

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000001

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

IM AUFTRAG DER GESELLSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON
EWALD WAGNER
UNTER MITWIRKUNG VON
GEORG BUDDRUSS · ERNST DAMMANN
TILEMAN GRIMM · WOLFGANG RÖLLIG

BAND 131
1981

KOMMISSIONSVERLAG FRANZ STEINER GMBH
WIESBADEN 1981

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000005

Zs 1

Deutsche Morgenländische Gesellschaft

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft · Printed in Germany
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.
ISSN 0341-0137

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000006

INHALT

des 131. Bandes der Zeitschrift
der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Nachruf

SCHMITHAUSEN, LAMBERT: Paul Hacker (1913–1979) 1

Aufsätze

AARTUN, KJELL: Noch einmal zum Problem der Haupttondehnung beim Nomen im Althebräischen 28
BAALBAKI, RAMZI: A Possible Early Reference to Sībawaihi's *Kitāb*? .. 114
BOLLÉE, WILLEM B.: The Indo-European Sodalities in Ancient India 172
DAS, RAHUL PETER: Zur Transliteration und Transkription des Arabischen im Tamil 343
FALK, HARRY: Vedisch *árma* 160
FINDLY, ELLISON BANKS: Jātavedas in the Ṛgveda: The God of Generations 349
HAILE, GETATCHEW: A Study of the Issues Raised in Two Homilies of Emperor Zär'a Ya'əqob of Ethiopia 85
HASSURI, ALI: Avestan *vārəngan* 158
HEINE, PETER: Spiel mit Sprachen. Bemerkungen zum Gebrauch von Hochsprache und Umgangssprache bei Muḥammad 'Afīfī 268
KHĀN, M. S.: Al-Mas'ūdī and the Geography of India 119
KUNITZSCH, PAUL: Stelle beibenie – *al-kawākib al-biyābānīya*. Ein Nachtrag 263
LAMEI, SALEH: Die Eingangstür des Ribāṭ des Yāqūt al-Māridānī in Medina 338
LEVIN, SAUL: The Correspondence between Hebrew and Arabic Pausal Verb-Forms 229
LITTLE, DONALD P.: Six Fourteenth Century Purchase Deeds for Slaves from Al-Ḥaram Aš-Šarīf 297
O'SHAUGHNESSY, THOMAS J., S.J.: The Qur'anic 'My Lord and Your Lord' Verses 273
ROSNER, E. u. K. WILLE: Indische Elemente in der Gründungslegende des Königreiches Nanchao 374
SCHÜTZINGER, HEINRICH: Abū Ya'lā al-Mauṣilī. Leben und Lehrerverzeichnis (*Kitāb al-Mu'ǧam*) 281
STEINER, GERD: Die sog. tan-Stämme des akkadischen Verbums und ihre semitischen Grundlagen 9
SWIGGERS, P.: A Reflexive Verbal Pattern in North-Phoenician 225
TEKINAY, ALEV: Der deutsche und türkische Liebesroman im Mittelalter. Ein Beitrag zur vergleichenden Literaturgeschichte 137
VOIGT, REINER M.: Hamzah als Konsonant im Amharischen 234
WILLE, K.: s. ROSNER, E.
ZADOK, RAN: Arabians in Mesopotamia during the Late-Assyrian, Chaldean, Achaemenian, and Hellenistic Periods Chiefly According to Cuneiform Sources 42

Bücherbesprechungen

BHAṬṬĀCĀRYA, HAṂSANĀRĀẎAṆA: Hindudera debadebī. Udbhaba o kramabikāśa. Prathama parba. Von RAHUL PETER DAS 415
BLAU, JOYCE: Manuel de Kurde. Von JEMAL NEBEZ 413
BRANDENBURG, DIETRICH: Herat. Von KLAUS FISCHER 195
CAPRILE, J.-P. u. H. JUNGRAITHMAYR [Hrsg.]: Préalables à la reconstruction du Proto-Tchadique. Von OTTO RÖSSLER 424
ÇENELI, İLHAN: Formantien im Krimtatarischen. Von ROBERT FESER 412

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000007

Fleisch, H.: Traité de Philologie Arabe. 2. Von Werner Diem 192
Francfort, Henri-Paul: Les Palettes du Gandhāra. Von Klaus Fischer 194
Indische Albumblätter. Von Klaus Fischer 419
Jungraithmayr, H. s. Caprile, J.-P.
Leslau, Wolf: Etymological Dictionary of Gurage. Von Walter W. Müller 396
Lévi, Sylvain: The Theatre of India. Von Rahul Peter Das 418
Lévy, André: Inventaire analytique et critique du conte chinois en langue vulgaire. 1, 1.2. Von Herbert Franke 422
Lüders, Heinrich: Kleine Schriften. Von Gustav Roth 197
Milletler Arası Türkoloji Kongresi. Tebliğler. 1,1. Von Otmar Oehring 411
Mittelasien. Von Klaus Fischer 195
Möhlig, Wilhelm J. G.: Die Stellung der Bergdialekte im Osten des Mt. Kenya. Von Herrmann Jungraithmayr 199
Pal, Pratapaditya: The Arts of Nepal. Von Bernhard Kölver 420
Perkuhn, Eva Ruth: Die Theorien zum arabischen Einfluß auf die europäische Musik des Mittelalters. Von Gregor Schoeler 192
Puyraimond, Jeanne-Marie: Catalogue du Fonds Mandchou. Von Herbert Franke 421
Scarce, Jennifer M. [Hrsg.]: Islam in the Balkans. Von Klaus Fischer 193
Sezgin, Fuat: Geschichte des arabischen Schrifttums. 2. Von Gregor Schoeler 404
Tal, Abraham: The Samaritan Targum of the Pentateuch. Von Rudolf Macuch 388
Tankut, Gönül: Nauplia — Anabolu — Napoli di Romania. Von Johannes Cramer 412
Tischler, Johann: Hethitisches etymologisches Glossar. 2. Von Norbert Oettinger 386
Ward, William A.: The four Egyptian homographic roots B3. Von Otto Rössler 384
Weisser, Ursula: Buch über das Geheimnis der Schöpfung und die Darstellung der Natur von Pseudo-Apollonios von Tyana. Von Gerhard Endress 410
Wiesner, Ulrich: Nepalese Temple Architecture. Von Karl-Heinz Golzio 198

Kurzanzeigen

Ahmad, Ahmad: Türkiye'de Çok Partili Politikanın Açıklamalı Kronolojisi 211 / Ahmed: Bangladesh 444 / Allchin, Chakrabarti: A Source-Book of Ind. Archaeol. 1. 445 / Alsdorf: A Crit. Pāli Dict. 214 / Alston: Śaṃkara on the Absolute 441 / Altorient. Literaturen 205 / Archi: Heth. Orakeltexte 206 / Ashtor: The Jews of Moslem Spain 204 / Asserate: Die Gesch. von Šawā 432 / Battista, Bagatti: La Caverna dei Tesori 432 / Bechert, Su, Myint: Burmese Mss. 446 / Bechert: Systemat. Übersicht über die buddh. Sanskrit-Lit. 1. 216 / Beckh: Buddha und seine Lehre 442 / Beeston: The Epistle on singing-girls 433 / Behrens: Enlil und Ninlil 430 / Beken: Proverbes et vie yaka 223 / Bergé: Les Arabes 209 / Berghe: Bibliogr. analytique de l'Iran ancien 211 / Bhatt: Sārdhatriśatikālottarāgama 442 / Biardeau: Le Tattvabindu de Vācaspatimiśra 215 / Biezais: Religious Symbols and their Functions 201 / Böwering: The mystical Vision of existence 434 / Bron: Recherches sur les inscrr. phénic. de Karatepe 205 / Brückner: Zum Beweisverfahren Śaṃkaras 441 / Civil: Ea A = nâqu, Aa A = nâqu 429 / Corpus Inscrr. Iran. 2,2,3. 438 / Daiber: Das theol.-philos. System des Mu'ammar 209 / Derrett, Sontheimer, Smith: Beiträge zu ind. Rechtsdenken 219 / The Dialektical Method of Nāgārjuna 442 / Drevnjaja Baktrija 212 / Dunlop: The Muntakhab Ṣiwān al-ḥikmah 434 / Duri: Arab. Wirtschaftsgesch. 210 / Eilers: Die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000008

Mundart von Gäz 211 / ENDERWITZ: Gesellschaftl. Rang und ethn. Legitimation 207 / ESS: Der Ṭailasān des Ibn Ḥarb 433 / FILIPPI: The Royal Inscrr. of Aššur-Nāṣir-Apli II 429 / FISCHER: Erotik und Askese 219 / GARD: Buddhist Research Information. 1. 217 / GAUBE: Iranian Cities 213 / GELB: Thoughts about Ibla 428 / GHIRSHMAN: Tombe princière de Ziwiyé 212 / GIBSON, BIGGS: Seals and Sealing in the Ancient Near East 431 / AL-ḤABSHĪ: Mu'allafāt ḥukkām al-Yaman 208 / HAHN [u.a.]: Oikumene 430 / HARMATTA: Prolegomena to the Sources on the Hist. of Pre-Isl. Central Asia 220 / HARTMANN: Amh. Gramm. 431 / HEINEMANN: Der Weg des Übens im ostasiat. Mahāyāna 222 / HEISSIG: Die mong. Epen 221 / HELTZER: Goods, Prices and the Organization of Trade in Ugarit 428 / Hist. Research in India 443 / HÖFER: The Caste Hierarchy 219 / HULIN: Hegel et l'Orient 440 / JANERT, POTI: Ind. Hss. 214 / JARRIGE, SANTONI: Fouilles de Pirak. 1. 218 / JAYARAJAN: Hist. of the Evolution of the Sinhala Alphabet 440 / JONG: Textcrit. Remarks on the Bodhisattvāvadānakalpalatā 217 / Les Juifs dans l'Hist. de la France 428 / AL-KHALESI: Tell al-Fakhar 431 / KHAN: Studies in Miskawaih's Contemporary Hist. 435 / KIENAST: Die altbab. Briefe und Urkunden aus Kisurra 429 / KÖHLER: Die Vorgesch. des Krieges im Libanon 437 / KÖPPEL: Das deuteronom. Geschichtswerk 204 / KRONHOLM: Motifs from Genesis 1–11 207 / KUIPER: On Zarathustra's Language 211 / KUIPER: Varuṇa and Vidūṣaka 216 / KULKE: The Devarāja Cult 221 / KULKE: Jagannātha-Kult 444 / LAMBTON: Theory and practice in medieval Pers. government 439 / LITTAUER, CROUWEL: Wheeled Vehicles and Ridden Animals 207 / LOHUIZEN-DE LEEUW: South Asian Archaeol. 218 / LORENZ: Lehrbuch des Pashto 212 / MALIK: North Indian Intellectuals 220 / MARZOLPH: Die Vierzig Papageien 438 / MATTHIAE: Preliminary Remarks on the Royal Palace of Ebla 206 / MEYER: Gegensinn und Mehrdeutigkeit in der althebr. Wort- und Begriffsbildung 203 / MICHAELS: Beweisverfahren in der ved. Sakralgeometrie 445 / MICHALOWSKI: The Neo-Sumerian Silver Ring Texts 206 / MOTZKI: Ḍimma und égalité 436 / MÜLLER: Krit. Unters. zum Diwan des Kumait 432 / MURTI: Sanskrit Compounds 214 / Musica Asiatica 427 / Muṭribī: Ḥaṭirāt und Ġahāngīr: Taḏkira 439 / Nāgārjuna's Letter to King Gautamīputra 443 / EL-NAHAL: The Judicial Administration of Ottoman Egypt 436 / ODED: Mass Deportations and Deportees 430 / ÖZTÜRK, TOPALOĞLU: Cumhuriyet Devrinde Yayınlanan Islâmî Eserler Bibliyografyası 208 / PARKER, LECLANT, GOYON: The Edifice of Taharqa 202 / PARROTT: Nag Hammadi Codices V,2–5 and VI 202 / PETERSEN: The Background to ethnic conflict 426 / PUECH: Sur le Manichéisme 212 / QUIRING-ZOCHE: Isfahan im 15. und 16. Jhdt. 439 / RAMANAN: Nāgārjuna's Philosophy 216 / Regierung und Verwaltung des Vorderen Orients in isl. Zeit 210 / REICKE, ROST: Bibl.-hist. Wörterbuch. 4. 203 / REISSNER: Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens 437 / RICHARD: Le Shi'isme en Iran 439 / ROOT: The King and Kingship in Archaem. Art 438 / ROTTER: Löwe und Schakal 434 / RUBEN: Wissen gegen Glauben 441 / SCHÄFER: Die Chronik aš-Šuǧā'īs. 1. 436 / SCHMANDT-BESSERAT: An Archaic Recording System 205 / SCHMITT: Die nichtpriesterl. Josephsgesch. 427 / SCHWIND, WEGMANN, LEGARTH: Studien zum chin. Recht. 1. 221 / SOLLAMO: Renderings of Hebrew Semiprepositions in the Septuagint 203 / STEPHENSON: Leben und Tod in den Religionen 426 / THAPLIYAL: Foreign Elements in Anc. Ind. Soc. 443 / TIBBETTS: A Study of the Arabic texts cont. material on South-East Asia 437 / UPADHYAY: Brāhmaṇas in Anc. India 443 / Das Vermächtnis des Islam 435 / VETTER: Studien zur Lehre und Entwicklung Śaṅkaras 215 / VORBICHLER: Die Orallit. der Balese-Efe 222 / WEIDERT: Tai-Khamti Phonology and Vocabulary 446 / WESTENDORF: Aspekte der spätäg. Rel. 202 / WIESSNER: Synkretismusforschung 201 / YEHUDA: Daily life of the Jewish Community in Egypt 427

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000009

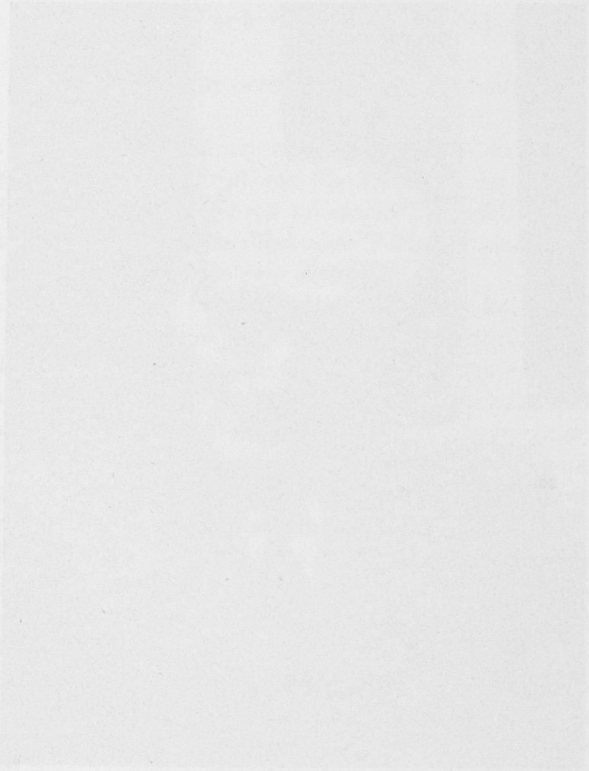
Wissenschaftliche Nachrichten

SEZGIN, URSULA: Abū Miḫnaf, Ibrāhīm b. Hilāl aṭ-Ṭaqafī und Muḥammad b. A'ṯam al-Kūfī über *ġārāt* *1*
Erklärung des Verwaltungsrates der Helmuth von Glasenapp-Stiftung *2*
Indilogische Dissertationen und Magisterarbeiten *3*
Mitgliedernachrichten *5*, *28*
HINÜBER, OSKAR VON: Die Erforschung der Gilgit-Handschriften. Neue Ergebnisse *9*
Orientalistische Dissertationen *11*
Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 5. April 1981 in Wiesbaden *12*

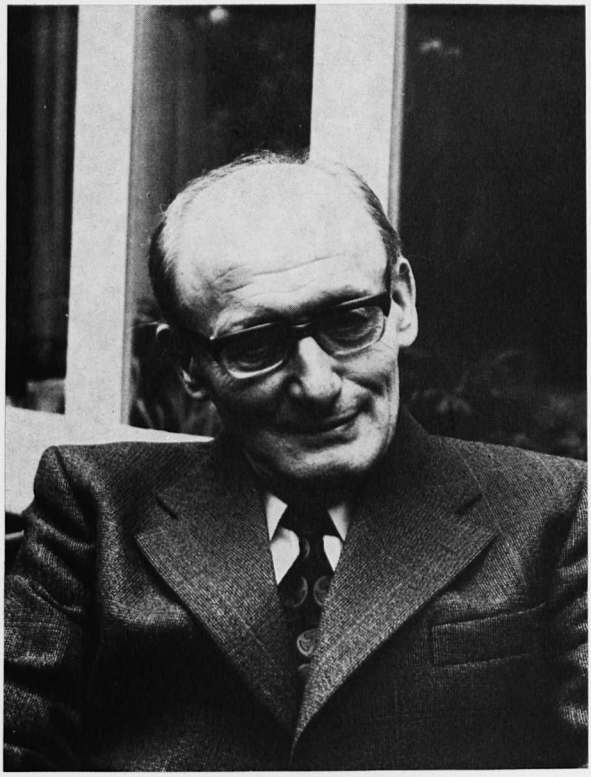
Verzeichnis der Mitarbeiter

AARTUN, KJELL 28
ANBAR, M. 426
BAALBAKI, RAMZI 114
BAUER, JOSEF 201
BECHERT, HEINZ 426
BECKERATH, JÜRGEN VON .. 201
BENZING, JOHANNES 201
BIESTERFELDT, HANS HINRICH 201
BOLLÉE, WILLEM B. 172
BUDDRUSS, GEORG 201
CRAMER, JOHANNES 412
DAS, RAHUL PETER 343, 415, 418
DAVARY, GHOLAM DJELANI 201
DEGEN, RAINER 201
DIEM, WERNER 192
ENDRESS, GERHARD 410
FALK, HARRY 160
FEISTEL, HARTMUT ORTWIN 201
FESER, ROBERT 412
FINDLY, ELLISON BANKS 349
FISCHER, KLAUS 193, 194, 195, 201, 419
FRANK, BARBARA 201
FRANKE, HERBERT 421, 422
GOLZIO, KARL-HEINZ 198
GRESCHAT, HANS-JÜRGEN 201, 426
HAARMANN, ULRICH 426
HAILE, GETATCHEW 85
HASSURI, ALI 158
HEINE, PETER 268
HINÜBER, OSKAR VON 201, 426, *9*
HORST, HERIBERT 426
HUMBACH, HELMUT 201, 426
JACOBI, RENATE 426
JUNGRAITHMAYR, HERRMANN 199, 201
KAUFHOLD, HUBERT 426
KHĀN, M.S. 119
KÖLVER, BERNHARD 420
KOSZINOWSKI, THOMAS 426
KRAUSE, MARTIN 201
KUNITZSCH, PAUL 263
LAMEI, SALEH 338
LEVIN, SAUL 229
LITTLE, DONALD P. 297
LOTTERMOSER, FRIEDGARD 201
MACUCH, RUDOLF 388
MÄDING, KLAUS 201
MÜLLER, WALTER W. 201, 396, 426
NEBEZ, JEMAL 413
NEUBAUER, ECKHARD 426
OEHRING, OTMAR 201, 411
OETTINGER, NORBERT 386
O'SHAUGHNESSY, THOMAS J., S.J. 273
PLEWNIA, UNDINE 426
PRIJS, LEO 201, 426
QUIRING-ZOCHE, ROSEMARIE 201
RÖLLIG, WOLFGANG 201, 426
RÖSSLER, OTTO 384, 424
ROSNER, E. 374
ROTH, GUSTAV 198
RÜPING, KLAUS 201, 426
SCHMITHAUSEN, LAMBERT 1, 201
SCHMUCKER, WERNER 426
SCHOELER, GREGOR 192, 404
SCHÜTZINGER, HEINRICH 281
SEZGIN, URSULA *1*
STEINER, GERT 9
SWIGGERS, P. 225
TEKINAY, ALEV 137
VOIGT, RAINER, M 234
WAGNER, EWALD 426
WANKE, GUNTHER 201, 426
WEZLER, ALBRECHT 201
WILLE, K. 374
ZADOK, RAN 42

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000010



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000013



Paul Hacker

6. 1. 1913 — 18. 3. 1979

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000014

Paul Hacker (1913—1979)

Von Lambert Schmithausen, Jesteburg

Am 18. März 1979 verstarb in seinem Hause in Münster/Westf. Paul Hacker, em. ord. Professor für Indologie an der Universität Münster, im Alter von 66 Jahren an einem Herzschlag. Die deutsche Orientalistik hat mit ihm den führenden Vertreter einer geisteswissenschaftlich ausgerichteten Indologie verloren.

Paul Hacker, am 6.1.1913 in Seelscheid (Bergisches Land) geboren, studierte, nachdem er 1932 am Gymnasium in Siegburg das Abitur mit Auszeichnung bestanden hatte, an den Universitäten Bonn, Heidelberg, Frankfurt und Berlin[1] Slawistik, Indologie, Vergleichende Sprachwissenschaft, Anglistik und Romanistik. 1940 promovierte er in Berlin bei Max Vasmer mit einer Dissertation *Studien zum Realismus I.S. Turgenjews*. An einer Fortführung wissenschaftlicher Arbeit wurde er durch die Heranziehung zum Kriegsdienst fürs erste gehindert. Als er schließlich im Jahre 1945 heimkehrte, stand er, nach einer Unterbrechung von mehr als 5 Jahren, vor einem Neubeginn und vor der Notwendigkeit, sich eine berufliche Existenz aufzubauen. Angesichts seiner vielseitigen akademischen Ausbildung hätten ihm zweifellos mehrere Fachgebiete offengestanden. Die konkrete Alternative, vor die er sich schließlich gestellt sah, war aber offenbar nicht die Wahl zwischen verschiedenen philologischen Fächern oder die zwischen wissenschaftlicher Laufbahn und Schuldienst, sondern, wie er mir mehrmals berichtet hat, die zwischen Indologie, insbesondere indischer Philosophie, und — Radiotechnik! Die Entscheidung ist damals, glücklicherweise, zugunsten der Indologie gefallen.

Nach kurzer Tätigkeit als wissenschaftliche Hilfskraft beim Zentralkatalog der Universität Bonn erhielt Hacker im Januar 1947 einen Forschungsauftrag, der es ihm ermöglichte, sich mit voller Kraft der Erstellung seiner Habilitationsschrift zur Frühgeschichte der Schule

[1] Bonn: SS 1932—WS 1933/34 und SS 1935—SS 1936; Heidelberg: SS 1934 und SS 1937; Frankfurt: WS 1934/1935; Berlin: WS 1937/38—SS 1939. Vom 1. 9.—31. 12. 1936 mußte Hacker Wehrdienst ableisten, so daß das WS 1936 für das Studium ausfiel. Am 1. 9. 1939 wurde er erneut eingezogen und lediglich im Frühjahr 1940 für die Durchführung der Promotion beurlaubt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000015

Śaṅkaras zu widmen. Obwohl er keinen Lehrer hatte, der ihm bei der Einarbeitung in das schwierige Gebiet der Philosophie des monistisch-illusionistischen Vedāntismus hätte behilflich sein können, gelang es ihm dank seiner Begabung für abstraktes Denken und einer kaum vorstellbaren Arbeitsintensität in erstaunlich kurzer Zeit, die Habilitationsschrift abzuschließen, so daß er sie schon Anfang 1949 der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn unter dem Titel *Untersuchungen zur Geschichte des frühen Advaita* vorlegen konnte. Am 27. Juli 1949 wurde ihm die venia legendi für das Fach Indologie verliehen.

1950 habilitierte sich HACKER an die Universität Münster um, wo er zunächst als Lehrbeauftragter und seit 1952 als Dozent für Indologie am Orientalischen Seminar tätig war. 1954 ging er als Professor an das Mithila-Institut in Darbhanga (Indien), von wo er 1955 als Nachfolger von WILLIBALD KIRFEL auf den indologischen Lehrstuhl der Universität Bonn berufen wurde. 1963 übernahm er, nachdem er kurz zuvor Rufe nach Heidelberg und Mainz abgelehnt hatte, den neuerrichteten Lehrstuhl für Indologie an der Universität Münster und wurde Direktor des ebenfalls neugegründeten Indologischen Seminars, in dessen Auf- und Ausbau er viel Mühe investierte. 1971 lehrte er als Gastprofessor an der University of Pennsylvania in Philadelphia, 1975 wurde er ordentliches Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Düsseldorf. Seit Frühjahr 1978 war HACKER emeritiert.

Wenn im folgenden versucht wird, das wissenschaftliche Werk HACKERS zu charakterisieren und zu würdigen, so kann dies hier nur in Umrissen geschehen und in der Absicht, das Wesentliche herauszustellen. Für ein vollständiges Verzeichnis seiner wissenschaftlichen Veröffentlichungen kann auf den von mir herausgegebenen Band PAUL HACKER: *Kleine Schriften*. Wiesbaden 1978. (Glasenapp-Stiftung. Band 15.) verwiesen werden[2].

HACKER ist, auch nach eigenem Bekunden, weder inhaltlich noch methodisch von einem der indologischen Lehrer, bei denen er studiert hat[2a], nennenswert beeinflußt worden. Er hat seine Forschungsgebiete ohne fremde Anregung und seine Forschungsmethoden selbständig aus

[2] Außer Artikeln in kirchlichen Publikationsorganen erschien nachträglich nur noch: *Bemerkungen zu zwei Arbeiten Albrecht Wezlers*. In: WZKS 23 (1979), S. 61f. [Korr.-Zusatz:] Weitere posthume Veröffentlichungen wird der von K. RÜPING für WZKS 25 (1981) verfaßte Nachruf verzeichnen.

[2a] Es ist mir leider bislang nicht gelungen, eines Dokumentes habhaft zu werden — etwa eines Exemplares seiner unveröffentlichten Dissertation —, aus dem klar hervorginge, bei welchen Gelehrten HACKER Indologie studiert hat. Aus früheren Gesprächen mit ihm glaube ich entnehmen zu können, daß er zumindest bei WILLIBALD KIRFEL, HANS LOSCH, HEINRICH ZIMMER, WALTER RUBEN und BERNHARD BRELOER gehört hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000016

den jeweiligen sachlichen Erfordernissen heraus entwickelt. Ganz aus eigenem Antrieb, vielleicht auch motiviert durch religiöses Suchen, das damals vielleicht noch glaubte, sein Ziel in der Alleinheitslehre des Vedāntismus finden zu können, widmete sich HACKER nach seiner Rückkehr aus dem Kriege mit ganzer Kraft der Erforschung der Philosophie der monistisch-illusionistischen Schule Śaṅkaras, insbesondere den Werken des Schulgründers selbst. Bei der Beschäftigung mit den — allzu zahlreichen — Werken, die diesem Autor zugeschrieben wurden, sah er sich bislang weitgehend ungelösten Echtheitsproblemen konfrontiert, die ihn zwangen, zuverlässige Kriterien für eine Unterscheidung der echten Werke des großen Advaitin von den zahlreichen Spuria zu entwickeln, wobei inneren Kriterien, insbesondere terminologischen, das Hauptgewicht zukam. Die wesentlichen Einsichten wurden in dem bahnbrechenden und für analoge Fälle in anderen Bereichen exemplarischen Aufsatz *Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śaṅkaras*. In: ZDMG 100 (1950) vorgelegt. Wie HACKER in diesem Aufsatz (S. 247) hervorhebt, setzte die Aufdeckung individueller Züge in Śaṅkaras Lehre und Terminologie kontrastierende Vergleiche mit anderen Advaitins, insbesondere seinen Zeitgenossen und unmittelbaren Nachfolgern, voraus. Dies führte HACKER zu der bereits erwähnten monographischen Studie über Śaṅkaras direkte Schüler und den ebenfalls relativ frühen Advaitin Vimuktātman, die er Anfang 1949 als Habilitationsschrift einreichte. Während der erste Teil dieses Werkes 1951 unter dem Titel *Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda. 1. Die Schüler Śaṅkaras* in den Abhandlungen der Mainzer Akademie erschien, hielt HACKER den 2. Teil (über Vimuktātman) zurück und konnte sich später zu der inzwischen erforderlich gewordenen Umarbeitung nicht mehr durchringen. Überhaupt wurde das mit den „Schülern Śaṅkaras" inaugurierte Programm einer in chronologischer Folge voranschreitenden monographischen Individualisierung der einzelnen Advaita-Philosophen nur noch in Gestalt einer von ihm angeregten Dissertation[3] fortgeführt.

Stattdessen veröffentlichte er 1953 die begriffs- und problemgeschichtliche Monographie *Vivarta. Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie und Erkenntnistheorie der Inder*, in der er die Vorgeschichte und Entwicklung eines Zentralbegriffes des Advaitasystems in diachronischer Perspektive verfolgt. Es zeigt sich bereits in dieser Arbeit HACKERS besondere Aufmerksamkeit für solche indischen Begriffe oder Denkformen (wie etwa den oft mit Toleranz verwechselten „Inklusivismus"), die in Europa keine genaue Entsprechung haben,

[3] KLAUS CAMMAN: *Das System des Advaita nach der Lehre Prakāśātmans*. Wiesbaden 1965.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000017

und die er durch geduldiges, stets an den Texten orientiertes Abhorchen und Einkreisen in ihrer Eigenart und ihren Nuancen zu erfassen und zu explizieren versuchte — ein Bemühen, das viele seiner späteren religionsgeschichtlichen Arbeiten, z.B. „*śraddhā*" (1963), *Dharma im Hinduismus* (1965) und *Vrata* (1973), und auf einer etwas anderen Ebene auch seine noch zu besprechenden Untersuchungen zu den Hindi-Hilfsverben, motiviert und charakterisiert, und das in dem Aufsatz *Zur Methode der philologischen Begriffsforschung* (1965) seine methodologische Thematisierung gefunden hat.

Nach dem *Vivarta* trat die Arbeit an der Advaita-Philosophie in HACKERS Forschungstätigkeit zunächst einmal für mehr als ein Jahrzehnt in den Hintergrund — nicht zuletzt wohl, weil inzwischen sein religiöses Suchen im „Eiswasser des impersonalistischen Monismus", wie HACKER selbst es einmal ausdrückte, kein Genüge gefunden und er sich dem Christentum wieder zugewandt hatte. Erst in den sechziger Jahren nahm HACKER, durch extensives Studium indischer wie europäischer Philosophie zu der Überzeugung gelangt, daß der advaitische Begriff des Selbstes als reiner Geistigkeit, sofern man ihn aus seiner Verbindung mit Monismus und Illusionismus herauslöst, eine philosophische Leistung ersten Ranges sei, seine früheren Forschungen zum Advaita und besonders zu Śaṅkara wieder auf. In der Zwischenzeit waren, gleichsam unbemerkt, mancherlei Ansätze zu neuen Ideen herangereift, und in seinem 1968 erschienenen, wiederum bahnbrechenden Aufsatz *Śaṅkara der Yogin und Śaṅkara der Advaitin* gelang es ihm, die Grundzüge der denkerischen Entwicklung dieses bedeutenden Philosophen herauszuarbeiten. Seinen Plan, seine Einsichten in einem Śaṅkara-Buch ausführlicher darzustellen, konnte er aufgrund seines sich zunehmend verschlechternden Gesundheitszustandes leider nicht mehr verwirklichen.

HACKERS zeitweilige Abkehr von der Erforschung der Advaita-Philosophie zu Beginn der fünfziger Jahre ging einher mit einer Zuwendung zu neuen Arbeitsgebieten. Drei Schwerpunkte sind deutlich zu erkennen: hinduistische Religionsgeschichte, heutiger Hinduismus und Syntax der neuindoarischen Sprachen, besonders des Hindi. Auf allen drei Gebieten hat HACKER der Forschung neue Ziele und Wege erschlossen.

Im Bereich der Religionsgeschichte des Hinduismus haben HACKERS geistesgeschichtliche Auswertungen anonymer Literatur, vor allem der Epen und Puranen, besonderes Gewicht. Aufbauend auf W. KIRFELS textgeschichtlicher Methode entwickelte HACKER ein Verfahren, auf der Basis von Textkritik und Textvergleich die in den Divergenzen wirksamen ideengeschichtlichen Motive und Veränderungen zu entdecken. Er inaugurierte auf diese Weise eine gegenüber früheren

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000018

Versuchen inhaltlich und historisch sehr viel differenziertere und zugleich philologisch besser abgesicherte Erforschung der Hindu-Religionsgeschichte. Exemplarisch hat HACKER die Anwendung seiner Methode in dem umfangreichen Werk *Prahlāda. Werden und Wandlungen einer Idealgestalt* (1960) vorgeführt. Er hat analoge, auf textgeschichtliche Analysen gegründete Studien auch zu den älteren und mittleren *Upaniṣaden* und zur *Bhagavadgītā* durchgeführt, die Ergebnisse jedoch lediglich im Rahmen höchst anregender Seminare vorgetragen, nicht aber zur Veröffentlichung gebracht.

Für HACKER war der Hinduismus nicht bloß ein historisches Forschungsobjekt, sondern zugleich auch eine lebendige Religion, mit der er sich, als Christ, auseinanderzusetzen hatte. Die Einbeziehung des zeitgenössischen Hinduismus in die Forschungsarbeit drängte sich von daher geradezu auf. Im Zentrum von HACKERS Interesse stand dabei die auch im Westen durch Werbung aktive Bewegung, die von Persönlichkeiten wie Vivekananda und Radhakrishnan repräsentiert und von HACKER als „Neohinduismus" bezeichnet wurde. HACKER hat in mehreren Aufsätzen dargelegt, daß diese Vertreter eines „modernen Hinduismus" trotz des Versuches, traditionell zu erscheinen und die Bedeutung des indischen Erbes hervorzuheben, in ihren Begriffen und Denkmotiven im wesentlichen westlich oder christlich geprägt sind. Er hat darüber hinaus auch den außerhalb Indiens weniger bekannten traditionellen Hinduismus der Gegenwart in seine Untersuchungen einbezogen und seine Art, auf westliches Gedankengut zu reagieren, mit der des Neohinduismus konfrontiert, insbesondere in seinem Aufsatz *Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism* (*Kleine Schriften*, S. 580ff.).

In Verbindung mit dem Studium des heutigen Hinduismus und auch unabhängig davon beschäftigte sich HACKER zeitweilig intensiv mit neuindischen Sprachen, vor allem mit dem Hindi. Seine wissenschaftlichen Bemühungen konzentrierten sich vor allem auf bislang unbefriedigend geklärte Komplexe im Bereich der Syntax. 1958 erschien seine Abhandlung *Zur Funktion einiger Hilfsverben im modernen Hindi*, in der er das Verständnis der für das Hindi (wie für andere neuindische Sprachen) charakteristischen, in ihrer Funktion und ihren Nuancen meist sehr schwer zu fassenden Hilfsverb- oder Explikativ-Verbindungen entscheidend förderte, wobei sein methodisches Vorgehen ganz von der Besonderheit des Untersuchungsgegenstandes geprägt ist und sowohl formale wie auch semantisch-inhaltliche Gesichtspunkte berücksichtigt. Gegen die unkritische Anwendung vorgefertigter Methoden und Begriffsschemata auf indisches Material hatte HACKER stets größte Bedenken, die er wohl nirgendwo deutlicher und überzeugender arti-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000019

kuliert hat als in seiner die Hindi-Hilfsverben betreffenden Auseinandersetzung mit dem Strukturalisten BURTON-PAGE[4]. Ganz allgemein war HACKERS Arbeitsweise dadurch charakterisiert, daß er seine Methoden und Begriffe jeweils aus der spezifischen Beschaffenheit des zu bearbeitenden Materials erst entwickelte, und daß er dies bewußt und in Verbindung mit expliziter methodologischer Reflexion tat.

HACKERS wissenschaftliches Werk erschöpft sich nicht in rein indologischen Veröffentlichungen. Stets war es sein Anliegen, den weithin verloren gegangenen Zusammenhang zwischen den Fächern, speziell zwischen der von ihm wesentlich als Geisteswissenschaft verstandenen Indologie und den systematischen Disziplinen, wiederherzustellen. In diesem Sinne bemühte er sich — und dies gilt in zunehmendem Maße für die letzten Jahre seines Wirkens — um den Vergleich indischer und westlicher bzw. christlicher Philosopheme und philosophischer Grundbegriffe, so etwa der vedāntischen Idee des Selbstes (*ātman*) mit dem Begriff der „Person" bei Max Scheler (1963), der Lehre von Sein und Geist im monistischen Vedāntismus und bei Thomas von Aquin (*Essere e spirito nel Vedānta*: 1969) oder des advaitischen *cit* mit dem neuplatonischen νοῦς (*Kleine Schriften*, S. 320ff.). HACKERS letzte zu seinen Lebzeiten erschienene indologische Publikation, der Aufsatz *'Topos' und Chrêsis* (*Kleine Schriften*, S. 338ff.) ist ein Beitrag zur vergleichenden Literaturwissenschaft mit theologischen Bezügen.

Auch zu rein theologischen Themen und aktuellen kirchlichen Fragen hat HACKER eine beträchtliche Anzahl teils kleinerer, teils umfangreicherer Schriften verfaßt. Er war ein profunder Kenner der christlichen Tradition, besonders eng vertraut mit den Kirchenvätern und Thomas von Aquin, und ein eifriger, stets kritischer Leser der Werke zeitgenössischer Theologen. Besonders gründlich hatte er sich mit Martin Luther auseinandergesetzt. Diese Auseinandersetzung führte ihn zur Abwendung vom Protestantismus und ließ ihn 1962 zum Katholizismus konvertieren. 1966 erschien als Frucht seiner Luther-Studien das Buch *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, vier Jahre später eine englische Fassung mit dem Titel *The Ego in Faith: Martin Luther and the Origin of Anthropocentric Religion*.

HACKERS entschiedenes Christentum und seine theologische Schulung haben auch seine indologische Forschung befruchtet und motiviert. Seine Bemühung um einen kontrastierenden Vergleich indischer und christlicher Religiosität und Philosophie hat seinen Blick für die Unterschiede geschärft, die bei genauerer Untersuchung allenthalben unter den vordergründigen Ähnlichkeiten zutage treten und einem ober-

[4] *On the Problem of a Method for Treating the Compound and Conjunct Verbs in Hindi*. In: BSOAS 24 (1961), S. 484ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000020

flächlicheren, voreilig gleichsetzenden Vergleichen entgehen. Es ging HACKER aber nicht nur negativ um die Herausarbeitung von Unterschieden, sondern auch, im Sinne der χρῆσις der Kirchenväter, um christlich orientierte Sichtung des Indischen, um Aufdeckung von λόγοι σπερματικοί, von „Samen" der christlichen Wahrheit im indischen Denken. Die theologischen Grundlagen dieser Position hat er 1970—71 in einer Serie von drei Aufsätzen[5] in der Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft entwickelt.

PAUL HACKER war eine markante Persönlichkeit, ein Mann mit dezidierten Überzeugungen, der für diese seine Überzeugungen kompromisslos eintrat und im Bedarfsfall auch entschlossen kämpfte. Die Notwendigkeit klarer und unnachgiebiger Stellungnahme sah er vor allem im kirchlich-theologischen Bereich, wo ihn in den letzten Jahren manche Entwicklung mit wachsender Sorge erfüllte. Aber auch als die Münsteraner Universität unter dem Druck der Studentenunruhen die alte Ordnung durch eine gruppenparitätische Verfassung ersetzte, war HACKER unter vielen Gleichgesinnten der einzige, der aus seiner Ablehnung dieser Maßnahme die Konsequenz eines gerichtlichen Verfahrens zog, in dem er zwar nominell unterlag, de facto aber seine bisherigen Rechte garantiert erhielt. In seinem Seminar besaß er allemal weiterhin unbestrittene Autorität, eine Autorität ohne Prätentionen, die ihm spontan aufgrund seiner starken Persönlichkeit und seiner Fachkompetenz zuwuchs. Sie bedeutete keineswegs, daß er in wissenschaftlichen Fragen keinen Widerspruch geduldet hätte. Im Gegenteil, seine Souveränität äußerte sich gerade darin, daß er in fachlichen Diskussionen oder bei der Interpretation einer Textstelle dem Gesprächspartner oder Kritiker, auch Studenten, vorbehaltlos recht gab, wenn die Argumente ihn überzeugten, und darin, daß er seine Erkenntnisse und Entdeckungen — sie fielen ihm ja in reicher Fülle zu — freizügig jedermann mitteilte: Die Haltung der *ācāryamuṣṭi* war ihm gänzlich fremd.

Die Nachricht vom plötzlichen Tode PAUL HACKERS hat alle, die ihm freundschaftlich verbunden waren, wie ein Schlag getroffen, obwohl sie eigentlich nicht hätte überraschen dürfen; denn sein Gesundheitszustand war schon seit langem alles andere als gut. Insbesondere nach einem schweren Herzinfarkt im Jahre 1971 war sein Leben ständig in Gefahr; denn er hat sich von diesem Infarkt nie wieder richtig erholt, und er hat auch seine frühere Arbeitskraft nicht wiedererlangt. Sein

[5] *The Religions of the Nations in the Light of Holy Scripture, The Religions of the Gentiles as Viewed by Fathers of the Church* und *The Christian Attitude toward non-Christian Religions.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000021

wissenschaftliches Werk mußte daher unvollendet bleiben[6]; im Vorwort zu seinen *Kleinen Schriften* bemerkt er selbst: „Der Autor sieht in diesem Bande, wie auch in den Büchern, die das Schriftenverzeichnis registriert, wesentlich ein Trümmerfeld des Nicht-fertig-gewordenen". Gewiß; aber die von HACKER vorgelegten Bücher und Aufsätze haben auf den verschiedensten Gebieten der Forschung völlig neue Wege eröffnet. Sie haben schon zu seinen Lebzeiten weit über das gewöhnliche Maß hinaus jüngere Wissenschaftler in vielen Ländern beeinflußt und angeregt, und es ist zu erwarten, daß ihre Wirkung in der Zukunft eher noch zunehmen wird.

[6] Über den Nachlaß HACKERS kann ich leider keine genaueren Aussagen machen, da eine Sichtung noch nicht vorgenommen werden konnte. Mit Sicherheit enthalten aber die zahlreichen Tonbandaufnahmen bzw. -abschriften, die er seit ca. 1970 von manchen Vorlesungen und Seminaren anfertigen ließ, wertvolles Material.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000022

Die sog. tan-Stämme des akkadischen Verbums und ihre semitischen Grundlagen*

Von Gerd Steiner, Marburg/Lahn

Anton Schall zum 60. Geburtstag (1. 4. 1980)

1. Die Theorie der tan-Stämme

1.1 Im System des akkadischen Verbums kann nach der gängigen Theorie zu den vier Hauptstämmen, dem Grundstamm [G], dem Intensivstamm [D], dem Kausativstamm [Š] und dem Reflexivstamm [N], nicht nur jeweils ein abgeleiteter Stamm mit dem Morphem /t(a)/, also ein Gt-, Dt-, Št- und Nt-Stamm, gebildet werden[1], sondern auch ein weiterer abgeleiteter Stamm mit einem Morphem /tan(a)/, also ein Gtn-, Dtn-, Štn- und Ntn-Stamm[2]. Während die abgeleiteten t-Stämme je nach der Bedeutung des Hauptstammes zum Teil recht unterschiedliche Funktionen haben[3], ist die Funktion der tan-Stämme bei allen Hauptstämmen so einheitlich, daß sie als Iterativ-Habitativ-Stämme bezeichnet werden[4].

1.2 Analogien zu diesen iterativ-habitativen tan-Stämmen[5] des Akkadischen finden sich in den anderen semitischen Sprachen nicht[6]. Aber

* Vortrag anläßlich des XXI. Deutschen Orientalistentages in Berlin (24. — 29. 3. 1980). — Abkürzungen s. §§ 1.1, 1.2, 4.6 und p. 27, ferner AHw (vgl. p. 27) p. X—XVI; P = Paradigma.

[1] Vgl. GAG 120—123 §§ 92—94; GAG-E 19** § 95d; LAA 73—74 § 5.4.3.2; SRPA 193—202 § 9.3; GA 77—79 §§ 67—69.

[2] Vgl. GAG 119—120 § 91a/d („Infix" -tan-); CGSL 129 § 16.26 („infix" -tan-); JDPA 292 § 6.4 („doppeltes Infix" -ta-n(a)-; vgl. aber unten Anm.47); LAA 73—74 § 5.4.3.2 (Morphem /tan/ oder /ta:/); SRPA 193—202 § 9.3 (Morphem /tana/); D. O. Edzard, S-BL 118 Anm. 38 („Morphemvarianten" /tan/, /taN/ ... /ta/, /t/).

[3] Vgl. Anm. 1 sowie unten § 4.1 mit Anm. 67—69, 71, 72.

[4] Vgl. GAG 119—120 § 91e—f („iterativ-habitative Stämme", u.ä.); JDPA 292—295 § 6.4—5 („iterative Bedeutung", u.ä.); SRPA 202 § 9.3 („iterative, frequentative function"); GA 79 § 70a („Iterativstämme").

[5] Der den Iterativa des Typs *fa'ā'ala* in äthiopischen Sprachen [vgl. GVGSS I 516 § 257 F.b; CGSL 129 § 16.24] morphologisch entsprechende R-Stamm des Akkadischen hat wohl intensive Bedeutung [vgl. GAG-E 19** § 95e, 21** § 101f; GA 80—91 § 71].

[6] Vgl. GAG 119 § 91d; SRPA 202 § 9.3. — Die t-n Stämme von vierradikaligen Verben im Äthiopischen und im Amharischen [vgl. GVGSS I 542—543

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000023

auch innerhalb des Akkadischen selber stellt das angenommene Morphem /tan(a)/, dessen Konstituenten auch allein als stammbildende Morpheme gebraucht werden, nach seiner Struktur eine Besonderheit dar. Die Realität dieses Morphems wird indessen bereits dadurch eingeschränkt, daß die Konstituente /n/ nur in einer einzigen Form des Paradigmas, dem Präsens-Futur [Pr.][7], als solche erscheint. Für alle übrigen Formen, also Präteritum [Pt.], Perfect [Pf.], Stativ [St.][7], Imperativ [Ip.], Infinitiv [If.] und Partizip [Pz.], wird daher nach der gängigen Theorie[8] angenommen, daß diese Konstituente /n/ entsprechend der Struktur des Hauptstammes nach einem generellen phonologischen Prinzip des Akkadischen[9] an einen nachfolgenden Konsonanten assimiliert und vor Doppelkonsonanz überhaupt „ausgestoßen" wird[10].

1.3 Beim iterativen Grundstamm [Gtn] des dreiradikaligen starken Verbums findet sich in allen Formen Gemination des mittleren Radikals. Diese wird im Pr. *iptanarras* analog zum Präsens des Grundstammes *iparras* und des Gt-Stammes *iptarras* als „Präsensgemination" aufgefaßt, in allen anderen Formen dagegen als Ergebnis der Assimilation der Konstituente /n/, nämlich[11]

Pt.	*iptarras*	< **iptanras*
Pf.	*iptatarras*	< **iptatanras*
Ip.	*pitarras*	< **pitanras*
St.	*pitarrus*	< **pitanrus*
If.	*pitarrusu(m)*	< **pitanrusu(m)*
Pz.	*muptarrisu(m)*	< **muptanrisu(m)*

1.4 Die Konstituente /n/ wäre danach beim Gtn-Stamm wenigstens in assimilierter Form erhalten und als differenzierendes Merkmal gegenüber dem Gt-Stamm aufzufassen [vgl. auch § 3.5 (1)]. Dagegen ist sie in den entsprechenden Formen der anderen Iterativstämme völlig ver-

---

§ 257 K.b. α bzw. δ; E. LITTMANN: *Handbuch der Orientalistik*. III. Leiden 1954, 366—367] sind in Struktur und Funktion verschieden von den iterativen t-n-Stämmen des Akkadischen. Vgl. auch unten § 5.6 mit Anm. 120.

[7] Konventionelle Bezeichnung nach GAG, usw.

[8] Grundlegend dafür ist SAG 1—64, wo — allerdings mit anderer Analyse — die Zugehörigkeit der t-n-Form und der G-t-Formen mit geminiertem mittlerem Radikal zum Paradigma eines Stammes mit iterativer Funktion nachgewiesen worden ist. Vgl. aber auch unten § 5.5 mit Anm. 117.

[9] Vgl. GAG 34 § 33d.

[10] Vgl. GAG 119 § 91a; GA 80 § 70c.

[11] Vgl. SAG 3, 42—45; GAG 119 § 91a, 12* Anm. 12; GA 79—80 § 70b; JDPA 296—297 Tabl. 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000024

schwunden[12], so daß diese mit den Formen der jeweiligen t-Stämme identisch sind[13]. Die hier angenommene „Ausstoßung" der Konstituente /n/[14] wird damit erklärt, daß diese in Kontakt mit dem nachfolgenden Konsonanten[15] zunächst ebenfalls assimiliert worden sei, die dadurch entstandene Gemination dieses Konsonanten jedoch wieder vereinfacht werden mußte, weil sich sonst eine im Akkadischen phonologisch nicht mögliche dreifache Konsonanz ergeben hätte[16], also z.B. bei den Formen des Präteritums durch die Entwicklung

Dtn	***uptanrris*	>	**uptarrris*	>	*uptarris*
Štn	***uštanpris*	>	**uštappris*	>	*uštapris*
Ntn	***ittanpras*	>	**ittappras*	>	*ittapras*

1.5 Diese scheinbar plausible Erklärung der Formen von tan-Stämmen ohne Konstituente /n/[17] setzt jedoch eine morphologische und phonologische Entwicklung voraus, die innerhalb des Akkadischen singulär und in ihrem Wesen geradezu konträr wäre. Denn eine dreifache Konsonanz wird in der Regel nicht durch das „Ausstoßen" eines Konsonanten beseitigt, sondern durch den Einschub eines trennenden Vokals vermieden[18], wie z.B. in den entsprechenden Präsensformen [Dtn] *uptanarras*, [Štn] *uštanapras* und [Ntn] *ittanapras*. Demnach wäre also auch für die übrigen Formen des Dtn-, Štn- und Ntn-Stammes primär ein trennender Vokal zwischen dem Morphem /tan/ und der nachfolgenden Doppelkonsonanz vorauszusetzen[19]. Dieser müßte dann jedoch sekundär wieder eliminiert worden sein[20], damit die Konstituente /n/ in Kontakt mit dem nachfolgenden Konsonsanten kommen konnte.

1.6 Es wäre demnach speziell bei den tan-Stämmen zum D-, Š- und N-Stamm ein phonologisch notwendiger Vokal unmotiviert beseitigt und weiterhin die dadurch entstehende dreifache Konsonanz regelwidrig durch „Ausstoßen" des ersten Konsonanten vereinfacht worden. Dazu käme jedoch das weitere Kuriosum, daß dieser Vorgang nicht bei allen Formen des Dtn-, Štn- und Ntn-Stammes erfolgte, sondern bei den strukturell gleichartigen Präsensformen unterblieben ist[21]. Besonders augen-

[12] Vgl. GAG 12*—13* P 13.
[13] Vgl. GAG 112 § 86c, 119 § 91b; GA 80 § 70c.
[14] Vgl. GAG 34 § 33j, 119 § 91a; GA 80 § 70c.
[15] Vgl. GAG 12*—13* Anm. 16, 20, 23.
[16] Vgl. GAG 21 § 20i, 34 § 33j.
[17] Vgl. umgekehrt LAA 73—74 § 5.4.3.2.
[18] Vgl. LAA 52—53 § 4.4.2, 95 § 5.4.5.7.2.
[19] Vgl. auch GAG 119 § 91a („des nach -tan- zu erwartenden a").
[20] Vgl. GAG 119 § 91a; SRPA 194—197 § 9.3 (Chart 71—74).
[21] Vgl. aber umgekehrt LAA 95 § 5.4.5.7.2, 96 § 5.4.5.7.4 (Dissimilation der Konstituente /:/ eines Morphems /ta:/ im Präsens).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000025

fällig wird dieser Widerspruch beim iterativen Reflexivstamm, bei dem Präsens und Präterium dieselbe Vokalisation haben, so daß sich das Präsens nur durch das Element /n/ vom Prätertium unterscheidet. Nach der gängigen Theorie wäre für beide Formen eine gemeinsame Urform **intanapras* bzw. **ittanapras* anzunehmen, die im Präsens erhalten blieb, im Präteritum jedoch durch Beseitigung des charakteristischen Elements /n/ über **ittanpras* und **ittappras* zu *ittapras* wurde[22].

1.7 Damit aber führt sich die Theorie der Bildung der akkadischen Iterativstämme mit einem Morphem /tan/ ad absurdum. Denn es ist grundsätzlich davon auszugehen, daß ein Morphem, das eine bestimmte Funktion bezeichnen soll, in irgendeiner Form realisiert sein muß. Für den Gtn-Stamm könnte danach immerhin angenommen werden, daß die Konstituente /n/ durch die Gemination des mittleren Radikals vertreten wird. Es wäre indessen paradox und keineswegs als „Analogiebildung"[23] erklärbar, wenn bei den drei anderen Iterativstämmen die für die Charakterisierung wesentliche Konstituente /n/ eines stammbildenden Morphems /tan/ in der Mehrzahl der Formen eines Paradigmas systematisch beseitigt worden wäre, obwohl sich dadurch die morphologische Identität mit dem Paradigma eines anderen abgeleiteten Stammes mit Morphem /t(a)/ ergeben mußte[24].

2. Besondere Phänomene

2.1 Abgesehen von dieser grundsätzlichen Problematik ergeben sich jedoch nach der gängigen Theorie der tan-Stämme auch Regelwidrigkeiten und Ausnahmen — und damit die Notwendigkeit von ad-hoc-Erklärungen — bei einzelnen Kategorien des Paradigmas und besonderen Wurzeltypen. Dabei ist zu berücksichtigen, daß nach der Orthographie des Akkadischen die Darstellung eines einfachen Lautes prinzipiell einen kurzen oder langen Vokal bzw. einen einfachen oder geminierten Konsonanten wiedergeben kann. Ein langer Vokal oder ein geminierter Konsonant kann daher in einer bestimmten Form nur dann vorausgesetzt werden, wenn er in eindeutigen Fällen gelängt bzw. geminiert dargestellt wird[25]. Dagegen kann ein Konsonant nicht als geminiert angenommen werden, wenn er in der gesamten Überlieferung des Akkadischen in gleichartigen Formen niemals als solcher dargestellt ist.

[22] Vgl. aber GAG 119 § 91a; SRPA 194 § 9.3 Chart 71, 196 Chart 73 (für „BNTN").

[23] Vgl. GAG 119 § 91a; D. O. EDZARD, S-BL 116 mit Anm. 31.

[24] Daher ist auch eine „Morphemvariante" /t(a)/ für /tan/ [vgl. D. O. EDZARD, S-BL 118 Anm. 38] auszuschließen.

[25] Vgl. GAG 9—10 § 7d—e; aber GAG-E 3** § 20i.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000026

2.2 Danach findet sich eine auffällige Unregelmäßigkeit bei allen Perfektformen der Iterativstämme. Nach dem normalen Bildungsprinzip des akkadischen Verbums steht ein spezielleres Morphem hinter dem allgemeineren, insbesondere ein „tempusanzeigendes" Morphem hinter einem stammbildenden, z.B. im Kausativstamm bei der Abfolge /=š=t(a)=/, im Reflexivstamm bei der Abfolge /=n=t(a)=/, und zwar unabhängig davon, ob das Morphem /t(a)/ dabei stammbildende oder perfektanzeigende Funktion hat. Somit muß auch für die Iterativstämme vorausgesetzt werden, daß das Perfektmorphen /ta/ hinter dem stammbildenden Morphem /tan/ eingefügt wird. In diesem Fall müßte die Konstituente /n/ in Kontakt mit dem /t/ des Perfektmorphems kommen und diesem assimiliert werden, so daß sich z.B. im Gtn-Stamm aus **iptantaras* eine Form **iptattaras* ergeben würde. Die reale Form heißt jedoch hier *iptatarras* und wird, ebenso wie die entsprechenden Formen der anderen Iterativstämme, also [Dtn] *uptatarris*, [Štn] *uštatapris* und [Ntn] *ittatapras*, mit der Annahme erklärt, daß in diesem Fall das Perfektmorphem vor dem stammbildenden Morphem /tan/ eingefügt worden sei[26].

2.3 Ein analoges Phänomen ergibt sich bei den vierradikaligen Verben, die im Akkadischen stets mit n- oder š-Präfix erscheinen[27]. Da deshalb auch das Iterativmorphem in den meisten Formen unmittelbar vor dem ersten Radikal steht, würde die Konstituente /n/ eines Morphems /tan/ in der Regel an diesen assimiliert werden, so daß er als geminiert erscheinen müßte. So wäre z.B. als Präteritum von *nabalkutu(m)* „überschreiten" etwa **ittabbalkat* (< ***intanbalkat*) zu erwarten. Die reale Form ist jedoch als *ittabalakkat* anzusetzen, da der erste Radikal niemals geminiert dargestellt wird. Dagegen findet sich in allen Formen des Paradigmas die Gemination des dritten Radikals, der mit dem Morphem /tan/ primär gar nicht in Kontakt kommen kann. Diese Besonderheit wird entweder mit der Annahme einer Aufteilung des Morphems /tan/ erklärt, wobei die Konstituente /n/ — etwa analog zu dem III. Stamm des vierradikaligen Verbums [*if'anlala*] im Arabischen[28] — vor den dritten Radikal versetzt worden wäre; d.h. *ittabalakkat* wird auf eine Form **intabalankat* zurückgeführt[29]. Es wird jedoch auch eine — für das Akkadische wiederum singuläre — Verschiebung der Geminationsstelle ange-

[26] Vgl. GAG 119 § 91a; JDPA 296—297 Tabl. 5; GA 80 § 70b.

[27] Vgl. GAG 157—161 §§ 108—110; CGSL 130 § 16.27a—b.

[28] Vgl. C. Brockelmann: *Arabische Grammatik*. Leipzig [14]1960, 41 § 32 Anm. 2; CGSL 131 § 16.27c.

[29] Vgl. A. Heidel: *The System of the Quadriliteral Verb in Akkadian* = AS 13 (1940) 125—126.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000027

nommen, wobei aus der primären Form **intanb(a)lkat* über **ittablkat* die reale Form *ittabalakkat* geworden sein soll[30].

2.4 Eine Trennung der Konstituenten des Morphems /tan/ ergäbe sich auch bei den präfixlosen Formen des Gtn- und des Dtn-Stammes von Verben mit Dental oder Sibilant als erstem Radikal, wenn gegenüber der Normalform /pVta()rrVs/ Metathese des /t/ vor diesen Konsonanten eintritt[31]; vgl. [Ip. Gtn (aA)] *tišammeā* für *šitammeā*, [If. Gtn (aB)] *tiṭebbûm* für *ṭitebbûm*, [If. Dtn] *tusalluqu* für *sutalluqu*[32].

2.5 Andererseits aber steht bei den Verben mediae infirmae, die einen langen Vokal als zweiten Radikal haben, z.B. **kūn*, **šīm*, **bāš*, das Iterativmorphem stets vor diesem Vokal, so daß eine Assimilation der Konstituente /n/ in keinem Fall eintreten kann. Daher wäre bei diesem Wurzeltyp im iterativen Grundstamm neben dem Präsens *iktanân* (*iktanūan*) ein Präterium **iktanūn* zu erwarten. Die reale Form heißt jedoch *iktūn*[33]; entsprechend ist für den Dtn-Stamm *uktīn* anzunehmen[34], wobei vor dem Wurzelvokal nur ein Morphem /t/ erscheint. Zwar wird bei Formen mit vokalisch anlautendem Suffix auch im Präteritum des Gtn-Stammes der dritte Radikal geminiert, z.B. *iṣṣellanniāšim* „er stritt dauernd mit uns"[35], doch kann diese Ersatzgemination nicht auf eine Assimilation des /n/ zurückgeführt werden[36]. Aber auch die „starken" Formen dieser Verben mit geminiertem /ʾ/ oder /j/, wie [Pt. Gtn] *išta''im* bzw. *ištajjim*, [Ip. Gtn] *šitajjim*, usw.[37], lassen keine Spur der Konstituente /n/ erkennen, da im Regelfall[38] die Gruppen /nʾ/ und /nj/ zu /nn/ assimiliert werden müßten[39]. Dasselbe gilt daher auch entsprechend für die Verba mediae Aleph[40].

2.6 Allerdings glaubt man, ein Relikt der Konstituente /n/ bei den Štn-Stämmen von Verba primae Aleph nachweisen zu können. Bei den Št-Stämmen dieser Verben wird in allen Formen außer der Präsensform

[30] Vgl. GAG 159 § 110c/e/f.
[31] Vgl. GAG 35 § 36a; GKT 66 § 41e.
[32] Vgl. AHw 1212b s.v. *šemû(m)* Gtn 1d bzw. 1383a s.v. *ṭebû(m)* Gtn bzw. 1014b s.v. *salāqu* Dtn bzw. D.
[33] Vgl. GAG 34* P 28; AHw 439a s.v. *kânu(m)* Gtn.
[34] Vgl. [Pt. Dtn (mB)] *uktilla* [vgl. AHw 503b s.v. *kullu(m)* Dtn 2]; GAG 34* P 28.
[35] Vgl. AHw 1080a s.v. *ṣâlu(m)* Gtn; Anm. 34.
[36] Sie findet sich auch bei t-Stämmen [vgl. GAG 34* P 28; B. KIENAST in: ZA 55 NF 21 (1962) 151—152, 154—155; CGSL 165—166 § 16.120].
[37] Vgl. GAG 144—145 § 104 l/p, 34* P 28.
[38] Vgl. GAG 23 § 22g bzw. 25 § 24c, 126 § 97c.
[39] Vgl. anders GAG 145 § 104 l.
[40] Vgl. GAG 131 § 98h.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000028

der Radikal /'/ im Silbenauslaut unter Ersatzdehnung des vorangehenden Vokals ausgestoßen, z.B. [Pt.] **ušta'kil* > *uštākil*[41]. Für die entsprechenden Formen des Štn-Stammes wird dagegen eine Entwicklung angenommen, bei der die Konstituente /n/ zusammen mit dem Radikal /'/ an den folgenden Konsonanten assimiliert und dieser dadurch geminiert wird, z.B. [Pt.] **uštan'kil* > *uštakkil*[42]. Tatsächlich gibt es einzelne Formen eines Št-Stammes von Verba primae Aleph, die eindeutig Gemination des mittleren Radikals zeigen, wie [Pz. St. (aB)] *muštaḫḫiz* „ist ansteckend"[43]. Jedoch finden sich analoge Formen auch von Verben mit einem „starken" ersten Radikal, wie [If. (aB)] *šutraqqudu* „ständig tanzen lassen"[44], bei denen eine Erklärung der Gemination durch Assimilation eines /n/ auszuschließen ist. Da diese als Formen eines abgeleiteten t-Stammes des Kausativ-Intensiv-Stammes [ŠDt] interpretiert werden müssen[45], sind auch die vermeintlichen Štn-Formen von Verba primae Aleph dem ŠDt-Stamm bzw. im Hinblick auf Formen wie *uštenerrubū* „sie bringen ständig hinein"[46] einem ŠDtn-Stamm zuzuweisen.

2.7 Diese Fälle zeigen nun unmißverständlich, daß abgesehen vom Präsens für die Formen der Iterativstämme eine Konstituente /n/ des Iterativmorphems weder morphologisch oder phonologisch vorausgesetzt, noch in irgendeiner Weise nachgewiesen werden kann. Da somit die Annahme eines stammbildenden Morphems /tan/ nicht nur widersprüchlich, sondern auch unbeweisbar ist, muß die Bildung der akkadischen Iterativstämme auf andere Weise erklärt werden.

3. Morphologische Analyse

3.1 Bei der morphologischen Analyse der Iterativstämme ist davon auszugehen, daß alle — ungeachtet der Unterschiede im einzelnen — in allen Formen durch ein Morphem /t/ von dem jeweiligen Hauptstamm differenziert werden. Dieses Morphem, das somit als das eigentliche „Iterativmorphem" anzusehen ist[47], entspricht in seinen morphologischen

[41] Vgl. GAG 126—127 § 97d, 16*—17* P 15.

[42] Vgl. GAG 16*—17* P 15; analog angenommen für Verba primae W [vgl. GAG 30*—31* P 25; D. O. Edzard, S-BL 116 Anm. 38].

[43] Vgl. AHw 19b s.v. *aḫāzu(m)* Štn 2; D. O. Edzard, S-BL 116 Anm. 30.

[44] Vgl. auch GAG 123 § 95c; ferner [Pz.] *muštabarrû* [vgl. AG 240 § 114 III^{II} 2; KAG 45 § 64e; BAG 53; anders GAG 122 § 94c, aber 66 § 56f 13c, 149 § 105p], [Pt.] *uštagallit* [vgl. AHw 274b s.v. *galātu(m)* ŠD].

[45] Vgl. AG 240 § 114; KAG 45 § 64; BAG 53 § 43e; GAG 123 § 95c.

[46] Vgl. AHw 273a s.v. *erēbu(m)* Štn; ferner *ultenellû* [vgl. l.c. 210a s.v. *elû(m)* Štn].

[47] Vgl. auch JDPA 293—294 § 6.4, 295 § 6.5, 303 § 6.9 (für den Dtn-, Štn- und Ntn-Stamm, die allerdings als Analogiebildungen zum Gtn-Stamm mit Assimilation des /n/ [vgl. 296—297 Tabl. 5] aufgefaßt werden).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000029

Eigenschaften grundsätzlich dem stammbildenden Morphem der anderen abgeleiteten t-Stämme [vgl. § 4.1 (1) und (2)]. Es steht beim G- und beim D-Stamm hinter dem ersten Radikal, beim Š- und beim N-Stamm hinter dem stammbildenden Morphem des Hauptstammes bzw. vor dem ersten Radikal[48] und wird von einem nachfolgenden konsonantischen Radikal oder Morphem [s. § 3.2] durch den Vokal /a/[49] getrennt, während ein vokalischer Radikal bei Verba mediae vocalis unmittelbar folgt; vgl. z.B. Präteritum [s. § 3.2 P] und Infinitiv

Gtn	*prs[50]	*pitarrusu(m)*	Štn	*prs	*šutaprusu(m)*
	*kūn[51]	*[kitajjunu]*		*blkt[52]	*šutablakkutu(m)*
Dtn	*prs	*putarrusu(m)*	Ntn	*prs	*itaprusu(m)*
	*kūn	*kutunnu(m)*		*blkt	*itablakkutu(m)*

3.2 Von der Form des Präteritums, der einfachsten Form der Präfixkonjugation, werden durch die Morpheme /n/ und /t/ die Formen des Präsens und des Perfekts differenziert. Damit ist das Element /n/ analog zu dem Perfektmorphem /t/[53] als „Präsensmorphem" der Iterativstämme aufzufassen [vgl. § 4.2][47]. Beide Morpheme stehen in derselben Position unmittelbar hinter dem stammbildenden Morphem /t/, so daß sich die Abfolgen /ta=n/ und /ta=t/ ergeben, und sind von einem nachfolgenden konsonantischen Radikal durch den Vokal /a/[49] getrennt, während ein vokalischer Radikal bei Verba mediae vocalis unmittelbar folgt; vgl.

Gtn	*prs[50]	Pt.	*iptarras*	Pr.	*iptanarras*	Pf.	*iptatarras*
			iktabbit		*iktanabbit*		*iktatabbit*
			irtappud		*irtanappud*		*irtatappud*
	*kūn[51]		*iktūn*		*iktanūan[54]*		*iktatūn[55]*
Dtn	*prs		*uptarris*		*uptanarras*		*uptatarris*
	*kūn		*uktīn*		*uktanān*		—
Štn	*prs		*uštapris*		*uštanapras*		*uštatapris*
	*blkt[52]		*uštablakkit*		*uštanablakkat*		—
ŠDtn	*prs[56]		*uštaparris*		*uštanaparras*		—
Ntn	*prs		*ittapras*		*ittanapras*		—
			ittapqid		*ittanapqid*		—
	*blkt		*ittabalakkat*		*ittanablakkat*		*ittatablakkat*

[48] Vgl. GAG 119—122 §§ 91a, 92a, 93a, 94a.

[49] In bestimmten Fällen zu /e/ umgelautet, im Assyrischen auch zu /u/ bzw. /i/ assimiliert [vgl. GAG 119 § 91b, 12* P 13, 34* P 28].

[50] Vgl. GAG 12*—13* P 13. [51] Vgl. GAG 34*—35* P 28.

[52] Vgl. GAG 50*—51* P 39—40.

[53] Es ist dabei unerheblich, daß Perfektformen von Iterativstämmen erst sehr viel später (sicher im Mittelbabylonischen [vgl. GAG 119 § 91a]) belegt sind als Präsensformen [vgl. § 3.6 (2) mit Anm. 65]. [54] S. § 3.4 (3).

[55] Vgl. *aptatār* [AHw 836b s.v. *pâru(m)* Gtn]. [56] S. § 2.6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000030

3.3 Die Struktur der Radikale als solche wie auch im Verhältnis zu dem entsprechenden Hauptstamm ist bei den einzelnen Iterativstämmen verschieden:

(1) Im Gtn-Stamm von dreiradikaligen Verben wird — abweichend von der Struktur des G-Stammes[57] — ein konsonantischer mittlerer Radikal in allen Formen geminiert. Ein vokalischer mittlerer Radikal bleibt entweder unverändert [vgl. aber § 3.4 (3)], wobei jedoch bei Antritt eines vokalisch anlautenden Suffixes der dritte Radikal geminiert wird, oder wird durch die geminierten schwachen Konsonanten /'/ oder /j/ vertreten [vgl. § 2.5]. Vgl.

**prs*[50]	G	Pt.	*iprus*	Gtn	Pt.	*iptarras*
		If.	*parāsu(m)*		If.	*pitarrusu(m)*
**kūn*[51]		Pt.	*ikūn*, pl. *ikūnū*		Pt.	*iktūn*, pl. *iktunnū*
**šim*[51]		If.	*šiāmu(m)*		If.	*šitajjumu / šita''umu*

(2) Der Dtn- und der Štn-Stamm des dreiradikaligen Verbums haben dieselbe Stuktur wie die Hauptstämme; vgl. Präteritum

**prs*[50]	D	*uparris*	Dtn	*uptarris*
	Š	*ušapris*	Štn	*uštapris*
**kūn*[51]	D	*ukīn*, pl. *ukinnū*	Dtn	*uktīn*, pl. *uktinnū*

(3) Der Ntn-Stamm des dreiradikaligen Verbums hat in allen Formen die Struktur /prVs/, also auch im Präsens, obwohl dieses beim N-Stamm Gemination des mittleren Radikals zeigt[58]; vgl.[50]

N	Pt.	*ipparis*	Ntn	Pt.	*ittapras*
	Pr.	*ipparras*		Pr.	*ittanapras*

(4) Die Iterativstämme des vierradikaligen Verbums haben — abweichend von der Struktur der Hauptstämme[57] — Gemination des dritten Radikals in allen Formen; vgl. Präteritum[52]

N	*ibbalkit*	Ntn	*ittabalakkat*
Š	*ušbalkit*	Štn	*uštablakkit*

3.4 Die Vokalisation der Präfixkonjugation als solche wie auch im Verhältnis zu dem betreffenden Hauptstamm ist bei den einzelnen Iterativstämmen ebenfalls unterschiedlich:

(1) Der Gtn- und der Ntn-Stamm des dreiradikaligen starken und der Ntn-Stamm des vierradikaligen Verbums haben in allen Formen dieselbe Vokalisation, und zwar auch bei dreiradikaligen Verben, die im G- und im N-Stamm der Ablautklasse angehören [vgl. §§ 3.2 P; 3.3 (2) P].

(2) Dagegen haben der Dtn- und der Štn- bzw. ŠDtn-Stamm des drei-

[57] Jedoch haben der G-Stamm des dreiradikaligen und der N- und Š-Stamm des vierradikaligen Verbums „Präsensgemination" [vgl. GAG 114 § 87j, 12* P 13 bzw. (mit anderer Analyse) 159 § 110c, 50* P 39—40].

[58] Vgl. (mit anderer Analyse) GAG 119 § 91a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000031

radikaligen und der Štn-Stamm des vierradikaligen Verbums dieselbe Vokalstruktur wie der entsprechende Hauptstamm, nämlich Ablaut /i/ (Pt. und Pf.): /a/ (Pr.) [vgl. § 3.2 P].

(3) Im Gtn-Stamm von Verba mediae vocalis ist wie beim G-Stamm die Vokalisation durch den vokalischen Radikal vorgegeben. In Präsensformen ohne vokalisch anlautendes Suffix wird jeweils hinter dem vokalischen Radikal der charakteristische Vokal /a/ eingefügt, wobei die Gruppen /ūa/ und /īa/, je nach Zeitstufe und Dialekt in unterschiedlicher Weise[59], zu /â/ kontrahiert werden. Vgl.[60].

G	Pt. *ikūn*, pl. *ikūnū*	Pr. *ikūan*	> *ikân*,	pl. *ikunnū*
Gtn	*iktūn*, pl. *iktunnū*	**iktanūan*	> *iktanân*,	pl. *iktanunnū*

3.5 Beim Vergleich der speziellen Merkmale der einzelnen Iterativstämme hebt sich der Gtn-Stamm deutlich von den übrigen ab:

(1) Er hat als einziger Iterativstamm des dreiradikaligen Verbums eine durchgehend von der des Hauptstammes abweichende Struktur mit Gemination des mittleren Radikals [vgl. § 3.3 (1)], so daß er genauer als GDtn-Stamm zu charakterisieren ist. Ein entsprechender „geminierter Grundstamm" [GD] kommt zwar als solcher im Akkadischen nicht vor[61], wird aber indirekt repräsentiert durch nominale Formen des Typs /parrVs/, die ebenfalls iterative und habitative deverbale Ableitungen bezeichnen, nämlich /parras(t)/, z.B. *allaku* „gehgewohnt", *ṣajjaḫu(m)* „erfreulich"; /parrās(t)/, z.B. *šarrāqu(m)* „Dieb", *kaššaptu(m)* „Hexe", *tajjāru(m)* „barmherzig"; /parris(t)/, z.B. *šaggišu(m)* „immer mordend"; /parrūs(t)/, z.B. *šakkūru* „Trunkenbold"[62].

(2) Während sich die anderen Iterativstämme von den entsprechenden „einfachen" t-Stämmen nur in den Formen des Präsens unterscheiden [vgl. § 1.4], ist der GDtn-Stamm in allen Formen vom Gt-Stamm verschieden[63]; vgl.[64] z.B.

Pt.	Gt	*iptaras*	GDtn	*iptarras*
Pr.		*iptarras*		*iptanarras*
Pf.		*iptatras*		*iptatarras*
If.		*pitrusu(m)*		*pitarrusu(m)*

[59] Vgl. GAG 143—145 § 104f/h/j/l/m.

[60] Vgl. GAG 34* P 28.

[61] Zu vergleichen ist jedoch die „Präsensgemination" beim Grundstamm [vgl. GAG 102 § 78a, 114 § 87j].

[62] Vgl. GAG 61—62 § 55 m 19a/b III bzw. o 23a/b bzw. m 20a/b II bzw. o 25; sowie O. RÖSSLER in: ZDMG 100 (1950) 477 § 33.

[63] Die orthographische Differenzierung ist jedoch nicht bei allen Formen eindeutig; z.B. kann die Schreibung *ip-ta-ra-as* sowohl *iptaras* als auch *iptarras* wiedergeben.

[64] Vgl. GAG 12*—13* P 13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000032

3.6 Durch die Verteilung der belegten Formen von Iterativstämmen wird die Sonderstellung des GDtn-Stammes voll bestätigt:

(1) Synchron, wie in der Gesamtheit der Überlieferung, überwiegen bei weitem die Formen des GDtn-Stammes gegenüber den anderen Iterativstämmen, von denen wiederum der Ntn-Stamm am häufigsten gebildet wird. Auch findet sich ein einigermaßen vollständiges Paradigma [vgl. § 1.2] für ein bestimmtes Verbum fast nur beim GDtn-Stamm.

(2) Diachron gesehen breitet sich im Verlauf der etwa zwei Jahrtausende umfassenden bekannten Sprachgeschichte des Akkadischen die Bildung von Iterativstämmen immer mehr aus. In altakkadischen Texten des 3. Jahrtausends finden sich überhaupt nur Formen des GDtn-Stammes[65], und zu vielen Verben sind Iterativstämme, insbesondere der Dtn- und der Štn-Stamm, nur vereinzelt in späten Texten belegt. Unter den Kategorien eines bestimmten Iterativstammes überwiegen dabei wiederum die Präsensformen mit dem Morphem /n/, danach folgen statistisch gesehen das Präteritum mit dem Morphem /lū/ als Prekativ und — vor allem als Zitierform in lexikalischen Listen — der Infinitiv.

3.7 Diese Indizien deuten darauf hin, daß der GDtn-Stamm der primäre und somit eigentliche „Iterativstamm" des akkadischen Verbums ist. Strukturell ist er eine Variante des Gt-Stammes, der in einem Teilbereich seiner Funktionen ebenfalls repetitive und habitative[66] Bedeutung haben kann. Ein wesentlicher Unterschied zeigt sich jedoch in der Art der Präsensbildung des Iterativstammes mit dem Morphem /n/ [vgl. § 4.2]. Dieses Merkmal ermöglichte zusammen mit der iterativ-habitativen Bedeutung des Morphems /t/ eine analoge Bildung von Iterativstämmen zu den anderen Hauptstämmen auf der morphologischen Grundlage der abgeleiteten t-Stämme.

4. Das Iterativmorphem /t/

4.1 Nach dieser Analyse der Iterativstämme sind für das Akkadische drei in ihrer Funktion und zum Teil auch morphologisch verschiedene t-Stämme zu unterscheiden:

(1) Reflexiv-passive t-Stämme: Sie werden zum D- und zum Š- bzw. ŠD-Stamm des dreiradikaligen Verbums gebildet und haben generell dieselbe konsonantische und vokalische Struktur wie der Hauptstamm, so daß sie sich von diesem nur durch das Morphem /t/ hinter dem ersten Radikal bzw. dem Kausativmorphem /š/ unterscheiden, vgl.[67]

[65] Vgl. I. J. Gelb: *Old Akkadian Writing and Grammar* = MAD 2. Chicago ²1961, 174.

[66] Vgl. auch GAG 121 § 92f.

[67] Vgl. GAG 121 § 93a—c bzw. 122 § 94a—b, 12*—13* P 13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000033

Pt.	D	*uparris*	Dt	*uptarris*	Š	*ušapris*	Št	*uštapris*
Pr.		*uparras*		*uptarras*		*ušapras*		*uštapras*
If.		*purrusu(m)*		*putarrusu(m)*		*šuprusu(m)*		*šutaprusu(m)*

(2) „Lexikalische" t-Stämme, die verschiedene semantische Funktionen haben, von denen ein Teil nicht direkt aus der Bedeutung des entsprechenden Hauptstammes hergeleitet werden kann[68]: Sie werden häufig zum G- und zum Š-Stamm, selten auch zum N-Stamm des dreiradikaligen Verbums gebildet, wobei oft ein „lexikalischer" Št-Stamm als Kausativum zu einem Gt-Stamm erscheint[69]. Das gemeinsame morphologische Merkmal ist die Gemination des mittleren Radikals im Präsens[70] gegenüber den anderen Formen des Paradigmas, vgl.

Pr.	Gt[71]	*iptarras*	Št[71]	*uštaparras*	Nt[72]	*ittaparras*
Pt.		*iptaras*		*uštapris*		*ittapras*
If.		*pitrusu(m)*		*šutaprusu(m)*		*itaprusu(m)*

(3) Iterativ-habitative t-Stämme: Sie werden zu allen Hauptstämmen des drei- und vierradikaligen Verbums gebildet, jedoch zum Teil mit abweichender Struktur [vgl. § 3.3—4]. Mit Ausnahme des iterativen Št- und Nt-Stammes des dreiradikaligen Verbums haben alle Formen Gemination des vorletzten Radikals, nämlich des dritten bei vierradikaligen, des zweiten bei dreiradikaligen Verben. Das gemeinsame morphologische Merkmal ist die Präsensbildung mit dem Morphem /n/ [vgl. § 3.2].

4.2 Der wesentliche morphologische Unterschied zwischen diesen drei Typen von t-Stämmen ist die Bildung des Präsens, die bei jedem nach einem anderen charakteristischen Prinzip erfolgt, nämlich

(1) durch Ablaut [A] bei den reflexiv-passiven t(A)-Stämmen [vgl. § 4.1 (1)];

(2) durch Gemination [d] des mittleren Radikals bei den „lexikalischen" t(d)-Stämmen, beim Št(d)-Stamm kombiniert mit Ablaut [vgl. § 4.1 (2)];

(3) durch das Morphem /n/ bei den iterativen t(n)-Stämmen, beim Dt(n)- und Št(n)-Stamm kombiniert mit Ablaut [vgl . § 4.1 (3) und § 3.4 (2)].

4.3 In der Funktion unterscheiden sich die reflexiv-passiven t(A)-Stämme so sehr von den anderen, daß sie in der Regel eindeutig identi-

[68] Vgl. GAG 120—121 § 93c—h, 122—123 § 94d—g.

[69] Vgl. GAG 122 § 94d.

[70] Bei den seltenen Formen von Verba mediae vocalis dafür virtuell Gemination des dritten Radikals [vgl. GAG 34* P 28].

[71] Vgl. GAG 12*—13* P 13.

[72] Vgl. GAG-E 34** P 13; sowie (nA) *attaqallal(la)* [AHw 893b s.v. *qalālu* II Nt].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000034

fiziert werden können. Dagegen sind die „lexikalischen" und die iterativen t-Stämme, besonders in morphologisch bzw. orthographisch[73] nicht eindeutig charakterisierten Formen, nicht in allen Fällen klar zu trennen, da ein „lexikalischer" t(d)-Stamm wie ein iterativer t(n)-Stamm die Wiederholung oder die Intensität eines Vorgangs bezeichnen kann[74].

4.4 Nach ihrer Morphologie und Funktion lassen sich die drei Typen von t-Stämmen in folgender Weise den Hauptstämmen des dreiradikaligen Verbums zuordnen:

G	—	Gt(d)	GDt(n)
N	—	Nt(d)	Nt(n)
Š	Št(A)	Št(d)	Št(n)
D	Dt(A)	—	Dt(n)
ŠD	ŠDt(A)	—	ŠDt(n)

4.5 Bei der Einordnung der akkadischen t-Stämme in einen gesamtsemitischen Rahmen ist die Situation für jeden Typ verschieden:

(1) Zu den reflexiv-passiven t-Stämmen finden sich Parallelen in allen semitischen Sprachen[75].

(2) Weniger allgemein sind Entsprechungen zu den „lexikalischen" t-Stämmen. Doch kann mit der direktiven und reziproken Funktion dieses Typs[76] ein Teil der Bedeutungen von „reflexiven" t-Stämmen anderer semitischer Sprachen verglichen werden, besonders bei Verben der Bewegung[77] und zur Bezeichnung des Reziprokverhältnisses[78].

(3) Für die iterativ-habitativen t-Stämme gibt es in den „klassischen" semitischen Sprachen keine unmittelbaren Analogien. Eine deutliche Parallele dazu bietet aber im weiteren Bereich des Semitischen ein Typ der sog. Habitativform im Berberischen.

4.6 Die Habitativform [Hab.][79] des berberischen Verbums wird nach

[73] Vgl. Anm. 63.

[74] Vgl. z.B. AHw 195a s.v. *ekēpu(m)* Ntn od Nt, 213b s.v. *emēdu(m)* Ntn (od Nt?), 308a s.v. *ḫadû(m)* Dt od Dtn, 954b s.v. *rapādu(m)* II Št(n), 955b s.v. *rapāšu(m)* Gt 2 (= Gtn?), 1166a s.v. *šanû(m)* III Št 2b (= Štn?), 1181a s.v. *šaqû(m)* Št(n).

[75] Vgl. GVGSS I 533—535 § 257 H. e.α/η—μ; CGSL 127—128 § 16.17—22; MGT-V 63—64 § VI.G.5, u.o.

[76] Vgl. GAG 121 § 92d—e, 122 § 94d; GAG-E 19** 95d.

[77] Vgl. GVGSS I § 257 H.e.α.

[78] Vgl. GVGSS I § 257 H.e.β/δ; CGSL 127—128 § 16.17/20.

[79] „Form d'habitude" bzw. „aoriste" [vgl. LB-M-V p. L bzw. XIX, u.o.], „aoriste intensif" bzw. „aoriste" [vgl. LB-HAL 13, u.ö.], „imparfait intensif" bzw. „imparfait" [vgl. MGT-V 29 § VI.D.1.a, u.o.].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000035

drei verschiedenen Prinzipien gebildet, und zwar bezogen auf den sog. Aorist [Aor.][79], die einfachste Form der Präfixkonjugation,[80]

(1) durch Ablaut bei den kausativen Hauptstämmen, vgl. z.B.

S	Aor.	*isəkrəs*	Hab.	*isâkrâs/isəkris*[81]
S-N-M		*isənnəməkrəs*		*isînməkrîs/isənməkris*[82]

(2) durch Gemination des — strukturell — mittleren Radikals, in der Regel kombiniert mit Ablaut, beim Grundstamm bestimmter dreiradikaliger Wurzeltypen, vgl. z.B.

G	Aor.	*ikrəs*	Hab.	*ikârräs/ikərrəs*[83]
		igən		*iggân/iggin*[84]

(3) durch ein präfigiertes Morphem /t/, in der Regel kombiniert mit Ablaut, beim Grundstamm der Wurzeltypen außer (2) sowie bei allen abgeleiteten Stämmen außer (1), vgl. z.B.

G	Aor.	*yakər*	Hab.	*itâkär/itikər*[85]
M		*yämmäkräs*		*itâmäkrâs/itəməkris*[86]
T		*yättäkräh*		*itâtäkrâh/itətəkrih*[87]
M-S		*imsəskər*		*itîmsəskîr/itəmsəskir*[88]
T(w)-S		*yättwəsəstən*		*itîtwəsəstîn/itətwəsəstin*[89]
N-M		*inməkrəs*		*itînməkrîs/itənməkris*[90]

4.7 Wegen der verschiedenartigen Systematik der Verbalkategorien in beiden Sprachen hat die berberische Habitativform im Akkadischen zwei Entsprechungen:

(1) Sie bildet einen eigenen habitativen Imperativ[91] und hat damit den Charakter eines abgeleiteten Stammes, so daß sie mit den akkadi-

[80] Vgl. LB-M-V p. L-LII; MGT-V 41 § VI.D.3.d (1). — Beispiele aus dem Tuāreg (Tahaggart); die zweite Variante der Habitativform erscheint jeweils nach der Negation *wər* [vgl. MGT-V 39 § VI.D.3.d, 44 § VI.D.3.e. (4h)]. — In den einzelnen Dialekten wird die Habitativform für eine bestimmte Wurzel nicht immer nach demselben Typ gebildet; vereinzelt findet sich auch Kontamination der Typen (2) und (3), z.B. /=tnəkkər/ [vgl. LB-M-V p. L, 157—158].

[81] „faire nouer" [vgl. MGT-V 87 Cj. I.A.1, causatif].

[82] „nouer ensemble" [vgl. l.c. 90 Cj. I.A.1, causatif de réciproque].

[83] „nouer, être noué" [vgl. l.c. 86 Cj. I.A.1, verbe simple].

[84] „s'accroupir" [vgl. l.c. 102 Cj. I.A.4, verbe simple].

[85] „voler" [vgl. l.c. 96 Cj. I.A.3, verbe simple].

[86] „être noué ensemble" [vgl. l.c. 87 Cj. I.A.1, réfléchi].

[87] „être acquis" [vgl. l.c. 88 Cj. I.A.1, passif T].

[88] "être disposé à plat sur sa base l'un à côté de l'autre" [vgl. l.c. 90—91 Cj. I.A.1, réfléchi de causatif].

[89] „être questionné" [vgl. l.c. 92 Cj. I.A.1, passif de causatif].

[90] „être noué ensemble" [vgl. l.c. 89 Cj. I.A.1, réciproque].

[91] „Impératif intensif" [vgl. LB-HAL 14; MGT-V 29 § VI.D.1.a, 44 § VI. D.3.f]; vgl. O. RÖSSLER in: ZDMG 100 (1950) 486 § 49.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000036

schen Iterativstämmen zu vergleichen ist. Mit diesen hat sie auch zwei Bildungsmerkmale gemeinsam, das Morphem /t/ und die Gemination, die allerdings im Berberischen komplementär sind, während sie im Akkadischen kombiniert werden.

(2) Im Paradigma eines Stammes entspricht sie aber auch dem akkadischen Präsens, mit dem sie sogar in den drei Prinzipien der Bildung, durch Ablaut, Gemination und ein konsonantisches Morphem, übereinstimmt [vgl. § 4.6 mit § 4.2][92].

5. Das Präsensmorphem /n/

5.1 Der mit dem Morphem /t/ gebildete Typ der berberischen Habitativform bietet somit nicht nur eine morphologische und semantische Parallele zu den akkadischen Iterativstämmen, sondern auch eine Erklärung für die Präsensformen dieser Stämme, die mit einem Morphem /n/ gebildet werden. In jedem Fall ist das charakteristische Merkmal ein Konsonant, der jeweils auch als ein stammbildendes Morphem gebraucht wird. Überdies stimmen diese stammbildenden Morpheme /t/ und /n/ in einem wesentlichen Teil ihrer Funktionen, der Bezeichnung eines Reflexivums oder Passivums, überein, und zwar nicht nur im Akkadischen und im Berberischen, sondern allgemein im Gesamtsemitischen[93]. Für die Deutung des Präsensmorphems /n/ ist daher grundsätzlich vom Funktionsbereich des stammbildenden Morphems /n/ auszugehen.

5.2 Da die akkadischen Iterativstämme mit einem Morphem /t/ eine einzelsprachliche Bildung darstellen, sind dabei in erster Linie die Funktionen des stammbildenden Morphems /n/ im Akkadischen zu berücksichtigen, nämlich

(1) die Bezeichnung eines Passivums oder Reflexivums, vereinzelt auch eines Reziprokums, zum Grundstamm von fientischen Verben, z.B. *nanmuru(m)* [**'mr*] „gesehen werden; erscheinen; zusammentreffen (mit)", *naṣbutu(m)* „gepackt werden; einander packen"[94];

(2) die Bezeichnung eines Ingressivums zum Grundstamm, meist von Zustandsverben, z.B. *nabšû(m)* [**bšī*] „entstehen", aber auch *nanšû(m)* [**nš'*] „aufnehmen"[95];

(3) die Charakterisierung von — zumeist ingressiven — Verben, die einen richtungsbezogenen Vorgang, insbesondere eine Bewegung bezeichnen, und zwar als N-Stamm

[92] Vgl. O. Rössler in: ZDMG 100 (1950) 479 § 38, 484—485 §§ 46—47; ders., Orientalia NS 20 (1951) 106—107.
[93] Vgl. GVGSS I 528—537 § 257 H; MGT-V 56 § VI.G.1, u.o.
[94] Vgl. GAG 118 § 90e—f; GKT 140 § 84a.
[95] Vgl. GAG 118 § 90g; GKT 140—142 § 84b—d.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000037

(3a) von normalen dreiradikaligen Verben, z.B. *naplusu(m)* „hinblicken", *naprusu(m)* „aufliegen"[96];

(3b) von Verba secundae geminatae mit virtueller Gemination des dritten Radikals und einem Infinitiv des Typs /naparrusu/, z.B. *na'arruru(m)* „zu Hilfe eilen", *naparruru(m)* „auseinanderlaufen"[97];

(3c) von vierradikaligen Verben, z.B. *nabalkutu(m)* „überschreiten", *naparšudu(m)* „fliehen"[98].

5.3 Von diesen Funktionen des stammbildenden Morphems /n/ lassen sich die ingressive Bedeutung und die Charakterisierung eines richtungsbezogenen Vorgangs, meistens ebenfalls miteinander kombiniert, auch für das Präsensmorphem /n/ feststellen. Im einzelnen bezeichnet die Präsensform der Iterativstämme

(1) die ständige Wiederholung eines Vorgangs mit demselben Subjekt, z.B. *pānī ᵈdagan attanaplas* „das Antlitz des (Gottes) Dagan will ich immer wieder anschauen"[99], *lā abtanakki* „ich möchte nicht immer wieder weinen (müssen)"[100];

(2) den graduellen Verlauf oder die Intensivierung eines Vorgangs, z.B. *ṣibassu ittanarbi* „der Zins dafür wird immer mehr anwachsen"[101], *lā ittanašraḫū* „sie sollen nicht noch stolzer bzw. zu stolz werden"[102];

(3) das Eintreten eines Vorgangs mit verschiedenem Subjekt bzw. unter verschiedenen Umständen, z.B. *šarram itanappalū* „sie sollen den König jeweils befriedigen"[103], *aran dīnim šuāti itanašši* „er soll jeweils die entsprechende Strafe in diesem Rechtsfall auf sich nehmen"[104];

(4) das Eintreten eines Vorgangs an verschiedenen Orten, z.B. *išātum ina mātim ittananpaḫ* „Feuer wird im Lande überall entzündet werden"[105], *alkakātīka iptanarras* „er wird deine Wege überall abschneiden"[106];

(5) den Verlauf eines Vorgangs in verschiedenen Richtungen, z.B. *sinništum awāt puḫrim uštenešše* „eine Frau wird das Wort der Versammlung nach allen Seiten hinaustragen"[107], *ina eqlim šuāti ... imtanaššarū* „auf diesem Feld sollen sie ... (ihn) hin und her schleifen"[108].

[96] Vgl. GAG 118 § 90g.
[97] Vgl. GAG 135—136 § 101g—i.
[98] Vgl. GAG 159 § 110a. — Für ähnliche Bildungen im Äthiopischen vgl. A. DILLMANN: *Grammatik der äthiopischen Sprache*. Leipzig ²1899, 149 § 87 („Hinundherbewegung irgendeiner Art").
[99] Vgl. AHw 815a s.v. *palāsu(m)* Ntn 2b.
[100] Vgl. AHw 97b s.v. *bakû(m)* Gtn 1.
[101] Vgl. AHw 940a s.v. *rabû(m)* Ntn.
[102] Vgl. AHw 1183b s.v. *šarāḫu(m)* Ntn.
[103] Vgl. AHw 56b s.v. *apālu(m)* Gtn 1a.
[104] Kodex Ḫammurapi § 13 (viii 23—24).
[105] YOS X 31 ix 51—53.
[106] Vgl. AHw 831b s.v. *parāsu(m)* Gtn.
[107] YOS X 36 iv 9.
[108] Kodex Ḫammurapi § 256 (R xxi 99—100).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000038

5.4 Da jedoch ein Teil dieser Funktionen der Präsensform grundsätzlich auch von den anderen Formen der Iterativstämme bezeichnet werden kann[109], verstärkt das Morphem /n/ eigentlich nur die „iterative" Bedeutung eines t-Stammes. Dies zeigt sich besonders in den häufigen Fällen, in denen die Präsensform eines Iterativstammes an Stelle des Präteritums bzw. des Perfekts gebraucht wird[110], so vor allem

(1) im Vordersatz einer konditionalen Periode[111], z.B. *šumma martum ... ittanaqrar* „wenn die Galle(nblase) ... unaufhörlich zuckt"[112], *šumma šamnum ana šār erbettīšu iptanaṭṭar* „wenn sich das Öl nach den vier (Wind)Richtungen hin auflöst"[113];

(2) zur Bezeichnung der Wiederholung eines Vorgangs bis in die Gegenwart[114], z.B. *nukarribū našpak suluppī iptenettûma suluppī ilteneqqû* „die Gärtner haben, indem sie immer wieder den Dattelspeicher öffneten, ständig Datteln weggenommen"[115], *attanaggiš ... qabaltu ṣēri* „ich bin ständig ... inmitten der Steppe herumgelaufen"[116].

5.5 Damit erweist sich die Präsensform der akkadischen Iterativstämme als die einfachste Form der Präfixkonjugation eines weiter abgeleiteten iterativen t-n-Stammes[117]. Ein derartiger t-n-Stamm bildet zwar, anders als die berberische Habitativform, die außer einer Kategorie der Präfixkonjugation auch einen Imperativ umfaßt [vgl. § 4.7 (1)], in der Regel[118] nur diese einzige Form. Jedoch kann diese sowohl „absolut" als „Präteritum" eines „verstärkt iterativen" Stammes gebraucht werden, als auch in der „bezogenen" Funktion eines „Präsens" mit den Formen der „einfachen" iterativen t-Stämme, unter denen eine Präsensform fehlt, zu einem Paradigma zusammentreten.

[109] Vgl. GAG 119—120 § 91e—f; JDPA 292—293 § 6.4; GKT 143—145 § 86a—d.

[110] Vgl. auch GKT 145 § 86e.

[111] Vgl. B. Kienast: *Die altassyrischen Texte des Orientalischen Seminars in Heidelberg und der Sammlung Erlenmeyer-Basel.* Berlin 1959, 59 Anm. 1; K. K. Riemschneider in: ZA 57 NF 23 (1965) 138 Anm. 31.

[112] YOS X 31 iii 41—43; vgl. AHw 903a s.v. *qarāru(m)* Ntn 4.

[113] Vgl. AHw 850b s.v. *paṭāru(m)* Gtn.

[114] Vgl. SAG 49—64; GKT 145 § 86e, 252 § 152d, 254 § 153b; L. de Meyer: *L'accadien des contrats de Suse* = Iranica Antiqua, Suppl. I. Leiden 1962, 146; W. Mayer: *Untersuchungen zur Grammatik des Mittelassyrischen* = AOATS 2. Kevelaer 1971, 64 § 71.1, 117 § 108.4c; sowie unten Anm. 117.

[115] YOS II 113, 9—11.

[116] Gilgameš-Epos fr. M ii 11.

[117] Vgl. die Annahme von t-n-Stämmen (Iftaneal, Iftanaal, Ischtanafal, Ittanafal), allerdings ohne genauere Bedeutungsbestimmung, in der älteren Literatur [vgl. AG 236 § 112a, 239 § 113 I 3/IV 3; KAG 45 § 63, 71 P 1; BAG 53 § 42; u.a.].

[118] In späten Texten vereinzelt auch andere Formen eines t-n-Stammes [vgl. GAG 119 § 91b].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000039

5.6 Wenn aber das „Präsensmorphem" /n/ der akkadischen Iterativstämme seinem Wesen nach als stammbildendes Morphem aufzufassen ist, ergibt sich für die t-n-Stämme eine Verbindung von zwei in ihrer Funktion ähnlichen Morphemen, nämlich eines „iterativen" Morphems /t/ und eines „ingressiv-direktiven" oder „repetitiven" Morphems /n/, und überdies für den Štn- und den Ntn-Stamm eine Kombination von drei stammbildenden Morphemen. Doch auch hierfür finden sich Analogien im Berberischen, wo nicht nur gleichartige stammbildende Morpheme, /s-s/ und /m-m/ bzw. /n-m/, verbunden werden, sondern auch bis zu drei stammbildende Morpheme, wie /s-n-m/ und /s-m-s/, kombiniert werden können[119]. Es lassen sich daher, allerdings mit jeweils umgekehrter Abfolge der Morpheme in beiden Sprachen, strukturell, zum Teil aber sogar in der Funktion, etwa folgende Morphemgruppen der akkadischen t-n-Stämme und der berberischen Habitativform mit Morphem /t/ vergleichen:

Akkadisch		Berberisch[120]	
Ø — t — n		t	— m/n — Ø
		t	— t(w) — Ø
š — t — n		t	— m — s
		t	— tw — s
n — t — n		t	— n — m

5.7 Trotz der Unterschiede in Einzelheiten und der jeweils umgekehrten Abfolge der Morpheme zeigen die Analogien in Bindung und Funktion zwischen den akkadischen Präsensformen mit dem Morphem /n/ und den berberischen Habitativformen mit dem Morphem /t/ deutlich, daß zumindest in einer typologisch älteren Phase des Semitischen ein defektiver abgeleiteter Verbalstamm systematisch als komplementäre Form in das Paradigma eines ebenfalls defektiven „einfacheren" Stammes einbezogen werden konnte. Das Morphem /t/ der akkadischen Iterativstämme und der berberischen Habitativformen wiederum setzt ein gemeinsemitisches Morphem /t/ mit iterativ-habitativer Bedeutung voraus. Obwohl die iterativen t(n)-Stämme des Akkadischen eine sehr spezielle einzelsprachliche Verbalkategorie darstellen und erst im Verlauf der bekannten Sprachgeschichte produktiv geworden sind, basiert demnach ihre Bildung nicht nur auf gemeinsemitischen Morphemen, sondern auch auf einem offenbar sehr alten Strukturprinzip des semitischen Verbums.

[119] Vgl. MGT-V 56 § VI.G.1.b, 64—68 § VI.G.7.h bzw. 6 sowie 7.c bzw. 7.e, und passim.

[120] Vgl. § 4.6 (3) mit Anm. 86—90. — Es entsprechen sich jeweils die Morpheme der ersten und dritten bzw. der dritten und ersten Kolumne.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000040

Abkürzungen (Literatur)

AG	F. Delitzsch: *Assyrische Grammatik* = Porta Linguarum Orientalium. X. Berlin ²1906.
AHw	W. von Soden: *Akkadisches Handwörterbuch*. Wiesbaden 1958 ff.
An.Or.	Analecta Orientalia (Rom).
AS	Assyriological Studies (Chicago — London).
BAG	A. Ungnad: *Babylonisch-Assyrische Grammatik*. München ²1926.
CGSL	S. Moscati (ed.): *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages* = Porta Linguarum Orientalium. N.S. VI. Wiesbaden 1964.
GA	L. Matouš: *Grammatik des Akkadischen* [= BAG, 4. Aufl., völlig neu bearbeitet]. München 1964.
GAG	W. von Soden: *Grundriß der akkadischen Grammatik* = An. Or. 35. 1952.
GAG-E	W. von Soden: *Ergänzungsheft zum Grundriß der akkadischen Grammatik* = An.Or. 47. 1969.
GKT	K. Hecker: *Grammatik der Kültepe*-Texte = An.Or. 44. 1968.
GVGSS	C. Brockelmann: *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*. I. Berlin 1908.
JDPA	I. M. Djakonoff: *Jazyki Drevnej Perednej Azii*. Moskau 1967.
KAG	B. Meissner: *Kurzgefaßte assyrische Grammatik*. Leipzig 1907.
LAA	E. Reiner: *A Linguistic Analysis of Akkadian* = Janua Linguarum, Series Practica. XXI. London — Den Haag — Paris 1966.
LB-HAL	A. Basset: *La langue berbère* = Handbook of African Languages. Part I. London — New York — Toronto 1952.
LB-M-V	A. Basset: *La langue berbère — Morphologie — Le Verbe — Étude de thèmes*. Paris 1929.
MGT-V	K.-G. Prasse: *Manuel de grammaire touarègue (tăhăggart)*. VI—VII: Verbe. Kopenhagen 1973.
SAG	A. Poebel: *Studies in Akkadian Grammar* = AS. 9. 1939.
S-BL	*Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-fifth Birthday, April 21, 1965* = AS. 16. 1965.
SRPA	I. J. Gelb: *Sequential Reconstruction of Proto-Akkadian* = AS. 18. 1969.
YOS	Yale Oriental Series (New Haven — London — Oxford).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000041

Noch einmal zum Problem der Haupttondehnung beim Nomen im Althebräischen

Von Kjell Aartun, Stavanger

In ZDMG 118 (1968), S. 257—258, hat J. Blau, von meinem Aufsatz *Althebräische Nomina mit konserviertem kurzem Vokal in der Hauptdrucksilbe.* In: ZDMG 117 (1967), S. 247—265, ausgehend, mehrere Behauptungen zum selben Thema aufgestellt, die unbedingt eine genauere Beantwortung erfordern. Ich bedaure sehr, daß mir die Notizen Blaus bis vor kurzem völlig entgangen waren.

Zum gegenwärtigen Stand der Forschung sei in Kürze zunächst Folgendes vorausgeschickt:

Wie schon längst allgemein erkannt, ist im Althebräischen (Kanaʿanäischen) eine sekundäre Dehnung der Hauptdrucksilbe beim Nomen in Pausa und Kontext, beim Verbum aber nur in Pausa, eingetreten. Diese Dehnung war grundsätzlich eine Silbendehnung, d.h. eine Vokal- oder Konsonantendehnung, die sprachlich gleichwertig waren und deshalb auch miteinander bei ein und derselben Wortform alternieren konnten.

Nach Durchführung dieser Dehnung konnte, da die Struktur der Bildungen charakteristisch geändert war, bei den betroffenen Formen nicht mehr von ursprünglichen Grundmustern dieser Bildungen gesprochen werden. Das bedeutet, daß in ein und demselben System Primärtypen ohne Dehnung und Sekundärtypen mit Dehnung derselben Wörter auftraten, z.B. **dabar-* > **dabâr-* (Sekundärtypus im Status absolutus), aber **dabàr-* (Primärtypus im Status constructus). Dies war jedoch insofern im Einklang mit der Tatsache, daß Status absolutus und Status constructus desselben Wortes schon von Haus aus nicht gezwungenermaßen nach demselben Muster gebildet wurden, z.B. Stat. abs. *ṣēlâʿ* (Stamm *ṣilaʿ*), Stat. cstr. aber *ṣèlaʿ* (Stamm *ṣilʿ*) oder *ṣæ̀laʿ* (Stamm *ṣilʿ* oder *ṣalʿ*), m. suff. (Stat. cstr. des Nomens + Pronominalsuffix) *ṣalʿṓ* (Stamm *ṣalʿ*); usw.

Strukturell wurde die Dehnung nur in ursprünglicher, offener Hauptdrucksilbe in Pausa gefordert. Das heißt: In dieser Position wurde Silbenkürze nicht mehr vom sprachlichen System geduldet. Ursprüngliche, geschlossene Hauptdrucksilben blieben also grundsätzlich, da sie schon von Haus aus lang waren(!), unverändert, z.B. beim Nomen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000042

**rabb-* > **rább-*, beim Verbum **qatalna* > **qaṭálna*. (Belege mit anderen Vokalen als *a* sind, wie bekannt, wegen der mangelhaften Schrift nicht ausschlaggebend und werden daher hier vermieden).

Hinsichtlich der relativen Chronologie hat die Tondehnung, namentlich unter Berücksichtigung der regelrecht betroffenen Typen, vor dem Endvokalwegfall stattgefunden, z.B. beim Nomen **dabar-* > **dabā́r-*, beim Verbum **qatalū* > **qaṭálū*; **yiṣṣatū* > *yiṣṣáttū* (Konsonantendehnung statt Vokaldehnung).

Im Laufe der hebräischen Sprachgeschichte wurden ferner beim Nomen (nicht aber beim Verbum; vgl. weiter unten) die Kontextformen, d.h. die Primärtypen (vgl. oben), von den Pausalformen, d.h. den Sekundärtypen (vgl. oben), verdrängt, z.B. **dabā́r*(-) = Pausal- und Kontextform statt früherem **dabā́r*(-) < **dabar-* (Pausalform) im Gegensatz zu **dabár*(-) (Kontextform). Dasselbe gilt für Formen mit Konsonantendehnung statt Vokaldehnung in der Pausa (vgl. oben). — Das Eindringen der Pausalformen in den Kontext ist jedoch keine ausschließlich hebräische Erscheinung. Dasselbe Phänomen tritt später auch in verschiedenen verwandten Idiomen, namentlich im Aramäischen und in den neuarabischen Dialekten auf, vgl. schon C. Brockelmann: *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*. Bd. 1.2. Berlin 1908—13, I, S. 83, 112, und andere. — Diejenigen althebräischen Nomina, die nicht vom Tondehnungsgesetz betroffen wurden (vgl. oben), hatten in diesem Stadium schon von Anfang an die gleiche Form in Pausa und Kontext (vgl. oben), z.B. **rabb*(-) (P./K.), **naʿr*(-) (P./K.), usw. Dadurch wurde beim Nomen prinzipiell der ursprüngliche formale Nichtunterschied zwischen Pausal- und Kontextformen restituiert.

Durch den Endvokalwegfall änderte sich jedoch die Sprachstruktur beträchtlich. Notwendigerweise mußten die pausalen Vokaldehnungen in ursprünglich offenen Drucksilben nunmehr in betonten geschlossenen Silben auftreten. Im Hebräischen (nicht aber im Phönizischen!) führte dies dazu, daß die Vokallänge der Tonsilbe einfach als Merkmal der Pausa aufgefaßt wurde und demgemäß sogar vor zwei Konsonanten auftrat. So entstanden hebräisch neue Pausalformen, wie beim Nomen **rā́bb* < **rább*; **ʾā́pp* < **ʾápp* (Wurzel *ʾnp*); **nā́ʿr* < **naʿr*; beim Verbum **halā́kta* < **halákta*; **maṣaʾā́tnū* < **maṣaʾátnū*; usw. Diese Entwicklung geschah erst nach der Verdrängung der Kontextformen (Primärtypen: vgl. oben) durch die Pausalformen (Sekundärtypen; vgl. oben) beim Nomen, weshalb noch bei diesen Formtypen beim Nomen ein Gegensatz zwischen Pausalformen mit Dehnung und Kontextformen ohne Dehnung besteht, wie *rā́ḇ* < **rā́bb* (P.): *ráḇ* < **rább* (K.); *ʾā́f* < **ʾā́pp* (P.) : *ʾáf* < **ʾápp* (K.); *nāʿár* < **nāʿr* (P.): *naʿár*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000043

< *ná'r (K.); *qāḇær* < **qábr* (P.) : *qæḇær* < **qábr* (K.); usw. Vom sprachlichen System war aber noch fortwährend nicht langer Vokal in betonter geschlossener Silbe gefordert (vgl. oben), wie Formen zeigen, wie zunächst *báṭ* (P.) = *báṭ* (K.); *báz* (P.) = *báz* (K.); *qĕnáz* (P.) = *qĕnáz* (K.) (dazu vgl. die Nisbenbildung *qĕnizzî*); usw., oder Doppelformen d.h. gleichwertige(!) Formen, wie *sáf* < **sápp/sāf* < **sāpp* (P.) : *sáf* < **sápp* (K.); *qál* < **qáll/qāl* < **qāll* (P.) : *qál* < **qáll* (K.); usw. Die neuen Kontextformen behalten dagegen öfters den kurzen Vokal der Hauptdrucksilbe bei (vgl. schon oben), wenn auch vielfach auch hier Doppelformen d.h. gleichwertige(!) Typen vorkommen, z.B. *'ōfán/'ōfān* (K.) (dazu vgl. Plural *'ōfannîm*); *dál* < **dáll/ dāl* < **dāll* (K.); *'ám/'ām* (K.); *mĕ'át/mĕ'āṭ* (K.) (dazu vgl. Plural *mĕ'aṭṭîm*); usw.

Aus den hier angegebenen, auf der Basis des belegten Sprachmaterials, d.h. auf rein konstatierender Grundlage, erreichten Ergebnissen der Forschung geht ohne weiteres hervor: 1. daß die Tondehnung im Hebräischen (Kana'anäischen) sprachgeschichtlich als solche nie ganz allgemein vom sprachlichen System gefordert; 2. daß dieselbe aus klaren strukturellen Gründen zu verschiedenen Zeiten durchgeführt wurde.

Wir gehen jetzt zur Erörterung der Behauptungen BLAUS über. Der genauen Darbringung der Argumente halber finde ich es am Platze, seine Ausführungen ungekürzt anzugeben. Es führt zunächst BLAU (a.a.O., S. 257f.) an: „Andererseits ist er (d.h. Verfasser) wohl zu weit gegangen, alle Fälle mit kurzem Vokal so zu erklären (Fußnote: So sind z.B. *dĕḇaš* etc. wohl als „umgesprungene" Segolatformen anzusehen), ohne der Vielschichtigkeit der tiberiensischen Vokalisation gerecht zu werden. In einem Fall glaube ich sogar beweisen zu können, daß solche Nominalformen anders zu erklären sind. Es fällt auf, daß eine verhältnismäßig große Anzahl von Nomina die Endung *pataḥ* — *'ayin* aufweisen: *'eṣba'*, *'arba'*, *kôḇa'*, *qôḇa'*, *madda'* (Fußnote: Allerdings eine aramäische Bildung, s. AARTUN S. 264), *môḏa'*, *qa'qa'*, *qarqa'*. Dazu kommt noch, daß eine Form wie *'eṣbĕ'ôṯ* (statt **'eṣbâ'ôṯ*) zeigt, daß das *'ayin* nicht virtuell verdoppelt ist (Fußnote: Allerdings könnte man behaupten, daß Formen mit verdoppeltem und einfachem *'ayin* nebeneinander existierten, vgl. *'ăḡammîm* mit *'aḡmêhem*). Daher können diese Nomina nicht virtuell verdoppeltes *'ayin* enthalten und man wird zur Erklärung des *pataḥ* das *'ayin* in Betracht ziehen müssen. Man hat dabei zu berücksichtigen, daß die tiberiensische Vokalisation nur die Qualität bezeichnet, so daß prinzipiell jedes Vokalzeichen sowohl kurze wie lange Vokale bezeichnen kann. Daher kann sogar *pataḥ* langen Vokal bezeichnen (genau wie *qamaṣ* sowohl lang wie kurz sein

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000044

kann). Nun, genau wie **wayyårå'* (# *wayyåqåm*) zu *wayyåra'* wurde (wo allerdings das *pataḥ* als ursprünglich kurz anzusetzen ist), ebenso wurde **'æṣbå'* zu *'æṣba'* (allerdings mit ursprünglich langem *pataḥ*, was jedoch im tiberiensischen Vokalisationssystem nicht zum Ausdruck kommt). Dies scheint also der Grund für die vielen Nomina zu sein, die mit *pataḥ* — *'ayin* enden: das *pataḥ* ist als ursprünglicher langer Vokal anzusetzen, der sich aus *qamaṣ* durch Assimilation an das *'ayin* entwickelt hat".

Die folgende Auseinandersetzung mit den von Blau betonten Argumenten fordert vor allem eine besondere Konzentration auf nachstehende Punkte: 1. das System der tiberiensischen Vokalbezeichnung (inklusive der Frage nach der von Blau ausdrücklich hervorgehobenen „Vielschichtigkeit der tiberiensischen Vokalisation"); 2. das Verhältnis zwischen Akzent und Vokalismus im Althebräischen (auf Grund der durch die Vokalisierung gekennzeichneten sprachlichen Entwicklung der Formtypen); 3. die hiesige Hauptfrage: die Gültigkeit des (kanaanäischen) Tondehnungsgesetzes für die Lage der Vokale im althebräischen Nomen (zur Frage der Lage der Vokale in den hebräischen Nominalformen *dĕḇåš*, *'æṣbå'*, *'arbå'* u. dgl.).

In betreff des ersten Punktes hat die hebraistische Forschung schon längst festgestellt, wie Blau richtig bemerkt, daß die ausgebildeten Vokalisationssysteme der Bibeltexte (hier zum Unterschied vom palästinischen und babylonischen System das tiberiensische hervorgehoben) nicht die Quantität, sondern nur die Qualität der Vokale berücksichtigen. Auf Grund dieser Tatsache hat man bezüglich der Lautwerte der betreffenden Vokalzeichen vielfach die Schlußfolgerung gezogen, jedes Vokalzeichen bezeichne prinzipiell sowohl kurze wie lange Vokale; so Blau (vgl. oben), ferner auch z. B. ausdrücklich W. Gesenius — G. Bergsträsser: *Hebräische Grammatik* 29. Aufl. 1. Leipzig 1918, S. 59f. Aber dieser Rückschluß ist sprachlich nicht berechtigt, und beruht genauer auf einer anachronistischen Betrachtung des Sachverhaltes. Tatsache ist, daß die Masoreten des Westens (vgl. auch die Masora des Ostens) in ihrer Aussprache des Hebräischen schon nicht mehr zwischen langen und kurzen Vokalen unterschieden. Daher wurde in ihrem Punktationssystem, — zum Unterschied von dem ältesten System der Vokalbezeichnung bei den syrischen Christen (bekanntlich hängt ja überhaupt die hebräische Vokalisation mit der ältesten syrischen zusammen und ist — als die jüngere — von jener beeinflußt [siehe schon Gesenius-Bergsträsser, op. cit., S. 54f. mit Verweisen]), — in keinem Fall ein Gegensatz zwischen Länge und Kürze angegeben. In diesem Stadium war also in der Aussprache *ē* mit *e*, *ō* mit *o*, *ū* mit *u*, *ī* mit *i*, *ǣ* mit *æ* zusammengefallen, weshalb ebenso

die defektiv geschriebenen Naturlängen und die Kürzen in identischer Weise bezeichnet wurden. Nur in einem Fall kam, wie bekannt, in der Aussprache ein Gegensatz zwischen sprachgeschichtlich berechtigter Länge bzw. Kürze, die nunmehr ebenso beide kurz gesprochen wurden, zum Vorschein, nämlich $\bar{a}$: a. In Palästina (nicht in Babylonien) war aber zu dieser Zeit sprachgeschichtlich berechtigtes $\bar{a}$ getrübt = $\mathring{a} < *\mathring{a} < *\bar{a}$ gesprochen, wie auch ausdrücklich aus den Angaben des Ibn Ezra hervorgeht (vgl. GESENIUS-BERGSTRÄSSER, op. cit., S. 59 Anm. 2), fiel deshalb lautlich mit $\mathring{a} < *u$ zusammen, — so schon in der Aussprache der Lehrer des Hieronymus, dagegen nicht bei LXX und Josephus (siehe GESENIUS-BERGSTRÄSSER, op. cit., S. 58f.), und wurde demgemäß durch das gleiche Zeichen wiedergegeben. Das sprachgeschichtlich berechtigte kurze a mußte dagegen, als abweichend ausgesprochen, gesondert bezeichnet werden. Hierzu siehe weiter die ausführlichere grammatische Literatur, wie H. BAUER und P. LEANDER: *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testamentes.* 1. Halle 1922, passim (besonders S. 98—102), ferner vor allem die erschöpfende, sprachgeschichtlich orientierte Untersuchung von H. BIRKELAND: *Akzent und Vokalismus im Althebräischen.* Oslo 1940, passim. Die übliche Unterscheidung von langen und kurzen Vokalen im Althebräischen ist also nicht den respektiven Punktationssystemen (auch nicht dem babylonischen) zu entnehmen, sondern sie rührt erst von Josef Qimḥi (12. Jahrhundert) her, wie auch schon mehrere Forscher, z.B. H. L. STRACK: *Hebräische Grammatik.* Karlsruhe u. Leipzig 1893, S. 3f.; BAUER-LEANDER, op. cit., S. 94, und andere, nachdrücklich hervorgehoben haben. Daß indessen, und zwar auf Grund der sprachlichen Struktur, nicht nur Qāmæṣ = sprachgeschichtlich berechtigtem $\bar{a}$ noch ohne weiteres von ursprünglichem $*u > \mathring{a}$ unterschieden, sondern auch gleichfalls Pataḥ als allein = sprachgeschichtlich berechtigtem kurzem a einfach auf vergleichender struktureller Basis festgestellt werden kann, ist wissenschaftlich schon lange beobachtet, und wird deshalb auch in den wissenschaftlichen Darstellungen durch zahlreiche Sprachbelege gezeigt. Außer der oben angeführten umfassenderen Literatur vgl. ferner auch schon die einfachen Darstellungen, z.B. bei C. STEUERNAGEL: *Hebräische Grammatik.* Berlin 1903, passim (besonders S. 7); J. PEDERSEN: *Hebræisk Grammatik.* København 1926 (und weitere Ausgaben), passim (besonders S. 10f.); H. S. NYBERG: *Hebreisk grammatik.* Uppsala 1952/1972, passim (besonders S. 12); usw. Angebliche Belege mit langem Pataḥ, wie nach BERGSTRÄSSER, op. cit., S. 60: *w'dny*, sind, der sprachlichen Überlieferung nach, ganz anders zu erklären. In betreff der Vokalisierung des genannten Ausdrucks liegt lautgesetzlich folgende phonetische Realisierung vor: $*wĕ\text{-}'ă\underline{d}ōnāy > wa'^{(e)}\underline{d}ō\text{-}$

nāy wie **mĕlVk̲ē* (das *V* steht für gekürztes, morphologisch berechtigtes, kurzes *a*) > *mal$^{(e)}$k̲ē*. Zur ganzen Frage siehe schon BIRKELAND, op. cit., passim. Somit reflektiert also die tiberiensische Vokalisierung (ebenso wie die übrigen hebräischen Punktationssysteme) ausschließlich die Aussprache der Masoreten ohne Rücksicht auf sprachgeschichtliche Fragen. Das bedeutet: Die dadurch wiedergegebene(n) sprachliche(n) Überlieferung(en) ist (sind) demzufolge durchaus als einheitlich zu betrachten. Dies wird auch durch systematische sowie vergleichende Untersuchungen des Althebräischen bestätigt. Vgl. die oben angeführte Literatur. Von einer „Vielschichtigkeit der tiberiensischen Vokalisierung" zu reden ist folglich nur möglich auf der Basis des von Josef Qimḥi (vgl. oben) vertretenen Systems = der Aufzählung 5 langer und 5 kurzer Vokale auf Grund des vorliegenden Vokalisationssystems, welches allein ein Sprachsystem berücksichtigt, das nur kurze Vokale besitzt. Vgl. ebenfalls die schon oben angeführte Literatur, insbesondere BIRKELAND, op. cit. Daß man aber auf der Grundlage der angegebenen Vokalisation — durch sprachgeschichtliche Erwägungen (vgl. oben) — auf frühere quantitative Vokalgegensätze der genannten Art zurückschließen kann, ist eine ganz andere Sache, die natürlich ebenso wenig im hebräischen wie in anderen analogen Vokalisationssystemen eine Vielschichtigkeit der betreffenden Vokalisierung bedeutet.

Von hier aus kommen wir zum zweiten Punkt: der Frage nach dem Verhältnis zwischen Akzent und Vokalismus im Althebräischen. Auf der vorliegenden Grundlage der masoretischen Vokalisation, die also grundsätzlich ein synchrones Bild darstellt (vgl. oben), konzentrieren wir uns jetzt auf die durch die Vokalisierung der Formtypen gleichzeitig zu beobachtende hebräische Entwicklung des Lautbestandes. Das heißt: Die Vokalisation der Formtypen zeigt also (wie analog in allen Schriftsprachen, die zu einem bestimmten Zeitpunkt die genaue Aussprache der respektiven Idiome wiedergeben) nicht nur die synchrone Aussprache resp. das synchrone Vokalsystem des Idioms, sondern sie wiederspiegelt zur selben Zeit, — nämlich im Vergleich zu den verwandten Idiomen, — die eventuellen Änderungen, die die hebräischen morphologischen Gebilde resp. das hebräische Vokalsystem sprachgeschichtlich (diachronisch) erlitten haben. Für die Entwicklung des vokalischen Lautsystems des Althebräischen und daher auch die Lage der Vokale in den althebräischen Wörtern spielt bekanntlich die Wirkung des schon innerhalb des Vorhebräischen (Kanaʿanäischen) eingeführten, eigenen, starken Akzents eine entscheidende Rolle. (Für alle bisher bekannten semitischen Sprachen, die eine aus der Zeit ihres vollen Lebens stammende Überlieferung haben, sind nämlich die Druck- und Tonverhältnisse unterschiedlich, welches zeigt, daß dieselben einzelsprachlich entwickelt sind.) Aus der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000047

auf das Althebräische zurückgehenden Überlieferung läßt sich erkennen, daß im Laufe der Sprachgeschichte des Idioms alle kurzen Vokale in offenen Silben, nicht unmittelbar vor oder nach der Hauptdrucksilbe, zu Murmelvokalen reduziert wurden. Reduziert wurden ebenfalls die kurzen Vokale in offenen Silben in Vor- und Nachtonstellung, wenn sie ein *u*-Phonem, z.T. auch wenn sie ein *i*-Phonem, äußerst selten dagegen wenn sie ein *a*-Phonem darstellten. Bei der Erhaltung der *i*- bzw. *a*-Phoneme in diesen Stellungen wurden dieselben zum Ersatz gedehnt. In Positionen wie diesen forderte also das System entweder Vokalreduktion (Murmelvokal) oder Vokaldehnung (Vor- resp. Nachtondehnung). Dies gilt jedoch nur für Formen mit Hauptdruck d.h. bezüglich des Nomens nur für den Status absolutus. Im Status constructus, wo nur ein abgeschwächter Nebendruck zur Realisierung kam, wurden die kurzen Phoneme aller Art in den genannten Stellungen zu neutralen Murmelvokalen reduziert. Nur ausnahmsweise kommen in diesen Stellungen Dehnungen des *i*- bzw. *a*-Phonems zum Vorschein, welches zeigt, daß auch hier die Erhaltung des kurzen Vollvokals prinzipiell unmöglich war. In unbetonten geschlossenen Silben forderte dagegen das System allein kurze Vokallaute, weshalb alle ursprünglichen Längen in dieser Position gekürzt, oder durch Einschub von besonderen, langen Vokalen nach dem folgenden Konsonanten geöffnet wurden. Kurze, aber betonte Vokale aller Art in offenen Silben wurden dem Gesetz nach folgerecht gedehnt d.h. in Pausa, oder ungeändert kurz erhalten d.h. in Kontext. Dagegen konnten kurze Vokale in betonten geschlossenen Silben, da derartige Silben als solche schon lang waren, ungeändert bleiben, oder sie wurden gedehnt. Auch hier war also die Dehnung des Vokals dem System nach nicht notwendig. In bezug hierauf siehe ferner die oben angegebene Übersicht über den Stand der Forschung.

Als Illustrationen seien folgende Beispiele angeführt: **kutub-* > *kĕṯṓḇ*; **kutubikimV* > *kåṯbĕḵém*/*kĕṯåḇḵém*; **ʿinab-* > *ʿēnāḇ*; **šimī* > *šĕmí*; **śamiḥay* > *śĕmēḥè*; **dabar-* > *dāḇā́r*; **dabar-* > *dĕḇà́r*; **dabarī* > *dĕḇārí*; **dabaraka* > *dĕḇārĕḵá* (Kontext)/*dĕḇārḗḵā* (Pausa); **tawṯabay* > *tōšāḇè*; **qatalanī* > *qĕṭālánī* (Kontext)/*qĕṭālā́nī* (Pausa); **malkat-* > *malká* (St. abs.)/*malkàṯ* (St. cstr.); **wayyaqūm* > *wayyā́qå̄m*; **wayyagīl* > *wayyā́ḡœl*; **qāmtimV* > *qamtém* (dagegen *qā́m* < **qāma*; *qā́mā* < **qāmat*; usw.); *hVqīmtimV* > *hăqīmōṯém* (dagegen *hēqīm* < **hiqīm*; *hēqímā* < **hiqīmat*; usw.); **bazz-* > *báz* (Pausa/Kontext); **ʿamm-* > *ʿā́m* (Pausa/Kontext), daneben auch *ʿám* (Kontext); usw. Siehe ferner die angeführte wissenschaftliche Literatur; zum ganzen System ausschöpfend BIRKELAND, op.cit.

Schon vor dem letzten Stadium des Althebräischen forderten dennoch die harten Kehllaute *h*, *ḥ*, *ʿ*, zunächst am Wortschluß, regelmäßig

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000048

vorausgehenden *ă*-Laut. Wenn ihnen ein anderer Vokal als *ă* vorherging, drängte sich, falls dieser Vokal lang war, ein kurzes *a* ein (Pataḥ furtivum), sonst wurde der ihnen vorausgehende kurze Vokal zu *a*; so z.B. *gāḇáh*; *šāláḥ*; *šāmáʿ* < **šāméʿ* < **šamiʿ-*; *wayyánaḥ* < **wayyánuḥ* < **wayyanūḥ* (dagegen *yānúaḥ* < **yanūḥ-*); *wattágaḥ* < **wattágiḥ* < **wattagīḥ* (dagegen *yāgíaḥ* < **yagīḥ-*); *wayyára* < **wayyáriʿ* < **wayyarīʿ* (dagegen *yāríaʿ* < **yarīʿ-*); *ṭabbáḥ*; *rāšáʿ*; *gāḇóah* < **gābóh* < **gabāh-*; *šālóaḥ* < **šālóḥ* < **šalāḥ-*; *šāmóaʿ* < **šāmóʿ* < **šamāʿ-*; *šōméaʿ* < **šōméʿ* < **šāmiʿ-*; *yaggíah* < **yaggíh* < **yaggīh-*; *rúaḥ* < **rúḥ* < **rūḥ-*; *hāríaʿ* < **hāríʿ* < **harīʿ-*; usw. usw.; siehe ferner die grammatische Literatur sowie Birkeland, op.cit. Die von Blau angeführten Formen (vgl. oben) *'æṣbĕʿòṯ* (Status constructus(!)) (,dagegen *'æṣbāʿóṯ* = Status absolutus (nicht von Blau angeführt)), *'ăḡammím*, *'aḡmēhém* (zum Wechsel des Grundstammes siehe schon oben, ferner unten); *wayyáqom* sowie die konstruierte Form *wayyára* < **wayyárå* sind somit regelmäßige d.h. — ganz unabhängig von einander — lautgesetzlich entwickelte Formtypen. Zu dieser Schlußfolgerung siehe auch schon längst die einschlägige wissenschaftliche Literatur.

Übrig bleibt dann die Erörterung des dritten Punktes, welchem hier unser besonderes Interesse gilt, nämlich der Frage nach der Gültigkeit des (kanaʿanäischen) Tondehnungsgesetzes für die Lage der Vokale im althebräischen Nomen, mit besonderem Bezug auf die hebräischen Nominalformen mit erhaltenem kurzem Vokal in der Hauptdrucksilbe, wie *dĕḇáš*, *'æṣbáʿ*, *'arbáʿ* u.dgl. Wie schon oben S. 28 ausgeführt, war die (kanaʿanäische) Tondehnung grundsätzlich eine Silbendehnung (Vokal- bzw. Konsonantendehnung). Vom sprachlichen System wurden also demnach folgerecht nur lange Hauptdrucksilben geduldet: offene Silben mit langen Vokalen oder auch geschlossene Silben (mit kurzen oder langen Vokalen), die alle betreffs der Quantität als lang betrachtet wurden. Das Ergebnis der Tondehnung ist deshalb in keinem Fall im voraus gegeben, sondern muß nachträglich für jede Sprachform der sprachlichen Tradition entnommen werden (, wie auch entsprechend bei der späteren Vortondehnung (vgl. oben), wie *miḇṭaḥí* < **miḇṭaḥḥí*; *miḇṭaḥím* < **miḇṭaḥḥím*; *miḇṭaḥĕḵā* < **miḇṭaḥḥaka*, aber *miḇṭāḥáyiḵ* < **miḇṭāḥayik* (Bauer-Leander, op.cit., S. 219); usw.). Bei der Beurteilung der Einzelfälle ist weiter auch, dem Obigen gemäß, von besonderer Wichtigkeit, sich die Tatsache zu vergegenwärtigen, daß die Formen mit ursprünglich geschlossenen Hauptdrucksilben also prinzipiell nicht vom Tondehnungsgesetz betroffen wurden. Sprachgeschichtlich standen somit nach der Tondehnung im selben System Primärtypen mit ungeänderten, ursprünglich geschlossenen Hauptdrucksilben (vgl. oben) Sekundärtypen mit Vokal- bzw. Konsonantendehnung der Hauptdrucksilben (vgl. eben-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000049

falls oben) gegenüber. Nach dem Endvokalwegfall (siehe oben) wurden aber die beiden Typen einer gemeinsamen Weiterentwicklung ausgesetzt, die zur überlieferten Struktur der Formen führte. Ob die Formen der genannten Art vom Anfang an geminierten Endkonsonanten besaßen oder erst sekundär durch die Tondehnung einen solchen erhielten, läßt sich allein von der Überlieferung her oft nicht mehr mit Sicherheit ausmachen. Bezüglich der Entscheidung dieser Frage sind zunächst eventuelle andere überlieferte Formen desselben Nomens sowie überhaupt die bisher bekannten Muster der Nominalbildung im Semitischen zum Vergleich heranzuziehen. Beim Vergleich der Formen desselben Gebildes ist aber gleichzeitig zu beachten, daß im Hebräischen/Semitischen oft eine ungleiche Grundstruktur bei Formen derselben Bildung, namentlich in Status absolutus bzw. constructus, Singular bzw. Plural (siehe schon nachdrücklich oben S. 28) vorkommt oder daß auch in den Einzelsprachen die Bildungsart der entsprechenden Nominalformen oft nicht übereinstimmt, z. B. arabisch *namir-*, hebräisch *nāmēr* (Stamm *namir*), akkadisch *nimr-*, aramäisch *nemrā* (Stamm *nimr*) „Panther, Leopard"; arabisch *barq-*, akkadisch *berq-*, aramäisch *barqā* (Stamm *barq*), hebräisch *bārāq* (Stamm *baraq*) „Blitz"; usw.; siehe auch schon ZDMG 117, S. 256f. mit Verweisen. Zuletzt noch ist in Betracht zu ziehen, daß einzelne Nomina dieser Art Lehnwörter sein können, die erst nach dem Endvokalwegfall bzw. der Vereinfachung des geminierten Endkonsonanten (vgl. oben) in die Sprache aufgenommen wurden, und deshalb lautgesetzlich den ursprünglich kurzen Vokal in der Hauptdrucksilbe behalten konnten. Vgl. ebenfalls ZDMG 117, S. 263f. Demgegenüber ist es hier aber von entscheidender Wichtigkeit, bei den offenbar echt hebräischen Wörtern an dem nachweisbaren Gesetz der Tondehnung festzuhalten. Allen sicher altererbten hebräischen Formen dieser Art gemeinsam war demnach die Länge der Hauptdrucksilbe nach der Tondehnung! Hierzu vgl. auch entsprechend zur konsequenten Durchführung der Vortondehnung bzw. der Vokalreduktion in Vortonstellung (vgl. oben mit Verweisen). Vgl. auch schon mit besonderem Nachdruck BIRKELAND, op. cit., passim.

So sind auch die übrigen von BLAU angeführten althergebrachten Nominalformen des Althebräischen — ganz abgesehen von anderen Formtypen mit ursprünglich gleicher oder gar mit ursprünglich ungleicher(!) Drucklage: **wayyā́ra'*, *'æṣbá'*, wie BLAU behauptet (vgl. oben), — lautgesetzlich zu erklären: *dḇā́š* < **dVbā́šš* < **dVbā́šš-*/**dVbā́š-* (**dVbíšš-* [NB! das Philippische Gesetz]); zur belegten ungleichen Grundstruktur desselben Wortes im Semitischen vgl. noch nachweisbar arabisch *dibs-* (Stamm *dibš*)), syrisch *deḇšā* (Stamm *dibš*(/*dibiš*)), jüdisch-aramäisch *duḇšā* (Stamm *dubš*(/*dubuš*)), mit Suffix hebräisch *diḇšī* (Stamm *dibš*(/*dibiš*)). Für

Analogien innerhalb des Althebräischen siehe oben S. 28 zu Status absolutus: *ṣēlā'*/Status constructus: *ṣèla'*/*ṣèla'*/mit Suffix: *ṣal'-ō*; usw. Die Form *dĕḇaš* als „umgesprungene" Segolatform zu erklären (so BLAU und andere; vgl. oben) ist hebräisch (semitisch) nicht zu begründen, und beruht einfach auf einer bloß willkürlichen Annahme. Zum sprachgeschichtlich entwickelten Typus *dĕḇáš* vgl. außerdem in bezug auf die Lage der Vokale analoge lautgesetzliche Entwicklungen, wie *mĕ'áṭ* < **mV'áṭṭ* < **mV'áṭṭ-*; dazu regelmäßig Plural, Status absolutus: *mĕ'aṭṭ-ím* „ein Geringes, Weniges"; *Qĕnáz* < **QVnázz* < **QVná(í)zz-* „n. pr. eines edomitischen Stammes"; dazu die Nisbenbildung *qĕnizz-í* < **qVna(i)zz-íyV*; usw.; vgl. ferner ZDMG 117, S. 256f. Zum späteren Wechsel *dĕḇáš* < **dVbášš* < **dVbášš* (Pausa) : *dĕḇáš* < **dVbášš* (Kontext) in analoger Weise wie *mĕ'áṭ* < **mV'áṭṭ* < **mV'áṭṭ* (Pausa) : *mĕ'áṭ* < **mV'áṭṭ* (Kontext); *ráḇ* < **rább* < **rább* (Pausa) : *ráḇ* < **rább* (Kontext) (Wurzel *rbb*) siehe ausdrücklich oben S. 29f. sowie ZDMG 117, S. 251ff.; so auch analog *qa'qá'* < **qa'qá''* < **qa'qá''-*(/**qa'qá'-*) (vgl. oben); dazu vgl. entsprechend *galgál* < **galgáll* < **galgáll-*; Plural mit Suffix: *galgill-áw*(!) (Stamm *qVlqVll*); siehe auch schon BAUER-LEANDER, op. cit., S. 481 unten (Stamm *qalqall*), ferner besonders ZDMG 117, S. 259 mit weiteren Analogien; ebenso *qarqá'* < **qarqá''* < **qarqá''-*(/**qarqá'-*); zu *qarqá'* (Pausa) : *qarqá'* (Kontext) siehe die oben vorgeführten Analogien, ferner ZDMG 117, S. 260f.; ebenso auch *'arbá'* < **'arbá''* < **'arbá'-* (bisher keine sicheren Belege des Urmusters *'aqtall* im Semitischen!); zu *'arbá'* (Pausa) : *'arbá'* (Kontext) siehe oben zu *dĕḇáš* usw. mit Analogien; ebenso *'æṣbá'* < **'iṣbá''* < **'iṣbá'-*; zu den ebenso lautgesetzlich entwickelten Formen desselben Wortes: Status constructus Singular mit Suffix: *'æṣbā'-ō*/Status absolutus Plural: *'æṣbā'-ōṯ*/Status constructus Plural: *'æṣbĕ'-ōṯ* siehe oben S. 28f.; ferner *mōḏá'* < **mōdá''* < **mōdá''-* < **mōdá'-* (**mawda'-*) (ugarit. *md'*); dazu ebenso später regelmäßig *mōḏā́'* < **mōdā́''* < **mōdá''* (Pausa) : *mōḏá'* < **mōdá''* (Kontext); des Näheren siehe ebenfalls oben zu *dĕḇáš* usw. mit Analogien; zur belegten Vokallagerung des Wortes vgl. ferner analog *mōrā́ḡ* < **mōrágg* < **mōrágg-* (< **mawrag-*; arab. *mawraǧ*); dazu auch entsprechend Plural: *mōriggím*(!) (d.h. mangels sicherer Belege des Grundmusters *mqtll* im Semitischen auch bei der Vortondehnung realisierte Konsonantendehnung [statt Vokaldehnung]; vgl. oben zu *miḇṭaḥí* < **miḇṭaḥḥí*; usw.); vgl. ferner ZDMG 117, S. 261; ebenso das alte Lehnwort *kōḇá'* (*qōḇá'*) < **kōbá''* (**qōbá''*) < **kōbá''-* (**qōbá''-*) < hethitisch *kupaḫi*; demgemäß später *kōḇá'* < **kōbá''* < **kōbá''* (Pausa) : *kōḇá'* < **kōbá''* (Kontext); vgl. ebenso bereits oben zu *dĕḇáš* usw. mit Analogien. Ein sehr spätes Lehnwort ist dagegen *maddá'* (Dn, 2 Ch, Sir; Koh). Es wurde dies lautgesetzlich dem Sprachsystem angepaßt, in welches es aufgenommen wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000051

In diesem Stadium war kurzer Vokal in geschlossener Hauptdrucksilbe, wie in allen Stadien des Althebräischen, durchaus möglich, weshalb die bezeugte Lage der Vokale des Wortes normal ist. Zum regulären Wechsel *maddâʿ/maddáʿ* (Kontext) vgl. ebenso analog *ḥâḡ/ḥáḡ* (Kontext), *ʿâm/ʿám* (Kontext); usw. usw.; siehe ferner oben S. 29 f., ferner ZDMG 117, S. 264.

Die von BLAU beanspruchten, der Struktur nach angeblich irregulär entwickelten Nominalformen sind deshalb, was die Lage der Vokale derselben betrifft, in ihrer Gesamtheit den bekannten Lautregeln des Althebräischen gemäß als Normalentwicklungen zu betrachten. Sie nehmen also innerhalb des althebräischen Sprachsystems gar keine Sonderstellung ein. Frequentativ bilden sie ohnedies unter den in Frage kommenden Nomina auch nur eine geringe Minderheit; siehe bereits die aufgeführte Liste der behandelten Wörter ZDMG 117, S. 265. Mit anderen Worten: Wie erwartet setzte sich die Verwirklichung des genannten (kanaʿanäischen) Tondehnungsgesetzes auch diesen Formen gegenüber in seiner vollen Gültigkeit durch.

Zuletzt noch betont BLAU (ZDMG 118, S. 257) in einer besonderen Anmerkung: „Ich bezweifle allerdings, daß Kontextformen mit langem Vokal als ursprüngliche Pausalformen zu erklären sind. Ich gebe gerne zu, daß Pausalformen mit kurzem Vokal in ursprünglich doppelt geschlossenen Silben verhältnismäßig häufig sind; sie kommen jedoch auch in anderen Fällen vor, wie *qâmal* Jes 33,9, und sogar *yiggašû* Hiob 41,8. Es ist wahrscheinlicher, daß lange Vokale in der Hauptdrucksilbe von Kontextformen mit dem Abfall der kurzen Endvokale nach ursprünglich offener Silbe zusammenhängen".

Hierzu ist auf Grund des schon oben Ausgeführten noch Folgendes zu bemerken:

Daß lange Vokale in der Hauptdrucksilbe von Kontextformen mit dem Abfall der kurzen Endvokale nach ursprünglich offener Silbe, und zwar ohne jede Beeinflussung der Pausalformen, zusammenhängen sollten, läßt sich unter keinen Umständen wissenschaftlich, d.h. auf der Grundlage des belegten Sprachmaterials, begründen (siehe schon oben), und erklärt natürlich auch nicht Formen wie *rāḇ* (< **rább-*), *náʿar* (< **náʿr-*), *ʾārœṣ* (< **ʾárḍ-*) (Pausa) : *ráḇ* (< **rább-*), *náʿar* (< **náʿr-*), *ʾœrœṣ* (< **ʾárḍ-*) (Kontext). Syntagmatisch ist es dagegen wichtig, die Tatsache ins Auge zu fassen, daß im Hebräischen bzw. Westsemitischen nach dem üblichen Satzmuster das Nomen und das Verbum nur in einem Fall in gleicher Position auftreten, nämlich in Pausa. Daher besteht auch in dieser Position, was die Tondehnung/Vokallagerung betrifft, völlige Übereinstimmung zwischen Nomen und Verbum. Dazu kommt noch ein weiterer, struktureller(!) Tatbestand: Sprachgeschichtlich, namentlich nach dem Endvokalwegfall, wurde der aus syntag-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000052

matischen Gründen neu entstandene, strukturelle Unterschied zwischen Nomen und Verbum morphologisch relevant. Es standen sich nunmehr folgende formelle Gegensätze gegenüber: Gebilde mit langem Vokal in der Hauptdrucksilbe = Nomen : Gebilde mit kurzem Vokal in der Hauptdrucksilbe = Verbum, z.B. *śāḵār* „Lohn" : *śāḵár* „um Lohn dingen"; usw. Aber dies ist nur in Kontext! Die Silbendehnung war somit in allen Stadien ein Pausalphänomen! Hierzu siehe ebenfalls ausführlich oben mit Verweisen.

Die angeführten Formen *qāmál* (Pausa), *yiggášū* (Pausa) sind als pausale Formen des Verbs sehr interessant. Der Struktur nach sind die beiden Formen, wie oben gezeigt, atypisch. Das heißt: Innerhalb des Sprachsystems stellen sie (frequentativ) ganz isolierte Typen dar. Sie bedürfen daher einer besonderen Erklärung. Was zunächst die Pausalform *qāmál* (Jes 33:9), im Parallelstichos mit der regulären nominalen Pausalform *'árœṣ* korrespondierend, anbelangt, so ist, wie schon oben S. 29 gezeigt, beim Verbum — nach der Tondehnung — in allen Stadien des Althebräischen grundsätzlich ein formeller Unterschied erhalten geblieben zwischen Pausalformen mit resp. Kontextformen ohne Dehnung der Tonsilbe. Dies war nach der Tondehnung schon vor der Reduktion der kurzen Endvokale die normale Lage: *šāmár* < **šamár-* < **šamar-* (Pausa) : *šāmár* < **šamár-* < **šamar-* (Kontext). Nach dem Endvokalwegfall gerieten jedoch strukturell sogar auch die Kontextformen in die Lage, daß sie die bisher spezifisch pausale Forderung des Sprachsystems nach langen Tonsilben erfüllten, da ja bekanntlich hebräisch/semitisch in betreff der Quantität geschlossene Silben (mit kurzen oder langen Vokalen) immer als gleichwertig mit langen offenen Silben zu gelten haben. Aus diesem Grunde geriet der Gegensatz zwischen Pausalformen mit Dehnung der Haupttonsilbe (Sekundärtypen; siehe oben S. 28) und Kontextformen ohne Dehnung (Primärtypen; siehe ebenfalls oben S. 28) nunmehr ins Schwanken. Für die Nomina und die Verben führte aber dies wiederum zu ungleichen Konsequenzen, welches ebenfalls mit der genannten ungleichen Sandhi-Stellung zusammenhängt. Wegen der immer noch durchgehend unterschiedlichen syntagmatischen Stellung von Nomen und Verbum hat sich beim Nomen die pausale Struktur schon früh durchgesetzt, während beim Verbum wegen dessen überwiegender Kontextstellung der sekundäre Gegensatz zwischen Pausal- und Kontextform erhalten blieb. Dies bedeutet also, daß die besondere phonetische Forderung beim Nomen und Verbum in Pausa in allen Stadien der althebräischen Sprachentwicklung aufrechterhalten wurde. Nur beim Verbum haben sich aber die Kontextformen (Primärtypen) als solche erhalten. Phonetisch waren diese aber, wie schon bemerkt, nach dem Abfall der kurzen Endvokale mit den Pausalformen gleich-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000053

wertig. Es ist folglich an sich nicht auffallend, isolierte Pausaltypen wie *qāmál* (Jes 33:9) zu finden. Wenn sie, obwohl sie wie die schon nicht allzu zahlreichen Nominaltypen *báz* (Pausa und Kontext), *más* (Pausa und Kontext), *Gáṯ* (Pausa und Kontext), usw. (siehe ausführlich oben!) phonetisch durchaus möglich sind, nur sporadisch in Pausa auftreten, beruht dies dem System nach deutlich auf der sekundär entstandenen, strukturellen Opposition zwischen Nomen und Verbum, die sich auch, wie oben unterstrichen, sehr stark bei den Nomina der genannten Art, wie *ʿám* statt **ʿám* (Pausa), *gál* statt **gál* (Pausa), *ḥáḡ* statt **ḥáḡ* (Pausa), usw., geltend gemacht hat. Ferner vertritt auch die Form *yiggášū* (Hiob 41:8) einen sprachgeschichtlich isolierten, aber strukturell völlig erklärbaren Sondertypus. Innerhalb des Althebräischen ist, wie wissenschaftlich schon längst nachgewiesen, nach der Vortondehnung bei Verbformen in Kontext (NB! wegen der Haupttondehnung nicht in Pausa), die auf langen Vokalen endeten und deren Paenultima kurz war, eine folgerechte Akzentverschiebung auf Ultima eingetreten, die die Reduktion der kurzen Paenultimavokale im Gefolge hatte: **qatalū* > **qāṭálū* > *qāṭĕlū́* (im Gegensatz zu Pausa: **qatalū* > *qāṭálū*!). Die Form *yiggášū* (Pausa) ist daher strukturell klar, reflektiert aber phonetisch folgendes althebräisch ganz isoliertes System: *yiggášū* (Normaltypus im Althebräischen resp. bei Hiob)/*yiggášū* (isolierter Typus) (Pausa) : *yiggĕšū́* (Normaltypus im Althebräischen resp. bei Hiob) (Kontext). Es bleibt somit auch hier, wenn auch ganz abweichend vom traditionellen System, sowohl der phonetische als auch der strukturelle Gegensatz zwischen Pausa und Kontext erhalten! Pausalformen wie die letzterwähnten etwa als Überbleibsel zu betrachten, ist natürlich wissenschaftlich nicht berechtigt und würde ferner eine leider noch recht oft in der Semitistik konstatierbare Verwechslung von Diachronie und Synchronie bedeuten. Zur ganzen Frage siehe ferner BIRKELAND, op. cit., mit Verweisen.

Hierdurch dürfen die besonderen von BLAU aufgeworfenen Fragen als erledigt betrachtet werden. Wie gesehen beruhen die von ihm vorgeführten Behauptungen teils auf subjektiven Vorstellungen vom althebräischen phonologischen System, teils aber auch auf einer isolierten und daher arbiträren Betrachtung der Formtypen.

ʾăḡammīm/*ʾaḡmēhǽm*; *waʾ*$^{(e)}$*ḏōnáy*; *ʾōfán*/*ʾōfán*/*ʾōfannīm*; *ʾáf*/*ʾáf*; *ʾæṣbáʿ*/*ʾæṣbāʿṓ*/*ʾæṣbāʿṓṯ*/*ʾæṣbṓḇĕʿṯ*; *ʾarbáʿ*/*ʾarbáʿ*; *ʾárœṣ*/*ʾárœṣ*; *báṯ*; *báz*; *bárăq* (arab. *barq-*, akk. *berq-*, aram. *barqā*); *gāḇáh*/*gāḇṓah*; *wayyáḡœl*; *gál*; *galgál*/*galgilláw*; *dāḇár*/*dĕḇàr*/*dĕḇārī́*/*dĕḇārĕḵá*/*dĕḇārā́ḵā*; *dĕḇáš*/*dĕḇáš*/*diḇšī́* (arab. *dibs-*, syr. *deḇšā*, jüd. aram. *duḇšā*); *dál*/*dál*; *ḥáḡ*/*ḥáḡ*; *ṭabbā́ḥ*; *yiṣṣáttū*; *kōḇáʿ*/*kōḇáʿ* (*qōḇáʿ*); *kĕṭṓḇ*/*kĕṭòḇ*/*kĕṭāḇḵǽm*/*kāṭḇĕḵǽm*; *miḇṭaḥī́*/*miḇṭaḥā́ḵā*/*miḇṭāḥáyiḵ*(!)/*miḇṭaḥī́m*;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000054

maddâʿ/maddáʿ; *mōḏâʿ/mōḏáʿ* (ugarit. *mdʿ*); *mōrâḡ/mōriggîm* (arab. *mawraǧ*); *mal(e)ḵè, malkâ/malkàṯ*; *mĕʿâṯ/mĕʿáṯ/mĕʿaṯṯîm*; *yaggîah*; *yiggâšū*; *yānûaḥ/wayyânaḥ*; *nāmêr* (arab. *namir-*, akk. *nimr-*, aram. *nemrā*); *nâʿar/náʿar*; *sâf/sáf*; *ʿênâḇ*; *ʿâm/ʿám*; *ṣēlâʿ/ṣèlaʿ/ṣélaʿ/ṣalʿō*; *qâḇœr/qéḇœr*; *qâm/qámā/qamtæm/wayyâqâm/hēqîm/hēqîmā/hăqīmōṯæm*; *qĕṭālānī/qĕṭālánī*; *qál*; *qāmâl*; *qĕnâz/qĕnizzî*; *qaʿqâʿ*; *qarqâʿ/qarqáʿ*; *râḇ/ráḇ*; *rûaḥ*; *hārîaʿ/yārîaʿ/wayyâraʿ*; *rāšâʿ*; *šāḵâr, šāḵár*; *šĕmēḥè*; *šālâḥ/šālóaḥ*; *šĕmî*; *šāmâʿ/šāmôaʿ/šōmêaʿ*; *šāmâr/šāmár*; *tōšāḇè*.

Arabians in Mesopotamia during the Late-Assyrian, Chaldean, Achaemenian and Hellenistic Periods Chiefly According to the Cuneiform Sources*

By Ran Zadok, Tel-Aviv

Conspectus

0. Introduction

1. Criteria for Arabian Names
   - 1.1. Phonological Criteria
   - 1.2. Morphological Criteria
   - 1.3. Lexical Criteria
   - 1.4. Cultic and Onomastic Criteria
   - 1.4.1. Divine Names
   - 1.4.2. Personal Names
   - 1.4.3. Toponyms
   - 1.5. Summary

2. Historical Survey
   - 2.1. The Late-Assyrian Period
   - 2.1.1. Assyria Proper
   - 2.1.2. Other Parts of the Assyrian Empire
   - 2.1.2.1. The Harran Region
   - 2.1.2.2. The Gozan Region
   - 2.1.2.3. Other Regions
   - 2.1.3. Babylonia
   - 2.2. The Chaldean, Achaemenian and Hellenistic Periods
   - 2.2.1. Northern and Central Babylonia
   - 2.2.2. The Nippur Region
   - 2.2.3. The Erech Region
   - 2.2.4. The Ur Region
   - 2.2.5. Other Regions

3. Conclusion (with tables Nos. 1—3).

* Abbreviations as in *CAD* (A. L. Oppenheim et al.: *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago-Glückstadt 1956 —), except for the following: Am. = Amorite; *APNM* = H. B. Huffmon: *Amorite Personal Names in the Mari Texts*. Baltimore 1965; *App.* = R. Zadok: *On West Semitic Names in 1st-Millennium Mesopotamia* (An Appendix to *Sources for the History of the Jews in Babylonia*. Jerusalem 1979); Arab. = Arabian, Arabic; *BDB* = F. Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford 1907; repr. 1974; Bibl. = Biblical; *CIK* = W. Caskel (ed.): *Ǧamharat an-Nasab, das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī*. 2: Register.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000056

Leiden 1966; cp. = compare; DOTY, *Diss.* = T. DOTY: *Cuneiform Archives from Hellenistic Uruk.* Yale Dissertation. New Haven 1977; DROWER-MACUCH: *Dict.* = E. S. DROWER and R. MACUCH: *A Mandaic Dictionary.* Oxford 1963; *Enc. Miqr.* = *Encyclopedia Miqrā'it.* Jerusalem 1955—, in Heb.; FB = Forschungen und Berichte (Staatliche Museen zu Berlin); *Fs. Loewenstamm* = Y. AVISHUR and J. BLAU (eds.): *Studies in Bible and the Ancient Near East Presented to Samuel E. Loewenstamm on His Seventieth Birthday.* Jerusalem 1978; GREL. = P. GRELOT: *Documents araméens d'Égypte.* Paris 1972; Had. = Hadrami; *Hastings Enc. of Rel. & Eth.* = J. HASTINGS (ed.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics.* New York 1951—; *IC* = G. LANKESTER HARDING: *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions.* Toronto-Buffalo 1971; IOS = Israel Oriental Studies; *IPN* = M. NOTH: *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung.* Stuttgart 1928; *JBCA* = R. ZADOK: *The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods According to the Babylonian Sources.* Haifa 1979; *KAI* = H. DONNER and W. RÖLLIG: *Kanaanäische und aramäische Inschriften.* 1 [2nd ed.]. Wiesbaden 1968; 2. 3. ibid. 1964; *KAT*^{3} = H. ZIMMERN and H. WINCKLER: *Die Keilinschriften und das AT.* 3rd ed. Berlin 1902; *Kisurra* = B. KIENAST: *Die altbabylonischen Briefe und Urkunden aus Kisurra.* Wiesbaden 1978; Lih. = Lihyanic; Min. = Minean; *Mur.* = P. BENOIT, J. T. MILIK, R. de VAUX et al.: *Les grottes de Murabba'ât.* Oxford 1961 (Discoveries in the Judaean Desert. 2.); Nab. = Nabatean; J. CANTINEAU: *Le Nabatéen.* 1. 2. Paris 1930—32; *ND*: for a detailed bibliography see K. DELLER in: Orientalia NS 35 (1966), p. 179ff.; NESE = Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik; *Nomads* = I. EPH'AL: *The Nomads on the Border of Palestine in the Assyrian, Babylonian and Persian Periods.* Dissertation Jerusalem 1971, in Heb.; *NPSS* = G. RYCKMANS: *Les noms propres sud-sémitiques.* 1—3. Louvain 1934—35; *OAP* = A. FORABOSCHI: *Onomasticum Alterum Papyrologicum.* Milano 1971; Palm. = Palmyrene; *Panth.* = T. FAHD: *Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire.* Beirut 1968; *PNPI* = J. K. STARK: *Personal Names in Palmyrene Inscriptions.* Oxford 1971; PREISIGKE, *Namenb.* = F. PREISIGKE: *Namenbuch enthaltend... Menschennamen.* Heidelberg 1922; *Ptolemy* = *Claudii Ptolemaei Geographia.* Ed. C. F. A. NOBBE. Hildesheim 1966; *PTU* = F. GRÖNDAHL: *Die Personennamen der Texte aus Ugarit.* Rome 1967; Qat. = Qatabanian; *RE* = PAULYS *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.* Stuttgart 1894—; *Rel.* = H. GESE et al.: *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer.* Stuttgart 1970; Sab. = Sabean; Saf. = Safaitic; Strabo = Strabo: *Geographica.* Ed. A. MEINECKE. Leipzig 1877; Tham. = Thamudic; VAN DEN BRANDEN, *Ded.* = A. VAN DEN BRANDEN: *Les inscriptions dédanites.* Beirut 1962; *WdM* = H. W. HAUSSIG (ed.): *Wörterbuch der Mythologie.* Stuttgart 1965; *WSB* = R. ZADOK: *On West Semites in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods: An Onomastic Study.* Jerusalem 1978.— Symbols (for cross-references): ↑ = see above; ↓ = see below. — Capitalized forms are usually names (not appellatives); divine and geographical names are indicated as such, though such is not the case for personal names. Authors' initials are given only in their first appearance in the text. Bold figures are used for years which fall before the Christian era (B.C.), as are other date designations (centuries, millennia) in our study unless otherwise indicated. Normalized forms except for DNs are usually asterisked. Cf. *WSB*, p. xvi.— *DINGIR*^{meš} is rendered below by *il*$_x$.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000057

0. Introduction

Most of the sources on Arabians in first-millennium Mesopotamia are written in Akkadian (Assyrian and Babylonian), and only a very small number of them is written in alphabetic scripts (Aramaic and "Proto-Arabian"). In addition to these sources, which originate from the periods under discussion, we can use to some extent testimonies and data from the Bible, and from Greek and Roman authors.[1]

"Arabian" (Akk. $^{lú}Ar(a)/Ár(a)$-*ba-a-a*, Aram. *ʿrby(')*)[2] is — as was already suggested by J. A. MONTGOMERY[3] and established by I. EPHʿAL[4] — primarily a social concept which designated a nomad (Bedouin). The people called "Arabians" or belonging to an "Arabian" tribal unit, did not always bear names which are "Arabian" according to linguistic and onomastic criteria. Practically speaking, "Arabian" according to linguistic criteria is used here as being synonymous with Southwest Semitic (SWSem.).[5] Some individuals and tribes, who are designated as "Arabians" in the sources, bore names which are not typically Arabian, but can also be Northwest Semitic (NWSem.), mainly Aramaic. Moreover, some of these names cannot be Arabian (↓142). Consequently, there is no overlap between "Arabians" in the social sense and "Arabians" in the ethno-linguistic sense.

The direct sources for the Arabian penetration and presence in 1st-millennium Mesopotamia are thoroughly dealt with by EPHʿAL.[6] Here we deal mainly with the indirect evidence (namely the onomasticon) concerning Arabians.

It seems that a sizable penetration of Arabians into Mesopotamia took place later than that of the Arameans. The main concentration of the Arabians remained outside Mesopotamia. The Mesopotamian sources concerning Arabians are fewer than those concerning Arameans. A com-

[1] For a short exposé with bibliography up to 1970 see A. K. IRVINE in D. J. WISEMAN (ed.): *Peoples of Old Testament Times*. Oxford 1973, pp. 287—311. For the nomads on the borders of Mesopotamia cf. EPHʿAL, *Nomads*, *pass*. For Arabians on Assyrian reliefs and sculptures see M. WÄFLER: *Nicht-Assyrer neuassyrischer Darstellungen*. Neukirchen-Vluyn 1976, p. 144ff.

[2] For references see I. N. VINNIKOV in: Palestinskij Sbornik 11 (74) (1964), p. 231; cf. *WSB*, p. 8f.

[3] *Arabia and the Bible*. Philadelphia 1934, p. 28; cf. L. KOEHLER and W. BAUMGARTNER: *Lexicon in Veteris Testamentum Libros*. Leiden 1958, p. 733, s.v. *ʿărābāh* II. EPHʿAL in: JNES 35 (1976), p. 226f. rejects the connection between "Arab" and Bibl. *ʿărābāh*.

[4] L. c. For the OB toponym *A-ra-bi* see *WSB*, p. 313, § 20, n. 4.

[5] The terms "Arab" and "Arabic" are avoided here, as they are too specific (see *WSB*, p. 314, §20. n. 5).

[6] JAOS 94 (1974), p. 108ff.; *Nomads*, p. 178f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000058

plete separation between the history of the Arabians in Babylonia and their history in Assyria is methodologically not advisable. "Arabian" in the ethno-linguistic sense is used herein for any name which can be Southwest Semitic. A complete isolation of the Southwest Semitic names from the Northwest Semitic ones is, however, impossible. Since only six commoners are described as Arabians in cuneiform sources, our main evidence is indirect, viz. onomastic.

1. Criteria for Arabian Names

1.1. Phonological Criteria

A well-known rule is that *w-* in Southwest Semitic did not shift to *y-*, as it did in Northwest Semitic. However, there are some exceptions to this rule in ancient West Arabian.[7] The shift *w-* > *y-* is incomplete in Nabatean which is an Aramaic dialect used by speakers of an Arabian dialect.[8] Some names of Arabians from the periods under discussion show this shift (e.g., *Ia-'-lu-u/ú*); others do not (e.g., *Ú-a-bu*) (↓142). This may be one of the features that the early Arabian onomasticon shares with Nabatean. The diphthongs of the Arabian names are not always represented in Akkadian transcription (cp. e.g. *Qa-ú-su/uš* with *-qu-(ú-)su* and *Qí-i-su*, ↓141). This is the case also with Northwest Semitic names.[9] The importance of another phonological criterion, that of certain Proto-Semitic consonantal phonemes which were preserved in Southwest Semitic, but underwent shifts in Northwest Semitic, is very small. This is due to two reasons: (1) the pertinent names are few in number, and (2) the Akkadian renderings do not distinguish for instance between /ṯ/ and /t/, or between /ǵ/, /ḥ/ and /ẖ/. Examples of *n/l* and *r/l* interchange (*Ḫal-ṭi-su* and *Ḫa-an-ṭa-su*, ↓143) are found not only in Nabatean,[10] but also in Northwest Semitic.[11] Therefore, it is clear that the phonological criteria are not decisive regarding distinctions between Southwest Semitic and Northwest Semitic names.

1.2. Morphological Criteria

The suffix *-u* (N/LB & NA *-Cu-u/ú/'*) may be identical with the suffix *-w* which occurs later in Nabatean and other Southwest Semitic names.[12]

[7] E.g., *'iqā'* (<**yiqā'*) for *wiqā'* (see CH. RABIN: *Ancient West Arabian*. London 1951, p. 83 and cf. ibid., p. 65).

[8] See CANTINEAU, *Nab.* 1, p. 46.

[9] See *WSB*, p. 255f; 314, §211, n. 2.

[10] See CANTINEAU, *Nab.* 1, p. 45.

[11] See W. VON SODEN in: VT Suppl. 16 (1968), p. 297f.

[12] See EPH'AL, *Nomads*, p. 155 (cf. p. 57) with previous lit.; *WSB*, p. 314, §212, n. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000059

EPH'AL[13] points out that some individuals, who are explicitly called Arabians, bear names ending in this suffix, such as *Ab-du-'* and *Gi-in-di-bu-'*. *-w* in Nabatean names is possibly the nominative ending (*-u*); it is interchangeable with *-y*, i.e. the genitive ending *-ī*, and with *-'* which is identical with the Aramaic hypocoristic suffix *-ā*.[14] *Ḥa-gi-gu-'* and *Ḥa-gi-gi-'* (N/LB, one and the same person, ↓222) show the interchange *-u/-ī*. The list of NA and N/LB names with *-u*, which can be etymologized as Arabian, is not short:

PNs: (1) *Ab-du-'* (↓221), (2) *Áḫ-la-b/pu-ú* (↓222), (3) *A-li-'-ú* (↓213), (4) *A-si-nu-u* (↓211), (5) *Gab-ru-ú* (↓222), (6) *Ga-ra-ši-ú* (↓211), (7) *Gi-in-di-bu-'* (above), (8) *Ḥa-am-mi-du-u* (↓223), (9) *Ḥa-ba/ma-tu-'* (↓221), (10) *Ḥa-ge/gi-gu-'* (↓222), (11) *Ḥal-du-u* (↓213), (12) *Ḥa-ri-ku-'* (↓222), (13) *[I]g-lu-u* (↓2122), (14) *Kal-li-lu-ú* (↓223), (15) *Ka-ti-mu-'* (↓221), (16) *Ki/Qí-la-ku-u*, (17) *Ki-na-šu-u* (↓211), (18) *Na-za-zi-ú* (↓221), (19) *Ni-k/qil!-lu-ú* (↓223), (20) *Pa-(an-)nu-ú* (↓222), (21) *Qa-la-li-ú(?)* (↓211), (22) *Ra-ga-mu-ú* (↓223), (23) *Re-'-an-nu-u* (↓224), (24) *S/Šab/p-ru-'* (in GN, ↓223), (25) *Ṣu-bu-ú* (↓213), (26) *Ti-du-'-ú* = *Ti-du[-']*, (27) *Ṭa-na-nu-'*, (28) *Ú-ma-aḫ-bu-'* (↓222), (29) *Za-am-mu-ru-'* (↓221). Compound PNs: (30) *Am-ia-te-'-ú* (↓211), (31) ^{d}*Ar-gu-ú(-za-bad-du)*, and (32) ^{d}*I-šum-mar-du-'* (↓222).

DN: (33) *Ru-ul-da-a-a-ú* (↓141).

GNs: (34) *Ḥa-zu-u/ú*, (35) *Qa-ta-bu-'* (↓143), (36) *Šá/Še-ri-gu-ú* (↓224).

They are arranged below according to their chronological and geographical distribution. Most of them are one-word names in which *-u* is probably a hypocoristic suffix (e.g., *Ú-ma-aḫ-bu-'*, i.e. *Whbw*,[15] ↓222). A very small number of compound names end in *-u*. Such are, e.g., ^{d}*I-šum-mar-du-'* and the name of the Qedarite *'bd'mrw* (↓222). The suffix can be found in the toponyms *'r'rw*[16] and *Ḥpyrw*,[17] and the personal names *D'bw*[18] and *Ynḥrw*;[19] all of them appear in Aramaic texts from the first millennium. *Ú-ma-aḫ-bu-'* is an Arabian name because of the retention of the initial *w-*. However, almost all the NA and N/LB names ending in *-u* have no typical Southwest Semitic phonological and

[13] *Nomads*, p. 155 with nn. 460—463.

[14] See W. DIEM in: ZDMG 123 (1973), p. 227f.

[15] J. EUTING: *Nabatäische Inschriften*. Berlin 1885, p. 91b with references.

[16] *KAI* 222; cf. *WSB*, p. 314, §212, n. 3 with lit.

[17] *KAI* 233:5; cf. M. LIDZBARSKI in: ZA 31 (1917/8), pp. 193ff. (Arab. *Ḥufayr* or *Ḥufīr*, a station between Basra and Mecca). If this identification is correct, it would confirm that the Assyrians were in control of certain regions in eastern Arabia (where Bāzu was probably located).

[18] *RÉS* 618:3 (patronym of a Jew).

[19] G. R. DRIVER: *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C.* Oxford 1954, Fr. iii:11; cf. *WSB*, p. 314f., §212, n. 6.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000060

morphological features; many of them are explicable in Aramaic terms (Nos. 1—6, 8, 10, 12—15, 17, 19, 21, 23, 24, 32, 34—36). Therefore, they can be either Arabian or Aramaic. It should not be forgotten, that not every name which ends in *-Cu-ʾ/u/ú* contains the same *-u* suffix. The *-u* suffix of the names NA *Ḫar-ra-nu-ú*,[20] N/LB ^{d}*Marduk-ú*,[21] *Ur-ba-nu-ú*[22] and Aram. *Zbbw*[23] may be contracted from the Akkadian adjectival suffix *-iyu*. NA *Ia-man-nu-u*[24] and *Su-su-ú*,[25] which are West Semitic names, may end in *-iyu* > *û*. They are explicable in Aramaic terms as are many of the West Semitic names ending in *-u*.[26] *-Cu-u* of *Kan-da-la-nu-u*[27] is nothing but a hypercorrective spelling which may render the Akkadian nominative sing. ending. *-Cu-ʾ/ú* in N/LB *Ga-du-ú*[28] and *Pi-du-ú*[29] as well as in NA *Sa-bu-ʾ*[30] and other names[31] may represent a consonant (ʾ, ʿ, *w* or *y* > ʾ); in *Áḫ-ab-ú* *-u* represents *-ūh*.[32]

It is difficult to see in the *-u* suffix an Aramaic nominative ending, as among the early Aramaic dialects only "Samalian" seems to have preserved traces of case-morphemes.[33] It should not be forgotten that most of the relevant names appear later to the time of the "Samalian" documentation and not in the region where "Samalian" was spoken. However, it is not impossible that at least in names which cannot be etymologized as Arabian, *-u* represents an Aramaic suffix. In fact, *-u* is

[20] See Tallqvist, *APN*, p. 86b and cf. *WSB*, p. 156.

[21] *BE* 8, 21:10.

[22] *VAS* 6, 315:3; see von Soden in: Orientalia NS 37 (1966), p. 269, No. 156.

[23] See Grel., p. 499, s.v.

[24] See *WSB*, p. 156.

[25] See *WSB*, p. 144.

[26] Cf. the list above, as well as *Pa-qa-du-ú* and *Ta-ma-ak-ku-ú* below.

[27] FB 10 (1968), p. 51, No. 9:18.

[28] *Dar.* 431:23; see *WSB*, p. 195 ("kid").

[29] *BRM* 1, 63:3; see *App.*, p. 17.

[30] RA 24 (1927), p. 112, No. 1:16; see *WSB*, p. 129.

[31] In addition to the names listed in *WSB*, p. 315, §212, n. 8, note the following: N/LB *Ba/Ma-ku-ú* (*VAS* 6, 225:7), *I-qu-ʾ* (JCS 28 [1976], p. 40, No. 28:12), NA *Nu-b/pu-u* (Iraq 15 [1953], pl. 15, *ND* 3488:9) and *Ṣ/Za-b/pu-ú* (Anatolian Studies 7 [1957], p. 138, *S.U.* 51/36:22; perhaps the same name as Bibl. *Ṣ^{e}pó*).

[32] See M. D. Coogan: *West Semitic Personal Names in the Murašû Documents*. Missoula, MT 1976, p. 110. The compound N/LB name ^{d}*Tam-míš-ìl-ú-ʾ* ends in the same suffix (see *WSB*, p. 422 ad 33 and cf. p. 315, §212, n. 9).

[33] For "Samalian" cf. E. Y. Kutscher (in Th. A. Sebeok [ed.]: *Current Trends in Linguistics*. 6. The Hague 1970, p. 350): "The morpheme of the masc. pl. noun suffix *-w* (=[*u*:]) of the nominative case and *-y* (*[*i*:]) of the oblique is a proto-Semitic trait (and survived only in Akk.)."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000061

found in Aramaic as a nominalizing suffix,[34] and is recorded in the name of the Aramean tribe *Ru-(ub-)bu(-ú/')*.[35] The suffix is attached to the Aramaic theophoric element *Rammān* in *Ra-am-ma-nu-ú*,[36] and to a form of *Ad/Adad* in *Ni-iq-ma-du-'*.[37] One name (*Ia-'-lu-u/ú*, ↓142) shows the NWSem. shift *w-* > *y-*. The PN *Pa-qa-du-ú* (↓222) and the toponym *Ta-ma-ak-ku-ú* (↓224), which end in *-u*, cannot be etymologized as Arabian, as they are derived from *P-Q-D* and *T-M-K*, verbal roots which do not produce Arabian names. The suffix *-Cu-('/u)* is also found in the place name *Kan/Ka-an-nu-'*[38] in upper Mesopotamia.

The toponyms N/LB *Na-aḫ-bu-tú*[39] and NA *Ru-um-mu-lu-tu*,[40] which can be etymologized as Southwest Semitic,[41] end in the typically Northwest Semitic suffix *-ūt*.[42] But the former may alternatively be Akkadian.[43] As for the latter, a verbal root *R-M-L* might have existed in Northwest Semitic as well.[44]

There are very few personal names from first-millennium Mesopotamia of the *'VqtVl* and *qVtqVt* formations. On the contrary, these formations

[34] *-û* in Bibl. Aram. goes back to *-ût* (F. ROSENTHAL: *Grammar of Biblical Aramaic*. 2nd ed. Wiesbaden 1963, p. 28, §§55, 56; cp. also Bibl. Aram. *nᵉwālû* (provided the var. *nᵉwālî* is insignificant). Most Syriac infinitives end in *-u*. A diminutive *-o* is recorded in Modern Syriac (see A. J. MCLEAN: *Grammar of the Dialects of Vernacular Syriac*. Cambridge 1895, p. 239f., §79, (1), 3rd par.). A suffix *-u* is found in the typical Aramaic name which is transcribed as Ζεβιννους. This name refers to a female mentioned in an inscription from Seleukeia/Zeugma in Upper Mesopotamia whose genealogy is Aramaic (daughter of Σουμαια [fem.] and sister of Φαλαδα [a hypocoristicon of *Aplad*] and Ζοωρας [related to Aram. *zᵉcōrā* "small", cp. NA *ṣu-ḫu-ri* for which see *WSB*, p. 323, §22131, n. 17]). See J. WAGNER: *Seleukeia am Euphrat/Zeugma*. Wiesbaden 1976, p. 259, No. 140o with lit. A feminine suffix *-u* may be found as early as the OB period in Am. ᶠ*(A-)Az-zu(-u)* (see *App.*, p. 24f.) and possibly in N/LB ᶠ*Ta-bu-ú* (↓221).

[35] *AOAT* 6, p. 225f. with references (NA). See *WSB*, p. 186 with n. 7.

[36] See *WSB*, pp. 50, 196 (N/LB).

[37] See *WSB*, pp. 45, 47, 196, 249 (N/LB).

[38] *AOAT* 6, p. 194f. with references (NA); see *WSB*, p. 315, §212, n. 11.

[39] URU NA-AḪ(!)-BU-TÚ (*YOS* 6, 42:14); *GARIN Na-aḫ-bu-tú* (*BIN* 1, 76.10), both referring to a place near Erech.

[40] ROST, *Tigl. III*, p. 54.6 (referring to an Aramean tribe).

[41] See *WSB*, p. 204 and F. HOMMEL: *Ethnologie und Geographie des alten Orients*. Munich 1926, p. 436 respectively.

[42] See *WSB*, p. 164, §1125216. For Eth. *-ōt* < Aram. *-ūt* in loanwords from Aramaic see C. BROCKELMANN: *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*. 1. Berlin 1908, p. 401, §222.

[43] However, *naḫbutum* is recorded only in OB and its denotation is not clear (see *AHw.*, p. 714b).

[44] Mid. Heb. and JAram. have *ta/urmîl* and *ta/urmîlā* respectively "(leather) bag" (JASTROW, *Dict.*, p. 1699f.), which may be a *taqtīl* formation of *R-M-L*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000062

are much commoner in Southwest Semitic. In the Fertile Crescent, which was largely a Northwest Semitic area, these formations are widely represented only in the West Semitic toponymy.[45]

1.3. Lexical Criteria

The assumption that a certain name is Arabian since the verbal root is preserved only in Southwest Semitic is not always tenable, due to the fact that most of the Semitic verbal roots are recorded in Southwest Semitic. Furthermore, the documentation of Old Aramaic is quite scanty. Therefore we are in no position to determine whether a certain verbal root which does not contradict the phonological rules of Old Aramaic, but is not recorded in this dialect, did not exist in Old Aramaic. The names of some persons who were in all likelihood Arameans are derived from verbal roots documented only in Southwest Semitic (e.g., *Mtʿl*, king of Arpad).[46] In addition, some names which are probably derived from exclusively Southwest Semitic verbal roots end in suffixes which may be typically NWSem. This could be due to Aramaic substratum/adstratum for which there are more manifestations in the West Semitic onomasticon. According to E. Dhorme, Amorite also included a Southwest Semitic element. However, Dhorme's examples are only lexical. The most significant criterion for a Northwest Semitic dialect, namely the shift of initial *w* to *y*, took place in Amorite as well.[47] Therefore, we agree with von Soden who suggested to replace the term "Amorite" by "Altnordwestsemitisch".[48] The exact relationship between Aramaic, Arabian and Amorite is a part of a much wider complex of problems. The grammatical (in this case, the phonological and to some extent the morphological) criteria are sounder than the lexical ones for determination of linguistic relationship.

1.4. Cultic and Onomastic Criteria

1.4.1. Divine Names

These are the least reliable criteria, as a cultic and cultural symbiosis existed in Mesopotamia and the Fertile Crescent from the earliest periods.

Only for the deities (1) ^{d}A-BI-RI-IL-LU, (2) ^{d}A-TAR-QU-RU-MA-A, (3) ^{d}A-TAR-SA-MA-A-A-IN, (4) ^{d}D/ṬA-A-A-A, (5) ^{d}NU-ḪA-A-A and (6) ^{d}RU-UL-DA-A-A-Ú (all NA) do we have information that they were worshipped by Arabians (Qedarites) during the 7th century.[49] However, if our

[45] Cf. *WSB*, p. 111ff. and *Fs. Loewenstamm*, p. 163ff.

[46] Cf. also ↓2121.

[47] Cf. Huffmon, *APNM*, pp. 209f., 214, 217.

[48] ZA 66 (1976/7), p. 136f.

[49] Borger, *Esarh.*, Nin. A, iv:10—12; Mnm. B. 10—11. See id. in: Orientalia NS 26 (1957), p. 8f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000063

analysis of the names of (1) (**a* + *Bīr* + *'il*)[50] and (5) (**Nūḫay*)[51] is correct, then these two deities were worshipped by Syro-Mesopotamian Northwest Semites (probably Arameans) as well.

The other assumed DNs appear only as theophoric elements of NA and N/LB names. (7) ŠAGGIL (< *Esaggila*)[52] and probably (8) ṢALMU[53] are originally Mesopotamian deities worshipped in Tayma which had intensive connexions with Babylonia during the Late-Assyrian and Chaldean periods (↓213, 224). (9) 'AWĀL and (10) 'AZAR, deities which we happen to know only from Arabic sources,[54] may be contained in Amorite names from Babylonia as early as the 1st half of the 2nd millennium. However, the documentation is very scanty (two possible OB names and two NA examples, one of which is, at best, dubious, see below).

'Awāl[55] is the theophoric element of NA *Ṣ/Šum-ma-ú-al* "offspring of *A.*" (↓212). Is it found as early as the OB period in Am. *A-bi-a-ma-al*?[56] *'Azar* is found perhaps in the toponym *A-za-ar-AN* which is mentioned together with Edom in Assurbanipal's reign.[57] The toponym is hardly Aramaic. Since the toponym refers to a place which is to be sought not far from Edom,[58] it may alternatively be interpreted as Heb. **'Azar'el* "'*El* has supported".[59] This DN may be found as early as the beginning of the OB period as the theophoric element of Am. *Mu-tu-a-za-ra*[60] "*A-za-ra*'s man"[61] (from Šaduppūm, modern Tell Harmal in eastern Babylonia). It may be that (9—10) were worshipped, at least earlier to the periods under discussion, by Mesopotamian Northwest Semites as well. (11) *Dād* is amply documented not only in the Arabian onomasticon,[62] but also in the Northwest Semitic one during the 1st millennium.[63]

[50] See *WSB*, p. 431f. ad 197.

[51] See Journal of the Orient Near Eastern Society of Columbia University 8 (1976), p. 125f.

[52] See H. V. HILPRECHT apud A. T. CLAY, *BE* 10, p. 62n; *JBCA*, p. 93f.; *WSB*, pp. 200, 316f, §2141, n. 17.

[53] See HÖFNER, *WdM* 1, p. 466 with lit.; 526; *Rel.*, pp. 372, 377.

[54] See FAHD, *Panth.*, pp. 47, 49 respectively.

[55] Cf. Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University 8 (1976), p. 119, n. 64.

[56] *Kisurra* 153.34'; cf. KIENAST, ibid., p. 205, provided that OB ⟨*VmV*⟩ renders WSem. /*w*/; or vice versa: *VwV* has shifted to *VmV* in the late OB period (cf. H. HUNGER in: WO 8 [1975/6], p. 327).

[57] STRECK, *Asb.*, p. 64:108.

[58] At least it is mentioned together with Edom (*KUR Ú-du-mu*).

[59] Cf. *IPN*, pp. 18, 54.

[60] *YOS* 14, 222.3.

[61] Cf. *APNM*, p. 234f., s.v. *MT* (*mut-*, **mut*) and *PTU*, p. 161f., s.v. *MT*.

[62] See HÖFNER, *WdM* 1, p. 432.

[63] See *WSB*, p. 57f. with lit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000064

Only (12) QAYŠ[64] and (13) YA/IṬA'(U)[65] are found in more than one NA or N/LB name. The latter is probably the theophoric element of NA *Am-ia-te-'-ú* (↓211).[66] It is either the theophoric or the predicative element of NA *A-bi-a/ia-(a-)ta/te-'* (↓142),[67] *Am-ia-ta-'* (↓211),[66] N/LB *Am-me-'-ta-'*,[66] *I-ti-a-'-il* (↓213), NA *Mar-ia-te-'* (↓2123), *Ia-ti-'-e* and *Ia-ta-a/'* (↓142).[68] However, a possibility that the verbal root *Y-ṯ-'* has existed in Old Aramaic as well cannot be excluded.[69] For other forms of this verbal root see ↓142.

Each of the following six theophoric elements (14—19) is, or may be, contained in one NA or N/LB name only:

(14) 'AMARA, the name of an idol of the Arab tribe Banī Kalb,[70] is possibly related to *'mr* (*'*Amar*) which can be identified with the theophoric element of *'bd'mrw* and *Ḫa-ma-ri-il-ú-a* (↓222). (15) Ḏū "lord of"[71] is possibly contained in N/LB *Du-ú-ia-a-ḫab-be* (↓222). (16) LUḪAY(Y)[72] is probably contained in N/LB *Lu-ḫa-'-il* (↓213) and *Man-nu-lu-ḫa-a* (↓222), both with *-ay* > *-a*.[73] Is *-lu-ú-ḫa-ú-a* of N/LB *Man-nu-lu-ú-ḫa-ú-a* (↓222) a related form?[74] (17) MA'ĪN[75] can be contained in N/LB *I-ma-'-in* (↓213). For (18) RA'N[76] cp. perhaps *Re-'-an-nu-u* (N/LB, ↓224). (19) ŠU'LA

[64] See FAHD, *Panth.*, p. 136f.; *WSB*, p. 199f.; 316, §2141, nn. 11, 12; CANTINEAU, *Nab.* 2, p. 143a, s.vv. *Qyš'*, *Qyšw*.

[65] See HÖFNER, *WdM* 1, p. 479f. with lit.; 552; *Rel.*, pp. 369, 376, 383; *WSB*, p. 200f.

[66] Probably related to Min., Qat. and Sab. *'myṯ'* (*IC*, p. 443, cf. 658).

[67] Identical with Qat. *'byṯ'* (*IC*, p. 17, cf. 658 and M. WEIPPERT in: WO 8 [1975/6], p. 64). See *WSB*, pp. 52, 200.

[68] Cf. also *WSB*, p. 350ff., Index, s.vv.; F. M. FALES in: Annali di Ca' Foscari 13/3 (1974), p. 183f., No. 17 with lit.

[69] W. F. ALBRIGHT in: AfO 3 (1926), p. 125b (cf. already *BDB*, *s.v. yš'*) and I. EPH'AL in: *JAOS* 94 (1974), p. 111f. have doubted whether there is any relation between South Arab. *W/Y-ṯ-'* (denotation unknown) and Can. *Y-Š-'* "deliver". The Can. form can be related to South Arab. *W-Š-'* which has an approximate denotation (cf. *BDB*, *l.c.*). The PNs *Yṯ'd* and *Ia-aš-ad-du* from Ugarit (see GRÖNDAHL, *PTU*, p. 147) do not prove anything, since they do not refer to one and the same individual.

[70] See A. SPRENGER: *Das Leben und die Lehre des Muhammads*. 2nd ed. Berlin 1869, 3, p. 234.

[71] Probably abbreviated from *Ḏū* + noun; cf. *NPSS* 1, p. 3ff.

[72] See *NPSS* 1, p. 120a; *IC*, p. 512; F. L. BENZ: *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*. Rome 1972, p. 338.

[73] Cf. WO 9 (1977/8), p. 53, n. 131.

[74] Provided that **Luḫay(y)* consists of **lu* and a *qatl* formation of *Ḥ-W/Y-Y* "live", in which case it could interchange with **lu* + **ḫaw(y)*.

[75] A theophoric element *M'n* is recorded in names from Hatra and Palmyra (see HÖFNER, *WdM* 1, p. 451 and cf. ↓211.)

[76] See W. CASKEL; *Lihyan und Lihyanisch*. Köln und Opladen 1954, pp. 17, 38.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000065

((^{d})*Su-ʾ-la*) is the theophoric element of NA ^{f}*A-mat-* (^{d})*Su-ʾ-la* (↓211). According to HOMMEL,[77] this theophoric element can be identical with the Arabic demon *Siʿla*.[78]

(20) ILTAR-S/ŠAMSU is classified as Arabian only on phonological grounds.[79] The view that (21) QAWŠ is originally Arabian is due merely to etymological considerations.[80] However, not a single NA and N/LB *Qawš*-name is typically Arabian. Moreover, several *Qawš*-names are exclusively Northwest Semitic.[81] (22) MANĀT of the NA GN *URU Ina-bi-ir Ma-an-at*, referring to a settlement in the Harran region, may be a Northwest Semitic deity[82] whose relationship to the Arabian deity is doubtful.[83] As for (23) BUL, the theophoric element of NA *Bu-lu-zak(a)-ru*[84] may be *Bur*[85] with a dissimilation $r > l$ due to the second *r*.[86] It is very doubtful whether (24) ʿAWF[87] is contained in N/LB *Mi-in-qa-tu$_4$-ḫe/ḫi-ʾ-ú-pu* (↓221).[88].

FAHD's conclusion,[89] namely that the names of the deities mentioned by Esarhaddon (Nos. 1—6 above) are identical with the DNs appearing later in Thamudic inscriptions, is not entirely justified, since not all of these deities are mentioned in Thamudic inscriptions, and some of them were worshipped by Arabians who did not belong to the tribe of Thamud.[90]

[77] Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 19 (1897), p. 88f ; cf. *APN*, p. 20b.

[78] See A. S. TRITTON in: JRAS 1934, p. 716.

[79] Cf. BO 33 (1976), p. 228, n. 6 and *App.*, p. 5.

[80] See H. ZIMMERN, *KAT*^{3}, p. 472f.; TH. C. VRIEZEN in: Oudtestamentische Studiën 14 (1965), p. 330ff.; *WSB*, p. 200, 316, §2141, n. 13 (cp. also Palm. *Qwšy*, *PNPI*, p. 110a). The form is normalized here as **Qawš* due to etymological considerations, and on the assumption that /š/ shifted here to /s/ as early as the 8th century when *Qa-uš-ma-la-ka* appears as the name of an Edomite king (less likely *Qa-ús-*; see *WSB*, p. 316, §2141, n. 13 *in fine*).

[81] See *WSB*, p. 200.

[82] Cf. *WSB*, p. 322f., §22131, n. 16.

[83] For *Manāt/Manawāt* see NÖLDEKE in *Hastings Enc. of Rel. & Eth.*, 1, p. 661a. *Ina-bi-ir* (and *Ia-ni-bir Ṣu-ḫu-ri*) are explicable in Aramaic terms (cf. *WSB*, p. 343 with n. 14 on 344; for *ṣu-ḫu-ri* see above, n. 34).

[84] *ADD* 857 = *CTN* 1, p. 103, ii:49; cp. *WSB*, p. 365a, index, s.v.

[85] See *WSB*, p. 62; *App.*, pp. 5, 6, n. 17.

[86] This dissimilation is regressive and at distance (cf. *WSB*, p. 261, §4233, d, 2).

[87] See NÖLDEKE in *Hastings Enc. of Rel. & Eth.* 1, p. 663a with n. + (perhaps originally meaning "*augurium*"), and HÖFNER, *WdM* 1, p. 428.

[88] Cf. *JBCA*, p. 107f., n. 79.

[89] *Panth.*, p. 144, n. 4.

[90] For ^{d}*D/Ṭa-a-a*, which is not recorded in Thamudic, cf. *WSB*, pp. 198f., 315, nn. 4—7 (OA *Da-a-a* is possibly non-Sem.). Or is it related to Mand. *daiita*, *diita* (DROWER-MACUCH, *Dict.*, p. 99b who compare *dayyet* I_2 "languish"), an epithet applied to Venus, possibly "languishing, lovesick"(?), cp. JAram. *D-W/Y-Y* (JASTROW, *Dict.*, p. 296)??

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000066

Other theophoric elements of Arabian names are Northwest Semitic (*Adad* and *Bīt-'il*; cp. *Adad-ia-ta-a* [but cf. just above] and *Bīt-ìl-baḫa-tu*$_4$ respectively, ↓221, 222). Later on, in the Achaemenian period, we find a name with a Mesopotamian theophoric element and a Southwest Semitic predicative element viz. ^{d}*I-šum-mar-du-'* (↓222). This may be due to cultural symbiosis. Still later, we find two possible examples of Arabian names with Mesopotamian theophoric elements, namely Aram. *'wyd'šr*[91] from Hatra and Οβαδαδος[92] from Dura Europos.

1.4.2. Personal Names

The names of the individuals who were either explicitly designated as Arabians or belonged to Arabian groups are analyzed here.[93] The onomasticon of the Qedarites is not exclusively Southwest Semitic, but contains at least one name which is exclusively Aramaic (*Am-mu-la-ad-di*(*-in*)).[94] The name of the Arabian king *Ḫa-za-'-ìl*, which can be both Arabian and Aramaic, was common among the Arameans. The predicative element of *Bir-da-*(*ad-*)*da* is exclusively Aramaic. ^{f}*Za-bi-bi-e*, *Ú-a-a-te-'* and possibly *Ia-u-ta*/*te*$_9$*-'* are exclusively Arabian. *Ú-a-a-te-'* bore a second name as well. This name, *Ia-'-lu-u*/*ú*, which ends in *-u*, shows the Northwest Semitic shift *w-* > *y-*. *Ú-a-bu*, who is mentioned together with the Qedarites, is also an exclusively Arabian name (*Wahb*). The names of the Qedarites *A-a-mu*, ^{f}*Ta-bu-u-a* and *Te-'*/*e-ri* (*Te-'-e-ri*) may be either Arabian or Aramaic. ^{f}*Te-'-el-ḫu-nu* is an unexplained name. The Arabians ^{f}*A-d*/*ṭi-ia*(*-a*) and *Ba-as-qa-a-nu*, as well as the Sabean *Ka-ri-bi-ìl*, bore exclusively Southwest Semitic names.[95]

The majority of the Bāzu rulers' names can be interpreted either as SWSem or NWSem. Such are *Qí-i-su* (↑141), ^{f}*Ba-as-lu* (cp., e.g., Arab. *Bāsil*), ^{f}*Ia-pa-'* and *Ḫa-bi-su* (cp. Arab. *Ḥabīs* "dedicated").[95]

La-a-a-li-e may be the same as *lylh* (**Laylay* with *-ay* > *-ē*), i.e. a DN used as a PN; it reflects the Aramaic, rather than the Arabian form.[96]

[91] See R. Degen in: WO 5 (1969/70), p. 23., No. 227.1 and cp. the hypocoristicon *'wydw* (also from Hatra, see Degen in: NESE 3 [1978], p. 104, No. 318; cf. *PNPI*, p. 105a).

[92] F. Cumont: *Fouilles de Doura Europos* (*1922—1923*). Paris 1926, p. 306, iii.5.9 = **Wahb-Adad* (this possibility was considered by G. Levi Della Vida *apud* Cumont, ibid., p. 305f.).

[93] All the names in 142—143 are NA unless otherwise indicated.

[94] I cannot agree with E. Sachau in: ZA 12 (1897), p. 44f., who compared this name with Arab. *'Ummaliṭ* (*'Ammallaṭ*). The notion that *'Amm* judges is not strange to Arabia, as the Qatabanian epithet *Dwnm* (in *'m ḏ-Dwnm*) may derive, according to Höfner (*Rel.*, p. 282) from *D-W*/*Y-N* "judge".

[95] For discussion and references of all the names of the Qedarites and Bāzu rulers see *WSB*, p. 202f.

[96] See *WSB*, p. 203 and 432 *ad* 203.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000067

If the explanation of *-me-* as an Amorite enclitic particle is accepted,[97] then OB *Le-le-mi-i[l]*[98] may mean "*Laylay* is indeed the god". — *Ni-ḫa-ru* is possibly Arab. *niḥar* "clever",[99] but NWSem. also has *N-H/Ḥ/Ḫ-R*.[100]

The names (1) *Pa-de-e* (king of KUR *Qa-di-e* who dwelt at *URU Is/ṣ/z-ki/qí-e*), (2) [$^{m}x(x)$ (?)]-*ra-a-bit/mat-te* (king of *KUR K[u-up-pi]*), and (3) [*Š*]*i-i-ḫu*$_4$/*lu*$_4$[101] are all West Semitic but not exclusively Arabian. Though incomplete, (2) apparently ends either in *-īt* or in *-at*. For (3) R. CAMPBELL THOMPSON compared Arab. *Šayḫ*[102] (cp. *Šayḫūn*); cp. also Arab. *Sīḥān*[103] and the modern Palestinian mountain-name *Sīḥ*. (3) with the reading [*Š*]*i-i-lu*$_4$ is probably the same name as N/LB *Ši-ʾ-il*.[104]

Certain names which appear in Arabic sources are explicable in Aramaic terms. Such names are, e.g., *Qatīra*[105] which is the same name as N/LB *Qa-ti-ra-ʾ*,[106] *Kābīl*[107] = *Ka-bi-lu*,[108] *Farīs*[109] = *Pa-ri-su*.[110] *Pa-ra-sa*[111] and *Rad-ma-nu*,[112] although identical with Arab. *Farās*[113] and *Radmān*[114] respectively, are explicable in Aramaic terms, as are many other NA and N/LB names which have Arabian onomastic parallels.[115] *Ra-ia-ḫa-a-[n]i*,[116] which prima facie may be related to Arab. *Riyāḥ*,[117] can be interpreted as Aramaic.[118]

[97] See I. J. GELB: *La lingua degli Amoriti*. In: Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della Classe de Scienze morali, storiche e filologiche. Ser. 8, Vol. 13 (1958), p. 163, §3.4.6.

[98] *Symbolae Böhl*, p. 360f. 8'; cf. K. R. VEENHOF, ibid. p. 378f.

[99] See *WSB*, p. 203.

[100] See *WSB*, pp. 137, 304 §112426, n. 2. Cf. n. 179 below.

[101] See *WSB*, p. 203f. with references.

[102] *AAA* 20 (1933), p. 101.

[103] *CIK*, p. 512b. For more Arabian personal names see WO 9 (1977/8), p. 37.

[104] *UET* 4, 81:10.

[105] *CIK*, p. 468a.

[106] RA 25 (1928), pp. 59, 74, 78, No. 10, r. 4; see *WSB*, p. 124.

[107] Or *Kābil* (*NPSS* 1, p. 112b).

[108] *CTN* 2, 120.4, see *WSB*, p. 126.

[109] *CIK*, p. 245b, cp. Tham. *Frs* (*IC*, p. 465).

[110] *CTN* 2, 120.11; see *WSB*, p. 126f.

[111] LIE, *Sar.* p. 46:289.

[112] *ABL* 608:14.r.6.

[113] *CIK*, p. 245a.

[114] *CIK*, p. 483.

[115] See *WSB*, p. 338; *App.*, p. 27; 28 with n. 34.

[116] *Tell Halaf* 102, r. 5.

[117] *CIK*, p. 488a; cp. Min. *Ryḥ* and perhaps Sab. *Ryḥm* (*IC*, p. 291).

[118] It may be a *qatl* formation of *R-W/Y-Ḥ* "be easy, feel relieved" (JAram. see JASTROW, *Dict.*, p. 1456f.) with an adjectival *-ān*. Other names which have Arabian onomastic parallels but could be Northwest Semitic, are, e.g.: (1) *Ṣ/Za-na-a-ni* (*Tell Halaf*, 21:3), cp. Arab. *ṣannāna* "brave" and Saf. *Ṣnnt*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000068

1.4.3. Toponyms

Regarding the location of the places which are mentioned in connection with the Qedarites,[119] all of them, except for *KUR Sa-qu-ur-ri*,[120] are to be sought in eastern Syria and Trans-Jordan, which were Aramaic and Canaanite-speaking territories. (1) *KUR Sa-qu-ur-ri*, a mountain which is thought to be located near Wādi Sirḥān,[121] is either an Arabian or an Aramaic name.[122] It possibly derives from *Ś-Q-R* "be red".[123] The only typical Arabian toponym of this group is *URU Ma-an-ḫa-ab-bi* which can be a *maqtal* formation of *N-Ḥ-B* (cp. Sab. *Nḥbn*,[124] and

---

(*IC*, p. 377); Heb. and JAram. have *Ṣ-N-N* "be cold" (cp. NA *Qa-ru-ru* and N/LB *Qé/Qí-ru-ru* which could derive from the synonymous root *Q-R-R*, see *App.*, p. 27); (2) *A-mu/uq!-qa-du* (*WSB*, p. 228, but cf. p. 343 with n. 13); (3) *Am-ma-ši-'* (*WSB*, pp. 154, 232, but *'-M-Ś* is recorded in NWSem. as well); (4) *Bar/Pár-na-AḪ-ti-'* (*WSB*, p. 231, but possibly Iranian); (5) *Ba-sa-li* and (6) *Bi-si-lu* (*WSB*, pp. 215, 217, but cf. p. 432 ad 215 and *App.*, p. 29n); (7) *Bu-lu-zak(a)-ru* (*WSB*, pp. 80, 198, 217, 243); (8) *Da-aḫ-ḫu-ú-a* and (9) *Da-mi-ru* (*WSB*, p. 233f., but cf. *App.*, p. 27); (10) *D/Ṭa-ú-li-i* (*WSB*, p. 216, cp. also Arab. *Ṭūl*, Saf. *Ṭwl* and related names, *CIK*, p. 558b; *IC*, p. 390; *Ṭyl'/h/t*, *Nab.* 2, p. 101f.); (11) *Ga-b/pan-na-a* (*WSB*, p. 233, but cf. *App.*, p. 25); (12) *Ḫa-k/qid-da-a* and (13) *Ḫa-si-ma-'*, (*WSB*, pp. 232, 235, but cf. *App.*, p. 26); (14) *Ḫa-šá-na/nu* and (15) *La-bu-di* (*WSB*, p. 218, but cf. p. 432 ad 218f. and *App.*, pp. 26, 28); (16) *Mas/š-qa-ru* (*WSB*, p. 222, but *Ś-Q-R* is also NWSem., cf. ↑143); (17) *Mì-ni-'* and (18) *Qa-ri-il* (*WSB*, p. 219, but cf. pp. 388a, s.v.; 432 ad 218f., and *App.*, p. 28); (19) *Na-qa-ḫa* (*JBCA*, p. 94, but cf. *App.*, p. 27); (20) *Ni-iḫ-ḫu-ru* (*WSB*, pp. 137, 234, 337); (21) *Ni-qu-ru* (*WSB*, p.222, cp. *Nqyrw*, *Nab.* 2, p. 122a; but *N-Q-R* is also NWSem., cf. *App.*, p. 27); (22) *Ra-d/ṭi-ia* (alternatively Egyptian, see Göttinger Miszellen 26 [1977], p. 65f., No. 18); (23) *Ruq-qa-'* (*WSB*, p. 323) is perhaps a mistake for *Ba-ruq-qa-'* (*WSB*, p. 131); (24) *Sa-ri-ia* (*Nbn.* 680.12) may be either identical with Palm. *Sry* (*PNPI*, p. 102a) or an Anatolian name (see ZADOK in: Tel Aviv 6 [1979], p. 169); (25) *Ra-s-/šam-ma-'* (*WSB*, p. 235) or *Ra-ú-ba/ma-'* (*R-Š-M* and *R-W/Y-B* are also NWSem.); (26) *Šá-di-du* (*WSB*, p. 221, but cf. p. 433 ad 221) can be read *Gar-di-du* (*App.*, p. 26); (27) *Ṭu-ú-a* (*WSB*, p. 219, but cf. p. 343f. with n. 13 and the JAram. fem. PN *Ṭwy*, *Bab. Talmud*, *Yᵉbāmôt* 65b). The GNs 28—30 can be NWSem.: (28) *Ḫi-šu-ba/ma-ti* and (29) *Zu-mu-ru* (see *App.*, pp. 27, 28 with n. 32); (30) *Ṣ/Za-la-a-qa* (*WSB*, p. 234f.) may alternatively derive from *Z-L-Q* (cf. LIDZBARSKI: *Ephemeris*... 1. Giessen 1909, p. 304). (31) *Bīt* ^{m}*Ú-ḫa-ri* (*TCL* 12, 24.11) and (32) *Til* ^{m}*Ú-ḫú-ri*. (*AOAT*. 6, p. 356) can derive from either Arab. *W-'-R* or *W-H-R* (cf. *IC*, pp. 645, 653) provided the reading is not *Ṣ/Šam-ḫa/ḫu-ri*. Nos. 3, 4, 8, 9, 11—13, 20—25, 28—31 are N/LB.

[119] STRECK, *Asb.*, p. 74, ix: 14ff.; see EPH'AL, *Nomads*, p. 118f.; *WSB*, p. 204f.

[120] Iraq 13 (1951), p. 23:24.

[121] See EPH'AL, l.c.

[122] Not exclusively Arabian as stated in *WSB*, p. 204.

[123] Cf. *JBCA*, p. 94.

[124] *NPSS* 1, p. 349f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000069

perhaps N/LB *Na-aḫ-bu-tú*, ↑12). Eight toponyms may be either Arabian or Northwest Semitic and three typical Aramaic. The remaining toponyms are also explicable in NWSem. terms and/or have parallels in the toponymy of the Fertile Crescent.[125]

I cannot offer any convincing explanations for the remaining four toponyms, but all of them have onomastic parallels in Aramaic and Canaanite-speaking territories.[125]

On the other hand, the toponymy of Bāzu, a region which is to be sought in the Arabian peninsula, is mostly Southwest Semitic.[126] *Qu-ṭa-ba-ti* and *Ga-ʾ-u/ú-a-ni* are also explicable in Aramaic terms.[127] Five toponyms from Bāzu can be either Southwest Semitic or Northwest Semitic.[126] *URU Di-iḫ-ri* cannot be identical with *Dēr*.[128] *KUR/URU Ḫal-ṭi-su/Ḫa-an-ṭa-su* is possibly derived from *Ḥ-Ṭ-Š* with dissimilatory *-l-* and *-n-* respectively (↓11).[129] The meaning of *Ḥ-Ṭ-Š*, a verbal root which is productive in the Nabatean and Safaitic onomasticon, is not known;[130] *ḥṭaša* appears as a surname of an angel in Mandaic.[131] The only exclusively Northwest Semitic toponym, which may refer to a place in Bāzu (or in its vicinity), is (11) *URU Ia-di-ʾ* (possibly the same name as N/LB *URU Ia-di-ḫu*).[132]

Regarding the NA names of Arabian tribes, only two are typical Southwest Semitic.[133] Most of the other Arabian tribe and place names, which are mentioned in NA and N/LB sources, are either Southwest Semitic or Northwest Semitic,[134] e.g. *URU Is/ṣ/z-ki/qí-e* (↑142), cp. Pr. Sem. **yašqi* (Arab. *yasqi*) "he will water".[135] *KUR Qa-di-e* may be identical with *Cadaei* (var. *Cadei*, *Chadai*) which designated later, in the Roman period, a tribe on the eastern coast of the Arabian Peninsula.[136]

[125] See *WSB*, 204f.

[126] See *WSB*, p. 206f.

[127] See ibid. and *App.*, p. 26; *Q-Ṭ-B* is found in NWSem. as well.

[128] Contra M. FALKNER in: AfO 17 (1954/6), p. 117a.

[129] See *WSB*, p. 207; Tel Aviv 4 (1977), p. 174 with lit.

[130] See *WSB*, p. 207.

[131] DROWER-MACUCH, *Dict.*, p. 140a.

[132] See *WSB*, p. 208.

[133] ^{lú}*I-di-ba-ʾ-il-a-a* (a gentilic of an anaptyctic form with *ʾa-* > *ʾi-* (cf. *WSB*, p. 253, § 42161, (b) and NA *Al-pi-ia-na* = *Il-pi-a-te/tú*, ibid., p. 208, as well as Bibl. *ʾAdbᵉʿēl*〈**ʾAdbʾil*), and ^{lú}*Ta-mu-di* (see *WSB*, p. 208f.).

[134] For discussion and references see *WSB*, p. 208f.

[135] See *WSB*, p. 209 (Bibl. *Yiskāʰ* belongs here only on the assumption that it goes back to **Yiśkat*).

[136] Pliny: *Nat. Hist.*, 6.149; see A. GROHMANN, *RE* Halbbd. 27, col. 614f. who identifies the abode of the *Cadaei* with modern Rās Mesandum. *Cadaei* is probably N/LB *Qa-du-ú* (etc., NA *Qa-de-e*). The latter (see BORGER in: ZA 62 [1972], p. 136f. with references and discussion) is the equivalent of Old Persian *Mačiya* (*Magan*, see W. EILERS in: ZDMG 94 [1940], p. 190, n. 1; BORGER in: ZA 62 [1972], p. 136; WSB, p. 313, 20, n. 4) which may be

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000070

$^{lú}Maš$-$^{\flat}$-a-a[137] is identical with Bibl. *Maśśā*[138] and possibly with Sab. *Ms*$^{\flat}$.[139]

1.5. Summary

The onomasticon which is discussed above is not exclusively Southwest Semitic. It was widespread along the whole border of the desert with the Fertile Crescent. The borderland formed the wandering area o-the Arabians. The Arabians penetrated from these areas into Mesopotaf mia where Arabian names can be found almost everywhere in the periods under discussion (↓2).

The exclusively or alternatively Arabian names discussed in ↓2 are labelled as follows:

P = Arabian according to a phonological criterion;
M = Arabian according to a morphological criterion;
L = Arabian according to a lexical criterion;
C = Arabian according to a cultic criterion;
O = Arabian according to an onomastic criterion.

When two or more criteria appear together in a certain name the name is marked, e.g., LM.

2. Historical Survey

2.1. The Neo-Assyrian Period[140]

2.1.1. Assyria Proper[141]

Arabians are first mentioned in Assyrian sources when they participated in the battle of Qarqar (853).[142] The queen of the Qedarites became a vassal of Tiglath-Pileser III more than hundred years later (738).[143] More Arabian kings, sheikhs and tribes became Assyrian vassals later on, during the Sargonid period. Prominent hostages belonging to families of Arabian vassals were brought to Sargonid Assyria.[144] However, despite

---

the same territory as modern *Makrān* (see Eilers apud K. Jaritz in: JNES 27 [1968], p. 211) and possibly the coast of the Arabian Peninsula opposite *Makrān* (the Hormuzd Straits do not form an ethnographical border).

[137] *AOAT* 6, p. 242 (NA and N/LB).

[138] See Eph'al in: JAOS 94 (1974), p. 114f; *WSB*, pp. 208f., 264.

[139] See W. W. Müller in: NESE 3 (1978), p. 131f., No. h (with *ś*>*s*?).

[140] All the cuneiform sources mentioned in 21 are NA unless otherwise indicated.

[141] More precisely: names mentioned in documents found in Assyria Proper.

[142] 3R 8, ii,94 (Kurkh Monolith, see N. Na'aman in: Tel Aviv 3 [1976], p. 89ff.; Eph'al, *Nomads*, p. 16).

[143] Levine, *Stelae*, p. 118, ii.2.19; see Eph'al, *Nomads*, p. 17f. with previous lit.

[144] See Eph'al, *Nomads*, pp. 29f., 34f., 81ff. with previous lit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000071

my diligent search, I could not find a single name referring to an individual living/acting in Sargonid Assyria Proper and Upper Mesopotamia (except the Harran region, ↓2121), which is Arabian according to the most reliable criterion, viz. the phonological one. In this section, and in ↓2121—3, we have listed all the names which may have any connection with Arabian and/or Arabians. The individuals named *Ar(a)-ba-a-a* were not necessarily Arabians, as *Arbāju* designates nomads, including non-Southwest Semitic ones.

The following individuals (Nos. 1—34 below), bearing names which may be Arabian, are mentioned in documents from Nineveh. However, we do not know where Nos. 2—4, 7—10, 12—14, 16—26, 28—33 actually resided or were active.

(1) AP-ṢÍ-I[145] (O, possessed a threshing floor in URU Du-'-ú-a, 747/6) may represent *'fṣy* (Saf. and Tham., cp. Had. *'fṣym*).[146] Its possible NWSem. lexical and onomastic parallels (with the reading *Ab-ṣí-i*: Bibl. *'Ibṣān*,[147] *'Ābeṣ*,[148] and perhaps *'Eṣbōn*[149]) are unexplained.[150] (2) ÌL-QÍ-SU(?) (C) was the name of the mayor of an unnamed settlement in 709/8.[151] (3) GA-NA-BU (L, reign of Sargon)[152] is related to Saf. *Jnb*[153] and Arab. *Janb*.[154] Yet, *G-N-B* produces NWSem. names as well.[155] (4) QI-SA-A-A (C, ↑141) the singer possibly lived in Sargon's time.[156] The name of (5) BA-TU/TÚ-'-A[157] (O, possessed a garden in URU Kal-gu-bi-si(?), 702/1) may be related to Lih., Qat. and Sab. *Bt'*.[158] The name of the slave (6) QA-Ú-SU (C), who is mentioned at Ušḫiriti in 694/3,[159] is possibly the DN *Qāwš* (↑141) used as a PN.[160] The same document mentions *Ṭu-*

[145] *ADD* 412 = *ARU* 334:2.

[146] *IC*, p. 59.

[147] See NOTH, *IPN*, p. 226 with n. 1; cf. n. 149 below.

[148] See W. BORÉE: *Die alten Ortsnamen Palästinas*. Leipzig 1930; repr. Hildesheim 1968, p. 21.

[149] Possibly a metathesis of *'Ibṣān* (see n. 147 above).

[150] Mand. *'apṣa* is unexplained (DROWER-MACUCH, *Dict.*, p. 32a).

[151] *ADD* 1141 = *ARU* 113:44.

[152] *ABL* 631:11; see EPH'AL, *Nomads*, p. 74 with n. 113.

[153] *IC*, p. 169.

[154] *CIK*, p. 257a.

[155] See EPH'AL, l.c.; *PTU*, p. 129; *PNPI*, p. 82; Bibl. PN *Ge'ûbat* (referring to an Edomite; see TH. NÖLDEKE in: T. K. CHEYNE [ed.]: *Encyclopaedia Biblica*. 3. London 1902, col. 3296; S. E. LOEWENSTAMM, *Enc. Miqr.* 2, col. 539 with lit.), Am. GN *Ga-ni-ba-tim*^{ki} (*ARM* 3 35.10, OB, perhaps situated in the district of Terqa, see A. FINET, *ARM* 15, p. 124).

[156] *ABL* 471:10; see TALLQVIST, *APN*, p. 184a; R. C. THOMPSON in: Iraq 4 (1937), p. 35ff.

[157] *ADD* 365 = *ARU* 370:2.

[158] *IC*, p. 92.

[159] *ADD* 427 = *ARU* 186:7.

[160] See ZIMMERN, *KAT*^{3}, p. 473; *WSB*, p. 316, §2141, n. 13 with lit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000072

du-te;[161] *-ūt*, which is rare in genuine SWSem. words and names (↑12), is attached here to Akk. *ṭūdu* "way"[162] rather than to Arab. *ṭawd* "lofty mountain".[163] However, the latter Arabian word may be contained in the name of (16) below. (7) AR(A)-BA-A-A (O) is mentioned in 693/2 or 688/7 in another document from Nineveh.[164] (8) A-TI-IN-NI[165] (L, a scribe [lú*A.BA*], 693/2 or 688/7) might have been either an Arabian or an Israelite (cp. *A-ti-nu*, ↓2122, (2)). For (9) AḪUx(PAP)-MA-MA-A-TE[166] or Ḫu-MA-MA-TE[167] (O, 693/2—684/3) cp. Sab. and Tham. *Ḥmmt*[168] and *Ομματης which represents **Ḥumamat*.[169] (10) SU-RA-RA-TE[170] (O, **693/2—680/79**) is perhaps related to Tham. *Srr*, Min. *Srrn* and Arab. *Sarayr*.[171] Cp. Σουραρ which represents **Surār*.[172] But the possibility that (9—10) are NWSem. cannot be excluded.[173] (11) fA-MAT-(d)SU-'-LA[174] (C), who was married to either an Aramean or an Assyrian, sold her house in Nineveh in 692/1. (12) NA-ḪA-RA-Ú[175] (M, **687/6. 671/0** or **666/5**), which ends in *-aw*, can be related either to *Nhr* (Qat. and Saf.),[176] or to *Nḥr* (Saf.) or to *Nḫr* (Saf. and Tham.),[177] but the suffix *-aw* may be found in the name of the Aramean tribe *Li'tawu* as well.[178] *N-H/Ḥ/Ḫ-R* is also recorded in NWSem.[179]

It is very doubtful whether the following name, as well as that of (25) below, can be classified as Arabian since they apparently begin with Aram. *bar* "son" and only their 2nd components can be compared with Arabian names. (13) BAR-ZA-KIN-E[180] (O, **681/0**) may mean "son of *Za-kin-e*" (cp. Saf. *Zkn*).[181] For (14) AM-IA-TE-'-Ú[182] (CM, **680/79**) see

[161] Line 31.
[162] ṬŪDIJA was the name of the first Assyrian king.
[163] Cp. Tham. *Ṭdw* (*NPSS* 1, p. 108a) and Sab. *Ṭwdm* (*IC*, p. 390).
[164] *ADD* 66 = *ARU* 124:3.
[165] *ADD* 238 = *ARU* 201:31; *ADD* 239 = *ARU* 554:28 (*A-*[. . .], perhaps a duplicate of *ADD* 238).
[166] *ADD* 264 = *ARU* 527:16.
[167] *ADD* 230 = *ARU* 60.27; cf. FALES in: Oriens Antiquus 16 (1977), p. 49, No. 8.
[168] *IC*, p. 203.
[169] See E. LITTMANN *apud* PREISIGKE, *Namenb.*, col. 513a.
[170] *ADD* 26 = *ARU* 255:10; *ADD* 491 = *ARU* 58:9 (*-r*[*a-r*]*a-*).
[171] *IC*, p. 315.
[172] See LITTMANN *apud* PREISIGKE, *Namenb.*, col. 515a.
[173] For the former cf. *App.*, p. 25. As for the latter, *Š-R-R* "be firm, sound, hard, consistent, substantial, truthful" is recorded in Aram. and Heb.
[174] *ADD* 324 = *ARU* 36:3.16, i.e. "Maid-servant of **S/Šuʿla*" (cf. ↑141).
[175] *ADD* 266 = *ARU* 538:14; *ADD* 335 = *ARU* 337:6.
[176] *IC*, p. 601. [177] *IC*, 583. [178] See *WSB*, p. 186.
[179] See *WSB*, pp. 137, §112426; 304, §112426, n. 1; 321, §2212, n. 9.
[180] *ADD* 269 = *ARU* 63:12. Alternatively, it may be read *Pár-z/ṣa-qi-e*.
[181] *IC*, p. 300. [182] *ADD* 229 = *ARU* 64:16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000073

↑141. The name of (15) A-SI-NU-U[183] (M, mentioned in a document dealing with a garden in URU Kib/p-šu-na, **680/79**) is not necessarily Arabian despite its *-u* (↑12), as it may contain **ʿašīn* "strong" (Syr. *ʿašīn*, JAram. *ʿašîn*, *ʿaššîn*).[184] (16) BA-ṬU-DA-NU[185] (L, **673/2**) could denote "son[186] of *Ṭu-da-nu*" (cf. ↓223 and above). The name of (17) IL-QI-SU[187] (C, **641/0**) is the same as that of (2) above. The derivation of the name of (18) RA-TU-LU[188] (L, after **648**) is difficult.[189] (19) AG/K/Q-BÁ/PA(?)-LU[190] (O, eponym year of [...]-šarra-uṣur) is perhaps an *ʾaqtal* formation of *G/K/Q-B/P-L*,[191] or simply *Apkallu* with a metathesis (cp. Nab. *ʾkpl*).[192]

Nos. 20—34 are mentioned in undated documents: (20) AM-IA-TA-[193] (C); (21) AQ-DA-ÁŠ-ÌL[194] (M) can render an *ʾaqtal* formation of *Q-D-Š* "be holy".[195] This formation is commoner in Southwest Semitic anthroponymy than in Northwest Semitic anthroponymy. (22) and (23) are named AR(A)-BA-A-A[196] (O), i.e. "the Arabian/nomad" (cf. above). (24) BA-GA-GI[197] (L) may derive from Arab. *bajaja* "loutishness",[198] provided it is not a "lallative" name[199] ("son of *Ga-gi*").[200] (25) BAR-NA-

[183] *ADD* 359 = *ARU* 372:33.
[184] JASTROW, *Dict.*, p. 1125b.
[185] *ADD* 118 = *ARU* 315:11.
[186] See *WSB*, p. 108.
[187] *ADD* 163 = *ARU* 182:18.
[188] *ADD* 435 = *ARU* 447:15.
[189] Cf. *WSB*, p. 218f.; 321, §2212, n. 10.
[190] *ADD* 630 = *ARU* 145:14.
[191] See *WSB*, p. 321, §2212, n. 5.
[192] See CANTINEAU, *Nab.* 1, p. 41; 2, pp. 61b, 66b.
[193] *ABL* 564:4.9.r.18.
[194] *ADD* 345 = *ARU* 365:6.
[195] See *WSB*, pp. 217, 432.
[196] *ADD* 260 = *ARU* 552:6.9.15; *ADD* 857 = *CTN* 1 p. 103, ii.50.
[197] *ADD* 464 = *ARU* 111:16.
[198] Extant in Saf. and Tham. names (cf. *IC*, p. 93). Syr. *bagīgūtā*, which appears only in the lexicon of Bar-Bahlūl is probably an Arabism.
[199] For "lallative" names see FALES in: Orientis Antiqui Collectio, 13. (1978), p. 205, as well as the following NA and N/LB examples: (1) N/LB *ᶠBa-ba-a* (*NBN*, p. 17a), (2) **Babbā* (with dissimilatory *m/n*) may be rendered by NA *Ba-am/an-ba-a*, *Ban-ba-a* (*APN*, p. 51b; alternatively Anatolian, see ibid.); (3) NA *Ba-ba-a-a*, (4) *ᶠBa-ba-a-a* (*APN*, p. 49a); (5) N/LB *Ba-ba-ia* (*NBN*, p. 17b); (6) NA *Ba-ba-a-nu* (*APN*, p. 49b); (7) N/LB *Ba-bi-ia* (*NBN*, p. 17b); (8) NA *Ba-bu-u* (*APN*, p. 49b); (9) N/LB *Ba-bu-(ú-)tu/tú* (*NBN*, p. 17b). Yet, (1) and (3)—(9) can alternatively be hypocoristica of compound names containing the DN *Bau* (see WO 9 [1977/8], p. 43; *WSB*, p. 142, and cp. N/LB *ᵈKÁ-ú-tu*, *Moldenke* 1, 27.11; see J. A. DELAUNAY, reedition of *Moldenke*, Paris 1977, p. 63, *a.l.*). (10) N/LB *Bi-ba-nu/ni*, (11) *Bi-e-ba-nu*, (12) *Bi-ib-ba-nu*, (13) *Bi-bi-e-a* (*NBN*, p. 49b); (14) NA *Bi-bi-e*, (15) *Bi-bi-i/ia* (*APN*, p. 63b); (16) N/LB *Bi-ib-bu-u-a* (*NBN*, p. 49b); (17) NA *Bu-bu-u-tu* (*APN*, p. 65a); (18) NA *Da-da-a(-a)*, (19) *Da-(ad-)di-i* (*APN*,

PI-I[201] (O) can mean "son of *Na-pi-i*" (cp. Arab. *Nafaiy* "exile" but cf. above, (13)).[202] For (26) IA-TA-A[203] (C) and (27) IL-TA-DA-A-A (C, chariot driver of the queen mother[204]) see ↑141.[205] (28) MAR-DU-U[206] (M, ^{lú}*rab kiṣir*) may render Nab. *Mrdw* (cp. Μαρδου, gen.),[207] but *M-R-D* produces NWSem. names as well.[208] (29) PU-ḪI-LU, name of a slave[209] (M) can render a diminutive formation from *P-Ḥ-L* (cp. Arab. *Faḥl* "male"[210] Saf. *Fḥl* and *Fḥlt*[211]); alternatively *Bu-ḫe-lu* = Aram. **Bu-Ḫayl* < **Bur-Ḫayl*.[212] (30) SA-NA-ÌL[213] (L) is possibly the same name as Saf. *Šn'l*.[214] (31) SE-'-MA-NU[215] (O) may represent Arab. *Šaymān*,[216] and Had. and Saf. *Šymn*.[217] The name of (32) S/ŠUM-MA-Ú-AL[218] (C) was dealt with

---

p. 67); (20) N/LB *Da-di-ia/iá* (*NBN*, p. 52a); (21) N/LB *Di-di-e-a* (*NBN*, p. 54a); (22) NA *Di-di-i* (*APN*, p. 70b); (23) N/LB ^{f}*Di-di-(in-)na-tu*$_4$, (24) $^{(f)}$*Di-di-i-tu*$_4$ (*NBN*, p. 54a); (25) N/LB ^{f}*Du-da-a* (*NBN*, p. 54b); (26) NA *Du-du-u(-a)* (*APN*, p. 71a). Yet, (18)—(26) can derive from WSem. **dād*, **dīd* and **dūd* (all meaning "favourite, darling" or sim., *WSB*, p. 57f.). (27) NA *Ka-(ak-)ki-i/ia* (*APN*, p. 110b, non-Semitic); (28) NA *La-al-la*, (29) *La-li* (*APN*, p. 120b, Anatolian); (30) NA *Na-(a-)ni(-i)* (*APN*, 167a); (31) *Na-an-na-a*; (32) ^{f}*Na-an-ni-ia* (*APN*, p. 167b); (33) N/LB *Na-an-na-a-a*, (34) *Na-an-ni* (*NBN*, p. 159b); (35) NA & N/LB *Na-ni-ia* (*APN*, p. 167a; *NBN*, p. 159b). Yet, at least (35) could be a hypocoristicon of a compound name containing the DN *Nanâ*; (36) NA *Ni-ni-e/i*, (37) *Ni-ni-e-a* (*APN*, p. 174a); (38) N/LB *Ni-in-ni-e-a* (*NBN*, p. 167b); (39) NA ^{f}*Pa-pa*(?)*-a* (*APN*, p. 179); (40) N/LB *Pap-pa-a-a* (*NBN*, p. 171a); (41) NA *Pap-pu-u/ú* (*APN*, p. 179f.); (42) NA *Si-si-i* (*APN*, p. 202b, provided it is not Akk.); (43) NA *Ša-ši-i* (*APN*, p. 219b); (44) NA *Ta-(at-)ti-i*, (45) *Ta-tu* (*APN*, p. 231b, possibly Iranian); (46) NA *Ti-ti-i* (*APN*, p. 232b); (47) NA *Tu-ti-i* (*APN*, p. 235b); (48) N/LB *Tu-ti-ia* (*NBN*, p. 212b). (47) and (48) may alternatively derive from **tūt* "mulberry" (cf. R. A. BOWMAN apud R. T. HALLOCK, *OIP* 92, p. 15). (49) NA *Za-za-a* (*APN*, p. 247b; (50) N/LB ^{f}*Za-zi-tu*$_4$ (*NBN*, p. 218a); (51) NA *Zi-zi-(-e/i)*, (52) *Zi-zi-ia* (*APN*, p. 249b); (53) N/LB *Zu-za-a*, (54) *Zu-za-nu* (*NBN*, p. 220b); (55) NA *Zu-zu-ia* (*APN*, p. 249b). A derivation from *Z-W/Y-Z* "move" (etc.) cannot be excluded for (49)—(55).

[200] Cp. *Ga-gi* (*APN*, p. 79a).
[201] *ADD* 159 = *ARU* 665:2.
[202] See *WSB*, p. 321, §2212, n. 12.
[203] Iraq 32 (1970), p. 140, No. 8:18'.
[204] *ADD* 857 = *CTN* 1, p. 104, iv:10.
[205] For an alternative interpretation see *App.*, pp. 26; 29, n. 18.
[206] *ADD* 80 = *ARU* 640:12 ([-*u*]); *ADD* 235 = *ARU* 231:23.
[207] See CANTINEAU, *Nab.* 2, p. 118a.
[208] See *WSB*, p. 113 with lit.
[209] *ADD* 913:3.
[210] *CIK*, p. 244a.
[211] *NPSS* 1, p. 178; *IC*, p. 463.
[212] See *App.*, pp. 12, 26.
[213] *ADD* 62 = *ARU* 131:16.
[214] *IC*, p. 359.
[215] *ADD* 813:1.
[216] *CIK*, p. 524b.
[217] *IC*, p. 364.
[218] *ADD* 860, ii:16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000075

in ↑141. (33) is SA-ME son of *Ki/Qí-la-ku-u*[219] (LM). (34) IÁ-A-I-S[I(?)] (L) is mentioned at URU *Ḫa-an-du-a-te*, but the document[220] (date lost) was found at Nineveh. If the name is complete, it may render either Arab. *Yaʿîš* (*qal* impf. 3rd pers. sing. m. of *ʿāša* "live")[221] or Can. **Yaʿîš* (cp. Bibl. *Yᵉʿîš* < **yᵉʿiṯ*; ketîb *Yʿwš*, LXX Ιεους).[222]

The mayor of Calah in 629/8 was named (35) AR(A)-BA-A-A(-U)[223] (O), i.e. "Arabian/nomad". He and the following five individuals (Nos. 36—40) bearing possibly Arabian names are mentioned in documents which were found at Calah. However, it is impossible to establish where they actually resided: (36) GA-RA-ŠI-Ú[224] (M, 788/7) may be a *nisba* of Arab. *Jaras*,[225] cp. Nab. *Gršw*.[226] The suffix *-u* is found (if nothing follows it) in the name of (37) QA-LA-LI-Ú(?)[227] (M). The latter (from URU Ša-aš-li-e(?)) is mentioned in a document issued at Calah in 798 (?). The suffix is attached to a *qatal* formation of *Q-L-L* "be light, slight, swift, small" (Common Sem., except Akk.).[228] (38) MI-NA-ḪI-IM-MU was the son of *Ki-na-šu-u*[229] (M, after 648). The latter's name consists of a *qital* formation of *K-N-S/Š* "gather, collect" (Aram., Heb., Arab.)[230] and *-u*. For (39)ᶠᵈ¹ADAD(IM)-IA-TA-A[231] see below. (40) is ⌜E⌝BI-SU[232] (L, no date; Arab. *ʿAbīs*).[233] (39—40) are mentioned in undated documents.

An unpublished document from Assur[234] mentions (41) ADAD-IA-TA-A (L, ↑141). (42) QI-SA-A-A (C,[235] undated) was an Arbelan who was sent to Assur.[236]

Two cylinder seals in the Assyrian style of the end of the eighth century-beginning of the seventh century are inscribed in "Proto-Arabian" script.[237] (43) QI-ŠÁ-A-A[238] (C) appears in a document from 679/8 which was found at Imgur-Bēl (modern Balawāt).

[219] *ADD* 275 = *ARU* 174:14. [220] *ADD* 130 = *ARU* 327:1.6.
[221] See *WSB*, p. 218. [222] See *APN*, p. 91a.
[223] *ND* 2091:1—2; 2307:51; 5550:35; see DELLER in: Orientalia NS 35 (1966), p. 191. [224] *CTN* 2, 52, r. 10'.
[225] *CIK*, p. 258a; see *WSB*, p. 322, §2212, n. 15.
[226] See CANTINEAU, *Nab.* 2, p. 80a. [227] *CTN* 2, 101, r. 10'.
[228] Cp. *Qu-lu-lu* (Iraq 32 [1970], p. 139, No. 7, r. 7').
[229] *ND* 2076:1.
[230] Cp. Nab. *Knwšt* (fem., see CANTINEAU, *Nab.* 2, p. 107b, kindly brought to my attention by Prof. A. NEGEV, Jerusalem).
[231] *ND* 2744::8. [232] *CTN* 2, 113:6'.
[233] See *WSB*, pp. 219, 321, §2212, n. 14.
[234] *VAT* 8901 (cited by FALES, *Censimenti*, p. 69).
[235] *Qayš* (↑141) + *-ay(ya)* (hypocoristic suff., see *WSB*, p. 164f.).
[236] *KAV* 39.7.
[237] E. PORADA: *The Collection of the Pierpont Morgan Library*. Washington 1948, Nos. 702, 762; pp. 84f., 92f., 180; see EPH'AL in: JAOS 94 (1974), p. 109, n. 12 (d).
[238] Iraq 25 (1963), p. 100, *BT* 138.5 (cf. *WSB*, p. 321, §2212, n. 2).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000076

2.1.2. Other Parts of the Assyrian Empire

The Arabian penetration into Mesopotamia was only part of a much wider process which continued for not less than 1500 years and was completed only after the Islamic conquest. During that long period the Arabians penetrated almost into every corner of the Fertile Crescent. Although the designation "Arabian" is never found in NA economic and legal documents (save as a personal name), there is onomastic evidence for the presence of Arabians in the regions west of Assyria proper which were under Assyrian control.

2.1.2.1. The Harran Region

The "Doomsday Book"[239] (from the end of Sargon's time or from Sennacherib's time)[240] includes names consisting of theophoric elements common to the Harran region and predicative elements deriving from *D-M-R*, *N-W/Y-P*, *Y-T-ʿ*, *M-T-ʿ* and *N-ʾ-D*.[241] Yet, *D-M-R* and *N-W/Y-P* are recorded in Aramaic,[242] and in KUTSCHER's opinion, it may be that *M-T-ʿ* was found in early Aramaic as well.[243] For *Y-T-ʿ* (possibly in (1) BIR-IA-TA-A-TE[244] "Son (Aram.!) of **Yṯʿt*, L)[245] see ↑141. The son of *Ú-a-di-i*[246] (P, Arab. *Wadīʿ*)[247] bore the Akkadian name (2) ŠULMU-AḪḪĒ and (3) Ú-A-SI-I[248] (P, Arab. *Wasīʿ*),[249] who is mentioned after Šulmu-aḫḫē, had the typically Aramaic patronym *Ta-ʾ-la-a*.[250]

These names show that the Arabians were not only influenced by the Aramaic cultural and linguistic substratum, but also assimilated to some extent with the Arameans. (4) AB-ŠÁ-A[251] (L, Til Naḫiri, **666/5**), i.e. *ʿbšʾ*,[252] (5) ID-NI-ÌL[253] (L, from Elumu [not far from Carchemish]) and (6) A-BU-

[239] Reedited by FALES, *Censimenti*; cf. J. N. POSTGATE in: JESHO 17 (1974), p. 225ff.

[240] See S. PARPOLA in: ZA 64 (1975), p. 108 (cf. p. 98, n. 6).

[241] See *WSB*, p. 220.

[242] For the former cf. *WSB*, p. 325, §2223, n. 1 and for the latter Aram. *ʾlnp* "El hat sich geneigt" according to R. MACUCH in F. ALTHEIM and R. STIEHL: *Die Araber in der alten Welt*. 5/1. Berlin 1968, p. 73.

[243] *A History of Aramaic*. Jerusalem 1971, in Heb., p. 47.

[244] *STT* 2, 407:4'.

[245] Differently *WSB*, p. 220.

[246] FALES, *Censimenti*, 3, v:12.

[247] See Israel Exploration Journal 28 (1978), p. 292a.

[248] FALES, *Censimenti*, 3, v:13.

[249] *CIK*, p. 588a; cf. *NPSS* 1, p. 79f.

[250] See *WSB*, p. 114.

[251] *ARU* 100:5; 100a:7.

[252] See *WSB*, p. 322, §22131, n. 10.

[253] WOOLLEY, *Carchemish* 2, p. 140, Pl. 54 = POSTGATE, *Taxation*, p. 360:12; see *WSB*, p. 322, §22131, n. 11. Alternatively, *It-ni-ìl* (related to the unexplained Bibl. PN *Yatnîʾēl*?).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000077

LU[254] (L) may be Arabian as well.[255] The same applies to the toponym *URU Táḫ-mu-ri*,[256] which refers to a settlement in the land of Qipāni.[257] It may be the same name as the Nab. fem. PN *T'mr* (Θαμαρη),[258] Saf., Tham., and Sab. PN *T'mr*,[259] i.e. a *taqtul* formation of *c-M-R* "inhabit. construct; live long, prosper"[258] Yet, *'-M-R* is recorded in Syr. and perhaps in JAram. as well.[260]

2.1.2.2. The Gozan Region[261]

The following names (1—8) can be interpreted as Arabian. Like the names from the Harran region, all of them except for (1) are mentioned in undated documents: (1) A-Ú-NI[262] (L, **614/3**), whose name may render either Bibl. *'Ônî*[263] or Arab. *'/'Awn(ī)*,[264] and (2) A-TI-NU[265] (L, from *'-T-N* "be strong, heroic",[266] related to Bibl. *'Otnî*),[267] cannot be interpreted as Aramaic names (but the patronym of (1), *Adad-su-ri*, is Aramaic).[268] (1) and (2) might have been either Arabians or Israelites. Israelites were deported to Gozan by the Assyrians during the last third of the 8th century,[269] i.e. no more than three generations before the issuance of the last NA documents from there. (3) BA-ZU-A-A[270] (O) might have been either a Cassite[271] or from Bāzu (in the Arabian Peninsula, ↑142). (4) ḪA-ṢA-ṢU[272] (O) may derive from the same root as Saf. (')*ḥṣṣ* (cf. Arab. *'aḥṣaṣ* "partially bald"),[273] but the root is found in NWSem. as well. (5) [I]G-LU-U[274] (L, possibly identical with *I-gi-lu*[275]) consists of

[254] FALES, *Censimenti*, 21, i:22.

[255] Either "Where is *Bul*?" (see *WSB*, p. 198 but cf. ↑141) or (with the reading *A-pu-lu*)-a *qatūl* formation of *'-P-L* "swell" (?) (Arab., Heb.).

[256] FALES, *Censimenti*, 11, iv:15.

[257] See G. VAN DRIEL in: BO 23 (1970), p. 175; FALES in: RSO 45 (1970), p. 21ff.; *Censimenti*, p. 96.

[258] See CANTINEAU, *Nab.* 2, p. 133b. [259] *IC*, p. 134.

[260] Cf. JASTROW, *Dict.*, p. 1090b.

[261] More precisely, the geographical horizon of the NA documents from Gozan.

[262] *Tell Halaf*, 106:19.

[263] Cf. *IPN*, p. 10 (*Ben-'Ōnî*).

[264] See *WSB*, p. 323, §22132, n. 1.

[265] *Tell Halaf*, 53.4.14.

[266] See RYCKMANS, *NPSS* 1, p. 172b.

[267] Cp. Bibl. *'Otnî'ēl* (see S. AHITUV, *Enc. Miqr.* 6, col. 431f. with lit.).

[268] See *WSB*, p. 99.

[269] Cf. JBCA, p. 37, Nos. 14, 18, 19; 115, n. 107.

[270] *Tell Halaf*, 114.7.

[271] See BRINKMAN, *PKB*, p. 160, n. 970, b.

[272] *Tell Halaf*, 115:9.

[273] *IC*, pp. 26. 190.

[274] *Tell Halaf*, 114:12.

[275] Ibid., 21:10.14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000078

*ʿ*igl* "calf"[276] and *-u* (↑12). Yet, *ʿ*igl* "calf" is NWSem. as well.[277] For (6) Ia-ta-'[278] (C) see ↑141. (7) Ra-ṣi-'[279] (M) probably derives from *R-Ḍ-Y* "be content, pleased" (cp. Ρασις).[280] Note the toponym *URU Mì-ḫi-ni-i* (O)[281] and the PN (8) Adad-na-'-di[282] (L).

It is not impossible that the process of Arabization of the region named Gk. Arabia by Xenophon[283] (east of the mound of the Ḫabūr) and Syr. *Bēt-ʿArbāyē* in the Roman and Byzantine periods,[284] began as early as the Late-Assyrian period.

2.1.2.3. Other Regions of Upper Mesopotamia

Raids of Arabians on Sūḫu, Ḫindān and the Sippar region took place during Sargon II's reign.[285] A cylinder seal, apparently from Anat, is inscribed in "Proto-Arabian" and is dated to the same period.[286] *URU Ḫur-zi-e* of Sūḫu (Xenophon's Κορσωτη according to F. H. Weissbach) probably derives from Aram. *Ḥ-R-Z*.[287]

The slave (1) Mar-ia-te-'[288] (C, ↑141) was sold at *Kapar* (*URU.ŠE*) *ra-bu* (of Bīt Adini?[289] perhaps from **683/2**). (2) Mar-tú-'[290] (L) is mentioned in Barḫalzi. — (3) Ia-ta-'[291] (C) was a mayor (of an unnamed town) in Šubria, one of the northernmost regions of West Semitic settlement. — The settlements *Ar(a)*/*Ár(a)-bu-('-)na-a(-a)*[292] and *Si-qa-'-in* (↓222) have Arabian names, but their location is unknown.

[276] Cf. *IC*, p. 408.
[277] See *WSB*, pp. 116, 429 *ad* 115f.
[278] *Tell Halaf*, 31:4.
[279] Ibid., 25:4.
[280] Despite Littmann apud Preisigke, *Namenb.*, col. 353a.
[281] *Tell Halaf*, 106:2.22; see *WSB*, p. 211.
[282] *Tell Halaf*, 17:3; see *WSB*, p. 322, §22131, n. 6.
[283] *Anabasis*, v.l.
[284] See L. Dillemann: *Haute Mésopotamie orientale et pays adjacents*. Paris 1962, pp. 60, 74 with n. 2; Eph'al, *Nomads*, p. 147.
[285] See Eph'al in: JAOS 94 (1974), p. 113.
[286] See Eph'al, ibid., p. 109, n. 12, e, with previous lit.
[287] See *RE* 1 Reihe, 22 Halbbd., col. 1439; *WSB*, p. 323, §22133, n. 1. R. du Mesnil du Buisson: *Baghouz, l'ancienne Corsôtê*. Leiden 1948, p. 8, identifies Κορσωτη with NA *Na-gi-a-te* without quoting Weissbach.
[288] *ADD* 278 = *ARU* 531:5. Alternatively, it may mean "*Mar*' will come" (with contraction), in which case it is an Aramaic name (cf. Fales in: Oriens Antiquus 16 [1977], p. 64; *WSB*, p. 432f. ad 218f., and note *Ta-a* in Iraq 32 [1970], p. 131f., No. 2:3.12, which may be shortened from a sentence name with an imperative of *'-T-Y*).
[289] See *WSB*, p. 222.
[290] *ADD* 447 = *ARU* 61:1.10 ([*Mar*]*-tú-'*). Alternatively *Mar-liḫ-'*? (cf. n. 560).
[291] *ABL* 252:7.
[292] See *WSB*, p. 222 with references.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000079

2.1.3. Babylonia[293]

Arabians settled in the Chaldean territories of Bīt Dakkūri and Bīt Awukāni in southern Babylonia from the end of the eighth century at the latest. This was established by EPH'AL[294] who analyzed the toponymy of these territories, and drew attention to the fragment of a "Proto Arabian" inscription which was found in the NB stratum at Nippur.[295] Later on, in the middle of the seventh century, the Arabians (notably Natnu King of Nebayoth, the Qedarite Abi-iate' and Uayte' of Sumu'il)[296] supported Šamaš-šuma-ukīn King of Babylonia in his war against his brother Assurbanipal King of Assyria.[297]

The settlement *Qíd-ri-na*[298] (NA), which was situated in Bīt Dakkūri, was probably named after Qedar.[299] The latter was the most important Arabian tribe on the borders of the Fertile Crescent in the second third of the first millennium. It is possible that the same place is mentioned in a N/LB document from Nippur dated in **534/3** (*URU Qí-da-ri*).[300] A N/LB letter from Assurbanipal's time mentions a merchant from Tayma bearing the Akkadian name (1) AM-ME-NI-ÌL.[301] He might have been of Mesopotamian extraction.

The N/LB letter *ABL* 527, which is dated by DIETRICH[302] to **713**, mentions (r. 13) (2) the officer (lú*SAG*) I-MA-'-IN (C) whose name may be interpreted as "where is (the deity) *Ma'īn*?".[303] We lack direct proof of the presence of Mineans in Mesopotamia in the period under discussion. They are mentioned in the first millennium only in Sinai (lú*Mu-'-na-a-a* = *Mu-u'-na-a-a*, possibly **Ma'ō/ūn* with NA Vokalharmonie). The name of their ruler, *Si-ru-at-ti* (O), may be related to Saf. & Tham. *Srw*, Sab. *Srwm*.[304] Perhaps *A-su-ḫe/ḫi-li* king of Arza in southwestern Palestine, not far from the Meunites' abodes, bore also an Arabian name.[305] Meunites were also found on the border of Judah, and among the *nᵉtînîm* in post-exilic Judah.[306] *Ma'īn* (M(ε)ιναιοι) as a political unit is not

[293] All the cuneiform sources mentioned in 211—225 are N/LB unless otherwise indicated.
[294] JAOS 94 (1974), p. 108f.
[295] R. D. BIGGS in: BASOR 179 (1965), p. 36f.
[296] See EPH'AL, *Nomads*, p. 111f.
[297] See Ibid., p. 114f.
[298] *OIP* 2, p. 52:37.
[299] See EPH'AL in: JAOS 94 (1974), p. 112 with n. 28.
[300] *BE* 8, 65.7; see *WSB*, p. 211.
[301] *ABL* 1404:4.
[302] *AOAT* 7, p. 53, n. 2.
[303] Cf. *WSB*, p. 211, and ↑141.
[304] See *IC*, p. 316f.
[305] See *JBCA*, p. 94.
[306] See EPH'AL, *Nomads*, p. 59f.; *WSB*, p. 211f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000080

mentioned before the fifth century.[307] The above-mentioned letter (ABL 527) mentions more West Semitic names; at least (3) LU-ḪA-'-IL (C) is Arabian (↑141).[308] Many languages were spoken at Nippur in the Late Assyrian period, but it is very doubtful whether (4) KA-TI-RI (O), the father of *Lābāši*, who is mentioned in eighth-century Nippur,[309] was an Arabian (*Kaṭīr*).[310] The Arabians penetrated not only into the Chaldean territories, but also — perhaps less intensively — into regions which lay more to the east, including Rāši, the easternmost region of Babylonia. However, the only possible evidence for such a penetration are three NA toponyms: (1') (*Bīt*) m*Qí-si-ia*[311] (C, cp. *Qysy*?)[312] or (*Ālu ša*) m*Qí-sa-a-a*,[313] and (2') (*Dimtu ša*) m*Du-me/mi-il/li*[314] (L) belonged to the Rāši region. (3') *Bīt* (m) *Ḫa-a/'-(i-)ir/ri(-a-a)*[315] (L) is mentioned together with Dēr (near Rāši). Another NA toponym, (4') *Ḫa-a-a-ma-nu*[316] (L), which refers to a settlement situated on the Uqnu river in south-eastern Babylonia, ends in *-ān*[317] and can be related to the Nabatean personal name *Ḥymw*[318] (cp. Χαιαμος).[319]

A N/LB letter which is likely to be from Esarhaddon's reign, mentions the tribe $^{lú}Qal_4$-*qí*.[320] This tribe is probably identical with the Arabian region of *Qa-al-qa*.[321] (5) AM-ME-'-TA-' (C, ↑141) is mentioned in another N/LB letter.[322] *ABL* 262, a letter which is dated by EPH'AL[323] to Assur-

[307] See WINNETT in: BASOR 73 (1939), p. 3f.; ALBRIGHT in: BASOR 129 (1953), p. 20f., esp. p. 22 with n. 7; cf. *WSB*, p. 320, §2211, n. 2.

[308] See WO 9 (1977/8), p. 53, n. 131 and cf. ↑141.

[309] *TuM* 2/3, 8:5.

[310] Cf. *WSB*, p. 320, §2211, n. 6. *K-T-R* is found in Aramaic where it produces names: cp. JAram. *'Akt^{e}rî'ēl* (DALMAN, *Wb.*, p. 18b) and the hybrid (Arameo-Akk.) name *Ak-tu-ur-la-na-áš-ḫu* (NA, see *WSB*, p. 111 with lit.).

[311] AfO 20 (1963), p. 90.31,

[312] Y. UMANSKI: *Ḥakmê hat-Talmûd ...*, *Bablî*. Jerusalem 1949, p. 197 (*Rabînā*).

[313] STRECK, *Asb.*, p. 62.67. A hypocoristicon of *Qayš* (↑141).

[314] *AOAT* 6, p. 102; see *WSB*, p. 212.

[315] *AOAT* 6, p. 82; see *WSB*, p. 212. (A reading *Ra-za-a* for NA *Ra-ṣa-a*, which is mentioned ibid., seems less likely but cannot be excluded). See also *JBCA*, p. 94; *App.* p. 28.

[316] LIE, *Sar.*, p. 50:12.

[317] Cf. *WSB*, p. 157ff.

[318] See CANTINEAU, *Nab.* 2, p. 95b.

[319] H. WUTHNOW: *Die semitischen Menschennamen in griechischen Inschriften des Vorderen Orients*. Leipzig 1930, p. 119. — All the other toponyms discussed in *WSB*, p. 213 have parallels in Northwest Semitic onomastica, e.g., *'-li-e* could alternatively derive from *'-L-W/Y* and *Ma-aḫ-mi-ti* originates from *Ḥ-M-Y* which is is also recorded in Aramaic and Canaanite.

[320] *ABL* 328:10.12.13.

[321] *ADD* 1110 + = POSTGATE, *Taxation*, p. 341, Face B, ii:35.

[322] *ABL* 260; see EPH'AL in: JAOS 94 (1974), p. 115.

[323] *Nomads*, p. 45.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000081

banipal's reign, tells about losses caused to the Assyrians by the Arabians near *URU Bi-MAŠ-MAŠ* (perhaps in northern Babylonia). This N/LB letter mentions (6) I-TI-A-ʾ-IL son of *Bu-un-šá-da-du* "bishop" (lúšangu) of Šamaš.[324] The name is probably Arabian (C, ↑141). The patronym can be explained as "son (*bu-un*)[325] of *Šad(d)ād*".[326] For the type cp., e.g., Dedanite *Bnšbb*.[327] A fragmentary N/LB letter mentions the small cattle of (7) ṢU-BU-Ú[328] (M) which may be the same name as Nab. *Ṣwbw*.[329]

The toponym (*URU É*) *Ú-qa-ta* (P),[330] which is mentioned in another N/LB document from Babylon (655/4), may be derived from *W-Q-Y* "guard" or sim.[331] The name of (8) A-LI-ʾ-Ú (M), who is mentioned in Babylon in **650/49**,[332] is the same as *ʿlyw* "august" (Nab. and Palm.),[333] and (9) fA-GI-BI-TI[334] (L) probably consists of Arab. *ʿajīb* "beloved"[335] and the fem. suffix *-īt*;[336] an Aramaic derivation of this name is unlikely.[337] (10) KU-TA-A-A — who, judging from his name, might have originated from Cutha — was the son of *Si-ʾ-di*[338] (O, NA). The patronym can be a *qitl* formation of *S-ʿ-D* "help".[339] *Ku-ta-a-a* was a member of the tribal group lú*I-su-qa-a-a*. According to its name, this group may be Arabian.[340]

(11) NA ḪAL-DU-U (M), whose name can be identical with Nab. *Ḥldw*,[341] is mentioned at Arrapḫa (the document is dated in the eponym year of Ninurta-[ ]).[342]

[324] *ABL* 260:10f.
[325] Cf. *WSB*, p. 107f.
[326] See *WSB*, p. 320, §2211, n. 12.
[327] VAN DEN BRANDEN, *Ded.*, p. 52, No. 4a.
[328] *ABL* 1443, r. 3.
[329] See CANTINEAU, *Nab.* 2, p. 139b.
[330] FB 12 (1970), p. 54f., No. 5:12.
[331] See *WSB*, p. 214.
[332] Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 10 (1888), p. 146 (= Pl. 4—6):4.
[333] See CANTINEAU, *Nab.* 2, p. 130b; *WSB*, p. 214; *JBCA*, p. 94.
[334] *BRM* 1, 24:2.
[335] Cf. *IC*, p. 407; *NPSS* 1, p. 156b.
[336] See *WSB*, p. 170.
[337] JAram. has *ʿAg(e)bāʾê* "Ag(e)beans", a tribe in Iturea (Targum to Ezech., 47.16), but the Itureans might have been Arabians who were influenced by Aramaic culture. Aram. *ʿ-G-B* is only denominal (D) meaning "cripple, disable". Heb. *ʿ-G-B* "have inordinate affection, lust" is hardly contained in the N/LB name due to historical considerations.
[338] *ABL* 502:8.
[339] Cf. *IC*, p. 318f.
[340] See WO 9 (1977/8), p. 50 (but Heb. *š* for Arabic *š* is problematic).
[341] Attested as a male's name in JAUSSEN-SAVIGNAC: *Mission archéol. en Arabie*. 1. Paris 1909, p. 200, No. 258 (not *Ḥildu* as vocalized by the editors, see CANTINEAU, *Nab.* 2, p. 96a where the other attestations — all referring to females — are listed; see also *App.*, p. 29).
[342] *ND* 2386, ii:11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000082

2.2. The Chaldean, Achaemenian and Hellenistic Periods

2.2.1. Northern and Central Babylonia

Nebuchadnezzar II king of Babylonia fought, inter alia, against the Arabians.[343] Nabonidus conquered most of Ḥijāz and has resided in Tayma for several years.[344] Arabian kings "who dwell in tents" became vassals of Cyrus after he had conquered Babylonia;[345] they probably had been vassals of Babylonia. Darius I counts Arabia (Old Pers. *Arbāya-*)[346] among the provinces of the Achaemenian Empire.

(1) ARAD-^{d}BA-NIT (mentioned in Babylon in **599/8**)[347] was son of *Za-am-mu-ru-*$^{\flat}$(M). The father's name can consist of Arab. *zamūr* "beautiful (boy, young man)" and *-u* (cp. Nab. and Had. *Zmrw*,[348] and Lih. and Saf. *Zmr*).[349] Arabians (^{lú}*Ar-ba-a-*[*a*]) are mentioned in **585/4**[350] (possibly in northern or central Babylonia). (2) ^{f}ḪA-NA-ŠÚ[351] daughter(!)[352] of *Ea-šuma-uṣur* descendant of *Saggilija* (Babylon, **576/5**); (3) ^{f}ḪA-NA-ŠÚ[353] daughter of ^{f}*Ḫi-ib/p-ta-a* (wife of *Nergal-uballiṭ*) and sister of *Etil-pī* (Babylon, **560/59**) and (4) ^{f}ḪA-NA-ŠI[354] (Borsippa, **550/49**) (all L) may render Arab. *ḥanaš* "snake".[355] (5) The Arabian AB-DU-$^{\flat}$ (M, cp. Nab. $^{\flat}$*bdw*,[356] and Αβδους[357]) is mentioned in a letter[358] from Babylon which is dated by EBELING[359] between **554/3** and **543/2**. (6) KA-TI-MU-$^{\flat}$[360] (M) is mentioned at Opis in **565/4**. His name can derive from *K-T-M* "cover, protect", a verbal root which produces Arabian names.[361] Alternatively, his name may be Aramaic.[362] Katīmu's patronym, *Ḫa-gu-ru*, can be the same name as Arab. *Ḥajūr*[363] (cp. Nab. Ḥgrw, *Ḥgyrw*, Palm. *Ḥgwr*).[364]

[343] See EPH'AL, *Nomads*, p. 125ff.

[344] See R. P. DOUGHERTY: *Nabonidus and Belshazzar*. New Haven 1929, pass., esp. p. 105ff.; C. J. GADD in: Anatolian Studies 8 (1958), p. 79f.; cf. H. TADMOR, *AS* 16, pp. 360, 362f.

[345] 5*R*, Pl. 35:29. Cp. *KUR Kuš-ta-ri* (BSOAS 30 [1967], p. 496, ii:13') which appears after *KUR Kal-du* and *KUR A-ra-mu*, exactly where *KUR A-ra-bi* is expected.

[346] HERZFELD, *API*, p. 30:20; 48, No. 24:18; see *WSB*, pp. 8, 421 ad 8.

[347] *CT* 44, 72:6.

[348] See LITTMANN in: BSOAS 15 (1953), p. 21 and *IC*, p. 301 respectively.

[349] *NPSS* 1, p. 85b; cp. *'zmr* (*PNPI*, p. 66a).

[350] *Nbk.* 287:9.

[351] *VAS* 4, 21:1.9.11.

[352] See *NRVU*, p. 273, *ad* No. 295.

[353] EVETTS, *Ner.* 7:1.

[354] *VAS* 4, 25:6.9.21.

[355] See *NPSS* 1, p. 96a and cf. *WSB*, p. 217.

[356] See CANTINEAU, *Nab.* 2, p. 125a.

[357] *OAP*, p. 16.

[358] *CT* 22, 86:6f.

[359] *ABAW* NF 30, p. 51f.

[360] *Nbk.* 366:5.

[361] See *WSB*, p. 223.

[362] See *App.*, p. 26.

[363] *CIK*, p. 292a.

[364] See CANTINEAU, *Nab.* 2, p. 94a and *PNPI*, p. 87b respectively.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000083

The only named individual, who is explicitly designated as an Arabian in a dated document from Achaemenian Babylonia is (7) DU-UḪ-ḤA-BA/MA-AT (LO) son of *Ig/k/q(?)-b/par-ra-at*[365] (**527/6**; cp. Saf. *Dḥmt*).[366] (8) Another individual with the same designation is mentioned two years later,[367] but his name is almost completely broken. (9), An unnamed individual with the same designation, is mentioned after **509/8**,[368] the place of issue is not preserved. (10—11) AR-BA-A-A as a personal name occurs in two undated documents.[369] Note the toponym *Bīt(É) Ar-ba-[a]*[370] and perhaps (12) AR(?)-BA-A-A.[371]

Four individuals, who are mentioned in documents from Babylon, bore Akkadian (No. 16 below) and West Semitic (Nos. 13—15 below) names, but their patronyms are Arabian: (13) TAK(?)-TA-AM[372] (LO, collat.) is possibly *qal* impf. 2nd pers. sing. m. of *K-T-M* "cover, protect";[373] (14) ḪA-BA/MA-TU-'[374] (M, **508/7**, cp. Saf. *'ḫbt*, *Ḫbṭ* and *Ḫbṭt*);[375] (15) A-RI-IŠ-ŠÚ[376] (O, **504/3**, cp. Lih. and Tham. *'rš*,[377] Nab. *'ršw*,[378] as well as Lih. *'ršn*, *Y'rš*).[377] However, *A-ri-iš-šú* may alternatively be Phoenician (cp. Pun. *Aris*, *Arisus*).[379] (16) is IA-Ú-TU-NU[380] (LP, **483/2**). He is mentioned before (17) ZA-BI-DA-' son of *Mi-in-ga-tu$_4$-ḫe/ḫi-'-ú-pu* (C, ↑141). (18) SI-IN-NI-GI-IA[381] (L, **530/29**, no place) may be a *qittīl* formation (which denotes bodily qualities) of Arab. *sanaja* "stain, fleck". The name of (19) ^{f}TA-BU-Ú,[382] the tenant (^{lú}*ikkaritu*) of *Murinnu* who is mentioned at Borsippa either in **429/8** or **369/8**, is almost identical with that of the Arabian queen ^{f}*Ta-bu-u-a* (O).[383] (20) is ÌL-TAR-S/ŠAM-SU-ḪI-E-RI[384] (LP,

[365] *Camb.* 211:6.
[366] *IC*, p. 235.
[367] *Dar.* 162:18.
[368] *CIS* 2/1, 71:4; see *JBCA*, p. 94.
[369] *VAS* 6, 232:3; 265:13.
[370] *Dar.* 438:8; see *WSB*, p. 323, §2221, n. 2.
[371] *Nbn.* 297:6.
[372] *Camb.* 50:7 (collated).
[373] See *WSB*, p. 224; for the type cp. Θομαλλαχις (Berytus 3 [1936], p. 109, No. 11:1), i.e. **Tumallaku* "shall be made to have the ruling of her affairs" (see H. INGHOLT, ibid., p. 110f.).
[374] *Dar.* 413:14.
[375] See *NPSS* 1, p. 100f.
[376] *Dar.* 474:18.
[377] *NPSS* 1, p. 47b.
[378] See CANTINEAU, *Nab.* 2, p. 67b.
[379] Cf. F. VATTIONI in: AION 38 (1978), p. 485.
[380] STRASSMAIER in: *Actes du 8e Congrès international des Orientalistes.* 1: Sect. sém. B. Leiden 1891, Beilage, 20:11; see *WSB*, p. 324.
[381] *Camb.* 11:3.
[382] *TuM* 2/3, 201:3.
[383] See *WSB*, p. 318, §2142, n. 6 .
[384] See *WSB*, pp. 224, 323 with references.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000084

Babylon, **509/8**). (21—22) ^{f}Qí-šá-a (C, Babylon, **572/1**[385] and **525/4**[386] resp.) is possibly a hypocoristicon of *Qayš* (↑141).[387] If (23) Qí-šá-a-a[388] (C, father of *Nabû-uballiṭ* ^{lú}*širik Marduk*; *Nār-Eššu*, **519/8**) is not to be read *Ki-šá-a-a* (a gentilic of Kish) then it can be another hypocoristicon of *Qayš*.

Several Arabians are mentioned in Kish during Nabonidus' reign.[389] The name of (24) Na-ṣ/za-ṣí/zi-ú (M, son of *Bēlšunu*,[390] URU Bīt Kar-da, **409/8**) ends in *-u* (↑12), but its derivation is not clear.[391]

(25) Ze-da-a-a[292] (O, from the Seleucid period) may be compared with Lih. *Zydh*[393] and Am. *Ze-da-a-a*.[394]

2.2.2. Nippur and Its Region

The settlement *Ālu ša* ^{lú}*Ar/Ár-ba-a-a*,[395] which is mentioned in documents from Nippur, was probably named after the Arabians. A temple of Sīn was found at the settlement in **547/6—534/3**.[396]

At least one idividual, who is mentioned in a document from *Ālu ša Arbāja*, bore an exclusively Arabian name. This name is (1) Ú-ḫa-ba-an-na[397] (OP, **563/2**) which renders *Whbn*[398] = *Wahbān*.[399]

The document *BE* 8, 87, which was issued at Nippur in **522/1**, mentions a witness bearing an Akkadian name. His patronym, however, is probably Arabian:

(2) ^{d}É.DINGIR-ba-ḫa-tu$_4$ (L), i.e. "*Bīt-'il* (*Bayt-'íl*) has sent". *Bīt-'il* is a typical Northwest Semitic deity of the first millennium, whereas the predicative element is probably exclusively Arabian (*ba'aṭa*, cf. Nab.

[385] *Nbk.* 261:13.

[386] *Camb.* 287:3.

[387] It is less likely a hypocoristicon of Akk. names like *Qīš-*^{d}*Marduk* (*NBN*, p. 172b).

[388] *Dar.* 80:14.

[389] This information is included in an unpublished document (kindly brought to my attention by Mr. G. J. P McEwan [Toronto-Tübingen] who is due to publish the evidence).

[390] Moore, *Michigan Coll.*, 45:3.5.

[391] It may derive from N-Z-Z "be loosen, inconsistent, incontinent, unsteady, shaky, infirm" (Mand., Arab.) rather than from *N-Ṣ-Ṣ* "bloom, blossom" (Heb., JAram.), as N/LB ⟨*ZI*⟩ hardly stands for ⟨*ṣí*⟩.

[392] *CT* 49; 140:7.

[393] *IC*, p. 305.

[394] *Kisurra* 5B:17. For the ending cp. perhaps Ιαζειδαιος (*Mur.* 95:3) where *-ay(ya)* may be attached to Arab. *Yazīd* (see P. Benoit, ibid., p. 228).

[395] See *WSB*, p. 323, §2222, n. 1 with references.

[396] See *WSB*, p. 224f.

[397] *BE* 8, 26:1.5.

[398] *NPSS* 1, p. 77a; Cantineau, *Nab.* 2, p. 89b.

[399] *CIK*, p. 584a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000085

B'tw,[400] Arab. *B'ṯ*[401]). The patronym of the latter, *Ši-qa-a* (L), can be interpreted as consisting of Arab. *šiq* "mountain" and the hypocoristic suffix *-ā* (cp. Palm. *Šyqn*[402] and the NA toponym *Si-qa-'-in*, ↑2123). The name of (3) ṬA-NA-NU-'[403] (M, **425/4**) may be related to Nab. *Ṭnnw* (Τανενου).[404]

Some Arabians are mentioned at the settlement *Ma-al-šá-am*, no more than a one-day march from the settlement Enlil-ašābšu-iqbi in the Nippur region.[405] The three documents which were issued at Malšam[406] mention (4) DU-Ú-IA-A-ḪAB-BE (C) son of *Aḫ-da-ga*. The son's name can mean "*Ḏū* (↑141) (will) give (*qal* impf. 3rd pers. sing. m. of Arab. *wahaba*)".

The settlement *Ar-ba-a*[407] is mentioned in the Murašû Archive (from Nippur, **455—404**), but it is not known whether it is identical with the above-mentioned settlement *Ālu ša Arbāja*. The *ḥaṭru-* organization of the Arabians (lú*Ar-ba-a-a*) is also mentioned in the Murašû Archive. In **422/1**, this organization held fiefs in three settlements in the Nippur region.[408]

Aḫ-da-ga is a typical Arabian name. It is an *'aqtal* formation of Arab. *ḥadaja*.[405] The verbal root *Ḥ-D-G* is not found in Northwest Semitic and the *'aqtal* formation is rare in Northwest Semitic anthroponymy. (5) ḪA-GE/GI-GU-'[409] (M, cp. Αγεγου[410] and *Ḥggw*[411] from Palmyra) and (6) Ú-MA-AḪ-BU-'[412] (MP), whose names end in *-u* (↑12), are also mentioned in the documents from Malšam. These documents and another two documents from the same archive[413] mention (7) ṬA-AB-ṬA-BA-' (L), whose name is possibly a *qatqat* formation of Arab. *ṭabba* "heal"[414] with the hypocoristic suffix *-ā*. This formation is commoner in Southwest Semitic anthroponymy than in Northwest Semitic anthroponymy. The Arabians at Malšam apparently were in various stages of assimilation. Umaḫbu's father bore an Akkadian name. The names of Hagigu's father and brothers are West Semitic, like most of the names mentioned in the

[400] See CANTINEAU, *Nab.* 2, p. 73b.
[401] *IC*, p. 109; VAN DEN BRANDEN, *Ded.*, p. 59, No. 25.
[402] *PNPI*, p. 114.
[403] *BE* 8, 151:2.
[404] See CANTINEAU, *Nab.* 2, p. 102a.
[405] See *WSB*, p. 228.
[406] *BE* 10, 119, 120; *PBS* 2/1, 221.
[407] *TuM* 2/3, 147:3.
[408] See *WSB*, p. 227f.
[409] *PBS* 2/1, 221:4; *Ḥa-gi-gi-'* (*BE* 10, 119:8).
[410] Syria 22 (1941), p. 267, No. 271.
[411] *PNPI*, p. 87b; see HILPRECHT apud CLAY, *BE* 10, p. 50.
[412] *BE* 10, 119:15; 120:11; *PBS* 2/1, 221:12.
[413] *PBS* 2/1, 115, 123.
[414] Cf. *IC*, p. 386.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000086

Malšam documents, but not typically Arabian. The toponym Malšam itself might be Arabian.[415]

Other individuals bearing Arabian names are mentioned in the Murašû Archive along with individuals whose names are not Arabian. Note the following six names which end in *-u*:
(8) PA-QA-DU-Ú[416] (M) ends in *-u* (↑12), but *P-Q-D* does not produce Arabian names. (9) [T] I-DU-'-Ú (TI-DU-['], M) is mentioned together with (8) (cp. Nab. *Tydw*?[417] Saf. *Td*'[418]); (10) GAB-RU-Ú[419] (M, father of *Bēl-aba-uṣur*) derives from *G-B-R*;[420] (11) PA-AN-NU-Ú[421] (M); PA-NU-Ú[422] (father of *Nidinti-Bēl*) is possibly derived from Arab. *ǰanna* "decorate, make beautiful", cp. Arab. *Faynān* and Heb. *Pᵉninnāh* (fem.), i.e. "coral";[423] (12) ḪA-RI-KU-'[424] (M) may be derived from Arab. *ḥarika* "be agile, alert" (cp. Saf. *Ḥrk* and Tham. *Ḥrkn*(?);[425] and (13) ÁḪ-LA-B/PU-Ú[426] (M) which could be the same name as Saf. *'ḥlb*.[427] Ḫariku's son, who is mentioned in **417/6**, bore an Akkadian name and belonged to the *ḫaṭru*-organization of the "Cimmerians" (probably Scythians). These Scythians had been found in the Nippur region from **530** at the latest, and were probably assimilated with local Semites.[428]

A compound name ending in *-u* is (14) ^{d}I-ŠUM-MAR-DU-'[429] (M) i.e. "*Išum* is audacious" or sim.[430] The theophoric element ^{d}*Ar-gu-ú* (in (15) ^{d}AR-GU-Ú-ZA-BAD-DU[431] (M), i.e. "*A.* had given") son of *Lu-aḫu* (Akk.) apparently ends in the same suffix.

The following compound names (16—21) may be Arabian: (16) RA-'-BI-ÌL[432] (O) is probably the same name as Min. *R'b'l*.[433] Ra'bi'il, who

[415] See *WSB*, p. 229.
[416] *PBS* 2/1, 97:5.U.E.
[417] See CANTINEAU, *Nab.* 2, p. 155a.
[418] *IC*, p. 130.
[419] *PBS* 2/1, 168.R.E.
[420] Cf. *WSB*, p. 80f.
[421] *PBS* 2/1, 63:21.
[422] Ibid., 76, Lo.E.
[423] *IPN*, p. 223; cf. E. LIPIŃSKI in: VT 17 (1967), p. 68f.
[424] *TuM* 2/3, 189:5.
[425] *IC*, p. 184.
[426] M. W. STOLPER: *Management and Politics in Later Achaemenid Babylonia*. Diss. Ann Arbor 1974, 2, p. 260, *CBS* 13008.
[427] *NPSS* 1, p. 92a, Alternatively, it may derive from *Ḫ-L-P* "succeed" (cf. *PNPI*, p. 88f.) or be a nominal-sentence name (see *WSB*, p. 295, §11212, n. 21).
[428] *BE* 8, 80; see IOS 7 (1977), pp. 121, 124.
[429] *BE* 9, 1:31.
[430] Cf. *WSB*, p. 113 and 211.28 above.
[431] *PBS* 2/1, 200:2. For this theophoric element cf. FALES in: Oriens Antiquus 17 (1978), p. 226, and *'rq* of the compound DN *'rqršp* from Sam'al (*KAI* 214:11, see ibid., 2, p. 218f.).
[432] *BE* 9, 44:16, L.E.
[433] *NPSS* 1, p. 248a. *R-'-B* is very rare in NWSem. (it may be contained only in the Bibl. PN *Rᵉ'ûbēn*, see NOTH, *IPN*, p. 256, No. 1240).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000087

was an overseer, bore an Akkadian patronym, an indication that his family had been in Babylonia for at least two generations; (17) MAN-NU-LU-ḪA-A[434] (C) son of *A-dar-ri-il*$_x$ (**423/2**); (18) MAN-NU-LU-ḪA-A[435] (C) son of *Nabû-ēṭir* (**423/2**); (19 MAN-NU-LU-Ú-ḪA-Ú-A[436] (C) son of *Ninurta-ēṭir* (**418/7**; for 17—19 see ↑141); (20) QIS/Š-GA-A[437] (C, with a NWSem. predicative element[438]) patronym of *Bēl-ittannu* who was a partner of Jews (**423/2**);[439] (21) ḪA-MA-RI-IL$_X$-Ú-A[440] (C) begins with what is possibly the theophoric element *ʿmr* which is also the theophoric element of *ʿbdʿmrw* (name of a Qedarite in the same period;[441] recorded later in Nab.[442]), and Nab. *ʿmrwʿmy*.[443] *Ḫa-ma-r(i)*- and *ʿmrw* (i.e. *ʿmr* + *-w*) may be identical with the pre-Islamic Arab deity *ʿAmara* (↑141). Ḫamar-ilūa would then mean "'*ʿAmar* is (!) my gods(!)". The second component, Akk. *ilūa* "my gods", may be understood in this case as a *pluralis maiestatis*.[444] *Amurru-ra-pa-qa* (in the name of the settlement *Ḫu-uṣ-ṣe-e-tú šá* ^{md}*KUR.GAL-ra-pa-qa*)[445] is perhaps Akkadian.[446]

The following hypocoristica (Nos. 22—29 below) can be explained as Arabian:

(22) ḪA-AL-LI-LI-I[447] (L). The suffix *-ī*[448] is attached here to a form which is probably related to Arab. *ḫalīl* "friend",[449] but it is also explicable in Aram. terms.[450] The name of Ḫallīlī's son, *A-qa-bi-il*$_x$, is common in the WSem. onomasticon of 1st-millennium Mesopotamia.[451] (23) QI-E-ŠÁ-

[434] *BE* 10, 46:2, L.E.
[435] Ibid., 47:20.
[436] *PBS* 2/1, 213:4.
[437] Ibid., 185:3.
[438] See *WSB*, pp. 88, 231.
[439] See *JBCA*, p. 69.
[440] *BE* 10, 101:4.
[441] See I. RABINOWITZ in: JNES 15 (1956), p. 2, B; 5; W. KORNFELD in: ZAW 88 (1976), p. 109ff.
[442] See CANTINEAU, *Nab.* 2, p. 126b.
[443] Yediot 26 (1961/2), p. 217.
[444] See *WSB*, p. 231; Aram. *ʾelāhīn* (pl.) is used for "god" (see MONTGOMERY in: JAOS 51 [1931], p. 326f. and cf. *WSB*, p. 65 with n. 9).
[445] *PBS* 2/1, 5:3.
[446] In H. PICK's opinion (OLZ 17 [1914], col. 228), it may be read as ^{d}*Amurra*^{ra}*-pa-qa*, i.e. the predicative element is *upaqa* with aphaeresis, as in Elam. *Be-ul-pa-ak/ik-ka* = Akk. *Bēl-paqa* < *Bēl-upaqa* (see M. MAYRHOFER: *Onomastica Persepolitana*. Vienna 1973, p. 145, Nos. 8.311, 312 with n. 47).
[447] *BE* 9, 109:1.
[448] Cf. *WSB*, p. 153f.
[449] See, p. 231f.
[450] See *App.*, p. 26.
[451] See *WSB*, pp. 31f., 80.; cp. with an inverted order, Sab. *ʾlʿqb* (*IC*, p.68).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000088

A-A[452] (C) is a hypocoristicon of *Qayš* (↑141).[453] (24) ṢA-DU-DI-IA[454] (L, son of *Ba-rik-ki-il$_x$*), which ends in *-ī* (cf. above, (23)), may be related to Arab. *Ṣdd*.[455] Yet, *Ṣ-D-D* is recorded in NWSem. as well,[456] and *Ṣa-du-di-ia*'s patronym is typically Aramaic.[457] (25) ḤYRN (ḤE/ḪI-'-R[A-AN/NA/NI/NU])[458] (LO) is probably derived from Arab. *ḫayr* "good" and ends in an adjectival *-ān*[459] (cp. Arab. *Ḫayrān*,[460] Palm. *Ḥyrn*[461]). His son *Škwḥ* (*Šá-ku-ú-ḫu*) bore a typical Aramaic name (cp., with *-w*, Nab. *Škwḥw*).[462] (26) A-DI-BA-'[463] (L) is possibly derived from Arab. *'adaba* (↑143). (27) The name of NI-IL-LA-TA-' (L), a slave of Rēmūt-Ninurta of the Murašû firm,[464] may be related to Arab. *Nā'il*,[465] Saf. *Nyl*,[466] Sab. and Saf. *Nl*,[467] Sab. *Nylm*;[468] *Nln*,[467] Nab. *Nyl*(?)[469] and Νειλας.[470] The doubling of the *-l-* may reflect *-ī-*. *-(a)t* + *-ā* is possibly a NWSem. compound suffix,[471] but *N-W/Y-L* does not produce NWSem. names.[472] SAḪ/SA-AḪ-MA-'[473] (P), the patronym of (28) ^{d}*N*A-NA-A-ID-RI-' (Aram.), may be related to Saf. & Sab. *Sḫmm/n/t* and Arab. *Suḥma*, *Suḥaym*,[474] which may be approximate in denotation to Arab. *'asḥ/ḥam* "black". NWSem. has *Š-Ḥ-M* with the same denotation, but without the interchange *s/š*.[475] Yet, *-ā* is a typical NWSem. suffix. (29) ḪA-BI-

[452] *PBS* 2/1, 43:5.U.E.

[453] It is hardly a gentilic of *Keš* (with the reading *Ki-e-šá-a-a*), as there is no evidence that this ancient Sumerian city existed in the 1st millennium.

[454] *BE* 10, 125:21.

[455] Cf. *IC*, p. 368.

[456] Cf. *Fs. Loewenstamm*, p. 175, No. 62.

[457] See *WSB*, p. 108f.

[458] *BE* 10, 52.

[459] See *WSB*, p. 157ff.

[460] *CIK*, p. 339a.

[461] *PNPI*, p. 88a.

[462] See *WSB*, p. 301, §1124125, n. 3.

[463] *PBS* 2/1, 143:18.

[464] *PBS* 2/1, 56:6.

[465] F. WÜSTENFELD: *Register zu den genealogischen Tabellen*. Göttingen 1853, p. 334.

[466] *IC*, p. 605.

[467] *IC*, p. 599.

[468] *IC*, p. 259 (*ḏNylm*).

[469] See CANTINEAU, *Nab.* 2, p. 120b.

[470] *OAP*, p. 203.

[471] Cf. *WSB*, p. 167, §1125313 (*-t* + *-ā*).

[472] For Arab. *nayl* "favour, grace" see RYCKMANS, *NPSS* 1, p. 140; NWSem. *N-W/Y-L* has negative denotations.

[473] *Saḫ-ma-'* (*BE* 9, 20:6); *Sa-aḫ-ma-'* (*BE* 9, 27:11).

[474] *IC*, p. 312f.

[475] The N/LB meadow-name *Ši-iḫ*(!)*-mu-ti* (*YOS* 6, 14:16), which ends in the typical NWSem. suffix *-ūt*, may be Aramaic.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000089

(I-)SI[476] (O) lived in *Bīt* ^{lú}/^{m}*Ṣu*/*Ṣur-ra-a-a* which was named after Tyrians and inhabited by Tyrians and Jews.[477]

It is not impossible, that the group named ^{lú}*Ma-gul-a-a*[478] was Arabian in view of the fact that Ptolemy[479] mentions Μαγουλαυα, a settlement in Arabia Felix which may be a homonym (cp. also *URU Ma-gal-a-ni* of Bāzu).[480] The settlement *Šá-lam*/*la-me-e* in the Nippur region[481] might have been named after the Arabian tribe *Šalmāyā*.[482] The latter may be identical with the Arabian tribe Σαλαμιοι (*Salamii*).[483]

(30) The name of the overseer PI-E-BĪT(É)-KU-UŠ[484] son of *Ṣa-ḫar-tu-ru* (O) may contain the tribal name *Kūš*.[485] His patronym may be Arabian.[486]

Bīt Ú/*Us-sa-ar-ta*/*tu*$_4$,[487] i.e. "*Ú*/*Us-sa-ar-ta*/*tu*$_4$'s place", a settlement near Nippur, might have been named after an Arabian (cp. *'srtn*,[488] *Wsr*(*n*),[489] *'wsr*[490]).

2.2.3. Erech and Its Region

The surname *Ar-ba-a-a* appears at sixth-century Erech.[491] ^{lú}*Ar-ba-a-a* is mentioned in an undated letter[492] which was found at Erech. (1) TE-MU-DA-A (< **Tamūday*(*y*)*ā*, "Thamudean")[493] the Arabian (O, ^{lú}*Ar-*

[476] *Ḫa-bi-i-si* (*BE* 9, 79:4); *Ḫa-bi-si* (*BE* 10, 71:4). Cp. *Ḫa-bi-su*, the name of one of the kings of Bāzu (↑142).

[477] See BASOR 230 (1978), p. 60; and *JBCA*, p. 67f.

[478] *BE* 10, 81:3.8.U.E.; 84:12 (*-gu*[*l*]).

[479] vi, 7:37.

[480] *AOAT* 6, p. 232.

[481] *URU Šá-lam-me-e* (*BE* 9, 28a:4); *URU Šá-la-me-e* (*BE* 9, 74:8). Cf. *WSB*, p. 324, §2222, n. 17.

[482] JASTROW, *Dict.*, p. 1587a.

[483] See B. MORITZ, *RE* 2 Reihe, 2 Halbbd., col. 1824f.; ALTHEIM-STIEHL: *Christentum am Roten Meer*. 2. Berlin 1973, p. 250 with n. 41.

[484] *TuM* 2/3, 184:22.R.E; *Pi-bīt-ku-uš-šú* (*PBS* 2/1, 198:16.19).

[485] See *WSB*, p. 61f., §111157. (cp. also OB *U-bar-*^{d}*Ku-uš*, *NBN*, p. 272a; N/LB *Ku-šá-a*, *YOS* 7, 30:4; and *Ku-uš-šá-a*, *Dar.* 502:2, as well as the N/LB GN *URUšá* ^{lú}*Ku-šá-an-na*^{meš}, Cyr. 158:3). For DN < tribal name cp. Nab. *'bd'dnwn* (see CANTINEAU, *Nab.* 2, p. 127b: "Slave/Servant of *'Adnān* > *'Adnōn*") whose theophoric element is the ancestral name *'Adnān*.

[486] See *WSB*, p. 324, §2222, n. 19; it can be compared with Arab. *Ṣaḫr* (*CIK*, p. 535b), *Ṣḫr*(*m*/*y*), *Ṣḫr* (*IC*, p. 367f.). The son's name cannot be Aramaic as it begins with *pi-* (see *WSB*, p. 345).

[487] *URU É* ^{m}*Us-sa-ar-tu*$_4$ (*BE* 10, 128:5f.); *URU É* ^{m}*Ú-sa-ar-ta* (*BE* 9, 107:7).

[488] *IC*, p. 43.

[489] *IC*, p. 642.

[490] *IC*, p.p 43, 642.

[491] *YOS* 6, 59:4.

[492] *YOS* 3, 126:15.

[493] For **Ṯamūd* (*qatūl*) > **Ṯəmūd* (*qətūl*) cf. J. BLAU in: IOS 1 (1971), p. 28; *WSB*, pp. 103, 130f., 253; *App.*, p. 16, and for *-a-a* > *-a* *WSB*, pp. 102, 150.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000090

ba-a-a) appears in a letter from Erech[494] (**546/5**). The meadow *Ta-mu-da-*ʾ (probably related to the name of Thamud) is mentioned in **558/7** in a document from Erech.[495] The name of the female slave (2) fḪA-DU-Ú-BA/MA-A[496] (L, **555/4**) may be derived either from Arab. *ḫadama* "serve" or from Arab. *ǵadama* "make, prepare". A NWSem. derivation seems less likely.[497] Three years later (3) fŠÁ-ḪU-UN-DU daughter of *Ṭu-da-nu* (L, ↓224) grand-daughter of *Šumu(MU)*[498] is mentioned there. (4) RA-GA-MU-Ú (M) son of *Ni-k/qil!-lu-ú* (M) is mentioned at Erech in **545/4**.[499] Both the name and the patronym apparently end in *-u*. For the patronym cp. the Safaitic names which are derived from *N-K-L*[500] and Arab. *Nakl*[501] Nab. *Nqlw*,[502] as well as *Nqlh*,[503] and for the name cp. perhaps Saf. *Rjwn*(?)[504] and Arab. *Rajāʾ*.[505] (5) ÌL-BA-ʾ-TE[506] (L) is mentioned in the same year. His name can mean "god/*ʾEl* has sent" (Arab. *baʿaṯa*, cp. *Bīt-ìl-ba-ḫa-tu*$_4$, ↑222). (6) ADAD-NU-Ú-RU son of *Ìl-na-a-du*[507] (L, ↑2121) is mentioned a year later. (7) GU-ḪU-DU[508] (O, undated) could be the same name as Min. *Jḥḏ*.[509] (8) RĒMŪT from Tayma[510] (**590/89**) bore an Akkadian name.[511]

The toponyms *Bīt S/Šab/p-ru-*ʾ[512] and *Til Ma!-as-sa-ka*,[513] which are mentioned in documents from sixth-century Erech, may be Arabian. The former which refers to a settlement consists of *S/Šb/pr*[514] and *-u*,

[494] MOORE, *Michigan Coll.*, 67:21; see EPHʿAL, *Nomads*, p. 137.
[495] *BIN* 1, 166:22.
[496] *An.Or.* 8, 19:2.11.
[497] Heb. *H-D-M* (cp. Arab. *hadama* "cast down") does not produce any names.
[498] *YOS* 6, 56:1f. The daughter's name is Akkadian (see *WSB*, p. 325, §2223, n. 2) and the grandfather's name is common Semitic.
[499] *YOS* 6, 163:18 (kindly collated on my behalf by Dr. M. COHEN).
[500] *N-K-L* is also recorded in NWSem. (cp., e.g., Mand. *nkila* "deceitful, crafty", DROWER-MACUCH, *Dict.*, p. 300b).
[501] *CIK*, p. 444b; cf. *IC*, p. 599.
[502] See CANTINEAU, *Nab.* 2, p. 122a.
[503] *Mur.* 24D:20 (cf. 4; differently J. T. MILIK, ibid., p. 131, ad l.).
[504] *IC*, p. 270f.
[505] *CIK*, p. 484a.
[506] *YOS* 6, 246:5.
[507] *YOS* 6, 225:5f.
[508] *GCCI* 2, 245:8.
[509] *NPSS* 1, p. 289b (a tribal name).
[510] *BIN* 1, 151:14.
[511] Therefore, he might have been of Babylonian extraction (a Babylonian living at Tayma), like 213.1.
[512] *BIN* 1, 163:14.
[513] *YOS* 6, 180:12 (kindly collated on my behalf by Dr. M. COHEN).
[514] See *WSB*, p. 325, §2223, n. 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000091

whereas the latter is possibly the same name as NA *Ma-an-sa-ku*[515] with an assimilation. The settlement of *Du-ʾ-i-il* (O), which is mentioned in an undated document from Erech,[516] has the same name as *Zu-ú-i-la*.[517] A meadow, which is mentioned in a document from Erech[518] (**553/2**), is named *Ḫa-mar*[519] of (*šá*) *Ia-al-li-qa*. The latter may represent Arab. *yaliq*, *qal* impf. 3rd sg. m. of *walaqa* "be nimble, agile, active, hasten, be ready (etc.)". (9) The Arabian ZAB-DI-IA[520] is mentioned at Erech in **533/2**. (10) An anonymous Arabian acquired a female slave who was a votary (*širiktu*) of the Eanna temple in **526/5**.[521]

A fragment of a clay tablet from Erech,[522] the script of which is similar to the inscriptions of Ḥaḍramawt, may be dated in the fifth century.[523]

Two names from Seleucid Erech may be Arabian: (11) Ú-A-BU-^{d}ANU(DIŠ)[524] (P, after **292/1**), i.e. *Wahbān*,[525] and (12) KAL-LI-LU-Ú[526] (M, cp. JAram. *kᵉlīlā* "crown, garland",[527] Syr. *Klilʾīšōʿ*,[528] Tham. & Sab. *Kll*).[529] (13) ḪA-AM-MI-DU-U[530] (M, cp. Nab. *Ḥmydw*,[531] Arab. *Ḥamīd*, *Ḥumayd*)[532] and (14) ḪA-IÁ-PI[533] (O) appear in undated documents from Erech.

2.2.4. Ur and Its Region

Inscriptions written in Proto-Arabian script were found at Ur. Two of them are to be dated not later than the seventh century.[534] A graffito

[515] BORGER, *Esarh.*, Nin. A, iv:63.
[516] *GCCI* 2, 86:3.
[517] An Amorite PN (see I. J. GELB: *La Lingua degli Amoriti* [cf. n. 97 above], p. 155). Cf. 222.4.
[518] *YOS* 6, 40:3.
[519] See *Fs. Loewenstamm*, p. 170, No. 32.
[520] *YOS* 7, 92:1. [521] *An.Or.* 8, 74. [522] *IM* 59821.
[523] See B. KIENAST apud H. LENZEN, *UVB* 14, p. 43f.; EPHʿAL in: JAOS 94 (1974), p. 109, n. 12, b.
[524] *VAS* 15, 25:3, 6.
[525] Not "Anu has given"; see *WSB*, p. 325, §2223, n. 6, and cp. also the following two N/LB names from Seleucid Erech: *Ḫi-is-da-*^{d}*DIŠ* (DOTY, *Diss.*, p. 80, *Ash.* 1923:77) = *Ḫi-is-da-nu* (see *WSB*, pp.116, 160, 429 ad 115f.) and *Ḫa-ta-am-*^{d}*DIŠ* (DOTY, *Diss.*, p. 87, *YBC* 11633:4), which can be compared with Lih. & Tham. *Ḥtm* and Saf. *Ḥtmt* (*IC*, p. 176).
[526] FB 16 (1974), p. 66:8.Lo.E.
[527] JASTROW, *Dict.*, p. 642b.
[528] See H. HÜBSCHMANN: *Armenische Grammatik*. Leipzig 1897, p. 292, No. 12; cp. perhaps Aram. GN(?) *Klyly'* (from Hatra, see DEGEN in: JEOL 23 [1973/4], p. 414 ad No. 253:2).
[529] *IC*, p. 504. [530] *BIN* 1, 175:31.
[531] See CANTINEAU, *Nab.* 2, p. 97a.
[532] *CIK*, pp. 296b, 331f.
[533] *TCL* 9, 108:2; see *WSB*, p. 209.
[534] See EPHʿAL in: JAOS 94 (1974), p. 109, n. 11 with previous lit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000092

on a sherd[535] was found at Tell Abū Ṣalābīḫ, 100 km. from Ur. According to SEGAL,[536] it is a Lihyanic inscription. It was dated by ALBRIGHT to the sixth century.[537] Two families of ^{lú}*Te-ma-a-a* fled towards ^{lú}*Qu-da-ri*[538] (Qedar?)[539] according to an undated letter which was found at Ur. The name of the meadow *Šá/Še-ri-gu-ú*[540] (M) may be Arabian,[541] as might be the following names: (1) ḪA-NA-ŠÚ[542] (L, **602/1**, ↑221), (2) RE-'-AN-NU-U[543] (M, **370/69**; possibly a hypocoristicon of a name with the theophoric element *R'n*, which is found in Lih. *R'n'mr*)[544] and (3) ṬU-DA-NU (L) father of [(*x*)*x*]-*tu*$_4$-^{d}*Sîn* (reign of Darius II, ↑223).[545] (4) is ZA-'-I-NI[546] (L)[547] father of *Balāṭu* (**505/4**). The meadow-name *Ta-ma-ak-ku-ú*[548] (M) ends in *-u* (↑12), but *T-M-K* is not recorded in Arabian.

2.2.5. Other Regions

(1) ḪA-ŠU-DU (O) and (2) Ú-ḪA-BI-[ÌL(?)] (P), i.e. **Ḥśwd*[549] and *Whb'l*,[550] are mentioned in an undated document[551] whose place of issuance is not known.[552]

[535] *IM* 62778.
[536] Apud G. ROUX in: Sumer 16 (1960), p. 27f.
[537] Apud R. D BIGGS in: BASOR 179 (1965), p. 36, n. 2.
[538] *UET* 4, 167.
[539] See EPH'AL, *Nomads*, p. 136f.; cp. Arab. *Qidr*, *Qudār* (PNs, *CIK*, pp. 469a, 470b) and *Cadara* (PLINY, *Nat. Hist.* 9.6) which refers to an Arabian island. These forms are of different formations, just as the tribal name *Qedar* appears in several nominal formations in NA renderings (see *AOAT* 6, p. 285f. and cf. EPH'AL in: JAOS 94 [1974], p. 112, n. 28; *WSB*, p. 211).
[540] *UET* 4, p. 59b with references.
[541] See *WSB*, p. 325f.; cp. also the toponyms *URU Šá-ra-gi-tu*$_4$ (*YOS* 3, 172:9), *URU Šar-gi* (*YOS* 7, 84:5), both N/LB, and perhaps *URU Sir-ga-na/ni* (*AOAT* 6, p. 312f., NA). Alternatively, this toponym could be Aramaic: cp. Mand. *sriga* "adherent, clinging, persistent, grievious" (DROWER-MACUCH, *Dict.*, p. 337b).
[542] *UET* 4, 130:3.
[543] *UET* 4, 42:4.
[544] See *WSB*, pp. 236, 326, §2224, n. 2. The N/LB and NA names which are compared ibid, may derive from Aram. *R-'-Y* "be content, pleased" plus *-ān*; cp., e.g., Bibl. *Pādôn* from *P-D-Y*, see *JBCA*, pp. 102, 154 and *rāṣôn* from *R-Ṣ-Y* = Aram. *R-'-Y*; with *a*>*ə*, cf. n. 493 above.
[545] *UET* 4, 11, r. 17.
[546] *UET* 4, 12:14.18.
[547] See *WSB*, p. 296, §1122, n. 14; *JBCA*, p. 91 *ad* 107.
[548] *UET* 4, 19:2.22.
[549] See *JBCA*, p. 47 with n. 114.
[550] *IC*, 651.
[551] *TCL* 13, 210.
[552] *Šá-ḫu-du* (*TCL* 9, 107:1) is to be read *Šá-ri!-du*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000093

3. Conclusion

Table No. 1: Distribution of the Arabian Given Names and Patronyms by Criteria

1	2
Criterion	Prosopographical Numbers
C	211.2, 4, 6, 11, 17, 20, 26, 27, 32, 42, 43; 2122.6; 2123.1, 3; 213.2, 3, 5, 6; 221.17, 21—23; 222.5, 18—22, 24.
CM	211.14
Gentilic	213.1 (*Tēmāja*); 221.8, 9; 223.1 (*Arbāja*); 223.8 (*Tēmāja*); 223.9, 10 (*Arbāja*).
L	211.3, 8, 16, 18, 24, 30, 34, 39—41; 2121.1, 4—6; 2122.1, 2, 5, 8; 2123.2; 213.9; 221.2—4, 18; 222.2, 7, 22, 24, 26, 27; 223.2, 3, 5, 6; 224.1, 3, 4.

1	2
LM	211.33
LO	221.7, 13; 222.25
LP	221.16, 20
M	211.12, 15, 21, 28, 29, 36—38; 2122.7; 213.7, 8, 11; 221.1, 5, 6, 14, 24; 222.3, 5, 8—15; 223.4, 12, 13; 224.2
MP	222.6
O	211.1, 5, 7, 9, 10, 13, 19, 22, 23, 25, 31, 35; 2122.3, 4; 213.4, 10; 221.10, 11, 15, 19, 25; 222.16, 29, 30; 223.1, 7, 14; 225.1.
OP	222.1
P	2121.2, 3; 222.28; 223.11; 225.2.

Only six individuals[553] (including two anonymi)[554] are explicitly designated as Arabians. The only member of the *Arbāja* family of Erech bore an Akkadian name and an Akkadian patronym, an indication that his grandfather already resided in Babylonia and assimilated into its inhabitants (↑223). The two individuals[555] who are described as Taymites (*Tēmāja*) bore Akkadian names. Therefore, they might have been Babylonians residing in Tayma.

[553] 221.5, 7, 9; 223.1, 9, 10.
[554] 221.9, 223.10.
[555] 213.1, 223.8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000094

Table No. 2: Chronological Distribution of the Arabian Given Names and Patronyms

	Criteria												
Period	C	CM	L	LM	LO	LP	M	MP	O	OP	P	Gentilic	Total
211	11	1	10	1			8		12				43
2121			4								2		
2122	1		4				1		2				8
2123	2		1										3
213	4		1				3		2			1	11
221	4		4		2	2	4		6			3	25
222	7		6		1		10	1	3	1	1		30
223			4				3		3		1	3	14
224			3				1						4
225									1		1		2
Total	29	1	37	1	3	2	30	1	29	1	5	7	146

As was stated above (13), the grammatical criteria are sounder than the lexical ones for determination of linguistic relationship. Yet, as is shown by Table No. 2, only nine out of the 146 names are classified as Arabian according to the soundest criterion, viz. the phonological one. Another 30 names are defined as Arabian by the morphological criterion which is open to doubt in many cases (cf. ↑12). Most of the names (107 out of 146) are Arabian according to non-grammatical criteria which are less sound. Three out of these 107 names begin with Aram. *bar*,[556] and six end in *-ā*, a suffix which is very common in Aramaic names.[557] 13 out of these names end in *-ay(ya)* which is a non-Arabian gentilic[558] or hypocoristic suffix.[559] No less than 38 names are alternatively non-Arabian.[560] Their number can be increased to 45 if one adds two names

[556] 211.23, 25, 2121.1.

[557] 2121.4, 222.2, 7, 26, 28, 223 (< *-ay(ya)*); *-(a)t* + *-ā*: 222.27.

[558] 211. 7, 22, 23, 35, 221.10—12.

[559] 211.4, 42, 43, 221.23, 25, 222.23.

[560] 211.3, 8—10, 12, 15, 21, 24, 27—29, 34, 36, 38, 2121. 5, 6, 2122.1—5, 2123.1 (and perhaps 2 if it is to be read *Mar-liḫ-'i*, but ⟨*CVC-'*⟩ for /*CVCV*/, which is common in N/LB, is not recorded elsewhere in NA), 213.4, 10, 221. 221.6, 15, 23, 222.8, 10, 13, 20, 22, 24, 223.4, 12, 14, 224.2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000095

with uncertain NWSem. parallels,[561] four difficult[562] and one uncertain[563] names. Two names contain an Akkadian predicative element,[564] and one such a theophoric element.[565] Some of the toponyms which are etymologized above as Arabian can alternatively be NWSem.[566]

55 out of the 60 individuals mentioned in NA sources, who are classified here as Arabians, appear without patronyms (as is generally the case in NA sources). Of the remaining five individuals one bore a common West Semitic name,[567] one a NWSem. name,[568] one an Akkadian name[569] and two had Aramaic patronyms.[570] Therefore, one has the impression that the Arabians assimilated to some extent into their more numerous neighbours, namely the Arameans and "Akkadians". This impression is strengthened if one examines the linguistic affiliation of the names of the 39 individuals who are mentioned together with their patronyms in N/LB sources (Table No. 3 below).

Table No. 3: Linguistic Affiliation of the Non-Arabian Given Names and Patronyms in N/LB Sources

No.	Group	Given Name	Patronym
a	Common WSem.	2 (221.15, 223.6)	6 (213.8, 221.6, 222.5, 7, 22, 223.4)
b	WSem. non-Aramaic	—	1 (222.30)
c	NWSem.	1 (221.14)	—
d	Typically Aramaic	2 (222.25, 28)	2 (222.17, 24)
e	Akkadian/Aramaic	1 (213.10)	—
f	Akkadian	13 (213.4, 221.1, 3, 16, 23, 222.10—12, 20, 21, 223.3, 224.3, 4)	7 (221.2, 24, 222.6, 15, 16, 18, 19)

Groups a—b can be Arabian. The typical Aramaic and Akkadian patronyms are all from the later periods, when the Arabians were in an advanced degree of assimilation. The case of c indicates assimilation into Arameans or other Northwest Semites.

[561] 211.1, 223.2.
[562] 211.18, 221.17, 24, 222.9.
[563] 211. 37.
[564] 221.17, 222.22.
[565] 222.14.
[566] Cf. ↑2, pass.
[567] 211.33.
[568] 211.38.
[569] 2121.2
[570] 2121.3, 2122.1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000096

The Arabians first penetrated into the Chaldean territories which, ethnically, were not exclusively Chaldean, but were also inhabited by Aramean tribes. Later on, they infiltrated in various degrees of intensivity into most regions of Mesopotamia, but it seems that they were no more than a scanty minority there. Only through the constant influx of new infiltrators from the desert did the Arabians remain a distinct group from the Arameans with whom they lived in cultural symbiosis. Several Arabians integrated into Mesopotamian society and acted as minor functionaries.[571] Not a few descendants of Arabians bore Akkadian names.[572]

The main problem, however, remains. It is impossible in many cases to isolate the Arabian names from the rest of the West Semitic names.[573]

Exclusively Arabian names were borne by no more than 27 (1.1%) out of the ca. 2400 individuals who are mentioned in the Murašû Archive. Only 10—15% of the West Semitic names which are recorded in this archive may be either Northwest Semitic or Southwest Semitic.

A considerable part of the typical Arabian names from 1st-millennium Mesopotamia are not theophoric. A few Arabian theophoric names contain as theophoric elements names of deities which were worshipped by the sedentary population.[574] We may therefore suggest that this phenomenon can go back to the middle of the 1st-millennium, if not earlier.

A methodological precaution is in place here. When comparing (a) the NA and N/LB names which, in the preceding pages, were defined as Arabian, with (b) the ancient Arabian onomastica, one should keep in mind that these onomastica originate from a later period, namely not before the Macedonian conquest. There are many phonological and morphological affinities between the Arabian onomasticon of 1st-millennium Mesopotamia and the Nabatean onomasticon which is recorded later (e.g., irregularity of the shift *w-* > *y-*, the suffix *-u/w* and the attachment of the suffix *-ā* to exclusively Southwest Semitic elements, as well as *-ay(ya)*). There is therefore some reason to believe that the dialects of these Arabians were closely related to Nabatean and other West Semitic dialects which were spoken on the border of the Fertile Crescent between the fourth century B.C. and the seventh century A.D.[575]

[571] 211.2, 8, 27 (a governor), 35, 213.2, 222.16, 30.

[572] Cf. Table No. 3 above.

[573] Cf. G. Garbini: *Hommages à André Dupont-Sommer*. Paris 1971, p. 36 (read *nè* [*bis*] for *né*); *WSB*, p. 237.

[574] See R. Dussaud: *La pénétration des arabes en Syrie avant l'Islam*. Paris 1955, p. 158.

[575] See Eph'al, *Nomads*, p. 155 and cf. ↑11—12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000097

The Arabian penetration into Mesopotamia, which had its very modest beginnings in the eighth century if not earlier, reached its climax in the Parthian period. Strabo, who lived 300 years after the Achaemenian period, reports[576] that the Arabian Σκηνιται ("tent dwellers") inhabited western Mesopotamia and Mesene (*Mēšān*) in his own time.[577] The dialect of Mesene might have been either Arabian or Aramaic with a considerable Arabian element.[578]

We have shown that the Arabization of the periphery of the Fertile Crescent began during the periods under discussion. This Arabization was the prelude to the growing political importance of the Arabians in the Fertile Crescent during post-Achaemenian times when they were the founders of several kingdoms there. These kingdoms were all culturally Aramaic and to some extent Hellenistic. This process (on a much smaller scale), viz. the cultural assimilation of the penetrating Arabians with the Arameans, evolved as early as the Sargonid period. The predominancy of Aramaic as the cultural and spoken language in the Fertile Crescent remained uncontested until the Islamic conquest; it was not supplanted even by Hellenism with its support and prestige.

[576] xvi, 1,26.

[577] It is possible that the denotation of the name of Τουφαιος, who is the same person as Διογενης from Parthian Erech is approximate to that of the Greek name ("Von glänzendem [göttlichen] Adel"). We may suspect that in view of the fact that the name of his fellow, Μιννανaιος, is translated by Greek Ἀρτεμιδωρος (see *App.*, p. 10f.). Τουφαιος, which ends in *-ay(ya)* (cf. above), may derive from *Ṭ-W/Y—P*, cp. Arab. *ṭā'ifa* "group, community" and *Ṭawwāf* (*CIK*, p. 557b), as well as Saf. *Ṭwf* (*IC*, p. 390).

[578] See *WSB*, p. 239.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000098

A Study of the Issues Raised in Two Homilies of Emperor Zär'a Ya'əqob of Ethiopia

By Getatchew Haile, Collegeville, Minn.

1.1. A closer look at Gə'əz literature would show that the extent of the works of Emporer Zär'a Ya'əqob [1434—1468] and the manner of their composition and compilation have yet to be discovered. A manuscript of a list of works in Gə'əz attributes a certain መጽሐፈ ፡ ጽጌ ፡ or "Book of the Flower" to him.[1] A very short homily on the role of Our Lady Mary in our Salvation is also ascribed to the Emporer by another manuscript.[2] A critical study of the "prayer" known as *Säyfä Śəllase*, or "Sword of the Trinity," would reveal that it is nothing but a composition in a form of a homily, a confession of faith and prayer that combines *Kəhdätä Säyṭan* and a treatise against Sabellianism and Arianism (religious views entertained by Gämaləyal, Zämika'el and 'Aṣqa)[3] and against magical practices — all concerns of Emperor Zär'a Ya'əqob. According to Wright (1877) pp. 30—31, British Museum Or. Ms. 525 contains a copy of *Säyfä Śəllase* that comes from the fifteenth century. The long list of contents found at the beginning of the edited *Mäṣəḥafä bərhan*,[4] supported by EMML 1192, suggests that *Mäṣəḥafä bərhan* could have been a name of a series of homilies by the Emperor, all of which are not yet discovered. As my description of it[5] shall show, EMML 1192 contains more selections from *Mäṣəḥafä bərhan* besides the list of contents just mentioned and two edited homelies: the homily to be read on Saturday and the homily to be read on Sunday.[6] These are in addition to the seven works described by K. Wendt as "Zara-Yakob-Schrifttum."[7] A study

[1] EMML, 1601, f. 14r. For abreviations and full references, see Bibliography.

[2] EMML 1581, ff. 85v—86v.

[3] Discussed in connection with the second homily below.

[4] MB1 p. 1—14.

[5] IV. Volume of the *Catalogue of EMML* (forthcoming). There are two more copies of this text in the EMML collection known to me, all 20th c.: EMML pr. Nos. 200 and 671, Macomber (1975) and Id. (1976) respectively.

[6] MB1 pp. 15—105 and 107—165 respectively.

[7] Wendt (1934) p. 3. Wendt lists eight and Hammerschmidt (1963) p. 20, n. 92, has not doubted it; but I have expressed reservations about the eighth — *ṣənu' nägär* — in a forthcoming article, *A Preliminary Investigation of Ṭomarä təsbə't of Emperor Zära Ya'əqob of Ethiopia*. See also Dillman (1884) pp. 8 and 26; and *Tarik Z* (1893) pp. 76—77, where such a work is not listed with the others.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000099

of the Emperor's Chronicle would suggest that there are still more homilies and other religious books that were composed during his time,[8] including the rogation called *Səbḥatä ḫəqur*, a communal prayer for the days of the week.[9]

1.2. This paper is a study of two more homilies by Emperor Zär'a Yaʿəqob, hitherto unidentified and elsewhere unknown (at least in the West). They were microfilmed by EMML in a manuscript numbered 1480, most probably copied during the Emperor's reign.[10] This manuscript also contains, among others, three of the works commonly attributed to Zär'a Yaʿəqob: what I believe to be *Ṭomarä təsbə't* (ff. 53r—96v),[11] *Täʿaqəbo məsṭir* (ff. 107r—109v) and *Mäṣəḥafä baḥrəy* (ff. 109v—114r). The text of *Ṭomarä təsbə't* separates our two homilies from each other. The first homily is in honour of John the Evangelist for the 4th of *Ṭərr* (ff. 48r—52v) and the second in honour of Sabbath or Saturday but to be read on the first Sunday of each of the twelve months and on the Sunday of *Paguᵂmen* (ff. 96v—106r). They deal with different issues and are entirely unrelated.

(A) The Homily in Honour of John the Evangelist, EMML 1480, ff. 48r—52v

2.1. This homily deals wholly with the question of the **መልክእ**,[12] the "traits" or "appearance" of God. The Emperor dedicates it to John the

[8] *Tarik Z* (1893) pp. 76 and 79—80.

[9] Probably CONTI ROSSINI (1899) p. 630 and FLEMMING (1906) No. 20, 4 p. 13 but definitely EMML 1529, ff. 79r—99r: **ዝንቱ ፡ ጸሎት ፡ ዘደረሰ ፡ ንጉሥነ ፡ ዘርአ ፡ ያዕቆብ ፡ ከመ ፡ ይጸልዩ ፡ ቦቱ ፡ ኵሉ ፡ ሕዝበ ፡ ክርስቲያን ፡ በጊዜ ፡ መፍትው ፡ ኵሉ ፡ ጊዜ ፡ ዘስሙ ፡ ስብሐተ ፡ ፍቁር ።** "This is a prayer composed by Our King Zär'a Yaʿəqob that the Christian may pray when in tribulation; it is called *The Praise of the Beloved*", Ibid., f. 79r.

[10] 52 × 35 cm, 2 cols., 129 (of which 1 is blank) ff., ca. 31 — but sometimes up to 41 — lines to a column. EMML 1480 is described in greater length in my forthcoming article, (op. cit.), and in the Vol. IV of EMML Catalogue (op. cit.).

[11] See n. 7 for a forthcoming article on *Ṭomarä təsbə't*.

[12] MS **መልክዕ**. CONTI ROSSINI – RICCI (1965) translate the work in Italian sometimes with "figure" p. 77, line 14, sometimes with "aspetto" p. 71, line 31 and sometimes with "immagine" p. 71, line 38. In the theology of *Məsṭirä Śəllase*, as presented in *Ammənstu aʿəmadä məsṭir*, **መልክእ** refers to the parts of the body, such as hand, leg, etc. (This is reminiscent of **መልክእ**, or the greeting, *sälam*, to each part of the body of a saint or a deity). The Trinity of God is in **መልክ[እ]**, **አካል** the whole body "substance", or better, "hypostasis", **ገጽ** "person", "prosopon" and **ስም** "name." The word **መልክዕ** should therefore be best translated with "traits" or "appearance." See also DILLMANN (1884) pp. 42—44 and my article *Some Archaic Grammatical Features of Amharic*. In: Proceedings of the Fifth International Conference of Ethiopian Studies (forthcoming).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000100

Evangelist because he wishes to refute the "heresy" of Zämika'el, Gämaləyal and ʿAṣqa who, on the basis of John 1, 18 ("No one has ever seen God, the only Son who is in the bosom of father told us"), believe that "God has no መልክዕ like the መልክዕ of man." The Emperor's position that God and the human soul have መልክእ is primarily based on Gen. 1, 26—27, where God says: "Let us make man in our image[13] and our likeness[14] .... So God created man in his own image, in the image of God he created him ...."

2.2. At the outset, the Emperor invokes John, naming him Son of Thunder, Apocalypt and Theologus, and seeking from him directly an explanation why he said that no one has ever seen God. (EMML 1480, f. 48v):[15]

> O John, Virgin and Priest! Come to us today and give us of the milk of your Gospel to drink. We seek you and inquire of you: tell us, what does it mean that you said in your Gospel, "No one has ever seen God; the only Son who is in the bosom of his Father, told us?" For on the basis of these word(s), Zämika'el, Gämaləyal and ʿAṣqa said: "God has no traits like man's. God did not create in his image and likeness the traits of Adam's body, which is palpable and visible. The image of God and his likeness is an invisible spirit which was breathed upon Adam's face as John said in his Gospel: 'No one has ever seen God,' Surely God is invisible and has no traits which man may know; he alone[16] knows his traits. The soul, too, has no traits which man may know and so is invisible because it is the likeness of God." But you, O John, you did not say, "God has no traits" as these, but rather, "No one has ever seen God." Your words are true; no one has ever seen God in his perfect terrifying Godhead. But the nature of his invisible Godhead has traits like man's.

2.3. One may recall that the *Mäṣəḥafä bərhan*[17] also gives a report of this controversy, though not as lengthy an account as the preceding homily. According to the *Mäṣəḥafä bərhan*, a council was called to settle the matter:

[13] አርአያ.
[14] አምሳል.
[15] For text see Appendix I.
[16] Lit., "himself."
[17] MB2 pp. 126—131. The text I deal with here is from pp. 126—127 only. For many reasons, I decided to make my own English translation of Gəʿəz texts I quote, biblical or otherwise, but often with the help of existing translations if they are available.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000101

> When We heard the heresy of Zämika'el and Aṣqa and of those who follow their teaching, We called the clergy of the Tabernacle[18], the high priests, the *Nəburanä əd*, and the monks to a council in the church of the Tabernacle, the church of Mary, and addressed Zämika'el before those assembled quoting from the Law[19], [the books of] the Prophets, and from the Gospel and the Epistles.[20]

Comparison with the wording and logic of the sharp verdict of Gämaləyal is also interesting:[21]

> We said to Gämaləyal, "Now, judge between Us and Zämika'el on the basis of what you have heard." Only Gämaləyal said before the assembly, "I agree with Zämika'el as the Gospel said: 'No one has ever seen God.' Who shall I say he looks like, if no one has ever seen him?" We said to him, "Do you abide by this statement?" ....

2.4. Here in the *Mäṣəḥafä bərhan*, the reporter appears in the first person and is Zär'a Yaʿəqob himself, whereas in the homily in honour of John the Evangelist, he is represented in the third person. Otherwise the reports of the discussion in both works agree in substance and in many cases in wording. What makes the information in this homily different, and also more valuable to the historian, is that it lists the names of the persons who attended the council, (1480, ff. 48ᵛ—49ʳ):[22]

> Zämika'el said before the King and before the clergy of the Tabernacle: "God has no traits like the traits of man." The King quoted

[18] *Däbtära*, or "Tabernacle," is apparently the name of the church in the imperial camp, or **ከተማ**; the institution thus imitates that of the Old Testament, BÄḪAYLÄ MIKA'EL (1947) pp. 36—44. In fact, those who serve there are sometimes called **ካህናተ ፡ ደብተራ ፡ ደቂቀ ፡ ጽዮን ፡** "the clergy of the Tabernacle, the children of Zion." See *Gädlä Ewosṭatewos* EMML 1636, ff. 24ʳ and 33ᵛ. (I regret that the edited version of the *Gädl* by TURAIEV has been unavailable to me as this article was being prepared.) The presence of **ታቦት** or تابوت العهد at the palace has been attested at different occasion, ULLENDORFF (1968) p. 26 and in *Mäṣəḥafä nägäśt* (1915—16) p. 12. Though they constitute a distinct group, the monks are not usually called **ካህናተ ፡ ደብተራ** but simply **መነኰሳት**. Education, including knowledge of music or chanting was probably one of the requirements to become a member of the **ካህናተ ፡ ደብተራ**. Today's prestigious **ደብተራ** doubtlessly reflects these historical circumstances. That the word refers just to the clergy of the choir is not excluded here. I believe that neither of the two MSS used here by CONTI ROSSINI has preserved an exact record of the meeting place. EMML 1480 does not mention it at all. But the MS designated V by CONTI ROSSINI (Biblioteca Vaticano. Fondo Cerulli Etiopico N. 250) mentions **መካነ** possibly **መካነ ፡ ማርያም**: At the court there were a **ቤተ ፡ ማርያም ፡** and a **ቤተ ፡ ማርያም ፡ ዘቤተ ፡ ግምጉ** *Tarik Z* (1893) p. 28; EMML 1480, f. 109ʳ; and DILLMANN (1884) p. 59, n. 1. The meeting probably took place at the latter as it seems to be a community centre or an assembly hall.

[19] Or. Octateuch. [20] Lit. "Apostles." [21] MB2 p. 128.

[22] For text see Appendix II.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000102

from the Law, the Books of the Prophets, the Gospel and the Epistles to show that God has traits like the traits of man since he created man in his image and likeness. Then the King said to Gämäləyal, "Now judge between Us and Zämika'el on the basis of what you have heard." While the following people were listening: *Qäsis ḥaṣäy* Zäkkarəyas; *Ṣänarəg masäre*[23] Täsfa Mäsqäl; *Liqä däbtära* [= the Prevost of the Tabernacle] Bifamon; *'Aqqabe sä'at*[24] Ammәḫa Läṣəyon; *Gʷetot zä-däbtära* [= seniors of the Tabernacle]: Kirakos, Bäḫaylä Ṣəyon, 'Amdä Mika'el, Zär'a Haymanot, Yoḥanni and his brother Barok; *Gäbare śännayat* [= the officers of social affairs][25] Gäbrä Iyyäsus, Ḥəzbä Anbäsa, Ḥəzba Ṣəyon and Nä'ammən Bä'ab; *Zädiyaqonat gʷetot* [= senior deacons] Täṭämqä Mädḫən, Täklä Iyyäsus, Gäbrä Mänfäs Qəddus, Samu'el Ayəb(b)as Ǝkä'ab,[26] Zena Gäbrə'el, Gäddä Anbäsa and Bäḫaylä Giyorgis; all of the deacons; all of the clergy of the Tabernacle; heads of the custodians of the church Krəstos Ḫare and F(ə)re Mäsqäl; the Egyptians, Yoḥannəs of Bärara, [?][27] of Däbrä Ǝsṭifanos[28] and Fädlällä[29]

[23] Elsewhere in the same manuscript: *ṣänargi masäre*, along with *ṣərag masäre*, EMML 1480, ff. 109r. See also Dillmann (1884) p. 59. It is not mentioned in this form in *Mäṣəḥafä nägäśt* (1915—16).

[24] Appointment secretary(?). The office started as the head or abbot of the Monastery of Ḥayq Ǝsṭfanos, but from an unclear historical event, *Gädlä Iyyäsus Moʾa* (1965) p. 31, the *'Aqqabe sä'at* became an important figure in the palace. Although Ammәḫa Ṣəyon was the most trusted to Zär'a Ya'əqob of all his men, (*Tarik Z* (1893) pp. 7—8), this officer comes fourth here in the list of dignitaries, whereas during the reign of Emperor Ləbnä Dəngəl [1508—1540] the "cabeata" or *'Aqqabe sä'at* was second in the kingdom to the king, Alvarez (1881) p. 168. According to EMML 1202, f. 32a, he comes next to Emperor Susənəyos [1607—1632]. He was undoubtedly the native head of the Church. See also Taddesse Tamrat (1970) pp. 87—117 and my article, *Mäṣəḥafä məzgana of Səm'on*. In: JSS (forthcoming).

[25] This office is most probably established in accordance with the order of the *Sinodos* [*Täfäśśəḥu wəludənä*] No. 17, which gives such an assignment to deacons: ዲያቆናት ፡ ይኩኑ ፡ ገባርያነ ፡ ምግባረ ፡ ሠናይ ፡ በሌሊት ፡ ወበመዓልት ፡ "Let deacons be benefactors, night and day" CBA 2, f. 12, Ludolf (1691) p. 321. See also Dillmann (1884) p. 60, n. 3.

[26] There might have been more than one Samu'el known at the court, and this unintelligible phrase seems to identify one of them. What we have in the Gə'əz text is a "corrected" phrase(?), or we have to assume more names, but uncommon, of other people listed without a conjunction!

[27] The copyist has probably left out one or more names, or else we have to posit either that Bärara is a daughter church/monastery of Däbrä Ǝsṭifanos or that Yoḥannəs belongs equally to Bärara as well as to Däbrä Ǝsṭifanos. For the identity of Bärara, which is also in Amhara-land like Ḥayq, see Ludolf (1681) p.L.I.C.3.

[28] Ḥayq.

[29] فَضْلُ ٱللهِ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000103

the Egyptian; Ǝsṭifanos the *Nəburä əd* of Simäy;[30] Yətbaräk the *Nəburä əd* of Wägi;[31] and F(ə)re Kahən, the [choir] director of Däbrä Nägʷädgʷad,[32] Gämaləyal said: "I agree with Zämika'el as the Gospel said: 'No one has ever seen God.' Who shall I say he looks like if no one has ever seen him?" The King said to him, "Do you abide by this statement?" ....

2.5. One may recall that the 1000-year reign of Our Lord at his second coming was treated in the homily of 29th *Näḥase* in *Mäṣəḥafä milad* to refute the belief of those (anonymous but definitely *əllä* Zämika'el) who say that the world will still go on after the seven thousand-year.[33] The homily under review deals with the traits or appearance of the Trinity of God, and is equally concerned with the place of the incarnated Christ in the Trinity at his second coming for the 1000-year reign "with the Father and the Holy Spirit" who are not incarnated, (f. 51ᵛ):[34]

> Furthermore, Zämika'el the heretic said, with ʿAṣqa the betrayer, "The Son will come in the appearance of his incarnation; but the Father and the Holy Spirit shall not appear nor be known, but in mind." They say this exalting the Father and the Holy Spirit over the Son and not understanding that the Father, the Son and the Holy Spirit are equal without separation and prefect without defect. But we believe in the coming of the Son with his Father and his Holy Spirit to judge the living[35] and the dead, as Our Lord said in the Gospel[36] of Matthew, "You will see the Son of man seated at the right side of power and coming with the clouds of heaven."[37]

(B) The Homily in Honour of Saturday, EMML 1480, ff. 96ᵛ—106ᵛ

3.0. Surprisingly, less than one full folio is given to the importance of observing Saturday. There is apparently no reason for more, insofar as

[30] Erased and so corrected, obviously from Šimäy.

[31] Waj of LUDOLF (1681) p.L.I.C.3 and *Tarik Z* (1893) p. 15.

[32] This is the famous church built by the Emperor for the translation of the body of his father, Dawit, *Tarik Z* (1893) pp. 52—53 and 83—87 and DILLMANN (1884) p. 28.

[33] MM2 pp. 31—42.

[34] ወዓዲ ፡ ይቤ ፡ ዘሚካኤል ፡ ዕልው ፡ ምስለ ፡ ዓጽቃ ፡ መስተካሕድ ፡ ይመጽእ ፡ ወልድ ፡ እንዘ ፡ ያስተርኢ ፡ በሥጋዊሁ ። አብሰ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ኢያስተርእዩ ፡ ወኢይትዐወቁ ፡ ዘ እንበለ ፡ በሕሊና ፡ ወዘንተ ፡ ይብሉ ፡ እንዘ ፡ የዐቢዩ ፡ አበ ፡ ወመንፈሰ ፡ ቅዱሰ ፡ እምወልድ ፡ ኢለቢያሙ ፡ ከመ ፡ ዕሩያን ፡ [MS "የነ ፡] እሙንቱ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ዘ እንበለ ፡ ፍልጠት ። ወምሉአን ፡ ዘእንበለ ፡ ሕጸት ። ወንሕነሰ ፡ ነአምን ፡ ምጽአቲ ፡ (sic) ለወልድ ፡ ምስለ ፡ አቡሁ ፡ ወቅዱስ ፡ መንፈሱ ፡ ይኰንን ፡ ሕያዋነ ፡ [MS ሕዋያነ ፡] ወምውታነ ። በከመ ፡ ይቤ ፡ እግዚእነ ፡ በማቴዎስ ፡ (f. 52ʳ) ወንጌላዊ ። ትሬእይዎ ፡ ለወልደ ፡ እጓለ ፡ እመሕያው ፡ እንዘ ፡ ይነብር ፡ በየማነ ፡ ኀይል ፡ ወእንዘ ፡ ይመጽእ ፡ በደመና ፡ ሰማይ ።

[35] MS. ዕሩያነ "the equal ones" for ሕያዋነ.

[36] Lit. "in Matthew the Evangelist."

[37] Mat. 26, 64.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000104

the Emperor's logic goes, for ለሐኬ ፡ አዳም ፡ በእዴሁ ፡ ዘአክበራ ፡ መኑ ፡ የጎሥራ ፡ "who can dishonour it, whose honour the fashioner of Adam wrote down with his own hands?" Maybe it is short because he has dealt with the subject on several other occasions. The main theme of this homily is the question of the Trinity of God. Apparently some of the intellectuals of the Emperor's days reoriented their theology towards Christ and St. Mary and fell into an anti-Trinitarian heresy. The origins of their thinking probably lie in Nestorianism, Arianism and Sabellianism, or else in the Jewish and Islamic pressure on the Church. They were accused, as we saw in the preceeding quotation, of "exalting the Father and the Holy Spirit over the Son." Elsewhere, the Emperor accuses one of the princes, Gälawdewos,[38] and some of his governors,[39] of converting to Judaism and abandoning their Christian religion. The *qəneyat* or "sermons" (?) of Gämaləyal and Zämika'el, which enraged the Emperor according to the report in the *Ṭomarä təsbə't*, are another example[40] of the heresy. These circumstances may explain why the Emperor based his theology of the Trinity on God's visit to Abraham, that is on the Old Testament (including the *Book of Jubilees*), though Gämaləyal also challenged the supposition that the three men who visited Abraham were the Father, the Son and the Holy Spirit, believing them to be angels instead. Thus the Emperor had to deal with this question, too.

3.1. The two themes on the importance of observing Sabbath or Saturday and of the Trinity of the Godhead are linked by a quotation from the *Book of Jubilees* 3, 4 (or EMML 1480, f. 97r)[41]:

[38] Quoted in my forthcoming article *A Preliminary Investigation* ... from *Ṭomarä təsbə't* EMML (1480, f. 77v).

[39] *Tarik Z* (1893) pp. 96—97 and Dillmann (1884) or pp. 31—32.

[40] Also quoted in my forthcoming article Ibid., from EMML 1480, f. 54r and 53v respectively. Bitu/Betu, the Jew, and another person referred to as by *Ayhudawi* from whom *Abba* Giyorgis of Gasəčča had to defend Christianity, as reported in his *gädl*, EMML 1838 ff. 22v—24v and in his *Mäṣəḥafä məsṭir*, had good access to the palace of the predecessors of Emperor Zär'a Ya'əqob. There could hardly be any other explanation as to why the Emperor composed so many *dərsanat* on the question of the Trinity (*Mäṣəḥafä Śəllase*) and on the birth of one person in the Trinity (*Mäṣəḥafä milad*) with such sharp polemics against the Jews. His chronicler calls him ሥራዊሆሙ(?) ለአይሁድ : "Liquidater of Jews," *Tarik Z* (1893) p. 103. In fact one of the relatives of the famous teacher *Abba* Giyorgis himself was, according to his *gädl*, a Jew (Ibid., f. 22r). See also Ephraim Isaac (1973) chapter four; Wendt (1960) pp. 137—146; Dillmann (1884) pp. 68—69.

[41] ለእሑለሙ ፡ መላእክተ ፡ ገጽ ፡ ወለእሑለሙ ፡ መላእክተ ፡ ቅዳሴ ፡ ክልኤተ ፡ ዘመደ ፡ ዐበይተ ፡ ዘንተ ፡ ይቤለነ ፡ ናሰንብት ፡ ምስሌሁ ፡ በሰማይ ፡ ወበምድር ።
See also MB1 pp. 85—86.

"To all the Angels of the Presence and to all the Angels of Sanctification, the two major divisions, he said thus to us: to keep the Sabbath with him in heaven and on earth."[42] Now who are the Angel of the Presence and the Angel of Sanctification who kept the Sabbath with God in heaven and on earth? None of the angels rested on the seventh day in heaven and on earth, only the Father, the Son and the Holy Spirit. He who was called the Angel of the Presence is the Son, and the Angel of Sanctification is the Holy Spirit. Nor did the angels create any of the creatures to rest from creation.[43]

This homily is otherwise comparable in many respects with "The homily called *Mäṣəḥafä milad* — 'Liber Nativitatis' — to be read in the month of *Gənbot*."[44]

3.2. The story of the translation of the book known as the *Book of Joseph ben Gorion* (*Mäṣəḥafä Yosef Wäld Korəyon*) from Arabic to Gəʿəz,[45] which is told in this homily, is rather interesting. Gämaləyal had apparently his own understanding of what *Mäṣəḥafä Kufale*, or the *Book of Jubilees* is, and the Emperor, who had based his theology of the Trinity on this controversial book, had to defend its canonical status. Significantly, the list of the eighty-one canonical books of the Ethiopian Church was an on-going topic of dispute ever since the translation into Gəʿəz[46] of the *Synodicon*, and later of the *Fəṭḥa nägäśt*, (f. 99r):[47]

But Gämaləyal is very determined to nullify the *Book of Jubilees* because it speaks openly about the person of the Trinity. While

[42] In CHARLES (1913) p. 384, it comes in chapter 2, verse 18, and is translated as follws:

And all the angels of the presence, and all the angels of sanctification, these two great classes — he has bidden us to keep the Sabbath with Him in heaven and on earth.

[43] እለ ፡ መኑ ፡ መልአከ ፡ ገጽ ፡ መወልአከ ፡ ቅዳሴ ፡ ዘአሰንበቱ ፡ ምስለ ፡ እግዚአብሔር ፡ በሰማይ ፡ ወበምድር ። አልቦኬ ፡ ዘአሰንበተ ፡ እመላእክትሰ ፡ በሳብዕት ፡ ዕለት ፡ በሰማይ ፡ ወበምድር ፡ ዘእንበለ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ። መልአከ ፡ ገጽሰ ፡ ዘተብህለ ፡ ወልድ ፡ ውእቱ ፡ ወመልአከ ፡ ቅዳሴኒ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ውእቱ ። ወመላእክትሰ ፡ አልቦ ፡ ዘፈጠሩ ፡ ወኢምንተኒ ፡ እምፍጥረት ፡ ከመ ፡ ያዕርፉ ፡ እምፈጢር ።

Interestingly in the homily in honour of the two Sabbaths in the *Mäṣəḥafä məsṭir* of *Abba* Giyorgis of Gasəčča, these are created angels mentioned in *Mäṣəḥafä məsṭir* to remind the anti Sabbath that "even" they observe the Sabbath: እሙንቱሰ ፡ ተፈጥሩ ፡ በዕለተ ፡ እኁድ ፡ ቀዳሚት ፡ "They were created on the first Sunday," EMML 1831 f. 148r.

[44] MM1 pp. 69—127.

[45] Edited by MURAD KAMIL under the title *Des Josef Ben Gorion* (*Josippon*) *Geschichte der Juden*. ዜና ፡ አይሁድ ። New York 1937. The editor has suspected its Arabic origin (see his introduction, p. IX), and CERULLI (1964) p. 77, n. 1, thought that it was translated during the fourteenth century.

[46] See also WENDT (1964) pp. 107—113.

[47] For text see Appendix III.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000106

instructing those who accept his teaching, he said, "The *Book of Jubilees* is not among the enumerated eighty-one books; but rather [it is] the *Book of Maccabees* [that] is called the *Book of Jubilees*" because where the Apostles mention in their *Synodicon* the *Book of Jubilees*, they do not mention the *Book of Maccabees*, and where they mention the *Book of Maccabees*, they do not mention the *Book of Jubilees*. And in order further to nullify the *Book of Maccabees*, he also said, "The *Book of Maccabees*, too, is not among the enumerated eighty-one books; but rather [it is] the *Book of Joseph ben Gorion* [that] is called the *Book of Maccabees*."

Behold, and so Gämaləyal nullified four books of the eighty-one, for the *Book of Jubilees* is one and the *Book of Maccabees* is three. But the Book of *Joseph ben Gorion*, which Gämaləyal said is called the *Book of Maccabees*, is not a book of the Prophets but a homily which the doctors[48] wrote under [Emperor] Constantine, for when King Zär'a Ya'əqob, named Qʷäsṭänṭinos, heard of the false teaching of Gämaləyal, he ordered that the *Book of Joseph Ben Gorion* be translated from Arabic into Gə'əz. When it was translated, it was found that it was a homily composed during the days of Constantine, Emperor of Rome,[49] and so King Zär'a Ya'əqob nullified the false teaching of Gämaləyal.

I suspect that Gämaləyal had a copy of the *Fəṭḥa nägäśt* which is the only source, as far as I know, which equates the *Book of Joseph ben Gorion* with the *Book of Maccabees*: "The *Book of Joseph ben Gorion* which is the *Book of Maccabees*,"[50] and which explicitly excludes *Kufale* or the *Book of Jubilees* from the list of eighty-one canonical books. The *Book of Joseph ben Gorion* is not mentioned anywhere in the *Sinodos*. Though there is some truth in it, the reasoning "where the Apostles mention in their *Synodicon* the *Book of Maccabees*, they do not mention the *Book of Jubilees*," may be the weak point in Gämaləyal's arguments, hence, the point which the Emperor takes up. According to some scholars, though, the *Fəṭḥa nägäśt* or "Legislazione dei Re," was translated into Gə'əz in

[48] *liqawənt*, "doctors," refers here to the 318 Orthodox Fathers of the Council of Nicea who, after the Council, are said to have composed many books, including the *Fəṭḥa nägäśt*, *Fəṭḥa nägäśt* (1958 E.C.) pp. 9—12.

[49] This description does not fit very well with *Zena Ayhud*. Though sometimes not very reliable, EMML 1901, the list of Ethiopian books, quoted above, n. 1, also lists *Mäṣəḥafä Yosef Wäldä Korəyon* and *Zena Ayhud* separately (No. 49 on f. 2ʳ and No. 52 on f. 2ᵛ, respectively). It is clear from this report that the Emperor did not consider the *Book of Joseph ben Gorion* canonical.

[50] መጽሐፈ ፡ ዮሴፍ ፡ ወልደ ፡ ኮርዮን ፡ ወውእቱ ፡ መጽሐፈ ፡ መቃብያን *Fəṭḥa nägäśt*, part one, article 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000107

the seventeenth century.[51] However, local tradition maintains that this work was translated at the court of Emperor Zär'a Ya'əqob. It is quite possible, for many reasons, that the Emperor looked for a pretext to suppress it after he ordered its translation, just as he did the *Book of Joseph ben Gorion*, though for a quite different reason. This circumstance could have caused it to be translated for a second time, which might explain why, according to tradition, we have more than one version, one of them known as *Yä-Gəmja bet abənnät*, or "the *Gəmja bet* recension.[52] Even suppressed, it would not have been difficult for Gämaləyal to have access to it. He might have even been involved in its translation.

The interesting story about "the suppression" of a *Fəṭḥa nägäśt* as preserved in the introduction to the *Canons of the Councils*, found in some texts of the *Sinodos*, may really be about our *Fəṭḥa nägäśt* despite GUIDI's reservations. According to it, the 318 Orthodox Fathers of Nicea composed, among other things, a *Fəṭḥä nägäśt* which should not be made public to the laity. Since the Gə'əz text has been edited by GUIDI,[53] I give here my English version of part of it:

> ....All this[54] is written in the *Fəṭḥa nägäśt*, a hidden book not proper for the laity to read nor know about. May he who violates this [prohibition] and reveals this book be bound and tied by the word of God, the Comforter and the Creator, because it is among the eight books of Clement which [the 318 Orthodox Fathers] ordered to remain unrevealed but to a metropolitan or a bishop or an archbishop or to the priests and officials under them who fear God.

As GUIDI also noticed, this introduction is not found in all texts of the *Synodicon*. There are at least two recensions of this work: (A) or the one containing this introduction to the Canons of the Councils — e.g. British Museum Or. MSS 793 (ff. 21—209[?], 794, 795 (ff. 24ff) and 796; EMML 362, 677, 951 and 998; and CBA 2 and (B) or the one which does not have it — e.g. British Museum Or. Ms. 481 and EMML 408, 503, 1843 and 1933[55]. Besides this introduction and the arrangement of the canons,

[51] E.g. GUIDI (1932) pp. 78—79; Id., (1901) pp. 501—2 and CERULLI (1968) p. 176. ULLENDORFF, (1968) p. 10, came close to the local tradition when he thought that it was translated into Gə'əz in the fifteenth century but he maintained that the "*Mäṣḥafä Bərhan*" was composed "long before the *Fəṭḥa Nägäśt* was translated into Gə'əz" Ibid. p. 104.

[52] *Fəṭḥa nägäśt* (1958 E.C.) p. 9. See also pp. 280 and 474.

[53] GUIDI (1901) p. 500.

[54] I.e. The content of *Fəṭḥa nägäśt* summarized earlier and which is strikingly similar to the content of our *Fəṭḥa nägäśt*.

[55] The content of this introduction is found also in type (B) but differently arranged. It is what WRIGHT (1877) p. 4 calls "a short account of the various

the two recensions show interesting textual differences sufficient to separate them. Unfortunately, we do not have enough older manuscripts to determine which recension is older. Only EMML 1843, a manuscript from the Monastery of Ḥayq Ǝsṭifanos, may be dated before Zär'a Ya'əqob's time. EMML 1843 is unfortunately incomplete and its "remains" are not very well preserved.[56] At any rate both recensions were known at the court of Emperor Zär'a Ya'əqob. The text he sent to the Ethiopian monastic community of Jerusalem — CBA 2 — was, as we saw, copied from (A), and, as far as I can see, the text he was using was of the (B) type. I think Emperor Zär'a Ya'əqob had a copy of the *Fətḥa nägäśt* and had strictly obeyed the order of its introduction to the canons of the councils to suppress the *Fətḥa nägäśt*, an act of which, if he had succeeded, might have avoided many controversies. The introduction of the *Fətḥa nägäśt* and this introduction are too similar to think otherwise — to say, as Guidi against all odds, that what is called here *Fətḥa nägäśt* is the "Sēnodos". Guidi's main objection is that we do not have MSS of this work that go, timewise, beyond the region of Emperor Yoḥannəs I [1667—1682], a point which may not mean much considering its rarity — it is of little use outside the imperial court — and the supposed suppression[57]. As the curious intellectual and ruler that he was, it is hard to image that Emperor Zär'a Ya'əqob had no opinion about this note which speaks about a law book which concerns him directly.

The reason why we have copies of *Fətḥa nägäśt* only from the reign of Emperor Yoḥannəs I [1667—1682] onward is probably to be found in the colophon of a codex of this work in Oxford, Bodl. MS. XVI.[58] That colophon can clearly be divided into three parts:

(1) The date of the completion of the copying of the manuscript.

መልዓ ፡ ጽሒፈ ፡ ዝንቱ ፡ መጽሐፈ ፡ ቀኖና ፡ ዘፈትሐ (sic) ኵነኔ ፡ ሕግ ፡ መሲሐ ዊት ፡ በዕለተ ፡ ሠሉስ ፡ አመ፲ወ፱ለወርኃ ፡ ኃምሌ ፡ በ፸፻ወ፩፻፸ወ፰ ዓመተ ፡ ዓለም . . .

Councils". There are more copies of the *Sinodos* in the EMML collection, and the arrangement of it given by the author of *Mäṣəḥafä məsṭir* suggests of a possible third recension, EMML 1831 f. 201v.

[56] A long time project would be collecting quotations from the *Sinodos* in the *dərsanat* and other works from older MS such as the works of *Rətu'a Haymanot* and "Ms. aeth. 61 Vat." studied by Conti Rossini (1942) p. 43.

[57] Moreover, Guidi himself (1961), pp. 501—2, registers Pereira's point, that the *Fətḥa nägäśt* was already mentioned before 1581 A.D. See my article, *The "Kalilah wa-Dimnah" and the "Mäzmurä Krəstos"* . . . In: Proceedings of the Fifth International Conference of Ethiopian Studiies (forthcoming), where I made note of the fact that the *Fətḥa nägäśt* is mentioned in *Mäzmurä Krəstos*, a literarily valuable work which was composed durng the reign of Emperor Särṣä Dəngəl [1563—1597]; see also Conti Rossini (1899a), pp. 275—6.

[58] Dillmann (1848) p. 29.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000109

The copying of this book of Christian canon laws of legal jurisdiction was completed on Tuesday the 19th of the month of *Ḥamle*, 7178 year of [the creation of] the world[59] . . .

(2) The information about the translation of the *Fətḥa nägäśt*.

ዘአዕለዋ . . . አሜን ፡ ወአሜን ።

And the one who translated it is . . . Amen and Amen.[60]

(3) The history of the "lifting of the embargo" on the *Fətḥa nägäśt* or its suppression discussed above.

ለዝንቱ ፡ መጽሐፈ ፡ ፍትሐ ፡ ነገሥት ፡ ዘአጽሐፈቶ ፡ ሰብለ ፡ ወንጌል ፡ ከመ ፡ ያእምሩ ፡ ቦቱ ፡ ኵሎሙ ፡ ሰብአ ፡ ምእመናን ፡ ሥርዓተ ፡ ቀኖና ፡ ዘቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ቅድስት ፡ መንፈሳዊት ፡ ወሥርዓተ ፡ ኵነኔ ፡ ሥጋዊ ፡ ንጉሣዊት ።

The one who made this book of *Fətḥa nägäśt* copied is [Queen] Säblä Wängel in order that all the faithful[61] may know by it the legal systems of the spiritual canon laws of the Church and of the civil law of the monarchy.

Queen Säblä Wängel, probably supported by the Emperor, *Ṣadəqu* Yoḥannəs, "John the righteous", must have objected to the idea that the *Fətḥa nägäśt* should be accessible only to a small elite. GUIDI[62] and later CERULLI[63] are wrong, I believe, in interpreting the date given ambigiously in (1) above as the time of the translation of the *Fətḥa nägäśt* into Gəʿəz.

Dividing a colophon in this manner, at least into two, is not uncomon in the tradition of Ethiopian manuscripts. The colophon in British Museum Ms. Or. 762, f. 96v[64] is a good example:

ተተርጐመ ፡ ዝንቱ ፡ መጽሐፍ ፡ እምልሳነ ፡ ዐረቢ ፡ ኀባ (sic) ልሳነ ፡ ግዕዝ ፡ ሐዲስ ፡ በትእዛዘ ፡ ቃሉ ፡ ለልብነ ፡ ድንግል ፡ ንጉሥ ። ተፈጸመ ፡ ዝንቱ ፡ መጽሐፍ ፡ በ፫፻ወ፩ ፻፷ወ፭ ዓመተ ፡ ዓለሞ . . . . . አመ ፪ ሐምሌ . . .

This book [of the Spiritual Elder John Saba] was translated from Arabic to modern Gəʿəz by the words of command of King Ləbnä Dəngel. [The copying of] this book was completed on the 2nd of *Ḥamle*, 7165 year of [the creation of] the World . . . .[65]

Locally, tradition has it that a certain Ṗēṭros Wäldä Abdäl Säyyəd was once at the court of Zärʾa Yaʿəqob from an Arab land (Egypt?) and found the Emperor dissatisfied with *Fäws mänfäsawi*, an epitome of canon law compiled for him from the Old and New Testaments, when he desperately needed a law book by which he, as a Christian sovereign,

[59] That is July 23, 1686 A.D.
[60] It is unnecessary to translate here this complicated section.
[61] Spacing is mine.
[62] GUIDI (1932) p. 78.
[63] CERULLI (1968) p. 176.
[64] WRIGHT (1877) p. 170.
[65] That is July 6, 1673. Ləbnä Dəngəl reigned from 1508 to 1540.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000110

felt obliged to rule the country. Ṗēṭros informed the Emperor of the existence of a certain law book in Alexandria composed by the 318 Orthodox Fathers of the Council of Nicea for exactly the same purpose, for an emperor bearing exactly the same regal name as Emperor Zär'a Ya'əqob — Emperor Constantine — when he, exactly like Zär'a Ya'əqob, was in desperate need of a Christian law book. Emperor Zär'a Ya'əqob eagerly gave 30 ounces, (*wäqet*), of gold to Ṗēṭros for the trip to go immediately to Egypt to get a copy of Ibn al-'Assāl's collection of canon and civil laws which became known as *Fətḥa nägäśt* in its Ethiopic version. Interestingly, the list of teachers through which the *Fətḥa nägäśt* has been transmitted through the centuries is partially preserved: Ṗēṭros gave it to Ḥawarəyanä Krəstos to *Liqä kahnat* Wäldä Ḥanna to[. . . .] to *Ǝč̣č̣äge* Bäträ Giyorgis. From here on, there are apparently two traditions. One goes from Wädä Ḥanna to *'Aqqabe sä'at* Käbte to *Aläqa* Wäldä Ab to *Azzaž* Lameh to Mulugeta Kidanä Maryam. The other tradition goes, again, from Wäldä Ḥanna to *Godo* Habte to *Aläqa* Wəhib to *Aläqa* Yätämäňňu to Mulugeta. Both traditions agree that the *tərgʷame* of the *Fətḥa nägäśt* passed from Mulugeta Kidanä Maryam to Bäzzabbəh to 'Ǝrq Yəhun to *Aläqa* Yoḥannəs.[66] The historicity of these persons remains of course to be established and the blank in the list to be filled. Bäträ Giyorgis was the *Ǝč̣č̣äge* during the reign of Emperor Susənəyos [1607—1632].

3.3. The Emperor then gets into trouble by quoting the *Synodicon* of the Apostles, which speaks of the existence of three books of *Kufale* or the *Book of Jubilees*, (f. 99r):[67]

> As for the *Book of Jubilees*, the Apostles honoured it very greatly in the *Synodicon*, singling it out from among the [other] books, although all of them are holy scriptures. They said, "What you teach your children is this: *Widsom of Solomon*, *Judith*, and the *Three Book(s)*[68] *of Jubilees* . . . ." You should not think that the *Book*

[66] *Fətḥa nägäśt* (1958 E.C.) p. 8.

[67] ወለመጽሐፈ ፡ ኩፋሌሰ ፡ ፈድፋደ ፡ አክበርዎ ፡ ሐዋርያት ፡ በሲኖዶስ ፡ ፈሊጦሙ ፡ እመ ጻሕፍት ፡ ቅዱሳት ፡ እንዘ ፡ ኵሎን ፡ መጻሕፍት ፡ ቅዱሳት ፡ እማንቱ ። ወይቤሉ ፡ ዘትሜህሩ ፡ ደቂቀክሙ ፡ ዝውእቱ ፡ ጥበበ ፡ ሰሎሞን ፡ ወዮዲት ፡ ወመጽሐፈ ፡ ኩፋሌ ፡ ሠለስቱ ። ኢይምሰ ልክሙኬ ፡ መጽሐፈ ፡ ኩፋሌ ፡ ባሕቲቱ ፡ ፫ ፡ መጽሐፈ ፡ ኩፋሌሰ ፡ ፩ ፡ ውእቱ ። ወሶበ ፡ ተኅ ለቈ ፡ ምስለ ፡ ዮዲት ፡ ወጥበበ ፡ ሰሎሞን ፡ ኮኑ ፡ ሠለስተ ።

[68] In older MSS of the *Synodicon*, including CBA 2 f. 55v, it is in fact in the plural መጻሕፍተ, at least in one section, [*bä-ədä Qälemənṭos*] No. 54. See also EMML 1843, f. 46r; and it is not possible to translate it the Emperor's way without violating the grammar. His quotation is actually neither from this section nor from [*Abṭəlis*] No. 81, CBA 2, f. 73r, but a conflation of both. The other sections, as Gämaləyal reportedly noticed, do not mention *Kufale*. The title *Kufale* may be a general term — *zä-täkäflä* "a slice" — to include the *Book of Jubilees* and the *Books of Maccabees*. This suggestion

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000111

of Jubilees is three alone. The *Book of Jubilees* is one, [but] when it is counted with *Judith* and the *Wisdom of Solomon* they become three.

3.4. The Emperor's zeal for Ethiopian Orthodoxy as defined in his court made him wish even to go to the extreme of a *jihād*;[69] hence the unfortunate intellectuals probably had to flee underground if they wanted to escape the fate of the Stephanites,[70] (ff. 100^{v}—101^{r}):[71]

> O fool and son of Satan, whom the Devil has intoxicated with the poison of this teaching! How do you say, "[Of] the three men that appeared to Abraham, one was God and two were angels?" How do you make the Holy Law a liar when it says, "God appeared to Abraham ... when he looked, behold there were three men standing above him"? It is surely God that appeared to Abraham in the likeness of three men in order to reveal his Trinity and the Incarnation of that one in it which is the Son, who had to be incarnated in the daughter of Abraham. But you, son of perdition, behold, made God equal with his created angels, whom he created to worship him and not to be worshipped with him. O you, who teach one person secretly and not openly! If you had come to me openly persisting in this belief of yours, I would have wished that you and I [each] be given a sword that I might fight you to death, you who say [of] the three men that appeared to Abraham, one was God and two were angels. If you kill me, I would receive a martyr's crown from the Holy Trinity, and if I kill you, I would destroy your blasphemy which you teach fictitiously from the belching of your heart. Where in the Old or the New Testament[72] did you find that the angels were worshipped with God?[73] Abraham prostrated himself once for the glory of the three when he saw God in the likeness of

---

goes very well along the tradition that puts these books together but under the title *Mäqabəyan* and divides them into three, the first two *Maccabees* being I *Maccabees* and the *Book of Jubilees*, III *Maccabees*. See also HOROVITZ (1906) pp. 194—195. Or we have to assume the existence of three *Books of Jubilees*, and that Ethiopia has only one of them.

[69] The writer's testimony in *Ṭomarä təsbə't* is very much in line with what is quoted here, (EMML 1480, f. 95^{r}):

> ወእነ ፡ ስምዕ ፡ በገጸ ፡ እግዚአብሔር ፡ ግሩም ፡ ከመ ፡ ሰማዕክዎ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ አኮ ሰ ፡ በክብረ ፡ መንግሥትየ ፡ ወበክዕወተ ፡ ደምየሂ ፡ ከመ ፡ ትቁም ፡ ኢትዮጵያ ፡ በአ ምልኮቱ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ሚአምአፍቀርኩ ፡
>
> I am a witness before God the terrible that I heard [Zär'a Ya'əqob] say, "How much I would have loved for Ethiopia to stand [firm] in the worship of God, not only even if it meant the honour of my throne but also the shedding of my blood."

[70] DILLMANN (1884) pp. 24 and 30; *Tarik Z* (1893) pp. 69—70; and EMML 4.

[71] For text see Appendix IV.

[72] Lit., "Law."

[73] Cf., WENDT (1962) p. 6 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000112

three men. The Law does not say that he prostrated himself to one alone. If it were angels who appeared to him with God, he would have not said to them, "My masters", a single act of glorification; he would also not have said to them, equating them in one, "If I have found favour in your (pl.) eyes."

4.0. In conclusion, one might restate the well known fact that Emperor Zär'a Ya'əqob could truly be called a founder of a "Yacobite" Church in Ethiopia even if he at times used coersion. *Abba* Mika'el and *Abba* Gabrə'el, who knew him personally and whom he had to confront several times with theological issues, call him **ከባቴ ፡ መጻሕፍት**, "treasure-house of books."[74] There is no praying member of the Ethiopian Orthodox Church, even if he has spent only a few days in a traditional school, who does not begin his day with the prayer of *Bäsəmä'ab* of this Emperor, probably by decree during the days of his terrible reign,[75] but later of one's own free will. No one has yet introduced the court of the Emperor as an active centre of evangelization for what he calls **ነኪር ፡ ሕዝብ** i.e. **አረሚ ፡ ወተንበላት ፡ ወባርያ ፡ ወጋፋት ፡ ወጋግራ**(?).[76] The study of his period is far from being exhaustive, but fortunately there seems to exist a sufficient body of primary literature that awaits discovery and investigation.

4.1. However, the study of the history and literature of the Church of Ethiopia would be futile without a critical edition of the *Sinodos*, the *Didəsqələya* and the *Mäṣəḥafä kidan*.[77] We need to begin a new era in the field by making these works a primer, or the new "Chrestomathia Aethiopica," for the study of Gə'əz. They are more important even than the Bible insofar as the history of the Church is concerned, and yet they are not easily available to the student. Ethiopia is „das weite Land Jesu Christi"[78] of the **መጽሐፈ ፡ ኪዳን** the **ሲኖዶሰ** and the **ዲድስቅልያ**. A member of the clergy, be it a metropolitan, a bishop, a priest or a deacon, that has not familiarized himself with these books, has, canonically, no place in her Church.[79] The liturgy of the Ethiopian Church in all its forms,

[74] MB3, EMML 1192, p. 23. The Emperor did not like, apparently, the expression **ከባቴ ፡ መጻሕፍት** which could also mean "concealer of books;" when editing, he changed it to **ፈካሬ** [MS **ፍካሬ**] **መጻሕፍት** "exponent of books" i.e. the scriptures, Ibid., p. 141.

[75] MB2 pp. 24—25. See also Hammerschmidt (1963) p. 31. The longer *Bäsəmä'ab* is the Christian قَدَّاسَة of prayer as well as of learning.

[76] MB3, EMML 1192, p. 64.

[77] The need is well articulated by Hammerschmidt (1964) pp. 114—121.

[78] MM1 p. 5 and Wendt (1962) p. 5.

[79] **እመቦ ፡ ጳጳስ ፡ አው ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶስ ፡ አው ፡ ቀሲስ ፡ አው ፡ ዲያቆን ፡ ዘኢተምሕረ[፡]ወኢ ያእመረ ፡ መጽሐፈ ፡ ኪዳን ፡ ወሲኖዶስ ፡ ወዲድስቅልያ ፡ ወሥርዓተ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ እስ ከ ፡ ፍጻሜሁ ..... ይትመተር ።**
Mäṣəḥafä Qəddase (1951 E.C.) p. 13, paragraph 62.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000113

anaphoras, baptismal ritual, funeral ritual etc., can be understood basically in the light of these sources. The *Sinodos* has always been the source of many controversies: No one knows yet which are the eighty-one canonical books it is speaking about. *Abunä* Ewosṭatewos [1273—1325], one of the most revered saints of Ethiopia, left his country in search of a land where the *Sinodos* might be obeyed. There was misunderstanding between the metropolitan Church in Alexandria and the daughter Church in Ethiopia because of the contents of the *Sinodos*.[80] Its melchite tone and its dealing with the heresies might have inspired local heretics from the time of its introduction to Ethiopia. What WRIGHT calls a section of the *Sinodos*, a "Discourse of the Nicene Fathers on the Holy Trinity"[81] is a refutation of the theological views of Sabellius and Photinus calling those heretics by name and explaining their heresies. Most of all, Zär'a Ya'əqob's reform can be interpreted as an attempt to remodel the Ethiopian Church after the *Sinodos* and the rest of the pseudo-apostolic writings: his *Tä'aqəbo məsṭir*, including its title, is nothing but the 44th order of [*Täfäśśəḥu wəludənä*].[82] He only detailed and defined in it the penitential canons of the transgressor in the form of *ṭəbṭabe*, "scourges," *ṣom*, "fasting," etc. for Ethiopia. The *Mäṣəḥafä baḥrəy* is an elaboration of the prayer of oil found in the 39th *tə'əzaz* of the same section,[83] and, following the division in WRIGHT,[84] the 20th section of *Mäṣəḥafä kidan* known as ጸሉት ፡ ዲበ ፡ ቅብዕ ፡ ለድዉያን "Prayer on the ointment for the sick." As my forthcoming article shall attempt to show, his *Ṭomarä təsbə't* is primarily based on the statements of the Apostles about idolators and magicians as are found in the *Sinodos*. *Ṭomarä təsbə't*, it shall be argued, is more *Sinodos* than Ethiopian. The *Mäṣəḥafä bərhan* and the *Mäṣəḥafä milad* draw heavily on the *Sinodos*. Even Emperor Zär'a Ya'əqob's zeal and fanaticism and death sentences for religious dissent may have been caused and somewhat justified by the *Sinodos*, as can be detected in his *Tä'aqəbo məsṭir*.[85]

4.2. The fact that we have some information about the Stephanites and about a Sabellian and/or Nestorian heresy entertained by Zämika'el, Gämaləyal, 'Aṣqa (and "F(ə)re Maḥəbär") at the time of Zär'a Ya'əqob, should not give us the impression that only his period was

[80] MB2 p. 155. See also the letter of the two *Ṗappasat*, *Abba* Mika'el and *Abba* Gabrə'el in EMML 1192, p. 24, which is partially quoted at the end of paragraph 4.5 below. (The letter is copied twice at different places, in the manuscript.)

[81] WRIGHT (1877) p. 14.

[82] CBA 2, f. 29r.

[83] Ibid., f. 24.

[84] Ibid., p. 271.

[85] See his quotation from it in MB2 p. 70.

marked by the presence of dissent from the Orthodox Faith, although there is some truth in what one of his opponents has once said: "quando propheta potens suscitatur, pariter rex potens suscitatur."[86] History of religious views and controversies in Ethiopia before G(ə)rañ ñ is an area that has not been opened up wide enough in Ethiopian Studies.

4.3. An anonymous homily, ironically in honour of the Twenty-Four Elders of Heaven — not the homily ascribed to Severus of Ašmunayn, CONTI ROSSINI (1899) p. 611 — copied during the reign of 'Amdä Ṣəyon, EMML 1763, (ff. 73r—79r), refutes, obviously, a belief that elevates angels to the rank of gods who existed before creations and created heaven and earth. It seems to have been composed in Gə'əz at the unknown time when this heresy was actual, EMML 1763, (f. 73r):[87]

> The clergy are physicians for sick people and healers of the wound of those who suffer. They[88] are troubled by the affair of the heretics .... (f. 73v): Who are the creatures who existed there, then, before they were created by the Lord who was, is and shall be? O you heretics where did you find a god other than the only one?[89]

It is worth noting that the same important manuscript has another homily (ff. 63v—69r) in honour of the Twenty-Four Elders of Heaven and the Four Living Creatures, whose content is diametrically opposed to what we just discussed. This second homily elevates the angels and even the Martyrs and the Apostles to the rank of gods, (f. 65r):[90]

> God said you shall not worship other gods besides me and the Angels, the Martyrs and the Apostles.

4.4. A closer look at the locally composed anaphoras would soon reveal that only a small section in them is **አኰቴተ ፡ ቊርባን** or "Eucharistic

[86] CONTI ROSSINI (1962) p. 15; or **ሶበ ፡ ይትነሣእ ፡ ነቢይ ፡ ጽኑዕ ፡ ከማሁ ፡ ያነሥእ ዎ ፡ ለንጉሥ ፡ ጽኑዕ ።** *Gädlä Abunä Abäkərəzun*, (1954) p. 16.

[87] **ዐቀብተ ፡ ሥራይ ፡ እመንቱ ፡ ካህናት ፡ ለድውያን ፡ ሕዝብ ፡ ወመፈውሳነ ፡ ቍሰሎው ፡ ለ እለ ፡ የሐሙ ፡ ወይትህወኩ ፡ በነገሮሙ ፡ ለዕልዋነ ፡ ሃይማኖት ፡ .. (v) .. መኑ ፡ እለ ፡ ሀለው ፡ ፍጥረታት ፡ ሀየ ፡ አሜሃ ፡ እምቅድመ ፡ ይፍጥሮሙ ፡ እግዚእ ፡ ዘሀሎ ፡ ህልው ፡ ወይሄሉ ። ኦዕልዋን ፡ አይቴ ፡ ረከብክሙ ፡ ካልአ ፡ እግዚአብሔርሃ ፡ ዘእንበለ ፡ አሐዱ ፡ ውእቱ ፡**

[88] I.e., "the clergy."

[89] As can be extracted, the heresy was based on the Gə'əz text of Gen. 1,2: **ወምድርሰ ፡ ሀለወት ፡ እምትካት ፡ ዕራቃ ፡ ወኢታስተርኢ ።** "As for the earth, it existed from ancient times uncovered and invisibly". There is a *gəzät*, "anathema," ascribed to Epiphanius, against a similar heresy, copied elsewhere in the same manuscript, f. 113v. As for his style, the anonymous(?) teacher is definitely influenced by Severian of Gabala, one of whose homilies starts in a similar way: **ዐቃቤ ፡ ሥራይ ፡ ይመስል ፡ ዘቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ መምህር ፡** "The teacher of the Church [i.e. the pastor or the clergyman] is like a physician", (my English), DILLMANN (1967) p. 77.

[90] **ይቤ ፡ እግዚአብሔር ፡ ኢታምልኩ ፡ ባዕደ ፡ አምላክ ፡ ዘእንበሌየ ወዘእንበለ ፡ መላእክት ፡ ወሰማዕት ፡ ወሐዋርያት ።**

thanksgiving." The rest is nothing but a collection of *dərsanat* and *tägśaṣat* dealing with different heresies and strengthening the believers in the Orthodox Faith. There is in fact not a single new heresy in the writings of Zär'a Yaʿəqob known to me that has not been mentioned before his time. *Gädlä Märqorewos* reports about a controversy that tore the church into pieces during the reign of Yagbə'a [MS. Agbə'a] Ṣəyon [1285—1294] caused by those who refused to prostrate themselves before icons and the cross:

> There was a serious schism in all churches during the reign of [Agbə'a Ṣəyon, son of Yəkunno Amlak,] because there arose rebelliously heretics who said, "We shall not prostrate ourselves before the cross nor an icon because an icon is just a slate and the cross was a piece of wood from [Mount] Golgotha."[91]

This and many other references in the *dərsanat*, etc. show that Ǝsṭifa[nos] was never a founder of such a heresy as is generally accepted.[92] As an intelligent student and a diligent copyist in the fifteenth century, Ǝsṭifa[nos] must have come across such views of earlier times which were so appealling to him that he set out to make a *gädl* and attract followers.

4.5. A study of the life and works of *Abba* Giyorgis of Gasəčča shows that Zämika'el et al. did not introduce any original heresy either. The scholar saint who was the teacher[93] of Zär'a Yaʿəqob, had once to defend the "Orthodox Faith" against the belief of Bitu/Betu who maintained that the Son will come alone — without the Father — at his second coming. This has been reported in his *gädl*[94] and his famous *Mäṣəḥafä məstir*[95] that awaits editing in its entirety, even if only for understanding the thoughts of Zär'a Yaʿəqob.[96] Ironically *Abba* Giyorgis was hailed

[91] ወበመዋዕሊሁ ፡ ለዝንቱ ፡ ኮነ ፡ ተቃሕዎ ፡ ዓቢይ ፡ ውስተ ፡ ሱሉ ፡ አብያተ ፡ ክርስቲያናት ፡ እስመ ፡ ተንሥኡ ፡ ዐላውያን ፡ በዓመፃ ፡ እለ ፡ ይቤሉ ፡ ኢንሰግድ ፡ ለመስቀል ፡ ወለሥዕል ፡ እስመ ፡ ሥዕል ፡ ጽላት ፡ ውእቱ ፡ ወመስቀል ፡ ዕፀ ፡ ጎልጎታ ፡ ውእቱ ።
Gädlä Märqorewos (1962) p. 12.

[92] TADDESSE TAMRAT (1966) pp. 103—115, Id., (1972) p. 226. The refusal of Ǝsṭifa[nos] to honour worldly rulers became an issue only after their intervention in his teachings. See also ALVAREZ (1961) p. 170. The chronicler of Zär'a Yaʿəqob (*Tarik Z* (1893) p. 63) is most probably precise in his report on their heresy. See also the recorded miracle involving the cross in the same Chronicle pp. 70—71 and 92.

[93] *Dərsanä Ura'el*, EMML 144, f. 64r.

[94] ፩ብእሲ ፡ ዘስሙ ፡ ቢቱ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ይመጽእ ፡ ወልድ ፡ ባሕቲቶ ።
Gädlä Abba Giyorgis, EMML 1838, f. 24r. Cf. paragraph 2, 5 above.

[95] See for example EMML 1831, ff. 45r—53v; and CONTI ROSSINI (1948), pp. 39—53.

[96] If *Abba* Giyorgis was dead ca. 1424—6, he could not have been at the court of Zär'a Yaʿəqob who ascended the throne about eight to ten years later. However, the Emperor ascribes, though casually, the theology of the Trinity of the time to St. Giyorgis, MB2 p. 131; DILLMANN (1884) p. 43, n. 4;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000116

by his metropolitan [Bärtälomewos] for successfully refuting a heresy of a certain *Ayhudawi* who expressed his thoughts in a question: "Tell me about the face of God: which direction is it?"[97] The answer of *Abba* Giyorgis, to which the Emperor might not ascribe, but was considered Orthodox then, is worth noting:

> His Godhead has neither width nor length, neither height nor depth, neither left nor right, but fills everywhere; he also has neither chest of the front nor back of the backside. His divinity is in every land as it is written.[98]

4.6. The problem of the two Sabbaths was in Ethiopia centuries before Zär'a Yaʿəqob, as was also noted by other writers including the hagiographers of the *gädl* of *Abunä* Ewosṭatewos and *Abunä Qäwəsṭos*.[99] The letter of *Abba* Mika'el, and *Abba* Gabrə'el, the two *Ṗappasat* at the court of Zär'a Yaʿəqob, by which they betrayed the Egyptian position about the issue, has clues that it was also a problem of the See of *Abba* Sälama (II[1348—1388]):

> *Abba* Sälama and *Abba* Bärtälomewos, the metropolitans who were before us, were objecting [to observing Saturday] due to ignorance of the scriptures. As of now, therefore, observe both of them.[100]

---

and Taddesse Tamrat (1972) p. 223, n. 3. An analysis of the works of Zär'a Yaʿəqob and those of *Abba* Giyorgis shall undoubtedly show the impact of the saint on the Emperor. For more information about *Mäṣəḥafä məṣṭir*, see the description of Paris MS 113 in Zotenberg (1877) pp. 127—129; Ṭānāsee/Kebran 18 in Hammerschmidt (1973) pp. 123—127; and of EMML 1191 in IV. *Catalogue of EMML* (forthcoming).

[97] ንግሩኒ ፡ ገጹ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ መንገለ ፡ አይ ፡ ፍና ፡ ውእቱ ።

Gädlä Abba Giyorgis, Ibid., f. 21ᵛ. The heresy is complicated in Ethiopia by the fact that the Gəʿəz theologians use her ገጽ ፡ for "person", *prospon*, a word which means also "face."

[98] አኮ ፡ ዘቦቱ ፡ ለመለኮት ፡ ግድመ ፡ ወኍኃ ፡ ላዕለ ፡ ወታሕተ ፡ የማነ ፡ ወጸጋመ ፡ አላ ፡ ምሉዕ ፡ ውእቱ ፡ በኵለሄ ፡ ወአኮ ፡ ዘቦቱ ፡ እንግዳ ፡ እንተ ፡ ፍጽም ፡ ወዘባን ፡ እንተ ፡ ድኅር ፡ አላ ፡ ውስተ ፡ ኵሉ ፡ በሐውርት ፡ መለኮቱ ፡ በከመ ፡ ጽሑፍ ።

Ibid. This view is not very much different from the view that put Zämika'el and Gämaləyal at odds with the Emperor a few years later, as we saw in the quotation in paragraph 2, 2 above.

[99] *Abunä* Qäwəsṭos was apparently a contemporary if not a relative of *Abunä* Täklä Haymanot. And his *gädl*, EMML 1513 pp. 65—87, deals with the question of the two Sabbaths in a rather intersting fashion. Though not much earlier, he precedes *Abunä* Ewosṭatewos in arguing in favour of observing "Saturday Sabbath."

[100] I.e. "Saturday and Sunday." ወጻሳትሰ ፡እስ ፡ነበሩ ፡ እም ፡ ቅድሜነ ፡ አባ ፡ ሰላማ ፡ ወአባ ፡ በርተ ፡ ሎሜዎስ ፡ ኮኑ ፡ ይትጋኣዙ ፡ በኢያእምሮ ፡ መጻሕፍት ፡ ወይእዜኒ ፡ አክብሩ ፡ ፪ሆን ፡

MB3, EMML 1192, p. 23 and again on p. 141.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000117

4.7. The treatise by a certain *Rətuʿa Haymanot* on the question of the two Sabbaths,[101] **ድርሳን ፡ በእንተ ፡ ሰንበታት ፡ ዘደረሰ ፡ ርቱዐ ፡ ሃይማኖት**, a copy of which was sent by Emperor Zärʾa Yaʿəqob to the Ethiopian monastic community in Jerusalem along with the copy of the "*Sēnodos*," might have been pertinent to a problem of the Emperor's time, especially for his subjects in Jerusalem. That was, presumably, why he was so interested in it; but it did not, again, originate in his court nor during his reign. Its date of composition might go well into the Zag^{w}e dynasty if not before it, if only we could know who this *Rətuʿa Haymanot* was.[102] But at least we have now a copy of it that comes from the time of Emperor ʿAmdä Ṣəyon [1314—1344] preserved in EMML 1763, ff. 37^{v}—48^{r}.

4.8. *Dərsan bäʾəntä sänbätat*[103] is a treatise against those Christians who refused to observe Sunday like Saturday, on biblical grounds! It is interesting to note historically, too, that the concern of *Rətuʿa Haymanot* was the neglect of Christians of observing Sunday, whereas that of Zärʾa Yaʿəqob, many centuries later, was, as reported in the *Mäṣəḥafä bərhan* and his Chronicle, the neglect of observing Saturday like Sunday, EMML 1763, f. 42^{v}:[104]

[101] CBA 2, ff. 177^{r}—185^{v} or GRÉBAUT-TISSERANT (1935) pp. 775—6. Since DILLMANN (1884) did not delve into it and GRÉBAUT-TISSERANT (Loc. cit) have mistakenly referred it to the other collection of homilies by the other *Rətuʿa Haymanot*, CONTI ROSSINI (1899) p. 629, I thought it proper to discuss some of its contents here.

[102] As I hope to show at another occasion, his New Testament is a copy, I believe, of a translation of the Axumitic period. It is much older than the Gospel of *Abunä* Iyyäsus Moʾa, promoter of King Yəkunno Amlak, EMML 1832. The name he chose for himself indicates that he lived at a time when the church was experiencing the age of reason in the history of Ethiopia. Many of the anonymous homilies attacking deviations from the "Orthodox Faith," including the one mentioned in paragraph 4,3, might be his. There he calls his oppenents *ʿələwanä haymanot*, in contrast to his own nickname *Rətuʿa Haymanot*. In another homily in the same MS, EMML 1763, he refutes a heresy which says, "Christ appeared in the world in phantasm." **በምትሃት ፡ አስተርአየ ፡ ክርስቶስ ፡ ውስተ ፡ ዓለም**, f. 118^{r}.

[103] Zärʾa Yaʿəqob's copy, CBA 2, has *sänbät*, in the singular. Intended here are *Qädamit Sänbät*, "Earlier Sabbath" or the "Christian Saturday" and its counterpart, also in the terminology which is not put in its proper perspective in modern literature, *Däḫarit Sänbät*, "Latter Sabbath" or Sunday. For a description of EMML 1763, though not so numbered there, see TADDESSE TAMRAT (1970) p. 106, n. 103, and the V. *Catalogue of EMML* (in preparation).

[104] **አንተሂኬ ፡ ዮም ፡ ኢትአበይ ፡ ትእዛዘ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ወአክብር ፡ ሰንበቶ ፡ ደኃራይ ተሂ ፡ አምከመ ፡ አመንከ ፡ ወተጠመቀ ፡ ወነጻሕከ ፡ በጥምቀቱ ፡ ለክርስቶስ ፡ ዕቀብ ፡ ሕጎሂ ፡ ወ አክብር ፡ ሰንበቶሂ ፡**
CBA 2, f. 181^{r} is corrupted in this and in several other places, partially due to the carelessness of the copyist and partially probably due to the pre-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000118

> But you today, do not violate the commandment of God: honour also(!) his Latter Sabbath.[105] Since you are baptized believing[106] and are cleansed by the baptism of Christ, keep his laws and observe his Sabbath.[105]

4.9. This, the neglect of the Christians of observing Sunday, explains why Bishop Severus was disturbed by the fact that Ethiopians were observing the Old Testament custom.[107] The other practices — circumcision, food habits etc. — are not worthy of requesting the interference of the Patriarch, Cyril II (1077—1092). *Rətu'a Haymanot* was apparently in an authoritative position to decide which of the two Sabbaths is "the greatest in the Kingdom of Heaven" should such a need arise, EMML 1763, f. 46v—47r and CBA 2, f. 184:[108]

> But now, my brothers, listen to me in the fear of God:[109] be willing to observe both Sabbaths of Christ, each one of them as you can and when you have to prefer, observe Sunday strictly.

A divine intervension, **መጽሐፈ ፡ ጦማር ፡ ዘወረደት ፡ እምሰማያት ፡ ላዕለ ፡ እደ ፡ አትናቴዎስ** or "The Epistle from Heaven", or "Book of the Letter"[110] which is usually copied with *Haymanotä Abäw*,[111] and an anaphora

---

occupation of the times, the "Earlier Sabbath" and the community in Jerusalem:
ወአንትሙሂ ፡ ዮም ፡ ኢትእበዩ ፡ ትእዛዘ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወአክብር ፡ ሰንበታተ ፡ ዳጎራዪትሂ ፡ እምከመ ፡ አመንክሙ ፡ በክርስቶስ ፡ ወበጥምቀት ፡ ወነጻሕክ ፡ በጥምቀቱ ፡ ዕቀብ ፡ ወሕጎሂ ፡ ወ አክብር ፡ ሰንበተ ፡

[105] I.e., "Sunday."

[106] I.e., "of your own free will"; see the last quotation in paragraph 4.10, below, from the same *dərsan*.

[107] Taddesse Tamrat (1972) p. 209. Bishop Severus must have thought of Ethiopia at the time Severus of Ašmunayn devoted the 6th of his twelve homilies "On the Glory of the First Day (Sunday)," Wright (1877) p. 244, or "Die Vorzugsstellung des Sonntags", Graf (1947) p. 310.

[108] **ወይእዜኒ ፡ አኃዊየ ፡ ስምዑኒ ፡ ምስለ ፡ ፍርሃተ** [CBA 2 "ሀተ] **እግዚአብሔር ፡ ጸሃቁ ፡ ነ**CBA 2 **ጸሀቁ ፡**] **ታክብሩ ፡ ሰንበታቲሁ ፡ ለክርስቶስ ፡ ክልኤሆን ፡ በበ** [CB A 2 በ"] **አምጣ** [**፡ ትክሉ ፡ ወእንዘ ፡ ታፈደፍ**(CBA 2. f. 184v)**ዱ ፡ ሰንበተ ፡ ክርስቲያን ፡ ተጠናቀቁ ፡ ወአ** (EMML 1763, f. 47r)**ክብሩ ፡**

[109] The prepositional phrase "in the fear of God," can possibly be an adverb to **ጸሀቁ** "be willing," "be diligent." The whole quotation can be best understood with the help of the rest of the paragraph from which it is taken.

[110] Ullendorff (1973) p. 145.

[111] See for example EMML 2051, ff. 3r—4v. The Epistle is written with God's own finger, like the Ten Commandments, and interestingly makes no mention of observing the "Earlier Sabbath" or Saturday. On the contrary, it is required that the observing of Sunday should start on the ninth hour of Saturday: **ወዕለተ ፡ እሑድሰ ፡ ይደሉ ፡ ከመ ፡ ትትመጠውዋ ፡ እምፀቱ ፡ ሰዓት ፡ ዘመዓ ልት ፡ እምዕለተ ፡ ቀዳም ፡ እስከ ፡ ይጸብሕ ፡ ዕለተ ፡ ሰኑይ ።**
"As for Sunday, you have to observe [lit. receive] it from the ninth hour of the day of Saturday to the morning of Monday." It is apparently edited by Praetorius in 1869. See Hammerschmidt (1973) p. 113.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000119

based on it **አኰቴተ ፡ ቍርባን ፡ ዘቅዱስ ፡ አትናቴዎስ** or the *Anaphora of Athanasius* and a treatise on the two Sabbaths "by John Chrysostom,"[112] not to mention the *mälk'* or "image" for it, were apparently needed to dramatize the shift to the observing of Sunday.

4.10. The interesting story about how the celebration of *Sänbätä Ayhud*, or the "Jewish Sabbath of Saturday," started in the Christian Church of Ethiopia, as reported by the author here, might shed some light on a problem that so far has not found a solution but only academic speculations. The following is a short quotation from a longer presentation of the controversy, *qaḥəw*, between two sects of Christians, the "Nəguśites" and the "Oritites," each of which prefer a *sänbät* to the other or even abolish that of the other sect in retaliation, EMML 1763, f. 46r and CBA 2, f. 183v.[113]

> The Jews refuse to observe Sunday,[114] [that is], the Jews who became Christians in fear of the rulers. But those who were converted on their own will, observe rightfully with [the rest of] the Christians.

Rətu'a Haymanot makes a clear distinction, in the terminology as well as in the manner of celebration, between **ሰንበተ ፡ አይሁድ ፡** or the "Jewish Sabbath of Saturday" and **ቀዳሚት ፡ ሰንበት ፡** or "the Christian Sabbath of Saturday." His objection, which was also articulated centuries later by Emperor Gälawdewos [1540—1559],[115] was the observance of **ሰንበተ ፡ አይሁድ** not **ቀዳሚት ፡ ሰንበት ፡** — by Christians.[116]

Appendix I

EMML 1480, f. 48v (Paragraph 2.2, n. 15)

f. 48v **አዮሐንስ ፡ ድንግል ፡ ወካህን ፡ ነዓ ፡ ኀቤነ ፡ ዮም ፡ ከመ ፡ ታርውየነ ፡ እምሐሊበ ፡ ወንጌልከ ፡:፡ ንኀሥሥ ፡ እምኀቤከ ፡ ወንሴአለከ ፡ ንግረነ ፡:፡ ምንት ፡ ውእቱ ፡ ዘትቤ ፡**

[112] Its cover title is **ትርጓሜ ፡ ዓሠርቱ ፡ ቃላት ፡ ዘተርጐመ ፡ ዮሐንስ ፡ አፈወሬቅ ፡** or "Exposition of the Ten Commandments by Chrysostom" WRIGHT, (1877) p. 3. But of the ff. 126v—134r taken by this "exposition" in EMML 1933, ff. 127v—132r are devoted to the Third Commandment of the Old Testament which says here, "Observe the day of the Sabbaths". Some of the other commandments are only mentioned, never commented upon. Emperor Zär'a Ya'əqob was an admirer of John Chrysostom and has studied this "exposition" very well. See for example MB2, pp. 102—107.

[113] **አይሁድ ፡ የአቢይ ፡** [CBA 2 "ብዩ] **አክብሮ ፡ ሰንበተ ፡ ክርስቲያን ፡ እስ ፡ ክርስቲያን ፡** [CBA 2 "ትያን] **ኮኑ ፡ አይሁድ ፡ በፍርሃተ ፡** [CBA 2 "ሀተ] **መኳንንት ። ወእለሰ ፡ በፈቃዶሙ ፡ አምኑ ፡ ያከብሩ ፡ ምስለ ፡ ክርስቲያን ፡ ርቱዐ** [CBA 2] "ዕ]

[114] Lit. "Christian Sabbath."

[115] LUDOLF (1691) p. 239; HAMMERSCHMIDT (1963) p. 51; and ULLENDORFF (1968) p. 102.

[116] EMML 1763, ff. 45v—46v.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000120

በወንጌልከ ⁘ ለእግዚአብሔርሰ ፡ አልቦ ፡ ዘርእዮ ፡ ግሙራ ፡ ወልድ ፡ ዋሕድ ፡ ዘ ሀሎ ፡ ውስተ ፡ ሕፅነ ፡ አቡሁ ፡ ውእቱ ፡ ነገረነ ⁘ እስመ ፡ በዝንቱ ፡ ምክንያተ ፡ ቃ ልከ ፡ ይቤሎ ፡ ዘሚካኤል ፡ መገሣልያል ፡ ወዓጽቃ ፡ አልቦቱ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ መልክዐ ፡ ከመ ፡ መልክዐ ፡ ሰብዕ ⁘ ኢገብሮ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለመልክዐ ፡ ሥጋሁ ፡ ለአዳም ፡ ዘይትገሰስ ፡ ወዘያስተርኢ ፡ በአርአያ ፡ ዚአሁ ⁘ ወበ ፡ አምሳሊሁ ⁘ አር አያሁሰ ፡ ወአምሳሊሁ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ መንፈስ ፡ ውእቱ ፡ ዘኢያስተርኢ ፡ ዘተነ ፍጎ ፡ ውስተ ፡ ገጹ ፡ ለአዳም ⁘ በከመ ፡ ይቤ ፡ ዮሐንስ ፡ በወንጌሉ ፡ ለእግዚአብሔ ርሰ ፡ አልቦ ፡ ዘርእዮ ፡ ግሙራ ፡ እግዚአብሔርሰኬ ፡ ኢያስተርኢ ፡ ወአልቦቱ ፡ መ ልክዐ ፡ ዘይአምሮ ፡ ሰብእ ፡ ለሊሁ ፡ የአምር ፡ መልክዖ ⁘ ወለነፍስኒ ፡ አልባቲ ፡ መ ልክዐ ፡ ዘየአምሮ ፡ ሰብእ ፡ ወኢ ፡ ታስተርኢሂ ፡ እስመ ፡ አምሳሊሁ ፡ ለእግዚአብ ሔር[፡]ይእቲ ⁘ ወአንተሰ ፡ ኦ ፡ ዮሐንስ ፡ ኢትቤ ፡ ከመዝ ፡ አልቦቱ ፡ ለእግዚአብ ሔር ፡ መልክዐ ⁘ በከመ ፡ ይቤሎ ፡ እሙንቱ ፡ አላ ፡ [ት]ቤ ፡ ለእግዚአብሔርሰ ፡ አ ልቦ ፡ ዘርእዮ ፡ ግሙራ ። እሙን ፡ ውእቱ ፡ ቃልከ ፡ አልቦ ፡ ዘርእዮ ፡ ግሙራ ፡ ለእግ ዚአብሔር ፡ በፍጹም ፡ ግርማ ፡ መለኮቱ ። ወባሕቱ ፡ ቦቱ ፡ መልክዐ ፡ ከመ ፡ ሰብእ ፡ ለባሕርየ ፡ መለኮቱ ፡ ዘኢያስተርኢ ።

Appendix II

EMML 1480, ff. 48v—49r (Paragraph 2.4, n. 22)

f. 48v, *f. 49r ይቤ ፡ ዘሚካኤል ፡ በቅ *ድመ ፡ ንጉሥ ፡ ወበቅድመ ፡ ካህናተ ፡ ደብተራ ፡ አልቦቱ ፡ መ ልክዐ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ከመ ፡ መልክዐ ፡ ሰብእ ፡ ወተናገረ ፡ ንጉሥ ፡ እምኦሪት ፡ ወእምነቢያት ፡ እምወንጌል ፡ ወእምሐዋርያት ፡ ከመ ፡ ቦቱ ፡ መልክዐ ፡ ለእግዚአብ ሔር ፡ ከመ ፡ መልክዐ ፡ ሰብእ ፡ እስመ ፡ በአርአያሁ ፡ ወበ ፡ አምሳሊሁ ፡ ገብሮ ፡ ለሰብ እ ፡ ወይቤሎ ፡ ንጉሥ ፡ ለገመልያል ፡ ፍታሕኬ ፡ ማእከሌነ ፡ ወማእከለ ፡ ዘሚካኤል ፡ በከመ ፡ ሰማዕከ ፡ ወይቤ ፡ ገሣልያል ፡ እንዘ ፡ ይሰምዑ ፡ ቀሲስ ፡ ሐጸይ ፡ ዘካርያስ ፡ ወጸናርግ ፡ ማሰሬ ፡ ተስፋ ፡ መስቀል ፡ ወሊቀ ፡ ደብተራ ፡ ቢፋሞን ፡ ወዐቃቤ ፡ ሰዓት ፡ አምኃ ፡ ለጽዮን ፡ ወጌትዶ ፡ ዘደብተራ ፡ ኪራኮስ ፡ ወበ ፡ ጎይለ ፡ ጽዮን ፡ ወዐምደ ፡ ሚካኤል ፡ ወዘርአ ፡ ሃይማኖት ፡ ወዮሐኒ ፡ ወባሮክ ፡ እጉሁ ፡ ወገባሬ ፡ ሠናያትሂ ፡ ገ ብረ ፡ ኢየሱስ ፡ ወሕዝበ ፡ አንበሳ ፡ ወሕዝበ ፡ ጽዮን ፡ ወነአምን ፡ በአብ ⁘ ወዘ ፡ ዲያ ቆናት ፡ ጌቶት ፡ ተጠምቀ ፡ መድኅን ፡ ወተክለ ፡ ኢየሱስ ፡ ወገብረ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱ ስ ፡ ወሳሙኤል ፡ አይባስ ፡ እከአብ ፡ ወዜና ፡ ገብርኤል ፡ ወገደ ፡ አንበሳ ፡ ወበጎይለ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ወሞሎሙ ፡ ዲያቆናት ፡ ወሞሎሙ ፡ ካህናተ ፡ ደብተራ ፡ ወዘ ፡ ቤተ ፡ ክርስ ቲያን ፡ ጠባቂ[1] ፡ ጌቶት ፡ ክርስቶስ ፡ ጎሬ ፡ ወፍሬ ፡ መስቀል ፡ ወእምን ፡ ግብጻዊያን ሂ ፡ ዮሐንስ ፡ ዘበራራ ፡ ዘደብረ ፡ እሰጢፋኖስ ፡ ወፈድስለ ፡ ግብጻዊ ፡ ወእስጢፋኖስ ፡ ንቡረ ፡ እድ ፡ ዘሲመይ ፡ ወይትባረክ ፡ ንቡረ ፡ እድ ፡ ዘወጊ ፡ ወፍሬ ፡ ካህን ፡ መራ ሒ ፡ ዘደብረ ፡ ነጐድጓድ ፡ አንሰ ፡ ኅበርኩ ፡ ምስለ ፡ ዘሚካኤል ፡ በከመ ፡ ይቤ ፡ ወንጌ ል ፡ ለእግዚአብሔርሰ ፡ አልቦ ፡ ዘርእዮ ፡ ግሙራ ፡ ወእመሰ ፡ አልቦ ፡ ዘርእዮ ፡ ግሙ ራ ፡ መነኬ ፡ ይመስል ፡ እብል ፡ ወይቤሎ ፡ ንጉሥ ፡ ጸናዕከኑ ፡ በዝ ፡ ቃል ፡

---

[1] MS: ጠበቂ

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000121

Appendix III

EMML 1480, f. 99r (Paragraph 3.2, n. 47)

f. 99r ወገመልያልሰ ፡ ይተግህ ፡ ብዙኀ ፡ ከመ ፡ ያብጥሎ ፡ ለመጽሐፈ ፡ ኩፋሴ ፡ በእንተ ፡ ዘይነግር ፡ መጽሐፈ ፡ ኩፋሌ ፡ ግጻዌ ፡ ሥላሴ ፡ ገሃደ ። ወይቤ ፡ እንዘ ፡ ይሜህሮሙ ፡[2] ለእለ ፡ ይትወከፋ ፡ ትምህርቶ ፡ መጽሐፈ ፡ ኩፋሌሰ ፡ ኢከነ ፡ እም፲ወ፩መጻሕፍተ ፡ ኍልቍ ፡ አላ ፡ መጽሐፈ ፡ መቃብያን ፡ መጽሐፈ ፡ ኩፋሌ ፡ ይሰመይ ፡ እስመ ፡ ኀበ ፡ ይዜክሩ ፡[3] ሐዋርያት ፡ በሲኖዶሶሙ ፡ መጽሐፈ ፡ ኩፋሌ ፡ ኢይዜክሩ ፡ መጽሐፈ ፡ መቃብያን ፡ ወኀበ ፡ ይዜክሩ ፡ መጽሐፈ ፡ መቃብያን ፡ ኢይዜክሩ ፡ መጽሐፈ ፡ ኩፋሌ ፡፡ ወካዕበ ፡ እንዘ ፡ ያበጥሎ ፡ ለመጽሐፈ ፡ መቃብያን ፡ ይቤ ፡ መጽሐፈ ፡ መቃብያንሂ ፡ ኢኮነ ፡ እም፲ወ፩መጸሕፍተ ፡ ኍልቍ ፡ አላ ፡ መጽሐፈ ፡ መቃብያን ፡ ይሰመይ ፡ መጽሐፈ ፡ ዮሴፍ ፡ ወልደ ፡ ከርዩን ፡፡ ናሁኬ ፡ አብጠለ ፡ ገማልያል ፡ እም፲ወ፩ መጻሕፍተ ፡ ኍልቍ ፡ ፬መጻሕፍተ ፡ እስመ ፡ መጽሐፈ ፡ ኩፋሌ ፡ አሐዱ ፡ ውእቱ ፡ ወመጽሐፈ ፡ መቃብያን ፡ ሠለስቱ ፡፡ ወመጽሐፈ ፡ ዮሴፍሰ ፡ ወልደ ፡ ከርዩን ፡ ዘይቤ ፡ ገ[ማልያል ፡]መጽሐፈ ፡ መቃብያን ፡ ው[እ]ቱ ፡ ይ[ሰመይ ፡ ኢ]ኮነ ፡ መጽሐፈ ፡ ነቢያት ፡ አላ ፡ ድርሳን ፡ ውእቱ ፡ ዘጸሐፉ ፡ ሊቃውንት ፡ በመዋዕሊሁ ፡ ለቈስጠንጢኖስ ፡፡ እስመ ፡ ሶበ ፡ ሰምዐ ፡ ዘርዐ ፡ ያዕቆብ ፡ ንጉሥ ፡ ዘተሰምየ ፡ ቈስጠንጢኖስ ፡ ትምህርቶ ፡ ሕሰወ ፡ ለገማልያል ፡ አዘዘ ፡ ከመ ፡ ይተርጕምዎ ፡ ለመጽሐፈ ፡ ዮሴፍ ፡ ወልደ ፡ ከርዩን ፡ እምዐረቢ ፡ ኀበ ፡ ግዕዝ ፡፡ ወሶበ ፡ ተተርጐመ ፡ ተረክበ ፡ ከመ ፡ ድርሳን ፡ ውእቱ ፡ ዘተጽሕፈ ፡ በመዋዕሊሁ ፡ ለቈሰጠንጢኖስ ፡ ንጉሠ ፡ ሮም ፡ ወአብጠለ ፡ ዘርአ ፡ ያዕቆብ ፡ ንጉሥ ፡ ትምህርቶ ፡ ሕሰወ ፡ ለገማልያል ፡፡

Appendix IV

EMML 1480, ff. 100v—101r (Paragraph 3.4, n. 71)

f. 100v ኦአብድ ፡ ወልደ ፡ ሰይጣን ፡ ዘአስከረከ ፡ ዲያብሎስ ፡ በሕምዘ ፡ ትምህርቱ ። እፎ ፡ ትቤ ፡ እምሠለ[ስ]ቱ ፡ ዕደው ፡ ዘአስተርአይዎ ፡ ለአብርሃም ፡ አሐዱሰ ፡ እግዚአብሔር ፡ ውእቱ ፡ ወክልኤቱሂ ፡ መላእክት ፡ እሙንቱ[፡] እፎኬ ፡ ታሔስዋ ፡ ለቅድስት ፡ ኦሪት ፡ ዘትቤ ፡ አስተርአ[ዮ ፡] እግዚአብሔር ፡ ለአብርሃም ። ወሶበ ፡ ነጸረ ፡ ወናሁ ፡ ፫ዕደው ፡ ይቀውሙ ፡ መልዕልቴሁ ፡ እግዚአብሔርሰ ፡ ውእቱ ፡ ዘአስተርአዮ ፡ ለአብርሃም ፡ በአምሳለ ፡ ፫ዕደው ፡ ከመ ፡ ይክስት ፡ ሥላሴሁ ፡ ወከመ ፡ ያጠይቅ ፡ ትሥጉቶ ፡ ለአሐዱ ፡ እምኔሆሙ ፡ ዘውእቱ ፡ ወልድ ፡ ዘሀሎ ፡ ይሠጎ ፡ እምወለተ ፡ አብርሃም ። ወአንተሰ ፡ ወልደ ፡ ሐጕል ፡ ናሁ ፡ ረሰይኮ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ዕሩየ ፡ ምሰለ ፡ መላእክቲሁ ፡ ፍጡራን ፡ ዘፈጠሮሙ ፡ ከመ ፡ ያምልክዎ ፡ ወአኮ ፡ ከመ ፡ ይስግዱ ፡ ሎሙ ፡ ምስሌሁ ፡፡ ኦዘትሜህር ፡ አሐደ ፡ ገጸ ፡ በኅቡእ ፡ ወአኮ ፡ በገሃድ ፡፡ ወለእመሰ ፡ በገሃድ ፡ መጻእከ ፡ ኀቤየ ፡ ጸኒዐከ ፡ በዝ ፡ ሃይማኖትከ ፡ እምፈተውኩ ፡ ከመ ፡ የሀቡኒ ፡ ሊተ ፡ ወለከ ፡ ሰይፈ ፡ ከመ ፡ እትባአስ ፡ ምስሌከ ፡ እስከ ፡ ለሞት ፡ ለዘ ፡ ትቤ ፡ ሠ

*f. 101r ለስቱ ፡ ዕደው ፡ ዘአስተርአይዎ ፡ ለአ*ብርሃም ፡ ፩ሰ ፡ እገዚአብሔር ፡ ውእቱ ፡ ወክልኤቱኒ ፡ መላእክት ። ወለእመ ፡ ቀተልከኒ ፡ እምነሣእኩ ፡ አክሊለ ፡ ስምዕ ፡ እምሥ

---

(2) MS ይሜህ"

(3) MS ይዜከ"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000122

ሉስ ፡ ቅዱስ ። ወለእመ ፡ ቀተልኩከ ፡ እምአሰሰልኩ ፡ ፅርፈተከ ፡ ዘትሜህር ፡ ፈጠ
ራ ፡ እምጕስዐተ ፡ ልብከ ። ። በአይቴ ፡ ረከብከ ፡ እምብሉይ ፡ ወእምሐዲስ ፡ ከመ ፡ ሰ
ገዱ ፡ ሎሙ ፡ ለመላእክት ፡ ምስለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወአብርሃምሰ ፡ ሶበ ፡ አስተርአዮ ፡
እግዚአብሔር ፡ በአምሳለ ፡ ፫ዕደው ፡ ሰገደ ፡ ለክብረ ፡ ሠለስቲሆሙ ፡ አሐተ ፡ ስግደ
ተ ። ። ወኢትቤ ፡ ኦሪት ፡ ሰገደ ፡ ለአሐዱ ፡ እምኔሆሙ ። ወለእመሰ ፡ መላእክት ፡ እ
ሙንቱ ፡ ዘአስተርአይዎ ፡ ምስለ ፡ እግዚአብሔር ፡ እመ ፡ ኢይቤሎሙ ፡ አጋእዝትየ ፡[4]
በ፩ክብር ፡ ወእመ ፡ ኢይቤሎሙ ፡ ካዕበ ፡ በ፩ዕሪና ፡ እመ ፡ ረከብኩ ፡ ሞገሰ ፡ በቅ
ድመ ፡ አዕይንቲክሙ ። ።

---

[4] MS አጋዝ[ ]ትየ

Bibliography

(Abbreviations are listed in their alphabetical order)

Alvarez (1881) = Father Francisco Alvarez: *Narrative of the Portuguese Embassy to Abyssinia during the Years 1520—1527.* Transl. by Lord Stanley of Alderley. London 1881.

Bäḫaylä Mika'el (1947) = J. Perruchon (ed.): *Le livre des mystères du ciel et de la terre.* Paris 1947. (Patrologia Orientalis. T.(1), Fasc.(1).)

CBA 2 = Codex Borgianus Aethiopicus 2, Grébaut-Tisserant (1935) pp. 767—782 (A copy of the "*Sēnodos*" sent by Emperor Zär'a Yaʿəqob to the Ethiopian monastic community in Jerusalem.)

Cerulli (1964) = Enrico Cerulli: *The "Kalīlah wa-Dimnah" and the Ethiopic "Book of Barlaam and Josaphat" (British Museum MS. Or. 534).* In: JSS 9 (1964), pp. 75—99.

Cerulli (1968) = Enrico Cerulli: *La letteratura etiopica.* Milan 1968.

Charles (1913) = R. H. Charles: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English.* Vol. 2. Oxford 1913.

Conti Rossini (1899) = Carlo Conti Rossini: *Manoscritti ed opere abissini in Europa.* In: RRAL Ser. 5, Vol. 8 (1899), pp. 606—637.

Conti Rossini (1899a) = C. Conti Rossini: *Note per la storia letteraria abissina.* In: RRAL Ser. 5, Vol. 8 (1899), pp. 197—219 and 263—285.

Conti Rossini (1942) = C. Conti Rossini: *Il "Sēnodos" etiopico.* In: RRAL Ser. 7, Vol. 3 (1942), pp. 41—48.

Conti Rossini (1948) = C. Conti Rossini: *Due capitoli del libro del Mistero di Giyorgis de Saglā.* In: RSE 7 (1948), pp. 13—58.

Conti Rossini (1962) = K. Conti Rossini (tr.): *Vitae Sanctorum Indigenarum, I.-Acta Sancti Abakerazun, II.-Acta Sancti Takla Hawaryat.* Louvain 1962. (CSCO. Vol. 57 = Script. Aeth. T. 26.)

Conti Rossini, C., See also *Gädlä Abunä Abäkəräzun*; *Gädlä Märqorewos*; *Gädlä Päntälewon*; MB 1; MB 2.

Conti Rossini — Ricci: (1965) = C. Conti Rossini and L. Ricci (tr.): *Il libro della luce del Negus Zar'a Yāʿqob (Maṣḥafa Berhān) II.* Louvain 1965. (CSCO. Vol. 262 = Script. Aeth. T. 52.)

CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.

Dərsanä Ura'el, see EMML 144.

Dillmann (1847) = A. Dillmann: *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur.* P. 3. London 1847.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000123

DILLMANN (1848) = A. DILLMANN: *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae*. P. 7.: *Codices aethiopici*. Oxford 1848.

DILLMANN (1884) = A. DILLMANN: *Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a-Jacob*. In: Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philos.-hist. Kl. 1884, 2 (1885), pp. 1—79.

DILLMANN (1967) = A. DILLMANN: *Chrestomathia Aethiopica*. Darmstadt 1967.

EMML = Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa/Collegeville, Minnesota. Project Numbers 1—1100 have been catalogued in three volumes by WILLIAM F. MACOMBER: 1—300 in Vol. I in 1975; 301—700 in Vol. II in 1976; and 701—1100 in Vol. III in 1978, all in Collegeville and each under the title: *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville*. Project Numbers 1101—1500 have been catalogued by GETATCHEW HAILE and will appear soon as Vol. IV with a similar title. Vol. V, comprising Project Numbers 1501—2000, is in preparation.

EMML 4 = An account of the persecution of the Stephanites by the regime of Emperor Zär'a Ya'əqob, by a contemporary member of the sect (15th century; Institute of Ephiopian Studies, Addis Ababa, MS. 496).

EMML 144 = *Dərsanä Ura'el* or Homiliary (including miracles) for the monthly feast of the Archangel Uriel. (20th century; Church of St. Ura'el, Bole, Addis Ababa)

EMML 1192 = Selections from the homilies by Emperor Zär'a Ya'əqob including unpublished ones. There are two more copies of this selection in the EMML collection: EMML 200 and 671 (20th century; Holy Trinity Cathedral, Addis Ababa).

EMML 1202 = A collection of several works including *Mäṣəḥafä tarik*; *Baḥrä ḥassab*; *Mäzgäbä haymanot* and theological treatises (19th century; Holy Trinity Cathedral, Addis Ababa).

EMML 1480 = A collection of homilies mostly by Emperor Zär'a Ya'əqob, including *Ṭomarä təsbə't* (15th century; most probably Absādi Monastery, Eritrea).

EMML 1513 = *Gädlä Qäwəsṭos* (20th century; Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa, MS. 420)

EMML 1529 = A collection of prayers including the *Horologium of the Night Hours*, or *Gəbrä lelit*, and the *Səbḥatä fəqur* for the days of the week, ascribed to Emperor Zär'a Ya'əqob. (17th—18th century; Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa)

EMML 1581 = Miracles of St. Mary (19th century; Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa)

EMML 1601 = A list of Gə'əz (and some Amharic) books found in Ethiopia (prepared for Dr. SERGEW HABLE SELLASSIE).

EMML 1636 = *Gädlä Ewosṭatewos* (Late 17th century; Church of Dəmtä *Giyorgis*, Gubalafto, Wällo)

EMML 1831 = *Mäṣəḥafä məsṭir* (Late 15th century; Monastery of Ḥayq Ǝsṭifanos)

EMML 1832 = *Four Gospels* (13th century; Monastery of Ḥayq Ǝsṭifanos donated to it by its founder, Abunä Iyyäsus Mo'a in 1280/1 A.D.)

EMML 1838 = *Gädlä Abba Giyorgis of Gasəčča*; see also TADDESSE TAMRAT (1972) p. 303 (18th century; Monastery of Ḥayq Ǝsṭifanos)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000124

EMML 1843 = *Sinodos*, or the Ethiopic version of the *Synodicon* (14th—15th century, incomplete; Monastery of Ḥayq Ǝsṭifanos)

EMML 1933 = *Sinodos*, or the Ethiopic version of the *Synodicon* (18th century; Monastery of Ḥayq Ǝsṭifanos)

EMML 2051 = *Haymanotä Abäw*, or "Faith of the Fathers" including *Mäṣəḥafä ṭomar*, or "Epistle from Heaven" (17th century; Monastery of Ḥayq Ǝsṭifanos)

Ephrem Isaac (1973) = Ephrem Isaac: *A New Text — Critical Introduction to Maṣḥafa Berhān with a Translation of Book I.* Leiden 1973.

Fəṭḥa nägäśt (1958 E.C.) = ፍትሐ ነገሥት ንባብና ትርጓሜ ብርሃንና ሰላም አዲስ አበባ ፲፱፻፶፰ ዓ. ም.

Flemming (1906) = Johannes Flemming: *Die neue Sammlung abessinischer Handschriften auf der Königlichen Bibliothek zu Berlin.* In: Zentralblatt für Bibliothekswesen 23 (1906), pp. 7—21.

Gädlä Abunä Abäkəräzun (1954) = K. Conti Rossini (ed.): *Vitae Sanctorum Indigenarum. I. — Acta Sancti Takla Hawaryat.* (Text.) Louvain 1954. (CSCO. Vol. 56 = Script. Aeth. T. 25.), pp. 6—64.

Gädlä Ewoṣṭatewos, see EMML 1636.

Gädlä Abba Giyorgis of Gasəčča, see EMML 1838.

Gädlä Iyyäsus Mo'a (1965) = Stanislas Kur (ed.): *Actes de Iyasus Mo'a, abbé du convent de St.-Etienne de Ḥayq.* (Text.) Louvain 1965. (CSCO. Vol. 259 = Script. Aeth. T. 49.)

Gädlä Märqorewos (1962) = K. Conti Rossini (ed.): *Vitae Sanctorum Indigenarum. I-Acta Marqorēwos.* (Text.) Louvain 1962. (CSCO. Vol. 33 = Script. Aeth. T. 16.)

Gädlä Ṗänṭälewon (1961) = K. Conti Rossini (ed.): *Vitae Sanctorum Antiquiorum. I-Acta Yāred et Panṭalewon.* (Text). Louvain 1961. (CSCO. Vol. 26 = Script. Aeth. T. 9.), pp. 44—60.

Gädlä Qawəsṭos, see EMML 1513.

Getatchew Haile: *The "Kalīlah wa-Dimnah" and the "Mäzmurä Krəstos".* In: Proceedings of the Fifth International Conference of Ethiopian Studies (forthcoming).

—, *Mäṣəḥafä məzgana of Səm'on.* In: JSS (forthcoming).

—, *A Preliminary Investigation of Ṭomarä təsbə't of Emperor Zär'a Ya'əqob of Ethiopia* (in preparation).

—, *Some Archaic Grammatical Features of Amharic.* In: Proceedings of the Fifth International Conference of Ethiopian Studies (forthcoming).

—, see also EMML.

Graf (1947) = Georg Graf: *Geschichte der christlichen arabischen Literatur.* Bd. 2. Città del Vaticano 1947. (Studi e testi. Vol. 133.)

Grébaut-Tisserant (1935) = Silvanus Grébaut et Eugenius Tisserant: *Bybliothecae Apostolicae Vaticanae, codices manu scripti recensiti iussu Pii XI Pontificis Maximi. Codices aethiopici vaticani et borgiani.* Vatican City 1935.

Guidi (1901) = I. Guidi: *Der äthiopische "Sēnodos".* In: ZDMG 55 (1901), pp. 495—502.

Guidi (1932) = I. Guidi: *Storia della letteratura etiopica.* Rome 1932.

Hammerschmidt (1963) = Ernst Hammerschmidt: *Stellung und Bedeutung des Sabbats in Äthiopien.* Stuttgart 1963.

Hammerschmidt (1964) = Ernst Hammerschmidt: *Das pseudo-apostolische Schrifttum in äthiopischer Überlieferung.* In: JSS 9 (1964), pp. 114—121.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000125

HAMMERSCHMIDT (1973) = ERNST HAMMERSCHMIDT: *Äthiopische Handschriften von Ṭānāsee*. 1. Wiesbaden 1973.
HOROVITZ (1906) = JOSEF HOROVITZ: *Das äthiopische Maccabäerbuch*. In: ZA 19 (1906), pp. 194—233.
JA = Journal asiatique.
JSS = Journal of Semitic Studies.
KUR, STANISLAS, see *Gädlä Iyyäsus Mo'a* (1965).
LUDOLF (1681) = IOB LUDOLF: *Historia Aethiopica*. Frankfort 1681.
LUDOLF (1691) = IOB LUDOLF: *Commentarius ad suam Historiam Aethiopicam*. Frankfort 1691.
MACOMBER, WILLIAM F., see EMML.
Mäṣəḥafä məṣṭir, see EMML 1831.
Mäṣəḥafä nägäśt 1915—16) = JOSEPH VARENBERGH: *Studien zur Abessinischen Reichsordnung (Šer'ata Mangešt)*. In: ZA 30 (1915—16), pp. 1—45.
Mäṣəḥafä Qəddase (1951 E.C.) = መጽሐፈ ፡ ቅዳሴ ፡ በግዕዝና ፡ በአማርኛ ፡ ተስፋ ፡ ማ ፡ ቤት ፡ አዲስ ፡ አበባ ፡ ፲፱፻፶፩ ዓመተ ፡ ምሕረት ፡
Mäṣəḥafä ṭomar, see EMML 2051.
MB1 = Zär'a Ya'əqob: *Mäṣəḥafä bərhan* part one, C. CONTI ROSSINI and L. RICCI (ed.): *Il libro della luce del Negus Zar'a Yā'qob (Maṣḥafa Berhān)*. I. (Text.) Louvain 1964. (CSCO. Vol. 250 = Script. aeth. T. 47.)
MB2 = Zär'a Ya'əqob: *Mäṣəḥafä bərhān*, part two, C. CONTI ROSSINI and L. RICCI (ed.): *Il libro della luce del Negus Zar'a Yā'qob (Maṣḥafa berhān)*. II. (Text.) Louvain 1965. (CSCO. Vol. 261 = Script. aeth. T. 51.)
MB3 = Zär'a Ya'əqob: *Mäsəḥafä bərhan*, part three; see EMML 1192.
MM1 = Zär'a Ya'əqob: *Mäṣəḥafä milad*, part one, KURT WENDT (ed.): *Das Maṣḥafa milād (Liber Nativitatis) und Maṣḥafa Sellāsē (Liber Trinitatis) des Kaisers Zar'a Yā'qob*. I. (Text.) Louvain 1962. (CSCO. Vol. 221 = Script. aeth. T. 41.)
MM2 = Zär'a Ya'əqob: *Mäṣəḥafä milad*, part two, KURT WENDT (ed.): *Das Maṣḥafa Milād (Liber Nativitatis) und Maṣḥafa Sellāsē (Liber Trinitatis) des Kaisers Zar'a Yā'qob*. II. (Text.) Louvain 1963. (CSCO. Vol. 235 = Script. aeth. T. 43.)
MURAD KAMIL, see *Zena Ayhud*.
PERRUCHON, J., see Bäḫaylä Mika'el (1947); *Tarik 'A*; *Tarik Ḫ*; *Tarik Z*.
RICCI, L., see MB1; MB2; CONTI ROSSINI-RICCI (1965).
RRAL = Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei.
RSE = Rassegna di studi etiopici.
Sinodos, see CBA 2; EMML nos. 1843 and 1833.
STANLEY OF ALDERLEY, Lord, see ALVAREZ (1881).
TADDESE TAMRAT (1966) = TADDESSE TAMRAT: *Some Notes on the Fifteenth Century Stephanite "Heresy" in the Ethiopian Church*. In: RSE 22 (1966), pp. 103—115.
TADDESSE TAMRAT (1970) = TADDESSE TAMRAT: *The Abbots of Däbrä-Hayq, 1248—1535*. In: Journal of Ethiopian Studies 8,1 (1970), pp. 87—117.
TADDESSE TAMRAT (1972) = TADDESSE TAMRAT: *Church and State in Ethiopia, 1270—1527*. Oxford 1972.
Tarik 'A (1889) = *Tarik zä-'Amdä Ṣəyon*, JULES PERRUCHON (ed.): *Histoire des guerres d' 'Amda Ṣeyôn, roi d'Ethiopie*. In: JA Ser. 8, Vol. 14 (1889), pp. 271—363 and 381—493.
Tarik Ḫ (1894) = *Tarik zä-Ḫskəndəər*, JULES PERRUCHON (ed.): *Histoire d'Eskender, d' 'Amda-Seyon II et der Nâ'od rois d'Éthiopie*. In: JA Ser. 9, Vol. 3 (1894), pp. 319—366.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000126

Tarik Z (1893) = *Tarik zä-Zär'a Ya'əqob*, Jules Perruchon (ed.): *Les chroniques de Zar'a Yâ'eqob et de Ba'eda Mâryâm, rois d'Ethiopie de 1434—1478*. Paris 1893.

Ullendorff (1968) = Edward Ullendorff: *Ethiopia and the Bible*. London 1968.

Ullendorff (1973) = Edward Ullendorff: *The Ethiopians, An Introduction to Country and People*. 3rd ed. Oxford 1973.

Varenbergh, J., see *Mäṣəḥafä nägäśt* (1915—16).

Wendt (1934) = Kurt Wendt: *Das Maṣḥafa Berhān und Maṣḥafa Milād*. In: Orientalia N.S. 3 (1934), pp. 1—32, 147—173 and 259—293.

Wendt (1960) = Kurt Wendt: *Die theologischen Auseinandersetzungen in der äthiopischen Kirche zur Zeit der Reformen des XV. Jahrhunderts*. In: Atti del Convegno Internationale di Studi Etiopici. Roma 1960, pp. 137—146.

Wendt (1962) = Kurt Wendt (tr.): *Das Maṣḥafa Milād (Liber Nativitatis) und Maṣḥafa Sellāsē (Liber Trinitatis) des Kaisers Zar'a Yā'qob*. Louvain 1962. (CSCO. Vol. 222 = Script. Aeth. T. 42.)

Wendt (1964) = Kurt Wendt: *Der Kampf um den Kanon Heiliger Schriften in der äthiopischen Kirche der Reformen des XV. Jahrhunderts*. In: JSS 9 (1964), pp. 107—113.

Wendt, K., see also MM1; MM2.

Wright (1877) = W. Wright: *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum*. London 1877.

ZA = Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete.

Zär'a Ya'əqob, see EMML nos. 1480 and 1529; MB1; MB2; MB3; MM1; MM2.

Zena Ayhud = Murad Kamil (ed.): *Des Yosef Ben Gorion (Josippon), Geschichte der Juden* ዜና ፡ አይሁድ ። New York 1937.

Zotenberg (1877) = H. Zotenberg: *Catalogue des manuscripts éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale*. Paris 1877.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000127

A Possible Early Reference to Sībawaihi's *Kitāb*?

By Ramzi Baalbaki, Beirut

The books of the grammarians' *Akhbār* mention Abū Ja'far al-Ru'āsī's (d.?) *riwāyah* that al-Khalīl b. Aḥmad sent out somebody to him asking for his book, so Ru'āsī sent it to him. Khalīl read it, and then wrote his own book (*waḍa'a kitābahū*).[1] Some of these books also report, on the authority of Ibn Durustawaihi, Tha'lab's claim that Ru'āsī was the first Kufan grammarian to have written a book on grammar.[2]

The book by Ru'āsī (or Rawāsī; cp. *Lisān*, *r's*) is not named in the sources of the above *riwāyahs*, except that Yāqūt and Suyūṭī, after mentioning Ru'āsī's claim, say that the book in question is *al-Faiṣal*.[3] This is possibly a guess on the part of the later writers, as the earlier sources do not specify the title of Ru'āsī's book, although they mention *al-Faiṣal* as one of his works.[4]

What is of greater interest is the book Ru'āsī is reported to have claimed that Khalīl wrote after having read his book. The sources (except for Yaghmūrī's *Mukhtaṣar* of Marzubānī's *Muqtabas*, see infra) do not give any name for this alleged work by Khalīl. If we, however, examine the titles of the books attributed to Khalīl, we can at least limit the number of works which could have been possibly meant. Ibn

[1] Ibn al-Nadīm: *al-Fihrist*. Cairo 1348, p. 96; cp. Yaghmūrī: *Nūr al-Qabas al-Mukhtaṣar min al-Muqtabas*. Ed. R. Sellheim. Wiesbaden, 1964, p. 279; Ibn al-Anbārī: *Nuzhat al-Alibbā' fī Ṭabaqāt al-Udabā'*. Ed. I. Sāmarrā'ī. 2nd ed. Baghdad 1970, p. 51; Yāqūt: *Mu'jam al-Udabā'*. Ed. A. F. Rifā'ī. Cairo 1936—8, XVIII, 22; Suyūṭī: *Bughyat al-Wu'āh fī Ṭabaqāt al-Lughawiyyīn wa'l-Nuḥāh*. Ed. M. A. Ibrāhīm. Cairo 1964—5, I, 82—3.

[2] *Fihrist*, p. 96, *Nuzhah*, p. 50, *Mu'jam al-Udabā'* XVIII, 22, and *Bughyah* I, 82; cp. *Tāj al-'Arūs*, *r's*.

[3] *Mu'jam al-Udabā'* XVIII, 122, *Bughyah* I, 83. In Zajjājī: *Majālis al-'Ulamā'*. Ed. 'A. M. Hārūn. Kuwait 1962, p. 266, the book is referred to, in another context, as *al-Faṣl*, evidently a mistake for *al-Faiṣal*, which appears in another location of the same work, p. 269.

[4] *Bughyah* I, 83. Other works attributed to Ru'āsī in the books of *akhbār* include: *K. al-Waqf wa'l-Ibtidā' al-Kabīr*, *K. al-Waqf wa'l-Ibtidā' al-Ṣaghīr*, *K. Ma'ānī al-Qur'ān*, and *K. al-Taṣghīr* (see *Fihrist*, p. 96, *Nuzhah*, p. 51, *Mu'jam al-Udabā'* XVIII, 125, and *Bughyah* I, 83). Suyūṭī also mentions *K. al-Ifrād wa'l-Jam'* (*Bughyah* I, 83), which Zubaidī mentions as *al-Jam' wa'l-Ifrād*; cp. *Ṭabaqāt al-Naḥwiyyīn wa'l-Lughawiyyīn*. Ed. M. A. Ibrāhīm. Cairo 1973, p. 125.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000128

al-Nadīm mentions, in addition to *K. al-ʿAin*, the following books by Khalīl: *K. al-Nagham*, *K. al-ʿArūḍ*, *K. al-Shawāhid*, *K. al-Naqṭ wa'l-Shakl*, *K. Fā'it al-ʿAin*, *K. al-Īqāʿ*. Other works cited elsewhere include *K. al-Muʿammā*,[5] *al-Jumal*,[6] and a book on *ʿawāmil*.[7] To judge by the titles of these works, only *K. al-Shawāhid*, *al-Jumal*, and the work on *ʿawāmil* could have been of a grammatical nature. One even doubts the authenticity of the attribution of works on *shawāhid* and *ʿawāmil* to Khalīl, as these are much more appropriate to fourth century grammarians than to a grammarian as early as Khalīl. Moreover, it is most unlikely that any of these works is actually meant, as they are not famous enough to be referred to as "*kitāb*", rather than by the actual name of the work.[8] One would have expected the phrase "*waḍaʿa kitābahū*" to refer to a work of great importance and fame, if not to the most important work of Khalīl. *K. al-ʿAin*, which is definitely the most important work attributed to Khalīl, does not answer the problem either, as it is of a lexicographical, rather than grammatical nature. Furthermore, the very attribution of this work to Khalīl is doubtful.[9] One can therefore dismiss Marzubānī's claim, as reported by Yaghmūrī,[10] that Khalīl's book referred to in this *riwāyah* is *K. al-ʿAin*, especially that no other source confirms this claim. It is also obvious that one cannot suppose that the title of the work meant is lost to us, because if this work were so important as the *riwāyah* shows, one would have expected later sources to refer to it.

Perhaps a better interpretation of the *riwāyah* concerning Khalīl's book is that this book is none but Sībawaihi's *Kitāb*. A closer look at the *riwāyah* as it appears in the earliest source available to us, *al-Fihrist*,[11] may support this line of interpretation. The text runs as follows: وقال الرؤاسي بعث اليّ الخليل يطلب كتابي فبعثت به اليه فقرأه ووضع كتابه قال وفي كتاب

[5] Zubaidī: *Ṭabaqāt*, p. 51.

[6] *Bughyah* I, 560.

[7] Ibn Khallikān: *Wafayāt al-Aʿyān wa-Anbā' Abnā' al-Zamān*. Ed. I. ʿABBĀS. Beirut 1968—72, II, 246; cp. Qifṭī: *Inbāh al-Ruwāh ʿalā Anbāh al-Nuḥāh*. Ed. M. A. IBRĀHĪM. Cairo 1950—73, I, 346, where this book is said to be *manḥūl*.

[8] Cp. the titles which BROCKELMANN mentions in his *Geschichte der arabischen Litteratur*. 1. 2. Suppl. 1—3. Leiden 1937—49, I, 98; Supp. I, 159, which again are most unlikely to have been referred to as "*kitāb*".

[9] See *Fihrist*, pp. 64ff.; cp. Ibn Jinnī: *al-Khaṣā'iṣ*. Ed. M. ʿA. NAJJĀR. Cairo 1952—6, III, 288; Qifṭī: *Inbāh* I, 343; *Muʿjam al-Udabā'* XVII, 46; *Wafayāt al-Aʿyān* II, 246; Suyūṭī: *Bughyah* I, 559, and *al-Muzhir fī ʿUlūm al-Lughah wa-Anwāʿihā*. Ed. M. A. JĀD AL-MAWLĀ et al. Cairo n.d., I, 76—91.

[10] *Nūr al-Qabas*, p. 279.

[11] P. 96; cp. the text in *Muʿjam al-Udabā'* XVIII, 122, and in *Bughyah* I, 82—3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000129

The first part of the text is Ru'āsī's سيبويه قال الكوفيُّ يعني الرؤاسيَّ claim, while the second part (introduced by *qāla*) is a comment by Farrā'. This makes it at least possible that "*Kitāb Sībawaihi*" in Farrā''s comment is an interpretation of Ru'āsī's usage of "*kitābahū*" in the first part of the text.

Far from suggesting that Khalīl, rather than Sībawaihi is the author of the *Kitāb*, the influence of Khalīl on Sībawaihi cannot be minimized, and it is this influence which has facilitated the mention by Ru'āsī of Khalīl's name instead of Sībawaihi's. One can bring forward here the report that "forty-two scholars worked together to compose Sībawaihi's *Kitāb*, one of whom was Sībawaihi himself, while the *uṣūl* and the *masā'il* are from Khalīl."[12] Although there are points of weakness in this report (i.e. it is attributed to a Kufan, Tha'lab, who might have tried to underrate the contribution of Sībawaihi; it also refers to *uṣūl* and *masā'il*, which is a projection of later terms on to a second century work), it is important at least in the sense that it includes the claim of some that Khalīl was one of the "authors" of the *Kitāb*. This sheds light on "*kitābahū*" in Ru'āsī's statement, strengthening the possibility that the *Kitāb* is meant. Furthermore, if we adopt this line of interpretation, we will not have to suppose that Ru'āsī did not name Khalīl's book, and then try to justify that. In fact, "*kitābahū*" itself could be read "*Kitābahū*", with a capital, which would make a clear enough reference to Sībawaihi's *Kitāb*.

As for Farrā''s saying that *al-Kūfī* in the *Kitāb* refers to Ru'āsī, one cannot be sure that any of the four references Sībawaihi makes to the Kufans in his work[13] — three of which are about Qur'ānic readings —

[12] *Fihrist*, p. 76. For other statements stressing the influence of Khalīl on Sībawaihi as is attested in the *Kitāb*, see Sīrāfī: *Kitāb Akhbār al-Naḥwiyyīn al-Baṣriyyīn*. Ed. F. KRENKOW. Paris/Beirut 1936, p. 40; Suyūṭī: *Bughyah* I, 558, and *al-Iqtirāḥ fī 'Ilm Uṣūl al-Naḥw*. Hyderabad 1892, p. 101.

[13] I, 397, 430; II, 393, 426. Note also that some of the readings Sībawaihi describes as *qabīḥ* or *ḍa'īf* are Kufan readings. Cp., for example, the reading of 45:21 which Sībawaihi describes as *lughah radī'ah* (I, 233), and which is the reading of two of the three authorized readers, Ḥamzah and Kisā'ī; see Abū Ḥayyān: *al-Tafsīr al-Kabīr al-Musammā bi'l-Baḥr al-Muḥīṭ*. Cairo 1328, VIII, 47. Another example is the reading of 2:117 which Sībawaihi says is *ḍa'īf* (I, 423), and which is the reading of Kisā'ī (and Ibn 'Āmir); see Ibn al-Jazarī: *al-Nashr fī 'l-Qirā'āt al-'Ashr*. Ed. 'A. M. ḌABBĀ'. Cairo n.d., II, 220. Of relevance here is the fact that Kisā'ī himself is reported to have related (*rawā*) certain readings of Ru'āsī, see Ibn al-Jazarī: *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*. Ed. G. BERGSTRAESSER. Cairo 1932—3, II, 117; cp. I, 536. See also R. BAALBAKI: *Arab Grammatical Controversies and the Extant Sources of the Second and Third Centuries A.H.* In: *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Iḥsān 'Abbās*. Ed. W. AL-QĀḌĪ. Beirut 1980, pp. 2—4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000130

is a reference to Ru'āsī. On the other hand, however, the possibility of such a reference cannot be ruled out, especially because Ru'āsī is said to have had certain readings of his own.[14] ḌAIF makes the wrong inference when he says that because Sībawaihi mentions *al-Kūfiyyūn* and *ahl al-Kūfah*, and not *al-Kūfī*, Ru'āsī could not have been meant by Sībawaihi.[15] ḌAIF seems to take Farrā''s comment in our *riwāyah* in a strictly literal sense, while Farrā', in using *al-Kūfī*, evidently did not mean to distinguish between this expression and expressions such as *al-Kūfiyyūn* or *ahl al-Kūfah*, notably because "*al-Kūfī*" is a generic noun. Moreover, could not *al-Kūfiyyūn* and *ahl-al-Kūfah*, as used by Sībawaihi, refer to Ru'āsī and his students[16] or those who support his readings?

The *riwāyah* we are dealing with should be examined from other angles, one of which is the relation between Ru'āsī and Khalīl. This relation seems to be established, rather than invented, as both men had two teachers in common; namely, Abū ʿAmr b. al-ʿAlā'[17] and ʿĪsā b. ʿUmar.[18] Another angle is the existence of *al-Faiṣal*, if it is meant in Ru'āsī's *riwāyah*: Yāqūt actually reports that this book was still studied (*yurwā*) in his days.[19] Moreover, this *riwāyah* can be supported by external evidence: Mubarrad reports the claim of some that Ru'āsī wrote a book on grammar, and went to Basra to show it to its scholars, but was neglected or he did not dare expose his work when he realized how much the Basran scholars knew about grammar.[20] If the details of

[14] *Ghāyat al-Nihāyah* II, 116: *wa-lahū 'khtiyārun fī 'l-qirā'ah yurwā ʿanhu*; cp. *Bughyah* I, 83.

[15] SH. ḌAIF: *al-Madāris al-Naḥwiyyah*. Cairo 1968, pp. 153—4.

[16] Some of his students are mentioned in *Ghāyat al-Nihāyah* II, 117; these, of course, include the authorized Kufan reader, Kisā'ī (see above, n. 13), whose famous dispute with Sībawaihi is recorded in the *Mas'alah Zunbūriyyah*.

[17] For Ru'āsī cp. *Ghāyat al-Nihāyah* II, 116; and for Khalīl cp. *Nuzhah*, p. 45, and Ibn al-ʿImād al-Ḥanbalī: *Shadharāt al-Dhahab fī Akhbār man dhahab*. Cairo 1350, I, 277. Note also that in four out of the six references to Ru'āsī which Farrā''s *Maʿānī al-Qur'ān*. Ed. NAJĀTĪ et al. Cairo 1955—72 contains, Ru'āsī is reported to have enquired from Abū ʿAmr b. al-ʿAlā' about the meaning of a Qur'ānic word (II, 289, 357), or the use of a particle in a verse (II, 371), or the reading of a verse (III, 61). The two other mentions contain praise for Ru'āsī, who is said to be virtuous (I, 9), reliable and trustworthy (III, 292).

[18] For Ru'āsī cp. Zubaidī: *Ṭabaqāt*, p. 125; and for Khalīl cp. *Wafayāt al-Aʿyān* III, 386, and Sīrāfī: *Akhbār*, p. 31.

[19] *Muʿjam al-Udabā'* XVIII, 125.

[20] Id., p. 123; cp. *Bughyah* I, 83.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000131

this report and the possible prejudice of Mubarrad,[21] a prominent Basran, against Ru'āsī are put aside, this report actually supports our *riwāyah*, because it has a basic common element with it: it tells us of Ru'āsī's book from the point of view of its relatedness to Ru'āsī's Basran contemporaries, the most distinguished of whom can only be Khalīl and Sībawaihi.

If our line of interpretation is sound, Ru'āsī's *riwāyah* can be considered one of the earliest known references to the *Kitāb*. Admittedly, this result cannot be proven to be correct beyond doubt, although it offers a possible interpretation of Ru'āsī's *riwāyah*, based on examining it against the other material (book-titles, other *riwāyahs*, etc.) in the sources.

[21] For example, Mubarrad denies that Ru'āsī was known in Basra: *mā 'urifa al-Ru'āsī bi'l-Baṣrah* (perhaps: never came to Basra?), while Farrā' asserts that Ru'āsī went to Basra on two occasions. Similarly, Mubarrad seems to doubt the authenticity of the *riwāyah* mentioning Ru'āsī's book, thus questioning the very existence of this book, while Tha'lab stresses its importance, at least for the Kufans; cp. *Mu'jam al-Udabā'* XVIII, 122—3.

It is possible, one may add, that the attribution to Ru'āsī of a considerable influence on his Basran contemporaries is the work of the later Kufans who wanted to exaggerate the contribution of their predecessors. This may be felt in a statement attributed to a Basran, Abū Ḥātim al-Sijistānī (d. 255): "There was in Kufa a grammarian called Abū Ja'far al-Ru'āsī, whose knowledge is neglected and who is nothing much... and the Kufans glorify him, and claim that much of their knowledge and readings is derived from him;" cp. Abū al-Ṭayyib al-Lughawī: *Marātib al-Naḥwiyyīn*. Ed. M. A. IBRĀHĪM. Cairo 1955, p. 24; and Suyūṭī: *Muzhir* II, 400. However, Abū Ḥātim himself is not very partial, as is evident in his unfair comparison between the Basrans and the Kufans; see *Marātib*, pp. 27, 90.

The material in the sources, furthermore, becomes contradictory when we learn that the authors attribute to Kisā'ī, Ru'āsī's student, the accusation that Ru'āsī had made errors (Zajjājī: *Majālis al-'Ulamā'*, p. 270), and to Farrā', another student of Ru'āsī's, the saying that he discarded the knowledge he had from Ru'āsī to become Kisā'ī's student (id., pp. 269—70). Due to this contradiction, one cannot agree with the view of BLACHÈRE that Ru'āsī is "the founder of the school of Kūfa" (In: EI² s.v. "Abū 'Amr Zabbān b. al-'Alā'"), or with FLEISCH's contention that Ru'āsī is the "fondateur" of the "études grammaticales de Kūfa;" cp. *Esquisse d'un historique de la grammaire arabe*. In: Arabica 4 (1957), p. 8; cp. also A. AMĪN: *Ḍuḥā al-Islām*. Cairo 1935, II, 285. These views lack the necessary critical judgement that should be exercised in dealing with ancient *riwāyahs*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000132

Al-Masʿūdī and the Geography of India*

By M. S. Khān, Calcutta

It seems to be a paradox that the 4th/10th century was a period of political chaos as well as remarkable cultural progress in the history of Islam.[1] Although the decline of the Abbasid dynasty began already after the reign of al-Muqtadir (295—320/908—932) the political power of the Caliph sank to its lowest ebb in 334/945 when Muʿizz al-Dawlah, the Buwayhid[2] (d. 356/966) entered Baghdad and occupied it.

In so far as the intellectual efflorescence is concerned it has been characterised as a century in which the renaissance of Islam took place[3] like the renaissance of Europe. Iraq and Persia attained a high level of culture in literature, philosophy and secular sciences as is evident from the names of scholars and scientists who gathered at the court of ʿAḍud ad-Dawlah[4] (d. 372/963).

Several important Arab geographers flourished who wrote many original and informative books on regional, descriptive, astronomical and mathematical geography. In fact, it was in this century that the Classical School of Arab geography reached the highest development. Similarly, the Arab cartography culminated in what is called "The Map of Islam". Many Arab travellers reached the far corners of the world and described such areas which were not well known before. Al-Masʿūdī belongs to this 4th/10th Century, the golden age of Arab geography.[5]

* I have to thank Professors S. P. Chatterjee, Emeritus Professor of Geography, Calcutta University and S. Maqbul Ahmad, Director, Centre of West Asian Studies, Aligarh Muslim University who have read this paper and offered valuable suggestions.

[1] Ṭāha Ḥusain, Introduction to the *Rasā'il Ikẖwān aṣ-Ṣafā'* 3. quoted by Sayyed Ḥosein Naṣr: *Introduction to the Cosmological Doctrines*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Pr. 1964, pp. 312 at p. 12.

[2] On the "Buwayhids" see Claude Cahen in: EI² I, 1350—1357. V. Minorsky, "Daylam" in: EI², II, 189—194; Mafīzullāh Kabīr: *The Buwayhid Dynasty of Baghdād*. Calcutta 1964, pp. 248; Heribert Busse: *Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq*. Beirut 1969, pp. 610; M. S. Khan: *Studies in Miskawayh's Contemporary History*. Ann Arbor, Mich.: University Microfilms 1980, p. 293.

[3] Adam Mez: *The Renaissance of Islam*. Eng. transl. by S. Khuda Bakhsh and D. S. Margoliouth. London 1937, pp. 538.

[4] See Mafīzullāh Kabīr, op. cit. Chapter X, pp. 168—185.

[5] I. U. Krachkovski: *Istoria Arabskoi Geograficheskoi Literatury*. Ar. transl. by Ṣalāḥ al-Dīn ʿUthmān Hāshim. Cairo 1961, I, p. 177.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000133

His Biography

Abu'l-Ḥasan ʿAlī b. al-Ḥusayn b. ʿAlī al-Masʿūdī was a descendant of a companion of the Prophet, ʿAbdallāh b. Masʿūd. Most probably, he was born at Baghdad but his date of birth is not known.[6] Details of his life are not available except what he records about his travels in the different parts of the world in one of his books the *Murūj*. He was a great traveller and his travels seem to have started in 303/915 and ended in 336/947.[7] Thus he spent the greater part of his life, a total period of thirty-four years, in travelling both by land and sea. Not only for the sake of adventure but also for acquiring first-hand knowledge by personal observation, he travelled widely in Syria, Palestine, Amman, Iraq, Persia (Iran), Southern coast of Caspian Sea, India, Zanzibar, African coast, Abyssinia (Ethiopia), Egypt, Sudan, Central Asia, and Asia Minor. He is supposed to have undertaken several long voyages in the Chinese waters.[8] But it is difficult to draw up the exact itinerary of his journeys. Since he was an Ismāʿīlī, it is not unlikely that he propagated the Ismāʿīlī doctrines during his travels.[9] It is on record that this traveller, explorer, geographer, historian and anthropologist died at Fusṭāṭ in Old Cairo in Jumādā II, 345 A.H./Sept. Oct. 956 A.D.[10]

[6] ʿU. R. KAḤḤĀLA: *Muʿjam al-Muʾallifīn*. Damascus 1378/1959, VII, 80—81; XIII, p. 406 with detailed references to Arabic sources. AL-ZIRIKLĪ: *Al-Aʿlām, Qāmūs al-Tarājim*. 3rd ed. Beirut 1390/1970, V. p. 87. ʿABD AL-SALĀM AL-ʿASHRĪ: *Abu 'l-Ḥasan al-Masʿūdī*. Cairo: Dār al-Maʿārif 1964, pp. 95; C. BROCKELMANN in: EI[1] III (1936), pp. 403—404.

[7] See S. MAQBUL AHMAD: *Al-Masʿūdī's Contributions to Medieval Arab Geography*. In: IC 27 (1953), p. 62 and note 5, and his *Travels of Abu'l-Ḥasan ʿAlī bin al-Ḥusayn al-Masʿūdī*. In: IC 28 (1954), pp. 509—21. The sources of the life and times of al-Masʿūdī are discussed by TAʿRĪF KHĀLIDĪ: *Islamic Historiography. The Histories of Masʿūdī*. New York/Albany 1975, pp. 148—152.

[8] Al-Masʿūdī: *Murūj al-Dhahab wa-Maʿādin al-Jawāhir*. 1—9. Paris 1861—1871 Rev. ed. by CHARLES PELLAT. Beirut 1965, I, pp. 182—186 (henceforth referred to as *Murūj*). The China Sea is called *Baḥr aṣ-Ṣīn*. It appears that he actually did not visit China, nor Spain and North Africa.

The aim and object of his travels, as stated by al-Masʿūdī himself was to "learn the characteristics of various nations and peculiarities of the zones of the world by personal observation" (*Murūj*, I, p. 10).

[9] ANDRE MIQUEL has put forward five arguments in support of this statement, *La Géographie Humaine du Monde Musulman*. Paris 1967, pp. 205—208 but they are not accepted by TAʿRĪF KHĀLIDĪ, op.cit. p. 115, 137. KHĀLIDĪ, however, admits that he was a twelver Shīʿite. op.cit. p. XVI. Al-Masʿūdī's politico-religious affiliation has been discussed by CHARLES PELLAT: *Masʿūdī et l'Imamisme*. In: *Le Shiisme Imamite. Colloque de Strasbourg*, 6—9 *mai*, 1968. Paris 1970, pp. 312 at 69—90.

[10] This date of his death is recorded by ʿU. R. KAḤḤĀLA, op.cit. p. 80 but AL-ZIRIKLĪ states that he died in the year 346/957. op.cit. p. 87.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000134

Al-Mas'ūdī's Travels in India

Several statements in the *Murūj* lead to the conclusion that al-Mas'ūdī's travels in India were confined only to the coastal regions of the lower Indus in Sind and the western and eastern coasts of the Indian peninsula. He states that he visited the Muslim towns of Multan, Manṣūrah and Daybal in Sindh-Punjab after 300/912.[11] He started his travels through Iran and claims that he visited Baṣra in 303/915.[12] It is most likely that he visited India the same year because he mentions that he travelled in Konkan (now in Maharashtra), Malkhed, Cambay and the Gulf of Cambay in 303/915.[13] According to him he travelled from Cambay and Saymūr in 304/916 as far as Ceylon (Sri Lanka) and was supposed to have joined some merchants for a voyage to the China Sea.[14] This means that he travelled in India for two years i.e. from 303/915 to 304/916. He had also visited Mandurafattan or Madura which according to him was situated opposite to the island of Sarandīp or Ceylon.[15] These areas were also visited by the other Arab geographers who flourished before al-Mas'ūdī. He did not have an opportunity to travel in Tibet[16] and Kashmir[17] or into the interior of India or in its north-eastern parts.

His Works

From what is known from the extant works of al-Mas'ūdī it may be stated that he wrote 36 books in all dealing with history, geography, cosmology, meteorology, astronomy and astrology. He mentions them repeatedly in his extant works.[18] Most of his books are lost and only

[11] *Murūj*, I, p. 199; AL-KHARBUṬLĪ: *Al-Mas'ūdī*. Cairo 1968, pp. 69—70.

[12] Ibid, I, p. 172. At Baṣra he claims to have met Abū Zayd al-Sīrāfī.

[13] Ibid, I, p. 135, 203.

[14] See the *Murūj*. Ed. Paris, Vol. 9 (Index) pp. 131—132. NAFĪS AḤMAD: *Muslim Contribution to Geography*. Lahore 1947, p. 25; I. U. KRACHKOVSKI, op.cit. (Ar. trans.) p. 178. S. MAQBUL AHMAD believes that al-Mas'ūdī did not visit Java, Indo-China, China, Madagascar, Ceylon and Tibet. See his article *al-Mas'ūdī*. In: *Dictionary of Scientific Biography*. Vol. 9. New York 1974, pp. 171—72.

[15] *Murūj*, I, p. 208; K. RAJAYYAN: *History of Madurai*. Madurai 1974, pp. 467.

[16] Ibid, I, p. 187.

[17] Ibid, I, p. 198. His account of Kashmir is full of factual errors; See MUḤIBBUL ḤASAN: *al-Mas'ūdī on Kashmir*. In: *Al-Mas'ūdī Millenery Commemoration Volume*. Ed. by S. MAQBUL AHMAD and 'A. RAḤMĀN. Aligarh 1960, pp. 25—28 (Henceforth referred to as *Commem. Vol.*)

[18] See the *Tanbīh* of al-Mas'ūdī. For the titles of some of the works of al-Mas'ūdī mentioned in the *Murūj* see its edition by BARBIER DE MAYNARD

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000135

two have survived in complete form. They are the *Murūj al-Dhahab wa-Ma'ādin al-Jawāhir* (*Meadows of Gold and Mines of Precious Stones*) and *Kitāb al-Tanbīh wa'l-Isshrāf* (*Book of Warning and Review*). Several editions of these books are available[19] and their French, English and Urdu translations have been published.[20] There is at least one spurious book attributed to him.[21] He is supposed to have written a book of routes and kingdoms which is not available. But valuable geographical information about the countries of the then known world are contained in these two books. Roughly speaking, one-fourth of them deals with the geography of the world.

A detailed analysis of all the geographical information contained in the works of al-Mas'ūdī concerning India is not possible within the span of this short paper which will be concerned only with the descriptive, regional and human geography of India and not with its astronomical and mathematical geography.

---

et PAVET DE COURTEILLE. Paris 1861—1877, Vol. 9, pp. 231—32 and Appendix B: *Reconstruction of Lost Works* by TA'RĪF KHĀLIDĪ, op.cit. pp. 153—164. He also mentions six other books which were supposed to be written by al-Mas'ūdī, loc.cit.

[19] The *Tanbīh* was edited by M. J. DE GOEJE. Leiden 1893—94. Reprinted at Beirut by Khayyāṭ in 1965, pp. XLIII + 508. The *Murūj* was published in 9 vols. with French trans. by BARBIER DE MAYNARD and PAVET DE COURTEILLE as *Les Prairies d'Or*. Paris 1861—1877. CHARLES PELLAT has revised the Arabic text in 5 vols.: Beyrouth: Lebanon University 1966—1974 and he revised its French Trans. of which 3 vols. have so far been published. Paris: Société Asiatique 1962—1971. The *Kitāb Murūj al-Dhahab wa-Ma'ādin al-Jawāhir fi 'l-Ta'rīkh* is also published by 'ABD AL-RAḤMĀN MUḤAMMAD. Cairo: Al-Bahīyah Pr. 1346 A.H., 2 vols. pp. I, 443; II, 575. It was edited by MUḤAMMAD MUḤYĪ AL-DĪN 'ABD AL-ḤAMĪD and published at Cairo in 1377 A.H. Other editions or reprints were published at Cairo (Būlāq) in 1283, 1302, 1303, and 1313 A.H.

[20] The *Tanbīh* was translated into French by Baron CARRA DE VAUX and published as *Le Livre de l'Avertissement et de la Revision*. Paris 1897 and into Urdu by MAULĀNĀ 'ABDALLĀH AL-'IMĀDĪ. Hyderabad: Osmania Univ. Pr. 1345/1926, pp. 294. Parts of the *Murūj* were translated into English by ALOYS SPRENGER entitled *Meadows of Gold and Mines of Gems*. Vol. 1. London 1841. Its first part only was translated by SYED MUḤAMMAD IBRĀHĪM into Urdū: Hyderabad: Osmania Univ. Pr. 1350/1931, pp. 220.

[21] See *The Aligarh MS of al-Mas'ūdī's 'Ajā'ib ad-Dunyā* (Urdu). In: Majalla-i-'Ulūm-i-Islāmīyah (Aligarh, June 1960) and *Akhbār al-Zamān attributed to al-Mas'ūdī*. Beirut 1386/1966, pp. 288 which are one and the same book. A book dealing with Shī'te beliefs entitled *Ithbāt al-Waṣīyah lil-Imām 'Alī b. Abī Ṭālib*. Najaf 1955 has been attributed to him. See also its reprint: Qumm 1974, pp. 267.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000136

Name, Locations, Seas, Mountains etc.

Like all other Arab geographers and travellers al-Mas'ūdī referred to India as "al-Hind".[22] About the vast size of the country he writes that it extends on land and sea. On the east it stretches upto Zabij which is the capital of the kingdom of Mahārāj, the king of the islands, which are located between India and China.[23] The Arab geographers called Java and Sumatra (islands of Indonesia) as Zabij. On the western side it adjoins the mountains of Khurāsān, Sind (and Tibet).[24] He states clearly that Sind occupies the middle position between the lands of the eastern caliphate and India. India is also adjacent to the vast kingdom of Zābulistān or Afghānistān in the west.[25]

About the mountains of Tibet he writes that they were the highest mountains in Sind, India and the world[26] by which he means the Himalayan mountains. But he does not give detailed information about them. He locates India in the second of the seven climatic zones[27] and records more precise information than all his predecessors, about the shape and size of the Indian ocean, which al-Mas'ūdī calls Baḥr Hind like the other Arab geographers.[28] Perhaps he obtained information from the Arab mariners of this Ocean. He describes very vividly the stormy nature of the Indian Ocean and the blowing of monsoon winds and the timing of navigation dependent upon the winds. He makes a clear distinction between the current of the inland seas and gulfs and the huge waves of the Ocean.[29] According to him, this Ocean is 8,000 miles in length east to west and 2,700 miles in breadth from north to south[30] but in some places its breadth is only 1,900 miles. This was actually based on the calculation of Ptolemy. According to him, it is the largest Ocean of the world.

Al-Mas'ūdī's account of the Indus which he calls the Mihrān of Sind is similar to what other Arab geographers wrote about it. He records that it rises in the highlands of Sind, passes through Multan, Manṣūrah and Daybal and flowed into the Indian Ocean (Arabian Sea).[31] According

[22] *Murūj*, I, p. 91, 97, 135 and passim.

[23] Ibid, I, p. 91; 186.

[24] Loc.cit. Al-Mas'ūdī perhaps means the Hindukush and Sulaymān mountains.

[25] *Murūj*, I, p. 186, 249.

[26] Ibid, p. 206.

[27] Ibid. I, p. 100.

[28] Ibid, I, p. 124.

[29] Muḥammad Shafī': *Al-Mas'ūdī as a Geographer*. In: *Commem. Vol.*, p. 74.

[30] *Murūj*, I, p. 124. The Indian Ocean is more than 6,200 miles wide between the southern parts of Africa and Australia and has an area of 28,400,000 square miles now, cf. *Enc. Britannica*. 12. Chicago 1973, p. 113.

[31] *Murūj*, I, p. 113 where the Indus is mentioned as Nahr Mihrān al-Sind. See also Ibid, I, p. 197.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000137

to him there are five tributaries of the river Indus, one of which rises in the territory of Multan (Sutlej). Another of its tributaries is the Rāwī which rises in Qandahār (Gandhārā). Another one is called Bhātūl which rises in the mountains of Sindh (Chenāb). Another flows from the mountains of Kābul on the frontiers of Sindh in the direction of Bust, Ghaznah, Durghash, Rukhkhaj in the land of Dawar close to Sīstān. This is perhaps the Kābul river or Ghurwand. The last of these tributaries takes its origin in Kashmir (Jhelum).[32] Thus it is seen that Beas which is a tributary of the Sutlej has not been mentioned by al-Mas'ūdī. The river beginning from Shākra (Sukkur) to the Arabian Sea is called the Nahr Mihrān by the Arabs.[33]

He critisizes the statement of al-Jāḥiz which he had adopted from the Greeks, that the Indus was a triburary of the Nile.[34] This concept was based on the fact that crocodiles were found in both these rivers. He believed that al-Jāḥiz expressed this incorrect idea because he never travelled by land or sea and did not visit the countries himself. But he praises his book *Kitāb al-Amṣār wa-'Ajā'ib al-Buldān* as an excellent work[35]. Al-Iṣṭakhrī also states that crocodiles are found both in the Indus and the Nile but he does not state that the Indus was a tributary of the Nile but adds that the sources of the Indus were in the great mountains to the north and near to the origin of the Oxus[36].

The river Ganges was known to al-Mas'ūdī and he names it as *Janjis* and calls it a large river of India,[37] but adds that it originates in the remote land of India adjacent to China within the land of Tughuzghuz, the Turkish tribe. The distance from its place of origin to the shore of the Indian Ocean will be 400 parasangs or about 1600 miles.[38] At another place he mentions Ganges as a source of a distributory called Hirmand or Hilmand but this river actually rises in the mountain range lying between Ghaznah and Bāmiyān[39] in south-western Afghanistan.

[32] *Murūj*, I, pp. 197—98.

[33] G. LE STRANGE: *Lands of the Eastern Caliphate*. 3rd impr. London 1966, p. 331 where references to other Arab geographers are given in the footnotes. (Henceforth abbreviated as *LEC*.) See also al-Mas'ūdī: *Tanbīh*, pp. 54—55, 178. Like the Ganges or the Indian Ocean al-Mas'ūdī does not record the area of the Indus. It rises in Tibet and flows now through Pakistan into the Arabian Sea and it is 1800 miles long, cf. *Enc. Britannica*. 12. Chicago 1973, pp. 186—187.

[34] *Murūj*, I, p. 113; *Tanbīh*, p. 55.

[35] Loc. cit.

[36] G. LE STRANGE, Loc. cit.

[37] *Murūj*, I, p. 112.

[38] Ibid, I, p. 117; see also al-Mas'ūdī: *Tanbīh*, p. 56. Flowing from North-West to South-East its course now covers 1557 miles approximately.

[39] *Murūj*, I, p. 246.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000138

Al-Mas'ūdī writes that he visited Multan on the Indus after 300/912[40] and adds that he paid a visit to Manṣūrah capital of Sind just about this time. Between Multan and Manṣūrah he saw the cities called Dūshāb[41] and Aror[42] which were situated on its west within Manṣūrah and Shākra[43] or Sukkur (Sakhar) and was included in Manṣūrah. Shākrah was situated at the mouth of the Indian Ocean, and they were located at a distance of two days journey from the Indian port of Daybal.[44]

An account of the temple of Aditya, the Sun God in Multan, is given by al-Mas'ūdī. Multan was called *Farj Bayt al-Dhahab* or "Frontier of the Palace of Gold" by the Arab geographers and travellers.[45] It is stated that the distance between Multan and Manṣūrah is 75 Sindi parasangs and one such parasang meant a distance of eight miles.[46] There are altogether 3,00,000 cultivated farms and villages in Manṣūrah.[47] Al-Mas'ūdī mentions Ba'ūrah as the ruler of Qannauj in Sind. There was also a town called Ba'ūrah named after its king.[48] The kingdom of Qandahār known as Rahboūt is mentioned as being situated within Sind and its mountains, by which the author perhaps means Gandhāra.[49]

[40] Ibid, I, p. 199 and the ruler at that time was Abu 'l-Wahhāb al-Munabbih b. Asad al-Qurashī al-Sāmī.

[41] Ibid, I, p. 200; Dūshāb does not seem to be a correct reading. It is not mentioned by any Arab geographer, or al-Bīrūnī or the author of the *Ḥudūd al-'Ālam* (Henceforth abbreviated as *HA*).

[42] Aror is called a Sindhī city by al-Bīrūnī. SACHAU's Eng. transl. *Indica*. New ed. London 1910, I, p. 260. Al-Mas'ūdī, loc.cit., states that Aror was one of the dependencies of al-Manṣūrah; see V. MINORSKY: *Arūr*. In: EI², I, p. 679.

[43] CHARLES PELLAT reads it as Shakara, cf. *Murūj*, I, p. 200. The modern town of Sukkar is situated at a distance of 80 kilometres south of Larkana, Sind, in Pakistan.

[44] Near modern Karachi. Mentioned by the major Arab geographers. LE STRANGE: *LEC*, pp. 330—333 specially p. 331 note 1. Anon, *HA*, p. 123; V. MINORSKY: *Regions of the World*. London 1937, p. 372 (Henceforth abbreviated as *RW*.). A. S. BAZMĪ ANṢĀRĪ: *Daybul*. In: EI² II, pp. 188—89. (with informative Bibliography).

[45] Al-Bīrūnī, op.cit. Eng. tr. *Indica*, I, p. 116; Anon, *HA*, p. 89; V. MINORSKY, *RW*, p. 246; al-Mas'ūdī: *Tanbīh*, ed. cited, p. 55; 201, 221 and *Murūj*, I, p. 85, 113, 199 see also Ibn Rustah: *al-A'lāq al-Nafīsa*. Leiden 1891—92, pp. 132—139 and al-Iṣṭakhrī: *Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik*. Leiden. 1927, pp. 170—180.

[46] *Murūj*, I, p. 200.

[47] *Murūj*, loc.cit. For Manṣūrah see MUMTAZ HUSAIN A. PATHAN: *Foundation of al-Manṣūrah and Its Situation*. In: IC 38 (1964), pp. 183—194; Arabic tr. in the Thaqāfat al-Hind (April 1965), pp. 90—112.

[48] On Ba'ūrah see S. MAQBUL AHMAD: *Al-Mas'ūdī on the Kings of India*, In: *Commem. Vol.*, pp. 108 and 109 and notes. Can it not be identified with Bajaur (Gandhara, Peshawar and part of Kohat)?

[49] Or Vayhind (Ohind); al-Bīrūnī, op.cit. I, p. 21, 259, 261, 300, 303, Anon, *HA*, p. 63, 92 and V. MINORSKY, *RW*, pp. 251—54.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000139

The area of the kingdom of Ba'ūrah or the king of Qannauj is 120×120 Sindi parasangs and each such parasang being equal to eight current miles.[50] He adds that this kingdom comprises 1,800,000 villages, cites and towns with trees, rivers, mountains and fields.[51] It is difficult to identify this Qannauj with any town of lower Indus now. He refers to Qandabīl a town in Sind which has been identified with the present Gandava lying south of Sibī and east of Kalāt.[52] He mentions the ruler of Jurz and it is stated that his kingdom was situated on a tongue of the earth[53] which perhaps refers to Kathiawar in Gujarat. Jurz seems to be a corrupt form of Gurjara or Gujarat.[54] Then, the author mentions the kingdom of Ṭāqan (Ṭaqa) which al-Mas'ūdī writes is situated in the mountain and had no access to the sea.[55] This may be identified with Taqqa-Desa.[56] It is stated that adjacent to Ṭāqan was the kingdom of Dharma. Two modern scholars have identified him as Dharma Pala, the ruler of Bengal.[57]

Al-Mas'ūdī gives some account of Tibet and Kashmir. He is full of praise for the healthy and salubrious climate of Tibet, its earth, valleys, springs and mountains, which have an exhilerating effect on both men and animals.[58] He adds that the musk of Tibet is superior to that of China.[59] As he had not seen Kashmir and as his information was obtained from persons he met in the Indus valley or it was copied from written sources, it is not only brief but also incorrect.[60] It is an incorrect statement that Srinagar was founded by Kaykā'ūs the mythical king of Persia. As stated by Kalhana, it was founded by Asoka.[61] He states that it is a vast mountainous country included within the territory of Sind

[50] *Murūj*, I, p. 198.

[51] Loc. cit.

[52] Qandabīl was a large, prosperous and pleasant town situated on the plain. It produced great quantities of dates; see Anon, *HA*, p. 123. G. Le Strange: *LEC*, pp. 331—332.

[53] *Murūj*, I, p. 203.

[54] It may mean the ruling dynasty. See Baij Nath Puri: *The History of the Gurjaras-Pratiharas*. Delhi 1975, p. 176. Al-Mas'ūdī writes that the rulers of this dynasty were hostile to the Muslims.

[55] *Murūj*, I, p. 97.

[56] Ibid, I, p. 203.

[57] The correct name seems to be Dharma. S. Maqbul Ahmad. In: *Commem. Vol.*, p. 110, note 6 quoting V. Minorsky: *RW*, pp. 236—238, states that this Dharma Pala ruled between 769 and 815 A.D. This is also mentioned by Sulaymān, the Merchant, in his *Silsilat al-Tawārīkh*. Paris 1811, pp. 13—14.

[58] *Murūj*, I, p. 187.

[59] Ibid, I, p. 188 where he explains why it is so and mentions two causes.

[60] See Muḥibbu'l-Ḥasan: *Al-Mas'ūdī on Kashmir*. In: *Commem. Vol.*, pp. 25—27.

[61] Ibid, p. 26 note nos. I, 5 and 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000140

which comprises about 60 or 70 thousand villages and no one can enter it except by one pass only, which is not correct.[62] Compared to this account the account of al-Bīrūnī who visited Kashmir about a century later is fuller, more accurate and reliable.[63]

Anyone who studies the *Murūj* of al-Mas'ūdī cannot fail to realize that he travelled in the western peninsula of India more than in its eastern parts. He knew Konkan which is a part of Maharashtra now and gives interesting information about it on the basis of personal knowledge. He believed that the coast of Sind ends at Daybal where the Indus flows into the Ocean.[64] From here the coast of Hind (India) begins and stretches upto the country of Ba'ūrah and thence continuously upto China.[65]

The towns which he visited in this area were Sīmūr or Chaul (modern Chembur) in the Colaba district of Bombay. He writes that he visited Sīmūr[66] in 304/916; it is a town on the coast of the Sea of Lārwī[67] which is the sea along the coast of Kathiawar and Gujarat. He mentions Thāna as the most important port near modern Bombay which is located on the coast of the Lārwī Sea.[68] Al-Mas'ūdī writes that Sūbārā or Sūfārā is a neighbouring town of Cambay which is famous for its *sandal*.[69] This is modern Sūpārā three or four miles north of Bassein in the Thāna district. It is situated at a distance of thirty miles from the modern town of Bombay.[70] One of the towns he mentions is Sandān or (Sindābūr) and states that it is located adjacent to the town of Cambay.[71] It is actually St. John of English and Sanjam of Portuguese maps situated on the coast between Broach and Bombay.[72]

[62] *Murūj*, I, p. 198; see also his *Tanbīh*, p. 55.

[63] Nafīs Aḥmad: *Al-Bīrūnī's Geography of India*, Appendix I of his *Muslim Contribution to Geography*. Lahore 1947, pp. 133—155 at pp. 150—152.

[64] *Murūj*, I, p. 113.

[65] Ibid, I, p. 91, 128.

[66] Ibid, I, p. 202; 248 Al-Bīrūnī, op.cit. I, p. 102. It is modern Chaul in the Kolaba District of Bombay.

[67] Baḥr Fāris, Ibid, I, p. 177.

[68] Ibid, I, p. 202.

[69] Ibid, I, p. 135; Syed Sulaymān Nadwī: *'Arab wa-Hind ke Ta'alluqāt*. Allahabad 1930, Appendix, pp. 1—4.

[70] See Bombay Chronicle for Sunday the 2nd February, 1930, pp. 31—32.

[71] *Murūj*, I, p. 135, 176. According to the unknown author of the *HA* (p. 88) Sindan, Saymur, Subāra and Kanbāya are four coastal towns of India in which live Muslims and Hindus. See also V. Minorsky: *RW*, pp. 244—45. George M. Moraes: *Sindabur of Arab Writers*. In: JIH 1931, pp. 191—95.

[72] *RW*, by V. Minorsky, p. 245. It was situated south of Daman in the Thana district of Bombay.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000141

Al-Mas'ūdī states that the ruler of Konkan was Ballahray[73] who may be identified as a king of the Rashtrakuta dynasty. The capital of his kingdom is mentioned by al-Mas'ūdī as Mānkīr or Malkhed or Manyakheta in modern Maharashtra.[74] Mānkīr was the great metropolis situated eighty Sindi parasangs from the sea. It was actually situated south of Gulbarga in the Deccan between Aurangabad and Poona.[75] It was an important capital not only upto 332/943 when al-Mas'ūdī wrote the *Murūj* but till the rise of the Mughal empire.

Al-Mas'ūdī records that he visited Cambay in 303/915 and gives a detailed geographical account of this region and of the Gulf of Cambay. The distance from the city of Cambay to the sea-shore takes two days to travel or less than that.[76] He believes that the port of Cambay is on a deep bay larger than the Nile, the Tigris and the Euphrates. On both sides of the Gulf there are many towns and villages, farms, gardens and flourishing population.[77] The area between these gardens and the sea-shore is covered with cocoanut trees and there were different kinds of Indian birds such as peacocks and parrots in it. Here he observes how strong and rapid the ebb of the tide was and illustrates it by narrating the story of a dog which had been sitting at the edge of the water; the tide came in so swiftly that he just could not manage to escape and was drowned.[78]

Al-Mas'ūdī writes about Mandurafattan and the relation of its King with the kings of China and Ceylon.[79] He states that Mandurafattan is situated opposite to the island of Sarāndīb or Ceylon as Qumār is located opposite to the island of the Mahārāj.[80] This may be identified as modern Madura which is located in the north-west of Ceylon on the Vaigai river in Madras. He is full of praise for the aloes of Qumār but was it located in India or outside it?[81] Al-Mas'ūdī, Abū Zayd, Ibn al-Faqīh, Yāqūt and

[73] *Murūj*, I, p. 97, 202. He believed that the rulers of this dynasty enjoyed long life because of their justice and kindness to the Muslims. V. MINORSKY: *RW*, pp. 238—39. See *Balhara* by S. MAQBUL AHMAD. In: EI² I, p. 991.

[74] Loc.cit.

[75] V. MINORSKY: *RW*, p. 238.

[76] *Murūj*, I, p. 135.

[77] Loc.cit. See also V. A. JANAKI: *Gujarat as the Arabs knew it*. Baroda: M. S. Univ. 1969, pp. 94 at 45—46 (This book has to be used with caution).

[78] *Murūj*, I, pp. 135—36. See S. MAQBUL AHMAD: *Al-Mas'ūdī's contributions to Medieval Arab Geography*. In: IC 27 (1953), p. 61 note 4.

[79] *Murūj*, I, p. 208; V. MINORSKY: *RW*, p. 244. It is stated that Abū Dulaf (fl. ca. 340/951) also visited Mandurafattan. See K. A. FARIQ: *'Arabī Literature men Qadīm Hindustān*. Delhi 1973, p. 25. Al-Mas'ūdī adds that all the rulers of Mandurafattan are called *Fandy* which is the Arabic form of Pandya.

[80] *Murūj*, I, p. 95.

[81] *Murūj*, I, p. 42, 94.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000142

Qazwīnī place it within the continent of India.[82] Al-Mas'ūdī writes that Qumār is in India and it is not one of the islands of the sea but it is a coastal land and it is mountainous.[83] It is situated opposite to the kingdom of the Mahārāj and the distance between the two is about ten or twenty days' journey by sea.[84] But an early Arab geographer Ibn Khurradādbih states that Qumārī aloes is obtained from a place called Qumār located between Jaba (Java) and Sanf (Champa),[85] which will identify it with Khmer in Indo-China.[86] Perhaps it was included in greater India at that time.

About Ceylon called Sarāndīb al-Mas'ūdī writes almost nothing except that it was an island from among the islands of the Ocean[87] but describes the funeral ceremony observed after the death of its king. He claims to have seen this ceremony himself but most probably he did not visit Ceylon personally.[88]

Besides the geography of certain parts of India al-Mas'ūdī also writes about the Indian flora and fauna. He was fond of oranges and citrons of India.[89] About bananas and cocoanuts he wrote that they grew in abundance in India and Zanj.[90] Besides parrots and peacocks which he saw in Cambay he mentions another bird called *'Andabīl* very small in size and found in Sind and India. Perhaps it is the scribe's error for ''Andalīb' by which the 'nightingale' is meant.[91]

He mentions the presence of crocodiles in the Gulf of Daybal and adds that they are also found in the Gulf of Java and Ceylon. In his opinion, the crocodiles like to live in sweet water and the water of the gulfs of India is sweet because the rain water is mixed with it.[92]

Al-Mas'ūdī writes much about Indian elephants and gives an account of the unit of 1,000 fighting elephants in the army of the king of Ba'ūrah

[82] S. M. H. Nainar: *Arab Geographer's Knowledge of Southern India.* Madras 1942, pp. 172—73; 175—79; and passim.

[83] *Murūj*, I, p. 94.

[84] Ibid, I, p. 95; S. M. H. Nainar, op.cit. pp. 172—73.

[85] Ibn Khurradādbih: *Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik.* Leiden 1306/1889, p. 68. Sanf was actually Champa.

[86] Anon. *HA*, p. 27, 87; V. Minorsky: *RW*, pp. 205, 236—37 and 240—41; S. M. H. Nainar, op.cit. p. 187.

[87] *Murūj*, I, p. 93.

[88] Loc.cit. Most probably this account is borrowed from the *Silsilat al-Tawārīkh* of Sulaymān, the Merchant, cf. p. 50.

[89] *Murūj*, II, pp. 107—108; Al-Muqaddasī mentions date-palm, coconut, banana, oranges (līmoon) and mangoes (*al-Anbaj*) among the fruits of India, *Aḥsan al-Taqāsīm.* Leiden 1906, pp. 481—82.

[90] *Murūj*, II, p. 125.

[91] Ibid, II, p. 118.

[92] *Murūj*, I, pp. 113—14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000143

and informs us as to how they were armed and protected.[93] Similarly, he says that they were used for domestic and peaceful purposes besides fighting. Two stories are recorded about their intelligence and faithfulness.[94] He adds that the largest number of elephants are found in Zanj territory or the land of the Negroes.[95] There was a ferocious breed of elephants called Zandabīl found in India.[96]

The rhinoceros (Ar. *al-karkaddan*) is a wild animal of India which has always attracted the attention of Arab geographers and travellers beginning from Ibn Khurradādbih.[97] Al-Mas'ūdī writes that the rhinoceros is smaller than an elephant and larger and darker than a buffalo having one horn on its forehead and that they are found in large numbers, in the kingdom of Dharma.[98] The elephants have no courage to face them as they are very strong. There are no joints in the bony structure of its legs so that it can neither sit down nor sleep.[99] The horn of the rhinoceros found in the kingdom of Dharma which is white and shining is sold at a very high price and is much sought after by the kings of China.[100] He rejects the statement of al-Jāḥiẓ who stated in his *Kitāb al-Ḥayawān* that the female rhinoceros carried its young in her stomach for seven years. It brings out its head outside the womb for the purpose of grazing and then goes back inside.[101] Since he considered it a strange statement he enquired from the sailors and merchants of Sīrāf and 'Omān whom he met in India who told him that this was not true and that the rhinoceros gives birth like cows and buffalos.[102]

A dangerous animal of India called Zabraq is mentioned by him from whom both the elephant and the rhinoceros run away in fear. Its colour is red and it is smaller than a panther but more formidable than an elephant. It is equally dangerous for human beings. Its gall and other organs of its body furnish deadly poison for the Indians.[103] He also mentions the cows and buffalos of India.

[93] Ibid, I, pp. 198—99. [94] Ibid, I, pp. 200—201.

[95] Ibid, I, p. 201; II, pp. 113—123. But al-Mas'ūdī does not mention the horse as an indigenous animal of India. Most of the Arab geographers do not record anything about the elephant. Al-Mas'ūdī adds that elephants are found in great numbers in Abyssinia, (Zanj), op.cit. II, p. 113.

[96] *Murūj*, II, p. 118. [97] Op.cit. p. 67.

[98] *Murūj*, I, p. 203—204.

[99] Ibid, I, p. 204, where it is stated that the Hindus and Indian Muslims eat its meat because it belongs to the species of cows and buffalos.

[100] Ibid, I, p. 205. [101] Loc.cit.

[102] Loc.cit. This account of the rhinoceros is similar to those given by Ibn Khurradādbih and Sulaymān Tājir.

[103] *Murūj*, I, p. 115. This animal has not been mentioned by any Arab geographer and he could not be identified. Other animals of India mentioned by al-Mas'ūdī are different kinds of cats, ostrich, cows and buffalos.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000144

Al-Mas'ūdī mentions the mineral and natural resources of India, about its gold, silver, nickel and lead; its precious stones like emerald,[104] rubies, sapphires and corendium; its aloes and sandal-wood, ambergris, camphor, musk, cloves and its valuable pearls,[105] its ivory obtained from the tusks of elephants.[106] Some of these articles were perhaps exported from Indian ports to the Arab world.

Al-Mas'ūdī clearly understood the correlation between the environment with human activities and racial characteristics and explains the influence of the geographical and physical factors on human, plant and animal life. He records that some descendants of 'Āmūr son of Yāfiṯ, son of Noah settled in India and its climate influenced them. The colour of their skin became different from that of the Turks and it changed into that of the Indians.[107] Similarly, in his opinion the Theban palm trees when planted on Indian soil turned into coconut trees.[108] The colourful, beautiful and large peacocks of India when imported into the Islamic world became colourless and diminished in size. The oranges and citrons of India were brought to 'Omān, Baṣra, Iraq, Syria and Palestine in the 3rd/9th century and planted there. They lost their original colour and flavour because the earth, air, water and other physical characteristics of these lands were different from those of India.[109]

His Sources

Al-Mas'ūdī derived the above information on India from three different sources. First, from his personal observation during his travels in India. Secondly, what he heard from its peoples of all walks of life; from Arab and non-Arab merchants, sailors, scholars and other travellers — whom he met and interrogated during his travels in India or outside India; one of the most important of these was Abū Zayd al-Sīrāfī. Thirdly, from the written works of the Arab geographers, merchants and travellers who preceded him. The authors whose works he claims to have consulted were: al-Jāḥiz, Ibn Khurradādbih, Ya'qūb b. Iṣḥāq al-Kindī, al-Jayḥānī, Aḥmad b. al-Ṭayyib al-Sarakhsī, Suhrāb, Qudāma b. Ja'far and others. Some of these works such as that of al-Jayḥānī are not available now but al-Mas'ūdī is full of praise for his geographical work. On the other hand, he criticizes Ibn Khurradādbih for filling his

[104] *Murūj*, I, pp. 129—30; 138—39; Cf. also II, p. 132; 134.
[105] Ibid, I, p. 42; 94, 129—30; II, p. 135.
[106] *Murūj*, II, p. 114.
[107] Ibid, I, pp. 155—56
[108] Ibid, I, pp. 179—80.
[109] S. Maqbul Ahmad: *Al-Mas'ūdī's Contributions to Medieval Arab Geography*. In: IC 28 (1954), p. 285.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000145

geographical work with an account of routes and the distance between different towns. It has been found that al-Mas'ūdī borrowed some information from the *Silsilat al-Tawārīkh* collected by Abū Zayd al-Ḥasan al-Sīrāfī in 237/951 but he does not acknowledge it. However, his personal observation and experience in India were his best source of information. For this reason, perhaps, he is more interested in the social institutions, the customs, the geography of India than in its political history and genealogy.

Merits and Demerits

Without doubt, al-Mas'ūdī was a great traveller and a good observer and his account of India based on personal observation is intimate, detailed, valuable and reliable, such as the account of the five rivers of the Punjab, the Indian Ocean and the description of western peninsular India. But where he depends on hearsay such as his account of Kashmir, the information is meagre and unreliable. For this reason facts and fictions are mixed together in the writings of al-Mas'ūdī. But it is also correct to say that normally and generally he puts the reports and traditions conveyed to him by his informers to a preliminary rational test as has been pointed out above concerning the two statements of al-Jāḥiẓ about the sources of the Indus[110] and the young ones of the rhinoceros.[111] But his statements about Indian elephants and other reports give the impression that he did not put them to test before accepting them. His books do not contain marvellous tales and fantastic stories such as those found in the works of other Arab merchants and travellers.

Among other merits of al-Mas'ūdī's writings, mention may be made of the information he gives about the languages spoken in the different parts of India he visited. He states that the languages spoken in al-Sind is different from that of al-Hind[112] and adds that the language of Mankir,

[110] *Murūj*, I, p. 113. The book praised is entitled *Kitāb al-Amṣār wa-'Ajā'ib al-Buldān* which seems to be lost. Al-Mas'ūdī writes in his lost book *Kitāb al-Qaḍāyā wa 'l-Tajārib* "We described therein all that we saw and experienced in our travels over lands and kingdoms and all reports we heard of the world of nature, animal, vegetable and mineral and their effect upon buildings, monuments and countries, cf. *Murūj*, II, p. 91; Eng. tr. by TA'RĪF KHĀLIDĪ, op.cit. p. 5.

[111] Ibid, I, 241. His book *Kitāb al-Masālik wa 'l-Mamālik* is specially mentioned.

[112] Ibid, I, p. 202. Al-Muqaddasī who is particular in mentioning the language of different regions in his geographical work states that the two languages spoken in this part of India are: Sindhī and Arabic, op.cit. pp. 481—82.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000146

the kingdom of Ballahray, is Kanriya which is named after the region Kanrah. This language was most probably Kanarese or Kannada.[113] The language of the coast land of Ballahray's territory like Saymūr, Sūbāra, Thāna and other towns is stated to be Lārīya.[114]

What strikes the reader of al-Mas'ūdī most is his remarkably modern outlook in as much as he laid emphasis on the importance of gaining first hand information through practical experience and personal observation. For this reason, he himself took the trouble of travelling all over the known world as far as possible and practicable so that he could write its geography and history authoritatively and objectively. In this connection it should be mentioned that he criticises al-Jāḥiẓ for not travelling, and stating that the Indus is a tributory of the Nile, without personal verification.[115]

It has been found that al-Mas'ūdī borrows reports from written sources without acknowledgement and records them as based on his personal observation as he has done in the case of the statement about Ceylon. He has also borrowed from Sulaymān the merchant,[116] without acknowledgement, the information that valuable waist-belts were made from the horn of the rhinoceros which were much prized by the Kings of China.

There is another demerit in the writings of al-Mas'ūdī on India. Instead of giving original description of countries he visited and giving it a human and sociological content, he sometimes indulges in digressions and records the strange and the curious and relates interesting anecdotes. He writes nothing about Malabar, Coromandal coast, Maldive Island, Kūlam (modern Travancore) which were frequently visited by the Arab travellers, merchants and sailors who have left informative descriptions of these lands.[117] But it has to be said in defence of al-Mas'ūdī that he was neither a sailor nor a merchant nor a geographer but just a traveller. It will not be correct to criticise him for including in Sind all areas from Baluchistan to Gujarat because it was according to the tradition of Arab geography at that time.[118] It was from Mesopotamia that al-

[113] Loc. cit. [114] Loc. cit.

[115] *Murūj*, I, p. 113. Al-Mas'ūdī writes "[For there can be no comparison between] one who lingers among his own kinsmen and is satisfied with whatever information reaches him about his part of the world, and another who spends a life-time in travelling the world, carried to and from by his journeys, extracting every fine nugget from its mine and every valuable object from its place of seclusion." *Murūj*, I, p. 12; Eng. transl. by Ta'rīf Khālidī, op. cit. p. 1, 2.

[116] *Murūj*, I, p. 113, 197 and 205.

[117] S. M. H. Nainar, op. cit. pp. 25—84.

[118] This whole area was called *Bilād al-Sind* or *Iqlīm al-Sind* by the Arab geographers.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000147

Mas'ūdī and the other Arab writers looked to the world around them. Moreover, the *Murūj* was a general history of the world and not a book of geography nor a book containing an account of his travels.

There are some Arab geographers, sailors and merchants who wrote on India before and after al-Mas'ūdī.[119] Some of them visited India whereas others did not. A comparison between the accounts of India given by al-Mas'ūdī and some of these Arab writers on India will bring out the former's merits and demerits.

The earliest available Arabic geographical work which gives some information about India is the *Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik* of Ibn Khurradādbih (fl. ca. 250/864). He did not visit India but he has described trade-routes of India by land and sea and given an account of its different religious sects which seems to be a strong point with him.[120] Some towns between Baluchistan and Gujarat are mentioned by him as forming part of Sind.[121] Al-Mas'ūdī knew Ibn Khurradādbih's book and he criticised it as already stated above.

Sulaymān (fl. ca. 237/851) was a merchant and sailor who sailed regularly from the ports of 'Omān and Sīrāf upto China and the coastal regions of India were well known to him.[122] His account shows that the ports of India occupied an important position in the brisk trade between south and south-east Asia and the Arab world.[123] The *Silsilat at-Tawārīkh* compiled by Abū Zayd al-Sīrāfī gives one of the earliest accounts of the Indian Ocean and its different islands.[124] It records the social conditions and legal procedure prevalent in India and gives an account of its four kings: Ballahray, king of Jurz, king of Ṭāqan and the king of Dharma.[125] These four kings have also been mentioned by al-Mas'ūdī. Like the *Murūj*, it mentions the different kinds of sandal-woods and aloes, cocoanuts and saffron found in India.[126]

[119] See SYED SULAYMĀN NADWY, op.cit., and *Hindustān 'Arbon kī Naẓar men*. 1. 2. A'ẓamgarh: Dār al-Muṣannifīn 1960—62. A thorough but critical survey of Arabic geographical writing on India is a long-felt necessity.

[120] K. A. FĀRIQ, op.cit. p. 19.

[121] Ibn Khurradādbih, op.cit. pp. 54—57; 61—71 and 153—155.

[122] K. A. FĀRIQ, op.cit. pp. 20—21.

[123] Thirty different kinds of Indian products and finished goods were exported from twenty-seven cities. The ports of Arabia prominent in this trade were Ubulla, Baṣra, Sīrāf, 'Omān, Baghdād and others. See S. M. H. NAINAR, op.cit. pp. 179—207.

[124] *Silsilat al-Tawārīkh* by Sulaymān, the Merchant. Ed. by LANGLES. Paris 1811, p. 9. See also its French tr. by M. REINAUD: *Relation des Voyages* ..... Paris 1845 and by. G. FERRAND with the additions of Abū Zayd Ḥasan al-Sīrāfī, *Voyages du Marchand Sulaimān* ..... Paris 1922.

[125] Op.cit. pp. 24ff.

[126] Op.cit., pp. 18—20ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000148

Al-Mas'ūdī claims to have met Abū Zayd al-Ḥasan al-Sīrāfī at Baṣra in 300/912.[127] He was a merchant who carried on business between south Arabian ports and China like Sulaymān. It was he who compiled Sulaymān's travel accounts after 25 or 30 years and completed it.[128] This work gives the impression that there was peaceful commercial relation between India and the Arab world at that time. Abū Zayd and al-Mas'ūdī must have exchanged notes about India when they met and they must have profited from each other's knowledge and experience. But Abū Zayd wrote about the rainfall of India on which its agriculture depended, about the Buddhist mendicants and about certain aspects of the social life in India which al-Mas'ūdī does not write.

Buzurg b. Shahrayār (Ca. 1000 A.D.) also belonged to the group of Arab merchants and sailors who carried on commercial activities between the ports of Arabia, Iraq and China. In his book *'Ajā'ib al-Hind* (*Marvels of India*) he has recorded his own and other sailors' experiences on the high seas and the dangerous conditions of navigation prevalent in the Indian Ocean and the surrounding waters.[129] Among the towns of India he describes are: Kūlam, lower Kashmir or the Panjab, Saymūr, Sobārā, Thatta, Thāna and Mankīr the capital of the king Ballahray.[130]

Two other geographers of this period namely, al-Iṣṭakhrī and Ibn Ḥawqal wrote on the geography of the Islamic world. Their works include a chapter on India and Sind.[131] They record the distance between different towns. Their works contain regional maps of the *iqlīms* described by them. A map of Sind supposed to be that of Ibn Ḥawqal has been published.[132]

There seems to be some points of similarity between al-Bīrūnī and al-Mas'ūdī. Both of them possessed encyclopaedic knowledge although al-Bīrūnī was more critical and scientific in his outlook. Both had travelled and lived in India, al-Bīrūnī for about 13 years and al-Mas'ūdī for about two years only. Both of them were prolific and versatile writers.[133] who possessed a catholicity of mind devoted to truth, but in originality, al-Bīrūnī is far superior to al-Mas'ūdī.

[127] See note 11 supra.

[128] *Al-Kitāb al-Thānī min Silsilat al-Tawārīkh*, pp. 79ff. [129] Loc. cit.

[130] Ed. by P. A. Van der Lith and tr. into French by M. Devic. Leiden 1883—86; J. W. Fück: Buzurg ibn Shahryār. In: EI², I, p. 1358.

[131] Al-Iṣṭakhrī: *Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik*. Leiden 1927, pp. 170—180 (Bilād al-Sind); see also Ibn Ḥawqal: loc. cit.

[132] Copied by Elliot and Dawson (*The History of India as Told by its own Historians*) from a MS in the Library of the rulers of Oudh and by Syed Sulaymān Nadwy, op. cit. (Beginning).

[133] For the 113 works of al-Bīrūnī see Aḥmad Sa'īd Khān: *Kitāb Shināsī Abū Rayḥān Bīrūnī*. Tr. by 'Abdu'l-Ḥayy Ḥabībī published on the occasion of the 1000 Birth-Anniversary of Al-Bīrūnī held at Tehran in September 1973, pp. 230 at 21—117.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000149

Al-Bīrūnī's comprehensive Indian encyclopedia contains original and important information about the geography of India in the eleventh century. When the geographical account of al-Mas'ūdī is compared with that of al-Bīrūnī two points clearly emerge. Compared to that of al-Bīrūnī, al-Mas'ūdī's knowledge about India is not deep and that like al-Bīrūnī, al-Mas'ūdī never delved into the original sources. Al-Mas'ūdī's account of Kashmir is meagre and inaccurate while that of al-Bīrūnī is detailed, accurate and reliable.[134]

Conclusion

The geographical information about India found in the available works of al-Mas'ūdī have been collected and discussed above. It would be wrong to judge the accuracy of his statements concerning the old united India of the early tenth century from the point of view of modern geography of India and Pakistan. However, the Sind of al-Mas'ūdī is not modern Sind but the old greater Sind in a wider sense. The length of the Ganges as recorded by him comes very close to the present length of the river. His statement that the Indian Ocean was the largest Ocean of the world is correct as he wrote before the age of discovery and exploration of the Pacific Ocean. His statement that there were 3,00,000 farms and villages in Manṣūrah only may be considered an exaggeration but a village in his time was something different from what we understand by it to-day.

An analysis of the geographical information provided by al-Mas'ūdī leads to the conclusion that he was more of a human geographer like other Arab geographers. He was interested in countries and their peoples which are the subject-matter of modern human geography. Like a modern human geographer he has also discussed the influence of landscape and climate or physical conditions on human physique and character.[135]

[134] Nafīs Aḥmad: *Albīrūnī's Geography of India* mentioned in note 63 above. The information contained in the *al-Qānūn al-Mas'ūdī* and other works of al-Bīrūnī concerning the inhabited world has been studied by Zeki Velidi Togan, see his *Ṣifat al-Ma'mūrah 'alā l-Arḍ*. Delhi 1941.

[135] See Andre Miquel: *La Géographie Humaine du Monde Musulman jusqu'au Milieu du XIe Siècle*. Paris: Mouton 1967, pp. 420, at 202—212.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000150

Der deutsche und türkische Liebesroman im Mittelalter

Ein Beitrag zur vergleichenden Literaturgeschichte

Von Alev Tekinay, München

Meinem sehr verehrten Lehrer
Prof. Dr. Hans Friedrich Rosenfeld
zum 80. Geburtstag gewidmet

Inhaltsverzeichnis

I. Der deutsche und türkische Liebesroman im Mittelalter, ein Überblick
1. Die Bezeichnung „Liebesroman"
2. Die Entstehungszeit
3. Volkspoesie-Kunstpoesie
4. Die Sprache, die Form, der Stil und die Metaphorik

II. Der Inhalt
1. Das Personal
2. Die Handlung
3. Das Motivrepertoire
3.1. Das Kernmotiv: die Liebe
a) Die Entstehung der Liebe
b) Der Liebestrank
c) Liebe als Krankheit
d) Liebe als Wahnsinn
e) Die heilende Geliebte
f) Sterben aus Liebe
3.2. Hindernisse der Liebe
a) Standes- und/oder Religionsunterschied
b) Freierproben
3.3. Sängerwettkämpfe
3.4. Verkleidungen des Helden
3.5. Liebesoasen
3.6. Das Erkennungsmotiv
3.7. Mahmud, Ismail Schah, Ferhad: Schicksalsgenossen Tristans

III. Zusammenfassung

I.

Die Hauptvertreter des mittelhochdeutschen Liebesromans sind *Tristan und Isolde* und *Flore und Blanscheflur*. Konrads von Würzburg *Partonopier und Meliur* ist ein Artusroman. Er kann aber im Hinblick

auf Konrads kunstvolle Darstellung der Minnehandlung auch als ein höfischer Liebesroman betrachtet werden.

In Bezug auf den türkischen Liebesroman im Mittelalter kann nicht von Hauptbeispielen gesprochen werden, da die überlieferten Werke fast ausschließlich dieselbe konstante Motivreihe aufweisen. Jedes einzelne Werk ist repräsentativ für die anderen. Für eine vergleichende Studie kommen folgende Werke in Betracht: *Asman und Zejdschan, Aschyq Gharib, Raznihan und Mah-Firuze, Kerem und Asli, Arzu und Qamber, Gül und Sitemkjar, Derdi-joq und Zülfi-Sijah, Mahmud und Elif, Tahir und Zöhre, Melek Schah und Gülli Chan, Ismail Schah und Gülüzar. Leila und Medschnun, Ferhad und Schirin* und *Waraka und Gülschah* können nur im begrenzten Sinne in die türkischen Liebesromane eingeordnet werden, weil sie türkische Nachbildungen gesamt-orientalischer Stoffe sind.

Es ist auch zu bemerken, daß die Bezeichnung "Liebesroman" für die oben genannten türkischen Werke nicht vorherrschend ist. In diesem Zusammenhang spricht OTTO SPIES von „Liebesmärchen" oder „Brautwerbungsmärchen"[1]. Zweifelsohne enthalten diese Werke zahlreiche Märchenelemente, aber nicht das abenteuerliche Element und das Wunderbare bildet ihren Mittelpunkt, sondern das Thema der Minne, deshalb ist der Ausdruck „Liebesmärchen" nicht zutreffend. IGNAZ KUNOS ordnet diese Werke in den Oberbegriff „Volksromane" ein. Die türkischen Volksromane zieht er wiederum in drei Gruppen in Betracht: 1. Räuber- und Ritterromane; 2. Ritter- und Sängerromane; 3. Sängerromane[2].

In der vorliegenden Untersuchung erhalten die Werke, die nach KUNOS' Einteilung „Ritter- und Sängerromane" und „Sängerromane" heißen, die Bezeichnung „Liebesroman" und werden einer vergleichenden Analyse mit den mittelhochdeutschen Liebesepen *Tristan und Isolde, Flore und Blanscheflur* und *Partonopier und Meliur* unterzogen.

In der Gruppe „Ritter- und Sängerromane" spielt neben dem Hauptmotiv der Minne das abenteuerliche Element auch eine Rolle. Der Held hat Kämpfe mit Ungeheuern zu bestehen. Unter diesem Aspekt können auch *Tristan und Isolde* und *Partonopier und Meliur* als ein Ritter- und Sängerroman betrachtet werden wie ihre türkischen Seitenstücke *Ismail Schah und Gülizar, Melek Schah und Gülli Chan* und *Mahmud und Elif*. In der Gruppe der Sängerromane ist das Thema der Minne der alleinige Träger der Handlung. Kein Drachenkampf kommt vor. Der Held, der sich auf die Suche nach seiner Geliebten begibt, ist wie geistesabwesend und liebeskrank, so in *Asman und Zejdschan, Aschyq Gharib, Gül und*

[1] *Zwei volkstümliche Liebesgeschichten aus dem Orient.* Helsinki 1939, S. 60.
[2] Ungarische Revue 12—13 (1892—1893).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000152

Sitemkjar, Derdijoq und Zülfü-Sijah, Raznihan und Mah-Firuze, Kerem und Asli, Arzu und Qamber, Tahir und Zöhre. In diese Gruppe läßt sich ohne weiteres auch *Flore und Blanscheflur* einordnen.

Die Entstehungszeit der mittelhochdeutschen Liebesromane ist bekannt. Sie sind die literarischen Produkte der mittelhochdeutschen Blütezeit um 1200. Das Alter der türkischen Liebesromane läßt sich jedoch nicht bestimmen. Gedruckt sind sie erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Istanbul. Es steht aber fest, daß sie eine alte Tradition haben. KUNOS vertritt die Ansicht, daß sie ursprünglich aserbaidschanische Sagen sind, die mit den westwärts wandernden Turkstämmen nach Anatolien gelangten[3].

Daß die türkischen Liebesromane ein hohes Alter aufweisen und ursprünglich in Zentralasien beheimatet sind, ist eine beweisbare These, denn sie enthalten viele Elemente, die zentralasiatischer Herkunft sind: die anfängliche Namenlosigkeit des Helden[4], die Zusammengehörigkeit des Helden mit seinem Roß[5], die magische Kraft des Schwerts[6], kämpfende Jungfrauen, die nur den Helden anerkennen, der sie besiegt[7], und die Zahlenmagie[8].

Die türkischen Liebesromane sind anonyme Werke. Von wandernden Volksdichtern gepflegt, lebten sie jahrhundertelang in der mündlichen Tradition fort. Sie sind die literarischen Blüten der Volkspoesie. Die deutschen mittelalterlichen Liebesepen hingegen sind Werke von be-

[3] Ebda.

[4] Nach einem zentralasiatischen Brauch bekommt der Knabe seinen Namen erst nach der ersten Heldentat. Dieser Sitte entspechend sind die Helden der erzählenden Literatur der Turkvölker anfänglich namenlos. Vgl. hierzu: A. TEKINAY: *Materialien zum vergleichenden Studium von Erzählmotiven in der deutschen Dichtung des Mittelalters und den Literaturen des Orients.* Diss. München (im Druck).

[5] Ismail Schah und sein Roß Qamer Taj kommen zur selben Stunde zur Welt. Das ist ein weit verbreitetes Motiv der ural-altaischen Heldenepik. Allein der Name des Fohlens Qamer Taj = Mondfohlen erinnert an die ural-altaische Mythologie, in der das Pferd ein kosmisches Symbol darstellte. Vgl. A. TEKINAY: *Materialien*, a.a.O.

[6] In *Mahmud und Elif* figuriert ein Zauberschwert, das unmittelbar an die Schwerter der ural-altaischen Heldensage erinnert. Vgl. zum Schwertmotiv in der germanischen und alttürkischen heroischen Epik: A. TEKINAY: *Materialien*, a.a.O.

[7] Arab Üzengi in *Ismail Schah und Gülizar* und Zülfü Perischan in *Mahmud und Elif* sind kämpfende Frauen. Nach einem zentralasiatischen Brauch erprobte sich die Jungfrau vor der Hochzeit mit ihren Werbern beim Ringkampf und Bogenschießen. Dementsprechend tritt die überstarke kämpfende Frau in der alttürkischen Epik sehr häufig auf. Vgl. zum Ursprung und zur literarischen Verbreitung dieses Motivs: A. TEKINAY: *Materialien*, a.a.O.

[8] Vgl. zur Zahlenmagie: H. A. FISCHER: *Schah Ismajil und Gülüzar.* Leipzig 1929, S. XXXVIIIf.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000153

rühmten höfischen Dichtern wie Gottfried von Straßburg, Konrad von Würzburg und Konrad Fleck. Sie gehören der Kunstpoesie an. Vor und nach Gottfried, Konrad von Würzburg und Konrad Fleck sind sie auch von anderen europäischen Dichtern bearbeitet worden. Daß sie aber eine vorhöfische mündliche Vorstufe haben, ist sehr wahrscheinlich.

Da die türkischen Liebesromane der Volksdichtung angehören, ist ihre Sprache literarisch nicht anspruchsvoll. *Flore und Blanscheflur* und *Partonopier und Meliur* sind zwar keine Meisterwerke der Form- und Sprachkunst wie Gottfrieds *Tristan*, aber trotzdem ist ihre Sprache viel feiner und ästhetischer als die der türkischen Liebesromane. Unter diesem Aspekt muß ein Vergleich der schlichten volkstümlichen Sprache der türkischen Liebesdichtung mit der vollendeten Sprache des Straßburger Meisters von vornherein fehlschlagen.

Die türkischen Liebesromane sind eine Mischung von Prosa und Poesie. Während die Handlung in schlichter Prosa erzählt wird, greift der Sänger oft zur Laute, um seine innigen Liebesgefühle in Versen zum Ausdruck zu bringen. Die Mischung von gebundener und ungebundener Rede kennen die mittelhochdeutschen Liebesromane nicht; sie sind reine Versepen. Dennoch ist ein Vergleich der Formtypen möglich, denn die Verseinlagen bilden das Rückgrat der türkischen Liebesdichtung, sie nehmen fast genauso viel Platz wie die schlichte Prosa ein und sind strophisch gebaut. Ihr Reimschema sieht folgendermaßen aus:
abab / oder aabb
cccb
dddb
eeeb usw.

Im mittelhochdeutschen Liebesepos sind die Verse — wie in anderen Epen der deutschen mittelalterlichen Literatur — zu Reimpaaren gebunden, und in der Regel ist ihr Reimgerüst aa bb usw. Aber gelegentlich begegnet auch im mittelhochdeutschen Liebesroman das Reimschema der ersten Strophe der türkischen Liebeslieder: abab.

Bilmezdim seni ezeli,	a	ich weiz wol, ir ist vil gewesen,
Var, ijit, git, ben senin im,	b	die von Tristande hant gelesen;
Döküldü baġyn gazeli,	a	und ist ir doch niht vil gewesen,
Var git, ijid, ben senin im.[9]	b	die von im rehte haben gelesen.[10]

Der Stil und die Metaphorik der türkischen Liebesromane sind ziemlich konstant. Die Geliebte wird mit klischeehaften Schilderungen beschrieben: sie sei einem Stück des Mondes gleich, zypressenschlank und gazellenäugig. Sie wird oft mit einer Rose verglichen wie in den folgenden Versen Asmans:

[9] Ebda, S. 29.

[10] Gottfrieds *Tristan*, Vers 1—4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000154

Zejğan ašyqlaryn gülü dir gülü[11]
(Zejdschan ist die Rose der Liebenden);
El uzada bilsem ğonče gülüme[12]
(Könnte ich die Hand nach meiner Rosenknospe ausstrecken!).

Raznihan beschreibt seine Mah-Firuze mit folgenden Worten:

„Deine Augenbraue ähnelt gar dem Halbmond"[13];
„Ihre Lippe ist ganz Knospe, Rose ist ihr Mund,
Ihre Lippe ist so prächtig wie das Weinglas."[14]

Und Ismail Schah singt:

Elvan elvan olmuš gördüm janağy,
Desdi zernišan sedef tyrnağy,
Elmas ğevahir göksünün ağy,
Ačylsyn sejr idem gül memeleri.[15]
(Farbenreich sind ihre Wangen,
Ihre Hand ist goldgeschmückt, ihr Nagel ist von Perlmutter,
Das Netz ihrer Brust ist aus Diamanten- und Edelstein,
Mög es geöffnet werden, daß ich die Rosenbrüste sehe!)

Diese bildhafte Metaphorik bei der Beschreibung der Geliebten begegnet auch im mittelhochdeutschen Liebesepos:

Die Brauen, die braunen, das lockige Haar,
Der Wangen milchschimmernd rosiges Paar,
Der Mund süßlockend und minniglich,
Als spräch' er nur immer: Küsse mich!
Des Kinns wie der Stirne sonniger Schein,
Der Zähne blankblitzender Elfenreihn.[16]

II. Der Inhalt

1. Das Personal

Die Titelhelden des türkischen Liebesromans sind fast ausschließlich die einzigen Kinder ihrer Eltern wie Tristan und Isolde und Flore und Blanschflur. Entweder sind beide vom adligen Geschlecht, so Raznihan und Mah-Firuze, Melek Schah und Gülli Chan, so auch Tristan und Isolde. Oder nur der Held bzw. die Heldin ist vom höheren Stand, und

[11] O. Spies: *Esman und Zejdschan. Text und Übersetzung.* In: Anthropos 20 (1925), S. 668.
[12] Ebda.
[13] O. Spies: *Zwei volkstümliche*, a.a.O., S. 87.
[14] Ebda.
[15] H. A. Fischer: *Schah Ismail*, a.a.O., S. 24.
[16] *Flore und Blanschflur. In neuem Reime und mit Erklärungen dargeboten* von Johannes Ninck. Leipzig 1924, S. 37.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000155

der Standesunterschied macht die Vereinigung der Liebenden unmöglich, so in *Asman und Zejdschan*, *Tahir und Zöhre*, *Kerem und Asli*, *Gül und Sitemkjar*, so auch in *Flore und Blanschflur*. In *Mahmud und Elif* ist der Held vom königlichen Geschlecht, und die Heldin ist sowohl eine Prinzessin als auch eine Fee. Diese Kombination findet sich auch in *Tristan und Isolde* und in *Partonopier und Meliur* wieder.

Der Held der türkischen Liebesdichtung tritt nicht nur durch seine Schönheit, sondern meistens auch durch seine übernatürliche Stärke hervor. Ferhad kann Berge versetzen, Ismail Schah und Melek Schah können Ungeheur besiegen. Auch Tristan gehört diesem Heldentypus an. Er zeichnet sich nicht nur durch seine Schönheit aus, sondern auch durch seine übernatürliche Kraft, indem er den Riesen Morhold und den Drachen erlegt.

Im türkischen Liebesroman ist der Held ein Sänger und ein Kämpfer zugleich. Die Laute kann er mit gleicher Geschicklichkeit verwenden wie das Schwert, so Ismail Schah, Mahmud, Ferhad und Melek Schah, so auch Tristan, der Drachentöter, der Isolde Gitarrenunterricht erteilt.

Die Heldinnen der türkischen Liebesdichtung werden meistens mit Blumen — vorwiegend Rosennamen benannt: Gül (Rose), Gülizar (Rosenwange), Gülperi (Rosenfee), Gülli Chan (Rosenherz), Gülschah (Rosenhönigin) wie Blanschflur (Weißblume) im mittelhochdeutschen Minneepos. In *Waraka und Gülschah* führen beide Helden Blumennamen: Myrtenblatt und Rosenkönigin, ein Titel, der sehr stark an 'Blume und Weißblume' (Flore und Blanscheflur) erinnert!

Neben dem Liebespaar figuriert im türkischen Minneroman ein stereotypes Personal:
Die Eltern bilden das erste Hindernis der Liebe. Entweder die Eltern des Helden oder die Eltern der Heldin tun alles Mögliche, um eine Heirat zu verhindern. In *Flore und Blanscheflur* verkaufen die Eltern des Helden die Geliebte einem Sklavenhändler, nachdem sie Flore angeblich zum Studieren nach Montoire fortschicken. Flore klagt:

Zwar grimmig stach des Vaters Blick:
Noch lauert dräuend das Geschick,
Noch schweift mein Sinn nicht sorgenfrei.
Was immer seine Absicht sei —
Er kann uns zwei wohl scheiden . . .[17]

Sehr ähnlich klingen die Klagen der Asli:

Kesiš babam bu ise sebeb oldu,
Kerem ateši üzerime saldy,
Bizim kavušmamyz mahšere kaldy,
Ana, Kerem jandy dije aǧlarym.[18]

[17] Ed. NINCK, a.a.O., S. 25.

[18] I. KUNOS, a.a.O., S. 315.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000156

(Mein Vater, der Priester ist, hat das veranlaßt.
Kerem ließ das (Liebes)feuer auf mich kommen.
Unsere Vereinigung wird sich im Jenseits verwirklichen.
Mutter, ich weine, weil Kerem (vor Liebe) verbrannt ist.)

Der helfende Alte, meistens ein Derwisch, spielt im türkischen Minneroman eine wichtige Rolle als der geistige Führer des Helden. Durch übernatürliche Kräfte bewirkt er die Geburt des Wunderknaben, gibt ihm seinen Namen, wenn er zum Jüngling heranwächst, reicht ihm im Traum den Liebesbecher, schenkt ihm die Gabe des Dichtens und Singens und hilft ihm aus jeder Notlage heraus. Mit dem Derwisch des türkischen Liebesromans läßt sich die Rolle des Einsiedlers (und des Beichtvaters Königs Marke) Ogrim bei Beroul und Ugrim bei Eilhardt von Oberg in der abendländischen Tristanüberlieferung vergleichen. Der Einsiedler tritt aber hier nur als Berater des Helden auf, während die Funktion des Derwischs im türkischen Minneroman sich nicht nur auf die Beratung des Helden beschränkt.

Wie der helfende Alte gehört auch die weibliche Mittelsperson zum charakteristischen Personal der türkischen Minnedichtung. In *Ismail Schah* und *Gülüzar* führt die Amme der Heldin die künftigen Liebenden zusammen; sie trägt sogar die Schuld, daß Ismail Schah und Gülüzar sich unsterblich ineinander verlieben. Im Tristanroman ist Brangaene, die Dienerin der Heldin, daran schuld, daß Tristan und Isolde versehentlich den Liebesbecher leeren und somit auf ewig verbunden werden. Als Brangaene das erfährt, spricht sie die Verse:

Nu sihe ich wol, es ist niht rat,
ine müezze durch iuch beide
mir selber nach leide
und iu nach laster werben.[19]

Ähnlich klingen die Worte von Gülüzars Amme:

„Du Licht meiner Augen, so ist das nichts. (...) Kommt, ich will euch einen guten Rat geben, und danach handelt ihr auch."[20]

Auch in *Raznihan und Mah-Firuze* und *Asman und Zejdschan* läßt sich die Rolle der weiblichen Mittelsperson mit der Brangaene-Gestalt des Tristanromans vergleichen.

Im türkischen Minneroman fehlen Neider und Verräter niemals. Sie gehören zu den Hindernissen und Plagen der Liebe. Meistens werden die Liebenden von Sklaven verraten, die diesen Auftrag vom königlichen Vater bekommen haben, so in *Raznihan und Mah-Firuze* und *Tahir und Zöhre*, so auch in *Tristan und Isolde*. Als Tristan und Isolde von dem

[19] Gottfrieds *Tristan*, Vers 12134ff.
[20] H. A. Fischer: *Schah Ismail*, a.a.O., S. 31.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000157

wahrsagenden Zwerg, den König Marke beauftragt hat, verraten werden, können sie sich noch im letzten Augenblick aus der Schlinge ziehen. *Tahir und Zöhre* werden auch von der Mutter verraten, die mit einem Zaubertrank die Liebenden voneinander zu trennen versucht. Auch Partonopiers Mutter will den Helden durch einen Zaubertrank von seiner Geliebten Meliur trennen, da sie wie Sitemkjars Mutter in *Gül und Sitemkjar* für ihren Sohn eine andere Braut gefunden hat. Auch in *Melek Schah und Güllü Chan* und *Ismail Schah und Gülüzar* wird der Verrat von der Mutter des Helden geübt.

Zum stereotypen Personal des türkischen Liebesromans gehört schließlich der mächtige Gegenspieler des Helden. Meistens sind es Sultane oder Emire, die die Geliebte des Helden begehren und besitzen wollen, so in 'Mahmud und Elif', 'Ferhad und Schirin', 'Waraka und Gülschah'. Im Tristanroman ist Tristans Gegenspieler zuerst der Truchseß, dann König Marke, in 'Flore und Blanscheflur' der gewaltige Emir. Partonopiers Rivale ist der Perserkönig, gegen den der Held bei der öffentlichen Gattenwahl der byzantinischen Prinzessin Meliur kämpfen muß.

2. Die Handlung

Die Handlung der türkischen Liebesromane zeigt einen konstanten Verlauf: Einem Ehepaar vom adligen Geschlecht fehlt zum vollkommenen Glück nur ein Kind. Der künftige Vater zieht hinaus in die Welt, um Trost zu finden. Unterwegs begegnet er einem Derwisch, der von der Not des Wandernden Bescheid weiß. Durch übernatürliche Kräfte bewirkt er die Geburt des Wunschkindes. Oder aber die künftigen Eltern erreichen ihren Wunsch durch Gebet (*Gül und Sitemkjar*) oder durch Stiftungen (*Raznihan und Mah-Firuze*). Als das Wunschkind zum Jüngling heranwächst, erscheint ihm im Traum die nachmalige Geliebte. Im Traum reicht der Derwisch den zukünftigen Liebenden den Liebestrank, und somit werden sie unzertrennlich verbunden. Der Held begibt sich auf die Suche nach der Geliebten.

Oder: Der Held und seine Geliebte sind zur selben Stunde geboren. Sie wachsen wie Geschwister auf, besuchen zusammen die Schule, und sind schon im Kindesalter unsterblich ineinander verliebt (*Kerem und Asli, Asman und Zejdschan, Tahir und Zöhre, Derdi-joq und Zülfü-Sijah, Gül und Sitemkjar, Arzu und Qamber, Waraka und Gülschah*). Oft kommt es auch vor, daß der Held sich in seine zukünftige Geliebte auf den ersten Blick verliebt (*Ferhad und Schirin*) und nachträglich den Liebesbecher leert (*Kerem und Asli, Ismail Schah und Gülüzar*).

Das einzige Ziel der Verliebten ist die Stillung der Liebessehnsucht, aber viele Hindernisse stehen im Wege: Standes- und/oder Religions-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000158

unterschied (*Tahir und Zöhre, Asman und Zejdschan, Gül und Sitemkjar, Kerem und Asli*), oder Freierproben, die der Held bestehen muß (*Waraka und Gülschah, Ferhad und Schirin, Aschyq Gharib*). Nicht selten sucht der Held bei einer anderen Frau in der Fremde Trost (*Ismail Schah und Gülüzar, Melek Schah und Güllü Chan, Mahmud und Elif*), aber es gelingt ihm niemals, seine wahre Geliebte zu vergessen. Meist durch die Hilfe der weiblichen Mittelsperson gelangt er in Verkleidung zu seiner Angebeteten. Die Liebenden treffen sich in einer Minneoase; sie tauschen Andenken und Erkennungszeichen aus. Solche Liebesvereinigungen, die von rührenden und idyllischen Szenen begleitet werden, sind jedoch nur kurz. Von häßlichen Nebenfiguren verraten, werden die Verliebten mit Gewalt voneinander getrennt. Ein glücklicher Ausgang kommt zwar auch vor, aber die stereotype Schlußformel ist der Liebestod und das gemeinsame Grab. Auf den Gräbern der Liebenden wachsen Rosenstöcke, die sich ineinander verschlingen, eine symbolische Andeutung darauf, daß die Seelen sich nun in einem schöneren Jenseits vereinigt haben.

Einen konstanten und fast identischen Handlungsverlauf weisen die mittelhochdeutschen Liebesromane nicht auf. In Bezug auf die Handlung zeigen *Tristan und Isolde*, *Flore und Blanscheflur* und *Partonopier und Meliur* keine Ähnlichkeiten:

Tristan, der Neffe König Markes, hat sich als Stellvertreter um die goldhaarige Isolde beworben. Nachdem er den Drachenkampf bestanden hat, führt er die Braut zu seinem Oheim. Da aber Tristan und Isolde versehentlich den Liebestrank genießen, der ursprünglich für König Marke bestimmt war, verlieben sie sich unsterblich ineinander. Sie fliehen in eine Liebesoase. Als sie dort von König Marke überrascht werden, liegt ein bloßes Schwert zwischen ihnen, und Marke kann den Ehebruch nicht nachweisen. Tristan zieht in die Fremde aus und sucht Trost bei Isolde Weißhand, die er lieb gewinnt, weil sie wie seine Geliebte heißt. Der Bruder der Isolde Weißhand, mit dem Tristan befreundet ist, will, daß Tristan seine Schwester heiratet. Tristan gelingt es aber nicht, die wahre Isolde zu vergessen. Um Tristan zu heilen, macht sich Isolde auf den Weg zu ihm. Die Liebenden haben vereinbart: Wenn das Schiff ein schwarzes Segel trägt, heißt das, daß Isolde nicht im Schiff ist. Wenn das Schiff ein weißes Segel trägt, heißt das, daß Isolde kommt. Isolde Weißhand, die das weiße Segel sieht, wird sinnlos vor Eifersucht und meldet Tristan fälschlich, daß das Segel schwarz ist. Da stirbt Tristan vor Gram, und der wahren Isolde bricht über dem Toten das Herz. Als König Marke von dem Liebestod erfährt, läßt er Tristan und Isolde nebeneinander begraben. Aus Isoldens Grab erblüht ein Rosenbusch, aus dem Tristans eine Rebe. Sie verschlingen sich ineinander, so daß sie niemand trennen kann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000159

Der Königssohn Flore und die christliche Sklaventochter Blanscheflur sind zur selben Stunde geboren und lieben sich schon im Kindesalter innig. Da die Standes- und Religionsunterschied eine Vereinigung der Liebenden unmöglich macht, schicken Flores Eltern den Helden zum Studieren fort und verkaufen Blanscheflur einem Sklavenhändler. Bei Flores Rückkehr teilen sie ihm die lügnerische Todesnachricht von Blanscheflur mit. Als sie aber sehen, daß der liebeskranke Jüngling sich das Leben nehmen will, enthüllen sie ihm die Wahrheit. Flore begibt sich auf die Suche nach der Geliebten. Der Emir, der Blanscheflur in einem Turm gefangen hält, wird zum mächtigen Rivalen des Helden. Flore verkleidet sich als Frau und gelangt somit zu seiner Geliebten. Der Emir, der die Liebenden im Schlafgemach überrascht, wird von der innigen Liebe der beiden gerührt und begnadigt sie. Nach dem Tode seines Vaters besteigt Flore den Thron, und die Liebenden führen ein glückliches Leben zusammen. Sie sterben am selben Tag und werden nebeneinander begraben.

Die Fee Meliur, die zugleich die Tochter des byzantinischen Kaisers ist, ist in den französischen Grafensohn Partonopier verliebt. Sie lockt ihn mit Hilfe ihrer Zauberkünste in ihre Stadt. Nach einer merkwürdigen Jagdszene, in der Partonopier von einem Eber verlockt wird, gelangt der Held zu seiner elbischen Geliebten. Durch den Verrat von Partonopiers Mutter werden die Liebenden voneinander getrennt, und der Held irrt vor Liebessehnsucht wie ein Wahnsinniger umher, bis er von Meliur Schwester gefunden und geheilt wird. Nun muß Partonopier bei der öffentlichen Gattenwahl der Meliur seine Ritterkünste zeigen ...

Wie diese Handlungsübersicht eindeutig zeigt, weisen die mittelhochdeutschen Liebesromane untereinander keine Ähnlichkeit auf, abgesehen von dem Hauptmotiv der Minne. Aber es fällt auch sogleich auf, daß die mittelhochdeutschen Minneepen in türkischen Liebesromanen starke Seitenstücke haben. Die literarischen Parallelerscheinungen im deutschen und im türkischen Liebesroman im Mittelalter werden bei einer vergleichenden Motivanalyse noch deutlicher:

3. Das Motivrepertoire

3.1. Das Kernmotiv: die Liebe

a) Die Entstehung der Liebe:

Neben den beiden Möglichkeiten der Liebesentstehung, Liebe auf den ersten Blick oder Kinderminne, begegnet in der türkischen Liebesdichtung zuweilen auch ein anderes Motiv: Der Held wird auf der Jagd von einem Tier verlockt, das ihn zu seiner nachmaligen Geliebten führt. In *Ismail Schah und Gülüzar* und in *Mahmud und Elif* ist das verlockende Tier eine Gazelle, in *Kerem und Asli* ein Vogel.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000160

Alle drei Möglichkeiten der Liebesentstehung der türkischen Minneepik finden sich im mittelhochdeutschen Liebesroman wieder: Die Begegnungsszene von Tristan und Isolde wird von Gottfried als das „insigel der minne" charakterisiert, „mit dem sin herze sider wart"[21]. Auch im türkischen Liebesepos ist der erste Blick „das wahre Siegel der Minne". Als Gülüzar ihren Ismail Schah erblickt, verliebt sie sich sogleich in ihn. Auch Ismail Schah verliebt sich, als er das Mädchen sieht, er fällt von seinem Pferd und wird ohnmächtigt:

Qyz daxi gördü ki čadyryn önünde bir güzel oğlan durur; oğlany görünğe heman orada qyz ašyq oldu. Šah Ismajil daxi qyzy görünğe ašyq olub, heman atdan düšüb bajyldy.[22]

Wie Kerem und Asli, Waraka und Gülschah, Arzu und Qamber, Tahir und Zöhre, Asman und Zejdschan sind auch Flore und Blanscheflur zur selben Stunde geboren, sind wie Geschwister gemeinsam aufgewachsen, haben zusammen die Schule besucht und empfinden schon im Kindesalter eine innige Zuneigung füreinander.

Wie Ismail Schah und Mahmud von einer Gazelle und Kerem von einem Vogel, wird Partonopier von einem Eber verlockt, der ihn zu der künftigen Geliebten führt.

b) Der Liebestrank

Der Minnetrank ist ein konstituierendes Inhaltselement der türkischen Liebesdichtung. Ob Liebe auf den ersten Blick oder Kinderminne, leeren alle Helden des türkischen Liebesromans den Minnebecher, der als ein Symbol der vorbestimmten und schon begonnenen Liebe aufzufassen ist.

Innerhalb der mittelhochdeutschen Literatur begegnet das Trankmotiv in zwei Dichtungen, in *Partonopier und Meliur* und in *Tristan und Isolde*. Im erstgenannten Werk hat der Zaubertrank eine negative Wirkung wie im türkischen Minneroman *Tahir und Zöhre*. Gewöhnlich trennt aber der Zaubertrank die Liebenden nicht, sondern er verbindet sie auf ewig wie in sämtlichen türkischen Liebesromanen. In diesem Sinne ist das Trankmotiv auch in der Tristandichtung verwendet worden.

In der antiken Überlieferung und im mittelalterlichen Zauberglauben spielt der Minnetrank nur als ein Präparat eine Rolle, mit dem die Liebe künstlich hervorgerufen wird. Im türkischen Liebesroman ist der Minnetrank kein künstliches Mittel, sondern ein symbolhaftes Abstraktum. Die Helden sind bereits von der unwiderstehlichen Macht der Liebe wie von einer elementaren Gewalt und stets auf natürliche Weise ergriffen. Der Liebestrank drückt diesen Prozeß symbolhaft aus. Er wird auch nicht von einer sterblichen Person angefertigt, sondern vom Derwisch,

[21] Gottfrieds *Tristan*, Vers 7812f.
[22] H. A. Fischer: *Schah Ismajil*, a.a.O., S. 18.

dem Schutzgeist der Liebe, den Liebenden im Traum gereicht[23]. Gottfrieds Verwendung des Trankmotivs bildet eine Mischung von abendländischer und türkischer Auffassung des Liebestranks: Er wird von einer sterblichen Person, von Isoldens Mutter, angefertigt, aber die Liebe zwischen Tristan und Isolde war schon vor dem versehentlichen Genuß des Zaubertranks auf natürliche Weisen entstanden. Tristan ist schon bei seiner ersten Begegnung mit Isolde von Isoldens Schönheit so ergriffen, daß er nur von ihr spricht:

Wem mag ich si gelichen
die schoenen, saelderichen
wan den Syrenen eine,
die mit dem agesteine
die kiele ziehent ze sieh?[24]

c) Liebe als Krankheit

Im türkischen Liebesroman — wie auch in der gesamten orientalischen Minnelyrik und -epik — wird die Liebe als eine Krankheit betrachtet. Alle Helden sind Liebeskranke. Ismail Schah singt z. B.:

Tabib gerek müškül halimi bile . . .
(Eines Arztes bedarf es, meine schwierige Lage zu erkennen.)[25],

und Asman klagt:

Isterim derdime Loqman tabibi . . .[26]
(Für mein Leid verlange ich Loqman, den Arzt.)

Äußere Zeichen in Form von Krankheitssymptomen verraten die schwierige Lage der Minnebefallenen, sie werden rot oder bleich, verlieren den Appetit, und ihre Kräfte beginnen zu verfallen. Raznihan bricht in Tränen aus:

„Durch meine Liebe zu ihr ward ich bleich und blaß,
Nun herrscht die Leidenschaft in mir ohne Unterlaß . . .“[27]

Dieselbe Vorstellung haben auch die mittelhochdeutschen Dichter von ihren Helden:

ir siechen Tristanden;
ouch vant Isote ir siechen da.[28]

si wehselten genote
bleich wider rote;
si wurden rot unde bleich,
als ez diu minne in undersreich.[29]

[23] Vgl. zum Schutzgeist der Liebe und zum Trankmotiv in der türkischen Dichtung: E. C. GÜNEY: *Folklor ve Halk Edebiyati*. Istanbul 1971, S. 43.
[24] Gottfrieds *Tristan*, Vers 8085ff.
[25] H. A. FISCHER: *Schah Ismajil*, a.a.O., S. 24.
[26] O. SPIES: *Esman und Zejdschan*, a.a.O., S. 662.
[27] O. SPIES: *Zwei volkstümliche*, a.a.O., S. 82.
[28] Gottfrieds *Tristan*, Vers 12166f. [29] Ebda, Vers 11917ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000162

Auch Blanscheflur, an Treue reich
Und heut vor Kummers Qualen bleich . . .[30]
Nach der Geliebten, und vor Gram
Nimmer er schlief noch trank noch aß . . .[31]
Er taumelte, sank aschenfahl
Zurück und hört' und sah nichts mehr.[32]

d) Liebe als Wahnsinn

Jeder Held des türkischen Liebesromans ist ein Wahnsinniger, weil die hoffnungslose Liebe ihm den Verstand geraubt hat. Asman singt zum Beispiel:

Qo desinler bana deli dir deli . . .[33]
(Laß sie nur toll mich nennen.)

Ismail Schah gesteht:

Beni meğnun edib daġlere saldy.[34]
(Sie (Gülüzar) machte aus mir einen Wahnsinnigen und trieb mich in die Berge.)

Raznihan spricht weinend die Verse aus:

„Nach einer Schönen stehet Raznihan der Sinn.
Er hat sich hingegeben; sein Verstand ist hin."[35]

Das literarische Urbild des wahnsinnigen Verliebten ist Medschnun, der in der Wüste herumirrt und mit wilden Tieren Freundschaft schließt. Medschnun (= der Wahnsinnige) ist auch der Beiname, den man ihm gegeben hat, weil die hoffnungslose Liebe zu Leila ihm den Verstand genommen hat.

Die Auffassung von der Liebe als Wahnsinn hat auch Gottfried, wenn er Tristan die Verse in den Mund legt:

ich armer und diu arme Isot,
ine weiz wiez uns ergangen ist,
wir zwei sind in kurzer vrist
unsinnic worden beide
mit wunderlichen leide . . .[36]

Und Flores Vater klagt:

Frau, sprach er, unser Sohn ist toll![37]

[30] *Flore und Blanscheflur*. Ed. Ninck, a.a.O., S. 28.
[31] Ebda, S. 30.
[32] Ebda, S. 45.
[33] O. Spies: *Esman und Zejdschan*, a.a.O., S. 667.
[34] H. A. Fischer: *Schah Ismajil*, a.a.O., S. 59.
[35] O. Spies: *Zwei volkstümliche*, a.a.O., S. 109.
[36] Gottfrieds *Tristan*, Vers 12106ff.
[37] *Flore und Blanscheflur*. E. Ninck, a.a.O., S. 30.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000163

Die größte Ähnlichkeit mit Medschnun zeigt aber der französische Grafensohn Partonopier: Von seiner Meliur getrennt, irrt er verzweifelt ein Jahr lang umher und hat keine Angst vor den wilden Tieren des Ardenneswaldes. Auch Medschnun verkriecht sich in Felshöhlen und lebt mit wilden Tieren zusammen.

e) Die heilende Geliebte

Da in der türkischen Liebesdichtung die Liebe als Krankheit und Wahnsinn betrachtet wird, ist auch nur die Geliebte in der Lage, den Minnebefallenen zu heilen. Die Vorstellung von der heilenden Geliebten wird symbolhaft dadurch zum Ausdruck gebracht, daß die Geliebte sich als Ärztin verkleidet, so in *Kerem und Asli*.

Die Gestalt der „heilenden Geliebten" ist auch dem Tristanroman nicht fremd. In der Fassung Eilhards von Oberg wird Tristan, der das Ungeheuer erlegt hat, von der Fee Isolde geheilt. Der Schlußteil der Tristandichtung zeigt eine größere Ähnlichkeit mit dem Heilungsmotiv des türkischen Minneromans: Tristan, auf den Tod verwundet, weiß, daß nur Isolde ihn heilen kann. Er schickt Boten nach ihr, aber durch die Intrigue der Isolde Weißhand kann die blonde Isolde ihre Heilkunst nicht mehr anwenden; die Liebenden sterben den Liebestod.

f) Sterben aus Liebe

Wie die natürliche Folge einer schweren Krankheit der Tod ist, folgt im türkischen Minneroman auf die Liebeskrankheit meistens der Tod: Kerem und Asli, Ferhad und Schirin, Arzu und Qamber, Tahir und Zöhre sterben den Liebestod.
Auch Gottfrieds Liebeskranke spüren den nahen Tod:

Wir sterben von minnen.[38]
und sicherliche: sterben wir,
dast nieman schuldic an wan ir:
unser tod und unser leben
diu sint in iuwer hant gegeben.[39]
ich weiz ez also minen tot . . .[40]

Der Schlußteil der Tristandichtung könnte ohne weiteres den Ausgang eines türkischen Liebesromans bilden. Nicht nur durch das gemeinsame Sterben des sagenhaften Liebespaars wird die Minnetheorie der türkischen Liebesdichtung erfüllt, sondern auch durch das Bild der auf den Gräbern wachsenden Rosenstöcke, die sich ineinander verschlingen.

[38] Gottfrieds *Tristan*, Vers 12111.
[39] Ebda, Vers 12115ff.
[40] Ebda, Vers 14413.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000164

Der Ausgang des Floreromans ist nicht tragisch. Aber daß das glückliche Ehepaar — wenn auch in hohem Alter — am selben Tag stirbt und nebeneinander begraben wird, erinnert an die Schlußformel der türkischen Minnedichtung: gemeinsamer Tod, gemeinsames Grab.

3.2. Hindernisse der Liebe

a) Standes- und/oder Religionsunterschied

Tahir und Zöhre, Gül und Sitemkjar, Asman und Zejdschan werden voneinander getrennt, weil der Standesunterschied die Heirat unmöglich macht. Kerem und Asli können nicht heiraten, weil Kerem der Sohn des Sultans ist, und Asli die Tochter eines armenischen Priesters; der Standes- und Religionsunterschied steht den Liebenden im Wege ... Auch Flore und Blanscheflur werden voneinander getrennt, weil Flores Vater ein heidnischer König ist, und Blanscheflurs Mutter eine christliche Pilgerin!

b) Freierproben

Tristan muß den Drachen erlegen, um die umworbene Goldhaarige zu gewinnen; Partonopier muß an Turnieren teilnehmen. Auch im türkischen Liebesroman muß der Held Freierproben bestehen, die zu Hindernissen der Liebe gehören und somit einen konstituierenden Bestandteil der türkischen Minnedichtung bilden: Sinems Vater stellt die Bedingung, daß Aschyq Gharib vierzig Börsen von Dukaten verschaffe; von dem verarmten Helden Waraka verlangen Gülschahs Eltern dasselbe. Ferhad muß Berge versetzen, um seine Schirin zu erreichen; Melek Schah muß gegen Ungeheuer kämpfen.

3.3. Sängerwettkämpfe

Der Sängerwettkampf ist ein weit verbreitetes Motiv des türkischen Minneromans. Manchmal muß der als fahrender Sänger verkleidete Held sich mit seiner Geliebten erproben, so in *Asman und Zejdschan* und *Raznihan und Mah-Firuze*. Zuweilen finden auch Wettstreite unter professionellen Sängern statt wie in *Aschyq Gharib*, *Asman und Zejdschan*, *Derdi-joq und Zülfü-Sijah*, *Kerem und Asli* und *Raznihan und Mah-Firuze*. Dieses Motiv begegnet in der mittelhochdeutschen Liebesepik in Gottfrieds *Tristan*. Bei der Schwertleite Tristans findet ein Sängerwettkampf statt, an dem alle mittelalterlich-zeitgenössischen Poeten teilnehmen. Den epischen Lorbeer erringt Hartmann von Aue.

3.4. Die Verkleidungen des Helden

In mittelhochdeutschen Tristanversionen verkleidet sich der Held als Narr, als Spielmann, als Mönch und als Pilger, um unerkannt zu seiner Isolde zu gelangen. Flore verkleidet sich als Frau und wird in einem Korb auf den Turm hinaufgezogen in dem Blanscheflur gefangen ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000165

Die Verkleidungen des Helden gehört auch im türkischen Minneroman zu den epischen Schablonen. Tahir verkleidet sich als Frau, Asman als Schäfer und Sänger, so daß sogar Zejdschan ihn zuerst nicht erkannt. Raznihan erscheint als Sänger im Palast des indischen Sultans, um seine Raznihan unerkannt besuchen zu können, während Asli sich als Arzthelferin verkleidet.

3.5. Liebesoasen

Die kurzweilige Vereinigung der Liebenden in der türkischen Minnedichtung findet in einer idyllischen Lustoase statt. In *Ismail Schah und Gülüzar* treffen sich die Verliebten in einem Rosengarten, in *Melek Schah und Güllü Chan* im Palastgarten, wo sie Taubengesprächen lauschen. Vor ihrem tragischen Liebestod treffen sich Arzu und Qamber im Wald. Die malerischen Lustoasen der türkischen Liebesdichtung finden eine genaue Entsprechung in der Minnegrotte des Tristanromans. In der abendländischen Tristantradition wird die Felshöhle mitten in der Natur, in die sich das Liebespaar flüchtet, erst von dem Straßburger Meister zu einem Palast ganz einzigartiger Baukunst um- und ausgestaltet. Auch Mahmud und Elif genießen ihre Liebe ungestört in einem herrlichen Palast. Sie tun "sonst nichts als sich umarmen und küssen (...) Zuweilen geht der Jüngling auf die Jagd."[41]

Eine wörtliche Entsprechung zu dieser Stelle in *Mahmud und Elif* findet sich in der französischen Prosaversion des Tristanromans: „Ainsi se deduit Tristan en la chasse et en la compaigne d'Yseult."[42]

3.6. Das Erkennungsmotiv

Ein Ring, eine Schale, ein Kamm oder ein Taschentuch dient im türkischen Liebesroman als Andenken und Erkennungszeichen. Gülüzar schenkt Ismail Schah ihren goldenen Kamm, Zejdschan gibt Asman ihr Taschentuch, in *Aschyq Gharib* ist das Erkennungszeichen der Liebenden die goldene Schale der Sinem. Meistens läßt der (oder die) Geliebte das Erkennungszeichen durch einen Dritten der (oder dem) Angebeteten überbringen, so in *Ismail Schah und Gülüzar*, *Asman und Zejdschan* und *Aschyq Gharib*. In den Tristanbearbeitungen Ulrichs von Türheim und Heinrichs von Freiberg erblickt Isolde Tristans Ring an Tinas' Finger. In Ulrichs Fassung wiederum wirft ein Rehlein Isoldens Ring in Tristans Schoß.

Das Erkennungsmotiv findet sich auch in *Flore und Blanscheflur* wieder:

[41] I. KUNOS: *Türkische Volksromane*, a.a.O., S. 466.
[42] Ed. BEDIER. 2, 362.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000166

Darauf gab er ihr sein Griffelein
Von Gold, geziert mit Edelstein:
'So hold mir bleibe Euer Sinn,
Geliebte, wie von Anbeginn!'
Gleich bot sie ihm das ihre:
'Daß ich Euch nie verliere,
Herzliebster, und mir Eure Treu
Erstrahle jeden Morgen neu![43]

Neben diesen allgemeinen Parallelerscheinungen in der epischen Grundkonstellation fallen noch Episoden auf, die die türkische und deutsche Liebesdichtung im Mittelalter, namentlich der Tristanroman gemeinsam haben:

3.7. Mahmud, Ismail Schah und Ferhad, Schicksalsgenossen Tristans

In den frühen Tristanbearbeitungen (vor Gottfried) ist Isolde eine Fee. Eine Schwalbe trägt ein goldenes Haar von ihr in die Königshalle, und König Marke will nunmehr nur die Frau heiraten, der das goldene Haar gehört. Als eine starke Parallele hierzu erweist sich der türkische Minneroman *Mahmud und Elif*: Elif ist eine goldhaarige Fee. Einst reißt der Wind ein Haar von ihr, trägt es übers Meer in den Garten eines Sultans (auch Isoldens goldblondes Haar wird von der Schwalbe übers Meer getragen)! Jener fremde Sultan gewinnt das goldene Haar der Fee Elif so lieb, daß er sämtliche Hexen seines Reiches in die Welt schickt, damit diese die Haarbesitzerin finden, denn er will nur die Frau heiraten, der das goldene Haar gehört.

Die Isolde Weißhand-Episode kennen alle Tristanbearbeitungen: Tristan, die sich mit seiner goldhaarigen Isolde nicht vereinigen kann, sucht Trost in der Fremde bei einer anderen Frau, die zufällig auch Isolde heißt. Tristan gewinnt die zweite Isolde nur wegen der Namensgleichheit lieb. Kaherdin, der Bruder der zweiten Isolde, befreundet sich mit Tristan, und dringt auf den Helden, seine Schwester zu heiraten.

Ein unverkennbares Seitenstück zu dieser Episode liefert der türkische Liebesroman *Ismail Schah und Gülüzar*: Ismail Schah, der in Liebe zu Gülüzar (Rosenwange) entbrennt, begegnet einem Mädchen in der Fremde, das zufällig einen ähnlichen Namen führt wie seine Geliebte: Gülperi (Rosenfee). Gülperis Brüder, mit denen sich der Held befreundet, wollen, daß Ismail Schah Gülperi heirate. Durch die Namensähnlichkeit irritiert, geht Ismail Schah auf diesen Vorschlag ein, aber es gelingt ihm nicht, seine Gülüzar zu vergessen, wie Tristan bei der Isolde Weißhand die blonde Isolde nicht vergessen kann. Ismail Schah sagt zu Gülperi:

[43] *Flore und Blanscheflur*. Ed. Ninck, a.a.O., S. 26.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000167

"... doch bin ich von einer Rosenwange (Gülüzar) wie du getrennt.
Nachdem ich sie nicht gefunden habe, kann niemand mir helfen,
und der Schmerz um sie brennt in meinem Innern."[44]

Ähnlich klingen die Verse Tristans:

Ich han Isote vunden
und iedoch nicht die blunden.
...
diu viuwerniuwet ime den muot
mit der glimmenden gluot,
diu ime doch naht unde tac
betrochen in dem herzen lac.[45]

Ismail Schah legt ein bloßes Schwert zwischen sich und Gülperi. Das Motiv vom trennenden Schwert ist auch im Tristanroman überliefert, aber in einem anderen Zusammenhang: Als Tristan und Isolde sich in der Minnegrotte befinden, verrät der Jagdlärm draußen den Liebenden die drohende Gefahr, daß König Marke in der Nähe ist. Tristan schlägt vor, ein blankes Schwert zwischen sich und Isolde zu legen, damit König Marke nicht Verdacht schöpft:

reht alse man unde man,
niht als man unde wip.[46]

Der Schlußteil der Tristandichtung (Liebestod, gemeinsames Grab, Rosenstöcke auf den Gräbern...) bildet zwar auch den Ausgang auch von etlichen türkischen Minneromanen, aber die Ähnlichkeit mit *Ferhad und Schirin* ist am stärksten. Denn Ferhad stirbt den Liebestod wie Tristan nach einer fälschlichen Nachricht. Im Tristanroman berichtet Isolde Weißhand fälschlich, daß das Schiff ein schwarzes Segel hat. Tristan meint deshalb, daß die wahre Isolde nicht kommt, obwohl sie unterwegs ist. Vor Gram haucht er sein Leben aus. Im Ferhadroman bringt eine alte Frau dem Helden die lügnerische Nachricht, Schirin sei gestorben. Darauf stirbt der Held.

Schirin nimmt sich das Leben, als sie erfährt, daß Ferhad gestorben ist; Isolde bricht das Herz über dem Toten.

Wie im Tristanroman König Marke nach dem gemeinsamen Liebestod der Helden ihre wahre Liebe und Treue erkennt, innig bereut und sie gemeinsam begraben läßt, so auch der Königssohn Ḫusrau in *Ferhad und Schirin*. Auch über dem Grab von Ferhad und Schirin wachsen Rosenstöcke, die sich ineinander verschlingen, so daß sie niemand trennen kann ...

[44] H. A. FISCHER: *Schah Ismail*, a.a.O., S. 81.
[45] Gottfrieds *Tristan*, Vers 19025f.; 19045ff.
[46] Ebda, 17351—17421.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000168

III. Zusammenfassung

Die Form und die Sprache des deutschen und türkischen Liebesromans weisen keine oder nur eine geringe Ähnlichkeit auf, während die Parallelität in der bildhaften Metaphorik und in der epischen Grundkonstellation unverkennbar ist. Das Personal, die Handlung und das Motivrepertoire sind im mittelalterlichen deutschen und türkischen Minneroman identisch. Diese starke Ähnlichkeit wird bei dem folgenden zusammenfassenden Parallelvergleich noch deutlicher:

Die Entstehung der Liebe

a) Liebe auf den ersten Blick (*Ferhad und Schirin, Ismail Schah, Mahmud und Elif, Kerem und Asli*),	*Tristan und Isolde*
und/oder durch den Liebestrank (alle türkischen Minneromane)	*Tristan und Isolde*
b) Kinderminne (*Kerem und Asli, Waraka und Gülschah, Derdi-joq und Zülfü-Sijah, Arzu und Qamber, Gül und Sitemkjar, Tahir und Zöhre, Asman und Zejdschan*)	*Flore und Blanscheflur*
c) durch das verlockende Tier (*Mahmud und Elif, Ismail Schah, Kerem und Asli*)	*Partonopier und Meliur*
Liebe als Krankheit und Wahnsinn (alle türkischen Liebesromane)	*Tristan und Isolde, Flore und Blanscheflur Partonopier und Meliur*
die heilende Geliebte (alle türkischen Liebesromane)	Isolde
Liebestod und Rosenstock auf den Gräbern (*Ferhad und Schirin, Arzu und Qamber, Kerem und Asli, Tahir und Zöhre, Waraka und Gülschah*)	*Tristan und Isolde* (gemeinsames Sterben und gemeinsames Grab auch in *Flore und Blanscheflur*, aber nach einem glücklichen Ende)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000169

Hindernisse der Liebe	
a) Standes- und/oder Religionsunterschied (*Tahir und Zöhre, Kerem und Asli, Gül und Sitemkjar, Asman und Zejdschan*)	*Flore und Blanscheflur*
b) Freierproben (*Aschyq Gharib, Waraka und Gülschah, Melek Schah und Güllü Chan, Ferhad und Schirin*)	*Tristan und Isolde* (Drachenkampf) *Partonopier und Meliur* (Turniere)
c) Der mächtige Gegenspieler des Helden (*Waraka und Gülscha(h,) Aschyq Gharib, Ferhad und Schirin, Mahmud und Elif*)	*Tristan und Isolde* (der Truchseß und Marke) *Flore und Blanscheflur* (der Emir) *Partonopier und Meliur* (der Persekönig)
d) Neider und Verräter (*Tahir und Zöhre, Raznihan und Mahfiruze*; *Tahir und Zöhre, Gül und Sitemkjar, Ismail Schah, Melek Schah und Güllü Chan*: die Mutter übernimmt die Rolle des Neiders)	*Tristan und Isolde* *Partonopier und Meliur*
Die Helfer	
a) Der Einsiedler (der Derwisch in allen türkischen Liebesromanen)	*Tristan und Isolde* (der Einsiedler Ogrim bei Beroul und Ugrim bei Eilhardt)
b) die weibliche Mittelsperson (*Ismail Schah und Gülüzar, Asman und Zejdschan, Raznihan und Mahfiruze*)	*Tristan und Isolde* (Brangaene, die Dienerin der Isolde)
Der Sängerwettkampf (*Aschyq Gharib, Asman und Zejdschan, Kerem und Asli, Raznihan und Mahfiruze*)	*Tristan und Isolde*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000170

Die Verkleidungen des Helden	
(*Raznihan und Mahfiruze, Asman und Zejdschan, Kerem und Asli, Tahir und Zöhre*)	*Tristan und Isolde* *Flore und Blanscheflur*
Liebesoasen	
(*Ismail Schah und Gülüzar, Melek Schah und Güllü Chan, Arzu und Qamber, Mahmud und Elif*)	*Tristan und Isolde* (die Minnegrotte)
Erkennungsmotiv	
(*Ismail Schah und Gülüzar, Aschyq Gharib, Asman und Zejdschan* . . .)	*Tristan und Isolde* *Flore und Blancheflur*

Avestan *vārəngan*

By Ali Hassuri, Shiraz

In the 34th stanza of *Zāmyād Yasht* (Y. 19), which deals with the myth of Yima, we find that *xᵛarənah* has escaped from him in the form of a bird:

āaṭ yaṭ hīm aēm draoyəm vācəm anhaiθīm cinmāni paiti baraiti vaēnəmnəm ahmaṭ haca xᵛarənō mərəγahe kəhrpa frašusaṭ avaēnō xᵛarənō fraēštô yō yimō xšaētō....

— In the next stanza this bird is called *vārəngan*:

paoirim xᵛarənō apanəmata xᵛarənō yimaṭ haca xšaētāṭ šūsaṭ xᵛarənô yimaṭ haca vīvanhušāt mərəγahe kəhpa vāraγnahe....

Ch. Bartholomae failed to identify this bird and just wrote "Name eines Vogels" for it,[1] though before him Darmesteter left the text as: "... C'est le corbeau ou la corneille ...".[2] He had mentioned Middle Persian *valāk* or *kulāgh* in the same footnote refering to *Bund. XIV*, 23. Many experts have translated it "eagle" after H. Lommel.[3] They also thought that *vārəngan* could be nothing except eagle because, as described in *Bahrām Yasht* (Y 14) stanzas 20—21, *vārəngan* "is the only one among the living beings which saves itself from the flying arrow, it is the one which rubs (its wings) to the gorges, which rubs (its wings) to the mountain tips, which rubs (its wings) to the valleys and rivers, which rubs (its wings) to the top of the trees."

Scholars did not pay enough attention to the fact that in the 19th stanza of the same *Yasht*, *Vərəθragan* (Mars) enters the eight sign of zodiac in the form of a *vārəngan*[4] which leaves no doubt about *vārəngan* being a "raven" because in the old world the eight sign of zodiac was shown by a raven.[5] However there is apparantly a contradiction between the 19th stanza of *Bahrām Yasht* and the stanzas 20 and 21 of the same

[1] *Altirarisches Wörterbuch*. 2. Aufl. Berlin 1961, Sp. 1411.

[2] *Le Zend Avesta*. Paris 1892—93. Vol. 2, p. 566.

[3] *Die Yäst's des Avesta*. Göttingen 1927, pp. 179—181.

[4] *ahmaṭ ... ājasaṭ ... vərəθraγnō ... mərəγahe kəhrpa vāraγnahe ... 20- hō aēvē uštan avaṭəm išvavasma apayeiti hasciṭ vā nōit vā yatciṭ vazaiti hvastəm....*

[5] J. C. Coyajee: *Cults and Legends of Ancient Iran and China*. Bombay 1936, p. 72.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000172

Yasht. Perhaps for the scholars a raven could not chase a victim, especially in the air, and that has led them to think about an eagle rather than a raven.

But there exists a kind of raven, the largest of its species which acts just like an eagle. It is called Raven Corvus Corax. It is described as follows: "whole plumage black glossed blue, with often slight copper tinge on upper part, more noticeable in worn than in fresh plumage. Wing 396—446 mm . . . Not a desert bird, but the common raven of. . ., seldom entering desert; otherwise extends from north-west India through Persia to Syria. These ravens will chase and kill even large wadingbirds, a relentless pursuit, taking place in heavens, tiring out the victim. It is astonishing what speed they develop when hunting. The kill is accomplished by a heavy blow on the head with bill . . . The raven in its various form extends from the polar regions throughout North America, Europe and Asia, south to Sahara and Somalia, and in Asia south to north-west India . . ."[6] It is widespread all over Asia and Europe.[7]

Its spread wing is much more like an eagle than a crow. Usually chases the mice and birds, living in high mountains, gorges and trees.[8] This is comparable to what is described in *Bahrām Yasht*, stanzas 20—21.

In literary Persian it is called *γurāb*.[9] Middle Persian word for it was *wirāγ* New Pers. *gulāγ* (now *kalāγ* غلاغ). The bird is called *ВОРÒНА* in Russian and *wróna* in Polish which are the same *vārəngan*. In northern dialects of Iran it has a *-j* instead of *-γ* (for example Tabari *kilāj*) which can be the representative of *jan-* as the second component. So the word is similar to *vərəθraγna* another compound with *jan-*, but for the first component I could find nothing to convince me. In Sanskrit we find a bird called *vāraṅka* by native old lexicons without any more explanation which seems to have been originally the cognate to Avestan word, but its real form and etymology is not clear.

[6] R. Meinertzhagen: *Birds of Arabia*. London 1957, pp. 77—78.

[7] Bertel Bruun: *Birds of Europe*. Printed in Italy 1970, p. 218; Drek Scot, H. M. Hamadani and others: *Parandegān e Īrān* (Birds of Iran) Pr. in England by Ebenezer Baylis & Sons, Leicester, no date, p. 380.

[8] From oral description of Dr. F. Hosseinie, zoologist in Shiraz University. I appreciate his help.

[9] Perhaps of an imitative origin cf. Eng. *crow* O. E.*crawe*, M.E. *crowe* O.H.G. *kragilon*. to chatter, cogn. with Latin *graculus*, jackdaw, O. Slav. *grakati* to croak.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000173

Vedisch *árma*

Von Harry Falk, Freiburg i. Br.

1. Die Wörterbücher sind sich über die Bedeutung von *árma* (m) nicht einig. Śabdakalpadruma und Vājaspatyam stellen vier Möglichkeiten zur Wahl: a) eine alte Siedlung (*cirantanagrāmanagarādau*), b) eine Augenkrankheit (*netrarogabheda*), c) ein Wanderziel (*gantavyadeśa*) und d) eine Verbrennungsstätte (*śmaśāna*). Apte übernimmt diese Ansätze, das PW ebenfalls, verbessert sie jedoch in den 'Nachträgen' zu „Schutt, Trümmer, Ruinen". „Trümmer, Ruinen" dann auch bei Grassmann und KEWA.

Belegt sind *árma* oder seine abgeleiteten Formen in den *Saṃhitās*, den *Brāhmaṇas* und *Śrautasūtras*. Pāṇini (s.u.) behandelt seine Akzentuierung im Kompositum, danach erscheint *árma* fast nur noch in Kommentaren zur *Aṣṭādhyāyī*.

Wichtig wird *árma* im Rahmen der indischen Kulturgeschichte. Denn da 'Ruine' die von Kommentatoren und neueren Wörterbüchern am häufigsten vorgeschlagene Bedeutung von *árma* ist, stellt sich die Frage, welche Ruinen denn in den Veden gemeint sein könnten. Burrow[1] äußerte 1963 seine Überzeugung, mit den Ruinen seien die Übereste der Harappa-Kultur gemeint, welche den erobernden Ariern noch überall vor Augen gestanden hätten. Diese Ansicht fand Aufnahme in die neuere Geschichtsschreibung[2].

In seinem Aufsatz geht Burrow davon aus, die Bedeutung 'Ruine' von *árma* sei „generally accepted and can be regarded as established" (S. 159), obwohl er keine Arbeiten über eine Begriffsbestimmung anführt. Er zitiert nicht alle Stellen von *árma* und diskutiert nur diejenigen, die zum Ansatz 'Ruine' passen könnten. Dennoch kommt Burrow zu dem weitreichenden Ergebnis, „that it was in fact the Aryans who were responsible for the overthrow of the Indus civilisation" (S. 166).

Dagegen stellte sich 1976 W. Rau[3], der unter *árma*, darin einig mit indischen Kommentatoren, einen verlassenen *grāma* versteht. Weil für

[1] T. Burrow: *On the Significance of the Term arma-, armaka- in Early Sanskrit Literature*. In: JIH 41 (1963), S. 159—166.

[2] B. and R. Alchin: *The Birth of Indian Civilisation*. Harmondsworth 1968. (Pelican Book. A 950.) S. 334.

[3] W. Rau: *The meaning of pur in Vedic Literature*. München 1976. Über *árma* S. 42—50.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000174

RAU aber *grāma* in erster Linie einen 'Treck' bezeichnet, und s.E. die vedischen Arier unablässig auf der Wanderschaft waren, schließt er auf eine Bedeutung 'deserted resting place' (S. 50) für *árma*. Einen verlassenen Lagerplatz erkennt man jedoch schon nach einem Monsun nicht als solchen wieder. Für eine nicht oder kaum wiederzuerkennende Lagerstätte machen mir die Texte zuviel Aufhebens um einen *árma*. RAU läßt die Arier selbst in den Armas wohnen, im Gegensatz zu BURROW, der weiterhin[4] der Auffassung ist, deren Feinde müßten darin hausen: „It has not been demonstrated that those *puraḥ* could not have belonged to the Indus people".

BURROWS Argumentation stellte sich ebenfalls 1976 R. GOPAL entgegen[5]. Ihm scheint der Ansatz 'Ruine' unhaltbar, und so schlägt er selbst eine Übersetzung durch 'See' (lake) vor. Auch GOPAL führt nicht alle Stellen an.

Da zum einen BURROWS These eine Kernfrage der indischen Geschichte berührt, und zum anderen weder 'Ruine' noch 'See' allen Stellen von *árma* gerecht wird, möchte ich den erneuten Versuch einer Begriffsbestimmung wagen.

2. Unter 'Ruine' stellt man sich heute ein einzelnes halb oder ganz verfallenes Bauwerk vor. Oft kann man aus den Überresten noch die frühere Gestalt erahnen. 'Ruinen' der vedischen Zeit — in welcher Epoche auch immer man diese ansetzen mag — unterscheiden sich grundlegend von modernen Formen allein wegen der Eigenschaften des Baumaterials: Da bis zur Zeit der Mauryas vorwiegend ungebrannte Lehmziegel Verwendung fanden, verfielen Siedlungen dank Wind und Wetter bald zu hügeligen Kuppen. Unter der Oberfläche erhielten sich aber noch Fundamente und Pflasterungen.

Aus Gründen des Handels, der Jagd oder der Verteidigung wurden Siedlungen an besonders geeigneten geografischen Punkten angelegt. Wenn nun ein Ort aufgegeben wurde, so änderte sich nichts an seiner herausragenden Lage. Aus diesem Grunde blieben 'Ruinen' selten lange unbewohnt. D.h. es gab im engen Sinne gar keine Ruinen im alten Indien, sondern nur Orte in wechselnden Stadien der Besiedlung. Jede neue Besetzung brachte eine frische Bautätigkeit mit sich, so daß die Kuppen im Laufe der Zeit sich zu beachtlichen Hügeln auftürmen konnten.

Im Vorderen Orient werden derartige Hügel 'tell' genannt, in Indien finden sie sich vor allem im Bereich der Harappa-Kultur, aber auch in

[4] T. BURROW, Besprechung von RAUS Arbeit in: Kratylos 1976 S. 76.

[5] RAM GOPAL: *Refutation of T. Burrow's Theory on the Significance of árma and armaká*. In: Proc. of AIOC, Dharwar, 1976. Publ. 1978 durch BORI, Poona, S. 245—255.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000175

Rajasthan und der Ganges-Ebene. Ich versuche mit diesem Aufsatz zu zeigen, daß *árma* durch 'Siedlungshügel' adäquat übersetzt wäre.

3. Beginnen möchte ich mit jenen Stellen, in denen *árma* eine Augenkrankheit bezeichnet. Die *Suśrutasaṃhitā*, *Uttaratantra* 4,3, kennt eine fünffache Unterteilung:

prastāri-śukla-kṣatajādhimāṃsa-
snāyv-armasaṃjñāḥ khalu pañcarogāḥ (*śuklabhāge*)

„Es gibt fürwahr eine fünffache Krankheit (im Weißen des Auges) mit den (jeweiligen) Merkmalen von flachen, weißen, verwundungsbedingten, fleischigen und sehnigen Armas."

Aus dieser Stelle wird hinreichend klar, daß *árma* als Merkmal (*saṃjñā*) der Krankheit verstanden wird, und erst danach als Fachausdruck für das Gebrechen Verwendung findet. Wie Vers 5 deutlich macht, wächst z.B. der *śuklārma* langsam (*vardhate cireṇa*), und der *lohitārma* (= *adhimāṃsārma*) bildet Haufen (*pracayam upaiti*).

Das Bild eines wachsenden Haufens im Auge paßt ohne weiteres zu der vorgeschlagenen Grundbedeutung von *arma* 'Siedlungshügel', gleichermaßen von der Form her, wie von seiner Tendenz, an Höhe zu gewinnen.

4. Der Gebrauch von *árma* bei Beschreibungen von Augenkrankheiten läßt sich schon für den Veda nachweisen. AV Paipp. 2.81 bietet das Lied zu einer Augenreinigung. Der Text ist in der Orissa-Rezension gut überliefert, die Thematik läßt sich schon aus den ersten beiden Versen nicht mißverstehen:

idaṃ cakṣur ṛtāvasī mā hāsīt pura āyuṣaḥ
yad vāṃ tamo yad ripiśam apa vāṃ tan ni dadhmasi.1.
yad andhiyaṃ yad alganaṃ yo armo adhi rohati
ayasmayas tad aṅkuśo 'kṣor mamāpalampatu[6]*.2.*

„Dieses Augenlicht, ihr beiden in der Wahrheit wohnenden (Augen), darf nicht verschwinden vor (dem Ende) der Lebenszeit. Was eure Dunkelheit ist, eure Verschmutzung — den Wassern übertragen wir euch dies. (Vgl. RV 1.50,12)
Welche Blindheit, welches *alganam*[7], welcher *arma* aufsteigt, dies soll der eiserne Haken von meinen Augen wegnehmen.2."

Auch hier steigt der *arma* in die Höhe (*adhi rohati*).

Zweifelhaft erscheint AV Paipp. 5.34,4: *apa trisaṃrdhānā durmād idam kṛṇomi te* (JAOS 37 (1917), S. 301), was Vishva Bandhu im Index zu *armād* verbessert. Daß die Stelle etwas mit Augen zu tun hat, scheint

[6] Der gedruckte Text liest: *mama palampatu.*
[7] Von der Wz *lag* 'Anhaftung'?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000176

aus dem folgenden Vers hervorzugehen '... *municakṣus kṛṇomi te*', doch muß vor einer endgültigen Klärung das Erscheinen der Orissa-Rezension zu diesem Kāṇḍa abgewartet werden.

5. Untersuchen wir nun jene Stellen, wo *árma* in seiner primären Bedeutung gebraucht wird. Den Anfang soll TB 2.4.6,7—8 machen:

nahí spáśam ávidann anyám asmát vaiśvānarāt puraetāram agnéḥ(7)
áthem amanthann amṛtam ámūrāḥ vaiśvānaráṃ kṣetrajityāya devāḥ /
yéṣām imé pū́rve ármāsa āsan ayūpā́ḥ sádma víbhṛtā purū́ṇi
vaiśvānara tváyā té nuttā́ḥ pṛthivím anyám abhí tasthur jánāsaḥ //

„Keinen anderen Späher, keinen Vorausgänger, fanden sie außer diesem Agni Vaiśvānara. Da quirlten die weisen Götter den unsterblichen Vaiśvānara zum Zwecke der Landgewinnung.
Welchen (Leuten) diese alten Siedlungshügel gehörten, Pfosten-lose, Wohnsitze, die vielen verstreuten — Vaiśvānara! Durch dich wurden sie vertrieben. Ein anderes Land haben die Völker betreten."

Nicht ganz klar ist, ob *ayūpa* als 'Opferpfosten-los' zu verstehen ist, was bedeuten würde, daß die ehemaligen Bewohner keine vedischen Opfer abhielten. Möglich, wenn auch sehr ungewöhnlich, wäre ein Bezug auf Hauspfosten. K. Hoffmann[8], der 1960 *árma* in einer längeren Fußnote gestreift hatte, sowie Burrow scheinen dies anzunehmen. Dann müßte man glauben, die Arier fanden einen schon verlassenen Siedlungshügel vor. Doch aus dem Vers geht nur hervor, daß fremde Völker (*jánāsaḥ*[9]) ihre ehemaligen Wohnstätten verlassen haben. Die Rolle Agni Vaiśvānaras wird nicht genauer ausgeführt. Wirkt er auf magische Weise oder unterstützt er eine bewaffnete Auseinandersetzung? Die letztere Möglichkeit läßt sich nicht beweisen, sie wird sogar unwahrscheinlich, wenn man bedenkt, daß nach Ausweis des Verses die *jánāsaḥ* in ein anderes Land zogen und nicht etwa vernichtet wurden. Auch im bekannten Landnahmebericht ŚB 1.4.1,10ff ziehen die Arier hinter Agni Vaiśvānara nach Osten, und von Kriegen ist dabei nirgendwo zu lesen.

Halten wir fest: diese TB-Stelle beschreibt uns *árma* als Wohnsitz (*sádma*), deren es viele verstreute gab (*víbhṛtā purū́ṇi*), die allesamt als alt gelten konnten (*pū́rve*), auf denen keine Opferpfosten (mehr?) zu finden waren, und deren ehemalige Bewohner in andere Siedlungsräume gezogen waren.

[8] K. Hoffmann: *Die Ortsnamen-Parenthese im Altpersischen und Vedischen.* In: ZDMG 110 (1960), S. 64—73. Über *árma* S. 67—69.

[9] Siehe Rau: *Staat und Gesellschaft im Alten Indien.* Wiesbaden 1957, S. 64: „*jana* ... bezeichnet ... besonders den fremden Menschen und als Kollektiv im sing. die Fremde, die Ferne."

Es ist anzunehmen, die Arier machten sich die verlassenen *sádma* zu eigen, denn dies war es doch, was sie im ersten Vers noch angestrebt hatten.

6. Das TB lokalisierte die *ármāsaḥ* leider nicht. PB 25.10,18 gibt eine Vorschrift im Rahmen des Sarasvatī-Sattras:

sa etad avabhṛtham abhyavaid ya eṣa uttareṇa sthūlārmaṃ hradas . . .

„Er ging zum Schlußbad zu diesem, welches dieser See nördlich des ausgedehnten Siedlungshügels ist."

Mit *Sūtra* 16 war der Wanderer in Plakṣa prāsravaṇa angelangt, an der Quelle der Sarasvatī. So dürfen wir annehmen, dieser ausgedehnte Siedlungshügel befand sich nicht weit davon entfernt. Tatsächlich ist das Quellgebiet der Sarasvatī seit dem Paläolithikum bewohnt[10]. Rupar und Umgebung war Siedlungsbereich durch alle Epochen der Harappa-Kultur, und Schichten der 'Bemalten Grauen' wie der folgenden 'Polierten Schwarzen Tonwaren' verbinden die Fundstätten mit den folgenden Zeiten.

7. a) Ebenfalls an der Sarasvatī, doch diesmal am Unterlauf, handelt LŚS 10.18,13:

naitandhavā nāmārmāḥ sarasvatyāṃ teṣām eko vyarṇas tasmin saṃvatsaram agnim indhīta yaikāgneḥ paricaryyā tayā.

Die Etymologie von *naitandhava* entzieht sich meinen Bemühungen. *arṇas* heißt die Flut, *vi-arṇas* dürfte eine Lokalität bezeichnen, die außerhalb der jährlichen, durch den Monsun bewirkten Flut des Flusses liegt. Ein solcher Ort ermöglicht es, ein Feuer ein ganzes Jahr über zu unterhalten. *ekāgni* ist der Agni des *Gṛhya*-Rituals, im Gegensatz zu den drei Feuern des *Śrauta*-Opfers. Daraus ergibt sich folgende Übersetzung: „Naitandhava heißen die Siedlungshügel an der Sarasvatī. Von denen liegt einer außerhalb der Flut. Darauf soll er ein Jahr lang das Feuer unterhalten. Nach dem Ritual des *Gṛhya*-Opfers."

Bemerkenswert ist der Hinweis auf die Flut, *arṇas*. Wissen wir doch, daß Siedlungen der Harappa-Zeit ständig einen Kampf mit den Wassern hatten. Denn zum einen brachte die jährliche Flut jedes Jahr (zweimal) die dringend benötigten fruchtbaren Ablagerungen mit sich, doch eben diese ließen den Flußspiegel auch stets höher ansteigen, so daß immer neue Ortsbefestigungen und -erhöhungen erforderlich wurden. Folgenreicher gewiß wirkten sich plötzliche Verschiebungen des Flußlaufs aus, wobei sich manches Dorf unversehens von Flut und Ablagerungen abgeschnitten wiederfand und ohne landwirtschaftliche Anbaufläche in große Schwierigkeiten geraten konnte.

[10] Vgl. Karte 7a in: *A Historical Atlas of South Asia*. Ed. by J. E. SCHWARTZBERG. Chicago 1978.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000178

Mit Kalibangan und den benachbarten Siedlungshügeln sind 25 Orte aus der Harappa-Zeit am einstigen Lauf der Sarasvatī gefunden worden. Die späteren Schichten enthalten die Graue Ware, nicht aber die Schwarz Polierte.

b) Nachdem der Sattrin das Feuer unterhalten hat, soll er zum Zusammenfluß von Sarasvatī und Dṛṣadvatī wandern (10.19,4). Von da aus (10.19,8+9):

dṛṣadvatyā dakṣiṇena tīreṇeyāt.8. *tasyāḥ prabhavyam armam prāpyaitayeṣṭyeṣṭvā triplakṣāvaharaṇaṃ prati yamunām avabhṛtham abhyaveyāt*.9.

„Er möge am südlichen Ufer der Dṛṣadvatī entlanggehen.8. Nachdem er den Siedlungshügel an deren Quelle erreicht hat und mit dem Opfer geopfert hat, möge er Richtung Triplakṣāvaharaṇa zur Yamunā zum Schlußbad hinuntergehen.9."

Die Quelle der Dṛṣadvatī ist nicht weit von jener der Sarasvatī entfernt. Daß dort Siedlungen angelegt waren, braucht deshalb nicht bezweifelt zu werden. Für Archäologen könnte dieser Hinweis aus einem *Sūtra*-Text vielleicht nützlich sein.

8. Eine Nebenform von *árma* ist *armaká*. Es ergibt sich aus den Texten kein Anlaß, dahinter einen Diminutiv zu vermuten. Vergleiche vedisch *ávi* und *aviká*, dazu Pāṇ. 5.4,28 *aveḥ kaḥ* (*svārthe*) and die folgenden *Sūtren*.

JB 3.238 sei zuerst angeführt:

bharatā ha vai sindhor aparatāra āsur ikṣvākubhir udbādhāḥ. teṣu ha viśvāmitrajamadagnī ūṣatuḥ. sa hendro bhayadam āsamātyaṃ harī yayāca. tau hāsmai na dadau. tayor hādattayor juhāvendrakrośeti armakas tasmiṃs tiṣṭhan: viśvāmitrajamadagnī imā ikṣvākūṇāṃ gā vindadhvam iti.

„Die Bharatas fürwahr waren (einst) am anderen (westlichen) Ufer des Indus, durch die Ikṣvākus blockiert. Bei denen (= Bharatas) wohnten Viśvāmitra und Jamadagni. Da ging Indra den (Ikṣvāku) Bhayada Āsamātya um die beiden Falben an. Die wurden ihm nicht gegeben. Als er die beiden nicht bekam, rief er — Indrakrośa ist ein Siedlungshügel. Darauf stehend — 'Viśvāmitra und Jamadagni! Findet ihr (Bharatas) die Kühe hier der Ikṣvākus!'"

Die syntaktischen Eigenheiten dieser Stelle wurden von HOFFMANN (s.o. Note 8) geklärt.

Da nach Indras Ruf die Bharatas über den Indus ziehen, darf man schließen, daß auch der *armaká*, auf dem Indra stand, sich am östlichen Ufer des Flusses befand. In der Legende muß Indra auf dem Hügel stehen und rufen (*juhāva*; in der PB-Fassung 13.5,15 *akrośat*), damit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000179

der Ortsname (Indra-krośa) seine aitiologische Begründung erfährt. Die Legende erwähnt im Folgenden keine Kampfhandlungen, auch wird offengelassen, ob sich die Bharatas auf jenem Hügel selbst niederlassen. Der Text läßt vermuten, der *armaká* sei zur Zeit der Landnahme unbewohnt gewesen.

9. Der Dichter von RV 1.133 gebraucht ein ausgefallenes Vokabular. *armaká* ist für den RV nur hier belegt, *vailasthāná* erscheint in der gesamten vedischen Literatur nur in diesem Lied:

ávāsāṃ maghavañ jahi śárdho yātumátīnām
vailasthānaké armaké mahāvailasthe armaké.3.

Im ersten Vers wurde auf einen Kampf angespielt: *hatā́ amítrā vailasthānáṃ pári tṛḷhā́ áśeran* — „Die geschlagenen Feinde liegen zerschmettert um den *vaila*-Platz herum." GELDNER sieht mit Sāyaṇa in *vailasthāná* ein Leichenfeld, offensichtlich bezieht er dieses Lied auf eine bewaffnete Auseinandersetzung. Zu einer ansprechenderen Lösung verhilft LÜDERS[11], der wegen der Zahl 150 (*tisráḥ pañcāśátaḥ*) in Vers 4 das Lied mit dem Würfelspiel in Verbindung brachte. Der *vailasthāná*, um den herum die Geschlagenen liegen, könnte dabei nur die Grube sein, in welche die *Vibhīdaka*-Nüsse geworfen werden. Dazu paßt wiederum Sāyaṇas Hinweis auf *Dhātupāṭha* 1606 *vila kṣepe, velayati* — to throw, send forth (APTE). *vaila* wäre nomen actionis 'das Werfen' oder 'der Wurf', *vailasthāna* damit der Wurfplatz, der Spielort.

Die 150 Zauberinnen *yātumatī*, die in einer Schlacht wenig Sinn ergäben, passen als böse Spielgeister der 150 Würfel gut ins Bild. Ich möchte folgende Übersetzung vorschlagen:
„Zerschlage, du Gabenreicher (Indra), das Heer jener Zauberinnen, auf dem kleinen Wurf-Platz auf dem Hügel, auf dem großen Wurf-Platz auf dem Hügel!"

Warum sich die Spieler auf einen — offenbar unbewohnten — Siedlungshügel zurückgezogen hatten, vermag ich nicht zu sagen.

BURROW sieht zwei Ruinen vor sich: „Strike down, o Maghavan, the host of these sorcerers, in the ruined city of Vailasthānaka, in the ruined city of Mahāvailastha". Die „sorcerers" sind aber weiblich! Wurde nun Harappa noch als Ruine gar von Amazonen verteidigt?

10. Neben *árma* und *armaká* findet sich in dem Einstrophenlied AV 7.8 auch die Form *árman*:

díteḥ putrā́ṇām áditer akāriṣam áva devā́nāṃ bṛhatā́m anarmáṇām
téṣāṃ hí dhā́ma gabhiṣák samudríyaṃ naínān námasā paró asti káścana.1.

[11] H. LÜDERS: *Das Würfelspiel im alten Indien*. In: LÜDERS: *Philologica Indica*. Göttingen 1940, S. 129.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000180

Da in c von *dhāma* 'Sitz, Wohnsitz' die Rede ist, dürfen wir sicher annehmen, daß auch *armán* etwas derartiges bezeichnet. Die Söhne der Diti wohnen tief im Meer, die Söhne der Aditi bekanntlich im Himmel. Deshalb verstehe ich *an-armán* lokal als 'keinen Wohnsitz auf der Erde habend' und übersetze:

„Den Söhnen der Diti, der Aditi, habe ich Speise ausgestreut, den großen Göttern, ohne Siedlungshügel (auf der Erde). Denn deren Sitz ist tief im Meer, nicht ist jenen irgendwer an Ehre überlegen."

Pāda b läßt sich sicher nicht von RV 10.36,11 trennen:

mahád adyá mahatām á vṛṇīmahe 'vò devánāṃ bṛhatām anarvāṇām

„Die große Gunst der großen, hohen, unerreichten Götter erbitten wir heute." (GELDNER)

an-armán als *an*-Stamm scheint formal in Analogie zu *an-arván* gebildet. *árman* wäre somit gegen *árma* sekundär, es sei denn, man will *anarmán* ganz für eine falsche Lesart halten. Doch ohne dringende Not möchte ich selbst beim AV nicht konjizieren.

11. Wo immer von den Baumaterialien zur *ukhā* die Rede ist, wird verlangt, dem Ton zermahlene *armyāḥ kapālāḥ* oder *armakapālāḥ* beizumischen. Bei dem vorgeschlagenen Bedeutungsansatz 'Siedlungshügel' ergibt sich der Bezug von selbst: Siedlungshügel bestehen zu einem großen Teil aus Gefäßscherben, wie es etwa in Ahar bei Udaipur ganz augenfällig ist.

Die Beispiele sind KapS 30,3 = KS 19,5:

armyaiḥ kapālaiḥ saṃsṛjati. āraṇyān eva paśūñ śucārpayati.
(nur KS: *yad grāmyais saṃsṛjed grāmyān paśūñ śucārpayet.*)
tasmād ete samāvat paśūnāṃ prajāyamānānāṃ kaniṣṭhāś.
śucā hy eta ṛtāḥ.

„Mit Scherben von einem Siedlungshügel verbindet er. Die Tiere der Wildnis versieht er mit Kummer. (Wenn er mit [Scherben] von dörflichen [Gefäßen] verbinden würde, würde er die dörflichen Tiere mit Kummer versehen.) Deswegen sind diese (Tiere der Wildnis) von (allen) Tieren, die gleich groß geboren werden, (ausgewachsen) die Kleinsten. Denn mit Kummer gehen sie."

TS 5.1.6,2 (= TA 5.2,13):

yád grāmyāṇāṃ pātrāṇāṃ kapálaiḥ saṁsṛjéd grāmyáṇi pātrāṇi
śucárpayed armakapālaíḥ sáṁ sṛjaty etáni vá anupajīvanīyáni
tány evá śucárpayati.

„Wenn er mit Scherben von Gefäßen aus den Dörfern verbinden würde, würde er die dörflichen Gefäße mit Kummer versehen. Mit Scherben von einem Siedlungshügel verbindet er. Diese sind nicht für den Lebensunterhalt zu gebrauchen. Diese eben versieht er mit Kummer."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000181

In der KS wird *árma* mit *araṇya* assoziiert, und die TS nennt die Scherben 'Nicht für den Lebensunterhalt zu gebrauchen'. Mit *árma* kontrastiert *grāma*. Daraus wird man schließen dürfen, daß zur Zeit dieser Texte Dörfer nicht mehr auf Siedlungshügeln angelegt wurden.

Als Beispiel für die *Śrautasūtras*[12] mag VārŚS 2.1.1,34 genügen:

ajalomabhiḥ kṛṣṇājinalomabhir armakapālaiḥ śarkarābhiḥ
sikatābhir veṇvaṅgārair iti lomavarjaṃ cūrṇakṛtair mitraḥ
saṁsṛjyeti saṁsṛjati.

„'Mit Ziegenhaaren, Haaren der schwarzen Gazelle, Scherben von Siedlungshügeln, Kieseln, Sandkörnern, Bambuskohlen' heißt es. Mit diesen mit Ausnahme der Haare zermahlenen (Mitteln) verbindet er unter '*mitraḥ saṁsṛjya . . .*'"

12. Von keinem Bearbeiter angeführt wird RV khila 3.22,6 (= TB 2.8.9,1):

sūryācandramásā . . .
ubhāvántau pári yāta ármyā divó ná raśmíṁs tanutó vyaṛṇavé
ubhā́ bhuvantī́ bhúvanā kavíkratū sū́ryā ná candrā́ carato hatā́matī.6.

SHARMA[13] sah, daß in Pāda a nicht nur wegen c *ubhā́*, sondern auch metri causa *ubhā́ ávantau* und nicht *ubhāv ántau* zu trennen ist. Statt *yāta* erwartet man *yāto*, weshalb SHARMA *ármyā* zu *ūrmyā* verändert. Der zweifache Akzent auf *ubhāvántau* ließ schon auf eine Textverderbnis schließen. Der Sandhi *yāta ármyā* ist sicher nicht korrekt (obwohl er genau der Sprechweise entspricht!), dennoch scheint es mir ausgeschlossen, daß Sonne und Monde etwa um die Nächte *ūrmyā* kreisen.

ármyā als Akkusativ könnte fem.pl., masc.dual oder neut.pl. sein. Doch da ein Bezugsnomen fehlt, scheint mir der Nominativ Dual weit einleuchtender. *vyaṛṇava* ist hap.leg. und erinnert an *vyaṛṇaḥ* (ármaḥ) in LŚS 10.18,13, wo der Sattrin sein Opfer zu vollziehen hatte. Deswegen übersetze ich *vi-arṇava* mit 'Flutsee-los', was bedeuten könnte, daß die Flut mit ihren weiträumigen Überschwemmungen noch nicht eingesetzt hat, oder aber das Siedlungsgebiet noch nicht erreicht hat. Erwünscht war dies sicher, und dabei sollen Sonne und Mond behilflich sein (*ávantau*).

Versuchsweise übersetze ich:

„Sonne und Mond, als zwei Hilfreiche gehen sie um, die beiden zu den Siedlungen gehörigen. Die Strahlen des Himmels gleichsam breiten sie

[12] ĀpŚS 16.4,1; BauŚS 9.1:4; 16; 9.3:7; 10.5:3; HiŚS 11.1,44; MānŚS 6.1.2,2; VaikhŚS 18.1:59; KauśS 26,11; VādhS § 104.

[13] A. SHARMA: *Beiträge zur Vedischen Lexicographie*. München 1959/60. (PHMA. H. 5/6.), S. 45.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000182

auf dem flutlosen (Land) aus. Die beiden Erdausbreiter[14], die weisen Wesen, Sonne wie Mond, wandeln immer im Licht."

13. Es bleibt noch eine Stelle aus dem YV anzuführen (VS 30,11):
ármebhyo hastipáṃ javāyāśvapáṃ púṣṭyai gopáṃ vīryāyāvipālám . . .
„Den Siedlungshügeln einen Elefantenhüter, der Schnelligkeit einen Pferdehüter, dem Wohlstand einen Kuhhirten, der Männlichkeit einen Ziegenhirten . . ."
Kein Bearbeiter wußte bisher, wie 'Ruine' oder 'See' sinnvoll mit einem Elefanten in Verbindung zu bringen wäre, z. B. Rau (S. 49) „somehow connected with elefant keeping". Was hat aber ein „verlassener Rastplatz" mit Elefantenzucht zu tun?
Im *Arthaśāstra* (2.3,5—6) erfahren wir, wie ein Fort zu bauen ist. Dabei werden an erster Stelle Elefanten erwähnt, die dazu dienen, Lehm bei Befestigungswällen und Wohnplattform festzustampfen. Sein Körpergewicht verbunden mit der großflächigen Fußsohle macht den Elefanten dabei zum idealen Bauhelfer.
Siedlungshügel nun beginnen schon in den meisten Fällen mit einer Lehmplattform, spätere Aufstockungen sind ebenfalls aus ungebranntem Lehm. Daß man auch in frühester Zeit schon Elefanten zum Feststampfen verwendete, macht diese YV-Stelle deutlich.

14. Pāṇini bietet zwei *Sūtras* zu *árma*. 6.2,90: *arme cāvarṇaṃ dvyac tryac* — „Ein Wort mit zwei oder drei Silben, das auf *-a* oder *-ā* endet und vor *-árma* im Kompositum steht, erhält den Akzent auf der ersten Silbe". Wichtiger ist das zweite *Sūtra*: *na bhūtādhikasaṃjīvamadrāśmakajjalam*.1. — „*bhūtārmá* etc. erhält nicht den Akzent auf der ersten Silbe, sondern auf der letzten." Womit wir annehmen dürfen, die genannten Ausnahmen seien Tatpuruṣas. Von mehreren Bedeutungen, die für manche Kombination denkbar wären, scheinen mir die folgenden am wahrscheinlichsten: *bhūtārmá* „Geisterhügel" (man denke an die *yātumatī* in RV 1.133!), *adhikārmá* „ein größer gewordener Siedlungshügel", *madrārmá* „der Hügel der Madras" (vgl. Pāṇ. 7.3,24 *madranagara*), *aśmārmá* „Steinhügel" (oder sind die Aśmakas gemeint, die auch sonst oft in einem Atemzug mit den Madras genannt werden?), *madrāśmārmá* (dies, weil *madrāśma* selbst schon ein Kompositum ist) „der Steinhügel der Madras".
Das verbleibende Kompositum zeigt, daß auch Pāṇini zwei Verwendungen von *árma* geläufig waren. *kajjala* ist die Augensalbe, und

[14] Mangels anderer Anhaltspunkte so mit Com. zu VS 16,19, wo *bhuvanti* von *bhuvaṃ tanoti* abgeleitet und durch *bhūmaṇḍalavistārakaḥ* erklärt wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000183

kajjalārmá kann nur eine Augenkrankheit sein, die durch die Paste verursacht wird.

Durch *anuvṛtti* entstehen noch die Formen *mahārmá* und *navārmá*. Beides wirft keine Fragen auf. Die *Kāśikā* fügt *guptārmá*, *kukkuṭārmá*, *bṛhadarmá* und *kapiñjalārmá* an, und zu Pāṇ 8.2,2 *pañcārma* und *daśārma*. Ob diese Bildungen sämtlich der gesprochenen Sprache entnommen sind, oder nur Konstruktionen zu Beispielzwecken, wage ich nicht zu entscheiden. An dem vorgeschlagenen Ansatz ändern sie nichts.

15. Zusammenfassung: *árma* wie *armaká* ließen sich an allen Stellen der vedischen Literatur durch „Hügel, Siedlungshügel, tell" wiedergeben, *ármya* durch „zum Siedlungshügel gehörig". *árma* als Nomen geht demnach auf die Wz *ṛ/ar* zurück, „sich erheben, aufstreben", wobei offenbar die Beobachtung zugrunde liegt, daß sich die Hügel über ihr Umland erheben.

Neben *árma* und *armaká* findet sich mit derselben Bedeutung im AV einmal die Form *árman*, die sich aber als sekundär erweisen ließ.

Der wachsende Hügel *árma* diente als Bild für Wucherungen im Auge, und daraus entwickelte sich der medizinische Fachbegriff „Augengeschwür".

Der Auszug der meisten vedischen Stämme aus dem Gebiet der Siedlungshügel dürfte der Grund gewesen sein, warum der Terminus *árma* im späteren Sanskrit obsolet wird. Bezeichnend, daß das Wort dem Nordwest-Inder Pāṇini noch geläufig war.

16. Die Stellen zu *árma* sind zwar nicht zahlreich, erlauben aber doch eine kulturgeschichtliche Interpretation: Armas liegen am Indus (JB, s.o. § 8), am Unterlauf der Sarasvatī (LŚS, § 7a), an den Quellen der Sarasvatī und der Dṛṣadvatī (PB § 6, LŚS § 7b). Der Name Indrakrośa ist arisch, Naitandhava möglicherweise auch, wegen der Aspirata aber kaum dravidisch. In einem Fall (TB § 5) übernehmen Arier einen Hügel von Vorgängern. Bewohnte Armas werden AV (§ 10) und Pāṇ (§ 14) angesprochen, ansonsten sind Hinweise auf verlassene Hügel zahlreich (KS, TS § 11, PB § 6, LŚS § 7).

Gründe für das Verlassen der Armas bieten RV khila (*vi-arṇava*) und LŚS (*vi-arṇas*), die auf die Tatsache anspielen, daß die Hügel und das Land darum nicht von der Flut erreicht wurden und somit die Bevölkerung ohne das fruchtbare Schwemmland dürren Zeiten entgegen sah.

Beschaffenheit der Hügel, ihre geographische Lage und Gründe für das Verlassen drängen den Schluß auf, die Armas seien mit den Stätten der Harappa-Kultur identisch. Diese nun enthalten Schichten aus mehr als 2000 Jahre währender Besiedlung. Auch wenn die vedischen Stämme

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000184

archäologisch noch nicht definiert sind, so sollte man doch in der Zukunft bei Grabungen im Bereich der Harappa-Kultur damit rechnen, auch auf deren Hinterlassenschaften zu stoßen, und zwar in weitaus größerem Rahmen, als die herrschende Nomaden-Theorie es im Moment zuläßt. Die alte These vom Überrennen und Niedermetzeln der Harappa-Kultur durch die „einfallenden" Arier hat schon viele Schläge einstecken müssen. Die Angaben in PB und vor allem das Sattra in LŚS bezeugen ein sehr familiäres Verhältnis zu den alten Hügeln. Man verweilt lange dort und opfert nach dem *Gṛhya*-Ritual, wie es dort offenbar einst die Väter taten. Indra, dem Gott gewalttätiger Auseinandersetzungen, wird dabei kein Opferkuchen zuteil.

Abkürzungen

AIOC = All India Oriental Conference; ĀpŚS = *Āpastambaśrautasūtra*; AV = *Atharvaveda*; BauŚS = *Baudhāyanaśrautasūtra*; BORI = Bhandarkar Oriental Research Institute; HiŚS = *Hiraṇyakeśiśrautasūtra*; JAOS = Journal of the American Oriental Society; JB = *Jaiminīyabrāhmaṇa*; KapS = *Kapiṣṭhalasaṃhitā*; KauśS = *Kauśikasūtra*; KS = *Kāṭhakasaṃhitā*; KEWA = M. Mayrhofer: *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Heidelberg 1ff. 1956ff.; LŚS = *Lāṭyāyanaśrautasūtra*; MānŚS = *Mānavaśrautasūtra*; Paipp. = *Paippalāda*; PB = *Pañcaviṃśabrāhmaṇa*; PW = Großes Petersburger Wörterbuch = O. Boehtlingk: *Sanskrit Wörterbuch*. 1—7. St. Petersburg 1855—75; RV = *Ṛgveda*; ŚB = *Śatapathabrāhmaṇa*; TA = *Taittirīyāraṇyaka*; TB = *Taittirīyabrāhmaṇa*; TS = *Taittirīyasaṃhitā*; VādhS = *Vādhūlasūtra*; VaikhŚS = *Vaikhānasaśrautasūtra*; VārŚS = *Vārāhaśrautasūtra*; VS = *Vājasaneyisaṃhitā*; YV = *Yajurveda*.

The Indo-European Sodalities in Ancient India

By Willem B. Bollée, Heidelberg

for Paul Thieme

Brotherhoods occupy an important place in the social structure of many peoples. Our knowledge of them as far as the Indo-Europeans are concerned has been deepened during the past forty years particularly by the publications of Höfler, Wikander[1] and Widengren[2]. These authors bring to light tribal, age-group, brotherhoods[3] serving social and military functions and devoted to worship of the fallen as well as of warrior gods honoured in orgiastic rites.

In *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Höfler rejected the simple allegory-of-nature view traditional to 19th-century writers on the Germanic and Indologist science of religion and tried to bring out an heroic-ecstatic bond between the living and their venerated dead (p. viii). In his opinion, the acts of worship of the dead in this cult entailed a mimed "enhancement of existence" (*Daseinssteigerung*) in which the masked participants identified themselves with the dead and, being possessed, often ended up behaving like demons themselves.[4] As the level of culture rose, the more savage impulses receded or changed. In ancient India this development, which is accompanied by a geographical (west-east) shift as well as one in time, manifests itself, as I shall try to show below, in the brotherhood of Indra — the host of the Maruts — from the Vrātyas to the Mallas and eventually the Buddhist Order. Although they played an important part in the development (as did their neighbours), the Mallas have not attracted much attention hitherto and I therefore intend to examine them more closely in the light of our much fuller knowledge of the Iranian sodalities.

[1] S. Wikander: *Der arische Männerbund*. Lund 1938.

[2] G. Widengren: *Hochgottglaube im alten Iran*. Uppsala 1938, Ch. VI; *Der Feudalismus im alten Iran*. Köln 1969, Ch. I; *Religionsphänomenologie*. Berlin 1969, p. 599ff.

[3] See e.g. H. Schurtz: *Altersklassen und Männerbünde*. Berlin 1902, esp. Ch. II.

[4] Vide O. Höfler: *Kultische Geheimbünde der Germanen*. Frankfurt am Main 1934, p. 107.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000186

According to WIDENGREN, the designation for a brotherhood is called *haēnā* in Late Avestan (*senā* in Old Indian) within its own tribal community, or *dahyu*[5] by its enemies; the individual member is called LAv. *mairya*, Vedic *márya*[6]. In Iran members of brotherhoods dressed in black, blackened their arms, and wore long hair[7] and a belt (the latter item especially signifying allegiance to the king)[8] — all emblems characteristic of "Männerbündler" in other countries.[9]

In accordance with their naturally tempestuous youth, the groups under discussion often show a propensity to a violence reflected in their religious attitude of heroes and dragon killers (Θraētaona, Kərəsāspa; Vərəθraγna; Indra) as well as in the darker attributes ascribed to certain deities (Aēšma : Miθra)[10] held up as ideals to their worshippers. Vedic literature, in which Indra fulfils many of the functions of the Iranian Miθra, supplies parallels to this phenomenon. Indra is a divine hero and dragon killer, a friend of men, the leader of the host of the Maruts — the celestial counterpart of the brotherhoods on earth as their name indicates which is related to *márya*, μειράκιον (a young man in his twenties)[11] and to the war god Mars. Indra challenges the secret societies in their negative aspect of terror gangs such as the Daśyus of the Ṛgveda and probably some of the Nordic berserkers and Indian tigermen mentioned in the ŚB.[12]

The Vrātyas, known since AV 15, show similar wild characteristics when they set out on their raids with war chariots and in clothes with

[5] WIDENGREN: *Hochgottglaube*, p. 323.

[6] WIKANDER, op.cit., p. 82ff.

[7] WIDENGREN: *Feudalismus*, p. 35; *Hochgottglaube*, p. 335, 342f., 349; *Die Religionen Irans*. Stuttgart 1965, p. 25. Cf. note 140 below.

[8] WIDENGREN: *Feudalismus*, p. 53 and 60.

[9] HÖFLER: *Kult. G.*, p. 45, 71f. (n. 256), 198; WIDENGREN: *Feudalismus*, p. 56ff.

[10] See WIDENGREN, op.cit., p. 350 and for the two aspects of Mithra, ibidem, p. 100f.

[11] Menander: *Georgos* 18D defines μειράκιον as "young man between ἔφηβος and ἀνήρ".

[12] *Narkṣīkāḥ puruṣavyāghrāḥ parimoṣiṇa āvyādhinyas taskarā araṇyesv ājāyeran* (ŚB 13,2,4,2). On the berserkers see e.g. HÖFLER: *Kult. G.*, p. 67, esp. 170 note 10 (our reference is perhaps of relevance for the etymology of "berserker") and the same, *Verwandlungskulte*, pp. 54, 109, 161 and 171; further WIDENGREN: *Feudalismus*, p. 54.

The tigermen are perhaps the Indian counterpart of the African leopardmen for whom see e.g. WIDENGREN: *Hochgottglaube*, p. 336 and *Religionsphänomenologie*, p. 605; P.-E. JOSET: *Les sociétés secrètes des hommes-léopards en Afrique noire*. Paris 1955.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000187

black fringes.[13] Formerly they were thought possibly to be non-aryan,[14] non-brahmanised tribes of cattle-raiding nomads; their Vrātyastomas (one-day sacrifices performed by more than one sacrificer), according to this view, emphasized their conversion to Brahmanism. However, the sacrifices take place before the start and after the completion of a raid — a fact which seems rather to characterize them as a solemn vow and magical invigoration on the one hand, as a purification or a confirmation of loyalty afterwards on the other.[15]

These and other factors not relevant here have recently given rise to the opinion that the Vrātyas may have been a survival from a social order that had passed away and in which clans kept up the memory of a system of exchange of services with each other. The social and religious centre for male members belonging to different clans was the *sabhā*; among their gods the initiation daemon Rudra was prominent.[16] The relation between the Vrātyas and the sodalities is evidenced by their wearing long hair (JB 2,225) and by the fact that the Vrātyastoma was celebrated for the first time by the Maruts.[17]

Furthermore, hymn 14 of AV 15 mentions Indra, Varuṇa, Soma, Viṣṇu, Rudra, Yama, Bṛhaspati, Īśāna and Prajāpati: the Vrātya seems to move out to the "worlds" of these gods in order to be reborn an "eater of food" i.e. in a better way.[18] It may be noticed that nearly the same list of deities occurs in two passages in the Pali canon; they may, therefore, be assumed to have been worshipped in ancient Magadha,[19] a region known to AV (5,22,14), yet of ill fame, because its inhabitants were condemned to *takmán* ('fever'?).[20]

[13] This way the Maruts, too, were figured to look like (TS 2,4,9,1). Indras black clothes are mentioned in the Mbh (cr. ed.) 1,3,152, his black banner Vaijayanta 3,43,8 (cf. further e.g. WIDENGREN: *Hochgottglaube*, p. 342f.).

[14] E.g. by M. WINTERNITZ: *Die Vrātyas*. In: Zeitschrift für Buddhismus 6 (1924/25), p. 56. W. D. O'FLAHERTY: *The Origins of Heresy in Hindu Mythology*. In: History of Religions 10 (1971), p. 282 calls them "ministers of non-Vedic cults".

[15] Cf. W. BURKERT: *Homo Necans*. Berlin 1972, p. 59.

[16] For further information see G. J. HELD: *The Mahābhārata*. Amsterdam 1935, p. 240ff.

[17] References in J. C. HEESTERMAN: *Vrātya and Sacrifice*. In: IIJ 6 (1962), p. 17.

[18] I refer e.g. to J. W. HAUER: *Der Vrātya*. 1. Stuttgart 1927, p. 286f. The latest discussion I know of is found in H. W. BODEWITZ: *Jaiminīya Brāhmaṇa I*, 1—65. Leiden 1973, p. 243ff.

[19] *Saṃyutta-Nikāya* I 218f.: Sakka, Pajāpati, Varuṇa, Īsāna (Rudra); *Dīgha-Nikāya* I 244,25ff.: Inda, Soma, Varuṇa, Īsāna, Pajāpati, Mahiddhi (in Buddhist literature a Garuḍa Prince), Yama.

[20] KātyŚS 22,4,22 and LāṭyŚS 8,6,8 speak disparagingly especially of the Magadha Brahmins.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000188

In this context it is not surprising that, during the Mahāvrata ritual (which is associated with the customs of the Vrātyas)[21] "a native of Magadha" (CALAND)[22] had sexual intercourse on the southern end of the *mahāvedi* with a *puṃścalū*; the ritual also included a struggle for a he-goat or bull representing the sun, as well as a race of armed men (*saṃnaddha*)[23] contending in glory (*máhas*) and impetuosity (*tvíṣi*). Of the two relevant meanings of *māgadha* in the Petrograd Dictionary, 'schimpfliche Bezeichnung des Sohnes einer Kṣatriyā und eines Vaiśya' and 'Lobsänger eines Fürsten', the former may be the appropriate one here[24] or perhaps bards used to be sons of certain mixed marriages.[25]

The Vrātyas' wild and predatory expeditions link them with European sodalities like Wodan's Furious Host[26] whose now harmless remnants survive in our Carnival processions.[27] In the eastern provinces of India, their probable habitation when we hear of them, a number of Vrātyas founded a state; moreover, they exercised influence on Buddhism.[28]

In early times natural death was not understood, and every decease was thought to have been caused by some malevolent or magical/supernatural power.[29] The inference that the dead were able to take revenge was therefore a logical one to draw. Those murderers unwilling to redeem themselves by atonement[30] were haunted by the dead in the shape of the brotherhoods, as HÖFLER, MEULI and others have shown. Usually twice in winter the brotherhoods went round wearing masks — in Upper

[21] See HAUER, op.cit., p. 246ff.

[22] W. CALAND: *Das Jaiminīya-Brāhmaṇa in Auswahl.* Amsterdam 1919, § 165.

[23] I see no reason here to follow CALAND in his translation 'Gepanzerte' ('mail-clad'). The relevant meanings given by the Petrograd Dictionary are 'gegürtet, gerüstet, schlagfertig; in Bereitschaft stehend' ('girt; equipped; alert, on call').

[24] CALAND, loc.cit., does not explain his rendering. The poor opinion of the Māgadhas reflects a greater difference in way of living and in the religious domain.

[25] E.g. a kind of lower rank *sūta*, charioteer and herald. The *sūta* is a half-breed of the two upper classes or the son of a Śūdra and a Kṣatriyā.

[26] HÖFLER: *Kultische Geheimbünde*, p. 80 et passim.

[27] HÖFLER, op.cit., p. 5 etc.

[28] On the relation between Vrātyas and Buddhists see already A. WEBER: *Akademische Vorlesungen über die Literaturgeschichte des alten Indiens.* ²Berlin 1876, p. 76.

[29] WIDENGREN: *Religionsphänomenologie*, p. 396f. Cf. K. MEULI: *Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch.* In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 28 (1928), p. 22.

[30] MEULI, op.cit., p. 11. One may also think of the grass etc. laid out for St. Nicholas's horse.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000189

Austria even carrying skulls[31] and so patently identifying themselves with the dead[32] — and took "revenge" by exacting, amidst imprecations, food and drink[33] from everyone they happened to meet.[34]

Similar behaviour is recorded of the Vrātyas and even the children of European countries at St. Martin's or at hogmanay. Those showing themselves liberal to the Furious Host are rewarded with riches, and their lands will be fertile.[35] I would also connect with such practices the insistent appeals of the vagrant Vedic hymnologist to the liberality of sacrificers[36] and his cursing niggards,[37] since the *kaví* can in a way be considered a counterpart of the *vrātīna*[38] — the pre-brahmanic magician-priest. Both kinds of holy man belong to the domain of the brotherhoods, and, even if the connection is not so evident in the case of the *kaví* in India, it is at any rate in Iran, where the *kaví* is mentioned in the same context with *sātar* (see below, p. 185) and *karapan* — another kind of priest[39] — in Yašt 1,10f.

In our Middle Ages, and for long afterwards, a hoary old giant with a club used to stride ahead of the Furious Host. He is occasionally called "der treue Eckhart" ('the trustworthy guardian')[40] and ordered people out of the road. According to HÖFLER this figure, whose function in the present-day Carnival may have been taken over by the drum-major, no doubt originates in the cult system of ecstatic processions; he is a kindly, monitory figure, quite different from the mostly mounted leader of the Furious Host.[41] The example of other benign, white-haired, old men like St. Nicholas, who in the darkest part of the year rides about with one or more black servants handing out rewards and punishments, indicates it would seem to me, that we are faced here with a substitute of the leader of the Host of the Dead and the daemons. A description in the works of Praetorius (1668) hints at a confusion between the two personages.[42]

[31] See J. DE VRIES: *Keltische Religion*. Stuttgart 1961, p. 254f.

[32] Cf. e.g. O. HÖFLER: *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen*. Wien 1973. (Österreich. AdW. Phil.-hist. Kl. Sitzungsber. Bd. 279, Abh. 2.), p. 119.

[33] On drinking in the brotherhoods see HÖFLER: *Kult. G.*, p. 130ff.; ders., *Verwandlungskulte*, p. 86 und 112.

[34] See MEULI, op.cit., Ch. 2 (p. 10ff.); HÖFLER: *Kult. G.*, p. 120.

[35] HÖFLER: *Kult. G.*, p. 126ff.

[36] ṚV 1,125,4ff. et passim.

[37] E.g. ṚV 1,147,4.

[38] See HAUER: *Der Vrātya*, p. 194ff.

[39] WIDENGREN: *Hochgottglaube*, p. 324.

[40] HÖFLER: *Kult. G.*, p. 38f.

[41] HÖFLER, op.cit., p. 75.

[42] HÖFLER, op.cit., p. 18f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000190

Occidental festivals in the dark period of the year like All Souls, St. Martin's day, St. Nicholas' day, Christmas and Carnival originally were — and sometimes still are — commemorations of the dead. They have counterparts in India between the end of September and the beginning of December, viz. Pitṛpakṣa or Sorah Śrāddha, Dīpâvalī and Balacaturdaśī, with which — as, for example, in the case of Dīvālī, the festival of light on the 15th day of the dark half of Kārttika (Oct.—Nov.) — celebrations taken over from other rites have been merged.[43]

In Nepal, which as a cultural borderland of India and a refuge may have preserved traditions that were lost elsewhere, Dīvālī lasts five days: on the 13th day, "Kāg Bali", people start worshipping the crows (*kāg*), the messengers of the god of death, and thereafter the entire celebration is called Pañcak Yama. During the night of Dīvālī proper, the 15th, women and girls knock at doors — like children in Germany at St. Martin's. The action is repeated by men and boys during the following night, which ushers in the new year.[44] As a matter of fact, the habit of dating the new year from Dīvālī was introduced, according to tradition, by the Malla king Jayadeva.[45]

In the *Kappasutta* of the Jain canon (§ 128), the night of Dīvālī is said to have been the time when Mahāvīra entered Nirvāṇa; the Mallas, to whom I shall return presently, lit lamps in his honour.[46] Commentators on this passage remark that the gods then descended from Mt. Meru with jewel lamps and that the Dīvālī festival came into being from that event.[47] Dīvālī — writes N. N. Bhattacharyya[48] — has a special meaning in Jain religion, and the pomp with which it is celebrated in the north of India owes its main characteristics to the Jains of Gujarat

[43] See also J. J. Meyer: *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*. 1. Zürich 1937, p. 82 and 203; P. K. Gode: *Studies in Indian Cultural History*. 2. Poona 1960, pp. 187—260; P. V. Kane: *History of Dharmaśāstra*. ²Poona 1974, pp. 194—210.

[44] M. M. Anderson: *The Festivals of Nepal*. London 1971, Ch. 19.

[45] Anderson, op.cit., p. 171.

[46] *Jaṃ rayaṇiṃ ca ṇaṃ samaṇe Bhagavaṃ Mahāvīre* [...] *savva-dukkhappahīṇe, taṃ rayaṇiṃ ca ṇaṃ nava Mallai nava Lecchai* [...] *amāvasāe pārābhoyaṃ posahovavāsaṃ paṭṭhavaiṃsu*: "*gae se bhāv'-ujjoe, davv'-ujjoyaṃ karissāmo*".

[47] *Śrī-Vīra-nirvāṇa-samaye devā Meru-parvatād ratna-pradīpān latvā āgatāḥ. Tasmāl loke dīpôtsava-parva-dinaṃ saṃjātaṃ* (Lakṣmivallabha's commentary [Surat 2004] 104a 7f. on *Kappasutta* § 128). As for the origin of Dīvālī, the festival at which lamps are lit for the souls of the deceased, see J. J. Meyer, op.cit. II, p. 56f.

[48] N. N. Bhattacharyya: *Ancient Indian rituals and their social contents*. London 1975, p. 126f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000191

and Rajasthan. Whatever the truth about the ultimate origin of Dīvālī and about the purpose of lighting lamps for the dead, it can be asserted that we definitely have to do here with an ancient custom which has been preserved by the Indo-European brotherhoods of India in its purest form.

Another relation between the Malla kings and the dead is believed to exist in the Gāi-jātrā in Kathmandu, the festive procession of cows at the end of August and the beginning of September. At that time every family which has lost a member in the course of the year provides a cow to be led past the temples and the royal palace Hanumān Ḍhokā by the priest of its household accompanied by a little boy dressed up as a yogin, one behind the other. By counting the groups, the ancient kings would have been able to take an annual census of the dead.[49]

It is now time to say more about the Mallas. They were *kṣatriya* Vrātyas (Manu 10,22),[50] and their existence in Vedic times is testified to as early as the *Jaiminīya Brāhmaṇa*. Indra, it is said there,[51] made his charioteer Kutsa, who was born from his thigh and took after him, bald as a punishment after he had found him with Śacī, Indra's wife. Thereupon Kutsa became the first man of his profession to tie an *uṣṇīṣa* round his head. He had intercourse with Śacī a second time, only to be caught again. The third time Indra snapped at him: "Be a *malla* (or: Malla?)!" and chased him off.[52] This extraordinary passage may preserve the memory of an old relationship between the *mallas* and Indra. We must now look into the question whether the connections with the brotherhoods demonstrated above find support from Buddhist and Jain literature and whether a satisfactory etymology can be found for the word "*malla*".

As a neighbouring tribe of the Sakyas inhabiting the region northwest of Magadha, we hear of the Mallas from the epic and Middle Indian period onwards. Like the Licchavis and other ethnic groups, they were ruled by an oligarchy of noblemen. As was the case with the Vajjis, their state organization is called *gaṇa* or *saṁgha*.[53] They formed two political communities, each with a capital of its own: Kusinārā, where

[49] ANDERSON, op.cit., p. 100.

[50] R. SCHAFER, *Ethnography of Ancient India*. Wiesbaden 1954, p. 143 opines that they therefore are "white people who did not follow the Indo-Aryan religion, i.e. Iranians". See also J. W. HAUER, op.cit., p. 223f.

[51] JB III 199f.; CALAND: *Das Jaiminīya-Brāhmaṇa* [...], § 198.

[52] One would rather expect Indra to tell Kutsa: "be a *jhalla*" i.e. a *kṣatriya* outcast.

[53] *Majjhima-Nikāya* I 231,10f.; Kauṭalya: *Arthaśāstra*, 11.1.5 (ed. R. P. KANGLE. I [Bombay 1960], p. 244; cf. III [1965], p. 125ff.); *Piṇḍa-Nijjutti* 441; *Sūyagaḍa-cuṇṇi* 452,6; *Abhayadeva* 516a 3 on *Ṭhāṇanga* 10,3,760.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000192

the Buddha went into *parinibbāṇa*, and Pāvā, where Mahāvīra died; both Buddha and Mahāvīra had followers among the Mallas. With great pomp, the Mallas cremated Buddha's mortal remains and raised *stūpas* over the ashes. Jinadāsa's observation,[54] that the Mallas used to burn the corpses of solitary members of the tribe, had some bearing on history, and centuries later Mallas are mentioned by Malayagiri as the highest-ranking bearers.[55] Earlier in this paper (see note 46) I mentioned the nine Mallas who, together with the nine Lecchais,[56] paid a last tribute to the Tīrthakara by lighting lamps. The custom of placing lights near a corpse, however, in itself goes back to Vedic times.[57] It should be remembered that it was especially the Iranian brotherhoods that practised the cult of the dead.

Jinadāsa further seems to record in the ambiguous expression *patitam uddharanti* that the Mallas had the custom of picking up those of their number who fell in combat.[58] At any rate a kind of obsequies for the fellow member of the tribe seems intended, like the one described by Buddhaghosa concerning the Vajjis.[59] However, the young men of the Licchavis,[60] who are related to the Vajjis, behaved less sociably, for the Licchavi Mahānāma tells the Buddha that they roamed about in large groups accompanied by packs of dogs, and with bows levelled; they were quick-tempered, rugged and rude, and molested respectable women.[61]

Other accidental and disconnected pieces of information about the Mallas reveal their habit of treating slave girls as common property,[62] and their ardour for sport, e.g. archery, in which Bandhula, the *senāpati* of the Kosala king in the *Bhaddasāla-jātaka*, was a champion.

[54] Cūrṇi 28,3 on *Sūyagaḍaṅga-nijjutti* 29.

[55] On Vavahāra 7,19; cf. W. Schubring: *Drei Chedasūtras des Jaina-Kanons*. Hamburg 1966, p. 79.

[56] The Lecchais were the vassals of Ceṭaka — the Vaiśāli king and Mahāvīra's uncle.

[57] W. Caland: *Altindische Todten- und Bestattungsgebräuche*. Amsterdam 1896, p. 82; J. J. Meyer, op.cit., *II* p. 104.

[58] For a discussion see the present author's *Studien zum Sūyagaḍa I*. Wiesbaden 1977, p. 50 note 98, where to the parallels given *Walhall(a)* 'abode (*hall*) of those fallen (*wal-*) in battle' can be added.

[59] *Sumangalavilāsinī* 518,18f., where among other things it reads about assisting the sick.

[60] According to *Viyāhapannatti* 7,9,299 (Fol. 319a), the 9 Mallas belong to Benares, the 9 Licchavis to Vaiśāli. Each of these nine chiefs may have borne the title of *rājā*, as can be inferred from Buddhaghosa: *Samantapāsādikā* 576,4 (*Dabbo*) *Malla-putto ti Malla-rājassa putto*.

[61] *Anguttara-Nikāya* III 76,12ff. As a matter of fact the term *caṇḍa* 'quick-tempered' is also used by the Śākyan Upāli with regard to his fellow tribesmen.

[62] *Sūtrakṛtâṅga-cūrṇi*. Ratlam 1950, Fol. 442,6.

Above all, however, the Mallas excelled in wrestling, and their name lives on down to the present in Hindi in the sense of 'wrestler' or 'boxer'; but what does the name mean primarily? According to MAYRHOFER, it cannot be separated from the mixed caste in Manu; on the other hand, it is impossible to exclude the Dravidian word-family *mallaṉ* 'wrestler' from consideration. The caste designation could originally have been 'boxer', yet the question whether also the ethnic name *Mallāḥ* (m.pl.) belongs to the same word-family presents greater difficulty, in MAYRHOFER's view. Eventually he does not rule out the ethnic name altogether and believes that the meaning 'wrestler etc.' may be a secondary development in Dravidian as well.[63]

In my opinion, doubts about the relation between the tribal name and the caste or profession can be removed, if one sets out from Old Indian *márya* (well attested in the *Saṃhitās*, but extinguished in the course of the Vedic period). *Márya*, according to GRASSMANN, means 'junger Mann in der Blüte seiner Kraft' and is used in the *Ṛgveda* especially of the Maruts, Indra and Agni, as well as of men assembled for a sacrificial session, whereas in some passages — as was argued plausibly by WIKANDER[64] — an older meaning, concrete and technical, comes through: 'member of a brotherhood'; this sense of the word *malla* subsequently weakens and becomes generalized.[64a]

Morphologically, this appears quite possible: OI *-ry-* can correspond to MI. *-ll-*, for instance in *pallaṅka* 'divan, couch, sofa' (PED). The OI. equivalent *paryaṅka* 'bed, couch, sofa, litter, palanquin' (MW) is attested from the time of the *Kauṣītaki Upaniṣad* onwards and also occurs in epic and in classical Sanskrit; a variant, *palyaṅka*, is recorded by Pāṇini (8,2,22). Other examples are *vipallāsa* (beside *viparyāsa* and, in the *Abhidhammapiṭaka*, *viparyesa*[65]) 'reversal, change (esp. in a bad sense), corruption etc.' (PED) and postcanonically *allā* 'mother' (CPD) ~ OI. *āryā*.[66] See also H. LÜDERS: *Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons*. Berlin 1954, § 71. The word *mahallaka*, however, does not belong to this group, pace RHYS DAVIDS and STEDE.[67]

[63] *Kurzes Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Heidelberg 1963-.

[64] *Der arische Männerbund*, p. 82f.

[64a] Also Bengali *joyān/jowān* developed the meaning of 'wrestler'.

[65] According to PED *viparyesa* is a contamination of *viparyaya* and *vipallāsa*.

[66] Cf. Prākrit *olla* 'pati, svāmī' (PSM) corresponding to *ārya* and canonical Pāli *ayyakā* to *āryakā*. For *vallabha* ~ *varya* + *bha* see MAYRHOFER, op.cit. and for *pellai* ~ *preryate*: LOUISE SCHWARZSCHILD: *Notes on some Middle Indo-Aryan Words in* -11-. In: JAOS 77 (1957), p. 205.

[67] EDGERTON, BHSD s.v. *mahalla*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000194

As to the semantic side of the question I postulate the following development: in the case of the ancestors of the Mallas, as in that of the Harii in Tacitus' *Germania* (if the name Harii really means 'soldiers par excellence')[68] we have to do with a general designation of a single group becoming its proper name without loss of the general sense.[69] I hesitate to decide whether the development from 'brotherhood member' into the ethnic name Malla took place at the same time as that into 'wrestler, boxer', or whether the name of the profession originated in the ethnic name. Examples of the latter semantic filiation can be found in "Swiss" (*Schweizer*): 'mercenaries' and 'specialists in dairy farming and cattle breeding';[70] "Scythians": 'archers on horseback' in Ancient Greece, and: 'members of the city police' at Athens (LIDDELL & SCOTT); "Slav": 'being one of a people spread over most of Eastern Europe [...]' > 'slave, person who is the legal property of another [...]' (COD), because in the mediaeval Orient it was mostly the Slavs who were victims of slavery. As Indian examples I would mention Kirāta 'Name of a degraded mountain-tribe' > 'groom, horseman' (MW), Niṣāda 'Name of a wild non-Āryan tribe in India described as hunters, fishermen, robbers etc.' > 'ferry-man'.[71], Tīvará '*jāti-viśeṣa*' and 'hunter', Bhilla 'Name of a tribe' > 'one of the 18 guilds' (Śānticandra 194a 2 on JambuP 43 ed. Bombay 1920).[72] The converse occurs too, e.g. in Dutch *boer* 'farmer' > the Boors in South Africa.

It is not surprising that we have to do here particularly with boxers or wrestlers, because theirs is a sport which probably played a part in military training: the Spartans were called Σφαιρεῖς 'Boxers' in Roman times.[73] In the central Aryan region of Iran wrestling is a very ancient

[68] See R. MUCH in JOH. HOOPS [Hrsg.]: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. 2. Aufl. Vol. 2. Berlin 1976, p. 450; the same, *Die Germania des Tacitus*. ³Heidelberg 1967, p. 485; HÖFLER: *Verwandlungskulte*, p. 106ff.; 207ff.

[69] HÖFLER: *Kult. G.*, p. 166.

[70] E.g. in the article *Das Streiflicht* in the Süddeutsche Zeitung of Jan. 4th, 1979: "Der Tag der Milch lenkt unseren Blick zur armen Kuh, die heutzutage nie mehr einen Schweizer kennenlernen kann". Further, the word in question occurs in the compound Kirchenschweizer 'a church helper in Roman Catholic churches' vulgo called "der rote Mann" after his red uniform (for this information I am indebted to Professor HEGGELBACHER in Bamberg).

[71] *Bṛhatkathāślokasaṃgraha* VIII 22f. and XI 79 (I owe these two references to Professor HAEBLER in Münster).

[72] An interesting fact in this connection is the transformation, in ancient Albania, of age groups into guilds and companies with strong social bonds; the members of these unions had their meals in common and were under obligation to help each other in life. See J. G. VON HAHN: *Albanische Studien* 1. Jena 1854, p. 168.

[73] See K. M. T. CHRIMES: *Ancient Sparta. A re-examination of the evidence*. Manchester 1949, p. 132. In view of the general purpose of the physical

sport still popular at the present day.[74] Since pre-Islamic times, it has been pursued in traditional form, with the participants wearing a leather belt and leather shorts. They hold on to each other by the belt and each tries to floor his adversary.[75] In Homer, too, at the funeral games in honour of Patroclus,[76] before the contest started the wrestlers were handed a belt and leather thongs to be wound round their knuckles.[77] The aim was the same in Malla and Persian wrestling, although sometimes a succesful contestant lifted his adversary off the ground.[78] No belts are recorded, but a loin cloth[79] and a kind of shorts were worn.[80]

The modern Mallas — at any rate in the West of India — apparently diverge from this dress[81] and form of fighting[82] in that they wear textile

---

education of the young Spartans which was to train soldiers, he thinks σφαῖρα to mean 'boxing glove' rather than 'ball', for — he points out — Plato in his Laws VIII 830B makes his Athenian advocate boxing contests with the σφαῖραι, instead of with ordinary boxing straps which were worn for less serious boxing. H. MICHELL: *Sparta*. Cambridge 1964, p. 338 mentions CHRIMES' book, but rejects his view as improbable because of the ban on pugilism. The meaning 'boxing gloves', however, appears already in the 1940 edition of LIDDELL & SCOTT.

[74] Here the entry *pulwaun* in YULE & BURNELL's *Hobson-Jobson* may be mentioned. This word deriving from Persian-Hindustani *pahlwān* which properly means 'a native of ancient Persia' — it reads there — is used in the sense of 'a champion; a professed wrestler or man of strength'.

[75] WIDENGREN: *Feudalismus*, Anhang 3 and compare T. TALBOT RICE: *Ancient Arts of Central Asia*. London 1965, p. 41 plate 32 showing a bronze plaquette from Ordos with men wearing trousers and who try to floor each other.

[76] See also BURKERT, op.cit., p. 65. [77] *Iliad* XXIII 653ff., 683.

[78] Flooring: KSS 25,124; lifting: *Milindapañha* 278,15f.; both take place in the report of the contest between Cāṇūra (Cānūra) and Muṣṭika in the *Harivaṃśa* (Poona 1936) 2,30,50 and *Jātaka* IV 82,7 and 12 (there, however, it no longer concerns sport).

[79] In the OhaNBhāṣya 314 = *Pavayaṇasāróddhāra*. Bombay 1922—26, stanza 533 the *oggahaṇa-paṭṭaga* of the Jain nuns is compared to the tightly bound loin cloth (*gāḍha-baddha-kakṣaḥ* as Abhayadeva says in his *Viyāhapannatti-ṭīkā*. Bombay 1919, 482b 7 on Sūtra 9,33, 385) of the *mallas*:

paṭṭo vi hoi ekko deha-pamāṇeṇa so u bhaiyavvo
chāyant' oggahaṇ'-antaṃ kaḍi-bandho malla-kacchā vā

Ratnachandra in his *Ardhamāgadhī-English Dictionary* renders *malla-kacchā* by 'a kind of short knicker worn by an athlete'. Cf. W. SCHUBRING: *Die Lehre der Jainas*. Berlin 1935, p. 164.

[80] *Malla-sāḍaga* (*Angavijjā* 9,144 in PUṆYAVIJAYA's ed. Benares 1957).

[81] See the *Mallapurāṇa*. Baroda 1964, Introduction, p. 27, text 6,39 and 8,55 as well as the plates between p. 24 and p. 25.

[82] Like gladiators they box and fight with knuckle-dusters (*vajra-muṣṭi*) as is shown by illustrations in the *Mallapurāṇa* (see also ibidem, p. 30); *vajra-muṣṭi* occurs already in the *Harivaṃśa* (MONIER-WILLIAMS without reference).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000196

shorts and box instead of wrestling.[83] The Moḍha brahmins[84] are worshippers of Kṛṣṇa to whom, according to the *Mallapurāṇa* (the history of their caste composed about A.D. 1500), they owe the knowledge of their sport.[85] In the *Harivaṃśa*, Kṛṣṇa, together with his brother Baladeva, defeated and killed the wrestlers Cāṇura and Muṣṭika,[86] and thereafter took the name Mallâri 'enemy of the Mallas (or: *mallas*)'[87] notwithstanding that or because he was good at wrestling himself.[88] This is not surprising in connection with our present topic, for if we analyze his names and read his deeds as these are attributed to him by the Kuru bards in the badly revised parts of the *Mahābhārata*, we discover another Kṛṣṇa than the one found in the *Bhagavadgītā* — one who is anything but chivalrous. The followers of this Kṛṣṇa were, however, even as late as Śaṅkara (8the century A.D.), not deemed orthodox — perhaps because the recollection of the rugged Yādava leader, the Vrātya (whose personality fits in well with the names Kṛṣṇa 'the black one' and Keśava 'the long-haired one'[89]) was still strong in the Epic.

If my hypothesis of a connection between the Mallas as a people and the prize-fighters of that name is accepted, I should like also to mention here the *malla-kara* — a tax we hear about in mediaeval inscriptions. The central government applied the revenue from it, like that from the *Turuṣka-daṇḍa*, to buy off marauding tribes.[90] For both Mallas and

[83] *Malla* contests take place e.g. in the west of India during Daharā (at the beginning of Oct.); see G. Held: *The Mahābhārata*. Amsterdam 1935, p. 192; W. Filchner and D. Shrīdhar Marāthe: *Hindustan im Festgewand*. Celle 1953, p. 143. Wrestling bouts at Dīvālī as late as the 16th cent. A.D. are mentioned by P. K. Gode: *Studies in Indian Cultural History*. 2. Poona 1960, p. 225. Another custom recorded in mediaeval Jain commentaries is described by J. C. Jain: "The wrestlers were asked to visit cemeteries on dark nights and offer food to a *Bhūta*. If they returned victorious they were appointed as king's wrestlers" (*Life in Ancient India as depicted in the Jain Canons*. Bombay 1947, p. 224). The editions referred to not being at my disposal I could not check Jain's information.

[84] *Mallapurāṇa*, Introduction, p. 2. *Dvija-malla* is mentioned by Monier Williams as a proper name.

[85] Op.cit., Ch. 2.

[86] *Harivaṃśa* 2,30 (the match takes place without arms, but the strong limbs of the opponents are compared to arms: stanza 32ff. As against in war time Kṛṣṇa condemns killing in the ring).

[87] *Harivaṃśa* 10407 = 2,121,119 in the ed. Poona 1936; this stanza is not found in the crit. ed. See also G. D. Sontheimer; *Biroba, Mhaskoba und Khandoba* [...]. Wiesbaden 1976, p. 78; 92.

[88] He is even called *mahāmalla* (*Harivaṃśa*, loc.cit.). Perhaps also Kṛṣṇa's appellation "Dāmôdara" points to his activity as a boxer.

[89] See Hauer: *The Vrātya*, p. 227 and Widergren: *Feudalismus*, p. 19.

[90] H. N. Jha: *The Licchavis (of Vaiśāli)*. Benares 1970, p. 204f. R. C. Majumdar and others: *An advanced History of India*. London 1948, p. 194.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000197

Licchavis, whose destiny in India after the destruction of the latters' state by Ajātasattu in the fifth century B.C. largely eludes our knowledge, are found again in Nepal from early mediaeval times. The Mallas first appear as royal dynasties of the Khasa or Khasiya people in Seṃjā[91] and Doti[92] in the West from about A.D. 1000 and continue right into and beyond the 17th century; they rule the Newaris in the Kathmandu valley from circa 1200 to 1768.[93] The two feudal families immigrated from India and were Buddhist, but the explanation of the names is still a problem. In the case of the Seṃjā kings, TUCCI assumes that "Malla" was a kind of title they added to their names in the same way as their predecessors had done with "lDe" or "calla".[94] He also holds the Mallas of Seṃjā and Doti to be related, possibly originating[95] from Garhwal[96] near Doti. Between the Nepali Malla and the Malla rulers of Baglung (which lies about 100 miles as the crow flies to the north of Gorakhpur), there is, in TUCCI's opinion, no connection.

We shall now leave the Mallas[97] and turn to the name of the religious corporations and of their leader, and to the characteristics of their members. For the Jain and Buddhist Churches as a whole, or for parts of them, we know of two designations: *saṃgha* and *gaṇa*. Though the Indo-European origin of the latter word is not certain, it is the older o the two and will therefore be treated first. *Gaṇa* is used in the *Ṛgveda* mainly for the host of the Maruts, in Kātyāyana of the Vrātyas.[98] In the Pali *Vinaya* it is the technical term for a body or chapter of monks, and with the Jains for a single group of monks.

Sanskrit *saṃgha* is clearly younger. According to Viśvêśvarânanda's *Vaidikapadânukramakoṣa* it mainly occurs in compounds — at the end

---

U. N. GHOSAL: *Contributions to the History of the Hindu Revenue System*. Calcutta ²1972, p. 309ff. and *The agrarian system in Ancient India*. Calcutta ²1973, p. 65 "tax which was raised for defence against the Mallas".

[91] G. TUCCI: *Nepal. The Discovery of the Mallas*. London 1962, p. 68f.

[92] G. TUCCI: *Preliminary report on two scientific expeditions in Nepal*. Roma 1956, p. 116f.

[93] TUCCI: *Nepal*, p. 83f.

[94] TUCCI: *Preliminary report*, p. 49; 69f.; 121.

[95] TUCCI, ibidem, p. 117.

[96] The Indian district of Garhwal 170 km to the west of Doti?

[97] Probably the last semantic development of *malla* is the word *nhāna-malla* 'bath attendant, masseur' I found on a slip belonging to the material of the *Critical Pāli Dictionary* in Copenhagen; I was unable to check the reference given, *Mahāvaṃsa-ṭikā* Ce 374,29. See also P. K. GODE: *Studies* [...] 2, p. 224.

[98] KŚS 22,4,3; this reference is exhaustively discussed by HAUER: *Der Vrātya*, p. 98f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000198

since the time of the *Śvetâśvatara-upaniṣad*, the *Bhagavadgītā* and the *Atharvaveda-pariśiṣṭa*, and at the beginning in Pāṇini. In the former two texts, *saṃgha* is used of seers (ŚvetUp 6,21; Bhg 11,21), *siddha*s etc., whereas in both Pali and Ardhamagadhi literature the word relates to the entire Buddhist or Jain monastic community the Jain *saṃgha* including also lay members. Among the Buddhists, however, it was originally restricted to the enlightened monks (*arhat*s) of the Founder's own tribe.

As to the first head of their Church, the Buddhists by calling Gotama "Satthā" — usually translated as 'the Master' — continued an old tradition that goes back to Aryan times, for, in ancient Iran, the leader of a sodality was given the title *sā(s)tar*,[99] and the Vedic equivalent *śastṛ* 'lord' of men is used of a *yajamāna* in *Taittirīya-saṃhitā* 5,7,4,4, whereas in the Epic it means 'teacher'. In the latter sense also Amg. *satthā* occurs.[100] Finally, Pali *gaṇassa satthā* denotes the teacher of a group of heretics.[101]

The religious mendicants show their links with the brotherhoods of old in the fact that, as true representatives of the hungry spirits of the dead, they accept gifts for the latter from their descendants. Here an ancient Aryan belief in the dead continuing their life on earth as ghosts could not only perpetuate itself in competition with the later belief in *saṃsāra*, but even won itself a place in the new religious picture when ghosts came to play a part in the process of rebirth. Monks thus took over a function which among orthodox Hindus was discharged by priests when they ate the sacrificial food in lieu of the dead. Thus they became the only mediators through whom the needs of the deceased could be satisfied. However, though in another way than the dead,[102] they themselves did not belong to this world either, for they retreated from it after giving up their possessions and leaving their relatives, having themselves shaved, and putting on special garments. The Buddha strictly forbade his monks to wear black clothes as worn by the brotherhoods or any coloured ones other than yellow,[103] but his instructions

[99] WIDENGREN: *Hochgottglaube*, p. 323f.; 346.

[100] E.g. used of a Jain teacher in *Āyāranga* 1,6,4,1.

[101] *Saṃyutta-Nikāya* I 66,24*, 30*. Postcanonically used of the Bodhisatta as a brahmin in *Jātaka* II 85,20 et passim. See also R. FICK: *Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit*. Kiel 1897 (repr. Graz 1974), p. 126; 135.

[102] Cf. e.g. HÖFLER: *Kult. G.*, p. 220 and *Verwandlungskulte*, p. 206.

[103] *Vinaya pāli* I 306. The dye originally used — dung or *paṇḍu-mattikā* — not being satisfactory the Buddha allowed other materials viz. roots etc. which are specified by Buddhaghosa (Sp 1126,8ff. ad Vin I 285,36ff.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000199

were perhaps not followed everywhere.[104] Yellowish (*piśaṅga*) clothes were already worn by the *munis* in ṚV 10,136; the original colour was perhaps ochre which has been in use for the disposal of the dead in various parts of the world since the Middle Stone Age period.[105] In India red, yellow and black were the colours of the dead[106] and their god Yama, who is called *pīta-vāsasa* in Mbh cr. ed. 3,281,8.

The brotherhoods were exclusive groups[107] and the Buddhist order similarly was exclusive to the extent that it condemns any monk who repeats the actual words of the Buddha to a layman as guilty of a Pācittiya — an offence requiring expiation — in the Pali Canon; in the *Vinaya* of the Sarvâstivādins, he is guilty of a Pātayantika — an offence plunging the trespasser into Hell.[108] Moreover, unauthorized entry into the Saṃgha is punished by expulsion.[109] Strict rules of admission closely resembling those of secret societies are observed in the full and new moon celebrations already very important in Vedic India. Ordination is preceded by an entrance examination.[110] Thus, in the Kammavacana only able-bodied and sane[111] men[112] are admitted and, on practical grounds,[113] a minimum age of twenty[114] years is laid down,

[104] E.g. where *brāhmaṇa-gahapatikā* abuse *bhikkhū sīlavante* saying "*ime pana muṇḍakā samaṇakā ibbhā kiṇhā bandhupādāpaccā*" (*Majjhima-Nikāya* I 334,16); see also my *Studien zum Sūyagaḍa*. 1. Wiesbaden 1977, p. 149 note 56.

[105] See L. WATSON: *Lifetide. A biology of the unconscious*. London 1979, p. 56ff. Wanderers with ochre or bloodstone coloured garments probably were the Geruyas or, in Sanskrit, Gairikas whom I mentioned in my *Studien zum Sūyagaḍa*, 1, p. 151. Yellow orpiment (*haritāla*) and red arsenic (*manosilā*) are used as mortar (*mattikā*) for a relic shrine (*cetiya*) of the Buddha Kassapa (Dhp-a III 29,3f.). See also S. P. GUPTA: *Disposal of the Dead and Physical Types in Ancient India*. Delhi 1972, Introduction, p. 10; 84—91.

[106] See e.g. J. J. MEYER: *Trilogie*. 1, p. 83.

[107] See HÖFLER: *Kult. G.*, p. 224.

[108] *Vinaya* IV 14,30f. Cf. SCHLINGLOFF, op. cit. II, p. 14.

[109] *Vinaya* I 86,31f. Cf. HÖFLER: *Kult. G.*, p. 251.

[110] HÖFLER, op.cit., 252. Differently D. SCHLINGLOFF: *Die Religion des Buddhismus*. 1: *Der Heilsweg des Mönchstums*. Berlin 1962, p. 40.

[111] *Vinaya pāli* I 86,7f. (against homosexuals); 89,19f. (against hermaphrodites); 91,18ff. (against persons deformed or affected by serious diseases).

[112] Under the pressure of a hunger strike the Buddha finally yielded and consented to an Order of nuns which, however, was hardly able to last out, at least in the Theravāda region. As to fruitless revival attempts in Burma in recent times see my review of M. H. BODE: *The Pāli Literature of Burma*. In: IIJ 11 (1969), p. 315ff. Further compare HÖFLER: *Kult. G.*, p. 250.

[113] *Vinaya pāli* I 78,20ff.; IV 130.

[114] *Vinaya pāli* I 78,30; 93,23. The novitiate commences at the age of fifteen: op.cit. 79,5f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000200

whereas elsewhere in Buddhist literature majority is attained at sixteen.[115]

The age of twenty as a landmark, when adolescents become active soldiers, occurs also among the Spartans who possessed a well-developed bfotherhood system with several specially designated age groups. CHRIMES[116] established three social levels in the classes of youthful bands (ἀγέλαι): (1) sons of privileged families from whom the leaders, βο(υ)αγοί were elected; (2) a middle class, and (3) an élite from unprivileged ramilies. This élite was called κάσεν, a collective which Hesychius describes as 'brothers or cousins belonging to the same ἀγέλη'[117] and defines ἡλικιώται 'equals in age sc. in the ἀγέλαι'. The κάσεν apparently were clients of the boys of the first families,[118] adoptive brothers — but not in the legal sense —, as against the κασίγνητοι which means 'bodily or blood brothers'.

A similar system has been inferred by WIDENGREN in Iran[119] and may have existed in India, too, since the *Ṛgveda* says of the Maruts that they were 'born at the same time,[120] 'of the same age',[121] 'grown up together'[122] and that 'none of them is the eldest, the youngest or the middle one'.[123] Subsequently, in a victory charm in TS, men are referred to: 'By Agni [...] I trample under foot my foes born before me [...]. By Indra [...] (I trample under foot my foes) born along (with me) etc. By the All-gods [...] (I trample ...) born after (me) etc.'[124] (Keith). Indra, the leader of the Maruts, is implicitly made a celestial equal in age.[125] The reference to birth at the same time, the significance of which for the persons or things in question is never definitely stated but must have had a meaning, expresses a particularly close bond implicit in common education,

[115] See PED s.v. *vayoppatta* and *soḷasavassa* (references are from secondary Pāli only).

[116] Op.cit. (n. 73), p. 116.

[117] Οἱ ἐκ τῆς αὐτῆς ἀγέλης ἀδελφοί τε καὶ ἀνεψιοί.

[118] CHRIMES, op.cit., p. 110. Beside the κάσεν there are found συνέφηβοι, whose "patrons" were the βο(υ)αγοί and who, therefore, were a much smaller group than the κάσεν.

[119] *Der Feudalismus im alten Iran*, Ch. II (esp. p. 53ff.) and III.

[120] *Sākaṃ jātāḥ* (ṚV 5,55,3).

[121] *Savayasaḥ* (ṚV 1,165,1).

[122] *Samukṣitāḥ* (ṚV 5,56,5).

[123] ṚV 5,59,6.

[124] TS 3,5,3 *Agninā devena pṛtanā jayāmi* [...] *pūrvajān bhrātṛvyān* [...] *Indreṇa devena pṛtanā jayāmi* [...] *sahajān Viśvebhir Devebhiḥ pṛtanā jayāmi* [...] *aparajān* [...].

[125] According to *Rāmâyaṇa* 3,5,17 Indra and all other gods are 25 years of age.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000201

mutual affection, reciprocal assistance etc.[126] Here we are probably dealing, I think, with "congenites" of a higher-ranked person, and with a relationship in which either side has to rely on services of the other. Thus also the utterance of Prince Gotama's saddle-horse, before its owner set out to become a Buddha, acquires its proper meaning. It is found in a *Vimānavatthu* stanza that reads: "I, Kanthaka, was born at the same time as Suddhodana's son in Kapilavatthu, the most excellent town of the Sākiyans".[127]

Outside the Pali canonical scriptures we find more examples of "congenites": in the Theragāthā commentary the Bodhi tree, the Bodhisatta's consort, the state elephant, Kanthaka, the equerry Channa and finally Kāḷudāyi (a minister's son and subsequently the most important counsellor of king Suddhodana) are enumerated one after another; according to tradition, they were all born together with the Bodhisatta on the same day and make up a heptad.[128] Perhaps there is a pun here on two meanings of *satta*, viz. 'seven' and 'being'.[129] Further we read in the *Jātaka* prose of the cook's son and the *purohita*'s son being

[126] References from Jain sources are *Nāyādhammakahāo* 3,49 *Jiṇadatta-putte ya Sāgaradatta-putte ya saha-jāyayā saha-vaḍḍhiyayā saha-paṃsu-kīliyayā saha-dāra-darise annam-annaṃ aṇurattā*; similarly *Vivāyasutta* 5 (in VAIDYA's ed. Poona 1935, § 109) and *Viyāhapannatti* 18,10,758 (*Suttâgame* I 780,13).

Maybe one has to think of the *kalyānamitra*, too, in this connection, cf. WIDENGREN: *Feudalismus*, p. 54.

[127] *Vimānavatthu* 81:15

Ahaṃ Kapilavatthusmiṃ Sākiyānaṃ pur'-uttame
Suddhodanassa puttassa Kanthako saha-jo ahuṃ

The average age of a horse is 20—25 years and according to tradition the Bodhisatta was 29 when he left his father's realm to seek enlightenment.

[128] Th-a II 221,14 *Bodhisattena hi saddhiṃ bodhi-rukkho Rāhula-mātā cattāro nidhi: ārohaṇīya-hatthī, Kanthako, Channo, Kāḷudāyī ti ime sattā eka-divase jātattā saha-jātā nāma ahesuṃ.*

In addition it may be remarked that according to the brahmanical domestic rites' manuals a bride must always be the junior of her bridegroom; a compilation of the sources is found in P. V. KANE: *A History of Dharmaśāstra*. 2. Poona 1941, p. 434f.

[129] Cf. my paper *Buddhists and Buddhism in the earlier literature of the Śvetâmbara Jains*. In: *Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner*. Ed. L. COUSINS. Dordrecht (Netherlands) 1974, p. 36 note 27.

[130] *Jātaka* VI 471,12 (cook's son); III 238,8 and 391,20; 30,27f.; further V 437,29 (47,8 in my ed. of the *Kuṇalajātaka*. London 1970) and Mvu III 183,17 (*purohita*'s son); Ja VI 2,18 (500 sons of nobles); IV 38,26 (*sheth*'s son) etc. From Jain literature I quote *Nāyādhammakahāo* 1,8 where king Mahabbala is reported to have entered the Order together with six loyal "congenites": *cha-ppiya-vāla-vayaṃsagā rāyāṇo* (p. 90 line 21 in VAIDYA's ed. Poona 1940) and VIYĀHAPANNATTI 7,9,303 Fol. 320b tells us of Varuṇa

a prince's "congenites".[130] In India as well as e.g. with the Hittites[131] the cook and the house priest counted as senior palace servants; since professions were hereditary, the same status would one day be shared by their sons as well. The old Indian designation *amātya*, literally 'fellow resident (of a king)', which later came to mean 'minister', may have arisen in the same way. Finally, when two people belonged intimately together, they were said to have been born and conceived simultaneously, as in the case of Sāriputta and Moggallāna in *Dhammapadatthakathā* I 88,18ff.; in line 23ff. the pair are said to have the same naming day.

The attribution of a special social function to "congenites" is by no means limited to Iran and India, but also met with in the western Indogermanic world, for Homer (*Iliad* 18,251) says of Polydamas that he "Εκτορι δ' ἦεν ἑταῖρος, ἰῇ δ' ἐν νυκτὶ γένοντο and similarly Vergil (*Aeneid* 10,703) writes

> Nec non Euanthēn Phrygium Paradisque Mimanta
> aequalem comitem que, unā quem nocte Theano
> in lucem genitori Amyco dedit

Further reference may be made to a custom practised in the Netherlands as recently as 1938 when bank books were distributed to all Dutch children born on the same day as the new heir to the throne.

Other characteristics of brotherhoods can only be touched on here. Initially mention was made of the strict mutual ethical obligations between members of brotherhoods. These obligations find a counterpart in the *prātimokṣa* code, in which violations of monastic rules are listed according to their seriousness. An analogue is encountered among the Jains, who used to impose a notional curtailment in monastic age as a punishment — undoubtedly an echo from the days of age groups. The first question Buddhist *bhikkhu*s still put to strangers is: "How many years have passed since your ordination?"[132]

A custom of some antiquity was living in the jungle.[133] This was done for various reasons: temporal (as for initiation) and non-temporal (like *āśrams*) — peaceful or aggressive. The Buddha refused to adopt as obligatory his cousin Devadatta's proposal for the Order to live a solitary life under a tree.[134] Normally, the monks wandered about, but they stayed in a monastery during the rains. As early as SCHURTZ, the

---

Nāgaṇattuya who was followed by a friend of the same age into death on the battle-field: *ege purise sarisae sarisattae sarisa-vvae.*

[131] See F. CORNELIUS: *Geschichte der Hethiter*. Darmstadt 1973, p. 57.

[132] *Vinaya* I 86,24 *kati-vasso 'si tvaṃ?*

[133] A. ALFÖLDI: *Königsweihe und Männerbund bei den Achämeniden*. In: Schweiz. Archiv für Volkskunde 47 (1951), p. 15.

[134] *Vinaya pāli* II 197.

virāma was thought to have originated in the men's hall ("Männerhaus")[135], that is the concrete expression of the brotherhood ("der sichtbare Ausdruck des Männerbundes").[136] Other brotherhoods that lived in the woods, or left their villages for the forest at the end of the rainy season, included the berserkers of ŚB 13,2,4,2 (see above, p. 173) and those whom we later hear of as Thugs, whose gangs definitely bore characteristics of sodalities.[136a] Originally, the Thugs were Hindus (even if by the 19th century many Muslims had joined them), and the religious basis for their way of life looks like an adaptation[137] of the late Vedic myth of the Supreme Being, Prajāpati — or, in the Mahābhārata, Brahmā — who created (the goddess of) Death in order to relieve the earth of its overpopulation,[138] to the brotherhoods' ancient practice of stealing.[139] Some of these dacoits still stuck to the long hair traditionally worn by the "Männerbündler",[140] e.g. those mentioned in the canonical prose of the *Kuṇālajātaka*.[141]

The survivals and further developments of the sodality system discussed above are found in India, when we leave out of account the celestial Maruts, particularly among men in the East, in Magadha. The

[135] SCHURTZ, op.cit., p. 277 (with regard to Burma).

[136] M. P. NILSSON: *Die Grundlagen des spartanischen Lebens*. In: Klio 12 (1912), p. 324.

[136a] See also WIDENGREN: *Religionsphänomenologie*, p. 605.

[137] See PH. MEADOWS TAYLOR: *Confessions of a Thug*. London (1840) 1967, p. 26ff. (Ch. IV); R. C. MAJUMDAR: *Corporate life in Ancient India*. ²Poona 1922, p. 222f. quoted after WINTERNITZ: *Die Vrātyas*. In: Zs. f. Buddhismus 6 (1924/25), p. 49 note 2; WIDENGREN: *Hochgottglaube*, p. 335; G. PFIRRMANN: *Religiöser Charakter und Organisation der Thag-Brüderschaften*. Thesis Tübingen 1970 and, finally, W. BURKERT: *Homo Necans*, p. 93 where the Männerbund is discussed as a community of hunters in the service of a goddess. Up to our days the Baghi rebels frequently led by women have been active as dacoits in the Chambal valley (Central India).

[138] See my *Studien zum Sūyagaḍa*. 1, p. 110f.

[139] WIDENGREN: *Feudalismus*, p. 52.

[140] Cf. above p. 173 and the Assyrian warriors, esp. Enkidu whose hairdo is said to have been like a woman's (*Epic of Gilgamesh* 1,2,36). Further the pigtail worn by young girls and formerly by soldiers and sailors may be referred to. Kṣemendra mentions bards with hair in disorder (*Kalāvilāsa* Ch. 7).

[141] KuṇJ 23,18** *corā viya veṇi-katā* which the commentator explains by *moliṃ bandhitvā aṭaviyaṃ ṭhita-corā* (35,23). In *Jātaka* IV 182,2f. Sakka enters the forest *paccha-mukhe kese bandhitvā* [...] *vana-caraka-vesaṃ gahetvā*. Here we are reminded of Yama who came *baddha-mauli* and *pāśa-hasta*, like a Thug, to fetch Satyavant in the forest (Mbh cr. ed. 3,281,8). — A wrestler's knot is mentioned in the *Supāsanāhacariya* 1,7,69

parihēī aimasiṇaṃ niyaṃsaṇaṃ niviḍa-vīra-ganthīe
bandhei malla-ganthīe kesa-pāsaṃ sa-khaggo so

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000204

reason is — as was correctly seen by HAUER[142] — that the older waves of invaders, to whom the Vrātyas belonged, had taken possession already of Magadha before the bearers of Vedic civilisation joined them. It is not surprising, therefore, that this region should show unmistakable traces of the once widespread sodalities. The ancestors of the Vrātyas probably were a marginal group already in the Aryan period. In the environment and period described by Vedic literature, the brotherhoods were translated into a supernatural existence in heaven, whilst they were still a reality on earth among the "backward" societies in the East.[143] According to CHARPENTIER, the rejection of Karṇa at Draupadī's *svayaṃvara* even though he had bent the bow (for this was the feature required of the suitors), was due to the arrogance of "Westerners" looking down on the peoples of the east.[144] The institutions of the sodality system survived nevertheless in the religious orders and in the aristocratic republic of the Mallas.

Abkürzungen

BHSD = F. EDGERTON: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary.* Vol. 2: Dictionary. New Haven 1953; COD = *Concise Oxford Dictionary.* Oxford 1911 u.ö.; CPD = *A critical Pāli Dictionary.* Vol. 1ff. Copenhagen 1924ff.; LIDDELL & SCOTT = H. G. LIDDELL and R. SCOTT: *A Greek-English Dictionary.* New Ed. Oxford 1940/61; MW = M. MONIER-WILLIAMS: *A Sanskrit-English Dictionary.* Oxford 1899; PED = T. W. RHYS DAVIDS and WILLIAM STEDE: *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary.* London 1921—25; PSM = HARGOVIND DAS T. SHETH: *Pāiasaddamahaṇṇava. A comprehensive Prakrit Hindi Dictionary.* Calcutta 1923—28.

[142] *Der Vrātya,* p. 23.
[143] J. CHARPENTIER: *Paccekabuddhageschichten.* Uppsala 1908, p. 133.
[144] CHARPENTIER, loc.cit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000205

Bücherbesprechungen

H. Fleisch: *Traité de Philologie Arabe.* Vol. II: *Pronoms, Morphologie Verbale, Particules.* Beirut: Dar el-Machreq 1979. XXVIII, 626 S.

H. Fleisch gehört zu den Gelehrten, deren Kräfte im Alter nicht zu schwinden, sondern ganz im Gegenteil zuzunehmen scheinen. So hat er nun hochbetagt — als ihm 1973 seine Festschrift gewidmet wurde, feierte er seinen siebzigsten Geburtstag — den lange erwarteten 2. Band seines *Traité de Philologie Arabe* vorgelegt, dessen 1. Band 1961 erschienen war. Der 2. Band umfaßt nicht weniger als 626 Seiten; wie man aus dem Vorwort (S. XII unten) erfährt, hat Fleisch ganze zwölf Jahre an ihm gearbeitet.

Der 2. Band behandelt die „Morphologie des pronoms" (S. 3—114), „Morphologie verbale" (S. 115—464) und „Les particules" (S. 465—503). Es folgen Nachträge zum 1. Band, Indices zum 2. Band und gemeinsame Indices zum 1. Band und 2. Band.

Bewundernswert ist, mit welcher Breite und Gründlichkeit Fleisch seinem Thema gerecht wird. So verrät einerseits fast jede Seite seine Vertrautheit mit den einheimischen arabischen Grammatikern, deren Schriften er nicht nur als Quellen benutzt, sondern deren Lehrmeinungen er immer wieder anführt und interpretiert. Nicht minder groß ist andererseits seine Kenntnis der europäischen arabistischen und semitistischen Sekundärliteratur, die er bis zu den letzten Neuerscheinungen berücksichtigt hat. Hervorzuheben ist ferner, daß Fleisch sich keinesfalls auf das Arabische beschränkt, sondern die Probleme stets von semitistischer Warte aus sieht. So ist das Buch auf weite Strecken auch für die vergleichende Semitistik bedeutsam.

Ein so wichtiges Buch, wie es der 2. Band des *Traité* ist, verdiente an sich eine sehr detaillierte Besprechung. Aber gerade der große Umfang des Buches und die Fülle des in ihm gebotenen Materials verbieten eine systematische, ins Einzelne gehende Behandlung im Rahmen einer Rezension. So bleibt nur die Aufforderung an die Arabisten und Semitisten, sich das Buch durch eingehende Lektüre zu erschließen.

Werner Diem, Köln

Eva Ruth Perkuhn: *Die Theorien zum arabischen Einfluß auf die europäische Musik des Mittelalters.* Walldorf-Hessen: Verndran, 1976. 236 S., 7 S. Lit.-Verz., 19 Abb. 8° (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients. Bd. 26.)

Die Verfasserin setzt sich in dieser Arbeit zum Ziel, die bisher vertretenen Theorien zum Problem des arabischen Einflusses auf die europäische Musik des Mittelalters zusammenfassend darzustellen und sie auf ihre sachliche und methodologische Haltbarkeit hin zu überprüfen. Nach einem allgemeinen, namentlich über die Orient-Okzident-Beziehungen und das orientalische Erbe in der frühen mittelalterlichen Kultur Europas unterrichtenden Vorwort (S. 9—32) behandelt sie zunächst, jeweils in eigenen Kapiteln, folgende

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000206

Probleme: „Die Araber als Vermittler griechischer Musiktheorie" (S. 33—45), „Zur Entstehung mittelalterlicher Tonschriften", (S. 46—66), „Zum Ursprung der mittelalterlichen Solmisation" (S. 67—82), „Die Ursprungsfrage der Troubadourkunst" (S. 83—112), „Die Herkunft der modalen Rhythmik" (S. 113—132). Die folgenden vier Kapitel (S. 133—213) sind vier Instrumentenfamilien (Streichbogen-, Lauten-, Schlag- und südwesteuropäischen Rohrblattinstrumenten) gewidmet, die Europa direkt oder indirekt den Arabern verdankt. Gedanken über „Die methodologische Fundierung der arabischen Theorie" (S. 214—236) schließen die Untersuchung ab, auf die noch das Literaturverzeichnis und ein Bildteil folgen. — Die Verfasserin steht der „arabischen Theorie" positiv gegenüber, kritisiert aber deren mangelhafte theoretische Fundierung. Sie vertritt u.a. den Standpunkt, das Problem könne nur auf interdisziplinärem Wege einer Lösung nähergebracht werden; beteiligt müßten in erster Linie Arabistik, Musikhistorie und Ethnomusikologie, ferner auch Literarhistorie, Kunstgeschichte und Vergleichende Sprachwissenschaft sein. Namhafte arabistische Musikwissenschaftler wie J. Ribera und H. G. Farmer seien weder mit der Praxis arabischen Musizierens noch mit den kulturanthropologischen Problemen der Ethnomusikologie in ausreichendem Maße vertraut gewesen. So erkläre sich die heftige Kritik von seiten der historischen Musikwissenschaft, auf die die „arabische Theorie" stieß, sowie auch die Tatsache, daß viele richtige Beobachtungen nicht ernst genommen wurden. Die endgültige Fundierung der „arabischen Theorie" könne erst nach einer erneuten Überprüfung der Erforschung der arabischen Musikkultur und nach einer Konfrontierung des allgemeinen Standardwissens mit neueren ethnomusikologischen und kulturanthropologischen Überlegungen erfolgen.

Gregor Schoeler, Gießen

Jennifer M. Scarce [Hrsg.]: *Islam in the Balkans. Persian art and culture of the 18th and 19th centuries. Papers arising from a symposium held to celebrate the World of Islam Festival at the Royal Scottish Museum Edinburgh 28th—30th July 1976.* 104 S. m. zahlr. Schwarz-Weiß-Photogr. 4° Edinburgh: The Royal Scottish Museum 1979.

„The World of Islam Festival" 1976 hatte seinen Mittelpunkt in der Ausstellung „The Arts of Islam" (Catalogue London 1976, Editors: Dalu Jones u. George Michell; versch. Mitarb., u.a. über Bauschmuck aus Holz: J. Scarce); zu den bedeutendsten wissenschaftlichen Tagungen im Zusammenhang mit dieser prachtvollen Präsentation orientalischer Kultur gehörten „The Islamic City Colloquium" (vgl. „architectura" 7 [1977], 82/3) und das hier angezeigte Symposium. Die verdienstvolle Veranstalterin, Frau Scarce, hat in einem Sonderheft der Kunstzeitschrift Art and Archaeology Research Papers (ZDMG 125 [1975], 144/5) 9, 1976 eine geschichtliche Einführung in den Islam auf dem Balkan gegeben. In dieser Ausgabe und zum Symposium von Edinburgh berichteten Richard I. Lawless über die islamische Architektur Albaniens und Machiel Kiel über ottomanische Kunst — z.B. in der Anlage des Bades — auf dem Balkan. In Symposiums-Beiträgen behandelten Veronika Gervers: *Oriental carpets from Eastern Europe*, John Thirkell: *Islamisation in Macedonia as a social process*, Alexander Lopasic: *Islamisation of the Balkans* und Aleksandar Mat-

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 131, Heft 1 (1981)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000207

KOVSKI: *La signification historique des expressions raia et beraia* (mit einer Diskussion über diese Begriffe aus der Bevölkerungs- und Verwaltungskunde). Zum Londoner Islam-Fest veröffentlichten die Art and Archaeology Research Papers eine forschungsgeschichtlich bedeutsame Broschüre von Frau SCARCE über einen deutschen Baumeister *Isfahan in camera — 19th century Persia through the photographs of Ernst Hoeltzer*; Verf. eröffnete in Edinburgh Gespräche über Kunst und Handwerk des neueren Iran mit einem Referat *Function and decoration in Qajar tilework*. Weitere Themen waren: B. W. ROBINSON: *The Tehran Nizami of 1848 and other Qajar lithographed books*, ELEANOR G. SIMS: *The 17th century Safavid sources for Qajar oil painting*, EVA BAER: *Traditionalism or archaism? Reflections on a 19th century bronze bucket*, A. REZA SHEIKHOLESLAMI: *Zill al-Sultan: political leadership*, LAYLA SOUDAVAR DIBA: *Persian wedding contracts of the late 18th to early 20th centuries*.

KLAUS FISCHER, Bonn

HENRI-PAUL FRANCFORT: *Les Palettes du Gandhāra*. 104 S., 58 Taf. m. je 2 Schwarz-Weiß-Photogr. Paris: De Boccard 1979. 4° (Mémoires de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan. 23.)

Die „Schmink-Schalen" ("palettes", im anglo-indischen Sprachgebrauch als "toilet-trays" bekannt) spielen für die Entstehung der west-östlichen Mischkunst der afghanisch-pakistanischen Grenzlandschaft Gandhāra eine wichtige Rolle: im Bildschmuck dieser kreisrunden, im Durchschnitt 10—15 cm dm großen Platten wurden Anregungen der mittelmeerländischen und iranischen Welt nach Indien übertragen. Verf. klassifiziert eine repräsentative Auswahl unter den Gruppen „antikisierend" A (S. 7, 75, 90) etwa M. 2. Jh. v.Chr. bis 2.H. 1. Jh. n.Chr., „parthisch" B (S. 7, 77, 90) ab Beginn des christl. Zeitalters, „indisch" und „indo-skythisch" C (S. 7, 79, 90) entstehend im 1. vorchristl. Jahrhundert. Die Mode dieser flachen Schälchen für kosmetische Stoffe dürfte von den Griechen aus Baktrien eingeführt worden sein; die künstlerischen Vorbilder stammen weder aus Indien noch aus dem Iran, sondern sind wohl in den Emblemata des hellenistischen Orients, besonders in den Werkstätten von Alexandria, Antiochia und Pergamon zu suchen (S. 93). Zumeist einheimische Handwerker begeisterten sich in einem „boudoir mythologique" (S. 83) an Themen der griechisch-römischen erotischen Kunst und bezogen Darstellungen von Bankettszenen und Bilder von See-Ungeheuern (S. 86) aus einer fremden Welt in den Formenschatz ein. Mit der systematischen Sammlung dieser Werke der Kleinkunst, einer hervorragenden Illustrierung und einer erschöpfenden Bibliographie hat sich der Verf. einen großen Verdienst für die Indologie und die klassische Archäologie erworben. So erläutert er an Einzelheiten, was die jüngsten französischen Grabungen in der griechisch-asiatischen Metropole von Ai Khanoum in der monumentalen Architektur und Epigraphik ergaben: daß die klassische Bildwelt im Orient schon frühzeitig indisiert wird, wenn z.B. die Szenen von Apollo und Daphne nach hellenistischen Vorbildern entworfen, aber die Formen des weiblichen Körpers im indischen Kanon gerundet sind (S. 10).

KLAUS FISCHER, Bonn

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 131, Heft 1 (1981)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000208

DIETRICH BRANDENBURG: *Herat. Eine timuridische Hauptstadt.* VIII, 80 S. mit zahlr. genealog. Taf., Kart. u. Grundr. sowie 47 ganzs. z.T. farb. Photogr. 4° Graz/Austria: Akad. Druck- u. Verl.-Anst. 1977. 530,— öS.

Verf. hat sich durch zahlreiche Untersuchungen zur islamischen Welt (Medizin und Magie, Baukunst in Ägypten, Madrasa, Städtebau, Agra, Samarkand) ausgezeichnet und legt nun eine sorgfältige, hervorragend illustrierte Studie über die Stadt Herat vor. Vor dem Hintergrund der langen Geschichte aus der Zeit des Zarathustra in der 1. H. des 1. Jahrtausends v.Chr. bis zur Gründung der Republik Afghanistan 1973 (mit einer anschaulichen Schilderung der neuzeitlichen islamischen Stadtanlage S. 17 vor den Zerstörungen während der Kämpfe seit 1978) werden in den Hauptkapiteln die geistigen Leistungen der Timuridenzeit in dieser Metropole (1397 n.Chr. Einsetzung von Šāh Ruḫ als Statthalter durch Timur — 1506 Tod Ḥusain Baiqaras und Übergang der Stadt über die Šaibānī-Herrscher an die Ṣafaviden) herausgearbeitet. Von der Bautätigkeit der Ǧauhar Šād, Gemahlin des Šāh Ruḫ, und des 'Alī Šīr, Emir des Ḥusain Baiqara, die durch dessen Zeitgenossen Ḫwāndamīr beschrieben wurde (S. 25/6), zeugen heute noch z.B. die Ruinen der Zitadelle (Kt. 5, Taf. 1,2) und des Muṣallā-Komplexes (Taf. 7—10), während die Freitags-Moschee (Taf. 22—26; vgl. auch R. STUCKERT: *Der Baubestand der Masjid-al-Jami in Herat 1942/43.* In: Afghanistan Journal 7,3 (1980) u. B. GLATZER: *Das Mausoleum und die Moschee des Ghoriden Ghiyāt ud-Din in Herat*, ibid. 6) nach vielen Umbauten, das Mausoleum der Ǧauhar Šād (Taf. 11—13) und die Grabmoschee des Mystikers Anṣārī (Grundr. S. 43, Taf. 15—19) weiterhin von den Mohammedanern besucht und den Denkmalpflegern geschützt werden. Dagegen ist von den Mittelpunkten zentralasiatischer und timuridischer Geistes- und Wohnkultur, den alten Garten- und Parkanlagen keine Spur erhalten (S. 51—53). Die Werke der Kalligraphie (S. 58, 61/2) und der Miniaturkunst (Taf. 40—44) bes. des Bihzād (Taf. 45—47) aus der „Buch-Akademie" dieser Stadt gehören zum Stolz unserer Museen (vgl. auch M.-R. SÉGUY: ... *Miradschname des Schah Ruch ... timuridische Handschrift ... Paris ...*" 1977).

KLAUS FISCHER, Bonn

Mittelasien. Eine Reihe des VEB E. A. Seemann Buch- und Kunstverlages.

Archäologen, Kunsthistoriker, Orientalisten, Ethnographen und Religionswissenschaftler begrüßen ein bedeutsames, hervorragend illustriertes und mit reichen Bild- und Schrifttumsnachweisen versehenes Verlagsunternehmen einer deutschsprachigen Neuerscheinung und dreier Bearbeitungen aus dem Russischen, von denen eine Vorlage zur zuerst zu nennenden sofort eine ausführliche Würdigung erhalten hat (P. BERNARD zu STAVISKIJ: *Kušanskaja Baktrija.* In: Journal des Savants 1979, S. 237—256):

BORIS STAWISKI [d.i. B. J. STAVISKIJ]: *Mittelasien — Kunst der Kuschan.* Übertr. a. d. Russ.: ALEXANDER HÄUSLER. Deutsche Bearb. u. Reg.: LISA SCHIRMER. Leipzig: Seemann 1979. 223 S. m. zahlr. Grundr. u. Umzeichn. v. Kunstwerken u. 169 z.T. farb. Photogr. auf Taf. 4° 79.— M.

S. hat durch seine Ausgrabungen des buddh. Kara-Tepe 1964—1976 im alten Termez und damit verbundenen numism., hist. und siedlungsgesch.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 11, Heft 1 (1981)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.3

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000209

Studien unsere Kenntnis von der asiat.-mittelmeerländ. Mischkultur der 1. H. d. 1. Jtsds. n.Chr. wesentlich bereichert. Die archäol. Denkmäler und Stätten von Zufallsfunden befinden sich in Kulturlandschaften von Iran, Choresmien, Sogdien, Fergana, Baktrien, Turfan, Gandhara, Mathura und Sind auf dem Boden der heutigen Staaten Sowjetunion, China, Afghanistan, Pakistan und Indien (Karten S. 6 u. 16). Vor dem Hintergrund nomadischer Steppenkulturen, der altpers. Königsstädte und der frühind. Ikonographie des Buddhismus (S. 106—151) und auch des Hinduismus (Abb. 39, 53) beobachten wir die Wirkungen ant. Kunst z.B. auf die Siedlung von Ai Khanoum aus den Jhdten. nach Alexander III von Macedonien (S. 15—18), auf das parth. Nisa (S. 61—66), auf Gegenden unter sasan. Statthalterschaft (S. 66—68), auf das Dynastenheiligtum der Kuschans von Surkh Kotal (S. 90) und auf die buddh. Bau- und Bildkunst von Adshina-Tepe, Airtam, Fajaz-Tepe oder Kara-Tepe.

- Burchard Brentjes u. Mitarb. v. Karin Rührdanz: *Mittelasien — Kunst des Islam*. Leipzig: Seemann 1979. 400 S. m. zahlr. hist. Tab., Fundortkarten, Stadtplänen, Grundr. u. Querschnitten, Umzeichn. v. Malereien, Vignetten nach Teppichmustern u. 248 z.T. farb. Photogr. auf Taf. 4° 79,— M.

B. hat nach wichtigen Veröffentll. über die nomadische, altiran. und islam. Kunst (S. 381/2) unsere gegenwärtigen archäol. Kenntnisse über Ursprung und Grundlage der zentralasiat. Kultur und ihren späteren Ausdruck in Städtebau, sakraler und profaner Baukunst, abstrahierender Ornamentik, Wand- und Miniaturmalerei und Kunsthandwerk vom frühesten Islam bis zur Gegenwart anhand hervorragender Abb. zusammengefaßt. In einer handlichen Übersicht finden wir mit den kanonischen Bauten der Samaniden (S. 52) oder Timuriden (S. 84) und den typischen Miniaturen des frühtimuridischen (S. 179) und des Bucharer Stils des 16. Jh. (S. 199) auch wenig abgebildete buddh. Plastik (Abb. 4—6), einen kaum bekannten Palast des Jahres 1907 bei Buchara (Abb. 107) und nicht zuletzt Aufnahmen von traditionellem Schmuck an öffentlichen Bauten Tashkents aus der Zeit nach dem Erdbeben von 1969 (S. 358, Abb. 246/7) vereint. B. führt uns also in ein reiches Bildmaterial ein, dessen Grundzüge er in einer Einl. „Islam und Kunst" deutet; in wesentlichen Unterkapp. über „Kunst, Individuum und Gesellschaft" (S. 18) oder „Islam. Menschenbild und Kunst" (S. 23) sind systematische Forschungen der Mitarbeiterin eingearbeitet (vgl. K. Rührdanz: *Arbeitsdarstellungen in der arab. und pers. Miniaturmalerei*. In: *Der arbeitende Mensch in den Gesellschaften und Kulturen des Orients*. Hrsg. v. B. Brentjes. Halle 1978, S. 132—143).

- A. M. Belenizki (d.i. Aleksandr Markovic Belenickij): *Mittelasien — Kunst der Sogden*. Fotos: D. W. Belous. Übers. a.d. Russ.: Lisa Schirmer. Leipzig: Seemann 1980. 240 S. m. zahlr. Umzeichn. bes. d. Wandmalereien u. 100 z.T. farb. Photogr. auf Taf. 4° 60.— M.

Die Denkmäler dieses Bandes stammen aus einer Blütezeit zwischen der Kuschan-Ära und dem islamischen Jahrtausend. Sie lagen vor allem am Serawschan (S. 8), dem ehemaligen Sogd, der wie indische Flüsse möglicherweise auf Wandschmuck symbolisiert wurde (S. 169), und nach dem man das riesige Gebiet am Ostrand der mittelasiatischen Wüsten von Afghanistan

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000210

bis ins Fergana-Tal Sogdiana benannte. Ein Zentrum war die Residenz Pendschikent (S. 29), deren monumentale Wandbilder und Plastik der Verf. seit 1954 ausgrub. Von gleicher Wichtigkeit sind die einheimischen Leistungen sogdischer Auftraggeber und Künstler und die künstlerischen Verbindungen in einem fruchtbaren Kulturaustausch: Motive antiker Bau- und Bildkunst wurden über Kuschan-Künstler buddhistischer Kultorte an die Sogden vermittelt (S. 213—218), und die indische Ikonographie des Schiwa wirkte auf Götterbildern eines iranischen Pantheon nach (S. 219, 238). Unter den neuen Beobachtungen über die Tradition der vorislamischen Kunst Sogdiens in Mittelasien nach der arabischen Eroberung interessieren z.B. die Textilornamente und die Buchmalerei (S. 228).

Eleonora Nowgorodowa (d.i. E. A. Novgorodova): *Alte Kunst der Mongolei.* Übers. a.d. Russ.: Lisa Schirmer. Deutsche Bearb.: Karl Berger. Leipzig: Seemann 1980. 280 S. m. zahlr. Umzeichn. bes. v. Denkmälern d. Pferdekults u. 224 z.T. farb. Photogr. auf Taf. 4° 79.— M.

Die Verf. hat seit 1963 wesentliche Bücher und Aufsätze zur Kunst Mittelasiens veröffentlicht (u.a. Central Asiatic Journal 18 [1974]) und legt nun eine Zusammenfassung ihrer Forschungen in textlich und bildlich glänzend dokumentierten Kapiteln über „Paläolithikum und Mesolithikum", „Neolithikum und Äneolithikum", „Bronzezeit", „Zeit der frühen Nomaden (Skythenzeit)", „Hunnenzeit" und „Zeit der alttürkischen Khanate" vor. Erwartungsgemäß spielte das Land der traditionellen Viehzüchter und Nomaden und der Heimat des Kulan, des Halbesels, und des Przewalski-Urwildpferds für die Ausbildung des „Tierstils" eine hervorragende Rolle. In der jungpaläolithischen Höhle des „Blauen Flusses" entdeckte man die älteste Kameldarstellung der Welt (S. 49), während von den neolithischen Petroglyphen, den „Gemälden von Čandaman" an Equiden in den Vordergrund treten. An einem schwer zugänglichen Fels „Chanyn chad" (Farbabb. 46, Nachzeichn. S. 78, viele Details) werden an einem Berg, der tausend Jahre heilig gehalten wurde, Wagenkrieger, Hirschjagden und dreispännige, überdachte, von Reitern begleitete Wagen in eine Folge von „Proto-Tierstil" der Bronzezeit über die skythischen bis zu den hunnischen und alttürkischen Epochen datiert (S. 81). Der eigentliche Tierstil ist mit dem westmongolischen Megalithkreis und den Opferstätten des Pferdekults (S. 115) verbunden und gehört der skythischen Periode aus der Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr. an (S. 172). In den Equipagen der Hunnenzeit besteht eine auffällige stilistische Übereinstimmung mit chinesischen Han-Grabreliefs (S. 204). In den alttürkischen Khanaten wurde der Wolf zum Stammes-Totem (S. 209); die Bronzereiter vom „Schwarzen Felsen" Char chad haben Analogien zu chinesischen, japanischen und ostturkestanischen Rittern des 4.—9. Jh. n. Chr.

Klaus Fischer, Bonn

Heinrich Lüders: *Kleine Schriften.* Hrsg. von Oskar von Hinüber. Wiesbaden: Steiner 1973. XIV, 561 S. 8° (Glasenapp-Stiftung. 7.) 58,— DM.

Daß wir nunmehr neben Lüders' *Philologica Indica* das oben angezeigte Werk stellen und benutzen können, ist der Arbeit des Herausgebers zu danken. Der Herausgeber hat es hier unternommen, die in älteren Zeitschriftenjahrgängen nicht leicht erreichbaren epigraphischen Arbeiten von

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000211

LÜDERS, sowie dessen Schriften zur indischen Kultur- und Literaturgeschichte nach dem Erscheinen der *Philologica Indica* (1940) erneut zugänglich zu machen. Das Werk ist wie folgt gegliedert: I. Literaturgeschichte und Textausgaben, II. Sprachwissenschaftliche Beiträge und Wortstudien, III. Epigraphik und Kharoṣṭhi-Dokumente, IV. Geschichte und Kulturgeschichte, V. Register. Besonders verdienstlich ist die von Herrn VON HINÜBER zusammengestellte Bibliographie der Schriften von HEINRICH LÜDERS, die in das Inhaltsverzeichnis einbezogen, am Anfang der Publikation steht. Es ist damit dem Herausgeber ein besonders rationelles und nachahmenswertes Verfahren gelungen. In dem Inhaltsverzeichnis wäre dabei die Übersicht über das in dem Band tatsächlich Veröffentlichte durch Fettdruck der jeweils hinter .... stehenden Seitenzahl erleichtert worden. Die Bibliographie zeigt, wie schwierig es ist, schon für einen zeitlich nahen Autor Vollständigkeit der Angaben zu erreichen.

So stellte mir Herr von HINÜBER nachträglich noch folgende Angaben zur Lüders-Bibliographie zur Verfügung: E. WALDSCHMIDT: *Heinrich Lüders, Nachruf.* Forschungen und Fortschritte 19. 1943. 250—2.

P. K. GODE: *The late Dr. Heinrich Lüders of Berlin and the late Dr. Otto Stein of Prague.* The Poona Orientalist 10. 1945. 110.

HR. GRAPOW: *Gedächtnisrede auf Heinrich Lüders.* Jahrbuch der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1946—1949. 192—195 (enthält auch das Schriftenverzeichnis von SIEGLING).

Weitere epigraphische Arbeiten von H. LÜDERS:

Kharoṣṭhī Records on Earthen Jars from Chārsada. AIS AR 1903/4.289—291.

On some Mount Abu inscription AIS AR 1906/7. 207f.

On the Taxila Vase inscription AIS AR 1906/7. 208f.

On certain Brāhmī inscriptions AIS AR 1908/9. 116f.

Sonstiges:

H. LÜDERS: *Wilhelm Geiger zum 85. Geburtstag.* Forschungen und Fortschritte 17. 1941. 251.

GUSTAV ROTH, Lenglern

ULRICH WIESNER: *Nepalese Temple Architecture. Its characteristics and its relations to Indian development.* With 46 figures and 16 plates. Leiden: Brill 1978. 114 S. 4° (Studies in South Asian Culture. Vol. 8.)

Ausgehend vom Paśupatināth-Tempel in Deopatan im Zentrum des Kathmandu-Tales versucht der Autor, dieses Heiligtum als älteste Form eines Tempels in Nepāl nachzuweisen, der als Vorbild für alle späteren Sakralbauten diente. In Paśupati wird eine Form des Mahādeva (Śiva) verehrt, der Staatsgott und Schutzpatron der nepālesischen Herrscher ist (vgl. D[ILLI] R[AMAN] REGMI: *Medieval Nepal.* Calcutta 1965—66, P.1, S. 556—558; P. 2, S. 563—564). Zwar wurde der ursprüngliche Paśupatināth durch den bengalischen Sulṭān Šams ad-Dīn Ilyās Šāh (1339—1359) während seines Einfalls in das Kathmandu-Tal mit anderen Bauten im Jahre 1349 (nicht 1346, wie der Autor schreibt) total zerstört (K[ASHI] P[RASAD] JAYASWAL: *An unrecorded Muhammadan Invasion of Nepal.* In: Journal of the Bihar and Orissa Research Society 22 [1936], P.2, S. 88: "469 [1349 A.D.] ...Samasadina, the Suratrāṇa of the East, came to Nepāl, broke

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Paśupati into three pieces and burnt the whole of Nepāl"), doch wurden der Tempel und sein Kultbild in ihrer alten Form wiederhergestellt. Diese Form geht möglicherweise in das 3. nachchristliche Jahrhundert, d.h. in die Zeit der Licchavi-Dynastie zurück. Setzt man diesen frühen Zeitpunkt an und vergleicht diesen Tempeltyp mit Formen aus der Gupta-Zeit in Indien, stößt man in beiden Fällen als Ausgangspunkt auf einen Kultraum (beim Paśupati-Tempel zweigeschossig), der aus einem Garbhagṛha und einem Pradakṣiṇāpatha besteht, die von einer Mauer umschlossen sind. Die beim mittelalterlichen Hindu-Tempel so beliebten Maṇḍapas fehlen ganz. Die interessanten Untersuchungen des Autors zur Entwicklung des nepālesischen Tempeltyps führen gleichzeitig immer wieder zu Vergleichen mit künstlerischen Ausformungen in Indien bis nach Gandhāra und zeigen Beeinflussungen aus diesem Raum auf.

Karl-Heinz Golzio, Neuwied

Wilhelm J. G. Möhlig: *Die Stellung der Bergdialekte im Osten des Mt. Kenya. Ein Beitrag zur Sprachgliederung im Bantu.* Mit 41 Kt. Berlin: Reimer 1974. 249 S. (Kölner Beiträge zur Afrikanistik. Bd. 2.)

In dieser Studie, die der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln als Habilitationsschrift vorgelegen hat, geht es dem Autor um eine radikale Abkehr von herkömmlichen Sprachklassifizierungskriterien und -verfahren: statt „globale Ordnungen unter den afrikanischen Sprachen aufzustellen", wie es in der Vergangenheit allgemein geschehen sei, strebt er die „Sprachgliederung in der Kleinregion, auf der Dialektebene" an; sein Verfahren, an Bantu-Dialekten („Kirinyaga"), die am Ostabhang des Mt. Kenya gesprochen werden, exemplifiziert, setzt unmittelbar oberhalb des Idiolekts ein und baut von unten nach oben auf. Mit Hilfe der dialektologischen Methode, die hier in dieser Form zum ersten Mal auf afrikanische Sprachverhältnisse übertragen und deren Anwendung auf das Bantu im ersten der vier Abschnitte des Buches dargelegt wird (S. 24—54), gelangt er — über eine detaillierte Beschreibung und Interpretation eines umfangreichen Vergleichsmaterials (2. Abschnitt, S. 55—186) — zur entscheidend wichtigen „Bestimmung der Dialektgrenzen" (3. Abschnitt, S. 187—210) und schließlich zur „Gliederung und Stellung der östlichen Kirinyaga-Dialekte" (4. Abschnitt, S. 211—229). Ein Literaturverzeichnis (S. 231—236), ein „Register zum untersuchten Wortmaterial in Englisch, Swahili und Deutsch" (S. 237—249) sowie ein ausführlicher „Kartographischer Anhang" beschließen die Arbeit.

Diese Untersuchung basiert auf wohl fundiertem und gesichertem Material, sie ist methodisch durchsichtig und explizit, und die zahlreichen Operationen der Analyse sind jeweils ausführlich begründet. Des Autors scharfsinnige Findigkeit bei der (Neu)Benennung von Begriffen und Verfahren führt teilweise zu einer bestechend-eigenwilligen Nomenklatur, die meist bekannte Sachverhalte in einem neuen Kleid erstehen läßt; so ist z.B. das „Relationsdiagramm-W" das sprachliche Teilsystem Wortschatz. Andererseits haben herkömmliche Sachverhalte, wie z.B. die Identifizierung von bzw. Unterscheidung zwischen „Lehngut" und „Fremdgut", die für den von M. als wesentlich eingeschätzten „mischsprachlichen" Bereich von Bedeutung sein dürfte, nicht genügend Beachtung gefunden. — Eine Hypothese, die in Erstaunen versetzt, geht dahin (S. 50), daß dem subjektiven Urteil von

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000213

„Sprachkennern" — gemeint sind wohl „natürliche Sprecher" — über das Verhältnis ihrer eigenen Gruppensprache zu einer anderen „objektiv feststellbare Unterschiede" entsprechen. Der Rez. hat teilweise gegenteilige Erfahrungen gemacht. — Bezüglich der Rangigkeit sprachlicher Teilsysteme ist die S. 42 zum Ausdruck gebrachte Erfahrung des Autors bemerkenswert, nach der „morphologische Isoglossen ein größeres Gewicht für die Grenzdefinition besitzen als lexikalische und ... lexikalische Isoglossen wiederum gewichtiger sind als phonologische und prosodologische."

Die Arbeit folgt einem synchronen Forschungsansatz, hält sich aber für diachronische Fragestellungen sowie für interdisziplinäre Fernziele offen. Die S. 227—229 dargelegten Ergebnisse bestehen aus vorsichtigen Schlüssen und zahlreichen neuen Fragen; von den letzteren zählt folgende zu den interessantesten: Warum verhält sich das Chuka — gänzlich unregelmäßig und unberechenbar — „im phonologischen Bereich den umliegenden Dialekten gegenüber passiv und rezeptiv?"

Herrmann Jungraithmayr, Marburg

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000214

Kurzanzeigen[1]

HARALDS BIEZAIS [Hrsg.]: *Religious Symbols and their Functions*. Stockholm: Almqvist & Wiksell 1979. XXIX, 177 S. 8° (Scripta Instituti Donneriani Aboensis. 10.)

Der Bd. vereint Beitr. von 15 skand. Gelehrten versch. Disziplinen zum Symposium in Åbo im August 1978. B. führt in die Probleme ein, R. HOLTE in die soziol. Sicht. T. METTINGER schreibt über das Bilderverbot Alt-Israels, J. HJÄRPE über Mekka, L. RYDÉN über die Ikone. J. BERGMAN untersucht ägypt. Symbolik, Å. HULTKRANTZ die des indian. Sonnentanzes, C. HALLENCREUTZ afrik. Religionen. H. RINGGREN unterrichtet über einen babyl. Ritus, A. HULTGÅRD über das jüd. und alt-iran. Bilderverbot, S. LINNÉR über Symbole in christl. Literatur, R. NORRMAN über semiotische Funktionen. A. PARPOLA untersucht ved. Texte, J. PENTIKÄINEN Übergangsriten an karel. Material und S. BJERKE die Symbole magischer Handlungen. H.-J. G.

GERNOT WIESSNER: *Synkretismusforschung. Theorie und Praxis*. Wiesbaden: Harrassowitz 1978. 133 S. 8° (Göttinger Orientforschungen. Reihe Grundlagen und Ergebnisse. Bd. 1.) 26,— DM.

In Göttingen hat man als Sonderforschungsgebiet den hellenist. und spätant. Synkretismus gewählt. Dort hat man sich auch systematischen Problemen zugewandt, und das mit beachtlichem Erfolg. Ergebnis ist nämlich ein von ULRICH BERNER entwickeltes „heuristisches Modell zur Synkretismusforschung". Dieses Modell hat man im Oktober 1977 im Rahmen eines Kolloquiums überprüft, für das die sieben Abhandlungen dieses Bandes verfaßt wurden. BERNER erläutert sein Modell schrittweise in 3 Aufsätzen.

[1] Die Verfasser der Kurzanzeigen sind: A. W. = ALBRECHT WEZLER, Hamburg; B. F. = BARBARA FRANK, Marburg; F. L. = FRIEDGARD LOTTERMOSER, Mainz; G. B. = GEORG BUDDRUSS, Mainz; G. D. D. = GHOLAM DJELANI DAVARY, Mainz; G. W. = GUNTHER WANKE, Erlangen; H. H. = HELMUT HUMBACH, Mainz; H. H. B. = HANS HINRICH BIESTERFELDT, Bochum; H. J. = HERRMANN JUNGRAITHMAYR, Marburg; H.-J. G. = HANS-JÜRGEN GRESCHAT, Marburg; H. O. F. = HARTMUT ORTWIN FEISTEL, Berlin; J. B. = JOSEF BAUER, Würzburg; J. Be. = JOHANNES BENZING, Mainz; J. v. B. = JÜRGEN VON BECKERATH, Münster i. W.; K. F. = KLAUS FISCHER, Bonn; K. M. = KLAUS MÄDING, Bochum; K. R. = KLAUS RÜPING, Münster i.W.; L. P. = LEO PRIJS, München; L.S. = LAMBERT SCHMITHAUSEN, Hamburg; M. K. = MARTIN KRAUSE, Münster i.W.; O. O. = OTMAR OEHRING, München; O. v. H. = OSKAR VON HINÜBER, Mainz; R. D. = RAINER DEGEN, Beirut; R. Q.-Z. = ROSEMARIE QUIRING-ZOCHE, Gießen; W. R. = WOLFGANG RÖLLIG, Tübingen; W. W. M. = WALTER W. MÜLLER, Marburg.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 131, Heft 1 (1981)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000215

Als Teilobjekt wird dann ein Text von Origenes untersucht. FRIEDRICH JUNGE befaßt sich mit ägypt. Synkretismusforschung, WOLFGANG SCHENKEL mit kopt. Märtyrerlegenden und W., der auch das Vorw. schrieb, mit der syr. Behnām-Legende. H.-J. G.

WOLFHART WESTENDORF [Hrsg.]: *Aspekte der spätägyptischen Religion.* Wiesbaden: Harrassowitz 1979. 115 S. (Göttinger Orientforschungen. R. 4: Ägypten. 9.)

Der neue Bd. der Göttinger Orientforschungen enthält 5 Vortrr., die im Lauf des Jahres 1978 im Rahmen des Sonderforschungsbereiches Orientalistik gehalten wurden. 4 davon wurden etwas erw. und mit Anmm. versehen, von einem (DERCHAIN) wird lediglich eine kurze Zus.-Fass. gegeben. Im Einzelnen handelt es sich bei diesen für die ägypt. Religionsgesch. bedeutsamen und z.T. ganz neue Aspekte beleuchtenden Vortrr. um die Folgenden: 1. JAN ASSMANN: *Primat und Transzendenz. Struktur und Genese der ägypt. Vorstellung eines „Höchsten Wesens"* (35 S.). 2. PHILIPPE DERCHAIN: *Der ägypt. Gott als Person und Funktion* (3. S.). 3. ERHART GRAEFE: *König und Gott als Garanten der Zukunft nach Inschrr. der griech.-röm. Tempel* (31 S.). 4. REINHARD GRIESHAMMER: *Gott und das Negative nach Quellen der ägypt. Spätzeit* (13 S.). 5. FRIEDRICH JUNGE: *Isis und die ägypt. Mysterien* (23 S.) — Erfreulich, daß man sich hier, bedingt durch die Thematik des Sonderforschungsbereiches, in besonderem Maße den rel. Problemen der in der dt. Ägyptologie stets vernachlässigten Spätzeit zuwendet. J. v. B.

RICHARD A. PARKER, JEAN LECLANT u. JEAN-CLAUDE GOYON: *The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak.* London/Providence R. I.: Lund Humphries/Brown Univ. Pr. 1979. X, 95 S., 44 Taf. (Brown Egyptological Studies. 8.)

Das rätselhafte Bauwerk des Taharqa am Nordufer des Heiligen Sees in Karnak, bisher wegen seiner weitgehenden Zerstörung kaum beachtet (bei B. PORTER and R. L. B. MOSS: *Topographical Bibliography of ancient Egyptian hieroglyphic texts, reliefs and paintings.* 2. ed. Oxford 1960ff., 218, unrichtig als „Temple of Re'-Harakhti" bezeichnet), diente wahrscheinlich dem Ritus der mystischen Vereinigung des Amun mit Re'-Harachti und mit Osiris, die nach der Rückkehr von seiner feierlichen Prozession nach Djême (Medinet Habu), der Begräbnisstätte des Kematef und seiner Achtheit, stattfand. Dies läßt sich aus den Überresten der von GOYON übers. und erkl. Texte an den Wänden seiner noch z.T. erhaltenen unterirdischen Räume erkennen. Die Oberbauten — wohl ein offener Pavillion (*wsḥt ḥbyt*) — sind heute verschwunden. Von einem Vorhof führten Treppen (bisher irrig als Nilstandsmesser angesehen) zum Urgewässer Nun hinab. Der Bau der XXV. Dynastie dürfte einen älteren des Neuen Reiches ersetzt haben, zu dem auch der steinerne Obelisk Amenophis' III. gehört haben wird. Texte und Darstellungen sind in diesem hervorragend ausgestatteten Band nach Photos und Zeichnungen des Oriental Institute Chicago wiedergegeben. J. v. B.

DOUGLAS PARROTT: *Nag Hammadi Codices V, 2—5 and VI.* Leiden: Brill 1979.

Bei der vorl., von einem Team durchgeführten Publ., in der der Text von 12 Traktaten aus Nag Hammadi und von 2 Schriften des Berliner gnostischen

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000216

Kodex publiziert, ins Engl. übertr., mit Indices und einer kurzen Einf. versehen wird, handelt es sich praktisch um eine Zweitausg. von Texten, die bereits vor mehreren Jahrzehnten bzw. Jahren ed. und ins Deutsche übers. worden sind. Im Apparat werden verschiedentlich andere Textlesungen, -ergänzungen und Übers.-Möglichkeiten der Erstausgaben bzw. in der Zwischenzeit erschienener Arbeiten verzeichnet und erörtert. Mit dem Dank für die geleistete Arbeit verbindet sich der Wunsch auf ein baldiges Ersch. von bisher unveröff. Schriften aus dieser für viele Disziplinen wichtigen Bibliothek. M. K.

Rudolph Meyer: *Gegensinn und Mehrdeutigkeit in der althebräischen Wort- und Begriffsbildung.* Berlin: Akad.-Verl. 1979. 31 S. 8° (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Phil.-hist. Kl. 120, 5.) 3,50 MDN.

Die kurze und knappe Abh. will deutlich machen, daß das Althebr. von einer starken Gegensinnigkeit und Mehrdeutigkeit geprägt ist, die bei seinem Sprecher eine ungewöhnlich stark ausgebildete Aspekt- bzw. Standpunktbeweglichkeit voraussetzt. Das wird im einzelnen an einer Reihe von Beispielen vor allem aus dem Bereich des Präpositionalgebrauchs (*b^e*, *l^e*, *min*), des Gebrauchs der sog. nota accusativi und des hebr. Verbalsystems demonstriert. G. W.

Raija Sollamo: *Renderings of Hebrew Semiprepositions in the Septuagint.* Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1979. 10, 385 S. 8° (Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Dissertationes Humanarum Litterarum. 19.) 72.— FIM.

Die Wiedergabe hebr. Halbpräpositionen (Kombination von Präposition und Nomen mit präpositionaler Funktion) in der Septuaginta läßt erhebliche Differenzen in der Übersetzungstechnik der einzelnen Bücher erkennen und gestattet eine Klassifikation derselben, die auf anderer Grundlage erstellten Klassifikationen sehr nahe kommt (Thackerey, Soisalon-Soininen). Im einzelnen werden die Halbpräpositionen der Stämme *pnym*, *'yn*, *yd*, *kp*, *ph*, *qrb* und *twk* untersucht. Besondern Wert gewinnt die vorgelegte Untersuchung durch einen beigegebenen ausführl. Anh., der sich mit der Verwendung der griech. Äquivalente in der Koine befaßt und erst auf dieser Basis eine einigermaßen korrekte Beurteilung der Hebraismen der Septuaginta erlaubt. G. W.

Bo Reicke—Leonhard Rost [Hrsg.]: *Biblisch-historisches Handwörterbuch.* Bd. 4: *Register und Historisch-archäologische Karte Palästinas.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 284 S., 2 Kt. 4°. 95.— DM.

Das lange Warten auf den Registerband des BHH (BHH 3 1966 — BHH 4 1979), von vielen schon als vergebliches Warten gewertet, hat sich gelohnt, weil mit ihm endlich die mehrfach angekündigte hist.-arch. Palästinakarte vorgelegt wurde. Diese Kt. — auf 2 Bl. im Maßstab 1:300.000 erstellt, mit neun Nebenkten. unterschiedlichen Maßstabs versehen (Syrien, Orontes, Libanon, Negeb, Arisch, Sirhan, Kadesch, Elat und Edom) und durch ein aus-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000217

führl. Reg. hervorragend erschlossen — versucht, die in den letzten Jahrzehnten, etwa seit dem Ersch. von H. Guthes *Bibelatlas*. 2. Aufl. Leipzig 1926 vorgelegten Ergebnisse der hist. Topogr. Palästinas möglichst umfassend darzubieten. Das Ergebnis dieser Bemühungen ist beeindruckend und in der Tat nur mit Guthes *Bibelatlas* vergleichbar. Die Kt. erfaßt den Zeitraum von der Steinzeit bis zur Kreuzfahrerzeit und ist damit nicht nur dem Bibelwissenschaftler und dank ihrer Übersichtlichkeit dem an der Bibel interessierten Laien, sondern auch dem Archäol. und dem Kirchenhist. eine kaum zu unterschätzende Hilfe. Angesichts der Fülle des von E. Höhne (Kartograph H. Wahle) zusammengetragenen Materials kann man getrost die Prognose wagen, daß diese Kt. wohl ebenso lange auf eine vergleichbare Nachfolgerin warten wird wie Guthes *Bibelatlas*. — Neben dem Reg. zu den Kten., das leider ein anderes Verweissystem benutzt als die Textbände des BHH, bietet BHH 4 noch folgende Regg.: hebr. und altoriental. Wortreg., griech. und lat. Wortreg., Sachreg., Personenreg., geogr. Reg. G. W.

Urs Köppel: *Das deuteronomistische Geschichtswerk und seine Quellen. Die Absicht der deuteronomistischen Geschichtsdarstellung aufgrund des Vergleichs zwischen Num 21,21—35 und Dtn 2,26—3,3*. Bern-Frankfurt a.M.-Las Vegas: Lang 1979. 234 S. 8° (Europäische Hochschulschriften. XXIII/122.)

Auf dem Hintergrund der Landnahme israel. Stämme im Ostjordanland und einer vergleichenden Analyse von Num 21,21—35 und Dtn 2,26—3,3 werden vor allem Israels Verhalten fremden Völkern gegenüber und der sog. Heilige Krieg einschließlich des Banngebotes als wesentliche Aspekte deuteronomist. Theologie einer eingehenden Untersuchung unterzogen. Bann und Hl. Krieg erscheinen im deuteronomist. Geschichtswerk als Interpretamente, mit deren Hilfe die Vergangenheit als Handeln Jahwes für Israel gedeutet und die Forderung zur unbedingten Absonderung Israels von den Völkern herausgestellt werden soll. Das deuteronomist. Geschichtswerk ist Rechenschaft Israels vor Jahwe, entstanden unter dem Eindruck des Untergangs der Staaten Israels (722 v.Chr.) und Juda (587 v.Chr.). G. W.

Eliyahu Ashtor: *The Jews of Moslem Spain*. Vol. 2: Translated from the Hebrew by Aaron Klein and Jenny Machlowitz Klein. Philadelphia: The Jewish Publ. Soc. of America 1979. 381 S. 8°. 12.— $.

Das 1966 (in Jerusalem, Ed. Kiryat Sepher) ersch. Original der vorl. Übers. stellt den 2.T. einer Trilogie dar, deren 3.T. noch nicht ersch. ist. Im hebr. Original hat der 2.T. den Untertitel: „Vom Tode al-Manṣūrs bis zur Eroberung Toledos, 1002—1085." In der vorl. Übers. fehlt leider, ohne daß dies irgendwo erwähnt, geschweige begründet wäre, die 11-seitige Einl. sowie die letzten 3 der 6 Kapp. des Originals. Dies ist umso bedauerlicher, als die Übers. ausgezeichnet gelungen ist, sowohl diejenige des Haupttextes (für den eine lebendige, flüssige Darstellung charakteristisch ist) als diejenige der zahlreichen Anmm. (die eine Fundgrube für den Historiker sind und z.T. auf bisher unbekannten Dokumenten der Kairo-Genisa beruhen). L. P.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000218

·Denise Schmandt-Besserat: *An Archaic Recording System and the Origin of Writing*. Malibu: Undena Publ. 1977. 32 S. 4° (Syro-Mesopotamian Studies. Vol. 1/2.) 5.— $.

S.-B. vertritt hier zum ersten Male ihre ansprechende und inzwischen noch an versch. Stellen wiederholte und belegte These, daß der Aufzeichnung von Schrift eine Stufe der „Gegenstandsschrift" vorangegangen ist, in der Kügelchen, Scheiben, Kegel, Pyramiden u.a. Tonobjekte zur Kennzeichnung und Zählung von best. Gegenständen verwendet wurden. Solche Artefakte finden sich seit dem 9.Jahrtausend v.Chr. und in einem weiten Raum zwischen dem Kasp. Meer, Pers. Golf und Kilikien. Diese zeitliche und räuml. Tiefe macht gegenüber einer einheitl. Interpretation skeptisch. Zu ähnl. Ergebnis kommt unabhängig aus dem Befund von Uruk M. A. Brandes: *Siegelabrollungen ... in Uruk Warka*. Wiesbaden 1979 (Freiburger Altor. Stud. 3.), 36ff. Der ganze Komplex der frühen Schriftschöpfungen bedarf neuer, sorgfältiger Überlegungen. W. R.

·François Bron: *Recherches sur les inscriptions phéniciennes de Karatepe*. Genève: Droz 1979. VII, 234 S. 8° (Centre de recherches d'histoire et de philologie de la IVe Section de l'École pratique des Hautes Études. 2: Hautes Études Orientales. 11.)

Die Studie ist B.'s maschinenschriftl. vervielf. Pariser Diss., die er unter der Leitung von M. Sznycer, der dem Buch auch eine empfehlende Einl. vorangestellt hat, geschrieben und offensichtlich 1975 (oder früher) abgeschlossen hat. Sie stellt den — gelungenen — Versuch dar, die 30 Jahre Forschung an den phön. Inschriften vom Karatepe zusammenzufassen und, kritisch gesichtet, dem Benutzer bequem zugänglich zu machen. Im Mittelpunkt steht also die Erarbeitung eines gesicherten Textes (p. 12—22), gefolgt von einer Übers. und einem ziemlich ausführlichen Komm. (p. 26—128). Es folgt eine (m.E. zu kurz geratene) Grammatik, bestehend aus Morphologie, Syntax (nur Gebrauch von Perf., Impf., w-conversivum, Inf. abs., Inf. cstr. und unterordnende Konjunktionen) und einem Vokabular (p. 129—153). Weiterhin enthält die Studie Darstellungen der Entdeckungs-, Ausgrabungs- und Forschungsgesch. und ausgewählter hist. und religionsgesch. Fragen. Eine Bibliogr. und mehrere Indices beschließen das nützliche Buch. — Im Text der Inschrift sind zwei Tippfehler übersehen: p. 12 col. I 4 muß es YRḤB und p. 14 col. III 5 muß es L'ZTWD heißen. R. D.

·*Altorientalische Literaturen*. Von Wolfgang Röllig· in Verb. mit Emma Brunner-Traut, Hans Gustav Güterbock, Joachim Krecher, Erica Reiner, Rudolf Smend. Wiesbaden: Akad. Verl.-Anst. Athenaion 1978. 332 S. 8° (*Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*. Bd. 1.) 128,— DM.

Die schwierige Aufgabe, einerseits aus der oft überreichen schriftl. Überlieferung das unserem Literaturbegriff Entsprechende auswählen und andererseits die uns jeweils nur lückenhaft überkommenen literarischen Zeugnisse zu einem Gesamtbild zusammenschließen zu müssen, haben die Verf. erfolgreich gelöst. Ihre Darstellungen der Literaturen der alten Ägypter, der Sumerer, Akkader, Hethiter — einschließlich der von ihnen aus Kanaan, von (Proto-)

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000219

Hattiern, Hurritern und Babyloniern übernommenen Stoffe —, Ugariter und Altisraels erinnern uns auch daran, daß die Schöpfungen so bedeutender altoriental. Völker wie der Elamer, Urartäer, Phönizier oder der Bewohner Altsüdarabiens, um nur einige zu nennen, wohl für immer verloren sein werden. J. B.

Piotr Michalowski: *The Neo-Sumerian Silver Ring Texts*. Malibu: Undena Publ. 1978. 16 S. 4⁰ (Syro-Mesopotamian Studies. Vol. 2/3.) 1.80 $.

Die kurze und klare Arbeit behandelt aus der Masse des Archivs von Drehem (Puzriš-Dagan) eine kleine Gruppe von Texten, die die Vergabe von Silberringen (wohl i.S.v. abgewogenen, geldgleichen Spiralen) an wichtige Gäste des Hofes von Ur-III zwischen den Jahren Šulgi 47 bis Šū-Sîn 8 und stellt sie zusammen mit ähnlichen Gaben (Sandalen, Möbel, militär, Ausrüstung), die offenbar an diesem zentralen Ort der Wirtschaft des Ur-III-Reiches gleichfalls verbucht wurden. Einige unpubl. Texte der gleichen Gattung sind angeschlossen. W. R.

Alfonso Archi: *Hethitische Orakeltexte*. Berlin: Akad.-Verl. 1979. IX S., 50 Taf. 2⁰ (Keilschrifttexte aus Boghazköi. H. 49.) 48.— M.

Sicherlich gehören die hier publ. Texte nicht zu den bevorzugten Studienobjekten der Hethitologie, da das Orakelwesen uns ziemlich fremd ist, so groß die Rolle auch war, die es bei den Alten selbst spielte. Der urspr. oft vorhandene histor. Bezug entgeht uns wegen des Fehlens von Anknüpfungspunkten meist. Die hier vorgelegten sauberen Kopien von 103 bruchstückhaften Texten können erst in vergleichender Bearb. richtig erschlossen werden. Interessant ist, daß eine Anzahl seltener oder ganz neuer Ortsnamen (*Ḫilara*[-; *Šaraḫaddu*; *Šaššita*; *Šeḫḫa*(-Fluß-Stadt); *Šuḫḫureššiša* 88 II 11 (sic!); *Taḫnišara*; *Tawatena*; *Teḫiḫa*; *Utkuniša*; *Zinnišḫappa*?, s. Index) erscheinen, die allerdings aus dem verfügbaren Kontext meist geograph. nicht näher bestimmbar sind. W. R.

Paolo Matthiae: *Preliminary Remarks on the Royal Palace of Ebla*. Malibu: Undena Publ. 1978. 22 S., VIII Taf. 4⁰ (Syro-Mesopotamian Studies. Vol. 2/2.) 4.— $.

Der Ausgräber des inzwischen berühmten frühbronzezeitl. Palastes von Ebla/Tell Mardiḫ gibt hier einen ersten Überblick über die Kampagnen 1973—75 (mit einem Anhang über 1976/7) und seine Deutung dieses Gebäudes G, das sich vor allem durch einen riesigen, ca. 52 m langen und mehr als 10 m breiten „Audience Court" auszeichnet, an den sich in einer Ecke ein mächtiger Turm mit einer großen Treppe anschloß. Die Gründung dieses Komplexes wird in die Zeit des Königs Igriš-Ḫalam um 2400 v.Chr. datiert. Die Anlage läßt keinen Vergleich mit Mesopotamien zu, sondern erweist einen sehr selbständigen Stil syr. Architektur in der 2. Hälfte des 3. Jt. v.Chr. Die inzwischen fortgeführten Grabungen haben diese Deutung erhärtet. W. R.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000220

M. A. Littauer — J. H. Crouwel: *Wheeled Vehicles and Ridden Animals in the Ancient Near East.* Leiden/Köln: Brill 1979. X, 185 S., 85 Abb. 8° (*Handb. der Orientalistik.* Abtlg. 7, Bd. 1, Abschn. 3, B: Vorderasien. Lfg. 1.) 140,— hfl.

Das Thema „Reiten und Fahren" ist für den AO schon häufig behandelt worden, wird hier aber mit dem neuesten Diskussionsstand umfassend dargestellt. Nach kurzer Einl. u. einem sehr nützlichen „Glossar" folgen allgemeine Überlegungen zu den Wagentypen und zur Verwendung des Pferdes als Zug- und Reittier. In 7 Kapp. werden diese Fragen dann in chronol. Folge am verfügbaren Material überprüft — eine, soweit ich sehe, erschöpfende Dokumentation mit nüchtern abwägenden aber doch eindrucksvollen Ergebnissen: Gebrauch des Rades seit Ende des 4. Jt. v. Chr.; Equidenbestattung in einem Grab der Akkadezeit in Tell Madhur (S. 41); Eigenentwicklung — nicht Import — des leichten zweirädrigen Kampfwagens im Orient (S. 68); berittene Truppen — zunächst als Paar-Kämpfer — seit dem 9. Jh. v. Chr. usw. Der Wert des Buches hätte lediglich durch einen Index noch erhöht werden können. W. R.

Tryggve Kronholm: *Motifs from Genesis 1—11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian with Particular Reference to the Influence of Jewish Exegetical Tradition.* Lund: Gleerup 1978. 251 S. 8° (Coniectanea Biblica. Old Testament Series. 11.)

K. beschreibt in dieser Stockholmer Diss. die Motive von Gen. 1—11, wie sie Ephraem in seinen Hymnen (*maḏrāšē*) verwendet hat. Bei der Auswahl der Hymnen konnte er sich auf die krit. Edd. von E. Beck im Corpus scriptorum Christianorum Orientalium stützen, so daß seine textliche Basis gegenüber früheren Arbeiten gesicherter ist. Bei ausführlicher Zitierung der syr. Texte (in unvokalisierter Umschrift) werden folgende 7 Stellen behandelt: Gen. 1,1—25; 1,26—2,25; 3,1—24; 4,1—16; 4,17—6,5 und 6,6—11,9. Als Vergleichstexte dienten neben exeget. Werken Ephraems, darunter besonders der Komm. zur Genesis, eine Vielzahl jüd. Quellen, die zumeist in den Anmm. zitiert sind. Hinsichtlich des Verhältnisses der ephraemischen Formulierungen zur jüd. Trad. ist festzustellen, daß keine direkte literar. Abhängigkeit vorliegt. Eine besonders starke Verwandtschaft ist zur Haggada der Pirqe d-Rabbi Eli'ezer — ein Werk, das allerdings viel später redigiert ist — und innerhalb der Targum-Traditionen zum Targum Ps. Jonathan festzustellen. — Das Buch scheint mir ein wichtiger Beitrag zur Ephraem-Forschung zu sein, da es die bisherigen, vor allem lit.-wiss. Arbeiten an den Hymnen (wie die Diss. von R. Dempe [Jena 1958]) um einen neuen Aspekt ergänzt. R. D.

Susanne Enderwitz: *Gesellschaftlicher Rang und ethnische Legitimation. Der arabische Schriftsteller Abū 'Uṯmān al-Ǧāḥiẓ (gest. 868) über die Afrikaner, Perser und Araber in der islamischen Gesellschaft.* Freiburg: Schwarz 1979. (Islamkundliche Untersuchungen. 53.)

Die anregende Mag.-Arb. der FU Berlin (1979) untersucht die formalen und inhaltl. Tendenzen der ǧāḥiẓischen 'Ethnographie'. Sie geht aus von 2 Texten, deren provokante Thesen geeignet sind, das Verhältnis von Arabern zu den großen nicht-arab. Gruppen innerhalb der 'abbāsidischen Gesellschaft, wie es sich -Ǧāḥiẓ darstellt, zu illustrieren: *Faḫr as-sūdān 'alā*

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

l-bīḍān, dessen 1. T. unter dem Gesichtspunkt der 'Einheit der Menscheit' und dessen 2. T. unter dem der 'Verschiedenheit der Völker' ausgewertet wird, sowie *K. al-'Aṣā* (aus *K. al-Bayān wa-t-tabyīn*. Ed. Hārūn. Ṭab'a 2. Miṣr 1380—81h. = 1960—61. III 5—48), das der Analyse verschiedener Aspekte des Themas 'Einheit der Geschichte' dient. Angesichts der punktuellen Argumentation von -Ğāḥiẓ' Essayistik, die als bewußte Form ernst genommen und interpretiert wird, sind auch weitere verstreute Äußerungen des Autors zum Thema gesammelt; sie werden mit den genannten 'Monographien' wie auch mit den einschlägigen Beobachtungen anderer Autoren in Beziehung gesetzt und ergeben ein differenziertes Bild, in dem das integrative Bestreben hervortritt, 'die Einheit der ethnischen Partikularitäten in der 'abbāsidischen Gesellschaft durch die Betonung ihrer produktiven Eigenschaften und funktionell komplementären Fähigkeiten und Fertigkeiten' (S. 37) zu vindizieren. H. H. B.

Saiyid 'Abdallāh Muḥammad al-Ḥabshī [d.i. al-Ḥibšī]: *Mu'allafāt ḥukkām al-Yaman. The Works of the Rulers of Yemen*. Ed. by Elke Niewöhner-Eberhard. Wiesbaden: Harrassowitz 1979. XIV, 8, 194 S. Gr. 8°. 52,— DM.

Der aus dem Ḥaḍramaut stammende Gelehrte al-Ḥibšī ist einer der fruchtbarsten derzeitigen jemen. Autoren. Das hier anzuzeigende Buch ist ein in chronol. Reihenfolge abgefaßtes Verz. von 43 Imamen, die Schriften hinterlassen haben, mit ihren Werken. Über den Nutzen eines solchen Katalogs kann zwar kein Zweifel bestehen, man fragt sich jedoch, ob sich der doppelte Aufwand gelohnt hat, wenn man weiß, daß im gleichen Jahr al-Ḥibšī in Ṣan'ā' ein 682 S. umfassendes Werk, betitelt *Maṣādir al-fikr al-'arabī al-islāmī fi 'l-Yaman*, veröffentlicht hat, das auf den S. 505—631 unter einem ebenfalls *Mu'allafāt ḥukkām al-Yaman* überschriebenen Abschn. denselben Text bietet. Der gedr. arab. Text liest sich zudem viel besser als die auf einer Schreibmaschine mit pers. Typen verfertigte Vorlage der von E. Niewöhner-Eberhard besorgten Ausg. Versehen sind in beiden Edd. stehengeblieben, die im Jemen ersch. Ausg. ist allerdings an manchen Stellen (z.B. beim letzten Verfasser) etwas umfangreicher. Nichtarab. Benutzer werden freilich N.-E.'s Zusätze begrüßen, wie Hinweise auf G. Brockelmann: *Geschichte der arabischen Litteratur*. ²Leiden 1937—49 und F. Sezgin: *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden 1967ff. sowie die Kennzeichnung, ob eine Schrift in diesen beiden Standardwerken nicht zu finden ist bzw. bisher nur dem Titel nach bekannt ist. Ein weiterer Vorteil gegenüber der jemen. Ed. ist ein Index der Werktitel und somit eine bessere Benutzbarkeit; das in Ṣan'ā' ersch. bio-bibliogr. Werk ist leider nur schwer zu handhaben, da die im Personenreg. angegebenen Seitenzahlen nicht diejenigen des gedruckten Buches, sondern des MS des Verf. sind. W. W. M.

Osman Öztürk ve Bekir Topaloğlu: *Cumhuriyet Devrinde Yayınlanan İslâmî Eserler Bibliyografyası*. Ankara: Nüve Matb. 1975. VII, 171 S. 4° (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.) 35,— TL.

Mit dieser bereits 1975 ersch. Publ. liegt erstmals eine umfassende Bibliogr. der in den Jahren 1923 bis 1973 in der Türkei ersch. Islam-Literatur vor. Die Bibliogr. ist alphab. nach Stichworten geordnet und in 3 Abschn. unter-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000222

teilt: I. *Mushaflar, Cüz'ler, En'amlar* (33,21,8 Titel), II. *Kitab Adına Göre İslâmî Eserler* (2684 Titel), III. *1973 Yılında Yayınlanan İslâmî Eserler* (242 Titel). Ein umfangreiches, sorgfältig erarb., Autoren- und Herausgeberverz. schließt die hervorragend gedruckte Bibliogr. ab, die in der Bibliothek keines islamkundl. Institutes fehlen sollte. O. O.

Hans Daiber: *Das theologisch-philosophische System des Muʿammar Ibn ʿAbbād as-Sulamī (gest. 830 n.Chr.)*. Beirut; Wiesbaden: Steiner in Komm. 1975. XII, 604 S. (Beiruter Texte und Studien. 19.) 76.— DM.

Muʿammar figuriert in der islam. Doxographie als Mitbegründer und eines der Häupter der Muʿtazila. Über sein Leben ist so gut wie nichts bekannt, und mit vielen seiner Genossen teilt er das Schicksal, mit keiner einzigen intakten Schrift aus eigener Feder der Nachwelt überliefert zu sein. D. hat sich nun, in seiner Heidelberger Hab.-Schr. (1973), der Aufgabe unterzogen, das 'System' des Muʿammar anhand späterer doxograph. und anderer Quellen zu rekonstruieren. Die 4 Themenkreise, die dieses System konstituieren, sind: Die ontolog. Voraussetzungen von Muʿammars Theologie, seine Theologie selbst, sein physikal. Weltbild, seine Anthropologie. Muʿammars Stellung zur Frage des Imamats wird nach den Darstellungen des Aš'arī und des Naubaḫtī referiert und birgt — innerhalb des muʿtazil. Rahmens — keine Überraschungen; die politischen, wenn nicht Motive, so doch Implikationen, der Gedankenwelt des Muʿammar lassen sich aufgrund des vorl. Materials offenbar nicht fassen oder auch thematisieren. Die systematische Orientierung der sehr gründlichen und umsichtigen Arbeit bedeutet den Verzicht auf voreilige Reduktion einzelner Elemente oder gar des Ganzen der überlieferten Lehre Muʿammars auf z.B. aristotelische oder platonisch-neuplatonische Gedanken. Die Wahrung des systematischen Kontextes kommt der Analyse bzw. der Neu-Interpretation (vgl. zum Begriff *maʿnā* S. 78ff.) zahlreicher Konzepte und ewiger Themen der islam. Theologie und Philosophie durchweg zugute. H. H. B.

Marc Bergé: *Les Arabes. Histoire et civilisation des Arabes et du monde musulman, des origines à la chute du royaume de Grenade, racontées par les témoins*. Préf. de Jacques Berque. Paris: Ed. Lidis 1978. 702 S. 4°. ISBN 2-85032-041-2.

Ziel von B., der lange in verschiedenen arab. Ländern gelebt und sich wissenschaftlich besonders mit at-Tauḥīdī beschäftigt hat, ist es, mit seiner für ein breites (frankophones) Publikum gedachten Einf. in die Gesch. der arab.-islam. Kultur zur Verständigung zwischen Europäern und Arabern beizutragen. In seiner Darstellung — polit. Gesch. der islam. Welt bis an die Schwelle des 16. Jhdts. (157 S.), arab. Sprache und Literatur (66 S.), Religion (70 S.), Philosophie und Naturwissenschaften (66 S.), Kunst (80 S.), Lebensart, polit., soziale und kulturelle Institutionen, Gesellschaft und Wirtschaft (176 S.) — läßt er häufig zeitgenössische arab. Autoren zu Wort kommen. Darüber hinaus stützt er sich außer auf die *EI* nur auf franz. Literatur (darunter einige Überss. lediglich aus dem Engl.). Angesichts der Intention des Buches fällt es jedoch nicht ins Gewicht, wenn die neuesten Ergebnisse der internat. Forschung nicht durchgehend Berücksichtigung finden. Der Text wird von vielen Fotografien illustriert. Sie zeigen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die traditionellen Aspekte des Lebens in den arab.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 131, Heft 1 (1981)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000223

Ländern. Offenbar war sich B. aber dessen bewußt, daß heutige Aufnahmen zur Veranschaulichung MAlichen Lebens, in denen alle sichtbaren Zeichen der Moderne ausgeblendet sind, beim Betrachter den Eindruck erwecken, als habe sich in der arab. Welt seit Jhdten. nichts geändert, denn seine Kommentare weisen stets auf den Sinn der Traditionen in der Gegenwart hin. Aus dem Text spricht überall B.s Liebe nicht nur zur geistigen arab.-islam. Kultur, sondern auch zu Land und Leuten. Die Ausstattung des Buches mit Querverweisen, Karten, Worterklärungen, Dynastien- und Schrifttab., islam. Festkalender, Index und sachlich geordnetem Verz. einführender Literatur ist vorbildlich. Es kann allen, die sich um einen ersten Zugang zur arab. Welt bemühen, empfohlen werden. R. Q.-Z.

Regierung und Verwaltung des Vorderen Orients in islamischer Zeit. T. 1. Mit Beitr. von H. R. Idris und K. Röhrborn. Leiden/Köln: Brill 1979. 57 S. 8° (*Handbuch der Orientalistik.* Abt. 1., Bd. 6, Abschn. 5.)

Ein langer Titel für zwei kurze Studien, die, wenn der angekündigte T. 2 die zwischen den hier behandelten *ṭarafān*, Maġrib und Iran, liegenden Gebiete auffüllt, zweifellos eine geeignete Grundlage für ein künftiges *Handbuch der Orientalistik* bilden werden. S. 1—16: H. R. Idris: *Le Maghrib des Almoravides à la domination turque.* Recht summarische Darstellung der Bereiche: Organisation politique (centrale et provinciale), fiscalité, armée, justice, jeweils aufgeteilt nach den Dynastien: Banū Zīrī und Banū Ḥammād, Almoraviden, Almohaden, Banū Marīn und Banū Waṭṭās, Banū ʿAbdalwād, Banū Ḥafṣ. Kaum Hinweise auf weiterführende Sekundärlit., keine Quellenangaben, keine Bibliogr. — S. 17—50: K. Röhrborn: *Regierung und Verwaltung Irans unter den Safawiden.* Abschnittweise Behandlung folgender Bereiche: 1. Staatsrat und höchste Staatsämter — 2. Kanzlei, Siegelbewahrer, Finanz- und Palastverwaltung — 3. Militärwesen — 4. Provinz-Verwaltung — 5. (als kurzer Anhang) Verwaltung der geistl. Institutionen. Besonders instruktiv sind die in den Bereichen 1, 3 und 4 anstellbaren Untersuchungen (durch z.T. kontinuierliche chronol. Listen von Amtsinhabern belegt) über den Zusammenhang zwischen Veränderungen der sozialen Herkunft der Amtsinhaber und Entwicklungen der Organisation der Verwaltung selber. Die nützliche Bibliogr. teilt exemplarischerweise auch die Stellen mit, an denen sich Kopien oder Mikrofilme schwer zugänglicher Literatur befinden. H. H. B.

Abdalaziz Duri: *Arabische Wirtschaftsgeschichte.* Aus dem Arab. übers. von Jürgen Jacobi. Zürich und München: Artemis Verl. 1979. 252 S. 39.— DM.

Seit dem Erscheinen dieses Überblicks u.d.T. *Muqaddima fī t-tārīḫ al-iqtiṣādī al-ʿarabī.* Beirut 1969, hat sich sein Ruf als souveräne Darstellung wesentlicher Merkmale und Stationen der arab.-islam. (Sozial- und) Wirtschaftsgesch. bewährt. Die gute dt. Übers. wird komplettiert durch ein Glossar der verwendeten Fachbegriffe und eine Zeittafel; die Anmm. und die Bibliogr. sind, auch im Hinblick auf den dt. Leser, überarb. und ergänzt. H. H. B.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000224

FEROZ AHMAD ve BEDİA TURGAY AHMAD: *Türkiye'de Çok Partili Politikanın Açıklamalı Kronolojisi (1945—1971)*. Ankara: Bilgi Yayınevi 1976. 476 S.

Diese vor allem auf der Auswertung der türk. Tagespresse und der Memoirenliteratur beruhende Chronik umfaßt den Zeitraum vom 2. 1. 1945 (Abbruch der diplomatischen Beziehungen zu Japan) bis zum 12. 3. 1971 (vom türkischen Generalstab erzwungener Rücktritt der Regierung Demirel). Als vorbereitende Arbeit für FEROZ AHMAD: *The Turkish Experiment in Democracy (1950—1975)*. London 1977 in den Jahren 1968 bis 1971 entstanden, ist diese Chronik eine hervorragende Ergänzung und Fortsetzung der Geschichtskalender von GOTTHARD JÄSCHKE: *Die Türkei in den Jahren 1942—1951*. Wiesbaden 1955 und: *Die Türkei in den Jahren 1952—1961*. Wiesbaden 1965. Erläuterungen und ein sehr umfangreiches Ereignis- und Namensreg. (61 S.) steigern den Wert dieses für die Beschäftigung mit der modernen Türkei sehr nützlichen Buches. O. O.

L. VANDEN BERGHE: *Bibliographie analytique de l'Iran ancien*. Leiden: Brill 1979. XVII, 329 S. 92,— Hfl. IBS 90 04 06006 5.

Im Prinzip beschränkt sich diese Bibliogr. auf das Gebiet der Republik Iran. Streng eingehalten ist diese Norm in der 'Bibliogr. par régions et sites' (pp. 15—185). In der 'Bibliogr. par périodes' (pp. 186—303) erscheinen dann allerdings plötzlich Palmyra, Dura Europos und Hatra (p. 295). HERZFELDS richtungweisendes Werk *Paikuli*. Berlin 1924, wird dagegen nur in der Bibliogr. [der Inschrift] von Hajjiabad zitiert (p. 50), die wiederum sehr unvollständig ist. Überhaupt wird hier nach Archäologenart die Epigraphik im Vergleich etwa zur Glyptik/Sphragistik allzu nebensächlich behandelt. Pers. und sowjet. Publl. sind unberücksichtigt geblieben, letztere ohne hinreichende Begründung. Gleichwohl ist das Werk auch für Philol. und Hist. unentbehrlich. H. H.

F. B. J. KUIPER: *On Zarathustra's Language*. Amsterdam: B. V. Noord-Hollandsche Uitgeversmaatschappij. 1978. 38 S. (Mededelingen der Koninglijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde. Nieuwe Reeks. D. 41, No. 4.) 25.— hfl.

K.'s Hauptanliegen ist es, Material zur Herstellung eines bereinigten Urtextes von Zarathustras Gathas bereitzustellen. Als technische Hilfsmittel dienen Silbenzählung und indogermanist. Laryngaltheorie. Bemerkenswert ist z.B. die Beobachtung, daß der Präsensstamm *zbaiia-* 'rufen' (ved. *hváya-*, zweimal *huváya-*) stets dreisilbig zu lesen ist (p. 9). Angesichts einer Reihe nur durch allzu kühne Konjekturen hinwegzudiskutierender Abnormitäten der Silbenzahl der gathischen Verse sollte aber das Prinzip nicht überzogen werden. Daß *huuarə̄* Y. 50,2c das geläufige */huwar/* 'Sonne' ist, sollte m.E. trotz der Überzähligkeit des Verses nicht mit K. (p. 10) bestritten werden. H. H.

WILHELM EILERS: *Die Mundart von Gäz*. Unter Mitarb. von ULRICH SCHAPKA. Halbbd. 1: Einl. Grammatik. Texte. Faksimile. Halbbd. 2: Übersetzungen. Wiesbaden: Steiner 1979. 1: XXIII, 271, 197 S., 11 Taf.; 2: IX, 516 S. 8° (Westiranische Mundarten aus der Sammlung Wilhelm Eilers. Bd. 2.) 288.— DM. ISBN 3-515-02461-1.

Bis zum Bau der modernen Autostraße lag Gäz (Landbezirk Burxwār) an dem von Isfahan nach Norden führenden Karawanenweg. Erstaunlicher-

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 11, Heft 1 (1981)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.s

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000225

weise bewahrte es trotzdem den alten südmed. Dialekt des Landes, der in Isfahan selbst nur noch von den Juden gesprochen wird. Er zeigt NW-iran. Eigenheiten wie *wā-/wāt* < *wāž-/wāxt* 'sprechen' (: np. *gūy-/goft*), *zāmāδ* 'Schwiegersohn' (: np. *dāmād*). Die von E. bereits 1941 angelegte Samml. enthält auch wieder zahlreiche landes- und volkskundl. Details. Sie wird durch das Faks. eines Auszugs aus dem *Dīwān* des Derwisch 'Abbās ergänzt. Man steht voller Bewunderung vor der hier ausgebreiteten Materialfülle.

H. H.

Manfred Lorenz: *Lehrbuch des Pashto* (*Afghanisch*). Leipzig: VEB Verl. Enzyklopädie 1979. 303 S. mit 3 Tab. 42.— M.

Dies ist das erste in dt. Spr. ersch. Lehrbuch des Pashto. Es enthält 44 Lektionen, die übersichtlich in Abschnitte der Grammatik, Vokabeln, Texte und Übungen gegliedert sind, außerdem einen Schlüssel zu den Übers. ins Pashto und ein Glossar Pashto — Deutsch. Nur die dt. Überss. der Pashto-Texte fehlen. Die Transkription zeigt, daß der Vf. einen bestimmten, aber nicht genannten Dialekt des Pashto zugrunde gelegt hat. In Pashto-Wörtern finden sich einige Druckfehler. Das Buch kann Studierwilligen gute Dienste leisten.

G. D. D.

Henri-Charles Puech: *Sur le Manichéisme et autres essais*. Paris: Flammarion 1979. VII, 508 S. 8° (Collection Idées et Recherches.)

Die hier vereinigten 10 Titel sind zwischen 1930 und 1968 in Publikationen oder als Vorträge veröff. worden. 7 Arbb. behandeln manich. Vorstellungen (vom Heil und vom Bösen), manich. Praktiken (Sündenbekenntnis, Hymnologie, Liturgie) und Aspekte der Gesch. des Manichäismus (Paulus bei zentralasiat. Manichäern, Katharer und Bogomilen). Eine Betrachtung des Symbols von Hirsch und Schlange, ein Essay über Jean Baptiste Piranèse und eines über „Signification et Représentation" vervollständigen den Band.

H.-J. G.

R. Ghirshman: *Tombe princière de Ziwiyé et le début de l'art animalier scythe*. Paris; Leiden: Brill in Komm. 1979. 49 S. 22 Taf. (Publications de la Société iranienne pour le patrimoine national.)

Herausgefordert durch einen namentlich von ihm nicht genannten Opponenten [O. W. Muscarella: *„Ziwiye" and Ziwiye: The Forgery of a Provenience*. In: Journ. of Field Archeology 4 (1977), pp. 197—219] klärt der Nestor der iran. Archäologie († 5. 9. 1979) die Fundgeschichte des skythischen Fürstengrabs von Ziwiyeh/Zawiyeh bei Sakkez (km 341 der Straße von Kermanshah nach Tabriz), in dem Gegenstände sowohl urart. und mittelmeerischen Charakters als auch solche skyth. Tierstils gefunden wurden. Er versucht den Fund in einen größeren hist. Rahmen einzuordnen und schreibt ihn dem bei Herodot 1,103 genannten Madyēs, dem Urheber des skyth. Einfalls nach Medien in der 2. H. d. 6. Jh.v.Chr. zu.

H. H.

Drevnjaja Baktrija. 2: Materialy Sovetsko-Afganskoj archeologičeskoj ekspedicii. Moskva: „Nauka" 1979. 176 S. m. zahlr. Karten, Grundrissen, Tab., Zeichn., Schwarz-Weiß-Photogr. u. farb. Rekonstr. v. Wandgemälden sowie ausführl. Rés. u.d. T.: *La Bactriane ancienne*. 2: Matériaux de l'Expédition archéologique Afghano-Soviétique. 4°

IRINA T. KRUGLIKOVA leitet seit einigen Jahren archäol. Ausgrabungen in Nord-Afghanistan. Sie hat kürzlich über die Bed. dieser Arbeiten für die klass. Antike berichtet (*Les fouilles ... sur le site gréco-kushan de Dilberdjin ...* In: Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles lettres 1977) und nun einen Sammelbd. über die gemeinsamen afgh.-sowjet. Untersuchungen in Baktrien hrsg. Darin schildert zunächst A. V. VINOGRADOV die Funde an Steinwerkzeugen, die nach Vergleichen mit mesolith. Gerät aus Uzbekistan und Tadjikistan und auf Grund von C-14-Tests an Begleitfunden in das 8.—6. Jtsd. datiert werden. In den übrigen Beitrr. werden Grabungen und Funde von der griech.-baktr. bis zur sasan. Zeit behandelt. G. A. PUGAČENKOVA beschreibt Lehmziegelbauten, Funde von Münzen z.B. des Eutydemos und Keramik vom Žiga-Tepe, 5 km östl. von Dilberdjin. Letzterem Fundort sind die folgenden 6 Studien gewidmet. V. A. LIVŠIC stellt zwei Ostraka vor, deren baktr. Kursive er in das 4.—5. Jh. datiert. Gemeinsam mit KRUGLIKOVA vergleicht er eine monumentale baktr. Inschr. vom Tempel der ersten nachchr. Jhdte. mit der bekannten Kushana-Inschr. von Surkh Kotal. V.M. SOKOLOVSKIJ rekonstruiert Köpfe von Statuen aus Löß mit rotbraunen, gelben und blauen Farbspuren. Zu den Figurenfriesen des Fundorts 16 mit Schichten aus kushan. und kushano-sasan. Zeit geben KRUGLIKOVA stilistische Vergleiche zu ant. und parth. Kunst, V. P. BURYJ und 3 Mitarb. eine techn. Beschreibung der Malerei auf den Lehmziegelwänden mit Analysen der Pigmente. Der sorgfältig gedr. und reich dokumentierte Bd. bereichert unsere Kenntnis von der vorgesch. und hist. Topographie Nord-Afghanistans und vom Zusammentreffen zentralasiat., ant. und ind. Kunstströmungen. K. F.

HEINZ GAUBE: *Iranian Cities*. Introd. by F. E. PETERS. Foreword by PETER CHELKOWSKY. New York: Univ. Pr. 1979. XVIII, 132 S. 4° (Hagop Kevorkian Series on Near Eastern Art and Civilization) 22.50 $. ISBN 0-8147-2971-1.

G.'s Buch ist eine fundierte, auch für Laien verständliche Darstellung der iran.-islam. Stadt und ihres besonderen Erscheinungsbildes, das funktional und in seiner hist. Entwicklung erklärt wird. Dabei wertet G. sowohl architektonische als auch liter. Zeugnisse aus. In einer einführenden Beschreibung der geogr. und sozio-ökon. Voraussetzungen für die Entstehung von Städten in Iran hebt G. die Bedeutung des *qanāt*-Systems hervor. Die Beziehung Stadt—Hinterland veranschaulicht er am Beispiel einer heutigen Landstadt (Malayer). Ausgehend von den Hauptfunktionen der Stadt (Wirtschafts- und Verwaltungszentrum, Sitz der geistig-rel. Institutionen, Wohnort der im sekundären und tertiären Sektor Beschäftigten, früher auch Festung), die sich bis in die jüngste Zeit nur wenig geändert haben, gibt G. einen Überblick über die hist. Stadttypen auf iran. Boden mit ihren verschiedenen topogr. Lösungen dieser Aufgaben. Einzigartig an der islam. Stadt ist der Basar als Zentrum von Handel, Handwerk und Bankwesen, ohne jede Wohnmöglichkeit. Im Hauptteil des Buches werden Herat, Isfahan und Bam sowohl als typische iran.-islam. Städte als auch in ihrer Einmaligkeit vorgeführt. Herat: ind. Einfluß im quadratischen Grundriß, nomad. Einfluß in den timurid. Gartenanlagen; Isfahan: auf Grund seiner zentralen Lage Residenz zweier Dynastien, deren planvolle Straßenanlagen heute noch im Stadtplan erkennbar sind, als safawid. Hauptstadt unbefestigt, da das Reich im Innern befriedet war; Bam: ehemals wichtige Grenz-

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

festung mit ummauerten Innenstadt und Zitadelle, im 19. Jhdt. für die wachsende Bevölkerung zu eng und zugunsten einer Neustadt aufgegeben. Den Text ergänzen zahlreiche (ursprünglich vermutlich farbige) Fotos und Skizzen, deren Informationswert leider mitunter durch mangelhafte Wiedergabe und undeutliche Differenzierung gemindert wird, was G. aber wohl nicht anzulasten ist. R. Q.-Z.

Klaus L. Janert und N. Narasimhan Poti: *Indische Handschriften.* Wiesbaden: Steiner 1979. 357 S., darunter 4 Taf. 4° (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. Bd. 2,5.) 195,— DM. ISBN 3-515-02899-4.

Der 5. T. dieses Kataloges (zu 2,4 vgl. ZDMG 127 [1977], S. 462) enthält die S. 303—606 und die HSS-Nrn. 1501—2000, die aus Beständen der Preuss. StaBi, des Lindenmuseums und der UBB Hamburg, Göttingen und Erlangen zusammengetragen sind. Die Beschreibung der HSS aus den Sachgebieten Veda, Epos, Tantra, Smṛti, Kult, Dharmanibandha, Belletristik, Biogr., Philos., versch. Wissenschaften und Jinismus sowie zweier Fragmente christl. Tamiltexte ist mit der gewohnten Sorgfalt und Präzision ausgeführt. Die prunkvolle Ausstattung des Bandes (4 Farb(!)-Taf.) trägt durchaus dazu bei, den Preis in schwindelnde Höhen zu tragen. O.v.H.

Ludwig Alsdorf [Ed.-in-chief]: *A Critical Pāli Dictionary* begun by V. Trenckner. Vol. 2: continuing the work of Dines Andersen and Helmer Smith. P. 10: *upakkama — uparima.* Copenhagen: Munksgaard 1979. 80.— DKr.

Der hier vorl. 10. Fasz. des 2. Bdes. dieses bekannten Standardwerks und wichtigen Hilfsmittels für die Erforschung der ind. Sprachgesch. und die Buddhismuskunde enthält S. 433—472. Er konnte noch fast bis zum Schluß von Altmeister A. (gest. am 25. 3. 1978) durchges. und mit zahlr. Verbesserungen versehen werden. Ein Beiblatt enthält eine kurze Notiz von J. Lassøe (Kopenhagen) zum Ableben von A. Der Fasz. entspricht 6½ S. in *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary.* London 1921—25. S. 139b—146a) und 10½ S. in der *Pāḷi Tipiṭakam Concordance.* Vol. 1. London 1956, S. 390b—401a). Er enthält etwas über die Hälfte der vorgesehenen Stichworte mit dem Präfix *upa-*. Der größte Teil der Beiträge sind von W. B. Bollée und H. Kopp verfaßt (S. 433—447 und S. 457—472); die Artikel *upatapeti — Upananda-Sakyaputta* (S. 447—457) stammen von C. Caillat. Die Einträge zu *upa-cāra* m., *upadhi* m. und *upamā* f. mit ihren Komposita seien besonders hervorgehoben wegen ihrer Bed. für die Theravāda-Philos., bzw. für die Stilkunde. Verschiedene weitere Einträge (auch in anderen Fasz.) werden besprochen und z.T. korrigiert von O. v. Hinüber: *Bemerkungen zum Critical Pāli Dictionary II.* In: KZ 94 (1980), S. 10—31. F.L.

M. Srimannarayana Murti: *Sanskrit Compounds. A Philosophical Study.* Varanasi 1974. XVI, 360 S. (Chowkhamba Sanskrit Studies. 93.) Rs. 75,—.

Der Titel ist irreführend: nicht M. philosophiert, sondern gewisse ältere ind. Autoren, deren gramm.-sprachphilos. Anschauungen M. heranzieht. Das Thema der Arbeit bilden vielmehr Klassifikation und Analyse der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000228

Nominalkomposita, wie sie von Grammatikern und Vertretern des Nyāya und der Mīmāṃsā, teilweise in krit. Auseinandersetzung miteinander, gelehrt wurden. Die Textbasis ist, namentlich was die eigentlich philos. Autoren angeht, willkürlich selektiv; das gleiche gilt für die berücksichtigte Sekundärlit. Nicht erst bei der Lektüre der „Conclusions" (p. 321—322), die weithin Banalitäten darstellen, fragt man sich, warum dieses Buch überhaupt geschrieben wurde. Die hist. Entwicklung der respektiven Anschauungen wird nicht einmal ansatzweise herausgearbeitet; M.'s mangelnde Fähigkeit, die Position eines best. Autors als solche im Sinne einer philol.-hist. Interpretation zu verstehen und darzustellen, wird auch dem Nicht-Spezialisten z.B. im Pāṇini-Kap. (pp. 39ff.) deutlich. Und ein Satz wie "the *tatpuruṣa* class is very wide embracing several types of compounds exhibiting contrasting features; but they are all pushed into a single class to the technical advantage of the grammarian" (p. 39) dokumentiert einen Stand der Pāṇini-Kenntnis, der, Gottseidank, in Indien noch nicht Norm geworden ist. A.W.

·Madeleine Biardeau [Hrsg. u. Übers.]: *Le Tattvabindu de Vācaspatimiśra.* Éd. crit. trad. et introd. 2ème tir. avec corr. Pondichéry: Inst. français d'indologie 1979. XXX, 92 S. 8° (Publ. de l'Institut français d'indologie. 3.)

Der *Tattvabindu* des philos. Polyhistors Vācaspatimiśra setzt sich von der Position des in der Bhāṭṭa-Mīmāṃsā (Schule Kumārilas) gelehrten *abhihitānvayavāda* (nach dem ein Satzinhalt durch Verknüpfung von selbständigen Wortinhalten zustande kommt) mit anderen sprachphilos. Theorien (*sphoṭavāda, antyavarṇavāda, varṇamālāvāda, anvitābhidhānavāda*) auseinander. Die 1956 ersch., auf 2 ind. Edd. des Textes sowie zwei weiteren MSS basierende Ausg. mit komment. franz. Übers. und einer Einl. in franz. und engl. Fassung von M. Biardeau liegt jetzt in 2. Aufl. vor. Sie unterscheidet sich von der 1. Aufl. durch die Einarb. der „Additions et corrections" am Schluß jener Aufl. in den Text und darüber hinaus durch die Berichtigung vieler, wenn auch nicht aller, der in der 1. Aufl. enthaltenen Fehler versch. Art. K.R.

·Tilmann Vetter: *Studien zur Lehre und Entwicklung Śaṅkaras.* Wien 1979. 153 S. (Publications of the De Nobili Research Library. 6.) 270.— ÖS.

Die Śaṅkara-Forschung ist durch P. Hacker auf eine neue, sichere Grundlage gestellt worden. Mit Hilfe der von ihm erarb. Kriterien haben er selbst und, tw. unter seiner direkten Anleitung, S. Mayeda eine Anzahl von Werken aus der Menge der Ś. zugeschriebenen Schriften als echt erweisen können. Darüber hinaus ist Hacker zur Erforschung der Entwicklung Ś's vom Yogin zum Advaitin und im Zusammenhang damit zu einer relativ-chronol. Ordnung einiger Werke Ś's vorgedrungen, so daß es möglich wurde, das Ziel einer Darstellung der Lehre Ś's in ihrer Entwicklung in den einzelnen Werken ins Auge zu fassen. Ein weiterer wichtiger Schritt auf dem Wege zu diesem Ziel ist — nach mehreren früheren Beitrr. von V. — die vorl. Arbeit. Aufbauend auf den Arbeiten Hackers und Mayedas arbeitet er eine Entwicklung der Vorstellungen Ś's über die Gewinnung der erlösenden Erkenntnis heraus, die es ihm gestattet, 6 Texte Ś's auf Grund dieser Entwicklung — tw. unter Bestätigung von Hackers (bzw. Mayedas) Resultaten, in einigen

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000229

Punkten (spez. bei der Beurteilung des Prosa-Teils der Upadeśasāhasrī, dessen 3 Prakaraṇas V. mit guten Gründen als ursprünglich selbständige Einzelwerke betrachtet) auch abweichend von ihnen — in eine relativ-chronol. Ordnung zu bringen. K.R.

K. Venkata Ramanan: *Nāgārjuna's Philosophy as presented in the Mahā-Prajñāpāramitā-Śāstra*. Delhi: Motilal 1978. 409 S. 50,— Rs.

Das Anliegen dieses ursprünglich 1965 ersch., in Indien nun zum 2. Male unveränd. nachgedr. Buches ist schlicht: Es will englischsprachigen Lesern den Zugang zu Nāgārjunas nur in chin. Übers. erhaltenem Werk eröffnen. R. hat daher bewußt weitgehend auf eine Auseinandersetzung mit der Forschung verzichtet. Da seit der 1. Aufl. der 3. (1970), 4. (1976) und 5. (1980) Bd. von E. Lamottes monumentaler Übers. des *Mahāprajñāpāramitā-Śāstra* erschienen ist, steht das Werk nicht nur abseits von der Diskussion; sie ist darüber hinweggegangen. Trotzdem wird die aus den Quellen erarb. Darstellung als Einf. ihren Wert behalten. O.v.H.

F. B. J. Kuiper: *Varuṇa and Vidūṣaka. On the origins of the Sanskrit drama*. Amsterdam [usw.]: North Holland Publ. Co. 1979. 252 S. 4⁰ (Verhandelingen der Kon. Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde. Nieuwe Reeks. D. 100.)

Mit dieser umfangreichen Studie führt K. 2 Aufsätze (IIJ 1975, und *ABORI Diamond Jubilee Volume*. 1977—78) fort, in denen er sich mit religiösen Aspekten des ind. Theaters beschäftigte. Hier werden nun die Lösungen gleich zweier Probleme vorgeschlagen, wobei sich K.s Ansichten von der Gestalt Varuṇa's und von dem Ursprung des ind. Schauspiels gegenseitig stützen sollen. K. betont bei Varuṇa die myth. Elemente; für ihn handelt es sich um einen bei der Schaffung der Welt beteiligten Jahreszeitengott, der ambivalent sowohl der Sphäre der *asuras* wie der *devas* angehört. Im Schauspiel tritt er als *vidūṣaka* auf; er und der *nāyaka* (= Indra) verkörpern uranfängliche Akteure: das Schauspiel ist ein Jahreswechselritus, das die Schaffung der Welt nachvollzieht und als Opfer vom König ausgerichtet wird. Aber Varuṇa, von seiner numinösen Rolle 'befreit', und seiner ethischen Funktion entkleidet, bleibt nichtssagend und leer: das Zentrum, dem die Funktionen und Mythen zugeordnet werden könnten, fehlt. Die religiösen Aspekte des frühen ind. Schauspiels sind früher sicherlich oft (auch von mir) unterbewertet worden: ob aber auf den wenigen sicheren Fakten ein so großes und kompliziertes Gebäude errichtet werden darf, wie K. es tut, erscheint mir zweifelhaft. Doch selbst wenn man die Lösung als Ganzes nicht annimmt, so bleibt in dem Werk doch vieles, was wichtig ist, und bei allen künftigen Arbeiten auf diesem Gebiet beachtet werden muß. H.O.F.

Heinz Bechert [Hrsg.]: *Systematische Übersicht über die buddhistische Sanskrit-Literatur*. T. 1: *Vinaya-Texte* von Akira Yuyama. Wiesbaden: Steiner 1979. XXIII, 54 S. ISBN 3-515-02837-4.

Dies ist der 1. T. einer geplanten Reihe von bibliogr. Arbeiten zur buddhist. Skt.-Lit., die B. im Auftrage der Ak. d. Wiss. in Göttingen herausgibt. Yuyama, durch einschlägige Veröffentlichungen als Kenner hervorragend

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000230

ausgewiesen, gibt einen dicht gedrängten Überblick über die bisher publizierten Materialien kanonischer Vinaya-Texte in Skt., ihre Komm. und Überss. Die Angaben sind nach einem numerischen System übersichtlich gegliedert: zuerst nach Schulen (*nikāya*: Sarvāstivādin, Dharmaguptaka usw.), dann nach Textabschnitten (Bhikṣu-Prātimokṣa, Karmavācanā usw.), schließlich nach Sprachen (Skt., Chines., Tibet., Tochar.). In Auswahl werden auch wichtigere Rezensionen der zitierten Ausgg., Überss. und Bearbb. aufgeführt. Werke von allgemeiner Bed. für das Vinaya-Studium werden in einem Anhang verzeichnet. Vorworte von B. und Y. unterrichten über Anlage und vorläufige Begrenzung dieses großen Unternehmens. Da die bisherigen Bemühungen um die Vinaya-Texte und -Fragmente weit über die oft sehr entlegene wiss. Lit. verstreut sind, wird dieses hochwillkommene Nachschlagewerk in Zukunft zu den unentbehrlichen Hilfsmitteln eines jeden Buddhologen gehören. G.B.

* Jan Willem de Jong: *Textcritical Remarks on the Bodhisattvāvadānakalpalatā (Pallavas 42—108)*. Tokyo: The Reiyukai Libr. 1979. X, 303 S. (Studia Philologica Buddhica. Monograph Series. 2.)

Die umfangreiche Avadāna-Samml. des Kṣemendra liegt bisher in der Ed. von S. C. Das (Bibliotheca Indica 1888—1917) auf Skt. und Tibet. vor. Von diesem Text ausgehend macht de Jong in seinem Buch zu vielen Versen oder Versteilen eine Fülle von meist sehr knapp formulierten Emendationsvorschlägen, die vorwiegend auf 2 Cambridger Skt.-Hss. (wohl mit den nicht erklärten Siglen A und B angeführt) und auf der Prüfung der tibet. Übs. basieren. Dabei wird auch der bei Das gedruckte tibet. Text oft nach der Pekinger Ausg. des Tanjur korrigiert. Wo einzelne Kapp. schon von anderen Gelehrten bearbeitet sind, werden auch deren Ergebnisse herangezogen. Die mit großer Sachkenntnis und Sorgfalt (53.23 lies *kusumākaraḥ*, statt *-ākāraḥ*?; 53.49 lies W2 statt H *sāpam*) geschriebenen „remarks" sind ein wichtiger Beitrag zum Verständnis des Werkes und werden auch bei einer künftigen Neuausg. des Textes gebührend zu beachten sein. G.B.

* Richard A. Gard (Ed.): *Buddhist Research Information*. Nr. 1. New York: The Inst. for Advanced Studies of World Religions April 1979. 30 S. Annual Subscription Rate 4,— $. ISSN 0192-396X. — Richard A. Gard (Ed.): *Sikh Religious Studies Information*. Nr. 1. New York: The Institute of Advanced Studies of World Religions July 1979. 28 S. Subscription 2,—$. ISSN 0193-1466.

Nachdem die von G. hrsg. Informationsblätter *Buddhist Text Information* (New York 1974ff.) gebührende Anerkennung und Verbreitung gefunden haben, erscheinen ab 1979 in ähnlicher Anlage und Aufmachung zwei weitere Heftreihen. BRI will über buddhologische Studien, die geplant, in Arbeit oder abgeschlossen sind, laufend unterrichten. Aufgenommen sind auch Anfragen von Mitforschern (mit Anschrift), die um wissenschaftl. Auskünfte bitten. Ähnliche Ziele verfolgt die Reihe SRSI. Interessenten sollten sich mit Informationen über ihre Forschungsprojekte wenden an: R. A. Gard, The Institute for Advanced Studies of World Religions, Melville Memorial Library, State University of New York at Stony Brook, Stony Brook, New York 11794, U.S.A. G.B.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 131, Heft 1 (1981)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000231

J. E. VAN LOHUIZEN-DE LEEUW [Hrsg.]: *South Asian Archaeology 1975. Papers from the Third International Conference of the Association of South Asian Archaeologists in Western Europe Held in Paris.* Leiden: Brill 1979. IV, 187 S., 1 Frontispiz, 59 Abb., 3 Tab., 1 Faltkt., 94 Taf. 160,— hfl. ISBN 90 04 05996 2.

Die 3. Sammlung von Vorträgen über die Archaeol. Südasiens (vgl. ZDMG 127 [1977], 223f.) ist dem Andenken an J.-M. CASAL gewidmet, dessen Lebenslauf leider ohne vollständige Bibliogr. J. T. JARRIGE nachzeichnet. Mehr als die Hälfte aller Beitrr. behandelt Probleme der Vor- und Frühgesch., vor allem die Handelsbeziehungen zwischen dem Alten Vorderen Orient und dem ind. Raum an Hand von Funden in Shahr-i Sokhta, Umm an-Nar, Jemdet Nasr und Dilmun. Hervorgehoben seien die Beitrr. von B. ALLCHIN zur Gesch. der Achat- und Karneol-Bearbeitung mit wichtigen Beobachtungen zum Weiterleben alter Technologien und von G. MITCHELL über die Chronol. der Tempel von Aihole. Der Hrsg.in, die die vorislam. Altertümer in Sind ihrer Vergessenheit zu entreißen sucht, wird man dankbar sein, daß ihr zähes Bemühen (vgl. „Preface") um ein billiges Druckverfahren den Preis des Buches trotz des vielfältigen Bildmaterials wenigstens in einer beinahe schwindelfreien Höhe hält. O.v.H.

JEAN-FRANÇOIS JARRIGE, MARIELLE SANTONI: *Fouilles de Pirak.* Vol. 1: Texte (with summary in Engl. S. 347—411). Avec des contrib. de MONIQUE LECHEVALLIER, LORENZO COSTANTINI et RICHARD MEADOW et la collab. de CATHERINE JARRIGE. Paris: de Boccard 1979. 411 S. m. zahlr. Strichz. v. keramischen Mustern u. Tab. zu den naturwiss. Anhängen sowie d. Farbtaf. eines bichromen Gefäßes. 4° (Publications de la Commission des Fouilles Archéologiques. Fouilles du Pakistan. 2, 1.) — JEAN-FRANÇOIS ENAULT: *Fouilles de Pirak.* Vol. 2: Étude architecturale et figures. Avec la collab. de JACQUES DECROIX et GONZAGUE QUIVRON. Planches de CATHERINE JARRIGE. Paris: de Boccard 1979. 36 S. Text; Fig. 1—121 Kten, Architekturaufn., Keramik, u.a. Kleinfunde; Pl. I—LVI m. durchschn. 2 Photogr. v. Landschaften, Ruinen, Funden. 4° (Publications ... 2, 2.)

Einer internat. Gem.-Arb. unter der Leitung des bewährten franz. Vorgeschichtlers JARRIGE (I S. 341) und seiner Frau verdanken wir eine mustergültige Darstellung von der Grabung einer post-Harappa-Siedlung des 2.—1. Jtsds. in Belutschistan, also aus den Perioden und Gegenden nach dem Untergang und in den Randgebieten der sogen. Industalkultur, als in Jhukar oder Chanhu-daro Bauten der spätesten Harappa-Zeit von einem neuen Typus von Siedlern wieder benützt wurden. Die Ergebnisse der Grabungen von 6 Jahren in Pirak lassen uns erkennen, daß ein gewisser Niedergang der Stadtkultur im Industal nach 1800 v.Chr. keine Unterbrechung in der landschaftlichen Nützung, in den Siedlungsformen, im Handwerk und in den Kultgegenständen bedeutet. In einer kulturellen Synthese aus den Leistungen der zentralasiat. und nordwestind. Stadtkulturen lernte man am Fuße des Bolan-Passes, an der Strecke zwischen unterem Hilmend und Indus, sich den neuen Umweltbedingungen anzupassen — und nicht in einem bisher vermuteten „dunklen Jtsd." zu verharren. In den Funden läßt sich nachweisen: Einführung des Pferdes, des Kamels und neuer Getreidesorten wie Reis oder Hirse in zwei Ernten des Jahres; Untergliederung der Siedlung

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000232

in Wohnviertel und Blöcke von Handwerkergemeinschaften. Die beiden typogr. hervorragend gestalteten Bde. mit ihren anschaulichen Bildbeill. und der eingehenden Darst. von Architektur, Kleinfunden und techn.-naturwiss. Untersuchungen bieten eine neue Grundlage für vergleichende archäol. Forschungen in Sowjetisch-Zentralasien, Ostiran, Afghanistan und Nordwestindien. K.F.

KLAUS FISCHER: *Erotik und Askese in Kult und Kunst der Inder*. Köln: Du Mont 1979. 292 S. 1 Frontispiz, 124 Abb., 20 Farbtaf., 1 Kt. (DuMont-Taschenbücher. 81.) ISBN 3-7701-0991-0.

In 5 Kapp. (Bilder eines Paares . . . absichtlicher Zusammenfall der Gegensätze; Liebesbegehren und Entsagung; *mithuna* und *yoga* in Plastik und Malerei; Liebende und Leidende in der Malerei ind.-islam. Zeit; glückbringende *mithunas*) wird in einem weitgespannten Bogen von der Harappa-Kultur bis tief in das 18. Jh. hinein Material zu dem Themenkreis Erotik und Askese angehäuft. Die Deutungsversuche der zusammengetragenen Aussagen in Literatur und Kunst zeigen, wie viele Vorarb. gerade für die ältere Zeit noch zu leisten sind, um etwa im Bereich des Buddhismus die Spannung zwischen Erotik und Askese zu verstehen. Auch die Interpretation wirklicher oder vermeintlicher erotischer Symbolik ist nicht immer problemlos. So liegt der unbestreitbare Wert des Buches in seinem reichen Material und in seiner umfassenden Bibliogr. O.v.H.

J. DUNCAN M. DERRETT, GÜNTHER-DIETZ SONTHEIMER, GRAHAM SMITH: *Beiträge zu indischem Rechtsdenken*. Wiesbaden: Steiner 1979. XII, 127 S. (Studien zu nichteuropäischen Rechtstheorien. Bd. 1.) 29.— DM. ISBN 3-515-03199-5.

Der Titel des 1. Bdes. dieser Reihe, die nach Behandlung des islam. und des chin. Rechts in den „Grundzügen einer vergleichenden Rechtstheorie" ihren Abschluß finden soll, führt ein wenig in die Irre, da er im Gegensatz zu dem erschließbaren engl. Titel „The ideas of law in Hindu civilisation" (vgl. „Summary" S. 107) verschleiert, daß weder das Recht der Buddhisten (die z.B. im Gegensatz zu den *śāstras* der Hindus Gesetzestexte [legal texts] im eigentlichen Sinne durchaus kennen, vgl. „Summary" S. 10 zu S. 3), noch der Jainas oder Muslims in Indien behandelt wird. Wie in allen geplanten Bänden, so werden auch hier die 3 Themenkreise „Recht und Sitte", „Gerichtsverfahren und Richter" und „der Begriff des Eigentums" behandelt. Dem Indologen wird vor allem das maßgeblich von G. SONTHEIMER gestaltete Kap. über die Gerichtsverfahren manches Neue, in schwer zugänglicher Literatur Versteckte bieten. Die Benutzbarkeit des informativen Bandes wird jedoch durch ein oft unlesbares, manchmal kaum verständliches Deutsch erheblich beeinträchtigt. Wer den sprachlichen Genuß bei der Lektüre von DERRETT's engl. geschriebenen Arbeiten kennt, wird dem Hrsg., R. MAY, den Vorwurf nicht ersparen können, die Korrektur des ungenannten und wohl nicht immer fachkundigen Übersetzers unterlassen zu haben. O.v.H.

ANDRÁS HÖFER: *The Caste Hierarchy and the State in Nepal. A Study of the Muluki Ain of 1854*. Innsbruck: Wagner 1979. 215 S., 20 Abb. (Khumbu Himal. Ergebnisse des Forschungsunternehmens Nepal Himalaya. Bd. 13, Lfg. 2, S. 25—240). 496 öS = 69,— DM. ISBN 3-7030-0066-X.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 131, Heft 1 (1981)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000233

H. untersucht in seiner Heidelberger ethnolog. Hab.-Schr., wie sich die nepal. Kastengesellschaft mit ihrer ethnisch-kulturellen Vielfalt in dem Gesetzeswerk *Mulukī Ain* (MA) spiegelt. Zugrundegelegt und ausgiebig zitiert wird der nepal. Text von 1854. Das Bemühen um sprachl. Genauigkeit ist besonders anzuerkennen. Mitunter werden auch spätere Fassungen von MA und eigene Feldforschungsergebnisse (vor allem über die Tāmāṅg) herangezogen. Ab und zu sind instruktive Vergleiche mit Indien eingestreut. Ausführlich werden erörtert: die komplizierten Reinheitsvorschriften (Kommensalität, Konsexualität) in den Beziehungen zwischen den Kasten und in besonderen Lebenslagen; Probleme der strukturellen Interpretation der Kasten-Hierarchie; das Verhältnis von Kaste zu Beruf, sozialem Status (Sklaven, Asketen), ethn. Gruppen und den Staatsorganen; die Bed. des *varṇa*-Modells; Fragen der Toleranz, der Sanktionierung bestehender Sitten, der Mobilität (Degradierung, Rehabilitation), der Bußen und Strafen und der Diskrepanz zwischen Norm und empir. Realität. Zum Schluß wird die Rolle der Kasten in der Reformgesetzgebung nach 1951 beleuchtet. Mit nützlichen Indices (u.a. einem Register einheim. Termini) und einem reichhaltigen Lit.-Verz. ist dies Buch ein wichtiger sozial- und rechtsgeschichtl. Beitrag zur Nepal-Forschung. G.B.

Yogendra K. Malik: *North Indian Intellectuals. An Attitudinal Profile.* Leiden: Brill 1979. XIV, 187 S. (Monographs and Theoretical Studies in Sociology and Anthropology in Honour of Nels Anderson. 14.) 52,— hfl. ISBN 90 04 05839 7.

Der ind. Sozialwissenschaftler versucht in seiner fleißigen empir. Studie das Bild zu erfassen, das Hindi-sprach. Intellektuelle (Schriftsteller, Hochschullehrer, Journalisten, Verwaltungsbeamte) von sich selbst, ihrer Gesellschaft, Kultur und Sprache haben. Er will ihre polit. Überzeugungen, ihre Wertvorstellungen und ihre Reaktionen auf den Prozeß der „Modernisierung", besonders ihre Einstellung zum Kastenwesen, zur Industrialisierung und zu westl. Einflüssen, herausfinden. Zu diesem Zweck wertet er 161 Fragebogen (mit 53 Fragen) und 80 Interviews aus. Die Antworten werden nach verschiedenen Variablen (z.B. Beruf, Herkunft, Weltanschauung) statistisch aufgeschlüsselt und analysiert. Daraus wird ein mehr oder minder klares „attitudinal profile" gezeichnet. Auslassungen zu „open-ended questions" werden reichlich zitiert, wobei übliche Banalitäten vorherrschen. Alle Befragten bleiben anonym, einige werden als „a prominent poet", „a renowned novellist", „a well-known Marxist" etc. eingeführt. Trotz versuchter Differenzierung sind viele Generalisierungen (z.B. S. 32 über die Hindi-Lit.) vage und zumindest für den Philologen und Historiker wenig hilfreich. Es wird viel engl.-sprach. Sekundär-Lit. zitiert. Die Transkription von Hindi-Wörtern ist verwildert. G.B.

J. Harmatta [Hrsg.]: *Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia.* Budapest: Akad. Kiadó 1979. 339 S. ISBN 963 051651 9.

Die hier gesammelten 28 Beitrr. behandeln teils grundlegend, teils im Hinblick auf Einzelfragen die griech.-röm., byzant., alt- und mitteliran., altind., aram. (aramäoiran.), syr., arab., chin. und tib. Quellen zur Gesch.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000234

des vorislam. Zentralasien sowie die numism. und die archäol. Evidenz. Mit ihnen wurde im Frühjahr 1974 das von der UNESCO geförderte, im Titel genannte Forschungsvorhaben der Ungar. Akad. der Wiss. inauguriert. Besonders erleuchtend, weil schwer zugängliches Material eröffnend, ist m.E. G. Urays Übersicht über die alttib. Quellen (pp. 275—304). H.H.

Walther Heissig [Hrsg.]: *Die mongolischen Epen. Bezüge, Sinndeutung und Überlieferung.* Wiesbaden 1979. 216 S. 8° (Asiatische Forschungen. 68.)

Der Bd. enthält die 17 Beitrr. zu einem vom Sonderforschungsbereich „Zentralasien" an der Univ. Bonn im Sept. 1978 veranstalteten Epen-Rundgespräch. Neben methodischen Fragen (z.B. über Abgrenzung und Einteilung hierher gehörender Stoffe) werden besonders Einzelthemen wie Vortrag, Motive, mythologische Hintergründe in wohlabgewogenen Darstellungen behandelt. — Bei den Angaben zu den Epen der Türken Mittelasiens vermißt man jeden Bezug zu entsprechenden iran. Epenstoffen und bei Iraniern gebräuchlichen Ausdrücken (so hätte S. 133f. beim „Schwören" neben der Erwähnung von mo. *andaǰar ū-* 'einen Schwur trinken' der Hinweis auf prs. *saugand $x^{w}ar$-* nicht unterbleiben sollen). — Der Gesar von Khrom bei den Tibetern scheint (S. 183f.) als hist. Persönlichkeit angesehen zu werden, jedenfalls fehlt jeder Hinweis darauf, daß er nach weit verbreiteter Auffassung legendär ist, und daß letzten Endes der καῖσαρ von Ῥώμη, also der byzant. Kaiser, den Namen geliefert hat. Soll das Schweigen bedeuten, daß man diese Zusammenstellung für indiskutabel ansieht? — Die meisten Beiträge enthalten Gedankengänge und Vorschläge, die nicht nur für die mongol. Epenforschung, sondern in derselben Weise auch für die Bearb. der türk. Epen wichtig sind und von den Turkologen übernommen werden sollten. J.Be.

Hermann Kulke: *The Devarāja Cult.* Ithaca New York: Cornell Univ. 1978. XIX, 48 S. (South Asia Program. Department of Asian Studies, Cornell University. Data Paper. 108.) 4,50 $. ISBN 0-88727-108-9.

Dies ist die engl. Übs. des in Saeculum 25 (1974), S. 24—55 ersch. Aufsatzes *Der Devarāja-Kult. Legitimation und Herrscherapotheose im Angkor-Reich,* der krit. Untersuchungen zu dem angebl. „Gottkönigtum" in Kambodscha enthält. Die ursprüngl. Fassung ist erw. um ein neues Vorw. von K. mit einigen Ergänzungen, eine Einf. durch den sachkundigen Übers. I. W. Mabbett, der die Bedeutsamkeit von K.s Ansatz betont, und um Anmm. von J. M. Jacob zu sprachl. Problemen des Khmer-Textes der Sdok Kak Thoṃ-Inschrift, die in dem Aufsatz interpretiert wird. G.B.

Hans-Dieter Schwind, Konrad Wegmann, Helmuth Legarth: [Hrsg.]: *Studien zum Chinesischen Recht.* Bd. 1: Materialien und Kommentare. Bochum: Brockmeyer 1979.

Dieser Bd. enthält sehr nützliche, wissenschaftlich annotierte und mit chin. Schriftzeichen versehene Materialien für das in neuester Zeit verstärkt auftretende Interesse am Strafrecht der Volksrepublik China. Es handelt sich um öffentliche Bekanntmachungen und Erklärungen, Gespräche mit einem Richter (Aug. 1978) und juristischen Wissenschaftlern (Aug. 1975),

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

einige Fälle, eine Gerichtsverhandlung (Dez. 1974), zwei Zeitschriftenaufsätze von 1962 und 1956 und, ebenfalls in Übers., wichtige strafrechtliche Begriffe aus einem Lexikon von 1961. Der Bericht eines Sicherheitsbüros von 1962 ist möglicherweise nicht echt und muß m.E. wegen der völlig widersprüchlichen Zahlenangaben leider als unbrauchbar bezeichnet werden. K.M.

ROBERT KLAUS HEINEMANN: *Der Weg des Übens im ostasiatischen Mahāyāna. Grundformen seiner Zeitrelation zum Übungsziel in der Entwicklung bis Dōgen.* Wiesbaden: Harrassowitz 1979. 189 S. 82.— DM.

Das vorl. Buch behandelt das Problem des zeitl. Verhältnisses zwischen „Üben", d.h. spiritueller Praxis, und Übungsziel, d.h. Erleuchtung, und die versch. Typen von Lösungen (s. bes. S. 70f.) die dieses Problem im ostasiat. Buddhismus, der im wesentlichen zu einer Auflösung der strikten Sukzessivität versch., schließlich zum Übungsziel führender Phasen des Übens tendiert, gefunden hat. Die Problematik wird, nach einer einleitenden Skizze der Einstellung des ind. Buddhismus zu dieser Frage auf der Basis verläßlicher indolog. Literatur (FRAUWALLNER, SCHLINGLOFF), in repräsentativen Werken des ostasiat. Buddhismus untersucht, wobei vor allem die Schulen Hua-yen (Kegon) und T'ien-t'ai (Tendai), das *Fan-wang-ching* und der Zen-Meister Dōgen Berücksichtigung finden. Das Buch, daß H.'s Vertrautheit mit den chin. und japan. Originalquellen ebenso dokumentiert wie seine umfassende Kenntnis der japan. Sekundärlit., ist ein höchst interessanter und wertvoller Beitrag zur ideengeschichtl. Erschließung des von der deutschsprachigen Forschung bislang recht stiefmütterlich behandelten sino-japan. Buddhismus. L.S.

ANTON VORBICHLER: *Die Oralliteratur der Balese-Efe im Ituri-Wald (Nordost-Zaire).* Mit einem musikwiss. Anh. von RUDOLF MARIA BRANDL. St. Augustin: Anthropos-Inst. 1979. 349 S., 1 Kt., 1 Foto. (Studia Instituti Anthropos. Bd. 34.)

Die 124 Texte von den Balese und den Efe-Pygmäen sind in der Balese-Spr. und in dt. Übers. wiedergegeben. Die Spr. der Pygmäen unterscheidet sich nur durch einige phonetische Eigenheiten und besondere Ausdrücke von der der Balese.— Viele Erzählungen sind von außerordentlich phantasievoller Eigenart. In den meisten kommen kleine Lieder vor, die in dem musikwiss. Anh. von BRANDL analysiert werden. — Die Texte sind nach ihrem Inhalt geordnet, beginnend mit Mythen und Begebenheiten, in denen Personen aus der mythischen Welt eine Rolle spielen. Unter ihnen ist ein Pygmäe als Kulturheros von Bedeutung. Die Schöpfergottheit ist namensgleich mit einem Tricksterwesen und scheint teilweise mit ihm zu verschmelzen. Mondmythol. Deutungen dieses Wesens (S. 34 Anm. 20) können wenig überzeugen. Es folgen Geschichten, die sich überwiegend mit der Geisterwelt und Zauberei befassen, dann solche, die unter der Überschrift „Ehe, Familie, Sippe" zusammengefaßt sind. Weitere Texte, meist Tierfabeln, enthalten moral. Nutzanwendungen. B.F.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000236

Alain van der Beken: *Proverbes et vie yaka.* St. Augustin: Anthropos-Inst. 1978. 237 S.

Das Wohngebiet der Yaka (Bayaka) — Bantuspr. H 31 bei Guthrie — liegt im Südwesten Zaires, etwa 200 km südöstlich von Kinshasa an der Grenze zu Angola. Dem Autor dieser Samml. von 750 Sprichwörtern, der als Missionar (Societas Jesu) 7 Jahre unter den Bayaka gelebt und sich in ihre Welt tief eingelebt hat, ermöglichte eine gründliche Kenntnis der Lebensformen und Denkweise dieses Bantuvolkes, alle bedeutsamen Bereiche der sozialen und geistigen Existenz der Yaka über das Medium des Sprichwortes aus dem Vollen schöpfend zu beschreiben und dem Außenstehenden nahezubringen. Das Buch ist in die folgenden Kapp. eingeteilt: „Tradition, Häuptling und Notable", „Verwandtschaft", „Die traditionelle Heirat", „Die sozialen Beziehungen", „Der Mensch in seiner magischen Welt", „Die Weisheit der Yaka" und „Die Erfahrung". In einem Epilog wird abschließend „Ndzaambi, der unsichtbare Gott" behandelt. — Das Anthropos-Institut und im besonderen J. F. Thiel als Red. der „Collectanea Instituti Anthropos" erwerben sich mit der Veröffentl. dieser Art von fundamentalen Materialsammlungen, derer die Kunde vom afrik. Menschen vordringlich bedarf, bleibende Verdienste um die Erforschung afrik. Lebens und Denkens

H.J.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 131, Heft 1 (1981)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000237

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 11, Heft 1 (1981)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.3

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000238

A Reflexive Verbal Pattern in North-Phoenician*

By P. Swiggers
(Belgian National Science Foundation [N.F.W.O.]), Leuven

The oldest Semitic inscriptions exhibit some verbal formations which have disappeared in the later dialects. The Bar-rākib inscription (ca. 730 B.C.) line 14 for instance has the form *htn' bw,* which must be explained as a hittanafʿal from *y' b*[1] or as a hitpeʿʿel or hitpaʿʿal from *n' b*[2].

In Phoenician, the inscription of Aḥiram, line 2, has revealed the existence of a Qal reflexive with *t* infix: the verbal forms *thtsp* and *thtpk* cannot be read otherwise as Gt stems (Iftaʿal) of *ḥsp and hpk*[3]. The other verbal patterns which occur in Phoenician are: Qal, Nifʿal, Piʿʿel, Puʿʿal[4], Yifʿil and perhaps Yufʿal[5]. In Punic there are also examples of the reflexive factitive, Hitpaʿʿel and Hitpolel[6]. The purpose of the

* The author wants to thank the Belgian National Science Foundation (N.F.W.O.) for its financial support. He is indebted to Prof. E. Lipiński and Prof. A. Schoors (Leuven) for valuable suggestions, and to F. Dekoning for the excellent typing.

[1] The hittanafʿal is the hitpaʿʿal of the nifʿal (which does not exist in Aramaic). The form is explained as an Akkadian influence and must probably be vocalised as *hittane' abu.* For the interpretation see S. Moscati [ed.]: *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages. Phonology and Morphology.* Wiesbaden 1969², p. 129 and J. C. L. Gibson: *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions.* Vol. II: *Aramaic Inscriptions including inscriptions in the dialect of Zenjirli.* Oxford 1975, p. 91 note 14.

[2] This interpretation was first proposed by A. Poebel: *Das appositionell bestimmte Pronomen der 1. Pers. Sing. in den west-semitischen Inschriften.* Chicago 1932, p. 51. The verb *n' b* is however not attested in the other Semitic languages.

[3] See Z. S. Harris: *A Grammar of the Phoenician Language.* New Haven 1936, p. 43 and P. Swiggers: *Notes on the Aḥiram inscription.* In: Orientalia Lovaniensia Periodica 12 (1982) (forthcoming).

[4] For the existence of Puʿʿal see P. Swiggers: *Les études phéniciennes: progrès et perspectives.* In: Lingua 50 (1980), p. 387.

[5] S. Segert: *A Grammar of Phoenician and Punic.* München 1976, p. 143.

[6] S. Segert o.c. p. 141.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000239

present article is to show that the same verbal pattern is also attested in Phoenician, more specifically in North-Phoenician[7], but that its phonetic form is Yitpa''el or Yitpolel.

In the Kilamuwa inscription[8], line 10 we have the form *ytlnn*. This verbal form must be read as a Perfect, given the narrative context, viz. a description of the past: "before the former kings, the mškbm cowed like dogs" (*lpn hmlkm hlpnym ytlnn mškbm km klbm*). The verbal form is a Perfect of the Yitpa''el of *lnn*, or a Perfect of the Yitpolel of *lūn*[9]. In each case however, the verb cannot be read as an Imperfect. This point was missed by STANISLAV SEGERT[10] in his recent *Grammar of Phoenician and Punic*. Postulating a verbal pattern Hitpa''el or Hitpolel here[11], the author interprets the form *ytlnn* as an imperfect of the Hitpolel of *lūn* (SEGERT does not take into account the presence of a root *lnn*). As a consequence, he is forced to explain this imperfect as exceptionally referring to a past action[12]. This "exception" however does not exist. The form *ytlnn* clearly is a Perfect of the Yitpa''el of *lnn* or of the Yitpolel of *lūn*. It is surprising that most authors[13] have recognised the existence of a Yifʿīl (instead of Hifʿīl) in Phoenician (with the exception of the old Byblian dialect[14]). Z. HARRIS has tried to explain this parti-

[7] Elsewhere I have attempted a comparative study of the Old-Phoenician dialects (to appear in Orientalia Lovaniensia Periodica 1982). For a general survey see G. GARBINI: *I dialetti del fenicio*. In: AION 37 (1977), p. 283–294.

[8] First published by F. VON LUSCHAN in: *Ausgrabungen in Sendschirli*. 4. Berlin 1911, p. 374–377. Also published by M. LIDZBARSKI: *Ephemeris für semitische Epigraphik*. III. Giessen 1915, 218–238; H. BAUER: *Die כלמו-Inschrift aus Sendschirli*. In: ZDMG 67 (1913), p. 684–691; H. DONNER-W. RÖLLIG: *Kanaanäische und aramäische Inschriften* (*KAI*). Wiesbaden 1966–1969[2] (nr. 24) and S. SEGERT, o.c. p. 270. For new readings see E. LIPIŃSKI: *From Karatepe to Pyrgi. Middle Phoenician Miscellanea*. In: Rivista di studi fenici (1974), p. 45–61 (p. 49–50).

[9] For the relation between verbs mediae w and verbs with identical second and third radicals, see Z. FRAJZYNGIER: *Notes on the R1R2R2 stems in Semitic*. In: JSS 24 (1979), p. 1–12. In Biblical Hebrew the vocalization points to a root *lūn*. For examples in Biblical Hebrew, see Exod 15:24, 16:2–7; Numbers 14:2–27–29–36, 16:11, 17:6 and Psalms 59:15–16.

[10] And also by his predecessors (HARRIS, FRIEDRICH, VAN DEN BRANDEN).

[11] See SEGERT o.c. p. 141 (§ 54.364), p. 153 (§ 54.473), p. 188 (§ 64.234), p. 189 (§ 64.252), p. 191 (§ 64.342) and p. 194 (§ 64.434.2).

[12] SEGERT o.c. p. 194 (§ 64.434.2). It is the only example of an imperfect used to express a non-repeated past action . . .

[13] Already since Z. HARRIS, o.c. p. 42: "In the Causative Phoenician has a peculiar form **yiqtīl*, as compared with *hiqtīl*, *ʾaqtala*, *šaqtel* and the related forms (. . .)".

[14] Cf. P. SWIGGERS: *Les études* . . . o.c. p. 384–385.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000240

cular formation: "The form *i̯iqtīl* must be ultimately connected with the Hebrew *hiqtīl*, for it could hardly represent a new Causative prefix. *Hiqtīl* already had the *i* vowel in its preformative in very early times, as is seen from the Amarna letters. The initial *h* may first have become an ʾ; at all events the following *i* vowel must have been a factor in the final development to *i̯*. This development could have originated as a sandhi phenomenon, something on the order of **hū̆ ʾiqtíl* tending to **hū̆ i̯iqtíl*, **ʾanṓkī ʾiqtáltī* to **ʾanṓkī i̯iqtáltī* and so on. The development of an *i̯* glide between two vowels of which the second is *i* would not be strange, and the Hifil would normally occur not initially, but after a noun or pronoun. Finally, there is always the possibility of the working of some analogy not quite clear at present"[15]. This explanation, which is by far the most extended one can find in grammars of the Phoenician language, is not satisfactory. SPEISER, in his suggestive article on Semitic formatives[16], has offered the solution of the problem: all the Semitic languages manifest a solidarity between the morphemes of the causative and reflexive verbal stems and the morphemes of the pronominal suffixes of the third person singular. Akkadian for instance has a Šafel pattern and the pronouns *šū* and *šī*[17]. Hebrew is characterised by a *h* morpheme: compare the Hifʿīl pattern and the pronouns *hū* and *hī*[18]. In Phoenician the pronouns of the third person are written *y*[19] after a singular noun in the genitive, after nouns ending in long vowels, and after verbs[20]. Elsewhere the suffix is not represented in the orthography. In view of the abovementioned morphemic solidarity, one must accept a Yitpaʿʿel (or Yitpolel) pattern for Phoenician. The only

[15] Z. HARRIS o.c. p. 43.

[16] E. SPEISER: *Studies in Semitic Formatives*. In: JAOS 56 (1936), p. 22–46. This article appeared in the same year as Z. HARRIS' grammar.

[17] Also in Minean, Qatabanian and Hadrami, which have a *š*-causative and *š, šw, šww, šyw* (except for the Hadrami feminine singular which is *s* or *t*) as pronouns of the third person. See A. F. L. BEESTON: *A Descriptive Grammar of Epigraphic South Arabian*. London 1962, p. 19 and p. 44–45.

[18] Also in Moabite, Ancient Aramaic, Sabean and Harami, Liḥyanite and the modern South-Arabian dialect of Mehri.

[19] S. SEGERT o.c. p. 97–101. The Old Byblian dialect has *h*, cf. Z. HARRIS o.c. p. 51.

[20] For a study of the distribution of the suffixes of the third person singular and plural in Phoenician, see F. M. CROSS—D. N. FREEDMAN: *The Pronominal Suffixes of the Third Person Singular in Phoenician*. In: JNES 10 (1951), p. 228–230; C. KRAHMALKOV: *Studies in Phoenician and Punic Grammar*. In: JSS 15 (1970), p. 181–188 (p. 181–185), and the same author's *The Object Pronouns of the Third Person of Phoenician and Punic*. In: Rivista di studi fenici 2 (1974), p. 39–43.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000241

example of this unproductive pattern (which was nevertheless preserved in Punic as Itpa''el) in Phoenician is the form *ytlnn* in the Kilamuwa inscription, belonging to the North-Phoenician dialect. This form cannot be interpreted as an Imperfect Hitpa''el (or Hitpolel), but has to be listed as a Perfect Yitpa''el (or Yitpolel). It is to be hoped that in forthcoming grammars of Phoenician this fact, together with its structural solidarity with the presence of a Yif'īl and the pronominal suffixes of the third person singular, will not be left unnoticed.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000242

The Correspondence between Hebrew and Arabic Pausal Verb-Forms

By Saul Levin, Binghamton, N.Y.

I

At first sight (or rather at first hearing) the alternation illustrated by أَكَلَ {ʔakala} 'he ate, he has eaten' and its pausal counterpart [ʔakal] is peculiar to Arabic.[1] While Hebrew too has an alternation between non-pausal and pausal forms, it is not easy to discern what the Hebrew and the Arabic alternation have in common. As long as we say that in Hebrew the non-pausal form is אָכַל {ʔɔ̄kál} whereas the pausal is אָכַל {ʔɔ̄kṓl}, no correlation appears between the Hebrew difference in vowel-quality within the second syllable of the root and the Arabic difference of a final vowel present or absent.

But when we cite the Hebrew forms more fully, and with a sufficient context – e.g.,

אָכַל הַיּוֹם {ʔɔ̄kàl hayyówm} 'he has eaten today' (I Sam. 14:30),

אָכַל לֶחֶם {ʔɔ̄kal lɛ́xɛm} 'he has eaten (ate) bread' (30:12),

pausal: אָכַל {ʔɔ̄kṓl} (Ezek. 19:3, etc.) –

we are led to a discovery. Now we have only to restate the comparative facts: The Hebrew pausal from {ʔɔ̄kṓl} has a fixed accent upon the second syllable, while the Arabic pausal form [ʔakal] has no final vowel;[2] on the other hand, Arabic maintains the final vowel in the non-pausal environment, where Hebrew shows a variable accent, not

[1] See Harris Birkeland: *Altarabische Pausalformen.* Oslo 1940. (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II: Hist.-Filos. Klasse, 1940, No. 4), especially p. 21. I use square brackets [ ] for a strict phonetic representation, and curved braces { } for a transliteration from the Oriental to modified Latin characters. For accuracy and consistency, my transliteration of Hebrew and Aramaic departs from the customary ones in several respects.

[2] The one occurrence of أَكَلَ in the Qurʾān (5.3) is not at the end of a verse; but فَعَقَرَ 'and he hamstrung' is at the end of 54.29, and سَبَقَ 'it has gone before' (20.99[100]) is marked with a voluntary pause, hence [faʿaqar, sabaq].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000243

uniformly on the second syllable. The controlling factor emerges; for in the history of many languages the loss of a final vowel is conditioned by an accent on the syllable before it.[3] For instance, in Old French the Latin infinitive endings *-ā́re, -ḗre, -ī́re* became *-er, -eir, -ir* respectively: *porter* 'to carry,' *deveir* (later *devoir*) 'to owe,' *sentir* 'to feel,' from *portā́re, dēbḗre, sentī́re*; but the other Latin infinitive ending *-ĕre*, with the accent on the antepenultimate syllable, became *-re*, as in *vivre*[4] 'to live' from *u̯ī́u̯ere*.

The Hebrew pausal {ʾɔk̄ṓl} directly and the Arabic pausal [ʾakal] indirectly evince a fixed word-accent upon the second syllable of this word, as well as many others of the same type. For Arabic – i.e., Classical Arabic – there is no direct evidence of accentuation altogether. "[T]he linguist is understandably puzzled by the failure of the Arab grammarians to mention the subject of accentuation. . . . There is doubtless much truth in the generally accepted view that the form or forms of Arabic familiar to the grammarians were not characterized by prominence. . . ."[5] The correlative of that in Hebrew can now be pointed out – variable accentuation of the syllables of a word.

Many types of Hebrew words have a fixed word-accent only at a pause; otherwise such an accent is weakened or even sacrificed in favor of well-spaced sentence-accents. Either syllable of the non-pausal {ʾɔk̄al} is accentable. The first syllable actually receives an accent – a sentence-accent – only when the following word is accented on its first syllable and the two words are conjoined.[6] Otherwise, and therefore

[3] HARRIS BIRKELAND: *Akzent und Vokalismus im Althebräischen.* Oslo 1940. (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II: Hist.-Filos. Klasse, 1940, No. 3), p. 18, discussed the connection between "Pausaldehnung und Endvokalwegfall." Instead of pausal "lengthening" I would keep closer to the data and say fixed pausal accent.

[4] Actually written *viure* until the 17th century; for *v* and *u* were the same letter, made angular at the beginning of a word and curved elsewhere (hence also *deueir*), no matter whether its phonetic function was consonantal or vocalic.

[5] T. F. MITCHELL: *Prominence and Syllabication in Arabic.* In: BSOAS 23 (1960), 369. Until well into the present century it was customary to ascribe a fixed rule of stress to Arabic. CARL BROCKELMANN: *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen.* 1. (Berlin 1908), 83: "Der stärkere Druck am Satzschluß in der Pausa bewirkt im klassischen Arabisch . . . den Schwund auslautender kurzer Vokale: *qátala* > *qatal*. . . ." His notion of an accent upon the first syllable of the non-pausal is now generally rejected by Arabists; cf. JEAN CANTINEAU: *Cours de phonétique arabe.* Paris 1960, p. 120.

[6] In אָכַל לֶחֶם {ʾɔk̄ál lɛ́xɛm} (I Sam. 28:20) the juncture is too loose, and the rhythmic tendency to accent words on their last syllable prevails.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000244

much oftener, the second syllable of {ʔɔkal} will get the accent. But it is still a sentence-accent (not a word-accent) in that the vowels do not depend on its location. The second {ɔ} in {ʔɔkŏl}, on the contrary, depends on the fixed accent; when that sort of accent is lost in any non-pausal position, the vowel {a} appears instead of {ɔ}.[7]

So the cognate of the Arabic non-pausal {ʔakala}, with no hint of an accent, is not {ʔɔkál} but {ʔɔkal} with accent on either syllable. The inconstancy of the accent is the very feature of Hebrew to be correlated with the preservation of the final vowel in Arabic.[8]

A further argument comes from Aramaic, which has fixed word-accents regardless of position, pausal or non-pausal. As CHR. SARAUW stated, "Die wichtigste festgestellte Tatsache im Bereich der Geschichte der semitischen Betonung ist der Umstand, daß der hebräische Pausalakzent mit der biblisch-aramäischen (auch syrischen) Betonung zusammenfällt."[9] E. TRUMPP: *Über den Accent im Aethiopischen* reported the accentuation of words in Ge'ez to be fixed, for the most part, on the same syllable as in the Aramaic cognates.[10] The Aramaic forms, in turn, resemble the pausal ones in Arabic more than the non-pausal. *{ʔăkál} happens not to occur in the brief Biblical corpus; but the same structure is exhibited by אֲמַר {ʔămár} 'he (has) said, commanded' (Dan 2:46, etc.; likewise with a pausal accent in 7:1), almost identical in sound to the Arabic [ʔamar].[11]

Wherein Hebrew corresponds to Aramaic, and wherein it diverges, is shown most vividly in the plural of such verbs:

Hebrew pausal, matching Aramaic	
אָכְלוּ {ʔɔkŏluw} 'they have eaten' (Ezek. 22:35)	עֲבַדוּ {ʿăbădduw} 'they have served' (Jer. 10:11)

[7] That the {a} is shorter (as maintained by most Hebrew grammars), is likely, in that a word-accent keeps a vowel from being checked by the next consonant.

[8] HARRIS BIRKELAND: *Stress Patterns in Arabic.* Oslo 1954. (Avhandlinger utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II: Hist.-Filos. Klasse, 1954, No. 3), especially pp. 16–17, 36–38.

[9] *Über Akzent und Silbenbildung in den älteren semitischen Sprachen.* Copenhagen 1939. (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser. 26, 8, p. 5, mainly following TH. NÖLDEKE's review of *Morgenländische Forschungen: Festschrift . . . H. L. Fleischer.* In: ZDMG 29 (1876 [1875?]), 324.

[10] ZDMG 28 (1874), 521ff.

[11] The Aramaic word can lose its accent altogether, through hyphenation to the next word: אֲמַר־לֵהּ {ʔămar-léh·} 'he said to him' (Dan. 2:24,25); but the accent never shifts to a different syllable.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000245

Hebrew non-pausal, diverging from Aramaic

אָכְלוּ זָרִים {ʾɔk̆lùw zɔríym} 'strangers have eaten' (Hosea 7:9)	אֲכָלוּ קַרְצוֹהִי {ʿăkālùw qar̆cówhiy} 'they had eaten his morsels' (Dan. 6:25)
אָכְלוּ בֹסֶר {ʾɔk̆luw bṓsɛr} 'they have eaten unripe grapes' (Jer. 31:29)	

The two languages agree in their word-accent; but in Hebrew that disappears, and with it the vowel {ɔ}, when the sentence-accent takes over. The Arabic أَكَلُوا {ʾakalū(ʾ)}, ending in a long vowel, is not liable to any change due to position.

An interesting theoretical question is whether the Hebrew and Arabic alternations between pausal and non-pausal reflect something preserved from proto-Semitic. I am unaware of any Semitists that have considered this before now.[12] Since "proto-Semitic" is to some a prehistoric reality but to others a mere formula for a set of correspondences, the facts as stated will not suffice to settle why the alternations find definitely no parallel in Aramaic, nor (it seems) in Ethiopic and Akkadian. I would allow either possibility: that they were peculiar to a part of the Semitic domain, represented in the record by Hebrew and Arabic; or that they were once more widespread in the Semitic domain, but later lost ground to a word-accent as displayed by Aramaic, no longer confined to the pause.

Anyhow, to the extent that a Semitic speech-community persisted in spite of diversity – i.e., to the extent that the similarities were enough for communication – the pausal forms were the common ground. The divergences that set the languages apart were greater in the rest of the utterance. Thus the greeting, שָׁלוֹם {šɔlówm} 'Peace' in Hebrew (Ezek. 13:10, etc.), שְׁלָם {š̆lɔ́m} in Aramaic (Ezra 4:17), must have been easy to identify with the Arabic pausal [salām], uncomplicated by the nominative ending {-un}.[13]

II

Arabic has also, in some types of words, an alternation between initial and non-initial forms. For instance, the imperative اُذْكُرْ {ʾuðkur} 'remember' has the glottal stop and the vowel {u} prefixed to the first

[12] BIRKELAND's work (above, notes 1,3,8) has, however, been most helpful to me.

[13] سَلَامٌ though not at the end of Qurʾān 43.89 is marked for a voluntary pause.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000246

two consonants of the root, but only in a quite initial position.[14] Otherwise that {ʔu-} is dropped and the verb-form actually begins with the two radical consonants. Orthography requires that the letter ا be written regardless, but it is cancelled by the mark called *waṣlah*: اُذْكُرْ (Qurʔān 5.110). [ðkur], the non-initial pronunciation, without that preliminary [ʔu-], is what corresponds to the Hebrew imperative זְכֹר {zᵕkór} regardless of position (at the beginning of Ex. 32:13, but non-initial in II Kings 9:25).

In the plural the Arabic non-initial اُذْكُرُوا {(ʔ)ðkurū(ʔ)} (Qurʔān 2.38[40], etc.) is the one that matches the Hebrew pausal זְכֹרוּ {zᵕköruw} (Neh. 4:8). The initial اُذْكُرُوا {ʔuðkurū(ʔ)}[15] is far from matching the Hebrew non-pausal זִכְרוּ {zikᵕrúw} (Ps. 105:5 = I Chr. 16:12).[16] Their resemblance, indeed, is purely negative: an initial consonant-group is obviated in Arabic (where it is simply unpronounceable) by prefixing a vowel to make [ʔuðku-], in Hebrew by inserting a vowel between those two consonants [zik-].

Given a simple, basic utterance that is two words long, the initial coincides with the non-pausal, and the non-initial with the pausal. The texts, to be sure, show us no such brief sentences in isolation; but they must have come up often enough in ordinary speech. So

Arabic [___ ðkurū]
and Hebrew {___ zᵕkőruw} perpetuate a similarity, while
Arabic [ʔuðkurū ___]
and Hebrew {zikᵕrúw ___} illustrate an extensive divergence.

The corresponding structure in Aramaic, not quotable for this particular verb-root, is exemplified by שְׁבֻקוּ {šᵕbúquw} 'let alone' (Ezra 6:7; pausal in Dan. 4:12,20).[17] It has a fixed word-accent and the same pattern of vowels regardless of its position in the sentence. It agrees with the Hebrew pausal and the Arabic non-initial form.

[14] Modern practice is unsettled when it comes to writing a *hamzah* ʾ for this glottal stop which materializes in no other context. In the Qurʔān, on the other hand, no word is marked with either initial or pausal vocalization; so the will not appear even where [ʔu-] is pronounced in reading.

[15] No initial occurrence in the Qurʔān; but my friend, Prof. KHALIL SEMAAN, recalls having met it at the beginning of a verse in early Arabic dirges.

[16] That {zikᵕrúw} has only a sentence-accent, is shown by the hyphenated and unaccented but vocalically identical זִכְרוּ־זֹאת {zikᵕruw-zóʾt} 'remember this' (Is. 46:8).

[17] The closest Arabic to this is اُسْبُقُوا {(ʔ)sbuqū(ʔ)} 'leave behind' (also اِسْبِقُوا {(ʔ)sbiqū(ʔ)}).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000247

Hamzah als Konsonant im Amharischen

Von Rainer M. Voigt, Tübingen

A. Der Schwund[1] bzw. Zusammenfall von Pharyngalen und Laryngalen gehört zu den Erscheinungen, die un peu partout in allen semitischen Sprachgruppen[2] begegnen. Unterschiede ergeben sich jeweils durch den Umfang der erfaßten Konsonanten[3] und die 'Tiefe' der Erscheinung.

Inbezug auf einen möglichen Zusammenfall können zwei Phoneme[4] in folgenden Relationen zueinander stehen:

a) Es besteht immer eine Opposition zwischen ihnen. Dies ist besonders bei Phonemen der Fall, die nur über wenige gemeinsame Merkmale verfügen.

b) Die Opposition ist in bestimmten Kontexten aufhebbar, d.h. Phoneme fallen nur in gewissen Kontexten zusammen, ansonsten bleibt die Opposition erhalten (kontextuelle Neutralisierung einer Opposition). Dies betrifft insbesondere 'ähnliche' Phoneme.

c) Die Phoneme fallen in allen Kontexten zusammen, gelegentlich werden jedoch Unterschiede sichtbar, die als Überreste der alten Opposition interpretiert werden können (absolute, aber synchron relevante Neutralisierung einer Opposition). Diese Unterschiede beziehen sich auf die Realisierung der betreffenden Laute, die dann notwendigerweise mit anderen Phonemen zusammenfallen oder die Realisierung deren Umgebung (z.B. in Form von Vokalfärbung[5]).

Obige Ausdrucksweise setzt eine historische Perspektive voraus. Bei

[1] Der Schwund von Phonemen wird in der folgenden theoretischen Erörterung oftmals nicht expressis verbis behandelt, da man ihn als einen Sonderfall von phonemischen Zusammenfall, nämlich mit Ø, betrachten kann.

[2] Auch das Arabische ist davon nicht verschont geblieben, vgl. das Maltesische.

[3] Teilweise sind auch Velare und Uvulare erfaßt.

[4] Bzw. ein Phonem und Ø.

[5] So fallen zwar im Neuhebräischen die anlautenden Phoneme der beiden Perfektformen *katav* und *xataf* im Imperfekt zusammen (*-xtov, -xtof*), die benachbarten Vokale des Personalpräfixes zeigen jedoch eine Differenzierung (*ji-xtov, ja-xtof*), s. Bar-Lev: *Natural* S. 262.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000248

einem synchronen Vorgehen geht es darum, Alternationen, d.s. phonemisch differenzierte Morphe eines Morphems, in systematischer Weise zu beschreiben.

d) Wenn Phoneme in allen Kontexten und ohne eine Unterscheidungsmöglichkeit zusammenfallen, liegt eine absolute und totale (d.i. synchron nicht relevante) Neutralisierung einer Opposition vor. Sie ist gewöhnlich nur diachron, mitunter aber auch synchron durch isolierte Formen erkennbar. Welcher Laryngal z.B. in amhar. *tämarä* 'lernen' geschwunden ist, läßt sich synchron zufällig aufgrund des Geez-Lehnwortes *təmhərt* 'Studium' bestimmen bzw. vermuten; es ist für die Konjugation dieser Verbalform ohne Bedeutung.

Da es das Bestreben ist, den Mechanismus der Sprache, d.i. ihr Regelsystem, zu erfassen, wird man neben den einfachen bzw. andere Probleme bietenden Fällen a, b und d auch die Alternationen (c) in systematischer Weise darzustellen versuchen. Dies geschieht am besten dann, wenn man allgemeine und plausible Regeln dafür verantwortlich zu machen weiß, anstatt mit Ausnahmen (s.u.) zu arbeiten.

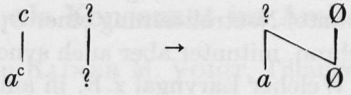
Daß diese Regeln entweder phonemischer oder morphonemischer Art sind und sich darüber hinaus in weitere Kategorien einteilen lassen, soll hier nicht weiter dargestellt werden. In diesem Zusammenhang ist jedoch von Bedeutung, daß zu diesen Regeln unter Umständen auch solche gehören können, die in der von der phonologischen Darstellung abweichenden zugrundeliegenden Repräsentation (d.i. die Darstellung, auf die die Regeln angewendet werden) Segmente enthalten, die in der Form nicht auf der phonologischen oder phonetischen Ebene erscheinen.

Perfekt und Infinitiv des neuhebräischen Grundstamms z.B. lauten in der Standardaussprache *katal/liktol*. Davon abweichende Formen, wie *kara/likro* 'lesen', können leicht als *karaØ/likroØ* interpretiert und an das starke Schema angepaßt werden. Ø stellt dabei kein phonemisches Element dar, sondern zeigt lediglich die Stelle an, an der gewöhnlich ein Radikal steht. Wie ist es aber nun mit *kara/likroa* 'zerreißen'[6]? Obwohl wir hier natürlich in der glücklichen Lage sind, über die diachronen Verhältnisse Bescheid zu wissen, kann man synchron argumentierend hier lediglich an einen *a*-haltigen Konsonanten, der die Neigung zu schwinden hat, in der zugrunde liegenden morphologisch relevanten Repräsentation denken. Die Annahme eines Morphems oder Segments A, das postvokalisch als *a*, ansonsten aber nicht realisiert wird, wird abgelehnt, da es nicht der geforderten phonologischen Natürlichkeit

[6] Die Beispiele sind aus BERMAN: *Modern S.* XV.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000249

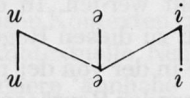
entspricht. Es bietet sich als dritter Radikal ein Alef an, das eben in bestimmten Fällen ein *a* hervorbringt, ohne selbst realisiert zu werden (ʔ → (*a*ʔ →) *a*): ‖*kara*ʔ/*likro*ʔ‖ (mit den entsprechenden Regeln)[7]. Diachron liegt ein Zusammenfall von ʿAjin und Alef, synchron eine Neutralisierung von Alef und Ø vor:



Durch Kombination von zwei[8] dieser N-förmigen Konfigurationen, die aus Gründen der besseren Darstellbarkeit natürlich auch spiegelbildlich (als *i dvojnoe*) wiedergegeben werden können, ergeben sich weitere Modelle, mindestens die folgenden:

a) Folge von zwei Konfigurationen in derselben Ausrichtung, d.i. N=N (bzw. И=И), das Gleichheitszeichen meint die Identität der benachbarten Striche.

b) Folge von zwei Konfigurationen in verschiedener Ausrichtung mit derselben Anzahl von Einheiten, d.i. N=И. Vgl. dazu die Geezvokale *u*, *ə*, *i*, die folgende Relationen zwischen Tiefen- und Oberflächenvokalen zeigen:

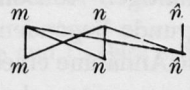


D.h. ein ə der Oberfläche kann auf drei verschiedene Vokale zurückgeführt werden, während bei u und i die Relation eindeutig ist.

c) Bei nur zwei zugrunde liegenden Elementen ergibt sich ein M-förmiges Modell, das vorliegt, wenn zwei Phoneme drei phonetische Realisierungen haben. Die Verhältnisse im Zentral-Katalanischen jedoch, wo *a* und *e* in betonter und unbetonter Position drei Realisierungen haben[9], können in der Weise nicht dargestellt werden, da es

[7] S. BOLOZKY: *Some*.

[8] Bei Kombination von mehreren (beim folgenden Beispiel vier) Konfigurationen der Art ergeben sich komplexere Modelle, wie bei der Darstellung der Neutralisierungen der spanischen Nasale (s. DALBOR: *Spanish* S. 116f.):

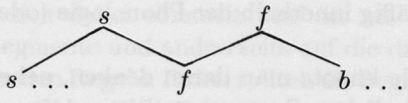


D.h. *m* (und *n*) assimiliert sich zu *m*, *n* und *n̂*, während *n̂* sich nicht verändert.

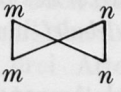
[9] Das Phonem *ɛ*, das als *ɛ* und *ə* realisiert wird, ist nicht berücksichtigt, s. MATA I GARRIGA: *Quadres*. Das System der entsprechenden gerundeten Vokale ist das von b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000250

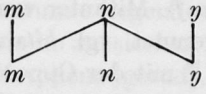
nicht möglich ist, jedem ə der Oberfläche eindeutig eines der beiden Phoneme zuzuordnen. Ein M-Modell kann man nur dann annehmen, wenn das neutralisierende Oberflächenelement mit einem der beiden zugrunde liegenden Phoneme übereinstimmt. Vgl. dazu das Galla mit den beiden Entwicklungen *sn* → *fn* (z.B. *nugūsā/nugufti* 'König') und *fs* → *bs* (z.B. *qufsu/qubsu* 'sättigen')[10]:



d) Die beiden Konfigurationen können noch weiter verschmelzen und sich überkreuzende Realisierungen aufweisen, wie z.B. dann, wenn Assimilationen in beiden Richtungen erfolgen können:

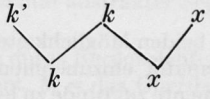


e) Durch Umdrehung des Modelles von b) entsteht folgender Typ: z.B.



D.h. von den Nasalen assimiliert sich nur *n*!

f) Werden nur zwei Einheiten realisiert, kann sich in w-förmiges Modell ergeben. Ein Beispiel dafür ist die neuhebräische Spirantisierung, die meistens regelmäßig funktioniert (z.B. *saxar/liskor* 'mieten', *patax/liftax* 'öffnen' mit den Alternationen *k/x* und *p/f*). Daneben gibt es (wohl mit zunehmender Tendenz) Formen mit unveränderlichem *x, k, p* usw.



Das häufige Vorkommen von unveränderlichem *k* und *x* ist diachron leicht durch Hinweis auf *qôf* und *ḥêt* zu erklären. Wie sind diese Erscheinungen aber rein synchron in den Griff zu bekommen? Ganz allgemein gibt es zwei Möglichkeiten, die abweichenden Formen, d.s. die alternierenden, wenn man die unveränderlichen als normal betrachtet,

[10] S. Moreno: *Grammatica* S. 28f. Die anderen möglichen Assimilationen (wie *ls*→*lš*) sind in dem Modell durch Punkte angedeutet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000251

bzw. die unveränderlichen, wenn die alternierenden als regelmäßig angesehen werden, in einer Grammatik zu berücksichtigen. Entweder sie werden als Unregelmäßigkeiten erachtet und in irgendeiner Weise als Ausnahmen innerhalb der Morphologie oder des Lexikons behandelt oder aber sie werden, wenn dies möglich oder sinnvoll ist, mithilfe bestimmter über die traditionelle Phonologie hinausgehender Konzeptionen als regelmäßig innerhalb der Phonologie (oder Morphonologie) dargestellt.

In unserem Falle könnte man daran denken, neben veränderlichem *pbk* die unveränderlichen Segmente *p'b'k'* und *fvx* anzunehmen, also *kara/likro* mit der Wurzel *k'rØ* und *kara/lixroa* mit der Wurzel *kr?*, was mit dem diachronen Befund übereinstimmt. Anders ist es bei *kixev/lekaxev*[11], das von *koxav* 'Stern' abgeleitet ist und alternierend **kikev/lexakev* heißen müßte. Die Wurzel des Neuverbs lautet *k'xv* oder *k'xb*[12]. Ein weiteres Beispiel ist *bilef/lebalef* 'bluffen'[13] mit der Wurzel *b'lf* oder *b'lp*[12].

Die Alternationen, die durch Anwendung der Spirantisierungsregel entstanden sind, erweisen sich oftmals als nicht stabil, z.B. *safar/lispor—lisfor* 'zählen' mit den Wurzeln *spr* (d.i. mit Ablaut *p~f*) und *sfr* (d.i. mit unveränderlichem *f*). Mitunter werden diese Wurzelalternationen auch semantisch genutzt, vgl. *hitxaver* 'Freunde werden' mit *hitxaber* 'sich anschließen'[14] mit der Opposition *xvr* : *xbr*.

Die Ansetzung eines Phonems *k*, das sich nur durch seine Nichtspirantisierung von *k* unterscheidet, mithin ein abstraktes Segment darstellt, stimmt mit den historischen Gegebenheiten überein, was man von einem Element *b'* nicht sagen kann. Bei beiden erhebt sich die Frage, wie abstrakt eine Repräsentation sein darf. Die Ansetzung von abstrakten, hier von nicht-spirantisierbaren[15] Lauten ist der Oberflächendarstellung nicht in geradliniger Weise, sondern durch synchrone

[11] S. FISCHLER: *Bet.*

[12] Bei der Wahl zwischen beiden Möglichkeiten ist wohl der Standpunkt der natürlich-generativen Grammatik einzunehmen, die bei nicht-alternierenden Einheiten abweichende Segmente zugrunde zu legen verbietet (s. VENNEMANN: *Phonological,* VENNEMANN: *Words*).

[13] S. BOLOZKY: *Some* S. 35.

[14] Das Nomen *xaver* 'Freund', das von der alternierenden Wurzel *xbr* gebildet ist, hat durch die denominative Bildung *hitxaver* die Neuwurzel *xvr* hervorgebracht (s. ROSÉN: *Contemporary* S. 65), s. FISCHLER: *Bet* S. 89.

[15] Möglich wäre das Merkmal der Glottalisierung, Emphase oder Velarisierung. Die Hauptsache ist, daß es in phonetisch natürlicher Weise die Spirantisierung verhindert!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000252

Rekonstruktion entnommen. Da oftmals mehrere Darstellungen möglich sind, kommt es auf deren Bewertung[16] an. Ist etwa der Preis für eine Darstellung, die eine klare Vereinfachung des nötigen Regelapparates mit sich bringt, zu hoch, wenn sie mit der Annahme oberflächenphonologisch nicht direkt in Erscheinung tretender Phoneme erkauft wird? Ich glaube nicht, wenn die Rekonstruktion natürlich ist. Natürlichkeit[17] bezieht sich dabei einerseits auf die als zugrunde liegend angenommenen Segmente und andrerseits auf die diese Segmente als Eingabe verwendenden Regeln. Dabei sollten die Segmente als auch die Regeln in doppelter Weise natürlich sein, nämlich im Hinblick auf die Gegebenheiten der betreffenden Sprache und im Hinblick auf die allgemeinen phonetischen und phonologischen Erscheinungen. Bei abstrakten Darstellungen ist stets zu zeigen, welche Nutzen in der Darstellung[18] sie bringen, wobei auch dargelegt werden sollte, warum gerade die angesetzte Repräsentation anderen vorgezogen wurde[19].

Im folgenden sollen kurz drei Arten von zugrunde liegenden Morphemen, die in der Form nicht an der Oberfläche erscheinen, vorgeführt werden. Morpheme mit abstrakten Segmenten bilden dabei eine Art[20].

1. Alle Segmente des zugrunde liegenden Morphems erscheinen in den Morphemvarianten, wie im russischen *gorət/gərăd-a*[21] 'Stadt' mit dem zugrunde liegenden Morphem ⟦gorod⟧, das in der Form nicht an der Oberfläche erscheint[22], da zur Ableitung der Oberflächenformen zwei Regeln (Auslautverhärtung und Vokalreduzierungen[23]) anzu-

[16] S. dazu die ausführliche Diskussion in MATTHEWS: *Inflectional* S. 19ff.

[17] S. dazu insbesondere die Arbeiten von VENNEMANN und HOOPER.

[18] Der Nutzen kann z. B. in der Regelgeneralisierung liegen. Eine Generalisierung jedoch, die mit der Annahme vieler zusätzlicher Regeln erkauft wird, ist abzulehnen.

[19] Die sog. psychologische Realität abstrakter Segmente ist hier nicht berücksichtigt, s. LINELL: *Problems*.

[20] Die drei Arten ergeben sich durch Berücksichtigung von zwei Kriterien (S = das zugrunde liegende Segment, M = das Oberflächenmorphem):

	(1)	(2)	(3)
S erscheint in seinem M	+	–	–
S erscheint in anderen M	+	+	–

[21] Nicht berücksichtigt sind weitere Varianten wie *gəraž-anke* 'Städterin', *gərəd-awoj* 'Schutzmann', *gərăt-skoj* 'städtisch', s. PANZER: *Strukturen*.

[22] S. KENSTOWICZ-KISSEBERTH: *Generative* S. 202.

[23] Für *a o* nach nicht-palatalen (harten) Konsonanten gilt: *ə-ă-ŏ-ə-ə*, bei nichtkonsonantischem Anlaut wird *Øə → ă* (ähnlich im Syrischen (?)*ə* → *(?)e*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000253

wenden sind. Sowohl die Segmente als auch die Regeln sind natürlich, weil sie im Russischen weitverbreitet sind und auch in anderen Sprachen nicht unbekannt sind.

2. Neben diesen Morphemen mit konkreten Segmenten gibt es auch Morpheme mit konkret-abstrakten Segmenten, die in keiner der Morphemvarianten auftauchen, aber zum Oberflächenbestand der Sprache gehören. Ein Beispiel dafür liefert das Lateinische mit der Alternation *nix/nivis* 'Schnee', die gut auf eine zugrunde liegende Form ⟦nig^{w}⟧ zurückzuführen ist[24], vereinfacht:

nig^{w}-s → *nik-s*
nig^{w}-is → *niw-is*

Bei diesem Morphem erscheint *g^{w}* niemals an der Oberfläche, dafür aber bei anderen Morphemen, wie in *ling^{w}a*, aber auch in dem verwandten *ning^{w}it*[25] 'es schnei(b)t'[26]. Daß hier der diachrone Befund zur synchronen Rekonstruktion paßt, darf lediglich ein zusätzliches Argument, niemals – höchstens als heuristisches Prinzip – am Anfang einer Überlegung stehen. Es darf nicht Aufgabe einer Analyse sein, in möglichst vollständiger Weise synchron die diachrone Entwicklung nachzuvollziehen[27]. Dies ist partiell nur dann möglich, wenn ein Lautwandel zu Alternationen führt, aufgrund deren eine dem Sprachwandel entsprechende synchrone Darstellung rekonstruiert werden kann.

Zu einer Rekonstruktion gelangt man über Generalisierungen. Generalisierungen können sich nicht nur auf die Oberfläche beziehen, wie es bei der HOOPER'schen True Generalization Condition der Fall ist, sondern auch in sekundärer Weise auf Ergebnisse der primären Generalisierung.

Man vergleiche dazu das Imperfekt des Harari[28], das in der 2. Person sg. *tikäfti* (m.) und *tikäfči* (f.) lautet. Das *i* des m., sowie das der Präfixe ist dabei ein epenthetischer Vokal, das *i* des f. jedoch Merkmal des Feminins. Nur letzteres bewirkt eine Palatalisierung, deshalb stellen sich die beiden Formen letztlich als ⟦t-käft⟧ : ⟦t-käft-i⟧ dar.

Aufgrund der TGC ist eine solche Darstellung nicht möglich, da eine Generalisierung der Palatalisierungsverhältnisse nach der Oberfläche

[24] S. SOMMERSTEIN: *Modern* S. 221.

[25] Bei einer synchronen Verbindung von *nix* und *ninguit* läge in *g^{w}* natürlich ein konkretes Segment vor.

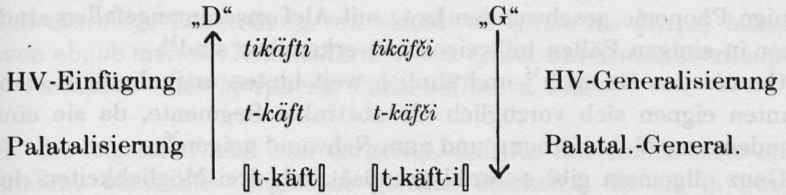
[26] Das *b* ist ein Reflex der Labialisierung, vgl. idg. *sneigh^{wh}*.

[27] Vgl. CHOMSKY-HALLE's SPE oder die Herleitung von spanisch *leče* 'Milch' aus *lakte*, um es mit dem Verb *lactar* 'stillen' verbinden zu können, s. HOOPER: *Introduction* S. 9.

[28] S. KENSTOWICZ-KISSEBERTH: *Generative* S. 224.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000254

(d.h. ohne Unterscheidung von primärem und sekundärem *i*) nicht erfolgen kann. Ihr muß eben die Hilfsvokaleinfügungsregel vorangehen[29]. D.h. die Generalisierung der Palatalisierungsverhältnisse stellt eine sekundäre Generalisierung dar, die auf der primären Generalisierung und somit auf Formen basiert, welche nicht an der Oberfläche erscheinen:



Die Oberflächendarstellung ist nicht nur das Ergebnis der Ableitung aus der zugrunde liegenden Repräsentation, sondern auch der Ausgangspunkt von Generalisierungen, d.h. Ableitungen sind nur dann sinnvoll, wenn sie auch umgekehrt werden können. Das ist z.B. nicht der Fall, wenn die zugrunde liegende Repräsentation diachron vielleicht berechtigte, aber synchron nicht relevante Differenzierungen aufweist. Im Hausa z.B. ist der diachrone Vorgang, der so verschiedene Laute wie *bf(m)gkƙ* (d.s. Labiale und Velare) in silbenschließender Position, wenn sie nicht assimiliert werden, zu *w* werden läßt, nur teilweise in Form von Alternationen nachzuvollziehen, z.B. *Búuzúu* (← *bugz-*), pl. *Búuzàayée/Búgàajée* 'Tuareg'[30]. Bei nicht-alternierenden Morphemen mit *u* können wir keine andere Form zugrunde legen, selbst wenn verwandte Sprachen bzw. die Gebersprache eine Entscheidung bringen könnte (vgl. *àllúuřàa* 'Nadel' aus arab. *al-ʔibra*[31]).[32]

3. Die dritte Kategorie von Morphemen schließlich wird abstrakt genannt, wenn sie rekonstruierte Segmente enthalten, die niemals und nirgendwo an der Oberfläche erscheinen.

[29] Vgl. dazu die 'upside-down' Phonologie (Leben: *On*, Leben-Robinson: *Upside*) und Eliasson: *Inferential*.

[30] Zu diesem sog. Klingenheben'schen Gesetz s. Schuh: *Rule* S. 390ff.

[31] Mit der Entwicklung *ib* → *iw* → *uw/uu*, vgl. aber *ríijìiyáa* (← *rigz-*), pl. u.a. *ríigóojíi* 'Brunnen', mit der Entwicklung *ig* → *iw* → *iy/ii*, die einen Unterschied erkennen läßt.

[32] Es sei denn, man erreiche dadurch eine wesentliche Vereinfachung in der Darstellung. Es kommt auch vor, daß bestimmte Alternationen besonders produktiv sind (vgl. Pétain/Pétiniste, s. Martinet: *De la* S. 22) und auch bei anderen nicht alternierenden Formen diese zugrunde liegende Repräsentation nahelegen. Die Wahl der *ɛ̃/in* Alternation (wie in *fin/fine*) anstelle von *ɛ̂/ɛn* (wie in *lointain/lointaine*) in diesem Beispiel hängt mit der Markiertheit der betreffenden Vokale zusammen (s. Schane: *On*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000255

Ein Paradebeispiel für den Nutzen abstrakter Segmente bietet das Maltesische, wo nur durch Annahme eines ‘ die Verbalmorphologie regelmäßig dargestellt werden kann. Eine Form *na-ala* ‘ich schließe’ z. B. ist ganz regelmäßig wie *ni-kteb* ‘ich schreibe’ gebildet, wenn man ⟦ni-ʿle?⟧ (vgl. orthographisch *naghlaq*) zugrunde legt[33].

Ähnliches dürfte auch für das Akkadische zutreffen, wo bekanntlich einige Phoneme geschwunden bzw. mit Alef zusammengefallen sind, aber in einigen Fällen teilweise noch erkennbar sind[34].

Gerade das Hamzah[35] und ähnlich weit hinten artikulierte Konsonanten eignen sich vorzüglich als abstrakte Segmente, da sie eine Tendenz zur Vokalfärbung und zum Schwund zeigen[36].

Ganz allgemein gibt es wohl grundsätzlich drei Möglichkeiten der Beschreibung von Morphemvarianten, die der Gliederung der Grammatik in Phonologie, Morphologie und Lexikon entsprechen. Eine eigene morphonologische Komponente ist nicht angenommen[37]. So lassen sich die Alternationen in phonologisch bedingte, morphologisch bedingte und lexikalische[38] einteilen. Die Übergänge sind fließend.

[33] S. BRAME: *On.* Ähnliches gilt für das Mandäische, s. MALONE: *Morphologic.*

[34] Vgl. ⟦$?_1$apr⟧ → *(?)epr(um)* ‘Staub’ mit
⟦$?_2$abn⟧ → *(?)abn(um)* ‘Stein’.
$?_1$ und $?_2$ wären natürlich noch phonetisch näher zu bestimmen.

[35] Nach MAREŠ: *Lautsystem* ist *?* der am wenigsten markierte (okklusive) Konsonant (s. LIGHTNER: *Against* S. 54).

[36] Auch das Problem der Liaison im Französischen ist mithilfe solcher abstrakten Segmente leicht lösbar geworden, wenn man in Fällen wie [ləazar] ein allerdings schon durch die Orthographie nahegelegtes *h* ansetzt. Leider reicht aber die Ansetzung eines abstrakten Segments nicht aus, da vom Verhalten her drei Gruppen zu unterscheiden sind (s. KLAUSENBURGER: *Morphologization* S. 56):

	[*ləero*	*ləazar*	*lə*
	tristəero	*trist(ə)azar*	*trista*
(enchaînement)	*šɛr-ero*	*šɛ-r-azar*	*šɛ-ra*]

Wenn wir die Interjektion ‘ah’ nicht als phonologische Insel (a.a.O. S. 58) betrachten wollen, bietet sich an, bei [*a*] ein *?* anzusetzen, wobei das Verhalten von [*azar*] dann zwischen dem mit anlautendem *h* und dem mit anlautenden *?* schwankt (also: ⟦hero⟧, ⟦h/?azar⟧ und ⟦?a⟧).
Allerdings ist zuzubilligen, daß der Preis für diese Lösung (zwei neue Segmente) recht hoch ist. Außerdem ist die Ansetzung von *h* und *?* (gegenüber *?* und *h*) nicht begründet, vgl. aber dazu die oftmals nicht phonetisch interpretierten Elemente der indogermanischen Laryngaltheorie (z. B. H_1, H_2 usw.).

[37] S. DRESSLER: *Morphologization*, DRESSLER: *Grundfragen*, KURYŁOWICZ.

[38] Überhaupt können die drei unterschiedenen Arten von Alternationen ineinander übergehen (s. KLAUSENBURGER: *Morphologization*, KRUSZEWSKI:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000256

Außerdem können Alternationen durch Regeln mehrerer Komponenten beschrieben werden[39].

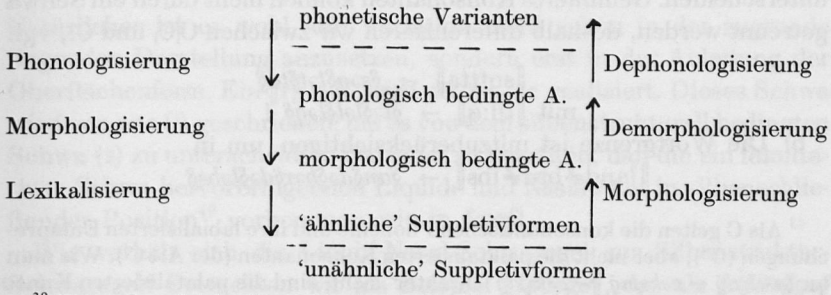
Schließlich sollte noch betont werden, daß die Bedingung für die Unterscheidung von Alternationen die Anerkennung ihrer Zusammengehörigkeit ist[40]. So ist z.B. der Zusammenhang zwischen englisch *father* und *paternal* sicherlich nicht sinnvollerweise synchron zu fassen. Auch die obige Darstellung von akkadisch *eprum* als [ʔ|apr] hängt davon ab, ob man die Nominalformen von *eprum* und *abnum* überhaupt als Varianten eines Morphems *PaRS* auffassen will.

B. Im folgenden wird nun dargelegt, daß für das Amharische die Annahme abstrakter Segmente geraten erscheint, da sie in zwei Bereichen, in der Phonologie und Verbalmorphologie, eine wesentliche Vereinfachung und bessere Strukturierung ermöglichen.

1. Zum einen gelingt es mit einem der beiden hier eingeführten Elemente die Fälle von nicht-automatischem Schwa zu eliminieren. Bekanntlich erfolgt die Distribution des Schwa nach der Silbenstruktur [41]. Das Amharische hat im Wort bzw. in der Wortgruppe[42] die Silbenstruktur

---

Über)



[39] Entweder gleichzeitig oder alternativ. So sind für die obigen hebräischen Alternationen drei Beschreibungen möglich, (1) eine phonologische, die mit abstrakten Segmenten arbeitet, (2) eine morphologische, die alternierende und nicht-alternierende Paradigmata unterscheidet und eine entsprechende Markierung der Wurzel im Lexikon erforderlich macht, und (3) eine lexikalische, die die einzelnen Formen nicht systematisiert.

[40] S. Harris: *Structural* S. 76.

[41] Die Bedeutung der Silbe in einer universalen Phonologie betont Vennemann: *Universal.*

[42] Die jedoch nicht notwendigerweise mit dem Satz zusammenfällt; *andə säw* z.B. bildet eine solche Wortgruppe, aber nicht *and səlalhonä* (in der Transkription von Cohen: *Traité* S. 401, genauer Sumner: *Étude* S. 76).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000257

§CV(C(C≠))§[43]

d.h. eine doppelt geschlossene Silbe kommt nur im Wortauslaut vor, ansonsten gilt CVC (vokalisch anlautende Wörter haben ?V . . .[44]). Die Silbenstruktur wird von links nach rechts[45] auf der Basis der zugrunde liegenden Repräsentation in optimaler Weise (d.i. §CVC(C≠)§) eingeführt. In der Position von V wird bei Vokallosigkeit ein Schwa eingeführt, da jede Silbe über einen Vokal verfügen muß:

⟦brd⟧ → *§bərd§*
⟦mndn⟧ → *§mən§dən§*
⟦?rgbgbit⟧ → *§ər§gəb§gə§bit§* (zu *?* s.u.)
⟦snklkl⟧ → *§sən§kəl§kəl§*

Bei prävokalischer Doppelkonsonanz am Anfang des Wortes ist bei Lehnwörtern eine verschiedene Syllabierung des ersten Konsonanten möglich:

⟦sport⟧ → *§sə§port§* oder *§əs§port§*[46]

Leider reichen diese Bestimmungen zur richtigen Erzeugung der Silbenstruktur nicht aus, so daß es geraten erscheint, alle Vorkommnisse von nicht-automatischem Schwa zu untersuchen:

a) Eine Folge von zwei Konsonanten ist von ihrer Gemination zu unterscheiden. Geminierte Konsonanten können nicht durch ein Schwa getrennt werden, deshalb differenzieren wir zwischen C_iC_i und C:, vgl.

⟦sqṭṭta⟧ → *§səq§tə§ṭa§*
mit ⟦tll:q⟧ → *§tə§lə§ləq§* !

b) Die Wortgrenze ist mitzuberücksichtigen, um in

⟦?and≠brd≠lbs⟧ → *§an§də§bər§də§ləbs§*

[43] Als C gelten die konsonantischen Phoneme und ihre labialisierten Entsprechungen (C^w), aber nicht die palatalisierten Konsonanten (der Art C^j). Wie man an *?as-kʲağ* → *askəjağ* ~ *askijağ* 'Direktor' sieht, sind die palatalisierten Konsonanten als komplexe Phoneme (Cj) zu werten. Neben Einfügung eines Hilfsvokals begegnet auch die Vereinfachung Cj → C, wie in *tägʲagʲätä* → *tägageṭä* 'sich gegenseitig schmücken'.

[44] Wenn man das Hamzah nicht anerkennt, ergibt sich die Silbenstruktur $\left\{\begin{matrix}C\\ \neq\end{matrix}\right\}$ V . . .

[45] Im Marokkanisch-Arabischen ist umgekehrt ein Schwa eingefügt "at every second consonant counting from the last" (HARRIS: *Structural* S. 83.), vgl. /brd-/ [*bərd*] mit /brd=/ [*brəd*], wo = als Konsonant gewertet wird. Zu anderen Schwaeinfügungsregeln s. COHEN: *Catégories* und ABDEL-MASSIH: *Reference* S. 15.

[46] s. DEMOZ: *European* S. 120.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000258

die falsche Syllabierung *§dəb§rəd§* zu verhindern. Innerhalb eines echten phonologischen Wortes jedoch erfolgt die Syllabierung regelmäßig:

‖däs:+blo‖ → *§däs§səb§lo§* [*dəssiblo*] aber
‖q^{w}r:ṭq^{w}r:ṭ+blo‖ → *§qur§rəṭ§qur§rəṭ§bə§lo§*

c) Innerhalb einer Wortgruppe bzw. eines phonologischen Wortes wird initiales Hamzah getilgt:

‖mnm#ʔaddis#nägär‖ → *§mə§nə§mad§dis§nä§gär§*
‖däs:+ʔalä‖ → *§däs§sa§lä§*

d) Liquide und Nasale werden fakultativ mit einem vorangehenden Schwa realisiert, wenn sie zwischen Konsonanten bzw. der Wortjunktur stehen[47], mit der Einschränkung, daß Nasale postkonsonantisch sein müssen[48]. Eine Neusyllabierung wird dadurch nötig.

‖ʔgr‖ → *§əgr§* ~ *§ə§gər§*
‖gṭm‖ → *§gəṭm§* ~ *§gə§ṭəm§*

Dieser Vorgang ließe sich als Variation des r z.B. mit ʔr begreifen:

‖ʔgr‖ ~ ‖ʔgʔr‖
↓ ↓
§əgr§ *§ə§gər§*

Natürlicher ist es wohl, die Variation nicht schon in der zugrunde liegenden Darstellung anzusetzen, sondern erst in der Ableitung der Oberflächenform. Ein ‖r‖ z.B. wird als *r* ~ *ᵊr* realisiert. Dieses Schwa wird von uns (ᵊ) geschrieben, um es von dem silbenstrukturell bedingten Schwa (ə) zu unterscheiden. Dabei ist zu beachten, daß die ein fakultatives Schwa hervorbringenden Liquide und Nasale nur in silbenschließender Position[49] vorkommen, wie in *§gər§*!

Wie verhält sich die Liquid-Nasal-Schwaregel zur Silbenstruktur-Schwaregel? Betrachten wir als Beispiel ‖ʔadrgo‖, das als *§a§dᵊr§go§* oder *§ad§rə§go§* realisiert wird, so sehen wir, daß sich beide Schwaregeln gegenseitig ausschließen. Nur eine von ihnen kann eintreten, sonst müßte auch *§a§dᵊ§rə§go§* möglich sein:

[47] Mit den folgenden Möglichkeiten: $\left\{\begin{matrix}C\\\#\end{matrix}\right\}$ $\left\{\begin{matrix}R\\(N)\end{matrix}\right\}$ $\left\{\begin{matrix}C\\\#\end{matrix}\right\}$
d.i. C__# wie in ‖ʔgr‖, C_C wie in ‖ʔadrgo‖ und #__C wie in ‖ras‖. In letzterer Position zeigt ein Nasal keine Schwavariante.

[48] D.h. #NC ist ausgeschlossen.

[49] Vgl. die Variante *märṭäbja* (mit *§märṭ§*) von *mäṭräbja* 'Axt' (s. *Amharic* S. 97).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000259

	⟦ʔadrgo⟧		=
LN-Regel	*adᵉrgo*		–
SS-Regel	–		*adrəgo*

Wenn man allerdings die beiden Regeln in angegebener Reihenfolge ordnet, wobei die spezifischere der allgemeineren vorangeht, ergeben sich keine Schwierigkeiten, da die Einfügung eines LN-Schwa die eines SS-Schwa unmöglich macht.

Hierher gehört auch das sog. prosthetische Schwa, wie in ⟦ras⟧ → *ras* ~ *ᵊras* (also ob ⟦ʔras⟧), vgl. syr. *rəʿê/arʿê* 'zufrieden'. Zusammengefaßt stellt sich die Ableitung der Varianten so dar:

	⟦rmğ:a⟧		=
LR-Regel	*ᵊrmğ:a*	~	*rmğ:a*
SS-Regel	*ᵊrməğğa*		*rəməğğa*

e) Fakultativerweise schwindet[50] ein nach der allgemeinen Schwaregel entstandenes Schwa, wenn dadurch die Silbenstruktur §CRV(C(C))§ (R = Liquid, V = Vollvokal, selten auch ə, s.u.) hergestellt werden kann:

⟦graň⟧ → *§gə§raň§* ~ *§graň§*[51]
⟦krämt⟧ → *§kə§rämt§* ~ *§krämt§*
⟦ʔngliz⟧ → *§ən§gə§liz§* ~ *§ən§gliz§*

Mitunter sind CRV-Silben auch mit Schwa möglich, wie in:

	⟦brhan⟧		=
LN-Regel (incl. *h*)	*brʰan*	–	*brhan*
SS-Regel	–		*bərhan*

f) Obiges Beispiel zeigt, daß *h* auch Gegenstand einer speziellen Schwaregel ist, die am einfachsten *h* durch *ʔh* ersetzt:

⟦ʔʔht⟧ → *əhət*
⟦tmkʔht⟧ → *təmkəhət*

[50] Bzw. wird es zur Aufrechterhaltung der CRV-Folge nicht eingefügt. Eine genauere Formulierung sähe nach BENDER-HAILU (*Amharic* S. 65) etwa so aus: $\# \begin{bmatrix}+\text{obstr}\\+\text{grave}\end{bmatrix}$ Ø [*lr*]

[51] S. COHEN: *Traité* S. 58, ULLENDORFF: *Semitic* S. 199, TADDESE: *Aspects* S. 219. Zu ähnlichen Erscheinungen in anderen Sprachen (auch Englisch *Christ* [*kraist, kṛraist, kəraist*]) s. ANDERSEN: *Diphthongization* S. 36f. Vgl. die Entwicklung von *bergъ* einerseits zu russ. *bereg*/ukrain. *bereh* und andrerseits zu slowen. *brég*/slowak. *breh* (s. MACHEK: *Etymologický*).

g) Ein weiterer Punkt betrifft die Palatalen, die eine Neigung zur phonetischen Längung zeigen und deshalb oftmals als quasi-verdoppeltes Element gewertet werden. Die Affrikaten sind ohnehin phonetisch zusammengesetzt und wirken sich gewöhnlich silbenstrukturell entsprechend aus[52].

⟦s=jnäks⟧ → *sinäks* ~ *sinäkʲs·*
⟦šoh⟧ → *šoh* ~ *ʾš·oh*
⟦wädadi≠näbbärä⟧ → *wädağ näbbärä* – *wädağʲ näbbärä*
⟦čqčq⟧ → *čəqčəq* → *čəqʲčʲ·əq*
⟦ša⟧ → *ša* ~ *ʾš·a*

Von daher ist gelegentlich wohl auch eine echte Gemination entstanden, wie in ⟦ʔğ(·)g⟧ → ⟦ʔğ:g⟧ oder vielleicht im Suffix ⟦-ač(·)hʷ⟧ → ⟦-ač:hʷ⟧, wo allerdings nach Ricci eine Form ⟦-ač·hʷ⟧ mit nichtphonemischer Längung vorliegt.

h) Schließlich wird oftmals ein Schwa vor einem Labial gesprochen[52]:

⟦sdb⟧ → *sədʲb*
⟦rgb⟧ → *rəgʲb* (neben *ʾrgəb*)
⟦ʔṭf⟧ → *əṭʲf*

i) Neben der Wortgrenze (s.o.) ist bei Prä- und Suffixen auch die Morphemgrenze (–) zu berücksichtigen, die ebenfalls wie ein Konsonant wirkt[53].

⟦ngg:r-š⟧ → *nəgəggərəš*
⟦bä-ngus⟧ → *bänəgus*
⟦gud:aj-n⟧ → *guddajən*
⟦näw-nʔ⟧ → *näwənə*
⟦s-ṭṭära⟧ → *sətəṭära*[54]

Es gilt wohl die Schnellsprechregel, die die Junktur – schwinden läßt und eine Aussprache *bängus* ermöglicht!

j) Bisher waren phonetische und junkturale Gegebenheiten für das Auftreten des Schwa verantwortlich gemacht worden. In einigen schon

[52] Beispiele aus den Grammatiken.

[53] Dies stellt eine Formalisierung der Äußerung von Cohen dar, daß *bä* „est senti comme un mot" (Cohen: *Catégories* S. 37).

[54] S. Hudson: *Lexical* S. 218.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000261

en passant eingeführten Beispielen, wie *əbrät*, ist dies jedoch nicht möglich. HETZRON[55] nimmt auch hier eine Junktur an (*-brät*). Indem wir die Junkturen auf Erscheinungen zwischen Morphemen und Wörtern allein angewendet sehen wollen, nehmen wir ein Hamzah als abstraktes Element an, das niemals an der Oberfläche erscheint, aber dazu dient, die Distribution des Schwa regelmäßig zu machen. Man könnte nun einwenden, daß die Aufgabe eines Phonems mit der Annahme eines anderen erkauft wird. Wir umgehen aber auf diese Weise einerseits die Schwierigkeit der Unterscheidung von distributionell bestimmten, d.i. phonetischem und nicht distributionell bestimmten d.i. phonemischen Schwa und ermöglichen andererseits eine einfachere Darstellung der Verbalmorphologie (s.u.).
Es stellt sich also *əbrät* als ⟦ʔbrät⟧ dar, mit Präposition ⟦bä-ʔbrät⟧ → *bä-əbrät* → *bäbrät*, gegenüber ⟦bä-brät⟧ → *bäbərät*[56].

Einfach ist es jetzt, eine so 'abweichende' Form wie *jələk(all)* darzustellen: ⟦j=lʔk⟧ !

k) Bei Reduplikationsformen[57] schwinden Ausnahmen durch Einfügung eines Hamzah vor dem reduplizierten Teil. Z.B. *dbkbk*, das als **dəbkəbk* realisiert werden müßte, kann man in der Form *dʔbkbk* zugrunde legen, die regelmäßig *dəbəkbək* hervorbringt und mit der Form *dblqlq* → *dəbləqləq* eine einzige Nominalform bildet.

Eine Schwierigkeit erhebt sich bei den Wurzeln, die einen Liquid enthalten, der nach obiger Regel ein Schwa mit sich bringt, das die Einfügung eines silbenstrukturell bedingten Schwa erübrigen würde, was jedoch nicht der Fall ist.

$$⟦tʔlqlq⟧ \overset{SS}{\rightarrow} tələqləq$$

$$⟦ \overset{LN}{\rightarrow} *təlqəlq$$

Wie ist nun zu gewährleisten, daß immer ləq realisiert wird? Betrachten wir die anderen Reduplikationsformen, so ergibt sich, daß sie die Struktur

$$C_0^4+(C_1^2)^2$$

[55] S. HETZRON: *Voyelle.*

[56] HETZRON: *Voyelle* S. 188 nimmt hier sogar eine wortinterne Junktur an (*bäb-rät*), die nun wahrlich keine sinnvollen Teile 'verbindet'.

[57] S. AFEVORK: *Grammatica* S. 23.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000262

haben, d. h. einem fakultativen zwei oder vierradikaliges Element folgt ein meist zweiradikaliges verdoppeltes Element:

k?+(r)^2	= ⟦k?rr⟧	→	*kərər* (?)
d?+(bk)^2	= ⟦d?bkbk⟧	→	*dəbəkbək*
dn+(gz)^2	= ⟦dngzgz⟧	→	*dəngəzgəz*
?šq?+(dm)^2	= ⟦?šq?dmdm⟧	→	*əšqədəmdəm*

Das wiederholte Element ist also immer mit Schwa vokalisiert und verliert diese Vokalisierung nicht. Reduplikationsformen bilden also eine Ausnahme der Art, daß die SS-Regel der LN-Regeln vorgeordnet ist:

	⟦ṭ?lqlq⟧
SS-Regel	*ṭələqləq*
LN-Regel	*ṭələqʷləq*

1) Auffällig ist die unregelmäßige Schwaverteilung in Wörtern mit auslautendem *t*[58]:

kəbərt, ətəbt, ṭəqəmt
akəst, anəst, aṭənt
anabəst, mämabərt

Die Annahme eines Hamzah wäre hier sehr verzwungen, obwohl sie in einzelnen Fällen diachron berechtigt sein mag (*aṭənt* ← *ʔaʿṣənt* z. B.). Die Erklärung liegt in den dem Geez entnommenen zugrundeliegenden Nominalformen, die als solche einfach nicht von dem Schwadistributionsgesetz erfaßt werden. Ausgenommen sind also die folgenden Nominalformen, die eine andere Schwaverteilung vorziehen:

(Mä)S(a)BəRt

m) Andere Fälle von unregelmäßigem Auftreten eines Schwa, wie in *ənkərət*[59], können durch Annahme einer Verdoppelung (⟦?nkrt:⟧) oder eines Hamzah (⟦?nkr?t⟧) gelöst werden. Das Natürlichste dürfte es jedoch sein, hier wie in *səat, səəl, wašəngtän* ein phonemisches Schwa anzunehmen. Damit sind unsere vorangehenden Bemühungen, Schwa als nicht distributionell bestimmtes Element zu eliminieren, nicht desavouiert; denn das neue Schwa-Phonem ist ein Fremdphonem und auf Wörter aus dem Geez, dem Europäischen und anderen Sprachen beschränkt. In sekundärer Weise kann intervokalisch ein Hamzah realisiert werden:

[58] S. Hartmann: *Amharische* S. 72, Cohen: *Traité* S. 60.
[59] S. Cohen: *Traité* S. 60.

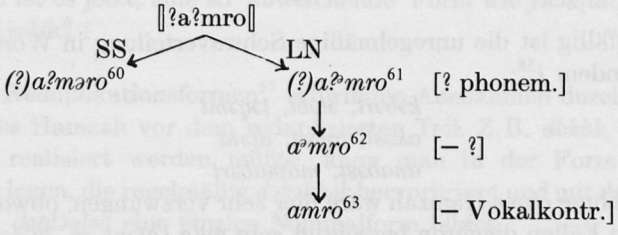
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000263

⟦səəl⟧ → *səəl* ~ *səʔəl*
⟦səat⟧ → *səat* ~ *səʔat*
⟦wašəngtän → id.

Damit ist aber im Grunde bei den Geez-Wörtern nicht das Wesentliche wiedergegeben, daß nämlich die Schwa-Verteilung ganz von einem Hamzah als echtem Konsonant ausgeht:

$$\llbracket s\underline{ʔ}l \rrbracket \xrightarrow{LN} s\underline{ʔ}^{ə}l \xrightarrow{SS} sə(ʔ)^{ə}l$$

Der Unterschied zu den Erbwörtern besteht darin, daß die Vokalkontraktionsregeln (z.B. *əə* → *ə*) hier nicht wirksam sind, weil das Hamzah als Phonem an der Oberfläche erhalten bleibt. Nur so lassen sich z.B. die Varianten des Wortes für 'Verstand' erklären:



Wir müssen also ein zugrunde liegendes Hamzahsegment von einem phonemischen Hamzah in Geez Lehnwörtern unterscheiden. Nun gibt es aber auch Lehnwörter oder Fremdwörter, deren Schwa nicht sinnvollerweise durch ein Hamzah erklärt werden kann, z.B. *saləs*, wo nur die Möglichkeit der Annahme eines phonemischen Schwa besteht. So kommt man dazu, auch in obigen Fällen mit einem phonemischen Schwa zu arbeiten. Im Falle von *a'məro* muß man dann zwei zugrunde liegenden Formen annehmen:

⟦ʔaʔmro⟧ $\xrightarrow{SS}$ *a(ʔ)məro*
⟦aəmro⟧ → *a(ʔ)əmro* → *amro.*

In ähnlicher Weise lassen sich die Realisierungen des Wortes für 'Tausende' durch ein stabiles Hamzah (⟦ʔaʔlaf⟧ → *aʔlaf* ~ *aʔəlaf*) oder

[60] LESLAU: *Concise.*
[61] HETZRON: *Voyelle* S. 189.
[62] GANKIN-KASA: *Amcharsko.* [63] GUIDI: *Vocabolario.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000264

durch ein phonemisches Schwa, das in intervokalisches Hamzah mit sich bringen kann, ([ʔaəlaf] → *a(ʔ)əlaf* → *a(ʔ)laf*) erklären. Da in anderen Fällen nur die Annahme eines Schwa möglich ist, dürfte es besser sein, lediglich Schwa als Fremdphonem zu akzeptieren.

2. Die Wahl des Hamzah als abstraktem Element ist noch zu begründen. Daß ein 'fiktiver Konsonant' in vielen Fällen geeignet ist, die in Frage gestellte Schwadistributionsregel wiederherzustellen, wurde schon verschiedentlich erkannt[64], allerdings ohne die nötigen Konsequenzen daraus zu ziehen. Da die von HETZRON vorgeschlagene Junktur diese Funktion nicht erfüllen kann (s.o.), wurde von uns zu diesem Behufe ein Hamzah verwendet. Durch Berücksichtigung phonetischer und morphologischer Gesichtspunkte (LN-Regel u.ä.; Reduplikationstypen, bestimmte Nominalformen) und durch Annahme von Junkturen sowie eines phonemischen Schwa ist das Auftreten dieses abstrakten Elementes im nominalen Bereich ohnehin stark eingeschränkt. Um so wichtiger ist es im verbalen Bereich (s.u.), der von BEYENE und BENDER(-FULASS) dargestellt wurde. Als zugrunde liegendes Element wird dort *h* angenommen, eine Wahl, die sehr unglücklich ist[65], da ein *h* als Phonem durchaus vorkommt (*mäṣhaf, hedä, č̣ohä, ahun, əzzih, wəha*) und nur teilweise schwindet (vgl. *hagär/agär, təmhərt/təmərt*, in unserem System mit *h* → *ʔ* wiedergegeben).

Die einzigen natürlichen Phoneme, um Morphoneme[66] u. spezif. Phoneme[67] auszuschließen, die Konsonanten sind, aber eine Neigung zum Schwund zeigen, sind *wjhʔ*, von denen im Amharischen für unsere Zwecke nur das Hamzah geeignet ist. Das Hamzah ist der gemeinsame Nenner der (stimmlosen) Verschlußlaute (in Sprachen mit Glottalisierung nur der glottalisierten Phoneme).

Ein Argument für die Annahme eines Hamzah kann auch aus der Implikationsuniversale von JAKOBSON[68] gewonnen werden, derzufolge

[64] S. HETZRON: *Voyelle*, BENDER: *Two*. HARTMANN: *Amharische* S. 77 spricht von einem „a haltigen Konsonanten".

[65] Zur Schwierigkeit der Unterscheidung von echtem und rekonstruiertem *h* s. BENDER-FULASS: *Amharic* S. 46f.

[66] Vgl. die Konzeption von PODOLSKY (*Morfonologija, Morphophonology*), der mit den beiden Morphonemen H (d.i. unser *ʔ*) und X (d.i. unser Ø) arbeitet. In diesem Sinne ist wohl auch APPLEYARD's Notation (A) zu verstehen (s. APPLEYARD: *Statistical*).

[67] Wie etwa *ġain* oder *ʿain*, s. aber die voll überzeugende Darstellung BRAME's über die Annahme eines zugrunde liegenden *ʿain* im Maltesischen.

[68] S. JAKOBSON: *Typological* S. 528.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000265

das Merkmal der Aspiration ein selbständiges *h* Phonem voraussetzt. Entsprechend bedingen sich gegenseitig das Merkmal der Glottalisierung und das Hamzah[69]. Diese Argumentation basiert auf der Interpretation der stimmlosen Verschlußlaute als wesentlich durch Aspiration gekennzeichnete Phoneme, bzw. der 'Emphatischen' als wesentlich durch Glottalisierung gekennzeichnete Phoneme[70].

3. Das eigentliche Argument zur Ansetzung eines abstrakten Elementes gewinnen wir aus der Morphologie. Während oben nur das phonologische System betroffen war, so bringt ein Hamzah in der Darstellung der Verbalmorphologie eine wesentliche Vereinfachung mit sich. Dies sei an zwei Punkten gezeigt:

a) Das charakteristische Element der T-Stämme assimiliert sich an den ersten Radikal einer Wurzel, wenn kein Vokal zwischen beiden Elementen erscheint:

(Perf.) *tä=säb:ärä* (Impf.) *j=t=säb:är* → *jessäbbär*

Bei Wurzeln primae hamzatae wird nun umgekehrt das Hamzah an das *t* assimiliert, da im umgekehrten Falle keine Spur des *t* verbliebe (*j=t=*ʔas:är → **jəʔʔassär* → **jassär*):

(Perf.) *tä=ʔas:ärä* (Impf.) *j=t=ʔas:är* → *jəttassär*
tä=ʔaj:ä(Øä) *j=t=ʔaj:(äØ)* → *jəttajj*

Von Wichtigkeit für diese beiden Regel, die sich zu einer zusammenziehen lassen, ist die Mitwirkung der betreffenden Junktur, ohne die natürlich keine Assimilation erfolgt (z. B. *jəfätlu* und *jəbälu* ← *jəbälʔu*)[71].

b) Der Ausgangspunkt der Überlegungen, die zu einer vereinheitlichten Darstellung der verschiedenen Konjugationstypen führen,

[69] In den amharischen Dialekten, in denen *q* zu *ʔ* geworden ist (s. KLINGENHEBEN: *Laryngale* S. 93, *Regional variation* S. 121) kann unser Hamzah nicht ohne weiteres als abstraktes Element fungieren.

[70] Das amharische Konsonantensystem stellt sich folgendermaßen dar:

f	*(p)-(p)* - *b*	*(v)*		*m*	
s	*t* -*ṭ(ṣ)* - *d*	*z*		*n*	*l*
š	*č* *č̣* - *ǧ*	*ž*		*ň*	*j*
	k - *q̣* - *g̣*	*r*	(+ *w*)		
	h ʔ Ø				

Vgl. FELLMAN: *Amharic*, TADDESE: *Amharic*. Das Phonem *h* verfügt über das Allophon *x*, das genau die Lücke in der vierten Reihe füllt.

[71] Dies wurde von HUDSON: *Lexical* übersehen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000266

bilden die Imperfektformen des Typs *lakä* (z.B. *jələk*), die der Schwadistributionsregel widersprechen und oben schon als *j=l?k* wiedergegeben worden waren. Eine solche Form kommt dem Imperfekt des starken Verbums (*j=säbr*) schon ziemlich nahe, so daß der Versuch nicht gewagt erscheinen sollte, beide über eine zugrunde liegende Form miteinander zu verbinden und auch die anderen sog. zweiradik. Verbtypen (wie *qärrä, sämma, hedä, qomä, šäṭä*)[72] miteinzubeziehen, um so zu einem einheitlichen Paradigma zu gelangen, aus dem alle Verbtypen ableitbar sind.

Am einfachsten gelingt dies bei den Verba primae hamzatae, z.B. *alläfä/jalf*, die leicht durch *?alläfä/j=?alf* wiedergegeben werden können. Zur Ableitung der Oberflächenformen ist lediglich der Schwund des Hamzah und die Vokalkontraktionsregel *ea* → *a* zu beachten.

Entsprechendes gilt nun auch für die Verba mediae und tertiae hamzatae:

lä?akä → *lakä*
j=lä?k → *jələk*
sämmä?ä → *sämma*
j=säm? → *jəsäma*

Die Regeln, die hier vorliegen, sind teilweise spezifischer Art:

ä/___*?*C → *ə*
ə/___*?*# → *a*

Diese beiden Regeln sind eine Reminiszenz der historischen Regeln des Geez, wo die entsprechenden Imperfektformen *jələ?(?)ək* (vgl. *jənäggər*) und *jəsämmə‘* lauten. Während die erste Form direkt zum Amharischen führt, ist bei der zweiten mit einem anderen Larngalgesetz zu rechnen, das in ähnlicher Art auch im Geez begegnet[73].

Wie steht es mit den Formen der anderen Verbalklassen? Für die Klasse *qärrä/jəqär* ist als dritter Radikal ein *j*[74], was diachron ganz berechtigt ist[75], sowie ein h[76] vorgeschlagen worden.

[72] Zur quantitativen Verteilung der einzelnen Verbalklassen s. BENDER: *Amharic* und MANTEL-NIEĆKO: *Quantitative*.

[73] Gemeint ist der Lautwandel ə → ä in Verbindung mit Laryngalen.

[74] s. BEYENE: *Aspects*.

[75] Genauer ist *w* und *j* als dritter Radikal in *j* zusammengefallen.

[76] Es werden also nach BENDER-FULASS: *Amharic* die beiden Klassen *smh* (*sämma*) und *mšh* (*mäššä*) nicht nach ihrem letzten Radikal differenziert, sondern nach dem Charakter des vorletzten Radikals. Zu der Regel, daß bei Palatalität dieses Radikals der eine, ansonsten der andere Typ vorliege, gibt es Ausnahmen, wie *qärrä* und *täññä*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000267

Statt dessen möchte ich hier, wie in der erwähnten Klasse des neuhebräischen Verbums, an dritter Position einen Null-Radikal annehmen, da keine Form eine *j*-ähnliche Realisierung zeigt[77]:

qärräØä → *qärrä*
j=qärØ → *jəqär*
(*qärØo* → *qärto* ist eher eine Suppletivform, da die Entwicklung *Ø* → *t* nicht phonetisch plausibel zu interpretieren ist.)

Zur Erklärung des Jussivs *jəqər* darf man nicht etwa von einer Form *j=qräØ* (vgl. *j=sbär*) ausgehen, sondern nur von dem sog. transitiven Typ des Geez-Jussivs, d.i. *j=gbr* (*jəgbər*), also *j=qrØ* → *jəqər*.

Dieser Jussivtyp ist auch für die Verben mediae *w* und *j* charakteristisch, die jedoch, wie wir sehen werden, leicht in Verba mediae *Ø* übergeführt werden können. Der Jussiv des Grundstamms lautet also in den Klassen mit *w* und *j* bzw. (dem aus ihnen hervorgegangenen) *Ø* *j=gbr*, ansonsten *j=gbär*!

j=qwm → *jəqwəm* → *jəqum*
j=hjd → *jəhjəd* → *jəhid*
j=qrØ → *jəqər*
j=l?äk → *jəl?ak* → *jəlak*

Bei den Wurzeln tertiae, oder wie wir in Anbetracht der vierradikaligen Wurzeln sagen müssen, ultimae *Ø* liegen unter historischer Perspektive Wurzeln ultimae *w* und *j* vor. Der letzte Radikal ist in dem vorletzten aufgegangen und hat ihn palatalisiert bzw. labialisiert:

msj → *msʲØ* → *mšØ*
stw → *stᵂØ* → *stØ*

Dieser historische Vorgang ist bei den Wurzeln paenultimae *w* und *j* synchron nachzuvollziehen. So verfügt die Wurzel *qwm* über die Variante *qᵂØm*, die z.B. im Perfekt des Grundstammes eintreten muß: *qᵂäØØämä* → *qᵂämä/qomä*, da sich sonst *qäwwämä* ergäbe. Auch die anderen Formen des Grundstammes sind von einer Wurzel *qᵂØm* ableitbar, z.B. Impf. *j=qᵂäØm* → *jəqom*, Jussiv *j=qᵂØm* → *jəqum*.

[77] Dieses Nullelement, das hier theoretisch nicht weiter begründet und differenziert wird (auch in unserem Aufsatz bezeichnet *Ø* durchaus Verschiedenes!), verhält sich zu *j* in folgender Weise:

histor. Entw.			belegt		synchr. Rekonstr.
qär(r)äjä	→	*qär(r)e*	*qärrä*	→	*qär(r)äØä*

Zur Unterscheidung von Rekonstruktionen des Sprechers und denen der historischen Linguistik s. CHAFE: *Bedeutung* S. 42. Zur Erklärung der Neutralisierung *e* - *ä* s. TUBIANA: *Double* S. 91 und LESLAU: *Hypothèse*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000268

Wegen Formen wie *täqawwämä* kann auf die Wurzel *qwm* in dieser Ausformung jedoch nicht verzichtet werden.

Andere Wurzelvarianten haben sich voneinander entfernt, so daß in einer Sprachform nur eine Variante maßgeblich ist, wie bei

tjs → *ṭØs* → *čØs* 'rauchen'.

Bei anderen Wurzeln gibt es ohnehin nur eine Variante, wie bei *čʷØh* 'schreien'.

An weiteren regelmäßigen Wurzelvariationen sind die der Wurzeln ultimae infirmae zu erwähnen, die zur Bildung des Gerundivs und des Infinitivs von Bedeutung sind, z. B. *ʔjØ* ~ *ʔjt* 'sehen' und *ṭṭʔ* ~ *ṭṭt* 'trinken'.

4. Ein inhärentes Merkmal der Wurzel ist ihre Zugehörigkeit zu den Geminierungstypen A und B[78], die sich im Grundstamm durch die Geminierung des vorletzten Radikals auszeichnen, wenn man von der nicht-distinktiven Geminierung des vorletzten Radikals im Perfekt absieht (Impf.: (A) *j=säbr*, (B) *j=fäl:g*).

Da sich das Impf. der vierradikaligen Wurzeln (und allerdings nur dieses) durch die Geminierung des vorletzten Radikals auszeichnet, hat TADDESE vorgeschlagen, beim B-Typ ein *j* als zweiten Radikal anzunehmen, um auf eine vierradikalige Basis zu kommen. Es gäbe somit lediglich dreiradikalige (des Typs A) und vierradikalige (d. s. echte vierradikalige und dreiradikalige des Typs B) Wurzeln, wobei bei letzteren einheitlich im Impf. der vorletzte Radikal verdoppelt wird. Eine entsprechende Markierung der Wurzel im Lexikon erübrigt sich dadurch.

Dabei ist freilich übersehen, daß vierradikalige Wurzeln nur im Impf., dreiradikalige Wurzeln des Typs B in allen Formen geminieren. Deshalb müssen wir beide Typen miteinander vergleichen, wobei wir auch die dreiradikaligen Wurzeln des A- und C-Typs mit heranziehen, die für diesen Zweck auch auf eine vierradikalige Basis gebracht werden:

alt	neu	Perf.	Impf.	Juss.	Inf.
sbr^{A}	*sbØr*	*säbäØ:ärä*[a)]	*j=säbäØ:r*[b)]	*j=*[c)]	*mä=*[c)]
flg^{B}	*fØlg*	*fäØäl:ägä*	*j=fäØäl:g*	*j=fäØlg*[d)]	*mä=fäØläg*
brk^{C}	*bʔrk*	*bäʔär:äkä*	*j=bäʔär:k*	***j=bäʔrk***	*mä=bäʔräk*
mnzr	—	*mänäz:ärä*	*j=mänäz:r*	*j=mänzr*	*mä=mänzär*

[78] Selten gibt es zu einer Wurzel zwei Grundstämme, wie bei *ṭbq*^{A} 'fest sein' versus *ṭbq*^{B} 'behüten' (s. KLINGENHEBEN: *Deutsch* S. 30).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000269

Zu beachten sind folgende Punkte:

a) mit späterer sekundärer Geminierung des vorletzten Oberflächenradikals.
b) *ä/__Ø:* → *O.*
c) Jussiv und Infinitiv der Wurzeln paenultimae *Ø* sind anders und teilweise verschieden gebildet (s. aber unten).
d) *Ø/__*C_3 → Ci. Diese Regel ist phonetisch nicht plausibel, sie ist Ausdruck der einheitlichen Strukturierung des B- und C-Typs der dreiradikaligen sowie der vierradikaligen Wurzeln.

Die Behandlung des A-Typs mag artifiziell erscheinen, es ist aber in Rechnung zu stellen, daß sich auch im A-Typ des Grundstamms der anders gebildete Jussiv vom Impf. ableiten läßt. Dazu darf die Anleitung nicht als *jəmänʃäzʃzər* (Impf., [ ] → O : Jussiv) formuliert werden, sondern in folgender Form: Hebe die Gemination auf und streiche den letzten vor einem echten Konsonanten (also nicht Ø) stehenden Vokal ä! So entsteht einerseits richtig *j=mänäz:r*, aber auch *j=säbäØ:r* → *jəsbär*!

Jetzt ist es sogar möglich, die abweichende Jussivform bei Wurzeln mediae und tertiae *Ø* (d.i. *j=sbr*) in derselben Weise abzuleiten:

Impf.	*j=mänäz:r*	*j=säbäØ:r*	*j=q^wäØäØ:m*	*j=qäräØ:Ø*
Degeminierung	*j=mänäzr*	*j=säbäØr*	*j=q^wäØäØm*	*j=qäräØØ*
äØ/__ $\begin{Bmatrix} Ø \\ ä \end{Bmatrix}$ → *O*	–	–	*j=q^wäØm*	*j=qärØ*
Vokalverlust	*j=manzr*	*j=sbär*	*j=q^wm*	*j=qr*

Auf Probleme der Regelanordnung möchte ich nicht wieder eingehen[79].

Weitere Beispiele für die Ableitung des Imperfekts:

alt	neu	Impf.		
sm?^{A}	*smØ?*	*j=sämäØ:?*	→	*jəsämä*
ṭṭ?^{B}	*ṭØṭ?*	*j=täØäṭ:?*	→	*jəṭäṭṭa*
l?k	*l?Øk*	*j=lä?äØ:k*	→	*jələk*
ʔmʔ^A	*ʔmØʔ*	*j=ʔämäØ:ʔ*	→	*jama*
ʕrØ^A	*qrØØ*	*j=qäräØ:Ø*	→	*jəqär*
šñØ^B	*šØñØ*	*j=šäØäň:Ø*	→	*jəšäňň*

[79] Die Vokalelisionsregel ist z.B. der Degeminierung nachgeordnet, da sonst aus *j=q^wäØäØ:m jəqum* würde, oder die Teilregeln sind disjunktiv geordnet, um eine doppelte Anwendung auf diese Form, die beide *ä* beseitigen würde, auszuschließen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000270

alt	neu	Impf.	Juss.		Inf.
lwṭ^{B}		*lØwṭ*	*j=läØäw:ṭ*	→	*jəläwwəṭ*
(*qwm*^{A}-) *q*^{w}*Øm*		(*qwØm-*) *q*^{w}*ØØm*	*j=q*^{w}*äØäØ:m*	→	*jəqom*
ṭjs^{A}		*ṭjØs*	*j=ṭäjäØ:s*	→	*jəṭes*
- *čØs*		- *čØØs*	*j=čäØäØ:s*	→	*jəčäs*
l?l?		=	*j=lä?al:?*	→	*jəlalla*
g^{w}*bňØ*		=	*j=g*^{w}*äbäň:Ø*	→	*jəgobäňň*
d^{w}*ld*^{w}*m*		=	*j=d*^{w}*äläd*^{w}*:m*	→	*jədoläddum*
gbjØ		=	*j=gäbäj:Ø*	→	*jəgäbäjj*

In derselben Weise sind auch die abgeleiteten Verbalstämme zu behandeln. Vgl. die Formen des Kausativstamms vom Typ A, B und von den Vierradikaligen:

alt	neu	Impf.	Juss.	Inf.
?-kbr^{A}	*?-kbØr*	*j=?akäbäØ:r*	*j=?ak‡bäØ/r*	*mä=?äk‡bØär*
?-bdr^{B}	*?-bØdr*	*j=?abäØäd:r*	*j=?abäØ‡d/r*	*mä=?äbäØdär*
?-msgn	=	*j=?amäsäg:n*	*j=?amäs‡g/n*	*mä=?ämäsgän*

Es gelten dieselben Regeln wie oben![80]

Die Dehnungsstämme (C) gewinnt man durch Einfügung eines Hamzah in antepaenultima Position:

$$\begin{matrix} sbØr \\ fØlg \end{matrix} \overset{O_3}{\rightarrow} \begin{matrix} s?br \\ f?lg \end{matrix}$$

Interessant ist die Bildung der D-Stämme, die in der Wiederholung des vorletzten Radikals auf der Basis einer C-Bildung besteht:

sbr → s?br → sb?br (säbabbärä).

Was passiert nun bei den 'schwachen' Verben, bei denen der vorletzte Radikal nicht besetzt ist? Es wird statt dessen der vorvorletzte Radikal

[80] Es sei noch kurz auf die Ableitung der T-Stämme hingewiesen:

alt	neu	Impf.		Juss.
t-lqm^{A}	*t-lqØm*	*j=t-läqäØ:äm*	=	*j=t-läqäm*
t-flg^{B}	*t-fØlg*	*j=t-fäØälläg*	=	*j=t-fäØläg*
t-glbṭ	=	*j=t-gäläb:äṭ*		*j=t-gälbäṭ*

Im A- und B-Typ ist die Unterscheidung zwischen Impf. und Jussiv aufgehoben, die zwischen A und B ist erhalten und wird in sekundärer Weise zur Wiederherstellung der ersteren verwendet (s. WAGNER: *Drei*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000271

wiederholt. Die genaue Anweisung lautet: Bilde einen D-Stamm durch Einfügung eines Hamzah und wiederhole den rechts (bzw. links) davon stehenden Konsonanten auf seiner anderen Seite, so daß eine $XC_i?C_iY$ bzw. X?C?Y Folge entsteht[81]:

	sbr	→ *s?br*	→ $s^b?br$	(*säbabbärä*)		(Folge *b?b*)
	l?k	→ *l??k*	→ $l^l?k$	(*lalakä*)		(Folge *?l?*)
	sṭØ	→ *s?ṭØ*	→ $s^t?ṭØ$	(*säṭaṭṭä*)		(Folge *ṭ?ṭ*)
	sm?	→ *s?m?*	→ $s^m?m?$	(*sämamma*)		(Folge *m?m*)
	$q^wØm$	→ $q^w?Øm$	→ $q^w?q^w?Øm$	→ $q^w?q^w?m$ ($q^waq^wamä$) (Folge $?q^wØ$ → $?q^w?$)		
	gjṭ	→ (*g?jṭ*)	→ *g?gjṭ*	(*gageṭä*)		
oder	$g^jØṭ$	→ $g^j?Øṭ$	→ $g^j?g^jØṭ$	($g^jag^jäṭä$ → *gageṭä*) (Folge $?g^jØ$ wird nicht zu $?g^j?$, da sonst die Palatalisierung verloren ginge, die ein Merkmal der Wurzel ist.)		
	$ç^wØh$	→ $ç^w?Øh$	→ $ç^wç^wØh$	→ $ç^w?ç?h$		(*tä-ç^{w}aç^{w}ahä*)
	šØṭ	→ *š?Øṭ*	→ *š?šØṭ*	→ *š?š?ṭ*		(*šašaṭä*)

Neben den C-Stämmen gibt es natürlich Wurzeln mit originärem Hamzah, die nicht abgeleitet werden, wie *lalla* (*l?l?*) und *daññä* (*d?ñØ*). Bei echt vierradikaligen Wurzeln ist eine solche Unterscheidung nicht möglich, da dies zu fünfradikaligen Wurzeln führen würde, wie bei *däballäqä* 'mischen', das formal ein O_3-Stamm der Wurzel *dblq* ist, aber unter Berücksichtigung der Tatsache, daß O_1-Formen nicht vorkommen, auch als *db?lq* aufgefaßt werden könnte[82].

Die an der Oberfläche weniger als vier Radikale bietenden Wurzeln wurden mithilfe des abstrakten Elements sowie eines Nullzeichens, das teilweise abstrakte Züge aufweist, auf eine vierradikalige Basis gebracht. Entsprechend müssen nun die mehr als vierradikaligen Wurzeln 'reduziert' werden. Dies geschieht durch Anwendung der Konzeption der Radikalexpansion. Während beim Übergang vom drei- zum vierradikaligen Verb der vorletzte Radikal expandiert (vgl. *jəmämäzzər* mit *jəsä-bər*), ist es beim Übergang vom vier- zum mehr als vierradikaligen Verb der erste Radikal[83]:

[81] Anders lautet diese Regel teilweise in Dialekten, wo die Formen *lälakä* und $q^wäq^wamä$ begegnen.

[82] Ein anderes Beispiel ist *wädağğä* 'Freunde werden', das eine O_3-Bildung von *wdğØ* oder *wddj*, wenn man eine Verbindung mit der Wurzel *wdd*, aus der *wddj* als Neuwurzel entstanden ist, ausdrücken will. Die Variation *wdğØ* aus *wddj* ist regelmäßig (vgl. *ṭjs* → *çØs*) und findet sich in vielen Wurzeln, z.B. *gnj* (*tägänaññä* 'sich treffen') ~ *gñØ* (*tägäññä* 'sich befinden').

[83] Auch Ableitungen von dreiradikaligen Wurzeln können u.U. nach diesem Muster behandelt werden, z.B. T_4 von *sämma (sm?)*: *tä-sämamma* → *täs-mamma*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000272

$^{b}lqlq$: Perf. *bläqälläqä* → *bäläqälläqä* (vgl. *mänzärä* → *mänäzzärä*)
Impf. *j=bläqälləq*
$^{ṭäm}bsbs$: Perf. *ṭämbäsäbbäsä*
Impf. *j=ṭämbäsäbbəs*
$^{ʔab}lčlč$[84]: Perf. *abläčälläčä*
Impf. *j=abläčälləč*

Somit bleibt, da eine vollständige Ableitung sämtlicher Formen hier nicht unternommen werden kann, nur noch auf einige Ausnahmen hinzuweisen, die nur teilweise systematisch darzustellen sind, wie z. B. *əša* 'wollen' (*Øš(Ø)ʔ*) oder *täwä* 'lassen' oder *(b)alä* 'sagen' (*ʔ/bʔ(Ø)1*).

Literaturverzeichnis

Abdel-Massih, E. T.: *A reference grammar of Tamazight.* Ann Arbor 1971.
Afevork, G. J.: *Grammatica della lingua amarica.* Roma 1905.
Amharic language, The. In: *Language in Ethiopia.* London 1976, S. 77–98.
Andersen, H.: *Diphthongization.* In: Language 48 (1972), S. 11–50.
Anderson, St. R.: *The organization of phonology.* New York 1974.
Appleyard, D. C.: *A statistical survey of the Amharic lexicon.* In: JSS 24 (1979), S. 71–97.
Bar-Lev, Z.: *Natural-abstract Hebrew phonology.* In: Folia linguistica 11 (1977), S. 259–272.
Bergenholtz, H. und J. Mugdan: *Einführung in die Morphologie.* Stuttgart (usw.) 1979.
Bender, L.: *Amharic verb types from text and lexicon.* In: Folia orientalia 15 (1974), S. 23–64.
Id., *Amharic verb morphology: a generative approach.* The University of Texas at Austin Diss. 1968.
Id., *Two problems in Amharic phonetics.* In: Journal of Ethiopian studies 7, 2 (1969), S. 33–41.
Id. und H. Fulass: *Amharic verb morphology, a generative approach.* East Lansing, Mich. 1978.
Berman, R. A.: *Modern Hebrew structure.* Tel-Aviv 1978.

(als ob Täs-Bildung, die allerdings sonst nicht belegt ist, von der vierradikaligen Wurzel *mʔmʔ*), s. Cohen: *Nouvelles* S. 280. Extreme Fälle von siebenradikaligen Wurzeln (wie ^{täṭmäzä}*mäzämmäzä*) seien nur am Rande erwähnt, s. Cohen: *Nouvelles* S. 283

[84] 'blinken lassen' und viele andere Beispiele s. Cohen: *Nouvelles* s. 275 ff. Da ein A-Stamm, bzw. bei anderen Formen wie *täb-räkärräkä* 'in den Knien zittern' ein T-Stamm vorliegt, ist bei Berücksichtigung der Verbalstammbildung *ʔa-^{b}läčälläçä* bzw. *tä-^{b}räkärräkä* zu schreiben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000273

BEYENE, TADDESE: *Amharic and English segmental phonemes: a contrastive study.* In: Language learning 16 (1966), S. 93–120.

Id., *Aspects of the verb in Amharic.* Georgetown University at Washington Diss. 1973.

BOLOZKY, SHM: *Some aspects of modern Hebrew phonology.* In: BERMAN S. 11–67.

BRAME, M. K.: *On the abstractness of phonology: Maltese ʿ.* In: *Contributions to generative phonology.* Austin–London 1972, S. 22–61.

BRASINGTON, R. W. P.: *The treatment of exceptions in phonology.* In: Lingua 29 (1972), S. 101–119.

CHAFE, W.: *Bedeutung und Sprachstruktur* (gek. Studienausg.). München 1976.

COHEN, M.: *Catégories de mots et phonologie.* In: *Études phonologiques dédiées à la mémoire de . . . Trubetzkoy.* Prague 1939, S. 36–42.

Id., *Nouvelles études d'éthiopien méridional.* Paris 1939.

Id., *Traité de langue amharique* (Paris 1936), 2. ed. Paris 1970.

CORMAND I MUÑOZ, J. M. s. M. MATA I GARRIGA.

DALBOR, J. B.: *Spanish pronunciation, theory and practice.* New York 1969.

DEMOZ, ABRAHAM: *European loanwords in an Amharic daily newspaper.* In: *Language in Africa.* Cambridge 1963, S. 116–122.

DRESSLER, W. U.: *Grundfragen der Morphonologie.* Wien 1977.

Id., *Morphologization of phonological processes.* In: *Linguistic studies offered to J. H. Greenberg on the occasion of . . .* Saratoga 1976, S. 313–337.

ELIASSON, ST.: *Inferential aspects of phonological rules.* In: Phonologica 1976 (Innsbruck 1977), S. 103–110.

FELLMAN, J.: *The Amharic consonantal system.* In: Abr-Nahrain 16 (1975/76), S. 113–114.

FISCHLER, BEN-Z.: *Bet, kaf, pe dagušot we-rafujot še-lo ka-din ba-ivrit ha-jisra'elit.* In: *Sefer Rozen/Rosen memorial volume.* Jerusalem 1975, s. 86–99, x–xi.

FULASS, HAILU, s. M. L. BENDER.

GABRA-HEJWAT, KASA, s. È. B. GANKIN.

GANKIN, È. B. und KASA GABRA-HEJWAT: *Amcharsko-russkij slovar'.* Moskva 1969.

GARDE, P.: *Limite de morphèmes et limite de phonèmes.* In: Word 21 (1965), S. 360–390.

GUIDI, I.: *Vocabolario amarico-italiano.* Roma 1953.

HARRIS, Z. S.: *(Methods in) Structural linguistics.* Chicago 1974.

HARTMANN, J.: *Amharische Grammatik.* Wiesbaden 1980.

HETZRON, R.: *La voyelle du sixième ordre en amharique.* In: Journal of African languages 3 (1964), S. 178–190.

HOOPER, J. B.: *The archi-segment in natural generative phonology.* In: Language 51 (1975), S. 536–560.

Id., *An introduction to natural generative phonology.* New York (usw.) 1976.

HUDSON, GR.: *Lexical form of the Amharic reflexive-passive.* In: *Papers from the parasession on the lexicon.* Chicago, Ill. 1978, S. 210–219.

JAKOBSON, R.: *Typological studies and their contribution to historical comparative linguistics.* In: JAKOBSON: *Selected writings.* Vol. 1. The Hague-Paris 1971, S. 523–532.

KENSTOWICZ, M. und CH. KISSEBERTH: *Generative phonology.* New York (usw.) 1979.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000274

Id. et id., *Topics in phonological theory.* New York (usw.) 1977.
Kiparsky, P.: *Abstractness, opacity, and global rules.* In: *The application and ordering of grammatical rules.* The Hague-Paris 1976, S. 160–184.
Kisseberth, Ch., s. M. Kenstowicz.
Klausenburger, J.: *Historische französische Phonologie aus generativer Sicht.* Tübingen 1974.
Id., *Mikołaj Kruszewski's theory of morphophonology.* In: Historiographia linguistica 5 (1978), S. 109–120.
Id., *Morphologization: studies in Latin and Romance morphophonology.* Tübingen 1979.
Klingenheben, A.: *Analogiebildungen im Amharischen.* In: *Studia orientalia in memoriam Caroli Brockelmann.* Halle (Saale) 1969, S. 121–125.
Id., *Deutsch-Amharischer Sprachführer.* Wiesbaden 1966.
Id., *Die Laryngalen im Amharischen.* In: ZDMG 100 (1950), S. 374–384.
Kruszewski, N.: *Ueber die Lautabwechslung.* Kasan 1881.
Kuryłowicz, J.: *Phonologie und Morphonologie.* In: *Phonologie der Gegenwart.* Graz (usw.) 1967, S. 158–172.
Leben, W. R.: *On the interpretative function of phonological rules.* In: Phonologica 1976 (Innsbruck 1977), S. 21–27.
Id. und O. W. Robinson: *'Upside-down' phonology.* Repr. by the Indiana University Linguistics Club. Bloomington 1976.
Leslau, W.: *Concise Amharic dictionary.* Wiesbaden 1976.
Id., *Une hypothèse sur la forme primitive du type B en amharique.* In: Word 13 (1977), S. 479–488.
Lightner, Th. M.: *Against morpheme structure and other things.* In: *Issues in phonological theory . . .* The Hague-Paris 1973, S. 53–60.
Linell, P.: *Problems of psychological reality in generative phonology.* Uppsala 1974.
Machek, V.: *Etymologický slovník jazyka českého.* Praha 1968.
Malone, J. L.: *A morphologic grammar of the Classical Mandaic verb.* University of California at Berkeley Diss. 1968.
Mantel-Niećko, J.: *Note sur les verbes bilitères avec première consonne prépalatale en amharique.* In: GLECS 10 (1963/66), S. 1–5.
Id., *Quantitative research on the phonetic structure and derivative stems of the Amharic verb.* In: JSS 9 (1964), S. 27–41.
Marcos, Habte Mariam, s. *Regional.*
Mareš, F. V.: *Das Lautsystem im Licht der analytischen Phonologie.* In: Phonologica 1972 (München-Salzburg 1975), s. 267-281.
Martinet, A.: *De la morphonologie.* In: La linguistique 1 (1965), S. 15–30.
Mata i Garriga, M. und J. M. Cormand i Muñoz: *Quadres de fonologia catalana.* Barcelona 1974.
Matthews, P. H.: *Inflectional morphology.* Cambridge 1972.
Moessner, L.: *Morphonologie.* Tübingen 1978.
Moreno, M. M.: *Grammatica teorico-pratica della lingua galla.* Milano 1939.
Mugdan, J., s. H. Bergenholtz.
Panzer, B.: *Strukturen des Russischen.* München 1975.
Podolsky, B.: *Morfonologija šel h-po'al ha-amhari, Hibur . . . musmaḥ lemada'e ha-ruaḥ.* Tel-Aviv 1976.
Id., *Morphophonology of Amharic verb.* In: *Modern Ethiopia.* Rotterdam 1980, S. 91–96.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000275

Regional variations in Amharic. Ed. by Habte Mariam Marcos. In: Journal of Ethiopian studies 11,2 (1973), S. 113–129.

Reiner, E.: *A linguistic analysis of Akkadian.* The Hague 1966.

Robinson, O. W., s. W. R. Leben.

Rosén, H. B.: *Contemporary Hebrew.* The Hague 1977.

Rubach, J.: *Non-uniqueness in phonology.* In: Lingua 44 (1978), S. 49–66.

Schane, S. A.: *Generative phonology.* Englewood Cliffs, N.J. 1973.

Id., *On the non-uniqueness of phonological representation.* In: Language 44 (1968), S. 709–716.

Schuh, R. G.: *Rule inversion in Chadic.* In: Studies in African linguistics 3, 3 (1972), S. 379–397.

Soden, W. von: *Grundriß der akkadischen Grammatik.* Roma 1952.

Sommerstein, A. H.: *Modern phonology.* London 1977.

Sumner, Cl.: *Etude expérimentale de l'Amharique moderne.* Addis Ababa 1957.

Tubiana, J.: *Double neutralisation phonologique en amharique.* In: Revue de l'école nationale des langues orientales 5 (1968), S. 85–96.

Ullendorff, E.: *The Semitic languages of Ethiopia: a comparative phonology.* London 1955.

Vennemann a. N., Th.: *Phonological concreteness in natural generative grammar.* In: *Towards tomorrow's linguistics.* Washington 1974, S. 202–219.

Id., *Phonological uniqueness in natural generative grammar.* In: Lingua 6 (1972), S. 105–116.

Id., *Universal syllabic phonology.* In: Theoretical linguistics 5 (1978), S. 175–215.

Id., *Words and syllables in natural generative grammar.* In: *Papers from the parasession on natural phonology.* Chicago 1974, S. 346–374.

Wagner, E.: *Drei Miszellen zum südostsemitischen Verbum.* In: *Studia orientalia in memoriam Caroli Brockelmann.* Halle (Saale) 1968, S. 207–215.

Werner, O.: *Suppletivwesen durch Lautwandel.* In: *Akten der 2. Salzburger Frühlingstagung für Linguistik.* Tübingen 1977, S. 269–283.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000276

Stelle beibenie — *al-kawākib al-biyābānīya*

Ein Nachtrag

Von Paul Kunitzsch, München

In zwei Beiträgen in dieser Zeitschrift (118 [1968], 62–74, und 120 [1970], 126–130) hatte ich den *Liber hermetis de stellis beibeniis*, aus dem Arabischen ins Lateinische übertragen von Salio von Padua in Toledo, Anfang des 13. Jh.s, sowie dessen arabisches Original, von dem die erste Hälfte in der Dubliner Handschrift Chester Beatty 5399 aufgefunden wurde, besprochen. Wie ich dort nachweisen konnte, entstammt dieser pseudo-hermetische arabische Text, offensichtlich über eine persische Zwischenstufe, einer hellenistischen Tradition über die 30 λαμπροὶ ἀστέρες, d.h. also einer astrologischen Lehre, die diesen Fixsternen die 'Temperamente' der Planeten zuordnet und ihnen so einen Platz im astrologischen Lehrgebäude anweist.

In dem arabischen Text, der offensichtlich aus einer persischen Vorstufe übernommen ist, sind die Fixsterne mit dem merkwürdigen Ausdruck *al-kawākib al-bābānīya* bezeichnet (cf. 1970, S. 127). Diese auffällige Bezeichnung wurde im folgenden von mehreren anderen astrologischen und astronomischen Autoren übernommen: *Kitāb aṯ-ṯamara* (die arabische Übersetzung des pseudo-ptolemäischen Καρπός[1], zu der Aḥmad b. Yūsuf Ibn ad-Dāya [gest. 951][2] einen Kommentar gegeben hat[3]); al-Bīrūnī, *Kitāb at-tafhīm* (1029)[4]; Azarquiel

[1] Cf. 1968, S. 64, Fn. 9.

[2] Cf. M. Ullmann: *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam.* Leiden 1972, S. 238f. und 327f.

[3] Nach einer Theorie von R. Lemay, der ich mich jedoch vorläufig noch nicht anschließen möchte, wäre das *Kitāb aṯ-ṯamara* von Ibn ad-Dāya selbst verfaßt und auf Ptolemäus' Namen gefälscht worden; cf. R. Lemay: *Origin and Success of the Kitāb Thamara [sic] of Abū Ja'far Aḥmad ibn Yūsuf ibn Ibrāhīm.* In: *Proceedings of the First International Symposium for the History of Arabic Science, April 5–12, 1976.* Vol. 2: *Papers in European Languages.* Aleppo 1978, S. 91–107.

[4] Cf. 1968, S. 64.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000277

(gest. 1100)[5]; Ibn Abī r-Riǧāl (Abenragel, gest. zwischen 1041 und 1061)[6]; Ǧābir b. Ḥayyān[7]; Abraham bar Ḥiyya (gest. um 1136)[8]; der Alchimist Abū l-Qāsim Muḥammad b. Aḥmad al-'Irāqī (ca. Mitte 13.Jh.)[9]; az-Zanātī (ca. 12./13.Jh.)[10].

Dabei erscheint das Wort *al-bābānīya* auch in folgenden Schreibungen: *al-biyābānīya, al-bayābānīya, al-bayānīya,* und vielleicht auch *al-barbāwīya.*

al-Bīrūnī a.a.O., ausgehend von der Form *al-biyābānīya,* hatte die Bezeichnung in Anlehnung an neupers. *biyābān* „Wüste" erklärt: (*aṯ-ṯābita*) . . . *wa-summiyat bi-l-fārisīya biyābānīya li-anna l-ihtidā' fī l-falawāt yakūnu bihā,* „(Die Fixsterne) . . . und auf Persisch werden sie *biyābānīya* genannt, denn die Orientierung in den Wüsten geschieht nach ihnen" (cf. 1968, S. 64). Dieser von dem neupersischen Wort *biyābān* „Wüste" ausgehenden Erklärung sind auch andere orientalische und westliche Autoren gefolgt[11], und ich hatte mich ihr seinerzeit ebenfalls angeschlossen[12, 13].

[5] In seiner Schrift über die *Azafea*; cf. J. M. MILLÁS in: Al-Andalus 1 (1933), 184 (arab. Text) und 185 mit Fn. 1 (Übersetzung). Daraus eine altspanische Übersetzung unter Alfons X. von Kastilien, *Libros del saber*, cf. 1968, S. 63, Fn. 4. [6] Cf. 1968, S. 64, Fn. 10. [7] Cf. 1970, S. 127, Fn. 3.

[8] *La obra Forma de la Terra de R. Abraham bar Ḥiyya ha-Bargeloni.* Trad. del. hebreo . . . por J. M. MILLÁS VALLICROSA. Madrid-Barcelona 1956, S. 119.

[9] Cf. 1970, S. 127, Fn. 3; zum Autor vgl. ULLMANN: *Nat.- u. Geheimwiss.* (l.c.), S. 225f.

[10] In einem Kairoer Druck (o.J.): *al-Aqwāl al-marḍīya fī ma'rifat al-a'māl ar-ramlīya,* S. 3, 14–16. Die Echtheit der Zuweisung dieser Schrift an den hauptsächlich als geomantischer Autor bekannten, im einzelnen noch nicht erforschten az-Zanātī muß vorläufig ungeklärt bleiben.

[11] Cf. DORN, Mullā Muẓaffar, und *Dictionary of Technical Terms*, zitiert in 1970, S. 127, Fn. 3.

[12] Cf. 1968, S. 64; hiernach dann auch ULLMANN: *Nat.- u. Geheimwiss.* (l.c.), S. 290. F. SEZGIN: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, IV (Leiden 1971), S. 43, Nr. 23, erwägt, ob der *Liber de stellis beibeniis* identisch sein könne mit einem *Kitāb al-kawākib as-sayyāra*, gedruckt Kairo 1297, was jedoch kaum zu erwarten ist, da unser Traktat von den Fixsternen, jenes Buch dagegen gemäß dem Titel von den Planeten handelt.

[13] Ganz anders, und offenbar ausgehend von der latinisierten Form des Wortes, deutet Abraham bar Ḥiyya die Bezeichnung: „Este movimiento se llama de acceso y receso, y es por esta razón por lo que las estrellas fijas se han llamado en las lenguas griega y latina בינש [ב]א *va, venes*, lo que quiere decir en su lengua: va y viene". Der Autor deutet das Wort hier fälschlich als (arab. bzw. hebr.) Transkription eines romanischen Ausdrucks mit der Bedeutung va y viene, der offenbar die Vorwärts- und Rückwärtsbewegung der 'Trepidation' umschreiben soll.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000278

In Wirklichkeit hat das Wort *al-biyābānīya* jedoch eine ganz andere Herkunft, die durch eine Arbeit von W. B. HENNING[14] nachgewiesen ist, welche mir erst nachträglich zu Augen gekommen ist. HENNING hat dort das 2. Kapitel des *Bundahišn* übersetzt. In diesem in Pahlavi geschriebenen kosmologischen Werk vom Ende der Sassanidenzeit[15] kommt die Bezeichnung *a-wiyābān-īg* für die Fixsterne vor[16]. Der Pahlavi-Ausdruck *a-wiyābān-īg* seinerseits dient zur Wiedergabe von griech. ἀπλανής, dem geläufigen griechischen Wort für „Fixstern" (im Gegensatz zu den 'Planeten'); und aus dem Pahlavi ist dann weiter das neupers. Wort *biyābānī* im Sinne von „Fixstern" herzuleiten, das auch in unserem arabischen, aus einer persischen Zwischenstufe übernommenen pseudo-hermetischen astrologischen Traktat gebraucht ist.

Damit ist nun die richtige Etymologie von *al-kawākib al-biyābānīya* = *stelle beibenie* nachgeliefert. Sie beruht, wie man sieht, nicht auf philologischer Spekulation, sondern das Etymon ist erfreulicherweise tatsächlich in einem Pahlavi-Text nachgewiesen.

Die Kenntnis des befremdlichen Wortes blieb in der arabischen Welt nicht auf den Kreis der Astrologen und Astronomen beschränkt, auch die alten arabischen Philologen und Lexikographen haben es aufgegriffen. So finden wir es verzeichnet im *Tāǧ* (s. r. *byn*), im *Qāmūs* (s. r. *byn*) und im *Lisān al-ʿarab* (s. r. *bbn*)[17]. Ausgangspunkt dieser lexikographischen Überlieferung ist, wie auch im *Lisān* und im *Tāǧ* angegeben, der *Tahḏīb al-luġa* von al-Azharī (895/6–980/1). Hier heißt es[18]: „al-Munḏirī[19] hat mir von Abū l-Hayṯam[20] berichtet, dieser habe

[14] W. B. HENNING: *An Astronomical Chapter of the Bundahishn.* In: JRAS 1942, 229–248.

[15] Cf. HENNING a.a.O., S. 229.

[16] HENNING a.a.O., S. 232 mit Fn. 3.

[17] Aus diesen Quellen dann gekürzt bei G. W. FREYTAG: *Lexicon arabico-latinum.* 1. Halle 1830, 180b (s.r. *byn*).

[18] *Tahḏīb al-luġa,* 1–15. Kairo 1964–67; siehe Bd. 15, S. 498b,–5ff. (s.r. *byn*): *aḫbaranī l-Munḏirī ʿan Abī l-Hayṯam annahū qāla: al-kawākib al-bābānīyāt hiya allatī lā tanzilu bihā šams wa-lā qamar, innamā yuhtadā bihā fī l-barr wa-l-baḥr wa-hiya šaʾāmiya wa-mahabb aš-šamāl minhā, awwaluhā l-quṭb, huwa kawkab lā yazūlu, wa-l-ǧady wa-l-farqadān, wa-huwa bayna l-quṭb, wa-fīhi banāt naʿš aṣ-ṣuġrā.*

[19] Zu al-Azharīs Gewährsmann al-Munḏirī (gest. Raǧab 329 = April 941) cf. C. BROCKELMANN: *Geschichte der arabischen Litteratur.* 1. Leiden 1943, 124 und Suppl. 1. Leiden 1937, 189 (Nr. 6) und die dort zitierten Quellen.

[20] Zu Abū l-Hayṯam ar-Rāzī, mit dem al-Munḏirī noch jahrelang Umgang gehabt haben soll, vgl. al-Azahrī: *Tahḏīb* (l.c.), Bd. 1, S. 26 (= K. V. ZETTERSTÉEN: *Aus dem Tahḏīb al-luġa al-Azharī's.* In: MO 14 [1920], 25f.); al-Anbārī:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000279

gesagt: *al-kawākib al-bābānīyāt* sind diejenigen [Sterne], bei denen weder Sonne noch Mond Station machen[21]. Man orientiert sich nach ihnen zu Lande und auf See. Sie sind nördlich, und der Nordwind weht aus ihrer Richtung. Der erste von ihnen ist *al-quṭb*[22], das ist ein Stern, der nicht untergeht; ferner *al-ǧudayy*[23] und *al-farqadān*[24]; er ist zwischen (?)[25] dem Pol; zu ihm gehören (?) *banāt na'š aṣ-ṣuġrā*[26]". Dieser Wortlaut wurde auch im *Lisān* und weiter im *Tāǧ* übernommen.

Das Wort – ein Fremdwort, wie oben gezeigt mittelpersischer Herkunft – wurde von den arabischen Philologen etymologisch nicht erkannt und gewaltsam einer arabischen Wurzel (*byn*; im *Lisān* aufgrund abweichender Schreibweise *bbn*) zugeordnet. Auch der Bedeutungsgehalt ist nicht richtig erfaßt. Es wurde anscheinend soviel erkannt, daß der Ausdruck Fixsterne bezeichnen soll; er wurde dann aber nicht auf die Fixsterne schlechthin bezogen, sondern nur auf einen Teil derselben, nämlich auf die nördlichen Zirkumpolarsterne. Damit

Nuzhat al-alibbā'. Kairo 1294, 205 = ed. I. AS-SĀMARRĀ'Ī. Bagdad 1959, 102; as-Suyūṭī: *Buġyat al-wu'āt*. Kairo 1326, 410 = ed. M. A. F. IBRĀHĪM. 1–2. Kairo 1964–65, 2, 329 (Nr. 2105). Abū l-Hayṭam scheint 276 H = 889/90 gestorben zu sein (so al-Azharī: *Tahḏīb*, a.a.O. [ZETTERSTÉEN, nach seiner Hs., schlecht 206, das wäre 821/2], und as-Suyūṭī: *Buġya*, a.a.O.). al-Anbārī: *Nuzha*, a.a.O., schreibt dagegen 226 [= 840/1], was anscheinend nicht stimmen kann, da Abū l-Hayṭam laut al-Azharī a.a.O. „wenige Jahre vor dem Tod des Šimr" (welcher ebda. für 255 [= 869] angegeben wird) nach Herat gekommen sei. Bei Annahme des frühen Todesdatums 226 hätte Abū l-Hayṭam auch nie mit al-Munḏirī (gest. 941) zusammentreffen können, was dagegen als möglich erscheint, wenn man 276 = 889/90 annimmt. Cf. inzwischen noch F. SEZGIN: *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Bd. 7. Leiden 1979, S. 346f.

[21] D.h. [Fix-]Sterne außerhalb des Ekliptikbereiches, was sowohl die von der Ekliptik nach Norden wie die nach Süden zu abweichenden Sterne meint.

[22] *al-quṭb* ist der Pol, also ein Punkt am Himmel und eigentlich kein Stern.

[23] Zur Lesung des Namens als *al-ǧady* bzw. *al-ǧudayy* vgl. P. KUNITZSCH: *Untersuchungen zur Sternnomenklatur der Araber*. Wiesbaden 1961, S. 62f., Nr. 107a/b. *al-ǧudayy* ist der Stern α Ursae Minoris, der Polarstern.

[24] *al-farqadān* ist das Sternpaar β und γ Ursae Minoris; s. KUNITZSCH a.a.O., S. 58, Nr. 96.

[25] Wie der *Tāǧ* s.r. *byn* zu der Stelle erklärt, habe al-Azharī diese Stelle als Beleg für den Gebrauch von *bayna* im Sinne von *wasṭa* „inmitten von" herangezogen, was aber falsch sei, da er die Bezeichnung infolge eines Schreibfehlers *bayānīyāt* gelesen (und somit zu *byn* gestellt) habe, während die richtige Lesart *babānīyāt* sei, weshalb auch der *Lisān* den Ausdruck unter *bbn* eingeordnet habe.

[26] *banāt na'š aṣ-ṣuġrā* sind die Sterne des Kleinen Bären, Ursa Minor (KUNITZSCH a.a.O., S. 48, Nr. 56), unter denen sich die oben separat genannten Sterne befinden. Statt *wa-fīhi* wäre es also sachlich richtiger, umgekehrt zu lesen *wa-hiya fī* „und diese gehören zu . . . .".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000280

wurde die Bedeutung zwar nicht völlig verfehlt, aber andererseits auch nicht vollkommen richtig erfaßt. Abgesehen davon, ist der Wortlaut der Darstellung verworren und zeigt, daß es den Lexikographen an himmelskundlicher Sachkenntnis mangelte, so daß sie die Phänomene und die Sternnamen nicht richtig beschreiben und zueinander in Beziehung setzen konnten. Mit Abū l-Hayṭams Zeugnis bei al-Azharī haben wir nun einen Beleg für das Auftreten jener fremden Bezeichnung auch außerhalb des astrologisch-astronomischen Fachbereichs etwa in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Das erscheint, in chronologischer Hinsicht, durchaus als plausibel, wenn man annimmt, daß der *Liber de stellis beibeniis* bereits ebenso früh aus dem Persischen ins Arabische übersetzt wurde wie einige andere astrologische Werke (vgl. Dorotheus, ʿUmar b. al-Farruḫān, etc., vom Ende des 8./Anfang des 9. Jh.s).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000281

Spiel mit Sprachen

Bemerkungen zum Gebrauch von Hochsprache und Umgangssprache bei Muḥammad ʿAfīfī

Von Peter Heine, Münster i.W.

Das Problem der Diglossie hat unter arabischen Schriftstellern und Kritikern in der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit zahlreiche heftige und zum Teil kontroverse Diskussionen hervorgerufen. Dieser Meinungsstreit ging vor allem darum, ob direkte Reden in Romanen, Novellen und Kurzgeschichten in den jeweiligen regionalen Umgangssprachen oder in der Fuṣḥā ausgedrückt werden sollten.[1] Die Position einzelner Autoren zu diesem Thema hat sich im Verlauf ihrer Lebens- und Schaffenszeit verändern können.[2] Bei allen Diskussionen stand die Darstellung der direkten Rede im Vordergrund. Daß beschreibende und erzählende Teile eines Prosawerks in einer einheitlichen Sprachform ausgedrückt werden sollten, hat dagegen keine widersprüchlichen Meinungen hervorgerufen.

Die Verwendung von umgangssprachlichen Wendungen in Witzen und Karrikaturen ist eine in der arabischen Publizistik allgemein verbreitete Darstellungsform. Auch hier handelt es sich in der Regel um direkte Reden, die entsprechenden Figuren in den Mund gelegt werden, wobei dann die Kombination von Fuṣḥā und ʿĀmmīya den Witz einer Aussage noch erhöhen kann. Die Sprachform mit der größeren Heiterkeitswirkung ist dabei dann oft die hochsprachliche. Die Verbindung von Hochsprache und Umgangssprache hat also einen humoristischen

[1] Zum Problem der Diglossie im Arabischen s. W. Diem: *Hochsprache und Dialekt im Arabischen.* Wiesbaden 1974. (AKM. 41,1.), besonders S. 106ff; speziell bezogen auf die arabische Novelle s. H. Kilpatrick: *The Arabic Novel – A single Tradition?* In: Journal of Arabic Literature 5 (1974), S. 99ff.

[2] Diem a.a.O. S. 117–122; S. Somekh: *The Changing Rhythmen.* Leiden 1973, S. 96ff; die Ansichten von Nağīb Maḥfūẓ finden sich neben den von Diem a.a.O. S. 166f. angegebenen Orten in einem Interview von Maḥfūẓ für die Zeitschrift Ḥiwār, Heft 3 (1963), S. 67.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000282

Effekt. Daß dieser Effekt nicht auf die direkte Rede beschränkt bleiben muß, sondern auch sonst seine Wirkung nicht verfehlt, hat der ägyptische Humorist Muḥammad ʿAfīfī in der Kurzgeschichte *Risāla ilā waladī* vorgeführt. Sie stammt aus der Sammlung *Ḍiḥkāt ʿābisa* (S. 54–60) und erschien 1961 in Kairo.[3]

Muḥammad ʿAfīfī wurde 1922 in Sifta, Provinz Ġarbīya, als Sohn eines mittleren Beamten geboren, wuchs aber in Kairo auf und fühlt sich auch von seiner Herkunft her durchaus als Kairiner und nicht als Deltabewohner. Auf Wunsch seines Vaters studierte er zunächst von 1938–1942 an der Universität Kairo Jura und schloß das Studium auch mit einem Examen ab. Er begann dann in einem Anwaltsbüro zu arbeiten, gab seine Tätigkeit dort aber schnell auf und begann ein Publizistikstudium. Während seines Studiums war er schon journalistisch tätig und gehörte zu den Gründern der satirischen Zeitschrift *Iḍḥak*, die jedoch nicht reüssierte und nach wenigen Nummern ihr Erscheinen einstellen mußte. Von 1946–1950 war er Redakteur bei der ägyptischen Illustrierten *Āḫira s-Sāʿa*, kam dann zu der Wochenzeitung *Aḫbār al-Yaum*, wo er bis zu deren Verbot 1962 blieb. Nach der Wiederzulassung von *Aḫbār al-Yaum* und der Tageszeitung *al-Aḫbār* aus demselben Verlagshaus kehrte er in die Redaktion zurück und schreibt jetzt eine jeweils donnerstags erscheinende Kolumne, die den Titel *Ibtasim min faḍlak* hat. Daneben ist er Ideenlieferant für die in den beiden Publikationen erscheinenden Karrikaturen. Zudem veröffentlicht er Novellen und Epigramme. Die besten Arbeiten stellt er zu Sammlungen zusammen, von denen *Ḍiḥkāt ʿābisa* der erste war.[4]

Muḥammad ʿAfīfī benutzt in der Formulierung von direkten Reden umgangssprachliche Wendungen und nutzt dabei die verschiedenen Sprachfärbungen als stilistisches Mittel. So haben die Personen in seiner symbolistischen Novelle *at-Tuffāḥa wa-l-ǧamǧama*. Kairo 1973 ein ihren geistigen Fähigkeiten und ihrer Ausbildung entsprechendes Sprachniveau. In seinen Kurzgeschichten ist das nicht anders, so z. B. in *Raʾy fī l-ʿaṣāfīr* aus der oben genannten Sammlung (S. 48–53), wo deutliche Niveauunterschiede zwischen den direkten Reden des Ich-

[3] Der Text wurde in der Sammlung *Ibtasim min faḍlak*. Kairo 1972 erneut abgedruckt und in der Reihe Moderne Erzähler der Welt im Band 4 *Ägypten*. Stuttgart 1974, S. 57–62, ins Deutsche übersetzt. Bei dieser Übersetzung ist der Witz, der in der Benutzung verschiedener Sprachebenen liegt, nicht nachgestaltet worden.

[4] Die Angaben zur Biographie des Autors und seinen Ansichten zur von ihm benutzten Sprache beruhen auf einem Interview mit Muḥammad ʿAfīfī in Kairo am 3. 10. 1976.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000283

Erzählers, seiner Frau und den Dienern zu konstatieren sind. In den erzählenden Teilen seiner Texte gebraucht ʿAfīfī einzelne Worte aus der Umgangssprache, vor allem Fremdworte aus europäischen Sprachen oder die umgangssprachlichen Bezeichnungen für bestimmte Speisen.[5]

ʿAfīfī begründet diesen Gebrauch der Umgangssprache damit, daß er einen möglichst realistischen Eindruck bei seinen Lesern hinterlassen wolle. Der Einwand, daß bei allzu exzessivem Gebrauch der Umgangssprache Verständnisschwierigkeiten bei Lesern aus Regionen mit differierenden Umgangssprachen zu befürchten seien, begegnet er mit dem Hinweis, daß arabische Schriftsteller ohnehin nur ein Publikum von ca. 8 Millionen potentiellen Lesern hätten. Der Rest der Bevölkerung der arabischen Welt finde aus sozialen, ökonomischen u. a. Gründen ohnehin keinen Zugang zu belletristischen Werken. Die Minderheit aber, die Belletristik lese, verfüge über eine hinreichende Kenntnis der Grundzüge der verschiedenen arabischen Umgangssprachen, so daß ein ausreichendes Verständnis seiner Texte durchaus angenommen werden könne, was bei einem Autor, der ausschließlich hochsprachliche Wendungen benutze und seine Gelehrsamkeit aus dem *Tāǧ al-ʿarūs* hole, wohl nicht immer der Fall sei.

Die stilistischen Möglichkeiten des Wechsels zwischen Umgangssprache und Hocharabisch werden also von ʿAfīfī bewußt genutzt. Es liegt eigentlich auf der Hand, daß Spiel mit den verschiedenen Sprachebenen der wörtlichen Reden auch auf andere Prosatexte anzuwenden. ʿAfīfī hat die humoristischen Möglichkeiten dieser Vorgehensweise erkannt, wie an seinem Text *Risāla ilā waladī* zu belegen ist. Der Text ist als schriftliche Äußerung konzipiert, wie der Titel schon deutlich macht.[6] Er enthält jedoch auch einige Einschübe in wörtlicher Rede, die ausnahmslos eine umgangssprachliche Form haben. Der Autor benutzt diese Sprachform aber auch im übrigen Text, um einen satirisch-humoristischen Effekt zu bewirken. Darin unterscheidet er sich von Yūsuf

[5] *Diḥkāt ʿābisa*, S. 54: *aš-šūkūlātah wa-l-būnbūn*, S. 55: *il-laḥm iḍ-ḍānī wa-l-bitillū wa-l-kundūz*; auch in ʿAfīfī Epigrammsammlung ***Lil-Kibār Faqaṭ***. Kairo 1975 werden umgangssprachliche Wendungen so verwandt, z. B. *nazala l-bīk s-samīn min as-sayyāra l-fāḫira fa-taʿaṯṯara wa-saqaṭa fī bakābūrt maftūḥ*. . . Einen ähnlichen Gebrauch der Umgangssprache finden wir auch bei Yūsuf as-Sibāʿī, vgl. Z. N. ABDEL MALEK: *The Influence of Diglossia an the Novels of Yuusif al-Sibaaʿi*. In: Journal of Arabic Literature 3 (1972), S. 133 ff. oder bei Yūsuf Idrīs s. S. SOMEKH: *Language and Theme in the Short Stories of Yūsuf Idrīs*. In: Journal of Arabic Literature 6 (1975), S. 92 ff.

[6] Die Briefform mag es dem Autor leichter gemacht haben, diese stilistische Besonderheit einzusetzen, da hier gesprochenes Arabisch und schriftliche Äußerung besonders unmittelbar ineinander übergehen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000284

Idrīs, der in seinen Texten zwar umgangssprachliche Elemente, vor allem im syntaktischen Bereich benutzt, aber diesen Stil in seinen Texten durchgängig anwendet und die Schattierungsmöglichkeiten des Ausdrucks durch die Benutzung zweier Sprachebenen nicht ausschöpft.[7] Muḥammad ʿAfīfī beginnt seinen 'Brief' in einem bewußt schwülstigen Hocharabisch: *astahillu kalāmī bi-t-tarḥībi bi-ka ʿalā ẓahrī kaukabinā l-ǧamīli l-musammā bi-l-kurati l-arḍīya.* In diesem Stil geht es weiter, bis es dann heißt: *wa-sa-taʿǧabu min al-ḥikmati fī ẓuhūrihā mā dāmat maḫlūqatan li-s-suqūti wa-lākinn barḍuh ma titḥaḍḍiš.* Durch diesen Wechsel vom Hocharabischen in die umgangssprachliche Ausdrucksform, relativiert der Autor nicht nur den von ihm zu Beginn benutzten Sprachstil und decouvriert ihn als überzogen, sondern stellt auch den durch die Hochsprache ausgedrückten inhaltlichten Anspruch in Frage.

ʿAfīfī geht mit diesem Stilmittel aber nur sehr sparsam um. In der Folge bleiben seine umgangssprachlichen Einwürfe nur sehr kurz und werden in die unmittelbare Nähe von betont hochsprachlichen Konstruktionen gesetzt: *wa-lakinn mūš taḥmid rabbana ʿalā kaunika ʿišta ṯamānīn ʿāman.* In dem gesamten Text von 7 Seiten werden umgangssprachliche Wendungen nur an vier Stellen verwendet, wenn man von einem kurzen Abschnitt in direkter Rede absieht. Diese sparsame Verwendung der ʿĀmmīya erhöht natürlich deren Wirkung. Der gesamte Text ist inhaltlich wie stilistisch auf den Schlußsatz der Geschichte hin aufgebaut. Nachdem der Vater seinem neugeborenen Sohn Anweisungen für die eigene Beerdigung gegeben hat, wendet er sich dem Tode des Sohnes zu und schließt die Geschichte: *fa-iḍā ḥāna hāḍa l-yaum — baʿda ʿumrin ṭawīlin in šāʾa llāh — wa-waǧadtu nafsaka dāḫilan ʿalayya fa-ḥāwil an tataḍakkara karāhiyatī š-šadīdati li-t-tayyārāti l-hawāʾīyati wa-mā tinsāš — ya walad — tiqfil il-bāb kwayis warāk.*

Die Relativität menschlichen Strebens wird in diesem Brief an einen jungen Erdenbürger deutlich gemacht. Durch die umgangssprachlichen Einwürfe inmitten hochsprachlichen Wortgeklingelns verliert die Geschichte ihre düstere Note. Das gilt besonders für den Schlußteil, der den längsten umgangssprachlichen Satz des ganzen Textes enthält. Im übrigen wird der gesamte Text auch durch die Tatsache relativiert, daß dieser Brief an jemanden geschrieben ist, der ohnehin noch weit davon entfernt ist, lesen zu können.

Muḥammad ʿAfīfī hat mit diesem kurzen Prosatext gezeigt, wie fruchtbar die Verbindung von Umgangssprache und Hochsprache sein

[7] S. Somekh: *Language and Theme*, S. 93 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000285

kann. Leider hat er, soweit ich sehe, dieses Stilmittel in seinen weiteren Arbeiten bisher nicht wieder aufgenommen. Die großen stilistischen Möglichkeiten, die solch ein Vorgehen der arabischen Belletristik bieten, sind in der *Risāla ilā waladī* zum ersten Male angedeutet worden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000286

The Qur'anic 'My Lord and Your Lord' Verses

By Thomas J. O'Shaughnessy, S.J., Manila

It has often been noted that the *Qur'ān* in referring to Jesus cites Gospel phrases without conveying their full import.[1] A hitherto unremarked example of this would seem to be the words spoken by Jesus to Mary Magdalene on Easter Sunday morning, "I am ascending . . . to my God and your God" (Jn 20. 17).

Most Biblical commentators from Augustine on have seen in this text an implicit affirmation of Christ's divinity. "My Father and your Father" is intentionally phrased, they say, so as to express the difference between his relationship to the Father and ours. But the *Qur'ān* puts similar words on the lips of Jesus in five different places, seemingly with dependence on Jn 20. 17, to imply the contrary, that is, that Christ is only a servant of God like His other servants. The five passages, with enough of their contexts to show their similarities, are as follows:[2]

> 3. 50–55/44–48 I confirm the Law (revealed) before me (said Jesus) . . . . Then fear God and obey me. Indeed God is my Lord and your Lord; so serve Him. This is a straight path. When Jesus perceived their disbelief, he said: Who are my helpers . . . ? The Apostles said: We are God's helpers. We believe in God. Bear witness that we have surrendered (to Him). . . . . God said: O Jesus, I will bring your term to an end and raise you to Myself.
>
> 5. 72–75/76–79 . . . The Messiah said: Children of Israel, serve God, my Lord and your Lord . . . . There are no helpers for the wrong doers . . . . . See how We explain the signs to them and see how they are turned away (from the truth).

[1] See, for example, W. Montgomery Watt: *Bell's Introduction to the Qur'ān.* Edinburgh: University Press 1970, p. 158, in reference to "Messiah"; Jean M. Abd-el-Jalil: *Aspects intérieurs de l'Islam.* Paris: Seuil 1949, p. 194; Richard Bell: *The Origin of Islam in Its Christian Environment.* London: Cass & Co. Ltd. 1968, p. 141, in reference to the Lord's Supper.

[2] The verses containing the phrase are 3. 51/44; 5. 72/76; 5. 117; 19. 36/37; and 43. 64. The numbering follows that of the standard Egyptian edition of the *Qur'ān,* Flügel's where it differs, being put after the diagonal.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000287

5. 110–117/109–117 . . . You (O Jesus) brought signs to them and those who disbelieved said: This is only magic. When I (God) suggested to the Apostles: Believe in Me and in My messenger (Jesus), they said: We believe. Bear witness that we have surrendered (to God) . . . . I (Jesus) said to them only what You told me: Serve God, my Lord and your Lord . . . . When You brought my term to an end, You were the watcher over them.

19. 34–36/35–37 Concerning him they doubt, Jesus, son of Mary, the word of creative command.[3] (Jesus said:) . . . . Indeed God is my Lord and your Lord; so serve Him. This is a straight path.

43. 63–64 I explain . . . things you disagree on, said Jesus. Then fear God and obey me. Indeed God is my Lord and your Lord; so serve Him. This is a straight path.

Of the five, the passage that most closely resembles Jn 20. 17 would be 3. 51/44: "Indeed God is my Lord and your Lord; so serve Him. This is a straight path." Here the phrase "my Lord and your Lord" is the equivalent of John's "my God and your God," since *rabb* (lord) in the *Qur'ān*, especially when accompanied by the possessive suffix, is one of God's usual names. The use of "lord" is even preferable here, because "my God and your God" could have an alternative meaning in Arabic. Since a noun made definite by the addition of a pronominal suffix drops the definite article, *Allāh* would drop the *al* that makes it signify "God" unequivocally and the phrase would take the ambiguous form "my God and your God" or "my god and your god." Both meanings are found in the *Qur'ān*: "Our God and your God is One" (29. 46/45) and "Look at your god . . . we will burn it" (20. 97).

In close proximity to 3. 51/44 too there is a reference to Jesus's ascension, which is the main thought of Jn 20. 17: "God said: Jesus, I am going to bring your term to an end and r a i s e you to Myself" (3. 55/48) and "I a s c e n d to . . . my God and your God" (Jn 20. 17). The Muslim interpreters all agree that Jesus was taken up to Heaven. But because the *Qur'ān* denies the alleged claim of the Jews that they slew the Messiah (4. 157f/156f), the commentators disagree as to whether the taking up took place without his previous death. The Qur'anic passage differs from John's Gospel by emphasizing God's action on Christ's humanity as does the New Testament in several places: "God has r a i s e d him to the loftiest heights" (Phil 2. 9), "he was t a k e n u p" (Mk 16. 19), "he was l i f t e d u p and a cloud took him out of their sight" (Acts 1. 9). A Patristic source that would seem to approach closely the

[3] For this translation of *ḥaqq* see JAOS 91 (1971), p. 218, col. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000288

thought of "completion" suggested by the Qur'anic "bring a term to an end" (tawaffā, to receive in full) in 3. 55/48 and 5. 117 is Aphraates: "Jesus handed over the keys to Simon and ascended and went away to him who sent him."[4]

Both John's Gospel and two (3. 52/45 and 5. 111) of the five Qur'anic texts also introduce the Apostles into the contexts of the "my God (Lord) and your God (Lord)" verses. In the Qur'anic passages Jesus or God makes a proposal and the Apostles reply, "We are God's helpers; we believe" (3. 52/45) or simply "We believe" (5. 111). In Jn 20. 17f Jesus tells Mary Magdalene, "Go to my brethren," and "Mary Magdalene went . . . to the disciples." These same verses in the *Qur'ān* and in Jn are also set into a background of disbelief: "Jesus perceived their disbelief" (3. 52/45), "those who disbelieved" (5. 110), and "I (Thomas) will not believe" (Jn 20. 25). The two Qur'anic texts and Jn's Gospel also speak of witness borne in God's cause – "I (Jesus) have come confirming (bearing witness to the authenticity of) the Torah . . . I have brought you a sign from your Lord" (3. 50/44), "Bear witness that we (Apostles) have surrendered (5. 111), and "Mary Magdalene . . . said: I have seen the Lord, and she told them that he had said these things to her" (Jn 20. 18).

Finally, the proper name Mary is linked with Jesus in John and in all five of the Qur'anic passages. In the *Qur'ān* (3. 45/40; 5. 72/76; 5. 110/109; 19. 34/35; and 43. 57) it refers to the mother of Jesus – "the angels said: Mary, God gives you tidings of . . . Jesus" and in Jn 20. 16 to Mary Magdalene: "Jesus said to her: Mary." In the other texts and passim the *Qur'ān* refers to Jesus as "son of Mary." But in John's Gospel the mother of Jesus is never called by this name; John reserves "Mary" for his secondary characters exclusively. For an informed Christian the mistaking of Mary Magdalene for the mother of Jesus would be inconceivable. But if the account of Jesus's Easter apparition to Magdalene did reach Muḥammad, it would have been by word of mouth and probably from someone who had acquired it from hearsay information. The *Qur'ān* often gives only names and bare outlines of Biblical events and these in a vague and disordered way. In one passage it even seems to identify Mary the mother of Jesus with Miriam, the sister of Moses and Aaron, so that 'Imrān (3. 33/30), the Biblical Amram, would be the father of Moses and the grandfather of Jesus.[5]

[4] Aphraates: *Demonstratio* XXI: *De Persecutione*, n. 13 = *Patrologia Syriaca*. Ed. R. Graffin. P. 1, T. 1. Paris: Firmin-Didot 1894, col. 965, lin. 15–17.

[5] Richard Bell: *The Origin*, p. 132.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000289

Such a linking of the two Marys, then, would be easily conceivable, given the great number of Jewish contacts tradition ascribes to Muḥammad.[6] In some of the early Jewish polemical writings Miriam the hairdresser (another name for Mary Magdalene) was said to have been the mother of Jesus.[7] Certain traditions among Eastern Christians also placed Mary Magdalene at Ephesus after the Resurrection and, designating her as a virgin, made her a companion of John the Apostle,[8] as they did also with the Blessed Virgin Mary.[9]

The Muslim commentators on the *Qur'ān* see in the phrase "my Lord and your Lord" only an indication that Jesus is a servant whom God created, a man like other men,[10] a servant like the rest of God's servants,[11] and an apostle like other apostles,[12] with the added implication, "I am not a god."[13] The more common Christian tradition, however, sees in the distinction Jesus makes between "my God and your God" an indication of his divinity. St. Ephraem, the great representative of fourth century Syriac Christianity, had stated this position in a note on Jn 20. 17:

> He did not say "to our Father and to our God" but "to my Father" and then "to your Father" and "to my God" and then "to your God."[14]

In commenting on the same text St. Augustine developed the distinction in greater detail:

> He does not say "our Father." Consequently he is mine in one sense and yours in another sense, mine by nature, yours by grace. "And my God and your God." Nor did he say here "our God." Here too, therefore, he is mine in one sense, yours in another sense: my God under

[6] JULIAN OBERMANN: *Koran and Agada: The Events at Mount Sinai.* In: The American Journal of Semitic Languages and Literatures 58 (1941), pp. 26–28.

[7] JAKÓB JOCZ: *The Jewish People and Jesus Christ: A Study in the Relationship between the Jewish People and Jesus Christ.* London: S.P.C.K. 1949, p. 59; *The Jewish Encyclopedia.* New York: Funk & Wagnalls 1904, Vol. 7, p. 170.

[8] PETER KETTER: *The Magdalene Question.* Tr. by HUGH C. KOEHLER. Milwaukee: Bruce 1935, pp. 82–83, and *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge.* New York: Funk & Wagnalls 1910, Vol. 7, p. 225.

[9] *The New Schaff-Herzog,* Vol. 7, p. 221.

[10] Ṭabarī: *Jāmiʿ al-bayān.* Miṣr 1954ff. u.ö., on 5. 72/76.

[11] Ṭabarī on 3. 51/44.

[12] Zamakhsharī: *al-Kashshāf.* Miṣr 1924/5 u.ö., on 3. 51/44.

[13] Jalālayn i.e. Jalāl-al-Dīn al-Maḥallī and Jalāl-al-Dīn as-Suyūṭī: *Tafsīr.* In: Bayḍāwī: *Tafsīr.* Istanbul 1896 u.ö., on 5. 72/76.

[14] Saint Ephrem: *Commentaire de l'Evangile Concordant. Version Arménienne.* Tr. by LOUIS LELOIR. Louvain: Durbecq 1954. (Corpus scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 145, T. 2.), Ch XXI, 29, p. 237.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000290

whom I also am a man, your God between whom and you I am mediator.[15]

Some Christian interpreters, however, like the *Qur'ān*, see no reference to Jesus's divinity in the distinction reported by John. They would hold that the expression can be understood merely as stressing the identity of approach between Christ and the Apostles – "my God who is also yours."[16] Nevertheless, Augustine's view that takes this phrase to imply a special relationship between Jesus and the Father which other men do not share is the prevailing opinion today. It is confirmed by other forms of usage in the Gospels. This prompts LEON MORRIS to remark: "Jesus never joins men with Himself in such a way as to indicate that their sonship is similar to His."[17] In borrowing this phrase, if indeed it did so, the *Qur'ān* would not have intended Augustine's meaning, but the distinction itself would seem to carry some such implication.

The aversion the *Qur'ān* shows to concluding that Jesus is divine on the basis of the "my Lord and your Lord" texts might suggest that Muḥammad had heard Syriac or other Christians interpret the phrase in Ephraem's or Augustine's sense. This aversion might also explain why "fear of God," represented by some derivitive of *waqā*, recurs so consistently in the immediate or mediate context of four of the five passages, that is, in 3. 50/44; 5. 65/70; 5. 112; and 43. 63. It is only in 19. 37/36 that the thought is not found in close association with the "my Lord and your Lord" verse. But it does recur six times in other parts of Sūrah 19,

[15] Sancti Aurelii Augustini: *Tractatus CXXIV: In Iohannis Evangelium.* CXXI, 3. Turnholti: Typographi Brepolis Editores Pontificii 1954. (Corpus Christianorum. Ser. Latina. Vol. 36.), pp. 666–67. Those agreeing with Augustine include LEON MORRIS: *The Gospel according to John.* Grand Rapids: Eerdmans 1971, p. 842 n.; JOSEF BLINZLER: *Bauer's Encyclopedia of Biblical Theology.* London: Sheed 1970, Vol. 3, p. 867: J. H. BERNARD: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John.* Edinburgh: Clark 1963, Vol. 2, p. 671; Vol. 1, p. 91; MATTHEW BLACK and H. H. ROWLEY (Eds.): *Peake's Commentary on the Bible.* London: Nelson 1963, p. 867; and R. H. LIGHTFOOT: *St. John's Gospel: A Commentary.* Ed. C. F. EVANS Oxford: Clarendon Pr. 1957, p. 333.

[16] Thus C. F. D. MOULE: *Worship in the New Testament.* London: Lutterworth Pr. 1964, p. 77; and *The Phenomenon of the New Testament.* London: S C M Pr. 1967. (Studies in Biblical Theology. Ser. 2, Vol. 1.), p. 51. More recently, G. RICHTER: *Der Vater und Gott Jesu und seiner Brüder in Joh. 20. 17.* In: Münchener Theologische Zeitschrift 24,2 (1973), pp. 95–114, also sees no basis in Jn 20. 17 for affirming Christ's divinity.

[17] LEON MORRIS: *The Gospel according to John*, p. 195, n.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000291

namely in verses 13/14; 18; 63/64; 72/73, 85/88; and 97. This represents an unusually high frequency, comparable to that of Sūrah 26 where, however, the term is part of a refrain. It would seem, then, that "fear of God" was included in these texts as an integral part of the warning against putting Jesus on an equal footing with God. This would account too for the mention of disagreement, disbelief, and doubt which constantly recurs throughout all five passages. These attitudes are to be countered by reverential worship of Him who is Lord both of Jesus and of mankind in general.

It is hard to assign 5. 117, chronologically the last of the five "my Lord and your Lord" texts, to any definite date in the Medinan period[18]. GRIMME dates the whole passage, 5. 109–120/108–120, from late 623 or early 624.[19] BELL assigns it tentatively to 630 or 631 while admitting that it may be earlier. BLACHÈRE refers the passage to the Christological dispute between Muḥammad and the Christians of Najrān in 631 mentioned by Ṭabarī in his comment on another "my Lord and your Lord" verse, 3. 51/44.[20] The doctrine that the *Qur'ān* aims to refute in 5. 116–120 is that Jesus and his mother are gods. It insists here and elsewhere that they are both creatures (3. 59/52ff; 43. 59), Jesus in particular being bound to the same worship as other men.

There is a certain progression too, beyond the sense of the four preceding texts, in the argument which 5. 117 mounts against Christ's divinity. In those previous four Jesus appears as a mere servant of God who is Lord equally of him and the rest of men. But in this passage Jesus, after being called to account by God for his followers' belief, explicitly denies having told them anything but what he was commanded to – to serve God, his Lord and theirs alike.

Besides the progression in thought, the fact that the passage repeats all the common clichés except "straight path" previously associated with "my Lord and your Lord" might also argue for its later date. Even the connotation of "helpers" may be present in the Qur'anic use of the Ethiopic word *ḥawārī*, here designating an Apostle of Jesus but

[18] See W. MONTGOMERY WATT: *Muhammad at Medina.* Oxford: Clarendon Pr. 1966, p. 317.

[19] HUBERT GRIMME: *Mohammed.* Münster: Aschendorff 1895, Vol. 2, pp. 27–29.

[20] RÉGIS BLACHÈRE: *Le Coran: Traduction selon un essai de reclassement des sourates.* Paris: Maisonneuve 1947–51, p. 1136; RICHARD BELL: *The Qur'ān Translated with a Critical Re-arrangement of the Surahs.* Edinburgh: Clark 1960, p. 92.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000292

connected by many Muslim authorities with *ḥāra*, "to return," thus making *ḥawārī* "one to whom one [returns or] turns for help."[21]

A unique feature of the expression "serve God, my Lord and your Lord," as it occurs in 5. 117, is that at first sight it seems to be cited as a direct command given verbatim by God to Jesus for transmission to those to whom he was sent. But the Muslim commentators on this verse, especially Zamakhsharī and Bayḍāwī, explain that God would not phrase the command in this self-contradictory way – as though God were Lord of Himself. So, they conclude, the expression merely explains or paraphrases the content of God's command that men should worship Him.

The Qur'anic phrase "my Lord and your Lord" used by Jesus in referring to God would seem to be one of those graphic, neatly phrased Gospel tags that cling in the memory after one hearing. Many similar examples could be given. The Qur'anic "house built on a crumbling streambank" (9. 109/110) recalls Matthew's (7. 26–27) "house built on sand." The Qur'anic "alms given to be seen by men" (2. 264/266) is like Matthew's (6. 1–2) "justice (almsgiving) done to be seen by men." Muḥammad's "lightening the believer's burden and the yoke (weighing) on him" (7. 157/156) parallels Jesus's "easy yoke and light burden" in Mt 11. 30. The *Qur'ān's* (90. 10–11) "two lofty roads, one steep and not attempted" resembles Matthew's (7. 13–14) "easy way to ruin and hard way to life." The dialogue of hypocrites and believers in the *Qur'ān* (57. 13), "Let us borrow some of your light – Turn back and seek light," repeats that of the foolish and wise virgins in Mt 25. 8–9, "Give us some of your oil – Go rather and buy for yourselves." The impossibility of scorners' entering Heaven until a camel pass through the eye of a needle (Sūrah 7. 40/38) adapts Jesus's assertion (Mt 19. 24): "It is easier for a camel to pass through the eye of a needle than for a rich man to enter . . . Heaven." Once, in Sūrah 48. 29, explicit mention is made of a passage in "the Gospel where they [believers] are compared to seed which puts forth its shoot," apparently referring to Mk 4. 27 or a similar text. In eleven other Medinan verses (3. 3/2, 48/43, 65/58; 5. 46/50, 47/51, 65/70, 68/72, 110; 7. 157/156; 9. 111/112; and 57. 27), the Gospel is named as the book given to Jesus.[22]

[21] ARTHUR JEFFERY: *The Foreign Vocabulary of the Quran.* Lahore: Al-Biruni 1977, p. 116. Jesus's *ḥawārīyūn* are paralleled in the *Qur'ān* by Muḥammad's *anṣār* (helpers). See *Shorter Encyclopedia of Islam.* Ithaca: Cornell Univ. Pr. 1961, p. 137.

[22] The reading "cable" for "camel," possible in Greek, is also possible in Arabic. See BLACHÈRE: *Le Coran*, p. 616, n. Other parallels are given by HEIN-

Many of the parallels resemble vague recollections, like thoughts gathered from hearing Gospel passages read or homilies preached at Christian liturgies[23] or like ideas casually picked up at second or third hand from Christian slaves or merchants encountered in Mecca, but especially in Medina. Bell in fact dates all the above given examples from Medina except that of the "steep road not attempted" (90. 10–11). Even the explanation of this "steep road" as deeds of supererogation in the adjoining verses (90. 12–16) he regards as a Medinan addition.

If one regards not only the phrase "my God (Lord) and your God (Lord)" in comparing John's account of Magdalene's Easter encounter with Jesus and the "my Lord and your Lord" contexts in the *Qur'ān*, but also the many incidental notions in both – ascension, Apostles, disbelief, bearing witness, and the proper name Mary – the influence of John 20 on the *Qur'ān* seems almost conclusive.

rich Speyer: *Die biblischen Erzählungen im Qoran.* Hildesheim: Georg Olms 1971 and Rudi Paret: *Sure 57. 12f. und das Gleichnis von den klugen und den törichten Jungfrauen.* In: *Festschrift für Wilhelm Eilers. Ein Dokument der internationalen Forschung zum 27 September 1966.* Wiesbaden: Harrassowitz 1967, pp. 387–90. See also Rudi Paret: *Der Koran: Kommentar und Konkordanz.* Stutgart: Kohlhammer 1971, p. 453 on 48. 29.

[23] See Bell: *The Origin of Islam,* p. 140, and Georg Graf: *Geschichte der christlichen arabischen Literatur.* 1. Città del Vaticano: Bibl. Apost. Vat. 1944, pp. 42–43.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000294

Abū Yaʿlā al-Mauṣilī

Leben und Lehrerverzeichnis (*Kitāb al-Muʿǧam*)

Von Heinrich Schützinger, Bonn

In memoriam Otto Spies

Einleitung

Dem Traditionarier Abū Yaʿlā Aḥmad b. ʿAlī b. al-Muṯannā b. Yaḥyā at-Tamīmī al-Mauṣilī (210/826–307/919–20[1] [2]) kommt innerhalb der arabischen Literaturgeschichte insofern eine Sonderstellung zu, als er der erste ist, dem – jedenfalls meines Wissens – ein sogenannter *Muʿǧam aš-šuyūḫ*, d.h. ein Verzeichnis seiner Lehrer in alphabetischer Reihenfolge, oft einfach *Kitāb al-Muʿǧam* genannt, zugeschrieben wird. Dies bedeutet nicht, daß er wirklich der erste war, der

[1] Fuat Sezgin: *Geschichte des arabischen Schrifttums* (*GAS*). 7 Bde. Leiden 1967–79, Bd. 1, 170–71; Carl Brockelmann: *Geschichte der arabischen Litteratur* (*GAL*). 2 Grundbände (G)[2], 3 Supplementbände (S), Leiden 1937–49, S 1, 258; az-Ziriklī: *al-Aʿlām*[2]. 10 Bde. Kairo 1373/1954–1378/1959, Bd. 1, 164; Kaḥḥāla: *Muʿǧam al-muʾallifīn*. 15 Bde. Damaskus 1376/1957–1381/1961, Bd. 2, 17–18; Ibn al-Aṯīr: *al-Kāmil fīʾt-taʾrīḫ*. 12 Bde. Kairo 1303, Bd. 8, 38; aḏ-Ḏahabī: *al-ʿIbar*. 5 Bde. Kuwait 1960–1386/1966, Bd. 2, 134; aṣ- Ṣafadī: *al-Wāfī biʾl-wafayāt*. 10 Bde. (unvollst.) Leipzig/Wiesbaden 1931–79. (Bibliotheca Islamica. Bd. 6a–h, l, o.), Bd. 7, 241; al-Yāfiʿī: *Miʾāt al-ǧanān*. 4 Bde. Haidarabad 1337–39, Bd. 2, 249; Ṭāšköprüzāde: *Miftāḥ as-saʿāda*. 2 Bde. Haidarabad 1328–29, Bd. 2, 16; Ḥāǧǧī Ḫalīfa: *Kašf aẓ-ẓunūn*. 2 Bde. Istanbul 1360/1941–1362/1943, Bd. 2, 1679; al-Baġdādī, Ismāʿīl Bāšā: *Hadīyat al-ʿārifīn*. 2 Bde. Istanbul 1951–55, Bd. 1, 57; al-Kattānī, Muḥammad b. Ǧaʿfar: *ar-Risāla al-mustaṭrafa*[3]. Damaskus 1383/1964, 71; Heinrich Schützinger: *Das Kitāb al-Muʿǧam des Abū Bakr al-Ismāʿīlī*. Wiesbaden 1978. (AKM. Bd. 43,3.), 17, 112.

[2] Die in *GAL* und *GAS* angeführten, die Biographie eines arabischen Gelehrten betreffenden Verweisstellen innerhalb der arabischen oder europäischen Literatur werden in der dem Gelehrten hier beigegebenen Fußnote nach Zitierung von *GAL* und *GAS* nicht mehr vermerkt. Lediglich die Autoren-Lexika von Ziriklī und Kaḥḥāla werden aufgeführt, auch wenn sie bei *GAS* bereits genannt wurden. Hinsichtlich der beiden Autoren-Lexika wird ähnlich, wenn auch nicht so streng verfahren wie in Bezug auf *GAL* und *GAS*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000295

ein solches Werk zusammenstellte; aber die arabische bibliographische Literatur scheint kein älteres Buch dieser Art zu kennen.

Von der arabischen Literaturgattung der *Muʿǧam aš-šuyūḫ*-Werke sowie der ihnen verwandten Bücher, die in einer anderen als der alphabetischen Form Lehrerverzeichnisse und die damit verbundenen Lehrberechtigungen enthalten, ist bisher noch nicht allzu viel bekannt geworden[3].

Deshalb ist es vielleicht nicht überflüssig, einen Blick auf dieses älteste bekannte *Muʿǧam aš-šuyūḫ*-Werk zu werfen, das glücklicherweise in zwei Handschriften[4] erhalten ist, um damit gleichzeitig einen Eindruck von dem vermutlich frühesten Stadium einer Literaturgattung zu gewinnen, die sich noch rund ein Jahrtausend innerhalb der arabischen literarischen Entwicklung fortgepflanzt hat. Zuvor wollen wir das Leben des Verfassers nach Möglichkeit erhellen und abschließend der Überlieferungsgeschichte des Werkes, wie sie sich anhand der beiden Handschriften darstellt, einige Aufmerksamkeit widmen.

Das Leben des Abū Yaʿlā al-Mauṣilī

Über das Leben des Abū Yaʿlā ist aus der arabischen biographischen Literatur, soweit sie mir vorlag, nicht allzuviel zu ersehen. Geboren wurde er im *Šawwāl* des Jahres 210 = Januar-Februar 826, höchstwahrscheinlich in Mossul. Die Familie scheint aus dem Ort Bāzabdā[5] in der

[3] GEORGES VAJDA: *Le Dictionnaire des Autorités* (*Muʿǧam aš-Šuyūḫ*) *de ʿAbd al-Muʾmin ad-Dimyāṭī*. Paris 1962; ders., *La liste d'autorités* (*Tuḥfat ahl al-ḥadīṯ fī īṣāl iǧāzat al-qadīm wal-ḥadīṯ*) *de Manṣūr ibn Salīm Waǧīh ad-Dīn al-Hamdānī*. In: JA 253 (1965), 341–406; ders., *La Mašyaḫa d'Ibn al-Ḥaṭṭāb ar-Rāzī*. In: BEO 23 (1970), 21–99; ar-Ruʿainī, ʿAlī b. Muḥammad: *K. al-Īrād li-nubḏat al-mustafād*. Hrg. v. IBRĀHĪM ŠABBŪḤ u. d. Titel *Barnāmaǧ šuyūḫ ar-Ruʿainī*. Damaskus 1381/1962; JACQUELINE SUBLET: *Les mâitres et les études de deux traditionnistes de l'époque mamelouke, al-Mašyaḫa al-bāsima lil-Qibābī wa Fāṭima de Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī*. In: BEO 20 (1967), 7–99; aṭ-Ṭabarānī, Sulaimān b. Aḥmad Abu'l-Qāsim: *al-Muʿǧam aṣ-ṣaġīr*. Hrg. v. ʿABDARRAḤMĀN MUḤAMMAD ʿUṬMĀN. Kairo (Medina) 1388/1968; HEINRICH SCHÜTZINGER: *Das Kitāb al-Muʿǧam des Abū Bakr al-Ismāʿīlī* (s. o. Anm. 1).
Vgl. ferner: SCHÜTZINGER: *Muʿǧam des Ismāʿīlī* 15–16 und Anm. 129–34, 52–58; CH. PELLAT unter *fahrasa* in: EI², vol. 2, 743–4; G. VAJDA unter *iǧāza* in: EI² 3, 1020–21, sowie in: BEO 23, 21, Anm. 1.

[4] a) Kairo, Dār al-kutub, ḥadīṯ 1913, in der Folge abgekürzt: Hs. K.;
b) Dublin, Chester Beatty Library 3796, in der Folge abgekürzt: Hs. D.; vgl. *GAS* 1, 171.

[5] Yāqūt ar-Rūmī: *Muʿǧam al-buldān*. Hrg. v. FERDINAND WÜSTENFELD. 6 Bde. Leipzig 1866–73, Bd. 1, 466; EI¹, Bd. 1, 1075.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000296

Nähe der Stadt Ǧazīrat Ibn ʿUmar[6] zu stammen; denn noch der Großvater des Mauṣilī, al-Muṯannā b. Yaḥyā b. ʿĪsā Abū ʿAlī at-Tamīmī al-Mauṣilī[7] führte die Nisba al-Bāzabdāʾī, wohnte aber in Mossul. Er hielt sich einige Zeit in Handelsgeschäften in Baġdād auf und überlieferte dort aufgrund von ʿAlī b. Mushir Abuʾl-Ḥasan al-Kūfī[8] und Abū Šihāb al-Ḥannāṭ[9]. Er starb wahrscheinlich in Mossul im Jahre 223/837–8. Der Vater des Abū Yaʿlā, ʿAlī b. al-Muṯannā b. Yaḥyā at-Tamīmī al-Mauṣilī[10], hat sich ebenfalls mit Überlieferungen befaßt, doch ist wenig über ihn bekannt. Abū Yaʿlā scheint von ihm tradiert zu haben, doch führte er weder seinen Vater, noch seinen Großvater in seinem Lehrerverzeichnis an.

Wohl schon in recht jungen Jahren – dem damaligen Brauch zufolge – hat Abū Yaʿlā al-Mauṣilī am akademischen Unterricht teilgenommen, wahrscheinlich zunächst in seiner Heimatstadt Mossul. Aḏ-Ḏahabī berichtet[11], daß er im Alter von 15 Jahren, also im Jahre 225 d.H., zu der für den Studierenden der Traditionskunde und Rechtswissenschaft unerläßlichen Bildungsreise – zur Aufnahme des im allgemeinen und vor allem für Lernende nur mündlich weitergegebenen Wissensstoffes von einer größtmöglichen Anzahl von Lehrern – aufgebrochen sei und in dem genannten Jahre in Baġdād zu den Schülern des Überlieferers Aḥmad b. Ḥātim b. Yazīd aṭ-Ṭawīl[12] gezählt habe. In seinem *Muʿǧam*

[6] EI[1] 1, 1075–76; EI[2] 3, 960–61.

[7] Al-Azdī, Yazīd b. Muḥammad; *Taʾrīḫ al-Mauṣil.* Kairo 1387/1967, 429; al-Ḫaṭīb al-Baġdādī: *Taʾrīḫ Baġdād.* 14 Bde. Kairo 1349/1931, Bd. 13, 170–71; Abū Saʿd as-Samʿānī: *al-Ansāb.* 8 Bde. (unvollst.) Haidarabad 1382/1962–1397/1977, Bd. 2, 33; Yāqūt: *Muʿǧam al-buldān* 1, 466; Ibn al-Aṯīr: *al-Lubāb.* 3 Bde. Kairo 1356–69, Bd. 1, 87.

[8] (Gest. 189/804–5, war einige Zeit Qāḍī in Mossul); Ziriklī 5, 173; Ibn Abī Ḥātim, ʿAbdarraḥmān: *al-Ǧarḥ waʾt-taʿdīl.* 4 Bde. Haidarabad 1371(!)/1952–1373/1953, Bd. 3_1, 204; Azdī: *Taʾrīḫ al-Mauṣil* 248; aḏ-Ḏahabī: *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*[3]. 4 Teile in 2 Bdn. Haidarabad 1375/1955–1377/1958, 290–91; ders., *ʿIbar* 1, 303; Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī: *Tahḏīb at-tahḏīb.* 12 Bde. Haidarabad 1325–27, Bd. 7, 383–84; Ibn al-ʿImād: *Šaḏarāt aḏ-ḏahab.* 8 Bde. Kairo 1350–51, Bd. 1, 325.

[9] Vielleicht ʿAbdrabbih b. Nāfiʿ Abū Šihāb al-Kinānī al-Kūfī al-Ḥannāṭ (gest. 171/787–8 oder 172/788–9); Ibn Abī Ḥātim: *Ǧarḥ* 3_1, 42; al-Ḫaṭīb: *Taʾrīḫ Baġdād* 11, 128–30; Ḏahabī: *ʿIbar* 1, 260; ders., *Mīzān al-iʿtidāl.* 3 Bde. Kairo 1325, Bd. 2, 96; Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī: *Tahḏīb at-t.* 6, 128–30; Ibn al-ʿImād: *Šaḏarāt* 1, 280.

[10] Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī: *Tahḏīb at-t.* 7, 377.

[11] *Taḏkira* 708.

[12] (Gest. 227/841–2); al-Ḫaṭīb: *Taʾrīḫ Baġdād* 4, 112–14; Ḏahabī: *Taḏkira* 442; Ṣafadī: *Wāfī* 6, 295.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000297

führt Abū Yaʿlā diesen Lehrer wohl auf[13], verzichtet aber auf die Angabe einer Jahreszahl, die ihm jedoch an anderer Stelle[14] in den Mund gelegt wird. Abū Yaʿlā führt das Jahr 225 in seinem Lehrerverzeichnis auch einmal auf[15] – es ist die einzige Angabe einer Jahreszahl darin –, und zwar bei der Nennung seines Lehrers Muḥammad b. aṣ-Ṣabbāḥ (-Ṣubbāḥ) ad-Daulābī (-Dūlābī)[16], der in Baġdād wohnte und starb. Das Jahr 225 bezeichnet also nicht nur den Aufbruch zur Studienreise, sondern auch den Beginn des Aufenthaltes in Baġdād.

Bezüglich des weiteren Verlaufes der Studienreise oder der Studienreisen des Abū Yaʿlā können wir seinem Lehrerverzeichnis leider wenig entnehmen. Zweimal wird Baġdād als Ort des Unterrichts genannt[17], fünfmal Baṣra[18]. Weitere Städte werden nicht erwähnt. Mit Sicherheit hat Abū Yaʿlā jedoch auch andere Orte besucht, so vor allem Kūfa und – wenn auch die Mehrzahl seiner Lehrer in den drei genannten Städten gelebt haben mag – weitere Städte des südlichen Zweistromlandes, Mesopotamiens und Syriens, vielleicht auch Persiens. Weist doch sein Lehrerverzeichnis 285[18a] Namen auf. In manchen Fällen dürfte die Nisba eines Lehrers einen Hinweis auf den Ort des Unterrichts geben, und vor allem Beinamen wie al-Baġdādī, al-Baṣrī und al-Kūfī könnten in diesem Sinne zu verstehen sein; doch sind hier ohne weitergehende biographische Untersuchungen, die den Rahmen dieser Arbeit sprengen würden, keine Ergebnisse zu erzielen.

Begnügen wir uns damit, von den bedeutendsten Traditionskundigen und Gelehrten, die in Baġdād und vermutlich in Baṣra und Kūfa seine Lehrer waren, folgende zu nennen:

In Baġdād waren dies ʿAlī b. al-Ǧaʿd b. ʿUbaid al-Ǧauharī[19] und Yaḥyā

[13] Hs. K., Bl. 8a.

[14] Al-Ḫaṭīb: *Taʾrīḫ Baġdād* 4, 113. [15] Hs. K., Bl. 4a.

[16] Abū Ǧaʿfar (gest. 227/841); ZIRIKLĪ 7, 35; KAḤḤĀLA 10, 89; Ibn Abī Ḥātim: *Ǧarḥ* 3_2, 289; al-Ḫaṭīb: *Taʾrīḫ Baġdād* 5, 365–67; Samʿānī: *Ansāb* 5, 412; Yāqūt: *Muʿǧam al-buldān* 2, 622; Ḏahabī: *Taḏkira* 441–43; ders., *ʿIbar* 1, 399; ders., *Mīzān* 3, 74; Ṣafadī: *Wāfī* 3, 158; Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī: *Tahḏīb at-t.* 9, 229–31.

[17] Hs. K., Bl. 6b; Hs. K., Bl. 19a = Hs. D., Bl. 7b.

[18] Hs. K., Bl. 2a; Hs. K., Bl. 3b; Hs. K., Bl. 11b; Hs. K., Bl. 14b = Hs. D., Bl. 2a; Hs. K., Bl. 24b = Hs. D., Bl. 16b.

[18a] Vgl. u. Anm. 75.

[19] Abuʾl-Ḥasan (133/750–230/845); *GAS* 1, 105; ZIRIKLĪ 5, 76; KAḤḤĀLA 7, 51; Ḏahabī: *ʿIbar* 1, 406; Yāfiʿī: *Miʾāt* 2, 100–01; Ibn Kaṯīr: *al-Bidāya waʾn-nihāya.* 14 Bde. Kairo 1351/1932–1358, Bd. 10, 303; Ibn Taġrībirdī: *an-Nuǧūm az-zāhira.* 16 Bde. Kairo 1349/1930–1392/1972, Bd. 2, 258. Hs. K., Bl. 28b = Hs. D. Bl. 23a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000298

b. Maʿīn b. ʿAun al-Murrī[20], in Baṣra Muḥammad b. al-Minhāl aḍ-Ḍarīr[21] und Šaibān b. Farrūḫ[22], in Kūfa ʿAbdallāh b. Muḥammad b. Abī Šaiba[23] und dessen Bruder ʿUṯmān[24].

Aḍ-Ḍahabī (*Taḏkira* 707) führt unter den Lehrern des Abū Yaʿlā auch Ġassān b. ar-Rabīʿ b. Manṣūr al-Azdī al-Mauṣilī[25] auf, den anscheinend bekanntesten zeitgenössischen Traditionsgelehrten von Mossul. Schon im *Taʾrīḫ Baġdād* (12, 329) wird Abū Yaʿlā als Schüler des Ġassān bezeichnet. Doch hat ihn jener nicht in sein Lehrerverzeichnis aufgenommen. Da Ġassān bereits 226 d.H. starb, ein Jahr, nachdem Abū Yaʿlā zu seiner Reise nach Baġdād aufgebrochen war, hatte ihn dieser sicherlich vor seiner Abreise in den ʿIrāq gehört.

Ibn Kaṯīr (*Bidāya* 11, 130) gibt – als einzige Quelle – an, daß Abū Yaʿlā Aḥmad b. Ḥanbal gehört habe. Aber auch dieser Name findet sich im Lehrerverzeichnis nicht. Aḥmad b. Ḥanbal wäre der berühmteste Lehrer des Abū Yaʿlā gewesen.

Nach Abschluß seiner Studien hat sich Abū Yaʿlā al-Mauṣilī offenbar wieder in Mossul niedergelassen. Er dürfte nun das Ziel wandernder Studenten geworden sein, die ebenso von seinem Wissen zu profitieren

[20] Abū Zakarīyāʾ (158/755–233/848); *GAS* 1, 106–7, *GAL* S 1, 259; Ziriklī 9, 218–9; Kaḥḥāla 13, 232; Ibn Abī Ḥātim: *Ǧarḥ* 4_2, 192; Ḍahabī: *ʿIbar* 1, 415; Ibn Kaṯīr: *Bidāya* 10, 312. Hs. K., Bl. 35a = Hs. D., Bl. 31b.

[21] Abū Ǧaʿfar (gest. 231/846 in Baṣra); Ibn Abī Ḥātim, *Ǧarḥ* 4_1, 92; Ḍahabī, *Taḏkira* 447–48; ders., *ʿIbar* 1, 410; Ṣafadī, *Wāfī* 5, 78; Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī, *Tahḏīb at-t.* 9, 475–76; Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt* 2, 71. Hs. K., Bl. 1b.

[22] Abū Muḥammad (gest. 235/849–50 oder 236/850–51 in hohem Alter); *GAS* 1, 109; Ḍahabī: *ʿIbar* 1, 421; ders., *Mīzān* 1, 452; Ibn Kaṯīr: *Bidāya* 10, 315; Ibn Taġrībirdī: *Nuǧūm* 2, 282; Ibn al-ʿImād: *Šaḏarāt* 2, 85. Hs. K., Bl. 22a = Hs. D., Bl. 13a.

[23] Abū Bakr (159/775–6–235/849, gest. in Kūfa); *GAS* 1, 108–9; *GAL* S 1, 215; EI² 3, 692; Ziriklī 4, 260; Kaḥḥāla 6/107; Ḍahabī: *ʿIbar* 1, 421; Yāfiʿī: *Miʾāt* 2, 116; Ibn Kaṯīr: *Bidāya* 10, 315; Heinrich Schützinger: *Ibn Abī Šaiba und sein Taʾrīx.* In: Oriens 23/24 (1974), 134–38. Hs. K., Bl. 24a = Hs. D., Bl. 15b.

[24] Abuʾl-Ḥasan (gest. 239/853); EI² 3, 692b; Ziriklī 4, 376; Kaḥḥāla 6, 268; Ibn Saʿd: *K. aṭ-Ṭabaqāt al-kabīr.* 9 Bde. Leiden 1905–40, Bd. 6, 288; Ibn Abī Ḥātim: *Ǧarḥ* 3_1, 166–67; al-Ḫaṭīb: *Taʾrīḫ Baġdād* 11, 283–88; Ḍahabī: *Taḏkira* 444; ders., *ʿIbar* 1, 430; Yāfiʿī: *Miʾāt* 2, 122; Ibn Kaṯīr: *Bidāya* 10, 318; Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī: *Tahḏīb at-t.* 7, 149–51; Ibn Taġrībirdī: *Nuǧūm* 2, 301; Schützinger: *Ibn Abī Šaiba* 134–36. Hs. K., Bl. 30a = Hs. D., Bl. 25a.

[25] Abū Muḥammad (gest. 226/840–41); al-Ḫaṭīb: *Taʾrīḫ Baġdād* 12, 329–30; Ḍahabī: *ʿIbar* 1, 396; ders., *Mīzān* 2, 322; Ibn Kaṯīr: *Bidāya* 10, 294; Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī: *Lisān* 4, 418; Ibn Taġrībirdī: *Nuǧūm* 2, 248; Ibn al-ʿImād: *Šaḏarāt* 2, 58–59.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000299

suchten, wie er es bei seinen Lehrern, die er in seiner Jugend in der Ferne aufsuchte, getan hatte. Es ist belegt, daß ihn zwei seiner bekanntesten Schüler, Muḥammad b. Ḥibbān al-Bustī[26] und Muḥammad b. Ibrāhīm b. ʿAlī al-Iṣbahānī, bekannt u.d.N. Ibn al-Muqriʾ[27], in Mossul hörten[28].

Aḍ-Ḍahabī bezeichnet in seiner *Taḏkira* (S. 707) Abū Yaʿlā als *muḥaddiṯ al-Ǧazīra*, während er ihn an anderer Stelle[29] *muḥaddiṯ al-Mauṣil* nennt. Ob er unter *al-Ǧazīra*, die Stadt Ǧazīrat Ibn ʿUmar (s.o. S. 283 und Anm. 6) verstand, was möglich wäre, oder die Landschaft al-Ǧazīra[30], d.h. Obermesopotamien zwischen Euphrat und Tigris, dem sowohl Mossul wie auch Ǧazīrat Ibn ʿUmar und andere Städte zugehörten, bleibt unklar. Zwei seiner Schüler, darunter – um das Jahr 300 – der namhafte Überlieferer und Jurist Abū Bakr al-Ismāʿīlī[31], hörten ihn in al-Ǧazīra[32], worunter man in diesem Zusammenhang gern die Stadt Ǧazīrat Ibn ʿUmar verstehen möchte. Auch gab Abū Yaʿlā in Damaskus Unterricht[33].Er hat sich also als Lehrer nach Syrien begeben und war vielleicht außer in Mossul zum mindesten zeitweilig auch in anderen Städten des oberen Mesopotamien lehrend tätig.

Zu den bekanntesten seiner Schüler sind noch zu zählen: al-Ḥusain b.

[26] Abū Ḥātim at-Tamīmī (ca. 270/883–4–354/965); *GAS* 1, 189–91, *GAL* G[2] 1, 164, S 1, 273; EI[1] 2, 410–11; EI[2] 3, 799; ZIRIKLĪ 6, 306–7; KAḤḤĀLA 9, 173–74; Yāqūt: *Muʿǧam al-buldān* 1, 614; Ḍahabī: *Taḏkira* 920–24; ders., *ʿIbar* 2, 300.

[27] Abū Bakr (285/898–381/991–92); *GAS* 1, 205; *GAL* S 1, 272, 280; ZIRIKLĪ 6, 184; KAḤḤĀLA 8, 210; Ḍahabī: *ʿIbar* 3, 18–19; Ṣafadī: *Wāfī* 1, 342–43; Yāfiʿī: *Miʾāt* 2, 415; Ibn Taġrībirdī: *Nuǧūm* 4, 161; SCHÜTZINGER: *Muʿǧam des Ismāʿīlī* 19 und Anm. 144.

[28] Yāqūt: *Muʿǧam al-buldān* 1, 614; Ḍahabī: *Taḏkira* 973.

[29] *K. Duwal al-Islām*[2]. 2 Bde. Haidarabad 1364–65, Bd. 1, 136.

[30] EI[1] 1, 1075, EI[2] 2, 523–24; Samʿānī: *Ansāb* 3, 269; Yāqūt: *Muʿǧam al-buldān* 2, 72.

[31] Aḥmad b. Ibrāhīm b. Ismāʿīl (277/890–371/981, geb. und gest. in Ǧurǧān); *GAS* 1, 202; *GAL* S 1, 275; ZIRIKLĪ 1, 83; KAḤḤĀLA 1, 135; as-Sahmī: *Taʾrīḫ Ǧurǧān*. Haidarabad 1369/1950, 69–76; Samʿānī: *Ansāb* 1, 239–41; Ibn ʿAsākir: *Tabyīn kaḏib al-muftarī*. Damaskus 1347, 192–95; Ḍahabī: *ʿIbar* 2, 358; Ṣafadī: *Wāfī* 6, 213; as-Subkī: *Ṭabaqāt aš-Šāfiʿīya al-kubrā*. 6 Bde. Kairo 1324, Bd. 2, 79–80; F. WÜSTENFELD: *Der Imâm el-Schâfiʿí*. Göttingen 1890–91, 183; HEINZ HALM: *Die Ausbreitung der šāfiʿitischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert*. Wiesbaden 1974, 125, 128; SCHÜTZINGER: *Muʿǧam des Ismāʿīlī* 1–14.

[32] Samʿānī: *Ansāb* 1, 239; Yāqūt: *Muʿǧam al-buldān* 4, 718.

[33] Yāqūt: *Muʿǧam al-buldān* 1, 886.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000300

'Alī b. Yazīd an-Nīsābūrī[34], 'Abdallāh b. 'Adī b. 'Abdallāh al-Ǧurgānī, bekannt u.d.N. Ibn 'Adī[35], Yūsuf b. al-Qāsim b. Yūsuf b. Fāris al-Mayānaǧī[36] und Muḥammad b. Aḥmad b. Ḥamdān al-Ḥīrī[37]. Abū Ya'lā wurde von seinen Schülern und den späteren Gelehrten aufgrund seiner Redlichkeit und Vertrauenswürdigkeit als Überlieferer hoch geschätzt. Unter seinen soeben genannten Schülern hob ihn al-Ḥīrī wegen seiner Uneigennützigkeit beim Überliefern hervor, zeigte sich al-Ḥusain b. 'Alī an-Nīsābūrī al-Ḥāfiẓ beeindruckt durch seine Genauigkeit und Gedächtniskraft beim Tradieren und erklärte ihn Ibn Ḥibbān al-Bustī für vertrauenswürdig und rühmte ihn wegen seiner Gründlichkeit und seines religiösen Glaubens[38].

Abū Ya'lā ist in Mossul im Jahre 307/919–20 gestorben. Yazīd b. Muḥammad al-Azdī[39] – uns bereits als Verfasser einer Geschichte von Mossul bekannt geworden (s.o. Anm. 7) – berichtet, daß am Todestage des Abū Ya'lā die meisten Basarstraßen (von Mossul) geschlossen worden seien und eine große Menschenmenge dem Leichenbegängnis beigewohnt habe[40].

Von den literarischen Werken des Mauṣilī ist außer seinem *Kitāb al-Mu'ǧam*, das verschiedentlich innerhalb der arabischen Literatur genannt wird[41] und, wie bereits bemerkt (s.o. S. 282), in zwei Handschriften vorliegt, vor allem sein *al-Musnad* bekannt und berühmt geworden. Es ist dies sein Hauptwerk – glücklicherweise ebenfalls

[34] Abū 'Alī al-Ḥāfiẓ (277/890–91–349/960, geb. und gest. in Nīsābūr); Ziriklī 2, 266; Kaḥḥāla 4, 38; al-Ḫaṭīb: *Ta'rīḫ Baġdād* 8, 71–72; Yāqūt: *Mu'ǧam al-buldān* 4, 859; Ḏahabī: *Taḏkira* 902–05; ders., *'Ibar* 2, 281–82; Ṣafadī: *Wāfī* 12, 430; Ibn Kaṯīr: *Bidāya* 11, 236.

[35] Abū Aḥmad (277/891–365/976, geb. und gest. in Gurǧān); *GAS* 1, 198–99; *GAL* S 1, 280; Ziriklī 4, 239; Kaḥḥāla 6, 82; Sahmī: *Ta'rīḫ Ǧurǧān* 225–27; Sam'ānī: *Ansāb* 3, 238; Yāqūt: *Mu'ǧam al-buldān* 2, 52–53; Ḏahabī: *'Ibar* 2, 337; Subkī: *Ṭabaqāt* 2, 233; Ibn Taġrībirdī: *Nuǧūm* 4, 111; Wüstenfeld: *Schâfi'í* 171–74; Schützinger: *Mu'ǧam des Ismā'īlī* 18–19 und Anm. 143.

[36] Abū Bakr aš-Šāfi'ī al-Qāḍī (gest. 375/985–86); *GAS* 1, 203; Ziriklī 9, 324; Kaḥḥāla 13, 323; Yāqūt: *Mu'ǧam al-buldān* 4, 708; Ḏahabī: *Taḏkira* 971; ders., *'Ibar* 2, 371; Ibn Taġrībirdī: *Nuǧūm* 4, 148.

[37] Abū 'Amr an-Nīsābūrī (gest. 376/987 oder 378/988–89); *GAS* 1, 204.

[38] Ḏahabī: *Taḏkira* 708; vgl. Ibn Taġrībirdī: *Nuǧūm* 3, 197.

[39] Abū Zakarīyā' al-Mauṣilī (gest. 334/945–46); *GAS* 1, 350; *GAL* S 1, 210; Kaḥḥāla 13, 238.

[40] Ḏahabī: *Taḏkira* 707–08; vgl. Ṣafadī: *Wāfī* 7, 241.

[41] Ziriklī 1, 164; Kaḥḥāla 2, 17; Schützinger: *Mu'ǧam des Ismā'īlī* 17.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000301

handschriftlich erhalten[42] –, das in keinem der mir vorliegenden biographischen Zeugnisse über Abū Yaʿlā unerwähnt bleibt[43].

Das Buch hatte eine solche Resonanz, daß noch rund 200 Jahre nach dem Tod des Abū Yaʿlā der Überlieferer, Qurʾānexeget und Grammatiker Ismāʿīl b. Muḥammad b. al-Faḍl at-Taimī[44] vor seinen Schülern, zu denen auch Abū Saʿd as-Samʿānī gehörte, den Ausspruch tat: „Ich habe *Musnad*-Werke gelesen wie den *Musnad* des ʿAdanī[45] und den *Musnad* des Ibn Manīʿ[46], und sie sind wie Ströme. Aber der *Musnad* des Abū Yaʿlā ist wie das Meer, (das) das Sammelbecken der Ströme ist"[47] [48].

Das *Kitāb al-Muʿǧam*

Von den beiden Handschriften, durch die das Werk die Zeiten überdauert hat, befindet sich die eine in Kairo[49], die andere in Dublin[50]. Das Buch gliedert sich in drei Hefte, die in der Kairener Handschrift komplett sind, während die Dubliner nur noch das zweite und dritte Heft umfaßt.

[42] *GAS* 1, 170–71.

[43] Es hat offenbar in zwei Ausgaben vorgelegen, dem wahrscheinlich ursprünglichen Werk, *al-Musnad al-kabīr* genannt, und einer gekürzten Ausgabe, *al-Musnad aṣ-ṣaġīr*. Vgl. Kattānī: *Mustaṭrafa* 71; ZIRIKLĪ 1, 164.

[44] Abuʾl-Qāsim al-Iṣbahānī (gest. 535/1141 in Iṣfahān); *GAL* G² 1, 324, S 1, 557; ZIRIKLĪ 1, 322–23; KAḤḤĀLA 2, 293; Ibn al-Ǧauzī: *al-Muntaẓam*. Bd. 5₂–10. Haidarabad 1357–62, Bd. 10, 90; Ḏahabī: *Taḏkira* 1277–82; ders., *ʿIbar* 4/94–95.

[45] Muḥammad b. Yaḥyā Abū ʿAbdallāh (gest. 243/857–8 in Mekka); *GAS* 1, 110–11; ZIRIKLĪ 8, 3; KAḤḤĀLA 12, 107; Ḏahabī: *ʿIbar* 1, 441; Ḥāǧǧī Ḫalīfa: *Kašf* 2, 1678.

[46] Aḥmad b. Manīʿ Abū Ǧaʿfar al-Baġawī al-Baġdādī (gest. 244/859 in Baġdād); ZIRIKLĪ 1, 245; KAḤḤĀLA 2, 184–85; al-Ḫaṭīb: *Taʾrīḫ Baġdād* 5, 160–61; Ḏahabī: *Taḏkira* 481–82; ders., *ʿIbar* 1, 442; Ṣafadī: *Wāfī* 8, 192–93; Ḥāǧǧī Ḫalīfa: *Kašf* 2, 1679, 1685. Ibn Manīʿ zählte zu den Lehrern des Abū Yaʿlā: Hs. K., Bl. 9a.

[47] Ḏahabī: *Taḏkira* 708; Kattānī: *Mustaṭrafa* 71; Ḥāǧǧī Ḫalīfa: *Kašf* 2, 1679.

[48] Noch ein weiteres Werk des Abū Yaʿlā mit dem Titel *al-Mafārid* ist handschriftlich erhalten; vgl. *GAS* 1, 171. Eine wahrscheinlich alphabetische Sammlung der Prophetengenossen, *Muʿǧam aṣ-ṣaḥāba*, wird leider nur in jüngeren arabischen Quellenwerken erwähnt: Ḥāǧǧī Ḫalīfa: *Kašf* 2, 1736; Baġdādī: *Hadīya* 1, 57.

[49] Dār al-kutub, ḥadīṯ 1913; vgl. *Fihris al-maḫṭūṭāt al-muṣawwara*. Bd. 1: Von FUʾĀD SAYYID. Kairo 1954, 106.

[50] Chester Beatty Library 3796; vgl. ARTHUR J. ARBERRY; *The Chester Beatty Library. A Handlist of the Arabic manuscripts*. Vol. 1–7. Vol. 8; *Indexes*. By URSULA LYONS. Dublin 1955–66, vol. 4, 14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000302

Das Kairener Exemplar enthält 36 1/2 Folien, davon 36 Folien Text, niedergeschrieben von gelehrter Hand in akkuratem Nasḫī, die sich lückenlos aneinander anschließen: Heft 1: 1a–13b, Heft 2: 14a–25b, Heft 3: 26a–36b. Das Format beträgt 12 x 17 cm, die Zahl der Zeilen pro Seite schwankt. Von 67 Seiten Text (wobei die drei Titelseiten und die Schlußseiten der Hefte 1 und 2 nicht mitgezählt sind) umfassen achtundvierzig Seiten 21 Zeilen, siebzehn 22 und zwei 20 Zeilen. Die Punktation ist ausreichend, Vokalzeichen werden selten und nur bei Bedarf gesetzt. Korrekturen sind nicht sehr häufig. Die Handschrift stammt aus dem Jahr 556/1161. Ein Schreiber wird nicht genannt. Auf den nur zu einem Teil benutzten Schlußseiten der Hefte 1 und 2 (Blatt 13b, 25b) befinden sich je zwei Hörerzertifikate, auf Blatt 37a, das keinen Teil des Textes enthält, ein Hörerzertifikat. Vier dieser fünf Zertifikate beziehen sich auf die Lesung, auf der die Schreibung des Textes basiert.

Das Dubliner Exemplar zählt 34 Folien, davon 31 1/2 Folien Text, geschrieben in etwas flüchtigem, kursivem Nasḫī-Duktus. Heft 2 – das erste Heft fehlt ja bekanntlich – umfaßt die Folien 1a–17b, Heft 3 die Folien 20a–34a. Das Format beträgt 13,3 x 17,3 cm. Die Zahl der Zeilen ist unterschiedlich. Von 61 Seiten Text (die beiden Titelseiten wurden nicht mitgezählt) enthalten 29 Seiten je 18 Zeilen, der Rest zwischen 15 und 21. Die Punktation ist etwas dürftig, Vokalzeichen werden selten und nur bei Bedarf gesetzt. Korrekturen sind verhältnismässig häufig. Die Beendigung des zweiten Heftes ist auf den Anfang des *Ḏū l-Ḥiǧǧa* 581 = Ende Februar 1186 datiert. Der Schreiber des zweiten und wohl auch des dritten Heftes ist Muḥammad b. Salāma b. Hibatallāh b. Sarāyā al-Anṣārī. Auf den 2 Folien zwischen den Heften 2 und 3 (18a–19b) befinden sich 7 Hörerzertifikate, auf Blatt 34b ein 8. Hörerzertifikat. Eine sehr schlecht lesbare längere Beischrift am Rande von Blatt 32b ist mir nicht verständlich.

Wie bereits oben bemerkt, ist die Anordnung der Lehrer nach dem Alphabet erfolgt, mit Ausnahme des Anfangs; denn Abū Ya'lā begann das Werk mit dem Lehrer-Namen Muḥammad – zweifellos aus religiösen Beweggründen. Die Buchstaben des Alphabets sowie auch einige Eigennamen unter dem Buchstaben Alif dienen in hervorgehobener Schrift als Kapitelüberschriften – natürlich nur dann, wenn ein Name dieses Buchstabens vorhanden ist. Auf den Namen Muḥammad, der das Buch eröffnet, wird nicht durch eine Kapitelüberschrift hingewiesen. Ich führe die Kapitelüberschriften im folgenden auf:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000303

Bāb al-Alif[51] – *Bāb Ibrāhīm*[52] – *Bāb Isḥāq*[53] – *Bāb Ismā'īl*[54] – *Bāb al-Bā'*[55] – *Bāb al-Ǧīm*[56] – *Bāb al-Ḥā'*[57] – *Bāb al-Ḫā'*[58] – *Bāb ad-Dāl*[59] – *Bāb ar-Rā'*[60] – *Bāb az-Zāy*[61] – *Bāb as-Sīn*[62] – *Bāb aš-Šīn*[63] – *Bāb aṣ-Ṣād*[64] – *Bāb al-'Ain*[65] – *Bāb al-Fā'*[66] – *Bāb al-Qāf*[67] – *Bāb al-Kāf*[68] – *Bāb al-Mīm*[69] – *Bāb an-Nūn*[70] – *Bāb al-Hā'*[71] – *Bāb al-Wāw*[72] – *Bāb al-Yā'*[73].

Innerhalb der einzelnen Kapitel erscheinen die Namen nicht mehr nach dem Alphabet, sondern in einer schwer durchschaubaren herkömmlichen, z.T. wohl auch willkürlichen Reihenfolge, wenn auch die Träger eines Namens im allgemeinen (aber nicht immer) in einer Gruppe aufgeführt werden. So stehen beispielsweise im *Bāb al-'Ain* hintereinander folgende Namen: 'Abdallāh (19 mal), 'Ubaidallāh (2 mal), 'Ubaid (1 mal), 'Abdarraḥmān (5 mal), 'Abdalmalik (1 mal), 'Abdarraḥmān (1 mal), 'Abdal'azīz (1 mal), 'Abdalwāḥid (1 mal), 'Abdalġaffār (1 mal), 'Abdal'a'lā (1 mal), al-'Abbās (1 mal), 'Alī (6 mal), 'Amr (4 mal), 'Umar (1 mal), 'Abbād (1 mal), 'Abdān (1 mal), 'Ammār (2 mal), 'Īsā (1 mal), 'Uṯmān (2 mal), 'Āṣim (2 mal), 'Uqba (1 mal).

[51] Hs. K., Bl. 8a.
[52] Hs. K., Bl. 11a.
[53] Hs. K., Bl. 12b.
[54] Hs. K., Bl. 13a.
[55] Hs. K., Bl. 15a = Hs. D., Bl. 2a.
[56] Hs. K., Bl. 15b = Hs. D., Bl. 2b.
[57] Hs. K., Bl. 16a = Hs. D., Bl. 3b.
[58] Hs. K., Bl. 19a = Hs. D., Bl. 7b.
[59] Hs. K., Bl. 19b = Hs. D., Bl. 8b.
[60] Hs. K., Bl. 20a = Hs. D., Bl. 8b.
[61] Hs. K., Bl. 20a = Hs. D., Bl. 9b.
[62] Hs. K., Bl. 20b = Hs. D., Bl. 10a.
[63] Hs. K., Bl. 22a = Hs. D., Bl. 13a.
[64] Hs. K., Bl. 22b = Hs. D., Bl. 13b.
[65] Hs. K., Bl. 23a = Hs. D., Bl. 14b.
[66] Hs. K., Bl. 30b = Hs. D., Bl. 25b.
[67] Hs. K., Bl. 30b = Hs. D., Bl. 26a.
[68] Hs. K., Bl. 31a = Hs. D., Bl. 26b.
[69] Hs. K., Bl. 31a = Hs. D., Bl. 27a.
[70] Hs. K., Bl. 33a = Hs. D., Bl. 29a.
[71] Hs. K., Bl. 33b = Hs. D., Bl. 29b.
[72] Hs. K., Bl. 34b = Hs. D., Bl. 31a.
[73] Hs. K., Bl. 35a = Hs. D., Bl. 31b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000304

Im Kapitel *Bāb al-Alif* werden nur 20 Träger des Namens Aḥmad aufgeführt und im Anschluß daran als letzte Person innerhalb dieses Kapitels die einzige Lehrerin: Umm al-Haiṯam bint ʿAbdarraḥmān b. Faḍāla b. ʿAbdallāh b. Abī Bakr al-Baṣrīya[74].

Abū Yaʿlā hat 285[75] Namen in seinem Lehrerverzeichnis gesammelt. Jedem Lehrer wurde nach der Nennung seines Namens im allgemeinen eine Überlieferung, die der Verfasser von ihm gehört hatte, nebst Überliefererkette (*isnād*) beigefügt. Es gibt jedoch Ausnahmen: in vierzig Fällen wird ein Lehrer (meist in abgekürzter Namensform) ein zweites Mal, in vier Fällen ein zweites und drittes Mal, fast immer im Anschluß an die erste Zitierung verzeichnet. Es wird ihm dann eine zusätzliche Überlieferung, seltener zu der schon bekannten Überlieferung eine abweichende Überliefererkette (in einem Falle sind es zwei) beigegeben. Zweimal erscheint eine zweite Namensnennung nebst Überlieferung nicht hinter der ersten, sondern im Hinblick auf die Überlieferung, die der eines Lehrers anderen Namens gleicht, im Anschluß an diesen, wodurch das alphabetische Prinzip durchbrochen wird.

Abgesehen von den Namen nebst Überlieferungen gibt Abū Yaʿlā kaum irgendwelche Erläuterungen. Auf eine Einleitung im Hinblick auf den Zweck des Buches verzichtet er und beginnt sofort mit dem Namen des ersten Lehrers. Einmal wird eine Jahreszahl, siebenmal der Ort der Lesung genannt (vgl. o.S. 284). In fünf Fällen gibt Abū Yaʿlā eine Qualifikation des Lehrers, dreimal eine negative[76], zweimal eine positive[77].

Es dürfte nützlich sein, nunmehr ein Buch der gleichen Literaturgattung zum Vergleich heranzuziehen, nämlich das *Kitāb al-Muʿǧam* des bereits erwähnten Abū Bakr al-Ismāʿīlī (277/890–371/981)[78], eines Schülers des Abū Yaʿlā[79]. Al-Ismāʿīlī hat den *Muʿǧam* seines Lehrers um das Jahr 300/912–13 von diesem gehört und sein eigenes Werk, das 404 Lehrer enthält, im Jahr 361/972, also rund zwei

[74] Vermutlich wegen des Alif von *Umm*; Hs. K., Bl. 10a.

[75] Die Zahl könnte sich auf 282 verringern, da es in drei Fällen zweifelhaft bleibt, ob es sich um zwei verschiedende Personen handelt oder der gleiche Lehrer zweimal aufgeführt wird.

[76] *wa kāna ḍaʿīfan*: Hs. K., Bl. 3b; Hs. K., Bl. 14b = Hs. D., Bl. 1b; Hs. K., Bl. 23b = Hs. D., Bl. 15a.

[77] *ṯiqatun*: Hs. K., Bl. 6b; *šaihu ṣidqin*: Hs. K., Bl. 7b.

[78] S.o. S. 286 und Anm. 31.

[79] Es ist bemerkenswert, daß außer al-Ismāʿīlī noch wenigstens zwei weitere Schüler des Abū Yaʿlā einen *Muʿǧam aš-šuyūḫ* verfaßten, nämlich Ibn ʿAdī (s.o. S. 287 und Anm. 35) und Ibn al-Muqriʾ (s.o. S. 286 und Anm. 27).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000305

Menschenalter später, begonnen. Es ist damit zu rechnen, daß er sich das Buch seines Lehrers in vielem zum Vorbild genommen hat, aber auch einige Neuerungen, die von ihm oder seinen Zeitgenossen entwikkelt wurden, einfügte.

Zunächst stellen wir fest, daß die Grundkonzeption die gleiche geblieben ist: Die Namen der Lehrer wurden alphabetisch aufgeführt und ihnen im allgemeinen je eine Überlieferung beigeordnet. Eine Neuerung des Ismāʿīlī war seine ziemlich ausführliche Einleitung[80], in der er den Zweck seines Buches nannte: die Herausgabe der Namen seiner Lehrer, die aus praktischen Gründen, um dem Studierenden die Benutzung zu erleichtern, nach dem Alphabet erfolgt sei. Ferner sollte durch die Beifügung je einer Überlieferung[81] an jeden Namen eine nützliche Überlieferungssammlung mit dem Lehrerverzeichnis verbunden werden. Er kündigte an, daß er Kritik an denjenigen seiner Lehrer üben werde, mit deren Methoden er nicht einverstanden sei, aber sie auf diese Weise, ebenso wie die Lehrer, die er in zu früher Kindheit gehört hatte, in sein Lehrerlexikon aufgenommen habe, obwohl er diese beiden Kategorien von Lehrern in seinen Arbeiten sonst nicht herangezogen habe.

Betrachten wir uns noch einige Einzelheiten seines Buches. Die Einteilung der Kapitel ist die gleiche wie bei Abū Yaʿlā, nur daß er, wohl als Konzession an das Alphabet, mit dem Namen Aḥmad beginnt – mit der Begründung, daß Muḥammad und Aḥmad im Grunde der gleiche Name seien. Er stellt somit die Reihenfolge auf: Aḥmad – Muḥammad –, darauf wie Abū Yaʿlā: Ibrāhīm – Isḥāq – Ismāʿīl und die Buchstaben des Alphabets[82].

Die für uns wichtigste Neuerung im Werk des Ismāʿīlī stellen die sehr häufigen erläuternden Beifügungen zu den Namen der Lehrer dar[83]: 23 mal wird das Jahr des Unterrichts angegeben, 257 mal der Ort. In 18 Fällen spricht al-Ismāʿīlī einen Tadel aus, in 17 Fällen ein Lob. 67 mal werden zusätzliche Angaben über Ort oder Art des Unterrichts gemacht, 48 mal über die Person des Lehrers. Diese Angaben sind bei der Auswertung derartiger Werke von großer Wichtigkeit.

Eine Eigenart des Ismāʿīlī, nämlich auch den Lehrern, die er in zu frühen Jahren gehört hatte oder denen er ablehnend gegenüberstand,

[80] SCHÜTZINGER: *Muʿǧam des Ismāʿīlī* 60–61.

[81] In 12 Fällen sind gegen diese Regel zwei Überlieferungen einem Lehrer beigefügt.

[82] SCHÜTZINGER: *Muʿǧam des Ismāʿīlī* 59, 61.

[83] SCHÜTZINGER: *Muʿǧam des Ismāʿīlī* 107–46.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000306

einen Platz in seinem Buch zu gönnen, könnte dabei helfen, ein Problem, das sich im Zusammenhang mit dem Werk des Abū Ya'lā stellt, zu lösen. Dieser hat wenigstens drei Lehrer, die er aufgrund der arabischen biographischen Literatur gehört hat, nicht in sein Verzeichnis aufgenommen. Es ist denkbar, daß er im Gegensatz zu al-Ismā'īlī Lehrer, die ihm während seiner Kindheit und frühen Jugend (vgl. o. S. 285) Unterricht erteilt hatten oder die er aus anderen Gründen nicht in seinem Lehrerverzeichnis sehen wollte, überging. In diesem Sinne ist es bezeichnend, daß al-Ismā'īlī Vater und Großvater in seinem *Mu'ǧam* anführt, Abū Ya'lā in seinem Werk jedoch nicht (s. o. S. 283), obwohl er wenigstens von seinem Vater tradiert zu haben scheint.

Eines haben Abū Ya'lā (s. o. S. 291) und al-Ismā'īlī dagegen wieder gemeinsam: je eine einzige Lehrerin. Die des Ismā'īlī wird am Ende seiner Sammlung, an vorletzter Stelle und außerhalb der alphabetischen Anordnung aufgeführt.

Abschliessend läßt sich sagen, daß das Werk des Ismā'īlī eine deutliche Weiterentwicklung des im *Mu'ǧam* des Abū Ya'lā erstmalig vorliegenden literarischen Typs darstellt. Im Buch des Abū Ya'lā steht eine Lehrersammlung noch in einer denkbar einfachen Form vor uns, und die Erfindung dieser Literaturgattung: Lehrername in alphabetischer Anordnung nebst Überlieferung, mag nur kurz vor oder gar in seiner Zeit erfolgt sein. Der entscheidende Schritt ist jedoch schon getan: die Anordnung von Überlieferungen nicht nach den ältesten, sondern nach den jüngsten Überlieferern, also den Lehrern des Verfassers. Ein in dieser Weise angeordnetes Werk ist nur noch in zweiter Linie eine Überlieferungssammlung. In erster Linie ist es ein Dokument, durch das Lehrer-Schüler-Verhältnisse fixiert werden, das dadurch von großem Wert für die spätere arabische Überlieferungswissenschaft wurde, das aber auch unsere zeitgenössischen Bemühungen auf dem Gebiet der arabischen Literatur- und Wissenschaftsgeschichte fördern kann.

Die Überlieferungsgeschichte

Die Überlieferungsgeschichte des hier betrachteten Werkes vom Verfasser her bis zu dem Lehrer, auf dessen Unterricht die jeweilige Handschrift basiert, wurde auf den Titelblättern der Hefte sowie ausführlicher und in zusammenhängender Rede auf deren Rückseiten am Anfang des Textes niedergeschrieben. Beide unsere Handschriften sind miteinander verwandt, da sie auf den gleichen Schüler des Abū Ya'lā zurückgehen. Dies ist Yūsuf b. al-Qāsim b. Yūsuf b. Fāris al-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000307

Mayānağī (s.o. S. 287). Durch ihn wurde der Überlieferungsweg nach Damaskus gelenkt. Natürlich ist das Buch auch von anderen Schülern überliefert worden, und Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī zeigt uns in seinem *Fihrist marwīyāt* (Bl. 98b in der Berliner Handschrift)[84], daß er das Überlieferungsrecht an dem Werk über drei Wege her besaß, von denen einer sich mit dem der Dubliner Handschrift deckt, die beiden übrigen jedoch von zwei anderen Schülern – einer von ihnen ist der uns ebenfalls bekannte Ibn al-Muqriʾ (s.o. S. 286) – abgeleitet wurden.

Vor al-Mayānağī hörte in dessen Haus in Damaskus im *Ǧumādā* I des Jahres 374 = September/Oktober 984[85] Muḥammad b. ʿAbdarraḥmān b. ʿUṯmān b. Abī Naṣr[86] das Buch.

Nunmehr gabelt sich der Überlieferungsweg, zunächst innerhalb der Kairener Handschrift. Heft 1 übernahm ʿAlī b. Ibrāhīm b. al-ʿAbbās al-Ḥusainī[87] im *Muḥarram* des Jahres 444 = Mai/Juni 1052[88] von Muḥammad b. ʿAbdarraḥmān b. ʿUṯmān b. Abī Naṣr; die Hefte 2 und 3, aber auch die Hefte 2 und 3 gemäß der Dubliner Handschrift (Heft 1 ist ja bekanntlich verloren) hörte vor ihm im gleichen Monat desselben Jahres[89] – es handelt sich wahrscheinlich um die gleiche Lesung – ʿAlī b. al-Ḥasan b. al-Ḥusain as-Sulamī[90].

In der folgenden Überlieferergeneration trennen sich die Wege der beiden Handschriften. Nach dem in der Kairener Handschrift niedergelegten Überlieferungsweg wurde das erste Heft[88] von Hibatallāh b. al-Ḥasan b. Hibatallāh aṣ-Ṣāʾin[91] vor seinem Lehrer ʿAlī al-Ḥusainī gelesen, das zweite und dritte Heft hörte ʿAlī b. Muḥammad b. Yaḥyā al-

[84] W. AHLWARDT: *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin.* 10 Bde. Berlin 1887–99, Bd. 9, 568–69, Nr. 10213.

[85] Hs. K., Bl. 1a, b, 14a, b, 26a, b; Hs. D., Bl. 1a, b, 20a, b.

[86] Abuʾ l-Ḥusain, *musnid Dimašq* (gest. 446/1054); Ḏahabī: *Taḏkira* 1125; ders., *ʿIbar* 3, 211; Ibn al-ʿImād: *Šaḏarāt* 3, 274.

[87] Abuʾ l-Qāsim ad-Dimašqī al-Ḥaṭīb (gest. 508/1114 i.A.v. 84 Jahren); ZIRIKLĪ 5, 53; KAḤḤĀLA 7, 6; Ḏahabī: *ʿIbar* 4, 17; Yāfiʿī: *Miʾrāt* 3, 197; Ibn Taġrībirdī: *Nuǧūm* 5, 208; an-Nuʿaimī, ʿAbdalqādir b. Muḥammad: *ad-Dāris fī taʾrīḫ al-madāris.* Hrg. v. ĞAʿFAR AL-ḤASANĪ. 2 Bde. Damaskus 1367/1948, Bd. 1, 100; Ibn al-ʿImād: *Šaḏarāt* 4, 23.

[88] Hs. K., Bl. 1a, b.

[89] Hs. K., Bl. 14a, b, 26a, b; Hs. D., Bl. 1a, b, 20b.

[90] Abuʾl-Ḥasan al-Mawāzīnī (gest. 514/1120–21); Ḏahabī: *ʿIbar* 4, 33; Nuʿaimī: *Dāris* 1, 181, 2, 700 (Register); Ibn al-ʿImād: *Šaḏarat* 4, 46.

[91] Abuʾ l-Ḥusain aš-Šāfiʿī (gest. 563/1168, lehrte an das Madrasa al-Ġazālīya in Damaskus); Ḏahabī: *ʿIbar* 4, 184; Yāfiʿī: *Miʾrāt* 3, 372; Nuʿaimī: *Dāris* 1, 416–18, 2, 801 (Register).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000308

Qurašī[92] vor 'Alī as-Sulamī, und zwar das zweite Heft am Samstag, dem 1. *Ramaḍān* des Jahres 513 = 6. Dezember 1119[93], das dritte Heft am 8. *Ramaḍān* = 13. Dezember 1119[94].

Im Überlieferungsweg, den uns die Dubliner Handschrift zeigt, übernahm ein Enkel des 'Alī as-Sulamī, Aḥmad b. Ḥamza b. 'Alī as-Sulamī[95], die Tradierung aufgrund seines Großvaters, einmal durch eine Lehrerlaubnis (*iǧāza*) aus dem Jahre 507/1113–14 (Aḥmad b. Ḥamza war damals 2 Jahre alt!), zum anderen auf dem Umweg über seinen Bruder Muḥammad, der wahrscheinlich älter war und noch dem Unterricht seines Großvaters beigewohnt hatte[96], aber auch – wenn ich Blatt 20a der Dubliner Handschrift recht verstehe – über eine Lehrberechtigung von 'Alī al-Ḥusainī verfügte.

Wenden wir uns nunmehr den Lesungen zu, auf denen die beiden Handschriften basieren:

Das erste Heft aufgrund der Handschrift Kairo las Hibatallāh aṣ-Ṣā'in selbst in seinem Hause in Damaskus während des letzten Drittels des Monats *Ǧumādā* II des Jahres 556 = 23.–25. Juni 1161[97]. Das zweite Heft wurde in der Mitte des Monats *Rabī'* II 556 = etwa Mitte April 1161[98], das dritte am Freitag, dem 9. *Rabī'* II = 7. April 1161[99], vor 'Alī al-Qurašī in dessen Hause in Damaskus gelesen. Wichtigster Hörer bei allen drei Lesungen war 'Abdallāh b. 'Īsā b. 'Ubaidallāh al-Murādī al-Andalusī al-Išbīlī (Bl. 1a, 14a, 26a).

Die merkwürdige Reihenfolge der Lesungen gebe ich mit Verwunderung wieder. Am richtigen Verständnis der arabischen Niederschrift kann m. E. kein Zweifel bestehen. Jedenfalls dürfte diese Abfolge als Indiz dafür zu werten sein, daß die Handschrift erst nach den Lesungen angefertigt wurde. Am Ende des ersten Heftes des Manuskripts (Bl. 13b) schrieb Hibatallāh aṣ-Ṣā'in für 'Abdallāh al-Murādī al-Išbīlī eine Lizenz nieder, und dieser selbst vermerkte am Ende der drei Hefte (Bl. 13b, 25b, 37a) in Form von Hörerzertifikaten die Namen seiner

[92] Abu'l-Ḥasan Zakīaddīn, Qāḍī von Damaskus (gest. 564/1169 in Baġdād i.A.v. 57 Jahren); Yāfi'ī: *Mir'āt* 3, 374; Nu'aimī: *Dāris* 1, 453–54, 2, 398; Ibn al-'Imād: *Šaḏarāt* 4, 213.

[93] Hs. K., Bl. 14a, b.

[94] Hs. K., Bl. 26a, b.

[95] Abu'l-Ḥusain, *muḥaddiṯ Dimašq* (gest. 585/1189 i.A.v. 80 Jahren); Ḏahabī: *Taḏkira* 1357; ders., *'Ibar* 4, 255–56; Nu'aimī: *Dāris* 1, 160, 2, 563 (Register); Ibn al-'Imād: *Šaḏarāt* 4, 283.

[96] Hs. D., Bl. 1a, b, 20b.

[97] Hs. K., Bl. 1a, b, 13b.

[98] Hs. K., Bl. 14a, b, 25b.

[99] Hs. K., Bl. 26a, b, 37a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000309

Mithörer. Die Handschrift dürfte nicht lange nach den Lesungen angefertigt worden sein.

Die Lesungen, auf denen die Dubliner Handschrift basiert, haben im Jahre 581/1185–86 vor Aḥmad b. Ḥamza as-Sulamī in der Madrasa al-Kallāsa[100], die der Omayyaden-Moschee unmittelbar benachbart war, stattgefunden. Als Datum der Lesung des zweiten Heftes[101] wird der 18. *Ḏu'l-Qa'da* = 10. Februar 1186 angegeben, als Datum der Lesung des dritten Heftes nur allgemein das genannte Jahr[102]. Als wichtigster Hörer tritt uns Abu'l-'Asākir al-Muṭahhar b. Muḥammad b. al-Muṭahhar al-Kalbī entgegen (Bl. 1a, 18a, 34a). Die Kopie des zweiten Heftes (s.o. S. 12) wurde am Anfang des *Ḏu'l-Ḥiǧǧa* 581 = Ende Februar 1186 beendet.

Auf den Titelblättern der Dubliner Handschrift (Bl. 1a, 20a) finden sich – offentsichtlich von späterer Hand – zusätzliche Überlieferungsreihen vermerkt, die wohl für die Damaszener Überlieferungsgeschichte des Werkes von Bedeutung waren. Wir finden dort die beiden Reihen der Tradenten unserer Kairener Handschrift wieder, allerdings um drei Generationen vermehrt:

Ein gemeinsamer Schüler des Hibatallāh aṣ-Ṣā'in und des 'Alī al-Qurašī, der von beiden das Überlieferungsrecht für das *Kitāb al-Mu'ǧam* erwarb, war al-Ḥusain b. Hibatallāh b. Maḥfūẓ b. Ṣaṣrā[103], ein Glied der berühmten Damaszener Gelehrtenfamilie der Banū Ṣaṣrā. Von ihm übernahmen al-Qāḍī al-Ašraf Aḥmad b. 'Abdarraḥīm b. 'Alī[104], ein Sohn des al-Qāḍī al-Fāḍil[105], des Wezirs Saladins, sowie der Sohn des al-Qāḍī al-Ašraf, Muḥammad b. Aḥmad[106], das Recht zur Weitertradierung des Werkes des Abū Ya'lā.

[100] Nu'aimī: *Dāris* 1, 447–51; KARL WULZINGER UND CARL WATZINGER: *Damaskus. Die islamische Stadt.* Berlin und Leipzig 1924, 63, 163; NIKITA ELISSÉEFF: *Nūr ad-Dīn.* 3 tomes. Damas 1967, tome 3, 924–25; IMAD E. GHANEM: *Zur Bibliotheksgeschichte von Damaskus 549–922/1154–1516*, Bonn (Phil. Diss.) 1969, 46–47.

[101] Hs. D., Bl. 1b, 18a.

[102] Hs. D., Bl. 20b.

[103] Abu'l-Qāsim Šamsaddīn (530/1135–626/1228); EI² 3, 931a Nr. 5; Ḏahabī: *'Ibar* 5, 105–6; Yāfi'ī: *Mir'āt* 4, 59; WILLIAM M. BRINNER: *The Banū Ṣaṣrā: A study in the transmission of a scholarly tradition.* In: Arabica 7 (1960), 183–85.

[104] Abu'l-'Abbās Bahā'addīn (573/1177–78–643/1245); Ḏahabī: *'Ibar* 5, 175; Ṣafadī: *Wāfī* 7, 57–58; Yāfi'ī: *Mir'āt* 4, 108; Ibn al-'Imād: *Šaḏarāt* 5, 218; YOUSSEF ECHÉ: *Les Bibliothèques Arabes.* Damas 1967, 203.

[105] EI¹ 2, 650–51; EI² 4, 376–77.

[106] Abū 'Abdallāh 'Izzaddīn (gest. 657/1258–59); Ṣafadī: *Wāfī* 2, 120.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000310

Six Fourteenth Century Purchase Deeds for Slaves from Al-Ḥaram Aš-Šarīf

By Donald P. Little, Montreal

In an article published elsewhere I have surveyed the 883 Islamic documents recently dicovered in Jerusalem called the Ḥaram documents, classified them according to diplomatic type, and assessed their significance for the study of Mamlūk history.[1] Here, in a much more limited study, I shall focus on a small number of documents from the collection that I have chosen for analysis on the basis of their form and content, because, that is, they are all purchase deeds in form and related to a subject of considerable importance in Islamic history; the institution of slavery. My goals in studying these documents are two: (1) to learn as much as possible about Muslim slavery from documentary, as contrasted to literary sources,[2] and (2) to learn as much as possible about Islamic purchase deeds and how they were drafted during the Mamlūk period.[3] As will soon become apparent, the six documents that I have chosen prove to be more rewarding from the second

[1] *The Significance of the Ḥaram Documents for the Study of Medieval Islamic History.* In: Der Islam 57 (1980), pp. 189–219. Cf. L. S. Northrup and A. A. Abul-Hajj: *A Collection of Medieval Arabic Documents in the Islamic Museum at the Ḥaram al-Sharīf.* In: Arabica 25 (1978), pp. 282–91.

[2] For a good summary of what is known about Muslim slavery see Hans Müller: *Sklaven.* In: *Wirtschaftsgeschichte des Vorderen Orients in islamischer Zeit*, Leiden 1977. (Handbuch der Orientalistik. Abt. 1, Bd. 4, Abschn. 6, T. 1.), pp. 53–83.

[3] The fullest discussion of Islamic purchase deeds is found in the introduction to *The Function of Documents in Islamic Law: The Chapters on Sales from Ṭaḥāwī's Kitāb al-Shurūṭ al-Kabīr.* Ed. with an introduction and notes by J. A. Wakin. Albany 1972, pp. 1–72. In Arabic see ʿAbdal-Laṭīf Ibrāhīm: *Waṯīqat baiʿ: Dirāsa wa-našr wa-taḥqīq.* In: Bulletin of the Faculty of Arts, Cairo University (BFACU) 19 (1957), pp. 135–214, and *Ṭalāṭ waṯāʾiq fiqhiyya.* In: BFACU 25 (1963), pp. 95–133, which contains two purchase deeds from St. Catherine's Monastery. For a discussion of Islamic private documents in general, see R. Veselý: *Die Hauptprobleme der Diplomatik arabischer Privaturkunden aus dem spätmittelalterlichen Ägypten.* In: Ar Or 40 (1972), pp. 312–43.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000311

point of view than from the first. Nevertheless, the documents are by no means devoid of interest in respect to content, especially when they are studied in conjunction with a related genre of sources – manuals of legal formularies (*šurūṭ*); accordingly, a secondary aim of this article is to determine the relationship between documents and formularies. Furthermore, although these documents do not tell us as much as we would like to know about slavery itself, they do provide valuable data on such related matters as commercial transactions and notarial procedure in late fourteenth century Jerusalem. In any case the documents are significant if only because they are unique specimens, the only original documents of their type pertaining to slavery which are known to have survived from the Mamlūk period and perhaps from earlier periods of Islamic history as well.[4] Though they are all similar in form and content, being purchase deeds for slaves who were sold in Jeruslem between the years 783–95/1381–92, they do contain variations which make it worthwhile to study each in detail.

1. Ḥaram document 574 Width 18.7 cm., length 27 cm. Paper
A. Recto Arabic transcription

1 بسم الله الرحمن الرحيم
2 اشترى الصدر الاجل المحترم بدر الدين حسن بن الفقير الى الله تعالى المرحوم
3 تقي الدين ابي بكر بن علا الدين احد المقررين بالصخرة الشريفة اعزه الله تعالى
4 بماله لنفسه من الحاج مجير الدين ايوب بن عتبة(؟) بن عبد الله الشهير بالسبكى التاجر
5 السفار المقيم بالقدس الشريف فباعه ماذكر انه ملكه وفي تصرفه الى حين هذا
6 البيع وذلك جميع الجارية النوبية الجنس المسلمة الدين المراة الكامل
7 المدعوة مباركة شرا شرعيا لازما مرضيا بثمن مبلغه من الدراهم الفضة
8 الوازنة معاملة الشام المحروس خمسماية وخمسين(؟) درهما نصفها مايتي درهم وخمسة
9 وسبعون درهم ونصف درهم حالة مقبوضة بيد البايع باقراره وتسلم المشتري
10 المبيع المذكور تسلما شرعياتسلم مثله وذلك بعد النظر والمعرفة
11 والمعاقدة الشرعيه والتفرق بالابدان عن تراض وبه شهد عليهما في

[4] To my knowledge the only other known Mamlūk document even peripherally related to slavery is a marriage contract between two slaves published by A. A. AR-RAZIK: *Un document conernant le mariage des esclaves au temps des Mamlūks.* In: Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO) 12 (1970), pp. 309–14. Although I have seen no reference to purchase deeds for slaves from earlier periods of Islamic history, such documents may exist in the far-flung collections of papyri documents.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000312

12 الرابع عشري رجب(؟) سنة سبع وثمانين وسبعماية اشهد عليهما بذلك

13 اشهد عليهما بذلك عبدالرحمن بن محمد بن محمد

14 كتبه عيسي بن احمد ال . . .

574 recto Translation

1 In the name of God, the Compassionate, the Merciful.

2 The Most Eminent and the Respected Chief Badr ad-Dīn Ḥasan ibn of the late Needy of God the Exalted,

3 Taqī ad-Dīn Abū Bakr b. ʿAlāʾ ad-Dīn, one of those installed at the Noble Dome of the Rock, May God the Exalted cherish him,

4 bought exclusively with his own money from al-Ḥāǧǧ Muǧīr ad-Dīn Aiyūb b. ʿUtba(?) b. ʿAbdallāh, known as as-Subkī,

5 the Itinerant Merchant, resident in Jerusalem the Noble, who sold to him what he [the seller] said was his property and at his right of disposal until the time of this

6 sale, that is all the slave girl, Nubian of race, Muslim in religion, adult,

7 named Mubāraka, in a legal, binding, and executable sale, for a price the amount of which in silver dirhams

8 of full weight in current use in Damascus the Protected, is five hundred fifty (?) dirhams, half of which is two hundred

9 seventy-five and one-half dirhams, being received by the seller with his acknowledgment. The buyer

10 received the aforementioned merchandise in a legal manner appropriate to such. That took place after viewing, congnizance,

11 and agreement in a legal manner, with physical separation in mutual satisfaction. Witness war borne to this for the two parties on

12 the twenty-fourth of Raǧab(?) 787 [31 August 1385]. I bear witness to the two of them in that

13 I bear witness to the two of them in that ʿAbd ar-Raḥmān Muḥammad b. Muḥammad

14 Written by ʿĪsā b. Aḥmad al-. . .

I have begun with this document because it offers the least number of problems from a palaeographic and diplomatic point of view. As is evident, it is a simple, straightforward purchase deed for a Nubian slave girl, contracted by two parties. Consultation of Mamlūk *šurūṭ* manuals will show how closely the document follows the standard format recommended for a purchase deed in general and a purchase deed for a

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000313

slave in particular. As I have indicated elsewhere,[5] there are at least three of these manuals available for the Mamlūk period, the fullest and most useful of which is the *Ǧawāhir al-ʿuqūd wa-muʿīn al-quḍāt wal-muwaqqiʿīn waš-šuhūd* (The Contents of Contracts and the Aide to Judges, Notaries, and Legal Witnesses)[6] by the Šāfiʿī scholar Šams ad-Dīn Muḥammad b. Aḥmad al-Minhāǧī al-Asyūṭī, who was born in 816/1413 and flourished in Cairo under the Burǧī Mamlūks. Completed in the year 889/1484,[7] the *Ǧawāhir* is a long, two-volume survey of various types of legal documents, for each of which al-Asyūṭī provides a theoretical discussion based on Qurʾān, Sunna, and *fiqh*, along with numerous formularies designed to cover most, if not all, the conceivable legal situations in which a document might be needed. Similar in scope but much less detailed in execution is the unpublished work entitled *al-Kaukab al-mušriq fī mā yaḥtāǧ ilaihi 'l-muwaṯṯiq* (The Resplendent Star for the Needs of the Notary) by Muḥammad b. ʿAlī al-Ǧarawānī,[8] also a Šāfiʿī, who is believed to have flourished around 788/1386.[9] Shortest of all is the section on *šurūṭ* included in the encyclopedia for scribes entitled *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab* (The Ultimate Desire in the Scribal Arts) by Šihāb ad-Dīn an-Nuwairī (d. 732/1332),[10] which turns out to be an incomplete version of an earlier work by a Šāfiʿī scholar, one Ibn aṣ-Ṣairafī, who died in 330/941.[11] For the sake of convenience I shall focus on al-Asyūṭī's *Ǧawāhir* and refer to the other two works only in the event of variations or discrepancies.

Al-Asyūṭī's discussion of the sale of slaves falls in the chapter of *Ǧawāhir* entitled "Kitāb al-buyūʿ wa-aḥkām al-baiʿ" (The Book of Sales and the Rules of Selling). Here we learn that although the conditions of a sale may differ, any bill of sale must follow what al-Asyūṭī calls the "fixed pattern (*al-qāʿida al-mašrūṭa*)", which includes the following components:

> [A] Mention of the buyer and the seller and [B] whether they conclude the sale themselves or through their proxy (*wakīl*), or one of them by himself and the other through his proxy. [C] Mention of the merchan-

[5] Der Islam, p. 197, note 22.

[6] Ed. M. H. AL-FIQQĪ. 2 vols. Cairo 1374/1955.

[7] Ibid., II, p. 601.

[8] Cairo Dar al-Kutub MS, *fiqh Šāfiʿī* 892.

[9] C. BROCKELMANN: *Geschichte der arabischen Litteratur.* Suppl.-Bd. 2. Leiden 1938, p. 271.

[10] Vol. IX. Ed. A. AZ-ZAIN. Cairo 1351/1933, pp. 1–160.

[11] Ibid., p. 9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000314

dise (*al-mabīʿ*) and whether the whole or a share (*ḥiṣṣa*) of it is involved. [D] Whether it is currently in the possession of the seller, or whether it is sold on his behalf (*al-mabīʿ ʿanhu*) or sold without his consent (*al-mabīʿ ʿalaihi*), up until the consummation of the sale. [E] A description such as will remove the possibility of error or doubt, and delineation in terms of the four points of the compass. [F] Mention of the price and whether it is due (*ḥulūl*), deferred (*taʾǧīl*), or received (*qabḍ*). [G] Mention of viewing, cognizance, and agreement according to Šarīʿa (*ḏikr an-naẓar wal-maʿrifa wal-muʿāqada aš-šarʿiyya*). [H] Receipt (*tasallum*), delivery (*taslīm*), or release (*taḫliya*). [I] Physical separation of the parties in mutual satisfaction (*at-tafarruq bil-abdān ʿan tarāḍin*) or stipulation of the right of withdrawal (*ištirāṭ al-ḫiyār*) and [J] a guarantee of indemnity therefor (*ḍamān ad-darak fī ḏālik*). [K] Legal knowledge on the part of the two contracting parties of that to which they have contracted. [L] The date.[12]

Even a cursory comparison of the text of the document with al-Asyūṭī's description of purchase deeds shows that the drafter of our deed has conformed to the requirements of a general formulary such as al-Asyūṭī's in regard both to the main elements of content and the actual legal terminology. But the correspondence of this particular deed to legal prescriptions is seen to be even closer if it is collated with further recommendations on purchase deeds contained in the chapter on sales and other chapters in the *Ǧawāhir*. Particularly illuminating are the remarks which al-Asyūṭī makes under thirty-two *fawāʾid* for purchase deeds, by which he means usages which though not essential are nevertheless helpful and advantageous in such documents. Equally important in this respect are the observations that he devotes specifically to the sale of slaves. But rather than present these passages here separately, it will be more convenient to refer to them when relevant in a line-by-line commentary on the document.

Commentary 574 recto

1 In the chapter on legal acknowledgments al-Asyūṭī states that all documents should begin with a *basmala*, a *ḥamdala*, and (or?) a *taṣliya* for the Prophet and his family. (I, 25)

[12] *Ǧawāhir al-ʿuqūd*, I, 74–75. Hereafter this source will be cited in the text by volume and page number in parentheses.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000315

2 The text of a purchase deed begins with a set word or phrase: *ištarā, hāḍā mā ištarā, hāḍā kitāb mubāyaʿa*, and the like, any one of which is permissible. (I, 75) In the Ḥaram documents *ištarā* is standard.

"*Aṣ-Ṣadr al-Aǧall al-Muḥtaram*": In spite of the high-flown sound of these words, it is clear from al-Asyūṭī and his contemporary, al-Qalqašandī (d. 821/1418) – who discuss the subject of titles from the points of view of notarial and chancery practice respectively[13] – that these specific titles were assigned to persons of little, if any, distinction. The best indication of this is al-Qalqašandī's observation that *"al-Muḥtaram"* is an honorific term which is applied to "those common people who are given the title of *'aṣ-Ṣadr al-Aǧall.'*"[14] Al-Asyūṭī mentions that the titles "*aṣ-Ṣadr al-Aǧall al-Kabīr*" is applied to the "turbaned (*al-mutaʿammamīn*)," i.e. those who make their living by the pen rather than by the sword, "at the lowest level of society (*masātīr annās min kull ṭāʾifa*)." (II, 593) Elsewhere, and more to the point, he designates "*aṣ-Ṣadr al-Aǧall al-Kabīr al-Muḥtaram al-Aʿazz al-Aḫaṣṣ*" as a title for petty merchants. (II, 597)

Identification of buyer and seller by the names of father and grandfather follows al-Asyūṭī's *fāʾida* 2, derived from Abū Ḥanīfa's dictum that "a person cannot be properly identified unless his lineage be traced to the grandfather." (I, 75) The obvious purpose of this convention is to avoid confusion between persons with similar names.

"*Al-Faqīr ilā 'llāh taʿālā*": Though neither al-Asyūṭī nor al-Qalqašandī says so expressly, this title seems to have been used for any Muslim, often for persons associated with piety or a pious office.

3 "*Aḥad al-muqarrarīn biṣ-Ṣaḫra aš-šarīfa*" probably means that the buyer held a paid office, such as recitation of Qurʾān or *ḥadīṯ*, at the Dome of the Rock. Mention of his profession is in accordance with al-Asyūṭī's third *fāʾida*, which advises the notary to identify the parties by "profession (*ṣināʿa*), tribe (*qabīla*), or town (*balad*) . . . in order to avoid confusion." (II, 75)

"*Aʿazzahu 'llāh taʿālā*": Although I have not so far found a systematic discussion of the invocation (*duʿāʾ*) which sometimes appears after a

[13] Al-Asyūṭī discusses titulature in two places: in the introduction to *Ǧawāhir al-ʿuqūd*, I, 14–16, and, at much greater length, at the end of the same book, II, 582–99. Šihāb ad-Dīn al-Qalqašandī has a long section on titulature in volumes V and VI of his *Ṣubḥ al-aʿšā fī ṣināʿat al-inšāʾ*. Cairo 1333/1915, V, 433–506; VI, 5–188. Cf. M. VAN BERCHEM: *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum:* Première Partie: *Égypte*. Paris 1894, pp. 451–56.

[14] *Ṣubḥ*, VI, 26.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000316

name in a document,[15] it is evident from formularies that the *duʿā'* was a convention in certain cases. *Aʿazzahū 'llāh taʿālā* is an extremely simple, almost stark, one compared to those bestowed on political and religious personages of any distinction and thus is in consonance with the *laqabs* bestowed on Badr ad-Dīn. Compare this, for example, with the *duʿā'* which al-Asyūṭī recommends for the chief *qāḍīs* of Egypt: "*Adāma 'llāh taʿālā aiyāmahū 'z-zāhira wa-asbaġa ʿalaihi niʿamahū bāṭinan wa-ẓāhiratan wa-ǧamaʿa lahū baina ḫairai 'd-dunyā wal-āḫira.*" (II, 594)

4 "*Bi-mālihī li-nafsihī*" satisfies al-Asyūṭī's clause B of the pattern by specifying that the buyer was acting on his own, without a proxy, and was using his own funds.

As was the case with the buyer, the name of the seller also includes *nasabs* through the grandfather; likewise, the seller's profession is mentioned.

5 "*As-Saffār*" is one of the *laqabs* applied by al-Asyūṭī to the second rank of merchants, namely "those who undertake journeys with various types of goods and merchandise . . . excluding costly objects." (II, 597) But none of the honorifics on the long list of *laqabs* that al-Asyūṭī suggests be added to the name of such a merchant appears on this document. Perhaps *"al-Ḥāǧǧ"* was thought to be ample honor. In any case al-Asyūṭī stresses that the individual notary should use his own discretion in assigning titles to his clients. (II, 598)

"*Al-muqīm bil-Quds aš-šarīf*" satisfies al-Asyūṭī's third *fā'ida* by identifying the vendor by his *balad*. I am not yet sure of the precise meaning of "*al-muqīm*," whether, that is, it always implies temporary residence. The term appears frequently in the Ḥaram documents.

"*Mā ḏakara annahū milkuhū . . .*" establishes, in accordance with clause D that the seller claimed the merchandise to be in his current possession and that he was entitled to sell it. The clause is obviously in the interest of the buyer but also that of the witnesses, who testify thereby that such a claim was made but not that it was valid.[16]

[15] For a discussion of the *duʿā'* as used in earlier times, see P. Balog: *Pious Invocations Probably Used as Titles of Office or as Honorific Titles in Umayyad and ʿAbbāsid Times.* In: *Studies in Memory of Gaston Wiet.* Ed. Myriam Rosen-Ayalon. Jerusalem 1977, pp. 61–68.

[16] See Émile Tyan: *Le notariat et le regime de la preuve par écrit dans la pratique du droit musulman.* 2e éd. Beirut n. d., pp. 64–65.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000317

6 "*Ǧamīʿ*": Though it may sound strange to refer to the purchase of all a slave, it was certainly possible to own, and thus to buy and sell, a share or shares of one, thanks to Islamic laws of inheritance which stipulated that all property in an estate had to be divided among the heirs. What appears, then, on the surface as unthinking conformity to an inapplicable formula (clause C of the pattern) proves on reflection to have served a useful purpose.

Having reached the description of the slave on lines 6 and 7 of the document, we should turn now to al-Asyūṭī's section on the sale of slaves. Since a slave was obviously not a parcel of real estate which could be delineated in terms of the four points of the compass (clause E) al-Asyūṭī was careful to state what a valid description of a slave would consist of. It is worth quoting in full since it contains information on the sale of slaves as may well have applied during the Mamlūk period. (I, 96–97)

> If the merchandise (*al-mabīʿ*) is a slave (*raqīq*), it should be taken into account that slaves differ in race (*aǧnās*) and physical attributes (*ḫilan*). Among the Turks are the following kinds (*anwāʿ*): Qiyāṭ,[17] Naiman,[18] Mongol, Kipchak, Ḫiṭā'ī,[19] Circassian, Russian, Alan,[20] Bulgar, Tatar, Chagatai, Georgian, Āq,[21] Rūm,[22] and Armenian. Among the Blacks (as-Sūdān) are the following races: Amḥarī,[23] Abyssinian, Takrūrī,[24] Nubian, Zaġāwī,[25] Dajo,[26] Indian, Ḫalangī,[27]

[17] Qiyāṭ? According to Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī (d. 749/1349), the Qiyāt were the most famous Mongol tribe that joined and served Ǧenġiz Ḫān. See *Das mongolische Weltreich: al-ʿUmarī's Darstellung der mongolischen Reiche in seinem Werk Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār.* Ed. K. LECH. Wiesbaden 1968, p. 6 (Arabic), 95 (German translation).

[18] A "Mongol tribe who settled near the Altai Mountains around AD 1200." *Encyclopaedia Britannica, Micropaedia.* 15th ed. (1974), VII, 169.

[19] The text reads "Ḥiṭāmī", which is probably a scribal or editorial error. For the Kitai Mongols see *Ḳarā Ḫiṭāy*, EI², IV, 580–83.

[20] "Āṣ" in the Arabic text, an Iranian people. See *Alān*, EI², I, 354.

[21] Unidentified.

[22] Byzantine, or perhaps Anatolian, is probably intended.

[23] The Amharic speakers of Ethiopia.

[24] Takrūr is "the name given to the population of Negro stock which inhabits the greater part of the lowlands of Sengalese Fūta and the larger part of Bundū." EI, V, 632.

[25] "A turbulent people, now speaking Arabic, who live on hills . . . of northern Dārfūr." J. S. TRIMINGHAM: *Islam in the Sudan.* London 1949, p. 32.

[26] A sedentary people inhabiting central Dārfūr. Ibid.

[27] Possibly Ḫalanqī, who, according to TRIMINGHAM, ibid., p. 15, are a minor tribe, once important, originally from northern Abyssinia.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000318

Beja,[28] Zangī, Yamanī, Suri (?),[29] and half-breed (*muwallad*). If a document (*ʿuhda*) for the sale of one of these races is written, the race, likeness, and physical attributes should be mentioned, and whether he is a Muslim, of majority (*al-bulūġ*), or adolescent (*murāhiq*), or ten, nine, eight, seven, six, five, four, three years old, or weaned or suckling, and male or female. If he has reached the age of majority, his acknowledgment of his slavery and bondage to his seller (*iʿtirāfuhū li-bāʾiʿihī bir-riqq wal-ʿubūdiyya*) is written.

If the merchandise is a Turkish *mamlūk*, one writes: all the Turkish Mongol *mamlūk* or otherwise. Of his physical attributes one writes whether he has sprouted a moustache, that he is white of complexion, with a prominent forehead, with big deep-black eyes, long lashes, and lids painted with kohl, with a low-bridged nose, flat jaws, ruddy cheeks, red lips, well spaced teeth, with a small mouth, a long neck, of full stature, with small feet, bought in a legal purchase, etc. [according to the pattern].

If the merchandise is a Turkish slave girl (*ǧāriya*), one writes: all the slave girl, Ġ_nǧāqī[30] of race, Muslim in religion, named Fulāna bint ʿAbdallāh, major in age, who acknowledges her slavery and bondage to her aforementioned seller. Of her physical attributes: she is a young woman of pinkish complexion, with a prominent forehead, etc., according to the previous form but adapted to the feminine gender.

If the merchandise is a black male, one writes: all the black slave Takrūrī of race, Muslim in religion, major in age, named Fulān, who acknowledges his slavery and bondage to the seller. Of his physical attributes: he is dark (*adam*) in color, with short curly hair, flat cheek bones, of comely face, medium stature, etc. [according to the pattern].[31]

Obviously the person who prepared our document did not give the detailed physical description of the slave recommended by al-Asyūṭī. As we shall see, this is also the case with the other purchase deed that we shall analyze. At first glance the Ḥaram deeds for slaves seem to be closer to the formula recommended by an Nuwairī, but this is

[28] A group of Hamitic nomadic tribes who live in the Sudan between the Nile and the Red Sea. Ibid., p. 10.

[29] *S-R-W-I* in the text. The Suri are a black tribe in northwestern Abyssinia. TRIMINGHAM: *Islam in Ethiopia*. London 1952, p. 18.

[30] Unidentified. Perhaps, as suggested to me by E. A. ZACHARIADOU, the manuscript reads *Qibǧāqī*?

[31] Al-Asyūṭī also gives formularies for the sale of the *ʿabd maʾḏūn*, i.e. the slave who acted as business agent for his master (I, 124–25).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000319

because he gives only an outline of the elements that should be included without providing any examples; however, the elements themselves are much the same for both writers. An-Nuwairī states that a purchase deed for slaves should contain the following:

> If the merchandise is a slave (*ʿabd*) or slave woman (*ama*), whether major or minor, one would write: all the slave or *ġulām, waṣīf, mamlūk, ǧāriya, ama,* or *waṣīfa,* named Fulān, currently in the possession of the seller, who makes legal acknowledgment to the seller of his slavery and bondage. Then one mentions his race and religion and lists his physical attributes.[32]

Al-Ǧarawānī's formula is almost the same as an-Nuwairī's except that the former does not mention (has forgotten to mention?) the name and religion of the slave:

> For a slave (*raqīq*), one writes all the *ʿabd, waṣīf, ǧāriya, ama,* or *waṣīfa*; then the kind (*nauʿ*) is mentioned and whether the merchandise is a major. One writes that he acknowledges to his seller his previous slavery and bondage until the consummation of the sale. Then the physical attributes are given, and the document is then completed [according to the pattern].[33]

Even though all three Mamlūk experts on legal documents explicitly state that the deed should include a description of the physical attributes of the slave, an earlier authority, the Ḥanafī *šurūṭī* Abū Ǧaʿfar Aḥmad aṭ-Ṭaḥāwī (d. 321/933), concedes that "although it is good to describe him [the slave], there is no harm done if you do not."[34] Apparently the Jerusalem notaries felt that it was sufficient to mention the slave's "race,"[35] religion, name, and general age as long, presumably, as the parties to the sale and its witnesses had seen and recognized the slave. At any rate this document identifies the slave only by name, sex, race, and religion, along with a general indication of her age. Note also that there is no acknowledgment of slavery.

7 "*Širāʾ an šarʿiyyan lāziman marḍiyyan*": In neither his pattern nor his *fawāʾid* does al-Asyūṭī specify the use of *lāziman* or *marḍiyyan*;

[32] *Nihāyat al-arab*, IX, 35.

[33] *Al-Kaukab al-mušriq*, p. 13.

[34] WAKIN: *Function of Documents*, p. 106.

[35] Without entering into a discussion of the medieval understanding of race — if, indeed, *"ǧins"* means race in this context — it might be pointed out that al-Asyūṭī's conception of the distinction between Turkī and Sūdān seems to be purely one of color, the former being white or whitish, and the latter darker than white. Otherwise it is hard to understand how Armenians and Bulgars could be classified as Turks, and Yamanīs and Indians as Blacks.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000320

however, in one of his sample formularies, he does use "*širā' an šarʿiyyan lāziman.*" (I, 90) Al-Ǧarawānī, on the other hand, recommends a much longer phrase to establish the legality of the sale: "*širā' an ṣaḥīḥan šarʿiyyan qāṭiʿan māḍiyan tāmman lāziman nāfiḏan,*"[36] which includes *lāziman.* Interestingly enough, an-Nuwairī recommends almost the same phrase except that he omits al-Ǧarawānī's *tāmman lāziman,* for which he substitutes *ǧā'izan.*[37] I have not found the use of *marḍiyyan* recommended in purchase deeds by any of the three *šurūṭ* experts, but I did locate this term in an Egyptian bill of sale, dated 988/1580, for real estate located in the Sinai, in which the whole phrase reads "*ištirā' an ṣaḥīḥan šarʿiyyan wa-baiʿan battan lāziman nāǧizan muḥarraman muʿtabaran marḍiyyan.*"[38] As we shall soon see, both *lāziman* and *marḍiyyan* were in general use in late fourteenth century Jerusalem.
"*Bi-ṯaman mablaġuhū*" is a stock phrase for Islamic documents, of long standing use.[39]

7–9 Notation of the price conforms with al-Asyūṭī's *fā'ida* 6, which states that the price should be expressed in terms of specie and weight so as to avoid any misunderstanding which could arise if a specific currency were not named. In all the Ḥaram documents, almost without exception, the currency of Damascus is specified, which is only natural since Jerusalem was within the sphere of the administrative authority of Damascus under the Mamlūks, and al-Qalqašandī explicitly states that Jerusalem's currency was that of Damascus.[40] The custom of restating the price in terms of half the amount was a device adopted at a much earlier time in Islamic documents,[41] both to avoid mistakes and to forestall tampering with the document and served much the same purpose as our custom of expressing the amount of a cheque in figures

[36] *Al-Kaukab al-mušriq,* p. 12.

[37] *Nihāyat al-arab,* IX, 25.

[38] A. Saarisalo: *A Waqf Document from Sinai.* In: SO 5 (1934), p. 2 (Arabic text). In addition to the *waqfiyya* mentioned in the title, the document contains a purchase deed.

[39] See, for instance, the purchase deeds from the eleventh century edited and analyzed by A. Grohmann: *Arabic Papyri in the Egyptian Library.* Vol. I. Cairo 1934, pp. 186, 199, 220.

[40] *Ṣubḥ,* IV, 199. There were four mints in Mamlūk Syria: Damascus, Aleppo, Hama, and Tripoli. See P. Balog: *The Coinage of the Mamlūk Sultans of Egypt and Syria.* New York 1964, p. 50.

[41] Grohmann: *Arabic Papyri,* I, 152, note 8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000321

and in script. It is unfortunate that a smudge on line 8 of the document prevents a sure reading of the full price, so that I have had to render it as it might be according to the amount expressed as half the price. Otherwise, one must assume that the notary made an error and that one of the two sums is wrong.

9 "*Ḥālatan maqbūḍatan bi-yad al-bā'iʿ*" conforms to the second half of clause F of the pattern and indicates that the price had been paid in full and the money received. Although I have not been able to find this particular phrase in any formularies for purchase deeds, *ḥālatan maqbūḍatan* does appear in al-Asyūṭī's formularies for leases (I, 292–95), where it is used to signify that the rent was received in full rather than in installments (*muqassaṭan*).

"*Bi-iqrārihī*" probably does not mean that a legal acknowledgment was drafted in the form of a separate document but that an oral *iqrār* was made to this effect.[42]

9–10 "*Wa-tasallama 'l-muštarī 'l-mabīʿ al-maḏkūr tasalluman šarʿiyyan ka-tasallum miṯlihī*" conforms to clause H of the pattern. This complete clause appears in at least one of al-Asyūṭī's formularies (I, 102) but is not specified either in the pattern or in the *fawā'id*.

10–11 "*Wa-ḏālik baʿda 'n-naẓar wal-maʿrifa wal-muʿāqada aš-šarʿiyya*" conforms directly with clause G. Since neither right of withdrawal nor guarantee of indemnity was involved in this sale, such clauses were not included in the document.

In *fā'ida* 14 al-Asyūṭī explains that the phrase "*at-tafarruq bil-abdān*" (clause I) is written, rather than spoken, in accordance with the opinion of Mālik and Abū Ḥanīfa that the presence of these words in the document prevents ambiguity. (I, 77)

12 In writing the date (clause K), al-Asyūṭī recommends in *fā'ida* 31 that the day, month, and year be specified, and this has been done in the document but certainly not with "the conspicuous clarity (*al-īḍāḥ al-ǧalīl*)" that he prescribes. (I, 81) As a result the reading of the month remains conjectural.

[42] For a discussion of the function of *iqrār* (formal acknowledgment) in purchase deeds according to aṭ-Ṭaḥāwī's conception, see WAKIN: *Function of Documents*, index under "Acknowledgment (*iqrār*)." For independent *iqrār* documents in the Ḥaram collection, see H. LOTFY: *A Study of Six Fourteenth Century Iqrārs from al-Quds Relating to Muslim Women*. In: JESHO, forthcoming.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000322

12–14 The signatures and witnessing clauses of the two witnesses to the document are also lacking in clarity and seem to have been written by the notary. This may mean that the document is a copy or that one of the witnesses was illiterate. According to al-Asyūṭī the witnessing clauses should be as written as close as possible to the last line of the document, without any blank space, in order to prevent unauthorized additions to the text. Moreover, the signatures should be written clearly so that they can be distinguished from others. The drafter of the document (*al-muwarriq*) signs, out of modesty, in the middle space directly below the text. The left-hand side is the place of honor, and the right-hand side is second best. (II, 447)

What can be said of the document as a whole in the light of this analysis? Obviously it is rigidly stereotyped, so close in wording to the phrases set down in Mamlūk *šurūṭ* manuals that it resembles a standard form with only such variables as names, price, and date filled in, and even these conform to the rules laid down in the *šurūṭ* manuals. While it is true that the document does not conform in every detail to al-Asyūṭī's models, it should be remembered, one, that his manual is by far the most comprehensive and detailed of the Mamlūk *šurūṭ* works and, two, that it was not written until a hundred years after the date of the document in question. That being the case, it is remarkable that this deed should be as close to al-Asyūṭī's standards as it is.

2.574 verso Arabic transcription

1 الحمد لله وحده
2 اشترى الصدر الاجل الكبير المحترم ناصر الدين
3 محمد بن علا الدين بن علي الحموي التاجر بالقدس الشريف
4 بماله لنفسه دون غيره من الشيخ بدر الدين حسن
5 المشتري باطنا فباعه جميع الجارية النوبية
6 الجنس المدعوة مباركة الموصوفة باطنا بيعا
7 صحيحا شرعيا و شرا لازما مرضيا بثمن مبلغه
8 من الدراهم الفضة الجيدة معاملة الشام المحروس
9 خمسماية درهم وخمسين نصفها مايتا درهم
10 وخمسة وسبعين درهما حالة مقبوضة بيد
11 البايع المذكور اعلاه بتمامها وكمالها بريت بذلك
12 ذمة المشتري المذكور اعلاه من الثمن ومن
13 كل جز منه براءة شرعية وتسلم المشتري

14 المبيع الموصوف اعلاه تسلما شرعيا وذلك
15 بعد النظر والمعرفة والمعاقدة الشرعية
16 والتفرق عن تراض وبه شهد فى ثامن عشري
17 المحرم سنة ثمان وثمانين وسبعمية.
18 شهدعليهما بذلك — اشهد عليهما بذلك
19 احمد بن سالم — كتبه عبد الرحمن محمد بن محمد

574 verso Translation

1 Praise be to God alone.
2 The most Eminent, Great, and Venerable Chief Nāṣir ad-Dīn
3 Muḥammad b. ʿAlāʾ ad-Dīn ʿAlī al-Ḥamawī, the Merchant in Jerusalem the Noble, bought
4 exclusively with his own money from aš-Šaiḫ Badr ad-Dīn Ḥasan,
5 the buyer mentioned on recto, who sold to him all the slave girl, Nubian
6 of race, named Mubāraka, who is described on recto,
7 in a true and legal sale and a binding and executable purchase for a price the amount of which
8 in silver dirhams of good alloy in the currency of Damascus the Protected
9 is five hundred fifty dirhams, half of which is two hundred
10 seventy-five dirhams, being received
11 by the above-mentioned seller completely and in full, by which
12 the obligation of the above-mentioned buyer as regards the price and
13 every part of it is legally fulfilled. The buyer received
14 the merchandise described above in a legal manner. That took place
15 after viewing, cognizance, and agreement in a legal manner
16 and physical separation in mutual satisfaction. Witness was borne to this on the twenty-eighth of
17 al-Muḥarram 788 [1 March 1386].
18 [I] bore witness to the two of them in this, — I bear witness to the two of them in this,
19 Aḥmad b. Sālim. — written by ʿAbdar-Raḥmān Muḥammad b. Muḥammad.

This document, written on the back of the sheet of paper which contains the previous deed, is obviously a purchase deed drafted in the

following year for the same slave – Mubāraka. The price would seem to have remained the same unless, as I originally believed, the smudged phrase on recto reads "five hundred dirhams." In that case, however, it would be impossible to reconcile the half price with the whole, so that is probably preferable to stick with "five hundred fifty dirhams" for both deeds. The form and content of the two documents are much the same, except for a few differences which I shall note. The handwriting on verso is much superior to that on recto, a fact for which we can be thankful.

574 verso Commentary

1 Note that this deed begins with a *ḥamdala* rather than a *basmala.*

2 Nāṣir ad-Dīn, the buyer of verso, has been assigned the same title and *laqab*s as Badr ad-Dīn, the buyer of recto, with the addition, however, of *al-Kabīr.* As we have seen, this is part of the title assigned by al-Asyūṭī to petty merchants. Unlike Badr ad-Dīn, Nāṣir ad-Dīn was apparently not an itinerant merchant (*saffār*) but seems to have been a permanent resident of Jerusalem.

4 On verso Badr ad-Dīn has lost the *laqabs* that he bore on recto; these have been replaced by *aš-Šaiḫ.* This is probably of no significance, especially since he is identified as "the buyer mentioned on recto." According to al-Qalqašandī, *"aš-Šaiḫ"* was supposed to be used for learned and virtuous persons (*al-ʿulamāʾ waṣ-ṣulaḥāʾ*) and denoted veneration similar to that owed to old people.[43]

5 The clause "*Mā ḏakara annahū milkuhū wa-fī taṣarrufihī ilā ḥīn hāḏā ʾl-baiʿ*", which appears on line 5 recto, does not appear on verso, presumably because Mubāraka, on the basis of the deed on recto, could be assumed to have been still in the seller's possession. On the other hand, the clause may not have considered necessary since it does not appear in most of the deeds.

6 Mention of Mubāraka's age and religion have been omitted, perhaps because she has been adequately "described (*mauṣūfa*)" on recto.

7 The phrase used to establish the legality of the sale has been expanded slightly by the addition of the noun "*baiʿ*" and the adjective

[43] *Ṣubḥ,* VI, 18.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000325

"*ṣaḥīḥ*", neither of which would seem to change the sense to any appreciable degree. And yet, in *fā'ida* 19, al-Asyūṭī recommends caution (*taḥarruz*) in using "*širā'an ṣaḥīḥan šar'iyyan*" rather than "*širā'an šar'iyyan*" alone, because acknowledgment of its validity (*ṣiḥḥa*) is an acknowledgment that its seller sold what he owns. Therefore, if the merchandise turns out to be due to someone else, the buyer has no right to the return of the price from the seller." (I, 78) However, as we have seen in the commentary to line 7 of 574 recto, both al-Ǧarawānī and an-Nuwairī include "*ṣaḥīḥan*" in the formula for legalizing a sale.

11 Here there is no mention of an "*iqrār*" acknowledging the seller's receipt of the funds (recto: "*bi-yad al-bā'i' bi-iqrārihī*"). This has been replaced by "*bi-yad al-bā'i' al-maḏkūr bi-tamāmihā wa-kamālihā,*" which, though it has no sanction in al-Asyūṭī, is close to a clause used in a formulary for a purchase deed recommended by al-Ǧarawānī: "*Wa'ṭarafa 'l-bā'i' al-musammā fīhi bi-qabḍ ǧamī' aṭ-ṭaman al maḏkūr 'alā 't-tamām wal-kamāl.*"[44] If the drafter of 574 verso did follow such a formulary, it is important to note that he still omitted the key part of the clause, namely the legal acknowledgment, in this case an *i'tirāf* of the seller that he had received the payment.

11–12 Although al-Asyūṭī does not mention the phrase beginning "*barī'at bi-ḏālik . . .*" in his pattern or his *fawā'id*, it does occur in two of his sample formularies for purchase deeds. (I, 99, 101) We know, moreover, that similar clauses appear in some of the papyrus purchase deeds studied by GROHMANN; indeed, WAKIN, relying on the authority of aṭ-Ṭaḥāwī, declares the quittance clause (*barā'a*) to be "an essential part of the written contract" and traces its use to pre-Islamic documents of the Near East.[45] In this light it is interesting to observe that this is one of two purchase deeds for slaves in which a quittance clause appears. It is also interesting that an-Nuwairī, presumably relying on Ibn aṣ-Ṣairafī, does not include the quittance clause among the essentials of a purchase deed but mentions it rather among the "embellishments of the scribe (*taḥsīn alfāẓihī*)."[46] Clearly the quittance was not considered to be essential by the notaries of the Mamlūk period.

[44] *Al-Kaukab al-mušriq*, p. 12.
[45] *Function of Documents*, pp. 57–61.
[46] *Nihāyat al-arab*, IX, 25.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000326

19 Note that ʿAbdar-Raḥmān b. Muḥammad b. Muḥammad witnessed both documents.

If we compare recto with verso it is evident that there was some variation in Jerusalem notarial practice of the late fourteenth century in preparing purchase deeds for slaves and that this variation reflects the *iḫtilāf*, the difference of opinion, prevailing among the specialists who wrote the manuals on Islamic documents during the Mamlūk period as a whole. And yet, the very fact that different usages appear in two documents that are literally on top of each other indicates that the differences were of little import so long as they were sanctioned by the legal formularies enshrined in the manuals. For even though the two documents display a certain amount of diversity, the overwhelming impression that they convey is one of conformity to standardized, stereotyped models, both in terms of general format and specific phrases and clauses. In more concrete terms, it is evident that when notary B drafted 574 verso he must have been aware that his deed differed in omissions and additions from the deed which appears on the other side and to which he makes reference; furthermore, he must have been confident that in spite of those differences both deeds constituted legal documents. Thus it would seem that even within the limits of the variations and differences countenanced in the *fiqh* manuals, the notaries were allowed, and showed, considerable latitude in the preparation of documents. This impression is supported by the other deeds that we shall examine.

2. Ḥaram document 382 Width 19 cm., length 13 cm. Slightly waxed paper

A. Recto Arabic transcription (verso blank)

1 بسم الله الرحمن الرحيم

2 اشترت الحاجة الجليلة شيرين بنت عبد الله زوج الفقير الى الله تعالى برهان الدين الناصري قاري الحديث

3 الشريف بمالها لنفسها دون غيرها من الحاجة الموصونة بيرم بنت عبد الله زوج الصدر الاجل زين الدين خضر

4 الحاضرتان عند شهوده ما ذكرت انه لها وملكها وتحت حوزها الى حين عقد البيع جميع الجارية التكرورية

5 الجنس المسلمة الدين البالغة باعتراف البايعة بيعا صحيحا شرعيا وشرا لازما بثمن مبلغه من الدراهم

6 الفضة معاملة الشام المحروسة اربع ماية درهم وثمانون درهم نصفها مايتا درهم واربعون درهم حالة

7 مقبوضة بيد البايعة المسماة اعلاه باعترافها بيعا صحيحا شرعيا وذلك بعد النضر والمعرفة والمعاقدة الشرعية

8 والتفرق بالابدان عن تراض منهما وبه شهد عليهما سابع عشر رجب الفرد سنه اربعة وثمانين(؟) وسبعماية

9 شهد عليهما بذلك شهد عليهما بذلك

10 كتبه الجوهر بن . . . كتبه عبد الرحمن احمد بن غانم

382 Translation

1 In the name of God, the Compassionate, the Merciful.

2 The Eminent Ḥāǧǧa Šīrīn bint ʿAbdallāh, wife of the Needy of God the Exalted, Burhān ad-Dīn an-Nāṣirī, reciter of the noble Tradition, bought

3 exclusively with her own money from the Virtuous Ḥāǧǧa Bairam bint ʿAbdallāh, wife of the Most Splendid Chief Zain ad-Dīn Ḫiḍr,

4 both being present before the witnesses to this document, that which the latter said belonged to her and was her property and in her possession until the sale was contracted all the slave girl,

5 Takrūrī of race, Muslim in religion, of legal age, in, according to the acknowledgment of the seller, a true and legal sale and a binding purchase, for a price the amount of which in silver dirhams

6 in current use in Damascus the Protected is four hundred eighty dirhams, half of which is two hundred forty dirhams as

7 received by the seller named above with her acknowledgment of a true and legal sale. That took place after viewing, congnizance, and agreement in a legal manner

8 and physical separation in mutual satisfaction. Witness was borne to this for the two parties on the seventeenth of Rağab the unique 784 (?) [26 September 1382]

9 [I] bore witness to the two of them in that, [I] bore witness to the two of them in that,

10 Written by al-Ğauhar b. . . . Written by ʿAbdar-Raḥmān Aḥmad b. Ġānim.

This document, dated some seven/six years later than 574 recto/verso, is also a bill of sale for a black slave girl which was contracted in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000328

Jerusalem. It is quite similar to earlier deeds in form and phrasing, yet there are differences to be pointed out. Perhaps the chief interest of the document arises from the fact that it was contracted between two women, without the mediation of proxies.

382 Commentary

1 The significance of *"al-Ḥāǧǧa"* is, of course, self-evident, but it is interesting that both vendor and purchasor had made the pilgrimage to Mecca, which, together with the price of the slave, must mean that they were both women of considerable financial means.

"Al-Ǧalīla: Al-Asyūṭī opens his short section on the titles of women with the observation that "women receive the same distinctions as those husbands who have high rank." (II, 598) Then he proceeds to assign titles to women of seven ranks, headed by the wives of caliphs; of these seven, the *laqab "al-Ǧalīla"* appears in the fourth rank. On the other hand, al-Qalqašandī writes that *"al-Ǧalīl"* is used in conjunction with *al-Ḥāǧǧ*,[47] but this rule does not necessarily apply here since the seller is also a *"Ḥāǧǧa"* but not *"al-Ǧalīla."*

Note that women are not identified by father and grandfather as is the case with men but by father and husband. Šīrīn's husband, Burhān ad-Dīn an-Nāṣirī, is a significant figure if only because he is mentioned in no less than thirty-nine Ḥaram documents, which may well make him the best-documented Muslim of the Middle Ages. From these documents we know that his post as reciter of *ḥadīṯ* is only one of many that as is the he held in Jerusalem.

3 *"Al-Maṣūna Fulāna"* is the title assigned to the lowest of al-Asyūṭī's ranks of women. (II, 599) Note that her husband's title, *"aṣ-Ṣadr al-Aǧall"* is that used for persons of little distinction.

4 *"Al-ḥāḍiratāni ʿinda šuhūdihī"*: The place of residence is not mentioned for either woman, only that both appeared before the witnesses to the document. I have found authorization for the use of this phrase in one of al-Asyūṭī's purchase deeds, in which the buyer acknowledges that he is acting as a proxy (I, 130), and it appears in other types of formularies as well, marriage contracts, for example. (II, 94) Furthermore, there are thirteen Ḥaram documents which begin with

[47] *Ṣubḥ*, VI, 11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000329

the phrase "*ḥaḍara ilā šuhūdihī*," which contain affidavits of various kinds.

"*Taḥta ḥauzihā*": Though I have found no precedent for this specific phrase in any of the *surūṭ* manuals, it is clearly similar in force to the phrase "*taḥta taṣarrufihī*" which appears in the two earlier deeds. Furthermore, the phrase "*ṣāra bi-. . . ḥauzihī*" is cited by an-Nuwairī as one of the embellishments which can be used to describe the transfer of property in a bill of sale.[48]

"*At-Takrūriyya*": The denotations of this word are various. Here it may simply mean of west or central African origin.[49]

5 It is noteworthy that the name of the slave girl is not mentioned.

"*Bi'tirāf al-bā'i'a*": this phrase is ambiguous in the text in that it could modify either the previous or the following phrase; that is to say, the seller could have acknowledged either that the slave was of legal age or that the sale itself was valid and legal. However, from the context it seems likely that the latter was meant.

Notice that the drafter of this document also uses "*širā' an ṣaḥīḥan*"; cf. the commentary to line 7 of 574 verso.

7 "*Bi'tirāfihā bai'an ṣaḥīḥan šar'iyyan*": The repetion of this phrase establishing the legality of the sale at this point is unusual and lacks the sanction of those *šurūṭ* manuals that I have consulted. The fact that it is here the seller that acknowledges the legality of the sale is a good indication that this is also the intention of the ambiguous phrase mentioned in line 5 above. If this is indeed the case and the repetition was deliberate, this may be connected with the fact that the two parties are said to have appeared before the witnesses to the document, in order, that is, to enable the seller to acknowledge before witnesses the legality of the sale. Otherwise, it is difficult to account for these divergences from both the formularies and the phrasing of the two previous documents. It should also be noticed that this document lacks clause H of al-Asyūṭī's pattern establishing that the slave was delivered and received. Perhaps the seller's acknowledgment that the sale was valid was regarded as an adequate substitute?

[48] *Nihāyat al-arab*, IX, 25.

[49] See H. FISHER: *The Western and Central Sudan*. In: *The Cambridge History of Islam*. Ed. P. M. HOLT, et al. Cambridge 1970, II, 347. See also footnote 24 above.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000330

"*An-naḍar*": This is one of the rare examples of an error in orthography, other than *hamza* errors and mistakes in writing numbers that I have noted so far in the Ḥaram documents. The correct – or perhaps standard is the better word – usage of the notaries contrasts sharply with the language found in some Mamlūk historical manuscripts, which show the heavy influence of colloquial usage on the written language.[50] To what extent this influence was exerted on the language of documents would be an interesting topic for research.

3. Ḥaram Document 316 Width 18.5. cm., length 27 cm. Paper
A. Recto Arabic transcription

1 بسم الله الرحمن الرحيم
2 اشترى الفقير الى الله تعالى ناصر الدين محمد بن المرحوم علا الدين على بن شمس الدين محمد الحموي التاجر
3 بالقدس الشريف بماله لنفسه دون غيره من الصدر الاجل علم الدين سليمان بن المرحوم الفقير الى الله
4 تعالى شمس الدين جبرايل المصري الحاضر بالقدس الشريف جميع العبد السحرتى الجنس المسلم الدين المدعو رشيد
5 المعترف لسيده بالرق والعبودية بيعا صحيحا شرعيا وشرا لازما معتبرا مرضيا بثمن مبلغه
6 من الدراهم الفضة معاملة الشام المحروس خمسة ماية درهم نصفها مايتا درهم وخمسين درهما حاله مقبوضة
7 بيد البايع المذكور باعترافه وتسلم المشتري العبد المذكور تسلما شرعيا تسلم مثله وذلك
8 بعد النظر والمعرفة والمعاقدة الشرعية والتفرق بالابدان عن تراض وبه شهد عليهما
9 رابع عشري شهر صفر سنة ثلاث وثمانين وسبعمايه والبيع المذكور بدلاله بدر الدين حسن بن معروف . . . .
10 شهد عليهما بذلك شهد عليهما بذلك شهد عليهما بذلك
11 وعاين القبض عبد الله بن عبد الله . . .
12 كتبه محمد بن محمد بن سالم كتبه عبد الله في حضوره

[50] For references on this subject see D. Little: *The Recovery of a Lost Source for Baḥri Mamlūk History*. In: JAOS 94 (1974), p. 48.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000331

316 recto Translation

1 In the name of God, the Compassionate, the Merciful.
2 The Needy of God the Exalted, Nāṣir ad-Dīn Muḥammad ibn of the late ʿAlāʾ ad-Dīn ʿAlī b. Šams ad-Dīn Muḥammad al-Ḥamawī, the Merchant
3 in Jerusalem the Noble, bought exclusively with his own money from the Most Splendid Chief ʿAlam ad-Dīn Sulaimān ibn of the late Needy of God
4 the Exalted, Šams ad-Dīn Ǧibrāʾīl al-Miṣrī, present in Jerusalem the Noble, all the slave, Saḥartī of race, Muslim in religion, named Rašīd,
5 who acknowledges his slavery and bondage to his master, in a valid and legal sale and a binding, recognized, and executable purchase for a price the amount of which
6 in silver dirhams in current use in Damascus the Protected is five hundred dirhams, half of which is two hundred fifty dirhams, as received
7 by the mentioned seller with his acknowledgment. The buyer received the mentioned slave in a legal manner appropriate to such,
8 after viewing, cognizance, and agreement in a legal manner and physical separation in mutual satisfaction. Witness was borne to this for the two parties
9 on the twenty-fourth of Ṣafar 783 [20 May 1381]. The mentioned sale was effected through the brokerage of Badr ad-Dīn Ḥasan b. Maʿrūf. . . .
10 [I] bore witness to the two of them in that [I] bore witness to the two of them in that, [I] bore witness to the two of them in that.
11 and saw receipt of the money. ʿAbdallāh b. ʿAbdallāh. . . .
12 Written by Muḥammad b. Muḥammad b. Sālim. Written by ʿAbdallāh in his presence.

This document, like the other three, is a bill of sale contracted in Jerusalem between two persons for a black slave. Accordingly, it is identical in form to the three that we have examined and very close in phrasing. It is interesting that the buyer named in this deed is the same man who figures as the buyer in 574 verso – Nāṣir ad-Dīn al-Ḥamawī. Whether he bought these two slaves for his own use or for purposes of trade cannot be determined from the documents.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000332

316 recto Commentary

2 Notice that in this document, dated 783/1381, Nāṣir ad-Dīn is given only the bare title "*al-Faqīr ilā 'llāh ta'ālā*," in contrast to the later document dated 788/1386, wherein he is called "*aṣ-Ṣadr al-Aǧall.*" But this difference is probably of no significance since neither title bears any real distinction.

4 "*Al-Miṣrī al-ḥāḍir bil-Quds*": this phrase would seem to mean that the seller was from Cairo, temporarily or presently resident in Jerusalem.

As is the case with 574 verso, the phrase "*mā ḏakara annahū milkuhū. . .*" has not been used.

While I am not sure of the decipherment of the word designating Rašīd's *ǧins* as "as-Saḥartī,"[51] it seems as reasonable as the other possibilities that have occurred to me, Saḥart being one of the "six races of the Ḥabaša,"[52] i. e. of Abyssinia. One would certainly expect Rašīd to be a Black from the use of the term *'abd*, which, according to many scholars, is the Arabic term used by mediaeval Arab Muslims in the East for a black slave. However, from al-Asyūṭī's discussion of the sale of slaves, it is by no means certain that the usage of this term was always so clear cut, since he speaks of "'*abd aswad*" and "'*abd abyaḍ*"! (I, 97)[53]

Note that no indication of Rašīd's age is given.

5 "*Al-mu'tarif li-saiyidihī bir-riqq wal-'ubūdiyya*": though not found in any of the other deeds, this phrase is recommended by al-Asyūṭī in his formulary for the sale of a slave of legal age (I, 97), clearly in order to provide unequivocal affirmation of the slave's status at the time of the sale.

6 Note that the price is close to that paid for Mubāraka (550 dirhams) and the Takrūrī slave girl (480 dirhams).

[51] For which I am indebted to Emile Wahba. At this point I would also like to thank other colleagues who have suffered my questions and offered their advice and sympathy on palaeographic and other matters, namely Professors I. Boullata and Wadi' Haddad and Ms H. Lotfy.

[52] *Ḥabaš̲h*, EI², III, 7. Further support for this reading is forthcoming from T. Walz: *Trade between Egypt and Bilad al-Sudan.* Cairo 1978, p. 177, who gives "as-Saḥartī" as the *nisba* of a slave manumitted in an emancipation deed dated 1605–7.

[53] Cf. B. Lewis: *Race and Color in Islam.* New York 1971, pp. 38, 64.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000333

7 "*Bi'ʿtirāfihī*" is probably synonymous with "*bi-iqrārihī*" in line 9 of 574 recto.

9 "*Bi-dalālat. . .*": in the *šurūṭ* manuals that I have examined I have found no mention of brokers (sg. *dalīl*) who may have acted as agents in sales, so that the citation of Badr ad-Dīn in this one was probably made at the initiative of the notary.

10–12 For some reason this document was signed by three, rather than the minimum two witnesses. If the notary followed the custom cited by al-Asyūṭī (see the commentary for lines 12–14 of 574 recto), the witness who signed in the middle should have been the *muwarriq* (notary). But this obviously was not the case since the middle witness did not sign his own name. The notation of the third witness is almost completely illegible, but it is clear that the same person wrote the two other witnessing clauses, presumably the notary himself, or it may be that this is only a copy of the original document. In any case the dimness of the script of the middle and left-hand witnessing clauses makes conjecture in this regard precarious.

Notice that the first witness, Muḥammad b. Muḥammad b. Sālim, testifies that he witnessed the actual transfer of money. This was stated explicitly because the witnesses to a document did not necessarily witness the transaction itself, only the statements of the party to the transaction, whether these were made orally or in writing.[54]

B. 316 verso Transcription of note in upper left-hand corner

1 عهد رق
2 رشيد مبارك
3 ان شا الله تعالى

Translation
1 The slavery contract
2 of Rašīd is blessed,
3 God the Exalted willing.

[54] On witnessing clauses see WAKIN: *Function of Documents*, pp. 66–67.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000334

This notation was probably made for filing purposes, which means that when the document was folded along the creases which can be seen in the photograph, the note could be easily read. Undoubtedly, therefore, the document must have formed part of a collection of documents of some sort, be it public or private.

4. Ḥaram Document 688 Width 18.3 cm., length 26.5 cm. Paper

A. Recto Transcription

1 باسم الله الرحمن الرحيم وهو حسبي

2 اشترى الصدر الاجل العدل الرخي شهاب الدين احمد بن محمد بن خليل الصلتي
احد العدول بمجلس

3 الحكم العزيز بمدينة القدس الشريف اجله الله تعالى بماله لنفسه دون غيره من الحاج
عبد الله بن احمد بن

4 محمد المعروف بابن الدمشقى المقيم بالخليل عليه السلام اشترى منه(؟) فباعه ما ذكر
البايع المذكور انه له

5 وملكه وحوزه الى حين عقد هذا البيع وهو جميع الجارية الديموتية(؟) الجنس المسلمة
الدين المدعوة مباركة

6 بيعا صحيحا شرعيا مرضيا بثمن مبلغه من الدراهم الفضة المجيدة الوازنة معاملة يوميذ

7 ثلثماية درهم وثمانين درهما نصفها ماية درهم وتسعون درهما حالا مقبوضا بيد البايع
المذكور

8 بتمامه وكماله وتسلم المشترى المذكور لنفسه المبيع المذكور تسلما شرعيا بعد النظر
والمعرفة والمعاقدة

9 الشرعية والتفرق بالابدان عن تراض منهما وضمن البايع المذكور في المبيع المذكور
ضمان الدرك

10 حيث يوجبه الشرع الشريف وبه شهد عليهما في مستهل شهر ربيع الاول سنة اربعة
وثمانين وسبعمية

11 شهد عليهما بذلك

12 كتبه يوسف(؟) ابن . . .

688 recto Translation

1 In the name of God, the Compassionate, the Merciful; He is my sufficiency.
2 The Most Eminent Chief, the Content and Just Šihāb ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad b. Ḫalīl aṣ-Ṣaltī, one of the legal witnesses in
3 the Honored Court in the city of Jerusalem the Noble, May God the Exalted ennoble him, bought exclusively with his own money from al-Ḥāǧǧ ʿAbdallāh b. Aḥmad b.
4 Muḥammad known as Ibn ad-Dimašqī, resident in al-Ḫalīl, peace be upon him; he bought (?) from him and the seller sold what he said was his,
5 his property, and his possession until the time that this sale was contracted, that is all the slave girl, Damoti(?) of race, Muslim in religion, named Mubāraka,
6 in a true, legal, and executable sale, for a price the amount of which in silver dirhams of good alloy and full weight in current use is
7 three hundred eighty dirhams, half of which is one hundred ninety dirhams, being received by the aforementioned seller
8 completely and in full. The aforementioned buyer himself received the aforementioned merchandise in a legal manner after viewing, cognizance and agreement
9 in a legal manner and physical separation in mutual satisfaction. The aforementioned seller guarantees indemnification for fault in ownership
10 where required by the Noble Law. Witness was borne to this for the two parties on the first of Rabīʿ al-Auwal 784 [15 May 1382].
11 [I] bore witness to the two of them in this,
12 Written by Yūsuf (?) ibn . . .

This document I have saved for the last of its genre because of the difficulties posed by the script in which it was written. In spite of the fact that it is very similar in format and language to the other documents that we have analyzed, it does contain several words and phrases which would be impossible to decipher without recourse to formularies and other documents; even so, the decipherment of some words remains conjectural.

688 recto Commentary

1 "*Ar-raḍī*": this reading is based on the clause "*innahū ʿadl raḍī amīn*" which appears in al-Asyūṭī's formulary for the certification of

ʿadāla (*isǧal ʿadāla*) in a legal witness (II, 398). Alternatively, the title in the document might be translated as "the satisfied witness".

The best description of the character and function of the persons attached to an Islamic court and called "*ʿudūl*" is found in a recent study of Ottoman courts in seventeenth century Egypt.[55] In that period the *ʿudūl* functioned as notaries of legal documents issued by the court, as assistants to *qāḍīs* in investigations conducted outside the court, and as character witnesses to persons who appeared as witnesses in specific cases. My reading of the Ḥaram documents would indicate that the *ʿudūl* of fourteenth century Jerusalem served in similar capacities.

4 "*ʿAlaihi 's-salām*" is an invocation associated with Abraham, i.e. al-Ḫalīl, the eponym of Hebron.

"*Ištarā minhu*" is obviously an imaginative reading; it is supported, however, by the occurrence of the same phrase in the same place, i.e. after the name of the seller and the clause beginning "*fa-bāʿahu*", in three other purchase deeds from the Ḥaram (320, 322, 366).

"*Mā ḏakara . . .*" is similar to the clauses that we have seen in documents 382 (line 4) and 688 (lines 4–5) and serves the same purpose.

5 "*Wa-ḥauzuhū*": see the commentary on document 382, line 4.

"Ad-Dimūtī" or perhaps *ad-Damūtī* is the best that I can do with this word. The Damūt (Ethiopian Damot) are known to be one of the six races of the Ḥabaša;[56] furthermore, in a seventeenth century emancipation deed, one of the Ethiopian slaves mentioned therein is identified as al-Damuṭī.[57] In any case, this identification fits in well with the origins of the slaves who appear in the other purchase deeds.

6 Notice that the venue of the dirhams is not specified, exceptionally, in this document. Nor is there any indication of the age of the slave.

9–10 "*Ḍamān ad-darak*": This is the only document of the group under consideration in which such a guarantee appears. I would not have been able to decipher the entire clause had I not found an identical one in a formulary by al-Asyūṭī (I, 132). Guarantees against a fault in ownership are discussed by Wakin, who characterizes them as

[55] G. H. El-Nahal: *The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century*. Minneapolis and Chicago 1979, pp. 18–19.

[56] *Ḥabaš*, EI², III, 7.

[57] Walz: *Trade*, p. 177.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000337

"By far the most important final settlement clause in the Arabic contracts, and the only essential one . . ."[58] Intended as a guarantee to the buyer in case his title to the merchandise be contested, the *ḍamān ad-darak* is not included in al-Asyūṭī's fixed pattern for purchase deeds but is discussed as 26 of his thirty-two *fawā'id* (II, 79–80). Clearly the *ḍamān* was not considered to be either important or essential by the notaries and *šurūṭ* experts of the Burǧī Mamlūk period.

11–12 It is quite surprising that only one witness signed this deed in view of the fact that the testimony of two persons was deemed necessary in Islamic law for the validation of any legal transaction.

688 verso Transcription
A. upper left corner

1 عهد رق للجارية المبتاعة
2 من عبد الله الخليلي بتاريخ مستهل
3 ربيع الاول سنة اربع [وثمانين و سبعمية]
4 ثلماثسما

B. upper center

1 الحمد لله وحده

688 verso Translation
A upper left corner
1 A slavery contract for the slave girl bought
2 from 'Abdallāh al-Ḫalīlī at the beginning of
3 Rabī' I [78]4.
4 Three hundred eighty dirhams.

Commentary: These lines, like those on verso of 316 constitute a notation for filing purposes. The main interest of these lines arises from the fact that the amount paid for the slave is written on line 4 in *siyāqat* script, which is the script known to have been adopted by clerks in Islamic chanceries as early as the eighth century.[59] Until the discovery

[58] *Function of Documents*, p. 160.

[59] See W. HINZ: *Das Rechnungswesen orientalischer Reichsfinanzämter im Mittelalter.* In: Der Islam 29 (1950), pp. 6–9, and L. FEKETE: *Die Siyaqat-Schrift in der türkischen Finanzverwaltung.* Bd. I: *Einleitung, Textproben.* Budapest 1955, pp. 13–33.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000338

of the Ḥaram documents, in which numbers written in this script appear frequently, no instances of *siyāqat* in Mamlūk documents were known.[60]

B upper center
1 Praise be to God alone.

5. Ḥaram Document 298 Width 32.5 cm., length 40 cm. Waxed paper
A. Recto Transcription (verso blank)

1 بسم الله الرحمن الرحيم
2 اشترى الحاج الاجل علا الدين على بن المرحوم زين الدين داوود ابن ناصر الدين محمد الحارثي من اهل القدس الشريف بماله لنفسه دون
3 غيره من شمس الدين محمد بن المرحوم زين الدين عبد الرحمن الدمشقي ومن زين الدين عبد الرحمن ابن زين الدين اسحق اشتهر بالمقدسي الحنبلي
4 ومن الحاج يعقوب ابن ابراهيم ابن محمد وكلا خديجة بنت شهاب الدين احمد بن الارز الرومي وستيت بنت علا الدين على ابن احمد البحيري
5 زوجتي المرحوم ابي بكر ابن علي ابن الارز الرومي الدمشقي المتوفي بالقدس الشريف والتى ونفيسة شقيقتي ابي بكر المذكور الدارج بالوفاة
6 الى رحمة الله تعالى المنحصر ارثه في الزوحتين المذكورتين وابنتيه فاطمة وسارة الصغيرتين وشقيقتيه التى ونفيسه المذكورتين حسب
7 المحضرالشرعي الثابت مضمونه بمجلس الحكم العزيز الشافعي البهنسى خليفة الحكم العزبز بدمشق المحروس المتصل ثبوته بمجلس الحكم العزيز
8 الشافعي الشرفي الحاكم بالقدس الشريف ايدهما الله تعالى واسند وصيته ابو بكر المذكور على ابنتيه المذكورتين الى زوحته خديجة
9 حسب الوصية الشرعية الثابت مضمونها بمجلس الحكم العزيز الشافعي بالقدس الشريف فباعوه بطريق الوكالة الشرعية الصادرة
10 لهم من خديجة وستيت والتى ونفيسة المذكورات حسب الوكلات الشرعية التي بيدهم المتضمنات جواز بيع ما راوا بيعه الثابت

[60] I have also learned of a *waqfiyya* from the Burǧī sultan Barqūq, soon to be published by F. Jaritz, which also contains numbers written in *siyāqat* script. In deciphering this amount I have benefitted from S. Elker: *Divan Rakamları*. Ankara 1953.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000339

11 مضمونها بمجلس الحكم الغريز الشافعي البهنسي المشار اليه اعلاه المتصل ثبوتها بمجلس
الحكم العزيز الشافعي الشرفي المشار اليه اعلاه ايدهما
12 الله تعالى ومن مضمون وكالة خديجة المذكورة انها وكلت زين الدين عبد الرحمن
المذكور عن نفسها وفيما هو لها بطريق الايصا اليها من زوجها
13 المذكور جميع العبد الرقيق النوبي الجنس المسلم الدين المراهق المدعو رشيد المخلف عن
ابي بكر المذكور بيعا
14 صحيحا شرعيا بثمن مبلغه من الدراهم الفضة الوازنة معاملة يوميذ بالشام المحروس بثلاثماية
درهم حالة مقبوضة بيد البايعين المذكورين
15 باعترافهم بريت بذلك ذمة المشتري المذكور براة صحيحة شرعية وتسلم ما اشتراه لنفسه
تسلما صحيحا شرعيا وذلك بعد النظر
16 والمعرفة والمعاقدة الشرعية والتفرق بالابدان عن تراض وشهد من يعين فى رسم شهادته
اخره ان الثمن المذكور ثمن مثل الرقيق المبيع
17 المذكور وقيمته يوميذ وصدق البايعون المذكورون ان الثمن المذكور قيمة المبيع المذكور
ووكلوا في ثبوته وبه شهد في
18 رابع شهر شوال سنه خمس وتسعين وسبعمية والحمد لله رب العالمين وصلى الله على
سيدنا محمد واله وسلم
19 شهد على المتبايعين المذكورين فيه شهد على المتبايعين المذكورين اعلاه
20 بما نسب اليهم فيه بتاريخه بذلك كتبه يوسف بن علي . . .
21 محمد بن محمد الصفدى
22 شهد ان الثمن المعين اعلاه
23 ثمن مثل المبيع المذكور فيه
24 الحاج عبد الله بن عبد الله الصالحي
25 كتب عنه تاريخه

298 recto Translation

1 In the name of God, the Compassionate, the Merciful.
2 The Most Eminent Ḥāǧǧ ʿAlāʾ ad-Dīn ʿAlī ibn of the late Zain ad-Dīn Dāʾūd b. Nāṣir ad-Dīn Muḥammad al-Ḥāriṯī, a native of Jerusalem the Noble, bought exclusively with his own money
3 from Šams ad-Dīn Muḥammad ibn of the late Zain ad-Dīn ʿAbdar-Raḥmān ad-Dimašqī and from Zain ad-Dīn ʿAbdar-Raḥmān b. Zain ad-Dīn Isḥāq, known as al-Maqdisī al-Ḥanbalī

and from al-Ḥāǧǧ Ya'qūb b. Ibrāhīm b. Muḥammad – the proxies of Ḥadīǧa bint Šihāb ad-Dīn Aḥmad b. al-Arz al-Rūmī and Sutait bint 'Alā' ad-Dīn 'Alī b. Aḥmad al-Buḥairī,
the wives of the late Abū Bakr b. 'Alī b. al-Arz al-Rūmī ad-Dimašqī who died in Jerusalem the Noble – and from Altī and Nafīsa, the two sisters of the aforementioned Abū Bakr, who passed away
to the mercy of God the Exalted and whose inheritance is confined to his two aforementioned wives; his two minor daughters, Fāṭima and Sāra; and his two aforementioned sisters, Altī and Nafīsa, according
to a legal court record, the contents of which are registered at the Honored Šāfi'ī Court of al-Bahnasī, the Deputy Judge of the Honored Court in Damascus the Protected, said registration being transferred to the Honored Šāfi'ī Court
of Šaraf ad-Dīn, the Judge in Jerusalem the Noble, May God the Exalted support both of them. The aforementioned Abū Bakr made his wife Ḥadīǧa guardian of his testament to his two aforementioned daughters
according to the legal will, the contents of which are registered at the Honored Šāfi'ī Court in Jerusalem the Noble. They made the sale by means of a legal power of attorney which was issued
to them by the aforementioned Ḥadīǧa, Sutait, Altī and Nafīsa according to the legal power of attorney in their [the proxies'] possession, containing permission to sell that they deem fit to sell,
the contents of which are registered in the Honored Šāfi'ī Court of the above-mentioned al-Bahnasī, said registration being transferred to the Honored Šāfi'ī Court of the above-mentioned Šaraf ad-Dīn,
May God the Exalted support both of them. Contained in the power of attorney of the above-mentioned Ḥadīǧa is the statement that she had invested the above-mentioned Zain ad-Dīn 'Abdar-Raḥmān with her own proxy and with that which is assigned to her by means of her appointment as guardian by her aforementioned husband.
[They sold] all the slave and bondsman of Nubian race, Muslim in religion, adolescent, named Rašīd left in the estate of the aforementioned Abū Bakr in a
valid and legal sale for a price the amount of which in silver dirhams of full weight in current use in Damascus the Protected is three hundred dirhams as received by the aforementioned sellers,
by which they acknowledged the quittance of the obligation of the aforementioned buyer in a valid and legal quittance. He took deliv-

ery of what he bought for himself in a valid and legal delivery. That took place after viewing,
16 cognizance, and agreement in a legal manner and physical separation in mutual satisfaction. He who has affixed his witnessing clause at the end of this document testifies that the aforementioned price is the fair price and current value of the aforementioned bondsman who was sold,
17 and the aforementioned sellers affirmed that the aforementioned price is the value of the aforementioned merchandise and gave their power of attorney to validate it. This was witnessed
18 on the fourth of Šauwāl 795 [13 August 1393], praise be to God, Lord of the worlds. May God bless our master Muḥammad and his family and grant him peace.
19 [I] bore witness to the aforementioned parties to the sale [I] bore witness to the abovementioned parties to the sale
20 concerning that which is attributed to them in it on its date. in that. Written by Yūsuf b. ʿAlī. . . .
21 Muḥammad b. Muḥammad aṣ-Ṣafadī.
22 [I] bore witness that the price designated above
23 is the fair price of the aforementioned merchandise.
24 Al-Ḥāǧǧ ʿAbdallāh b. ʿAbdallāh aṣ-Ṣāliḥī.
25 Written on his behalf on its date.

As is readily apparent, this purchase deed is much more complicated than the other specimens that we have examined because the sale was not made by a single seller but by several vendors who owned in common a slave that they had inherited and who, moreover, chose to use legal proxies in selling him. The sale was further complicated by the fact that two of the vendors were minors whose rights to the estate had been entrusted to their mother. Finally, since some of the legal documents which were used to establish these claims had been drawn up and registered in Damascus, it was necessary to note that their validity had been transferred to Jerusalem. In brief, the document states that one Abū Bakr b. ʿAlī had died, leaving as his legal heirs two wives, two minor daughters, and two sisters, a fact which had been established in a document registered by a court in Damascus and transferred to Jerusalem. Before his death Abū Bakr had drawn up a will validated by the Šāfiʿī Court in Jerusalem in which he appointed one of his wives, Ḫadīǧa, as guardian for their two minor daughters. In further documents cited in the deed the two wives and the two sisters assigned their

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000342

powers of attorney for the purpose of making sales from the estate to the three proxies mentioned in the deed; at least one of these powers of attorney was also registered in Damascus and transferred to Jerusalem. Once these facts were established in the first part of the document, the remainder was couched in the form of a conventional purchase deed, the only difference being that since the sale was made by proxies, testimony had to be given established that the price paid for the slave was a fair one, in line, that is, with current prices in Jerusalem.

298 recto Commentary

3–4 The names of the proxies conform to the general rule that the father's and grandfather's names should be included for ease of identification; in a similar vein, distinguishing *nisbas* are given for the first two proxies, though not for the third. For a discussion of Muslim powers of attorney, see al-Asyūṭī's chapter entitled "Kitāb al-wakāla" (I, 192–209). In the Ḥaram collection there are four examples of *wakālāt.*

4 "*Al-Arz ar-Rūmī*" means Erzerumi, of course.

5 Altī is a Kuman name meaning "die Gekaufte, Frau".[61] Strange as this name might seem in a family in which all the other women bore conventionally Arabic names, it is not as strange as the alternative *allatī*, the third person feminine relative pronoun!

6 "*Al-munḥaṣir irṯuhū*" or its variant "*inḥiṣār irṯ al-mutauwafa*" is a stereotype phrase which occurs in formularies and documents to designate those heirs who are legally entitled to a share in an estate.[62]

7 "*Al-maḥḍar aš-šarʿī*": *Maḥḍar* E. W. Lane defines as "The record of a ḳadee (or judge), in which his sentence is written . . . or what is written when a person brings a charge against another."[63] However, it is clear from al-Asyūṭī's chapter on legal testimony, entitled "Kitāb aš-šahādāt", that in his day a *maḥḍar* was simply a record of

[61] G. Moravcsik: *Byzantinoturcia*, Bd. II: *Sprachreste der Türkvölker in den Byzantischen Quellen.* Berlin 1958, see index: Alti. I am indebted for this reference and decipherment to E. A. Zachariadou.

[62] For examples of these phrases see al-Asyūṭī: *Ǧawāhir*, I, 43, 102, 464, 466. For discussion of the designation of heirs according to Islamic law, see N. J. Coulson: *Succession in the Muslim Family.* Cambridge 1971, 29–107.

[63] *An Arabic-English Lexicon.* I, 1–8. London 1863–93, II, 590.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000343

something which transpired in court before a judge, be it a case or deposition. It did not necessarily include either a judgment or a sentence. In fact, al-Asyūṭī implies that *maḥḍar* includes neither of these when he distinguishes between a *maḥḍar* and a *siǧill* as follows:

> The difference between a *maḥḍar* and a *siǧill* is that a *maḥḍar* presents that which took place (*ḏikr mā kāna*), providing the basis for formulating a judgment (*li-yanbaniya ʿalaihi mā yuǧīb al-ḥukm*), whereas a *siǧill* is a complete presentation of the judgment (*tamām ḏikr al-ḥukm*) and of the execution of judgment (*wa-infāḏ al-qaḍāʾ*) on the basis of the content of the *maḥḍar* (*mimmā taḍammanahū ʾl-maḥḍar*). *Maḥḍars* are in effect the bases (*uṣūl*) of *siǧillāt*, i.e. that which *siǧillāt* are built upon. (II, 495)

But Muslim judicial and court procedure and the keeping of court records and registers is by no means a simple matter and gives rise to many problems of terminology which I cannot treat here. In the present context I hope that it is accurate to say that the *maḥḍar* probably refers to the court record of a deposition made before the Šāfiʿī Court in Damascus, enumerating Abū Bakr's legal heirs.

"*Al-ṯābit maḍmūnuhū*": This I take to mean that the content, perhaps even a copy, of the *maḥḍar* was certified and preserved, i.e. registered, in the court records.

"*Al-Bahnasī*" is probably the *nisba* of the deputy judge (*nāʾib al-ḥukm*) of the Šāfiʿī Court in Damascus; *ḫalīfat al-ḥukm* is one of the titles assigned to deputy judges. (II, 450)

"*Al-muttaṣil ṯubūtuhū*" seems to be a phrase used to denote the transferability of the registration/validation of a document from one court to another. Thus al-Asyūṭī uses the following clause to indicate that a *wakāla* was transferable: "*al-wakala aš-šarʿiyya . . . aṯ-ṯābit maḍmūnuhā bi-maǧlis al-ḥukm al-ʿazīz aš-šāfiʿī bid-diyār al-miṣriyya aṯ-ṯubūt aš-šarʿī ʾl-muttaṣila aṯ-ṯubūt bi-maǧlis al-ḥukm al-ʿazīz al-fulānī ʾl-ittiṣāl aš-šarʿī.*" (I, 100)

8 "*Aš-Šāfiʿī ʾš-Šarafī ʾl-Ḥākim bil-Quds*": This is obviously an abbreviated reference to the *qāḍī* presiding at the time over the Šāfiʿī Court in Jerusalem, namely, al-Qāḍī Šaraf ad-Dīn Abū ʾr-Rūḥ ʿĪsā b. Šaiḫ aš-Šuyūḫ Ǧamāl ad-Dīn Abī ʾl-Ǧūd Ġānim al-Anṣārī al-Ḫazraǧī aš-Šāfiʿī, who died in Šauwāl 797 [July 1395].[64]

[64] Muǧīr ad-Dīn al-ʿUlaimī: *Al-Uns al-ǧalīl bi-taʾrīḫ al-Quds wal-Ḫalīl.* Amman 1973, II, 127.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000344

"*Asnada Fulān waṣiyyatahu 'š-šarʿiyya . . . ilā Fulān . . .*" is a stock clause which is used to open wills as an alternative to the simpler clause, "*Hāḏā mā auṣā Fulān ilā Fulān*", both of which refer to the appointment of an executor. (I, 455)

9 "*Al-waṣiyya aš-šarʿiyya*" here must mean a will, which, in accordance with Islamic law is concerned primarily with legacies comprising no more than one-third of an estate, since two-thirds are reserved for the heirs-in-law, i.e. the quota heirs (*ḏū-'l-farāʾiḍ*) and the agnate heirs (*al-ʿaṣāba*).[65] Although the *waṣiyya* was confined to one-third, it is clear from a general formulary for wills provided by al-Asyūṭī that wills could contain a general statement about the deposition of the estate in general. (I, 454–55) Thus the hypothetical testator would state first that the expenses of his funeral were to be paid; then his acknowledged debts, specified in the will; from the residue one-third was assigned to specified legatees; then, and only then, was the amount remaining to be divided among the legal heirs, also specified. In addition, the *waṣiyya* designates the executor of the estate – the *wāṣī*. Whether or not such a formulary was followed by the Jerusalem notaries can be determined by studying the twelve specimens of wills found in the Ḥaram documents.

10 "*Mā rāʾau baiʿahū*" is a stock phrase used in *wakāla* documents. (I, 202)

12 "*Bi-ṭarīq al-īṣāʾ*" indicates that Ḥadīğa had been appointed legal guardian or executrix (*waṣī*) in her husband's will. Presumably this was what al-Asyūṭī calls *waṣiyyat an-naẓar*, a testament of supervision, as opposed to *waṣiyyat bi-ṯulṯ mālihī*, a testament of a third of the testator's property. (I, 441)

13–16 These lines contain the purchase deed proper, the previous lines having established the ownership of the slave and the right of his disposition.

13 Note that the description of the slave consists of more or less the same elements as are found in the other documents, namely "race," religion, approximate age, and name, plus the statement that he formed part of the estate of the deceased Abū Bakr.

[65] Cf. COULSON: *Succession*, pp. 213–14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000345

14 It is interesting that Rašīd commanded a considerably lower price than any of the other slaves, either male or female. Perhaps the combination of his age and sex, i.e. the fact that he was a male adolescent, was a factor in the lowness of the price. Notice that this is the only document which does not spell out half the price which was paid.

15 This document does not contain a clause whereby Rašīd acknowledged his bondage. Notice, however, that like 574 verso it does contain a quittance clause.

16 "*Rasm aš-šahāda*": Described by É. TYAN as follows: "Le témoignage ne consiste pas en une signature mais en une mention écrite de la main du témoin même qui déclare avoir été témoin de l'acte. Cette mention porte le nom de *rasm* . . ."[66]

"*Ṯaman miṯl*": According to al-Asyūṭī such a price is a necessary condition for a sale made by proxy: "If he [a *muwakkil*] grants absolute power of attorney in a sale, this requires, according to the *maḏhab* of Mālik, aš-Šāfiʿī, Aḥmad [ibn Ḥanbal], Abū Yūsuf, and Muḥammad [aš-Šaibānī], that the sale be made for a fair price (*bi-ṯaman al-miṯl*) in the cash of the locality . . ." (I, 195)

17 "*Wa-ṣaddaqa ʾl-bāʾiʿūn al-maḏkūrūn* . . .": This affirmation by the sellers presumably takes the place of an affirmation by the *wakīls*, who, according to al-Asyūṭī, "if present", should "confirm and acknowledge" the validity of the sale and the power of attorney and "that the price is a fair one for the merchandise at the time of the sale." This should be "written in appropriate language at the end (*ḏail*: appendix?) of the bill of sale." (I, 118) Note that the vendors gave their proxies the power to establish a fair price. Perhaps it was this aspect of the sale that accounts for the relatively low price paid for Rašīd.

18 The *ḥamdala* and the *taṣliya* were probably added to fill up the last line, in order to prevent unauthorized additions to the text.

19 There were two witnesses to the document; note, however, that the witnessing clauses differ in phrasing, though not in meaning.

22–25 These lines contain the testimony of third person, presumably a *šāhid al-qīma*, i.e. a professional witness who had expert knowledge of market values.

[66] *Le notariat*, p. 52.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000346

25 "*Kutiba ʿanhu*" means, of course, that al-Ḥāǧǧ ʿAbdallāh did not sign the document himself.

At this point, having examined all the documents, it should be useful to sum up what we can observe about the practice of notaries of late fourteenth century Jerusalem preparing deeds for the purchase of slaves. Admittedly, six documents spread over a period of twelve years may well not constitute a representative sampling, but their random character may offset to some degree their limited quantity. As I hope is clear by now, all six deeds are almost identical in form (the special character of 298 notwithstanding), even though there are variations in that form. The uniformities and variations can be summarized as follows:

1 All six documents are prefaced by a *basmala* or *ḥamdala* (574 verso).
2 All begin the text with *ištarā/ištarat.*
3 All identify the parties to the sale in a standard form: two *nasabs* for men, one for a woman plus the name of her husband. The parties are further identified by titles, profession, and/or *šuhra.* Their place of residence is also indicated in all, with the exception of the buyer and seller in 382 and the *wakīls* in 298.
4 All six documents specify that the buyer used exclusively his own funds for the purchase.
5 Three (574 recto, 382, and 688) out of five state explicitly that the slave was said to be in the owner's possession up until the time of the sale.
6 All the documents specify that all the slave was bought.
7 All five give some description of the slave, though none gives the physical description recommended by al-Asyūṭī. One (382) fails to mention the slave's name and two (316 and 688) omit the age; all mention the "race" and religion of the slave.
8 Only one document (316) contains the slave's acknowledgment of his slavery.
9 All six documents contain a clause affirming the legality of the sale, though the phrasing of that clause varies slightly.
10 Five state the full amount of the price in Damascus currency; only one document (298) does not spell out half the price; one document (688) fails to specify the venue in which the currency was valid.
11 All six use the same phrase (*ḥāla maqbūḍa*) or a variant to indicate that the price was paid and received in full.
12 Two documents (574 verso and 298) contain quittance clauses.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000347

13 All but one document (382) contain a clause acknowledging the delivery/receipt of the slave.
14 All six contain clauses affirming that the merchandise had been legally viewed and that the parties separated in mutual satisfaction.
15 Only one document (688) contains a guarantee against fault in ownership.
16 All contain the date of the document expressed by day, month, and year.
17 One document (688) has only one witness; all the rest have at least two.

On the basis of this tabulation it is readily apparent, first of all, that apart from variations which may be attributable either to the style of the individual notaries or the exigencies of a particular sale, the form of all six documents is the same. Where there are significant discrepancies, namely in items 5, 8 and 12 listed above, it might be assumed that there was no unanimity of opinion amongst the notaries of Jerusalem as to the necessity of such clauses in order to insure the validity of the document. In other words, some notaries did not consider it necessary for the document to state that the slave was in the owner's possession until the time of the sale, that the slave acknowledged his slavery, or that the sellers acknowledged the quittance of the buyers' obligation. Secondly, it is evident that the practice of the notaries is close, extremely close, to the prescriptions of the *šurūṭ* works, and this is true even if we take as our criterion the most concrete and detailed of these and, furthermore, one that was written a century after the drafting of the documents – the *Ǧawāhir al-ʿuqūd* of al-Asyūṭī. This conformity I have tried to illustrate in the line-by-line commentaries to the documents, and it also emerges from a comparison of the above tabulation with al-Asyūṭī's pattern and *fawāʾid*, which shows that every uniformity that has been tabulated has its counterpart, often literal, in his formularies. There should be no doubt, then, that as far as the purchase of slaves is concerned, the Ḥaram documents indicate that Jerusalem notaries conformed to *šurūṭ* patterns in general circulation. Thus we have here significant evidence that the *šurūṭ* works do not represent abstract formulations divorced from reality but are practical manuals which were firmly rooted in legal practice. This, I would submit, is a first, tentative step toward solving the problem of the relationship between the theory of the *fuqahāʾ* and the practice of the *qāḍīs* and notaries which has long exercised students of Islamic law. As limited as the evidence may be in quantity, in time, and in space, it is nonetheless solid

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000348

evidence which is lacking from earlier periods of Islamic history – lacking because of the dearth of documents and *šurūṭ* works that have survived. Needless to say, the study of further documents from the hundreds that have been found in the Ḥaram along with their collation with the formularies is a matter of priority before generalizations on a firmer basis can be made.

But, given the fact of the high degree of correlation between the formularies and documents in these specific instances, we must also acknowledge that none of the documents meets the standards of a perfectionist like al-Asyūṭī and that even our six specimens show signs of variation. This occurs mainly in the form of omissions of clauses which, according to him, should be included in a foolproof deed. It cannot be determined whether such omissions were made consciously and deliberately, on the assumption mentioned above that certain clauses were dispensable, or whether they were made through negligence; still, it is worth recording that the stereotyped forms were subject to variations from the pens of the notaries, and it would be interesting to know whether any of the deviations from the *šurūṭ* norms could have made a document subject to invalidation by a judge. Surely the fact that number 688 was signed by only one witness would have undermined its legality.

Our analysis of the diplomatic form of the documents gives rise to another issue, namely that of their relationship to Muslim purchase deeds from earlier and later periods. As it happens, samples from earlier times have been published and analyzed, mainly by Grohmann[67] and the Sourdels,[68] and from the Ottoman period by Ebied and Young.[69] Since, however, none of these published deeds concern the sale of slaves it would not be practical to attempt a comparative analysis now; this, I suggest, should be postponed until such time as real-estate deeds from the Ḥaram have been published. Nevertheless, on the basis of a cursory comparison, I can say that there is remarkable similarity in the basic form and even certain key phrases of all published purchase deeds, which, if confirmed by further research, means that there was a degree of continuity in Arabic notarial practice which extends over a period of six centuries. It should be pointed out,

[67] *Arabic Papyri*, I, 141–272; II, 1–26.

[68] J. Sourdel-Thomine and D. Sourdel: *Trois actes de vente damascains du début du IV/X siècle*. In: JESHO 8 (1965), pp. 164–85.

[69] R. Y. Ebied and M. J. L. Young: *Some Arabic Legal Documents of the Ottoman Period*. Leiden 1976.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000349

too, that thanks to the edition and analysis of aṭ-Ṭaḥāwī's chapters on sales, it is also possible now to determine the degree of continuity in the *šurūṭ* tradition on this subject. Although I do not intend to undertake this study myself, I would again suggest that continuity and similarities are great, even amongst *faqīh*s of different schools.

Finally we should sum up what has been learned about the institution of slavery from these documents and from what I have just suggested is an indispensable companion source – the *šurūṭ* manuals. Obviously, very little of a general or quantitative nature can be deduced from a mere six documents issued in one town in the Mamlūk Empire and dating over a period of twelve years. Be that as it may, given the lack of other documentary evidence, we should not be deterred from trying to extract what information we can. First, it should be noted that from a legal point of view the sale of a slave was no different from selling anything else. As is implied in al-Asyūṭī's discussion, the main difference between the sale of a house and the sale of a slave lies in the way these objects were described in the document, along with the slave's acknowledgment that he was indeed a slave. In this regard it is interesting that al-Asyūṭī's models were much more humane and individualized than the practice of the Jerusalem notaries, for only one of them saw fit to state that the slave had much such an acknowledgment and none took the trouble to describe the physical attributes by which the slave could be identified. From the notary's point of view, then, a slave was chattel like any other when he was sold. This will be even more evident when bills of purchase from the Ḥaram for other types of property have been published. Second, we learn from the documents that the ownership of slaves, as chattel, could be transferred by direct sale from one person to another or through the mediation of proxies and the help of brokers; furthermore, there is confirmation from document 298 that the ownership of slaves could be, and was, shared and that the consent of all the owners had to be obtained before the whole slave could be sold. Deed 298 also proves that the ownership of slaves could be, and was, transferred through inheritance, as was the case with any other type of property. Third, the fact that persons in Jerusalem owned and sold black slaves from as far away as Abyssinia is surely a sign, slight though it may be, of the vitality of the African slave trade in the late fourteenth century, especially since the parties involved in the sale do not seem to have been among the élite of Jerusalem society of the period. Whether any of the other black "races" listed by al-Asyūṭī as sources of slaves reached Jerusalem must be a matter of conjecture until further documentation is produced. Fourth, as far as the slaves them-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000350

selves are concerned, we learn little about them apart from their origins and the fact that all five were Muslims, which probably means that they had been converted to Islam after the initial enslavement; that two were males and three were females, all of indeterminate age, though some are known to have reached and passed the age of puberty. Fifth, lacking further information it is difficult to explain the wide variation in prices: 500 dirhams paid for a Ṣaḥartī male (no age mentioned) in 783; 550 for a Nubian adult female, both in 787 and in the following year; 480 for a Takrūrī female of majority in 784 (?), and 380 for a Damotī female in the same year; and only 300 dirhams for a Nubian adolescent male in 795. Without evidence which may be forthcoming from other sources, including the Ḥaram documents, we cannot be sure whether the discrepancies in prices reflect fluctuating market conditions in Jerusalem or whether certain types or particular specimens of slaves were valued more highly than others; moreover, as already noted, the conditions under which the sale was conducted may also have been a factor in settling the price.[70] In any case, these prices should become much more meaningful when they can be correlated with the prices paid for other properties and goods in contemporary Jerusalem. Such data exist in abundance in the unpublished Ḥaram documents. Sixth, again though the evidence is slim, it would seem that persons of no great distinction were able to own slaves, if, that is, we can trust the titles which the notaries assigned to the parties to the sales. At any rate we can say that none of these parties were prominent enough to have been mentioned in a Mamlūk biographical dictionary or in al-'Ulaimī's history of Muslim Jerusalem; nor were any of them Mamlūks, who as the ruling élite of Jerusalem, could be expected to own slaves. In this respect we should again point to the significant fact that not only did women own slaves in their own right but also acted on their own behalf, without intermediaries, in buying and selling them. Of course it is well know that Muslim women could and did own their own property, but whether or not they were able to control it without their husbands' interference is quite another matter, especially for the Middle Ages, for which there is very little historical data available. Here too the Ḥaram documents will be of great help once they have been fully researched. For the time being it can only be said that one document offers prima facie evidence that women could manage their own business affairs in fourteenth century Jerusalem.

[70] See the commentary to line 17 of document 298, above.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000351

Die Eingangstür des Ribāṭ des Yāqūt al-Māridānī in Medina

Von Saleh Lamei, Beirut

Das Ribāṭ[1] des Yāqūt al-Māridānī befindet sich in der Ḥārat al-Baqīʿ in dem Bezirk al-Aġawāt an der Ostseite der Propheten-Moschee. Es ist an drei Seiten umbaut. Die Südfassade, in der sich die Eingangstür befindet, blickt auf eine ca. 2,50 m breite Gasse. Das Gebäude wurde während der zweiten Herrschaft des Bahriten-Sultans an-Nāṣir Muḥammad ibn Qalāʾūn[2] gebaut; nach der Datierung der Inschriftentafel ist es im Jahre 706/1306–7 errichtet worden.

Der ursprünglich zweigeschossige Bau[3] bestand aus einem schmalen Hof, um den herum eine Galerie lief, zu der hin sich die Zellen der mittellosen Fremden öffnen, für die dieser Bau bestimmt war. Die Zellen sind mit Tonnen aus Basaltstein überwölbt; sie wurden durch den Hof belichtet und entlüftet. Der Bau hatte eine Toilette, eine Küche sowie ein Treppenhaus.

Heutzutage sind nur noch einige Räume und das Treppenhaus, alle in einem sehr schlechten Zustand, vorhanden. Das Ribāṭ ist entgegen dem Stifterwillen von armen Frauen bewohnt; gemäß der Inschrift war das Gebäude ausdrücklich für hilflose und bedürftige Männer bestimmt.

Die noch vorhandene Eingangstür befindet sich in der Südfassadenflucht[4] und führt zu einem dunklen rechtwinkligen Flur, der in den schmalen Hof mündet.

[1] Über Ribāṭ siehe EI[1] III 1242–5; Noth: *Das Ribāṭ der Almoraviden*, S. 499–511.

[2] Wiet: *Biog. M. Ṣāfī*, Nr. 2314; EI[1] III 933–6.

[3] Eine ähnliche Zellengruppierung ist noch bei den osmanischen Bauten in Medina zu sehen; z.B. in der Schule des Ḥusain Aġā 1273/1876–7 un der sogenannten Bibliothek des Muẓhir al-Fārūqī 1293/1876, sowie bei den Miethäusern (*rabʿ* pl. *ribāʿ*) aus dieser Zeit in Kairo.

[4] In der Mamlukenzeit befand sich die Eingangstür der Sakral- und Profanbauten in der Rückwand einer rechteckigen eingetieften Nische, die oben durch einem Dreipaßbogen und Stalaktiten (*muqarnaṣāt*) abgeschlossen wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000352

Die Tür ist 1,15 m hoch, 0,80 m breit und oben mit einem 0,40 m hohen Sturz überdeckt (Abb. 1). Die Kämpfer sind mit einem halben kreisförmigen Wulst, der oben und unten mit einer rechteckigen Kante abgeschlossen ist (Abb. 3), profiliert.[5] Durch die mehrmalige Erhöhung des Straßenniveaus wurde die Türöffnung teilweise verdeckt.

Über dem Türsturz, und nicht in der Türachse, befindet sich eine Inschriftentafel. Sie ist 0,48 m lang und 0,38 m hoch. Darauf sind fünf Zeilen[6] in Ṯuluṯ-Schrift eingekerbt (Abb. 2):

١ – وقف هذا الرباط المبارك لوجه الله تعالى العبد
٢ – الفقير ياقوت المظفرى المنصورى المارداني على
٣ – الفقراء والمساكين الغرباء الرجال خاصة دون
٤ – النساء تقبل الله منه واثابه الجنة برحمته وكرمه بتاريخ
٥ – سنة ست وسبعمائه.

(1)„Es hat gestiftet dieses gesegnete Ribāṭ zu Gottes Ehren der armselige Knecht (2) Yāqūt al-Muẓaffarī al-Manṣūrī al-Māridānī für (3) die mittellosen und bedürftigen Fremden, und zwar nur Männer, aber keine (4) Frauen – Gott möge es von ihm annehmen und ihn mit dem Paradiese belohnen in seiner Barmherzigkeit und Güte – im (5) Jahre 706 (1306–7)".

Der Bauherr müßte seinen Nisben nach unter al-Muẓaffar Quṭuz[7] (st. 658/1260) (oder al-Muẓaffar Taqīaddīn Maḥmūd [III] von Ḥamā[8] [st. 698/1298]?), al-Manṣūr Qalā'ūn[9] (st. 689/1290) und Alṭunbuġā al-Māridānī[10] [st. 744/1343] (?) gedient haben. Es ist mir nicht gelungen, den Namen des Bauherrn in der Literatur zu finden.

Alṭunbuġā al-Māridānī stieg um das Jahr 710/1310,[11] also ca. 4 Jahre **nach** der Errichtung des Ribāṭ und ca. 20 Jahre nach dem Tod des wahrscheinlichen ersten genannten Herrn – al-Manṣūr Qalā'ūn – zu Amt

[5] Das Profil ist dem unteren Teil des Kämpfersteins von Minarettüren der mamlukischen Bauten ähnlich (Lamei: *Kloster*, Abb. 83, 200).

[6] Ibrāhīm Rif'at: *Mir'āt* I, S. 410; 'Abdalquddūs: *Āṯār*, S. 190; Combe: *Repertoire* XIV, S. 5, Nr. 5207.

[7] Ibn Taġrībirdī: *an-Nuǧūm* VII, S. 72–83; Wiet: *Biog. M. Ṣāfī*, Nr. 864.

[8] Ibn Kaṯīr: *al-Bidāya* XIII, 304–5; XIV, 5.

[9] Wiet: *Biog. M. Ṣāfī*, Nr. 1878.

[10] Ḫalīl aṣ-Ṣafadī: *al-Wāfī* IX, S. 364–5, nr. 4992; Wiet: *Biog. M. Ṣāfī*, S. 77, Nr. 533.

[11] Ibn Taġrībidī: *an-Nuǧūm* IX, S. 112, 119, 121; Abū l-Fidā': *Kitāb al-muḫtaṣar* VII, S. 88, 148, 150, 161, 162.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000353

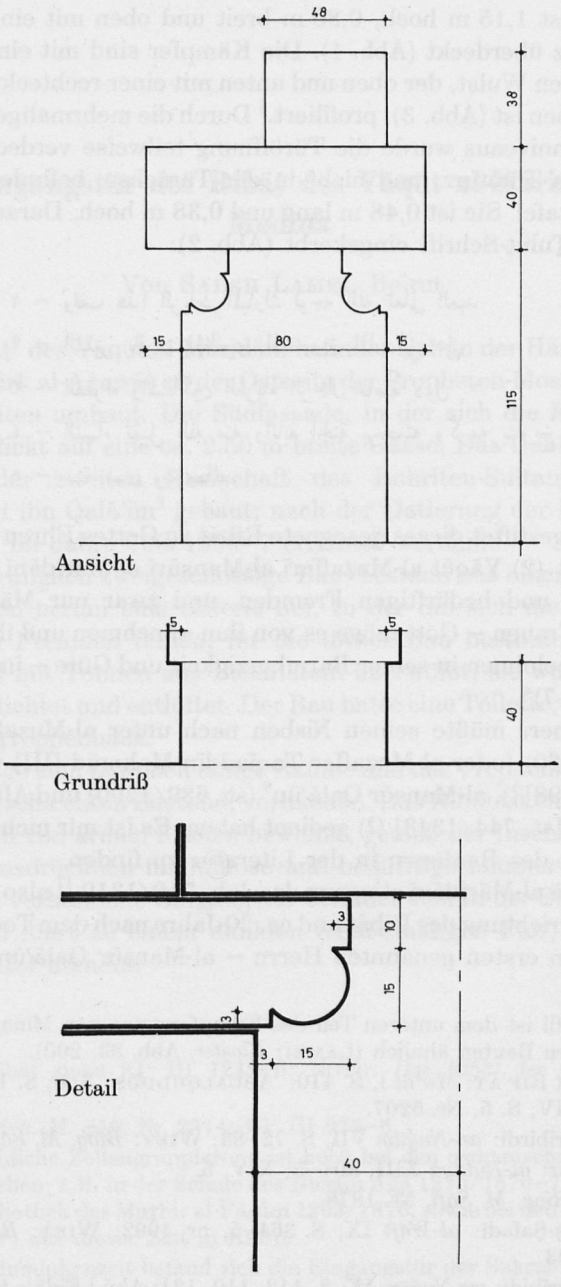


Abb. 3: Ribāṭ des Yāqūt al-Māridānī

تفاصيل باب رباط ياقوت المارداني

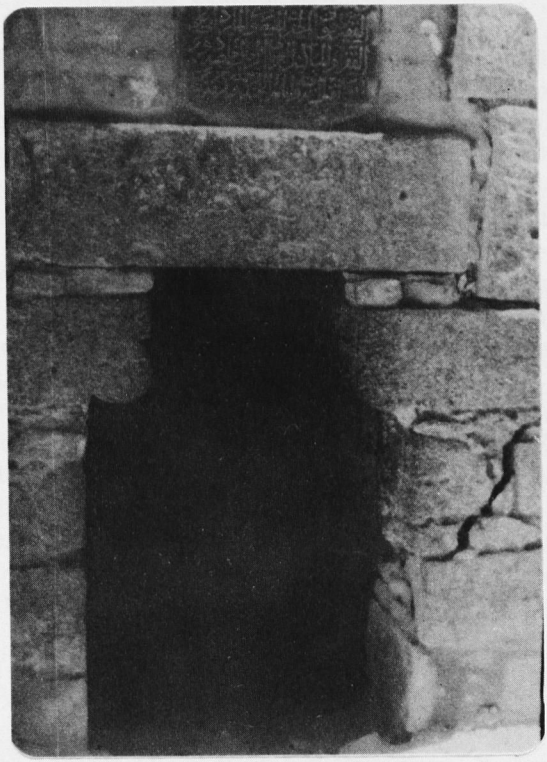


Abb. 1: Eingangstür



Abb. 2: Inschriftentafel

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000355

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000356

und Würden auf. Kann Alṭunbuġā al-Māridānī dann überhaupt gemeint sein? Oder gab es einen in den Quellen nicht näher aufgeführten zweiten Māridānī, der bereits um die Jahrhundertwende von Bedeutung war und einige Mamluken bzw. in unserem Fall Eunuchen hatte? Oder aber ist das Datum der Inschrift verschrieben – *sitta* anstelle eines *sittīna* (760/1359)? Dann wäre eine Zuordnung zu dem 744/1343 verstorbenen Alṭunbuġā al-Māridānī zeitlich möglich. In diesem Fall bezöge sich die Nisbe al-Muẓaffarī wohl auf al-Muẓaffar Taqīaddīn von Ḥamā; wenn sich al-Manṣūrī auf Qalā'ūn beziehen soll, müßte unser Stifter in ganz jungen Jahren im Dienste dieses Sultans gestanden und in sehr hohem Alter das Ribāṭ errichtet haben.

Daß es sich um einen Eunuchen handelt, geht aus dem Namen Yāqūt hervor[12]; bei der Datierung 760/1359 könnte es sich sehr wohl um Iftiḫāraddīn Yāqūt ar-Rasūlī aṭ-Ṭawāsī al-Ḫāzindār handeln[13], der über 25 Jahre den Sultanen auf der Zitadelle zu Kairo gedient hat; er hatte einen guten Ruf und war sehr religiös. Im Jahr 760/1359 wurde er Vorsteher der Diener der Propheten-Moschee in Medina als Nachfolger des 'Izzaddīn Dīnār[14]. Er starb am 27. Ramaḍān 781/6. I. 1380.

Literaturverzeichnis

'Abdalquddūs al-Anṣārī: *Āṯār al-Madīna al-Munawwara.* Medina 1393[3].

Abū l-Fidā', 'Imādaddīn Ismā'īl: *Kitāb al-muḫtaṣar fī aḫbār al-bašar.* VII. Beirut 1961.

Ayalon, D.: *Names, titles and nisbas of the Mamluks.* In: Israel Oriental Studies 5 (1975), 213–7.

---: *The Eunuchs in the Mamluk Sultanate.* In: *Studies in Memory of Gaston Wiet.* Jerusalem 1979, 267–95.

Combe, Et., J. Sauvaget et G. Wiet: *Répertoire Chronologique d'Épigraphie Arabe.* Le Caire 1954. (Institut Français d'Archéologie Orientale. XIV.)

Ḫalīl ibn Aibak aṣ-Ṣafadī: *al-Wāfī bil-Wafayāt.* IX: ed. J. Van Ess. Beirut 1974.

Ḥasan al-Bāšā: *al-Alqāb al-islāmīya fī t-tārīḫ wal-waṯā'iq wal-āṯār.* Kairo 1957.

Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī: *ad-Durar al-kāmina fī a'yān al-mi'a aṯ-ṯāmina.* Ed. M. S. Ǧāddalḥaqq. Kairo 1966[2].

[12] Ayalon: *The Eunuchs*, S. 269.

[13] Ibn Ḥaǧar: *ad-Durar* V, S. 183–4, Nr. 4989; Maqrīzī: *Sulūk* III/1, S. 376; Wiet: *Biog. M. Ṣāfī*, Nr. 2617.
Über die Nisbe der Mamluken siehe Ayalon in: Israel Oriental Studies 5, S. 213–7; über Ḫāzindār siehe EI[2] IV, S. 1186–7; über Ṭawāšī siehe Ḥasan al-Bāšā: *al-Alqāb*, S. 328 und Ayalon: *The Eunuchs*, S. 267–95.

[14] Ibn Ḥaǧar: *al-Durar*, Nr. 4989; Wiet: *Biog. M. Ṣāfī*, Nr. 1021.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000357

Ibn Kaṯīr, ʿImādaddīn Abū l-Fidāʾ: *al-Bidāya wan-nihāya fī t-tārīḫ*. XIII. XIV. Kairo 1932.

Ibn Taġrībirdī, Abū l-Maḥāsin: *an-Nuǧūm az-zāhira fī mulūk Miṣr wal-Qāhira*. VII. Kairo 1938; IX. Kairo 1942.

IBRĀHĪM RIFʿAT: *Mirʾāt al-Ḥaramain*. 2 Bde. Kairo 1344 H.

LAMEI, S.: *Kloster und Mausoleum des Faraǧ ibn Barqūq in Kairo*. Glückstadt 1968. (Abhandlung des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo. Islamische Reihe. II.)

Maqrīzī, Taqīaddīn: *as-Sulūk li-maʿrifat duwal al-mulūk*. Bd. III/1: Ed. S. ʿĀŠŪR. Kairo 1970.

NOTH, A.: *Das Ribāṭ der Almoraviden*. In: *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies*. Wiesbaden 1967.

WIET, G.: *Les Biographies du Manhal Ṣāfī*. Le Caire 1932. (Memoires de l'Institut d'Egypte. XIX.)

Zur Transliteration und Transkription des Arabischen im Tamil

Von Rahul Peter Das, Hamburg

Das Zeicheninventar der Tamilschrift ist wie folgt:
Vokale: *a ā i ī u ū e ē ai o ō au*
Konsonanten: *k ṅ c ñ ṭ ṇ t n p m y r l v ḷ ḻ ṟ ṉ*

Diese relativ begrenzte Anzahl von Zeichen führt dazu, daß ein Zeichen für mehrere Laute stehen kann. Dies ist insbesondere bei Fremdwörtern der Fall, wie am Beispiel des Sanskrit demonstriert werden kann. Es stehen:
k für *k, kh, g, gh, h,*
c für *c, ch, j, jh, s, ś, ṣ,*
ṭ für *ṭ, ṭh, ḍ, ḍh* (diese, wie auch *ḷ* und *ṇ* und – zumindest theoretisch – *ṣ*, sind Retroflexlaute; vgl. die Laute *ṭ·, ḍ·* und *ṛ* des Urdu. Sie sind nicht mit den arabischen Lauten *ṭ* und *ḍ* zu verwechseln),
t für *t, th, d, dh,*
p für *p, ph, b, bh.*
Daneben werden auch die dem Grantha-Alphabet entlehnten Zeichen für *j, ṣ, s* und *h* benutzt, sowie das Zeichen *ḥ*, auch für Lehnwörter aus anderen Sprachen. Für *f* (z.B. in englischen Wörtern) wird *p* benutzt, oft auch *ḥp*.

Vor diesem Hintergrund sind die Bestrebungen tamilischer Schriftgelehrter zu sehen, arabische Gebete und Termini technici nach einem einheitlichen Schema zu transliterieren, das wir auch „wissenschaftlich" nennen können, natürlich immer eingedenk der Limitationen, die durch das begrenzte Zeicheninventar der Schrift verursacht sind, wenn man keine diakritischen Zeichen benutzt. Dabei ist zu beachten, daß die Transliteration sich nach der Aussprache der arabischen Laute im Tamil richtet und daß diese Aussprache im Süden Indiens sich traditionell an die rein arabische Aussprache anlehnt und nicht, wie im Norden, an die persische bzw. die des Urdu. Allerdings gibt es einige Besonderheiten, die aus der folgenden Tabelle sichtbar werden.

Eine Besonderheit der heute allgemein üblichen Transliteration gelehrter islamischer Publikationen ist der häufige Gebrauch der oben

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000359

genannten Grantha-Charaktere. Dies ist auffallend, da man in maßgeblichen Literaturkreisen allgemein bestrebt ist, ihren Gebrauch auf ein Minimum zu reduzieren, womöglich ganz zu vermeiden, da sie als „untamilisch" gelten. Dagegen benutzen gelehrte Brahmanen sie mit Vorliebe, haben in diesem Punkt also eine Gemeinsamkeit mit den gelehrten Muslimen.

Das Transliterationsschema ist wie folgt:

Konsonanten:

Arabisch	Tamil
b	*p*
t	*t*
ṯ	*s*
ǧ	*j*
ḥ	*h*
ḫ	*k*
d	*t*
ḏ	*s*
r	*r*, *ṟ* (wobei *ṟ* weitaus häufiger ist. Dies würde der traditionellen Aussprache des arabischen *r* entsprechen, da *ṟ* ein gerolltes dentales oder alveolares r ist, *r* dagegen ein geschlagenes. Zu beachten ist jedoch, daß arab. *nr* bzw. *rr* in der Regel als *ṉr* bzw. *rr* oder *rṟ* geschrieben werden, da im Tamil geschriebenes *ṉr* als *ndr* und *ṟṟ als tr* ausgesprochen werden)
z	*s*
s	*s*
š	*ṣ*
ṣ	*s*
ḍ	*l* (!) (vgl. malaiisches *ḷ*)
ṭ	*t*
ẓ	*l* (!) (vgl. malaiisches *ḷ*)
ʿ	-, *ḥ* (dies letztere – nicht mit arab. *ḥ* zu verwechseln! – wird nur, wenn überhaupt, im Wortinnern verwendet)
ġ	*k*
f	*p*
q	*k*
k	*k*
l	*l*
m	*m*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000360

n	*n*, *ṉ* (wobei *ṉ* weitaus häufiger ist. Theoretisch ist *n* dental, *ṉ* alveolar, jedoch ist heute tatsächlich kein Unterschied in der Aussprache feststellbar. Das Nebeneinander von *n* und *ṉ* ist auch in Fremdwörtern aus anderen Sprachen – selbst Sanskrit – zu beobachten. Auffallend ist, daß selbst Autoren, die sonst *n* benutzen, bei der Nunation oft *ṉ* bevorzugen)
h	*h*
w	*v*
y	*y*
ʾ	–, *ḥ* (wie bei ʿ), *y* (nur im Wortinnern)

Vokale:

a	*a*
ā	*ā*
i	*i*
ī	*ī*
u	*u*
ū	*ū*
ai/ay	*ai* bei Diphthongen, sonst *ay* (bei *ayy* bisweilen *eyy*)
au/aw	*au* bei Diphthongen, sonst *av*

Als Beispiel für diese Transliteration sei ein Text aus dem Buche *Laṟūṟul mūḥmiṉīṉ*[1] [d.h. *Ḍarūru 'l-mu'minīn*] (*1-vatu pākam mutal, 4-vatu pākam varai*). Ceṉṉai [Madras] 1973[6] angegeben, der sowohl in arabischer als auch in tamilischer Schrift erscheint (S. 199ff.). Man beachte, daß die Worttrennung hier, wie auch in den meisten ähnlichen Texten, der tamilischen Aussprache angepaßt worden ist, was das Verständnis sehr erschwert. Der arabische Text ist voll vokalisiert, der Tamiltext jedoch liest im großen und ganzen pausal; weggefallene Vokale werden im arabischen Text durch eckige Klammern angezeigt. Ein$^+$ hinter einem Wort bedeutet, daß Original und Umschrift nicht übereinstimmen.

Arabischer Text:

asmā' u ġawṯu 'ṣ-ṣamadānī
bi-smi 'l-lāhi 'r-raḥmāni 'r-raḥīm[*i*]

[1] Der Autor ist HĀJI M. A. ṢĀHUL HAMĪDU. Das Wort *mūḥmiṉīṉ* im Titel erscheint auch auf allen Seitenüberschriften, obwohl im Text selbst *muḥmiṉīṉ* steht, s. z.B. S. 131, Z. 14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000361

yā sulṭāna ʾl-ārifīn [a] yā tāǧa ʾl-muḥaqqiqīn [a] yā sāqiya ʾl-ḥumayyā yā ǧamīla ʾl-muḥayyā yā barakata ʾl-anām [i] yā rāfiʿa ʾẓ-ẓalām[i] yā šamsu bilā afal[in] yā durru bilā maṯal [in] yā badru bilā kalaf [in] yā baḥru bilā ṭaraf [in] yā bāza ʾl-ašhabi yā fāriǧa ʾl-kurabi yā ġawṯa⁺ ʾl-aʿẓam[i] yā wāsiʿa ʾl-karami yā kanza ʾl-ḥaqāʾip[i] yā maʿdina ʾd-daqāʾiqi⁺ yā wāsiṭa ʾsilki wa-ʾs-sulūki yā ṣāḥiba ʾl-mulki wa-ʾl-mulūk[i] yā šamsa ʾš-šumū- s[i] yā zahrata ʾn-nufūs[i] usw.

Tamilische Umschrift:

asmāu kavsus samatāṉī.

pismillā hirrahmā ṉirrahīm.

yāsultāṉal āripīṉ, yātājal muhakkikīṉ, yāsākiyal humayyā, yājamīlal muhayyā, yāpaṟakatal aṉām, yāṟāpiallalām, yāṣamsu pilāapal, yāturṟu pilāmasal, yāpatṟu pilā kalap, yāpahṟu pilātaṟap, yāpāsal aṣhapi, yāpārijal kuṟapi, yākavsul⁺ aḥlam, yāvāsial kaṟami, yākaṉsal hakāyik, yāmaḥtiṉat takāyiku⁺, yāvāsitas silki vassulūki, yāsāhipal mulki valmulūk, yāṣamsaṣṣumūs, yāsahṟa taṉṉupūs. usw.

Man beachte auch, daß arabische Eigennamen sehr oft am Ende das *u* des Nominativs der diptotischen Flexion haben, auch wo dies nicht gerechtfertigt ist, so z. B. *Umaṟu* für *ʿUmaru*, aber *Muhammatu* bzw. *Mukammatu* für *Muḥammadun*.

Neben der „wissenschaftlichen" Umschrift gibt es aber auch „vulgäre" Umschriften. Diese werden angetroffen

a) bei Autoren, die aus irgendwelchen Gründen nur „reine" tamilische Schriftzeichen benutzen möchten, oder aber denen die ursprüngliche Schreibweise und Aussprache unbekannt ist, was ja bei nichtmuslimischen Gelehrten meistens der Fall ist;

b) in Fällen, in denen die Assimilierung schon sehr weit fortgeschritten ist (dies gilt oft für Namen) oder in denen ein arabisches Wort nicht direkt aus dem Arabischen übernommen wurde. Im letzten Falle sind die Sprachen, durch die entlehnt wurde, in der Regel Persisch und Urdu, wobei in vielen, wenn nicht sogar in den meisten Fällen die Entlehnung wiederum nicht direkt aus diesen Sprachen, sondern durch das Telugu erfolgte. So ist in einigen Fällen die Herleitung eines Wortes äußerst schwierig. Als ein Beispiel allgemeinerer Art möge das Wort *kaṭitam* dienen, das nicht ohne weiteres vermuten läßt, daß es sich um das persische (und urdu) *kāġaz* (*kāġiz*) oder seine arabische Form *kāġiṭ* handelt; das ist nur aus der Nebenform *kākitam* zu ersehen. Solcher Fälle gibt es natürlich mehrere, für sie können keine festen Regeln aufgestellt werden. Bei einigen ist dies jedoch einigermaßen möglich. Hierbei gilt, daß die Lautung, nach der sich die Schreibweise richtet, in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000362

der Regel die des indischen Persischen (das eine in der Aussprache ältere Form als das heutige iranische Persisch ist) und des Urdu ist, wozu noch Besonderheiten des Tamil und womöglich des Telugu kommen. Hinzu kommt noch die unter a) erwähnte Schreibweise. So tritt, abweichend von der obigen Tabelle, für folgende Laute auf:

Arabisch	Tamil
ṯ	*c*
ǧ	*c*
ḥ	*k*, - (letzteres in der Anfangssilbe oder intervokalisch)
ḏ	*j*, *c*
z	*j*, *c*
s	*c*
š	*c*
ṣ	*c*
ḍ	*j*, *c*, *s*
ẓ	*j*, *c*, *s*
f	*ḫp*
n	*ṅ* (vor *k*), *ñ* (vor *c* und *j*)
h	*k*, - (wie *ḥ*)

Zusätzlich können natürlich alle Konsonanten der „wissenschaftlichen" Umschrift auftreten, außer *ḥ*. Was Vokale betrifft, so können, abweichend von der obigen Tabelle, folgende Entsprechungen zusätzlich angetroffen werden:

a	*ā*, *ē* (bisweilen in Anfangssilben, vor arab. *ḥ*, das schwindet, vgl. *mēpūp* für *maḥbūb*, *Māmūtu* für *Maḥmūdun*)
i	*e*
ī	*ē*
ū	*ō*
ai/*ay*	*ay*(*y*)

Einige dieser Schreibweisen habe ich sogar als gelegentliche Verschreibungen in Texten muslimischer Schriftgelehrter bei der Transliteration von arabischen Gebeten verwendet gefunden, so z. B. einige Male *c* statt *s* für arab. *s*, obwohl sonst im gleichen Texte *s* geschrieben wurde.

Diese Tabelle der Abweichungen der „vulgären" von der „wissenschaftlichen" Umschrift erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit; sie würde in der Tat beim heutigen Stande unseres Wissens unmöglich sein. Es gibt zwar Listen von arabischen Lehnwörtern im Tamil, aber

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000363

systematisch ausgewertet worden sind sie in dieser Hinsicht m. W. nicht, und überdies sind sie natürlich unvollständig[2].

Aber schon das oben Dargelegte macht einige Probleme, die der auf diesem Gebiet Forschende antreffen wird, deutlich. So ist es nicht verwunderlich, daß der südindische Islam, der sich in so vielem vom nordindischen unterscheidet, ein Stiefkind der Orientalistik bleibt, in keinem etablierten Fach so recht zu Hause, von vielen gar nicht zur Kenntnis genommen. Hoffen wir, daß dies nicht immer so sein wird.

[2] Aufsätze bzw. Monographien, die sich in irgend einer Weise mit der Problematik arabischer Lehnwörter im Tamil beschäftigen, sind unter folgenden Nummern in S. AGESTHIALINGOM and S. SAKTHIVEL: *A Bibliography of Dravidian Linguistics*. Annamalainagar 1973 verzeichnet (das Werk besitzt keine Indices): 2, 300, 1148, 1349, 1415 (= 3612), 3378, 3742. Von diesbezüglichem Nutzen sind auch die Nummern 1, 283, 1529, 1588, 1709, 1710, 2271, 2293, 2593, 2595, 3387.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000364

Jātavedas in the Ṛgveda: The God of Generations

By Ellison Banks Findly, Hartford, Conn.

The name by which a god is called is often indicative of the needs and concerns shared by the people of his origin. This is particularly true of the gods of the Ṛgveda, whose Aryan promoters were a people frank in their desires and forthright in procuring them. Since the core of Vedic religion was a ritual centered around a fire at which an intoxicating drink was prepared and consumed, it was appropriate that each of its gods was in some way, at least originally, tied to the ritual process. Conversely, it became the business of this ritual to be effective in all the important areas of man's life, and the business of each god, in conjunction with the ritual, to assume a specific function with regard to these human concerns. As these concerns grew more and more complex, the god's duties grew accordingly and it became clear early on that, in the case of some gods, sub-specialization was necessary. This was nowhere more evident than in the case of Agni, the god of the ritual fire, whose main functions were particularized in epithets such as Jātavedas. This paper will examine the specific ritual configuration of Agni as he is named Jātavedas, and the way in which he was a response to a specific longing in Vedic man.

Introduction

The name Jātavedas is problematic. The majority of scholars believe that Jātavedas 'has knowledge of the creatures:' he is 'he who knows all generations,'[1] 'der die Wesen kennt,'[2] 'Wesenkenner,'[3] 'Kenner der

[1] A. B. Keith: *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads.* 1. Cambridge: Harvard Univ. Pr. 1925. (Harvard Oriental Series [HOS]. 31.), 160; A. A. Macdonell: *Vedic Mythology.* Strassburg: K. J. Trübner 1897; Varanasi, Dehli: Indological Book House 1971, p. 97.

[2] O. von Böhtlingk und R. Roth: *Sanskrit-Wörterbuch.* III. St. Petersburg: Buchdr. d. Kais. Akad. d. Wiss. 1859–1861, 78. Böhtlingk gives this as his

Geschlechter,'[4] 'knower of beings,'[5] 'knower of (all) beings,'[6] and 'all-knower.'[7] A second suggestion, made by SHENDE who follows the legend of AB.III.36, casts Jātavedas in the role of the finder or discoverer of the creatures.[8] Similar is HAUG's translation as 'having possession of all that is born,'[9] and WHITNEY's as 'having whatever is born as his property, all-possessor.'[10] For a third group, Jātavedas is that aspect of Agni 'having innate wisdom'[11] and is thus 'wise with birth.'[12] And for a fourth, he is Agni 'having born or native wealth.'

This divergency of opinion is the result of the great number of possibilities in interpreting the compound. Jātavedas is, by accent, a possessive compound based upon an underlying Karmadhāraya. Each element can be interpreted in two ways. *jātá*, first of all, is a past passive participle from *jan* 'to be born' which can be used 1) adjectivally, 'born' or 'innate,' or 2) nominally, 'what has been born,' that is, 'a creature.' And *védas* can be derived from two roots, *vid* 'to know,' giving

first suggestion and says of it: "Die erste dieser Bedeutungen dürfte als zu Agni's Wesen passend und in mehreren Verbindungen angedeutet, den Vorzug verdienen."

[3] A. HILLEBRANDT: *Das altindische Neu- und Vollmondsopfer in seiner einfachsten Form.* Jena: Fischer 1879, p. 118.

[4] R. GEIB: *Agní Kravyád das Fleisch fressende Feuer im Ṛg- und Atharvaveda.* In: KZ 89 (1975), 199.

[5] J. EGGELING (trans.): *The Śatapatha Brāhmaṇa.* 2. 3. Oxford: Clarendon Pr. 1885–94. (Sacred Books of the East [SBE]. 26. 41.), (II, 92, 342, 428; III, 231, 304, 350, etc.

[6] R. T. H. GRIFFITH (trans.): *The Texts of the White Yajurveda.* Benares: Lazarus 1899, p. 20n; EGGELING: *The Śatapatha Brāhmaṇa.* I. Oxford 1882. (SBE. 12.), 119n; II, xxxi–xxxii.

[7] A. B. KEITH (trans.): *The Veda of the Black Yajus School, entitled Taittirīya Saṁhitā.* 2 vols. Cambridge: Harvard Univ. Pr. 1914. (HOS. 18. 19.), I, 79, 237, 254; II, 303, 308, 319, etc.; A. B. KEITH (trans.): *Rigveda Brāhmaṇas: The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda.* Cambrige: Harvard Univ. Pr. 1920. (HOS. 25.), pp. 119, 128, 143, 159, 204, 311, etc.

[8] N. J. SHENDE: *Agni in the Brāhmaṇas of the Ṛgveda.* In: Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute 46 (1965), 5–6.

[9] M. HAUG (ed., trans.): *The Aitareya Brāhmaṇa of the Rigveda,* 2 vols. Bombay: Government Central Book Depot; London: Trübner 1863, II, 224.

[10] W. D. WHITNEY: *Eggeling's Translation of the Śatapatha Brāhmaṇa.* In: American Journal of Philology 3, 409.

[11] M. BLOOMFIELD: *The Religion of the Veda.* New York, London: Putnam 1908, p. 164; see also KEITH: *Religion,* I, 160.

[12] A. K. DEVI: *The Evolution of the Rigvedic Pantheon.* Calcutta: Vijaya Krishna 1938, p. 98.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000366

'knowledge,' and *vid* 'to find or have,' giving 'possession.' The frequency of use for these four words in the Ṛgveda, however, is not the same.

jātá appears often, as both an adjective and a noun. In two Jātavedas passages, for instance, *jātá* is used as an adjective: 'they celebrated the wonderful strong (Agni) as he was born' (RV. III. 1. 13d), and 'sharpen the dear guest born in Jātavedas' (RV. VI. 16. 42ab). And as a noun, *jātá* is commonly used: in the famous verse, RV. II. 25. 1c, for example, Brahmaṇaspati makes an ally of him '(who) has a son (*jātá*) survived by a son (*jātá*),' and in RV. VI. 61. 12, 'Running through three regions with her seven branches, and bringing prosperity thereby to the five peoples (*jātá*), (the river goddess Sarasvatī) has been called upon in battle after battle.' Although *jātá* used nominally as 'child, person, being' does not ever appear in Jātavedas verses, the related *jána* 'folk' does,[13] thus supporting both possibilities in the interpretation of his name.

Similar substantiation for the two meanings of *védas*, however, is not forthcoming. Taking, first of all, the root *vid* 'to find or have,' the use of *védas* as 'possession' is frequent. We have, for example, its appearance in the Jātavedas verse, RV. I. 99. 1ab, 'We shall press Soma for Jātavedas so he will burn down the possessions of the enemy,' and in the Agni verses, RV. I. 70. 9–10, 'You (Agni) put value in cows, in timber. Everyone brings tribute to (you) our sun. Men rival in honoring you in many places; they apportion (you) like (sons do) the possessions of their gray father.' *védas* as 'knowledge' from *vid* 'to know,' however, is rare in the Ṛgveda, appearing only twice, in hymns to the Ṛbhus and the Aśvins,[14] and never with Jātavedas. Based upon the non-compounded use of *védas*, then, we would probably conclude that its meaning in our compound is 'possession.'

But let us look at the use of these words in compounds other than Jātavedas. *jātá* appears as the first member of only one other compound of the Ṛgveda: the hapax *jātavidyā́* in the late hymn RV. X. 71. 11c. It is translated by Grassmann as the 'Wissen von dem Wesen / von dem Wesen der Dinge,'[15] by Geldner as 'das vorhandene Wissen,'[16] by

[13] E.g., RV. I. 44. 4b; II. 4. 1d; IX. 67. 27a.

[14] RV. III. 60. 1b; VIII. 87. 2d.

[15] H. Grassmann: *Wörterbuch zum Rig-Veda*. Leipzig: Brockhaus 1873; rpt. 4th ed. Wiesbaden: Harrassowitz 1964, p. 483.

[16] K. F. Geldner (trans.): *Der Rig-Veda*. III. Cambridge: Harvard Univ. Pr. 1951. (HOS. 35.), 250.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000367

EDGERTON as 'his innate wisdom,'[17] by OLDENBERG as 'Wissen von den Ursprüngen,'[18] and by THIEME as 'das [eben erst] geborene Wissen.'[19] There is, then, no interpretive consensus for *jātá* here, and from the context of *jātavidyā́* we could support either 'innate, original' or 'being, existence, origin.'

The use of *védas* in compound, however, is more decisive. According to GRASSMANN, *védas* appears as 'possession' in three hapax compounds: *ánaṣṭavedas* 'von dessen Habe nichts verloren geht' (RV. VI. 54. 8b); *kétavedas* 'habsüchtig,' i.e. 'having possessions as one's intention' or 'intent upon possessions' (RV. I. 104. 3a); and *sávedas* 'gleichen Reichthum besitzend' (RV. I. 93. 9a).[20] GELDNER agrees with all but one of these interpretations, that of *kétavedas* which he translates 'die Absicht erratend,'[21] but it is clear from the context which describes an Aryan battle against the enemy demon (Kuyava) and the longing for booty, that *kétavedas* can only be 'intent upon possessions.' One other compound remains, *viśvávedas*, which GRASSMANN interprets as either 'alle Schätze besitzend' or 'alle Weisheit besitzend,'[22] an ambiguity GELDNER also admits preferring, however, the interpretation 'allwissend.'[23] While the later Ṛgvedic poets may well have played upon the ambiguity GRASSMANN and GELDNER suggest is in *viśvávedas*, it is not clear that such ambiguity was originally meant. Given the use of *védas* in all other compounds as 'possession' and given the overwhelming use of *védas* in its own right as 'possession,' we argue that *viśvávedas* must originally have included the notion of 'possession.'

We conclude, then, that in and out of compound *jātá* is used both adjectivally as 'born, innate,' and nominally as 'creature,' but that *védas*, in and out of compound, is almost always used as 'possession.' What does this mean, then, for the interpretation of Jātavedas? Although the preferred use of *védas* as 'possession' does limit somewhat the possibilities for Jātavedas, no decision about his name can be

[17] L. RENOU: *Études védiques et pāṇinéennes*. XVI. Paris: de Boccard 1967, 142.

[18] H. OLDENBERG: *Zur Geschichte des Wortes bráhman*. In: Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen 1916, 726.

[19] P. THIEME: *Bráhman*. In: ZDMG 102 (1952), 124.

[20] GRASSMANN: *Wörterbuch*, pp. 54, 350, 1494.

[21] GELDNER: *Der Rig-Veda*, I, 135.

[22] GRASSMANN: *Wörterbuch*, p. 1304.

[23] GELDNER: *Der Rig-Veda*, I, 85.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000368

reached without consulting context. Let us begin with his contextual etymologies.

Are there any clues in the early texts which reveal the poets' understanding of Jātavedas? The most famous passage, RV. VI. 15. 13, supports the interpretation of Jātavedas as 'having knowledge of the creatures:'

> Agni is the Hotar, the lord of the home, he the king.
> As Jātavedas he knows all the creatures;
> he who is the best worshipper among gods and men,
> should worship truthfully (for us)!

This interpretation is borne out again in RV. X. 15. 13c, 'as many (Fathers) as there are, you know them (all), Jātavedas,'[24] and in the later AB. II. 39. 11, 'Truly, Jātavedas is breath, for he knows the creatures. Truly, however many creatures he knows, they come into being; those whom he does not know, how could they be?' The *Aitareyabrāhmaṇa*, however, continues by telling another yet very different story of the origin of Jātavedas (III. 36. 1–2).[25] Prajāpati brought forth offspring who subsequently abandoned him. He surrounded them with fire (Agni) and they returned, so he said: 'Truly, through him (Agni) I have found the creatures who were born.' This second explanation for why the fire is called Jātavedas supposes that it is through him that the creatures are discovered. Because this story takes Jātavedas from *vid* 'to have or find' rather than from *vid* 'to know' means that the Vedic tradition has become confused about the original meaning of *védas* here. *jātá*, however, is consistently and unquestionably used by the tradition as 'creature.'

Using these clues and our previous information about the use of *jātá* and *védas* in the *Ṛgveda*, we are able to draw a tentative conclusion about the meaning of the name. Because the exegetical tradition consistently understands *jātá* here as 'creature,' it is likely that this was its original meaning. Furthermore, because the exegetical tradition is unclear about the meaning of *védas* in the compound (but very definitely intrigued), we must rely upon its consistent use in the *Ṛgveda* as 'possession.' Following Haug and Whitney,[26] then, we interpret Jātavedas as the fire 'whose possessions are the creatures,' that is, 'in whose possession are the creatures,' or more colloquially, the fire 'in

[24] Cf. Śau. XVIII. 2. 35c; I. 8. 4ab.

[25] Cf. MS. I. 8. 2 and ŚB. IX. 5. 1.68.

[26] Haug: *Aitareya Brāhmaṇa*,, II, 224; Whitney: *Eggeling*, p. 409.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000369

charge of the creatures.' We submit that this was probably the original meaning of the name which, however, "at the time of the hymns . . . seems to have been understood in different ways,"[27] and must, therefore, have become lost to the tradition early on. This would account for, one, the inconsistent understanding of Jātavedas by a tradition proud of its exegetical finesse and, two, the persistent attempts at etymology for a god so popular and defined in use, but so obsure in nominal intent.

Our purpose in this paper will be to test this conclusion against the evidence of Jātavedas' context. From this, it will become clear that the *jātá* of his name is in fact 'creature,' but understood in a very peculiar sense: not as a single isolated being individually brought into the world, but as a symbol for the whole procession of mankind, past, present, and future. *jātá*, then, is to be understood as a 'creature' caught up in man's struggle to endure over time and therefore bound to the passage of each succeeding 'generation.' It will become clear as well that *védas* must be interpreted as 'possession' – rooted ideologically in the ritual milieu of Jātavedas, from which arise the blessings of this life, most particularly those goods won through ritual which prove indispensable to the continuity of the family: long-life, many offspring, and the beneficence of the ancestors. Jātavedas, we will see, is the fire in charge of the generations, who not only witnesses the passing of each successive family, but also regulates the generation of men and therefore directly participates in ensuring that the lineages of Vedic peoples will continue.

Jātavedas: The Unbroken Ritual Presence

The fundamental milieu for Jātavedas is rite. Each of his approximately 130 invocations, which include two hymns addressed specifically to him,[28] are meaningless unless set firmly within the on-going ritual process. Although his Agnian nature obliges him to be thoroughly liturgical, the poets press the image even further by insistently asking Jātavedas for help in the worship: 'Perform good ceremonies, Jātavedas!' (RV. III. 6. 6d); 'Those flames of Jātavedas which bear the oblation to the gods, with them may he send forth our worship!' (RV. X. 188. 3); and 'Go with the oblation, Agni! Worship the gods! Make good ceremo-

[27] EGGELING: *The Śatapatha Brāhmaṇa*, II, xxxi.

[28] RV. I. 99; X. 188. Other hymns, however, are essentially devoted to Jātavedas, although the Anukramaṇī does not record them as such: III. 17; III. 28; V. 4; X. 16; X. 51.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000370

nies, Jātavedas!' (RV. VII. 17. 3ab). This request for ritual assistance turns quickly into an identification of Jātavedas with the ritual itself. Note, for instance, RV. III. 26. 7:

> I, Agni, am Jātavedas by birth.
> My eye is ghee, in my mouth is the drink of immortality.
> I am the three-fold blaze which measures out space,[29]
> the unextinguishable heat. I am called 'Oblation.'

The essence of Agni, the ritual fire, is seen by the poets as the ritual act itself, and Jātavedas is this fire, this act, at its very inception. When he blazes up brightly with hot butter, it is impossible to tell the brilliant flames from the oblation he has just consumed. Hence, eater becomes eaten as Jātavedas becomes the oblation.

As the fire of the ritual's beginning, Jātavedas is often called 'son of strength:' *sūnú sáhasas*,[30] *sáhaso yahú*,[31] *sáhasas putrá*,[32] and *ūrjó nápāt*.[33] He is the fire kindled[34] from the firesticks churned by the hands of the priests. Born from their enormous outburst of power, Jātavedas is, unlike other aspects of Agni, said to sit down 'as the first one' (RV. III. 21. 1d) and to be 'the first Agni at the rituals' (RV. VIII. 23. 22ab): 'From this his own womb, Jātavedas was born first.'[35] Because he is the ritual fire at its inception, he 'proceeds to the assembly' (RV. VII. 9. 4b) to give birth, perhaps, to the other fires.

If Jātavedas is present at the ritual's beginning, he is also present for its duration. The hymn RV. III. 28. to Agni is divided into three parts, to correspond to the offering of rice cakes (*puroḷā́ś*) at each of the three Soma pressings (*sávana*). At each of these pressings, Jātavedas is present.

[29] A possible reference to the three fire hearths laid out on the ritual ground, the Āhavanīya, the Gārhapatya, and the Dakṣiṇāgni, which play such an important role in the later ritual.

[30] RV. I. 127.1b; III. 11.4ab; III. 25.5b; VII. 3.8c; VIII. 71.11a; see also III. 1.8a, 23c; III. 28.3c, 5b; V. 4. 8b; VI. 4. 1b, 4; VI. 5. 1a, 5b; VI. 12. 1c; VI. 15. 3c; X. 45. 5c.

[31] RV. I. 79. 4b.

[32] See RV. V. 4. 6c.

[33] RV. X. 140. 3a; see also VI. 16. 25c; VI. 48. 2a; VII. 17. 6b; VIII. 71. 3b, 9b; X. 115. 8a.

[34] *sam idh*: RV. III. 10. 3b; III. 17. 1a; III. 25. 5a; IV. 12. 1a; IV. 58. 8c; V. 4. 4c; VI. 15. 7a; VII. 9. 4d, 6a; VII. 14. 1a; X. 51. 2d; X. 69. 8d; X. 87. 2b; X. 110. 1a; Śau. II. 12. 8d; VII. 78. 4c; VIII. 1. 11b; X. 6. 35d; XI. 1. 4a; XVIII. 4. 12a; XIX. 64. 1a, 2ab; Pai. XIX. 54. 2f.

[35] VS. XIII. 34; MS. I. 6. 1; ŚB. VII. 5. 1. 30.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000371

Morning
1) Agni! savor our oblation of rice cake
at the morning Soma pressing,
Jātavedas! rich in wisdom!

2) The rice cake is cooked, Agni!
or rather prepared for you.
Enjoy it, youngest!

Midday
3) Agni! Go after the offered rice cake
prepared the day before yesterday![36]
You, the son of strength, are set up at the ceremony.

4) Here at the midday Soma pressing, Jātavedas,
savor the rice cake, wise one!
Agni, your portion, that of the youngest,
the skilled ones at the rituals do not belittle.

Evening
5) Agni, since you find the offered rice cake
acceptable at the third Soma pressing, son of strength,
then place the ceremony for approval among the gods,
that precious thing, to be watchful among the gods.

6) Agni, increasing in strength,
savor the offered rice cake
prepared the day before yesterday, Jātavedas!

Here the image of Jātavedas as 'son of strength' (3c, 5b; see also 6a), that is, as the fire born from the hands of man, is woven together with the notion of him as 'the youngest' (2c, 4c), that is, as the one j u s t born from the fire-sticks. Although the image of *yáviṣṭha* 'youngest' is not solely attributed to Jātavedas (being employed generally throughout the Agnian system), the poet uses it here to strengthen the idea of Jātavedas' perpetual renewal – that is, he is the youngest because he is continually kindled, continually the 'son of strength.' The real emphasis of this hymn, however, is not so much the rekindling of Jātavedas, but rather that it is perpetual, that he is in fact present at every ritual, there promoting the concerns of the worshipper at each Soma pressing. Jātavedas accepts the conscientiously prepared rice cake of the worshipper each time it is offered, and each time he takes it, and man's case, before the gods.

[36] *tiróahnya*, following GRASSMANN's 'was einen Tag hindurch gestanden hat, vorgestrig' (*Wörterbuch*, p. 536), BERGAIGNE's 'qui a dépassé la journée' (A. BERGAIGNE: *Recherches sur l'histoire de la liturgie védique*. In: JA 1889, p. 21), and MONIER-WILLIAMS (M. MONIER-WILLIAMS: *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Pr. 1899, p. 447). GELDNER, however, has the ambiguous 'der einen Tag alt ist' (GELDNER: *Der Rig-Veda*, I, 361–362).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000372

The knowledge that Jātavedas and the ritual would go on and on forever, as hoped for in RV. III. 28, could not always be assured. Towards the end of the Ṛgvedic period, ritualists became fearful that they would lose their ritual and especially its effective propitiation of the gods. Reflecting this first phase of a tradition growing old, hymns such as RV. X. 51 (and the related RV. X. 52, 53) were composed out of the fear that ritual power was, or soon would be, waning, and as a portrayal of the attempt to revitalize the tradition by winning back its essence, i.e. Jātavedas. RV. X. 51 tells the story of how Agni as Jātavedas fled the ritual ground and hid from the gods. The gods went in search of him and one, Yama, discovered him. Jātavedas agreed to return only if the gods (and the priests) would give him the best portion of the offering, as well as the respect due his office.

a god: 1) "Great and powerful was each sheath,[37]
clothed in which you entered the waters.
A single god spied
all your manifold forms, Agni Jātavedas."

Agni: 2) "Who saw me? Which of the gods was it
who spied my manifold forms?
Mitra and Varuṇa! Where, pray tell, are
all Agni's kindling sticks, by which he goes on his way to the gods?"[38]

Varuṇa: 3) "We sought you in many places, Jātavedas,
after you had entered the waters and the plants, Agni.
Then Yama[39] discovered you, brilliant looking one!
shining across from a distance of ten resting places."

Agni: 4) "Out of fear of the priestly office I went, Varuṇa,
so that the gods could not harness me there.
My manifold forms then settled (into the water).
I, Agni, no longer think about this business."

[37] *úlbam*, 'embryonic membrane;' playing on the image of Agni as *gárbho apắm*. The membrane covers and protects Agni while in the water, but in spite of it he was discovered. GELDNER: *Der Rig-Veda*, III, 212n.

[38] I.e., wood does not burn brightly in water, so how can you see me? The kindling sticks are thought to be Agni's vehicle to the gods, and Mitra and Varuṇa, who can find even the most secretive, are the leaders of the search party. See Ibid.

[39] It is Yama who discovers Jātavedas because, as the first mortal (RV. X. 10. 3; X. 13. 4; Śau. XVIII. 3. 13), and therefore one of the first of those to perform the ritual (see MACDONELL: *Vedic Mythology*, p. 172), Yama has a stake in the ritual's continuity. Yama, moreover, since he is the god of the dead, is especially able to see those who have gone. And like Yama, Jātavedas is associated with the cremation rites and the Pitaras (see below).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000373

Varuṇa: 5) "Come here! the god-loving Manu wants to worship
and has everything ready. You, Agni, are still in darkness.
Make the ways passable which go to the gods!
Being well-inclined, convey the oblations!"

Agni: 6) "Agni's previous brothers attended to this business right along
like a chariot horse its path.
Out of fear of it, I went far away, Varuṇa.
Like the Gaura buffalo before the bowstring of the hunter, I
trembled with fear."

the gods: 7) "We provide a life for you which is ageless, Agni,
so that, when set up, you come to no harm, Jātavedas.
Being well-inclined, then, you shall convey
to the gods their portion of the oblation, well-born one!"

Agni: 8) "Give me the fore-offerings and the after-offerings as mine alone.
(for they are) the nourishing portions of the oblation,
and the ghee of the waters and the man of the plants,
and let there be long life for Agni, gods!"[40]

the gods: 9) "Yours alone shall be the fore-offerings and the after-offerings,
the nourishing portions of the oblation.
Yours, Agni, shall be this whole worship.
Before you the four regions of earth shall bow down!"

The Jātavedas of this hymn is childishly willful and petulent: the ritual will go on, he says, if you make it worth it for me to return. Behind this egotistical drama, however, is an underlying sense that it is the poet-priests who have done something wrong; it is the Vedic system itself that has somehow gone awry. The main issue here seems to be one of authority. There is a clear perception that the priests have, in their skillful machinations, become too high-handed. By his (real or imagined) flight, they are forced to realize that Jātavedas, that is ritual, that is religion itself, has a power and a life all its own which is not to be managed and manipulated by ritual technicians. The lesson is that if ritual is misused, its essence will depart; if, however, it is treated with respect and honor it will return. In the end, RV. X. 51 reaffirms ritual's perpetuity, and thereby Vedic man's need for continuity and religious stability over time.

[40] The terms of Jātavedas' contract with the gods are high. The *prayājá* and *anuyājá* are buttery oblations made before and after the main oblation; they are the two best parts of the offering. In c GELDNER, following OLDENBERG, suggests "das Ghṛta vor allen Wassern und den Menschen vor allen Pflanzen," since man in fact comes from the plants (GELDNER: *Der Rig-Veda*, III, 213n). This last demand by Jātavedas would certainly be in keeping with his acknowledged responsibility vis-à-vis man (see below).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000374

Why is it that the ritual's perpetuity is so important for the Vedic worshipper? There is certainly great satisfaction in the perfection of the art of ritual itself: in the precise building of eloquent formulations, and in the neat and fastidious performance of the ritual act. Ritual for its own sake, however, gratifying as the constant sameness of that act is, can not account for the great strength of the hope that it will continue. Rather, it is the blessings of this life that are believed to accrue from ritual that make it so important. Just as Jātavedas is intimately associated with the ritual and its continuity, so also is he associated with the conferring of its wealth.

He is, to begin with, a god of wealth, 'possessing booty rich in cattle' (RV. I. 79. 4ab), 'winning a thousand-fold booty' (RV. III. 22.1cd), 'rich in goods' (RV. VI. 15. 7c), and 'having all goods' (RV. X. 150. 3b). To him the poets say, 'You rule all of this – the goods which are in heaven and on earth' (RV. IV. 5. 11cd).

Jātavedas is also, however, most generous with his possessions, for 'he shall swell riches and booty among them' (RV. I. 77. 5c). And his worshippers feel no hesitation in asking for what they desire most: 'All beautifully created things of Agni Jātavedas may we inspired ones attain in accord with our thoughts' (RV. III. 11. 8), 'Send us treasures comprising all goods! Bestow on us all possessions!' (RV. V. 4. 7cd) and '(We praise) Agni, the son of strength, Jātavedas, for the granting of goods' (RV. VIII. 71. 11ab).

The wealth associated with Jātavedas – that is, the *védas* 'possessions' of his name – is not just any wealth, however. Poet after poet makes clear that to Jātavedas belongs what Vedic man wants most, something we might call "living wealth," that is, cows, horses, and especially male offspring: 'Send us good wealth containing much gold, abundant, full of offspring and beautiful children' (RV. II. 2.12cd). This "living wealth" is further enumerated in RV. V. 4. 11:

> The pious, for whom you, Agni Jātavedas,
> shall make a broad pleasant place,
> comes luckily into the wealth
> of horses, sons, heroes, and cows.

It becomes idealized in RV. X. 88.4:

> He who was the first god-pleasing Hotar,
> whom, choosing, they annointed with butter;
> he made flourish the flying and the walking,
> the standing and the moving, that Agni Jātavedas.

The products of Jātavedas' ritual presence, then, are the blessings of this life, particularly blessings which live, like family and offspring

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000375

(RV. X. 4. 7c). That the blessings of this life come only through ritual, tied so closely to Jātavedas' unbroken presence on the ritual ground, and that Jātavedas is so evidently a god of wealth support our understanding of the *védas* in his name as 'possession.' Jātavedas can not be understood in any other way than as the guardian of the enduring ritual, but the ritual can only endure if it is effective, that is, if it (and Jātavedas) bring the worshipper what he wants most: cows, horses, and long-lived male children.

Jātavedas: The Keeper of the Family

It is out of Jātavedas' basic ritual character as an assured and continual presence that he becomes in the poets' minds the keeper of the Vedic family. If what the worshipper seeks most from the proper worship of and with Jātavedas is "living wealth," it is the human component of this wealth that is especially prized, a human component embedded in the *jātá* of Jātavedas, and its related words. At the basis of Jātavedas' association with the human is his association with creation (*jan*) itself. Jātavedas, to begin with, must, like those in his keeping, be created: 'He found (*vid*) the bosom of the parent at birth' (RV. III. 1. 9a); 'I, Agni, am Jātavedas by birth' (RV. III. 26.7a); 'He is born in the highest heaven' (RV. VII. 5. 7a); 'When, born, you filled up the two worlds' (RV. VII. 13.2b); and 'First, Agni is born from heaven; second, as Jātavedas (he is born) from us' (RV. X. 45.1ab). Furthermore, Jātavedas is called *jātá* '(newly) born' (RV. III. 1.13d; VI. 16. 42a) and *sujātá* 'well-born' (RV. X. 51.7d).

Jātavedas is, in one case, the agent by which creation occurs: 'Giving birth to the creatures, you cried out to your offspring, delighting, Jātavedas!' (RV. VII. 5. 7cd). Although the *bhúvanā* of this verse is often a general term for 'creature,' in this Agni Vaiśvānara hymn where the poet is in every other instance discussing the Aryan and Dasyu warriors, it refers most likely to the Aryan men as they are renewed by ritual. Jātavedas is, moreover, associated with *jána* 'peoples, folk'[41] and *prajā́* 'offspring,'[42] and is bountiful with his 'concern for all peoples' (RV. III. 57. 6d). This interpretation of *jātá* as a human creature is confirmed in the following pada from a Brahmaṇaspati hymn: 'He has a son (*jātá*) survived by a son (*jātá*)' (RV. II. 25.1c) whom Brahmaṇas-

[41] RV. I. 44. 4b; II. 4. 1d; IX. 67. 27a.
[42] RV. II. 2. 12d; V. 4. 10d; VI. 16. 36a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000376

pati makes an ally. Here *jātá* as 'creature' is used in the extended and collective sense of a *janús* or a *jánman* 'generation.' And it is in this sense, we argue, that is, as a human creature taking part in the long and continued pattern of life through the endurance of lineages and generations, that *jātá* is used in Jātavedas.

Woven together with Jātavedas' theme of man is his theme of the home. The generalized Agni is often called *gṛhápati* 'lord of the home' and enjoys, more than any other Vedic god, an especially intimate relationship with daily life. Within the Agnian system, however, it is the name Jātavedas with which the domestic themes are especially tied. Note RV. X. 110. 1:

> Kindled today in the home of Manu,[43]
> you the god worship the gods, Jātavedas.
> Understanding, convey them hither, one great from contracts!
> You are the messenger, the seer, the discerning.

Again, 'Jātavedas is the fire celebrated in the home' (RV. VI. 12. 4b; VII. 12. 2b);[44] and 'Agni! as (the embryo) of the waters, you are perpetually kindled in the home, son of strength, Jātavedas, ennobling dwelling places with your relief' (RV. III. 25. 5). Jātavedas enters the *gṛhá* 'home' (RV. X. 16. 10a) 'to domesticate mortals' (RV. III. 1.17c); and to 'illuminate the liquid nourishments of the good householder!' (RV. V. 4. 2c). He is called *dámūnas* 'friend of the house' (RV. III. 5. 4c)[45] and *dámya* 'domestic' (RV. III. 2.8b).[46] He is also close to the Vedic family and its needs, for he is their 'friend' (RV. I. 94. 1d; III. 1. 19a), 'comforting' (RV. VI. 8. 1a) and 'listening' (RV. VIII. 43. 23b). Jātavedas, finally, is a 'kinsmen' (RV. III. 1. 3b) to the family, an 'undying father to us' (RV. V. 4. 2a), and 'like a father' (RV. VI. 12. 4d) to every worshipper.

The relationship of Jātavedas to the human and domestic community is set within the framework of time, whose passage is marked by the performance of the ritual over days, months, and years. Jātavedas is, for instance, 'famed of old' (RV. III. 11. 4a), 'kindled in the home

[43] *duroṇá* can also be found several times in the same hymn with Jātavedas: RV. III. 1. 18a; III. 25. 4a; V. 4. 5a; VI. 12. 1a; VII. 12. 1b.

[44] *dáma* can also be found several times in the same hymn with Jātavedas: RV. I. 94. 14a; II. 2. 4a, 11d; II. 4. 3d; III. 3. 9d; III. 6. 3b; III. 10. 2c; III. 29. 15d; IV. 5. 15b; V. 43. 12c; X. 91. 1b, 10d.

[45] *dámūnas* can also be found several times in the same hymn with Jātavedas: RV. III. 1. 11c, 17c; III. 2. 15b; III. 3. 6d; V. 4. 5a; VII. 9. 2c; X. 91. 1b.

[46] *dámya* can also be found several times in the same hymn with Jātavedas: RV. III. 1. 15d; VIII. 23. 24c.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000377

perpetually' (RV. III. 25. 5ab), and is invoked by the quickening song 'continually' (RV. X. 4. 7b). He is praised 'from day to day' (RV. III. 29. 2c), for 'since antiquity you have sat among these clans' (RV. VI. 5. 3a). He is regular and punctual in ritual for, like the unstressed Agni, he is 'the god worshipping at the right time' (RV. V. 22. 2b; V. 26. 7c); he is honored 'with every worship' and 'with every song' (RV. VI. 48. 1ab), and through him the ritual is performed 'in the proper order.'[47] Ritual with Jātavedas, then, extends back over the ages, for he has been present at every worship from the first.

That Jātavedas has belonged to the ritual continuum from the beginning is clear from his association with the descendents of Manu – by legend the first Aryan, and the first to perform the worship. Not only is Jātavedas 'kindled today in the home of Manu' (RV. X. 110. 1a), but he is asked to 'protect both (these women) who belong to this Manu-offspring' (RV. III. 1.10d). 'From day to day Agni is to be honored by the watchful descendents of Manu as they offer oblations' (RV. III. 29. 2cd), and he is the 'guest of all offspring of Manu' (RV. IV. 1. 20b), the 'clan-lord of offspring of Manu' (RV. V. 4. 3a; see also III. 2. 10a), and the fire revered by the 'clans descended from Manu' (RV. X. 69. 9c; X. 83. 2c).[48]

If we bring together the themes of Jātavedas' relationship with men, his intimacy with their homes and daily lives, his ritual continuity over time, and his specific association with the Aryan descendents of Manu, one other theme must be present as well: Jātavedas as witness and protector of the Vedic generations. The theme of Jātavedas' guardianship over the Vedic lineage is, in fact, a common one, found for instance in the following verses from RV. III. 1.:

17) You, Agni, became the banner of the gods –
you, the eloquent, who knows all wisdom.
As friend of the house, you give the mortals dwelling.
As charioteer, you successfully seek out the gods.

18) In the home of mortals, the immortal
sat down as king and carried out the ceremonies.
The ghee-faced shone out far and wide,
Agni, who knows all wisdom.

[47] *ānuṣák* (RV. V. 9. 1d; V. 22. 2c; VI. 5. 3d; X. 176. 2c). Although this term is not unique to Jātavedas, it is certainly characteristic of him, for it can be found not only in the same verse with his name, as above, but also in the following hymns which invoke him: RV. III. 11. 1c; IV. 12. 3d; V. 26. 8a; VIII. 23. 6b; X. 83. 1b.

[48] See also RV. I. 59. 5c and VII. 2. 7a for the alliance of Jātavedas with *mā́nuṣa* 'Manu's offspring.'

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000378

20) Thus I have proclaimed those earliest births of yours, Agni,
and those still happening, to you the ancient one.
These great Soma brews were made for the bull.
From generation (*jánman*) to generation, Jātavedas is set up.

21) From generation to generation, he is set up:
never weary, Jātavedas is kindled by the Viśvāmitras.
May we be in his favor, him worthy of worship,
and in his auspicious prosperity.

It is in opposition to hymns such as this, where Jātavedas is *ájasra* (21b), never tired of his ritual duties, that hymns such as RV. X. 51 were written, for in these early hymns the Vedic proclivity to ritual was fresh, as was its belief in the endurance of the ritual's fruit. The first half of this hymn to Agni, vss. 1–14, tells of the mystical and unearthly forms of Agni's birth, particularly of his origin in the waters and clouds. Beginning with verse 15, however, the hymn turns to the fire in its ritual form, climaxing in verses 20–21 with the proclamation of Agni's old and new births on the sacrificial ground.[49] Although not mentioned until these climactic verses, the Jātavedas theme begins as early as 11c where Agni is called *dámūnas* 'friend of the house,' and 15d where his appearance is called *dámya* 'domestic.' It is in verse 17 and 18, however, where the theme of Agni's advocacy of man is introduced and combined with the theme of his lodging in man's home as the chief of ritual ministrants. This familiar immediacy then becomes the basis for the poet's knowledge of Jātavedas' old and new births (in 20), and more importantly of his continual establishment by the family in each new generation.

Because of his enduring presence and witness, finally, it is Jātavedas who is asked to 'Guard our future (*tánaya*) generations (*toká*), Agni!' (RV. X. 4. 7c), as he clearly has those in the past: 'Jātavedas, bestow glory among us! May I attain immortality through my offspring, Agni!' (RV. V. 4. 10cd). In RV. III. 17. 2, the poet says:

Just as you (earlier) carried out the priestly office on earth,
and likewise, discerning, that in heaven, Agni Jātavedas,
so with this oblation worship the gods!
Just as for Manu, promote this worship today!

That is, just as you supported the worship of the first Aryan man, so support the worship of his present day descendent. While the Agnian epithet Vaiśvānara is identified with the ritual as a possession of the Aryan nation,[50] the epithet Jātavedas is identified with the ritual as a

[49] GELDNER: *Der Rig-Veda*, I, 332.

[50] E. B. FINDLY: *The Meaning of Vedic Vaiśvānara*. In: WZKSA, Spring 1982.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000379

perpetual companion and benefactor to man throughout the generations. Jātavedas, therefore, belongs to the liturgy as it reflects, informs and responds to man's domestic and familial life. Because his ties to the Aryans are domestic rather than political, he remains primarily in the home, and his ritual services are employed, above all else, for the regular activities of life and for the continuation of the lineage.

Jātavedas, Pitaras, and Demons

The importance of Jātavedas for the continuation of the lineage is nowhere more evident than in his pivotal role in the care and regulation of the Pitaras. Unlike any other aspect of Agni, Jātavedas is consistently associated with the fire which burns corpses, which carries the dead to Yama's kingdom, and which offers oblations to the ancestors. It is under the guardianship and protection of Jātavedas, in fact, that the dying worshipper becomes a potentially polluting corpse, and is then transformed into an ancestor worthy of reverence. Furthermore, it is from his care of the dead man's body, that Jatāvedas is thought to have peculiar powers of protection against demons, and, in general, on behalf of the religiously sensitive individual.

The application of his name to the cremation fire in two hymns (RV. X. 15, 16) from the mortuary section of Man. X. (14–18) and in all four hymns of the funeral book XVIII of the *Atharvaveda*, indicates that Jātavedas' association with this and the other Pitara fires is not accidental but, as we will argue, in keeping with the usual perceptions of his role. About the rites of death and thereafter in ancient India we know a great deal,[51] and in particular about the central role played by fire, but very little of this information comes specifically from the *Ṛgveda*.[52] From the *Ṛgveda* we do know, however, that there was a belief in a soul (*ásu*), in the existence of ancestors (*pitṛ́*), in a heaven (*svargá*), and in a guardian of the dead, Yama. It is also clear form RV. X. 14–18

[51] See, for instance, W. CALAND: *Altindischer Ahnencult.* Leiden: Brill 1893; *Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche.* Amsterdam: Müller 1896; A. HILLEBRANDT: *Death and Disposal of the Dead (Hindu).* In: J. HASTINGS, ed.: *Encyclopaedic of Religion and Ethics.* Vol. IV. New York: Scribner 1912, pp. 475–79; KEITH: *Religion,* II, 417–432; D. SHASTRI: *Origin and Development of the Rituals of Ancestor Worship in India.* Calcutta, Allahbad, Patna: Bookland Private Limited 1963; P. V. KANE: *History of Dharmaśāstra.* Poona: BORI 1953, IV, 179–266.

[52] KEITH: *Religion,* II, 403.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000380

that extensive rites surrounding death were known and used, and that these rites were substantially the same as those used in later Vedic times.[53] One of these hymns, RV. X. 16, a hymn to the funeral fire, is significant in understanding not only the rituals of death but also the role of Jātavedas in them:

The Burning of the Corpse (1–8):[54]:

1) Don't burn him up, Agni, don't consume him with heat,
don't scorch his skin or his bones!
When you have cooked him, Jātavedas,
then send him on to the Fathers!

2) When you have cooked him, Jātavedas,
then hand him over to the Fathers!
When he goes to the spirit world,
then he will become a vassal of the gods.

3) Let your eye go to the sun and your life's breath to the wind,
go to heaven and to earth as befits the law (*dharmán*)!
Or go into the waters, if it is intended for you there;
(or) sit down firmly among the plants with your bones!

4) The ram is your share, burn it with fervor!
Let your blaze burn it, let your flame (burn) it!
With your friendly forms, Jātavedas,
bear him to the world of the pious!

5) Give him up again to the Fathers, Agni,
who (once) laid in you (and now) wanders on his own!
Clothed in life, let him seek out what's left behind;
let him join up with his body, Jātavedas!

6) What the black bird has thrust into you,
the ant, the serpent, or the beast of prey,
let the all-consuming Agni make healthy again,
and Soma, who has entered the Brahman priests.

[53] That their hymns belong to the tenth Maṇḍala indicates that these rites are either later in development than the main Soma rites of the *Ṛgveda*, or that they have been classed with other "special" (viz., "*gṛ́hya*-like") rites, such as the marriage ceremony (RV.X.85).

[54] Following the directions in GELDNER: *Der Rig-Veda*, III, 147 ff. RV.X.16 can be compared with the following Atharvan passages: vs. 1 with Śau.XVIII. 2.4ab, 5a, 4d; vs. 2 with Śau.XVIII. 2.4c, 5bcd; vs. 3 with Śau.XVIII.2.7; vs. 4 with Śau.XVIII.2.8; vs. 5 with Śau.XVIII.2.10; vs. 6 with Śau.XVIII.3.55; vs. 7 with Śau.XVIII.2.58; vs. 8 with Śau.XVIII.3.53; vs. 9 with Śau.XII.2.8, Pai.XVII.30.9; vs. 10 with Śau.XII.2.7, Pai.XVII.30.7; vs. 12 with Sau. XVIII.1.56; vs. 13 with Śau.XVIII.3.6; vs. 14 with Śau.XVIII.3.60.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000381

7) With parts of a cow, lay armor around you against Agni,
cover yourself with butter and fat
so that the bold, greedy (Agni), made daring by his flame,
does not crowd around to burn you.

8) You should not tip over this beaker, Agni!
Dear to the gods and Soma-makers
is this beaker, out of which the gods drink.
In it the immortal gods carouse.

The Absolution of the Cremation Fire (9–12):

9) The corpse-eating Agni I send far away;
let him go to King Yama's carrying impurity with him!
Here let this other Jātavedas
bear the oblation to the gods, as he knows (the way)!

10) The corpse-eating Agni who has entered your home,
seeing this other Jātavedas,
I take him away as the god for the worship of the Fathers;
he shall send the *gharmá* drink[55] to the highest abode.[56]

11) The corpse-bearing Agni,
who shall worship the Fathers growing in truth,
shall announce the oblations
to the gods and the Fathers.

12) Eagerly we want to install you,
eagerly we want to kindle (you).
Eagerly bear the eager Fathers here
to eat the oblation!

The Extinguishing of the Cremation Fire (13–14):

13) What you have burned up, Agni,
scatter down again!
There let the Kiyāmbu grow,
and the Pākadūrvā and the Vyalkaśā!

14) You cool one, bringing coolness,
you fresh one, bringing refreshment,
join easily with the little frog woman,
and greatly delight this Agni!

Verse 1, according to CALAND quoting the Taittirīya school, is recited as the cremation fire, kept continually in check by Jātavedas, is lit from the east by the Āhavanīya hearth,[57] and verse 2 as it is lit from the west

[55] A hot milk drink.
[56] cf. Śau.XVIII.4.1.
[57] CALAND: *Todten*, p. 59; see also Kauś.LXXXI.33.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000382

by the Gārhapatya.[58] These two verses describe the body as it is "cooked" (*śṛtá*):[59]

> Agni ist aber nicht so sehr der gott, dem der todte geopfert wird, als der psychopompos, durch dessen vermittelung und aus welchem der todte neu geboren werden soll, der den geopferten den Vätern zuführen soll. Das feuer darf ihn also nicht vernichten, sondern, wie man euphemistisch sagt, nur „gar machen."[60]

Under the guidance of Jātavedas, the body is transformed (and made acceptable) through the application of heat: transformed, it would seem, at the instigation of man and not left to the natural processes of decay and decomposition. The reference to the Pitaras in 1d, and again in 2b, 5a, 10c, 11d, and 12d recalls the well-known verse from the previous hymn: 'And those Fathers who are here and those who are not here, and those whom we know and those whom we do not know, as many as there are, you know them (all), Jātavedas!' (RV. X. 15. 13abc). The world of the spirits (*ásunīti*) in 2c, peopled by these Pitaras and under divine sovereignty, is also called the 'world of the pious' (*sukṛ́tām loká*) (4d; Śau. XVIII. 3. 71d; XVIII. 4. 1d) as well as the 'place of King Yama' (*yamárājan*) (9b), and it is here, at least in the early conceptions, that the soul goes after death. Verse 3, however, suggests that a theory of transmigration is already in the works: the parts of the body are, upon death, appropriately distributed among the natural elements.[61]

The burning of a ram in verse 4 is to be Jātavedas' share of the offering,[62] and verse 5, according to later material, accompanies the rites for the collection of the bones three days after cremation (Kauś. LXXXII. 28). The use of *tanú* 'body, person' in these two verses is common with Jātavedas. While in 4c (see also RV. X. 51. 2b), it is the auspicious form of the fire which carries the dead to the spirit world, in 5d (see also RV. X. 15. 14d), it is the physical body which the soul of the dead (later *préta*) comes to seek. Furthermore, in earlier hymns, Jātavedas is the 'protector of (our) bodies' (RV. V. 4. 9d; see X. 4. 7d), the 'defender of (our) bodies' (RV. VI. 48. 2d) and gives (new) people (*tanú*) and offspring to the worshipper (RV. VII. 104. 10d, 11a).

[58] Caland: *Todten*, p. 59.
[59] cf. Śau.XVIII.4.12c, 13e.
[60] Caland: *Todten*, p. 176.
[61] cf. Bāu.I.1.1, etc.
[62] See Keith: *Religion*, II, 419; Caland: *Todten*, pp. 60–62.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000383

Verse 6 is used, according to some,[63] when a man dies from an animal bite, and verse 7 describes the custom of symbolically protecting the body from the flames of the fire by surrounding it with parts of a cow.[64] Verse 8, the final verse of the cremation section, is the traditional burning of all the dead man's implements, except those of stone, metal and earth (Kauś. LXXXI. 9), on the pyre with him. The Soma beaker is one of those to be saved and disposed of otherwise.[65]

It is beginning with verse 9, however, that the full extent of Jātavedas' funereal functions become clear. In 9a and 10a, the fire is called *kravyā́d* 'corpse-eating.' The introduction of this term summarizes, on the one hand, Agni's consumptive role in the events of 1–8 and, at the same time, emphasizes Jātavedas' protective functions against a fire which seeks to thus violate the dead: for Jātavedas, it is clear, is at all times 'gracious (to the dead and) to the Fathers' (RV. X. 115. 6a). On the other hand, the use of this term confirms, once again, that Jātavedas has been and continues to be an unbroken ritual presence: it is basically the same fire which protected the dead in 1 and sent him on his way in 2 which, now, will be there for the obsequies to the Pitaras (*pitṛyajñá*, 10c), for 'you (Jātavedas) have handed over (the oblation) to the Fathers, and they have eaten it through your power.'[66] Furthermore, the reference in 9c and 10b to the 'other Jātavedas' indicates yet another distinction within Jātavedas' roles. Within the rubrics of this hymn, there is a Jātavedas associated with the dead, and one associated with the living and with man's normal concourse of oblations and blessings with the gods – hence, *prajānán* (9d), 'as he knows (the way)' since he ordinarily travels over it all the time. The temporary distinction between a Jātavedas for the living and one for the dead must be made because here the Jātavedas material overlaps with that of Agni as *kravyā́d*:[67] "Aus dem freundlichen Jātavedas ist der feindliche Kravyād geworden . . ."[68] As GEIB has pointed out, this latter aspect of Agni is a negative and destructive force which enters the body and kills it,[69] for it

[63] W. D. WHITNEY (trans.): *Atharva-Veda Saṁhitā*. II. Cambridge: Harvard Univ. Pr. 1905. (HOS. 8.), 864.

[64] KEITH: *Religion*, II, 419.

[65] Ibid., II, 419.

[66] RV.X.15.12c; Śau.XVIII.3.42c; XVIII.4.65c.

[67] See also RV.VII.104.2c; X.87.2d, 5d, 19c; Śau.VIII.3.2d, 4d; Pai.XIII.10.3c; XVI.6.4d.

[68] GEIB, op. cit., p. 212.

[69] Ibid., p. 208.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000384

is Agni *kravyā́d* "den man für den Tod des Verwandten verantwortlich machte."[70] It is the function of Jātavedas, then, since the cremation ritual focuses on the dead as an authentic and still consequential human being, to purify and make whole what is polluted because of death and burned because of Agni *kravyā́d*: "Jātavedas erneuert und heilt, Kravyād frißt und vernichtet."[71] If, therefore, in verse 1–8, Jātavedas has protected the dead man from the scorching heat while still supervising his transformation (*śṛtá*), has further sent him on his way to the land of the Fathers, and has made possible his eventual return to earth to join his body, in verses 9 and 10, Jātavedas has been present not only for the establishment of worship to the new ancestor, but has also continued the whole time with his normal ritual duties for the household.

The differentiation of Agni as *kravyavā́hana* 'corpse-bearing'[72] in verse 11, though it further extends the range of his roles, confirms, nevertheless, the continuity between the fire which bears the dead man away and that responsible for his reverence. The installation of the fire used in obsequies to the Pitaras takes place in verse 12 used, according to GELDNER,[73] in the kindling of the fire for the great offerings to the ancestors in the *Sākamedha* (ŚB. II. 6. 1. 22) or in the *Piṇḍapitryajña* (Kauś. LXXXVII. 19). And verses 13 and 14, finally, belong to the cooling of the place where the cremation fire burned. Although KEITH suggests that the plants in 13 are actually used in the cooling,[74] GELDNER notes that there is so much water from extinguishing the fire and cooling the bones that a marshy area develops where the plants of 13 and the frog of 14 thrive.[75] In any case, the cremation rites per se conclude with the end of this hymn, paving the way for the beginning of the ancestral rites mentioned earlier.

The care Jātavedas shows the dead in RV. X. 16, and particularly his protection of the person against the fire (*angí kravyā́d*) which violates by killing and burning, is related to another kind of Jātavedas verse: that directed against demons. According to GEIB, the *kravyā́d* which destroys the person in death can also threaten his well-being when

[70] Ibid., p. 212.

[71] Ibid., p. 201.

[72] Alternating later on with *kavyavā́hana*. CALAND: *Todten*, p. 101; *Ahnencult*, pp. 5, 28, 94; A. HILLEBRANDT: *Vedische Mythologie*. II. 1st ed. Breslau: Marcus 1899, 108; GELDNER: *Der Rig-Veda*, III, 149n; GEIB, op. cit., pp. 216–217.

[73] *Der Rig-Veda*, III, 149n.

[74] KEITH: *Religion*, II, 420.

[75] GELDNER: *Der Rig-Veda*, III, 149n.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000385

alive. Such that in addition to verses of lustration, with which one sends Agni *kravyād* away and protects the dead from further harm from him (e.g. RV. X. 16), there are also verses of restoration, with which one banishes *kravyād* before he can fully destroy and while there is still hope of good health.[76] Not all of these restoration verses invoke Jātavedas by name, however, but there is ample evidence to show that they fall into a general category of protection which is, in turn, a part of Jātavedas' overall concern for man. Note, for instance, these verses from RV. X. 87,[77] a hymn to Agni the demon-slayer (*rakṣohán*):

2) You with teeth of iron,[78] now that you're kindled,
grab the sorcerers with your flame, Jātavedas!
Seize them of false gods with your tongue;
twist the flesh-eating (*kravyād*) around and stick them in your mouth!

5) Split the skin of the sorcerer, Agni;
let the murdering bolt slay him with its flame!
Crush his joints, Jātavedas;
let the flesh-eager[79] beast of prey (*kravyād*) scatter the dismembered parts around!

6) Wherever you see him now, Jātavedas,
standing or moving, Agni,
or flying on the pathways through the sky,[80]
there, like an archer, pierce him with the arrow you have sharpened!

7) And with your spears, Jātavedas,
win freedom for the kidnapped from the kidnapping sorcerer!
Strike him down in front of you, Agni, as you blaze up!
Let the gaily colored carrion-eating vultures eat him!

11) Three times let the sorcerer go into your trap,
he who scoffs at truth with falsehood, Agni!
strike him down, Jātavedas, crackling with your flame
for the singer before his eyes!

Verses such as these belong to the ritual banishment of sorcerers (*yātudhāna*),[81] demons (*piśācá*)[82] and evil spirits (*kimīdín*).[83] The poet

[76] GEIB, op. cit., p. 208.
[77] cf. Śau.VIII.3.2, 4, 5, 7, 11.
[78] cf. Śau.VIII.3.2a; Pai.XVI.6.2a.
[79] cf. Śau.VIII.3.4d; Pai.XVI.6.4d.
[80] cf. RV.X.88.4 above.
[81] cf. Śau.I.7.2d, 5b, 6d; VIII.3.2a, 4a, 5c, 7b, 11a; Pai.IV.4.2d, 5b, 6d; XVI.6.2a, 4a, 6c, 7b; XVI.7.1a.
[82] cf. Śau.V.29.10a; Pai.XIII.9.3c; XIII.10.3b; V.40.3d.
[83] cf. Śau.VIII.3.25c.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000386

blames his enemy, a sorcerer bent on wickedness and called *kravyā́d*, for the black magic which has brought unhappiness to his family. He is hopeful that the Agni (= Jātavedas) who is friendly to his relatives will protect him against, and make whole again, the devastation of the sorcerer. It is noteworthy that in this role Jātavedas is characterized throughout, and especially in verse 5, as himself *kravyā́d*: it is a bit of imitative magic that the fire which destroys the flesh-eating must himself be as destructive.[84]

These verses of restoration in the late *Ṛg* and *Atharvavedas* are an extension of an earlier Jātavedas theme: general protection from hostility. 'Bring us to certainty! Do not deliver us over to the evil-minded mortal, intent on inflicting injury, Jātavedas!' (RV. VIII. 71. 7) cries the poet, 'Turn away from us the hating enemies, Jātavedas, the hostilities of the ungodly, Agni!' (RV. VIII. 11. 3). Again, 'Agni (Jātavedas), in your friendship we shall come to no harm' (RV. I. 94. 1d), and 'Sing (songs) of many strategies, Jātavedas! Protect us always with well-being!' (RV. VII. 9. 6cd). The *Atharvaveda* transforms this theme of protection against physical injury into one of protection against evil proclivity and religious aberration in the individual:

If in forgetfulness we have done wrong, Agni,
if we have offended in our behavior, Jātavedas,
from that protect us, forethoughtful one![85]

Let him not abandon me,
let me not, a suppliant, abandon you![86]

Let Jātavedas extend both faith and wisdom to me![87]

The protective intimacy of these verses is fully in keeping with the intensity of Jātavedas' attacks against those who threaten to injure the worshipper, and with his presence in the Vedic home as guardian over the integrity of the family.

Conclusion

The full range of Jātavedas themes centers on his immediacy in the worshipper's home as the focus of an on-going ritual life, and the result-

[84] Geib, op. cit., pp. 207–208.
[85] Śau.VII.111.1abc; Pai.XX.7.9abc.
[86] Śau.XIII.1.12c; Pai.XVIII.16.2c.
[87] Śau.XIX.64.1cd.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000387

ing sense that Jātavedas, being present over time, is both witness and guardian to the passing of the generations. It is quite natural, then, that the range of his concern should extend into the Pitaras, for the continuity of the lineage into the future through offspring (i.e. *védas* as "living wealth") is guaranteed only by the soundness of the lineage as it extends into the past. And the soundness of the lineage in the past is based, in turn, upon the ever-present protection of the dying worshipper, through death and the flames of the cremation fire, to the abode of the pious beyond. That Jātavedas is there for it all is clear, and that he is worshipped not only as a presence but as an active advocate as well is also clear.

Like the other epithets of Agni, and indeed like the names of most gods, we expect the name Jātavedas to contain the essence of his nature, and indeed it does. We have argued above that *jātá* is not an adjective but a noun here, referring quite literally to 'what has been born,' human offspring (preferably male) who in all they do uphold the customs of Aryan culture and eventually become Pitaras; as well as, by implication, 'what will be born,' the offspring of today's parents who will continue as bearers of this culture into the future. That *jātá* in Jātavedas is human and generational in intent is confirmed in the specific content of his *védas* 'possessions,' usually itemized as horses, cows and particularly children and heroes – "living wealth" essential for the continuity of the generations. That the poets also attributed the notion of knowledge to Jātavedas is well documented,[88] but it seems clear both from the use of *védas* out of this compound and from the overall intent of Jātavedas' thematic material that the original and enduring sense of *védas* here is 'possession.' While as intimate witness to the passings of the Vedic family, Jātavedas becomes knowledgeable of man (and as chief ministrant, knowledgeable as well of the ritual process), this knowledge represents a passive relationship with the worshipper, wholly out of keeping with Jātavedas' character. Rather, the relationship is

[88] Jātavedas is *vidvás* 'knowing' (RV.III.17.3c) and *víśvavíd* 'all-knowing' (RV.V.4.3c), and is the 'Agni (who) shall perceptibly (*védyas*) find favor in the song of praise' (RV.VI.4.2b). Again, he is *prácetas* 'discerning' (RV.X.110.1d) and most frequently *cikitvás* 'understanding' (RV.I.77.5d; III.17.2b; IV.12.1d; IV.3.8d; IV.5.12b; VI.5.3c; X.110.1c). The Atharvaveda, furthermore, calls him *vidvás* 'knowing' (Śau.IV.39.10b; III.1.1a; III.2.1a; Pai.III.6.1a; V.22.9c; XIII.10.1c; XX.43.6b), *prajā́nat* 'foreknowing' (Śau.IV.23.2b; Pai.IV.33.3b), and *prácetas* 'discerning' (Śau.VII.111.1c; Pai.XX.7.9c). Moreover, we have the famous verse RV.VI.15.13, translated above, which attempts an etymology from *vid* 'to know.'

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000388

fashioned as an active one with Jātavedas in charge of, and having in his keeping, the total well-being of the Vedic family. His total guardianship on behalf of man results, indeed, in knowledge, but it goes far beyond this, carving out for Jātavedas a role in which the ritual fire must be constantly and consistently diligent over time. Thus, Jātavedas responds to the need for the assurance of familial continuity as it is based in an effective ritual.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000389

Indische Elemente in der Gründungslegende des Königreiches Nanchao

Von E. Rosner und K. Wille, Göttingen

In der ersten Hälfte des 8. Jhdts. n. Chr. trat auf dem Boden der heutigen chinesischen Provinz Yünnan ein Staatswesen hervor, welches von allen autochthonen Gründungen im Süden Chinas den längsten Bestand haben sollte. Damals gelang es der regierenden Familie aus einer der zahlreichen kleinen Herrschaften, die in der Gegend um den Ta-li-See existierten, alle sechs „Fürsten" (*liu-chao*) (Chavannes, 1900, S. 397 Anm. 4) der Region unter Kontrolle zu bringen und einen größeren Machtbereich zu konsolidieren, der nach Lage des neuen politischen Zentrums Nanchao („Südlicher Staat") hieß (Blackmore, 1960). Durch eine geschickte Schaukelpolitik zwischen den mächtigen Nachbarn China und Tibet vermochte sich Nanchao während der gesamten T'ang-Zeit (7.–10. Jhdt. n. Chr.) seine Unabhängigkeit zu sichern. Die Fürsten von Ta-li (Yünnan) behaupteten sich sogar noch in der Sung-Zeit (960–1279) als eigener Staat. Erst der Mongoleneinfall und die Eroberungen der Yüan-Dynastie in Südwestchina setzten der staatlichen Selbständigkeit von Nanchao im 13. Jhdt. ein jähes Ende. Yünnan wurde von da an endgültig Bestandteil des chinesischen Reiches und fest in das Netz der kaiserlichen Administration eingebunden (Fitzgerald, 1972, S. 60ff.).

Die Gewinnung der Oberhand über die rivalisierenden lokalen Fürstentümer durch die Familie Meng, die spätere „Königsfamilie" von Nanchao, im 8. Jhdt. n. Chr., ein Prozeß, der höchst wahrscheinlich längere Zeit in Anspruch genommen hat, wird in der Legende mit einem einmaligen Gewaltakt in Zusammenhang gebracht (Backus, 1978, S. 93). Die Überlieferung weiß zu berichten, daß P'i-lo-ko (728–48), der erste König von Nanchao, um das Jahr 731 die übrigen Fürsten unter dem Vorwand eines Festes in seine Residenz gebeten haben soll. Dort ließ er seine Gäste in einem eigens für dieses Ereignis errichteten Pavillon unterbringen. Als die Runde durch den fortgesetzten Weingenuß betrunken war, machte sich der Gastgeber davon und ließ das

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000390

leicht entzündbare Gebäude in Brand stecken. Alle Rivalen fanden in den Flammen den Tod. P'i-lo-ko hatte in der Folge leichtes Spiel bei der Errichtung seiner Herrschaft in der Region.

Es ist gerade in jüngster Zeit betont worden, daß die Erzählung von dieser ruchlosen Tat, nämlich von der gewaltsamen Beseitigung der anderen Fürsten durch P'i-lo-ko, die im übrigen in der Folkore Yünnans bis in die Gegenwart hinein lebendig geblieben ist (FITZGERALD, 1941, S. 120f.), von legendären Zügen geprägt ist (BACKUS, 1978, S. 93; ferner MA, 1962, S. 55f. und FUJISAWA, 1969, S. 222). Dies kann nicht überraschen, denn einmal ist schon lange bekannt, daß die Genealogien der Nan-chao-Könige, die ihre Abstammung auf Aśoka von Magadha zurückführen, insgesamt von Einflüssen indischen Erzählgutes überlagert sind (O. FRANKE, 1937, S. 393f.; DEVÉRIA, 1886, S. 116ff.). Zum anderen ist in einer ganzen Reihe von Fällen gezeigt worden, daß solchen anekdotenhaften Zügen in der Königschronik ganz bestimmte Elemente der indischen Tradition als Vorbild dienten (PELLIOT, 1904, S. 166ff.; BACKUS 1978, S. 89; ferner CHAPIN und SOPER, 1970, S. 10ff.). Es lag daher nahe, auch für die Geschichte von der Verbrennung der Rivalen ein Vorbild vor allem im Bereich des indischen Erzählgutes zu suchen. Tatsächlich fanden sich solche Anklänge, sie reichen, wie im folgenden zu zeigen sein wird, nicht nur in die epische Literatur Indiens, sondern darüber hinaus in bestimmte Sphären der indischen politischen Kultur. Da diese vielfältigen Wurzeln der an sich bekannten Episode unseres Wissens nach noch nicht behandelt worden sind, sollen sie im folgenden kurz analysiert werden.

Die Geschichte vom Feuertod der Rivalen des P'i-lo-ko ist in China aus verhältnismäßig späten Kompilationen zur Geschichte von Nanchao bekannt. Sie findet sich in der „Inoffiziellen Geschichte von Nanchao" (*Nan-chao yeh-shih*), einem Werk, welches dem Ming-Literaten Yang Shen (1488–1559) zugeschrieben wird; doch ist auch diese Zuordnung unsicher (GOODRICH-FANG, 1976, S. 1533). Obwohl es sich somit um ein sekundäres, spätes Werk handelt, dessen Quellenwert insgesamt nicht sehr hoch eingeschätzt wird, hat bereits PELLIOT anerkannt, daß viele Bruchstücke älterer Nachrichten über Nanchao nur darin erhalten sind (1904, S. 1099). BACKUS (1978, S. 93) bezieht sich ebenfalls auf eine späte Kompilation, das *Tien-k'ao* (S. 792–93), nimmt aber an, daß die Legende vom Feuertod mindestens seit der Ming-Zeit in Yünnan bekannt war. Allerdings wird in den entsprechenden Abschnitten der offiziellen Geschichtswerke der T'ang die Episode noch nicht erwähnt, ebensowenig im zeitgenössischen *Man-shu* (LUCE, 1961; ferner STOTT, 1963).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000391

C. Sainson (1904, S. 37f.) gibt den Ablauf der dramatischen Ereignisse, die den Feuertod der rivalisierenden Fürsten bewirkten, folgendermaßen wieder:

Lo-ko construisit alors un grand pavillon des mânes, en sapin, qu'il disposa pour y sacrifier à ses ancêtres. Puis il envoya des gens porter l'ordre suivant aux cinq tchao: «Le 24e jour de la 6e lune est la fête dite «singhouei»; il convient de sacrifier aux ancêtres; ce serait un crime de ne pas venir.» Quatre des tchao obéirent à cet ordre; seul le tchao de Yue-si, Yu-tseng, fils du frère aîné de Po-tch'ong, étant trop éloigné, ne se rendit pas à la réunion. Ts'eu-chan, femme du tchao de Teng-tan. Pi-lo-teng, petit fils de Fong-mi, voulut empêcher son mari d'y aller. Comme il ne l'écoutait pas, Ts'eu-chan, n'y pouvant rien, lui mit avant son départ un bracelet de fer au bras.

Le 24e jour, Lo-teng, ainsi que le tchao de Che-lang, Che Wang-ts'ien, frère cadet de Che Wang-k'ien, le tchao de Lang-k'iong. To-lo-wang, petit-fils de Fong-che, et le tchao de Mong-hi, Lo-yuan, fils de Hi-fou, s'étaient tous rendus à la résidence de Lo-ko. Lo-ko monta avec eux au pavillon pour y sacrifier aux ancêtres; puis, après le sacrifice, on leur offrit à manger de la viande du sacrifice, on les excita à boire du vin et cela jusqu'au soir. Les quatre tchao étant alors entièrement ivres, Lo-ko descendit seul du pavillon, après y avoir enflammé de la monnaie de papier et laissé ce feu se développer à son aise. Le feu se propagea, des soldats entouraient le pavillon, les quatre tchao périrent brûlés.

Der gesamte Ablauf dieser Freveltat, die Anlage des Komplotts und die Mittel, die zur Vernichtung der Gegner ergriffen werden, dies alles erinnert in augenfälliger Weise an eine Episode aus der indischen Tradition, und zwar aus dem indischen Epos *Mahābhārata*. Dieses enthält im Zusammenhang mit der Verschwörung gegen die Pāṇḍavas (*Jatugṛhadāhaparvan*, Poona – Ausgabe 1.124–138) eine Geschichte ganz analoger Richtung. Winternitz (1908, S. 277) gibt unter der Überschrift „Yudhiṣṭhira wird Thronfolger. Verschwörung gegen ihn und seine Brüder. (Das Lackhaus.)" davon folgende Zusammenfassung:

„Ein Jahr darauf setzte Dhṛtarāṣṭra den durch Tapferkeit wie durch alle andern Tugenden gleich ausgezeichneten Yudhiṣṭhira (als den Erstgeborenen der Kurufamilie) zum Thronfolger ein. Die übrigen Pāṇḍavas bildeten sich noch weiter in den Waffen aus und unternahmen auch auf eigene Faust siegreiche Eroberungszüge. Als Dhṛtarāṣṭra von diesen Waffentaten der immer mächtiger werdenden Pāṇḍavas hörte, wurde er um die Zukunft seiner eigenen Linie einigermaßen besorgt. Als daher Duryodhana, sein jüngerer Bruder Duššāsana, sein Freund Karṇa und sein mütterlicher Oheim Šakuni eine Verschwörung gegen die Pāṇḍavas anzettelten, fanden sie bei dem alten König bereitwillige Unterstützung. Sie überredeten Dhṛtarāṣṭra, die Pāṇḍavas unter irgend einem Vorwand nach Vāraṇāvata zu entfernen. Dort ließ Duryodhana durch einen geschickten Baumeister ein Haus aus Lack und andern leicht entzündlichen Stoffen bauen, in welchem die Pāṇḍavas wohnen sollten. In nachtschlafender Zeit sollte dann das Haus angezündet werden, damit die Pāṇḍavas ihren Unter-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000392

gang fänden. Vidura aber teilt dem Yudhiṣṭhira insgeheim – er bedient sich dabei einer Mlecchasprache, d.h. einer den übrigen nicht verständlichen Sprache eines nichtindischen Volksstammes – den heimtückischen Plan mit. Um aber keinen Verdacht zu erregen, da sie fürchteten, Duryodhana würde sie sonst auf andere Weise durch Meuchelmörder töten lassen, gehen sie scheinbar auf den Plan ein, begeben sich nach Vāraṇāvata und beziehen das Lackhaus. Durch einen unterirdischen Gang aber, den sie heimlich anlegen ließen, entfliehen sie in den Wald, nachdem sie das Haus, in welchem nebst dem Baumeister nur noch ein betrunkenes Weib niedriger Kaste mit fünf Söhnen schläft, selbst angezündet haben."

Es ist ganz offenkundig, daß zwischen dieser Episode aus dem *Mahābhārata* und der Erzählung von der Verbrennung der Rivalen durch P'i-lo-ko in der Gründungslegende von Nanchao eine Übereinstimmung besteht, die über eine mögliche Gemeinsamkeit der Vorbilder in ubiquitären Motiven hinausgeht und die eine direkte Einwirkung des indischen Stoffes in Yünnan vermuten läßt. Wohl stellt der Überfall auf Feinde während eines Festes oder einer Feier eine sehr verbreitete Kriegslist dar, die, ebenso simpel wie wirksam, in dieser oder jener Form weltweit im Erzählgut wiederkehrt (THOMPSON, 1957, S. 340: K 811.1) und wohl auch praktiziert worden ist; man denke nur an die Bartholomäusnacht oder die sizilianische Vesper. In allen diesen Fällen diente das Fest als willkommene Gelegenheit, um den Überraschungseffekt zu erzielen.

Zugleich ist jedoch zu erkennen, daß in den beiden hier aufeinander zu beziehenden Erzählungen spezifische Elemente wiederkehren, die schwerlich unabhängig voneinander in Indien und China entstanden sind. Ohnehin ist die „Feuerfalle" im indischen Erzählgut belegt (THOMPSON, 1957, S. 305, S. 113.2.3; ferner THOMSPON-BALYS, 1958, S. 318 : K 925.1). Einmal fällt die Anlage eines eigenen Gebäudes auf, welches für das Komplott errichtet wird und aus feuergefährlichem, leicht brennbarem Material besteht. In der Geschichte von P'i-lo-ko ist es ein Pavillon aus Holz, im *Mahābhārata* ein Lackhaus, dessen Bau im Epos mit großer Ausführlichkeit geschildert wird und das ganz aus leicht entzündlichen Stoffen besteht (J. A. B. VAN BUITENEN, 1973, S. 286ff.).

Ein weiteres übereinstimmendes Element zwischen den beiden Erzählungen ist die Verwendung des Feuers. Sie ist auch sonst im indischen Erzählgut im Zusammenhang mit politischen Gewaltakten geläufig (WALDSCHMIDT, 1973). Die Zuhilfenahme einer im einzelnen geplanten und sorgfältig vorbereiteten Feuersbrunst, die „Feuerfalle" zur Beseitigung von Gegnern kehrt darüber hinaus allerdings auch in dem indischen Handbuch der Staatskunst wieder, nämlich im *Artha-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000393

śāstra[1]. Dieses klassische Werk kennt die „Feuerfalle" als einen der Pläne, die dazu dienen, den politischen Gegner auf bequeme Weise auszuschalten. Der Text preist die Anwendung des Feuers als einen Plan in dem Abschnitt „Der Sieg des einzelnen Königs"; es heißt dort (*Kauṭilīya Arthaśāstra*, S. 548):

"Or, as the enemy is sleeping in a house smeared with a poisonous fire-mixture or in a lac-house, he should set it on fire."

Auffällig ist weiterhin die Zahl der Opfer, sie ist im wesentlichen identisch. Im *Mahābhārata* richtet sich das Komplott gegen die fünf Pāṇḍavas. Sie entkommen im letzten Moment, stattdessen finden fünf Unbeteiligte den Tod in den Flammen. Das *Nan-chao yeh-shih* spricht von vier Opfern, diese Zahl nennt auch Rocher (1899, S. 30f.) auf Grund einer nicht genau bezeichneten Quelle. Andererseits wiederum spricht Fitzgerald (1941, S. 120) von fünf Opfern, und zwar ausgehend von der mündlichen Tradition in der Gegend von Tali. Auch Backus (1978, S. 93) kommt nach einer anderen, späten chinesischen Quelle aus der Ming-Zeit auf fünf Opfer. Diese Abweichungen in der Zahl der Getöteten, ebenso wie der inkonstante Ausgang – im *Mahābhārata* ist es nur der Versuch, im *Nan-chao yeh-shih* hingegen bereits die durchgeführte Handlung – treten jedoch hinter einem beherrschenden Moment zurück: In beiden Fällen liegt ein wohl vorbereitetes Komplott vor, welches sich nicht nur ins indische Epos hinein verfolgen läßt, sondern darüber hinaus im politischen Handlungswissen der altindischen Tradition verankert ist.

Dieser letztere Umstand ist sehr bemerkenswert, denn er läßt – trotz aller Skepsis und trotz der Unsicherheit in der zeitlichen Zuordnung der Erzählung – die Historizität der Ereignisse doch in anderem Lichte erscheinen, als man bisher vermutete. Zwar muß man wegen der späten Datierung der Belege für die Geschichte in Yünnan zunächst annehmen, daß die Beseitigung der Rivalen in der „Feuerfalle" durch P'i-lo-ko dem Bedürfnis des Chronisten entsprungen ist, die dramatischen Ereignisse bei der Erkämpfung der Vorherrschaft durch P'i-lo-ko auszuschmücken und eine vielleicht in der mündlichen Überlieferung tradierte Freveltat durch das berühmte indische Vorbild zu illustrieren. Von diesem kann Nanchao auch erst durch die späteren, kriegerischen Kontakte zwischen der Region und Burma (Stott, 1963) Kenntnis

[1] Diesen Hinweis verdanken die Autoren Herrn Prof. Heinz Bechert (Göttingen). Bechert äußerte bereits früher (1970, S. 766) die Vermutung, daß die Kenntnis von Kauṭalya's Werk in Burma für das 15. Jhdt. zu belegen ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000394

erhalten haben. Ebenso möglich wäre es jedoch, daß bereits P'i-lo-ko selbst die Kenntnis des *Arthaśāstra* besessen hat, und daß er seinen Überfall auf die übrigen Fürsten tatsächlich nach den dort angeratenen Handlungsanweisungen geplant und durchgeführt hat. Das klassische indische Werk des *Arthaśāstra* liegt zeitlich so früh, daß eine solche Vertrautheit der Fürsten von Ta-li mit diesem Manual der Staatsklugheit plausibel erscheinen mag. Die Historizität der dramatischen, meist als Legende eingestuften Ereignisse wäre danach zwar nicht zu beweisen, wohl aber ernsthafter in Betracht zu ziehen.

Es bleibt dabei noch die Frage, auf welchen Wegen in dieser frühen Periode, d.h. an der Wende zum 8. Jhdt. n.Chr., die Kenntnis des *Arthaśāstra* nach Yünnan und damit auch nach Nanchao gekommen sein mochte. Trotz der räumlichen Nähe dieses Königreiches zum indischen Kulturkreis ist gerade diese Frage nicht einfach zu beantworten. In letzter Zeit wurde von chinesischen Historikern betont, daß die Bindungen zwischen Yünnan und der chinesischen Zentralgewalt stets dominierend waren, und daß die Kultur von Nanchao die nachhaltigsten Einflüsse aus China erhalten hat. Nicht zuletzt ist auch der Buddhismus in seiner Hauptströmung über China nach Yünnan gekommen (Hsiao und Huang, 1978, S. 42f.).

Diese Dominanz der chinesischen Kultur in der Entwicklung Yünnans steht außer Zweifel, doch muß berücksichtigt werden, daß in dem kulturell vielschichtigen Gebiet im Südwesten des chinesischen Imperiums der direkte Einfluß indischer Elemente bedeutsam war. Selbst für den Buddhismus hat Liebenthal (1947, insbes. S. 38 und S. 9, Anm. 20) darauf hingewiesen, daß der Māhayāna-Buddhismus, der aus China nach Nanchao kam, dort auf eine bereits vorhandene, langsam aus Assam importierte Form traf. Bereits Pelliot (s.o.) und O. Franke (s.o.) haben mit Nachdruck auf diese frühe Präsenz indischer Einflüsse in der Region hingewiesen. Pelliot hat überdies eine Reihe von Kulturelementen in Nanchao dargestellt, die den direkten Einfluß aus dem indischen Kulturkreis, vor allem auch die Zusammenhänge mit der birmanischen Region, plausibel machen (1904, S. 154ff.). Indische Einflüsse wurden auch in der Ikonographie des Buddhismus dieser Region aufgezeigt (Chapin, 1944/45; ferner de Mallmann, 1951, insbes. S. 595f.). Coedès (1953, 1962) hat auf den Umstand hingewiesen, daß die Ausbreitung hinduisierender Einflüsse nach Ober-Burma als letzter Ausläufer einer gewaltigen Welle anzusehen ist, die Hinterindien überrollte. Der indische Historiker R. C. Majumdar (1944, S. 225ff.) schließlich sieht diese Ausbreitung indischer Kultur vielleicht als etwas zu bestimmend an, doch weist er

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000395

mit Recht darauf hin, daß auch auf dem Gebiete der politischen Organisation der Einfluß Indiens in Nanchao gewichtig war. Zugleich zeigte Majumdar (1979, S. 174ff.), daß das Echo des indischen Epos, des *Rāmāyaṇa* wie des *Mahābhārata*, in Hinterindien bedeutend war.

Innerhalb dieser Vielfalt von Ausläufern indischer Kultur nach Nanchao sind die Spuren des *Arthaśāstra* freilich ein Element besonderer Art. Es ist nämlich fast ausgeschlossen, daß die Kenntnisse von diesem Werk anders als auf dem unmittelbaren Weg über Burma nach Yünnan gekommen sind. Dieser Weg der Übermittlung muß ja gerade für Elemente der indischen Kultur angenommen werden, die keinerlei Verbindung zum Buddhismus aufweisen und die auch anderwärts wohl kaum im Gefolge der buddhistischen Literatur verbreitet wurden. Die Anklänge an das *Arthaśāstra* lassen daher direkte Einflüsse Indiens in der politischen Praxis von Nanchao vermuten, so unsicher die zeitliche Zuordnung auch sein mag. Man geht vielleicht nicht fehl, aus den Spuren dieses klassischen Werkes eine noch weitergehende Orientierung des Regierungssystems von Nanchao nach Indien hin zu erwarten. Freilich ist bisher der Wirkungsmechanismus indischer Politik in den Randstaaten der Region sehr verschwommen geblieben. Hier gilt, was Coedès verallgemeinernd für die hinduisierten Staaten der Region hervorgehoben hat (1962, S. 53f.):

"Very little is known about how these kingdoms came into being, but one may assume either that Indians imposed their form of political organization on an indigenous society, or that an indigenous society which had been affected by Indian cultural influence created a political organization on the Indian pattern."

Diese Bedeutung des Kulturelements des „Lackhauses" als ein Indiz für frühe und enge, direkte Beziehungen der Region von Nanchao zum indischen Kulturkreis und dessen Ausläufen in Ober-Burma wird aber nicht zuletzt auch noch im Zusammenhang mit weiteren Daten bedeutsam, die von der neueren Erzählgutforschung in Yünnan gewonnen wurden. Es ist auffällig, daß sich im Erzählgut dieser Region bis in die jüngste Gegenwart einige Motive erhalten haben, die aus Indien stammen, die jedoch außerhalb der Provinz, im Inneren Chinas, bisher nicht oder in der neueren Zeit nicht mehr beobachtet wurden (Eberhard, 1965, S. 217, 238). Sie stehen dort teilweise auch in Verbindung mit lokalen Festen, deren Ursprünge selbst auf Indien hinweisen, wie etwa das Wasserfest (Eberhard, 1965, S. 217). Eine 1962 in Peking erschienene Sammlung von lokalem Erzählgut aus Yünnan (*Yün-nan ko-tsu min-chien ku-shih hsüan*, 1962) ordnet zudem indische Einflüsse den Erzählungen auch der nicht-chinesischen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000396

Völkerschaften dieser Provinz zu (ebd. S. 200). EBERHARD (1965, S. 232 und 238) hat allerdings gegen diese Sammlung schwere Bedenken vorgebracht und die Verläßlichkeit der Herkunftsangaben angegriffen. Die darin gegebenen Hinweise sind dennoch der weiteren Untersuchung wert, denn gerade diese Randvölker bilden, trotz aller Kontroversen, die über die genauen Affiliationen geführt worden sind (BLACKMORE, 1967), in ihrer Gesamtheit die Nachfahren der Populationen, die auf dem Gebiet des Staates Nanchao ansässig waren, so daß hier eine Persistenz älterer indischer Einflüsse aus den Anfängen dieses Königreiches nicht auszuschließen ist.

Zusammenfassend sei festgehalten: Im vorigen wurde eine signifikante Übereinstimmung eines Elementes aus der Gründungslegende von Nanchao mit Teilen eines indischen Epos, des *Mahābhārata*, festgestellt. Die Verbrennung der Rivalen ließ sich als ausgearbeitetes Komplott aber nicht nur im Epos wiederfinden, sondern auch in der politischen Handlungslehre des *Arthaśāstra*. Durch die unmittelbare Verbindungslinie eines markanten, freilich meist als legendär gedeuteten Ereignisses in der Gründungsgeschichte von Nanchao zu dieser praktischen indischen Staatsweisheit gewinnen die Beziehungen des Staates Nanchao zum Kulturkreis Indiens mehr Glaubwürdigkeit, wenn auch nicht zu ermessen ist, wie weit solche Handlungsanweisungen an den klugen Fürsten tatsächlich und im einzelnen das historische Geschehen bestimmt haben. Die Erzählung vom „Lackhaus" kann daher, zwar nicht wegen nachgwiesener Historizität, wohl aber wegen des erkennbaren Bezugs zur Welt des faktischen Handelns, neben den von PELLIOT (1904, S. 154ff.) aufgestellten Kriterien als weiteres Anzeichen einer unmittelbaren Bindung der Region des westlich Yünnan an den indischen Kulturkreis gelten.

Literaturverzeichnis

1. Quellen und Übersetzungen:

Kauṭilīya Arthaśāstra. Crit. ed., transl., study by R.P. KANGLE. Bd. 1–3. Bombay 1960–65.

Mahābhārata. The Crit. ed. by VISHNU S. SUKTHANKAR u.a. Bd. 1–19. Poona 1933–66.

Mahābhārata. The Book of the Beginning. Transl. and ed. by J.A.B. VAN BUITENEN. Bd. 1–3. Chicago 1973–78.

Hsin T'ang-Shu. Ausgabe Peking 1975.

Manshu: The Man shu, Book of the Southern Barbarians. Trsl. G.H. LUCE, ed. G.P. OEY. Ithaca, Cornell University 1961.

C. SAINSON: *Historie particulière du Nan-Tchao.* Paris 1904.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000397

2. Literatur:

Backus, Ch.R.: *The Nan-chao Kingdom and Frontier Policy in Southwest China.* Unpubl. Diss. Princeton 1978.

Bechert, H.: *Theravāda Buddhist Sangha: Some General Observation on Historical and Political Factors in its Development.* In: The Journal of Asian Studies 29 (1970), S. 761–778.

Blackmore, M.: *The rise of Nanchao in Yunnan.* In: Journal of South-east Asian History 1/2 (1960), S. 47–61.

Blackmore, M.: *The ethnological problems connected with Nanchao.* In: *Symposium on Historical, Archaeological and Linguistic Studies on Southern China, South-East Asia and the Hongkong Region.* Hong Kong 1967, S. 59–69.

Chapin, H.B.: *Yunnanese Images of Avalokitesvara.* In: HJAS 8 (1944), S. 131–186.

Chapin, H.B. und A.C. Soper: *A long roll of Buddhist images.* In: Artibus Asiae 32 (1970), S. 5–41; 157–19; 259–306; 33 (1971), S. 75–140.

Chavannes, E.: *Une inscription du royaume de Nan-tchao.* In: JA n.s. 16 (1900), 381–450.

Coedés, G.: *The Making of South East Asia* (Übers. H.M. Wright). London 1962.

ders.: *Die Ausbreitung der indischen Kulturen nach Südostasien.* In: Saeculum 4 (1953), S. 347–369.

Devéria, G.: *La frontière Sino-Annamite.* Paris 1886.

Eberhard, W.(Ed.): *Folktales of China.* Chicago 1965.

Fitzgerald, C.P.: *The Tower of Five Glories. A Study of the Min chia of Ta li, Yunnan.* London 1941.

ders.: *The Southern Expansion of the Chinese People.* London 1972.

Franke, O.: *Geschichte des chinesischen Reiches.* Bd. 3. Berlin und Leipzig 1937.

Fujisawa, Yōshimi: *Seinan Chūgoku minzoku shi no kenkyū-Ṇanshō koku no shi teki kenkyū.* Tokyo 1969.

Goodrich, L. C. und Fang Chao-ying: *Dictionary of Ming Biography 1368–1644.* New York und London 1976.

Hsiao Ch'ie und Huang Teh-jung: *Lüeh t'an Nan-chao-kuo ti tsu-shu wen-t'i.* In: Wenwu 1978, Heft 10, S. 38–49.

Liebenthal, W.: *Sanskrit inscriptions from Yunnan.* In: Monumenta Serica 12 (1947), S. 1–40.

Ma, Ch'ang-shou: *Nan-chao kuo-nei ti pu-tsu tsu-ch'eng ho nu-li chih-tu.* Shanghai 1962.

Majumdar, R.C.: *Hindu Colonies in the Far East.* Calcutta 1944.

ders.: *India and South East Asia.* Delhi 1979.

Pelliot, P.: *Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIIIe siècle.* In: BEFEO 4 (1904), S. 131–413.

ders.: Besprechung von Sainson: *Nan-tchao ye-che.* In BEFEO 4 (1904), S. 1094–1127.

Rocher, E.: *Histoire des princes du Yun-nan et leurs relations avec la China d'après des documents historiques chinois.* In: TP 10 (1899), S. 1–32.

Stott, W.: *The Expansion of the Nan-chao kingdom 750–860.* In: TP 50 (1963), S. 190–220.

Thompson, S.: *Motiv-Index of Folk-Literature.* Vol. 4. Copenhagen 1957.

Thompson, S. und J. Balys: *The Oral Tales of India.* Bloomington 1958.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000398

WALDSCHMIDT, E.: *The burning to death of king Udayana's 500 wives. A contribution to the Udayana legend.* In: *German Scholars on India. Contributions to Indian Studies.* Vol. 1. Varanasi 1973, S. 366–386.
WINTERNITZ, M.: *Geschichte der indischen Literatur.* Bd. 1. Leipzig 1908.
WISSMANN, H. VON: *Süd-Yünnan als Teilraum Südostasiens.* Heidelberg 1943.
Yün-nan ko-tsu min-chien ku-shih hsüan. Peking 1962.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000399

Bücherbesprechungen

WILLIAM A. WARD: *The four Egyptian homographic roots B ꜣ. Etymological and Egypto-Semitic Studies.* Rome: 1978. (Studia Pohl: Series Maior. 6.)

Monographien über einzelne oder mehrere ägyptische Schriftzeichen und Wörter aus der Feder kompetenter Ägyptologen, und besonders solche mit Bezugnahme auf semitische und semitohamitische Problematik, finden stets ein entsprechend weites wissenschaftliches Interesse. Bieten doch solche Untersuchungen u.a. auch die Chance, die Erforschung der Beziehungen zwischen Ägyptisch und Semitisch, die ein wenig auf dem Stand der Dreißigerjahre eingefroren war (und z.T. heute noch ist), wieder in Fluß zu bringen.

Die letzten Jahre haben uns einige in diesem Sinne bedeutsame Monographien gebracht, so eine von H. BRUNNER über äg. *k ꜣ p* 'räuchern' / *k ꜣ p* 'bedachen' und den Ortsnamen *k p n* Byblos, sowie *k p* 'abgeschnittene Hand'[1], oder von G. CONTI über äg. *ꜣ s ḫ* 'mit der Sichel mähen'[2], oder von demselben über ägyptisch-semitische Beziehungen auf dem Gebiete der landwirtschaftlichen Terminologie[3].

In diesem Zusammenhang ist auch eine umfassende Untersuchung von P. KAPLONY über die Struktur des ägyptischen Schriftsystems von grundlegender Wichtigkeit, führt doch der Weg zum Verständnis der Strukturen der Wörter vergangener Sprachen über das Verständnis der Strukturen ihres Schriftsystems[4].

[1] H. BRUNNER: *Die Hieroglyphen für „räuchern", „bedecken", „Handfläche" und die ihnen entsprechenden Wörter.* In: Nachr. d. Akad. d. Wissch. in Göttingen, I. Philol.-hist. Kl. 1965, S. 79–96.

[2] G. CONTI: *Egiziano ꜣ s ḫ 'tagliare col falcetto' – etiopico ʾəzḫ 'pietra focaia'* In: RSO 48 (1974), S. 29–35. – C. will diese Gleichung eher auf ein älteres Substrat zurückführen, als auf ägyptisch-semitische Gemeinsamkeit.

[3] G. CONTI: *Rapporti tra Egiziano e Semitico nel lessico Egiziano dell'agricoltura.* Firenze 1978. (Quaderni di Semitistica. 6.)

[4] P. KAPLONY: *Strukturprobleme der Hieroglyphenschrift.* In: CE 41 (1966), S. 60–99. – Wir finden bei K. so kostbare und geradezu klassisch formulierte Einsichten, wie: „Die Gesamtheit der (ägyptischen) Schriftzeichen ist nichts anderes als ein frühes Onomastikon" und: „. . . die Hieroglyphen (sind), nicht weniger als die Keilschrift, auch für den Alltag, nämlich für Wirtschaftstexte, erfunden worden" (S. 67), aber auch – beruhend auf der Grundlage der Analyse der Struktur des Schriftsystems – Kritik und Absage gegenüber gewissen alten etymologisierenden Spekulationen, wie: daß es, nach den Schriftzeichen, einmal ein ägyptisches Wort „*i d n*" für „Ohr" (S. 82) und „*j d*" für „Hand" (S. 93) gegeben hätte! Dazu ist zu vergleichen, was G. STEINDORFF schon in ZDMG 46 (1892), S. 720f. (zur Einführung von *d* als offizielles Transkriptionszeichen für die Hand-Hieroglyphe) gesagt hat: „Einen dem Daleth conformen Dentallaut besitzt das Ägyptische überhaupt nicht" usf.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 131, Heft 2 (1981)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000400

In dem vorliegenden Werk von WARD geht es nun – auf breitester Grundlage ägyptologicher Forschungstradition – um vier gleich geschriebene, aber semantisch verschiedene ägyptische Wortwurzeln und ihre Sippen. Es handelt sich um:

b ȝ I 'tremble, flutter', eine dialektische Variante (? – eher eine Reimwurzel! Rez.) von äg. *p ȝ* 'escape, flutter' = semit. *p r*.

b ȝ II 'break earth, dig' = semit. *b r* (? – Rez.)

b ȝ III 'possess supra-mundane power', ein afrikanisch-ägyptisches Wort ohne semitische Entsprechung.

b ȝ IV 'pour out, mix ingredients, be moist' = semit. *b l*.

Zunächst setzt sich Verf. nun mit dem Problem der zweikonsonantigen Wurzeln im Ägyptischen und Semitischen auseinander und streift kurz auch die „Biliterismus"-Theorie (S. 9f.). Hierauf geht er auf die (streng empirisch erwiesenen) Wurzelaugmente ein: das im Ägyptischen seltene *w*-Präfix (S. 18–19), das äg. und sem. *n*-Präfix (das nicht mit dem bekannten Nif'al-Präfix identisch ist, S. 19–21) und das nur noch als Relikt in das literarische Ägyptisch hineinragende *ḥ*-Präfix (S. 21–23. Ergänzung des Rez.: äg. *ḥ* ist jedoch nicht das gleiche Phonem, wie semit. *ḥ*, die beiden Phoneme entsprechen sich nur bei Lehnbeziehung). Ein weiteres Problem, das erörtert wird, ist das der Abschwächung von äg. *ȝ* bis zu Null (S. 23f. Ergänzung des Rez.: Diese Entwicklung beruht rein auf der Vokalisierung eines ursprünglichen *r*-Lautes > *ṛ*; mit dem semit. Alif/Hamz hatte das äg. *ȝ* überhaupt nichts zu tun, es war auch auf keiner Zwischenstufe seiner Auflösung jemals dem semit. Alif/Hamz gleich oder ähnlich, und es gibt auch bei Lehnbeziehungen keine Entsprechungen zwischen ihnen, weder bei Entlehnung Semit. < Äg., noch bei Entlehnung Äg. < Semit.!).

Zu *b ȝ* I (S. 25–35)
bezw. *p ȝ* / *b* gehört noch äg. *n b ȝ*, *n b ȝ b ȝ*, *b ȝ b ȝ* 'tremble, flutter', cf. *n p ȝ* 'flutter (heart)', *n p ȝ p ȝ* 'throb (pulse)', *ḫ b ȝ b ȝ* 'walk with jerky movements', *ḫ n b ȝ b* 'writhe, undulate, throb'. Zu vergleichen sind beispielsweise arab. *farra, farfara, nafara*. Die vorgeschlagene Vergleichung von äg. *n b ȝ* 'tremble' mit semit. *nabī* 'Prophet'(!) weist Verf. mit Recht zurück (S. 27). Zugehörigkeit von äg. *ś b ȝ* 'star' zu dieser Sippe wird in Betracht gezogen.

Zu *b ȝ* II (S. 36–66)
gehört äg. *b ȝ* 'break op earth; smash buildings', *b ȝ b ȝ* 'smash in pieces', *b ȝ b ȝ* 'hole' (abgelehnt wird vom Verf. mit Recht die vorgeschlagene Zusammenstellung dieses äg. Wortes mit akkad. *bābu* 'door', klärlich von der Wurzel *bā'* 'hineingehen'!), *b b · t* 'niche' (mit Schwund der *ȝ*!), *b ȝ* 'jabiru stork (this bird digs in the earth for food)', *b ȝ* hoe', *w b ȝ* 'drill; open; reveal', *w b ȝ* 'deflower a virgin', *ś w b ȝ* 'open; instruct', *ś b ȝ* 'door'. Als wichtigste semitische Entsprechung gilt dem Verf. *bi'r* 'pit, cistern' und Verwandtes.

Zu *b ȝ* III (S. 67–88)
gehört äg. *b ȝ* 'be endowed with supra-mundane power', *b ȝ* 'supra-mundane power; possessor of s.', *b ȝ · t* 'a goddes'. Keine semitischen Entsprechungen.

Zu *b ȝ* IV (S. 89–145)
gehört äg. *b ȝ b ȝ* 'distribute; pour out', *b ȝ b ȝ y* 'overflow', demot. *b b ȝ* 'overflow', äg. *b ȝ b ȝ · t*, *b b · t* 'inundation', *ḫ b b · t* 'inundation, primeval flood' usw. Die semitischen Entsprechungen sind arab. *balla* = hebr. *balal*, arab. *wabala* = hebr. *yabal* (wozu Rez. noch auf akkad. *bibbulu* 'Flut', hebr. *mabbūl* 'diluvium' hinweisen möchte). – Übrigens unterscheidet Verf. zwischen dieser Wortsippe und einer homophonen, äg. *w b ȝ* = akkad. *wabālu* 'bring, carry'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000401

Ein Kapitel über die Schreibungen von *bꜣ* 'Ba' (III) und *bꜣ* 'ram' (IV?) schließt die Untersuchung ab.

Man könnte vielleicht bedauern, daß Verf. nur das, was man die „ältere ägyptisch-semitische Komparatistik" nennen könnte, zusammengefaßt bei DE CALICE[5] und in der Ägyptologie (viel zu früh) zu einer Art kanonischer Geltung gekommen, zu kennen scheint. Die vom Rez. vertretene Komparatistik (die man im Gegensatz dazu die „neuere" nennen könnte) ist ihm offenbar unbekannt geblieben[6]. Aber umso schwerer fällt ins Gewicht, daß er im Zweifelsfalle stets, ohne dies zu wissen, mit der „neueren" Komparatistik konform ist, nicht mit der „älteren"!

So sind auch seine negative Befunde registrierenswert: die endgültige Ablehnung vorgeschlagener Gleichungen: DE CALICE Nr. 177 (*bāb*) hier auf S. 47f.; Nr. 273 (*ḥabālu*) auf S. 43; Nr. 388 (*šwb/šbb*) auf S. 31; Nr. 554 (*wabaṣa*) auf S. 177; Nr. 585 (*ba'â* u. *bahâ*) auf S. 181f.).

OTTO RÖSSLER, Marburg

JOHANN TISCHLER: *Hethitisches etymologisches Glossar.* Mit Beiträgen von GÜNTER NEUMANN. Lf. 2: [$^{(NINDA)}$ *harzaz/šu-* bis ^{GIŠ} *iškiššana-*]. Innsbruck: Inst. für Sprachwiss. der Univ. 1978. V, 213 S. 8^0 (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft. 20.)

Erfreulich rasch ist die zweite Lieferung dieses Nachschlagewerks erschienen, die auch durch die verbreiterte Literaturbasis p. Iff. eine positive Tendenz zeigt. Dennoch mangelt es nicht an Verbesserungsmöglichkeiten[1], deren methodische Seite hier im Hinblick auf noch im Entstehen begriffene Lieferungen an Beispielen vorgeführt werden soll.

Textchronologie: Das Glossar von OTTEN-SOUČEK in: StBoT 8 wird teilweise berücksichtigt (*hatuka/i-* p. 227f.), überwiegend jedoch nicht (*irma-* p. 369f., s.u.). Hier wären mit geringem Aufwand große Fortschritte zu erzielen; vgl. H. EICHNER in: *Lautgeschichte u. Etymologie.* Wien 1978, p. 138 A. 58.

Schreibung: Daß die Graphie auch im Falle von *hu-i-el-*^{0} ernst zu nehmen ist, zeigt der Vergleich mit MU-*ti me-i-e-ni* 'im Lauf des Jahres', neben dem *me-i-ia-ni* steht. Also Lautung [*meiẹni*] (neben ursprünglichem [*meiani*] und [*mēni*] mit Schwund von intervok. *i̯*); ebenso Denom. [*huiẹllae-*] (bzw. **huiallae-*) zu **huialla-*, das daher mit Čop zu *huie-*^{hhi} („*huuai-*") 'laufen'.

[5] F. (DE) CALICE: *Grundlagen der Ägyptisch-Semitischen Wortvergleichung. Eine kritische Diskussion des bisherigen Vergleichsmaterials.* Herausgegeben von H. BALCZ. Wien: 1936 (Beihefte zur WZKM. 1.)

[6] O. RÖSSLER: *Das ältere ägyptische Umschreibungssytem für Fremdnamen und seine sprachwissenschaftlichen Lehren.* In: Hamburger Beiträge zur Afrika-Kunde 5 (1966), S. 218–299; O. RÖSSLER: *Das Ägptische als Semitische Sprache.* In: F. ALTHEIM und R. STIEHL: *Christentum am Roten Meer.* 1. Berlin 1971, S. 263–326.

[1] Vgl. auch die Besprechung der ersten Lieferung (ZDMG 130, [1980], p. 589ff.). 'Stammbildung' bedeutet: N. OETTINGER: *Die Stammbildung des hethitischen Verbums.* Nürnberg 1979. Zu den weiteren Abkürzungen s. J. FRIEDRICH-A. KAMMENHUBER: *Heth. Wörterbuch*[2] Lief. 1. Heidelberg 1975, p. 13f.

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Lautlehre: In Fällen wie *hunhumazzi* p. 286 hätte die Berücksichtigung bekannter Lautgesetze (hier: *uu̯* > *um*) das Verständnis erleichtert.

Indogermanische Etymologie: Dort, wo eine solche zugunsten von Entlehnung abgelehnt wird (wie p. 245 zu *himma-*), sollte dies nicht mit im Anlaut anklingenden Eigennamen (noch dazu aus dem hethitischen Kaneš) oder nicht ausgeführten „sachlichen Gründen", sondern vor allem an der Etymologie selbst begründet werden. Für letztere spricht doch, daß *imago* in *aemulus* eine *a*-farbige Hochstufe (*ae* < h_2ai < $h_2ei̯$) zeigt, wie sie heth. *ḫ.* erwarten läßt. Die Vr̥ddhi-Ableitung *$h_2ei̯m$-o-* 'zur Nachahmung Gehöriger' verhält sich zur Wurzel *$h_2i̯em$-* wie *$dei̯u̯$-ó-* 'zum Himmel Gehöriger' zu *$di̯éu̯$-* usw. Daher ist auch *$h_2u̯eh_1n̥t$-o-* nicht „ad hoc" (p. 328 zu *huu̯ant-*). — Der Hinweis auf den Gleichklang von heth. und alban. *hekur* (p. 237; vgl. türk. *armut* 'Birne' und dt. *Armut*) hätte zugunsten der Nennung von H. Otten in: MDOG 94 [1963], p. 18ff. (jetzt F. Imparati in: SMEA fasc. 18 [1977], p. 19—64) eingespart werden können.

Entlehnung: Wenn Verf. (zu recht) gelegentlich Kritik an der verbreiteten Praxis übt, heth. Wörter ohne positives Argument für Entlehnungen aus einer ganz bestimmten Sprache zu erklären, so sollte er selbst z. B. heth. *hatiu̯i-*, wo die einzige Entsprechung im (Hier.-)Luwischen vorzuliegen scheint (p. 224f.), eher aus dieser Sprache als aus dem Hurrischen (so p. 239f.) entlehnt sein lassen. Warum kann das Denom. *hatiu̯it-aizzi* nicht ebenso auf luwischem **hatiu̯it-iti* beruhen wie *gangat-aizzi* auf luw. *kangat-iti* ? (Vgl. **uu̯anit-iti* und 'Stammbildung' p. 379.). Vor Annahme von im Hurrischen selbst unbezeugten Hurrismen im Luwischen sollte man sich aber über dessen Wortbildung Klarheit verschaffen.

Abschließend Bemerkungen zu einzelnen Lemmata, wobei in bereits von anderer Seite erschienenen Rezensionen oder in 'Stammbildung' Diskutiertes meist nicht mehr erwähnt wird:

**haštali-*, läge heth. *haštāi-* 'Knochen' zugrunde, so wäre wohl **haštiu̯ali-* zu erwarten, weshalb **haštali-* ein früher Luwismus sein kann. Im Luw. scheint nämlich ein av. *ast-* entsprechendes Wurzelnomen vorzuliegen. — *hatk-*, *hatg(a)nu-* regulär zu *hatku-* wie *mīnu-* 'mild machen' zu *mīu-* usw. — ^{SAL}*hazgara-*, die (fakultative) Entwicklung *sk* > *sh* ist gut hethitisch ('Stammbildung' p. 219 A.84, wo die Anwendung auf *iškunahh-*^{ḫḫi} : *išhunahh-*^{ḫḫi} nachzutragen ist.) — ^{É}*hestā-* zeigt *-ā* wie *išhā-* usw. und wird erst im 13. Jhd. zum *i*-Stamm umgebildet (A. Kammenhuber in: OrNS 41 p. 300ff.). I. Singer: *The Hittite KI.LAM Festival.* Unpubl. Diss. Tel-Aviv 1978 I p. 103ff. bestätigt die Gleichsetzung mit dem Grabtempel in Yazılıkaya, was den Ansatz **hēstoi̯-o-* (K. Hoffmann bei Eichner in: MSS 31 p. 72) stützt. — *huek/huk-*[2], jetzt K. Strunk in: *Hethitisch und Indogermanisch* p. 237ff. — $^{(GIŠ)}$*huimpa-*, Var. *huinpa-* bei H. Otten in: ZA 54 (1961), p. 143. — *hup(p)-* u. *huu̯ap(p)-*, nach G. M. Beckman: *Hitt. Birth Rituals.* Diss. Yale 1977, p. 102 ist *hup(ae)-* auch „term of the culinary art". Das Lemma *hupan* entfällt nach H.A. Hoffner: *Essays . . . Finkelstein.* 1977, p. 105. — *hurki-*, *u̯a-u̯ark-ima-* wohl mit **$h_2u̯org$-* > **u̯arg-* ($h_2u̯o$ > *u̯o*) wie *u̯atarnahh-*^{ḫḫi} und *u̯aršа-*; anders *u̯alh-*^{mi}. — *hurpašta(n)/hurpušta(n)-*, der Vergleich mit ah. *alkištā-* : jh. *alkištan-* legt auch hier Priorität des *a*-Stamms nahe. Ebensowenig spricht die Differenz *-ašta-* : *-išta-* gegen eine Analyse **hurpas-ta-*, da ablautende *es/os*-Neutra zugrundeliegen dürften; **$h_2u̯(e)rb$-os-to-* : **alk-es-to-* wie lat. *on-us-tus* : *fun-es-tus.* Zu *hurpuštas* vgl. vielleicht ai. *táp-uṣ-* neben *táp-as-* 'Glut'. — *hurt/huu̯art-*, Prs. Sg. 3. *hurtai* ist kein Denom., da es sonst **hurtaizzi*

lauten würde (vgl. *zahhaizzi* zum Nomen *zahhāī-*). Daß Verf. am Ende (p. 311 f.) an Verbindung mit *u̯eri̯e-*^{mi} festhält, überrascht. – *huššelli-*, jetzt H. EICHNER in: *Lautgeschichte u. Etymologie.* Wien 1980, p. 127 (*$h_2$eu̯s-* 'schöpfen'). – *hu̯u̯ant-* (s. o.), läge them. **u̯ēnto-* zugrunde, so wäre bei der angenommenen Uminterpretation zur personif. *nt*-Bildung im Heth. **u̯ēntant-* (vgl. *kištant-*, *nanantant-*) herausgekommen. – *igai/egai-*, klärt sich durch *eka-* (Lief. 1. p. 103). – **innaru-*, regulär denominal zu *innarau̯ant-* ist *innarau̯ēšš-*; s. 'Stammbildung' p. 240, wo **innarau̯ae-* p. 33, 590 zu streichen ist. Die uranat. Vorform **enaru-* (ib. p. 540) kann lautlich nicht zu uridg. **$h_2$ner-* 'Mann' (mit ai. *sūnára-*; H. RIX in: MSS 27 [1970], p. 89 f.) gestellt werden. – *irma-*, ah. *e-ir-ma-an* [*ḗrman*] (s. o.; *a*-Stamm sekundär) und keil.-luw. **irman-* (*ē* > *i*) setzen die Langstufe, **arman-* dagegen die *e*-Hochstufe oder Nullstufe des ursprünglich wohl ablautenden Paradigmas fort. – *išhahru-*, zur Assim. *h-h* vgl. vielleicht Akk. ^{GIŠ}*iš-ha-a-aš-ha-an* Bo 2166 r. K. 3′. – *išhamai-*, Akk. Pl. *išhamāuš*(-) XL 92 Vs? 11, KBo XXI 103 19′. Zum Verbum, das mit Sg. 3. *išhamai* ebensowenig denominativ ist wie *hurtai* (s. o.), auch H. M. KÜMMEL in: *FS H. Otten.* 1973, p. 169 ff. – *išhanittarātar*, mit KAMMENHUBER liegt ein keil.-luw. Abstraktum **išhani̯i-ttar-* (zum Denom. **ēshan-i̯e-* zu **ēshar/n-* 'Blut') zugrunde; vgl. keil.-luw. *gulzattar** zu *gulza-*^{i} 'ritzen' usw. – $^{(UZU)}$*iškiš*, zu *išhišaza* s. o. ^{SAL}*hazgara-*.

NORBERT OETTINGER, München

ABRAHAM TAL: *The Samaritan Targum of the Pentateuch. A Critical Edition.* Part I: Genesis, Exodus. Tel-Aviv: Univ. 1980. XIII, 399, S. 8⁰ (Texts and Studies in the Hebrew Language and Related Studies. 4.)

Obwohl sich europäische Gelehrte seit der ersten Hälfte des 17. Jh. mit dem samaritanischen Pentateuchtargum befaßt haben und dieser inzwischen viermal vollständig veröffentlicht wurde, hat es bisher an einer den wissenschaftlichen Anforderungen entsprechenden Edition dieses Targumtextes gefehlt. Die ersten drei Veröffentlichungen (nämlich J. MORINUS: *Polyglotte.* Paris 1645. Vol. 6, dessen Text von B. WALTON mit eigenmächtigen Korrekturen in seine *Biblia Sacra Polyglotta.* London 1657 ebenfalls in europäisch-samaritanischer Druckschrift[1] übernommen und nach diesem von A. BRÜLL: *Das samaritanische Targum zum Pentateuch.* Frankfurt a. M. 1875 mit hebräischen Buchstaben abgedruckt wurde) stützten sich auf eine einzige Hs., nämlich die sam.-aram. Kolumne des sam. Pentateuchs aus d. J. 1514, die Pietro della Valle um 1616 in Damaskus erworben hatte. Und obwohl MORINUS: *Opuscula hebraeo-samaritica.* Paris 1657 auch einige spärliche Varianten aus einer um drei Jahrhunderte älteren fragmentarischen Hs. Cod. Barberini aus d. J. 624 H. = 1226/7 n. Chr. veröffentlichte, wurde die 4–5 Jahrhunderte nach dem Aussterben des samaritanischen Aramäisch (SA) entstandene und mit allzu vielen Verschreibungen und Textverderbnissen belastete Hs. aus d. J. 1514, dem die wenig verdiente Ehre einer Verbreitung durch die beiden Polyglottenausgaben zuteil wurde, mangels an Besserem für einen korrekten Text des sam. Pentateuchtargums gehalten, dessen merkwürdige Sprachformen und erstaunliche Wörter auch sprachwissenschaftlich erklärt werden müßten. Bei den Erklärungsversuchen

[1] Zu dieser siehe R. MACUCH: *Grammatik des samaritanischen Hebräisch.* Berlin: de Gruyter 1969, § 4, S. 5 f.

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000404

hat man sich dadurch aus der Affäre gezogen, daß man derartige fast fünf Jahrhunderte nach dem Aussterben des SA zustande gekommenen Verschreibungen und Sprachverderbnise der Samaritaner als alte „kutäische“[2] Wörter betrachtete, um deren Klärung man sich aber aus allen bekannten modernen westlichen Sprachen bemühte. Dieser Wahnsinn hielt die sam. Forschung zwei Jahrhunderte gefangen.

Eine Aufklärungsära kam erst mit dem Auftauchen weiterer Hss. und Fragmente des sam. Pentateuchtargums im vor. Jh. Sie ist vor allem mit den Namen Abraham Eliahu Harkavy, Samuel Kohn und John W. Nutt verbunden. Der erste[3] hat 1875 einen ausführlichen Katalog der Kaiserlichen öffentlichen Bibliothek in St. Petersburg geliefert; der zweite hat 1876 in AKM 5, S. 214–223, *Die Petersburger Fragmente des samaritanischen Targum* veröffentlicht und sein Leben lang in seinen zahlreichen samaritanistischen Veröffentlichungen unermüdlich, geistreich und scharfsinnig die falsche Theorie der kutäischen Wurzeln und Wörter bekämpft und diese einfach als Verschreibungen und Sprachverderbnisse erklärt, was im Grunde genommen feststeht, auch wenn ihm bei Mangel seines beschränkten vergleichenden Materials die späteren handschriftlichen Befunde nicht in allen Details Recht gegeben haben; der dritte hat 1874 in Zusammenwirkung mit Harkavy weitere Fragmente des sam. Targum der Bodleian Library herausgegeben, die später von Vollers in seiner Edition der Bücher Leviticus – Deuteronomium insgesamt mit den Petersburger Fragmenten mitbenutzt wurden.

Durch diese Veröffentlichungen wurde die wissenschaftliche Öffentlichkeit auf die Notwendigkeit einer kritischen Edition des sam. Pentateuchtargum genügend aufmerksam gemacht. Dem Mangel an einer kritischen Edition des sam. Pentateuchtargums sollte die von Petermann angefangene und nach seinem Tod von Vollers abgeschlossene unter dem irreführenden Titel[4] *Pentateuchus Samaritanus ad fidem librorum manuscriptorum apud Nablusianos repertum.* Berlin 1872–91 erschienene Ausgabe abhelfen. Die relativen Vorteile und die objektiven Mängel dieser bisher einzigen vollständigen kritischen Ausgabe des sam. Targum wurden schon von S. Kohn (1876, 1893), P. Kahle (1898, 1903–4, 1907), J. A. Montgomery (1907, S. 291) und schließlich von Lea Goldberg (1935, S. 2f.) ausführlich behandelt und von F. Rosenthal, op. c. (A. 4), S. 138ff. zusammengefaßt. Der grundsätzliche und für eine kritische Edition fatale Fehler Petermanns bestand nicht so sehr darin, daß ihm nur eine geringe Zahl der von ihm in Nablus entdeckten Hss. (A, B. C, anfangs auch ein Fragment D) und der Polyglottentext (Ed. = Editio) zur Verfü-

[2] nach Kutha (s. Kön. 17_{24}), wo die Samaritaner in Gefangenschaft weggeschleppt und ihre ursprüngliche Sprache verlernt haben sollten, sowie nach der talmudischen Bezeichnung der Samaritaner als *Kūṯīm*, s. J. A. Montgomery: *The Samaritans.* 1907, Neudruck 1968, Kap. X. *The Samaritans in the Talmuds, Masseket Kutim.*

[3] Zu diesem und den folgenden Namen s. L. A. Meyer: *Bibliography of the Samaritans.* Leiden: Brill 1964 s. vv.

[4] Zu diesem Titel, unter dem man eher den hebr. Penteteuchtext der Samaritaner als ihr aram. Targum verstehen könnte, s. S. Kohn AKM 5 (1876), S. 100, vgl. F. Rosenthal: *Die aramaistische Forschung seit Th. Nöldeke's Veröffentlichungen.* Leiden: Brill 1939 (Neudruck 1964), S. 137 A. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000405

gung stand oder daß er das Handschriftenmaterial nicht hinreichend kritisch verarbeitet hat, sondern vor allem darin, daß er einem grundsätzlichen methodologischen Irrtum verfiel und eine auf seinen Wunsch ad hoc angefertigte Hs., die er als Ap. (Apographon) bezeichnet und die de facto nur aus einer willkürlichen Kollation der schon bei ihm vorhandenen Hss. bestand, so hoch eingeschätzt hat, daß er sie für Grundlage seiner Edition gewählt hat. Der von P. KAHLE gehegte Verdacht an den Entstehungsumständen dieser fraglichen Hs. wurde ihm 1906 bei seiner Unterhaltung mit dem sam. Hohenpriester in Nablus, der an der Herstellung des von PETERMANN bestellten „Apographon" mitgewirkt hatte, ausdrücklich bestätigt. So lag der ersten und bisher einzigen kritischen Edition des sam. Targum eine frisch hergestellte Hs. zu Grunde, die diese Ehre keineswegs verdient hat. VOLLERS, der die Ausgabe fortführte, hat zwar für die letzten drei Bücher auch die von HARKAVY kollationierten Varianten der Petersburger Fragmente und für Num.-Deut. auch die von NUTT veröffentlichten Fragmente herangezogen, im großen und ganzen beruhte aber die gesamte Ausgabe auf einer durch PETERMANNS methodologischen Irrtum eingeführten falschen Grundlage und konnte den wissenschaftlichen Anforderungen nicht Genüge leisten.

Neun Jahrzehnte nach dem Abschluß der ersten mißlungenen kritischen Ausgabe des sam. Targum wurde deshalb eine neue kritische Edition dieses für das Studium des SA sowie für die Hermeneutik der Samaritaner grundlegenden Werkes auf Grund von zuverlässigen alten Hss. als wichtigste Aufgabe der Samaritanistik betrachtet. Diese Aufgabe wurde aber wesentlich dadurch erschwert, daß das sam. Pentateuchtargum keinen Textus receptus aufweist und die zahlreichen Varianten der einzelnen Hss. so weit auseinandergehen, daß sich kein gemeinsamer Ursprung für alle Versionen voraussetzen läßt. Die grammatischen und lexikalischen Unterschiede zwischen den einzelnen Hss. weisen manchmal sehr unterschiedliche sprachliche Strata aus und lassen sich schwer auf einen gemeinsamen Nenner bringen, wodurch die Herstellung eines einheitlichen Editionstextes sehr erschwert wird, ja sogar völlig unmöglich erscheint. LEA GOLDBERG hat zwar in der Zusammenfassung ihrer von P. KAHLE angeregten und betreuten Dissertation *Das samaritanische Pentateuchtargum. Eine Untersuchung seiner handschriftlichen Quellen.* Stuttgart 1935. (Bonner Orientalistische Studien. 11.), S. 57f. auch 4 Prinzipien entworfen, denen eine erwartete kritische Edition dieses Targums folgen sollte. Es ist aber beachtenswert, daß A. TAL, der im 1. Bd. seiner kritischen Edition sonst allen Details dieser Prinzipien folgt und nach dem Plan seines Werkes auch weiter zu folgen meint, gerade dem von L. GOLDBERG als grundlegend betrachteten Prinzips „1) Zu dem Text einer guten Hs. (etwa der Hs. C, welche bei weitem die vollständigste und sprachlich die korrekteste ist) müssen diejenigen Varianten angegeben werden, die nach den Ergebnissen dieser Arbeit die typischsten Seiten des samaritanischen Targums hervortreten lassen," nicht ohne wesentliche Erweiterung folgen konnte und sich für eine parallele Edition von zwei auf zwei verschiedenen sprachlichen Ebenen beruhenden Hss. entschließen mußte.

Ein weiteres schwieriges Problem waren Verschreibungen und Sprachverderbnisse, die nach dem Aussterben des SA als Volkssprache mehr und mehr zunahmen, von denen aber auch die ältesten Hss. – da alle schon aus dieser Periode stammen – nicht mehr ganz frei sind. Diese ließen sich zwar durch eine entsprechende Auswahl besserer alter Hss. auf ein Minimum reduzieren; die Hauptschwierigkeit bestand aber in der Tatsache, daß gerade die ersten Blätter,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000406

mit denen eine Edition anfangen müßte, am schnellsten abgebraucht wurden und auch in besseren, älteren Hss. durch Abschriften aus schlechteren, jüngeren ersetzt werden mußten. Die Leningrader Fragmente, in denen gerade Teile dieser Stücke vertreten sind, konnten hier auch nicht viel helfen, weil dort die fraglichsten Wörter entweder überhaupt fehlen oder nur auf eine andere Art verschrieben oder schließlich durch das hebr. Original ersetzt worden sind. Für den Herausgeber einer kritischen Edition des sam. Targum, der seine Edition gerade mit den ersten Kapiteln der Genesis beginnen muß, war das kein ermunternder Umstand.

Aus diesen und ähnlichen Gründen ließ die erwünschte neue kritische Edition des sam. Pentateuchtargum neun Jahrzehnte auf sich warten, bis es dem verdienten israelischen Samaritanisten Z. Ben-Ḥayyim gelungen ist, seinen Schüler A. Tal, jetzt Professor der Tel-Aviv Universität, für diese schwere Aufgabe zu gewinnen. A. Tal (früher Rosenthal) ist den Aramaisten besonders durch seine Dissertation *The Language of the Targum of the Former Prophets and its Position within the Aramaic Dialects.* Tel-Aviv: Univ. 1975. (Texts and Studies in the Hebrew Language and Related Subjects. 1.) [hebräisch] bekannt. Für den eben besprochenen Themenkreis einer kritischen Edition des sam. Pentateuchtargums sind aber vor allem seine zwei späteren Aufsätze von besonderer Bedeutung: *The Samaritan Targum to the Pentateuch. Its Distinctive Characteristics and its Metamorphosis.* In: JSS 21 (1976), S. 26–38, und *Towards a Critical Edition of the Samaritan Targum of the Pentateuch. An Attempt to Establish Criteria for the Selection of Material.* In: Israel Oriental Studies 8 (1978), S. 107–128. Im ersten Aufsatz behandelt er die charakteristischen Züge des sam. Targum und seine „Metamorphose", die zur Gestaltung von verschiedenen Targumtypen geführt hat, zwischen denen sich jedoch nach sprachlichen Kriterien zwei Haupttypen, ein älterer und ein jüngerer, erkennen lassen, wobei die sprachlichen Eigentümlichkeiten des letzteren im wesentlichen schon der Sprache der liturgischen Hymnen des goldenen Zeitalters der sam.-aram. Literatur (4. chr. Jh.) entspricht. Jeder dieser Haupttypen bildet eine selbständige voneinander unabhängige Version; die unterschiedlichen Lesarten der jüngeren lassen sich nicht einfach als spätere Varianten der älteren betrachten; deshalb müssen auch beide Grundtexte parallel veröffentlicht werden. Als repräsentativen Typus der älteren Version sieht Tal die Hs. J (= BM Or. 7562 aus d. 13.–14. Jh.) an, während er die Hs. A (eine alte Hs. der sam. Synagoge von *Šᵉkem* = Nablus) als grundlegend für die jüngere Version betrachtet. In seiner Edition wurde die ältere J-Version auf der rechten und die jüngere A-Version auf der gegenüberliegenden linken Seite abgedruckt, was einen bequemen sofortigen Vergleich der beiden Versionen ermöglicht. Die fehlenden Teile der beiden Hss., vor allem mehrere abgebrauchte Seiten am Anfang der Genesis (s. ob.), gelegentlich aber auch einige weitere Textlücken, die aus anderen älteren am Rande bezeichneten Hss. und Fragmenten ersetzt werden mußten, wurden mit dünneren Typen gesetzt, so daß sie sich von den halbfetten Typen des übrigen Textes auf den ersten Blick deutlich unterscheiden. Man wird gern zugeben, daß auf diese Art das komplizierte Problem der Edition von zwei selbständigen Versionen des sam. Targums am deutlichsten und übersichtlichsten gelöst wurde.

Inhaltlich noch wichtiger für die vorliegende Edition ist der zweite ob. erwähnte Aufsatz Tals, in dem die Kriterien für die von ihm besprochene Auswahl des Variantenmaterials erörtert werden. Im Grunde genommen wird hier der Empfehlung L. Goldbergs Nr. 4 (auf S. 58 ihrer Dissertation) gefolgt:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000407

„Mit immer wiederkehrenden orthographischen, lexikalischen und grammatischen Varianten sollte man den App. nicht belasten, sie können übersichtlich in einer Einleitung verarbeitet werden." Wie mir TAL (Brief v. 13. 2. 80) mitteilt, hat er an solche Prolegomena nicht nur gedacht, sondern sie auch schon weitgehend ausgearbeitet; nur hat er es aus praktischen Gründen vorgezogen, zuerst den Targumtext, dessen zweiter Band (Leviticus-Deuteronomium) auch schon druckfertig ist (und nach letzter brieflicher Mitteilung vom 25. 8. 80 auch schon zum Druck abgegeben wurde), zu veröffentlichen und den Einleitungsband, der außer dem einführenden Teil auch eine vollständige Wortkondordanz zum sam. Targum enthalten soll, erst am Ende der dreibändigen Veröffentlichung folgen zu lassen. Die erstaunliche Geschwindigkeit, mit der die geplanten drei Bände dieser anspruchsvollen Edition nacheinander folgen sollen, und bei der nicht nur der fleißige Editor, sondern auch die israelischen Institutionen für die schnelle Erteilung der Druckkostenzuschüsse zu loben sind, mag diesen Entschluß rechtfertigen. Wichtiger als die Einleitung und die Konkordanz zu dem noch zu veröffentlichenden Text ist sicher die Textveröffentlichung selbst. Andererseits werden aber die Schwierigkeiten der Verarbeitung des massenhaften heterogenen Materials, das in seinem vollen Umfang auf keinen Fall in die Edition aufgenommen werden konnte, ohne sie unnütz zu belasten und unübersichtlich zu machen, ohne jegliche Einleitung schwer begreiflich. Der erwähnte Aufsatz TALS in IOS 8 (1978), S. 107–128, soll deshalb bis zur Veröffentlichung des 3. Bandes als ein Ersatz für diese ausführliche Einleitung und als ein Begleitartikel zu seiner Edition dienen, in dem das Notwendigste zu der umfangreichen Problematik angedeutet wurde: Mechanische Verschreibung auf Grund der Ähnlichkeit samaritanischer Buchstaben, irrtümliche Auslassungen von Buchstaben, Pseudo-Varianten, Verstellungen von Buchstaben und ähnliche offensichtliche Fehler, von denen die Hss. wimmeln, wurden nicht berücksichtigt, obwohl bei graphischen Metathesen, Interpolationen und orthographischen Redundanzen von Fall zu Fall entschieden werden mußte. In fraglichen Fällen hat der Editor vorsichtshalber die betreffende Form im kritischen Apparat beibehalten, um mögliche vergessene ältere Lesarten nicht auszuschließen. Ein selektives Verfahren war unvermeidlich, keine Edition kann allen mannigfaltigen Eigentümlichkeiten der benutzten Hss. gerecht werden; die Vorsicht des Editors, im Zweifelsfall lieber mehr als weniger zu bieten, war jedoch wohl am Platz. Alle späten Hss. wurden aus der Edition ausgeschieden. Das gesamte Handschriftenmaterial soll in einem eben erscheinenden Aufsatz behandelt werden.

Das Vorwort zur Edition in englischer und hebräischer Sprache beschränkt sich auf technische Probleme der Herstellung der beiden Grundtexte sowie der beiden kritischen Apparate und äußere Umstände der Vorbereitung und Veröffentlichung. Das hebr. Vorwort, das uns als überflüssig erscheinen könnte, darf jedoch nicht unberücksichtigt bleiben, weil darin auf S. א–י die auf S. VII des engl. Vorwortes ausgelassenen Inhaltsangaben der im zweiten kritischen Apparat benutzten Hss. mitgeteilt wurden. Hat man schon das Vorwort doppelt geschrieben und gesetzt, so hätten gerade diese wichtigen Angaben in seiner engl. Version nicht einfach durch einen Verweis auf die hebräische ersetzt werden sollen. Darüber hinaus wurde der hebr. Vorrede je ein Blatt Aufnahmen der wichtigsten benutzten Hss. J Lev. 5:12–6:3 (man fragt sich, warum gerade dieser in diesem Band nicht vorkommende Teil?), A Gen. 4:15, C Gen. 7:8–22 und M Gen. 24:17–18 beigefügt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000408

Beide Grundtexte A und J sind fast völlig unverändert abgedruckt worden. Nur offensichtliche Schreibfehler in J wurden nach C korrigiert und einige Dittographien in A wurden behoben, wobei ein vertikales Pfeilchen ↓ auf die ursprüngliche Wortform im oberen Apparat verweist. Dieser Apparat hebt sich deutlich durch kleinere Typem vom übrigen Text ab. Der untere Apparat, der sich ausschließlich auf J bezieht (obwohl er auch auf der linken Seite unter dem A-Text fortgesetzt wird), enthält Varianten aus folgenden Hss. B (Synagoge v. Šᵉḵem Nr. 4), C (ebda. Nr. 6), D (BM Or. 5036), E (Vatican Sam. Nr. 2), K (Leningrad Nr. 184), M (Fragmente Leningrad Nr. 182, BM Or. 1442, Cambridge Trinity College R 15.56), N (Fragmente Leningrad Nr. 183, Oxford Bodleian Library Opp. add. 8 v. 29), V (Vatican Cod. Barberini Or. 1). Die schon früher in der samaritanistischen Literatur eingeführten Manuskriptbezeichnungen wurden beibehalten; die von L. GOLDBERG für Cod. Barberini verwendete Abkürzung Ba. wurde durch V ersetzt. Alle diese Hss. mit Ausnahme von E sind fragmentarisch, sie stellen aber das älteste Material dar. Eine kurze Beschreibung des Handschriftenmaterials oder mindestens Verweise auf Kataloge, in denen sie beschrieben worden sind, wäre an dieser Stelle erforderlich und hätte nicht für den dritten Band oder einen noch zu veröffentlichenden Aufsatz vorbehalten werden sollen. Wegen des fragmentarischen Zustandes der Hss. konnten freilich nicht alle auf jeder Seite verwendet werden. Zur unmittelbaren Orientierung des Benutzers wird deshalb auf jeder rechten Seite über dem unteren Apparat ein Verzeichnis der Hss., denen die Varianten entnommen wurden, angegeben. Das vollständigste ist VMECB (im App. selbst VNMECB), wobei die umgekehrte alphabetische Reihenfolge der lateinischen Buchstaben durch den hebr. Schriftduktus kaum zu entschuldigen ist; man muß sich in solchen Fällen mit dem Geschmack des Editors zufriedengeben. Wie ernst A. TAL seine Aufgabe, dem Benutzer das gesamte wichtige Material in die Hand zu geben, aufgefaßt hat, ersieht man daraus, daß er im unteren Apparat nicht nur alle wichtigen Handschriftenvarianten und sogar interlineare und marginale Glossen, sowie Einschübe der prima und secunda manus mitgeteilt, sondern auch zusätzliches altes Evidenzmaterial aus dem sam. Glossar Hameliṣ und *Mīmar Marqa* nach den vorhandenen Ausgaben[5] eingeschlossen hat. Auf die Wichtigkeit der interlinearen und marginalen Glossen der Hs. M hat schon L. GOLDBERG (1935, S. 58, Nr. 3) hingewiesen, auf die Bedeutung der aram. Zitate in *Mīmar Marqa* haben D. RETTING: *Memar Marqa.* Stuttgart: Kohlhammer 1934 (Bonner Orientalistische Studien. 8), S. 20f. und J. MACDONALD, op. c. (A. 5), I, S. XXXIV ff. aufmerksam gemacht. Das erwähnte sam. hebr.-ar.-aram. Glossar der Bibliothèque Nationale, das spätestens aus d. 12. Jh. stammt und zum ältesten sam. Handschriftenmaterial gehört, war bis zu BEN-ḤAYYIMS Veröffentlichung praktisch unbekannt. Diese einheimische lexikographische Quelle wurde auf Grund von älteren und heute nicht mehr bekannten sam. Übersetzungen des Pentateuchs kompiliert und bedeutet eine ziemliche Bereicherung des alten Wortschatzes des SA. Die Verwendung dieses Glossars im kritischen Apparat war also völlig berechtigt, auch wenn es sich hier um keine Hs. des sam. Targum handelt. Wegen der spezifischen Natur dieser Quelle war aber bei ihrem Gebrauch nur ein selektives Verfahren möglich: In zahlreichen

[5] Z. BEN-ḤAYYIM: *The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic amongst the Samaritans.* Vol. II. Jerusalem 1957, S. 440–616, für das erstere, und J. MACDONALD: *Memar Marqah.* I–II. Berlin 1963 für das letztere.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000409

Fällen bestätigt das Glossar die Hs. J, was im App. einfach durch Gleichungszeichen mit Seite und Zeile der BEN-ḤAYYIM'schen Ausgabe vermerkt wird; unterschiedliche Wörter wurden in Klammern angegeben, allgemein aramäische ausgelassen. Die Einarbeitung dieses Glossars in den kritischen Apparat erhöht beträchtlich den Evidenzwert dieser Edition.

Die Entzifferung der interlinearen und z. T. auch marginalen Glossen war eine schwierige Aufgabe, weil die Schreiber selten das ganze Wort, sondern nur einige Buchstaben der Variante über oder unter die betreffende Wortform geschrieben haben, wobei manchmal die so mangelhaft angedeuteten Varianten eine ganze Reihe von über- und untereinander geschriebenen Zeilen bilden. Diese Schwierigkeiten werden auf S. VIII f. (=יב) geschildert, wo allerdings das besonders typische und völlig überzeugende Beispiel von sechs über- und untereinander liegenden Varianten und Variantenandeutungen sicher verdient hätte, mit der Textstelle versehen zu werden. Es ist bedauerlich, daß der Herausgeber es gegen seine gute Gewohnheit, Textstellen immer anzugeben, gerade bei diesem höchst interessanten Beispiel versäumt hat.

Die Heranziehung des eben besprochenen Evidenzmaterials hat den Editor gezwungen, seine Sigla ziemlich zu erweitern und durch zusätzliche Zeichen zu modifizieren. Diese Erweiterungen werden zwar auf S. VIII–X (= יב–יג) erörtert, ein eiliger Benutzer – falls man von einem solchen beim Gebrauch eines so anspruchsvollen Werkes überhaupt sprechen darf – möchte sie aber auch gern vollständig in der Abkürzungsliste (S. XIII [nicht paginiert] =טז), finden. Es ist schon umständlich, die Sigla der Hss. auf S. VII (= יא–י), die anderen Abkürzungen und Symbole aber auf S. [XIII] (=טז) suchen zu müssen, als ob sich beide in einem Abkürzungsverzeichnis nicht hätten angeben lassen. Mindestens das Siglum μ für *Mīmar Marqa*, die beiden auf S. IX, Abs. 5, erklärten Sigla zur Bezeichnung des Anfangs und des Endes des Textes einer fragmentarischen Hs. sowie Abkürzungen für Handschriftenfragmente, wie z. B. Len (vor allem 177 und 178, die nicht zu M gehören) u. ä., hätten vollständigkeitshalber und zwecks schnellen Auffindens in diesem Verzeichnis nicht ausgelassen werden sollen.

Vielleicht werden mir diese wenigen kritischen Bemerkungen nicht übel genommen, denn sowohl die mühevolle anspruchsvolle Leistung des Herausgebers als auch die äußere Produktion des Bandes lassen kaum zu wünschen übrig. Auch dadurch, daß der Text mit hebräischen und nicht mit samaritanischen Buchstaben gedruckt wurde, gewinnt die Edition an Brauchbarkeit. Dadurch haben sich wohl auch viele Druckfehler vermeiden lassen, von denen die früheren Editionen mit samaritanischen Buchstaben wimmeln. Der Satz eines langen Textes, der weder hebräisch noch jüdisch-aramäisch, sondern in einem wenig gepflegten Dialekt voller besonderer Eigentümlichkeiten geschrieben wurde, ist zwar auch ein schwieriges Unternehmen, aber die Setzer und Korrektoren haben ihre Aufgabe großartig bewältigt. An sonstigen Druckfehlern fällt wenig auf, z. B. S. VI: antep. l. resemblance, S. VIII: Mitte l. Gen XXIX 15 (statt XXIV 15)), ebda.: antep. l. addition, S. XI, Abs. 6, Z. 4 l.

Institut für Arabistik und Semitistik.

TALS Fleiß, Ausdauer, Enthusiasmus, wissenschaftliche Akribie und kritische Unterscheidung in einer schwer übersichtlichen Masse von heterogenem sprachlichen Material voller überlieferungs- und sprachgeschichtlicher Probleme sowie seine Bemühungen um eine möglichst vollständige Darstellung des gesamten relevanten Materials, die er in dieser Edition erwiesen hat, sind fast unglaublich. Nicht weniger erstaunlich ist aber auch die dynamische

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000410

Energie, mit der er die Edition vorantreibt. Es ist mir dabei eine große Freude, daß ich auch persönlich zur Beschleunigung der Herausgabe dieses ersten Bandes beitragen konnte. Am 29. 6. 1976 schrieb mir TAL, daß er sich gezwungen sieht, seine Edition mit dem Buch Exodus anzufangen, weil es das einzige Buch ist, zu dem er das vollständige Material hatte. Es fehlten ihm gerade die wichtigen Leningrader Fragmente, ohne die man eine kritische Edition der Genesis überhaupt nicht in Angriff nehmen kann. Da er meinte, daß eine direkte Beantragung der Fotokopien aussichtslos wäre, hätte er die Edition der Genesis auf eine unbestimmte Zeit aufschieben müssen. Die Öffentliche Saltykov Ščedrin-Bibliothek in Leningrad hat mir aber auf meinen Antrag hin sehr schnell Fotokopien aller erforderlichen Fragmente zugeschickt, so daß ich sie auch TAL im Frühjahr 1977, als er sich zu Gastvorlesungen in Berlin aufhielt, zur Verfügung stellen konnte, kurz nachdem ihm schon von Dr. ISSERLIN von der semitistischen Abteilung der Universität von Leeds ältere Fotographien übergeben wurden (S. XI). Ich möchte auch an dieser Stelle der Öffentlichen Saltykov Ščedrin-Bibliothek für das freundliche Entgegenkommen und den Dienst, den sie dadurch der wissenschaftlichen Öffentlichkeit erwiesen hat, meinen aufrichtigen Dank ausdrücken. Die Fotokopien sind in die besten Hände geraten, und die Leningrader Fragmente werden durch ihre Einarbeitung in diese kritische Edition sicher nur aufgewertet. Da sich TAL bei der Vorbereitung seiner Edition im Zweifelsfall nie auf Fotokopien verlassen, sondern die Stellen im Original nachgeprüft hat, was ihm bei den Leningrader Fragmenten nicht möglich war (S. V), wird die Nachprüfung dieser Fragmente nur an Ort und Stelle in Leningrad möglich sein. Daß dies auch notwendig sein wird, wurde mir gleich durch das zweite Wort der Genesis bestätigt. S. KOHN, der (1876, S. 163ff.) das änigmatische טלמס/ץ „schuf" ausführlich behandelt hat, meinte (l.c. S. 165): „Das Petersb. Fragment zeigt gerade an diesen Stellen Lücken, doch bin ich überzeugt, daß es nirgends טלמס hatte, und daß dieses Wort in etwaigen anderen Exemplaren oder Fragmenten auch nicht gefunden werden wird. Auch TALS Edition hat in Gen 1_1 (רא)ב. Bei meinem Besuch in Leningrad im Mai 1978 habe ich mir das Fragment Len. 177 vorlegen lassen, um in Anwesenheit und mit Hilfe des Leningrader Spezialisten der hebr. und sam. Hss. L. CH. WILSKER die betreffende Lücke unter der Lupe zu betrachten: Wir beide haben festgestellt, daß trotz des Wasserschadens, durch den jegliche Tintenspur des Wortes völlig ausgelöscht wurde, sich die von der Feder eingeritzten Umrisse des ersten Buchstabens deutlich als ט erkennen lassen. Die Lücke ist dementsprechend als (למס/ץ)ט und nicht als (רא)ב zu ergänzen, und das rätselhafte Wort war gegen die Meinung KOHNS schon in älteren Hss. vorhanden. Es wäre wünschenswert, daß sowjetische Forscher in Leningrad die lückenhaften Stellen der sam. Fragmente unter die Lupe nehmen und uns weitere ähnliche Details, die sich fotographisch nicht aufnehmen lassen, für die richtige Ergänzung der Lücken jedoch von größter Wichtigkeit sein können, mitteilen.

Der Herausgeber sowie seine auf S. XIf. erwähnten Mithelfer haben das Menschenmögliche geleistet, um uns eine Edition des sam. Pentateuchtargums, mit der eine neue Epoche der sam. Studien eröffnet wird, in die Hand zu geben. Dafür sind wir ihnen zum aufrichtigen Dank verpflichtet. Es ist wünschenswert, daß auch die zwei weiteren, schon vorbereiteten Bände möglichst bald erscheinen. Erst nach dem Abschluß der Edition wird ihre volle wissenschaftliche Auswertung möglich. Bis dat qui cito dat.

RUDOLF MACUCH, Berlin

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000411

WOLF LESLAU: *Etymological Dictionary of Gurage (Ethiopic)*. Vol. I: *Individual Dictionaries*. Vol. II: *English-Gurage Index*. Vol. III: *Etymological Section*. Wiesbaden: Harrassowitz 1979. XXIX, 1244 S., XII, 703 S., CVI, 856 S. 4° 428.– DM.

In ZDMG 115 (1965), S. 388, wurde anläßlich der Besprechung von WOLF LESLAU: *Etymological Dictionary of Harari*. Berkeley and Los Angeles 1963, die Hoffnung zum Ausdruck gebracht, daß der Verfasser jenem Werk als Frucht seiner fast zwanzigjährigen Beschäftigung mit den Guragedialekten bald ein vergleichendes Wörterbuch dieser für den Semitisten so interessanten, jedoch weitgehend noch ziemlich unbekannten südäthiopischen Sprachgruppe folgen lassen möge. Der Rezensent war nämlich nach einer Einführung in das Gurage durch W. LESLAU im Studienjahr 1960/61 an der University of California in Los Angeles von ihm damit betraut worden, dessen umfangreiche Wörtersammlungen nach etymologischen Gesichtspunkten zu ordnen und umzuschreiben, und konnte somit einen bescheidenen Beitrag für die Vorarbeiten zu dem großen Unternehmen leisten. Doch sind seit jener Zeit noch einmal fast zwei Jahrzehnte vergangen, ehe nun das lang erwartete Opus in drei voluminösen Bänden vorliegt, auf welches jeder Gelehrte als Lebenswerk stolz sein könnte, das jedoch bei W. LESLAU nur das Ergebnis eines Teils seiner fruchtbaren Beschäftigung mit den semitischen und hier wiederum besonders mit den äthiopischen Sprachen ausmacht. Die Verzögerung ist dem Werk zugute gekommen, denn das darin zusammengetragene und verwertete Material ist, vor allem im etymologischen Teil, ganz erheblich vermehrt worden.

In der Einleitung zum ersten Band wird zunächst ein Überblick gegeben über die Gurageregion und ihre Bewohner, und es werden die Besonderheiten ihrer Sprache sowie die Klassifizierung der einzelnen Guragedialekte und ihre Stellung innerhalb der semitischen Sprachen Äthiopiens kurz skizziert. Nach der Aufzählung des spärlichen Schrifttums, das bisher über das Gurage vorliegt, schildert der Verfasser die Geschichte seiner eigenen Beschäftigung mit dieser Sprachgruppe und den allmählichen Werdegang seiner Sammlungen bis zur Vollendung des Wörterbuchs. Ein Abschnitt ist der Anlage des Wörterbuchs sowie der darin verwendeten Transkription und den Besonderheiten bei der Bedeutungsangabe der Wörter gewidmet, gefolgt von einer Auflistung sämtlicher Phoneme des Gurage mit Angabe, in welchem Dialekt sie bezeugt sind. Von den beiden beigefügten Karten, die auch in den anderen Bänden noch einmal reproduziert sind, zeigt eine die Verbreitung der in Äthiopien gesprochenen Sprachen, die andere die Verteilung der Guragedialekte und der ihnen benachbarten kuschitischen Sprachen. Sodann folgen im Hauptteil des Bandes (S. 1–1231) die einzelnen Wörterverzeichnisse der zwölf Guragedialekte, in alphabetischer Reihenfolge Čaha, Endegeň, Ennemor, Eža, Gogot, Gyeto, Masqan, Muher, Selṭi, Soddo, Wolane und Zway. Die Glossare sind allerdings von unterschiedlichem Umfang; die der Westguragedialekte Čaha, Eža, Ennemor, Endegeň und Gyeto sind wesentlich umfassender als die der Ostguragedialekte Selṭi, Wolane und Zway. Auch der Anhang (S. 1233–1244) enthält nur Ergänzungen zum Čaha, Endegeň, Ennemor und Eža, die meisten allerdings zum Čaha, welche Textsammlungen und Werken über Brauchtum und Überlieferungen dieser Gruppe der Gurage entnommen sind. Aber auch damit ist der Wortschatz des Čaha noch keineswegs erschöpft. Ein von der Äthiopischen Bibelgesellschaft 1979 in Addis Ababa herausgebrachtes Büchlein mit dem Titel

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000412

Wäxe wäre („Gute Nachricht"), das einige in das Čaha übersetzte Berichte aus den Evangelien bietet, enthält in der Einleitung, in welcher die Schreibung der dem Čaha eigentümlichen Phoneme wie etwa der palatalisierten Velare an 52 Beipielen illustriert wird, eine geringe Anzahl von Wörtern, die sich in LESLAUS Wörterbuch nicht finden.

Der zweite Band, der sich *English-Gurage Index* betitelt, gibt in dreizehn auf zwei Seiten verteilten Spalten nach der englischen Wortbedeutung die Entsprechungen in den zwölf Guragedialekten, welche hier nicht alphabetisch geordnet sind, sondern ihrer Klassifikation nach, d.h. beim Westgurage beginnen und über die noch nicht mit Sicherheit einzuordnenden Dialekte Muher, Masqan und Gogot und dem den nördlichen Zweig bildenden Soddo mit dem Ostgurage enden. Auf diese Weise wurde eine bestmögliche Übersichtlichkeit erreicht, weil alle Formen auf einen Blick erfaßt werden können; das hat freilich einen oft geradezu verschwenderischen Umgang mit dem zur Verfügung stehenden Platz zur Folge, da dieses Schema natürlich auch dann beibehalten werden muß, wenn sich zu einem englischen Wort nur eine Entsprechung in einer einzigen Sprache findet, somit elf Kästchen leer bleiben, oder wenn ein Nomen in allen Guragedialekten die gleiche Form aufweist und somit elfmal wiederholt wird. Mehr als ein Dutzend Eintragungen finden sich unter Stichwörtern, die nicht näher spezifiziert sind, wie kinds of banana-like plants (Ensete), birds of prey, bushes, cereals, curses, dishes, grasses, jars, necklaces, spirits, trees. Es ist schade, daß gerade die Angaben zur Flora in diesem Werk zu kurz kommen und die Bestimmung einer Pflanze meist nur dann erfolgt, wenn durch einen im Gurage mit dem Amharischen identischen Namen auf S. STRELCYN: *Médecine et plantes d'Éthiopie*. II. Napoli 1973, verwiesen werden kann. Die Tatsache, daß z.B. für das Wolane 78 verschiedene Namen von Baumarten angeführt werden, mag veranschaulichen, wieviel Arbeit es für einen Botaniker, der auch die bodenständigen Benennungen registriert, noch zu tun gibt. Nicht in ein Wörterbuch einer äthiopischen Sprachgruppe gehört jedoch das Lemma „Tiger", das die gleichen Eintragungen aufweist, wie sie unter „Leopard" zu finden sind, da der Tiger der afrikanischen Fauna fremd ist und mit den darunter aufgeführten Wörtern der einheimische Leopard oder Panther gemeint ist, der allerdings wie in Südarabien von solchen Eingeborenen, die nur ein mangelhaftes Englisch sprechen und sich wohl auch in der Tierwelt nicht gut auskennen, oft als Tiger bezeichnet wird. Man fragt sich auch, ob von den Gurage wirklich nicht zwischen Ente und Gans und zwischen Maus und Ratte unterschieden wird, da sich unter dem Stichwort „goose" die gleichen Wörter finden wie unter „duck" und die Eintragungen unter „mouse" und „rat" identisch sind. Auch dieser Band wird durch einige Nachträge (S. 697–702) zu sechs Guragedialekten beschlossen.

Der dritte Band enthält denjenigen Teil, der dem gesamten Werk seinen Namen gegeben hat, nämlich den etymologischen Teil. Zunächst werden in einer Einführung (S. IX–XIII) die nötigen Hinweise über die im Band verwendete Terminologie, über das herangezogene Vergleichsmaterial, über die Anordnung der einzelnen Eintragungen und die Verweisungen darauf, über Umschrift, verwendete Symbole sowie über die benutzten Quellen gegeben. Sodann folgt ein ausführlicher Abriß der Gurage-Phonologie (S. XV–XCII), der auch einen Abschnitt über die kuschitischen, amharischen und arabischen Lehnwörter im Gurage enthält. Die Bibliographie (S. XCIII–CII) der zitierten Literatur und das Abkürzungsverzeichnis (S. CIII–CIV) für die verwendeten Zeitschriften, Sprachen und grammatischen Termini beschließen den einleitenden Teil dieses

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000413

Bandes. Im etymologischen Teil (S. 1–724) hat der Verfasser versucht, bei jeder Eintragung die Entsprechungen zum betreffenden Gurage-Lexem aus den anderen äthiopischen Semitensprachen so vollständig wie möglich zu geben. Aus den übrigen semitischen Sprachen wurden jeweils nur ein oder zwei, manchmal auch mehrere Beispiele herangezogen. Dabei wurden, wenn eine Wurzel nicht als gemeinsemitisch ausgewiesen werden konnte, das Arabische und Hebräische bevorzugt, in geringerem Maße sind das Aramäische und das neusüdarabische Soqoṭri anzutreffen, seltener das Akkadische, Altsüdarabische und Ugaritische. Soweit es sich nicht um offenkundige Etymologien handelt, wurden Wortgleichungen, die von anderen vorgeschlagen wurden, angefangen von A. Dillmann über F. Praetorius, M. Cohen und E. Cerulli bis in die neuere und neueste Literatur, zitiert und kritisch gewertet. Wiederholt hat W. Leslau auch eigene, früher geäußerte Ansichten revidiert oder von anderen vorgetragene Etymologien korrigiert, die noch nicht in Kenntnis sämtlicher Formen der semitischen Sprachen Äthiopiens gemacht worden waren. So hat er z.B. auf S. 374 gezeigt, daß amharisch *lat* und selṭi *lāt* „Fettschwanz (des Schafes)" auf ein läbät zurückgehen, wie es im Muher und Zway belegt ist, und daß sich somit die vom Rezensenten in ZDMG 122 (1972), S. 303, vorgeschlagene Zusammenstellung mit hebräisch *alyā* erledigt. Dies mahnt zur Vorsicht bei der Aufstellung von Etymologien, wenn man nicht das gesamte Sprachmaterial zur Verfügung hat und benutzen kann. So wird, um ein Beispiel herauszugreifen, nur unter Vergleichung aller Guragedialekte klar, daß endegeň *aňňu* „milk (n.)" (S. 79), zur semitischen Wurzel *ḥlb* (vgl. *aläbä*, S. 38) gehört und nicht etwa aus dem Kuschitischen entlehnt ist (vgl. somali *ᶜaano* „Milch" und zahlreiche weitere Formen bei A.B. Dolgopol'skij: *Sravnitel'no-istoričeskaja fonetika kušitskich jazykov*. Moskva 1973, S. 160). Unannehmbare Etymologien dürften im vorliegenden Wörterbuch nicht nachzuweisen sein, und die sich nicht selten findenden Adverbien „möglicherweise", „vielleicht" oder „wahrscheinlich" bezeugen, wie umsichtig der Verfasser zu Werke gegangen ist. Große Behutsamkeit hat er da walten lassen, wo bei einem im äthiopischen Semitisch als auch im Kuschitischen vorkommenden Wort nicht mit Sicherheit ausgemacht werden kann, in welchen der beiden Sprachfamilien es ursprünglich beheimatet ist. Eindeutige Lehnwörter aus den kuschitischen Sprachen sind natürlich als solche gekennzeichnet, desgleichen Übernahmen aus dem Amharischen und Arabischen. Für die wichtige kuschitische Gruppe des Sidamo, mit welcher das Gurage die meisten Berührungen aufweist, konnte sich der Verfasser auf umfangreiche, von ihm selbst gesammelte Materialien zum Vokabular dieser Sprachen stützen.

Verständlicherweise wird man zu einem Werk, das eine solche Fülle von sprachlichem Vergleichsmaterial enthält, noch die eine oder andere Ergänzung anbringen können, oder man wird hier oder da abweichender Ansicht sein. W. Leslau selbst hat unmittelbar nach Erscheinen des Wörterbuchs *Additional Gurage Etymologies*. In: AION 40 (1980), S. 472, veröffentlicht. Durch dieses Beispiel angeregt, sollen im folgenden vereinzelte Bemerkungen gegeben werden, die sich der Rezensent bei der äußerst lehrreichen Lektüre des dritten Bandes zu einigen Eintragungen gemacht hat.

S. 6: *abuǧädi* etc. „kind of cotton, kind of toga"; die im Amharischen und auch sonst bezeugte Form *abuǧädid* zeigt doch wohl, daß das Wort nichts mit arabisch *ǧady* „Zicklein" zu tun hat, sondern daß die Meinung von F. Rosen: *Eine deutsche Gesandtschaft in Abessinien*. Leipzig 1907, S. 235, zu recht be-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000414

stehen dürfte, der den Stoffnamen als „Vater des neuen (Zeltes?)" erklärt. — S. 10: *abäsud* etc. „kind of spice"; das Wort leitet sich von arabisch *ḥabba saudāʾ* (nicht *ṣaudāʾ*) her, und als Bedeutung hätte wie im Index der arabischen Lehnwörter auf S. 758 „black caraway, Schwarzkümmel" angegeben werden sollen. — S. 12: *äčä* etc. „tree, wood"; lies altsüdarabisch (im folgenden asa. abgekürzt) *ʿḏ* (statt *ʿṡ*). — S. 14: *iddäbä, edäbä* etc. „trouble, bother" etc. ist weder aus arabisch *ʿaḍḍaba* „peinigen" entlehnt noch *ʿaḍaba* „verletzen, schlagen" (so E. Littmann und M. Höfner: *Wörterbuch der Tigrē-Sprache.* Wiesbaden 1962, S. 484), sondern aus ʿadan-arabisch *ʿaddaba* „trouble", s. E. V. Stace: *An English-Arabic Vocabulary for the Use of Students of the Colloquial.* London 1893, S. 177 unter „trouble". — S. 28: *əgzär* etc. „God, Lord"; geʿez *əgzīʾ abəḥer* bedeutet doch wohl wörtlich „Herr des Landes" und nicht „master of the universe". — S. 37: *alä* etc. „there is, exist"; unter den bisher vorgebrachten Etymologien findet sich noch keine, die das im südlichen Jemen (Taʿizz, al-Baiḍāʾ) gebrauchte *hallo* „es gibt, da ist" verglichen hätte, eine Form, die genau mit geʿez *hallo* „es ist" übereinstimmt. — S. 47: *amäğe* „kind of tree"; hierunter hätte *abäğä* etc. von S. 7 mit aufgeführt werden sollen, zumal an beiden Stellen amharisch *aməğğa, amäğğa* verglichen wird, auf S. 7 allerdings einschränkend mit einem „perhaps" und in der Form *amäğa.* — S. 53: *amṭ, hamṭ* etc. „kind of bitter grass" wird aus galla *amaṭe* „kind of grass" hergeleitet; könnten diese Wörter nicht eher aus arabisch *ḥamṭ* „bitter (Pflanze), sauer, herb" entlehnt sein? — S. 54: *anä* in *atyanä* etc. „consider"; lies geʿez *ḥalläyä* (statt *ḥaläyä*) „think". — S. 73: *ansab* etc. „paternal uncle" ist wohl nicht als „little father" zu deuten, sondern höchstwahrscheinlich aus arabisch *nasab*, pl. *ansāb* „Verwandtschaft" übernommen. Dies wird noch dadurch erhärtet, daß auch ein anderes Wort für „Vaterbruder", nämlich zway *wäsīlä* (S. 668) wohl, wie angegeben, aus dem Kuschitischen kommt, letztlich aber ebenfalls auf ein arabisches Wort für „Verwandtschaft", nämlich *wasīla*, zurückgehen dürfte. — S. 82: *äre* etc. „cows" wird einerseits vom Kuschitischen hergeleitet, andererseits möglicherweise mit soqoṭri *ʾerehon* „sheep, goat" verglichen; die Wurzel des letzteren ist im Hinblick auf mehri *hāraun*, śḥeri *erún* und ḥarsūsi *ḥewerūn* allerdings *ʾrn*, s. T. M. Johnstone: *Ḥarsūsi Lexicon.* London 1977, S. 3; man könnte aber vielleicht asa. *ʾrwy* und arabisch *arwā* „weibliche Steinböcke" zum Vergleich heranziehen. — S. 89: *arənnät* „freedom"; im Gegensatz zu *hurru* „free" (S. 328), das aus arabisch *ḥurr* übernommen sein dürfte, sind die hier aufgeführten Formen wohl nicht, wie W. Leslau fragend meint, aus dem Arabischen entlehnt, da *ḥr* „frei" bereits im Altsüdarabischen gut bezeugt ist. — S. 112: *awğe* etc. „today", harari *ḥōği*; vergleiche im außeräthiopischen Semitisch mehri *haydēn* „heute". — S. 138: *bella* (masqan) „shoot of a tree" entlehnt aus galla *bāla*; vgl. auch harari *bāl*, das ein bei W. Leslau: *Etymological Dictionary of Harari.* Berkeley and Los Angeles 1963, nicht verzeichnetes Wort für den Čāt sein soll; s. E. Wagner in: ZDMG 123 (1973), S. 288. — S. 151: *bärbäre* etc. „pepper"; der Name für den Pfeffer, der in den äthiopischen Sprachen von den Wörtern für dieses Produkt in den übrigen semitischen Sprachen abweicht, ist vielleicht von Berbera, dem einstigen Einfuhrhafen, beeinflußt worden; s. F. Rosen: *Eine deutsche Gesandtschaft in Abessinien.* Leipzig 1907, S. 150. — S. 159: *bässärä* etc. „look at, observe"; W. Leslau weist mit Recht darauf hin, daß man, wenn man dieses Verb mit arabisch *baṣura, baṣira* „schauen, sehen" zusammenbringen wollte, man im Gurage eine Wurzel *bṭr* erwarten würde. Eine Wurzel *bsr* für „sehen" ist jedoch auch anderswo bezeugt, man vergleiche das Verbum *absar* (sic, mit *s*)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000415

„sehen“ bei W. Diem: *Skizzen jemenitischer Dialekte.* Beirut 1973, S. 106ff. in den Paradigmata des Dialektes von Taʿizz. – S. 180: *č̣äläll bālä* etc. „float“ etc. und *aṭälälä* (zway) „float“ (S. 617); wenn schon der Vergleich mit hebräisch *ṣālal* unsicher erscheint, hätte vielleicht auf akkadisch *ṣalālu* „sich niederlegen“ verwiesen werden können, das von G. R. Driver in: JSS 9 (1964), S. 347, zu äthiopisch *ṣällälä* gestellt wurde. Übrigens wird bei Gesenius-Buhl unter *ṣālal* II der etymologische Vergleich mit äthiopisch *ṣällälä* nicht fälschlich A. Dillmann zugeschrieben, wie W. Leslau meint, sondern A. Dillmann: *Lexicon linguae aethiopicae.* Lipsiae 1865, wird an der betreffenden Stelle nur als Beleg angegeben. – S. 197: *däbäsä* „dilute honey with water“; das Verbum begegnet auch im älteren Harari, während *dbs* „Honig“ im inschriftlichen Geʿez belegt zu sein scheint, s. für beides A. Drewes: *Inscriptions de l'Éthiopie antique.* Leiden 1962, S. 34. – S. 199: *deddäqä* etc. „dig“ etc.; lies geʿez *däqäqä* (statt *däqqä*). – S. 227: *fʷačä* etc. „scratch the ground (hen etc.)“ ist sicherlich nicht, wie W. Leslau für wahrscheinlich hält, mit *fäčä* „mahlen“ in Verbindung zu bringen, sondern gehört etymologisch zu arabisch *faḥaṣa*, das neben „prüfen, untersuchen, forschen“ auch noch die ursprüngliche Bedeutung „aufscharren“ hat; man vergleiche als Parallele *baḥaṯa* „forschen, untersuchen, prüfen“ und „scharren (vom Huhn)“. – S. 240: *fʷärra* etc. „have intercourse“; so wie z.B. das Verb *asälä* (S. 96) „mount, climb“ bedeutet und als Euphemismus auch für den Geschlechtsverkehr gebraucht wird, dürfte auch die Grundbedeutung dieses Verbs „besteigen“ sein; man vergleiche arabisch *faraʿa* und *farraʿa* „besteigen, aufsteigen“. – S. 247f.: *fətäfätä* etc. „crumble bread“; die reduplizierte Wurzel findet sich in der gleichen Bedeutung auch außerhalb des Äthiopischen, und zwar in syrisch *paṯpeṯ* „zerbröckeln“. – S. 257: *gəbər* etc. „implement etc., genital organs“ (soddo); vergleiche zur letzteren Bedeutung mehri und ḥarsūsi *gēber* „Vulva“. – S. 277: *gəmǧa* etc. „piece of red cloth (it is often given to the church etc.)“; das Wort, das wohl einen Seidenbrokat bezeichnet, ist vermutlich identisch mit arabisch *kanǧī* und, daraus entlehnt, mittellateinisch *canci*, welches im Zusammenhang mit Ehrengewändern erwähnt wird, und dürfte, was noch näher zu untersuchen wäre, indischer Herkunft sein; man vergleiche pandschabi *guñjī* „skein of gold or silver thread“, s. R. L. Turner: *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages.* London 1966, S. 223, Nr. 4174. – S. 332: *kab* (gogot, amharisch) „wall made of stone“; vielleicht ist spätsabäisch *kʾbt* zu vergleichen, das in CIH 540 einen Teil des Staudammes von Marib bezeichnet. – S. 334: *käbsä* (gogot, soddo) „anthelmintic, tapeworm“, amharisch etc. *koso*; für die erstere als ursprüngliche Form spricht neben dem von W. Munzinger für das Tigre registrierte *käbso* auch noch älters amharisches *habsun* (wohl *habsu-n*), aufgezeichnet in der Mitte des 18. Jahrhunderts im Reisebericht des tschechischen Franziskaners Václav Remedius Prutký, s. K. Petráček: *Der angebliche Aufenthalt von J.J. Římař in Nordost-Afrika und der Verfasser von Descriptio Aethiopiae,* in: Annals of the Náprstek Museum 1 (Prague 1962), S. 96. – S. 342: *kəlkəl balä* etc. „tickle“; vergleiche dazu mehri *kálkal* „kitzeln“, natürlich ebenso lautmalend wie deutsch „killekille machen“. – S. 344: *käna* I „ascent, go up“ etc.; vielleicht ist dazu harari *kärāt* „steep ascent, uphill“ zu stellen. – S. 379: *lomi* (masqan, amharisch) „lemon“, nach W. Leslau angeblich „from a Western language through Arabic *līmūn*“; auch für das Ostarabische ist ein *lūmī* verzeichnet, s. T. M. Johnstone: *Eastern Arabian Dialect Studies.* London 1967, S. 57, ebenso für das Mehri ein *lumî*, s. H. von Maltzan: *Arabische Vulgärdialecte. 6. Dialect von Mahra.* In: ZDMG 27 (1873), S. 265; sehr wahr-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000416

scheinlich liegt diesen Formen, anders als arabisch *līmūn*, auf welches sämtliche Wörter dür die Limone in westlichen Sprachen zurückgehen, eine südindische Form zugrunde, vergleiche tamil *elumiccai* und malayalam *elumicca*, s. T. Burrow and M. B. Emeneau: *A Dravidian Etymological Dictionary*. Oxford 1961, S. 63, Nr. 712. – S. 380: *lämmaň* (gogot) „beggar"; hierzu vergleicht W. Leslau asa. *lmn* „intercession", dessen angegebene Bedeutung in asa. Inschriften aus Äthiopien aber höchst fraglich ist; *lmn* ist eher der Name eines Königs, zumal *lmn* auch im Sabäischen und Ḳiḥyānischen als Personenname zu belegen ist. – S. 391: *mədaǧǧa* etc. „fireplace"; ergänze ge'ez *məndad* „Feuerstelle". – S. 397: *mäharräb* etc. „handkerchief"; obwohl den in europäischen Sprachen entlehnten Formen der Singular *maḥrama* zugrundeliegen dürfte, z.B. italienisch *maramati*, französisch *mar(r)amas* und andere Formen, s. N. von Schulthess-Ulrich: *Zu einigen Gewebebezeichnungen orientalischer Herkunft*. Dissertation Zürich 1968, S. 60f., scheinen doch die äthiopischen Wörter auf den arabischen Plural *maḥārim* hinzuweisen. – S. 399: *mäkräǧ, mähräǧ* „kettle", im Amharischen „coffee pot"; auch wenn eine entsprechende arabische Form in den Wörterbüchern der in Frage kommenden Dialekte nicht nachzuweisen ist, dürfte das Wort wohl von einem arabischen **maḥrag*, etwa „Gefäß zum Ausschenken", hergeleitet sein. – S. 408: *mändär* etc. „village" ist gegen W. Leslaus Bedenken höchstwahrscheinlich aus südarabisch *mandar*, einer Variante zu dem aus dem Persischen entlehnten *bandar*, herzuleiten. – S. 417: *marä* etc. „forgive, pardon"; asa. *mḥr* hat nicht, wie früher gelegentlich angenommen, die Bedeutung „pity, compassion", sondern die von „Gesetz, Regelung" und ist von der Wurzel *ḥwr* abzuleiten, die allerdings nicht als „to be gracious" belegt ist. – S. 421: *maräkä* etc. „take prisoner of war, capture", ge'ez *mahräkä*; die Wurzel *mhrk* kommt nicht einzig im Ge'ez vor, sondern ist in der gleichen Form auch im Sabäischen in der Bedeutung „Beute" belegt in der Inschrift Fakhry 119 = Yemen Museum 358, s. *Corpus des inscriptions et antiquités sud-arabes*. Tome I. Section I. Louvain 1977, S. 47ff. – S. 424: *murti* „one who keeps his promise" mag aus galla *murti* entlehnt sein, das Wort kommt aber doch wohl letztlich aus arabisch *murḍī* „zufriedenstellend, befriedigend". – S. 425: *märäwwa* (soddo) „church bell", ge'ez *märwaḥət* etc.; hierzu wird festgestellt, daß „the verb *roḥa* that is the origin of ge'ez *märwaḥət* „fan" does not seem to explain the meaning of „bell"". Die Wurzel *rwḥ* gibt aber doch die Erklärung, wenn auch das Wort arabischer Herkunft ist; christlich-arabisch *mirwaḥ* ist „eine fächerartige Metallscheibe mit Cherubdarstellungen zum Gebrauch bei der Messe (mit kleinem Stiel) und bei Prozessionen (auf langem Schaft und mit Glöckchen am Scheibenrand)", s. G. Graf: *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*. 2. Auflage. Louvain 1954. (CSCO. Vol. 147.), S. 54. – S. 429: *mäsno* „irrigation channel" ist wohl nicht von arabisch *masnūw* herzuleiten, das „bewässertes Feld" bedeutet, sondern sieht eher nach einer äthiopischen Bildung des Typs **mäsnäw* aus, welche *mäsno* ergibt. – S. 432f.: *mʷašä* etc. „rub" etc.; die Wurzelgestalt *msy* ist nicht nur im Äthiopischen vertreten, sondern auch im Neusüdarabischen, z.B. mehri *môsī* „reiben". – S. 454: *nägäsä* etc. „reign"; lies asa. *ngš* (statt *ngs*) „Tribut auferlegen". – S. 456: *näxä* etc. „come! (sg. masc.)" hat außerhalb des Gurage eine Parallele in harari *näkka*, s. W. Leslau: *Ethiopians Speak. Studies in Cultural Background*. I. *Harari*. Berkeley and Los Angeles 1965, S. 38,9. – S. 458: *näqʷä* I etc. „shout, roar" etc.; ergänze ge'ez *nəhəqä* „iahen", z.B. *Kebra Nagast*, ed. C. Bezold. München 1905, S. 54a,19. – S. 474: *qəl* etc. „gourd" etc. dürfte nicht, wie vermutet wird,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000417

zu arabisch *qulla* „Wasserkrug" gehören, sondern, wie harari *qulu'* zeigt, zu mehri *góle*, pl. *haglā* „Kürbis", das wohl zu arabisch *qarʿ* „Kürbis" zu stellen ist. – S. 475: *qälläbä* II etc. „support by providing food" etc.; lies asa. *sqlb* (statt *qlbn*); A. F. L. Beestons Bedeutungsangabe findet sich bei H. St. J. B. Philby: *Sheba's Daughters*. London 1939, S. 451. – S. 476: *qulf* (wolane) „return visit of the bride to her parents a few months after the wedding"; hierzu möchte man eher arabisch *qafala* „zurück-, heimkehren" vergleichen als *qʷälläfä* „lock" unter Annahme der gleichen Metathese, wie sie beim zuletztgenannten Verb im Hinblick auf arabisch *qafala* „schließen" vorliegt. – S. 505: *qəšər* etc. „coffee bean without peel"; das ist bemerkenswert, denn arabisch *qišr* bedeutet in Südarabien gerade umgekehrt die Schale der Kaffeefrucht ohne die Bohne und dann natürlich auch das daraus gekochte Getränk. – S. 525: *(a)räsä* etc. „build" etc.; unter den Etymologien ist asa. *rsy* als nicht existent zu streichen. – S. 535: *sädä* etc. „distribute, give a share", harari *sēʾada* „distribute"; hierzu könnte das in sabäischen Widmungsinschriften häufig bezeugte Verbum *sʿd* gehören, das zwar gewöhnlich mit „beglücken" übersetzt wird, das aber als Synonym zu *ḥmr* besser durch „gewähren, schenken, zuteilen" wiederzugeben sein dürfte. – S. 536: *sədəst* etc. „six"; lies statt „Semitic *sds*" besser *sdṯ* unter Verweis auf asa. *sdṯ*. – S. 538: *säffärä* I etc. „measure" etc.; lies asa. *sfrt* „Ausdehnung" (statt *sfr* „measure") und vergleiche vielleicht noch ḥaḍramitisch-arabisch *sufra* „Meßlatte". – S. 563: *särawit* etc. „army"; *srwyt* „Heer" begegnet nur in der spätsabäischen Abreha-Inschrift CIH 541 und ist somit sicherlich als äthiopisches Lehnwort im Altsüdarabischen anzusehen, s. W. W. Müller: *Abessinier und ihre Namen und Titel in vorislamischen südarabischen Texten*, in: Proceedings of the Fifth International Conference on Ethiopian Studies. Session B. April 13–16, 1978, Chicago, USA. Chicago 1979, S. 313. – S. 564 f.: *sost* etc. „three"; um die ursprüngliche Wurzelgestalt zu zeigen, hätte sollen asa. *šlṯ* angeführt werden. – S. 565: *set* (zway, amharisch) „woman"; trotz des Hinweises auf die Formen *säbäyti* und *säyti* „Frau" im Tigrina, die von *säbʾay* „Mann" gebildet wurden, hält es der Rezensent nach wie vor vertretbar, *set* möglicherweise auch von der Wurzel *ʾnṯ* abzuleiten, da alle Formen der Ausgangs-, Zwischen- und Endstufe im südarabisch-äthiopischen Raum zu belegen sind, nämlich asa. *ʾnṯt* und *ʾṯt*, tigre *əssit*, neusüdarabisch (mit Metathese) mehri *tēṯ*, śḥeri und ḥarsūsi *ṯet*, das auch T. M. Johnstone: *Ḥarsūsi Lexicon*. London 1977, S. 3, unter der Wurzel *ʾnṯ* anführt. – S. 573 f.: *šäffätä* etc. „become a rebel etc."; dazu gibt es keine asa. Parallele, denn das bei K. Conti Rossini: *Chrestomathia arabica meridionalis epigraphica*. Roma 1931, S. 251, zitierte *šft* hat an der angegebenen Stelle die Bedeutung von „Geheiß, Befehl". – S. 599: *tamuya* etc. „orphan"; ob dieses Wort mit arabisch *yatīm*, hebräisch *yātōm* etc. „Waise" zusammenzustellen ist? – S. 616: *ṭälla* etc. „native beer"; ergänze geʿez *ṣälla*, *Mäṣḥafä Bərhan*, s. E. Hammerschmidt: *Stellung und Bedeutung des Sabbats in Äthiopien*. Stuttgart 1963, S. 25. – S. 616: *ṭala* II etc. „milt, spleen"; ergänze harari *ṭāḥa*, argobba *ṭāha* „Milz". – S. 637: *ṭäwärä* etc. „carry loads" etc.; ergänze vielleicht, um die ursprüngliche Wurzelgestalt zu zeigen, asa. *tzwr* „Mauer", s. Chr. Robin: *A propos des inscriptions in situ de Barâqish, l'antique YṮL (Nord-Yémen)*, in: Proceedings of the Seminar for Arabian Studies 9 (1979), S. 106, und arabisch (jemenitisch) *ẓiʾr* „Pfeiler" (wohl eigentlich „Träger"), s. W. W. Müller: *Die Wurzeln mediae und tertiae y/w im Altsüdarabischen*. Dissertation Tübingen 1962 (und nicht, wie von W. Leslau stets angegeben, 1972), S. 77 f. – S. 644: *wädäqä* etc. „fall" etc.; lies unter asa. *wdq* statt „falling down" eher

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000418

„einstürzen, fallen". – s. 649f.: *wäkäbä* etc. „buy", *awäkäbä* etc. „sell"; vergleiche dazu außerhalb des äthiopischen Semitisch asa. *wkb* „erhalten, empfangen" und *hwkb* „geben, gewähren". – S. 659: *wäqärä* etc. „engrave, hew stones" etc.; die gleiche Bedeutung, nämlich „aushauen, einmeißeln" hat auch asa. *wqr*. – S. 662: *warda* „brown (mule)", etc.; wohl aus arabisch *ward, warda* „rosenfarbig, rötlich"; vergleiche Ward als einen im Arabischen beliebten Pferdenamen. – S. 666: *wasä* etc. „lend an object"; das zitierte asa. *swḥś* ist kein Nomen, sondern ein Verb, das wahrscheinlich die Bedeutung „als Bürgschaft geben" hat. – S. 671f.: *wäṭa* etc. „go out" etc.; lies asa. *wḏ* (statt *wṣ*). – S. 672: *wäṭṭänä* (masqan) „begin, start"; asa. *mwṭn* „Anfang" ist zu streichen. – S. 705: *zuhr* (selṭi) „time around noon, midday prayer" geht zwar, wie vermerkt, auf arabisch *ẓuhr* zurück, die Formen *zəhur, zəxur, žəxur* sind aber doch wohl aus einer Dialektform herzuleiten, vergleiche etwa ʿoman-arabisch *ḏhúr*, s. C. Reinhardt: *Ein arabischer Dialekt gesprochen in ʿOmān und Zanzibar*. Stuttgart und Berlin 1894, S. 113. – S. 709: *zəmäzzämä* etc. „be wet, be humid", *zəmzəm* etc. „wet, humid"; vergleiche arabisch *zamzam* „in Fülle vorhanden (Wasser)" und asa. *zm* „Wasserfülle". – S. 710: *zänäbä* etc. „rain (v.)", *zənab* etc. „rain (n.)"; vergleiche asa. *ḏnm* „regnen" und „Regen". – S. 711: *zənägg'ä* etc. „speak, talk" ist vielleicht trotz der Wurzel *zngy* zu geʿez *zängəʿa* „wirr reden, faseln" zu stellen, wozu man mehri *herōǧ* „sprechen, sich unterhalten" und arabisch *haraǧa* „unverständlich reden" vergleiche und, worauf bereits M. Bittner: *Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Südarabien*. II. Wien 1911, S. 7, hingewiesen hatte, spanisch *hablar* „sprechen" von lateinisch *fabulari*.

[Korrekturzusatz: Weitere Beschäftigung mit dem Wortschatz des Gurage, besonders mit den Entlehnungen aus anderen Sprachen, haben einige zusätzliche Bemerkungen ergeben. S. 7: *ibād* etc. "prayer", doch wohl von arabisch *ʿibāda* „Anbetung" (statt *ʿibād*). – S. 159: *bässärä* etc. "look at, observe"; außer dem bereits oben erwähnten findet sich ein weiterer Beleg für jemenitisch-arabisch *absar* „sehen" bei O. Jastrow in *Handbuch der arabischen Dialekte*. Wiesbaden 1980, S. 113, für Yarīm. – S. 251: *afäṭärä* etc. „break the fast", wohl nicht aus arabisch *faṭara* entlehnt, sondern aus *afṭara* „das Fasten brechen". – S. 317: *ǧən'ēz* etc. „corpse"; lies: from Arabic *ǧanāʾiz* (statt: *ǧināʾiz*), obwohl manche der angeführten Formen, wie etwa *ǧəneza*, eher vom Singular *ǧināza* „Leichenbegängnis" entlehnt zu sein scheinen. – S. 349f.: *kärrämä* etc. „spend the rainy season"; lies: asa. *ḫrf* (staat *ḫrf*) „Herbst, Jahr". – S. 410: *manām* (selṭi) "dream" (n.), from Arabic *manām* "sleep", das allerdings auch „Traum" bedeuten kann; auch im Amharischen als *mənam* bezeugt, s. W. Leslau: *Arabic Loanwords in Amharic*. In: BSOAS 19 (1957), S. 234. – S. 454: *niǧās* (endegeň) „impurity", nicht aus einem nicht existierenden arabischen *niǧās* entlehnt, sondern aus arabisch *naǧāsa* „Unreinheit". – S. 531: *soʾost* „three"; bei dieser in drei Westguragedialekten begegnenden Form für das Zahlwort „drei" nimmt W. Leslau an, daß sie mit einem sekundären ʾ aus *sost* entstanden sei oder aber ʾ das *l* der äthiopischen Wurzel *sls* wiedergebe. Hierzu hätte außer dem auf S. 565 unter *sost* zitierten harari *šʾišti* noch auf das Neusüdarabische verwiesen werden können, wo sich im Mehri *śaʾṯīt, śāṯēt* und *śāṯáyt* und im Soqoṭri *śáʿte* für die feminine Form des Zahlwortes „drei" finden. Auch T. M. Johnstone: *Ḥarsūsi Lexicon*. London 1977, S. 120, ist geneigt, das im Ḥarsūsi (und auch im Mehri) vorkommende *śāfáyt* „drei" eher auf *śʿṯ* als auf *ślṯ* zurückzuführen. –

S. 577 und Addendum S. 722: *šäläl balä* etc. „be weak, be paralyzed" wohl eher von arabisch *šalal* „Lähmung" als von *šalla* „gelähmt sein".]

Wie den beiden anderen Bänden sind auch diesem Band eine Reihe Nachträge (S. 725–733) beigefügt, bevor die umfangreichen Register beginnen. Diese enthalten je einen Index der semitischen Wurzeln (S. 737–756), der arabischen Lehnwörter (S. 757–761) und der äthiopischen Wurzeln (S. 762–854). Ganz am Schluß finden sich noch einige Berichtigungen. Besonders das letzte Register ist sehr nützlich, da der dritte Band von W. Leslaus Werk ja nicht nur ein vergleichendes Wörterbuch der Guragedialekte darstellt, sondern auch als Nachschlagewerk für etymologische Fragen und Probleme der übrigen äthiopischen Sprachen, besonders der südäthiopischen, zu Rate gezogen werden kann. Es sei in diesem Zusammenhang nur auf einige Stichwörter verwiesen, die ausführliche Erörterungen und Erwägungen möglicher Ableitungen und Deutungen enthalten, wie *banä* etc. „he was" (S. 143), *daqä* etc. „laugh" (S. 216), *sənäzzärä* etc. „measure with a span" (S. 555), *šä* etc. „search" etc. (S. 570), *tərama* etc. „yesterday" (S. 602) und *wättaddär* etc. „soldier" (S. 670). Die Äthiopistik und darüber hinaus die gesamte Semitistik schulden W. Leslau aufrichtigen Dank für diese großartige wissenschaftliche Leistung, die so vollkommen und übersichtlich dargeboten wurde.

Walter W. Müller, Marburg

Fuat Sezgin: *Geschichte des arabischen Schrifttums.* Bd. II: Poesie bis ca. 430 H. Leiden: Brill 1975. XII, 808 S. 225,– hfl. ISBN 90 04 043764.

Wohl von allen arabistischen Literaturwissenschaftlern mit Ungeduld erwartet, erschien 1975 – nach den Bänden I, III, IV und V – der der Dichtung gewidmete Band II der biographisch-bibliographischen *Geschichte des arabischen Schrifttums* (*GAS*) von Fuat Sezgin. Das Werk ersetzt für den in ihm abgesteckten Zeitraum (bis 430 H.) die entsprechenden Teile von Carl Brockelmanns *Geschichte der arabischen Litteratur* (*GAL*). Bd. I. II. 2. Aufl. Leiden 1943–49. Suppl.-Bd. I–III. Leiden 1937–42, nämlich Bd. I, S. 1–23, 29–63, 69–92 und 284–324 (diesen Abschnitt allerdings nur teilweise, da die *GAL* bis zum 7. Jh. H. führt) und Suppl.-Bd. I, S. 1–61, 64–99, 106–148, 437–484 (auch diesen Abschnitt wieder nur teilweise; s. o.). Der Stoff, den Brockelmann auf ca. 300 Seiten behandelt hatte, nimmt in S.s Darstellung also weit mehr als das doppelte ein. Diese Aufstellung soll einerseits einen Eindruck davon geben, was die *GAS* über die *GAL* hinaus an Material, und, wie wir hinzufügen müssen, an Theorie bietet; sie soll andererseits aber auch zu bedenken geben, wieviel noch an Arbeit zu leisten ist, bis die *GAL* vollständig durch die *GAS* ersetzt ist.

Das Werk ist in vier Teile gegliedert. Der erste Teil bringt eine „Einführung", die freilich weit über das, was man im allgemeinen unter dem Begriff versteht, hinausgeht (wir kommen sogleich darauf zurück) (S. 1–108); Teil II behandelt die „Vor- und frühislamische Zeit bis gegen 50/670" (S. 109–315); Teil III den „Frühen Islam und Umaiyadenzeit" (S. 316–434); Teil IV die „Dichter unter den späten Umaiyaden und den Abbasiden" (S. 435–705). Daran schließen sich an die Nachträge (S. 706), das Literaturverzeichnis (S. 707–714), die Indices (S. 717–807: I. Autoren, II. Büchertitel, III. Moderne Verfasser usw.) und schließlich einige Berichtigungen (S. 808).

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000420

Die Einführung wiederum ist in A. Geschichte und gegenwärtiger Stand der Forschung, B. Ursprung und Formen der altarabischen Poesie, C. Überlieferung und Echtheit der vor- und frühislamischen Poesie, D. Quellen unserer Kenntnis der vor- und frühislamischen Poesie und E. Die Theorie der Dichtung, unterteilt. Wie man sieht, entspricht der Gegenstand der Abschnitte A, B, C und E in etwa dem, was man in einer Einführung zu einem solchen Werk erwartet; dagegen führt der Abschnitt D bereits in medias res: In ihm werden die Stammesdīwāne, Anthologien (*Muʿallaqāt, Mufaḍḍalīyāt* usw.), *Adab*-Werke, biographischen Quellen usw. in der Art, wie in den folgenden Teilen II–IV die einzelnen Dichter, behandelt. – Auf der anderen Seite ist dem Teil IV sowie dem Kapitel 6 „Dichter in Spanien" von Abschnitt IV. B noch einmal jeweils eine Einführung vorangestellt (S. 435–441 bzw. S. 660–671), worin die Veränderungen, die die arabische Dichtung in der betreffenden Epoche bzw. Provinz erfahren hat, diskutiert werden.

Die Abschnitte A, B und E der Einführung geben einen Überblick über den Forschungsstand der jeweiligen Gebiete, wobei besonders hervorzuheben ist, daß sowohl die „Klassiker", denen wir die grundlegenden Forschungen zu den einschlägigen Problemen verdanken (z.B. J. Fück für die Wissenschaftsgeschichte, I. Goldziher für Ursprung und Formen der altarabischen Poesie, G. E. von Grunebaum für die Theorie der Dichtung) als auch die neuere und neueste Literatur, sofern sie von Belang ist, berücksichtigt werden.

Besondere Bedeutung kommt dem Abschnitt C zu. Hier referiert S. nicht nur kritisch die Theorien zur Überlieferung und Echtheit der vor- und frühislamischen Dichtung (Th. Nöldeke, W. Ahlwardt, I. Goldziher, D. S. Margoliouth, Ṭāhā Ḥusain, R. Blachère, N. al-Asad u. v. a.), sondern er trägt darüber hinaus auch seine eigene Theorie zu dem Problem vor und untermauert sie anhand von zahlreichen Belegen. Wegen der großen Bedeutung, die der Überlieferungs- und Echtheitsfrage in der arabistischen Literaturwissenschaft zukommt, erscheint es gerechtfertigt, etwas näher auf S.s Theorie einzugehen.

S. sieht die Überlieferung der altarabischen Poesie in engem Zusammenhang mit der Überlieferung der alten genuin-arabischen Wissenschaften, namentlich des Ḥadīṯ und der Geschichte (die in *GAS* I dargestellt sind; vgl. bes. ebd. S. 53ff.) Seine dort vorgetragene Theorie, die mit den Stichwörtern „frühe Schriftlichkeit" und „weitgehende Echtheit der Denkmäler" etikettiert werden kann, überträgt er mit gewissen Modifikationen („Die *riwāya* der Dichter ist älter als die andere [sc. die des Ḥadīṯ], doch scheint diese in der weiteren Entwicklung auf die erstere einen Einfluß ausgeübt zu haben"; s. S. 27, Anm. 1) auf die Überlieferung der Poesie. Danach haben wir drei Abschnitte in der Entwicklung der Aufzeichnung der altarabischen Dichtung zu unterscheiden:

1. Fortsetzung der schon in der *ǧāhilīya* beschränkt angewandten Niederschrift und weitere Abschriften, im Frühislam und der frühen Umaiyadenzeit (entsprechend dem Abschnitt *kitābat al-ḥadīṯ* in der Traditionswissenschaft),

2. gezieltes Sammeln (*tadwīn*) der aufgeschriebenen und mündlich überlieferten Gedichte, ab etwa 680, intensiver ab etwa 700 (entsprechend dem Abschnitt *tadwīn al-ḥadīṯ*)

3. Philologische Bearbeitung des Materials, ab etwa 750, 8.–9. Jh. (entsprechend dem Abschnitt *taṣnīf al-ḥadīṯ*) (s. S. 24 und 35f.).

Es sei daran erinnert, daß in der bisherigen Forschung die Vorstellung vorherrschte, daß die großen Philologen des 8. und 9. Jh.s zum ersten Mal die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000421

mündlichen Überlieferungen schriftlich niedergelegt haben; nach S. dagegen war deren „Wirken dadurch gekennzeichnet, daß sie die in Dīwānen oder Heften vollständig oder fragmentarisch überlieferten Materialien philologisch bearbeiteten, kritisierten und rezensierten und sich gegebenenfalls von 'Beduinen' belehren ließen" (S. 30).

Das Hauptziel seiner Ausführungen faßt S. noch einmal auf S. 31 zusammen. Es geht ihm darum „darzutun, daß die Schrift viel früher und weitgehender im Dienst der Poesie stand . . . als es viele moderne Forscher annehmen wollen"; Fälschungen habe es zweifellos gegeben, „doch müssen sich . . . derlei Veränderungen und Verfälschungen durch die bereits erfolgte schriftliche Fixierung in Grenzen gehalten haben".

Ich möchte schon an dieser Stelle betonen, daß ich S.s Theorie grundsätzlich und in den meisten Einzelheiten für richtig und fruchtbar halte. Was die frühe Schriftlichkeit betrifft, so scheinen mir die von F. KRENKOW, I. GOLDZIHER u. a. beigebrachten und von S. erneut herangezogenen und ergänzten „inneren" Belege — vor allem Verse aus älteren Gedichten, die auf den Gebrauch der Schrift hindeuten — am beweiskräftigsten zu sein. Mit diesen Belegen ist auch R. BLACHÈRE, der ja sonst ganz anderer Auffassung ist, nicht fertig geworden (vgl. seine *Histoire de la Littérature Arabe*. Bd. 1. Paris 1952, S. 87 und 89). Sicher scheint mir jedenfalls zu sein, daß die Dichter der Umaiyadenzeit schriftlich niedergelegte Sammlungen altarabischer Gedichte zur Verfügung hatten; denn wie könnte sonst al-Farazdaq in einer in den *Naqā'iḍ* überlieferten Qaṣīde sagen:

Und vor al-Ǧa'farī (=Labīd) war Bišr (b. abī Ḫāzim); ich besitze das zusammengestellte Buch (*al-kitābu l-muǧmalū*) seiner Qaṣīden!

(*The Naḳa'iḍ of Jarīr and al-Farazdaḳ*. Ed. A. A. BEVAN. Vol. I. Part 1. Leiden 1905, S. 201, Vers 57; *Šarḥ Dīwān* al-Farazdaq. [Hrsg.:] 'A. I. AṢ-ṢĀWĪ. Kairo 1936, Bd. 2, S. 721, Zl. 2; vgl. *GAS* II, S. 23).

Eine Schwierigkeit scheint nun freilich darin zu bestehen, daß wir in der Literatur immer wieder auf Hinweise stoßen, die darauf schließen lassen, daß die (ausschließlich) schriftliche Überlieferung kein großes Ansehen besaß. So sagt Abū Nuwās in einem Trauergedicht lobend von seinem Lehrer, dem Überlieferer und Dichter Ḫalaf al-Aḥmar, der als der Begründer des *samā'* in Basra gilt (vgl. *GAS* II, S. 29f.):

Er hüllte die Bedeutung der Worte nicht in Rätsel ein, noch pflegte er nach den Heften zu rezitieren (Variante: noch . . . sich auf die Hefte zu stützen).

(*Der Dīwān des* Abū Nuwās. Hrsg. E. WAGNER. T. 1. Wiesbaden, Kairo 1958, S. 317, Zl. 3; vgl. GAL II, S. 30; GAS I, S. 70.)

Übrigens drückt der Dichter in einem anderen Trauergedicht auf Ḫalaf denselben Gedanken noch einmal aus:

Alles, was wir wollten, schöpften wir aus ihm durch eine Überlieferung, die nicht aus den Heften gewonnen war.

(*Der Dīwān* . . ., S. 311, Zl. 12.)

S. erklärt solche und ähnliche Aussagen damit, daß es bereits in der Mitte des 8. Jh.s in Philologenkreisen offensichtlich nicht gern gesehen war, „wenn jemand aus Büchern überlieferte, ohne den Inhalt von einer Autorität gehört oder vor ihr gelesen zu haben, da die Gefahr von Kopier- und Verständnisfehlern bestand" (S. 29). Die Abū Nuwās-Verse wären demnach nicht so zu verstehen, daß Ḫalaf keine Bücher besessen hätte, nach denen er tradierte, sondern so, daß er den Nachruhm genoß, „kein bloßer 'Buchüberlieferer'"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000422

gewesen zu sein (S. 30; vgl. auch *GAS* I, S. 70). – Man darf vielleicht noch hinzufügen, daß die Verse implizit die Tatsache belegen, daß andere Überlieferer zu Ḫalaf's Zeiten eben doch nur nach Heften tradierten, denn sonst hätte Ḫalaf's Methode ja nicht lobend hervorgehoben werden müssen.

S.s Erklärung findet eine Bestätigung in einem Passus aus Ibn Qutaiba's *K. aš-Ši'r waš-šu'ara'*. Ibn Qutaiba führt dort aus:

„Bei jeder Wissenschaft muß man zuhören (*muḥtāǧ ilā s-samā'*), am meisten aber ist das nötig bei der Theologie und danach bei der Dichtkunst. Das kommt von den fremdartigen Ausdrücken, den verschiedenen dialektalen Wendungen, der ungewohnten Redeweise, den Baum-, Pflanzen-, Orts- und Gewässernamen, die sich in ihr (sc. der Dichtung) finden. Denn man kann in der Dichtung der Huḏailiten nicht zwischen *šāba* und *sāya* unterscheiden, wenn man es nicht gehört hat . . . Man las eines Tages unter al-Aṣma'ī aus der Dichtung des Abū Ḏu'aib:

Im Grunde (des Wādī's) von Ḏāt ad-Dair . . .

Da sagte ein Beduine, der bei der Sitzung anwesend war, zu dem Leser: 'Völlig verkehrt! Es muß heißen: Ḏāt ad-Dabr. . .'" (Ibn Qotaïba: *Introduction au Livre de la Poésie et des Poètes*. Texte arabe . . . avec introduction, traduction et commentaire par GAUDEFROY-DEMOMBYNES. Paris 1947, S. 20.)

Ibn Qutaiba bringt noch mehr Beispiele, um zu zeigen, daß diejenigen, „die falsche diakritische Punkte setzen und die (ihr Wissen) nur aus den Heften nehmen (*al-muṣaḥḥifūn wal-āḥiḏūn 'an ad-dafātir*)" deshalb Fehler machen, weil sie den Text nicht bei einer Autorität gelesen haben und so die richtige „mündlich überlieferte Lesart (*ar-riwāya al-masmū'a*)" nicht kennen (ebd., S. 21 und 20). (Die Beispiele beziehen sich übrigens ausschließlich auf falsche Punktierungen.) – Daß ein solches Mißtrauen gegenüber der arabischen Schrift berechtigt ist, weiß jeder, der einmal mit Handschriften gearbeitet hat!

Im übrigen beachte man, daß bei der *maǧlis* al-Aṣma'ī's (st. um 830), der übrigens der nächsten Generation nach Ḫalaf angehörte – er war wie Abū Nuwās Ḫalaf's Schüler –, ein Student den Text vorlas (!) und daß ein Beduine anwesend war, von dem man sich über die richtige Lesung belehren ließ.

Weniger optimistisch als S. bin ich in der Frage, ob eine frühe schriftliche Fixierung tatsächlich so gewirkt hat, daß sich durch sie die „Veränderungen . . . in Grenzen gehalten haben" (S. 31). Wie leicht falsche Lesungen auch bei schriftlicher Überlieferung aufkommen können, geht aus Berichten moderner Forscher über die Überlieferung neuerer Beduinenpoesie hervor. A. SOCIN bemerkt im 3. Teil seines *Diwan aus Centralarabien*. Hrsg. H. STUMME. Leipzig 1901: „Es scheint unzweifelhaft, daß die . . . Kasiden ursprünglich vom Dichter niedergeschrieben werden . . . Es läßt sich leicht denken, daß die Gedichte dann von dieser schriftlichen Vorlage abgeschrieben, weiter verbreitet und so in die Hefte der Sänger . . . aufgenommen werden . . . Es ist unzweifelhaft, daß auch die mündliche Überlieferung (*riwāje*) neben der schriftlichen stark im Schwange ist, und daß manche Gedichte später aus erstgenannter erst wieder schriftlich fixiert werden . . . Es ist von Interesse, zu beobachten, wie rasch sich verschiedene Überlieferungen bilden . . . Wie ein Gedicht, das über fünfzig Jahre alt ist . . ., in den verschiedensten Formen umläuft, ist aus No. 29 des Diwans ersichtlich . . . Nach dem Gesagten bietet also auch der Umstand, daß ein Gedicht in schriftlicher Überlieferung vorliegt, durchaus keine Gewähr für den ursprünglichen Wortlaut des Textes . . . (ebd., S. 5 und 6; sämtliche Sperrungen von SOCIN).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000423

In diesem Zusammenhang muß auch an den Variantenreichtum der altarabischen Dichtung und an die Tatsache, daß die Gedichte in verschiedenen, oft stark voneinander abweichenden Versionen überliefert sind, erinnert werden. Diesen Umstand hat man neuerdings durch Übertragung der oral-poetry-Theorie PARRY-LORD's auf die vor- und frühislamische Qaṣīdendichtung zu erklären versucht; eine solche Erklärung ist jedoch, wie ich an einem anderen Ort zu zeigen versucht habe, wohl kaum möglich. Nach meiner Überzeugung sind es u. a. dieselben oder doch ganz ähnliche Vorgänge, wie sie SOCIN bei der Überlieferung der neueren Beduinenpoesie beobachtet hat, die zur Erklärung der Vielgestaltigkeit und des Variantenreichtums der altarabischen Dichtung herangezogen werden müssen.

Daß die schriftliche Überlieferung die Gefahr der Veränderungen nicht sehr einzudämmen vermocht hat, lehrt ein Blick auf den Zustand der frühabbasidischen Dichtung. Die Gedichte des Abū Nuwās etwa liefen, als sie 150 Jahre nach seinem Tode in den uns heute vorliegenden Sammlungen zusammengestellt wurden – trotz früher philologischer Bearbeitung (z. B. durch Ibn as-Sikkīt, st. 857) – bereits in häufig stark voneinander abweichender Gestalt um; und die Redaktoren sind bei einer Masse von Gedichten uneins darüber, ob diese nun echt oder untergeschoben sind (vgl. E. WAGNER: *Die Überlieferung des Abū Nuwās-Dīwān und seine Handschriften.* Wiesbaden 1858, S. 308–315, 317–318 und 322–323.)

Die vorgetragenen Einwände sollen natürlich nicht bedeuten, daß ich den übertriebenen Skeptizismus MARGOLIOUTH's, ṬĀHĀ ḤUSAIN's und BLACHÈRE's bezüglich der Authentizität der altarabischen Dichtung teile; es soll nur zu bedenken gegeben werden, ob man tatsächlich aus einer schriftlichen Überlieferung Rückschlüsse auf die Ursprünglichkeit und Echtheit des Materials ziehen kann. – Daß S.s Auffassung übrigens wohl nur graduell, nicht aber prinzipiell von der oben vertretenen abweicht, zeigen Feststellungen wie: „Sicherlich weisen die uns erhaltenen Dīwāne von Dichtern jener Periode nicht die ursprüngliche Form auf, sondern stellen Bearbeitungen durch die Philologen des 2./8. und 3./9. Jahrhunderts dar" (S. 36).

Wegen des Interesses, das S. den Fragen der Echtheit und der Überlieferung schenkt, ist es nur konsequent, daß er in den Artikeln über die einzelnen Dichter „alle bekannten Quellenangaben über die Niederschrift der Dīwāne . . ., ihre Überlieferungen und Bearbeitungen" zusammenstellt (S. 36). Das schließt natürlich ein, daß auch die *rāwī*'s, die den jeweiligen Dīwān überliefert haben, falls sie bekannt sind, genannt werden. – Dabei fällt mir auf, daß es sich, entgegen der – übrigens auch von S. vertretenen (S. 22) – communis opinio der Forschung, nicht so zu verhalten scheint, daß die *rāwī*'s der Dichter zumeist auch selbst Dichter waren. Die Überlieferer vieler großer Dichter sind nicht einmal dem Namen nach bekannt. Zudem wissen wir, daß einige – wie z. B. ʿAbīd (ʿUbaid) (S. identifiziert ihn mit ʿAbīd b. Šarīya al-Ǧurhumī; s. *GAS* I, S. 260), der *rāwī* al-Aʿšā's – niemals einen Vers verfaßt haben (vgl. ʿAlī b. ʿAbdalʿazīz al-Ǧurǧānī: *al-Wasāṭa baina l-Mutanabbī wa-ḫuṣūmihī.* Ed. M. ABŪ L-FAḌL IBRĀHĪM, ʿA. M. AL BAǦĀWĪ. Kairo 1966, S. 16). Die Reihe Aus – Zuhair – Kaʿb b. Zuhair – al-Ḥuṭaiʾa – Hudba b. Ḫašram – Ǧamīl – Kuṭaiyir, die immer als Beispiel dafür gebracht wird, daß die Überlieferer zugleich auch Dichter waren, scheint somit eher eine Ausnahme als die Regel zu sein. Jedenfalls ist keine weitere so lange Reihe von Überlieferer-Dichtern bekannt. Von Abū Ḏuʾaib weiß man zwar, daß er der *rāwī* von Sāʿida b. Ǧuʾaiya

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000424

war, doch waren weder die Persönlichkeit, deren *rāwī* Sā'ida war, noch der *rāwī* von Abū Ḏu'aib namhafte Dichter. M.E. deutet der Ausdruck *iǧtama' a lahu š-šiʿr war-riwāya* (vgl. *GAS* II, S. 22, Anm. 7) auch eher darauf hin, daß das Zusammentreffen der beiden Funktionen in einer Person etwas Besonderes als daß es die Regel war.

Die obigen Ausführungen können nur einen unvollkommenen Eindruck von den mannigfachen Anregungen geben, die das zu besprechende Buch vermittelt. Darüber wollen wir aber das folgende nicht vergessen: Hauptaufgabe eines Werkes wie der *GAS* ist es, den Benutzer umfassend über die einschlägigen biographischen und bibliographischen Fakten zu unterrichten.

Zu dem Prinzip, das bei der Wahl der aufzunehmenden Dichter wirksam war, sei festgestellt, daß S. im Gegensatz zu Brockelmann eine Menge Persönlichkeiten berücksichtigt, von denen keine Dīwāne überliefert sind. Der Gewinn, den ein solches Vorgehen für die arabistische Literaturwissenschaft bringt — diese kann ihr Interesse ja nicht nur auf Dichter beschränken, deren Dīwāne wir besitzen — braucht kaum eigens hervorgehoben zu werden.

Wie schon in den früheren Bänden, führt S., außer den schon in der *GAL* angegebenen, alle seither entdeckten Handschriften auf, wobei er sich auf die neu erschienenen Kataloge, aber auch auf langjährige eigene Arbeiten, vor allem an Istanbuler Bibliotheken, stützt. Außerdem sei hervorgehoben, daß er möglichst sämtliche Drucke und eine große Auswahl neuerer Sekundärliteratur in europäischen und in arabischer Sprache bringt.

Bei der nun schon längere Zeit andauernden intensiven Arbeit mit dem Buch habe ich nur einen einzigen Artikel festgestellt, in dem der Handschriftennachweis unvollständig und die Angaben z.T. fehlerhaft sind. Es handelt sich um den Artikel über Abū l-'Atāhiya (S. 534–535). S. führt von dem selten überlieferten Dīwān des Dichters nur drei jüngere Handschriften an, von denen Petersburg Universität B 14 (von 987 H.) noch die beste sein dürfte. Dagegen vermißt man die Angabe einer Berliner und einer Damaszener Handschrift, die in *GAL* Suppl. I, S. 120, erwähnt sind und die zur kritischen Ausgabe durch Š. Faiṣal (Abū l-'Atāhiya. *Aš'āruhū wa-aḫbāruhū*. Damaskus 1965) benutzt wurden. Von den genannten Handschriften ist Berlin Ms. or. quart. 1114 die bei weitem älteste (von 603 H.; 112 Bl.) und beste (vgl. Faiṣal's Einleitung zur Edition, S. 9–10. Die Handschrift lag mir vor.) Die Damaszener Handschrift befindet sich in der Ẓāhirīya (vgl. ebd., S. 8–9; Faiṣal gibt die Signatur nicht an). Brockelmann erwähnt darüber hinaus mit Berufung auf O. Rescher (in WZKM 28 [1914], S. 356–369, hier S. 362) noch eine Beiruter Handschrift. Eine solche scheint jedoch nicht zu existieren; Rescher hatte nur die Vermutung ausgesprochen, daß der Edition von L. Cheikho, der sich „über die Handschriften des Dīwāns (aus)schweigt", „ein Damaszener und ein Beirouther Manuskript zugrunde (liegen)". Dagegen hat Faiṣal (a.a.O., S. 10) wahrscheinlich gemacht, daß die Ausgabe von Cheikho nur auf der Ẓāhirīya-Handschrift sowie auf der Sekundärüberlieferung beruht. Somit ist S.s Angabe, Cheikho habe den Dīwān nach der Handschrift Kairo ediert, höchstwahrscheinlich im obigen Sinne zu korrigieren. — Der Titel der Cheikho'schen Ausgabe lautet übrigens *al-Anwār az-zāhiya fī Dīwān Abī l-'Atāhiya* (und nicht *al-Adwār* . . ., wie S. angibt).

Hier noch eine Ergänzung zu dem Artikel über die *Muʿallaqāt* (S. 46–53): Zu den Kommentaren füge noch hinzu: *Taḥḏīb šarḥ as-sabʿ al-muʿallaqāt* von Abū Bakr 'Alī b. 'Abdallāh al-Wahrānī (st. 615/1219; *GAL* Suppl. I, S. 520),

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000425

Berlin Ms. or. quart. 1864 (595 H.; 114 Bl.) (in *GAL*, ebd., genannt. Die Handschrift lag mir vor; alle Angaben BROCKELMANNS sind nachgeprüft).

Diese Besprechung wäre unvollständig, wollten wir abschließend nicht noch den wichtigsten Mitarbeiter des Verfassers erwähnen: ECKHARD NEUBAUER. Er ist eigentlich eher als Mitverfasser denn als Mitarbeiter zu bezeichnen, denn er hat das Buch nicht nur vollkommen überarbeitet, sondern darüber hinaus auch eine große Zahl von Dichtern selbst behandelt und nachgetragen (vgl. S. XI des Vorworts). Nächst FUAT SEZGIN gilt ECKHARD NEUBAUER der besondere Dank aller Benutzer des Werks!

GREGOR SCHOELER, Gießen

URSULA WEISSER [Hrsg.]: *Buch über das Geheimnis der Schöpfung und die Darstellung der Natur (Buch der Ursachen) von Pseudo-Apollonios von Tyana. (Sirr al-ḫalīqa wa-ṣan'at aṭ-ṭabī'a, Kitāb al-'Ilal. Balīnūs al-ḥakīm.)* Aleppo: Institute for the History of Arabic Science (Ma'had at-Turāṯ al-'Ilmī al-'Arabī) 1979. XII, 60, [arab. T.:] 18, 12, 702 S. 4° (Sources and Studies in the History of Arabic-Islamic Science. Natural Sciences Series/Maṣādir wa-dirāsāt fī tārīḫ al-'ulūm al-'arabiyya al-islāmiyya. 1.)

Der hier erstmals publizierte Text (vgl. SEZGIN: *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 4. 1971, S. 77ff.; ULLMANN: *Die Natur- u. Geheimwiss. im Islam*. Leiden 1972, S. 171–2) stammt aus der populärphilosophischen Tradition der Spätantike; er geht nach der wohlbegründeten Auffassung der Herausgeberin auf ein griechisches Original zurück und wurde nach Ausweis der ungewöhnlichen, altertümlichen Terminologie in der Frühzeit der griech-arab. Übersetzungstätigkeit – wohl bereits gegen Ende des 8. Jh. – ins Arabische übertragen. Die älteste arabische Fassung (Rezension A) wurde von einem arabischen Redaktor (zu Beginn des 9. Jh.?) bearbeitet und erweitert (Rezension B; das Sondergut ist in der Edition kenntlich gemacht, s. a. Konkordanz S. 50–56).

Unter dem Namen des Apollonios von Tyana (arab. Balīnūs, auch Balīnās u. ä., s. EI² s. n.) vereinigt der *K. Sirr al-ḫalīqa* (auch u.d.T. *K. al-'Ilal*): a) eine umfangreiche, als Kosmogonie angelegte naturwissenschaftliche Enzyklopädie; b) die sog. *Tabula Smaragdina*, ein auch anderweitig überlieferter, kurzer Tafeltext über die Prinzipien des 'hermetischen' Weltbildes. Diese voneinander zunächst unabhängigen Teile wurden verknüpft durch die einleitende Fundgeschichte, derzufolge beide Texte nach Offenbarungen des Hermes Trismegistos wiedergegeben werden (vgl. den Aufsatz der Hrsg.: *Hellenistische Offenbarungsmotive und das Buch „Geheimnis der Schöpfung"*. In: Journal for the History of Arabic Science 2 [Aleppo 1978], S. 101–25). Der Bearbeiter der Rez. B nahm ferner große Teile der doxographischen Schrift *De natura hominis* des Nemesios von Emesa nach einer frühen arab. Übersetzung in den Text auf (Appendix II, S. 537–632).

Die vorliegende kritische Edition entstand im Rahmen der (im ganzen noch unveröffentlichten) Dissertation der Hrsg. (Frankfurt a. M. 1974); sie beruht auf 17 Textzeugen. Voraus geht eine vorbildliche Praefatio (Handschriftenbeschreibung, Charakterisierung der Textfassungen, Recensio); es folgt – überaus dankenswert – ein umfangreicher Index nominum et verborum (S. 634–702). Die Arbeit macht einen schwierigen, aus einer komplizierten Überlieferungsge-

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000426

schichte hervorgegangenen Quellentext erstmals zugänglich – eine bedeutende editorische Leistung, zugleich ein wichtiger Beitrag für die Klärung der Entstehung und Entwicklung der pseudepigraphischen, okkulten Wissenschaftsliteratur in arabischer Sprache. Auf die weiteren Quellenuntersuchungen der Herausgeberin, die hoffentlich bald im Druck erscheinen können, darf man gespannt sein. [Korrekturzusatz: Siehe jetzt U. WEISSER: *Das „Buch über das Geheimnis der Schöpfung" von Pseudo-Apollonios von Tyana.* Berlin, New York 1980. (Ars Medica. Abt. III, Bd. 2.)]

GERHARD ENDRESS, Bochum

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi. Türkiyat Enstitüsü. *I. Milletler Arası Türkoloji Kongresi (15—20 X. 1973). Tebliğler.* (I. Türk Tarihi). Hrsg. von H. D. YILDIZ, E. Ş. ERDİNÇ und K. ERASLAN. İstanbul: Tercüman Gazatesi ve Türkiyat Enstitüsü 1979. XIV, 281, 22 S. 500,—TL.

Rechtzeitig zum *III. Internationalen Türkologenkongreß* in Istanbul (24.—29. 9. 1979) erschien Band 1 der Akten des *I. Internationalen Turkologenkongresses*, der vom 15.—20. 10. 1973 in Istanbul stattfand. Neben Grußworten des türkischen Staatspräsidenten FAHRİ S. KORUTÜRK und des damaligen türkischen Kulturministers ORHAN DENGİZ, sowie der Eröffnungsansprache des Generalsekretärs des I. Internationalen Turkologenkongresses, Prof. SÂDETTİN BULUÇ, sind folgende 31, in der Sektion Türkische Geschichte gehaltenen, Referate abgedruckt: A. ALPASLAN: *Şeybânî Han'ın Türk Kültür Tarihindeki yeri*; C. ARTUK: *Şefkat Nişanı*; İ. ARTUK: *Nişân-i Osmanî*; J.-L. BACQUÉ-GRAMMONT: *Une mission diplomatique Safavide auprès de la porte Ottomane en 1522*; M. A. EKREM: *Atatürk ve Romanya kamu oyu*; M. ERÖZ: *Türk Sosyal Adalet Müesseseleri*; S. FAROQHI: *Osmanlı Sultanlarının hususî şahıslar tarafından tesis edilen vakıflara çeşitli müdahaleleri*; B. FLEMMING: *Mısır Türk Tarihçiliği hakkında notlar*; G. FRUMKIN: *Les "Babas" et les "Balbals" Turcs en Asie Centrale Sovietique*; G. GIURESCU: *Les relations des pays roumains avec Trébizonde aux XIVe—XIXe siècles*; M. GRIGNASCHI: *Quelques remarques sur l'histoire des anciens peuples Turcs*; A. H. DE GROOT: *The development of diplomatic relations between Holland and Turkey (1610)*; A. HARTMANN: *Abbâsîlerin Son Devirlerinde Bağdat'ta Türkler*; H. W. HAUSSIG: *Eski Türk Boylarının Siyasî taksimi ile Batı ve Doğu Türkleri arasındaki farkın doğuşu*; H. KALEŞI: *Arnavutların millî bekasının esas amilleri olarak Türklerden Balkanların fethi ve İslâmiyetin yayılması*; M. F. KIRZIOĞLU: *Eski Kartel/Gürcistan Tarihi'nde Milâddan Önceleri anılan Türk Urugları: Khazar, Durdzuk, Khunan, Turkharis, Khozanıkh, Türk, Kıpçak, Bun-Turki, Sarkın, K(a)larç, Sam-Şwilde (Üç-ok) ve Kankar üzerine*; H.-J. KORNRUMPF: *Zur Osmanischen Verwaltungsgliederung des Irak im 19. Jahrhundert. Eine Auswertung der Sâlnâme's 1263—96/1847—79*; O. KÖPRÜLÜ: *İlk Milletler Arası Türkoloji Kongresi teşebbüsü*; E. KURAN: *Atatürk İnkılâpları*; B. KÜTÜKOĞLU: *"Fezleke-i Kâtib Çelebi"nin mâhiyet ve kıymeti*; M. S. KÜTÜKOĞLU: *Balta Limanı Ticaret Muahedeleri ve Tatbikatı*; A. MATKOVSKI: *Ohri Arşipiskoposluğu ile Osmanlı Devleti arasındaki ilişkiler*; H. G. MAJER: *Sozialgeschichtliche Probleme um Ulema und Derwische im Osmanischen Reich*; M. A. MEHMED: *Türk Tarihine dair Romen kaynakları*; S. RIZAJ: *Osmanlı Tarihinde Rumeli Madenleri ve darphanelerine dair mutalaalar (XV—XVII yy)*; K. RÖHRBORN: *Osmanlı İmparatorluğunda müsadere ve mutavassıt güçler*;

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000427

S. Saïd: *Irak'da Türk Basını 1904—1966*; C. Serban: *Un épisode de la guerre de Morée (1715): La Conquête de la forteresse de Sude*; A. Suçeska: *Les revoltes des paysans musulmans en Bosnie aux XVIIe et XVIIIe siècles*; V. Valeriu: *Kara Boğdan Voyvodası Mihail Rakovitza'nın üçüncü voyvodalığı hakkında bir anonim Türk elyazısına dair bir kaç malûmât*; S. Velikov: *Kemal Atatürk ve Bulgaristan.* — Trotz offenkundiger Bemühungen Druckfehler zu vermeiden ist dies besonders bei den fremdsprachigen Beiträgen nicht immer gelungen. — Eine ausführlichere Besprechung soll später in: Materialia Turcica folgen.

Otmar Oehring, München

Ilhan Çeneli: *Formantien im Krimtatarischen.* Freiburg: Schwarz 1979. VIII, 88 S. 8° (Islamkundliche Untersuchungen. 49.)

Die kleine Arbeit bietet eine übersichtliche Zusammenstellung der gebräuchlichsten Wortbildungselemente der modernen krimtatarischen Literatursprache. Die bedauerliche Einschränkung in Bezug auf die Häufigkeit sollte dem Verfasser wegen der Schwierigkeit der Materialbeschaffung entschuldigt werden. Die Bedeutungsreichweite der behandelten Suffixe wird mit zahlreichen Beispielen gut belegt, wobei gelegentlich auch durchscheint, wie sich die Sprache gegen Überfremdung zu wehren sucht (z. B. S. 21 unten *yarïkečirgič* '(phys.) Halbleiter', *tozyutķuč* 'Staubsauger'; dagegen *učķuč* 'Flugzeug' wieder verdrängt durch russ. *samolët*).

Eine deskriptive Darstellung der Wortbildungselemente bräuchte auf deren Entwicklungsgeschichte nicht unbedingt einzugehen, doch bietet der Verfasser hierzu neben vielen Literaturhinweisen auch einige eigene Ansichten, die nicht immer zu billigen sind. Ein Beispiel soll hier näher betrachtet werden: S. 33 unter Nr. 17: „Das kiptschakische Infinitivsuffix *-uv/-üv/-v*, das theoretisch an jeden Verbalstamm treten kann, entstand durch die lautliche Entwicklung des deverbalen Nominalsuffixes *-ġu/-gü* (s. S. 20)." Letzteres bildet aber „vor allem abstrakte Substantive und Nomina instrumenti". Außerdem sind beide Suffixe deverbal, treten also an dieselben Stammauslaute und sind folglich denselben kombinatorischen Bedingungen unterworfen, so daß keinerlei Möglichkeit zur lautlichen Differenzierung bestehen könnte. Der Verfasser hat sich vermutlich durch andere Fälle täuschen lassen, in denen *-ġu/-gü* (nach vokalischem Stammauslaut!) zu *-v* geworden ist, wie z. B. in *birev* 'jemand' (*birägü* > *birä-ü* > *biräu̯* > *biräv*) und *buzav* 'Kalb' (*buzaġu* > *buza-u* > *buzau̯* > *buzav*). Durch *ayuv* 'Bär' (> *adïġ*) hätte der Verfasser auf die richtige Spur kommen können: das Suffix *-(i)ġ/-(i)g*, das er auch (S. 24, Nr. 9) in *-iği* aus *-(i)gči* richtig erkannt hat.

Für die praktische Auseinandersetzung mit krimtatarischen Texten ist das Werk jedenfalls von Nutzen.

Robert Feser, Karlsruhe

Gönül Tankut: *Nauplia — Anabolu — Napoli di Romania. A Structural Analysis.* Istanbul 1979.

Stadtbaugeschichte ist seit der Rückbesinnung auf die Werte der historischen Stadtkerne wieder ein wichtiges Thema geworden. Zur europäischen Geschichte des Städtebaus ist demzufolge in den letzten Jahren eine große Zahl von Publikationen erschienen.

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000428

In der jüngsten Vergangenheit wendet sich das Interesse auch dem islamischen Städtebau zu. Zur städtischen Kultur des osmanischen Reiches liegen jedoch bis heute keine Untersuchungen vor.

Westeuropa und die USA haben das Thema bisher kaum beachtet und die türkische Forschung wendet sich dem Gegenstand nur zögernd zu. Ein erster Ansatz ist die Arbeit von SEVGI AKTÜRE: *19. Yüzyıl Sonunda Anadolu Kenti Mekansal Yapı Çözümlemesi.* Ankara 1978. Neben der Arbeit von KLAUS KREISER: *Edirne im 17. Jahrhundert nach Evliya Çelebi.* Freiburg 1975 ist nun von GÖNÜL TANKUT erstmals von einem türkischen Forscher eine monografische Arbeit über eine Stadt des osmanischen Reiches vorgelegt worden, die auf der Auswertung der ausgedehnten Archive der osmanischen Verwaltung basiert.

Nauplia/Anabolu/Napoli die Romania liegt in Griechenland an der Ostküste der Peloppones, und war von 1460 bis 1685 und nochmals von 1715 bis 1822 unter osmanischer Regierung. Nach der zweiten Eroberung der Provinz Morea durch die Osmanen im Jahre 1715 fertigte die Besatzungsmacht detaillierte Inventare, Beschreibungen der Immobilien und Bevölkerungsstatistiken an, die in der vorliegenden Arbeit ausgewertet werden.

Aufgrund des umfangreichen Archivmaterials ist es TANKUT möglich, Aussagen zur Aufteilung der 'mahalle' (Nachbarschaftsquartiere) S. 26ff., der ethnischen Gliederung (Fig. 12), zu den öffentlichen Gebäuden (S. 29ff.) und zum Siedlungsmuster der Altstadt zu erarbeiten.

Leider werden jedoch stets nur die Ergebnisse der Aktenauswertung in allzu knapper Form dargeboten, so daß dem Interessierten nicht die Möglichkeit gegeben wird, aus dem Material eigene Schlüsse zu ziehen. Nur selten werden Zahlen angegeben, die dann jedoch sehr aufschlußreich sind; so dann, wenn sich herausstellt, daß unter den beiden osmanischen Herrschaftsperioden der Anteil der islamischen Bevölkerungsgruppe lediglich von 2,1% (1530) auf 10,0% (bis 1820) ansteigt.

Die Behandlung der Bausubstanz – vor allem der Wohnbauten – bleibt insgesamt bei der Beschreibung stehen. Deutungsversuche unterbleiben mit dem – berechtigten – Hinweis auf die wenig erforschten Zusammenhänge der städtischen Strukturen in der osmanischen Stadt (S. 63).

Für manche Feststellungen zur sozialen Struktur der Stadt wünschte man sich eine eingehendere Behandlung oder einen archivalischen Nachweis, so etwa wenn die Frage diskutiert wird, ob eine soziale Segregation stattfinde oder nicht (S. 69).

Die mangelnde Ausführlichkeit in der Präsentation des interessanten Materials und die allzu verkürzte Darstellung mancher Zusammenhänge sind dann auch der einzige Kritikpunkt an der Arbeit, der ausführlichere Untersuchungen für andere Städte des osmanischen Reiches hoffentlich bald folgen.

JOHANNES CRAMER, Darmstadt

JOYCE BLAU: *Manuel de Kurde (dialecte Sorani).* Paris: Klincksieck 1980. 298 S. 8°.

Diese Monographie soll dem Leser die Grundkenntnisse der in Irak und Iran anerkannten kurdischen Schriftsprache vermitteln. Sie enthält neben der voran-

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000429

gestellten ausgewählten Bibliographie (S. 17–28), eine Erläuterung des kurdischen Alphabets und Lautlehre (S. 29–41), 31 Lektionen zu manchen grammatikalischen Aspekten (S. 42–170), eine Deklinations- (S. 173) und eine Konjugationstabelle (S. 174–179). Das kurdisch-französische und französisch-kurdische Glossar (S. 209–287), die Vokabeln und Beispielsätze der 31 Lektionen sind sowohl in adaptiert arabischer als auch in lateinischer Schrift gegeben, die 15 Kurztexte (S. 181–207) hingegen allein in adaptiert arabischer Schrift.

Die von der Verfasserin gewählte Titelergänzung „Dialecte Sorani" ist leider unpassend. Sōrānī bezieht sich auf das zwischen den beiden Flüssen Zē-ī gawra und Zē-ī gička im irakischen Kurdistan gelegene Gebiet Sōrān, während die von der Verfasserin thematisierte kurdische Schriftsprache, die im Kurdischen „Kurdī patī" (etwa Hochkurdisch) genannt wird, ursprünglich auf der Mundart von Sîlaimānī basiert (vgl. Jemal Nebez: *Die Schriftsprache der Kurden.* In: *Monumentum H. S. Nyberg.* Liège 1975. [Acta Iranica.], S. 97–122). Indem sie durchaus auch von der Mukrîyānī-Mundart Gebrauch macht, die keinesfalls als Sōrānī bezeichnet werden kann, widerspricht die Verfasserin im übrigen selbst ihrer Titelangabe.

Was die in diesem „Manuel" herangezogenen Schriften angeht, ist es einmal die von der Bagdader Kurdischen Akademie für Wissenschaften (KAW) in den letzten Jahren eilfertig und unsachgemäß entwickelte Variation der adaptierten arabischen Schrift, die aus guten Gründen in dieser Form weder von der großen Mehrheit der Wissenschaftler und Literaten noch von der lesenden und schreibenden Bevölkerung akzeptiert wurde. Sie ist allein für die Publikationen der KAW benutzt worden – und das im übrigen nur bis zum Herbst 1979, zu welchem Zeitpunkt die KAW diese ihre „Reform" völlig rückgängig machte! Die von der Verfasserin darüberhinaus herangezogene Variation der lateinischen Schrift ist von dem kurdischen Philologen Taufîq Wahbī in den 30-er Jahren in Irak auf der Basis des englischen Alphabets erstellt worden. Wahbī's Variation hat unter den Kurden keine Annahme gefunden, im Gegensatz zu der von Ğalādat Badîr-Xān Ende der 20-er Jahre entwickelten lateinischen Schrift. So kann man sagen, daß die Verfasserin in Hinblick auf die von ihr herangezogenen Schriftarten der Realentwicklung nicht Rechnung getragen und dem Kurdischen und den Lernenden keinen Dienst erwiesen hat.

Die Auswahl der Prosatexte erscheint mir auch z.T. unglücklich. Anstelle hervorragender Probestücke der berühmten Schriftsteller und Literaten wie ʾĪbrāhīm Aḥmad, Ḥusain ʿĀrîf, Ğamīl-ī Rōžbayānī, findet man Texte von solchen Autoren, die für die Qualität ihrer Sprache unter den Kurden überhaupt nicht bekannt sind.

Obgleich sich die Verfasserin bemüht, durch passende und zutreffende Beispiele und Sätze die Grammatik zu erläutern, sind doch zahlreiche grammatikalische Fehler in dem Buch vorhanden, z.B. *dāgīrkarān bō ʾawa-y dāgīr-ī wulâtān bîkan* (S. 136) statt *dāgīrkarān bō ʾawa-y wulâtān dāgīrbîkan*; *dān-badast* (S. 144) statt *dānbadastawa* oder *badastawadān*; *la čarx-ī bīstam* (S. 120) statt *la čarx-ī bīstam-dā*; *pādšāyak habū ba nāw-ī ʾaždahāk* (S. 170) statt *pādšāyak habū nāw-ī ʾaždāhāk(bū)* etc. etc. Auch in Bezug auf die Tempora ist sie in ihren Beispielen durchaus nicht konsistent, vgl. nur z.B. *nadabū* u. *nadabuwā* (S. 145).

Ungeachtet seiner Unzulänglichkeiten wird dieses „Manuel de Kurde" den Interessierten das Erlernen der kurdischen Sprache wesentlich erleichtern. Für

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000430

das Selbststudium geeigneter wäre es allerdings, wenn der Schlüssel für die in den 31 Lektionen gegebenen Übungen bereits in dem „Manuel" enthalten wäre.

JEMAL NEBEZ, Berlin

HAṂSANĀRĀẎAṆA BHAṬṬĀCĀRYA: *Hinduderą debądebī. Udbhabą o kramabikāśą. Prathamą parba.* Kalikātā: Phārmā KeEląEmą [= Kalkutta: Firma KLM] 1977. [XVI], 562 S., 10 S. Illust. 8°. 17,– Rs.

Der Verfasser dieses bengalischen Werkes ist ein in Navadvīpa residierender gelehrter Brahmane (u. a. dreifacher MA; PhD) aus einer alten Logikerfamilie. Das Werk soll der erste Teil einer Beschreibung und Deutung der Götter der Hindus sein; Untersuchungen zur buddhistischen und jinistischen Götterwelt sollen folgen. Gegenstand dieses Bandes sind nur die vedischen Götter, d. h. solche, die auch oder nur in vedischen Texten vorkommen, wobei ihre Bedeutung und Entwicklung an Hand von relevanten Texten aus den verschiedensten Epochen erläutert werden.

Im Laufe dieser Untersuchung wird mit viel Fleiß und Akribie eine überwältigende Fülle an Material zusammengetragen und auf scharfsinnige Weise gewertet und gedeutet. Erstaunlich ist die Belesenheit des Verf., der sich bei seinen Arbeiten anscheinend nicht auf irgendwelche Indices, sondern einzig und allein auf sein Gedächtnis und seine Notizen verlassen hat. Natürlich sind die Prinzipien und die Methodik, auf denen dieses Werk basiert, nicht die, an die man hierzulande gewöhnt ist, wie dies ja auch der Fall bei den meisten modernen, in den einheimischen Sprachen verfaßten Werken dieser Art sein dürfte. Auch konnte der Verf. außer den Sanskrit-Originaltexten und -Kommentaren (beide in großer Anzahl) und bengalischen Übersetzungen und Sekundärliteratur nur englischsprachige Literatur verwenden, und auch diese besteht, abgesehen von einigen rund zwanzig Jahre alten indischen Werken, aus älteren Abhandlungen, wie z. B. die von MACDONELL und KEITH. Werke in anderen Sprachen sind ihm unbekannt, auch die auf diesem Gebiete doch so wichtigen deutschen, abgesehen von ein paar übersetzten älteren Schriften. Von der Heranziehung der Völkerkunde und der Vergleichenden Religionswissenschaft bei der Deutung der vedischen Geisteswelt scheint er nicht viel zu halten, obwohl er (S. 6) ausdrücklich feststellt, daß gerade der Ṛgveda, seines Erachtens der älteste existente religiöse Text, uns tiefe Einblicke in archaische religiöse Vorstellungen im allgemeinen gestattet. Auch bleibt die Frage, ob und in welchem Umfange volkstümliche oder gar fremde Elemente Aufnahme in die Hochreligion fanden, im großen und ganzen ungestellt. Daneben muß den westlichen Leser die fast kritiklose Übernahme der Angaben der einheimischen Kommentatoren (von YĀSKA über SĀYAṆA bis hin zu den modernen traditionalistischen bengalischen Exegeten einschließlich AUROBINDO, der hier mit seinem englischen *On the Veda* vertreten ist) auffallen. Überhaupt wird, was den Thesen des Verf. irgendwie zu entsprechen scheint, kritiklos übernommen. Gilt es, sich für eine Interpretation zu entscheiden, so wird überdies oft nach dem Mehrheitsprinzip verfahren. Die wissenschaftliche Genauigkeit läßt auch anderes zu wünschen übrig: Übersetzungen werden selten begründet, obwohl alle Deutungen auf ihnen basieren, und die Angaben im Literaturverzeichnis sowie die Wiedergabe westlicher Namen in Lateinschrift (häufig ist z. B. *Maxmular*) sind, wie in den meisten Publikationen dieser Art, unbefriedigend.

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000431

Aber durch einige ebendieser Mängel wird das Werk letztlich so interessant; gerade die Traditionsverbundenheit des brahmanischen Verf., verbunden mit seiner ehrfurchterzeugenden Wissenstiefe und seiner Gelehrsamkeit, machen das Werk wichtig für den Erforscher der einheimischen Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit, mit der westlichen Auslegung und Deutung dieser und dem Einfluß dieser Auslegung auf die einheimische Geisteswelt selbst. Denn darum geht es dem Verf. ja im Grunde. Wie er in seinem Vorwort schreibt, ist das vorliegende Werk das Resultat seines seit der Jugendzeit andauernden Bestrebens, seine Religion zu verstehen und zu ihren Wurzeln zurückzuverfolgen. Im Laufe seiner Bemühungen habe er gemerkt, daß alle modernen Erklärungsversuche, einheimische wie ausländische, unbefriedigend seien, und deshalb sehe er sich gezwungen, die ursprünglich nur für ihn selbst bestimmten Ergebnisse seiner Forschungen einem breiten Publikum zugänglich zu machen. Daß hier auch einheimische Erklärer erwähnt werden, ist allerdings eher dem Streben nach rhetorischem Effekt zuzuschreiben, denn in der Praxis werden ihre Ansichten in der Regel entweder anerkannt oder aber kommentarlos zitiert, da sie der zentralen These des Verf. kaum zu widersprechen scheinen. Anders ist es mit den Angaben westlicher Gelehrter, insofern in diesen andere Meinungen zum Ausdruck kommen. Sie werden stets eingehend und gründlich durchleuchtet und besprochen, bevor sie endgültig widerlegt werden. Hierbei geht der Verf. mit einer unter den gegebenen Umständen bewunderswerten Objektivität und Feinfühligkeit ans Werk, nie ist eine Äußerung apodiktisch, alle Behauptungen und Schlußfolgerungen werden ausführlich begründet. Der Ton ist im ganzen zurückhaltend und sachlich, obwohl begreiflicherweise hie und da die Ehrfurcht, die der Verf. vor seiner Materie empfindet, durchschimmert. Nur einmal zeigt er sich empört (allerdings auch hier auf sehr zurückhaltende Weise), und zwar auf S. 17, wo er sich darüber wundert (sehr zu Recht), daß man im Westen auch nur daran denken konnte, den in Indien zweifellos schon seit alter Zeit vorhandenen Monotheismus auf den Einfluß des Christentums und des Islams zurückzuführen. In diesem Zusammenhang sind auch S. 48ff. von Interesse.

Und damit kommen wir auch zur zentralen These des Verf. Denn nach seiner Ansicht ist die vedische und auch die spätere hinduistische Religion eine monotheistische, und zwar von Anfang an. Letztlich sind alle Einzelgötter nur Manifestationen und Aspekte des Einen. Im Laufe der Zeit hat sich die Zahl dieser verschiedenen Aspekte vermehrt; hieraus sind immer mehr selbständige Götter entstanden (z. B. auch Dakṣa aus Agni als Opferfeuer), wobei gleichzeitig früher wichtige Götter nach und nach durch ehemals unwichtige oder gar gänzlich neue ersetzt werden konnten. Der gläubige Hindu aber sieht hinter dieser bunten Vielfalt stets die Einheit. Auch die Anbetung von Bildnissen und Objekten basiert auf diesem Prinzip, denn es ist der Eine, der dahinter steht, den man sich auf diese besonders einprägsame Weise vergegenwärtigt. Überdies ist, wie der Verf. meint, das Anbeten von Bildnissen, ja, selbst der Gedanke der Herstellung solcher, etwas, das man über den Buddhismus von den Griechen übernommen habe, wie in einer ausführlichen Diskussion (S. 40ff.) begründet wird. Der Eine aber ist niemand anders als Agni. Diese These des Verf., die auf den Ausführungen seines einstigen Lehrers basieren, müßte gerade hierzulande besonderes Interesse erwecken, liegt doch die Zeit, in der hier Hertels „Feuerlehre“ ihre Proponenten fand, nicht allzu weit zurück.

Dieses Werk macht wieder einmal deutlich, wie wenig wir doch jemals das

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000432

moderne Indien verstehen werden, wenn wir uns, wie heute im großen und ganzen der Fall, weiterhin auf die englischsprachige Literatur verlassen. Auch das Sanskrit kann uns nur noch über die Grundideen aufklären, denn die aktuelle intellektuelle Diskussion, die auf eine breite Öffentlichkeit zielt, hat sich schon seit langer Zeit von dieser Sprache abgewandt, aus verständlichen Gründen. Es sind die verschiedenen Landessprachen, in denen die aktuelle Diskussion, die nach unserer größten Aufmerksamkeit verlangt, stattfindet, denn, wenn auch geographisch nicht so verbreitet wie das Englische, erreichen sie doch eine größere Massenbasis und hinterlassen einen tieferen Eindruck als diese doch nach wie vor fremde Sprache, die auch viele der führenden Intellektuellen nur ungenügend beherrschen. Diese Sprachen gilt es zu berücksichtigen; hierbei ist eine Beschränkung auf das Hindi unmöglich, schon aus dem einfachen Grunde, daß Gebildete, deren Muttersprache eine der älteren Literatursprachen ist, sich weigern, als ihr literarisches Kommunikationsmittel eine Sprache zu benutzen, die ihrer Meinung nach erst im vorigen Jahrhundert künstlich erschaffen wurde, vorausgesetzt, sie sind dazu überhaupt in der Lage. Überdies haben einige der Landessprachen einen Einfluß, der weit über ihr tatsächliches Verbreitungsgebiet hinausreicht, abgesehen von Hindi ist da vor allem Bengali zu nennen, das im gesamten Osten und auch im Süden (insbesondere in Kerala) und im Südwesten einen erheblichen Einfluß auf die Intelligenzija ausübt. In der gegebenen weltpolitischen und -wirtschaftlichen Situation ist es deshalb unbedingt erforderlich, daß man sich hierzulande mehr als bisher mit diesen Sprachen und mit Texten der hier besprochenen Art beschäftigt.

Aber nicht nur als Zeuge einer geistigen Auseinandersetzung ist dieses Werk von Interesse. Der religiös-mythologisch interessierte Leser wird in ihm eine Fülle von Material zu den einzelnen Göttern (worunter auch Gestalten wie Vṛṣākapi, Apāṃ Napāt, Kaśyapa, Ahirbudhnya, Dadhikrā, Vena usw. zu verstehen sind) finden, Material, das mit großem Fleiß aus einer riesigen Masse von Sanskrittexten, von den Saṃhitās bis zu den Purāṇas und anderen späteren Werken, zusammengetragen und säuberlich aufgeführt worden ist. Interessant ist auch die Gegenüberstellung verschiedener Kommentatoren, wobei auch die modernen einheimischen ihren gebührenden Platz einnehmen; daß es in den neuindoarischen und dravidischen Sprachen eine große Masse an Übesetzungen und Kommentaren und äußerst interessante Sekundärliteratur zum Veda gibt, eine Literaturgattung, die hierzulande kaum bekannt und wenig beachtet ist, wird hier am Beispiel des Bengalischen in eindrucksvoller Weise dokumentiert. Nützlich sind auch die in einem volkstümelnden typischen Kalenderstil gemalten Bildnisse der verschiedenen Götter, die der Verf. nach den Beschreibungen der Texte hat anfertigen lassen, auch wenn man natürlich Abstriche für die Phantasie des Illustrators in einzelnen Details machen muß. Sehr interessant sind auch die Spuren älterer Anbetungsformen, die der Verf. im modernen volkstümlicheren Ritus an verschiedenen Stellen aufgespürt zu haben meint, wie z. B. (S. 123) alte Formen der Sonnenanbetung im bengalischen Kultus um Dharma, beim Dola-Fest (anderswo Holi) und auch in verschiedenen Observanzen der Frauen. In Bezug auf Sūrya sei übrigens auch angemerkt, daß seine Gedanken zur Sūryaanbetung und -abbildung im alten Indien, ein Problem, das A. J. Gail (*ZDMG* 128 [1978], S. 333ff.) wieder aktualisiert hat, zum Nachdenken zwingen: er kommt zu keinem definitiven Ergebnis, macht aber darauf aufmerksam, daß auf Java und Bali die Götter mit Schuhen abgebildet werden,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000433

um anzudeuten, daß sie die Erde nicht berühren, und daß das gleiche auf thailändischen Abbildungen der Göttin Durgā zu sehen sei (S. 122). Es gebe auch alte, eindeutig indische Aspekte der Sonnenverehrung, die die These zu widerlegen scheinen, es handele sich um einen importierten Kult. Eher sehe es so aus, als wären indische und fremde Elemente verschmolzen.

Alles in allem, ein lesenswertes Buch. Druck und Einband lassen nichts zu wünschen übrig, ebenso die ausführlichen Indices, die sehr hilfreich sind. Man ist gespannt auf die weiteren versprochenen Bände. Vielleicht werden wir in diesen auch eine Besprechung der volkstümlichen Götter, die Eingang in das hinduistische Pantheon gefunden haben, finden. Einen guten Anfang hat der Autor schon im vorliegenden Band gemacht, indem er von Zeit zu Zeit das Bild bestimmter vedischer Götter in mittelalterlichen und modernen bengalischen Kāvyas zum Vergleich hinzuzieht. Allerdings wird in solchen Beschreibungen, die oft erheblich von den älteren abweichen, eher nach einer Kontinuität der Gedanken als nach Neuerungen gesucht.

Rahul Peter Das, Hamburg

Sylvain Lévi: *The Theatre of India.* Transl. from the French by Narayan Mukherji. 2 Bde. Calcutta: Writers Workshop 1978. 8, 282; 162 S. 80,– Rs. (hardbound) bzw. 40,– Rs. (flexiback).

Obwohl inzwischen in vielem veraltet, bleibt Lévis 1890 erschienenes Werk *Le théâtre indien* heute noch eine der besten Einführungen in das altindische Theater. Deshalb ist diese englische Übersetzung sehr zu begrüßen, macht sie doch dieses Werk einer größeren Leserschaft zugänglich, insbesondere in Indien. Der Übersetzer Narayan Mukherji ist ein Bengale, der an der Jadavpur University (eine der drei Universitäten Kalkuttas) und an der Sorbonne Vergleichende Literaturwissenschaft studiert hat und sich heute privat mit indischem Theater und indischer Volksmusik befaßt (was auch aktive Mitarbeit in Gesang- und Theatergruppen mit einschließt). Seine guten Kenntnisse sowohl des Französichen als auch des Englischen haben es ihm ermöglicht, eine ausgezeichnete Übersetzung vorzulegen, die dem Original getreu bleibt und auch die typischen Fehler des „Indian English" vermeidet. Überdies wurde die Übersetzung vor der Drucklegung durch den gelehrten polyglotten belgischen Jesuitenpater Robert Antoine, Lehrer der Vergleichenden Literaturwissenschaft an der Jadavpur University, ein guter Kenner des altindischen Theaters (und auch des griechischen; die bengalische Übersetzung des griechischen Textes von *Antigónē* stammt übrigens von ihm) und ein geschätzter Literat (er ist der Verfasser bengalischer Essays und christlicher Lyrik in Bengali und Sanskrit), sorgfältig geprüft. Gelegentlich auftauchende Auslassungs- und andere Fehler sind also wirkliche Druckfehler, aber sie sind so selten, daß sie kaum auffallen; ansonsten ist der Druck von sehr guter Qualität, und auch der Einband befriedigt durchaus. Wertvoll sind die Biographie Lévis und der Index, beide von Antoine stammend, sowie Mukherjis Ergänzungen zu Lévis Anmerkungen und die von ihm übersetzte Besprechung Lévis einer französischen Aufführung des *Mṛcchakaṭika.* Paris 1895, ein Appendix. Jedem Band ist ein Porträt Lévis beigegeben, im ersten Band findet sich außerdem ein Bildnis Lévis mit Tagore.

Rahul Peter Das, Hamburg

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 131, Heft 2 (1981)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000434

Indische Albumblätter. Miniaturen und Kalligraphien aus der Zeit der Moghul-Kaiser. Hrsg. u. komment. v. REGINA HICKMANN. Mit e. Beitr. v. VOLKMAR ENDERLEIN. Lesung, Umschrift u. Übers. d. pers. u. arab. Textes v. SCHAHNAS ALAMI u. ECKHARDT FICHTNER unter Mitarb. v. GOTTFRIED WERNER. Übers. d. Quellenzitate a. d. Engl.: VOLKMAR ENDERLEIN u. REGINA HICKMANN.. Leipzig u. Weimar: Kiepenheuer 1979. 174 S., einschließl. 60 ganzs. Farbtaf. 4° 72,– M.

Herr ENDERLEIN, der kürzlich die Miniaturen der Berliner Baisonqur-Handschrift im Leipziger Insel-Verlag herausgegeben hat, liefert einen forschungsgeschichtlich besonders wertvollen Aufsatz *Zur Geschichte der indischen Sammelalben im Berliner Islamischen Museum.* Frau HICKMANN hat in Sammelwerken und Zeitschriften eine *Geschichte der indischen Miniaturmalerei* und *Analysen zur Komposition des Gruppenbildes in der Moghulmalerei* veröffentlicht und interpretiert hier mit einem besonderen Einfühlungsvermögen in die künstlerischen Werte und einer umfassenden Erhellung des historischen Hintergrunds 30 ausgewählte Blätter aus Alben indischer Miniaturen im Islamischen Museum der Staatlichen Museen zu Berlin, der bedeutendsten Sammlung indischer Miniaturmalerei auf dem Gebiet der DDR; zur geschichtlichen Einordnung und ästhetischen Würdigung nützt sie eine systematisch zusammengestellte Bibliographie. Mit der gleichen Umsicht veranschaulichen die andern Mitarbeiter 30 Proben indisch-islamischer Kalligraphie (im Wechsel mit den Wiedergaben der Miniaturen). Der Druck der kalligraphischen Blätter, der Umschrift und der Übersetzung arabischer und persischer Dichtung wie auch des Textes zu den großformatigen Album-Blättern sind in gleicher Weise ausgezeichnete Beispiele moderner graphischer Technik. Sie ermöglichen ein neues Studium von Meisterwerken der indischen Malkunst im Vergleich mit parallelen Veröffentlichungen: Bei der Vorführung der „Asavari Ragini" (Taf. 47, S. 163/4) weist Frau HICKMANN auf altindische Texte hin, um die Stimmung der verlassenen Geliebten als Gegenstand von Literatur, Musik und Bildender Kunst dem Betrachter näherzubringen (dazu vgl. Museum für Indische Kunst Berlin. Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz. *Katalog* 1976, Nr. 199 u. 212). Oder: Zu einem anderen berühmten Blatt, der „Begegnung am Brunnen" (Taf. 53, S. 166/7) vermittelt Frau HICKMANN für Fachleute der orientalischen Kunst wie für allgemein interessierte Museumsbesucher den Zugang zu verwandten Sanskrit-Dichtungen, Abbildungen und Vorbildern (vgl. M. R. ANAND u. H. GOETZ: *Indische Miniaturen.* Dresden 1967, Nr. 17); und den geistigen Hintergrund zur „Verehrung eines Heiligen" (Taf. 37, S. 156/7) erhellt sie durch ein Zitat aus den Memoiren des Moghul-Kaisers Jahangir (Portrait dieses Mäzen: hier Taf. 19 u. 21; auch bei E. KÜHNEL u. H. GOETZ: *Indische Buchmalereien aus dem Jahāngīr-Album der Staatsbibliothek zu Berlin.* Berlin 1924. (Buchkunst des Orients. 2.), S. XI, S. 5, Taf. 36/7; dieses neuerdings abgebildet: Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz. *Kostbare Handschriften und Drucke. Ausstellung zur Eröffnung des Neubaus in Berlin.* Wiesbaden 1978, Nr. 39 und *Islamische Buchkunst aus 1000 Jahren. Ausstellung der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin.* Berlin und Bonn 1980, Nr. 102).

KLAUS FISCHER, Bonn

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 131, Heft 2 (1981)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000435

PRATAPADITYA PAL: *The Arts of Nepal.* 1: *Sculpture.* 2: *Painting.* Leiden/Köln: Brill 1974. 1978. XVI, 186 S., 300 Taf.; XIV, 174 S., 220 Taf. (*Handbuch der Orientalistik.* 3,3,2,1–2.)

DR. PALS gewandte, flüssig geschriebene, ersichtlich von Sympathie getragene Darstellung scheint sich weniger an den Fachmann als vielmehr an den aufgeschlossenen Laien und Sammler zu richten. Der wird die einleitenden Skizzen zur nepalischen Geschichte, zu Hinduismus und Buddhismus, zur Stellung des Künstlers im traditionellen Nepal mit Gewinn zur Kenntnis nehmen; dem Fachmann geben sie nur selten zum Nachdenken Anlaß. Insofern verwundert es ein wenig, die Bände im *Handbuch der Orientalistik* publiziert zu sehen.

Dankbar nimmt man die Reichhaltigkeit zur Kenntnis, mit der hier Material dargeboten wird: in ähnlicher Fülle sind nepalische Skulptur und Malerei noch nie unter dem systematisierenden Auge eines einzelnen Beobachters dargeboten worden. Und die in langjährigem, durch Publikationen dokumentierten Umgang mit dem Material erworbene Vertrautheit erlaubt es dem Vf., verschiedentlich durch stilistische Vergleiche wenigstens zu relativen Datierungen zu kommen. Hier rechtfertigen sich die – durchaus von westlichen ästhetischen Vorstellungen getragenen – zahlreichen Detailbeschreibungen einzelner Objekte.

DR. PAL hat natürlich auch gesehen, daß solche Beschreibung lediglich jenen Aspekt herausgreift, der im Denken des westlichen Betrachters zentral ist; indem wir aber zum allergrößten Teil mit Devotionalien oft esoterischer Funktion (so auch PAL, Bd. 2, S. 14) zu tun haben, ist zu sachgerechter Interpretation der religiöse Hintergrund an sich unerläßlich. Rez. empfindet es als gravierenden Mangel, daß dieser Komplex kaum gestreift, geschweige denn systematisch verfolgt wird. Dies Fehlen wiegt umso schwerer, als ja indische Ikonographie mitunter zur Erklärung nepalischer Bildwerke nicht ausreicht (so auch PAL, Bd. 1, S. 143). Das heißt, daß sich die 'theologischen' Assoziationen eines nepalischen Götterbilds jedenfalls den gängigen indischen Texten gar nicht so selten nicht entnehmen lassen. Einschlägige nepalische Quellen sind ja aber nicht durchweg unzugänglich. Lokale Purāṇas und Chroniken hat DR. PAL nicht, Inschriften, Ritualhandbücher oder lebendigen Ritus nur ganz selten genutzt.

Diese Scheu, sich auf schriftliche Überlieferung einzulassen, erstreckt sich bis hin zu den oft mehrzeiligen Unterschriften unter Gemälden: nicht selten wird ein Stück in extenso stilistisch gewürdigt, von seiner Unterschrift aber weder der Text mitgeteilt noch auch der Inhalt resumiert, soweit er über Namen und Daten hinausgeht – und dies, obschon dem Vf. ein gelehrter Nepali zur Seite stand. Trotzdem sind offensichtliche Versehen stehen geblieben. Der Bd. 2, Taf. 65 abgebildete Buchdeckel soll gemäß S. 63 ein *liṅga* namens *Kirāṭeśvara* zeigen. Und im Gebiet um *Mṛgasthali* findet sich tatsächlich ein aus dem Lot geratenes *liṅga*, ganz wie der Buchdeckel es zeigt. Nun liest man aber auf dem – nicht eben klar reproduzierten – Photo einigermaßen deutlich [*siddhaṃ*] *śrī* [*3*] *kirśvara*: und es ist ja nun nicht ausgemacht, ob sich der Schreiber verschrieben hatte, oder ob er jenen *Kīleśvara* meinte, von dem z. B. das *Nepālamāhātmya* 7.31 ff. ausführlich handelt[1] – und der sich, im Gelände ebenso wie

[1] *Nepālamāhātmya.* Ed. MUKTINĀTH KHANĀL. Kāṭhmāḍauṃ: Nepāl Rājakīya Prajñā-Pratiṣṭhān 2028 [V.S.], pp. 69 ff.

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000436

auf dem Gemälde, in unmittelbarer Nachbarschaft des wichtigsten Garuḍāsana-Nārāyaṇa, des von Cāṅgunārāyaṇ, findet. Natürlich ist dadurch Dr. Pals Theorie nicht erledigt: es befremdet aber doch, die Quelle so ganz ohne Hinweis auf die Interpretation hin umgebogen zu sehen. –

So enthält Dr. Pal seinem Leser indigene Quellen zum Verständnis weitgehend vor. Und diesem Argument kann man schwerlich entgegenhalten, solche Erörterung führe aus dem Gebiet der Kunst- in das der Religionsgeschichte: eine vermeintlich voraussetzungslose, 'werkimmanente' Interpretation nepalischer Kunstwerke erscheint jedenfalls dem Rez. ein Unding.

Der Wert des 2. Bandes als Quellenwerk wird durch die mangelnde Schärfe vieler Schwarzweißillustrationen ernstlich gemindert. Gerade bei Stücken, auf denen so viel ikonographisch Unklares der Entschlüsselung harrt – gerade bei einem Buch, das (verständlicherweise) auf ikonographische Durchkommentierung verzichtet, wäre man dankbar gewesen, hätte der Verlag durchgehend das Niveau gehalten, das viele Tafeln ja aufweisen.

Nun, auch so sind die Bücher eine anregende, wenn auch aufwendige Einführung, eine willkommene Hilfe zur typologischen Einordnung und Datierung, eine Übersicht, die man um ihrer Materialfülle nicht wird missen wollen, vor allem aber eine Aufforderung zur Weiterarbeit.

Bernhard Kölver, Kiel

Jeanne-Marie Puyraimond: *Catalogue du Fonds Mandchou.* Sous la haute direction de Walter Simon et de Marie-Rose Séguy. Paris: Bibl. Nat. 1979. 178 S.

Die Sammlung der Mandschurica in der Pariser Nationalbibliothek ist eine der ältesten und bedeutendsten in Europa. Schon um 1697 kam die Bibliothèque du Roi in den Besitz mandschurischer Bücher; ein 1739 erstellter Katalog der Manuskripte der Bibliothek verzeichnet zwar nur 6 mandschurische Werke, doch war deren Zahl schon damals wesentlich größer. In den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts erst wurde die Arbeit an einem Katalog der Mandschurica begonnen, und zwar von Willy Baruch, doch wurde sein Katalog nicht veröffentlicht. Zu dem von Baruch erstellten Katalog verfaßte der chinesische Sinologe und Tibetanist Yü Tao-ch'üan einen alphabetischen Titelindex (1937). Seit 1963 beschäftigte sich auch Prof. Walter Simon, F.B.A., mit den Pariser Texten und verfaßte bibliographische Notizen. Er führte Mme. Jeanne-Marie Puyraimond in das Mandschu ein, welche unter seiner Anleitung dann den hier angezeigten Katalog fertigstellte. All das erfahren wir aus der auch wissenschaftsgeschichtlich interessanten Einleitung von Mme. Marie-Rose Séguy (5–10).

Der Katalog verzeichnet 294 Nummern, die sowohl Drucke wie Handschriften umfassen. Die Beschreibung ist genau und verweist auch auf andere Kataloge von Mandschurica sowie einschlägige Sekundärliteratur. Aufgenommen sind nicht nur reine Mandschurica, sondern auch mehrsprachige Werke (Bi- und Trilinguen). Von manchen Werken sind mehrere verschiedene Ausgaben bzw. Handschriften vorhanden, die also nicht als Dubletten zu gelten haben. Der Katalog wird erschlossen durch eine Reihe von Indizes. Ein alphabetischer Index erfaßt die Namen der Autoren und Übersetzer sowie die Titel (141–166). Die chinesischen Namen und Titel erscheinen hier in (französischer) Umschrift;

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000437

außerdem gibt es zu diesen einen Zeichenindex, der nach Strichzahl geordnet ist (167–174). Schließlich ist eine Konkordanz der früheren und der jetzigen Standortnummern beigegeben (175–177).

Unter den Texten finden sich einige Unica (Nr. 48, 49) und einige, die als „très rare" bezeichnet werden (so etwa die Nr. 18 und 189 – letztere ein Werk über mongolisches Recht). Auch die Kalender und astronomischen Tabellen dürfen zu den Rara gehören (Nr. 192–217); der älteste Kalender ist einer für 1769–1770 (Nr. 192). Wir können hier nur summarisch auf besonders interessante Werke hinweisen. Der chinesische Roman *San-kuo-chih yen-i* ist mit 7 Nummern vertreten (Nr. 119–125); es findet sich ferner eine Handschrift der Mandschufassung des *Shui-hu chuan* (Nr. 126). Vom *Chin-p'ing-mei* in Mandschuüber-setzung gibt es zwei identische Druckausgaben und eine Handschrift (Nr. 127–129), vom *Hsi-hsiang chi* eine bilingue Druckausgabe (Nr. 132). Nicht weniger als 37 Nummern sind Jesuitica (Nr. 234–270). Nr. 293 ist ein mandschu-chinesisches Diplom von 1676. Derart frühe Ernennungsdiplome sind in Europa sehr selten (vgl. hierzu auch Wolfgang Franke: *Patents for Hereditary Ranks and Honorary Titles During the Ch'ing Dynasty*. In: Monumenta Serica 7 [1942], 38–67). – Zu Nr. 190, dem Verwaltungshandbuch *Hafan-i dasan-i oyonggo be isabuha bithe* (chin. *Li-chih chi-yao*) könnte nachgetragen werden, daß der Verfasser des chinesischen Originals Kao O kein geringerer ist als der Herausgeber und Fortsetzer des Romans *Hung-lou meng*.

Nachdem es eine lange Zeit hindurch scheinen konnte, daß die Beschäftigung mit der mandschurischen Literatur als ein Relikt des 18. und 19. Jahrhunderts angesehen wurde, ist es erfreulich festzustellen, daß in vielen Ländern, nicht nur in Deutschland, das Interesse am Mandschu neu erwacht ist. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß der inhaltsreiche und handliche Katalog der Pariser Mandschurica den Mandschustudien in aller Welt einen weiteren Auftrieb geben wird.

Herbert Franke, München

André Lévy: *Inventaire analytique et critique du conte chinois en langue vulgaire*. P. 1, Vol. 1.2. Paris 1978–79. XV, III, 813 S. (Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises. 8.) Pro Bd. 42.– ffr.

Die beiden hier angezeigten Bände bilden den Beginn einer auf insgesamt 6 Bände berechneten Reihe, die das umgangssprachliche Erzählungsgut Chinas bis zum 17. Jahrhundert analytisch erschließen soll, wobei der Schwerpunkt naturgemäß auf den Novellensammlungen der Mingzeit liegen wird. Die Arbeit liegt in den Händen einer von André Lévy geleiteten Gruppe von Mitarbeitern, die dem Centre National de la Recherche Scientifique assoziiert ist (vgl. das Vorwort von Donald Holzman, vol. 1,1, III–IV). Die Prinzipien der Analyse werden ausführlich von André Lévy geschildert (vol. 1,1, V–XIII). Für jede einzelne Geschichte wird zunächst die Thematik in ein paar Sätzen resümiert; es folgen der volle chinesische Titel mit genauer Übersetzung und eine manchmal recht ausführliche Inhaltsangabe. Die Analysen selbst sind in 7 Punkte gegliedert: 1) Kurzfassung des Motivs bzw. des Hauptthemas; 2) Angaben über Länge des Texts, Unterabteilungen, Bemerkungen über Verseinlagen etc.; 3) Soziales Milieu, in welchem die Geschichte spielt; 4) Kategorie der Geschichte nach den Prinzipien der einheimischen literargeschichtlichen Klassifizierung; 5) Zeit und

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000438

Ort bzw. Orte der Handlung; 6) Quellen, Parallelfassungen, Adaptionen und Imitationen; 7) Sachliche und literarhistorische Angaben mit Nachweis von Übersetzungen in anderen Sprachen einschließlich des Japanischen sowie Sekundärliteratur. Die Artikel über die einzelnen Geschichten sind gezeichnet. Der Löwenanteil der Arbeit stammt von André Lévy selbst, der sich ja als ausgezeichneter Kenner der umgangssprachlichen Literatur Chinas seit langem profiliert hat. Die Artikel der anderen Mitarbeiter lassen jedoch keine Qualitätsunterschiede erkennen, was für eine sorgsame Redaktion durch den Herausgeber spricht.

Die beiden hier erschienenen Bände enthalten Analysen der Erzählungen aus folgenden Sammlungen: *Ch'ing-p'ing shan-t'ang hua-pen* (= *Liu-shih chia hsiao-shuo*) (anonym), sowie den drei Sammlungen *Yü-shih ming-yen, Ching-shih t'ung-yen* und *Hsing-shih heng-yen* (den *San-yen*) des Feng Meng-lung (1574–1646?). Dazu kommen noch als „pièces diverses" sechs in verschiedenen Texten als Einlage überlieferte Einzelnovellen sowie eine kurze Sammlung mit 4 Geschichten (*Hsiung Lung-feng hsiao-shuo*). Für jede Novellensammlung wird ein genaues Verzeichnis der alten und der modernen Ausgaben geboten. Die Bände sind angenehm leserlich vom Schreibmaschinenmanuskript (unter Verwendung auch von Kursivtype) reproduziert und enthalten sehr viele chinesische Zeichen, so daß die äußere Form des Inventars durchaus ansprechend ist. Der Inhalt jedenfalls verdient höchstes Lob. Eine derart ausführliche kritisch-analytische Materialerschließung hat es für die chinesische Erzählungsliteratur in Umgangssprache bisher noch nicht gegeben. Sie wird nicht nur für die Literarhistoriker unter den Sinologen ein unentbehrliches Handwerkszeug bilden. Auch andere Fachrichtungen der Sinologie werden davon profitieren, etwa diejenige, die sich der schriftsprachlichen Erzählung widmet, nicht minder jedoch auch Historiker und Kulturhistoriker. Denn in vielen Fällen sind die Helden der Geschichten ja historische Persönlichkeiten, und ihr Fortleben in der Literatur im Vergleich mit den von den eigentlich historischen Quellen im strengen Sinn gebotenen Angaben ist oft genug ein reizvolles Forschungsthema.

Für Band 3 ist vorgesehen die Analyse der beiden *P'ai-an ching-ch'i*-Sammlungen von Ling Meng-ch'u (1580–1644), für Band 4 die von fünf weiteren Sammlungen gegen Ende der Mingzeit (1644) mit insgesamt 89 Erzähltexten (*hua-pen*), für Band 5 nochmals fünf Sammlungen nach der Mitte des 17. Jahrhunderts mit zusammen rund sechzig Texten. Den Abschluß soll in jedem Falle ein Band mit Indizes und Bibliographien bilden. Das ist kein kleines Programm, aber die bisherigen Ergebnisse der Arbeit lassen für die Durchführung das beste hoffen. Schon jetzt aber ist der Dank der Fachwelt André Lévy und seiner Gruppe sicher.

Einige Marginalien: Die Erzählung „Le rendez-vous de la fête des lanternes" (133–136), eine Gespenstergeschichte (Vampyrmotiv) scheint angeregt durch die Erzählung „Die Päonienlaterne" von Ch'ü Yu (hierzu ZDMG 108 [1958], 362–364 sowie die Übersetzung in W. Bauer und H. Franke: *Die Goldene Truhe*. München 1959, 249–255). In beiden Texten hat die Gespensterbraut den Namen Shu-fang. – Die auf S. 164 erwähnte schriftsprachliche Anekdote, die der umgangssprachlichen Fassung „Le témoignage des épingles d'or" als thematisches Vorbild diente, ist übersetzt von H. Franke in: Asiatische Studien 4 (1950) und in dessen *Beiträge zur Kulturgeschichte Chinas unter der Mongolenherrschaft*. Wiesbaden 1956, 38–39. – S. 302, Z. 3 lies Fengdu statt Yandu. – „La Guanyin de jade" (388–393) ist nach der tschechischen Über-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000439

setzung von JAROSLAV PRŮŠEK auch ins Deutsche übersetzt in *Die Jadegöttin*. Berlin 1966.

HERBERT FRANKE, München

J.-P. CAPRILE/H. JUNGRAITHMAYR [éditeurs]: *Préalables à la reconstruction du Proto-Tchadique*. Paris: Selaf 1978. 210 S. (LACITO-documents Afrique. 2.)

Die vorliegende Sammlung von Vorarbeiten und Einzeluntersuchungen zu dem großen Thema einer vergleichenden Tschadischen Sprachwissenschaft ist das Ergebnis der Konferenz einer französischen tschadistischen Forschergruppe (des CNRS) und einer entsprechenden deutschen Gruppe (der DFG), die Ende September 1977 im Centre de Recherche Pluridisciplinaire in Ivry stattfand. Zahlreiche Forscher und Gelehrte von verschiedenen Hochschulen und Instituten (Universitäten Créteil, Marburg, N'Djamena, Nizza, ORSTOM, Universität Paris) nahmen an dieser Konferenz teil. Die DFG-Projekte stehen unter der Leitung von H. JUNGRAITHMAYR – Universität Marburg; in Marburg entsteht auch der Tschadische Wortkatalog, ein Kernstück dieses jungen Forschungszweiges der Hamitosemitistik.

Die ertragreichen Beiträge (größtenteils in französischer Sprache) ordnen sich nach den folgenden großen Themenkreisen:

I. Anwendung der vergleichenden Methode auf das Tschadische.
II. Wurzel und Affixe im Tschadischen.
III. Lexikalische Wechselbeziehungen zwischen tschadischen und nichttschadischen Sprachen.
IV. Dokumentationen.

In I steht eine einführende und grundlegende Darstellung von H. JUNGRAITHMAYR: *Tschadische Sprachen und Prototschadisch: Dokumentation, Analyse und Probleme* (S. 17–30), die auch ausführlich über den Marburger Tschadischen Wortkatalog informiert. Anschließend berichtet K. SHIMIZU, Mitarbeiter am Wortkatalog, über *Some historical factors in Chadic lexical reconstructions* (S. 31–38).

Unter II berichtet (in englischer Sprache) K. H. EBERT, Erforscherin der Kera-Sprache, über *Wurzel und Affixe im Kera* (S. 41–50). Hier klingt erstmals das Thema des „vorhersagbaren Vokalismus" an. Über *Pluralbildung des Nomens im Kotoko* handelt (S. 51–65) die französische Kotoko-Forscherin P. BOUNY. Es folgt von C. CAÏTUCOLI eine Abhandlung über *Tonschemata und Morphologie des Masa-Verbs* (S. 67–88) und von H. TOURNEUX eine solche über *Die Verbalwurzel in Mulwi* (S. 89–93). Ein Satz von TOURNEUX muß an dieser Stelle unbedingt zitiert werden: „Les racines verbales du *mulwi* se composent d'un schème consonantique et d'un schème tonal" (S. 90). D.h.: sog. Vokalqualitäten sind vorhersagbar! D. BARRETEAU ist gleich mit zwei Abhandlungen vertreten: einer über *Morphologie des Nomens im Mofu-Gudur* (S. 95–113) und einer über *Die Struktur des verbalen Lexems im Mofu-Gudur* (S. 115–142).

Tiefe Einblicke in das Werden des Tschadischen, wie es sich heute darstellt, vermitteln auch die Arbeiten aus III: J.-P. CAPRILE untersucht *Die Wanderwörter (im Erguig-Shari-Logone-Zwischenstromland) zwischen Barma (Sara-Sprache) und Tumak (Tschad-Sprache)* (S. 145–150), S. RUELLAND *Die lexikalischen Beziehungen zwischen Tupuri (Adamawa-Sprache) und den benachbarten tschadischen Sprachen* (u.a. dem Kera, S. 157–175), P. BOUNY und

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000440

F. Jouannet untersuchen vergleichend *Kanembu- und Kotoko-Lexikon* (S. 177–191).

IV bringt eine *Lexikalische Liste aus der Lamé-Sprache* (S. 195–201) von M. Sachnine, einen Hinweis auf das Kotoko für den Wortkatalog von P. Bouny (S. 202) und eine Liste von *Nomina mit Präfix a- im Mulwi* (S. 203–208) von H. Tourneux.

Alle diese Beiträge entsprechen den höchsten methodichen Anforderungen und erschließen exakt neues Tatsachenmaterial oder bringen neue, z.T. völlig überraschende Einsichten. Die Sammlung wird wohl stets ein Markstein in der Geschichte der Tschadistik und ein Musterbeispiel internationaler wissenschaftlicher Zusammenarbeit bleiben. Es ist sehr schwer zu sagen, welchem der hier behandelten Gesichtspunkte die größte Bedeutung zukommt. So gestatte man vielleicht dem Rez., seiner persönlichen Anschauung Raum zu geben und zwei Gesichtspunkte besonders hervorzuheben: die Hinweise auf „vorhersagbaren Vokalismus" im Tschadischen, umgekehrt ausgedrückt: die Prävalenz des Konsonantismus, was ein eminent typischer hamitosemitischer Zug ist, und die Einsichten über die lexikalischen Beziehungen zwischen tschadischen und nicht-tschadischen Sprachen, bei deutlichem Bestehen eines typisch hamitosemitischen Grundvokabulars im Tschadischen.

Otto Rössler, Marburg

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000441

Kurzanzeigen[1]

GUNTER STEPHENSON [Hrsg]: *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit.* Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges. 1980. XVI, 351 S. Notenbeisp., 1 Strichz., 26 Abb. 8° 36,– DM.

S. nennt ein doppeltes Ziel dieses Sammelbdes.: man will Anstöße für weitere Forschungen in den verschiedenen Kulturkreisen geben (der Bd. vereinigt Themen aus Europa, Afrika, Asien und Amerika), sowie den Sinn schärfen für eine systematisch vergleichende Phänomenbetrachtung (der Bd. enthält auch vergleichende Aufsätze). Den 19 Autoren war die Aufgabe gestellt, das Thema religionswiss. zu untersuchen, ein Teil der Arbeiten wurde bei der Jahrestagung 1978 der Deutschen Vereinigung für Religionsgesch. vorgetragen. Darum soll dieser Bd. zugleich auch über die Aufgabe, Methode und Zielsetzung der Religionswiss. informieren. H.-J. G.

W. PETERSEN [Hrsg.]: *The background to ethnic conflict.* Leiden 1979. 182 S. (International studies in sociology and social anthropology. Vol. 28.)

Die USA, Kreuzpunkt der Rassen, Religionen, etc., und Geburtsstätte der modernen Soziologie, glaubten ab den Zwanzigern unseres Jh., beflügelt von ihren Gesellschaftswissenschaftlern wie polit. Liberalen, gleich den Marxisten noch an eine rasche Überwindung der Minoritätenfrage. Eben daher kommen seit geraumer Zeit die stärksten Impulse für die Analyse des weltweiten (Wieder-)Erwachens aller Spielarten von 'ethnicity'! Kein Wunder: geschult und „gebrannt" am heimischen Beispiel ihrer wissenschaftl. bzw. sozio-polit. Bewältigung (Erforschung der Sklaverei, der Integration, Assimilation und Akkulturation von Einwanderern; „Schmelztiegel-Theorie"; affirmative action; ethno-centrism; subnations, subcultures; culture of poverty; Rassen-Klassen-Interaktion u. a.) erwuchsen der Soziologie handfeste empirische Maßstäbe für komparative Studien in anderen modernen Industriestaaten sowie den Ländern

[1] Die Verfasser der Kurzanzeigen sind: E. N. = ECKHARD NEUBAUER, Frankfurt a. M.; E. W. = EWALD WAGNER, Gießen; G. W. = GUNTHER WANKE, Erlangen; H. B. = HEINZ BECHERT, Göttingen; H.-J. G. = HANS-JÜRGEN GRESCHAT, Marburg; H. H. = HERIBERT HORST, Mainz; H. Hu. = HELMUT HUMBACH, Mainz; H. K. = HUBERT KAUFHOLD, München; K. R. = KLAUS RÜPING, Münster i. W.; L. P. = LEO PRIJS, München; M. A. = M. ANBAR. Tel-Aviv; O. v. H. = OSKAR VON HINÜBER, Mainz; R. J. = RENATE JACOBI, Saarbrücken; T. K. = THOMAS KOSZINOWSKI, Hamburg; U. H. = ULRICH HAARMANN, Freiburg; U. P. = UNDINE PLEWNIA, Hamburg; W. R. = WOLFGANG RÖLLIG, Tübingen; W. S. = WERNER SCHMUCKER, Bonn; W. W. M. = WALTER W. MÜLLER, Marburg.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 131, Heft 2 (1981)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000442

der Dritten Welt. Die 11 Verf. dieses Buches, in der Mehrzahl erfahrene Vertreter der neuen Richtung, untersuchen sachlich, vergleichend, ungemein belesen und das bisherige Schrifttum abwägend, auch unbequeme Lösungen aufzeigend und nicht – wie die „wahren Gläubigen" der Ismen – beschönigend sowie keinem nach dem Mund redend, historisch die Heterogenität der 'ethnicity' in Amerika selbst, dann für Europa, Asien und Afrika. W. S.

Musica Asiatica. Ed. by LAURENCE PICKEN. 2. London: Oxford Univ. Pr. 1979. 195 S., zahlr. Notentranskr., Tab., Taf.

Der 2. Bd. der verdienstvollen Reihe zur fernöstl. Musik ist ausschließlich hist. Thematik gewidmet. J. CONDIT interpretiert eine korean. „Partitur" für Singstimme und Instrumente (15. Jh.); L. E. R. PICKEN und YŌKO MITANI beschreiben Fingertechniken der linken Hand auf jap. Zithern (Quellen des 11.-13. Jhs.); D. R. WIDDESS versucht eine neue Erklärung der rāga-Lehrmelodien auf der Inschrift von Kuḍumiyāmalai (Südindien um 700 n. Chr.) und MURIEL C. WILLIAMSON bringt Biographisches über den burm. Dichtermusiker Ù Sá (18. Jh.) und eine Studie über eine seiner Kompositionen. E. N.

HANS-CHRISTOPH SCHMITT: *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik.* Berlin – New York: Walter de Gruyter 1980. XI, 225 S. 8° (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 154.) 86,– DM.

Im Rahmen der in den letzten Jahren verstärkt geführten Diskussion um die Geltung der klass. Quellentheorie gehört diese Marburger Hab.-Schr. zu denjenigen Arbeiten, die aufgrund exemplarischer Textanalysen Einsichten in den Entstehungsprozeß des Pentateuchs zu gewinnen suchen. Die vorgelegten literar- und redaktionskrit. Analysen der Josephsgeschichte – eine ursprüngliche Josephsgeschichte (Juda-Israel-Schicht) erfuhr zunächst eine „elohistische" Bearb. (Ruben-Jakob-Schicht) und dieses „elohistische" Werk eine späte mehrschichtige „jahwistische" Bearb. – führt Sch. zu einem Modell der Pentateuchentstehung, welches von der Aktualisierung vorgegebener schriftl. Überlieferung durch interpretierende Ergänzung ausgeht; ein Modell, welches die klass. Theorie erheblich modifiziert und mit anderen ebenfalls auf der exemplarischen Textanalyse basierenden Arbeiten die Bed. des redaktionsgesch. Aspekts für die Pentateuchforschung besonders herausstellt. G. W.

NINI YEHUDA: *Daily life of the Jewish Community in Egypt as reflected in the Responsa Literature 1882–1914* (hebr.). Tel Aviv: Univ., Fac. of Humanities, The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies 1980. 104 S. 8°

Da das Religionsgesetz im traditionellen Judentum, wie im Islam, im erweiterten Sinn auch Zivil- und Strafrecht sowie überhaupt alle Probleme des täglichen Lebens mit einbezieht, gewähren auch die in der sog. Responsa-Literatur gesammelten, bis auf das Frühmittelalter zurückgehenden Anfragen an rabbinische Autoritäten und deren Antworten einen Einblick in alle Aspekte des Lebens der jüd. Gemeinschaft des betreffenden Landes und der betreffenden Zeit. Y. hat sich einen kleinen Ausschnitt herausgesucht, sich örtlich auf Ägypten und zeitlich auf die Zeit von 1882 (Besetzung Ägyptens durch die

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000443

Engländer) bis zum 1. Weltkrieg beschränkend. Viele instruktive Beispiele ergeben das Bild einer materiell prosperierenden, kulturell sich immer mehr europäisierenden jüd. Gemeinschaft. L. P.

Les Juifs dans l'Histoire de la France. Premier Colloque International de Haifa. Sous la Dir. de MYRIAM YARDENI. Hrsg. vom Institut d'Histoire et de Civilisation Françaises de l'Univ. de Haifa. Leiden: Brill 1980. VIII, 233 S. 8° 68.– hfl.

Hier sind 16 Vorträge vereinigt, die im März 1975, anläßlich des im Titel genannten Kolloquiums, in Haifa gehalten wurden. Die Themen betreffen die Gesch. der Juden in Frankreich vom Mittelalter (z.B.: *Les Juifs et leurs seigneurs dans la France septentrionale aux XI et XIIe siècles*) bis zur Gegenwart (z.B.: *Communistes Juifs et «Communistes d'origine juive» en France*). Zum Artikel *Séfarades et Ashkenazes en France: La Conquête de l'Emancipation (1789–1791)*, verfaßt von GÉRARD NAHON, sei hier folgende dort nicht genannte Publikation nachgetragen: *Mémoire d'Abraham Furtado sur l'Etat des Juifs en France jusqu'à la Révolution*, publié par GABRIELLE MOYSE, Librairie Durlacher, Léon Kaan, Paris s.a. Das Memorandum ABRAHAM FURTADOS aus Bordeaux stützt die These des Verf., daß die südfranz., aus Portugal stammenden, bereits lange vor der franz. Revolution emanzipierten Juden sich (entgegen der Meinung des Historikers S. DUBNOW und anderer) sehr wohl für die Belange ihrer weniger privilegierten Glaubensgenossen im Elsaß eingesetzt haben. – Die Vielfalt der Thematik des Buches spiegelt sich im Namens- und im Sach-Index, beide am Ende des Buches. L. P.

MICHAEL HELTZER: *Goods, Prices and the Organization of Trade in Ugarit.* Wiesbaden: Reichert 1978. XII, 163 S. 8°

Das Buch ist ein interessanter und wichtiger Beitrag zur Wirtschaftsgesch. des Alten Orients. Besonders nützlich ist Kap. II mit einer Zusammenstellung verschiedener, sachlich geordneter Waren und ihrer Preise, die dann in Kap. III mit denen der Nachbarländer (z.T. auch aus älterer Zeit) und in Kap. V mit Immobilien-Preisen verglichen werden. In einem 2. T. werden Stellung und Aktivitäten der Kaufleute in Ugarit untersucht, wobei klar herausgearb. wird, daß diese stets in königl. Diensten stehen. Sehr unschön ist, daß hier meist der engl. Plural *tamkars* (neben korrektem *tamkārū/ē* gebraucht wird und daß zahlreiche Druck(?)fehler den Text entstellen. W. R.

IGNACE J. GELB: *Thoughts about Ibla: A Preliminary Evaluation, March 1977.* Malibu: Undena Publications 1977. 30 S., 4° (Syro-Mesopotamian Studies. Vol. 1, Issue 1.)

Das 1. Heft dieser neuen Publikationsreihe enthält einen zwar in manchen Punkten recht spekulativen, dennoch sehr anregenden und geistvollen Aufsatz über die erst kurz zuvor entdeckten Texte des 3. Jt. v. Chr. aus Nordsyrien, das Archiv des Palastes G von Tell Mardich/Ebla. Von besonderem Gewicht ist die Herausarbeitung einer Schul-Tradition des Sum., die mit Kiš – im Gegensatz zu Nippur – in Verbindung gebracht wird. Für die Stellung der Sprache von Ebla im Rahmen des Gemeinsem. wagt G. noch keine Aussage, mit Recht, denn auch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000444

die inzwischen publizierte textliche Evidenz reicht für eine Beurteilung noch bei weitem nicht aus. Ein erster wissenschaftl. Versuch auf einem ganz neuen Felde, das ist dieser Aufsatz vor allem. W. R.

MIGUEL CIVIL (Ed.): *Ea A = nâqu, Aa A = nâqu, with their Forerunners and Related Texts.* Rom: Pontificium Inst. Biblicum 1979. XVI, 534 S., XI Taf. 2° (Materials for the Sumerian Lexicon. 14.) brosch. 100,– $.

Dieser monumentale Bd. enthält alle die nach Zeichenformen geordneten ein- und zweisprachigen Vokabulare der Babylonier, die uns überliefert sind, die kanonischen Serien und ihre Vorläufer: 8 Taf. von Ea und die entspr. 42 Taf. von Aa. Er enthält damit auch den Band MSL II, der so ersetzt wird. Die teilweise ausführlichen Vorbemerkungen zu den Taf. enthalten wertvolle Angaben zum Typ des Textes, der Überlieferungsgesch. und zur hier gewählten Rekonstruktion, die oft noch nicht abschließend sein kann. Der sehr sorgsam ed. Bd. bietet so, – in Weiterführung der Arbeiten von B. LANDSBERGER und S. SCHUSTER, – wichtiges, wenn auch mit Vorsicht auszuwertendes Material zur babylon. Gelehrsamkeit. W. R.

B. KIENAST: *Die altbabylonischen Briefe und Urkunden aus Kisurra.* T. 1.2. Wiesbaden: Steiner 1978. (Freiburger altorientalische Studien. Bd. 2.)

Dans ces 2 vol. K. publie des tablettes qui ont été trouvées à Kisurra (Abū Ḥaṭab, à 20 km au sud de Nippur) au début de notre siècle, et qui datent de l'époque d'Isin-Larsa. Les tablettes de Kisurra se répartissent de l'époque de Amar-Su'ena, roi d'Ur, jusqu'à la 26e année de Sumu-El, roi de Larsa. À présent 181 tablettes se trouvent à Berlin et 34 à Istanbul, parmi elles 136 sont des documents juridiques, 42 des documents économiques, 31 des lettres, 2 sont des textes lexicographiques, 2 des textes mathématiques, 1 est un texte littéraire et 1 un exercice scolaire. En outre on compte 31 textes fragmentaires. Le premier vol. comprend l'introd., l'histoire qui est basée essentiellement sur 51 noms d'années et une inscription royale (on connaît 13 noms de rois). Ensuite, vient une étude sur le panthéon local (le dieu de la ville était Ninurta), puis suit une étude juridique dont la majeure partie est consacrée à l'étude du gage (*Pfand*) dans ses divers aspects; le vol. s'achève sur les copies des tablettes. Le second vol. comprend les translitérations des textes et leurs trad. accompagnées des notes nécessaires, puis viennent les indexs de noms propres, noms de dieux, noms géograph. et deux glossaires, un sumérien et un accadien. – 16.Sc.2: *Kuúr-*; 42.Sc.2: DUMU-MÍ *Lu-ba-lí-*[*it*]; 64.10: SIMUG; 82.8: *I-ih-*; 84.2,3: *A-*; 86.A.6: *-ṭà-ba-at*; 88.1: ^{1}*Ku-* cf. Sc.: *Ku-*; 88.Sc.2: *-t*[*a-n*]*a-*; 91 F. ajouter 1 à 4 11., cf. Rev.: 99.7: Š[A_6–G]A, 8: AG[A–Ú]S; 104.6: NÌ–DU_7, 9: NAGAR, 18: -RI-, 25: NAGAR, 32: *-ku-*, 42: 4 ḪAR^{ru}; 106.10: ŠÀ-GA-DÙ GADA; 121.1: *-iš-*; 144.Sc.2: TAB-BA-*e*; 148.9': *pīdu* cf. glossaire!; 153.25: UZU, 34: *-ba-*; 173.8: É-GAL$^{lim!}$; 196.7: *Ba-*; 212.II.8': ŠEŠ-NI; F.6.1: $SILA_4$, 2:2 ÙZ: 0.3': [G]U_4 MU 4, cf. Vol. II, p. 123! M. A.

W. DE FILIPPI: *The Royal Inscriptions of Aššur-Nāṣir-Apli II (883–859 B.C.). A Study of the Chronology of the Calah Inscriptions. Together with an Ed. of Two of These Texts.* Malibu: Undena Publications 1977. 47 S., 4° (Assur. Vol. 1, Issue 7.)

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 131, Heft 2 (1981)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000445

Die Inschriften Aššurnaṣirpals II. sind lange bekannt, doch fehlt es, wie diese Arbeit wieder beweist, an zuverlässigen Editionen, die auch eine Redaktionsgesch. ermöglichen. Diese wird hier für die in Kalaḫ/Nimrud gefundenen Texte versucht, wobei chronol. Fragen, vor allem der Zug des Assyrers ans Mittelmeer, diskutiert werden müssen. Dabei scheint aus der unterschiedlichen Phraseologie verschiedener Inschrr. der Eindruck unabweislich zu sein, daß es 2 Westfeldzüge, den einen zum Euphratbogen und nach Karkemisch, den zweiten erst an die Küste gegeben hat. – Die sehr sorgfältig angelegte Studie warnt einmal mehr vor einer unkrit. Verwendung der assyr. Königsinschrr. als hist. Quelle. W. R.

Hermann Behrens: *Enlil und Ninlil. Ein sumerischer Mythos aus Nippur.* Rom: Biblical Inst. Pr. 1978. VII, 269 S., 16 Taf. 4° (Studia Pohl: Series Maior. Bd. 8.)

Diese Diss. erschließt einen in seinen Umrissen bereits bekannten sum. Mythos über die sexuellen Verfehlungen des Hauptgottes von Nippur in mustergültiger Form. Nach einer „Partitur-Umschrift" der insgesamt 21 Textzeugen folgen, – nach 6 Abschnn. gegliedert, – jeweils Bemerkungen zum Text, zur Form der Dichtung und ein gut auswählender philolog. Komm. Es wird dann, eine vielleicht problematische Neuheit, ein rekonstruierter Text und darauf aufbauend eine Gesamtübers. geboten, die (wohl mit Absicht) etwas hölzern-philol. geraten ist. Neu ist auch die inhaltl. Gliederung (S. 231) und die recht zurückhaltende Gesamtbeurteilung. Leider entsprechen die Taf. mit Keilschrifttexten nicht dem sonst hohen Standard der Arbeit. W. R.

I. Hahn, L. Kákosy, E. Maróti, J. Sarkady [Hrsg.]: *Oikumene. Studia ad historiam antiquam classicam et orientalem spectantia.* Vol. 2. Budapest: Akadémiai Kiadó 1978. 263 S. 8° geb. 43,70 DM.

Der Sammelbd. enthält 18 Aufss. in 2 Abt. Sie reichen zeitlich vom 3. Jt. v. Chr. bis in die Römerzeit, greifen räumlich bis Indien und China aus und sind im 1. T. dem Komplex „Asiatische Produktionsweise" gewidmet, im 2. T. ohne gegenseitige Beziehung. Bes. hervorzuheben ist der krit. Beitrag von M. A. Powell zu den Theorien von I. M. Diakonoff, Th. Jacobsen und A. Falkenstein zur frühen Staatsform in Sumer unter dem Titel *Götter, Könige und „Kapitalisten" in Mesopotamien*, der sich an versch. Stellen wie eine Ergänzung zu dem Beitrag von G. Komoroczy *Landed Property in Ancient Mesopotamia and the Theory of the So-called Asiatic Mode of Production* liest. W. R.

Bustenay Oded: *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire.* Wiesbaden: Reichert 1979. XIII, 142 S., 1 Faltkt., 6 Taf. 8° brosch. 54,– DM.

Obgleich die „Babylonische Gefangenschaft" seit jeher ein Begriff für die Deportationspolitik der Babylonier – und zuvor der Assyrer – war, fehlte bisher eine erschöpfende histor. Untersuchung des durch die Keilschrifttexte überlieferten Quellenmaterials. Aufgrund von Königsinschrr., Wirtschaftstexten, bildl. Darstellungen und onomastischen Untersuchungen stellt O. das verfügbare Material zu Zahl, Herkunft und Beruf der über Jahrhunderte hin Verschleppten zusammen, sucht deren Transportweg zu rekonstruieren, Eingliederung und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000446

Ansiedlung der Gefangenen zu verfolgen. Wegen der lückenhaften Überlieferung gelegentl. unbefriedigend, ist die Abh. doch sehr nützlich und in ihren Einzelergebnissen instruktiv und wertvoll. W. R.

McGuire Gibson and Robert D. Biggs [Ed.]: *Seals and Sealing in the Ancient Near East.* Malibu: Undena Publications 1977. 160 S., 1 Micro-fiche, 4° (Bibliotheca Mesopotamica. Vol. 6.) brosch. 18.50 $.

Diese Publ. basiert auf einem Kolloquium in Chicago. Sein Thema ist charakteristisch für das alte Vorderasien. Nirgends wurde soviel gesiegelt wie dort. Siegel sind als Leitfossil bei Ausgrabungen, als Artefakte und als Dokumente der Rechts- und Wirtschaftsgesch., des materiellen und religiösen Lebens aller Epochen in Mesopotamien und den unmittelbar angrenzenden Gebieten von nahezu unschätzbarem Wert. Alle diese Aspekte kommen in den 16 Beitrr. dieses Bdes. zur Sprache, wenn auch keinesfalls erschöpfend. So zieht das Buch eine Zwischenbilanz, läßt Lücken unseres Wissens erkennen und regt an zu weiterer Beschäftigung mit Siegeln und Siegelpraxis in Mesopotamien. W. R.

Yasin Mahmoud al-Khalesi: *Tell al-Fakhar (Kurruḫanni), a dimtu-Settlement.* Malibu: Undena Publications 1977. 42 S. 4° (Assur. Vol. 1, Issue 6.)

Der Grabungsbericht über 2 Kampagnen auf einem kleinen Hügel in der Nähe von Kirkuk ist bes. für Schicht II, in der ein „Palast" der Mitanni-Zeit vollständig aufgedeckt wurde, von großem Interesse, zumal 2 Archive mit mehr als 1000 Nuzi-Texten den antiken Namen der Siedlung und viele Zusatzinformationen (hier nicht publiziert) überliefern. Eine an den Palast grenzende Plattform wird ohne archöolog. Evidenz als Substruktur eines Tempels erklärt, doch könnte es sich m. E. auch um den Unterbau – wegen Überschwemmungsgefahr erhöht – von (hölzernen?) Lagerhäusern handeln, wie sie bei einer *dimtu*-Siedlung zu erwarten wären. W. R.

Josef Hartmann: *Amharische Grammatik.* Wiesbaden: Steiner 1980. 507 S. Gr. 8° (Äthiopistische Forschungen. 3.) 290,– DM.

Diese umfassende systematische Gramm. wurde in jahrelanger intensiver Beschäftigung mit dem Amh. in Äthiopien und unter anschließender Auswertung des gesammelten Materials und äthiopist. und linguist. Lit. erarbeitet. Die Beschreibung der sprachl. Phänomene behandelt unter der Phonologie den Phonembestand (S. 47–51), die Schrift (S. 52–60) und die Lautveränderungen (S. 61–81), unter der Morphologie besonders ausführlich das Verb (S. 83–212) und das Nomen (S. 213–315), ferner das Adverb (S. 316–325), die Präposition (S. 326–350), die Konjunktion (S. 351–364) und Satzäquivalente (S. 365–366), und endet mit der Syntax (S. 367–457), wo sich zu jedem Beispielsatz die Literaturangabe findet, und mit der Interpunktion (S. 458–461). Die Register bringen Erklärungen der gramm. Fachausdrücke (S. 463–484), einer Liste der gramm. Morpheme (S. 485–488) und der Wortbildungsmorpheme (S. 489–491) sowie der amh. Funktionswörter (S. 492–501). Das Sachregister (S. 502–507) und das detaillierte Inhaltsverz. (S. 5–32) machen das Buch, in welchem das Amh. stets in Originalschrift und Transkription wiedergegeben wird, zusätzlich zu einem leicht benutzbaren Nachschlagewerk. (S. 100, Z. 5 v. u., ist zweimal

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000447

ʾalläbä zu lesen statt *ʾabbälä*; S. 116, Anm. 20: *ʾayyä* „sehen" kann im Hinblick auf gurage *ažä* nur von *ḫazäyä*, nicht jedoch von *ḫalläyä* abgeleitet werden; S. 224, Z. 6 v.u., lies Rhamnus prinoides statt primoides). Mit dieser Gramm. ist dem dringenden Bedürfnis nach einer zeitgemäßen, wissenschaftl. Ansprüchen genügenden Sprachlehre des Amh. Abhilfe geleistet, und F. Praetorius' epochale Pionierleistung *Die Amharische Sprache* hat nach fast genau einem Jhdt. einen würdigen Nachfolger erhalten. W. W. M.

Asfa-Wossen Asserate: *Die Geschichte von Šawā (Äthiopien) 1700–1865. Nach dem Tārika Nagašt des Bellātēn Gētā Heruy Walda Śellāsē.* Wiesbaden: Steiner 1980. XII, 165 S. 8° (Studien zur Kulturkunde. 53.) 28,– DM. ISBN 3-5 15-02936-2.

Die Frankfurter ethnol. Diss. ed. im Faks. und übers. den Schoa von 1700–1865 betreffenden Teil der nur als Fahnen erhaltenen Geschichte des letzten äth. Außenministers vor der ital. Besetzung und Mitbegründers der modernen amh. Literatur Ḫərūy Walda Šəlläsē (gest. 1939). Voran gehen eine Darstellung von Leben und Werk des Autors, eine Erörterung der Quellen des *Tārika nagašt* und eine Zs.-Fass. der bisherigen Kenntnisse vom Aufstieg Schoas unter der salomonischen Lokaldynastie, die es ermöglicht, die von Ḫərūy genannten Fakten einzuordnen. Obwohl A. sagt, er habe die langen Sätze Ḫərūys der Verständlichkeit zuliebe in der Übers. aufgelöst, bleibt der amh. Erzählstil auch im dt. Gewande weitgehend bewahrt, so daß auch der, der nur die Übers. liest, einen guten Eindruck davon erhält. Dafür, daß der Text trotzdem verständlich ist, sorgen die zahlreichen hist., geogr., ethnogr. und sprachl. Anmm., die ihn ständig begleiten. Sie verwenden nicht selten lokale Traditionen, die A. selbst sammelte. Das interessante Buch bringt uns die äth. Geschichte einmal aus einem anderen Blickwinkel als dem Gondars nahe. E. W.

A. Battista – B. Bagatti: *La Caverna dei Tesori. Testo arabo con traduzione italiana e commento.* Jerusalem: Franciscan Printing Pr. 1979. 134, 85 S., 18 Taf. 8° (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Minor. 26.)

Die Verf. nehmen die Entdeckung einer seit dem 4. Jhdt. vergessenen Grotte auf dem Berg Golgotha zum Anlaß, sich mit den alten und verbreiteten Legenden zu befassen, in denen Adam, das Opfer des Melchisedech, die Opferung Isaaks sowie andere bibl. und apokryphe Themen mit ein- und derselben „Schatzhöhle" und Golgotha in Verbindung gebracht werden. In der Einl. (S. 13–36) kommen sie u.a. zu dem Ergebnis, daß die Legenden im Kern jüd. Herkunft sind und sich zunächst auf den Berg Moria bezogen, dann in frühchristl. Zeit auf den Berg Golgotha übertragen wurden. Eine der wichtigsten Quellen, die „Schatzhöhle" (nach der Ausg. von M. Dunlop Gibson) sowie damit zusammenhängende weitere arab. Texte werden reproduziert. Die Verf. fügen Überss., Anmm. (S. 101–127), Bilder und Indizes bei; insgesamt eine nützliche Zusammenstellung. H. K.

Kathrin Müller: *Kritische Untersuchungen zum Diwan des Kumait b. Zaid.* Freiburg i.Br.: Schwarz 1979. XXX, 224 S. 8° (Islamkundliche Untersuchungen. 52.) 38,– DM.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000448

Die vorl. Untersuchung, eine Münchner Diss., enthält Verbesserungen und Nachträge zur dreibändigen Samml. der Gedichte des Kumait b. Zaid (st. 126/743 oder 127/744) von Dāwūd Sallūm: *Šiʿr al-Kumait b. Zaid al-Asadī*. Bagdad 1969. Sie soll damit einer krit. Ed. der Verse des Dichters, mit Ausnahme der Hāšimīyāt, als Vorbereitung dienen. Den Kern der Arbeit bilden 70 Texte, Einzelverse oder kurze Versgruppen, die in den verschiedenen Quellen neben al-Kumait auch anderen Dichtern zugeschrieben werden. M. stellt das Material zusammen, wobei sie im Anschluß an den arab. Text alle verfügbaren Informationen gibt (Varianten, als Autor genannte Dichter, Belegstellen usw.), und diskutiert am Ende das Problem der Zuschreibung. Als Kriterien dienen dabei ausschließlich Fragen der Überlieferungsgesch.; der poetische Text selbst bleibt unberücksichtigt. Die Untersuchung erscheint sorgfältig durchgeführt und wird einem künftigen Hrsg. viel Mühe ersparen. R. J.

Josef van Ess: *Der Ṭailasān des Ibn Ḥarb. „Mantelgedichte" in arabischer Sprache*. Heidelberg: Winter 1979. 59 S. 8° (Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte. 1979. 4.) 40,– DM. ISBN 3-533-02792-9.

Gegenstand der Arbeit ist ein Zyklus von rund 30 Gedichten des Ismāʿīl b. Ibrāhīm al-Ḥamdawī, der um die Mitte des 9. Jh. in Baṣra lebte. Die Verse haben nur ein Thema: der Dichter beklagt sich mit Geist und Ironie über die Mängel eines Ṭailasān, den er von seinem Gönner Aḥmad b. Ḥarb aus der Sippe der Muhallabiden zum Geschenk erhalten hatte. Die Länge der Gedichte schwankt zwischen 2 und 6 Versen. Sie gehören der scherzhaften Variante des ekphrastischen Genre an, das im Laufe des 9. Jh. an Beliebtheit gewinnt. Der Verf. geht zunächst den spärlichen biogr. Daten nach und bietet im Hauptteil der Arbeit eine Stilanalyse der Texte mit ausführlichen Zitaten in Übers. In seinem Schlußkap. sucht er Parallelen in der Vagantendichtung des europ. MA aufzuzeigen. Ismāʿīl b. Ibrāhīm al-Ḥamdawī ist sicher kein Dichter von Rang, aber ohne Zweifel eine charakteristische Erscheinung im lit. Leben der Epoche. Darin liegt das Interesse seiner Verse für die Gattungsgesch. der Abbasidenzeit. R. J.

A. F. L. Beeston [Hrsg. u. Übers.]: *The Epistle on singing-girls* of Jāḥiẓ. Ed. with transl. and comm. Warminster: Aris & Phillips 1980. 67, 29 S. 8° (Approaches to Arabic literature. 2.) 4,50 £. ISBN 0 85668 181 4.

Zu den zahlreichen Hilfsmitteln für den Arabischunterricht, die B. in den letzten Jahren publ. hat, gehört auch die Neuausg. und Neuübers. von Ǧāḥiẓ' *Risālat al-qiyān*. Doch sind Text, Übers. und Komm. nicht nur für den Anfänger von Wert; denn B. bemüht sich in seiner Ed., enger am Text der alten Hs. Damad 949 zu bleiben, als es ʿAbdassalām Hārūn: *Rasāʾil* al-Ǧāḥiẓ. Bd. 2. Kairo 1965, S. 143–82, tat, und seine Übers. kann sich auf diesen Text stützen, während Oskar Rescher: *Excerpte und Übersetzungen aus Ǧāḥiẓ*. Stuttgart 1931 und Charles Pellat: *Les Esclaves chanteuses de Ǧāḥiẓ*. In: Arabica 10 (1963), S. 121–47 die Ed. von J. Finkel: *Three Essays* of al-Jāḥiz. Kairo 1926 benutzen mußten, der eine moderne Abschrift zugrunde lag. Interessant sind auch B.'s Komm. und seine Einl. – Die fingierten Verfassernamen am Anfang und der Schluß der *Risāla* sprechen sicher für B.'s Auffassung der *Risāla* als

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 131, Heft 2 (1981)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000449

einer Satire. Andererseits sind der mu'tazilitische Standpunkt (etwa S. 54) und die Polemik gegen die Ḥaśwīya (S. 16) in einer Satire aus Ǧāḥiẓ' Feder seltsam. Man hätte annehmen sollen, daß er eine theol. Pseudoargumentation eher seinen theol. Gegnern in den Mund gelegt hätte. Auch scheinen mir viele Argumente durchaus ernsthaft, zumal die gegen Ende beschriebenen Mißbräuche der Institution der Sängerinnen kritisch beurteilt werden. E. W.

Gernot Rotter [Übers.]: *Löwe und Schakal.* Aus dem Arab. übertr. und bearb. Tübingen und Basel: Erdmann 1980. 236 S. 8° (Bibliothek arabischer Klassiker. 6.) ISBN 3-7711-0315-0.

Die bisherigen Bde. der Bibliothek arab. Klassiker enthalten wohlbekannte Werke, die zumeist ganz oder in Auszügen mehrfach in europ. Sprachen übers. waren. Mit der Übers. des anonymen Werkes *al-Asad wal-ġawwāṣ*, dessen Erstausg. nach 2 Hss. 1978 durch R. Sayed in Beirut erfolgte, wird jedoch ein Werk der breiteren Öffentlichkeit vorgestellt, das bisher auch in Fachkreisen weithin unbekannt war. Obwohl das aus dem 11./12. Jhdt. stammende Buch erst vor kurzem entdeckt wurde, ist es für die arab. Lit.-Gesch. von großer Bed., da es zeigt, daß die von Ibn al-Muqaffa' durch Übers. aus dem Pers. eingeführte Lit.-Gattung des in Fabelform gekleideten Fürstenspiegels auf arab. Boden weiterentwickelt wurde. In *al-Asad wal-ġawwāṣ* ist eigentlich nur noch die Rahmenerzählung eine Tierfabel, während die eingefügten Erzählungen zum weitaus größten Teil dem menschlichen Bereich entnommen sind, einige der isl. Geschichte. Lange Partien sind garnicht erzählend, sondern enthalten in Dialogen ausgebreitete Lebensweisheit. Interessant ist auch eine ausführl. Diskussion über *tawakkul.* E. W.

Gerhard Böwering: *The mystical Vision of existence in classical Islam. The Qur'ānic hermeneutics of the ṣūfī Sahl at-Tustarī (d. 238/896).* Berlin: de Gruyter 1980. IX, 286 S. 8° (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. N. F. 9.) 134,– DM. ISBN 3-11-007546-6.

Die Diss. der McGill Univ., Montreal wertet die zusammenhanglosen Einzelaussagen des ältesten ṣūfischen *tafsīr* aus, um ein möglichst vollständiges und geschlossenes Bild der Lehre at-T.'s zu geben, in der eine Lichtsymbolik die entscheidende Rolle spielt ("In the imagery of light Tustarī perceives God as the ultimate destiny of man in Whose theophanic light man will be absorbed in his post-existential eternity, just as he issued from God in pre-existential eternity as an infinitely small particle of the primal, translucent shaft of devine light"). Voran geht eine sorgfältige Darstellung der Quellen, des Lebens at-T.'s und der Überlieferung des *Tafsīr.* Neben dem Ms. Köprülü 727, das ebenfalls authentische Aussprüche T.'s zu enthalten scheint, ist der *Tafsīr* das einzige von ihm erhaltene Werk. Es ist eine Ende des 9. Jhdts. entstandene Kompilation von mündlichen Koranerklärungen und anderen Aphorismen T.'s. Der Archetyp der vorhandenen 6 Hss. und 2 Drucke entstand erst 250 Jahre später. Die älteste Hs. Gotha 529 stammt a. d. J. 1422. E. W.

D. M. Dunlop [Hrsg.]: *The Muntakhab Ṣiwān al-ḥikmah of Abū Sulaimān as-Sijistānī. Arabic text, introd. and indices.* The Hague [usw.]: Mouton 1979.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000450

XXXVII, 198 S. 8° (Near and Middle East Monographs. 4.) 95,– DM ISBN 90-279-3377-4.

Die Bed. des *Ṣiwān al-ḥikma* von as-Siǧistānī, einer Ende des 10. Jhdts. verf. Sammlung von Philosophenaussprüchen mit kurzen biogr. Angaben, für die Geschichte der griech.-arab. Philosophie wurde von orientalist. Seite in der jüngsten Vergangenheit immer wieder betont. Leider ist das Original nicht vollständig erhalten. D. ed. deshalb jetzt einen um 1200 wahrscheinlich in Ostiran entstandenen anonymen Auszug. Grundlage sind 4 Hss.: Murād Mollā 1408 (dat. 1241), British Library Ms. Or. 9033 (undat.), Bašīr Aġa 494 (dat. 1290) und Köprülü 902 (undat.). Letztere Hs. ist am klarsten geschrieben und hat die besten Lesungen und wurde deshalb von D. zur Grundlage seiner Ed. gemacht, obwohl er auch gelegentlich die Lesungen anderer Hss. in den Text nimmt oder Konjekturen macht. Der Apparat enthält nicht nur die Varianten, sondern auch Vergleiche mit Paralleltexten und Versuche, die zahlreichen griech. Namen zu identifizieren. Eine Einl. informiert über die Geschichte des Textes und die Hss.; Indices erschließen den Text. E. W.

Das Vermächtnis des Islams. Bd. 1.2. Zürich und München: Artemis Verl. 1980. 318 S., 63 Abb. auf Taf.; 360 S. 8° (Bibliothek des Morgenlandes.) 54,– DM je Bd. ISBN 3 7608 4524X; 3 7608 4527 4.

1974 wurde das zunächst 1931 erschienene Sammelwerk *Legacy of Islam*, das viele Neudrucke erlebt hatte, völlig neu bearb. Von dieser Neuaufl. bringt der Artemis Verl. jetzt, auf 2 Bde. aufgeteilt, eine dt. Übers., die von verschiedenen Übersetzern unter der Federführung von HARTMUT FÄHNDRICH veranstaltet wurde. Da die dt. Ausg. sich auch in Anmm., Bibliographie (in gewissem Umfange ergänzt, übersichtlicher geordnet und dt. Verhältnissen angepaßt), Bildausstattung usw. eng an das engl. Original anlehnt, sei auf dessen Anzeige in ZDMG 126 (1976), S. 208–9 verwiesen. E. W.

M. S. KHAN: *Studies in Miskawaih's Contemporary History (340–369 A.H.)*. Ann Arbor, Mich.: Univ. Microfilms International 1980. 292 S. 8° 26,25 $. ISBN 0-8357-0499-8.

Das ursprünglich eine Oxforder Diss. darstellende Werk behandelt einerseits M.'s Auffassung von den Aufgaben der Geschichtsschreibung und andererseits M.'s Quellen und ihre Verwendung durch ihn und gibt schließlich einen Vergleich zwischen M. und anderen Historikern. K. ordnet M. unter die aus dem *adīb*-oder *kātib*-Stand hervorgegangenen Historiker ein (die 2. Gruppe sind die *muḥaddiṯūn* und *fuqahā'* wie aṭ-Ṭabarī). Im Gegensatz zu anderen Historikern seiner Gruppe wie etwa aṣ-Ṣūlī, die mehr literarisch-anekdotisch interessiert waren, hatte der Philosoph M. als erster arab. Historiker vor Ibn Ḫaldūn einen Sinn für historisch wesentliche Fakten der polit. Geschichte und suchte nach Kausalzusammenhängen. Als Quellen dienten M. Augenzeugenberichte, Dokumente und andere Historiker, vor allem der verlorene Ṯābit b. Sinān. Negativ vermerkt K., daß M. seine Quellen nur sehr selten namentlich zitiert und sich ausschließlich auf būyidische Quellen und Gewährsleute stützt, was der angestrebten (und vor allem in Religionsfragen auch praktizierten) Objektivität sicher abträglich war. Wegen des Mangels an anderen Quellen sind wir nur selten in der Lage, M. zu kontrollieren. E. W.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 131, Heft 2 (1981)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000451

Barbara Schäfer [Hrsg. u. Übers.]: *Die Chronik* aš-Šuǧā'īs. T. 1: Arab. Text. Wiesbaden: Steiner in Komm. 1977. 9, 349 S. 8° (Deutsches Archäologisches Institut Kairo. Quellen zur Geschichte des islamischen Ägyptens. 2a.) 34,– DM. ISBN 3-515-02632-0.

In seiner Bespr. der bereits eine Teiled. der Chronik aš-Šuǧā'īs enthaltenden Diss. von S.: *Beiträge zur mamlukischen Historiographie nach dem Tode al-Malik an-Nāṣirs.* Freiburg i. Br. 1971 in ZDMG 128 (1978), S. 176 äußerte H. Horst den Wunsch, daß S. den ganzen Text durch eine Ed. zugänglich machen möge. Diesen Wunsch hat S. jetzt erfüllt. Eine komment. Übers. mit ausführlicher Einl. soll folgen. Die Ed. des nur als Fragment erhaltenen Textes (umfassend die Jahre 737–745/1336–44) erfolgt nach der einzigen Hs. Stabi Preuss. Kulturbesitz, Berlin, Ar 9833 (We. 7). Der Text wird in der vorliegenden Form abgedruckt; Fehler werden im Apparat verbessert. Auf den ersten 2 Bogen werden für die mittelarab. Formen des Textes im Apparat auch die klass.-arab. Entsprechungen gegeben. E. W.

Galal H. El-Nahal: *The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century.* Minneapolis und Chicago: Bibliotheca Islamica 1979. 109 S. (Studies in Middle Eastern History. 4.)

Knappe, quantitativ nicht voll befriedigende Untersuchung zum Gerichtswesen des osm. Ägypten im 17. Jhdt., die ganz und gar auf Gerichtsakten (namentlich den Registern des Gerichtes al-Bāb al-'Ālī in Kairo) basiert, einer Quelle, die für die vorosm. Geschichte des Landes fehlt: die Theorie der islam. Rechtssprechung und Prozeßordnung läßt sich an den hinterlassenen Protokollen überprüfen. Insgesamt ist es erstaunlich, mit welcher Beharrlichkeit sich die *Šarī'a* zu einer Zeit, als sich in den Kernlanden des Osmanischen Reiches der Freiraum des Juristen mithilfe der Qānūnnāmes erweiterte, in der ägypt. Provinz in ihrer traditionellen Form behauptete. Die Freiheit der Richter gegenüber den (in der Geschichtsschreibung über das osm. Ägypten meist als besonders oppressiv und räuberisch dargestellten) Machthabern stand durchaus nicht nur auf dem Papier. Leider wird in der Studie an keiner Stelle, auch nicht in den verdienstvollen Appendizes, nach *maḏāhib* differenziert. U. H.

Harald Motzki: *Ḏimma und égalité. Die nichtmuslimischen Minderheiten Ägyptens in der zweiten Hälfte des 18. Jhdts. und die Expedition Bonapartes (1798–1801).* Bonn: Orient. Sem. d. Univ. 1979. 562 S. 8° (Studien zum Minderheitenproblem im Islam. 5.) (Bonner Orientalistische Studien. N. S. 27,5.) 88,– DM.

Die ausgezeichnete Bonner Diss. von M., der sich schon durch ATliche und rel.-wiss. Arbeiten hervorgetan hat, setzt die Reihe der Werke fort, die sich seit A. Raymond und S. J. Shaw mit dem Ägypten vor, während und nach der franz. Expedition beschäftigen (vgl. z. B. die Anzz. in ZDMG 127 [1977], S. 211 und 130 [1980], S. 604–7). Nach einer Schilderung der theoret. und prakt. Stellung der *ḏimmīs* im osm. Ägypten des ausg. 18. Jhdts. wird das Dilemma beschrieben, in dem sich die Franz. befanden, als sie vom Ideal der égalité durchdrungen einer Religion Gerechtigkeit widerfahren lassen wollten, die dieses Ideal selbst nicht anerkannte und Gleichheit als Ungerechtigkeit empfinden mußte. Die Franz. wurden dadurch immer mehr in die Hände der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000452

Minderheiten getrieben, obwohl sie diese z. T. verachteten. M. stellt das Wirken von égalité und *dimma*-Theorie vor allem an den prakt. Beziehungen von Franz., Musl. und *Dimmīs* untereinander und an den durchaus konservativen Einstellungen al-Ǧabartīs und Niqulā at-Turks zum gegenseitigen Verhältnis der Religionen dar, da nur je eine direkte musl. und christl. Äußerung zur égalité vorliegen. Bei der musl. Äußerung handelt es sich um ein Gedicht, dessen 1., die Gleichwertigkeit der Religionen ausdrückende Teil auch dem Geiste des *taṣawwuf* entstammen könnte, wenn die nationalistisch-ägypt. Töne im 2. Teil nicht die europ. Herkunft verrieten. Trotz des geringen direkten Einflusses der Ideale der Franz. Revolution sieht M. im Gegensatz zu GRAN (vgl. ZDMG 130 [1980], S. 604) in der napol. Exped. einen Wendepunkt der ägypt. Geschichte. Es war wohl so, daß zunächst franz. Technik und Disziplin imponierten und dann bei dem Versuch, diese zu erwerben, später auch die Ideen importiert wurden, die zu dem „liberal age" in Ägypten führten. E. W.

JOHANNES REISSNER: *Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens. Von den Wahlen 1947 bis zum Verbot unter Adīb aš-Šīsaklī 1952.* Freiburg i. Br.: Schwarz 1980. 455 S. 8° (Islamkundliche Untersuchungen. 55.)

Die Muslimbrüder bilden eine der wichtigsten rel.-polit. Organisationen in der arab. Welt und spielen seit ihrer Gründung in der Politik Syriens eine wesentliche Rolle. R. stellt die hist. Entwicklung der Muslimbrüder in Syrien und die Grundzüge ihrer Ideologie dar und untersucht ihr polit. Verhalten in der Zeit zwischen 1947 und 1952. Die vorl. Studie, die sich auf Originalquellen wie Publl. der Muslimbrüder stützt, stellt einen bedeutenden Beitrag zur Gesch. der Muslimbrüder Syriens und zur Gesch. Syriens selbst dar. Darüber hinaus trägt sie zum Verständnis des gegenwärtig von den Muslimbrüdern gegen das sozialistische Ba'ṯ-Regime unter al-Asad geführten Kampfes bei T. K.

WOLFGANG KÖHLER: *Die Vorgeschichte des Krieges im Libanon.* Mit 4 Abb. u. 1 Kt. Wiesbaden: Steiner 1980. 42 S. 8° (Frankfurter historische Vorträge. 7.) 16.80 DM. ISBN 3-575-03344-0.

Der Vortrag gibt in klarer Weise einen Überblick über die wesentlichen Faktoren, die vom MA an zu dem labilen Gleichgewicht geführt haben, dem der liban. Staat seinen relativen Wohlstand verdankte, das dann aber den vor allem von Auswärts kommenden Belastungen nicht standhielt. Die Darstellung beruht auf einer guten Kenntnis der einschlägigen Literatur und Beobachtungen im Lande während zahlreicher Reisen in den 70iger Jahren. E. W.

G. R. TIBBETTS: *A Study of the Arabic texts containing material on South-East Asia.* With 7 maps. Leiden & London: Brill [in Komm.] 1979. XI, 294 S. 8° (Oriental Translation Fund. N.S. 44.) 72,– hfl. ISBN 90 04 05 783 8.

Nach einer Einl., die der Textgesch. gewidmet ist und in der T. die arab. Texte über Südostasien (nach seiner Definition das Gebiet zwischen Andamanen und Kambodscha unter Ausschluß von Burma) 3 Konzeptionen zuteilt: der ptolomäischen, der klass.-arabischen und der modernen, letztere vertreten durch die Segelhandbücher, behandelt er im 1. Teil die klass.-arab. Geographen und im 2. T. die Segelhandbücher (Šihābaddīn Aḥmad Ibn Māǧid und Sulaimān

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000453

b. Aḥmad al-Mahrī). In beiden Fällen werden zuerst die Texte in Übers. vorgeführt und dann die Vorstellungen untersucht, die die Araber von Südostasien hatten. Im Teil über die klass.-arab. Geographen werden darüber hinaus noch eine Reihe von Ortsnamen gesondert behandelt, so sehr ausführlich Zābağ, aber auch legendäre Namen wie Wāqwāq. Ein Urteil über die Richtigkeit neuer Zuordnungen von Ortsnamen kann ich mir als Nichtfachmann für Südostasien nicht erlauben, doch scheint mir die Untersuchung sorgfältig und mit der genügenden Vorsicht bei der Angabe von fremden Ortsnamen in der arab. Schrift durchgeführt zu sein. E. W.

Corpus Inscriptionum Iranicarum. P. 2: *Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia.* Vol. 2: *Parthian. Parthian Economic Documents from Nisa.* By M. Diakonoff and V. A. Livshits. Ed. by D. N. MacKenzie. Plates. 3. London: Lund Humphries 1979. 3 S., 206 Taf.

In dieser Forts. des in ZDMG 129 (1979), S. 187 angezeigten Werks publ. die sowjet. Gelehrten die Photos von rund 350 weiteren parth. Ostraka. Die meisten betreffen die Lieferungen des Weinguts Friyapātikān. Die ersten Nummern sind bereits in Fasz. 1 des Textbands behandelt. H. Hu.

Margaret Cool Root: *The King and Kingship in Achaemenid Art.* Leiden: Brill 1979. XII, 357 S., 72 Taf. (Acta Iranica. 19.)

Einem gut mit bibliogr. Angaben ausgestatteten *catalogue raisonné* der einschlägigen bildlichen Darstellungen folgen 7 Einzeluntersuchungen von sehr verschiedenem Umfang und Gewicht. In deren Wortreichtum gehen wichtige Dinge unter. Im Abschnitt 'The King before Ahuramazda and the Fire Altar' findet sich eine mehr als ausführl. Diskussion der Frage, ob „the figure within the winged disc who faces Darius on his tomb relief" Ahuramazda darstelle oder nicht. Daß aber der „winged disc" letzten Endes einen Falken repräsentiert, scheint R. nicht bewußt geworden zu sein. H. Hu.

Ulrich Marzolph: *Die Vierzig Papageien. Cehel Tuti. Das persische Volksbuch. Ein Beitrag zur Geschichte des Papageienbuches.* Walldorf: Vorndran 1979. III, 172 S. 8° (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients. 29.) 28,60 DM.

Nach Mahroo Hatami: *Untersuchungen zum persischen Papageienbuch des Nahšabī.* Freiburg 1977 (vgl. ZDMG 129 [1979], S. 190) und der Übers. von Muhammad A. Simsar: *The Cleveland Museum of Art's Ṭūṭī-Nāma.* Cleveland [usw.] 1978 (vgl. ZDMG 130 [1980], S. 170) ist jetzt die dritte Arbeit über das Papageienbuch in kurzer Zeit anzuzeigen. Die Abhandlung von M. behandelt aber nicht eine der literar. Fassungen des *Ṭūṭīnāma*, sondern ein um 1800 entstandenes Volksbuch, das nur 13 Erzählungen enthält. Nach einer Einl. über Textgesch., Autor und Entstehungszeit werden wie bei Hatami die Motivreihen mit Belegen, Varianten, Erweiterungen und Bemerkungen (ein erweitertes Eberhard/Boratav-Schema) gegeben. Auf eine Zs.-Fassung mit Statistik über Typen und Herkunft der Erzählungen folgt eine vollständige Übers. des Volksbuches. E. W.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000454

YANN RICHARD: *Le Shi'isme en Iran. Imam et révolution.* Paris: Maisonneuve 1980. 135 S. 8° (Initiation à l'Islam. 10.) 68,– ffr.

Das aus gegebenem Anlaß erschienene Buch gibt einen präzisen Abriß der Lehren und Geschichte der frühen Šī'a (Zaiditen, Ismā'īliten, Imāmiten), behandelt dann die Entwicklung der Šī'a unter den Ṣafawiden und Qağaren (Aḫbārī, Uṣūlī, Šaiḫī, Bābī, Bahā'ī, Stellung der *'ulamā'* zur Revolution von 1906), um dann die heutigen rel. Vorstellungen und Bräuche und die Stellung der Geistlichkeit darzustellen. Hierbei geht R. auch auf das besondere Verhältnis der Šī'a zur Mystik und den Orden ein. Zum Schluß werden einzelne Persönlichkeiten und ihre Ansichten zur Religion und ihrer Rolle in Staat und Gesellschaft vorgeführt (Aḥmad Kasrawī, Ğalāladdīn Aštiyānī, Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā'ī, Ḥusain Naṣr, Murtaḍā Muṭahharī, Maḥmūd Ṭāliqānī, Rūḥallāh Ḫumainī, Mahdī Bāzargān, 'Alī Šarī'ātī, Abū l-Ḥasan Banī Ṣadr). Das Buch insgesamt ist ein guter Überblick nach dem neuesten Stand der Forschung und bietet in den letzten Kapp. auch dem Fachmann einiges Neue. E. W.

A. K. S. LAMBTON: *Theory and practice in medieval Persian government.* London: Variorum Reprints 1980. 332 S. 8° ISBN 0-86078-067-8.

Bei diesem Buch handelt es sich um den unveränd. Nachdr. von 12 Aufsätzen, die L. in den Jahren 1954–74 in verschiedenen Zs. und Sammelwerken veröffentlichte: *Islamic political Thought; Quis custodiet custodes?; Justice in the medieval Perisan theory of kingship; Theory of kingship in the Naṣīḥat al-mulūk of Ghazālī; Isl. Mirrors of princes; Isl. Society in Persia; Internal Structure of the Saljuq Empire; Aspects of Saljūq-Ghuzz settlement in Persia; Reflections on the iqṭā'; Administration of Sanjar's Empire as illustrated in the 'Atabat al-kataba; Merchant in medieval Islam.* Ein Index erschließt die Aufsätze. E. W.

ROSEMARIE QUIRING-ZOCHE: *Isfahan im 15. und 16. Jahrhundert. Ein Beitrag zur persischen Stadtgeschichte.* Freiburg: Schwarz 1980. VIII, 340 S. 8° (Islamkundliche Untersuchungen. 54.)

Die Freiburger Diss. behandelt einen wechselvollen Abschnitt der Gesch. Isfahans unter der Herrschaft der Timuriden, Türkmenen und frühen Safawiden. Die Quellenlage – Chroniken, Urkunden, Inschriften, aber keine Lokalgesch. und nur spärliche Reiseberichte – bestimmt die Gliederung: Ereignisgesch., Verwaltung, Gesellschaft, aber nur wenige Angaben über das Leben der unteren Bevölkerungsschichten. Ein instruktives und sehr nützliches Buch. H. H.

Muṭribī al-Aṣamm as-Samarqandī: *Ḫāṭirāt-i Muṭribī* (*muṣāḥabahā bā Ğahāngīr Pādišāh*). Ba-ihtimām wa-taṣḥīḥ wa-tanẓīm wa-muqaddima-yi 'ABDALĠANĪ MĪRZĀYEF. Karachi: Inst. of Central and West Asian Studies 1977. VIII, 74 S. 8° (Silsilayi mutūn. 4.)

Nūr ad-Dīn Ğahāngīr: *Taḏkirat aš-šu'arā'* (*iqtibās az Taḏkirat aš-šu'arā'-i Maulānā Muṭribī al-Aṣamm-i Samarqandī-yi musammā ba-Nusha-yi Zībā-yi Ğahāngīr*). Taṣḥīḥ wa-muqaddima-yi 'ABDALĠANĪ MĪRZĀYEF. Karachi: Inst. of Central and West Asian Studies 1976. 100 S. 8° (Silsila-yi mutūn-i fārsī. 3.)

Beide Texte sind Teile der *Nusha-yi Zībā-yi Ğahāngīr* (*Tārīḫ-i Ğahāngīrī* bei C. A. STOREY: *Persian Literature.* Vol. 1, Part 2. London 1953, S. 814

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000455

Nr. 1118), die in einem Unicum der India Office Library erhalten ist. Zu einem Hauptteil, einer *Taḏkira* von 292 Dichtern, sind die o. a. *Ḥāṭirāt* der 1037/1627 verfaßte Epilog, der in 24 Kapiteln Muṭribīs Audienzen bei dem Mogul-Kaiser Ǧahāngīr (reg. 1605–1627) beschreibt und von liter. und kulturhist. Interesse ist; die *Taḏkira* des Ǧahāngīr, zusammengestellt etwa 1001–2/1593–4, behandelt 81 zeitgenössische Dichter aus Indien, Iran und Transoxanien und wurde auf Wunsch des Kaisers dem 23. Kapitel der *Ḥāṭirāt* als Anhang beigefügt. H. H.

Paul M. Jayarajan: *History of the Evolution of the Sinhala Alphabet.* Colombo: The Colombo Apothecaries Co. (1978). 72 S., 10 Taf.

Das Büchlein gehört in den Zusammenhang der Auseinandersetzung über das Ausmaß drav. und indoar. Einflusses auf die Kulturentwicklung der Singhalesen, die die gebildete Öffentlichkeit Sri Lankas seit langem bewegt. Zwar wird darin eine Vielzahl wissenschaftl. Werke und z. T. recht entlegener kulturgesch. Einzelheiten angeführt, doch ist keine wissenschaftl. Arbeit daraus geworden. Die ersten 3 Kap. können jedoch als Primärquelle für die Kenntnis gegensätzlicher ideologisch bedingter Ansichten über die Herkunft der Singhalesen und ihrer Kultur im heutigen Ceylon dienen. S. 22 bis 63 enthalten Bemerkungen zur Schriftgeschichte der Insel; wer an einer wissenschaftl. Darstellung des Gegenstands interessiert ist, wird sich lieber an die älteren Arbeiten von S. Paranavitana und P. E. E. Fernando halten. Die im Appendix erwähnten Theorien in Paranavitanas letzten Veröffentlichungen (so in *Ceylon and Malaysia* und *The Greeks and the Mauryas*) können m. E. nicht mehr Gegenstand ernsthafter Erörterungen sein. H. B.

Michel Hulin: *Hegel et l'Orient suivi de la traduction annotée d'un essai de Hegel sur la Bhagavad-Gītā.* Paris: Vrin 1979. 224 S. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie.)

H. will mit diesem Werk eine Lücke schließen, indem er über eine Darstellung von Hegels Konzeption des Orients im Rahmen der Entwicklung seines Begriffs der „Weltgeschichte" (wie sie von E. Schulin in seinem Werk: *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke.* Göttingen 1958, versucht worden war) hinausgeht und Hegels Sicht des Orients vom philos. Standpunkt aus krit. durchleuchtet, ihre innere Logik aufzeigt und die „inneren Spannungen", die sich aus einer einheitlichen Gesamtkonzeption des Orients ergeben, in einleuchtender Weise offenbar macht. – Im 1. T. des Buches wird die Entstehung und Entwicklung des Orientverständnisses des jungen bis zum reifen Hegel dargestellt, wobei die Berliner Vorlesungen zunächst bewußt ausgeklammert werden, um sie im 2. und 3. T. als Grundlage für eine eingehende Analyse heranzuziehen, auf der der Begriff und das Verständnis des Orients aus verschiedenen Perspektiven untersucht und (im 3. T.) die damals bekannten Quellen und Dokumente der einzelnen Kulturkreise – China, Indien, Naher Osten – und ihre Interpretation durch Hegel behandelt werden. Im Anhang des Werkes wird zum 1. Male eine franz. Übers. von Hegels langem zweiteiligem Aufsatz über die *Bhagavadgītā* (erschienen 1827 in „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik", Nr. 7 u. 8, als Rezension zu W. von Humboldts Schrift über die *Bhagavadgītā*) mit kurzem Komm. veröffentlicht. U. P.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000456

Walter Ruben: *Wissen gegen Glauben. Der Beginn des Kapfes des Wissens gegen den/das Glauben im alten Griechenland.* Berlin 1979 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften der DDR. Abt. Gesellschaftswissenschaften. Jg. 1979, G 1.) 196 S. 18,– M.

Der Ost-Berliner Indologe R. hat sich nach dem 2. Weltkrieg in zahlreichen Publ. bemüht, unser Wissen vom alten Indien im Sinne der Ideologie des Marxismus-Leninismus zu interpretieren. Dies bedeutet u. a. für die Philosophiegesch., daß sie nach dem Schema der Opposition von Idealismus und Materialismus konstruiert wird, wobei unter Idealismus alles verstanden wird, was nicht Materialismus ist bzw. als solcher gedeutet wird. Auch in der vorl. Abh. deutet R. so bestimmte Texte in der *Chāndogya-Upaniṣad* bzw. der *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* als Erzeugnisse der (nach ihm) beiden ersten Philosophen Indiens und zugleich ersten Repräsentanten des „Materialismus" (Uddālaka) bzw. „Idealismus" (Yājñavalkya) in einem permanenten Kampf von „Wissen gegen Glauben" bzw. „Glauben gegen Wissen" vom frühen Indien und Griechenland an bis zur Gegenwart. Unter diesem Aspekt enthält die Abh. ferner Rück- und Ausblicke auf die Entwicklung des ind. Denkens sowie kurze Seitenblicke auf die alte griech. Philosophie. K. R.

A. J. Alston: *Śaṃkara on the Absolute. A Śaṃkara Source-Book.* Vol. 1. London: 1980. IX, 259 S.

Der vorl. Bd. ist der 1. von 6 geplanten Bden., welche ausgewählte Abschnitte aus den nach den von P. Hacker erarbeiteten Kriterien als echt anzusehenden Werken Śaṅkaras nach Themen geordnet in (wie der Autor selbst sagt) „etwas freien" (somewhat free, p. IV) Übersetzungen zusammenstellen sollen. Themen dieses 1. Bdes. sind: 1. The Doctrine of Nescience, 2. Knowledge of the Absolute, 3. The Absolute as Being, Consciousness and Bliss, die in sich jeweils noch weiter untergliedert werden. Die einzelnen Abschn. sind mit einf. Bemerkungen versehen, und am Ende der Kapp. werden jeweils in Anmm., Erläuterungen und Stellennachweise gegeben. Außerdem enthält der 1. Bd. im 1. Kap. eine allgem. Einf., in der der heutige Stand der Śaṅkara-Forschung, wie er insbesondere durch die einschlägigen Arbeiten P. Hackers und S. Mayedas repräsentiert wird, Berücksichtigung findet. Eine Bibliogr. und eine Übersicht über den Inhalt der geplanten weiteren Bde. beschließen den vorl. Bd. K. R.

Heidrun Brückner: *Zum Beweisverfahren Śaṃkaras. Eine Untersuchung der Form und Funktion von dṛṣṭāntas im Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya und im Chāndogyopaniṣadbhāṣya des Śaṃkara Bhagavatpāda.* Berlin: 1979. 251 S. (Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde. Serie B, 5.)

Diese Marburger Diss. beschäftigt sich mit den Beispielen (*dṛṣṭānta*) in den beiden umfangreichsten Upaniṣadkommentaren Śaṅkaras. Nach einer Übersicht über die Bed. des Beispiels für den Beweis in verschiedenen Schulen der ind. Philosophie und Śaṅkaras eigenen einschlägigen Aussagen werden alle Belege für das Wort *dṛṣṭānta* in den beiden Kommentaren besprochen und anschließend sprachliche Form und argumentative Funktion ausgewählter *dṛṣṭāntas* erörtert. B. gelangt im Ergebnis ihrer Untersuchungen (S. 162) zu einer klugen Zurückhaltung gegenüber generellen Spekulationen über die Verwendung von Vergleichen bei Śaṅkara und hebt hervor, daß es statt dessen

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000457

vor allem auf genaue Lektüre und Einzelinterpretation der Texte Śaṅkaras ankommt. 6 Anhänge mit Übersetzungen von in der Arbeit behandelten Texten sowie Indices aller in den beiden Kommentaren vorkommenden *dṛṣṭāntas* beschließen die Arbeit. Die von B. ebenfalls gesammelten *dṛṣṭāntas* im *Brahmasūtra*-Komm. Śaṅkaras will sie in einer weiteren Publ. behandeln. K. R.

N. R. Bhatt [Hrsg.]: *Sārdhatriśatikālottarāgama avec le commentaire de Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha.* Pondichéry: Inst. Français d'Indologie 1979. CLXIV, 242 S. (Publications de l'Institut Français d'Indologie. No. 61.) 52,– DM.

Wenn heute eine ganze Reihe von śivait. *āgama*-Texten in soliden Ausgg. nach der südind. Tradition vorliegen, so ist das weitgehend das Verdienst von R. N. Bhatt und seiner unermüdlichen Schaffenskraft als Hrsg. Wie stets, so wird auch der *S.*, eine Rezension des *Kālottarāgama*, der seinerseits ein *upāgama* zum *Vātulāgama* ist, durch eine ausführl. Einl. erschlossen. Der Inhalt des *S.* wird referiert und die Stellung des *S.* innerhalb der *āgama*-Tradition bestimmt. Bei der Textgestaltung bot der nur in 2 weitgehend korrupten Hss. überlieferte Komm. besondere Probleme. Die sehr ausführl. und gründliche Verzeichnung der Varianten soll hier nach Bh.'s. Wunsch den Weg zu weiteren Emendationen und damit zu einer Klärung des Textes öffnen. Abgeschlossen wird der Bd. durch eine Reihe von Indices, die neben anderen die im Komm. zitierten Abschnitte anderer *Kālottrāgama*-Rezensionen verzeichnen. Die sorgfältige und umsichtige Arbeit bringt die Erschließung der umfangreichen *āgama*-Lit. um einen weiteren wichtigen Schritt voran. O. v. H.

Hermann Beckh: *Buddha und seine Lehre.* 5. Aufl. Stuttgart: Freies Geistesleben 1980. 246 S. 19,– DM. ISBN 3-7725-0465-5.

Bis auf ein Vorw. und eine sehr knappe Ergänzung der Literaturhinweise von H. Rau aus dem Jahre 1958 geht dieser Nachdr. auf die beiden in der Sammlung Göschen 1919 und 1920 erschienenen Bändchen zurück. Sie sind von R. O. Franke in: Ostasiatische Zeitschrift 5/6 (1916/1918), S. 120–124 und von W. Wüst in: OLZ 1928 Sp. 1136–1138 ausführlich besprochen worden. Da die Forschung über B.s gut lesbare Einf. längst hinweggeschritten ist, begründet sich der Nachdr. in einem anthroposoph. Verlag wohl nur dadurch, daß sich B. selbst in seinen späteren Jahren dieser Lehre zugewandt hat. O. v. H.

The Dialectical Method of Nāgārjuna (*Vigrahavyāvartanī*). Transl. from the original Sanskrit with Introd. and Notes by Kamaleswar Bhattacharya. Text crit. ed. by E. H. Johnston and Arnold Kunst. Delhi, Varanasi, Patna 1978. 53,54 S. 35.– Rs.

Die *Vigrahavyāvartanī* ist eines der Werke Nāgārjunas, des Begründers der Madhyamaka-Schule des Mahāyāna-Buddhismus, und zeigt ihn auf der Höhe seiner Argumentationskunst. Das Werk entstand nach seiner *Madhyamaka-Kārikā* und besteht aus Versen mit eigenem Prosa-Kommentar des Verf. Im vorl. Bd. sind eine Reproduktion der besten, krit. Ausg. des Sanskrit-Textes von Johnston und Kunst in: Mélanges chinois et bouddhiques 9 (1951), S. 99ff. und eine mit Anmm. versehene engl. Übers. von Bhattacharya vereinigt, die ihrerseits eine überarb. und in den Anmm. erw. Fassung seiner in: Journal of

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000458

Indian Philosophy 1 (1971), S. 217ff. ersch. ersten vollständigen (Verse und Komm. umfassenden) Übers. des von R. SĀṄKṚTYĀYANA wieder aufgefundenen und 1937 erstmals veröff. Sanskrit-Originaltextes darstellt, von dem zuvor nur tib. und chin. Versionen bekannt gewesen waren. Auch die von dem Übers. in derselben Zs. 5 (1978), S. 237–240 veröff. Korrekturen sind hier eingearb. K. R.

Nāgārjuna's Letter to King Gautamīputra. With Explanatory Notes Based on Tibetan Commentaries, and a Preface by H. H. SAKYA TRIZIN. Transl. into English from the Tibetan by LOZANG JAMSPAL, NGAWANG SAMTEN CHOPHEL, and PETER DELLA SANTINA. Delhi: Motilal Banarsidass 1978. XXII, 118 S., 2 Tafeln. ISBN 0-89684-022-0.

Das dem Nāgārjuna zugeschriebene kanonische Werk *Suhṛllekha*, dessen Sanskrit-Original verloren ist, stellt den berühmtesten Text der buddhistischen „Briefliteratur" dar und wurde bereits 1886 von H. WENZEL nach der tib. Version übers. In den Werken dieser Lit., die übrigens Gegenstand einer demnächst in den „Asiatischen Studien" erscheinenden umfangreichen Monographie von S. DIETZ ist, werden rel. Unterweisungen in die Form kunstvoller belehrender Briefe gekleidet. Der Bd. enthält eine Übers. des *Suhṛllekha*-Textes sowie eines modernen tib. Komm. dazu; letzterer ist aus Auszügen aus 3 älteren Komm. – 2 Werken der Sakya-Schule und einem der dGe-lugs-pa-Schule – zusammengestellt. Der tib. Text des *Suhṛllekha* ist nach einer 1971 in Indien ersch. Ausg. als Anhang beigefügt. Das Buch ist nicht als wissenschaftl. Werk im strengen Sinne des Wortes anzusehen, sondern als rel. Buch, das jedoch auch dem Buddhologen und Religionswissenschaftler nützliche Informationen über die traditionelle Interpretation des *Suhṛllekha* und der darin enthaltenen Lehren liefert. H. B.

Historical Research in India. Ed. by JOHN CORREIA-AFONSO. Delhi: Munshiram Manoharlal 1979. 95 S. 35,– Rs.

Diese Aufsatzsamml. enthält die Beiträge zu 2 Tagungen, die anläßlich des 50-jähr. Bestehens des Heras Institute of Indian History and Culture in Bombay 1976 veranstaltet wurden. Da die Ziele dieser Treffen eine Art Bestandsaufnahme pädagog. Methodik (The Guidance of Historical Research) und ein wissenschaftspolit. Ausblick (The Future of Historical Research in India) waren, wird man neue Ergebnisse zur ind. hist. Forschung weder erwarten noch finden. Dafür gewährt das Buch einige interessante Einblicke in das ind. Universitätsleben. O. v. H.

UMA PRASAD THAPLIYAL: *Foreign Elements in Ancient Indian Society.* Delhi: Munshiram Manoharlal 1979. XV, 194 S. 55,– Rs.

GOVIND PRASAD UPADHYAY: *Brāhmaṇas in Ancient India.* Delhi: Munshiram Manoharlal 1979. XXIII, 273 S. 75,– Rs.

Obwohl diese beiden Werke nach ihren Titeln wenig gemein zu haben scheinen, so gehören sie doch beide in den Bereich der „Cultural Studies" (vgl. K. BRUHN in: IIJ 5 [1961/2], 253–270) und weisen inhaltlich manche Berührungspunkte auf, wenn z. B. die Frage der *Śākadvīpīya Brāhmaṇas* mit der gleichen Unkenntnis neuerer Lit. behandelt wird. So blieb H. v. STIETENCRON:

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000459

Sāmba und die Śākadvīpīya-Brāhmaṇa. Wiesbaden 1966 ebenso unbekannt wie der (vielleicht zu spät erschienene) Aufsatz von H. Humbach: *Mithra in India and the Hinduized Magi.* In: Acta Iranica. Textes et Mémoires. Vol. IV: Études Mithriaques 1978 oder die für den Einfluß der Mithras-Religion in Indien neue Aspekte eröffnende Arbeit von H. P. Schmidt: *Mithras the Horseman and Revanta the Lord of Horses.* In: *Some Aspects of Indo-Iranian Literary and Cultural* Traditions. Delhi 1977. Dafür findet man vor allem bei Th. dank seiner weiten, wenn auch ganz unsystematischen Belesenheit Hinweise auf sonst nur schwer Erreichbares, wobei die Bibliogr. beider Werke erfreulich sorgfältig gestaltet wurde. Über Materialsammll. zur Rolle der Brahmanen in der ind. Kultur zwischen 200 v. Chr. und 500 n. Chr. und zu den wirklichen oder vermeintlichen fremden Einflüssen auf Religion, Gesellschaft und Kultur Indiens zwischen dem 2. Jh. v. Chr. und dem 7. Jh. n. Chr. wachsen jedoch beide Werke kaum hinaus. O. v. H.

Hermann Kulke: *Jagannātha-Kult und Gajapati-Königtum.* Wiesbaden: Steiner 1979. XII, 265 S. 2 Kt., 26 Abb. (Schriftenreihe des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg. Bd. 23.) 88,– DM. ISBN 3-515-02725-4.

In seiner Hab.-Schr. untersucht K. das Verhältnis der wechselnden Herrscherhäuser in Orissa zum Jagannātha-Kult in Puri, der ihrer Herrschaft die Legitimation verlieh. Beginnend mit der Herausbildung hinduist. Kleinkönigreiche, die sich mit Hilfe einer Religionspolitik, die zur Übernahme von Pfahlgottheiten von nicht-hinduist. Stämmen führte, zu behaupten suchten, bis zur Errichtung des Jagannātha-Tempels im frühen 12. Jh. werden die Voraussetzungen für die Entfaltung des Gajapati-Königtums aufgezeigt. Unter den späten Ganga-Herrschern, die sich als erste Gajapati nennen, entsteht die Lehre vom König, der sein Reich dem Gott übergeben hat, als Stellvertreter des Jagannātha. Nach der Eroberung Orissas 1568 durch die Muslims wird der Jagannātha-Kult nach einer 30-jährigen Unterbrechung durch die Rājas von Khurda erneuert, die sich unter den Moghuls behaupten, von den Marathen jedoch zur politischen, wenn auch nicht zur rituellen Bedeutungslosigkeit herabgedrückt werden. In dieser Untersuchung, die trotz einer eindrucksvollen Fülle an verarb. Material stets klar und lesbar bleibt, wird aus einer ebenso gründlichen wie umfassenden Kenntnis der rel. und der hist. Quellen die Verflechtung von Religion, Politik und nicht zuletzt Wirtschaft dargestellt. Aus den vielen wichtigen Einzelergebnissen sei nur die Datierung der Göttertrinität von Puri (S. 55 ff.) und die Präzisierung des Datums der Erneuerung des Kultes im ausgehenden 16. Jh. (S. 121 ff.) herausgegriffen. Durch eine ausführl. engl. Zs.-Fass. wird das Buch auch über den deutschen Sprachraum hinaus die verdiente Verbreitung finden. O. v. H.

Moudud Ahmed: *Bangladesh. Constitutional Quest for Autonomy 1950–1971.* Wiesbaden: Steiner 1978. XVI, 373 S. (Beiträge zur Südasien-Forschung. Südasien-Institut. Universität Heidelberg. Band 41.) ISBN 3-515-02908-7.

Wie D. Rothermund in seinem Vorwort zurecht unterstreicht, handelt es sich bei diesem Werk nicht um eine Untersuchung, sondern mehr um eine Primärquelle. Denn A., der als Sekretär von Mujīb ur-Raḥmān tätig war, hat den letzten Zeitabschnitt der von ihm besprochenen Verfassungsgesch. selbst miter-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000460

lebt und zweitweilig als Jurist auch selbst engagiert mitgestaltet. Daher darf man, vor allem bei der Beurteilung der polit. Führung Pakistans Ausgewogenheit von vornherein nicht erwarten. Liest man die flüssig geschriebene Darstellung jedoch mit diesen Vorbehalten, so kann man durchaus manche interessante Einzelheit erfahren und viel von der Atmosphäre während der Entscheidungen, die letztlich zur Entstehung von Bangla Desh führten, verspüren. Als Anhang enthält das Buch den nie verwirklichten Verfassungsentwurf von 1969, der nocheinmal vergeblich versuchte, die Einheit Pakistans zu retten, und 35 Richtlinien, die Mujīb ur-Raḥmān am 15. März 1971 für die Verwaltung erließ. O. v. H.

F. Raymond Allchin and Dilip K. Chakrabarti [Hrsg.]: *A Source-Book of Indian Archaeology*. Vol. 1. Delhi: Munshiram Manoharlal 1979. X, 354 S.

Der 1. T. der auf 3 Bde. berechneten Aufsatzsamml. behandelt 4 Themenkreise, die von den Hrsgg. jeweils durch eine kurze Einf. vorgestellt werden: Gesch. der Archäologie und der Erhaltung der Denkmäler; frühe archäol. Methoden; Geographie, Klima, Vor- und Frühgesch.; Domestizierung von Tieren und Pflanzen. Die hier abgedruckten, mitunter leicht gekürzten Quellentexte, deren Abb. einheitlich durch Strichzeichnungen ersetzt sind, wurden in der Absicht zusammengetragen, die geistigen Grundlagen der Archäol. in Indien aufzuzeigen. Zugleich sollen die weitverstreuten, nun vereinten Texte dem raschen Zugriff zugänglich gemacht werden. Dabei schlägt die wohl überlegte Auswahl einen weiten Bogen von William Jones bis in die Gegenwart. Man darf der gelungenen Samml. ein rasches Voranschreiten wünschen und auf einen Index am Ende des letzten Bdes. hoffen. O. v. H.

Axel Michaels: *Beweisverfahren in der vedischen Sakralgeometrie*. Wiesbaden: Steiner 1978. XIV, 209 S. (Alt- und Neu-Indische Studien herausgegeben vom Seminar für Kultur und Geschichte Indiens an der Universität Hamburg. Bd. 20.) 18,– DM. ISBN 3-515-02978-8.

Da sich M. das Ziel gesteckt hat, „den Versuch zu unternehmen, eine empirisch-einzelwissenschaftl. Beschäftigung mit einem Teilbereich der ind. Kultur in die philos. und wissenschaftstheoret. Reflexion der Wissenschaftsgesch. . . . einzugliedern", wendet er sich über die Indologie hinaus an einen weiteren Leserkreis, den man dieser schönen Dissertation durchaus wünscht. Denn es gelingt M. nicht nur, den Indologen an die von der Forschung lange Zeit vernachlässigten Probleme der *Śulvasūtras* heranzuführen, sondern er versteht es darüberhinaus trotz großer Textnähe und philolog. Gründlichkeit eine klare und gut lesbare Darstellung der behandelten Fragen zu geben, indem er, ausgehend von einer doppelten Einf. in die wissenschaftstheoret. Grundlagen und in die ved. Sakralgeometrie die Beweisverfahren bespricht. Abgerundet wird das Buch durch eine Untersuchung einzelner Termini, Konkordanzen und eine umfangreiche Bibliogr., die sich jetzt noch ergänzen läßt durch: S. Srinivasan: *Mensuration in Ancient India*. Delhi 1979; A. K. Bag: *Mathematics in Ancient and Mediaeval India*. Benares 1979; T. A. Sarasvati Amma: *Geometry in Ancient and Mediaeval India*. Delhi 1979 und durch die nur als Zs.-Fass. vorl. Arbeit von T. W. Trexler: *Towards a History of Mathematics and Geometry in India* (zu *Kātyāyana-Śulvasūtra* 2. 13) in: American Oriental Society, Abstracts of the 108th Meeting 1979, S. 12. O. v. H.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 131, Heft 2 (1981)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000461

Heinz Bechert, Daw Khin Khin Su and Daw Tin Tin Myint: *Burmese Manuscripts*. Wiesbaden: Steiner 1979. XLII, 223 S., 5 Taf. 4° (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. 23, 1.) 110,– DM. ISBN 3-515-02443-3.

In seiner Ausführlichkeit und Genauigkeit der Beschreibung birm. Hss. ist der vorl. Katalog eine Pionierleistung von exemplarischem Wert. Denn er geht weit über die bisherigen Hss.-Verzz. hinaus und führt die dabei auftretenden Probleme nicht zuletzt dank der sachkundigen Mitarbeit birm. Gelehrter befriedigenden Lösungen zu, die im Vorw. ausführlich dargelegt und begründet werden. Darüberhinaus findet man dort eine ausgez. knappe Darst. der lit. Produktion in Birma mit reichen Literaturhinweisen gerade auch auf sonst nur wenig bekannte und schwer zugängliche Werke aus Birma selbst. Beschrieben werden 155 Hss. aus den Jahren 1765 bis 1967, die die Themenkreise Buddhismus, klass. birm. Lit. und verschiedene einheimische Wissenschaften umfassen. Diese überraschende Fülle birm. Hss. in Deutschland wird durch zahlreiche Indices weiter erschlossen. Einige informative Abb. aus den Hss. runden diesen schönen Katalog ab. O. v. H.

Alfons Weidert: *Tai-Khamti Phonology and Vocabulary*. Wiesbaden: Steiner 1977. V, 92 S. (Beiträge zur Südasienforschung. Südasien-Institut, Universität Heidelberg. Bd. 27.) 18,– DM. ISBN 3-515-02582-0.

W. behandelt die Sprache der zu den Tai-Völkern gehörenden Tai-Khamti in Assam und bietet eine Erörterung der Phonologie (S. 1–27) sowie ein Glossar dieser Sprache mit etwa 1900 Morphemen in phonolog. Schreibung (S. 28–92). Im 1. T. sind grundsätzliche methodolog. Erörterungen zu zentralen phonolog. Fragen enthalten. Das Glossar beruht auf der Befragung zweier Gewährspersonen. Das Buch ist eine wichtige sprachwiss. Studie und ein hervorragender Beitrag zur Kenntnis der Tai-Sprachen. H. B.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000462

Wissenschaftliche Nachrichten

Die Erforschung der Gilgit-Handschriften

Neue Ergebnisse

Von Oskar von Hinüber, Mainz

Seit dem in ZDMG 130 (1980), S.*25*f. erschienen „Nachtrag" hat die Arbeit an den Gilgit-Handschriften Fortschritte gemacht, die eine Weiterführung des Überblicks über das Geleistete notwendig machen. Für Mitteilungen bin ich vor allem Ch. Tripāṭhī (C.T.), Berlin, und wiederum Adelheid Mette (A.M.), München, zu Dank verpflichtet, die die Seriennummer 13d weitgehend geordnet hat, und deren Hinweis auf den Refrain die Identifikation der *Pradakṣiṇagāthā* in dieser Handschrift ermöglichte. Hinsichtlich der äußeren Anlage sei auf den „Nachtrag" verwiesen.

No. 7.: *Ratnaketuparivarta*

Seite 1285, 1284 gehören in dieser Reihenfolge zur *Sumāghadhā-Avadāna* Handschrift No. 10c; Seite 1286, 1287 sind Bl. No. [36] im *Sucandra-Avadāna* (C.T.). Vgl. No. 10c, d.

No. 8: *Viśvantara-Avadāna*

Neu-Edition: Hisashi Matsumura: *Four Avadānas from the Gilgit Manuscripts.* Diese Dissertation, in der auch *Māndhātā-*, *Mahāsudarśana-* und *Candraprabha-Avadāna* bearbeitet sind, wurde bei J.W. de Jong, Canberra, angefertigt und liegt abgeschlossen vor.

No. 9: *Māndhātā-Avadāna* und *Dharmaruci-Avadāna*

Edition: *Māndhātā-Avadāna* vgl. No. 8. *Dharmaruci-Avadāna*: Bearbeitung durch Kabita Das Gupta-Rump geplant.

No. 10: c) *Sumāgadhā-Avadāna*

Edition: Als Magisterarbeit zusammen mit dem *Sucandra-Avadāna* durch U. Groth unter der Leitung von Ch. Tripāṭhī, Berlin, geplant. Zu dieser Handschrift gehören die Seiten: 1285, 1284 (aus No. 7), 1414–1425 (C.T.). Eine zweite Handschrift dieses Textes bieten die Nos. 51, 52, 60.

No. 10: d) *Sucandra-Avadāna*

Edition: Vgl. No. 10c. Ein weiteres Blatt aus dieser Handschrift liegt in No. 7.

No. 13: a) *Avadāna*-Sammlung

Edition: Vgl. No. 8, 9; vgl. jetzt auch: J. U. Hartmann: *Notes on the Gilgit Manuscript of the Candraprabhāvadāna.* In: Journal of the Nepal Research Centre 4 (1980) 251–266.

No. 13: b) *Pradakṣiṇagāthā*

Zu diesem Text gehören nur die Seiten 1524–1526.7, erh. Bl. No. 114, 115. Der Text beginnt No. 13d, Seite 1585.1, so daß sich für diese Seite die Bl. No. [11]3 erschließen läßt. Vgl. 13d.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 131, Heft 2 (1981)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e. V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000465

No. 13: d) *Avadāna*-Sammlung
Edition: Seite 1542.5–1545.8: A. METTE: *Zwei kleine Fragmente aus Gilgit.* I: *Tathāgatabimbakārāpaṇasūtra* (*Gilgit-Ms. No. 18*). II: *Devatāsūtra und Alpadevatāsūtra* (aus Gilgit-Ms. No. 13). In: StII 7 (1980), 133–152; Seite 1550–1567.8: *Mahāsudarśana-Avadāna* (A.M.) Vgl. No. 8. – Ferner enthält diese Handschrift: Seite 1576.1–1581.4: *Adbhutadharmaparyāya* (nach G. SCHOPEN); Seite 1581.4–1585.1: *Prasenajidgāthā.* Da mit Hilfe von No. 13b für die Seite 1584, 1585 die Bl. No. [11]3 erschlossen werden kann, ergibt sich für Seite 1582, 1583 die Bl. No. [112]. Allein aus FE und ohne den mir unzugänglichen tibetischen Text läßt sich nicht entscheiden, ob vor 1582 [112a] wie zu erwarten 111b = 1523 aus No. 13b oder 1581 zu setzen ist. Seit 1583.4–1585.1 entspricht Seite 3251, 3252 einer weiteren Handschrift der *Prasenajidgāthā* in No. 59 (A.M.); Seite 1585.1–1585.5: *Pradakṣiṇagāthā.* Der Titel ist durch den Kolophon No. 13b Seite 1526.7 = Blatt 155a7 gesichert. Der vollständig erhaltene Text setzt sich wie folgt zusammen: Seite 1585.1–1585.8 = Bl. 113b, Seite 1524, 1525 = Bl. 114, Seite 1526.1–1526.7 = Bl. 115a. Eine weitere Handschrift dieses Textes ist No. 60 Seite 3356, 3357, erh. Bl. No. 19, dessen Anfang Seite 1525.7 (am Ende) entspricht. Da No. 60 Seite 3356, 3357 in der runden Gilgit-Schrift geschrieben ist, liegt nun ein weiterer Text in beiden Schriften vor. Auch er war in Khotan bekannt, wie sich aus der sakischen Bearbeitung ergibt: R. E. EMMERICK: *A Guide to the Literature of Khotan.* Tokyo 1979. S. 25 mit Literaturhinweisen. Trotz des leicht abweichenden Titels dürfte dieser Text mit der in tibetischer Übersetzung erhaltenen *Caityapradakṣiṇagāthā* identisch sein.
No. 18: *Tathāgatabimbakārāpaṇasūtra*
Edition: Vgl. No. 13d.
No. 29: c) *Mekhalādhāraṇī*
Edition: CH. TRIPĀṬHĪ: *Gilgit-Blätter der Mekhalā-dhāraṇī.* In: StII 7 (1980), 153–161.
No. 51: Vermischte Fragmente
Seite 3268, 3270–3275, 3277, 3278: Eine zweite Handschrift des *Sumāgadhā-Avadāna*: Edition: Vgl. No. 10c. Zu dieser Handschrift gehören die folgenden Blätter: 3268 (rechts) 3268 (links), 3271, 3270, 3272–3275, 3277, 3278, 3303, 3304, 3305 (Rückseite fehlt in FE, liegt jedoch C.T. vor), 3310 (links) 3310 (rechts) = Bl. 162, 3358, 3359 = Bl. 163 (C.T.). Vgl. No. 52, 60.
No. 52 Vermischte Fragmente
Seite 3303–3305, 3310 (erh. Bl. No. 162): *Sumāgadhā-Avadāna.* Vgl. No. 51, 60. – Nicht Seite 3318, wie „Erforschung" irrtümlich angegeben, sondern Seite 3313 ist ein Fragment aus dem *Saṃghāṭasūtra*, das vermutlich aus einer sonst nicht erhaltenen Handschrift stammt. Seite 3302 + 3313b und 3319 + 3313a bilden recto und verso eines Blattes.
No. 54: *Mekhalāvidyā*
Edition: Vgl. No. 29.
No. 56: Vermischte Fragmente
Seite 3326, 3327, erh. Bl. No. 30: *Mahāmāyūrīvidyārājñī*: Edition: O. v. HINÜBER: *Namen in Schutzzaubern aus Gilgit.* In: StII 7 (1980), 163–171; Seite 3328–3335, erh. Bl. No. 11–14 *Mahāpratisarāvidyārājñī.* Identifikation: Vgl. „Schutzzauber"; Seite 3349, 3348 entspricht *Saṅghabhedavastu*, hg. v. R. GNOLI I. 61.18–63.3 (C.T.).
No. 59: *Prasenajidgāthā*
Seite 3241–3248, erh. Bl. No. 164–167: nicht identifiziert; Seite 3249.3–3250,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000466

erh. Bl. No. 143: *Pradakṣiṇagāthā*, identisch mit dem Text No. 13d Seite 1585 (A.M.); Seite 3251, 3252, erh. Bl. No. 25 (? das Zeichen für 20 ist in FE nicht klar, danach 5, nicht 4 wie in „Erforschung" angegeben): *Pradakṣiṇagāthā*. Vgl. No. 13d.
No. 60: Vermischte Fragmente
Seite 3356, 3357, erh. Bl. No. 19: *Pradakṣiṇagāthā*. Vgl. No. 13d;
Seite 3358, 3359, erh. Bl. No. 163: *Sumāgadhā-Avadāna* (C.T.). Vgl. No. 51, 52.
No. 61: Vermischte Fragmente
Seite 3365, 3364, 3360–3363 (so in richtiger Reihenfolge), erh. Bl. No. 1, 2, 3 (in FE nicht immer erkennbar). Identifikation und Edition: V.V. Gokhale and M.G. Dhadphale: *Encore: The Pratītyasamutpādahṛdayakārikā of Nāgārjuna.* In: *Principal V. S. Apte Commemoration Volume.* Ed. by M.G. Dhadphale. Poona 1978; S. 62–68.
Ein kleines Fragment aus einer *Mahāmāyūrīvidyārājñī*, das zu der von Kaul Shastri publizierten Handschrift gehört, und das von No. 56 verschieden ist, wurde zusammen mit drei Birkenrindenröllchen aus den „Erforschung" S. 4 erwähnten Srinagar-Fragmenten in den „Schutzzaubern" (Vgl. No. 56) herausgegeben.

Nachtrag:
No. 9: Nach H. Matsumura, brieflich, setzt sich die Handschrift wie folgt zusammen: 1370, 1371: Nagarāvalambikā; 1368, 1369: Meṇḍaka; 1366, 1367, 1378, 1379: Svāgata; 1374 (bis Zeile 11): Māndhātā; 1374. 11f., 1375, 1350–1353, 1377, 1376, 1354–1358.8: Dharmaruci; 1358.8–1361, 1372, 1373: Sahasodgata; 1362, 1363: Candraprabha; 1364, 1365: nicht identifiziert.
No. 36: Seite 2105, 2106, erh.Bl.No. 81: Kāraṇḍavyūha. Dies Bl. entspricht No. 12 Seite 1657.5–1658.7 und gehört somit zu einer zweiten Handschrift dieses Textes.
No. 52: Seite 3306 ist die rechte Hälfte des Blattes 102 aus der Gruppe B bei Watanabe (vgl. 'Erforschung', No. 44).

Orientalistische Dissertationen

(* = abgeschlossen vorliegend)

*Eckard, Jürgen: Chinesische Jadegefäße des achtzehnten Jahrhunderts und ihre Vorlagen (Diss. Bonn).
Höllmann, Th.: Pfahlbauten im alten China (Arbeitstitel) (Diss. München).
Jahn, A.: Han-zeitliche Turmbauten (Arbeitstitel) (Diss. München).
Klein-Bednay, Ildikó: Gewand und Schmuck des Bodhisattva (Diss. Bonn).
*Kreuz, Edelgard: Hühnerkopfkrüge, Tigerchen und Weltbildvasen. Chinesische Keramik von 220–589 n.Chr. (Diss. Bonn).
Kwon, Young-pil: Bambusmalerei in Korea (Diss. Köln).
Liersch, A.: Zur Geschichte der Seide und Seidenweberei in China (Arbeitstitel) (Diss. München).
Rummel, J.: Chinesische Bronzetrommeln nach neuen Fundberichten (Arbeitstitel) (Diss. München).
Toyka-Fuong, Ursula: Die Rote Wand (Diss. Bonn).
Yook-minn, Symyong: Koreanische Kostümgeschichte (Diss. Bonn).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000467

BERICHT ÜBER DIE ALLGEMEINE VERSAMMLUNG DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT AM 5. APRIL 1981 IN WIESBADEN

Der Erste Vorsitzende, Herr Professor ROEMER, eröffnet um 14.30 Uhr die Versammlung im Roten Pavillon des Kurhauses (Anlage 1: Liste der Teilnehmer). Er gedenkt der seit der letzten Allgemeinen Versammlung verstorbenen Mitglieder.

Nach der Begrüßung durch den Ersten Vorsitzenden tritt die Versammlung in die Tagesordnung ein. Die Herren Dr. Graf. v. BOTHMER und Dr. KROPP werden zu Protokollführern gewählt.

Der Erste Geschäftsführer, Herr Dr. GEORGE, verliest den Bericht des Vorstandes (Anlage 2). Er bittet nachdrücklich um Mitteilung geänderter Anschriften. Sein Dank an Frau SAMMEL wird von der Versammlung mit Beifall bekräftigt. Herr Professor WAGNER berichtet über die Bibliothek. Der Schatzmeister, Herr ROTTA, verliest und erläutert den Kassenbericht. (Anlage 3). Er weist darauf hin, daß die Mitgliederbeiträge nach einer Entscheidung des Finanzamtes vom 14. 11. 1979 steuerbegünstigt sind.

Über die Arbeit der Helmuth von Glasenapp-Stiftung berichtet Herr Professor BECHERT (Anlage 4). Er richtet seinen Dank an die ausgeschiedenen Vorstandsmitglieder, die Herren Staatssekretär a.D. KLUGE und Dr. Dr. h.c. VOIGT.

Herr Dr. MAUE trägt das Ergebnis der Kassenprüfung vor (Anlage 5). In der Aussprache wird das Problem der kostenintensiven Autorenkorrekturen erörtert.

Der Mitgliedsbeitrag für das Jahr 1982 beträgt unverändert 75.– DM für ordentliche Mitglieder, 35.– DM für Studenten.

Über die Tätigkeit des Orient-Instituts der DMG in Beirut im Jahr 1980 berichtet der damalige Direktor, Herr Professor HAARMANN (Anlage 6). Anschließend spricht der Erste Vorsitzende ihm den Dank der Gesellschaft für die Arbeit unter den erschwerten Verhältnissen aus. Es wird mitgeteilt, daß die Stiftung Volkswagenwerk im Anschluß an das im Juni 1981 auslaufende Schwerpunktprogramm ein Stipendienprogramm in Höhe von DM 200.000 bereitstellt. Die Stipendien werden für Feldarbeiten auf kulturellem, sozialem, rechtlichem und wirtschaftlichem Gebiet ausgeschrieben, auf 6 Monate bzw. ein Jahr befristet, und mit Unterstützung des Orient-Instituts der DMG in Beirut und der Arbeitsstelle in Amman durchgeführt. Über die Anträge wird ein noch zu bildender Ausschuß entscheiden. Ein Projekt 'Siedlungsbewegungen im Ostjordanland in neuester Zeit' ist bereits vorbereitet und wird in Verbindung mit der Arbeitsstelle in Amman durchgeführt werden.

Über die Arbeit des Orient-Instituts seit Beginn des Jahres 1981 berichtet der amtierende Direktor, Herr Dr. ROTTER.

Herr Dr. GEORGE berichtet über die Arbeit des Nepal Research Center (Anlage 7), und anschließend über den Fortgang der Arbeit am Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland (VOHD, Anlage 8) und am Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache (WKAS, Anlage 9). Er verliest einen Bericht von Herrn Dr. BRINKHAUS, Kathmandu, über das Nepal-German Manuscript Preservation Project (Anlage 10). Ergänzend teilt er mit, daß die Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz in Berlin, wo die Filme und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000468

Indexkarten als Dauerleihgabe der DMG verwaltet werden, beim Bibliotheksreferat der DFG einen Antrag gestellt hat, in dem um Mittel für die Finanzierung einer Stelle IIa BAT für zunächst zwei Jahre und um die Erstausstattung zur wissenschaftlichen Erschließung der Filme im Seminar für Kultur und Geschichte Indiens der Universität Hamburg gebeten wurde. Von der DFG konnte angesichts der langen Dauer der Bearbeitung und der damit verbundenen Kosten eine positive Entscheidung bisher nicht getroffen werden. In der Aussprache wird die Dringlichkeit der Bearbeitung des bereits aufgenommenen Materials betont.

Auf Vorschlag von Herrn Professor ENDE wird dem Vorstand Entlastung erteilt.

Die Allgemeine Versammlung wählt unter Leitung von Herrn Professor KLINGMÜLLER einzeln die Vorstandsmitglieder: Erster Vorsitzender: Herr Professor ROEMER, Zweiter Vorsitzender: Herr Professor LEDDEROSE, Erster Geschäftsführer: Herr Bibliotheksdirektor Dr. GEORGE, Zweiter Geschäftsführer: Herr Professor WAGNER, Schatzmeister: Herr ROTTA. Als Beisitzer werden gewählt die Herren Professoren JUNGRAITHMAYR, RÖLLIG, VOGEL und WILD.

In den Beirat für das Orient-Institut der DMG in Beirut werden die Herren Professoren HAARMANN und STEPPAT gewählt.

Als Kassenprüfer für das Jahr 1981 werden wiederum die Herren Dr. MAUE und Dr. NEUBAUER gewählt.

Auf Vorschlag des Vorstandes wird Herr Dr. TREUE, langjähriger Referent der DFG, zum Ehrenmitglied gewählt. Der Erste Vorsitzende verliest die Laudatio (Anlage 11).

Die nächste Allgemeine Versammlung findet am 4. April 1982 in Wiesbaden statt. Der XXII. Deutsche Orientalistentag findet vom 21.–26. März 1983 in Tübingen statt; die Fachgruppen und ihre Vorsitzenden werden bekanntgegeben. Der nächste Internationale Orientalistenkongreß (Congrès International des Sciences Humaines en Asie et en Afrique du Nord) soll im August oder September 1983 in Japan stattfinden.

Über die Arbeit der Sektion 'Kunst und Archäologie des Orients' berichtet die Erste Sprecherin, Frau Dr. v. DEWALL; sie gibt bekannt, daß das Colloquium über 'Schrift, Bild und Buch' als DFG-Rundgespräch vom 28.–31. Mai 1981 in Frankfurt stattfindet.

Frau Professor KAPPERT berichtet über die Arbeit des 'Arbeitskreises für türkische Studien (DMG)'.

Unterlagen über ein Preisausschreiben, das die Universität Isfahan veranstaltet, stehen beim Ersten Geschäftsführer zur Verfügung.

Herr Professor HAARMANN berichtet über die Pläne für ein Institut für arabisch-islamische Wissenschaften, das eine von arabischen Ländern gegründete Stiftung finanzieren wird. Sitz des Instituts, das in enger institutioneller Verbindung mit der Johann Wolfgang Goethe-Universität geführt werden soll, ist Frankfurt; Herr Professor SEZGIN ist der erste Direktor. Seine von ihm gestiftete Privatbibliothek bildet den Kern der geplanten Institutsbibliothek.

Der Erste Vorsitzende schließt die Versammlung um 18.10 Uhr.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000469

Anlage 1

Liste der Teilnehmer

Beirut: ROTTER. **Berlin:** GEORGE, NEBEZ, STROMMENGER. **Bochum:** EKBAL. **Bonn:** C. D. G. MÜLLER, VOGEL. **Erlangen:** BOBZIN, FISCHER, KAHLE, LÜLING. **Frankfurt/M.:** HOFMANN. **Freiburg:** GLASSEN, HAARMANN, ROEMER. **Friedrichsthal:** VON BOTHMER. **Germersheim:** BETZ, SCHEINHARDT, SINGER. **Giessen:** MAUE, WAGNER. **Göttingen:** BECHERT. **Hamburg:** DILGER, ENDE, KAPPERT. **Heidelberg:** VON DEWALL, KHOURY, KROPP, LEDDEROSE, SECKEL. **Kiel:** HAASE. **Köln:** FALATURI, KLINGMÜLLER, MARZOLPH, REINBOTHE. **Mainz:** VON HINÜBER, KORNRUMPF, LOTTERMOSER, SÖHNEN. **Marburg:** JUNGRAITHMAYR. **München:** KREISER, SCHREGLE. **Stuttgart:** KUROS, ROTTA. **Tübingen:** THIEME. **Wiesbaden:** HOPPEN, JOST, PETZOLD, SAMMEL, SIEVEKING.

Anlage 2

Bericht des Vorstandes

Seit der letzten Mitgliederversammlung, die am 26. März 1980 in Berlin stattfand, sind der Gesellschaft 16 neue Mitglieder beigetreten. 9 Mitglieder erklärten ihren Austritt zum Ende des Jahres 1980. Verstorben sind die Herren Professor Dr., D. Dr. h. c. JOHANNES PEDERSEN (Ehrenmitglied), Prof. Dr. JOHANNES LUKAS und Professor Dr. FRIEDRICH WELLER (Ehrenmitglied).

Die Gesellschaft hat somit nach den Unterlagen der Geschäftsstelle 575 persönliche und 103 institutionelle Mitglieder.

Von dem Band 130 der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, der aus Anlaß des XXI. Deutschen Orientalistentages drei Hefte umfaßte, sind seit dem letzten Bericht auch die Hefte 2 und 3 erschienen. Heft 1 des Bandes 131 ist zum größten Teil gesetzt, Heft 2 befindet sich in der Druckerei.

Die Arbeit am Generalindex der ZDMG für die Bände 101–130 wurde planmäßig beendet. Frau Dr. QUIRING-ZOCHE hat das Manuskript vorgelegt, das sich inzwischen im Satz befindet. Es sei hier darauf hingewiesen, daß der Generalindex der ZDMG für die Bände 1–100 bei der Firma Kraus Reprints, New York, zu beziehen ist. Nach einer Mitteilung des Verlags kostet die gebundene Ausgabe 100.50 SFr., die broschierte 84.00 SFr.

Für den Supplementband der ZDMG zum Orientalistentag in Berlin ist bei der DFG der Antrag auf eine Druckbeihilfe gestellt worden. Es werden enthalten sein die Eröffnungsansprache, der Festvortrag, die allgemeinen, d. h. an die Mitglieder sämtlicher Fachgruppen gerichteten Vorträge und die öffentlichen Vorträge, dann die Referate der ausländischen Kollegen, die zum Orientalistentag als Ehrengäste eingeladen worden waren und last not least eine von den Mitgliedern des Organisationskomitees getroffene Auswahl von Referaten aus den einzelnen Fachgruppen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000470

Von den Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes sind folgende Bände in Vorbereitung:

45,1. Maria Macuch: Das sasanidische Rechtsbuch „Mātakdān i Hāzār Dātestān". Umbruch abgeschlossen.
45,2. Richard Gramlich: Die Schiitischen Derwischorden Persiens. T. 3: Brauchtum und Riten. Im Druck.
45,3. Gernot Rotter: Die Umayyaden und der Zweite Bürgerkrieg. Im Satz.
45,4. Josef van Ess: Der Wesir und seine Gelehrten. Zu Inhalt und Entstehungsgeschichte der theologischen Schriften des Rašīduddīn Faẓlullāh (gest. 718/1318). Umbruch abgeschlossen.
46,1. Otto Jastrow: Die mesopotamisch-arabischen qəltu-Dialekte T. 2: Texte. Satz abgeschlossen.
46,2. Nelly Naumann: Kume-Lieder und Kume. Im Satz.

Anlage 3

Bericht über die Einnahmen und Ausgaben der DMG 1980

EINNAHMEN

	DM
Verkaufserlöse Sortiment – Zeitschrift	19.056,15
Verkaufserlöse Sortiment – Sonstige	6.677,47
Beitragserlöse	43.260,--
Erlöse Druckbeihilfen – Zeitschrift	22.260,--
Sonstige Erlöse	377,08
Zinserlöse	4.425,--
	96.055,70

AUSGABEN

Herstellungskosten – Zeitschrift	93.180,13
Herstellungskosten – Sonstige	5.058,63
Rückzahlungen Zuwendg. Druckbeihilfen DFG	5.704,26
Verwaltungskosten	15.385,99
Aufwendungen WKAS	2.180,10
Aufwendungen Bibliothek	617,27
	122.126,38
Verlust/Minderung 1980	26.070,68
	96.055,70

KAPITALVERÄNDERUNG

Stand per 31. 12. 1979	146.379,34
Minderung 1980	26.070,68
Stand per 31. 12. 1980	120.308,66

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000471

Anlage 4

Bericht über die Tätigkeit der Helmuth von Glasenapp-Stiftung im Geschäftsjahr 1980

1. Am 1. Januar 1981 haben die von der DMG bestellten neuen Vorstandsmitglieder der Helmuth von Glasenapp-Stiftung ihre Tätigkeit aufgenommen. Im Namen aller Mitglieder des Vorstandes und des Verwaltungsrates möchte ich den ausscheidenden Mitgliedern des Vorstandes, Herrn Bibliotheksdirektor a.D. Dr. Dr. h.c. WOLFGANG VOIGT und Herrn Staatssekretär a.D. HANS-GEORG KLUGE unsere tief empfundene Dankbarkeit für ihre aufopferungsvolle Tätigkeit im Dienste der Stiftung und damit auch für die Förderung der deutschen Indologie zum Ausdruck bringen. Ohne die unermüdliche und segensreiche Wirksamkeit von Herrn KLUGE zur Wahrnehmung der Belange der Stiftung in jeder nur denkbaren Hinsicht wäre diese nicht in der Lage, in dem jetzigen, weit über die ursprünglichen Erwartungen hinausgehenden Umfang Mittel zur Förderung indologischer Belange zur Verfügung zu stellen. Herr KLUGE hat im wahrsten Sinne des Wortes seine Gesundheit für diese Aufgabe eingesetzt. Wir alle wünschen ihm baldige Genesung.

2. Im Geschäftsjahr 1979 hat die Stiftung einen Überschuß der Einnahmen über die Ausgaben in Höhe von 14.861,86, im Jahre 1980 von 38.223,51 DM einschließlich der Erträgnisse aus literarischen Werken erbracht; diese betrugen 1979 6.446,12 und 1980 6.303,62 DM. Zusätzlich konnten dem Kapital in beiden Jahren je 6.000,-- DM zugeführt werden. Ein weiterer Betrag von 10.000,-- DM aus Zinserträgen des Jahres 1980 wird dem Kapital im laufenden Jahr zugeführt; dies geschieht zum Ausgleich des Kaufkraftschwundes. Das Kapital wird damit auf 230.000,-- DM aufgestockt.

Das Stiftungskapital ist in Rentenpapieren angelegt, deren Börsenkurs am 31. 12. 1980 274.186,-- DM betrug. Der Nominalwert der Papiere beträgt 307.300,-- DM.

1980 erhielt die Stiftung einen weit höheren Einnahmeüberschuß als 1979, weil Zinserträge für einen Sparkassenbrief fällig wurden, dessen Zinsen für fünf Jahre aufgelaufen waren.

An Verwaltungskosten wurden im Jahre 1979 nur 536,50 DM und 1980 603,40 DM verausgabt. Sämtliche Arbeiten wurden ehrenamtlich ausgeführt.

Ich möchte diesen Teil des Berichtes mit einer persönlichen Bemerkung des Dankes schließen; denn der äußerst geringe Aufwand an Verwaltungskosten ist einerseits dem FRANZ STEINER VERLAG zu verdanken, der kostenlos geeignete Räumlichkeiten und in erheblichem Maße Verwaltungshilfe zur Verfügung stellt, und denjenigen Mitgliedern von Vorstand und Verwaltungsrat, die zugunsten des Stiftungszweckes auf den Ersatz ihrer Auslagen ganz oder teilweise verzichten.

3. Als Lizenzausgaben sind erschienen im Insel Verlag das Werk „Indische Liebeslyrik" (Insel-Taschenbuch 431 – Erstausgabe 1923 in der Reihe „Dichtungen des Ostens", Hyperion-Verlag München), im Eugen Diederichs Verlag das 40.-42. Tausend der „Fünf Weltreligionen" und im selben Verlag das 9.-11. Tausend „Pfad zur Erleuchtung", außerdem durch Vermittlung des Kröner Verlags die schwedische Lizenzausgabe „Philosophie der Inder" beim Verlag Studentlitteratur/Lund.

4. Entsprechend der Verfassung der Stiftung hält sich der Vorstand grund-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000472

sätzlich an die Vorschläge des Verwaltungsrates, wenn über die Verwendung der Mittel beschlossen wird. Der Verwaltungsrat hat einhellig unter dem 20. 9. 1980 Grundsätze für seine Arbeit aufgestellt, die auch vom Vorstand gebilligt werden:

a) In den von der Verfassung § 2 (2) festgelegten Grenzen sollten die Mittel der Stiftung hauptsächlich solchen Zwecken zugute kommen, für die von anderen Einrichtungen der Wissenschaftsförderung (DFG, DAAD, Stiftung Volkswagenwerk, usw.) Beihilfen nicht zu beschaffen sind.

b) Die Mittel der Helmuth von Glasenapp-Stiftung sollten die Indienforschung insgesamt eher als die wissenschaftlichen Vorhaben Einzelner fördern.

c) Die bahnbrechenden deutschen Beiträge zur Indologie sollten in ihrer Originalfassung überall in der Welt bequemer zugänglich und damit der internationalen Forschung besser nutzbar gemacht werden.

Die Sammlung der weitverstreuten und oft schwer aufzufindenden Kleinen Schriften großer deutscher Indologen erfüllt nach unserer Überzeugung die drei genannten Forderungen besser als jedes andere denkbare wissenschaftliche Unternehmen.

Für die Gewährung von Beihilfen für Studienreisen sollen folgende Grundsätze angewandt werden:

a) Die Vergabe von Mitteln für Reisebeihilfen erfolgt unter Berücksichtigung der unter dem 20. 9. 1980 formulierten und unter Punkt 4 dieses Berichts zitierten Grundsätze. Daher müssen Antragsteller glaubhaft darlegen, daß ihre Anliegen aus rein formalen Gründen nicht von anderer Seite gefördert werden können. Die Stiftung wird insbesondere unter keinen Umständen solche Vorhaben unterstützen, die von anderen Wissenschaftsförderungsinstitutionen aus Qualitätsgründen abgelehnt worden sind.

b) Entsprechend der Formulierung „Beihilfen zu Studienreisen" in der Verfassung der Stiftung wird diese in keinem Falle die gesamten Reisekosten ersetzen, sondern nur Beihilfen gewähren. Beihilfen setzen eine Eigenbeteiligung voraus; diese sollte einen höheren Teil der Gesamtkosten decken als die von der DFG erwartete Eigenbeteiligung.

c) Die Stiftung wird Anträge nur dann behandeln, wenn dem Antrag die folgenden Angaben zu entnehmen sind:

(1) Genaue Angaben über den Forschungs- oder Studienplan, Ziele, Dauer und Kosten der Reise usw., wie bei Anträgen an andere Wissenschaftsförderungsinstitutionen vorgeschrieben.

(2) Angaben über die Eigenbeteiligung an den Kosten.

(3) Begründung, warum andere Förderungsmöglichkeiten nicht geeignet sind oder nicht in Betracht kommen.

(4) Angaben über früher oder gleichzeitig an andere Institutionen gestellte Anträge zum Gegenstand des Vorhabens.

(5) Angaben über Ausbildungsgang, Veröffentlichungsliste und ähnliche Angaben zur Person.

d) Die Antragsteller müssen sich verpflichten, in angemessener Frist nach Beendigung der Reise einen ausführlichen Arbeitsbericht und eine Abrechnung des Zuschusses vorzulegen.

e) Von diesen Richtlinien werden alle deutschen indologischen Institute in Kenntnis gesetzt.

6. Aufgrund früherer Bewilligungen wurden im Berichtsjahr die Ausgewählten Kleinen Schriften HELMUTH VON GLASENAPP und die Kleinen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000473

Schriften WALTER NEISSER in der Reihe der Glasenapp-Stiftung mit einem Zuschuß der Stiftung veröffentlicht.

Im laufenden Jahre ist das Erscheinen der Kleinen Schriften FRIEDRICH OTTO SCHRADER in Aussicht genommen.

Der Franz Steiner Verlag wird demnächst eine größere Anzahl von Sonderdrucken aus Band 18 der Reihe der Glasenapp-Stiftung mit den Ergänzungen der in Band 2 enthaltenen Glasenapp-Bibliographie herstellen lassen. Diese Sonderdrucke stehen Interessenten auf Anforderung kostenlos zur Verfügung.

7. Entsprechend den Vorschlägen des Verwaltungsrates sollen die derzeit zur Verteilung verfügbaren Mittel folgendermaßen verwendet werden:

Druckkosten für die Kleinen Schriften von ERICH FRAUWALLNER 20.500 DM;
Beihilfen für Studienreisen 7.000 DM;
Reserve für erwartete Anträge 8.177,18 DM.

Anlage 5

Dr. DIETER MAUE
Dr. ECKHARDT NEUBAUER

Protokoll

über die am Donnerstag, dem 19. März 1981, in der Friedrichstraße 24 I., Wiesbaden, durchgeführte Buch- und Kassenprüfung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Mainz e.V. für das Kalenderjahr 1980.

Im Auftrage der Mitgliederversammlung der DMG vom 26. März 1980 in Berlin haben wir die obenbezeichnete Prüfung durchgeführt.

Es wurden vorgelegt:

1. Bilanz und Ergebnisrechnung zum 31. Dezember 1980 nebst Erläuterungen
2. Sachkonten
3. Kartei der Mitglieder
4. Einnahmen- und Ausgabenbelege nebst Mitgliederjournal

Die Unterlagen wurden von Herrn HANS ROTTA und Herrn KURT WAHL erläutert.

Es wurde geprüft die Ordnungsmäßigkeit und sachliche Richtigkeit der Buchungsvorgänge.

Die Unterlagen wurden sämtlich für richtig befunden und mit einem Prüfungsvermerk versehen.

Wiesbaden, den 19. März 1981

MAUE NEUBAUER

ANIAGE 6

Jahresbericht 1980 des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Beirut

Das Jahr 1980 hat dem Libanon keinen Frieden, aber auch keine Verschärfung der Krise gebracht, in der sich das Land nun schon seit über fünf Jahren befindet. Während in den östlichen Stadtteilen Beiruts und in dem sich nörd-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000474

lich anschließenden Küsten- und Gebirgsstreifen die libanesische Falange im Laufe des Jahres 1980 die ungeteilte politische und militärische Macht errungen hat, sind die Verhältnisse in Westbeirut, wo das Institut steht, und im übrigen Libanon unverändert instabil. Bemerkenswert ist der Aufstieg der um politischen Einfluß ringenden schiitischen Miliz Amal; sie profitiert von dem gegen den Irak gerichteten Bündnis zwischen Syrien, der arabischen Schutzmacht im Libanon, und Iran, dem Protektor der libanesischen Schia. Heftige innerkurdische Auseinandersetzungen in unmittelbarer Institutsnähe von August bis Oktober konnten glücklicherweise friedlich beigelegt werden. Die Ammaner Ausweichstation erwies nun bereits im zweiten Jahr bei zahlreichen Dienstreisen ihre Nutzen; das Sommerhaus in Ainab war zum ersten Mal seit Jahren wochenlag voll belegt.

Unter solchen erträglichen äußeren Voraussetzungen konnten die Institutsarbeiten ungestört fortgeführt werden. Mehrere Druckvorhaben, deren Anfänge z.T. schon lange Zeit zurücklagen, konnten endlich abgeschlossen werden. Während des Berichtszeitraumes wurden ca. 2.200 neue Titel in unserer Bibliothek inventarisiert; ein beträchtlicher Anteil der Neuzugänge entfiel auf Literatur zur islamischen Moderne, mit deren Beschaffung im Rahmen eines Werkvertrages Herr cand. phil. Karl Heinrich Göbel von der Universität Hamburg betraut war. Die Zeitschriftenrevision (Dr. Degen), die Neuordnung der Austauschkartei (Dr. Müller) und die Integrierung der Sammlung Khalil Ramez Sarkis (Werkvertrag, cand. phil. G. Krcmar, Universität Freiburg) kennzeichnen ebenfalls die Normalisierung der äußeren Arbeitsbedingungen.

Am 16. Juni verstarb nach langer schwerer Krankheit der langjährige Institutsgärtner ʿAbdallāh Dīb. Am 16. Juli trat Frau Dr. Kathrin Müller als Nachfolgerin Dr. Reinhard Weiperts ihren Dienst als Referentin an. Am 1. Dezember traf der neue Institutsdirektor, Dozent Dr. Gernot Rotter, in Beirut ein; mit dem scheidenden Institutsdirektor verließ der Referent Dozent Dr. Rainer Degen zum Jahresende Beirut. Die Dienstverträge der Referenten Dr. Anton Heinen und Dr. Barbara Kellner-Heinkele wurden zum 1. November bzw. 16. Mai jeweils um ein Jahr verlängert. Als neuer Gärtner wurde Mūsā Ḥuǧaizī eingestellt.

Der Institutsdirektor verfaßte während des Jahres 1980 vier Beiträge, einen in der Zeitschrift al-Abḥāth erscheinenden Aufsatz „Mamluk endowment deeds as a source for the history of education in late Medieval Egypt", einen Beitrag „The library of a 14th century Jerusalem scholar" für die Dritte Konferenz zur Geschichte der Bilād aš-Šām, die Ende April in Amman stattfand, einen Radiovortrag über das islamische Ägypten, der im Rahmen der RIAS-Funkuniversität im Frühjahr 1981 ausgestrahlt werden soll, und einen Vortrag für das Beiruter Goethe-Institut „Deutsche Orientalistik und das Orient-Institut der DMG" (in arabischer Sprache), der am 4. 12. gehalten wurde. Am 18. Februar hielt er bei einer in der Universität Freiburg aus Anlaß des 65. Geburtstages Herrn Professor Hans Robert Roemers abgehaltenen Feier die Laudatio auf den Jubilar und übergab ihm die ihm gewidmete Festschrift (Beiruter Texte und Studien, Bd. 22). Auf der von der Amerikanischen Universität in Beirut vom 5. bis 8. 5. veranstalteten Conference on Islamic Civilization and Modern Arab Society leitete er eine der sechs Sitzungen; am 27. Mai sprach er vor der Historischen Abteilung der Jordanischen Universität über Mobilität und Regionaldenken bei mittelalterlichen ägyptischen Gelehrten. Am 15. 11. wurde ihm vom libanesischen Staatspräsidenten durch den Erziehungsmininster die Goldene

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000475

Medaille für Wissenschaft verliehen. In einem erfreulich großen Rahmen fand am 5. 12. zur Verabschiedung des alten und zum Willkommen des neuen Institutsdirektors ein Empfang statt; aus demselben Anlaß luden am 13. 12. der Rektor der Arabischen Univesität in Beirut, Professor MUḤSIN ḤALĪL, und am 18. 12. Professor IḤSĀN ʿABBĀS einen großen Kreis von Vertretern des Beiruter akademichen und geistigen Lebens ein. Vom 7.–10. 12. hielt sich der Direktor in Amman auf; Anlaß der Reise waren Feierlichkeiten zu Ehren des neuen Ehrenmitgliedes der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Professor IḤSĀN ʿABBĀS, u.a. in der deutschen Botschaft zu Amman, und seine eigene Verabschiedung von den Kollegen der jordanischen Universitäten.

Der Referent Dr. R. WEIPERT überwachte den Druck seines inzwischen erschienenen Diwans des Rāʿī (Beiruter Texte und Studien, Bd. 24) und schloß einen Aufsatz: „ʿAmr b. Barrāqa al-Huḍalī, Reste seiner Dichtung“ ab.

Herr Dozent Dr. R. DEGEN machte einen in Cambridge 1979 gehaltenen Vortrag „Galen in Syriac“ druckfertig; für den Ersten Kongreß über christlich-arabische Studien in Goslar bereitete er den Beitrag „Die Risāla ilā ʿAlī b. Yaḥyā al-Munaǧǧim des Ḥunain b. Isḥāq“ vor und verfaßte außerdem den Aufsatz „Die maskulinen Zahlwörter der zweiten Dekade im Neuwestaramäischen und ihre Stellung innerhalb der aramäischen Dialekte“. Gemeinsam mit dem Direktor und den Referenten Dr. HEINEN und Dr. KELLNER-HEINKELE nahm er am 21. Deutschen Orientalistentag in Berlin teil, außerdem besuchte er das 27. Rencontre Assyriologique in Paris und das 3. Symposium Syriacum in Göttingen.

Herr Dr. A. HEINEN sprach auf dem Ammaner Kongreß über „The Rôle of Palestine in the Transmission of the Exact Sciences from Hellenistic to Arab Culture“ und bereitete im übrigen sein umfangreiches Werk „Islamic Cosmology“ für den Druck in der Institutsreihe „Beiruter Texte und Studien“ vor; der Druck war zum Jahresende bereits weit fortgeschritten.

Frau Dr. B. KELLNER-HEINKELE sprach auf dem Berliner Orientalistentag über „Die Mecmūʿa des Süleymān Fāʾiḳ. Eine wenig beachtete Quelle zur osmanichen Kulturgeschichte“, hielt am 27. 6. vor dem Gemeinsamen Ausschuß der Philosophischen Fakultäten in Freiburg/Brsg. ihren Habilitationsvortrag „Islamische Großmächte und Kleinstaaten im Mittelalter: das Ringen um die Vormachtsstellung in Syrien im 15. Jahrhundert“, sammelte Material zu dem Thema „Szepter und Schreibrohr. Herrscher Mittelasiens als Historiker und Literaten nach zeitgenössischen persischen Quellen des 16. Jahrhunderts“, trug an der Universität Frankfurt zum Thema „Nomaden als Welteroberer“ und auf der Permanent International Altaic Conference in Strebersdorf bei Wien „Bemerkungen zu einer bisher wenig beachteten Quelle zur Turkmenengeschichte“ vor. Einen Aufsatz des Titels „Waqāʾiʿ at-Turkumān“ reichte sie dem Central Asiatic Journal ein; mit der Edition dieses arabischsprachigen Werkes hat sie begonnen, ebenso mit der Übersetzung von Mustaqīmzādes Prosopographie Devḥatü l-Meşāyiḫ.

Frau Dr. K. MÜLLER setzte ihre Sammlung von Material zu einer Motivstudie über Regen, Blitz und Donner in der altarabischen Poesie fort.

Herr Dr. M. P. RONCAGLIA arbeitete weiter an einem zweiten Band seines Verzeichnisses zur islamischen Diplomatik; in Oriens Christianus erschien seine „Ausgewählte Bibliographie über den christlichen Orient aus den libanesischen Druckereien 1973–77“, in der Zeitschrift Tārīḫ al-ʿarab wal-ʿālam ein Aufsatz „aš-Šarq wal-ġarb al-mutawassiṭī fī l-ʿaṣr al-wasīṭ“.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000476

Publikationen:

Beiruter Texte und Studien

BTS 23 R. WIELANDT: Das Bild der Europäer, erschienen.
BTS 24 R. WEIPERT: Der Dīwān des Rāʿī an-Numairī, erschienen.
BTS 25 A. KHAIRALLAH: Love, Poetry and Madness, erschienen.
BTS 27 A. HEINEN: Islamic Cosmology, im Druck.
BTS 28 W. MADELUNG: Texte zur Geschichte der kaspischen Aliden, Druckvertrag geschlossen.

Bibliotheca Islamica

BI 1 al-Aš'arī, Maqālāt al-islāmīyīn, 3. Auflage, nachgedruckt.
BI 6/10 J. SUBLET/A. AMARA: aṣ-Ṣafadī 10, erschienen.
BI 6/11 Š. FAIṢAL: aṣ-Ṣafadī 11, im Druck.
BI 6/17 D. KRAWULSKY: aṣ-Ṣafadī 17, der Druck kann Anfang 1981 forgesetzt werden.
BI 20/4 G. SCHOELER: Abū Nuwās IV, Umbruch abgeschlossen.
BI 27/1 AL-BAĠDĀDĪ: Bānat Su'ād, Teil I erschienen.
BI 29 N. SOUDAN: Tanasī Naẓm IV, erschienen.
BI 30 W. MADELUNG: K. an-Naǧāt, umbrochen, Index im Druck.

Turoyo

Teil B: Wörterbuch hrsg. von R. SELLHEIM, erschienen.

Folgende Vorträge wurden im Institut gehalten: Am 15. 1. JACQUES JOMIER, Kairo: La biographie de Faḫr ad-dīn ar-Rāzī; am 16. 1. WADĀD AL-QĀḌĪ, Beirut: Ibn Bādīs; am 23. 1. A. NEUWIRTH, Amman: Neue Wege der Koranforschung; am 4. 2. RALPH CROW, Beirut: The Unfinished Business of Lebanese Elections; am 6. 2. B. KELLNER-HEINKELE, Beirut: Die Biographiensammlung der osmanischen Şeyhülislâme; am 8. 2. MARWAN BUHEIRY, Beirut: British consular reports as a source on Islamic revivalism in the mid-19th century; am 4. 3. EMILE MAALOUF, Beirut: Taṭawwur 'ilm al-bayān; am 30. 4. HANS DAIBER, Amsterdam: Forschungsprojekte zur islamischen Philosophie; am 23. 5. KAMAL SALIBI, Beirut: Arabs and Nabateans. Vom 24. bis 28. 4. besuchten der Institutsgründer und DMG Vorsitzende Professor Dr. H. R. ROEMER und Frau U. ROEMER das Institut. Zu seiner und Professor IḤSĀN 'ABBĀS', unseres neuen Ehrenmitlgieds, Ehren wurde am 28. 4. ein Empfang in den Räumen des Instituts veranstaltet. Am 10. 6. wurde Professor 'ABBĀS in der Botschaft der Bundesrepublik vor Vertretern des Beiruter kulturellen Lebens geehrt. Am 12. 12. stattete der Botschafter der Bundesrepublik im Libanon dem Institut einen Besuch ab.

Dienstreisen wurden nach Bonn, Rom, Amman, Damaskus und Kairo unternommen. In der Zeit vom 27. 10. bis 11. 11. unternahmen der Direktor und die Referenten eine Exkursion in den (Nord-)Jemen: die wichtigsten Stationen der Reise waren: Kairo – Ṣan'ā' – Ṣa'da – Šibām/Kaukabān/Ṭullā' – Ma'rib – Ibb/Ǧibla/Ǧannad/Ta'izz – die Tihāma mit al-Muḫā', Zabīd, Bait al-Faqīh und al Ḥudaida – al-Manāḫa – Ḥadda/Rauḍa – Kairo. In wissenschaftlichen Vorträgen wurde die Eskursion vorbereitet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000477

Aus der Gästeliste des Instituts:
Dr. ELHAM, Hamburg; Professor Dr. ELWAN, Heidelberg; Professor Dr. HACHMANN, Saarbrücken; Professor Dr. TH. HANF, Freiburg; Dr. MANSFELD, Tübingen; Dr. RAVENS, Leiden; Dr. RICHTER-BERNBURG, Aleppo; Dr. SCHMIDT-COLINET, Damaskus.

ULRICH HAARMANN

Anlage 7

Bericht über das Nepal Research Center in Kathmandu (1. 4. 1980 – 15. 3. 1981)

1. Allgemeine Beschreibung

Das Nepal Research Center (NRC) in seiner heutigen Form basiert auf einem Vertrag, der 1977 zwischen der Tribhuvan University in Kathmandu und der DMG geschlossen wurde. Das NRC bildet einen Stützpunkt für nepalbezogene Forschungsprojekte insbesondere, aber keineswegs ausschließlich, deutscher Natur- und Geisteswissenschaftler aus allen Fachgebieten. Hauptaufgaben des NRC sind, Hilfestellungen zu geben bei der Vorbereitung und Durchführung von Feldarbeiten in Nepal und Kontakte zu vermitteln zwischen deutschen bzw. ausländischen Forschern und ihren nepalesischen Kollegen aus entsprechenden Fachrichtungen.

2. Personelle Besetzung

Direktor des NRC ist Dr. Dr. h. c. W. VOIGT, die örtliche Leitung obliegt seit Oktober 1979 Dr. HORST BRINKHAUS, unterstützt seit April 1980 durch Dr. LEONARD W. J. VAN DER KUIJP. Manager des NRC ist G. B. KALIKOTE. Die letzteren drei Personen leiten bzw. verwalten das NRC allerdings sozusagen „nebenher", da alle drei hauptamtlich im Nepal-German Manuscript Preservation Project (NGMPP) angestellt sind und das NRC über keine eigenen Stellen verfügt.

3. Räumliche Ausstattung

Bis September 1980 verfügte das NRC über zwei Etagen eines Hauses in Ganabahal (im Zentrum von Kathmandu) unmittelbar über dem Goethe-Institut. In den zwei Etagen befanden sich eine kleine Bibliothek und eine Anzahl von Arbeitsräumen, die größtenteils von NGMPP in Beschlag genommen waren. Aufgrund des im Herbst 1980 angelaufenen Schwerpunktprogramms der DFG zur Nepalforschung wurde der schon vorher gefaßte Plan einer räumlichen Ausweitung in die Tat umgesetzt: Das NRC hat ab Oktober 1980 ein zusätzliches Haus in Banesvar am Stadtrand von Kathmandu angemietet. Die Aufteilung und Nutzung der beiden Adressen des NRC stellt sich nun so dar, daß das Haus in Ganabahal in erster Linie das ständige Büro des DFG-Schwerpunktprogramms zur Nepalforschung beherbergt, während im Haus in Banesvar die Bibliothek des NRC und das NGMPP untergebracht sind.

4. Aufgaben und Aktivitäten im Berichtszeitraum

a) Das NRC beherbergt und unterstützt das Nepal-German Manuscript Preservation Project.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000478

b) Das NRC unterstützt die Vorbereitung und Durchführung von Forschungsprojekten deutscher und ausländicher Wissenschaftler, indem es Informationen bereitstellt, Kontakte zu einheimischen wissenschaftlichen und administrativen Institutionen vermittelt und seine Bibliothek sowie Arbeitsräume zur Verfügung stellt. Im Berichtszeitraum sind Projekte aus folgenden Fachgebieten aktiv unterstützt worden: Ökonomie (KNALL), Linguistik (BIELMEIER), Indologie (LARIVIERE, SANDERSON), Tibetologie (KAHN, SKORUPSKI), Geographie (HAFFNER, MÜLLER), Zoologie (MARTENS), Medizin (KVALOY etc.).

c) Seit Herbst 1980 ist in den Räumen des NRC das ständige Büro des DFG-Schwerpunktprogramms zur Nepalforschung untergebracht, dessen einzelne Projekte in ähnlicher Weise, wie unter b) beschrieben, vom NRC unterstützt bzw. betreut werden. Seit Herbst 1980 sind im Rahmen des Schwerpunktprogrammes inzwischen Projekte zu folgenden Themen- bzw. Fachgebieten angelaufen: Ritualtopographie (KÖLVER, SONTHEIMER, GUTSCHOW, UNBESCHEID u.a.), Linguistik (WINTER, KÖLVER, KOHZ u.a.), Ethnologie (OPPITZ), Musikethnologie (HICKMANN), Rechts- und Verwaltungsgeschichte (KÖLVER, KIRSCHALL).

d) Das NRC gibt verschiedene Publikationen heraus, nämlich einerseits das jährlich erscheinende Journal of the Nepal Research Center und andererseits Monographien und Miscellaneous Papers. Im Berichtszeitraum konnten folgende Publikationen fertiggestellt und ausgeliefert werden:
- Journal of the Nepal Research Center. Vol. 4. 1980 (Humanities),
- Proceedings of the First Symposium of Nepali and German Sanskritists 1978 (herausgegeben in Zusammenarbeit mit dem Institute of Sanskrit Studies der Tribhuvan University, finanziert, wie auch das Symposium selbst, durch das Auswärtige Amt),
- Puṣpasūtra, Prapāṭhakas 1 and 2, ed. with his own commentary by B. R. SHARMA,
- MATTHIAS KUHLE: Settlements on the Southern Slope of the Dhaula-Himal (Misc. Paper).

An folgenden Veröffentlichungen wird zur Zeit noch gearbeitet:
- MAHES RAJ PANT: A Nepali Version of the Khaṇḍakhādyaka. Study and Text,
- MICHAEL HAHN: Subhāṣitaratnakaraṇḍakakathā. Study and Text,
- Haribhaṭṭa's Jātakamālā. The eleven legend available in Sanskrit. Ed. by M. HAHN,
- NIELS GUTSCHOW/BERNHARD KÖLVER: Ordered Space. Concepts and Functions in a town of Nepal [Nachdruck],
- Journal of the Nepal Research Center. Vol. 5. 1981 (Humanities and Sciences).

Alle Publikationen des NRC sind über die Franz Steiner Verlag GmbH als Komissionsverlag erhältlich.

5. Im Berichtszeitraum sind in Zusammenarbeit mit dem Goethe-Institut folgende Vortragsveranstaltungen organisiert worden:

16. 5. 80 Dr. L. W. J. VAN DER KUIJP: Phya-pa Chos-kyi Seng-ge (1109–69) and his Place in the Logical Tradition of Tibet

29. 8. 80 LOKESH DARSHAN BAJRACHARYA: On the State of Development of the Lumbini Project

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000479

7. 10. 80 B. K. Rijal: Archaeological Activities in Lumbini and Kapilavastu
24. 11. 80 Dr. N. Gutschow: The Newar Cities. Organisation of Urban Space
5. 3. 81 Prof. Dr. H. Reitboeck: Living Systems and Computers
11. 3. 81 Dr. A. Kohz/Dr. B. M. Dahal: Forms of Adress. A Mirror of Interpersonal Relationships

H. Brinkhaus

Anlage 8

Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland

Von den über 90.000 unkatalogisierten Handschriften, zu denen zusätzlich mehr als 68.000 Kopien anderer Manuskripte gehören, sind inzwischen mehr als 55.000 durch gedruckte Kataloge erschlossen worden. – Im Jahre 1980 sind 7 Bände erschienen, im Frühjahr 1981 ein weiterer. Zum Druck vorbereitet bzw. bearbeitet werden z. Zt. ca. 40 weitere Bände.

Zielsetzung und Resultate des von der DFG finanzierten Forschungsunternehmens entsprechen in vollem Unfang den Empfehlungen der UNESCO und anderer internationaler Fachgremien.

Erschienen sind 1980/81:
II,6. Indische Handschriften. T. 6. (K. L. Janert)
VII,5. Nachihandschriften nebst Lolohandschriften. T. 5. (K. L. Janert)
X,4. Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden. T. 4. (E. Waldschmidt und L. Sander)
XI,8. Tibetische Handschriften und Blockdrucke. T. 8. (D. Schuh)
XIII,5. Türkische Handschriften. T. 5. (H. Sohrweide)
XIV,2. Persische Handschriften. T. 2. (S. Divshali u. P. Luft)

Suppl.-Bde:
20. Kalidasa's Kumarasambhava with the comm. of Vallabhadeva. (M. S.-N. Murti)
23,1. The Siddhasara of Ravigupta. (R. E. Emmerick)
24. Annotated Index to Centamil. (K. L. Janert, P. R. Subramanian)

Als nächste Bände werden voraussichtlich erscheinen:
VI,1 a. Hebräische Handschriften. T. 1. (L. Prijs)
XX,4. Äthiopische Handschriften. T. 4. (E. Hammerschmidt, V. Six)

Suppl.-Bde:
5,3. Mongolische Ortsnamen. T. 3. (W. Heissig)
21. Ṭabaḳat ül-Memālik. (P. Kappert)
25. Yākka Sālēre Kathe. (K. L. Janert, N. N. Poti)

W. Voigt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000480

Anlage 9

Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache

Vom WKAS ist im März 1981 die 8. Lieferung von Band 2 erschienen. Das Ms. für Lfg. 9 ist in Bearbeitung.

Wie im vergangenen Jahr berichtet, ist in der Bayer. Akademie der Wissenschaften im Rahmen der Sitzungsberichte ihrer phil.-hist. Klasse eine Reihe „Beiträge zur Lexikographie des Klassischen Arabisch" eingerichtet worden. Die erste Nummer „Ḫairu l-ḥadīṯi mā kāna laḥnan" von M. Ullmann ist im Mai 1980 erschienen. Das Ms. zu Nr. 2, wieder eine Arbeit von Ullmann mit dem Titel „Das Gespräch mit einem Wolf" ist soeben in Druck gegangen.

In der Arbeitsstelle München (Akademiekommission für Semitische Philologie) wurde die Materialsammlung für die Buchstaben Mīm und Nūn fortgesetzt. Die wiss. Mitarbeiterin Frau Dr. Kathrin Müller wurde für ein Jahr zur Wahrnehmung einer Referentenstelle am Orient-Institut der DMG in Beirut beurlaubt. Ihre Vertretung wurde Herrn Dr. Reinhard Weipert übertragen.

A. Spitaler

Anlage 10

Bericht über das Nepal-German Manuscript Preservation Project (1. 4. 1980 – 15. 3. 1981)

1. Allgemeines

Das Nepal-German Manuscript Preservation Project (NGMPP) besteht seit 1970 und basiert auf einem Vertrag zwischen der DMG und dem Department of Archaeology des Ministry of Education of H. M. Government of Nepal. Nachdem in einer ersten Phase (1970–75) ausschließlich die Handschriftenbestände der National Archives in Kathmandu verfilmt worden waren, wurden die Aktivitäten in der zweiten Phase ab 1975 auf die Verfilmung von Handschriften in öffentlichen und privaten Sammlungen innerhalb der Bagmati-Zone ausgedehnt. Da in der Zwischenzeit der Großteil der für uns zugänglichen Handschriftensammlungen verfilmt worden zu sein scheint, ist in die zur Zeit noch laufenden Verhandlungen zur Vertragsverlängerung auch die Berechtigung, in der dritten Phase in ganz Nepal verfilmen zu dürfen, eingeschlossen worden.

2. Mitarbeiter

Direktor des NGMPP ist Dr. Dr. h.c. Wolfgang Voigt. Örtlicher Leiter ist seit Oktober 1979 Dr. Horst Brinkhaus (Indologie), unterstützt seit April 1980 von Dr. Leonard W. J. van der Kuijp (Tibetologie). Ferner ist seit Januar 1980 der Indologiestudent Manfred Treu mit Arbeiten an einer Titelliste und gleichzeitigen Katalogrevision betraut. Manager des NGMPP ist G. B. Kalikote. Das Projekt beschäftigt ferner eine Gruppe von einheimischen Pandits unter der Leitung von Mahes Raj Pant und eine Gruppe von nepalesischen nichtwissenschaftlichen Mitarbeitern.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000481

3. Vertragsverhandlungen

In die zur Zeit noch andauernden Verhandlungen mit den zuständigen nepalesischen Stellen bezüglich einer Verlängerung des NGMPP-Vertrages um weitere fünf Jahre ist als Verhandlungsgegenstand eingeschlossen, nunmehr die Filmerlaubnis auf ganz Nepal auszudehnen. Die Verhandlungen in Kathmandu verlaufen sehr zähflüssig, was an sich nicht außergewöhnlich ist. Die besondere Schwierigkeit liegt darin, daß die nepalesichen Stellen zwei Zusagen von deutscher Seite zur Voraussetzung für eine Vertragsverlängerung machen. Sie fordern zum einen die Ausbildung eines Technikers, der später die vom NGMPP erstellten Filme und die nach Projektabschluß zu übernehmenden technischen Geräte warten soll, zum anderen die Schaffung geeigneter Lagerungs- und Benutzungsmöglichkeiten für die Mikrofilme. Diesen Forderungen entsprechende Anträge sind an das Auswärtige Amt in Bonn ergangen; Zusagen sind bisher für einen Teil erwirkt worden. Dauer und Ergebnis der NGMPP-Verhandlungen sind im Moment noch nicht klar abzusehen.

4. Verfilmung und sonstige Aktivitäten

Trotz des ausgelaufenen Vertrages konnte die Arbeit des NGMPP mit nur wenigen Ausnahmen ungehindert innerhalb der Bagmati-Zone fortgesetzt werden (zu den Ausnahmen gehört z. B. die Verfilmung von Dokumenten eines Guthi-Samsthan in Kathmandu, die wir vorbereitet haben, dann aber bis zur Vertragserneuerung verschieben mußten). Insgesamt sind im Berichtszeitraum 3704 Titel mit 101.471 Blättern verfilmt worden: davon gehörten 2154 Titel mit 75.503 Blättern dem Bereich des Sanskrit, Newari, Maithili, Nepali etc. an, 1550 Titel mit 25.968 Blättern waren Handschriften und Blockdrucke aus dem Bereich des Tibetica. Damit sind insgesamt seit Beginn des Projektes 70.642 Titel mit mehr als 2.880.000 Blättern verfilmt worden.

Da aufgrund der Masse des in den ersten Jahren verfilmten Materials und des unzureichenden Zustandes des Katalogs der verfilmten Handschriften häufig nicht schnell zu ermitteln war, ob und wie oft dieser oder jener Text bereits verfilmt worden war, konnte nur bis zu einem gewissen Grade nach dem Motto „Qualität vor Quantität" verfahren und selektiert werden. Da die Qualität des Katalogs von der Geschwindigkeit seiner Erstellung abhängt, konnte auch im Berichtszeitraum nicht mehr als ein vorläufiger Katalog erstellt werden, der dringend weiterer Überarbeitung bedarf. Neben der aktuellen Verfilmungs- und Katalogisierungsarbeit wird deshalb gleichzeitig an der Revidierung der in den Jahren 1975–78 erstellten Katalogkarten gearbeitet und eine entsprechende Titelliste geschaffen. Im Bereich der Tibetica war eine Überarbeitung des gesamten Spezialkatalogs in besonderem Maße erforderlich, da dieser zum Teil aus der Zeit stammt, in der das Projekt noch nicht über die Mitarbeit eines Tibetologen verfügte. Auch hier wurde an der Erstellung einer Titelliste gearbeitet, sie ist im Journal des Nepal Research Center, vol. 4. 1980 erschienen.

H. Brinkhaus

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000482

Anlage 11

DIE DEUTSCHE

MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

HAT HERRN

DR. PHIL. DR. PHIL. H. C. WOLFGANG TREUE

AM 5. APRIL 1981 ZU IHREM

EHRENMITGLIED

GEWÄHLT. SIE EHRT IN IHM DEN TREUEN SACHWALTER ORIENTALISCHER FORSCHUNG, DER SICH AN MASSGEBLICHER STELLE IN DER WISSENSCHAFTSORGANISATION, ALS REFERENT DER DEUTSCHEN FORSCHUNGSGEMEINSCHAFT, ÜBER EINEN ZEITRAUM VON MEHR ALS DREISSIG JAHREN HERVORRAGENDE UND BLEIBENDE VERDIENSTE UM DEN WIEDERAUFBAU UND AUSBAU DER DEUTSCHEN ORIENTALISTIK NACH DEM ZWEITEN WELTKRIEGE ERWORBEN HAT, DER STETS ZUR STELLE WAR, UM EINER WENIGER BEKANNTEN UND DAHER AUCH WENIGER VERSTANDENEN WISSENSCHAFT ZU DIENEN UND IHR IN SELBSTLOSER WEISE EIN FÜRSPRECHER ZU SEIN, SIE DANK VIELFÄLTIGER ERFAHRUNG MIT SICHEREM URTEIL VERTRAUENSVOLL ZU UNTERSTÜTZEN, IHR ABER AUCH KRITISCH UND MAHNEND ZUR SEITE ZU STEHEN, WO UND WANN IMMER DIESES GEBOTEN SCHIEN. VOM FORSCHUNGSSTIPENDIUM BIS ZUM FORSCHUNGSSCHWERPUNKT, VON DER SACHBEIHILFE BIS ZUM SONDERFORSCHUNGSBEREICH, VON DER KLAUSURTAGUNG BIS ZUM KOLLOQUIUM, GANZ GLEICH OB ES UM DIE FÖRDERUNG EINES EINZELNEN ODER EINER GRUPPE GING, WOLFGANG TREUE HAT SICH MIT JEDEM WISSENSCHAFTLICHEN VORHABEN, DAS SEINER OBHUT ANVERTRAUT WAR, STETS IN BESONDERER WEISE IDENTIFIZIERT UND DURCH SEINEN PERSÖNLICHEN EINSATZ UND ZUSPRUCH WESENTLICH ZUM GELINGEN BEIGETRAGEN. STELLVERTRETEND FÜR EINE VIELZAHL DIESER FORSCHUNGSUNTERNEHMEN SEIEN GENANNT: DAS GROSSE GEMEINSCHAFTSWERK „KATALOGISIERUNG DER ORIENTALISCHEN HANDSCHRIFTEN IN DEUTSCHLAND", DAS „LEXIKON DER ÄGYPTOLOGIE" UND DIE SONDERFORSCHUNGSBEREICHE „ZENTRALASIEN: KULTUREN, SPRACHEN, RELIGIONEN" UND DER „TÜBINGER ATLAS DES VORDEREN ORIENTS". UNVERGESSEN BLEIBT SEINE TEILNAHME UND SEIN ENGAGEMENT BEI DER „DENKSCHRIFT ZUR LAGE DER ORIENTALISTIK" SOWIE BEI DEN VORARBEITEN ZU DER PUBLIKATION „DEUTSCHE ORIENTALISTIK DER SIEBZIGER JAHRE". WOLFGANG TREUE HAT WISSENSCHAFTLICHE ENTWICKLUNGEN EINGELEITET, DIE DER ORIENTALISTIK NEUE ARBEITSGEBIETE ERSCHLOSSEN HABEN UND DIE FORSCHUNG VON MORGEN BESTIMMEN WERDEN. DAFÜR WEISS SIE SICH IHM HEUTE UND IN ZUKUNFT ZU STETEM UND AUFRICHTIGEM DANK VERPFLICHTET.

Roemer *Ledderose* *George*

Wagner *Rotta*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000483

MITGLIEDERNACHRICHTEN

Neue Mitglieder

E Treue, Wolfgang, Dr. Dr. h.c., 5300 Bonn 1, Am Engelspfad 9
3825 Roşu, Arion, Dr., F-78000 Versailles, 35-C, rue Henri Simon
3826 Schimkoreit, Renate, M.A., 7800 Freiburg i.Br., Niemensstr. 5
3827 Riess, Bernhard, Dr., A-4072 Alkoven, Wiesengasse 45
3828 Houston, Gary W., Denver, Indiana 46926/USA, Box 217
3059 Alttestamentliches Seminar, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn, 5300 Bonn, Universitätshauptgebäude

Adressenänderungen

3817 Davary, G. Djelani, M.A., 6053 Obertshausen 2, Herrnstr. 42
3465 Degen, Rainer, Prof. Dr., 8000 München 80, Josephsburgstr. 33
3476 George, Dieter, Dr., 1000 Berlin 45, Jägerndorfer Zeile 26
3621 Gözaydın, Nevzat, Dr., A.I.T.I. Akademisi-Gazetecilik ve Halkla İlişkiler Yüksek Okulu, Emek/Ankara/Türkei
3699 Kreiser, Klaus, Dr., 8011 Poing (in ZDMG 131/1 irrtümlich „Ping"), Osterfeldweg 9
3723 Pantke, Mechthild, Dr., 5342 Rheinbreitbach, Westerwaldstr. 36
2930 Rau, Wilhelm, Prof. Dr., 3551 Gossfelden, Am Hofacker 16A
3556 Reissner, Johannes, Dr., 7400 Tübingen, Justinus-Kerner-Str. 37
3584 Wojtowytsch-Wielandt, Rotraud, Dr., 3550 Marburg, Wettergasse 38
42 Universitätsbibliothek, 7800 Freiburg i.Br., Werthmannplatz 2

Gestorben

E Wehr, Hans, Prof. Dr., 4400 Münster-Coerde, Görlitzer Str. 34
(* 5. 7. 1909) († 24. 5. 1981)
3289 Baumgärtel, Friedrich, Prof. Dr., 8520 Erlangen, Spardorfer Str. 47
(* 14. 1. 1888) († 11. 6. 1981)
3069 Gottschalk, Hans L., Prof. Dr., A-5020 Salzburg, Haydnstr. 22/9
(* 24. 3. 1904) († 17. 7. 1981)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000484

Wissenschaftliche Nachrichten

Abū Miḫnaf, Ibrāhīm b. Hilāl aṯ-Ṯaqafī und Muḥammad b. Aʿṯam al-Kūfī über *ġārāt*

Von Ursula Sezgin, Kronberg

1. Die Handschrift Ankara, Saib 5418, deren Teil f. 125a—141a für das *K. al-Ġārāt* von Abū Miḫnaf oder eine gekürzte Version davon gehalten wurde (s. F. Sezgin: *Geschichte des arabischen Schrifttums* [GAS]. 1. Leiden 1967, 309) und dessen Herausgabe verbunden mit einer Übersicht über die übrigen Teile der Handschrift (insgesamt 194ff., auch über Ṣiffīn) ich in meiner Dissertation (*Abū Miḫnaf. Ein Beitrag zur Historiographie der umaiyadischen Zeit.* Leiden 1971, Vorwort) in Aussicht gestellt hatte, hat sich jetzt als ein Teil des *K. al-Futūḥ* von Muḥammad b. Aʿṯam al-Kūfī unter ausschließlicher Berufung auf Abū Miḫnaf erwiesen.

2. Muḥammad (od. Aḥmad) b. ʿAlī b. Aʿṯam al-Kūfī (st. ca. 314/926) verfaßte u.a. ein *K. al-Futūḥ* (s. Yāqūt: *Iršād*. 1. Ed. Margoliouth. London/Leiden 1923, 379; GAS 1, 329), welches die Ereignisse von der Wahl Abū Bakrs bis zu den Tagen von Hārūn Rašīd umfaßte. Von diesem *K. al-Futūḥ* existieren mindestens sieben Handschriften, wobei ergänzend zu GAS (a.a.O.) zu sagen ist: Die Hds. Ambrosiana H. 129 enthält f. 4b—27b einen Teil dieses *K. al-Futūḥ* (s. E. Griffini: *Nuovi testi di arabo-siculi*. In: *Centenario M. Amari*. Palermo 1910, 41ff., vgl. GAS 1, 271, s. auch Martin Hinds: *The Banners and Battle Cries of the Arabs at Ṣiffīn*. In: Abhath 24 [1971], 4—7). Das *Ibtidāʾ ḫabar waqʿat Ṣiffīn* in Birmingham, Mingana 572 (s. GAS 1, 329) ist tatsächlich ein Teil des *K. al-Futūḥ*. Die Hds. Patna, Ḫudā Baḫš 1042 (s. GAS 1, 259, Nr. 3), die bis jetzt allgemein als das *K. ar-Ridda* von al-Wāqidī galt, ist ein weiterer Teil des *K. al-Futūḥ* (s. M. Muranyi: *Ein neuer Bericht über die Wahl des ersten Kalifen Abū Bakr*. In: Arabica 25 [1978], 236). Die bereits erwähnte Hds. Ankara, Saib 5418, f. 1—194b (zur Beschreibung s. *Abū Miḫnaf*, 111ff.) ist ein umfangreicher Teil des *K. al-Futūḥ* (somit sind GAS 1, 309, No. 4 und 5 zu streichen). In den Jahren 1968 bis 1975 erfolgte in Haidarabad (Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUṯmānīya) die Edition des *K. al-Futūḥ*, wozu die Hss. Gotha, Saray Ahmet III, Chester Beatty und Mingana herangezogen wurden, außerdem ein Druck der persischen Übersetzung. Wenngleich es keine édition critique ist, so ist es doch zu begrüßen, daß uns gedruckt die umfangreiche Schrift eines Historikers zugänglich wird, der — wenngleich jüngerer Zeitgenosse von aṭ-Ṭabarī — einen ganz anderen Arbeitsstil anwendet und der in vielen Punkten unsere Kenntnisse gerade der frühen Zeit ergänzt. Zu den Quellen von Muḥammad b. Aʿṯam al-Kūfī kurz dies: In der Edition 2, 344 (Beginn des Berichtes über Ṣiffīn) ist ein längerer *isnād* erhalten: Der Verfasser beruft sich auf ʿAlī b. Muǧāhid (st. 182/798, s. GAS 1, 312) — Muḥammad b. Isḥāq: auf al-Wāqidī: auf Abu l-Munḏir (Muḥammad b. Hišām al-Kalbī) — Abū Miḫnaf; auf al-Ḥasan b. Naṣr b. Muzāḥim al-ʿAṭṭār auf dessen Vater (daher die stellenweise große Ähnlichkeit/Pa-

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 131, Heft 1 (1981)
© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000485

rallelität mit dem *K. Waq'at Ṣiffīn* von Naṣr b. Muzāḥim). Selten sind Augenzeugenberichte zu finden; in der Regel hat Muḥammad b. A'ṯam al-Kūfī (im Text der Bde. 1 bis 4) die Berichte seiner Quellen umgeformt (s. auch seine Äußerung 2, 345). Für die Schilderung der *ġārāt* (4,26ff = Ankara Saib 5418, 125ᵃff.) beruft er sich ausschließlich auf Abū Miḫnaf: (innerhalb eines *isnādes*); die Augenzeugen mit dem jeweiligen *isnād* zu Abū Miḫnaf, wie wir sie aus den Zitaten bei Ibrāhīm b. Hilāl aṯ-Ṯaqafī/Ibn Abi l-Ḥadīd kennen, sind weggelassen; es gibt keinen Bericht in der ersten Person Singular/Plural.

3. Das *K. al-Ġārāt* von Ibrāhīm b. Hilāl aṯ-Ṯaqafī (st. 283/896, s. GAS I, 321), von dem nur Zitate bei Ibn Abi l-Ḥadīd: *Šarḥ Nahǧ al-balāġa* (s. a. a. O.) bekannt waren, liegt nun vor in einer zweibändigen Edition von Saiyid Ǧalāladdīn al-Muḥaddiṯ, Teheran 1395/1975, nach einer Hds. in Fyzabad/Indien. Die Vorstellung vom Inhalt dieses *K. al-Ġārāt* auf Grund der Zitate wird durch einen Vergleich mit der Edition bestätigt: Nicht nur die eigentlichen *ġārāt*, d.h. Kriegszüge auf Veranlassung von Mu'āwiya in den Jahren 39 und 40 H. in Gebiete, deren Bevölkerung auf Seiten von 'Alī war, werden beschrieben, sondern die Unruhen nach der Ermordung 'Uṯmāns. Es sind alles Themen, die noch von Historikern der Generation von al-Madā'inī (st. 228/843) in einzelnen Monographien abgehandelt wurden. Ferner werden Reden und Briefe von 'Alī wiedergegeben. Auch in der Handschrift sind die *isnāde* ähnlich lückenhaft wie bei den Zitaten von Ibn Abi l-Ḥadīd, doch wird auch hier Abū Miḫnaf als Quelle genannt, und an einigen Stellen sind auch die Namen von Gewährsleuten Abū Miḫnafs erhalten.

4. Die Ähnlichkeit des Kapitels über die *ġārāt* in der Hds. Ankara (d.h. im *K. al-Futūḥ* von Muḥammad b. A'ṯam al-Kūfī) mit den Zitaten aus dem *K. al-Ġārāt* von Ibrāhīm b. Hilāl aṯ-Ṯaqafī rührt daher, daß sich beide auf Abū Miḫnaf berufen. Soweit Unterschiede vorhanden sind, beruhen sie darauf, daß sich ersterer anscheinend ausschließlich auf Abū Miḫnaf stützt, während aṯ-Ṯaqafī (Ed. S. 602, 620) gelegentlich auch 'Awāna b. al-Ḥakam (gest. 147/764, s. GAS 1, 307) heranzieht (verb. Abū Miḫnaf S. 52—58).

Erklärung des Verwaltungsrats der Helmuth von Glasenapp-Stiftung

Aus gegebenen Anlaß hält es der Verwaltungsrat der Helmuth von Glasenapp-Stiftung für angezeigt, die Grundsätze darzulegen, welche ihn bei der Verwendung der Zinserträge des Stiftungskapitals bisher geleitet haben.

1. In den von der Satzung §2(2) festgelegten Grenzen sollten die Mittel vernünftigerweise hauptsächlich Zwecken zugute kommen, für die aus anderen Quellen (DFG, DAAD, Stiftung Volkswagenwerk u.s.w.) Beihilfen nicht zu beschaffen sind.

2. Die Mittel sollten die Indienforschung insgesamt eher als die wissenschaftlichen Vorhaben Einzelner fördern.

3. Die bahnbrechenden deutschen Beiträge zur Indologie sollten in ihrer Originalfassung überall in der Welt bequemer zugänglich und damit der internationalen Forschung besser nutzbar werden.

Eine möglichst vollständige Sammlung der weitverstreuten und oft schwer aufzufindenden Kleinen Schriften großer deutscher Indologen erfüllt nach unserer Überzeugung die drei genannten Forderungen besser als jedes andere

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000486

denkbare wissenschaftliche Unternehmen auf dem Felde unserer Disziplin. Die bisher erschienenen einundzwanzig Bände der Reihe sind von allgemein anerkannten Gelehrten vieler Nationen in zahlreichen Besprechungen immer wieder freudig begrüßt worden: der Beifall ist einstimmig. Herr von Glasenapp wäre gewiß stolz auf diese Serie, die seinen Namen in alle Welt trägt. Also werden wir auf dem eingeschlagenen Wege weiter fortzuschreiten bemüht sein.

Im Rückblick auf die verflossenen 16 Jahre hat der Verwaltungsrat vielen zu danken, an erster Stelle aber und in weitem Abstand vor anderen Herrn Staatssekretär a.D. Hans-Georg Kluge in Wiesbaden für die ebenso gewissenhafte wie umsichtige Verwaltung und die Mehrung des Stiftungskapitals, hernach allen Herausgebern der einzelnen Bände für ihre freiwillige und uneigennützige Mitarbeit im Dienste einer, wie wir meinen, guten Sache.

gez.

W. Rau *K. Hoffmann* *P. Thieme* *K. L. Janert* *H. Bechert*

Indologische Dissertationen und Magisterarbeiten

(* = abgeschlossen vorliegend)

1. Dissertationen:

Bock, Andreas: Sāgaracarita und Gaṅgāvataraṇa: Verknüpfung und Entwicklung zweier Mythen innerhalb der epischen und purāṇischen Literatur des Hinduismus (Münster).

*Datta, Bhakti: The evolution of the concept of transgression of sex-ethics in the Ādiparva of the Mahābhārata in the light of Dharmaśāstra rulings. Tübingen 1978. London: Asia Publications 1979.

Erb, Felix: Śūnyatāsaptativṛtti (Hamburg).

*Iwata, Takashi: Sahopalambhaniyama — Struktur und Entwicklung des Schlusses von der notwendigen Zusammenwahrnehmung auf die Nichtverschiedenheit. Hamburg 1980.

*Kiehnle, Catharina: Vedisch Ukṣ und Ukṣ/Vakṣ. Wortgeschichtliche und exegetische Untersuchungen. Tübingen, 1977. In: Alt- und Neu-Indische Studien. Band 21. Wiesbaden 1979.

König, Ditte: The Anthill in the Scriptural Religion and the Folk Religion of India (Heidelberg).

*Kuijp, Leonhard Willem Johannes van der: Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Logic — From the 11th to the 15th Century. Hamburg 1979.

Martinec, Michael: Muslimisch-hinduistische Sants von Māhārāṣṭra des 16. und 17. Jh. (Heidelberg).

*Meier, Gerhard: Heutige Formen von Satipaṭṭhāna-Meditationen. Hamburg 1978.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000487

MEYER, EVELINE: Aṅgāḷamman — Eine südindische Dorfgöttin. Beschreigung des Kultes, Aufnahme und Übersetzung von Mythen und Legenden (Heidelberg).

PAYER, ALOIS: Die Vaiṣyas. Kulturhistorische Untersuchung aus hinduistischen, buddhistischen und jinistischen Quellen bis zur Mitte des 1. Jahrtausends n.Chr. (Arbeitstitel) (Tübingen).

SAYLE, PETER: Śrī yantra. Signifikanz der konstitutiven Elemente und seine sektarische Auslegungstradition (Heidelberg).

SCHMITT, WALTER: Die Ich-Erzählungen Premcands aus der Sammlung Mānasarovar. Studien zur Erzählform. (Mainz).

STEINMANN, RALPH: Ramanamaharishi von Tiruvannamalai. Eine religionsgeschichtliche Studie (Heidelberg).

STUHRMANN, RAINER: Zur Theorie des Traums nach indischen Quellen (Arbeitstitel) (Tübingen).

*TABER, JOHN A.: On the Relation of Philosophical Knowledge and Self-Experience in the Philosophies of Śaṅkara and J. G. Fichte: A Study in Transformative Metaphysics. Hamburg 1979.

*VERCLAS, KATRIN: Die Āvaśyaka-Erzählungen über die Upasargas des Mahāvīra im Vergleich mit den Versuchungen des Bodhisattva in der buddhistischen Literatur. Hamburg 1978.

*ZOLLER, CLAUS PETER: Wehmut und Wolken. Die Sprache der Rang Pas von Garhwal. Grammatik, Texte, Wörterbuch. Heidelberg 1979.

2. Magisterarbeiten:

COLSMAN, MICHAEL: Definitionen buddhistischer psychologisch-ethischer Begriffe auf der Grundlage von Lobsang Gyatsos Loring (Hamburg).

DAS, PETER RAHUL: Pāpá anu pāpmán im Śatapathabrāhmaṇa (Hamburg).

*DÜNNEBIER, JÜRGEN: Annotierte Übersetzung der Kapitel XII—XVI des Mālinīvijayottaratantra. Hamburg 1977.

*JOST, LINDE: Premcands Hindi-Werk 'Sukhdās' als Versuch einer hinduistischen Adaption des 'Silas Marner'. Mainz 1973.

*MEIER, GERHARD: Śes rab bgrya pa źes bya baḥi rab tu byed pa. I. Teil. Hrsg., übers. und mit Anmerkungen versehen. Hamburg 1973.

MICHAELI, ADINA: Historisch-geographische Untersuchungen an Hand der Schenkungsinschriften der Śailodbhava-, Bhaumakara-, Bhañja-, Somavaṁsi- und Gaṅga-Dynastien. Tübingen 1979.

PAYER, ALOIS: Kinderliebe und Kinderwunsch in der buddhistischen Pāli-Literatur. Tübingen 1979.

STUHRMANN, RAINER: Traum und Traumdeutung im Ṛg- und Aṭharvaveda. Tübingen 1979.

TARAS, OLDRICH: Analyse der Ansätze und Berechnungsgrundlagen für die Datierung von Inschriften der östlichen Gaṅga-Dynastie. Tübingen 1977.

TEMPLIN, BRIGITTE: Ravīnoka Kāliyās 'Garībī haṭāo!'. Ein Beitrag zur Kenntnis von Aufbauformen in der Hindī-Literatur der Gegenwart (Hamburg).

*ZWECKER, KARIN: Interpretation 12 ausgewählter Einakter von Upendranāth Aśk. Mainz 1981.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000488

MITGLIEDERNACHRICHTEN

Neue Mitglieder

3553 Geyger-Klein, Bettina, Bunkyo-ku, Tokyo, 112/Japan, Heights Takehaya Apt. 202, Koshikawa 4—18—7 (Wiederbeginn der Mitgliedschaft)
3816 Nebes, Norbert, 8000 München 2, Kiliansplatz 6
3817 Davary, G. Djelani, M. Y., 6500 Mainz-Bretzenheim, Karl-Zörgiebel-Str. 54
3818 Strommenger-Nagel, Eva, Dr., 1000 Berlin 19, Museum für Vor- und Frühgeschichte, Schloß Charlottenburg
3819 Hoffmann, Birgitt, 7800 Freiburg, Orientalisches Seminar der Universität, Humboldtstr. 5
3820 Blum, Helga, Dipl.-Übers., 6728 Germersheim, Posthiusstr. 4
3821 Kiehnle, Catharina, Dr., 6500 Mainz, Joh.Gutenberg-Universität, Fachbereich Philologie III, Seminar für Indologie, Postfach 3980
3822 Marzolph, Ulrich, cand. phil., 5000 Köln 1, Rathenauplatz 35
3823 Nebez, Jemal, Prof. Dr., 1000 Berlin 31, Postfach 31 10 44
3824 Linck-Kesting, Gudula, Dr., 7800 Freiburg i.Br., Alemannenstr. 53

Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem/Israel, Box 19424 (Tausch: *Liber Annuus*)

Biblioteka Akademii Nauk SSSR, Dpt. of Foreign Acquisition and International Book Exchange, 199164 Leningrad/UdSSR, Birgevaja Linija 1 (Tausch: *Palestinskij sbornik* und *Pamjatniki pis'mennosti vostoka*)

Institut Francais d'Iranologie de Téhéran, Teheran/Iran, B.P. 51—1968 (Tausch: *Bibliothèque iranienne* und *Abstracta Iranica*)

Adressenänderungen

E Poppe, Nikolaus, Prof. Dr., Seattle, Washington 98115/USA, 7064 — 35th Ave. NE
3725 Abun-Nasr, Jamil M., Prof. Dr., 8580 Bayreuth, Am Allensteiner Ring 1
3814 Back, Dieter, Dr., 7800 Freiburg, Markgrafenstr. 10
3610 Barta, Winfried, Prof. Dr., 8017 Ebersberg, Wendelsteinstr. 18
3528 Blum, Jost G., 8039 Puchheim, Kennedystr. 10
3290 Bürgel, J. Christoph, Prof. Dr., CH-3322 Mattstetten, Neumatt 11
3482 Correll, Christoph, Prof. Dr., CH-8280 Kreuzlingen, Kleestr. 52
3769 Das, Rahul Peter, 2000 Hamburg 74, Lietbargredder 2
3604 Dietz, Siglinde, Dr., 3400 Göttingen, Akazienweg 50
3444 Ende, Werner, Prof. Dr., 2000 Hamburg 13, Jungfrauenthal 12
3562 Gail, Adalbert, Prof. Dr., 1000 Berlin 41, Südendstr. 13
3621 Gözaydın, Nevzat, Dr. phil., 4650 Gelsenkirchen, Bozenerstr. 13
3636 Hartmann, Angelika, Dr., 2000 Hamburg 55, Simrockstr. 27
3631 Hartmann, Regina, Dr., Saratoga Springs, N.Y. 12866/USA, 176 Regent St.
3534 Havemann, Axel, 6600 Saarbrücken 3, Mainzer Str. 23
3658 Hofmann, Norbert M., Dr., 6000 Frankfurt/M. 60, Seckbacher Landstr. 74

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000489

3712 Khan, Nawab, M. A., Saloniki/Griechenland, Stilp. Kiriakidou 13
3699 Kreiser, Klaus, Dr., 8011 Ping, Osterfeldweg 9
3690 Kühne, Hartmut, Prof. Dr., 1000 Berlin 45, Feldstr. 7
3654 Kümmel, Hans M., Prof. Dr., 3550 Marburg, Großseelheimer Str. 87
3440 Kuros, Mahmud, Prof. Dr., 7000 Stuttgart 75 (Heumaden), Malachitweg 4
3736 Lattke, Michael, Dr. Dr.habil., Lecturer in New Testament Studies, Dept. of Studies in Religion, University of Queensland, St. Lucia, Brisbane, 4067/Australien
3668 Laubscher, Matthias, Prof. Dr., 7400 Tübingen, Sindelfinger Str. 79
3606 Maue, Dieter, Dr., 6300 Gießen, Möserstr. 56
3701 Meinecke, Michael, Dr., Station Damaskus des Deutschen Archäologischen Instituts, 5300 Bonn 1, Postfach 1148
3702 Meinecke-Berg, Viktoria, Dr., Station Damaskus des Deutschen Archäologischen Instituts, 5300 Bonn 1, Postfach 1148
3084 Müller, Hans Wolfgang, Prof. Dr., 8132 Tutzing, Hausensteinweg 3
3721 Oehring, Otmar, Ayaspaşa — Istanbul/Türkei, Çifte Vav Sok. 5—7, Lâle Apt., Daire 13
3700 Panoussi, Estiphan, Dr., Middle East Center, The University of Utah, Salt Lake City, Utah 84112/USA
3707 Shono, Masako, Dr., Museum für Ostasiatische Kunst, 5000 Köln, Universitätsstr. 100
3614 Söhnen, Renate, Dr., Seminar f. Indologie d. Joh. Gutenberg-Universität, 6500 Mainz, Postf. 3980
3371 Sohrweide, Hanna, Prof. Dr., 2000 Hamburg 13, Johnsallee 6
3615 Subramanian, P. Rajagopal, Dr., 5000 Köln 41, Remigiusstr. 23
3759 Schapka, Ulrich, Dr., 7401 Kusterdingen, Lutherstr. 8
3279 Schneider, Ulrich, 4400 Münster, Tannenhofallee 4
3778 Waetzoldt, Irene, Dr., 6900 Heidelberg, Ladenburger Str. 52
3623 Wannig, Klaus-Detlev, Dr., M.A., Gaziosmanpaşa-Ankara/Türkei, Kırlangıç Sok. 27/2
3775 Wappenschmidt, Friederike, Dr., 8000 München 71, Wilhelm-Busch-Str. 5
3274 Wieder, F. C., N.V. Boekhandel en Drukkerij voorheen E. J. Brill, NL-2300 PA Leiden, postbus 9000
3681 Wiehler-Schneider, Sigrun, Dr., 2000 Hamburg 56, Wülpensand 28
3653 Yuyama, Akira, Dr., The Reiyukai Library, Tokyo 105/Japan, 5-3-23 Toranomon, Minatu-ku
3771 Zajadacz, Salome, Dr., 8038 Gröbenzell, Hans-Sachs-Str. 26e
117 Seminar für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients der Universität Heidelberg, 6900 Heidelberg, Sandgasse 1
3412 UB's bibliotekstjeneste HF, Semittisk institutt, Oslo 3/Norwegen, Postboks 1009, Blindern

Ausgetreten

3511 Föhl, Dagmar, Dr., 5300 Bonn, Botschaft Djidda, Postfach 1500
3219 Frye, Richard N., Prof., Harvard University, Dept. of Near Eastern Languages and Civilizations, Cambridge, Mass. 02138/USA, 6 Divinity Avenue

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000490

3543 Ganslmayr, Herbert, Dr., Übersee-Museum, 2800 Bremen 1, Bahnhofsplatz 13
3646 Knopp, Hans-Georg, Dr., Max-Müller-Bhavan, Prince of Wales Museum Ann., Bombay — 400 029/Indien, Off Mahatma Gandhi Road
3744 Mahrad, Ahmad, Priv. Doz. Dr., 3000 Hannover 51, Spannhagengarten 11
3669 Quednau, Sabine, 2800 Bremen 66, Haarlemer Str. 20
3678 Sacaroglou, A., B-1330 Rixensart, Avenue Reine Astrid 11
3640 Spahr, Annemarie H., Kathmandu/Nepal, POB 653

Gestorben

E Weller, Friedrich, Prof. Dr., DDR-701 Leipzig, Stephanstr. 12 (gest. 19. 11. 1980)
3059 Botterweck, G. Johannes, Prof. Dr. Dr., 5300 Bonn, Am Eichkamp 5 (gest. 15. 4. 1981)

Gestrichen

3632 Diemer, Maria, 7800 Freiburg, Hildastr. 31

Seminar für Geschichte und Kultur des Vorderen Orients der Universität Hamburg, 2000 Hamburg 13, Rothenbaumchaussee 36 (Tausch: *Der Islam*)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000491

B. GORICH
Siemensstraße 6
3550 Marburg/L.
Tel.: 06421/61399
BUCHBINDEREI

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8179-127387-13/fragment/page=00000495