Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Im Auftrag der Gesellschaft herausgegeben von
Florian C. Reiter
unter Mitwirkung von
Christian Bauer, Desmond Durkin-Meisterernst, Lutz Edzard,
Patrick Franke, Jürgen Hanneder, Herrmann Jungraithmayr,
Karénina Kollmar-Paulenz, Jens Peter Laut,
Joachim Friedrich Quack und Michael Streck

Band 168
2018

Harrassowitz Verlag

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000001

Vorstand der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e.V. (DMG)
1. Vorsitzender und Beauftragter für die DMG-Bibliothek: Prof. Dr. Walter Slaje, Seminar für Indologie, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 06099 Halle, E-Mail: walter.slaje@indologie.uni-halle.de; 2. Vorsitzender: Prof. Dr. Stefan Weninger, Centrum für Nah- und Mittelost-Studien, Philipps-Universität Marburg, Deutschhausstraße 12, 35032 Marburg, E-Mail: weninger@staff.uni-marburg.de; 1. Geschäftsführer: apl. Prof. Dr. Peter Stein, Theologische Fakultät, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Fürstengraben 6, 07737 Jena, E-Mail: Peter.Stein@uni-jena.de; 2. Geschäftsführer und Schriftleiter der ZDMG: Prof. Dr. Florian C. Reiter, Sinologie, Humboldt-Universität Berlin, Unter den Linden 6, 10099 Berlin, E-Mail: florian.c.reiter@rz.hu-berlin.de; Schatzmeister: Andreas Pohlus, Seminar für Indologie, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 06099 Halle, E-Mail: pohlus@indologie.uni-halle.de; Beisitzer: Prof. Philip Clart, Ph.D., Sinologie, Universität Leipzig, Schillerstr. 6, 04109 Leipzig, E-Mail: clart@uni-leipzig.de; Prof. Dr. Patrick Franke, Islamwissenschaft, Universität Bamberg, An der Universität 11, 96047 Bamberg, E-Mail: patrick.franke@uni-bamberg.de; Prof. Dr. Karénina Kollmar-Paulenz, Institut für Religionswissenschaft, Universität Bern, Lerchenweg 36, Postfach, CH-3000 Bern 9, E-Mail: karenina.kollmar-paulenz@relwi.unibe.ch; Prof. Dr. Joachim Friedrich Quack, Ägyptologisches Institut, Universität Heidelberg, Marstallhof 4, 69117 Heidelberg, E-Mail: Joachim_Friedrich.Quack@urz.uni-heidelberg.de

Homepage der DMG: http://www.dmg-web.de (hier auch Informationen zu Preisen und Stipendien)

Redaktion der ZDMG
Verantwortlich: Prof. Dr. Florian C. Reiter (s. o.)
Fachherausgeber: Prof. Dr. Christian Bauer (Südostasiatische Philologien), Humboldt-Universität Berlin, Unter den Linden 6, 10099 Berlin, E-Mail: christian.bauer@staff.hu-berlin.de; Prof. Dr. Desmond Durkin-Meisterernst (Iranistik), Turfanforschung, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Jägerstr. 22–23, 10117 Berlin, E-Mail: durkin-meisterernst@bbaw.de; Prof. Dr. Lutz Edzard (Arabistik, Semitistik, Linguistik), Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, 91054 Erlangen, E-Mail: lutz.edzard@fau.de; Prof. Dr. Patrick Franke (Islamwissenschaft), s. o.; Prof. Dr. Jürgen Hanneder (Indologie), Deutschhausstraße 12, 35032 Marburg, E-Mail: hanneder@staff.uni-marburg.de; Prof. Dr. Hermann Jungraithmayr (Afrikanistik), Unter dem Gedankenspiel 56, 35041 Marburg, E-Mail: jungraithmayr@em.uni-frankfurt.de; Prof. Dr. Karénina Kollmar-Paulenz (Tibetologie, Mongolistik, Religionswissenschaft), s. o.; Prof. Dr. Jens Peter Laut (Turkologie), Heinrich-Düker-Weg 14, 37073 Göttingen, E-Mail: jlaut@phil.uni-goettingen.de; Prof. Dr. Joachim Friedrich Quack (Ägyptologie), s. o.; Prof. Dr. Florian C. Reiter (Ostasien), s. o.; Prof. Dr. Michael Streck (Altorientalistik), Goethestr. 2, 04109 Leipzig, E-Mail: mstreck@rz.uni-leipzig.de.

Erscheinungsweise: Jährlich 2 Hefte

Bezugsbedingungen: Jahresabonnement € 128,–, Einzelheft € 64,–, jeweils zuzüglich Versandkosten. Ein Abonnement gilt, falls nicht befristet bestellt, zur Fortsetzung bis auf Widerruf. Kündigungen müssen bis zum Ablauf eines Jahres erfolgen. Mitglieder der DMG erhalten die Zeitschrift für den Mitgliedsbeitrag (€ 70,– p. a.). **Bestellungen** an den Harrassowitz Verlag (s. u.) oder über jede Buchhandlung. Die ZDMG kann auch in elektronischer Form als *E-Journal* kostenpflichtig über JSTOR (www.jstor.org) bezogen werden.

Anträge auf Eintritt in die DMG (Formular auf der Homepage der DMG unter „Kontakt/Mitgliedschaft") und **Anschriftenänderungen** an die Geschäftsführung (s. o.).

Fachartikel und Rezensionen: Autorenrichtlinien (style sheet) liegen dem Jahresinhaltsverzeichnis in Heft 2 bei und können von der Homepage der DMG (s. o.) heruntergeladen werden. Beiträge sind in elektronischer Form (möglichst per E-Mail) beim Schriftleiter einzureichen.
Rezensionsangebote sind an die Fachherausgeber zu richten (s. o.), von denen auch die Rezensionsexemplare angefordert werden. Für unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare besteht weder ein Recht auf Besprechung noch auf Rücksendung. Wenn erwünscht, wird eine Replik veröffentlicht, jedoch keine Gegenreplik.
Der Redaktion angebotene Beiträge dürfen nicht bereits veröffentlicht sein oder gleichzeitig veröffentlicht werden. Wiederabdrucke erfordern die Zustimmung der Herausgeber. Die ZDMG ist ein ***refereed journal***. Die Autoren sind für die wissenschaftlichen Aussagen und Meinungen in ihren Beiträgen ausschließlich selbst verantwortlich.

Herstellung und Vertrieb der ZDMG
Satz und Layout: Claudius Naumann, Ernst-Thälmann-Str. 79, 14532 Kleinmachnow,
E-Mail: claudius.naumann@snafu.de
Verlag: Harrassowitz Verlag, 65174 Wiesbaden, Fax: 06 11-53 09 99, E-Mail: verlag@harrassowitz.de,
http://www.harrassowitz-verlag.de

© Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V., 2018
Die Zeitschrift einschließlich aller ihrer Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung der DMG unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

ISSN 0341–0137

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000002

INHALT

des 168. Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Aufsätze

Bialek, Joanna: Stretching the Body, Stretching the Mind. The OT Noun *ring* Revisited 391

Bonanno, Mariano: The Coffin Texts Spells 94–96 and 488–500 as Liturgy of Ontological Dissociation. The Meaning of "*sḫr bꜣ r ḫꜣt*" and its Context. . . . 275

Diefenbach, Thilo: Die Anfänge der chinesischsprachigen Literatur auf Taiwan im 17. Jahrhundert 151

Geva-Kleinberger, Aharon: Archeological Dialectology: Reconstructing the Etymological Derivation of the Various Lexemes Denoting the Obsolete Farm-Implement "Threshing-Board" in Palestinian Dialects 125

Haw, Stephen G.: The Mystery of Jasmine and the Arab Counting-House in Canton 415

Hu Xiaodan: The Reconstruction of an Abecedarian Hymn Cycle in the Chinese Manichaean Hymn-Scroll 437

Jungraithmayr, Herrmann: From Mubi to Ngas—A History of Evolution in Chadic. 1

Li, Yong-Sŏng: On *ïKIzLKNM:tẅ̈ktI:KRAtrm:yŴgrtI* in the 52th Line of the Tuñuquq Inscription. 135

Meyer, Ronny: On the Internal Classification of Ethiosemitic 93

Notarius, Tania: "Double Segmentation" in Biblical Hebrew Poetry and the Poetic Cantillation System 333

Nugteren, Hans / Marti Roos: The Turkic verb **ä:d-* (Old Turkic *ed-*) 'to lactate, to secrete milk' 373

Olles, Volker: Die Halle der Drei Ursprünge. Teil III einer Reihe kommentierter Übersetzungen von fünf Inschriften aus der Liumen-Tradition in der daoistischen Anthologie *Chongkan Daozang jiyao* 465

Quack, Joachim Friedrich: Der ägyptische bürgerliche Kalender – Forschungsstand, Probleme und Perspektiven 15

Rubinstein-Shemer, Nesya: "Observe the Prayers and the Middle Prayer": Jewish and Christian Origins of Q. 2:238 353

Sideltsev, Andrei: Dream Syntax: Hittite *imma* and *mān* as Indefiniteness Markers 301

Slaje, Walter: Morgenland: Zum Unpolitischen im Namen der DMG. Eröffnungsansprache zum 33. Deutschen Orientalistentag in Jena 265

Stein, Peter: Die aramäischen Bronzeinschriften aus Mleiha (Sharjah, VAE) 41

Waltisberg, Michael: Philologisches zu den *Oden Salomos* 67

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000003

Wittkamp, Robert F.: Zum Paradigma der Raumdarstellung in altjapanischer Literatur. Mythische und ästhetische Räume in *Man'yōshū* und *Kojiki*. 179

Bücherbesprechungen

André-Salvini, Béatrice (Hrsg.): *La Tour de Babylone. Études et recherches sur les monuments de Babylone. Actes du colloque du 19 avril 2008 au Musée du Louvre, Paris.* Von Joachim Oelsner 483

Anthony, Sean W.: *Crucifixion and Death as Spectacle. Umayyad Crucifixion in Its Late Antique Context.* Von Tilman Seidensticker 218

Arnzen, Rüdiger: *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie. Texte und Materialien zur Begriffsgeschichte von* ṣuwar aflāṭūniyya *und* muthul aflāṭūniyya. Von Ute Pietruschka 499

Ausgewählte Werke im klassischen Stil von taiwanischen Autoren (Taiwan gudian zuojia jingxuan ji 臺灣古典作家精選集). Von Thilo Diefenbach 247

Bernard Arps: *Tall Tree, Nest of the Wind. The Javanese Shadow-play Dewa Ruci Performed by Ki Anom Soeroto. A Study in Performance Philology.* Von Arndt Graf. 508

Braukämper, Ulrich: *A History of the Hadiyya in Southern Ethiopia.* Von Bernhard Köhler. 489

Bürgel, Johann Christoph: *Liebesrausch und Liebestod in der islamischen Dichtung des 7.–15. Jahrhunderts.* Von Ewald Wagner 220

Dehkhoda, Ali-Akbar: *Charand-o Parand. Revolutionary Satire from Iran, 1907–1909.* Translated and with an introduction and notes by Janet Afary and John R. Perry. Von Katja Föllmer 506

Everding, Karl-Heinz: *Tibetische Handschriften und Blockdrucke.* Teil 19: *Schriften aus dem Umfeld des Kaiserhofes der Qing-Dynastie, Bestand der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.* Von Helmut Eimer . . 237

Farschid, Olaf: *Zakāt in der Islamischen Ökonomik. Zur Normenbildung im Islam.* Von Heiko Schuss 224

Fischer-Elfert, Hans-Werner: *Magika Hieratika in Berlin, Hannover, Heidelberg und München.* Von Stefan Bojowald 211

Florès, Jérémie: *Les Céréales: Analyse d'une gestion au protodynastique et sous l'ancien empire.* Von David A. Warburton. 207

Förster, Frank: *Der Abu Ballas-Weg. Eine pharaonische Karawanenroute durch die Libysche Wüste.* Von Joachim Friedrich Quack 486

Georges, Tobias / Jens Scheiner / Ilinca Tanaseanu-Döbler (Hrsg.): *Bedeutende Lehrerfiguren. Von Platon bis Hasan al-Banna.* Von Sebastian Elsässer. 497

Hahn, Matthias: *Kaiserliches Theater – Theater ohne Kaiser? Die Gründung der Han-Dynastie in zaju-Stücken der Ming-Dynastie.* Von Lutz Bieg 246

Hudson, Grover: *Northeast African Semitic: Lexical Comparison and Analysis.* Von Ronny Meyer. 493

Hüsemann, Jörg Henning: *Das Altertum vergegenwärtigen. Eine Studie zum Shuijing zhu des Li Daoyuan.* Von Florian C. Reiter 510

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000004

James, David: *A History of Early Al-Andalus. The Akhbār majmūʿa.* Von Isabel Toral-Niehoff 234
Kienast, Burkhart: *Das altassyrische Eherecht. Eine Urkundenlehre.* Von Jacob Jan de Ridder 481
Landmann, Angelika: *Turkmenisch Kurzgrammatik.* Von Engin Ilbay 504
Lang, Tobias: *Die Drusen in Libanon und Israel. Geschichte, Konflikte und Loyalitäten einer religiösen Gemeinschaft in zwei Staaten.* Von Hannah Müller-Sommerfeld 503
Liu Ji: *Zwischen Engagement und Resignation. Auszüge aus dem Yulizi und anderen Texten von Liu Ji (1311–1375).* Von Lutz Bieg 509
Mayer, Rupprecht: *Bolihua. Historische chinesische Hinterglasmalerei.* Von Roderich Ptak 514
Morrison, Robert G.: *Islam and Science. The intellectual career of Niẓām al-Dīn al-Nīsābūrī.* Von Hans Daiber 222
Nasr, Seyyed Hossein / Caner K. Dagli / Maria Massi Dakake / Joseph E. B. Lumbard / Mohammed Rustom (Hrsg.): *The Study Quran. A New Translation and Commentary.* Von Berenike Metzler 500
Sawa, George Dimitri: *An Arabic Musical and Socio-Cultural Glossary of Kitāb al-Aġānī.* Von Marie-Sophie Werz 228
Toral-Niehoff, Isabel: *Al-Ḥīra, Eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext.* Von Barbara Finster 230
Wenzel, Claudia 温狄娅 / Sun Hua 孫華 (eds.): *Buddhist Stone Sutras in China, Sichuan Province.* Vol. 3. Von Florian C. Reiter 242
Wetter, Andreas: *Das Argobba – eine deskriptive Grammatik der Varietät von Shonke und T'ollaha.* Von Rainer Voigt 215

Nachrichten über Angelegenheiten der DMG

Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 20. September 2017 in Jena 251
Bericht zur Geschäftsführung für den Zeitraum vom 30. April 2016 bis zum 19. September 2017 255
Kassenbericht 2016 256
Einnahmen-Ausgaben-Rechnung für die Zeit vom 1. 1. 2016 bis zum 31. 12. 2016. . . 257
Vermögensaufstellung zum 31. Dezember 2016. 258
Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 6. Mai 2018 in Halle (Saale) 517
Bericht zur Geschäftsführung für den Zeitraum vom 20. September 2017 bis zum 5. Mai 2018. 520
Kassenbericht 2017 520
Einnahmen-Ausgaben-Rechnung für die Zeit vom 01. 01. 2017 bis zum 31. 12. 2017 . 521
Vermögensaufstellung zum 31. Dezember 2017. 522

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000005

Zur Erinnerung

Die ZDMG von 1861 263
Die ZDMG von 1862 527

Verzeichnis der Mitarbeiter

Bialek, Joanna 391
Bieg, Lutz. 246, 509
Bojowald, Stefan. 211
Bonanno, Mariano. 275
Daiber, Hans. 222
de Ridder, Jacob Jan. 481
Diefenbach, Thilo 151, 247
Eimer, Helmut 237
Elsässer, Sebastian. 497
Finster, Barbara 230
Föllmer, Katja 506
Geva-Kleinberger, Aharon 125
Graf, Arndt. 508
Haw, Stephen G.. 415
Hu Xiaodan 437
Ilbay, Engin 504
Jungraithmayr, Herrmann 1
Köhler, Bernhard 489
Li, Yong-Söng 135
Metzler, Berenike 500
Meyer, Ronny 93, 493
Müller-Sommerfeld, Hannah 503
Notarius, Tania 333
Nugteren, Hans 373
Oelsner, Joachim. 483
Olles, Volker 465
Pietruschka, Ute. 499
Ptak, Roderich. 514
Quack, Joachim Friedrich 15, 486
Reiter Florian C.. . . . . 242, 510
Roos, Marti 373
Rubinstein-Shemer, Nesya 353
Schuß, Heiko. 224
Seidensticker, Tilman 218
Sideltsev, Andrei. 301
Slaje, Walter 265
Stein, Peter 41
Toral-Niehoff, Isabel 234
Voigt, Rainer. 215
Wagner, Ewald 220
Waltisberg, Michael 67
Warburton, David A. 207
Werz, Marie-Sophie. 228
Wittkamp, Robert F. 179

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000006

From Mubi to Ngas—A History of Evolution in Chadic*

Von Herrmann Jungraithmayr, Frankfurt am Main

Summary: Chadic languages—approximately one hundred and fifty—represent a foreign body among the autochthonous Niger-Congo and Nilosaharan languages in the central Sudan. Most of them have undergone enormous processes of transformation when immigrating from their pre-Saharan homelands in the north and change due to their exposition to the linguistically completely heterogeneous environment. Each one of them is a unique outcome resulting from that confrontation. The article aims at demonstrating the path and steps of evolution from those languages ("archimorphous") that have preserved a great deal of their original heritage, e.g. Mubi in eastern Chad, to those ("metamorphous" ones) which have experienced radical changes in their original linguistic outfit, e.g. Ngas in central Nigeria.

Introductory note

During the past 60 years I have tried—with the support of the Deutsche Forschungsgemeinschaft—to document as many Chadic languages as possible and by doing so to lay a sound foundation for comparative-historical work which could eventually lead to solid—lexical as well as grammatical—reconstructions. Such common or proto-Chadic properties and features may enable us to identify more and more reliably the originally common heritage of Chadic and the other Afroasiatic sister families.

The present essay aims at demonstrating the modes and means of probable historical processes in the evolution of the Chadic languages since their appearance in their new environment, i.e. in the central Sudan, after the departure and migration of their speakers from pre-Saharan North Africa some five thousand years ago.

Eighty years after J. Lukas' ground-breaking studies on what he called "Chadohamitic" languages, Chadic linguistics today has sufficient evidence which justifies full membership of Chadic within the Hamitosemitic/Afroasiatic stock of languages.

* The author wishes to express his gratitude to Ms S. Bräscher, M.A., for her untiring, always joyful assistance in compiling the manuscript; and to Dr. A. Sayer for checking the English version of the text.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000007

1 Mubi and Ngas—two Chadic extremes

Mubi is spoken east of Mongo and the Abu Telfan mountains, in the eastern Republic of Chad. Together with Migama, the language of Abu Telfan, and Mokilko as well as Dangaleat, spoken west of Mongo, it belongs to the Eastern Chadic sub-family. Ngas in turn is a member of the Western Chadic sub-family, spoken on the southeastern slopes of the Plateau in central Nigeria. The beeline between the two is about 1500 kilometres, approximately the distance between Paris and Budapest. The following comparative analysis is based on the monographs published by the author in 2013 and 2016, respectively.

To start with, a list of characteristic properties and features of the two languages is presented.

Linguistic features	Mubi	Ngas
1. Segmental inflection	+	–
2. Tonal morphology	–	+
3. Word structure: Number of radicals	3	2
4. Number of tone levels	2	3
5. Apophony (ablaut)	+	–
6. Apotony (abtone)	–	+
7. Binary aspect system	+	+
8. Prefix conjugation	+	+
9. Suffix conjugation	+	–
10. Number of subject pronouns	8	8
11. Logophoric pronouns	–	+
12. Verb stem suffixes	+	–
13. Plural formation: noun	+	–
14. Plural formation: verb	+	+
15. Grammatical gender	+	–
16. TAM	–	+

1.1 Interpretation of the above list

A crucial difference between Mubi and Ngas lies in the predominance of segmental morphology in the former, whereas suprasegmental features dominate almost exclusively in the latter. In Mushere, a language closely related to Ngas, the binary aspect stems of the verb "to die" are as follows:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000008

Perfective	Imperfective
mùut	*múùt*
(low tone)	(falling tone)

Other examples displaying the features of apophony (ablaut) in Mubi and apotony (abtone) in Ngas are the following:

	Mubi Perfv./Imperfv.	Ngas Perfv./Imperfv.
to eat	*tíì/túwáà*	*sē/sé*
to drink	*síì/súwáà*	*shwēē/shwée*
to hear	*jǐgì/jǐgéè*	*fwōt/fwót*
to ruminate	*gùlúc/gùlóoc*	*jēēl/jèel*
to break	*débîl/dúbáàl*	*tēp/tép*
to tie (PL.)	*éwîn/úwáàn*	*bāāt/báat*
to burn	*fúgûny /fúgóòny*	*tāl/tàl*

1.2 Note

It has to be noted that Ngas is not totally void of ablaut features. There are—in compensation for the loss in the aspectual system—some remnants in the sphere of verbal plural (pluractional) formation. See the following examples:

	Singular	Plural
to swell	*ghōl*	*ghāl*
to roast	*wùs*	*wāās*
to join	*kūūl*	*kwāāl*

The richness and inflective flexibility of Mubi apophony is best demonstrated in the following nine derivative forms of the root *bɗny "to labour with a bent back" (cp. Jungraithmayr 2013, p. 69):

		Verbal noun	Perfective	Imperfective
Singular	E-E/I-I/I-EE	*bèɗény*	*bìɗîny*	*bìɗéèny*
Plural	A-A/E-I/I-AA	*bàɗány*	*bèɗîny*	*bìɗáàny*
Intensive	O-O/U-U/U-OO	*bòɗóny*	*bùɗûny*	*bùɗóòny*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000009

As can be seen from the above examples Mubi applies both, qualitative and quantitative ablaut, i.e. a vowel may change its quality (e.g. *e* → *i*) or its quantity *(e → ee)*.

Another basic difference between the two languages is the total absence of TAM morphemes in Mubi. In contrast to this finding, Ngas constructs three of its tenses by TAM morphemes placed between subject pronoun and verbal stem, namely progressive by *pɔ̀*, past by *kə̀* and future by *kɔ́*.

Theoretically, there are two ways of interpreting the contents of the above table. Mubi with its many features comparable to Semitic and/or Berber is originally either a strongly 'afroasiaticized' Sudanic language or an Afroasiatic language with a relatively weak Sudanic impact. For Ngas with its typically 'Sudanic' features, the opposite interpretation may be applied: a Sudanic language with few features borrowed from an Afroasiatic language; or, an originally Afroasiatic/Chadic language that has come under strong Sudanic influence. Consequently, the direction of historical development would either have to be assumed from Ngas to Mubi—the 'Sudanic' hypothesis—or from Mubi to Ngas—the Afroasiatic hypothesis. The present essay is to demonstrate that the latter, Afroasiatic hypothesis, is the only realistic choice.

2 Sequence of developmental stages between Mubi and Ngas

As with lexical comparative work where the relationship between phonologically extremely different reflexes can only be proven by an unbroken chain of intermediate links, the evolutionary development of grammatical features from one extreme to another grammeme also requires the existence of intermediate stages which can testify to a continuum of basically one and the same morpheme or grammeme.

From a Chadic-wide perspective it is to be noted that Eastern Chadic language structures are essentially characterized by the dominant role that the quality of *vowels* plays (and, here and there, also quantity). On the contrary, in the central (Cameroonian) and western (Nigerian) members of the family *tone* is the dominating structural feature. The following list of languages together with verbal examples is meant to demonstrate and illustrate the gradual decrease of the rule of the vowel and its increasing replacement by the rule of tone from east to west, i.e. from east-central Chad to north-central Nigeria. The examples are chosen from representative languages and presented in their aspectual double forms.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000010

Stage	Language	Perfective	Imperfective	
1	Mubi	*gèmís* *màt*	*gùmáas* *mùwáat*	to laugh to die
2	Migama	*mìsìlé* *máàté*	*mèsèllá* *mátáa*	to lose to die
3	Mokilko	*ìndá* *gúùbé*	*ûntó* *kóòbìyó*	to die to laugh
4	Sokoro	*téd̄ē* *mìté*	*táad̄à* *mîîtà*	to climb to die
5	Gadang	*dūny-* *cə̀g-*	*dóony-* *cāg-*	to feel to split
6	Sibine	*mār* *ásə̄*	*mārā* *ásā*	to die to cough
7	Ndam	*gósâ* *māāy*	*gāās* *màây*	to laugh to die
8	Tangale	*mụ̀dè* *àmbè*	*mụ̀dò* *àmbò*	to die to climb
9	Zime (Pala)	*māt* *mās*	*mát* *más*	to die to laugh
10	Ngas	*mùut* *shwāār*	*mùut* *shwàar*	to die to laugh

2.1 Commentary

In stages 1–5 (from Mubi to Gadang) different types of ablaut are being applied. The wide distance of vowel qualities as practised in Mubi (E-I → U-AA) is already reduced in Migama (I-I-E → E-E-A), Mokilko (UU-E → OO-I-O) and Sokoro (E-E → AA-A). It is noteworthy that the reduction of ablaut width is partly compensated by other means, such as lengthening of the last radical in stage 2 *(mesella)* or vowel suffix *(mat-aa)* in Migama or emphasis on quantitative ablaut in Sokoro *(mîîtà)* and Gadang *(dóony-)*. Basically, all processes in the formation of the imperfective aspect stem have two common causes, i. e. 1) lengthening and 2) vowel lowering. In stage 7 (Ndam) these principles start getting dissolved and replaced by either change of suffix vowel (stage 8: *-e-* → *-o*) or of the tonal pattern (stage 7: *māāy* → *màây*; stage 9: *māt* → *mát*). This latter stage is also practised in final stage 10 (Ngas) where with the strong verbs perfective has a mid tone, imperfective a low or high tone. Weak verbs have even totally given up this last means; they no

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000011

longer differentiate the two aspect stems, the difference being effected by the TAM morpheme *pɔ̀* in the imperfective.

The ten stages reflect the historical development or evolutionary sequence of the Chadic languages. Though the scenery is restricted to the domain of verbal morphology, the general tendencies gained from this linguistically restricted sphere are certainly valid for the entire language bodies too. Of course, it cannot be more than a relative chronology, because we cannot know at which point of time the individual stages have come into being. The fact that we have no written documents of any of these languages forces us to assume the above presented stages of development as they are displayed in different related languages could be interpreted and taken as stages that each of them has passed through in its own historical development. Thus, our hypothesis is that the horizontal distribution of the stages reflects also the vertical time sequence in each individual related language.

There is an obvious process of gradual morphophonological transformation which has proceeded for over thousands of years and which is best characterized by the model of communicating vessels. On the one hand, there is e. g. an interdependence between the number of radical or root consonants which a noun or verb contains and the number of tone levels a language uses: The more radicals the less tone levels! Mubi word structure is abundant in triradical roots (ca. 80 %), its two tone levels, in turn, have no relevant function, neither lexically nor grammatically. On the other hand, Ngas has only very few triradical roots—the overwhelming majority of them being biradical –, it has, however, three tone levels which dominate the entire lexical and grammatical structure of the language.

3 Opposition transitive/intransitive marked by ablaut or tone

In Migama, an east Chadic language, neighbouring Mubi, the opposition between transitive and intransitive is marked by an internal stem vowel change, i. e. trans. *-i-* changes to intrans. *-a-*. On the other hand, in the west, Ngas uses tonal change for this grammatical object, i. e. marking transitivity by high tone, intransitivity by low tone. See the following examples:

– Migama (cf. JUNGRAITHMAYR/ADAMS 1992, p. 47):

	Transitive	Intransitive
to lose	*mìsìlò*	*màsìlò*
to grow	*mìid̀ò*	*màad̀ò*
to disperse	*tìcìlò*	*tàcìlò*
to place	*gíggó*	*gággó*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000012

– Ngas (cf. Jungraithmayr/Holubová 2016):
In Ngas, the distinction is not made in the finite verbal stem as in Migama, but in the verbal noun (imperfective stem); e. g.:

	Transitive VN	Intransitive VN
to boil	*fíl*	*fìl*
to hide	*sɔ́k*	*sɔ̀k*
to pull	*sháŋ*	*shàŋ* (moving away)
to bathe	*súup*	*sùup*
to cut, tear (Sg.) (Pl.)	*céen* *cán*	*cèen* *càn*
to look after	*láp*	*làp*

To give a practical example:

mwá pɔ̀ fíl kɔ̀ àm	*àm pɔ̀ fìl*
they are boiling water	water is boiling

It may even be suspected that intransitive verbs which have no transitive counterparts in general are characteristically marked by low tone. See for instance the following examples:

	Perfv./Imperfv. (VN)
to sleep	*seem/sèem*
to yawn	*eep/èep*
to fade	*fweel/fwèel*
to stumble	*guu/gùu*
to dream	*suun/sùun*
to laugh	*shwaar/shwàar*
to wrinkle	*sheen/shèen*
to stand up	*yaal/yàal*
to ruminate	*jeel/jèel*
to creep	*seer/sèer*
to stammer	*baal/bàal*
to calm down	*moor/mòor*
to become fat	*mwaal/mwàal*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000013

4 Mubi segmental vs Ngas suprasegmental inflection

A general fact is that in the east most of the inflectional processes occur verb-stem-internally, mostly by vowel (rarely also consonantal) changes, whereas in the west (including centre) the verbal form is usually transformed and extended into a more complex, multifarious formation whose distinctive features are to be found verbbase-externally, i.e. either as suffixes (rarely infixes) or as subject pronoun-TAM amalgams preceding the generally invariable verbal stem. These two principal models could be represented schematically in the following manner:

SP VS	SP-TAM VS-SUFF
E.g. Mubi: *kà kírîny*	Hausa: *súkà kíràa-wóo*
they called	

In other words, eastern Chadic languages prefer synthetical, western (including central), analytical verb forms.

In Hausa, the most prominent western Chadic language, a verbal form is typically made up in the following way:

SP-TAM	VS-SUFF
yá-nàa	*gámàa-wáa*
he is finishing	

In Tangale, another western language, the formation is similar:

SP TAM	VS-SUFF
ká wàa	*sàa-nì*
you will be eating	

Into these analytical forms clearly defined tonal patterns are imprinted. In Ngas, one of the westernmost Chadic languages, the tonal factor takes over the lead in the formation of the verbal form; its three tone levels determine 1) stem-internally various functional loads (e.g. marking the membership to/in a certain verb class or the finiteness, i.e. perfectivity vs imperfectivity of the given verb) and 2) verbstem-externally, on the subject pronoun, tense and mood.

For instance:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000014

ad 1) Ngas distinguishes the following five tonally marked verb classes:

Perfv./Imperfv.	Gloss	
Mid/High	*shwēē/shwée*	to drink
Mid/Low	*kāŋ/kàŋ*	to join
High/High	*kée/kée*	to transplant
Mid/Mid	*sūūn/sūūn*	to dry up
Low/Low	*kèe/kèe*	to climb

ad 2): There are the following three tense/mood forms in Ngas, solely marked by tone; e. g.

Aorist	*mū shwēē*	we drank/drink
Future	*mú shwēē*	we will drink
Subjunctive	*mù shwēē*	we should drink

Thus, Ngas has reached a state where it can do without any suffixal components. In a certain way, the evolutionary track ends where it started, but, certainly, on a different level. Both, Mubi and Ngas, are suffixless languages. Mubi with its generously rich ablaut system has no need *yet* for any segmental verbstem-final support. Ngas, in turn, after its long evolutionary trip through strongly suffix-dominated stages of development with its highly suprasegmental structure has no need *anymore* for any sort of suffixal morphemes. Thus, in a certain sense, the circle of evolution has been closed.

5 Mokilko, a mixed synthetical-analytical eastern Chadic language

Mokilko, a minority language near Mubi, spoken by some 10.000 people on the foothills of the Guéra massif in east-central Chad, is the only member of the Chadic family which breaks the above given general rule regarding the distribution of typically synthetical (in the east) and analytical (in the west) Chadic linguistic structures.[1] On the one hand, there is hardly another Chadic language with a greater abundance of verbstem-internal apophonical features

[1] This is also true of Lele, a so to say "near-eastern" Chadic language, spoken west of Lai/Logone. Its wealth of apophonic features stands in opposition to the exclusively suprasegmental Zime-Masa languages in its immediate northwestern and northern neighborhood. Surprisingly but similar to the Ron languages (cf. §6), Lele distinguishes three tone levels.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000015

(cf. JUNGRAITHMAYR 1990) than Mokilko, on the other hand it has immensily increased the number of its conjugational form sets and that by two fundamental measures: 1) by amplifying its basically binary aspect system from two to seven sub-forms, i. e. there are now seven apophonically distinguished basic verb stems, and 2) by creating eleven TAM morphemes to be inserted between the subject pronoun and the seven verb stems referred to under 1).

ad 1): Seven basic verbstems: *îìmí, ômbó, óòmí, óòmó, óòmò, óòmáà, îmáà* ("to eat")

ad 2): Eleven TAM morphemes: *-ø- , -à(a)-, -áà-, -áàd(ì)-, -áat(í)-, -áàt(ì)-, -átt(í)-, -í-, -íd(í)-, -ít(í)-, -t(í)-.*

Cp. the following examples (JUNGRAITHMAYR 1990, p. 36):

y-áàd-îìmí he has eaten (again)
SP-TAM-VS(PF)

y-áàt-óòmí that he may finish eating
SP-TAM-VS(SBJ)

ní-t-úmbè I have carried
SP-TAM-VS(PF)

ní-í-'ámbù I am carrying ("of it")
SP-TAM-VS(VN)

6 Ron: Synthetical languages in the west

No rule without exception. The Ron languages—Daffo, Bokkos, Kulere, Sha, Fyer etc.—on the southwestern escarpment of the central Nigerian Plateau represent an archaic synthetical language type in the immediate neighbourhood of Ngas and its family members (Mwaghavul, Mushere, Goemai, etc.), i. e. typically "western", innovative languages.[2] Thus, it is, similar to Mokilko (§ 5), geographically "out of place". As to the description of its synthetical structure see JUNGRAITHMAYR 1970.

7 The Afroasiatic origin of Ngas

The above treatise concerns the Chadic-internal evolutionary history of two languages of the family. The question of their "afroasiaticness", i. e. their ge-

[2] It is probably due to this neighbourhood that the otherwise rather "archaic" Ron languages give at the same time with their 3-tone level structures an innovative-progressive impression.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000016

netic links with the other AA sister families is in the case of Mubi easy to be answered by yes. As to Ngas, the following aspects of an affirmative answer should be considered:

1) The above arguments demonstrate a continuum of lexemes and grammemes from Mubi to Ngas (cp. especially paragraph 2); e. g.

	Mubi	Ngas
to die	*măt/mùwáat*	*mùut/mùut*
to drink	*sîì/súwáà*	*shwēē/shwée*
to eat	*tîì/túwáà*	*sē/sé*

2) There are several (other) common isoglosses; e. g.

	Mubi	Ngas	
name	*sàmè*	*sóm*	(cp. Semitic)
four	*fádà*	*fíir*	(cp. A. Egyptian)
tongue	*liísí*	*líis*	(cp. Ar. *lisaan*)
root	*càaró*	*sīīn*	
foot	*sìn*	*shíi*	

3) Common 2nd sing. pronomal morphemes:

	Mubi	Ngas
Sg. 2.m.	*ká*	*ghá* (dial.: *ká*)
f.	*kí*	*yí*

The fact that sex is at all distinguished, and even by almost identical morphemes (cp. the corresponding Arabic possessive suffixes *-ka/-ki*), is of great significance.

It is noteworthy to observe that even in languages so fundamentally transformed as Ngas is, there are relics, survival features—obviously hard core material—which still betray the underlying origin of a given language. A striking example for this phenomenon cited by J. Greenberg (1962) is the best proof for it:

Ngas	Hebrew
mè sóm-ghá?	*ma šim-kha?*
What is your name?	

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000017

8 Conclusion

In fact, both languages can do without any sort of morphophonological "Überbau": they both lack tense/mood-defining suffixes as well as any TAM-morphemes (except for three in Ngas). Ngas has "freed itself" from most analytical formatives, thus its structure resembles that of Mubi to a surprising extent. One could even be seduced to classify both as of a synthetical structure, but of course, that of Ngas, which has taken a long and eventful evolutionary way, passing through such stages as still found in languages such as Migama, Mokilko, Sokoro, Sibine, Masa, Zime, etc., as "neo-synthetical".

Mubi and Ngas linguistic structures developed at an extremely different speed. Whereas Mubi kept its speed—at least in its basic verbal system—on a very low level and remained highly conservative, Ngas, on the other hand, evolved at a high speed towards a new, totally innovative shape. Thus, philosophically speaking, we are dealing here with what NIETZSCHE called the "Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen" (Simultaneousness of the non-simultaneous).

Post-script

This paper has originally been presented to the 2nd Symposium on West African Languages, held at the university of Vienna, 27–29 October 2016. The author who had started his studies in 1950 at this university considered it appropriate to introduce his paper by the following personal remark:

> "I wish to express my sincere gratitude to the place—*genius loci*—and the university of Vienna where my scientific life-history started. Exactly sixty-six years ago, I attended for the first time the Friday afternoon lecture held by Professor Wilhelm Czermak, the head of the Institut für Ägyptologie und Afrikanistik, a renowned event highly esteemed by the academics. The lecture room was filled to the last seat. Czermak's appearance was that of a gentleman: his lean head and face reminded one of Pharao Ramses. When he started speaking, freely and all by heart, I was fascinated by his spiritual radiation, magnanimous ideas and souvereign style of presentation. It was a situation the Greeks called *kairos*; the Egyptians had the wise word *m is.t-f, m wnw.t-f* "In its place, at its time". I had found what I had looked for. From that very hour on I knew what I had to do in my life.

I wish to dedicate the following essay to the memory of this great man. But at the same time it is appropriate to remind us of the founder of the present institute, HANS MUKAROVSKY.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000018

Abbreviations and signs

A.	Ancient
AA	Afroasiatic
Ar.	Arabic
cp.	compare
dial.	dialect(al)
HS	Hamitosemitic
i. e.	*id est*, that is
Imperfv.	Imperfective aspect
intr., intrans.	intransitive
Perfv.	Perfective aspect
PF	perfect
PL, Pl.	plural
SBJ	subjunctive
SG, Sg.	singular
SP	subject pronoun
SUFF	suffix
TAM	tense/aspect/mood
tr., trans.	transitive
VN	verbal noun
VS	verbal stem

à, àa	low tone
á, áa	high tone
ā, āā	mid tone
ǎ, àá	low-high rising tone
â, áà	high-low falling tone

Bibliography

Czermak, W. 1957: *Wo Leben sich des Lebens freut*. Wien.

Greenberg, J. H. 1962: "On the African affiliation of Hebrew and the Semitic languages." In: *Jewish Social Studies* XXIV, pp. 79–85.

Jungraithmayr, H. 1970: *Die Ron-Sprachen*. Glückstadt.

— 1990: *Lexique mokilko*. Berlin.

— 1991: *A Dictionary of the Tangale Language*. Berlin.

— 2005: "Notes sur le système verbal du sokoro (République du Tchad)." In: *Afrika und Übersee* 88, pp. 175–186.

— 2008: "Apophony in the verbal system of Gadang." In: P. Newman / L. M. Hyman (eds.): *West African Linguistics: Papers in Honor of Russel G. Schuh*. Columbus, S. 134–144.

— 2013: *La langue mubi*. Berlin.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000019

JUNGRAITHMAYR, H. / A. ADAMS 1992: *Lexique migama*. Berlin.
JUNGRAITHMAYR, H. / M. HOLUBOVÁ 2016: *The Ngas Language (Shik Ngas)*. Berlin.
LEGER, R.: ms. *A Dictionary of the Kupto Language*. Frankfurt a. M.
LUKAS, J. 1936: "Hamitisches Sprachgut im Sudan". In: ZDMG 90, S. 579–588.
NEWMAN, P. 1980: *The Classification of Chadic within Afroasiatic*. Leiden.
WEIBEGUÉ, C. / P. PALAYER 1982: *Lexique Lélé-Français*. Sarh.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000020

Der ägyptische bürgerliche Kalender – Forschungsstand, Probleme und Perspektiven

Von Joachim Friedrich Quack, Heidelberg

Summary: The Egyptian civil calendar comprised 365 days, organized in 12 months, each of 30 days, plus 5 additional days. These so-called "epagomenal" days are attested as soon as there is any clear evidence for the calendrical structure at all. There is no reason to suppose that previously to the attested state, there had been a structure with simply 12 months and only 360 days. Different models are possible for how the Egyptians arrived at the closest possible approximation to the length of the astronomical year, but none proposed so far is really compelling. With some probability, the Egyptian civil calendar was taken over by the Persians; this model is still used nowadays within the religious communities of the Zoroastrians and the Mandaeans.

Das Alte Ägypten zeichnet sich dadurch aus, daß es anders als die meisten antiken Kulturen einen nicht primär am Mond orientierten Kalender benutzt hat – bzw. man sollte genauer sagen, daß ein Mondkalender nicht die Hauptrolle gespielt hat.[1] Hauptwerkzeug der Zeitrechnung war ein Kalender, der in der Ägyptologie meist als „bürgerlicher Kalender" bezeichnet wird. Er zeichnet sich vor allem durch eine klare Struktur von bestechender Einfachheit aus: Es gibt drei Jahreszeiten zu je vier Monaten, alle Monate haben 30 Tage.

Die drei Jahreszeiten sind *ꜣḫ.t*, *prỉ.t* und *šmw*. Dabei ist *ꜣḫ.t* mutmaßlich von der Wurzel *wꜣḥ/iꜣḥ* „überschwemmt sein" abzuleiten, bedeutet also „Überschwemmungszeit".[2] *prỉ.t* ist von der Wurzel *prỉ* „herauskommen" abgeleitet; man kann diskutieren, ob sich dies auf das Sprießen der Saat oder (in meinen Augen wahrscheinlicher) das Wiederauftauchen des Landes aus dem Wasser der Überschwemmung bezieht.[3] *šmw* ist wahrscheinlich von der Wurzel *šmm* „heiß sein" abgeleitet; die Bedeutung „Erntezeit" ergibt

[1] Zur Zeitrechnung in Ägypten vgl. besonders Sethe 1919–1920; Parker 1950; Claggett 1995, S. 1–48; Quack 2002; Depuydt 2007; Depuydt 2009. Siehe auch Stern 2012, S. 125–166.

[2] Elidierung des anlautenden Halbvokals *w* in nominalen Ableitungen ist auch sonst bekannt und gerade in der älteren Sprache nicht selten, s. etwa Edel 1955–1964, S. 102 §235. Vgl. auch die m. E. allzu skeptische Haltung von Depuydt 2007, S. 71–73.

[3] Vgl. wie im Zweibrüdermärchen pD'Orbiney 2, 3 (LES 11, 3) konkret gesagt wird, der Acker sei „herausgekommen", was als Grund angegeben wird, mit der Aussaat zu beginnen, s. Wettengel 2003, S. 48–53.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000021

sich dann sekundär daraus, daß in der „heißen" Jahreszeit realiter die Getreideernte stattfindet. Tatsächlich ist das Wort ab dem Mittleren Reich sowie in den jüngeren Sprachstufen (dem. *šm*, kopt. ϣⲱⲙ) auch für die „Ernte" bzw. „Erntesteuer, Pacht" bezeugt.

Bereits aus dem Alten Reich sind uns konzeptuelle Darstellungen bekannt, welche die drei Jahreszeiten, ihrem grammatischen Genus entsprechend, als weibliche bzw. männliche Personifikationen zeigen, wobei sie Ovale mit jeweils vier Monatszeichen halten.[4] Im Mittleren Reich sind ebenfalls derartige Fragmente belegt.[5] In späteren Epochen gibt es im Rahmen von Prozessionen von wirtschaftlich wichtigen Personifikationen gelegentlich auch Darstellungen der Jahreszeiten; sie werden in einem Handbuch über die ideale Tempeldekoration explizit genannt.[6]

Neben der kalendarisch strikten Einteilung in drei Jahreszeiten gibt es in der Sprache gerade in jüngeren Epochen nicht ganz selten eine simplere binäre Opposition, welche ohne scharfen Bezug zum Kalender die warme und die kalte Jahreshälfte als die beiden wesentlichen Kategorien ansetzt; für sie wird dann *pr.t* und *šmw* verwendet.[7] Diese Verwendung hält sich bis ins Koptische, wo ⲡⲣⲱ „Winter" und ϣⲱⲙ „Summer" bedeutet, dagegen das Wort *ꜣḫ.t* außer Gebrauch gekommen ist. Möglicherweise auf einer ähnlichen Ebene liegt es, wenn in den Reliefs der Weltenkammer des Niuserre nur zwei Personifikationen, in diesem Falle allerdings *ꜣḫ.t* und *šmw*, im Bild dargestellt sind.[8]

---

[4] Grab des Mereruka: DUELL 1938, Taf. 6–7, Mastaba des Chentika: JAMES 1953, S. 20f., Taf. X. Vgl. zum Typus der Darstellung BARTA 1971; BOCHI 2003; ALTENMÜLLER 2005. Für eine fragmentarische spätzeitliche Parallele s. BAREŠ 2016.

[5] SIMPSON 1954.

[6] QUACK 2013, S. 82–85; QUACK 2014, S. 23f.; KAPER 2014.

[7] Einige demotische Belege: Kanopus-Dekret A 11 = B 40; pInsinger 32, 3; Chaschenschonqi 9, 16 u. 17; Mythus Lille B 45; zudem eine Formel der Pachturkunden (SETHE/PARTSCH 1920, S. 170f. §42). In älterer Zeit wohl bereits in der Inschrift des Uhrmachers Amenemhet, Z. 8 (um 1500 v. Chr.), s. VON LIEVEN 2016, S. 221 u. 226; im literarischen Text „The Pleasures of Fishing and Fowling", B 2, 1 ist zumindest *šmw* außerhalb einer Datierung als allgemeines Wort für „Sommer" gebraucht (CAMINOS 1956, S. 10, Taf. 2; Handschrift der späten 18. Dynastie, Originalkomposition eventuell der 12. Dynastie); in der Ramessidenzeit pAnastasi II, 7, 7 = pSallier I, 7, 7 (JÄGER 2004, S. 225); pLansing 3,6 (LEM 102, 6f.). Ebenso ist wohl eine derartige Verwendung für Edfou II² 206, 2; VII, 210, 16 (wohl so auch Edfou IV, 250, 11) anzusetzen, wo es von einer Myrrhenart heißt, ihre Farbe sei wie die Sonnenscheibe in der *pr.t*-Zeit, was nur sinnvoll ist, wenn hier nicht eine durch das Sonnenjahr wandernde Einheit von 4 Monaten gemeint ist, sondern ein im Sonnenjahr fixer Bereich spezieller (geringerer) Sonneneinstrahlung; vgl. für diese Angaben CHERMETTE/GOYON 1996, S. 54–56; LEITZ 2014, S. 504, 510. Eine eindeutige binäre Kontrastierung von *pr.t* und *šmw* bietet Edfou II² 208, 3f.

[8] Vgl. WENIG 1966, S. 10–11; EDEL/WENIG 1974, S. 10. Für einen Erklärungsversuch s. VOSS 2004, S. 131f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000022

Mit diesen drei Jahreszeiten zu je 4 Monaten à 30 Tagen kommt man auf eine Länge von 360 Tagen. Die Ägypter haben aber am Ende des Jahres noch einen zusätzlichen Bereich von 5 Tagen gekannt, die in der heutigen Forschung mit einem griechischen Wort als „Epagomenentage" bezeichnet werden, also die „hinzugefügten Tage". Im Ägyptischen heißen sie *ḥrw.w 5 ḫrỉ.w rnp.t* „die fünf Tage, die auf dem Jahr drauf sind". In der demotischen Sprachform, also der gesprochenen Sprache der griechisch-römischen Zeit, findet man die Wendung *nꜣ 5 ḥrw.w n ḥb* „die fünf Festtage".[9] Zu beachten ist auch, daß in einer späten Auflistung der zu- und abnehmenden Tageslänge über die Monate hin neben der Nennung der Monate, welche hier einfach ohne Namensnennung von 1 bis 12 durchgezählt werden, ein Zusatzbereich für die Epagomenen mit dem Begriff *ḥb* „Fest" bezeichnet wird.[10]

Einmalig ist, daß in einem demotischen Vertrag ein Datum als *IIII šmw ʿrḳỉ sw 5*, also „4. Monat der Erntezeit, letzter Tag, Tag fünf" angegeben wird, was, wie die griechische Subskription bestätigt, für den fünften Epagomenentag steht.[11]

Ein entsprechendes Phänomen, daß die Epagomenentage in der Datierung nicht ganz als eigene Größe aufgefaßt werden, sondern als Teil des letzten Monats des Jahres, findet sich auch um einiges früher, nämlich mutmaßlich bereits ab dem Mittleren Reich positiv belegt. In einer Abrechnung der späteren 12. Dynastie aus Illahun findet sich die Nennung „die fünf Epagomenentage" direkt unterhalb von „4. Monat des Sommers", wohl als Teil derselben Einheit.[12] Allerdings ist angesichts des extrem fragmentarischen Erhaltungszustands hier jedes Urteil mit Vorsicht zu fällen.

Ein klares Beispiel findet sich dagegen in einem hieroglyphischen Monument, nämlich der sogenannten „Stele der Verbannten" aus der 21. Dynastie (um 1000 v. Chr.).[13] In ihr gibt es in Z. 9 eine Datierung *IIII šm.w ḥrw 5 ḫrỉ.w (rnp.t)*[14] *ms.t ỉs.t ḫft ḥb ỉmn m wpỉ-rnp.t*, d. h. „vierter Monat der Sommerzeit, die fünf Epagomenentage, Geburt der Isis, beim Fest des Amun zum Jahresbeginn". Dieses Datum, das eigentlich den vierten Epagomenentag

[9] So bezeugt in den Turiner Papyri aus Deir el-Medineh bei Botti 1967.

[10] Naether/Ross 2008.

[11] Colin 1994.

[12] Papyrus UCL 32191, rt. Edition Collier/Quirke 2006, S. 92–95 und Ausklapptafel.

[13] Edition von Beckerath 1968; vgl. Depuydt 2002a, S. 90.

[14] Dieses Element ist als selbstverständlich ausgelassen worden, s. von Beckerath 1968, S. 17. Von den dort genannten Parallelen für die Zählung der Epagomenentage zum 4. Monat des Sommers sind mir die unveröffentlichten Texte pBerlin 10092 vs. und pKairo 58068 nicht zugänglich; Botti/Peet 1928, Taf. 4 muß ausscheiden, da in keinem Falle ein *IIII šmw* vor der Nennung der Epagomenentage erhalten (und nach der Länge der Lücken auch nirgends zu erwarten) ist; zum mathematischen Papyrus Rhind, der ebenfalls nicht das bietet, was von Beckerath von ihm behauptet, s. direkt folgend.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000023

meint, schlägt ihn also zunächst zu einem konkreten Monat, dem die Epagomenentage als Untereinheit zugewiesen sind, und erst danach kommt die exakte Tagesangabe, die zudem gar nicht mit Zahlen, sondern ausschließlich über die religiöse Konzeption der Geburtstage von Gottheiten funktioniert.

Bislang problematisch ist ein singulärer Fall in einer sekundären Notiz auf der Rückseite des mathematischen Papyrus Rhind, wo Epagomenentage als Teil des I. *ꜣḫ.t* angegeben sind,[15] insbesondere mit expliziter Doppeldatierung der I. *ꜣḫ.t* 3 als Geburtstag des Seth, also eigentlich der dritte Epagomenentag.

Die Epagomenentage als „Schalttage" zu bezeichnen, wie dies gelegentlich in populärwissenschaftlichen Darstellungen vorkommt, geht an der Sache vorbei. Ihr Wesen zeigt sich gerade darin, daß sie nicht nur in manchen Jahren eingeschaltet werden (was das heutige Verständnis des Begriffs „Schalttag" ist), sondern jedes Jahr präsent sind, lediglich außerhalb der sonstigen Strukturierung der Zeit stehen.

Die Epagomenentage[16] lassen sich schon früh, nämlich im Alten Reich positiv nachweisen. PT 1961 c (Spruch 669; erstmals in der Pyramide Pepis II. im 23. Jh. v. Chr. belegt) ist dabei für ihre Konzeption insofern besonders interessant, als er dort den Wortlaut „bei der Geburt der Götter an den fünf Epagomenentagen" bietet, somit bereits für den Beginn der genauer faßbaren religiösen Konzeptionen der Ägypter die Vorstellung sichert, daß an den betreffenden fünf Tagen wichtige Götter geboren werden.

In einem Vertrag aus Tehne aus dem Grab des Ni-Ka-Anch, das in die frühe fünfte Dynastie (ca. 2500 v. Chr.) datiert,[17] erscheinen die Epagomenentage im Zusammenhang einer größer angelegten kalendarischen Organisation in einem Vertrag.[18]

Ebenfalls aus dem Alten Reich stammt eine Nennung der fünf Epagomenentage im Festkalender aus dem Sonnenheiligtum des Niuserre (ca. 2450 v. Chr.) in leider relativ fragmentarischer Erhaltung.[19] In realer Verwendung in der Verwaltung kann man die Epagomenentage dann in einem Papyrusfragment aus dem Pyramidentempel des Neferirkare erleben, wo eine Lebensmittellieferung auf den 3. Epagomenentag datiert ist.[20] Die generelle Verwendung einer Struktur von 30 Monatstagen und am Ende des Jahres noch 5 Epagomenentagen kann man an den Dienstlisten desselben

[15] PEET 1923, S. 130f., Taf. Y; Nr. 87, Z. 6–8.

[16] SPALINGER 1995; einige Details bei CAUVILLE 1990, S. 87 u. 93–94; TILIER 2014.

[17] THOMPSON 2014, S. 45–48, Taf. 21–24 und 56f. Im Vertragstext selbst wird der Königsname des Userkaf (Anfang der 5. Dynastie) erwähnt. Vgl. zu dieser Grabgruppe WILLEMS 2013.

[18] DER MANUELIAN 1986.

[19] VON BISSING 1905, Band III, Blatt 28; EL-SABBAN 2000, S. 4, Taf. 2, Z. 10.

[20] POSENER-KRIÉGER 1976, S. 336f. mit Anm. b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000024

Totentempels ablesen, wo zwar die Etikettierungen als solche nicht erhalten sind, wohl aber die Strukturierung als 30 Zeilen für Namenseinträge und in einem Falle noch 5 zusätzliche darunter eindeutig ist.[21]

Die Länge des ägyptischen Jahres von 365 Tagen bereits spätestens im hohen Alten Reich (späteres 26. Jh. v. Chr.)[22] läßt sich auch durch Fragmente des Annalensteins von Palermo belegen. Dort ist vom Ende der Regierungszeit eines Herrschers mit nicht erhaltenem Namen, vermutlich Mykerinos, noch erkennbar, daß er in seinem letzten Jahr 4 Monate und 24 Tage regiert, von seinem Nachfolger Schepseskaf, daß er in seinem ersten Jahr 7 Monate und 11 Tage regierte.[23] Dies läßt sich nur bei Einbeziehung der Epagomenentage in das Jahr verstehen.[24]

Ins Mittlere Reich fällt dann eine Erwähnung der Epagomenentage im Grab des Chnumhotep in Beni Hassan.[25] Aus dem späten Mittleren Reich stammt ein leider sehr schlecht erhaltener Papyrus, in dem ein Ritual zum Schutz während der Epagomenentage überliefert wird.[26] Ab dem Neuen Reich sind die Belege zu zahlreich, als daß eine Aufzählung noch lohnt. Genannt sei nur ein diesmal gut erhaltener Text (Papyrus Leiden I 346), in dem Rituale zum Schutz während dieser Zeit überliefert sind.[27] Diese sind als Periode, die außerhalb der normalen Zeitstruktur liegt und zudem die liminale Phase zwischen einem Jahr und dem nächsten darstellt, in besonderem Maße mit Gefahren und Dämonen behaftet.

Die Konzeption der Epagomenentage als Tag der Geburt bestimmter Götter, wie sie bereits in den Pyramidentexten vorkommt (s. o.), ist wohl erstmals in einem Abrechnungspapyrus aus dem frühen Mittleren Reich (um 2000 v. Chr.) mit den konkreten Namen belegt (Papyrus Harhotep IX,

[21] Vgl. Posener-Kriéger/de Cenival 1968, Taf. III–VII.

[22] Gegen z. B. Depyudt 2009, S. 122 sehe ich keinen Grund, dies als realen Zeitpunkt für die Einführung des „bürgerlichen" Kalenders anzusehen. Vgl. auch Warburton 2016, S. 82 – es sollte betont werden, daß Bezeugungen für das 360-Tage-Jahr in administrativem Zusammenhang sich auf genau einen Textzeugen, nämlich die Verträge des Djefai-Hapi, beschränken.

[23] Borchard 1917, S. 1–5. Vgl. Wilkinson 2000, S. 148f., Taf. 3. Die Monatsmengen sind teilweise ergänzt, ihr Umfang ist von den Ausmaßen der Lücken auf dem Stein her jedoch praktisch sicher, auch wenn bei Wilkinson die Ergänzungen nicht vorgenommen sind. Die entscheidenden Tagesangaben sind vollständig erhalten und ergeben zusammen eindeutig 35, d. h. einen Monat und fünf zusätzliche Tage.

[24] Gardiner 1945, S. 11–13.

[25] Newberry 1893, S. 54 u. 62; Taf. 24, Z. 4 oben, Taf. 25, Kol. 93f.

[26] Papyrus Ramesseum XVII, erwähnt von Gardiner 1955, S. 16, leider bis heute nicht veröffentlicht. Vgl. das Bild auf der Homepage des British Museum.

[27] Stricker 1948; die Neubearbeitung durch Bommas 1999 stellt meist einen Rückschritt dar, s. die Rezension durch Leitz 2002.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000025

rt. 1, 14–18).[28] Konkret erhalten sind die Götternamen erst ab dem Dritten Epagomenentag. Quellen ab dem Neuen Reich bezeugen dann zweifelsfrei die vollständige Liste mit Osiris, Horus, Seth, Isis und Nephthys. Zumindest in Quellen der griechisch-römischen Zeit wird für jede der fünf Gottheiten ein anderer Geburtsort angegeben.[29]

Noch in demotischen Alltagstexten der griechisch-römischen Zeit wird teilweise die Angabe des Geburtstages eines dieser Götter im Datum genannt. Ebenso gibt es Schreibübungen dazu.[30] Bei diesen Angaben wird teilweise nur die Geburt der Gottheit, ohne Monatsangabe genannt, teilweise gibt es auch Zeugnisse, daß man diese Tage mit zum 4. Monat der Erntejahreszeit zählt (s. o.).

Eine solche Konzeption von Göttergeburten kann kaum ohne dahinterliegenden Mythos existieren. Eine narrative Fassung davon hat uns allerdings erst Plutarch, De Iside, Kapitel 12 in griechischer Sprache und aus dem 2. Jh. n. Chr. überliefert.[31] Demnach habe Rhea (d. h. die ägyptische Göttin Nut) Geschlechtsverkehr mit Kronos (d. h. dem ägyptischen Gott Geb) gehabt und Helios (d. h. der ägyptische Gott Re) habe Rhea verflucht, daß sie in keinem Monat oder Jahr gebären können solle. Thot, der sich in die Göttin verliebt habe (und mit ihr ebenfalls Sex hatte) habe gegen den Mond ein Würfelspiel gespielt und ein Siebzigstel von jeder Mondillumination gewonnen. Daraus habe er insgesamt 5 Tage gebildet, die er zu den 360 Tagen hinzugefügt habe. An ihnen habe die Geburt der Götter (Osiris, Haroeris, Typhon, Isis und Nephthys) stattgefunden.

Eine gewisse Parallele in einem ägyptischsprachigen Text kann im Festkalender von Esna aus der Römerzeit nachgewiesen werden. Darin heißt es zum Monat Mesore: „Re sagte in diesem Monat: ‚Nut soll nicht in diesem Monat gebären, in dem ich geboren wurde‘ “ (Esna 77, Kol. 17).[32] Der Monat Mesore ist dabei der vierte Monat der Sommerjahreszeit, also gerade derjenige, der den Epagomenentagen vorausgeht. Dagegen hat sich eine weitere zitierte angebliche Parallelstelle[33] als Resultat einer simplen Fehllesung herausgestellt.[34]

Für bestimmte praktische Fragen wurde fallweise ohne Epagomenentage gerechnet. Im wirtschaftlichen Bereich ist dies im Mittleren Reich in der frühen 12. Dynastie in den Verträgen des Djefai-Hapi (20. Jh. v. Chr.) belegt,

[28] JAMES 1962, S. 72–74, Taf. 16.
[29] TILIER 2014.
[30] DEVAUCHELLE 2005.
[31] GRIFFITHS 1970, S. 134–137.
[32] SAUNERON 1962, S. 27. Die Übersetzung „Nicht ist Nut geboren worden in diesem Monat“ bei GRIMM 1994, S. 137 ist sprachlich nicht zutreffend.
[33] DRIOTON 1957, noch von GRIFFITHS 1970, S. 296 Anm. 3 diskutiert.
[34] Vgl. SCHOTT 1965.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000026

wo der Begriff *ḥrw n ḥw.t-nčr* „Tempeltag" verwendet wird (Siut I, 285f.).[35] Er wird explizit als 1/360 der in den Tempel gelieferten Güter umgerechnet. Offenbar haben wir hier ein ähnliches Phänomen wie das heutige Zinsjahr von 360 Tagen.

Man sollte sich allerdings davor hüten, diesen einen Beleg, dessen Hauptziel vermutlich darin besteht, die Bruchrechnung einfacher zu gestalten, zu sehr zu verallgemeinern. Vielmehr haben wir gegenteilige Zeugnisse, die evident zeigen, daß auch die Einkünfte aus dem Bereich der Epagomenentage gleichartig berücksichtigt wurden. Schon im mathematischen Papyrus Rhind, der als Handschrift aus der 17. Dynastie stammt, aber auf eine Vorlage der späten 12. Dynastie (um 1800 v. Chr.) zurückgeht, wird eine jährliche Ration an Fett in Tagesportionen umgerechnet und dabei mit 365 Tagen kalkuliert (Aufgabe 66).[36]

Auch im Festkalender von Medinet Habu (frühes 12. Jh. v. Chr.) werden die gesamten Opfergaben als etwas berechnet, was „ein Jahr und 5 Tage macht" (KRI V, 128, 7–130, 8) – d. h. man erkennt gut den Zwitterstatus der Epagomenentage, die hier sowohl unbestreitbare Realität sind als auch außerhalb der klaren Einheit des Jahres stehen.[37] Ähnlich steht es in einer Stiftungsstele aus dem Opet-Tempel (Z. x+4), wo ebenfalls eine Summe für ein Jahr und die fünf Epagomenentage gezogen wird.[38]

Eindeutig integriert sind die Epagomenentage auch in der griechisch-römischen Zeit, ab ca. 300 v. Chr. Besonders relevant sind hier einige demotische Papyri des 2. Jh. v. Chr. aus Deir el-Medine, in denen es um Pfründentage im Tempel geht.[39] Darin heißt es etwa

> *tw=y ⸢wy.k r.r=k⸣ n p3y=k ḥrw (n) sʿnḫ 10 [n] rpy Ḥw.t-Ḥr ḥnw.t ỉmnt.t n čm3ʿ ḥnw.t ỉmnt.t n ntỉ ḥr t3 sbt(.t) n čm3ʿ ḥr 3bt nb ḫpr=f r ḥrw sʿnḫ 120 (n) wʿ.t rnp.t ḥr rnp.t nb ḫpr=f ḥnʿ n3y=w r'=w (n) n3 ḥrw 5 (n) ḥb*
>
> „Ich nehme Abstand von dir in Hinblick auf deine 10 Versorgungstage [im] Tempel der Hathor, Herrin des Westens von Djeme, der Herrin des Westens, die an der Mauer von Djeme ist, in jedem Monat, der geschehen wird, macht 120 Versorgungstage in einem Jahr in jedem Jahr, das geschehen wird, sowie ihre Anteile an den fünf Festtagen." (Papyrus Turin Botti 1, Z. 2–3).

Hier sehen wir also, daß Anrechte auf Versorgung, die für jeden Monat Gültigkeit haben, mit dem entsprechenden Anteil auch auf die Epagomenentage

[35] Text bei Montet 1930–1935, S. 59 Z. 285f.; vgl. z. B. Meyer 1904, S. 9.f.; Sethe 1919–1920, S. 302f.

[36] Peet 1923, S. 109f., Taf. S.

[37] Meyer 1904, S. 9. Vgl. El-Sabban 2000, S. 72f. mit der Übersetzung „full year".

[38] Coulon/Gabolde 2004.

[39] Botti 1967, vgl. die in den Brinker/Muhs/Vleeming 2005, S. 364–401 gesammelten Korrekturvorschläge.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000027

umgerechnet werden, diese somit bei der ökonomischen Berechnung nicht vernachlässigt werden.

Andere demotische Verwaltungstexte schlüsseln bei vertraglichen, besonders wirtschaftlichen Transaktionen den Begriff „Jahr" als 12 ⅙ Monate auf, z. B. Kairo CG 30768+30771, x+1, 4; pTurin Botti 21, 17–18; pBM EA 10486, 6–7.[40] Bei einer über zwei Jahre laufenden Vereinbarung über Zinsen wird die betreffende Zeit als 24 und ⅓ Monat bestimmt (pChicago O.I. 25255 B, Z. 11).[41] Ebenso können 12 Jahre als 146 Monate aufgeschlüsselt werden (pRylands XXV, Z. 12),[42] was nur dann aufgeht, wenn man den „Monat" als Recheneinheit zu 30 Tagen versteht und die sich in 12 Jahren zu insgesamt 60 Tagen aufsummierenden Epagomenen mitzählt. Auch in den demotischen Satzungen von ägyptischen Kultgenossenschaften der Ptolemäerzeit, die jeweils einjährige Gültigkeit haben, wird ein Jahr als 12 ⅙ Monat aufgeschlüsselt.[43]

Ohne Epagomenentage wird im astronomischen Bereich im Kalenderschema des Nutbuches gerechnet.[44] Dort werden für die Dekane in 10-Tages-Abständen tabellarische Einträge mit Kalenderdaten gegeben, die jeweils drei Ereignisse zeitlich bestimmen, nämlich *tp.t* („Erstes"), *šnj-tw3.t* („Umarmen der Unterwelt") und *msj.t* („Geburt"). Der zeitliche Abstand zwischen *tp.t* und *šnj-tw3.t* beträgt 90 Tage, der zwischen *šnj-tw3.t* und *msj.t* 70 Tage.[45] Da die Epagomenentage nicht mit berücksichtigt werden, sondern ein schematisches Jahr von 360 Tagen zugrunde gelegt wird, beträgt der Abstand zwischen *msj.t* und *tp.t* jeweils 200 Tage. Grund für dieses Vorgehen dürfte sein, daß eine Reihe der Sternenzyklen über die Jahresgrenze hinweggeht und bei einer Einkalkulation der Epagomenentage der stringente Schematismus verlorengegangen wäre. Man kann dieses Schema wohl dem 360-Tage-Jahr des babylonischen astronomischen Textes Mul.apin zur Seite stellen,[46] mit dem das Nutbuch auch sonst ungeachtet seiner stärker religi-

[40] CHAUFRAY/WEGNER 2016.

[41] HUGHES/JASNOW 1997, S. 42f. und 44f. Anm. E.

[42] GRIFFITH 1909, S. 154 u. 282.

[43] DE CENIVAL 1972, S. 3f.; 46; 60; 62; 74; 84; 93.

[44] Neu bearbeitet von VON LIEVEN 2007. Vgl. zur Frage des Jahres ohne Epagomenen im astronomischen Bereich LEITZ 1991, S. 5f.; allerdings betreffen die meisten seiner Belege nur das Faktum, daß in astronomischen Darstellungen für die Epagomenentage kein eigenes Monatsfeld bzw. keine eigene Angabe der Länge von Tag und Nacht vorhanden ist, ohne daß man daraus strikt ein reales Jahr von nur 360 Tagen ableiten könnten; S. 56 nimmt LEITZ sogar, sich selbst widersprechend, an, daß in der astronomischen Decke des Ramesseums ein Feld für die Epagomenen vorhanden war. Vgl. dagegen SCHOTT 1965, S. 86 dafür, daß bei der Berechnung der Schwangerschaft der Isis die Epagomenentage mitgerechnet seien.

[45] NEUGEBAUER/PARKER 1960, S. 84–86.

[46] HUNGER/PINGREE 1989.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000028

ösen Einkleidung einige Gemeinsamkeiten aufweist. Eventuell kann auch der vielumstrittene Ebers-Kalender[47] als Zeugnis für einen schematischen 360tägigen Kalender bewertet werden, da in ihm ebenfalls ersichtlich die Epagomenentage unberücksichtigt bleiben.

pHarkness I, 37 wird von einer Trauer im Zusammenhang mit den „360" gesprochen. Dies bezieht sich mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf die Länge des Jahres ohne die Epagomenentage.[48] Allerdings wäre auch dies insofern eher die Ausnahme, als andere Texte für Osiris von 365 Opfertafeln sprechen,[49] also eindeutig die Struktur des Jahres unter Einschluß der Epagomenentagen für die Rituale um den getöteten Gott zugrunde legen.

Teilweise wird angenommen, daß die Epagomenentage innerhalb der Struktur des ägyptischen bürgerlichen Kalenders eine Zutat darstellen, es also einmal ein offizielles Jahr von nur 360 Tagen gegeben habe.[50] Ein wichtiges Argument hierfür ist eine Passage im Kanopus-Dekret (238 v. Chr.).[51] Üblicherweise wird sie, ausgehend von der griechischen Version, so verstanden, daß man später (d. h. nach der ursprünglichen Existenz eines Jahres von 360 Tagen) beschlossen habe, fünf Tage hinzuzufügen.[52] Nun hätte ein solches Zeugnis, das mehr als 2000 Jahre nach der nachweislichen Existenz der fünf Epagomenentage liegt, ohnehin wenig argumentatives Gewicht, ich glaube aber auch, wenigstens für die ägyptische Seite der Formulierung an der bisherigen philologischen Auffassung der Stelle zweifeln zu müssen.

Für die griechische Seite lautet der Text καὶ τῶν ὕστερον προσνομισθεισῶν ἐπάγεσθαι πέντε ἡμερῶν (Z. 43f.; F 34f.) Hier ist anzunehmen, daß das Adverb ὕστερον „danach" sich tatsächlich auf das danebenstehende Partizip προσνομισθεισῶν bezieht, nicht auf den erst dahinter stehenden Infinitiv ἐπάγεσθαι.[53] Demnach würde tatsächlich eine Auffassung „und den fünf Tagen, die hinzuzufügen später beschlossen wurde" korrekt sein, nicht „und den fünf Tagen, die anschließend hinzuzufügen beschlossen wurde".

Anders sieht es dagegen auf der ägyptischen Seite aus. Die demotische Fassung, also diejenige, welche der tatsächlich benutzten gesprochenen Sprache

[47] Zu ihm werde ich anderswo mehr sagen.

[48] Smith 2005, S. 54 u. 132.

[49] Smith 1993, S. 34 u. 64; ich kenne noch unpublizierte weitere Beispiele.

[50] Vgl. etwa Sethe 1919–1920, S. 302–307. Dagegen Luft 1986, S. 69. Vgl. Warburton 2003, S. 36–37, der damit rechnet, die Epagomenentage seien in der 5. Dynastie eingeführt worden (was dem oben zitierten Befund des Palermosteins für die späte 4. Dynastie widerspricht).

[51] Spiegelberg 1922, S. 22 u. 71f.

[52] So etwa Meyer 1904, S. 10 mit Anm. 1, Sethe 1919–1920, S. 304f., Pfeiffer 2004, S. 141f.

[53] Für Auskünfte zu den sprachlichen Fragen danke ich meinem Heidelberger altphilologischen Kollegen J. Grethlein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000029

der Priester entspricht, bietet *ỉrm pȝ hrw 5 r:ỉrỉ nȝ ḥp r/n wȝḥ r pȝy=w(?)*[54] *pḥ.w* „sowie die fünf Tage, welche die Gesetze an ihrem Ende hinzuzufügen bewirkt haben" (A 12 = B 42). In der hieroglyphischen Version heißt es *ḥnᶜ hrw 5 wpỉ.tw wȝḥ=sn m pḥ.wỉ* „sowie die fünf Tage, die am Ende hinzuzufügen entschieden wurde". Beide Versionen drücken sich so aus, als ob die betreffenden Tage am Ende des Jahreszyklus hinzuzufügen beschlossen wurde, nicht etwa, nachträglich beschlossen wurde, sie hinzuzufügen.

Zu bemerken ist auch noch, daß man im direkt anschließenden Satz davon spricht, man würde die Epagomenentage „vor dem Jahr" hinzufügen. Offenbar ist die Stellung dieser Tagesgruppe so sehr außerhalb des normalen Jahreszyklus, daß man sie sowohl davor als auch dahinter konzipieren konnte.

Daß man allerdings in der Antike tatsächlich die Vorstellung gehabt haben könnte, die Epagomenentage seien merklich später als der Rest des ägyptischen Kalenders konzipiert worden, zeigen zwei eventuell auf den in Ägypten im 3. Jh. v. Chr. lebenden Priester und Historiker Manetho zurückgehende, in jedem Fall mutmaßlich auf einer gemeinsamen Quelle beruhende Angaben. Einerseits wird in einem Scholion zu Platon, Timaios 21 E behauptet, der erste Hyksos-König Saites aus der 17. Dynastie habe dem Monat 12 Stunden hinzugefügt, um seine Länge auf 30 Tage zu bringen und 6 Tage zum Jahr hinzugefügt, so daß es 365 Tage hätte.[55]

Der zweite Beleg stammt aus dem pseudo-manethonischen Sothisbuch. Dort wird knapper, aber in der Sache ähnlich gesagt, König Aseth habe dem Jahr die 5 Epagomenentage hinzugefügt.[56] Anhand der in der Sequenz nach Aseth angegebenen Herrscher kann man ungeachtet der aus dem Leim geratenen Anordnung und Lautform des Sothis-Buches noch mit einiger Sicherheit erkennen, daß es sich ebenfalls um einen Herrscher der 17. Dynastie handelt, also vermutlich eine Verballhornung von Saites vorliegt.

Die Nachricht im Scholion wirkt allerdings insofern bizarr, als 12 Monate zu 30 Tagen plus 6 Epagomenentage ein Jahr von 366 Tagen ergeben würden – eventuell wird hier bereits eine Struktur angesetzt, die realiter erst mit dem alexandrinischen Kalender der römischen Kaiserzeit erreicht wird.[57] Die konkrete Maßnahme, so wie sie beschrieben ist, würde aus einem approximativen Mondjahr (12 Monate zu 29½ Tagen) ein approximatives Sonnenjahr machen. Historisch als korrekte Tradition interpretierbar wäre

[54] Die Lesung der Stelle ist nicht unproblematisch. SPIEGELBERG 1922, S. 22 und SIMPSON 1996, S. 235 lesen für A *r pȝy=w*, für B *r ỉr*. In F ist die Stelle nicht erhalten.

[55] WADDEL 1940, S. 98f.; JACOBY 1958, S. 84, Z. 8–9.

[56] WADDEL 11940, S. 240f.; JACOBY 1958, S. 108, Z. 20–22. Vgl. MEYER 1904, S. 38f.

[57] Wohl deshalb hat BOECK und, ihm folgend, JACOBY das „6" der Textüberlieferung in „5" emendiert, ablehnend MEYER 1904, S. 39 Anm. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000030

dies angesichts der deutlich vor der Hyksoszeit liegenden realen Bezeugung der Epagomenentage sowie der Monate von einheitlich 30 Tagen Länge in Ägypten nur dann, wenn es sich tatsächlich gar nicht auf Maßnahmen am ägyptischen Kalender bezieht, sondern eine Angleichung des Kalenders der Hyksos (den man als vorderasiatischen Mondkalender erwarten kann) an ägyptische Vorbilder gemeint ist.

Noch weniger verläßlich scheinen einige weitere Nachrichten,[58] die behaupten, daß ursprünglichste ägyptische Jahr sei einen Monat lang gewesen, dann auf vier Monate erweitert worden, und zumindest nach Censorinus (19, 4), es sei schließlich von König Arminus auf 13 Monate und 5 Tage gebracht worden[59] – wobei man überlegen kann, ob die widersinnige Monatszahl nur eine Korruptele der Textüberlieferung ist. Die Viermonatseinheit wäre zumindest als ägyptische Länge einer Jahreszeit interpretierbar. Der sonst völlig unbekannte Königsname Arminus, der auch nicht sehr ägyptisch klingt, muß auf irgendeine Korruptele zurückgehen,[60] die Episode an sich könnte auf dem Timaios-Scholion oder dessen Quelle beruhen.

Als erster griechischer Autor äußert sich Herodot (II, 4) zur ägyptischen Zeitrechnung, welche nach seiner Meinung der griechischen mit ihren Schaltmonaten überlegen ist. Er beschreibt korrekt, daß die Ägypter jedem Monat 30 Tage zurechnen und zusätzlich zu dieser Zahl jedes Jahr fünf Tage hinzufügen.[61] Später sieht man die Dinge aber, wohl einhergehend mit den Fortschritten griechisch-römischer astronomischer Kenntnisse, weniger positiv, sondern fokussiert auf den eigenartigen Zug des ägyptischen Kalenders, nicht zu schalten und dadurch die Daten von Festen langsam durch das ganze landwirtschaftliche Jahr gleiten zu lassen.

Der römische Autor Nigidius Figulus (überliefert in einem Scholion zu Germanicus' Aratea) berichtet, der ägyptische Herrscher habe vor Herrschaftsantritt einem Priester der Isis in Memphis schwören müssen, keine Monate oder Tage zum Kalender hinzuzufügen, sondern das Jahr bei 365 Tagen zu belassen.[62]

Ausführlicher räsoniert Geminos, die Ägypter hätten ein Jahr von 12 Monaten zu 30 Tagen sowie 5 Epagomenentage. Statt die Jahre an der Sonne zu

[58] Zusammengestellt bei Meyer 1904, S. 10 Anm. 1.

[59] Sallmann 1988, S. 78f.

[60] Vergleichsweise am ähnlichsten als echter ägyptischer Königsname wäre wohl Amenemes, also Amenemhet, oder Armais, also Haremhab.

[61] Die Bemerkung von Sethe 1919–1920, S. 304, der Gebrauch des Präsens ἐπάγουσι würde zeigen, daß es sich um Schalttage handele, die jedesmal aufs Neue dem fertigen Jahr hinzugefügt werden, scheint mir so nicht tragfähig. Das Präsens dient m. E. einfach zur Angabe des Generalis und ist ebenso auch im Partizip ἄγοντες zu finden, das Herodot für die Behandlung der Monate verwendet.

[62] Text bei Breysig 1867, S. 88f. (Scholion zu Capricornus). Vgl. Bergman 1968, S. 95–99.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000031

orientieren, wollten sie, daß die Opfer für die Götter durch die Jahreszeiten wanderten und auch sommerliche Feste im Winter stattfänden. Dadurch würden sich auch ihre Feste, etwa das für Isis, im Datum gegenüber der Wintersonnenwende zunehmend verschieben (Geminos, Isagoge 8, 16–25). Auch Cassius Dio, Hist. rom. 42, 26 bezeugt, daß das Fest der Isis auf unterschiedliche Tage fallen konnte.[63]

Strabo 17, 1. 46 (816) berichtet über die ägyptischen Priester, sie seien meist Astronomen oder Philosophen gewesen. Diesen Priestern sei es zu verdanken, daß die Ägypter das Jahr nicht nach dem Mond, sondern nach der Sonne rechnen, wobei sie den 12 dreißigtägigen Monaten jedes Jahr 5 Tage hinzufügen würden. Zudem würden sie, da das Jahr tatsächlich etwas länger sei, aus den Tagesbruchteilen einen ganzen Tag formen und hinzufügen, sobald genügend Zeit verstrichen sei. Diese letzte Wendung bezieht sich eindeutig auf Schaltsysteme, wie sie im Kanopusdekret erstmals zu implementieren versucht wurde und sich mit Einführung des alexandrinischen Kalenders dann durchgesetzt haben.[64] Da Strabo in der frühen Kaiserzeit schreibt, ist dies der zu seiner Zeit real existierende Kalender gewesen.

Möglicherweise ein Überlieferungsfehler hat sich in den Handschriften bei Diodor I 50, 2 eingeschlichen.[65] Dort gibt er an, die Ägypter würden die Tage nicht nach dem Mond, sondern nach der Sonne zählen, ihre Monate 30 Tage lang machen und 5¼ Tage hinzufügen, im Gegensatz zu den Griechen aber keine Schaltmonate verwenden oder Tage abziehen. Ich vermute, daß hier entweder Diodor selbst oder wahrscheinlicher ein späterer Abschreiber in Kenntnis der (ziemlich) genauen Jahreslänge aus der Angabe, die Ägypter würden das Jahr nach der Sonne rechnen, das irrige „Viertel" herausentwikkelt hat.[66] So wie sie steht, kann die Angabe jedenfalls nicht korrekt sein, denn zu jedem einzelnen Jahr kann man nur ganze Tage hinzufügen.

Ein Punkt von erheblicher Wichtigkeit ergibt sich aus der Existenz des ungeschalteten ägyptischen Jahres. Astronomische Ereignisse, die am entweder tropischen oder siderischen Jahr hingen, verschoben sich im Verlauf der Geschichte in Relation zum ägyptischen bürgerlichen Jahr. Wichtig ist speziell der heliakische Frühaufgang des Siriussterns, der von den Ägyptern *spḏ.t* „die Spitze" genannt wurde, in griechischer Wiedergabe der spätägyptischen Lautung als Sothis bekannt. Dieser hellste Fixstern des Himmels hatte für Ägypten deshalb eine besondere Bedeutung, weil sein heliakischer Frühaufgang relativ gut mit dem Einsetzen der Nilüberschwemmung korrelierte, die für die Landwirtschaft und das Überleben in Ägypten überhaupt

[63] Hopfner 1922–1925, S. 374.
[64] Darauf werde ich an anderer Stelle zurückkommen.
[65] Edition und Übersetzung Chamoux/Bertrac/Vernière 1993, S. 105f.
[66] Vgl. die Diskussion Stern 2012, S. 126.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000032

als Flußoase fundamental wichtig war. Insofern stellte der Zusammenfall von Frühaufgang des Sirius und Einsetzen der Nilüberschwemmung für Ägypten den idealen Jahresbeginn dar.

Eine fundamentale Quelle ist der römische Autor Censorinus in Kapitel 18.10 und 21.10 der Schrift „Über den Geburtstag".[67] Er gibt an, daß hundert Jahre vor seiner eigenen Zeit, beim zweiten Konsulat des Kaisers Antoninus Pius, der ägyptische 1. Thot, also der erste Tag des neuen Jahres, auf den 20. Juli gefallen sei, an welchem in Ägypten der Hundsstern heliakisch aufgehen würde. Es gebe eine Periode von einem Großjahr, bei dem nach 1461 Jahren beide Systeme, das ägyptische Jahr und das natürliche Jahr, wieder zum gleichen Jahresanfang zurückkehren würden. Dieses Großjahr werde von den Griechen als Hundsjahr bezeichnet, von anderen als heliakisches Jahr oder als Jahr des Gottes.

Diese Nachricht ist für die Chronologie Ägyptens von erheblicher Bedeutung.[68] Indem man vom Jahr 139 n. Chr. zurückrechnet, kann man Angaben über Siriusaufgänge, die im ägyptischen Kalender angegeben sind, mit ziemlicher Genauigkeit astronomisch festlegen. Daraus ergeben sich dann absolute Daten, welche auch über Ägypten hinaus für die Nachbarkulturen von Relevanz für die historische Chronologie sind.[69] Mir soll es aber nicht um Chronologie gehen, sondern um Fragen kalendarischer Struktur.

Censorinus spricht von einem Zyklus von 1461 Jahren, nach dessen Ablauf ägyptisches bürgerliches Jahr und Naturjahr wieder zusammentreffen. Für seine eigene Zeit ist dies wohl korrekt. De facto handelt es sich hier aber keineswegs um einen Zyklus von gleichbleibender Länge. Die Position des Siriussterns im Koordinatensystem des Himmels verändert sich insbesondere aufgrund der Präzession, in geringerem Maße auch der Eigenbewegung des Sternes, ständig, und insbesondere eine nördlichere Position am Himmel, in geringerem Maße der Winkelabstand zur Sonne (über eine Verringerung des Sehungsbogens) haben Folgen für die Sichtbarkeit am Morgenhimmel. Dadurch ist der reale Abstand von dem einem Zusammenfall der beiden Ereignisse zum anderen in den historischen Epochen mit zunehmendem Alter immer größer, bleibt allerdings nach modernen astronomischen Berechnungen immer etwas unterhalb von 1460 Jahren.[70]

[67] Sallmann 1988, S. 74f. u. 88f.

[68] Vgl. etwa die Diskussion in Meyer 1904, S. 23–28.

[69] Voraussetzung für derartige Berechnungen ist, daß die Ägypter zu keinem Zeitpunkt eine Kalenderreform durchgeführt haben, vgl. Depuydt 1995; Depuydt 2007. Entsprechend postulieren Außenseiter, welche die ägyptische (und andere antike) Chronologien umstürzen wollen, mit Regelmäßigkeit Kalenderreformen, welche mehrere Monate Verschiebung implizieren würden. Hier mag die Bemerkung genügen, daß es keinerlei positiven Belege für derartige Kalenderreformen gibt.

[70] Vgl. immer noch Ingham 1969.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000033

Dennoch hat es einige Diskussion darüber gegeben, inwieweit in Ägypten ein fester Sothis-Zyklus existiert hat. Eine gewisse Rolle in der neueren Diskussion hat gespielt, daß MARSHALL CLAGETT geglaubt hat, in einer Inschrift in Assuan[71] eine Periode von 730 Jahren finden zu können, was die Hälfte einer Sothisperiode wäre.[72] Diese Theorie, die in Teilen der ägyptologischen Forschung einen gewissen Anklang gefunden hat,[73] beruht leider auf elementaren Fehlern in Übersetzung und Interpretation. Statt CLAGETT's Übersetzung „who has followed her dwelling place (i.e., been advancing through the civil year up to now?) for 730 years, 3 months, 3 days and 3 hours" ist vielmehr, unter Einbeziehung einer Textparallele im Tempel von Philae,[74] zu übersetzen: „das Gefolge ihrer Majestät besteht aus 730; Herrin der Jahre, Regentin der Monate; Tage und Stunden unterstehen ihrer Schönheit." Tatsächlich handelt es sich an der betreffenden Stelle sachlich um zwei Sätze von chronokratorischen Göttinnen, die jeweils für einen Tag des Jahres stehen, die Zahl 730 ist als 2 mal 365 (Tage) zu verstehen und hat gar nichts mit einem Sothis-Zyklus zu tun.[75]

Unabhängig von diesem mutmaßlich inexistenten Zyklus ist ein anderer Punkt von erheblicher Relevanz. Natürlicher Instinkt führt dazu, den Ursprung des ägyptischen Kalenders an einem Punkt anzunehmen, an dem Siriusfrühaufgang und erster Tag des bürgerlichen Kalenders real zusammenfallen, gerade unter dem Aspekt, daß die erste Jahreszeit des ägyptischen Kalenders als „Überschwemmung" bezeichnet wird und man für den Zeitpunkt der Einführung des Kalenders eine Deckung von Begriff und natürlicher Realität erwartet. Folglich hat man versucht, einen plausiblen Startpunkt zu ermitteln.[76] Hierzu wurde meist – zunächst noch ohne Berücksichtigung der astronomischen Feinheiten – vom Censorinus-Datum aus rückwärts gerechnet. Da 1321 v. Chr. (im Verlauf des Neuen Reiches) evident zu spät ist und 2781 v. Chr. (etwa 3. Dynastie nach heutiger Sicht) auch bereits innerhalb der historischen Epoche Ägyptens liegt, hat EDUARD MEYER das vorangehende Datum 4241 v. Chr. als Entstehungsdatum des ägyptischen Kalenders angesetzt und sogar als das älteste sichere Datum der Weltgeschichte etikettiert.[77] Gegen diese Annahme hat insbesondere OTTO

[71] Text ediert in BRESCIANI/PERNIGOTTI 1978, S. 104f.

[72] CLAGETT 1995, S. 331–333; und mit etwas anderer Detaildeutung ROSE 1999. Ähnlich bereits WEILL 1926, S. 58.

[73] DEPUYDT 2000, S. 169f.

[74] Philae, Photo 1297. Greifbar auf dem Photo in BEINLICH 2013, B1297.

[75] Vgl. VON LIEVEN 2000, S. 23f. Anm. 77. Zu den 730 (zwei verschiedene Sätze von Tagesgottheiten) s. besonders YOYOTTE 1980, S. 63f.

[76] Vgl. DEPUYDT 2002b. Vgl. zuletzt SPALINGER 2011, der im Gefolge problematischer Ansätze von BERLEV die Einführung des bürgerlichen Kalenders unter Djoser ansetzen will.

[77] MEYER 1904, S. 41–44.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000034

Neugebauer Einspruch erhoben, der nicht nur auf die Detailänderungen hingewiesen hat, welche bei präziser astronomischer Berechnung nötig werden, sondern vor allem das Prinzip als solches aushebeln wollte.[78]

Neugebauer hat zunächst betont, daß die zu postulierende Leistung weit über das hinausginge, was man realistisch für das 5. Jahrtausend v. Chr. erwarten könne.[79] Zudem bemerkt er, man hätte bei Beobachtung des Sirius nach wenigen Jahren erkennen müssen, daß die Länge des Jahres von 365 Tagen nicht exakt stimme. Deshalb möchte er die ursprüngliche Koppelung des Jahresbeginnes an den heliakischen Aufgang des Sirius aufgeben. Vielmehr hätte man durch Beobachtung des Eintretens der Nilüberschwemmung nach einer Reihe von Jahren einen korrekten statistischen Mittelwert von 365 Tagen gewinnen können. Aufgrund der hier natürlich immer vorkommenden Schwankungen hätte man nicht so rasch gemerkt, daß der Wert für die Jahreslänge ungenau war. Neugebauer nimmt an, man habe um 4200 v. Chr. (±200 Jahre) begonnen, ein Jahr von 365 Tagen zu benutzen. Nach ein bis zwei Jahrhunderten hätte man eventuell begonnen, Sirius als Bringer der Überschwemmung als weiteren Jahresanfang hinzuzufügen.

Neugebauers Arbeit wirkt heutzutage ein wenig befremdlich. Ein wesentlicher Fehler dürfte bereits die Annahme des Wissenschaftshistorikers sein, man hätte eine Schaltregel aufgestellt, sofern man sich überhaupt bewußt war, daß die Jahreslänge nicht genau 365 Tage betrage.[80] Aber es dürfte durchaus im Einklang mit sonstigem ägyptischen Verhalten stehen, wenn man darauf verzichtet hätte, ultimative Genauigkeit zu erreichen, wenn man dafür simple ganzzahlige Größen ohne Brüche verwenden konnte. Weiterhin kann sich Neugebauer nicht recht von der Konzeption lösen, die Einführung des Kalenders müsse an einem Punkt approximativer Übereinstimmung mit dem Naturjahr stehen (d. h. Beginn der *3ḫ.t*-Jahreszeit etwa mit Einsetzen der Nilüberschwemmung), und da ihm offenbar das frühe 3. Jahrtausend zu spät für die Kalendereinführung ist, landet er bei einem Datum in ähnlichen Dimensionen wie Eduard Meyer. Der wesentliche Unterschied ist nur, daß Neugebauer kein exaktes Jahr mehr benennt und den Mechanismus der Kalenderfixierung anders sieht.

Es ist Sache weiterer Entwicklung der Forschung gewesen, auf das Datum im 5. Jahrtausend überhaupt zu verzichten, und (meist) eine Einführung des bürgerlichen ägyptischen Kalenders im frühen 3. Jahrtausend anzusetzen.

[78] Neugebauer 1938.

[79] Neugebauers Spott über das niedrige mathematische Niveau der Ägypter, den er besonders daran festmacht, daß das Zählen der Finger in der Totenliteratur als schwierige Prüfung galt (Neugebauer 1938, S. 178), zeigt allerdings nur das Unverständnis des reinen Wissenschaftsgeschichtlers gegenüber religiösen Traditionen.

[80] Dieselbe Annahme Parker 1950, S. 52.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000035

Dies hängt primär eigentlich daran, daß eine Hochkultur mit einem einheitlichen Kalender von diesem Niveau bereits im späteren 5. Jahrtausend sich nicht recht zu den archäologischen Zeugnissen der betreffenden Zeit fügen wollte.[81] Zudem bestand durch die Ansetzung der ältesten konkreten Bezeugungen von bürgerlichem Neujahrsfest und Sothisaufgang in die Zeit um 2700 und später kein konkretes Hindernis mehr gegen einen Ansatz der Kalenderentstehung um 2772 v. Chr.

Kernproblem dieser Diskussion ist die Frage, inwieweit man ein Junktim verschiedener Punkte wirklich voraussetzen darf. Dies sind 1. die Kalenderstruktur mit 12 Monaten zu 30 Tagen sowie 5 Zusatztagen, 2. die Namen der Jahreszeiten mit ihren Fixierungen auf natürliche Gegebenheiten, 3. der idealisierte Nullpunkt des Siriusfrühaufgangs. Will man alle drei Punkte zusammenbehalten,[82] hat man nur die Wahl, die Entstehung des ägyptischen bürgerlichen Kalenders entweder im Bereich von ca. –2772/2769 anzusetzen oder, falls man es für sicher hält, daß er früher sein muß, gleich eine ganze Sothisperiode früher zu gehen und auf etwa –4240 zu kommen.

Eben hier setzt der Widerspruch von CHRISTIAN LEITZ ein, der versucht, eine frühere Stufe des ägyptischen Kalenders anhand eines Datums aus dem Nutbuch zu erschließen.[83] Dort läßt sich ein Datum für den Siriusfrühaufgang mit einiger Wahrscheinlichkeit auf den IV. *pr.t* 16 ansetzen.[84] Nach der generellen wissenschaftlichen Meinung dürfte diese Angabe auf eine Entstehung des betreffenden Passus im Mittleren Reich etwa in der Zeit von 1900–1850 v. Chr. hindeuten,[85] tatsächlich wäre es exakt derselbe Termin, für den der Siriusfrühaufgang im berühmten Aktenvermerk von Illahun aus dem Jahr 7 Sesostris' III. angekündigt wird (pBerlin 10012 A rt 2, 19).[86] LEITZ dagegen möchte das Nutbild eine Sothisperiode früher, nämlich auf 3324/3323 v. Chr. zu datieren. Sein vielleicht wichtigstes Argument ist, daß er dann auf Basis der Berechnungen von INGHAM eine tatsächliche Unsichtbarkeitsphase des Sirius von 70 Tagen für die geographische Breite von Memphis erreichen kann, während der Wert für das Mittleren Reich nur bei etwa 66 Tagen gelegen habe. Hinzu kommt für LEITZ noch, daß für die beiden Jahre –3323 und –3322 die Kulmination des Sirius am I. *3ḫ.t* 1 fast genau bei Mitternacht liegt (4–5 Minuten Differenz). Das scheint ihm so frappant, daß er einen ur-

[81] Wichtig ist hier insbesondere SCHARFF 1939; von NEUGEBAUER 1942, S. 401f. Anm. 17 akzeptiert.

[82] Skeptisch dazu ist STERN 2012, S. 130–133, für dessen Position, die Verbindung zwischen dem heliakischen Frühaufgang des Sirius und dem Jahresanfang sei erst sekundär entwickelt worden, es jedoch keinerlei positiven Beweis gibt.

[83] LEITZ 1991, S. 49–57; LEITZ 2008/2009, S. 4.

[84] NEUGEBAUER/PARKER 1960, S. 84–87; BARTA 1981, S. 90.

[85] NEUGEBAUER/PARKER 1960, S. 54; BARTA 1981, S. 90.

[86] Text am besten greifbar bei LUFT 1992, S. 54–57, T. 7 oben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000036

sprünglichen Kalender postuliert, in dem die mitternächtliche Kulmination des Sirius verkündet, daß am anschließenden Morgen das neue Jahr beginnt. Der Sothisaufgang (16. Juli) würde in diesem Kalender auf den IV. *pr.t* 16 fallen.

Dieses Postulat enthält einige überraschende Elemente. Insbesondere wäre ein derart entwickelter Kalender im späteren 4. Jahrtausend eher relativ früh,[87] auch wenn ich hieraus keinen zwingenden Grund für die Ablehnung machen würde. Relevanter scheint mir ein anderer, bislang wenig diskutierter Punkt zu sein. Der Neujahrspunkt dieses Kalenders würde etwa auf den 2./3. Dezember fallen.[88] An diesem Tag ist weder astronomisch noch im naturräumlichen Bereich irgendein markantes Ereignis wahrzunehmen, abgesehen eben von der mitternächtlichen Kulmination des Sirius selbst. Aber die echte Relevanz des Sirius für die ägyptische Kultur ergab sich gerade aus dem ungefähren Zusammentreffen seines Frühaufgangs und des Einsetzens der Überschwemmung. Da wirkt ein Szenario, bei dem man zunächst seine mitternächtliche Kulmination als Jahresgrenzpunkt definiert habe und erst anschließend zum Frühaufgang übergegangen sei, wenig plausibel. Die technische Frage, wie genau die Ägypter damals den Mitternachtspunkt überhaupt bestimmen konnten, kommt hinzu.

Von eher geringem Gewicht scheint mir gerade Leitz' Ausgangspunkt, nämlich die exakt 70 Tage Unsichtbarkeitsphase. Zunächst zeichnet sich die ägyptische Kultur auch sonst des öfteren dadurch aus, daß man im Interesse leicht handhabbarer Zahlenwerte reale astronomische Ungenauigkeiten in Kauf nimmt; z. B. sind die verschiedenen ägyptischen Angaben über die Länge der Tag- und Nachtstunden in verschiedenen Monaten allesamt als lineare Zickzack-Funktionen organisiert, die mit simplen Brüchen für die Steigerung pro Monat arbeiten und so zu 16 : 8 oder gar 18 : 6 Stunden für das Verhältnis von längstem zu kürzestem Tag kommen, was der Realität für die geographische Breite Ägyptens nicht annähernd entspricht.[89] Da würde es durchaus ins Bild passen, schematisch 70 Tage Unsichtbarkeitsphase anzusetzen, selbst wenn es realiter einige Tage weniger waren. Zudem ist zu beachten, daß die Werte für die genaue Länge der Unsichtbarkeitsphase des Sirius, die Leitz von Ingham übernimmt, nicht ohne Probleme sind. Ingham selbst gibt an, die tatsächliche Unsichtbarkeitsperiode sei länger als von ihm angegeben, da er in den Berechnungen angenommen habe, der Stern könne im Horizont selbst gesehen werden.[90] Konkret dürfte somit, auch unter Berücksichtigung einer plausiblen Tendenz zu runden Zahlen, die Divergenz

[87] Vgl. generell sehr kritisch zu Leitz Spalinger 1992; Wells 1992.
[88] Leitz 1991, S. 51.
[89] Vgl. die Zusammenstellung der Quellen zu den Stundenlängen in Quack in Druck.
[90] Ingham 1969, S. 38.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000037

zwischen theoretischen 70 Tagen Unsichtbarkeit des Sirius und der Realität für das Mittlere Reich nicht so erheblich gewesen sein, daß man dieses als Zeitpunkt für die Konzeption der Liste ausschließen kann und damit die Berechtigung hat, eine Sothisperiode früher zu gehen.

Wie die Ägypter auf die Jahreslänge von 365 Tagen gekommen sind, welche ja immerhin die nächste ganzzahlige Approximation der realen Jahreslänge darstellt, ist Gegenstand verschiedener Theorien gewesen. Der Einsatz ist nicht gering, bedenkt man, daß die sonst im astronomischen Bereich von der modernen Forschung nicht allzu hoch eingestuften Ägypter[91] hier spätestens im frühen 3. Jahrtausend v. Chr. eine gute Approximation der astronomischen Jahreslänge erzielt haben, zu einer Zeit, als in allen umliegenden Hochkulturen allein mondbasierte Kalender verwendet wurden.

NEUGEBAUER hat daran gezweifelt, daß zu Beginn der ägyptischen Hochkultur bzw. sogar davor bereits eine entwickelte Astronomie betrieben worden sei. Deshalb sucht er nach einer nichtastronomischen Quelle und hat angenommen, man habe über einen genügend langen Zeitraum von wenigstens 50 Jahren den Abstand zwischen zwei Anstiegen der Nilüberschwemmung aufgezeichnet – die real nicht unerheblichen Schwankungen dieses Ereignisses im Jahr würden sich dann so weit ausgleichen, daß man einen Mittelwert von 365 Tagen erhielte.[92]

Zweifel daran hat bereits NILSSON geäußert, der auf die praktische Unglaubwürdigkeit eines solchen Verfahrens hinwies, bei dem man auf Kerbhölzern zahlreiche Strichgruppen organisieren müßte.[93] Ich würde noch einen weiteren Punkt hinzufügen. Eine Beobachtungszeit von wenigstens 50 Jahren bedeutet ein Forschungsprogramm, das erheblich über die damalige durchschnittliche Lebenserwartung hinausgeht, und hier kann man zudem nicht mit der gesamten Lebenserwartung arbeiten, sondern muß sich auf die aktive Erwachsenenzeit beschränken. Dies würde bedeuten, daß man eine Untersuchung gestartet hätte, bei der allenfalls die nächste Beobachter-

[91] Vg. hier immer noch das Diktum von O. NEUGEBAUER "Egypt has no place in a work on the history of mathematical astronomy" (NEUGEBAUER 1975, S. 559).

[92] NEUGEBAUER 1938; NEUGEBAUER 1942.

[93] NILSSON 1941. Ebenso hat SLOLEY 1948, S. 262–264 Bedenken, ob die Ägypter korrekt einen Mittelwert hätten bilden können. Auch DEPUYDT 2007, S. 74 betrachtet NEUGEBAUERS Ansatz als „improbable", ohne dies weiter auszuführen. Zustimmend zu NEUGEBAUER ist dagegen STERN 2012, S. 132f., dessen in Anm. 27 entwickelte Position, der Frühaufgang des Sirius ginge im 3. Jahrtausend dem Einsetzen der Nilüberschwemmung voraus, allerdings nicht beachtet, daß einerseits das Einsetzung der Überschwemmung ohnehin relativ unregelmäßig ist, andererseits die Definition eines Anfangspunktes der Überschwemmung nicht ohne Willkür ist; nach den bei SEIDLMAYER 2001, S. 26–29 zusammengestellten Daten des 19. Jh. beginnt der Flußpegel in Assuan im Durchschnitt etwa Anfang Juni wieder zu steigen; d. h. in jeder historischen Epoche Ägyptens bereits vor dem Frühaufgang des Sirius. Vgl. auch KRAUSS 2017.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000038

generation die Früchte geerntet hätte – für die damalige Kulturstufe ein völlig unwahrscheinlicher Fall. Und woher sollten die Ägypter überhaupt im Voraus gewußt haben, wie lange man derartige Beobachtungen führen muß, um einen korrekten statistischen Mittelwert zu erhalten, statt z. B. an einem Punkt aufzuhören, wo es 364 oder 366 Tage geworden wären? Man kann Neugebauers Vorschlag wohl als völlig irreal verwerfen, und wäre nicht die Autorität seines Urhebers gewesen, hätte man dies vermutlich schon viel früher getan.

Ähnliche Probleme bereitet auch Parkers Modell, man habe über einen Zyklus von 25 Jahren Mondjahre beobachtet (wobei er annimmt, diese seien im Rahmen seines „ursprünglichen Mondkalenders" über Korrelation an den Frühaufgang des Sirius geschaltet gewesen). Dann hätte sich als durchschnittliche Jahreslänge 365 ergeben.[94] Auch hier steht die Länge des nötigen Beobachtungsprogramms ebenso dagegen wie die Frage, woher die Ägypter im Voraus hätten wissen sollen, wann ein Zyklus abgeschlossen ist und man einen Mittelwert zu bilden hat.

Real kann eigentlich nur eine astronomische Beobachtung auf den konkreten Wert geführt haben, was auch von der Kulturstufe kein Problem sein dürfte, wenn man bedenkt, wie verbreitet etwa Sternbeobachtungen selbst bei sogenannten „primitiven" Völkern sind.[95] Am ehesten bietet sich hierfür, wie bereits Nilsson gemeint und Krauss gegenüber der Beobachtung der Sonnenpunkte favorisiert hat, die Beobachtung von Sternen, insbesondere ihres Frühaufganges, an, jedenfalls wäre dies diejenige Methode, welche die geringsten Anforderungen an die astronomische und mathematische Kompetenz der alten Ägypter stellt.[96] Gewißheit wird sich hier allerdings kaum erlangen lassen. Wells hat stattdessen bevorzugt, die Rückkehr der Sonne zum gleichen Punkt als Meßfaktor zu sehen.[97]

Die Motive für die Ägypter, einen Kalender von 365 Tagen zu konstruieren, scheinen mir bislang nicht ausreichend diskutiert zu sein. Meist wird einfach angenommen, in einer komplexen Gesellschaft der landwirtschaftlich dominierten Hochkultur sei der Mondkalender nicht genau genug gewesen.[98] Mich überzeugt das Argument in dieser Form nicht. Es gibt genügend andere antike Hochkulturen, welche mit Mondkalender und Schaltregeln sehr gut zurechtgekommen sind, bzw. wie China sogar bis heute zurechtkommen. In Ägypten hängt zudem die Landwirtschaft am realen Zustand der Nilüberschwemmung. Diese unterliegt aber Schwankungen in der Größenordnung

[94] Parker 1950, S. 53.
[95] Nilsson 1920, S. 109–146.
[96] Nilsson 1938, S. 3–6; Sloley 1948, S. 264f.; Krauss 1985, S. 188–190.
[97] Wells 1994, S. 3–14.
[98] So z. B. Spalinger 2002, S. 241.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000039

von ca. 60–70 Tagen,[99] die man mit keinem noch so ausgefeilten Kalender aus der Welt bekommt; und man beginnt mit der Feldbestellung natürlich nicht nach einem festen Kalenderpunkt, sondern wenn das Wasser vom Acker abgelaufen ist.

Ein wichtiger Punkt ist auf jeden Fall, daß man aus dem Faktum des ungeschalteten Kalenders nicht vorschnell schließen sollte, die Ägypter hätten bei der Ermittlung der realen Jahreslänge schlampig gearbeitet. Es würde durchaus der ägyptischen Mentalität entsprechen, daß man einfach als Approximation den nächsten ganzzahligen Wert zur realen Jahreslänge nimmt und im Interesse leichter administrativer Handhabbarkeit auf Schaltregeln ganz verzichtet. Dabei sollte man auch beachten, daß in einer Zeit vor der Einführung kontinuierlicher Ären, als eine Jahreszählung mit dem Regierungsantritt jedes Herrschers neu bei 1 begann, ein sauberer Überblick, wann wieder ein Schaltjahr fällig war, durchaus echte Bemühung erforderte und somit entweder aufwendige staatliche Rundschreiben an alle administrativen Stellen notwendig gewesen oder Irrtümer und inhomogene Handhabung ein echtes Risiko geworden wären. Zudem waren bei einem ungeschalteten Kalender die Verschiebungen über die Zeitspanne eines normalen menschlichen Lebens hin zu gering, um nennenswerte Verwerfungen zu produzieren.

Der ungeschaltete 365tägige ägyptische Kalender scheint im Zuge der Perserherrschaft von den Persern aus Ägypten übernommen zu sein, wo er dann in gleichem Aufbau erscheint, in der sassanidischen Zeit soll der Brauch eines Schaltmonats alle 120 Jahre eingeführt worden sein.[100] In der religiösen Gruppe der Mandäer findet dieses System von 365 Tagen einschließlich 5 Zusatztage (Festtage) bis heute Anwendung.[101]

Bibliographie

ALTENMÜLLER, H. 2005: „Eine Stiftungsurkunde für die Opferversorgung des Grabherrn? Zum Bild des Grabherrn an der Staffelei." In: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 33, S. 29–40.

BAREŠ, L. 2016: „A Rare Late Period Attestation of the Counting of the Year's Seasons Scene." In: R. LANDGRÁFOVÁ / J. MYNÁŘOVÁ (Hrsg.): *Rich and Great: Studies in Honour of Anthony J. Spalinger on the Occasion of his 70th Feast of Thot*. Prag, S. 9–13.

BARTA, W. 1971: „Bemerkungen zur Darstellung der Jahreszeiten im Grabe des *Mrr-wj-kȝ.j*." In: ZÄS 97, S. 1–7.

[99] SEIDLMAYER 2001, S. 56–59

[100] PANAINO 2002; GUILLAUME 2016.

[101] Vgl. BURTEA 2005.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000040

— 1981: „Der Dekankalender des Nutbildes und das Sothisdatum aus dem 7. Regierungsjahr Sesostris' III." In: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 9, S. 85–103.

Beckerath, J. von. 1968: „Die ‚Stele der Verbannten' im Museum des Louvre." In: *Revue de l'égyptologie* 20, S. 7–36.

Beinlich, H. 2013: *Die Photos der Preußischen Expedition 1908–1910 nach Nubien, Teil 7: Photos 1200–1399*. Dettelbach.

Bergman, J. 1968: *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*. Uppsala.

Bissing, F. W. von 1905: *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re (Rathures)*. Berlin.

Bochi, P. A. 2003: „The Enigmatic Activity of Painting the Seasons at an Easel: Contemplative Leisure or Preemptive Measure?." In: *Journal of the American Research Center in Egypt* 40, S. 159–169.

Bommas, M. 1999: *Die Mythisierung der Zeit. Die beiden Bücher über die altägyptischen Schalttage des magischen pLeiden I 346*. Wiesbaden.

Borchard, L. 1917: *Die Annalen und die zeitliche Festlegung des alten Reiches der ägyptischen Geschichte*. Berlin.

Botti, G. 1967: *L'archivio demotico da Deir el-Medineh*. Florenz.

Botti, G./Th. E. Peet 1928: *Il Giornale della necropoli di Tebe*. Turin.

Bresciani, E./S. Pernigotti 1978: *Assuan. Il tempio tolemaico di Isis. I blocchi decorati e iscritti*. Pisa.

Breysig, A. 1867: *Germanici Aratea com Scholiis*. Berlin.

Brinker, A. A. den/B. P. Muhs/S. P. Vleeming 2005: *A* Berichtigungsliste *of Demotic Documents*. Leuven/Paris/Dudley, VA.

Burtea, B. 2005: *Das mandäische Fest der Schalttage. Edition, Übersetzung und Kommentierung der Handschrift DC 24 šarḥ ḏ-paruanaiia*. Wiesbaden.

Caminos, R. A. 1956: *Literary Fragments in the Hieratic Script*. Oxford.

Chaufray, M.-P./W. Wegner 2016: „Two Early Ptolemaic Documents from Pathyris." In: S. L. Lippert/M. Schentuleit/M. A. Stadler (Hrsg.): *Sapientia Felicitas. Festschrift für Günter Vittmann zum 29. Februar 2016*. Montpellier, S. 23–49.

Cauville, S. 1990. „Les inscriptions dédicatoires du temple d'Hathor à Dendara." In: BIFAO 90, S. 83–114.

Cenival, F. de. 1972: *Les associations religieuses den Égypte d'après les documents démotiques*. Kairo.

Chamoux, F./P. Bertrac/Y. Vernière 1993: *Diodore de Sicilie, Bibliothèque historique, tome 1. Introduction générale .Livre 1*, Paris.

Chermette, M./J.-C. Goyon 1996: „Le catalogue raisonné des producteurs de styrax et d'oliban d'Edfou et d'Athribis en Haute Égypte." In: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 23, S. 47–82.

Clagget, M. 1995: *Ancient Egyptian Science, Volume II. Calendars, Clocks, and Astronomy*. Philadelphia.

Colin, F. 1994: „Le trente-cinquième jour du mois dans le P. dém. Pavia Inv. nr. 1120." In: *Enchoria* 21, S. 142–145.

Collier, M./St. Quirke 2006: *The UCL Lahun Papyri: Accounts*. Oxford.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000041

COULON, L./M. GABOLDE 2004: „Une stèle sur le parvis du temple d'Opet à Karnak." In: *Revue de l'égyptologie* 55, S. 1–2.
DEPUYDT, L. 1995: „On the Consistency of the Wandering Year as Backbone of Egyptian Chronology." In: *Journal of the American Research Center in Egypt* 32, S. 43–58.
— 2000: „Sothic Chronology and the Old Kingdom." In: *Journal of the American Research Center in Egypt* 37, S. 167–186.
— 2002a: *Civil Calendar and Lunar Calendar in Ancient Egypt*. Leuven.
— 2002b. „What is Certain about the Origin of the Egyptian Civil Calendar?" In: H. GYÖRI (Hrsg.): *Mélanges offerts à Edith Varga « Le lotus qui sort de terre »*. Budapest, S. 81–94.
— 2007: „Calendars and Years in Ancient Egypt: The Soundness of Egyptian and Western Asian Chronology in 1500–500 BC and the Consistency of the Egyptian 365-Day Wandering Year." In: J.M. STEELE (Hrsg.): *Calendars and Years. Astronomy and Time in the Ancient Near East*. Oxford, S. 35–81.
— 2009: „From Twice Helix to Double Helix. A Comprehensive Model for Egyptian Calendar History." In: *Journal of Egyptian History* 2, S. 115–147.
DEVAUCHELLE, D. 2005: „Écrire le nom des jours épagomènes et du premier jour de l'an (Odém. DELM 4–1)." In: *Studi di Egittologia e di Papirologia* 2, S. 75–81.
DRIOTON, É. 1957: „Une allusion égyptienne à la légende de Rhéa rapporté par Plutarque." In: *Bulletin de la Société française d'Égyptologie* 24, S. 39–43.
DUELL, P. 1938: *The Mastaba of Mereruka, Part I. Chambers A 1–10, Plates 1–103*. Chicago.
EDEL, E. 1955–1964: *Altägyptische Grammatik*. Rom.
EDEL, E./ST. WENIG 1974: *Die Jahreszeitenreliefs aus dem Sonnenheiligtum des Königs Ne-user-re*. Berlin.
EL-SABBAN, SH. 2000: *Temple Festival Calendars of Ancient Egypt*. Liverpool.
GARDINER, A.H. 1945: „Regnal Years and Civil Calendar in Pharaonic Egypt." In: JEA 31, S. 11–28.
— 1955: *The Ramesseum Papyri. Plates*. Oxford.
GRIFFITH, F.LL. 1909: *Catalogue of the Demotic Papyri in the John Rylands Library Manchester*. Manchester.
GRIFFITHS, J.G. 1970: *Plutarch's De Iside et Osiride*. Swansea.
GRIMM, A. 1994: *Die altägyptischen Festkalender in den Tempeln der griechisch-römischen Epoche*. Wiesbaden.
GUILLAUME, PH. 2016: „Non-Violent Re-Readings of Israel's Foundational Tradition in the Persian Period (The Calendar System in P)." In: D. EDELMAN/A. FITZPATRICK-MCKINLEY/PH. GUILLAUME (Hrsg.): *Religion in the Achaemenid Persian Empire. Emerging Judaism and Trends*. Tübingen, S. 57–71.
HOPFNER, TH. 1922–1925. *Fontes historiae religionis aegyptiacae*. Bonn.
HUGHES, G.R./R. JASNOW 1997: *Oriental Institute Hawara Papyri. Demotic and Greek Texts from an Egyptian Family Archive in the Fayum (fourth to third Century B. C.)*. Chicago.
HUNGER, H./D. PINGREE 1989: *MUL.APIN. An Astronomical Compendium in Cuneiform*. Horn.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000042

Ingham, M. F. 1969: „The Length of the Sothis Cycle." In: JEA 55, S. 36–40.
Jacoby, F. 1958: *Die Fragmente der griechischen Historiker, Dritter Teil C, Nr. 608a–708*. Leiden.
Jäger, St. 2004: *Altägyptische Berufstypologien*. Göttingen.
James, T. G. H. 1953: *The Mastaba of Khentika Called Ikhekhi*. London.
— 1962: *The Ḥekanakhte Papers and other Early Middle Kingdom Documents*. New York.
Kaper, O. 2014: „The Three Seasons in the Soubassement." In: A. Rickert / B. Ventker (Hrsg.): *Altägyptische Enzyklopädien. Die Soubassements in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit. Soubassementstudien 1.* Wiesbaden, S. 517–525.
Krauss, R. 1985: *Sothis- und Monddaten. Studien zur astronomischen und technischen Chronologie Altägyptens*. Hildesheim.
— 2017: „Haben Otto Neugebauer und William Feller die Niljahre richtig gemittelt?" In: ZÄS 144, S. 65–85.
Leitz, Chr. ²1991: *Studien zur ägyptischen Astronomie*. Wiesbaden (1. Aufl. 1989).
— 2002: Rezension zu: Bommas 1999. In: *Lingua Aegyptia* 10, S. 413–424.
— 2008/2009: „Zu einigen astronomischen Aspekten im sogenannten Nutbuch oder Grundriß des Laufes der Sterne." In: *Enchoria* 31, S. 1–21.
— 2014: „Aromatische Substanzen." In: A. Rickert / B. Ventker (Hrsg.): *Altägyptische Enzyklopädien. Die Soubassements in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit. Soubassementstudien 1.* Wiesbaden, S. 483–516.
Lieven, A. von 2000: *Der Himmel über Esna. Eine Fallstudie zur Religiösen Astronomie im Alten Ägypten*. Wiesbaden.
— 2007: *Grundriß des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch. The Carlsberg Papyri 8*. Kopenhagen.
— 2016: „The Movement of Time. News from the 'clockmaker' Amenemhet." In: R. Landgráfová / J. Mynářová (Hrsg.): *Rich and Great. Studies in Honour of Anthony J. Spalinger on the Occasion of his 70th Feast of Thot*. Prag, S. 207–231.
Luft, U. 1986: „Noch einmal zum Ebers-Kalender." In: *Göttinger Miszellen* 92, S. 69–77.
— 1992: *Die chronologische Fixierung des ägyptischen Mittleren Reiches nach dem Tempelarchiv von Illahun*. Wien.
der Manuelian, P. 1986: „An Essay in Document Transmission: *Nj-k3-ʿnḫ* and the Earliest *ḫrjw rmpt*." In: JNES 45, S. 1–18.
Meyer, E. 1904: *Ägyptische Chronologie*, aus den Abhandlungen der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1904. Berlin.
Montet, P. 1930–1935: „Les tombeaux de Siout et de Deir Rifeh (suite)." In: *Kêmi* 3, S. 45–111.
Naether, F. / M. Ross 2008: „Interlude: A Series containing a Hemerology with Lengths of Daylight." In: *Egitto e Vicino Oriente* 31, S. 59–90.
Neugebauer, O. 1938: „Die Bedeutungslosigkeit der ‚Sothisperiode' für die älteste ägyptische Chronologie." In: AO 17, S. 169–195.
— 1942: „The Origin of the Egyptian Calendar." In: JNES 1, S. 397–403.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000043

NEUGEBAUER, O. 1975: *A History of Ancient Mathematical Astronomy*. New York/Heidelberg/Berlin.

NEUGEBAUER, O./R. A. PARKER 1960: *Egyptian Astronomical Texts*. Vol. 1: *The Early Decans*. Providence/London

NEWBERRY, P. E. 1893: *Beni Hasan I*. London.

NILSSON, M. 1920: *Primitive Time-Reckoning*. Malmö.

— 1941: „Nochmals der Ursprung des ägyptischen Jahres." In: AO 19, S. 1–6.

PANAINO, A. 2002: „Quelques réflexions sur le calendrier zoroastrien." In: PH. HUYSE (Hrsg.): *Iran, Questions et connaissances. Actes du IV^e congrès européen des études iraniennes organisé par la Societas Iranologica Europaea, Paris, 6–10 septembre 1999*. Vol. I: *La période ancienne*. Paris, S. 221–232.

PARKER, R. A. 1950: *The Calendars of Ancient Egypt*. Chicago.

PEET, TH. E. 1923: *The Rhind Mathematical Papyrus British Museum 10057 and 10058*. London.

PFEIFFER, ST. 2004: *Das Dekret von Kanopus (238 v. Chr.). Kommentar und historische Auswertung eines dreisprachigen Synodaldekretes der ägyptischen Priester zu Ehren Ptolemaios' III. und seiner Familie*. Leipzig.

POSENER-KRIÉGER, P. 1976: *Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakaï (Les papyrus d'Abousir. Traduction et commentaire*. Kairo.

POSENER-KRIÉGER, P./J.-L. DE CENIVAL 1968: *Hieratic Papyri in the British Museum, Fifth Series. The Abu Sir Papyri*. London.

QUACK, J. F. 2002: „Zwischen Sonne und Mond – Zeitrechnung im Alten Ägypten." In: H. FALK (Hrsg.): *Vom Herrscher zur Dynastie. Zum Wesen kontinuierlicher Zeitrechnung in Antike und Gegenwart*. Bremen, S. 27–67.

— 2013: „Zeit, Krise und Bewältigung: Ägyptische Zeiteinheiten, ihre Schutzgötter und deren bildliche Umsetzung." In: TH. GREUB/D. BOSCHUNG (Hrsg.): *Das Bild der Jahreszeiten im Wandel der Kulturen und Zeiten*. München, S. 73–98.

— 2014: „Die theoretische Normierung der Soubassement-Dekoration. Erste Ergebnisse der Arbeit an der karbonisierten Handschrift von Tanis." In: A. RICKERT/B. VENTKER (Hrsg.): *Altägyptische Enzyklopädien. Die Soubassements in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit. Soubassementstudien 1*. Wiesbaden, S. 17–27, Farbtafel I–VI.

— im Druck: „Egypt as an astronomical-astrological centre." In: D. BROWN/H. FALK (Hrsg.): *The Interactions of Ancient Astronomy*.

ROSE, L. E. 1999: „The Sothic Date from the Ptolemaic Temple of Isis at Aswan." In: BO 56, S. 14–34.

SALLMANN, K. 1988: *Censorinus, Betrachtungen zum Tag der Geburt. De die natali mit deutscher Übersetzung*. Leipzig.

SAUNERON, S. 1962: *Esna V. Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*. Kairo.

SCHARFF, A. 1939: „Die Bedeutungslosigkeit des sogenannten ältesten Datums der Weltgeschichte." In: *Historische Zeitschrift* 161, S. 3–32.

SCHOTT, S. 1965: „Nut spricht als Mutter und Sarg." In: *Revue de l'égyptologie* 17, S. 81–87.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000044

Seidlmayer, St. 2001: *Historische und moderne Nilstände. Untersuchungen zu den Pegelständen des Nil von der Frühzeit bis in die Gegenwart*. Berlin.

Sethe, K. 1919–1920: „Die Zeitrechnung der alten Ägypter im Verhältnis zu der der anderen Völker. Eine entwicklungsgeschichtliche Studie." In: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* 1919, S. 287–320; 1920, S. 28–55 u. 97–141.

Sethe, K./J. Partsch 1920: *Demotische Urkunden zum ägyptischen Bürgschaftsrechte vorzüglich der Ptolemäerzeit*. Leipzig.

Simpson, R. K. 1996: *Demotic Grammar in the Ptolemaic Sacerdotal Decrees*. Oxford.

Simpson, W. K. 1954: „Two Middle Kingdom Personifications of Seasons." In: JNES 13, S. 265–268.

Sloley, R. W. 1948: „The Origin of the 365-Day Egyptian Calendar." In: ASAE 48, S. 261–265.

Smith, M. 1993: *The Liturgy of Opening the Mouth for Breathing*. Oxford.

— 2005: *Papyrus Harkness (MMA 31.9.7)*. Oxford.

Spalinger, A. 1992: Rezension zu: Leitz 1989. In: OLZ 87, S. 23–26.

— 1994: *Three Studies on Egyptian Feasts and their Chronological Implications*. Baltimore.

— 1995: „Some Remarks on the Epagomenal Days in Ancient Egypt." In: JNES 54, S. 33–47.

— 2002: „Review Article: Ancient Egyptian Calendars: How Many Were There." In: *Journal of the American Research Center in Egypt* 39, S. 241–259.

— 2011: „The Beginning of the Civil Calendar." In: M. Bárta/F. Coppens/J. Krejčí (Hrsg.): *Abusir and Saqqara in the Year 2010/2*. Prag, S. 723–735.

Spiegelberg, W. 1922: *Der demotische Text der Priesterdekrete von Kanopus und Memphis (Rosettana) mit den hieroglyphischen und griechischen Fassungen und deutscher Übersetzung nebst Glossar*. Heidelberg.

Stern, S. 2012: *Calendars in Antiquity. Empires, States and Societies*. Oxford.

Stricker, B. H. 1948: „Spreuken tot beveiliging gedurende de schrikkeldagen naar Pap. I 346." In: *Oudheidkundige Mededelingen iut het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* 29, S. 55–70.

Thompson, E. 2014: *The Old Kingdom Cemetary at Tehna*. Vol. I. *The Tombs of Nikaiankh I, Nikaiankh II and Kaihep*. Oxford.

Tilier, A. 2014: „Le lieu de naissance des enfants de Nout." In: *Chronique d'Égypte* 89, S. 51–70.

Voss, S. 2004. *Untersuchungen zu den Sonnenheiligtümern der 5. Dynastie: Bedeutung und Funktion eines singulären Tempeltyps im Alten Reich*. Dissertation Hamburg.

Waddel, W. G. 1940: *Manetho*. Cambridge, Mass./London.

Warburton, D. 2003: „Synchronising the Chronology of Bronze Age Western Asia with Egypt." In: *Akkadica* 119–120, S. 33–76.

— 2016: „Egypt's Role in the Origins of Science: An Essay in Aligning Conditions, Evidence, and Interpretations." In: *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 9, S. 72–94.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000045

WEILL, R. 1926: *Bases, Méthodes et résultats de la chronologie égyptienne*. Paris.
WELLS, R. A. 1992: Rezension zu: LEITZ 1989. In: BO 49, S. 723–728.
— 1994: „Re and the Calendars." In: A. SPALINGER (Hrsg.): *Revolutions in Time*. San Antonio, S. 1–37.
WENIG, ST. 1966: *Die Jahreszeitenreliefs aus dem Sonnenheiligtum des Königs Neuser-re*. Berlin.
WETTENGEL, W. 2003: *Die Erzählung von den beiden Brüdern. Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden*. Freiburg/Göttingen.
WILKINSON, T. 2000: *Royal Annals of Ancient Egypt. The Palermo Stone and its Associated Fragments*. London / New York.
WILLEMS, H. 2013: „Zum sozialen Hintergrund der Verfügungen des *N.y-k3-ʿnḫ* bei Ṭihna al-Jabal." In: H.-W. FISCHER-ELFERT / R. B. PARKINSON (Hrsg.): *Studies on the Middle Kingdom in Memory of Detlef Franke*. Wiesbaden, S. 241–262.
YOYOTTE, J. 1980: „Une monumentale litanie de granit. Les Sekhmet d'Aménophis III et la conjuration de la Déesse dangereuse." In: *Bulletin de la Société française d'Égyptologie* 87–88, S. 46–75.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000046

Die aramäischen Bronzeinschriften aus Mleiha (Sharjah, VAE)*

Von Peter Stein, Jena

Summary: Among the comparatively rare finds of Aramaic inscriptions from the Gulf region, two bronze plaques from Mleiha (al-Mulayḥa, Sharjah, UAE) stand out—one fragmentary and one with a complete 9-line text. Discovered by chance in 1991, they were published immediately after by J. Teixidor (1992) and re-edited by É. Puech (1998). Although both interpretations differ remarkably from each other, they have in common a general assessment of the texts as a tomb inscriptions—based on the proposed reading of a key word *npst(w)* "memorial" in line 1 of the complete inscription. Apart from graphical and etymological objections which may be raised to this interpretation, however, the overall layout of the objects as such speaks already in favour of a different explanation. Moreover, recent discoveries at the same site prove that the 3rd–2nd century BC settlement of Mleiha witnessed a broader employment of script than previously assumed. The paper will demonstrate that the bronze plaques from Mleiha can be identified as votive inscriptions which make use of common formulae paralleled not only in Aramaic epigraphy but also in the rich epigraphic documentation from Ancient South Arabia.

Einleitung

Der vorislamische Siedlungsplatz Mleiha (al-Mulayḥa), rund 55 km östlich von Dubai im Osten des Emirates Sharjah (aš-Šāriqa) gelegen, hat eine für die Region vergleichsweise reichhaltige epigraphische Dokumentation aufzuweisen. Seit Beginn der archäologischen Untersuchungen in den 1970er Jahren[1] konnte mehr als ein Dutzend beschrifteter Objekte freigelegt werden, die Hälfte davon durchaus längere, auch historisch aussagekräftige

* Der Autor ist Sabah Abboud Jasim, dem Direktor der Archäologiebehörde des Emirates Sharjah, für vielfältige Unterstützung seiner Recherchen und die Publikationserlaubnis der Fotos zu großem Dank verpflichtet. Auf Einladung der Behörde konnte am 8. Dezember 2016 im Archäologischen Museum von Sharjah auch eine Autopsie des Originals vorgenommen werden. Wertvolle Hinweise werden zudem Anne Multhoff (Jena) und Michael C. A. Macdonald (Oxford) verdankt, die das Manuskript gründlich durchgesehen haben.

[1] Siehe Boucharlat 1989, S. 114–122 sowie die zusammenfassende Darstellung von Mouton 2008, S. 19f.; zu den jüngsten Grabungen unter belgischer Leitung s. Overlaet/Macdonald/Stein 2016.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000047

Inschriften. Dazu gehören neben den hier zu besprechenden Bronzetafeln[2] zwei Grabsteine mit ḥasaitischer[3] Inschrift (Robin-Mulayḥa 1[4] und Wilkinson-Mulayḥa 1[5]), eine bilingue aramäisch-ḥasaitische Grabinschrift, die wohl ins späte 3. Jh. v. Chr. datiert und für den Beamten eines „Königs von Oman" aufgesetzt wurde (OVERLAET/MACDONALD/STEIN 2016),[6] ein Silbertäfelchen mit ḥasaitischer Weihinschrift und ein Amphorenhenkel mit einzeiligem Besitzvermerk, die beide in altsüdarabischer *Zabūr*- oder Minuskelschrift[7] verfaßt sind (STEIN 2017b), und schließlich einige Gefäßfragmente mit Aufschriften einzelner Wörter oder Buchstaben in altsüdarabischer Monumentalschrift oder *Musnad* (ML 86 C m 17[8], ML 90 L 2459[9], ML 89 BQ 24, ML 89 BI 81 und ML 89 K 1811[10]). Die historische Einordnung dieses Materials hat mit dem Fund der datierten bilinguen Grabinschrift eine Präzisierung erfahren: Die von ROBIN 1994, S. 80f. anhand paläographischer Kriterien vorgeschlagene Datierung der Grabinschrift Robin-Mulayḥa 1 in das 2., vielleicht noch 1. Jh. v. Chr.[11] wird durch das Datum 90 oder 97 seleukidischer Ära der Bilingue ebenso gestützt wie durch die archäologische Da-

[2] Diese sind freilich nicht im Zuge regulärer Grabungen, sondern durch Privatpersonen entdeckt worden und über Umwege in das Museum von Sharjah gelangt (s. MOUTON 2008, S. 233 Fn. 755).

[3] Zur sprachlichen Identifikation der als „ḥasaitisch" bezeichneten Texte s. zuletzt die Einschätzung von OVERLAET/MACDONALD/STEIN 2016, S. 135f.

[4] Unabhängig voneinander veröffentlicht von MITCHELL 1990–1992 und ROBIN 1994, S. 80f. mit Tf. 41; neuere Fotos bieten MOUTON 2008, Pl. 6.2, ABBAS 2009, S. 91 Fig. 2 und JASIM/UERPMANN/UERPMANN 2016, S. 82.

[5] Veröffentlicht von ROBIN 1994, S. 80 auf Grundlage einer Interpretation A. F. L. BEESTONS; der Stein war bereits zu dieser Zeit verschollen, eine Bilddokumentation der Inschrift ist nicht bekannt.

[6] Hinzu kommen Fragmente dreier weiterer vergleichbarer Grabinschriften, darunter wenigstens eine Bilingue, deren Bearbeitung noch aussteht.

[7] Es handelt sich dabei um die im antiken Südarabien gebräuchliche Schriftform für die in Holzstäbchen geritzte Alltagskorrespondenz (s. dazu die Einführung bei STEIN 2010, S. 17–49).

[8] Verzierte Bronzeschale mit Aufschrift des Personennamens MR'ŠMS (ROBIN 1994, S. 82).

[9] Ein Krug mit der aus Südarabien wohlbekannten apotropäischen Formel *wd-'b* (ROBIN 1994, S. 84).

[10] Die letzten drei Objekte, zwei Gefäßscherben und ein Krughenkel, weisen lediglich einzelne altsüdarabische Buchstaben auf (ROBIN 1994, S. 83–84). Darüber hinaus beherbergt das Archäologische Museum von Sharjah noch einige weitere kurze Inschriften und -fragmente, die in den zurückliegenden Jahren in Mleiha gefunden wurden und bislang unveröffentlicht blieben.

[11] Die beiden einzeiligen Gefäßaufschriften ML 86 C m 17 und ML 90 L 2459 werden a. a. O., S. 82 und 84 in das 3. bzw. 1. Jh. v. Chr. datiert. ROBIN/PRIOLETTA 2013, S. 150f. setzen für die Texte in altsüdarabischer Schrift aus der Golfregion, darunter diejenigen aus Mleiha, insgesamt eine Spanne vom 3. Jh. v. Chr. bis in das 1. nachchristliche Jahrhundert an.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000048

tierung des beschrifteten Amphorenhenkels (zwischen 225 und 125 v. Chr., s. Stein 2017b, S. 118). Vor diesem Hintergrund wird auch die Datierung der aramäischen Bronzetafeln, die Puech 1998, S. 49 anhand ihrer Paläographie dem 1.–2. nachchristlichen Jahrhundert zuweist,[12] nicht zuletzt angesichts der hier vorgeschlagenen abweichenden Lesung zahlreicher Buchstaben der Inschrift zu hinterfragen sein.[13]

Vor Entdeckung der in *Zabūr* beschrifteten Silbertafel konnte der Eindruck entstehen, das Repertoire längerer Dokumente aus Mleiha umfasse ausschließlich Grabinschriften – wie es ja für das Gesamtcorpus der sogenannten ḥasaitischen Inschriften, deren überwiegende Zahl von der saudischen Golfküstenregion stammt, bis heute weitgehend zutrifft.[14] Daß die Bronzetafeln mit aramäischer Inschrift ebenfalls in dieser Weise interpretiert werden konnten, mag vor diesem Hintergrund nachvollziehbar sein. Die vom Erstbearbeiter Teixidor 1992 aufgrund der Ansetzung eines Wortes *npstw* „tombeau" in Z. 1 der vollständigen Tafel vorgenommene Einordnung als Grabinschrift wurde von Puech 1998 im Grundsatz beibehalten und auch von anderen Forschern, wenngleich zögerlich, übernommen oder doch zumindest nicht in Frage gestellt. So heben Healey/Bin Seray 1999–2000, S. 9f. die angeblichen Parallelen zum Formular nabatäischer Grabinschriften hervor, konstatieren aber abschließend, „the placing of this text on a small bronze plate is odd". Macdonald 2000, S. 54 und 2008, S. 472 geht auf die (vermeintlichen) Arabismen des Textes in der Interpretation der Erstbearbeitung ein, äußert sich zur Gattung der Inschrift aber nicht.

Typologisch haben die Tafeln allerdings ihre engsten Parallelen in Weih- oder Widmungsinschriften, wie sie zahlreich aus dem altsüdarabischen Kulturraum überliefert sind (s. Jändl 2009, S. 73f.).[15] Die beschrifteten Tafeln wurden als Weihgaben im Tempel dargebracht; nur selten sind

[12] Dies wird auch von Robin/Prioletta 2013, S. 152 übernommen („vers 100 è. chr."). Teixidor 1992, S. 696–699 spannt dagegen einen paläographischen Vergleichsbogen von den ins 5. Jh. v. Chr. datierten aramäischen Inschriften aus Taymā' bis zu Inschriften der Partherzeit aus der Mitte des 1. nachchristlichen Jahrhunderts.

[13] Vgl. namentlich die Identifizierung der Buchstaben *'*, *g*, *ḥ* und *s* bei Puech 1998, S. 55 Fig. 3 mit der hier vorgenommenen Zuordnung in Abb. 5. Der Aussagewert der von Puech a. a. O. gezogenen paläographischen Vergleiche ist damit deutlich relativiert.

[14] Eine vollständige Dokumentation der ḥasaitischen Inschriften – mit Ausnahme freilich der Funde aus Mleiha, deren Zugehörigkeit zum Corpus er in Frage stellt – bietet Sima 2002, vgl. dazu die Liste von Robin/Prioletta 2013, S. 150.

[15] Jändl 2009, S. 79–145 findet sich eine Zusammenstellung aller beschrifteten Bronzetafeln aus Südarabien, von denen die überwiegende Mehrzahl der Gattung der Weihinschriften zuzuordnen ist. Ein geringerer Teil entfällt auf die sogenannten Buß- und Sühneinschriften, die zur Ahndung kultischer Reinheitsverstöße in den Heiligtümern angebracht waren, in ihrem äußeren Erscheinungsbild den Votivgaben aber vollkommen gleichen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000049

Metalltafeln als ‚Zugabe' einer anderen Votivgabe beigefügt worden.[16] Solche Votivtafeln aus Bronze[17] wurden im Sabäischen *ṯnf* (assimiliert *ṯf*) „Tafel" (vgl. akkadisch *ṭuppu*)[18] oder, häufiger, *mśnd* genannt, wobei letzteres Wort etymologisch auf die Art der Anbringung („Aufgestelltes, Angebrachtes") der Inschrift verweist.[19] Das äußere Erscheinungsbild der altsüdarabischen Votive gleicht im Prinzip dem der vorliegenden Objekte aus Mleiha: Es handelt sich um rechteckige Tafeln mit mehrzeiliger Beschriftung, die mittels Perforierungen in den vier Ecken zur Befestigung auf einem flachen Untergrund vorgesehen waren. Nicht zuletzt spricht die eingangs erwähnte Silbertafel aus Mleiha, die nicht nur von ganz gleichartiger äußerer Gestalt, sondern ebenfalls als Weihinschrift nach südarabischem Vorbild zu lesen ist, dafür, daß diese Gattung auch hier präsent gewesen sein muß, auch wenn ein konkretes Heiligtum als Adressat derartiger Votivgaben in Mleiha bislang nicht lokalisiert werden kann. Die Fundumstände der Objekte helfen hier nicht weiter; den veröffentlichten Angaben zufolge sind die Tafeln im Jahre 1991 irgendwo im Umfeld des archäologischen Geländes von Mleiha an der Oberfläche aufgefunden worden (TEIXIDOR 1992, S. 696, vgl. HEALEY/BIN SERAY 1999–2000, S. 9). Die genannten typologischen Parallelen machen es jedenfalls nicht unwahrscheinlich, daß wir es auch bei den aramäisch beschrifteten Tafeln mit Weihinschriften zu tun haben. Daß dies auch anhand des Formulars der Texte verifiziert werden kann, wird sich im Verlauf der philologischen Analyse zeigen. Auf eine vollständige Wiedergabe der beiden früheren Textbearbeitungen (TEIXIDOR 1992, PUECH 1998) wird im Folgenden verzichtet, doch werden abweichende Lesungen, sofern relevant, im philologischen Kommentar diskutiert.

[16] So z.B. in Ja 635 (vgl. das Zitat unten im Kommentar zu Z. 4) sowie in Ja 755/4 (s. JAMME 1962, S. 226). Letztere Inschrift, wie Ja 635 in einen der üblichen Steinblöcke gemeißelt, spricht von der Dedikation „einer Tafel aus Silber und einer Statuette aus Bronze (Z. 4f.: *ṯfn ḏ-ṣrfn w-ṣlmn ḏ-ḏhbn*), wobei die Tafel in einer Aussparung inmitten des Schriftfeldes auf der Vorderseite des Steines angebracht war, wie noch vorhandene Spuren der Befestigung zeigen (JAMME a.a.O.). Was einst auf der nicht erhaltenen Silbertafel geschrieben stand, wissen wir nicht. Vereinzelt kommen auch beschriftete Tafeln vor, die nur von der Dedikation eines anderen Objekts, etwa einer Person, sprechen (s. die Beispiele bei JÄNDL 2009, S. 75–78).

[17] Nur ganz vereinzelt finden Votivtafeln aus edleren Metallen Erwähnung (vgl. die vorhergehende Fn.), und auch materielle Funde solcher Tafeln sind ausgesprochen selten, vgl. lediglich die bei JÄNDL 2009, S. 108f. besprochene Kupfertafel JRy Plaquette Beeston sowie die von FRANTSOUZOFF 2005, S. 215f. veröffentlichte Silberplakette Rb XIV/89 no. 244 (= SOYCE 2159) mit ḥaḍramitischer Weihinschrift. CIH 30 ist eine Weihinschrift auf einer ebenfalls *mśnd* genannten Tafel aus Blei (JÄNDL 2009, S. 121).

[18] Siehe dazu die inhaltlichen Klarstellungen von NEBES 2004, S. 276 Fn. 10.

[19] Siehe MULTHOFF 2010, S. 20f. und 2011, S. 343f., zur Etymologie auch die Einträge im *Sabäischen Wörterbuch* der Friedrich-Schiller-Universität Jena im Internet s. v. *mśnd*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000050



© P. Stein

Abb. 1: Die beschriftete Bronzetafel in ihrer heutigen Aufstellung im Archäologischen Museum von Sharjah

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000051

Die vollständig erhaltene Tafel (Abb. 1–3)

Die Tafel ist 81 × 54 mm groß[20] und in den Ecken durch zweimal vier Löcher perforiert, die zur Anbringung an einem anderen Gegenstand gedient haben. Die kleineren, weiter außen eingebrachten Löcher dürften die ursprünglichen sein, da sie die Inschrift nicht tangieren. Die Tafel muß zu einem späteren Zeitpunkt noch einmal neu befestigt oder gar umgehängt worden sein, wozu vier weitere Löcher von etwas größerem Durchmesser hineingetrieben worden sind – ohne Rücksicht auf die dadurch beschädigte Inschrift in Z. 1–2. Die neunzeilige Inschrift ist gepunzt, die Buchstaben sind aus einzelnen eingehämmerten Punkten zusammengefügt (zum Verfahren s. JÄNDL 2009, S. 37–39). Die im Folgenden dargebotene Lesung basiert auf neueren Fotografien, auf deren Grundlage auch das Faksimile in Abb. 3 erstellt wurde, und einer Autopsie der Tafel (vgl. S. 41 Fn. *). Zudem wurden die Abbildungen der Erst- und Zweitpublikation konsultiert.[21] Die Tafel mit der Inventarnummer SM 3001 ist im Archäologischen Museum von Sharjah ausgestellt.

Transkription

Die hier gebotene Lesung weicht von den beiden zuvor veröffentlichten in zahlreichen Fällen ab. Grundsätzliche Differenzen betreffen die Buchstaben *l* und *n*, die unserer Ansicht nach wie folgt auseinanderzuhalten sind: Während *l* eine s-förmig gebogene Form aufweist,[22] ist *n* stets als gerader bzw. nur ganz leicht gebogener Strich realisiert, der durch seine Länge überdies klar von dem kurzen und einfach gebogenen *w* unterschieden ist. Dies wurde in den bisherigen Bearbeitungen nicht berücksichtigt (vgl. beispielsweise die Lesungen der vierten Zeile *lh wmnt mn šll* und *lh lmnt mn ʾnn* bei TEIXIDOR 1992, S. 699 bzw. PUECH 1998, S. 48). Zur Identifizierung des Buchstabens ʾ (Alef) s. unten den Kommentar zu Z. 4. Problematisch bleibt die Differenzierung von *w* und *y*. Praktisch nicht auseinandergehalten werden überdies die Buchstaben *d*, *k* und *r*, wohingegen ʿ (Ayn) durch seine geringere Länge von diesen drei Zeichen deutlich geschieden ist. In den meisten Fällen sind solche Ambiguitäten aber des eindeutigen etymologischen Hintergrundes wegen unproblematisch.

[20] Diese Maße wurden im Dezember 2016 am Original genommen (vgl. S. 41 Fn. *) und beziehen sich auf die maximale Ausdehnung der Tafel. TEIXIDOR 1992, S. 696 gibt eine Größe von 8 × 5,1 cm an.

[21] TEIXIDOR 1992, S. 697 Fig. 1 (Foto) und 2 (Strichzeichnung) sowie PUECH 1998, S. 54 Fig. 2 (Faksimile). Ein gespiegeltes Foto der Rückseite (vgl. Abb. 2) ist auch bei ABBAS 2009, S. 97 abgedruckt.

[22] Diese Form des *l* findet sich auch im aramäischen Teil der bilinguen Grabinschrift aus Mleiha und ist dort ebenfalls klar von dem geraden, nur mit einem kleinen Haken am oberen Ende versehenen *n* differenziert (s. Abb. 5).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000052


© Sharjah Archaeology Authority

Abb. 2: Fotos der Vorder- (rechts) und Rückseite (links, gespiegelt) der Bronzetafel

1. *ślpḥt yʾhʿbʾ* (oder: *whʿbʾ*)
2. *w-ʿʾwʾpy mwdwd br* (oder: *w-ʿʾyʾpy*)
3. *whblt ʿdyʾ ʾl kʾldʾ*
4. *l-hn-ʾlt mn šll*
5. *nkr ʿll hnw-h* ʿ
6. *l tšmʿ-hm w-tš*
7. *r hmw w-l-šr npš*
8. *-hm w-wld-hm w-nʿm-h*
9. *m w-šlm tmr ʾtw*

Übersetzung

1. Metalltafel, welche dargebracht
2. und (ein diesbezügliches Gelübde) erfüllt hat MWDWD, der Sohn
3. des WHBLT aus der Sippe KLDʾ,
4. für (die Göttin) HN-ʾLT aus der Beute,
5. die er erlangt hat, zugunsten seiner Söhne,
6. damit sie (sc. die Göttin) sie erhöre und sie
7. erfreue, und für das Erfreuen ihrer Seele,
8. ihrer Nachkommenschaft und ihres Besitzes
9. sowie (für) das Wohlergehen der Dattel(ernte), welche sie eingebracht haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000053

Philologischer Kommentar

Z. 1: Die drei Buchstaben am Zeilenende hat bereits PUECH *whb* gelesen, freilich in der Deutung als Eigenname. Es handelt sich tatsächlich um das Prädikat des einleitenden Satzes und damit ein Schlüsselwort für das Verständnis der ganzen Inschrift. Das zugrundeliegende Formular („Gegenstand, welchen PN der Gottheit GN dargebracht hat") ist aus reichsaramäischen Weihinschriften etwa aus Taymā' wohlbekannt, z. B. [*m*]*ytb' zy qr'*[*b*] *m'nn br 'mrn l-ṣlm 'lh'* „Das Postament, welches M'NN, der Sohn des 'MRN, dem Gott ṢLM dargebracht hat" (CIS II, 114 = Taymā' 2/1–3)[23] und *ṣlm' zy hyty ṣlmyhb br ṣyḥ'* (…) „Die Statue, welche ṢLMYHB, der Sohn des ṢYḤ', dargebracht hat (…)" (TA 8827+8828/1–3).[24] Obwohl das Verb *qrb* „darbringen" in diesem Kontext weit überwiegt, kommen gelegentlich auch andere Verben ins Spiel, wie das zweite Beispiel zeigt (*hyty* < *'TY*). Es liegt also auf der Hand, hier die im Semitischen weitverbreitete Wurzel *WHB* „(über)geben" anzusetzen, die in ihrer nordwestsemitischen Form *YHB* in der Tat auch in einer aramäischen Weihinschrift auf einem Tongefäß aus Bahrain erscheint, die PUECH im Rahmen seiner Bearbeitung ebenfalls zitiert: *qb'' znh yhb bryk l-nbw* „Dieses Gefäß hat BRYK (dem Gott) Nabû dargebracht".[25] Ob im vorliegenden Text nun diese aramäische Form oder aber eine arabisierende Schreibung *whb* anzusetzen ist (wie im Falle von WHBLT oder *wld*, vgl. unten Z. 7f.), läßt sich angesichts der graphischen Nähe der beiden Buchstaben *w* und *y* nicht sicher entscheiden.

Am Zeilenbeginn steht den angeführten Parallelen zufolge die Angabe des Objekts, also der Votivgabe, zu erwarten. Für den ersten Buchstaben kommt – unter Ausschluß möglicher Alternativen[26] – nur die Lesung *ṣ* in Betracht, womit sich das Wort *ṣlpḥt* ergibt, das uns als Votivobjekt bereits aus der ḥasaitischen

[23] Siehe zuletzt CALVET/ROBIN 1997, S. 263; ältere Literatur verzeichnet SCHWIDERSKI 2004, S. 410. Vgl. ferner die in Fn. 48 zitierte Inschrift auf einem Steinbassin mit ganz gleichartigem Formular; ein nabatäisches Beispiel bietet CIS II, 336 (s. CALVET/ROBIN 1997, S. 264).

[24] Adressat der Widmung ist wahrscheinlich ebenfalls der Gott ṢLM. Zur Interpretation des vom üblichen Formular etwas abweichenden Textes s. STEIN i. Dr.

[25] Lesung nach PUECH 1998, S. 36; vgl. HEALEY/BIN SERAY 1999–2000, S. 9 mit Verweis auf weitere, teils deutlich abweichende Auffassungen dieses Textes. Angesichts der vorliegenden Parallelen sollte an der syntaktischen Grundstruktur dieser Inschrift in der oben wiedergegebenen Form jedoch kein Zweifel bestehen. Weitere Beispiele für *yhb* als Prädikat reichsaramäischer Weihinschriften bieten die von DEUTSCH/HELTZER 1994, S. 73–78 unter Nr. 34–36 veröffentlichten Bronzeobjekte aus Israel in der Sammlung Moussaieff.

[26] TEIXIDOR und PUECH haben das fragliche Zeichen in zwei Elemente zerlegt (*'l* bzw. *gn*). Dies scheitert jedoch – ebenso wie eine zunächst bestechende Lesung des ersten Wortes als das aus den altsüdarabischen Parallelen bekannte *ṭnf* „Tafel" – an der oben herausgestellten Konsistenz der Buchstabenformen von *l* und *n* im vorliegenden Text. Die Form des *ṣ* mit nach oben geöffnetem Kopfteil findet sich auch unter den von LEMAIRE 2014, S. 246 Fig. 5 gelisteten Beispielen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000054

Weihinschrift auf der Silbertafel aus Mleiha bekannt ist (*slfḥt*, s. Stein 2017b, S. 117f.).[27] Etymologisch zielt dieses Wort auf das äußere Erscheinungsbild (etwa „(metall)glänzend“) oder aber die Form („Platte, Tafel“) des so bezeichneten Gegenstandes ab – offensichtlich unabhängig vom tatsächlichen Material Silber bzw. Bronze der beiden Tafeln (zu den etymologischen Anbindungsmöglichkeiten s. a. a. O.).



© P. Stein

Abb. 3: Faksimile der Inschrift. Die gepunkteten Flächen zeigen Verkrustungen der Tafel an, welche die Lesbarkeit der Schrift an einigen Stellen beeinträchtigen

Z. 2: Die Identifizierung der aufgrund von Beschädigung in ihrer Lesung nicht ganz eindeutigen Verbform *ʾwpy* oder *ʾypy*[28] kann mit entsprechenden Parallelen im Formular altsüdarabischer Weihinschriften wohl begründet werden. Dort ist oft davon die Rede, daß eine Dedikation in „Erfüllung“ (sabäisch *hwfy*) eines Gelübdes erfolgt sei, z. B. *šrḥm ʾzʾd w-bny-hw … ḥqnyw mrʾ-hmw ʾlmqhw ṯwn bʿl ʾwm ṣlmm ḏ-ḏhbm ḏ-šft-hw k-mʿn-mw k-yḫmrn-hw hnn ʾḏkrm hnʾm w-rʾ k-ḫmr-hw ʾlmqhw bny-hw krbʿṯt w-ʾbkrb w-hwfy l-mrʾ-hmw ḏ-šft-hw w-yzʾn hwfyn ʾṣlmm k-mhn-mw yḫmrn-hw ʾḏkrm hnʾn* „ŠRḤM ʾZʾD und seine Söhne … haben ihrem Herrn ʾLMQHW Ṯ(H)WN, dem Herrn des (Tempels) ʾWM, eine Statuette aus Bronze geweiht, die er (sc. ŠRḤM) ihm versprochen hatte, sobald er ihm gesunde männliche Söhne gewähren würde. Und siehe – nun hat ʾLMQHW

[27] Der vierte Buchstabe des Wortes zeigt eindeutige Merkmale eines *ḫ* der reichsaramäischen Periode: ein dreiseitig geschlossenes Rechteck ohne größere Ausläufer der Senkrechten nach oben. Demgegenüber ist die einmütige Lesung dieses Zeichens als *s* (Samekh) durch die früheren Bearbeiter, die zur Rekonstruktion des Schlüsselwortes *npst(w)* „Grabmal“ geführt hat, graphisch nur schwer (vgl. die Spezimina bei Lemaire 2014, S. 246 Fig. 5) und etymologisch überhaupt nicht nachzuvollziehen (vgl. die erwartungsgemäße Form *npš* in Z. 7 unseres Textes). Der Verweis auf das Nebeneinander zweier Wörter *nfs(tw)* „Grabmal“ und *nfs* „Person“ im Ṣafaitischen (Teixidor 1992, S. 702; Puech 1998, S. 39) bietet nur scheinbar eine Lösung für das etymologische Problem (vgl. Puech 1998, S. 42f.).

[28] Die Identifizierung des durch die Lochung beschädigten zweiten Buchstabens ist ungewiß; für den Kausativstamm der Verba I infirmae im Reichsaramäischen sind sowohl Bildungen mit *w* als auch mit *y* bezeugt (s. Muraoka/Porten 2003, S. 123f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000055

ihm seine beiden Söhne (namens) KRBʿṬT und ʾBKRB gewährt, und (im Gegenzug) hat er ihrem Herrn erfüllt, was er ihm versprochen hatte. Und er wird fortfahren, Statuetten zu 'erfüllen', sobald er ihm (weitere) gesunde männliche (Nachkommen) gewähre" (Ja 736/1–13).[29] Da ein solches Verb im Aramäischen nicht produktiv zu sein scheint, haben wir es hier vermutlich mit einem (Süd-)Arabismus zu tun, der mit der Übernahme des entsprechenden Formulars in das Votivgeschehen zu erklären sein dürfte. Hier wäre auf die bereits mehrfach erwähnte, in *Zabūr*-Schrift verfaßte Weihinschrift auf der Silbertafel zu verweisen, die mit ihrem das Verb *ḥqny* gebrauchenden Formular ebenfalls deutlich südarabische Prägung verrät.

In dem anschließenden Personennamen liegt dann das Subjekt des Satzes vor. Die für diesen Namen veranschlagte Lesung kann ungeachtet der Ambivalenz des Buchstabens *d* (der auch *k* oder *r* gelesen werden könnte)[30] etymologisch gut erklärt werden (vgl. MARAQTEN 1988, S. 177 s. v. MWDD: „Geliebter"). Der Langvokal in der zweiten Silbe der nach arabischem Vorbild angesetzten passiven Partizipialform /mawdūd/ ist hier ebenso wie der des ʿMWD (/ʿamūd/, vgl. die Schreibung ʿMD der ḥasaitischen Fassung) im aramäischen Teil der bilinguen Grabinschrift plene geschrieben.[31]

Z. 2f.: Am Zeilenende steht die zu erwartende Filiation *br*. Den anschließenden Eigennamen WHBLT haben bereits alle vorhergehenden Bearbeiter erkannt. Es handelt sich um einen auf der Arabischen Halbinsel weithin gebräuchlichen theophoren Personennamen („Geschenk der (Göttin) LT", s. AL-SAID 1995, S. 180, zu weiteren sabäischen Belegen auch STEIN 2010, S. 711). Dieser steht hier für den Vater des Stifters, während dessen Sippenzugehörigkeit in der anschließenden Wendung zu suchen ist, die mit der aus den ḥasaitischen Grabinschriften wohlbekannten Formel *ḏ-ʾl NN* „aus der Familie NN" in Verbindung gebracht werden kann.[32] Zwar scheint die Form des durch Inkrustation beeinträchtigten zweiten Buchstabens des Relativpronomens eher an

[29] Siehe JAMME 1962, S. 213f. Vgl. zu weiteren gleichartigen Beispielen die Einträge im *Sabäischen Wörterbuch* unter dem Lemma *hwfy* „erfüllen".

[30] Auch hierfür böten sich etymologische Anknüpfungspunkte, etwa die Namen MWR bzw. MYRM im Ṣafaitischen (in BS 784 und C 4205 bzw. BS 232, vgl. OCIANA, Zugriff am 7.1.2017; das folgende WD wäre dann als theophores Element aufzufassen). Die Form MWRWD selbst läßt sich freilich nicht durch Parallelen bestätigen.

[31] Ein Name MWDDM kommt auch einmal im Sabäischen vor (CIH 95/4'.7'). Vgl. dazu den Namen MWD im Ṣafaitischen (in C 1295 u. ö., nach OCIANA, Zugriff am 28.10.2016), der morphologisch mit dem altsüdarabischen Titel *mwd PN* „Geliebter (d. h. Freund) von PN" verbunden werden kann, welcher eine besondere Vertrautheit des so Benannten mit dem Herrscher zum Ausdruck bringt (s. MÜLLER 1987, S. 192).

[32] Zum sozialen Hintergrund der mit *ʾl* (= arabisch *ʾāl*) „Familie" bezeichneten Einheiten s. die Ausführungen von SIMA 2002, S. 191–193.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000056

l als an *y* zu erinnern, womit die Wendung in *d-l* (= /dīl/) aufzulösen wäre. Eine Verwendung dieses „disjunktiven Possessivpronomens" in der Filiation von Eigennamen wäre freilich außergewöhnlich (s. Muraoka/Porten 2003, S. 55f.), so daß der Lesung des fraglichen Zeichens als *y* hier der Vorzug gegeben wird. Die doppelt gebogene Form dieses Buchstabens ist jedenfalls in der bilinguen Grabinschrift belegt und auch in dem etymologisch eindeutigen *y* in Z. 2 unseres Textes ansatzweise erkennbar (vgl. Abb. 5). Für den anschließenden Sippennamen gibt es keine direkten Parallelen, zumal die Lesung der hier zögernd mit *k* bzw. *d* wiedergegebenen Buchstaben nicht sicher ist. Als vager etymologischer Anhaltspunkt sei auf den arabischen Namen Kalada mit einer Reihe von Einträgen bei Caskel 1966, S. 368 verwiesen.

Z. 4: Hier kann der aus den ḥasaitischen Personennamen wohlbekannte Gottesname HN-'LT (= /Han-'Ilāt/) angesetzt werden, der auch als Name einer der göttlichen Adressatinnen in der weiter unten besprochenen sabäischen Weihinschrift A-20-216 begegnet[33] und mit der gemeinarabischen Göttin (al-) Lāt zu identifizieren ist (s. Robin/Prioletta 2013, S. 157–159). In der Variante H-LT ist uns diese Gottheit als Adressatin der ḥasaitischen Weihinschrift auf der Silbertafel aus Mleiha bekannt (s. Stein 2017b, S. 115f.). Der merkwürdig gebogene Buchstabe an vierter Stelle der Zeile kann damit zweifelsfrei als *'* (Alef) identifiziert werden. Das Zeichen wurde von den früheren Bearbeitern als *m* gelesen, unterscheidet sich jedoch markant von den übrigen Vertretern dieses Buchstabens durch den starken Knick des linken Schenkels und vor allem das Fehlen des nach links ausgezogenen waagerechten Balkens.[34]

Die Interpretation des Wortes *šll* am Zeilenende im Sinne von „plündern" („piller") findet sich schon bei Teixidor, dort freilich als Verbform im Rahmen einer Fluchformel auf die Beraubung des vermeintlichen Grabes bezogen. Die voraufgehende Präposition macht dagegen die Ansetzung eines Nomens erforderlich. Der Hinweis, daß eine Votivgabe aus der von einem

[33] Die Namensform HN-'LT kommt auch in den zuerst von Rabinowitz 1956 veröffentlichten aramäischen Weihinschriften von (Nord-)Arabern aus dem Nildelta vor (TAD.D 15.1–4), z. B. TAD.D 15.4: *zy qynw br gšm mlk qdr qrb l-hn-'lt* „(Gefäß,) welches QYNW, der Sohn des GŠM, der König von Qedar, der (Göttin) HN-'LT dargebracht hat". Die allgemein dem (späten) 5. Jh. v. Chr. zugeordneten Inschriften sind sämtlich in kostbar verzierte Gefäße aus Silber graviert.

[34] Der Buchstabe mit den vier ausladenden, in der Mitte verbundenen Enden verfügt durchaus über die charakteristischen Elemente eines Alef der nicht-lapidaren Schrift aus reichsaramäischer Zeit (vgl. z. B. die bei Lemaire 2014, S. 246 Fig. 5 abgebildeten Spezimina aus Ostraka der Perserzeit). Auch manche der Abiel-Münzen aus Ostarabien zeigen eine eng verwandte Form dieses Buchstabens (namentlich die Gruppen C und D bei Macdonald 2010, S. 461–468; vgl. insbesondere C.2 und D.1.1 der „Aleph Script Table" auf der beigegebenen CD-ROM).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000057

Feldzug mitgebrachten Beute finanziert (bzw. gar materiell hergestellt) worden sei, ist aus Weihinschriften aus Südarabien aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten wohlbekannt, vgl. z. B. *frʿm ʾḥsn … ḥqny ʾlmqh ṯbwn bʿl ʾwm ṣlmnhn ḏ-ṣrfn bn mlt-hw ḏ-tmlyw bn ḥgrn šbwt* „FRʿM ʾḤṢN … hat (dem Gott) ʾLMQH ṮHWN, dem Herrn des (Tempels) ʾWM, die(se) beiden Statuetten aus Silber geweiht aus seinem (Anteil der) Beute, welche sie aus der Stadt ŠBWT erbeutet[35] haben" (Ir 13 § 1[36]) oder [*ʾbkrb ʾ*]*ḫrs … ḥqny ʾlmqh ṯbwn bʿl ʾwm ṣlmn ḏ-ḏhbn ḏ-tmly bn qrytm w-tnfm tyhm* „ʾBKRB ʾḤRS … hat ʾLMQH ṮHWN, dem Herrn von ʾWM, die(se) Statuette aus Bronze, die er aus QRYTM erbeutet hat, sowie eine Tafel aus Gold geweiht" (Ja 635/1–5; s. JAMME 1962, S. 136–138). In beiden Fällen ist nicht recht klar, ob bloß das Material (Silber oder Bronze, sabäisch *ṣrf* bzw. *ḏhb*) oder die fertige Statuette als Beutestück aus der jeweiligen Stadt mitgebracht worden ist; grammatikalisch läßt die Konstruktion beide Optionen zu.

Z. 5: Vor diesem Hintergrund kann das Wort *nkr* mit den Verben des „Wegnehmens, Erbeutens" in den zitierten sabäischen Parallelen gleichgestellt werden. Auch hier liefern die Inschriften aus Südarabien lexikalische Parallelen. Das Verb *hnkr* (bzw. nicht-sabäisch *snkr*) bezeichnet dort das unerlaubte Entfernen eines Gegenstandes, etwa einer Inschriftenstele oder eines Grabsteines, von seinem Platz, z. B. minäisch *w-rṯd ʾhl nyṭ ślʾ-sm w-ʾṯr-sm ʿttr ḏ-qbḍm w-ʾlʾlt mʿnm bn ḏ-ysnkr-sm bn mqmh-sm* „Die Leute von NYṬ haben ihre Tributgabe und ihre Inschriften(zeilen) (dem Gott) ʿTTR ḎQBḌM sowie den Göttern von MʿNM anvertraut vor (jedem), der sie von ihrem Platz entfernt" (M 102 = as-Sawdāʾ 20/9f.). Vereinzelt ist hierbei auch der zugehörige 0_2-Stamm des Verbs bezeugt, z. B. *bn ḏ-ynkr-sm* in gleichem Kontext (fragmentarisch) in M 56 = Maʿīn 55/4 (minäisch) und wohl auch *bn mnkrm* (Partizip) in Ja 348 = Q 495/5 = CSAI I, 134 (qatabanisch).[37] Dieser 0_2- bzw. D-Stamm ist auch unserer Form zugrundezulegen; zur prinzipi-

[35] Anstelle der Termini *mlt* „Beute" und *tmly* „erbeuten" kommen auch Ableitungen der Wurzel *ĠNM* in völlig gleichem Zusammenhang vor, z. B. *bn ġnm-hmw ḏ-ġnmw bn qrytm* „aus ihrer Beute, die sie aus QRYTM erbeutet haben" (Ja 641/4f., s. JAMME 1962, S. 140f.; der einleitende Teil der Inschrift ist ganz parallel den oben zitierten Beispielen aufgebaut). Vereinzelt ist auch die Wurzel *ḪRS* (eigentlich „zerstören", hier wohl im Sinne von „wegnehmen") belegt (s. NEBES 2004, S. 277).

[36] Vgl. die jüngste Übersetzung des Textes von NEBES 2005, S. 338–341 mit weiterer Literatur. Der Beginn der Inschrift ist nur durch eine Veröffentlichung ohne Bilddokumentation und ohne genaue Zeilendisposition bekannt, daher die Zählung nach Paragraphen. Der weitere Textverlauf berichtet minutiös von besagtem Feldzug der Sabäer in die ḥaḍramitische Metropole ŠBWT.

[37] Letzterer Beleg wird gemeinhin zu *m<s>nkr* emendiert, doch besteht dafür angesichts einer breiten semantischen Überschneidung von D- und H/S-Stamm im Semitischen eigentlich kein zwingender Grund. Die minäischen und qatabanischen Texte sind

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000058

ellen Produktivität dieses Verbs im Aramäischen vgl. Jastrow 1926, S. 912 (*nakker* „to make strange, remove"). Zur asyndetischen Konstruktion des vorliegenden Relativsatzes s. unten die Ausführungen zu *tmr ʾtw* in Z. 9.

Das anschließende Wort *ʿll* könnte einerseits mit dem Nomen *ʿlālā* „[that which is brought in; (…)] harvest, provision; income" (Jastrow 1926, S. 1084) verbunden und als adverbielle Spezifikation der voraufgehenden, inhaltlich mehrdeutigen Verbform aufgefaßt werden („aus der Beute, die er erlangt hat zur Versorgung seiner Söhne"). Andererseits fällt die morphologische Ähnlichkeit der Form mit dem Wort *ʿl* in Z. 5f. ins Auge, das dort aus inhaltlichen Gründen nur als Konjunktion zur Einleitung der Zweckbestimmung mit Bezug auf das Hauptprädikat der Inschrift in Z. 1–2 gelesen werden kann. Übernehmen wir diese Deutung für das hier vorliegende Wort, so ergibt sich ein ausdrücklicher Bezug auf die nachfolgend genannten Söhne des Stifters als Begünstigte der Votivgabe (wie oben übersetzt). Für einen solchen Bezug lassen sich zahlreiche Beispiele unter den Weihinschriften aus Südarabien, namentlich aus dem qatabanischen Raum, beibringen, z. B. *mʿdm ḏ-dnm sqny ʾnby šym[n] ṣlmnyhn l-bn-sww ṯwbʾl w-rṯdʾl l-wfy-sm w-wfy ʾbyt-sm* „MʿDM aus (der Sippe) DNM hat ʾNBY, dem göttlichen Patron, die(se) beiden Statuetten geweiht für seine Söhne ṮWBʾL und RṮDʾL, für ihr Wohlergehen und das Wohlergehen ihrer Häuser (= ihrer Familien)" (Ja 342 = Q 489 = CSAI I, 164).[38] Das dabei zu beobachtende asyndetische Nacheinander von allgemeiner („für seine Söhne") und detaillierter Zweckbestimmung („für ihr Wohlergehen und das Wohlergehen ihrer Häuser") kann gleichermaßen für den vorliegenden Text geltend gemacht werden. Da die altsüdarabischen Beispiele die betreffenden Satzteile sämtlich mit der finalen Präposition *l-* einleiten, liegt es nahe, auch hinter den beiden Formen *ʿll* und *ʿl* in unserem Text ein einheitliches Wort zu vermuten, das an erster Stelle als Präposition, an zweiter hingegen als Konjunktion gebraucht wäre.[39] Semantisch läßt sich dieses Wort vielleicht mit der sabäischen Konjunktion *ḫg(-n)* „wie" in Beziehung setzen, die häufig zur Einleitung der Motivation einer Weihinschrift gebraucht wird, z. B. *rṯdʾlw ʾzkn … ḥqny ʾlmqh-ṯhwn-ṯwr-bʿlm-bʿl-ḥrwnm ṣlmn ḏ-ḏhbn ḫg-n k-hrʾy-hw b-snt-hw k-y[ḥ]qnyn-hw* „RṮDʾLW ʾZKN … hat (dem Gott) ʾLMQH ṮHWN ṮWR BʿLM, dem Herrn von ḤRWNM, die(se) Statuette aus Bronze geweiht, wie er es ihn hat schauen lassen in seinem Schlaf, daß

aufzufinden im CSAI-Corpus der Universität Pisa im Internet (vgl. auch Avanzini 2004). Zu Belegen aus dem sabäischen Raum vgl. wiederum das *Sabäische Wörterbuch* s. v. *ḥnkr*.

[38] Siehe die Verweise in der vorhergehenden Fn. Ein weiteres Beispiel ist bei Multhoff 2011, S. 349 übersetzt (VL 32 = CSAI I, 155).

[39] Sofern es sich nicht um Allomorphe handelt, könnte die unterschiedliche Orthographie der beiden Formen vielleicht mit einer versehentlichen Haplographie am Umbruch von Z. 5–6 (lies: *ʿ*(6)*l*< *l* > ?) oder, weniger wahrscheinlich, mit Dittographie beim ersten Wort zu erklären sein (vgl. zum Phänomen Stein 2002, S. 425f. und 428).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000059

er (sie nämlich) weihen würde" (RES 3929/1–6; zur Lesung vgl. BRON 1996, S. 101f.). Die etymologische Verknüpfung dieser Konjunktion mit arabisch *ḥuǧǧa* „Argument, Vorwand, Beweis; Autorität", die in einer wörtlichen Bedeutung „durch Autorität, aufgrund des (folgenden) Arguments" resultiert,[40] bringt wiederum das aramäische Wort *ʿillā* ganz gleichartiger Bedeutung ins Spiel,[41] das im vorliegenden Text als Lehnübersetzung für die sabäische Wendung in Betracht kommen mag. Als markanter Unterschied bleibt allerdings festzuhalten, daß die sabäische Konjunktion, wie das zitierte Beispiel zeigt, stets vor Verben im Perfekt steht, die auf zurückliegendes Geschehen weisen, während die Imperfekta in Z. 6f. unseres Textes nur als auf die Zukunft gerichtete Wunschformen gedeutet werden können. Ob die vorgeschlagene etymologische Gleichung wirklich stichhaltig ist, muß daher offenbleiben. Doch auch wenn sich das Wort *ʿl(l)* vorerst einer sicheren lexikalischen Verankerung im Aramäischen entzieht, kann seine syntaktische Bestimmung als präpositionaler Ausdruck bzw. Konjunktion mit finaler Funktion im Kontext unserer Inschrift wahrscheinlich gemacht werden.

Die Identifikation von *hnw-h* (TEIXIDOR: *hny-h*) „ses fils" ist auch bei den früheren Bearbeitern unumstritten. Zwar ist *hnw-hy* die übliche Orthographie für die suffigierte Pluralform des Nomens *bn* „Sohn" im Reichsaramäischen, doch sind Schreibungen ohne auslautendes *-y* keineswegs unbekannt (MURAOKA/PORTEN 2003, S. 50). Der letzte Buchstabe von Z. 5 ist jedenfalls kein *y*, sondern mit PUECH klar als ʿ zu lesen. Es bliebe allenfalls zu erwägen, ob der auffallend große Abstand zwischen den Buchstaben *h* und ʿ, der zur Überlänge des waagerechten Balkens des ersten Buchstabens führt, auf ein hier ursprünglich vorgesehenes Zeichen *y* hindeuten könnte, dessen Ausführung aus unbekannten Grund unterblieben ist.

Z. 6: Das Motiv des „(Er)hörens" [42] des Anliegens der Stifter einer Inschrift durch die angerufene Gottheit ist aus der altsüdarabischen Epigraphik gut bekannt. Der Wunsch, die Gottheit möge den Stifter erhören, wird nicht nur in zahlreichen sabäischen Inschriften aus monotheistischer Zeit (4.–6. Jh. n. Chr.) zum Ausdruck gebracht,[43] sondern ist auch im Rahmen einer minäischen

[40] Siehe STEIN 2003, S. 221 sowie die etymologischen Hinweise im *Sabäischen Wörterbuch* s. v. *ḥg(n)* (Wurzel *ḤGG*).

[41] Siehe JASTROW 1926, S. 1070 s. v. *ʿīllā*: „circumstance, cause; pretext"; BROCKELMANN 1928, S. 524 s. v. *ʿellṯā*: „causa; praetextus; argumentum; occasio".

[42] Die Lesung der Verbform *tšmʿ* ist sicher. Der Buchstabe ʿ ist durch seine geringe Größe (bestehend aus acht, maximal neun, Punkten, von denen nur zwei auf den unteren senkrechten Schenkel entfallen) deutlich von dem größeren Buchstaben *r*, den die früheren Bearbeiter hier ansetzen, unterschieden.

[43] Etwa *l-ysmʿn rḥmnn* „Raḥmānān möge erhören" oder *l-ysmʿn ṣlt-hmw* „Möge er ihr Gebet erhören" (vgl. die Zusammenstellung der Anrufungen bei GAJDA 2009, S. 230f.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000060

Weihinschrift aus Qaryat al-Fāw bezeugt – einer Region, die von Sprechern nordarabischer Dialekte bevölkert war, doch unter dem Einfluß der altsüdarabischen Schriftkultur stand. Die Bronzetafel (*Routes d'Arabie* Nr. 136[44]), die anhand paläographischer Kriterien in das 1. Jh. v. Chr. datiert wird, ist den bedeutendsten Gottheiten der Minäer geweiht. Die Inschrift bedient sich des üblichen altsüdarabischen Widmungsformulars (Z. 3–7: *śl' w-sqny … sqnyt ḏhbn* „sie haben … die(se) Weihgabe aus Bronze als Tribut gegeben und geweiht")[45] und schließt mit der Formel *w-rṯd 'hl mrn ḏ-qbḏ w-'l'ltn 'nfs-sm w-'ḫh-sm w-wld-sm w-qny-sm f-l ysmᶜ-sm* „Die Leute von MRN haben (der Gottheit) Ḏ-QBḎ sowie den (übrigen) Göttern sich selbst, ihre Brüder, ihre Nachkommen und ihren Besitz anvertraut. Und er (sc. der Gott) möge sie erhören" (Z. 13–15). In anderen Inschriften aus derselben Gegend erscheint das gleiche Motiv, jedoch nicht mit einer Verbform des Prekativs, sondern des Perfekts, z. B. *yᶜmr bn ᶜms … bny l-lt mḏqnt-h ḏt l-wfy-hw w-wfy wld-hw w-qny-hw f-smᶜt l-hmw* „YᶜMR, Sohn des ᶜMS …, hat (der Göttin) LT dieses ihr *mḏqnt*[46] gebaut für sein Wohlergehen und das Wohlergehen seiner Nachkommenschaft und seines Besitzes. Und sie (sc. die Göttin) möge sie erhören" (ohne Siglum).[47] Die Position jeweils am Ende der gesamten Inschrift, nach den Bitten für das Wohlergehen der Stifter und ihrer Angehörigen, spricht dafür, daß diese Verbform ebenfalls als Wunschform aufzufassen ist (vgl. bereits Kropp 1992, S. 60: „optative perfect"). Die Form *tšmᶜ* im vorliegenden Text ist (wie auch das folgende *tšr*) als Imperfekt feminin zu lesen, dessen Genus mit der in Z. 4 genannten Göttin als Subjekt korreliert.

Z. 6f.: In *tšr* liegt eine weitere finite Verbform vor, die syntaktisch analog dem voraufgehenden *tšmᶜ* gedeutet werden kann. Als zugrundeliegende Wurzel bietet sich *ŠRR* an, die als lexikalische Entlehnung aus arabisch *sarra* „erfreuen, beglücken" zu deuten wäre (dieses Wort ist auch im Ṣafaitischen bezeugt, vgl. Al-Jallad 2015, S. 343). Bemerkenswert ist die unterschiedliche

[44] Erstmals komplett veröffentlicht von al-Ansari 2010, S. 324f., erneut bearbeitet von Robin/Prioletta 2013, S. 173–175.

[45] Vgl. Multhoff 2011, zum Minäischen insbesondere S. 338f.

[46] Es ist nicht völlig klar, was mit diesem Terminus gemeint ist („Kammer", „Eingangshalle" o. ä.(?), vgl. die etymologischen Hinweise im *Sabäischen Wörterbuch*). Die syntaktische Konstruktion des Objekts erinnert auffallend an die ṣafaitischen Inschriften: Das nachgestellte Pronomen *ḏt* entspricht dem Demonstrativum *ḏ't* in diesen Texten, allerdings in altsüdarabischer Orthographie (vgl. bereits Kropp 1992, S. 60).

[47] Die zunächst nur durch ein Foto bekanntgewordene Inschrift wurde von Robin 1991, S. 114 und Kropp 1992 bearbeitet. Paläographisch dürfte der Text dem 3. Jh. v. Chr. zuzuordnen sein. Weitere Beispiele für diese Verbform bieten Ja 2138 und Ja 2142 (Jamme 1970, S. 120 und 122 sowie 137 Abb. 1) gleicher Provenienz sowie die wohl aus Haram im Wadi al-Ǧawf stammende Bronzetafel MṢM 7249/8 (al-Aġbarī 2015; vgl. CSAI, Zugriff am 13. 2. 2017), die paläographisch in das 1. Jh. v. Chr. gehört.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000061

Behandlung der Objektpronomina in beiden Fällen: Während das erste Verb das enklitische Personalpronomen an sich zieht, folgt dem zweiten die selbständige Form des Pronomens. Nicht auszuschließen wäre freilich die Annahme einer versehentlichen Haplographie im ersten Fall (lies *tšmᶜ hm<w> w-*...?), zumal auch der rechte Schenkel des anschließenden Buchstabens *t* einem *w* nicht unähnlich sieht und dieser Buchstabe zudem auffallend dicht an das voraufgehende *w* gesetzt ist.

Z. 7: Mit *w-l-šr* setzen die finalen Adverbialbestimmungen ein, die in altsüdarabischen Weihinschriften die (stereotypen) Wünsche der Stifter zum Ausdruck bringen und dort regelmäßig – neben der nominalen Wendung *l-wfy* „für das Wohlergehen von (...)" – mit *l-* und Infinitiv konstruiert werden (s. STEIN 2013, S. 92). In den aramäischen Weihinschriften findet sich an dieser Stelle die gleichermaßen stereotype nominale Konstruktion *l-ḥyy npš-h w-npš ʾḥrt-h* „für das Leben seiner Seele und der Seele seiner Nachkommenschaft" (so und ähnlich häufig in den reichsaramäischen Inschriften aus Taymāʾ[48]). Wir haben es hier also mit einem Infinitiv desselben Verbs wie im voraufgehenden Satz zu tun, wobei das Fehlen der erwartungsgemäßen Vorsilbe *m-* mit arabischem Einfluß erklärt werden mag.[49]

Z. 7f.: Abgesehen von dem letzten Wort von Z. 8 (von TEIXIDOR und PUECH *l-ᶜm-h*(9)*m* im Sinne von „pour leurs oncles" gelesen) wurde der mit *npš* beginnende Passus von den früheren Bearbeitern im großen und ganzen ebenso wie hier aufgefaßt. Unsere Deutung des Wort *nᶜm* gebrauchenden Bestandteils dieser Formel stützt sich auf eine Parallele in einer sabäischen Weihinschrift, die von Händlern aus Gerrha oder einem anderen Ort in Ostarabien in einem südarabischen Heiligtum vermutlich in Našqum (heute al-Baydāʾ) im Wadi al-Ǧawf im Norden des Jemen hinterlassen worden ist (A-20-216, s. PRIOLETTA 2011). Diese Weihinschrift ist in das siebte

[48] In obiger Formulierung kommt die Wendung in einer Weihinschrift aus Taymāʾ vor, die erstmals von LIVINGSTONE et al. 1983, S. 105f. mit Tf. 93b veröffentlicht und erneut von BEYER/LIVINGSTONE 1987, S. 290–292 und 295 Abb. II,1 als „nabatäisch" bearbeitet wurde. Die Inschrift ist tatsächlich der spätesten Phase reichsaramäischer Schriftlichkeit in Taymāʾ zuzurechnen. Der Text lautet nach der modifizierten Lesung von AGGOULA 1985, S. 65f. wie folgt (der scheinbar unmotivierte Wechsel zwischen den Numeri im Subjekt ist auch den altsüdarabischen Weihinschriften nicht fremd, vgl. dazu STEIN 2002, S. 439–446): *ḥgrʾ dy qrb ʾḥb w-nwmw bny ḥṭmh l-mnwh ʾlht ʾlhtʾ l-ḥyy npš-h w-npš ʾḥrt-h l-ᶜlm* „Das Steinbassin, welches ʾḤB und NWMW, die Angehörigen der (Sippe) ḤṬMH, MNWH (=Manāt), der Göttin der Göttinnen, dargebracht hat(!) für das Leben seiner Seele und der Seele seiner Nachkommenschaft auf ewig".

[49] Auch wenn Infinitive des Grundstammes ohne Präfix *m-* im Reichsaramäischen grundsätzlich vorkommen, scheinen die betreffenden Fälle auf einzelne (lexikalisierte?) Formen beschränkt zu sein (s. MURAOKA/PORTEN 2003, S. 108).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000062

Jahr eines Königs Seleukos *(slk)*, aller Wahrscheinlichkeit nach Seleukos I., datiert und dürfte damit im Jahre 298/7 v. Chr. entstanden sein. Die ostarabischen Stifter konstatieren hier, ihren heimischen(!) Göttern[50] „sich selbst (wörtl.: ihre Seelen), ihre Nachkommen, ihre Besitztümer und ihre Güter[51]“ (<<*w*->>[52]*ʾfs-hmw w-ʾld-hmw w-ʾqny-hmw w-ʾn*[ʿ]*m-hm*) geweiht zu haben. Vor diesem Hintergrund besteht für eine gezwungene „Aramaisierung“ des Nomens *wld* (Puech liest hier *w-yld-hm*) kein Grund: Ebenso wie der Eigenname WHBLT in Z. 3 gehört das Wort in dieser Form zum Wortschatz der nicht-aramäischen Muttersprachler der Region; überdies ist ein entsprechendes Nomen **yld* mit der kollektiven Bedeutung „Nachkommenschaft“ im Aramäischen gar nicht produktiv.

Z. 9: Das Wort *šlm* begegnet im Rahmen der Wunschformeln auch in der akkadisch-aramäischen Weihinschrift von Tell Fekherye. In Z. 7–10 der aramäischen Version heißt es dort, der Stifter habe seine Statue vor Hadad aufgestellt „für das Leben seiner Seele, für die Längung seiner Tage, für die Vervielfachung seiner Jahre, für das Wohlergehen[53] seines Hauses, für das

[50] Zum Problem deren Identifizierung, das hier nichts weiter zur Sache tut, s. auch Robin/Prioletta 2013, S. 157–159.

[51] Mit beidem könnte sowohl materielles Hab und Gut als auch Viehbesitz gemeint sein. Zu *qny* in letztgenannter Bedeutung vgl. das *Sabäische Wörterbuch*, zu *nʿm* in diesem Zusammenhang Al-Jallad 2015, S. 329.

[52] Das Formular macht im Anschluß an die Götternamen die Angabe des Votivgegenstandes als zweites Objekt erforderlich; eine Koordination der genannten Begriffe mittels *w-* „und“ ergibt keinerlei Sinn. Die Dedikation der eigenen Person samt Kindern und Besitztümern ist in Südarabien namentlich in älterer Zeit gang und gäbe (s. Multhoff 2011, S. 340–342).

[53] In diesem Sinne etwa Delsman 1985, S. 636. Die in der Vergangenheit mehrfach vorgeschlagene Auffassung des Wortes *šlm* (wie auch der benachbarten, parallel konstruierten Wörter) als Infinitiv Paʿel mit transitiver Bedeutung „schützen“ (Muraoka 1983–1984, S. 83: „for the protection of“; Lipiński 1994, S. 49, vgl. a. a. O., S. 58f.: „for safeguarding“) wirft nicht nur semantisch, sondern auch morphologisch Probleme auf (vgl. Muraoka 1983–1984, S. 99f.). In der oben im weiteren Textverlauf zitierten altsüdarabischen Inschrift B-L Nashq ? = Demirjian 1 ist *slm* jedenfalls eindeutig als Verbform des Grundstammes aufzufassen; ein nominales Derivat des parallelen, dort ebenfalls verbal konstruierten *wfy* steht in den sabäischen Weihinschriften formelhaft für die erbetene Wohltat des „Wohlergehens“, z. B. *nšʾkrb yhʾmn mlk sbʾ bn ḏmrʿly ḏrḥ ḥqny śms-hw tnf bʿlt ġdrn ʾrbʿtn w-ʿšrnhn ʾślmn l-wfy-hmw w-wfy bytn slḫn w-ʾbʿl-hw w-mlk-hmw* „NŠʿKRB YHʾMN, der König von Saba’, der Sohn von ḌMRʿLY ḌRḤ, hat seiner (Göttin) ŠMS TNF, der Herrin des (Tempels) ĠḌRN, die(se) vierundzwanzig Statuetten geweiht für ihr (sc. des Königs und seiner Angehörigen) Wohlergehen sowie das Wohlergehen des Palastes SLḪN, seiner Bewohner und ihres Königtums“ (CIH 573, dupl. Ja 853A–F/1–4; zum Text s. Multhoff 2011, S. 350f. mit weiterer Literatur; die in mehreren Duplikaten erhaltene Inschrift stammt aus dem späten 1. Jh. n. Chr.). Ein aktives Handeln der Gottheit ist hier jedenfalls grammatikalisch (im Sinne eines Faktitivs) nicht expliziert. Daß ein

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000063

Wohlergehen seiner Nachkommenschaft, für das Wohlergehen seiner Leute, für die Tilgung von Krankheit von ihm, für die Erhörung seiner Gebete und für die Annahme der Worte seines Mundes" (*l-ḥyy nbš-h w-l-m'rk ywmw-h w-l-kbr šnw-h w-l-šlm byt-h w-l-šlm zrᶜ-h w-l-šlm ʾnšw-h w-l-mld mrq mn-h w-l-mšmᶜ tṣlwt-h w-l-mlqḥ ʾmrt pm-h*). Während hier mit *byt-hw* analog zu den anschließenden Einträgen sehr wohl die Familie des Stifters gemeint sein kann, zeigen andere Beispiele, daß die Wurzel *ŠLM* (arabisch *SLM*) im Sinne von „heil, unversehrt sein" nicht nur auf Personen, sondern auch auf materielle Güter bezogen worden ist. Im Rahmen der Danksagungen an die Gottheit in einer wohl aus dem 5. Jh. v. Chr. stammenden sabäischen Weihinschrift zählt der Stifter unter anderem auf, was ihm widerfahren ist, als er handeltreibend in die Levante zog, „und als heil und unversehrt blieb, was er von Gaza nach Zypern geschickt hatte während des Krieges zwischen Chaldäa und Griechenland" (*w-ywm slm w-wfy ḏ-ysr bn ġzt ᶜd kty b-dr kšdm w-ywn*; B-L Nashq ? [sic!] = Demirjian 1/14–16[54]). Auch wenn die betreffenden Güter nicht näher spezifiziert werden, wird doch klar, daß es hier um mehr oder weniger gewöhnliche Handelswaren geht.

Vor diesem Hintergrund ist es keineswegs verwunderlich, wenn im vorliegenden Text die Unversehrtheit (*šlm*) eines landwirtschaftlichen Erzeugnisses (*tmr* „Datteln") hervorgehoben wird, zumal es sich bei der Frucht der Dattelpalme (*Phoenix dactylifera*) um ein bis heute überaus bedeutsames Produkt der Region handelt, das seit alter Zeit auch um Mleiha kultiviert worden ist.[55] Danksagungen für das „Wohlergehen" von Erntefrüchten sind aus den altsüdarabischen Weihinschriften hinlänglich bekannt, man vergleiche nur die folgenden Beispiele: „('B'M hat dem Gott SMᶜ die(se) Inschrift geweiht) für ihr (sc. des Stifters und seiner Angehörigen) Wohlergehen sowie das Wohlergehen ihres Land(besitz)es, ihrer Erntefrüchte und ihres Besitzes"

solches Handeln im Formular altsüdarabischer Weihinschriften sehr wohl zum Ausdruck kommen kann, zeigt die unmittelbar anschließende Passage, die wiederum stereotypes Vokabular dieser Gattung enthält: *w-l sᶜd-hmw hry ʾḏnm w-mqymtm w-l wdᶜ w-ṯbr w-mnᶜ w-ʾḫrn kl dr-hmw w-šnʾ-hmw* „und damit sie (sc. die Gottheit) ihnen Gesundheit des Verstandes und des Standes schenke, und damit sie jeden ihrer Feinde und ihrer Widersacher demütige, zerstöre, hindere und beseitige" (CIH 573, dupl. Ja 853A–F/4–5; die zugrundeliegenden Verben sind sämtlich transitiv, der erweiterte Infinitiv *ʾḫr-n* weist zudem morphologisch auf einen [faktitiven] 0_2- oder D-Stamm hin). Im Gegensatz dazu gilt für *wfy* (und das parallel konstruierte *slm*) eine intransitive Grundbedeutung, welche ebenso für die aramäischen Belege angesetzt werden kann, wo sie im übrigen auch mit dem ebenfalls im Sinne von „Wohlergehen" gebrauchten Substantiv *ḥyy* „Leben" korreliert.

[54] Unabhängig voneinander veröffentlicht von BRON/LEMAIRE 2009 und ROBIN/DE MAIGRET 2009, S. 81–93. Zur Interpretation und namentlich der historischen Einordnung vgl. auch STEIN 2017a, S. 98–100.

[55] Siehe z. B. PEÑA-CHOCARRO/BARRÓN LOPEZ 1999, S. 65–67 und TENGBERG 1999, S. 76.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000064

(*l-wfy-hmw w-wfy ʾrḍ-hmw w-ʾṯmr-hmw w-qny-hmw*; Ry 394/5–8[56]) und „für ihr Wohlergehen sowie das Wohlergehen der Ernte- und Ackerfrüchte, die auf ihren Feldern sein werden" ([*l-w*]*fy-hmw w-wfy ʾṯmr w-*ʾ*f*[*ql*] *yknn b-ḥrt-hmw*; CIH 392/5f.[57]). Das letzte Beispiel enthält mit dem verbalen Nebensatz „die auf ihren Feldern sein werden" einen weiteren syntaktischen Hinweis zur Erhellung der vorliegenden Wendung. So können die letzten drei Buchstaben der Inschrift als Verbform *ʾtw* (vielleicht auch *ʾty*?) gelesen werden, welche dem voraufgehenden Nomen *tmr* (im Status constructus) als asyndetischer Relativsatz beigefügt wäre. Diese bereits in Z. 4f. angesetzte Konstruktion mag auf südarabischen Einfluß zurückgeführt werden, da die asyndetische Fügung attributiver Relativsätze, wie auch das zitierte Beispiel aus CIH 392 zeigt, im Sabäischen gang und gäbe ist (s. Stein 2013, S. 128f.).

Das Verb *ʾtw* „kommen, zurückkehren" wird im Sabäischen keineswegs nur mit belebten Handlungsträgern verbunden, sondern kommt durchaus mit unbelebten Subjekten wie etwa den alljährlichen Bewässerungsfluten vor und begegnet vereinzelt auch mit Bezug auf Ernteerträge, z. B. *ḥmdm b-ḏt ḥmr-hmw ʾlmqh ʾtw w-stwfyn kl dʿt kwn b-mfnt-hmw* „zum Dank dafür, daß ʾLMQH ihnen gewährt hat, daß jegliche unbewässerte Feldfrucht, welche in ihrem Kanalgebiet war, (hervor)kam und wohlgeriet " (Ja 610/4–6[58]). Im Hinblick auf den vorliegenden Kontext könnte diese Bedeutung „(hervor)kommen" wohl in Richtung „(herein)kommen, eingebracht werden" modifiziert werden, worauf auch der an anderer Stelle bezeugte Kausativstamm *hʾtw* hinweist: *b-ḏt ṣdq-hmw mlʾ-hw w-hʾtww ṯmr ṣdqm* „(die Stifter haben dem Gott SMʿ dafür gedankt), daß er ihnen seine Erfüllung gewährt hat und sie (infolge dessen) angemessene Erntefrüchte einbringen konnten" (CIH 282/8f.[59]). Sofern es sich hier nicht ebenfalls um eine (süd)arabische Entlehnung handelt, wäre der Form *ʾtw* am ehesten ein dem zitierten Kausativ entsprechender Faktitivstamm (0_2 bzw. D) mit den Stiftern als Subjekt zu unterlegen.[60]

[56] Zuletzt behandelt von Jändl 2009, S. 117f. (mit Verweis auf ältere Literatur). Es handelt sich hier im übrigen auch um die Votivgabe einer Bronzetafel.

[57] Siehe zuletzt Müller 1988, S. 448f. Eine weitere häufige Formel in den sabäischen Weihinschriften formuliert als Bitte, die Gottheit möge den Stiftern angemessene Erntefrüchte gewähren, z. B. *w-l-sʿd-hmw ʾlmqh ʾtmr w-*ʾ*fql ṣdqm bn kl ʾrḍt-hmw* „und damit ʾLMQH ihnen angemessene Ernte- und Ackerfrüchte schenke von all ihren Ländereien" (Ja 630/16–18, s. Jamme 1962, S. 131).

[58] Übersetzung nach Multhoff/Stein 2008, S. 11f.; der Text wurde veröffentlicht von Jamme 1962, S. 107f.

[59] Ebenfalls in Bronze gegossene Weihinschrift, vgl. dazu Jändl 2009, S. 99.

[60] Die Schreibung *ʾtw* entspricht der üblichen Form der 3. Person Singular maskulin der Verba III *w* im Sabäischen. Der Grundstamm einer Verbform III infirmae im Aramäischen sollte in der 3. Person Singular maskulin dagegen auf eine Endung *-ḥ* bzw. -ʾ auslauten (s. Muraoka/Porten 2003, S. 135), sofern man nicht auch hier einen Plural (mit dem Kollektivum(?) Datteln als Subjekt) in Erwägung ziehen mag.

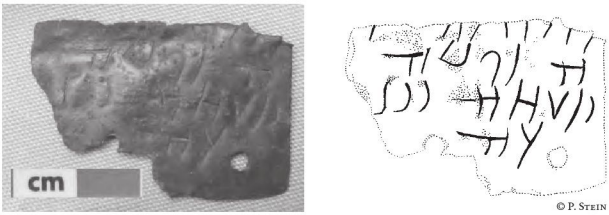
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000065

Das Tafelfragment (Abb. 4)

Nur kurz soll auf das zweite aramäisch beschriftete Objekt aus Mleiha eingegangen werden, das stets im Zusammenhang mit der großen Tafel besprochen worden ist und ebenfalls im Archäologischen Museum von Sharjah gezeigt wird (Museumsnummer SM 3013).[61] Es handelt sich um den unteren Teil einer etwa 4 cm breiten, vermutlich ebenfalls hochformatigen Tafel mit vier Bohrungen zur Befestigung, die allerdings von vornherein nicht ganz regelmäßig beschnitten war.[62] Obwohl die Schrift im Unterschied zur vollständigen Tafel nicht gepunzt, sondern linienförmig eingeritzt worden ist, gehören beide Texte paläographisch eng zusammen (vgl. Abb. 5). Die drei letzten Zeilen sind vollständig erhalten, von der viertletzten sind nur uneindeutige Reste erkennbar.

0'. […]	[für das Wohlergehen(?)]
1'. ⌜xx-*h*⌝ *w*⌝-x⌝[x]⌜x⌝	seiner/s … und seiner/s … (?),[63]
2'. *h npš-h*	seiner Seele,
3'. *w-nʿm-h w-wl*	seines Besitzes und seiner
4'. *d-h*	Nachkommenschaft.

Der erhaltene Text beinhaltet die abschließenden Wunschformeln einer Weihinschrift analog Z. 7–9 des oben besprochenen Textes. Der Übergang



© P. STEIN

Abb. 4: Das Tafelfragment im Archäologischen Museum von Sharjah, Foto und Faksimile

[61] Siehe TEIXIDOR 1992, S. 705f. mit Fig. 3 (Foto) sowie PUECH 1998, S. 48f. und 53 Fig. 1c (Strichzeichnung).

[62] Da der Text der drei letzten Zeilen inhaltlich vollständig und die linke untere Bohrung auffallend weit zur Mitte verschoben ist, können wir davon ausgehen, daß die schräge Randgestaltung links unten tatsächlich die ursprüngliche ist.

[63] PUECH 1998, S. 48f., liest die erste Zeile *hr*⌝*-h w-t*⌝(⌝*r*⌝)(2')*-h* „[de] sa [pos]térité (?) et sa renommée(?)".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000066

von Z. 1'f. könnte wohl zu *w-ʾ[ḫ]r(2')-h* „und seine Nachkommenschaft" ergänzt werden, doch wäre dieses Motiv eigentlich erst im Anschluß an *npš-h* zu erwarten (vgl. die oben im Kommentar zu Z. 7 zitierten Beispiele). Hinweise auf das in aramäischen Weihinschriften andernorts übliche *l-ḥyy* „für das Leben (von …)" lassen sich in den vorhandenen Zeichenresten jedenfalls ebensowenig verifizieren wie in der vollständig erhaltenen Inschrift. Das Formular beider Texte könnte also von Besonderheiten geprägt sein, die der spezifischen Situation ihres Fundortes am Schnittpunkt der aramäischen mit der altsüdarabischen Schriftkultur im Osten der Arabischen Halbinsel geschuldet sind.

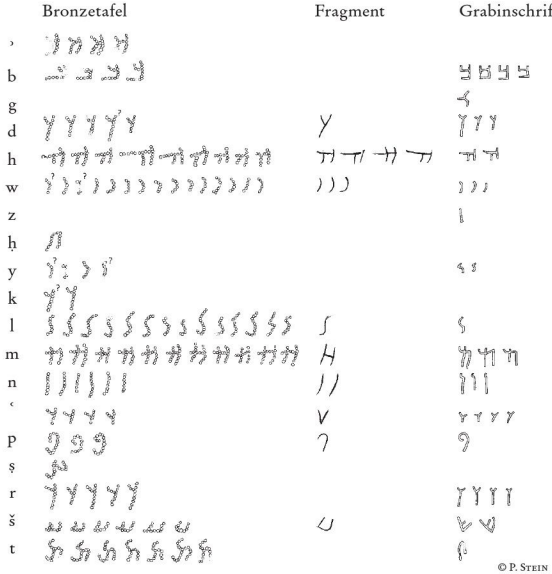


Abb. 5: Die Buchstabenformen der beiden Bronzetafeln (links und Mitte) im Vergleich mit denjenigen der aramäisch-ḥasaitischen Grabinschrift vom selben Ort (Overlaet/Macdonald/Stein 2016, rechts)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000067

Schlußwort

Die vorliegende Analyse hat gezeigt, daß die beschrifteten Bronzetafeln aus Mleiha als Votivgaben nach altsüdarabischem Vorbild aufzufassen sind. Auch wenn einzelne Bestandteile noch einer lexikalischen Präzisierung bedürfen, läßt sich dem Text der vollständig erhaltenen Tafel anhand sowohl aramäischer als auch altsüdarabischer Parallelen das weitgehend stereotype Formular einer Weihinschrift unterlegen. Für eine – ohnehin stets mit Vorbehalt aufgenommene – Auffassung als Grabinschrift läßt diese Interpretation keinen Raum mehr, womit auch der Großteil der in der Vergangenheit aus dem Text gezogenen kultur- und religionsgeschichtlichen Rückschlüsse hinfällig geworden ist. Aufgrund der modifizierten Identifikation zahlreicher Buchstaben bedarf schließlich auch die Frage der Datierung der Inschriften einer kompletten Neubewertung. Für eine Spätdatierung um oder gar nach die Zeitenwende (vgl. oben mit Fn. 12) besteht jedenfalls kein Grund. Sowohl paläographisch als auch sprachlich kann die Entstehung der Texte ohne weiteres in der hellenistischen Epoche angesiedelt werden. Ziehen wir die Weihinschrift auf der Silbertafel aus Mleiha als unmittelbare Parallele für die handwerkliche und inhaltliche Gestalt der Inschrift heran, kommt als Terminus post quem die Übernahme altsüdarabischer Schrifttradition in der Golfregion in Betracht, die im Zuge intensivierter Handelskontakte in der frühen hellenistischen Epoche um 300 v. Chr. erfolgt sein kann (s. STEIN 2016 und 2017b, S. 119f.). In das 3. Jh. v. Chr. fällt auch der Aufschwung der Siedlung von Mleiha, der sich epigraphisch in den eingangs besprochenen Objekten manifestiert. Die Verortung der beiden Inschriften inmitten dieses süd–ost-arabischen Kulturaustauschs findet ihre Bestätigung in zahlreichen „Arabismen" der Texte: Während das Onomastikon und wohl auch ein Teil des Vokabulars der als ḥasaitisch bezeichneten einheimischen Tradition der Golfregion entstammt, sind manche Eigenheiten in Sprache und Formular der Inschriften aus dem südarabischen Raum übernommen worden, dessen Schriftkultur in der Golfregion mindestens ebenso prägend gewirkt hat wie die aramäische Kanzleisprache der persisch–hellenistischen Administration.

S. D. G.

Bibliographie

ABBAS, E. 2009: „An insight into the culture of Mleiha based on archaeological explorations." In: *Proceedings of the International History Conference on New Perspectives on Recording UAE History*. Abu Dhabi, S. 89–98.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000068

AL-ʾAǦBARĪ, F. ʿA. 2015: „Naqš sabaʾī ǧadīd min nuqūš al-ihdāʾāt. Dirāsa fī dalālatihī al-luġawīya wa-d-dīnīya." In: M. ARBACH / J. SCHIETTECATTE (Hrsg.): *Pre-Islamic South Arabia and its Neighbours: New Developments of Research. Proceedings of the 17th Rencontres Sabéenes held in Paris, 6–8 June 2013*. Oxford, S. 1–4 (arab.).

AGGOULA, B. 1985: „Studia Aramaica II." In: *Syria* 62, S. 61–76.

AL-ANSARI, A.M.T. 2010: „Qaryat al-Fâw." In: A.I. GHABBAN / B. ANDRÉ-SALVINI / F. DEMANGE / C. JUVIN / M. COTTY (Hrsg.): *Routes d'Arabie. Archéologie et histoire du Royaume d'Arabie Saoudite*. Paris, S. 310–363.

AVANZINI, A. 2004: *Corpus of South Arabian Inscriptions I–III. Qatabanic, Marginal Qatabanic, Awsanite Inscriptions*. Pisa (Arabia Antica 2).

BEYER, K. / A. LIVINGSTONE 1987: „Die neuesten aramäischen Inschriften aus Taima." In: ZDMG 137, S. 285–296.

BOUCHARLAT, R. 1989: „Documents arabes provenant des sites ‹ hellénistiques › de la Péninsule d'Oman." In: T. FAHD (Hrsg.): *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel. Actes du Colloque de Strasbourg 24–27 juin 1987*. Leiden, S. 109–126

BROCKELMANN, C. 1928: *Lexicon Syriacum*. Editio secunda aucta et emendata. Halle.

BRON, F. 1996: „Notes d'épigraphie sudarabique." In: *Semitica* 45, S. 101–112.

BRON, F. / A. LEMAIRE 2009: „Nouvelle inscription sabéenne et la commerce en Transeuphratène." In: *Transeuphratène* 38, S. 11–29.

CALVET, Y. / CH. ROBIN 1997: *Arabie heureuse – Arabie déserte. Les antiquités arabiques du musée du Louvre*. Paris (Notes et documents des musées de France 31).

CASKEL, W. 1966: *Ǧamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī*. Bd. II: *Erläuterungen zu den Tafeln. Das Register*. Leiden.

CIH = *Corpus inscriptionum semiticarum. Pars quarta. Inscriptiones ḥimyariticas et sabæas continens*. Paris 1889–1932.

CSAI = *Corpus of South Arabian Inscriptions* (im Internet).

DELSMAN, W.C. 1985: „Aramäische historische Inschriften." In: O. KAISER (Hrsg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Band 1: Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte. Lieferung 6: Historisch-chronologische Texte III*. Gütersloh, S. 625–637.

DEUTSCH, R. / M. HELTZER 1994: *Forty New Ancient West Semitic Inscriptions*. Tel Aviv/Jaffa.

FRANTSOUZOFF, S.A. 2005: „Appendix III. Epigraphic documentation from Ḥaḍramawt." In: A.V. SEDOV: *Temples of Ancient Ḥaḍramawt*. Pisa (Arabia antica 3), S. 193–216.

GAJDA, I. 2009: *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste. L'histoire de l'Arabie du Sud ancienne de la fin du ive siècle de l'ère chrétienne jusqu'à l'avènement de l'islam*. Paris (Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres 40).

HARDING, G.L. 1971: *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions*. Toronto/Buffalo.

HEALEY, J.F. / H. BIN SERAY 1999–2000: „Aramaic at the Gulf: Towards a Corpus." In: *Aram* 11–12, S. 1–14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000069

AL-JALLAD, A. 2015: *An Outline of the Grammar of the Safaitic Inscriptions*. Leiden (Studies in Semitic Languages and Linguistics 80).

JAMME, A. 1962: *Sabaean Inscriptions from Maḥram Bilqîs (Mârib)*. Baltimore (Publications of the American Foundation for the Study of Man 3).

— 1970: „The Pre-islamic Inscriptions of the Riyâdh Museum." In: *Oriens Antiquus* 9, S. 115–139.

JÄNDL, B. 2009: *Altsüdarabische Inschriften auf Metall*. Tübingen (Epigraphische Forschungen auf der arabischen Halbinsel 4):

JASIM, S. A./M. UERPMANN/H.-P. UERPMANN 2016: *Mleiha. The Unwritten History*. Surbiton.

JASTROW, M. 1926: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. New York/Berlin/London.

KROPP, M. 1992: „The inscription Ghoneim AfO 27, 1980. Abb. 10: A fortunate error." In: *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 22, S. 55–67.

LEMAIRE, A. 2014: „Scripts of Post-Iron Age Aramaic Inscriptions and Ostraca." In: J. A. HACKETT/W. E. AUFRECHT (Hrsg.): *„An Eye for Form." Epigraphic Essays in Honor of Frank Moore Cross*. Winona Lake, S. 235–252.

LIPIŃSKI, E. 1994: *Studies in Aramaic inscriptions and onomastics II*. Leuven (Orientalia Lovaniensia Analecta 57).

LIVINGSTONE, A./B. SPAIE/M. IBRAHIM/M. KAMAL/S. TAIMANI 1983: „Taymā': Recent Soundings and New Inscribed Material." In: *Atlal* 7, S. 102–116, Tf. 83–97.

MACDONALD, M. C. A. 2000: „Reflections on the linguistic map of pre-Islamic Arabia." In: *Arabian archaeology and epigraphy* 11, S. 28–79.

— 2008: „Old Arabic (Epigraphic)." In: *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics* III, S. 464–477.

— 2010: „The 'Abiel' Coins of Eastern Arabia: A Study of the Aramaic Legends." In: M. HUTH/P. G. VAN ALFEN (Hrsg.): *Coinage of the Caravan Kingdoms. Studies in Ancient Arabian Monetization*. New York (Numismatic Studies 25), S. 403–547 und Tafeln auf CD-ROM.

MARAQTEN, M. 1988: *Die semitischen Personennamen in den alt- und reichsaramäischen Inschriften aus Vorderasien*. Hildesheim/Zürich/New York (Texte und Studien zur Orientalistik 5).

MITCHELL, T. C. 1990–1992: „An inscription in Epigraphic South Arabian script from Sharjah." In: *Persica* 14, S. 131–134.

MOUTON, M. 2008: *La Péninsule d'Oman de la fin de l'Age du Fer au début de la période sassanide (250 av.–350 ap. JC)*. Oxford (BAR International Series 1776; British Foundation for the Study of Arabia Monographs [formerly Society for Arabian Studies Monographs] 6).

MÜLLER, W. W. 1987: „Eine altsabäische Landeigentumsurkunde vom Wādī Aḍana." In: *Archäologische Berichte aus dem Yemen* IV. Mainz, S. 191–194.

— 1988: „Altsüdarabische Rituale und Beschwörungen." In: O. KAISER (Hrsg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Band II: *Religiöse Texte. Lieferung 3: Rituale und Beschwörungen II*. 2. Gütersloh, S. 438–452.

MULTHOFF, A. 2010: „Phalluskult und Bilderverbot? Beiträge zur ḥaḍramitischen Sprache und Kultur." In: ZDMG 160, S. 7–40.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000070

— 2011: „Sabäische Texte. 1. Altsüdarabische Widmungsinschriften." In: B. Janowski / D. Schwemer et al. (Hrsg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge.* Band 6. *Grab- Sarg-, Bau- und Votivinschriften*. Gütersloh, S. 333–362.

Multhoff, A. / P. Stein 2008: „Tempeldiebstahl und andere Schlechtigkeiten: Zwei verkannte sabäische Inschriften." In: *Orientalia 77*, S. 1–44.

Muraoka, T. 1983–1984: „The Tell-Fekherye bilingual inscription and early Aramaic." In: *Abr-Nahrain* 22, S. 79–117.

Muraoka, T. / B. Porten 2003: *A Grammar of Egyptian Aramaic*. Second revised edition. Leiden (Handbuch der Orientalistik I, 32).

Nebes, N. 2004: „Ein Feldzugsbericht des Šaʿirum ʾAwtar in einer neuen Widmungsinschrift aus dem Barʾān-Tempel." In: *Scripta Yemenica. Issledovanija po Južnoj Aravii. Sbornik naučnych statej v čest' 60-letija M. B. Piotrovskogo*. Moskva, S. 273–288.

— 2005: „Sabäische Texte." In: B. Janowski / G. Wilhelm et al. (Hrsg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Neue Folge. Band 2: *Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte*. Gütersloh, S. 331–367.

OCIANA = *Online Corpus of the Inscriptions of Ancient North Arabia* (im Internet).

Overlaet, B. / M. C. A. Macdonald / P. Stein 2016: „An Aramaic–Hasaitic bilingual inscription from a monumental tomb at Mleiha, Sharjah, UAE." In: *Arabian archaeology and epigraphy* 27, S. 127–142.

Peña-Chocarro, L. / E. Barrón Lopez 1999: „Plant remains from the site of Mleiha." In: *Mleiha I. Environnement, Stratégies de subsistance et artisanats (Mission archéologique française à Sharjah)*. Lyon (Travaux de la Maison de l'Orient méditerranéen), S. 63–69.

Prioletta, A. 2011: „The Sabaic inscription A-20-216: a new Sabaean-Seleucid synchronism." In: *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 41, S. 283–294.

Puech, É. 1998: „Inscriptions araméennes du Golfe: Failaka, Qalaʿat al-Baḥreïn et Mulayḥa (ÉAU)." In: *Transeuphratène* 16, S. 31–55.

Rabinowitz, I. 1956: „Aramaic Inscriptions of the Fifth Century B. C. E. from a North-Arab Shrine in Egypt." In: *Journal of Near Eastern Studies* 15, S. 1–9 und Tf. 1–7.

RES: *Répertoire d'Épigraphie Sémitique* (8 Bände). Paris 1929–1968.

Robin, Ch. 1991: „Les plus anciens monuments de la langue arabe." In: Ch. Robin (Hrsg.), *L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet. Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions*. Aix-en-Provence (Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée 61), S. 113–125.

— 1994: „Documents de l'Arabie antique III." In: *Raydān* 6, S. 69–90.

Robin, Ch. / A. de Maigret 2009: „Le royaume sudarabique de Maʿîn: nouvelles données grace aux fouilles italiennes de Barâqish (l'antique Yathill)." In: *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions & Belles-Lettres*, S. 57–96.

Robin, Ch. J. / A. Prioletta 2013: „Nouveaux arguments en faveur d'une identification de la cité de Gerrha avec le royaume de Hagar (Arabie orientale)." In: *Semitica et Classica* 6, S. 131–185.

Sabäisches Wörterbuch der Friedrich-Schiller-Universität Jena (im Internet).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000071

AL-SAID, S. F. 1995: *Die Personennamen in den minäischen Inschriften*. Wiesbaden (Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz 41).

SCHWIDERSKI, D. 2004: *Die alt- und reichsaramäischen Inschriften*. Band 2: *Texte und Bibliographie*. Berlin/New York (Fontes et Subsidia ad Bibliam pertinentes 2).

SIMA, A. 2002: „Die hasaitischen Inschriften." In: N. NEBES (Hrsg.): *Neue Beiträge zur Semitistik. Erstes Arbeitstreffen der Arbeitsgemeinschaft Semitistik in der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft vom 11. bis 13. September 2000 an der Friedrich-Schiller-Universität Jena*. Wiesbaden (Jenaer Beiträge zum Vorderen Orient 5), S. 167–200.

STEIN, P. 2002: „Schreibfehler im Sabäischen am Beispiel der mittelsabäischen Widmungsinschriften." In: *Le Muséon* 115, S. 423–467.

— 2003: *Untersuchungen zur Phonologie und Morphologie des Sabäischen*. Rahden/Westf. (Epigraphische Forschungen auf der Arabischen Halbinsel 3).

— 2010: *Die altsüdarabischen Minuskelinschriften auf Holzstäbchen aus der Bayerischen Staatsbibliothek in München*. Band 1. *Die Inschriften der mittel- und spätsabäischen Periode*. Tübingen/Berlin (Epigraphische Forschungen auf der Arabischen Halbinsel 5).

— 2013: *Lehrbuch der sabäischen Sprache. 1. Teil: Grammatik*. Wiesbaden (Subsidia et Instrumenta Linguarum Orientis 4,1).

— 2016: „Hasaitic." In *The Encyclopedia of Islam Three, Part 2016–4*. Leiden/Boston, S. 88–90.

— 2017a: „Sabäer in Juda, Juden in Saba. Sprach- und Kulturkontakt zwischen Südarabien und Palästina in der Antike." In: U. HÜBNER/H. NIEHR (Hrsg.): *Sprachen in Palästina im 2. und 1. Jahrtausend v. Chr.* Wiesbaden (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 43), S. 91–120.

— 2017b: „South Arabian *zabūr* script in the Gulf: some recent discoveries from Mleiha (Sharjah, UAE)." In: *Arabian archaeology and epigraphy* 28, S. 110–123.

— i. Dr.: „Die reichsaramäischen Inschriften der Kampagnen 2005–2009 aus Taymāʾ." In: *Tayma II: Inscriptions from the Saudi-German Excavations*, *Part 1*. Oxford.

TEIXIDOR, J. 1992: „Une inscription araméenne provenant de l'Émirat de Sharjah (Émirats Arabes Unis)." In: *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres*, S. 695–706.

TENGBERG, M. 1999: „L'exploitation des ligneux à Mleiha. Étude anthracologique." In: *Mleiha I. Environnement, Stratégies de subsistance et artisanats (Mission archéologique française à Sharjah)*. Lyon (Travaux de la Maison de l'Orient méditerranéen), S. 71–82.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000072

Philologisches zu den *Oden Salomos*

Von Michael Waltisberg, Marburg

Abstract: The present article discusses some grammatical issues in the *Odes of Solomon*, a collection of Syriac poems edited by Lattke (2011). Following a short introduction, the first section deals with general issues of the transcription of Syriac highlighting some of the changes made by Lattke (1999–2005) in his third commentary volume. The second section provides some comments on several points of grammar and suggests different translations of individual passages. A short anthology of notable verses in the *Odes of Solomon* concludes the article.

Es ist viel leichter in dem Werke eines großen Geistes die
Fehler und Irrtümer nachzuweisen, als von dem Werte desselben
eine deutliche und vollständige Entwickelung zu geben.
Schopenhauer *Kritik der kantischen Philosophie* ([1894], S. 5)

Thema

Die Erforschung der sprachlich nicht allzu anspruchsvollen, inhaltlich aber äusserst schwierigen *Oden Salomos* ist durch die Übersetzung und den Kommentar von Lattke (1999–2005; 2007; 2011; dort die frühere Literatur) auf eine neue Grundlage gestellt worden. Diese „rätselhaften Texte" (Lattke 2007, S. 277), die wohl aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt wurden, haben einen stark synkretistischen Charakter, indem sie Jüdisches, Gnostisches und Christliches verbinden (ebd., S. 293ff.). Die Gesamtzahl der Oden ist 42, doch fehlen auf Syrisch die ersten beiden komplett und Ode 3 teilweise, sodass der erhaltene Text in dieser Sprache 40 Gedichte ganz bzw. partiell umfasst (ebd., S. 281ff.). Auf Griechisch und Koptisch liegen einige weitere Passagen vor. Lattke (1999–2005; 2011) hat die syrische Fassung nicht nur ediert, kommentiert und übersetzt, sondern auch mit einer Transkription versehen, die Rechenschaft über die Lesung ablegt. In diesem Artikel sind Anmerkungen vorwiegend zu dieser Transkription und ihren Implikationen für die syrische Grammatik zusammengestellt, ergänzt um einige Vorschläge zur Verbesserung der zuverlässigen deutschen Übersetzung Lattkes.[1]

[1] Sehr gut gefällt mir beispielsweise Lattkes (2011, S. 91) Wiedergabe von OdSal 23.6: „Und er wurde abgesandt, wie der Pfeil vom Bogen, der abgeschnellt wird mit Wucht."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000073

Es versteht sich von selbst, dass die folgenden Ausführungen keinesfalls als Kritik an Lattkes grundlegendem Werk zu verstehen sind, sondern sie dienen in erster Linie dazu, einige sprachliche Einzelheiten zu klären und so einen Beitrag dazu zu leisten, die grammatische Interpretation der Oden sicherzustellen. Sollten die hier zusammengestellten philologischen Kommentare allgemeine Zustimmung finden, könnten sie in einer Neuauflage von Lattke (2011) Berücksichtigung finden.

Zu beachten ist, dass etliche Details der syrischen Grammatik nicht völlig sicher feststehen und daher durchaus kontrovers sind. Nöldekes Diktum gilt nach wie vor (1898, S. IX): „Immerhin wird auch nach Aufdeckung aller Quellen noch mancherlei in Laut- und Formenlehre des Syrischen dunkel bleiben."

Transkription

Die von Lattke (1999–2005; 2011) gegebene sehr genaue Transkription des Syrischen ist besonders hervorzuheben und gegenüber einer nachträglichen Vokalisierung des Urtextes, wie es etwa Harris/Mingana (1916) mit Hilfe der westsyrischen Punktation getan haben, zweifellos vorzuziehen. Dabei ergab sich im dritten Kommentarband insofern eine Neuorientierung, als die Umschrift an den von Beyer (1984–2004; 1990) eingeführten Standard angeglichen wurde, vgl. Lattke (2007, S. 307):

> Für den dritten Teil (OdSal 29–42) steuerte der Heidelberger Semitist Klaus Beyer die endgültige Transkription des Syrischen bei, durch welche die Mischung aus Transkription und Transliteration in den ersten beiden Teilen (OdSal 1–14; OdSal 15–28) und in manchen Vorarbeiten meines langjährigen und großzügig unterstützten Forschungsprojekts überholt ist.

Im Vorwort des dritten Kommentarbandes äussert sich der Autor etwas ausführlicher über die Gründe, die ihn zu diesem Schritt veranlasst haben (Lattke 1999–2005, III S. VII ff.):

> Die von Klaus Beyer stammende endgültige Transkription des Syrischen, die nun meine eigene Mischung aus Transliteration und Transkription in den ersten beiden Teilen ersetzt, bedarf einer kurzen Erklärung. Im Februar 2002 machte mich der Heidelberger Gelehrte auf einige Fehler aufmerksam, vor allem auf die Schreibung *mʿraymâ* statt *mrayymā* für den ‚Höchsten'. Daraus entwickelte sich eine lebhafte Korrespondenz, die durch viele telefonische Lehrstunden ständig bereichert wurde […] Die wichtigsten Veränderungen betreffen die nach wie vor schwierige Darstellung von Vokalen und die Verdoppelung von Konsonanten. Der Murmelvokal ist nun ganz verschwunden,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000074

während Bindestriche weitgehend erhalten wurden. An die Stelle von *f* tritt *p̄* (dazu gesellt sich *ṗ* für *π*). Statt *j* wird *y* verwendet […]

Die meisten der erwähnten Änderungen sind durchaus zu begrüssen: Lattkes Notierung des Schwa-Vokals etwa ist tatsächlich nicht durch die syrische Vokalnotation gedeckt.[2] Besonders anfechtbar ist die Schreibung von Schwa nach einkonsonantigen Lexemen mit epenthetischem Vokal /a/, der nur deswegen überhaupt auftritt, weil das folgende Wort mit Doppelkonsonanz anlautet, vgl. im ersten Kommentarband die unschönen „*wa-mᵉraḥḥᵉmānâ*“ ‚und barmherzig‘ (Lattke 1999–2005, I S. 16 [OdSal 3.6]) oder „*la-mᵉhaymnayk*“ (ebd., I S. 32 [OdSal 4.3]) ‚deinen Glaubenden‘. Daneben kommt aber auch in dieser Hinsicht völlig korrektes „*da-ḇ-ḥajjê*“ ‚wer das Leben (wählt)‘ vor (ebd., I S. 19 [OdSal 3.9]).

Eine Durchsicht des ersten Kommentarbandes ergab weitere problematische Punkte, die jetzt mehrheitlich korrigiert sind: In einigen Formen werden die beiden überlieferten Varietäten des Syrischen gemischt, z. B. „*niʾṯôn*“ ‚sie kommen‘ (ebd., I S. 55 [OdSal 5.4]; OS *neṯon*, WS *niṯun*)[3] oder „*rehṭāh*“ ‚der Lauf (des Zorns)‘ (ebd., I S. 98 [OdSal 7.1], immer noch so in Lattke 2011, S. 36; OS *raḥṭ=å*[4], WS *reḥṭ=o* [s. auch Nöldeke 1898, S. 32]); einige Transkriptionen sind westsyrisch, beispielsweise „*ḥᵉzîṯeh*“ (Lattke 1999–2005, I 105 [OdSal 7.5]; OS *ḫzeṭ=ę*, WS an sich besser *ḫziṯ=e*); und manchmal finden sich tatsächlich falsche Formen wie „*hāḏê (h)y*“ ‚das ist‘ (ebd., I 23 [OdSal 3.10]; korrekt OS *håḏa-y*, WS *hoḏo-y*) oder „*w-ʾāzlâ*“ ‚und sie geht‘ (ebd., I 149 [OdSal 8.21]; realiter OS *w-åzå* [< **w-āzzā*], WS *w-ozo*; zum Problem der Konsonantenlänge s. im Folgenden). Bedauerlicherweise steht letztere inkorrekte Form „*w-ʾāzlâ*“ immer noch in Lattke (2011, S. 44), obwohl eine nicht-assimilierte Form von *ezal* nur in der Bedeutung ‚nützlich

[2] Was nicht bedeuten muss, dass es im gesprochenen Syrisch kein Schwa gab. Vielmehr ist davon auszugehen, dass die Situation im Syrischen derjenigen im modernen Aramäischen mehr oder weniger entsprach: Abhängig von der konsonantischen Umgebung waren vermutlich Schwa-Vokale zu hören (vgl. für Neuwestaramäisch Arnold 1990, S. 39ff., und für Ṭuroyo Jastrow 1993, S. 25ff.). Die Vokalnotation des Syrischen gibt aber (phonologisch zu Recht) keine Murmelvokale an (s. Nöldeke 1898, S. 7ff.), und es ist nicht möglich, ihre exakte Position zu rekonstruieren.

[3] OS = Ostsyrisch, WS = Westsyrisch.

[4] Personalklitika werden mit dem kurzen Gleichheitszeichen markiert. Damit sollen ihr Status als eigenständige Morpheme und ihre obligatorisch nachgesetzte Position bezeichnet werden. Sonstige Morpheme, die einem Wort (in teilweise variabler Reihenfolge) vor- oder nachtreten, werden mit Minuszeichen abgesetzt. – Im Syrischen werden die Klitika der dritten Person Singular im Auslaut ohne /h/ gesprochen (Arayathinal 1957–1959, I S. 62). Diese Regel wird manchmal auch in der Orthographie sichtbar, vgl. etwa *meḥḏå* ‚auf einmal‘, das als <mḥd’> und <mḥdh> geschrieben wird (Nöldeke 1898, S. 97).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000075

sein' zulässig wäre (Arayathinal 1957–1959, I S. 198).[5] In OdSal 28.13 (Lattke ebd., S. 106) gibt der Herausgeber dagegen die Assimilation an: „*ʾāzzīn*" ‚sie gehen' (besser OS *āzin* ~ WS *ozin*).

Andere Änderungen in der Umschrift, die Lattke (1999–2005) im dritten Kommentarband vorgenommen hat, sind dagegen nach meinem Dafürhalten nicht als Fortschritt, sondern im Gegenteil als Rückschritt zu betrachten. Dies betrifft bemerkenswerterweise gerade das von Lattke (ebd., III S. VII) selbst besonders hervorgehobene Lexem ‚Höchster', das von *mᶜraymâ* in *mrayymā* geändert wurde und die Überarbeitung der Umschrift veranlasst hatte. Während der Murmelvokal natürlich tatsächlich getilgt werden muss, ist die jetzige Konsonantenlänge in der Silbenkoda im Syrischen nicht berechtigt: „Sehr früh ist die Verdopplung jedenfalls weggefallen, wenn auf den doppelten Consonanten nur ein Vocalanstoss folgte […]" (Nöldeke 1898, S. 14). Die ebd. angegebenen partiellen Assimilationen in der Aussprache etwa von *regṯå* ‚Lust' als [rekṯå][6] und *bezṯå* als [besṯå] bestätigen diese Regel (vgl. allgemein zu diesen Assimilationserscheinungen Nöldeke ebd., S. 14ff. und Barhebraeus in Moberg 1907, S. 28ff.). Es ist davon auszugehen, dass mit der Elision des Vokals in offener Silbe nach ursprünglich verdoppeltem Konsonant gleichzeitig dessen Länge gekürzt wurde, etwa nach dem Muster **šabbaḫū=hī* > **šabbḫū=y* = *šabḫu=y* ‚sie priesen ihn' (vgl. Mingana 1905a, S. 15ff.). Diese Regel ist daher meiner Ansicht nach auch in einer rekonstruierenden Umschrift des Syrischen wiederzugeben, wie sie Lattke (1999–2005, III; 2011) von Beyer (1984–2004; 1990) übernommen hat. Korrekt war daher in dieser Hinsicht u.a. die Transkription von „*ᶜamḵôn*" ‚mit euch' (Lattke 1999–2005, I S. 135 [OdSal 8.6]; gegen aktuelles „*ᶜammḵōn*", id. 2011, S. 42). Die jetzt als lang notierten Konsonanten in der Silbenkoda von geschlossenen Silben sind in Lattke (2011) sämtlich zu korrigieren (passim).[7]

Auch in weiteren Fällen ist die Konsonantenlänge der neuralgische Punkt. Sie ist im Ostsyrischen nur zwischen Vokalen nach /a/ *(pṯåḫå)* und /e/ *(rḫåṣå ariḵå)* zulässig (s. Nöldeke 1898, S. 13; Mingana 1905a, S. 9ff.; Arayathinal 1957–1959, I S. 10ff.), z.B. *šaddar* ‚er schickte' und *tennånå* ‚Rauch'. Die Konsonanten /h w ᶜ r/ erlauben keine Konsonanten-

[5] Die assimilierte Form des Syrischen wird durch modernes *īzzé* ‚gehen' im Ṭuroyo (Ṣurāyt) bestätigt (vgl. Jastrow 1993, S. 72ff.).

[6] In eckigen Klammern sind natürlich keine realen phonetischen Daten notiert, sondern Formeln, die unsere Auffassung der syrischen Lautung anzeigen.

[7] Lattke (2011, S. 88 [OdSal 22.12]) selber verstösst hier manchmal gegen seine Grundsätze: Nach der Etymologie und seiner sonstigen Transkription müsste das Wort ‚Fundament' nicht als „*šeṯeṯā*", sondern als **šeṯessṯā* erscheinen, s. dessen Plural „*šeṯessē*" (Brockelmann 1908, S. 483). Lies übrigens im Singular besser OS *šaṯesṯå* bzw. WS *šeṯesṯo*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000076

länge (vgl. ebd.), also etwa *tahi* ‚verzögern; aufhalten', *ḫåwi* ‚zeigen' (WS *ḫawi*), *eštaʿi* ‚erzählen' oder *šari* ‚beginnen' (folglich gegen „*ʾeṯraʿʿit*" ‚du erdachtest', LATTKE 2011, S. 22 [OdSal 4.2] oder „*w-estarraq*" ‚und sie wurden nichtig', ebd., 76 [OdSal 18.12]).[8] Im Normalfall ebenfalls nicht gelängt wird der nach dem Schema zu verdoppelnde Konsonant nach den Vokalen /u o/, z. B. *qubålå* (WS *qubolo*) ‚Akzeptanz' oder *tukå* ‚Schaden' (WS *tuko*) (ARAYATHINAL 1957–1959, I S. 12).[9] Konsonantenlänge ist daher insgesamt kein sehr prominentes Merkmal der syrischen Phonologie, das Westsyrische hat sie ohnehin ganz verloren (DUVAL 1881, S. 109; NÖLDEKE 1898, S. 13). Angesichts dieser Regeln ist die ursprüngliche Schreibung LATTKES einige Male der jetzigen überarbeiteten Form vorzuziehen, beispielsweise „*pûmå*" ‚Mund' (id. 1999–2005, I S. 126 [OdSal 7.24]; jetzt „*pummā*", id. 2011, S. 40), „*pûmḵôn*" ‚euer Mund' (id. 1999–2005, I S. 133 [OdSal 8.4]; aktuell „*pummḵōn*", id. 2011, S. 42), „*ḫassîrînan*" ‚wir sind bedürftig = wir brauchen' (id. 1999–2005, I S. 39 [OdSal 4.9]; nun „*ḫassīrīn-nan*", id. 2011, 24), oder „*l-ʾaylēn*" (id. 1999–2005, I S. 166 [OdSal 9.8]; jetzt „*l-ayllēn*", id. 2011, S. 48 und öfter). Letztere ausnehmend hässliche Form mit langem /l/ nach geschlossener Silbe widerspricht der syrischen Phonotaktik und ist daher dringend zu korrigieren (passim).[10]

Wie die bisher zitierten Beispiele zeigen, gibt LATTKE (1999–2005; 2011) in beiden Umschriftmodi Vokallänge an. Im Syrischen ist dies bestenfalls aus sprachhistorischen Gründen berechtigt, weil die syrische Vokalnotation nur die Qualität, nicht die Quantität bezeichnet (NÖLDEKE 1898, S. 9). In einer synchronen Umschrift des Syrischen ist daher Vokallänge nicht zu notieren. Das Schriftzeichen *ålap* ist phonologisch wohl als ∅ aufzufassen und braucht daher ebenfalls nicht transkribiert zu werden. Setze also anstelle von eher theoretischem „*w-ā̆ʾar*" ‚und Luft' (LATTKE 2011, S. 28 [OdSal 5.5]) besser OS *w-år* bzw. WS *w-oyar*.[11] Auch die Schreibung „*ʾu-*" für die Konjunktion *w-* ‚und' lehnen wir aus diesem Grund ab, ganz abgesehen davon,

[8] Ausnahmen bei /r/ sind nur einige Formen von *šari*, etwa *mšarrę* oder *šarrå* (DUVAL 1881, S. 109).

[9] Vgl. aber u. a. die exzeptionellen *ḫubbå* ‚Liebe' (WS *ḫubo*), *espuggå* ‚Schwamm' (WS *espugo*) und *kollå* ‚alles' (WS *kulo*) (ebd.).

[10] BEYERS Herleitung der falschen Form „*l-ayllēn*" geht mit ziemlicher Sicherheit auf ältere Demonstrative wie etwa biblisch-aramäisches *ʾillēn* ‚diese' (Plural) zurück (vgl. id. 1984–2004, I S. 511ff.).

[11] Dasselbe gilt etwa auch für die Adverbialendung OS *-āiṯ* ~ WS *-oyiṯ* wie in „*spīqāʾīṯ*" ‚grundlos' (LATTKE 2011, S. 78 [OdSal 19.3]). – Nach der ostsyrischen Masora soll der glottale Plosiv in einigen Fällen gesprochen werden (*asseq* <ʾ>), in anderen wiederum nicht (*lå tasseq ~ gnoḇ* <ʾ>), vgl. WEISS (1933, S. 12ff.) und LOOPSTRA (2015, S. XLIff.). Zahlreiche Beispiele von etymologisch unberechtigtem <ʾ> zeigen aber, dass das Schriftzeichen wohl keinen Lautwert hat (s. NÖLDEKE 1898, S. 24ff.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000077

dass ein vokalloses /w/ ohnehin nur als [u] gesprochen werden kann, vgl. *ḥaḏuṯå* ‚Freude' = *ḥaḏwṯå* vom Status absolutus *ḥaḏwå*.

Beyers und damit Lattkes Umschrift gibt nicht die beiden überlieferten Varietäten des Syrischen wieder, sondern sie ist ein Rekonstrukt und versucht eine Sprachform darzustellen, wie sie vor der Dialektspaltung in Ost- und Westsyrisch bestanden hat. Beyer (1984–2004, II S. 37) ist sich der Problematik eines solchen Verfahrens bewusst: „Da aber nicht immer klar ist, welche westsyrischen […] oder ostsyrischen […] Besonderheiten jung sind, und die Vokalisierung der Syrer schwankt, ist die Rekonstruktion nicht immer sicher."

Nicht nur sind manche Merkmale einer solchen Umschrift unsicher, sie gibt bisweilen auch syrische Formen wieder, die so an sich nicht überliefert sind. Die Transkriptionen „*napšāṯā*" ‚Seelen' (Lattke 2011, S. 34 [OdSal 6.15]) und „*tešbuḥṯā*" ‚Herrlichkeit' (ebd., S. 76 [OdSal 18.16]) etwa mögen in vergleichend-semitistischer Perspektive vertretbar sein, sie widersprechen aber den im Syrischen allein überlieferten Formen OS *napšåṯå* ([nawš-]) und *tešboḥṯå* bzw. WS *napšoṯo* und *tešbuḥto*. Ein weiteres Beispiel ist die Transkription „*hāw*" ‚jener' (u. a. Lattke 2011, 22ff. [OdSal 3.4, 8] u. ö.), welche wohl die vermutete Etymologie dieses Lexems wiedergeben soll, vgl. Beyer (1984–2004, I S. 81): „*hā*ʾ ‚siehe!' […], das auch die Demonstrativpronomina verstärkt."[12] Synchron gesehen gibt es natürlich in diesem hinweisenden Pronomen keinen Unterschied zum sonstigen Diphthong /åw/ ~ /aw/, es sollte also dementsprechend transkribiert werden, OS *hâw* bzw. WS *haw*; vgl. andere Beispiele für den Diphthong wie „*šawtāpūṯāḵ*" ‚deine Gemeinschaft' (Lattke 2011, S. 24 [OdSal 4.9]) oder „*rēšaw*" ‚seine Köpfe' (ebd., S. 86 [OdSal 22.5]).

Die Akzeptanz von Beyers und Lattkes Umschrift hängt also zu weiten Teilen davon ab, ob man Rekonstruktion billigt und damit transkribierte Formen akzeptiert, die den überlieferten Regeln des Syrischen unter Umständen widersprechen. Nach meinem Dafürhalten sollte Syrisch strikt nach ost- oder westsyrischer Tradition vokalisiert werden, weil unsere Kenntnis der Sprache so oder so von dieser Überlieferung abhängt. Alle weitere Rekonstruktion endet nur in Spekulation und Unsicherheit. Dass letztlich auch Lattke der überlieferten Tradition folgt, zeigt seine (selbstverständlich korrekte) Umschrift „*ʾaytīt*" ‚du brachtest' mit (etymologisch an sich unberechtigter) plosiver Endung, die auf eine Analogie nach dem Grundstamm, etwa *bnayt* ‚du hast gebaut', zurückgeht (vgl. Brockelmann 1951, S. 95). Im Biblisch-Aramäischen sind die entsprechenden Formen der Suffix-

[12] In den späteren Bänden hat Beyer seine Ansicht offenbar leicht revidiert, s. id. (1984–2004, II S. 47 und III S. 38).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000078

konjugation 2. Person Singular maskulin noch nach der Etymologie mit frikativer Endung punktiert, *manniṯå* ‚(die) du eingesetzt hast' (Dan 3.12) oder *rḥiṯå* ‚du bist gross geworden' (Ketib; Dan 4.19). Nach meinem Dafürhalten ist die Sprache primär so wiederzugeben, wie sie in der uns zugänglichen Überlieferung erscheint.

Zur Illustration wird die kurze Ode 37 hier in konsequent ost- und westsyrischer Umschrift zusammen mit LATTKES Version zitiert. Einige Spezialprobleme der Transkription werden im folgenden Kommentar noch berücksichtigt.

Ode 37 – Übersetzung

1 Meine Hände streckte ich aus zum Herrn,
und zum Höchsten erhob ich meine Stimme.
2 Ich sprach mit den Lippen meines Herzens,
und er erhörte mich, als meine Stimme zu ihm drang.
3 Seine Rede erreichte mich,
die mir die Früchte meiner Mühen gab
4 und mir Ruhe gewährte in der Güte des Herrn.
Halleluja!

Ode 37 – LATTKE (2011, S. 124)

1 *„peštet ʾiḏay lwāṯ māryā*
wa-lwāṯ mrayymā ʾarīmeṯ qāl
2 *ʾu-malleṯ b-sep̄wāṯeh d-leb*
ʾu-šamʿan kaḏ np̄al qāl lwāṯeh
3 *peṯḡāmeh ʾeṯā lwāṯ*
d-yaḇ lī p̄ēr̄ē ḏ-ʿamlay
4 *ʾu-yaḇ lī nyāḥā ḇ-ṭaybūṯeh d-māryā*
hallēlūyā"

Ode 37 – Ostsyrisch

1 *pešṭeṯ iḏ=ay lwåṯ måryå*
wa-lwåṯ mraymå arimeṯ qål
2 *w-malleṯ b-sepwåṯ=ę d-lęb*
w-šamʿan kaḏ npal qål lwåṯ=ę
3 *peṯgåm=ę eṯå lwåt*
d-yaḇ li pęrę ḏ-ʿaml=ay
4 *w-yaḇ li nyåḥå b-ṭaybuṯ=ę d-måryå*
hallęluyå

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000079

Ode 37 – Westsyrisch

1 *pešṭeṯ iḏ=ay lwoṯ moryo*
wa-lwoṯ mraymo arimeṯ qol
2 *w-maleṯ b-sep̄woṯ=e d-leb*
w-šamʿan kaḏ np̄al qol lwoṯ=e
3 *peṯgom=e eṯo lwot*
d-yaḇ li p̄ire ḏ-ʿaml=ay
4 *w-yaḇ li nyoho ḇ-ṯaybuṯ=e d-moryo*
haleluya

Kommentar

Die folgenden Transkriptionen werden primär in ostsyrischer Form gegeben, auf Westsyrisch wird eigens hingewiesen.

(1) OdSal 3.3 (LATTKE 2011, S. 20): Wie in „*lā ḡēr*“ ‚denn nicht‘ gibt der Herausgeber konsequent über Wortgrenzen hinaus die Frikativierung der /bgdkpt/ nach auslautendem Vokal an. Hierbei handelt es sich um einen (wahrscheinlich jüngeren) westsyrischen Sprachgebrauch (ARAYATHINAL 1957–1959, I S. 32; die von NÖLDEKE 1898, S. 19 gegebenen Beispiele entstammen alle der harklensischen Bibelübersetzung). Wohl deshalb findet er sich auch in der biblisch-aramäischen Punktation, jedoch mit einigen Ausnahmen (vgl. u.a. *w-ʿiśbå ḵ-ṯorin* ‚und (er ass) Gras wie Ochsen‘, Dan 4.30, vs. *u-l-ʿillåʾå bårḵeṯ* ‚und ich pries den Höchsten‘, Dan 4.31; allgemein BAUER/LEANDER 1927, S. 43). Im Ostsyrischen gilt diese Regel nicht (ARAYATHINAL ebd.), und es wäre deshalb zu überlegen, sie in der Transkription der *Oden Salomos* auszulassen.

(2) OdSal 3.7 (ebd., 23): Den siebten Vers dieser Ode *eṯmazgeṯ – meṯṯol d-eškaḥ råḥmå l-håw rḥimå – meṯṯol d-erḥam l-håw brå – d-ehwę brå* übersetzt LATTKE mit „Ich wurde vereint, weil der Liebende ihn, den Geliebten, fand, weil ich lieben sollte ihn, den Sohn, damit [auch] ich Sohn sei“. Ist damit rein von der syrischen Satzfügung her die Informationsstruktur des letzten Teilsatzes mit Fokus auf dem Pronomen der ersten Person („[auch] ich“) richtig erfasst? In diesem Fall wäre vielleicht eher ein explizites Pronomen *enå*, eventuell in Kombination mit *åp* ‚auch‘, zu erwarten (vgl. einen ähnlichen Fall unten in Nr. 4). Mir scheint in der *d*-Klause eher das Nomen *brå* ‚Sohn‘ fokussiert zu sein, die Aussage des Satzes zielt also darauf ab, dass der Sprecher durch seine Liebe selber Sohn werde (und damit Unsterblich-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000080

keit erlangt, s. den folgenden Vers 3.8; LATTKE 1999–2005, I S. 18: „mit dem durch die Finalpartikel ܕ (*d-*) angegebenen Ziel, selbst auch Sohn zu sein").[13] Diese Interpretation entspricht nach meinem Dafürhalten eher der hier vorliegenden Syntax des Syrischen.

(3) OdSal 3.8 (ebd., S. 22): Formen wie das Partizip Aktiv „*mā'eṯ*" ‚er stirbt' sollten nicht mit <'> geschrieben werden (s. oben Abschnitt Transkription). Westsyrisch lautet <'> zwischen Vokalen [y] (NÖLDEKE 1875, S. 69 Fn. 2 nach BARHEBRAEUS), also *moyeṯ*; OS dagegen mit getrennt zu sprechenden Vokalen *måṭ* (vgl. auch ARAYATHINAL 1957–1959, I S. 226).

(4) OdSal 3.8 (ebd., S. 22 und 23): LATTKE liest und übersetzt „*hāw gēr d-meṯnaqqaṗ l-hāw d-lā mā'eṯ 'āṗ hāw d-lā mawtā nehwē*" „Denn wer sich dem anschließt, der nicht stirbt, der wird auch unsterblich sein". Die zweite Hälfte ist meiner Ansicht nach zu lesen *åp hu* (statt „*hāw*") *dlå måwtå nehwę* ‚auch (dies)er wird ohne Tod sein' (ebenso HARRIS/MINGANA 1916, S. 5). Die Verbindung von *åp* ‚auch' mit Pronomen ist für in Fokus stehende Ausdrücke ganz gebräuchlich (vgl. in aller Kürze NÖLDEKE 1898, S. 166).

(5) OdSal 3.10 (ebd.): Die Lesung „*hāḏā-y*" ‚das ist' stellt eine Form dar, die wohl auf der Basis der westsyrischen Punktation rückgebildet wurde, die es aber so eigentlich nicht gibt. WS lautet es *hoḏo-y*, OS dagegen *håḏa-y* (BARHEBRAEUS in MOBERG 1907, S. 76; MINGANA 1905a, S. 156).

(6) OdSal 3.11 (ebd.): Die Übersetzung „seid erweckt!" für *etʿir* könnte Anlass zu falschen Assoziationen geben. Ist alternativ für die Reihe *eṯḫakkam w-ḏaʿ w-etʿir* von Vers 11 eine Wiedergabe als ‚werdet weise, erkennt und seid wach(en Sinnes)' o. ä. möglich? Zum Verb *etʿir* lit. ‚aufwachen' und seinem semantischen Umfang vgl. auch LATTKE (1999–2005, I S. 25).

(7) OdSal 4.1 (ebd.): Das Wort ‚Gott' wird wie an dieser Stelle konsequent mit langem /l/ transkribiert: „*'allāh*" ‚mein Gott'. NÖLDEKE (1898, S. 14) gibt diese Form ohne Quellenangabe als einen Fall von sekundärer Verdopplung an, ganz gegen das Zeugnis von BARHEBRAEUS, der auch für das Ostsyrische die etymologisch erwartete Form *alåhå* (WS *aloho*) konstatiert (vgl. MOBERG 1907, S. 75; SOKOLOFF 2012, S. 47). Nach meinem Dafürhalten ist hier mit BLAU (1972, S. 175ff.) unbedingt der Tradition und Etymologie zu folgen.[14]

[13] Die Übersetzung von DIETTRICH (1911, S. 5) lautet: „Weil ich den Sohn liebe, werde ich [selbst] Sohn."

[14] Der Versuch von KILTZ (2012), im Syrischen die Form mit langem /l/ nachzuweisen („I'll posit an original form *allāhā*", ebd., S. 42), überzeugt nicht. Ein etymologisch mit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000081

(8) OdSal 4.2 (ebd., 23): LATTKE übersetzt *meṯṯol d-layt ʿl-åw šulṭånå* mit „weil es über ihm/n keine Macht gibt". Vielleicht ist die etwas freiere Formulierung möglich ‚weil (er) [= vorher erwähnt ‚niemand'] keine Macht über ihn [= der genannte ‚Ort' (*aṯr-åḵ*, Vers 1)] hat' (und ihn deswegen nicht verändern bzw. versetzen kann, s. Vers 1).[15]

(9) OdSal 4.2 (ebd., 22): Die oft im Plural auftretende Endung *-åwåṯå* (WS *-awoṯo*) wird von LATTKE wie hier in *„ʾaṯrawwāṯā"* ‚Orte' konsequent mit langem /w/ transkribiert. Dies ist weder diachron noch synchron gerechtfertigt (vgl. bereits GOLDENBERG 1995, S. 37 = 1998, S. 602): Die Pluralendung, die den Wurzeln III /w/ entstammt (z. B. *mnåṯå* ~ *mnoṯo* ‚Teil' < **manāt-* < **manawat-*; Plural *mnåwåṯå* ~ *mnawoṯo* < **manawāt-*), wurde generalisiert und auf zahlreiche Wörter übertragen (s. NÖLDEKE 1898, S. 51, 53). Die Vokalisierung in den beiden syrischen Varietäten orientiert sich an

ålap und Kurzvokal anlautendes Wort in offener Silbe erhält synchron – sofern die Lautgruppe nicht gänzlich elidiert wird, s. u. a. *ḫyånå* ‚verwandt', *ḫråå* ‚letzter' oder *nåšå* ‚Leute' – einen Vokal, und zwar entweder /a/ oder /e/ (NÖLDEKE 1898, S. 24). Die Verteilung der beiden Laute ist ziemlich regellos und nicht von der Etymologie abhängig: Vgl. mit /a/ *aḇå* ‚Vater' und *aḥå* ‚Bruder' (inkl. davon abgeleiteter Nomina), *aḇårå* ‚Blei' (Lehnwort), *amumå* ‚Form', *anusyå* ‚Bedrängnis' (WS nach griechischem Muster *anusiya*) und *asurå* ‚Kette' sowie mit /e/ *eḇaṯṯå* ‚Verlorenes' (WS dagegen *aḇḏo*), *eḇåṯå* ‚Balken', *enaqṯå* ‚Seufzer', *esåḏę* ‚Kissen' (mit SCHALL in NÖLDEKE 1898, S. 318 pace BROCKELMANN 1908, S. 69) und *ešåḏå* ‚Ausgiessen'. Daneben gibt es variierende Anlautvokale, vgl. *aḇåltå* ‚Kamelherde' (WS *eḇolto*; Lehnwort), *aḥåḏå* ‚Barrikade' (WS *eḥoḏo*), *aliṯå* ‚Fettschwanz' (WS *eliṯo*) und *asårå* ‚Kette' (WS *esoro*). Mit Längung des zweiten Radikals gebildet (und damit für die vorliegende Diskussion irrelevant) sind *abbå* ‚Frucht' (WS *ebo*) und *eššåṯå* ‚Fieber'. Beim Verb werden mit /a/ gebildet vom G-Stamm (P'al) der Imperativ mit Basisvokal /o/, etwa *aḵol* ‚iss!' (dagegen *emar* ‚sage!'), und das Partizip Passiv, z. B. *amir* ‚gesagt'. In der Suffixkonjugation überwiegt /e/, u. a. *ezal* ‚gehen', *emar* ‚sagen', *esar* ‚fesseln', *ešaḏ* ‚vergiessen' oder *eṯå* ‚kommen', während in einigen Verben das Ostsyrische gegen das Westsyrische /a/ hat (NÖLDEKE 1898, S. 112), nämlich *alå* ‚klagen' (WS *elo*), *alam* ‚wütend werden' (WS *elam*), *alaṣ* ‚bedrängen' (WS *elaṣ*), *apå* ‚backen' (WS *epo*) und *ara'* ‚begegnen' (WS *era'*); hinzu tritt die Form *aḵpaṯ* ‚sich sorgen' (WS *eḵpaṯ*) (SCHALL in NÖLDEKE 1898, S. 323). Aus dieser Liste wird in erster Linie deutlich, dass das Ostsyrische im Vergleich zum Westsyrischen sowohl beim Nomen als auch beim Verb den Vokal /a/ präferiert, sehr oft aber auch an /e/ festhält.

Die aufgeführten Beispiele erweisen nebenbei bemerkt alle von KILTZ (2012, S. 41ff.) postulierten Lautgesetze als falsch: Eine Protoform **alāh-* muss nicht notwendigerweise **elāh-* werden, beim Imperativ mit /o/-Basis und dem passiven Partizip handelt es sich um keinen Fall von „paradigmatic leveling" (nach welchem Vorbild im Paradigma sollte sich der Anlautvokal hier richten?), und der angebliche Lautwechsel „**el* > *al* only […] in closed syllables" existiert nicht. Der anlautende Vokal /a/ von *alåḥå* mag vom folgenden Konsonanten /l/ beeinflusst sein (so von BROCKELMANN 1951, S. 34 angedeutet), doch ist dies unsicher. Insgesamt spricht nichts gegen die Form *alåḥå*, die notabene die Etymologie und die grammatische Überlieferung auf ihrer Seite hat.

[15] DIETTRICH (1911, S. 7) übersetzt „denn es gibt keine Macht darüber."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000082

derjenigen des Diphthongs /åw/ ~ /aw/. In dieser Form gab es demzufolge nie ein langes /w/ (s. auch Brockelmann 1908, 444).

(10) OdSal 4.5 (ebd., S. 24): In diesem Vers wird das Lexem ‚ganz; alle' mit Klitika transkribiert als „*kullhōn*" ‚sie alle', während dasselbe Morphem ohne Klitikon als „*kol (meddem)*" ‚alles' (ebd., S. 30 [OdSal 5.13]) erscheint. Dieser Wechsel zwischen Basen mit /u/- und /o/-Vokal findet sich weiterhin beim Lexem „*pummā*" ‚Mund' (ebd., S. 40 [OdSal 7.24]) vs. „*pom*" ‚mein Mund' (ebd., S. 48 [OdSal 10.1]) und bei „*b-ḥubbā*" ‚mit Liebe' (ebd., S. 44 [OdSal 8.13]) vs. „*ḥob*" ‚meine Liebe' (ebd., S. 68 [OdSal 16.3]). Es ist nicht ganz klar, worauf sich diese Alternation genau gründet. Überliefert ist auf jeden Fall in den beiden syrischen Dialekten mit Ausnahme von *kol* nur jeweils eine Form: OS *ḥubbå* (mit *ḥub=ḵon* ‚Sie' [Höflichkeitsform] oder *b-ḥub qṭir* ‚unausweichlich'; Sokoloff 2012, S. 419) bzw. WS *ḥubo* mit *w-ḥub* ‚und meine Liebe' in 1 Kor 16.24 (NT), OS *pumå* (inkl. *l-pum* ‚meinen Mund' in Hi 31.27 [O])[16] bzw. WS *pumo* sowie OS *kol* (*koll=ę* etc., s. Arayathinal 1957–1959, I S. 12) und WS *kul* (*kul=e* etc.; daneben aber auch *kol*, Nöldeke 1898, S. 33). Dementsprechend sind die erwähnten Alternationen bei Lattke zu verbessern (passim).

(11) OdSal 4.6 (ebd.): Die als „*neṭṭlem*" ‚er wird unterdrückt' gegebene Verbform (tG-Stamm [Eṯp'el] von *ṭ-l-m*) verstösst gegen die Assimilationsregeln, denn in geschlossener Silbe findet eine progressive, keine regressive Assimilation statt (Arayathinal 1957–1959, I S. 14; s. auch *neṭḵar* ‚er gedenkt' von *d-k-r* in Nöldeke 1898, S. 20). Lies also **neṭṭlem* > *netlem* (mit Vereinfachung der vorauszusetzenden Konsonantenlänge in geschlossener Silbe).[17]

(12) OdSal 4.11 (ebd.): Anstelle des G-Stammes (P'al) „*d-ṭeṭwē*" ‚dass du bereutest' scheint mir die tG-Konjugation (Eṯp'el) besser, lies also *d-ṭetwę*. Dieselbe Lesung vom G-Stamm findet sich bereits in Lattke (1999–2005, I S. 44), wird dort aber irrtümlich als „Ethpe. *ʾeṭwî*" angegeben (korrekt ist *etwi* mit plosivem /t/). Die Form von Vers 4.11 ist in Harris/Mingana (1916, S. 6) nicht eindeutig als G- oder tG-Stamm zu bestimmen.

(13) OdSal 5.3 (ebd., S. 26): Ein unbedeutender Tippfehler, der sich tatsächlich schon in Lattke (1999–2005, I S. 51) findet, ist „*mennah*" ‚aus ihr' für *menn=å* (bzw. *mennāh* im Umschriftmodus des Herausgebers).

[16] In Lattke (1999–2005, I S. 226) ist noch – mit besserem Vokal – „*pûm(y)*" ‚mein Mund' geschrieben.

[17] Korrekt ist von demselben Verb die Form „*lā neṭṭalmūn*" ‚sie werden unterdrückt werden' in Lattke (2011, S. 118 [OdSal 33.12]).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000083

(14) OdSal 5.4 (ebd., S. 27): Weshalb Lattke (1999–2005, I S. 55) die wörtliche Übersetzung „Kommen mögen meine Verfolger" ohne Not in jetziges „Fallen mögen meine Verfolger" geändert hat, ist unklar. Für *eṯå* scheint mir ‚fallen' nicht ganz korrekt.

(15) OdSal 5.8 (ebd. S. 29): Statt „Sie rüsteten sich böse, und entdeckt wurden sie als nichtig" für *eṯʿattaḏ bišåiṯ w-eštḵaḥ kaḏ sriqin* ist eine Übersetzung ‚sie machten sich in böser Weise ~ Absicht bereit, erwiesen sich aber als nichtig' zu überlegen.[18]

(16) OdSal 5.12 (ebd., S. 30): Assimilationserscheinungen zwischen ähnlichen Lauten über die Wortgrenze hinaus werden konsequent nicht beachtet (gegen Duval 1881, S. 106; Nöldeke 1898, S. 19). Ein Beispiel ist in diesem Vers „*w-aḵ klīlā*" ‚und wie ein Kranz', das wohl ungefähr als [waklilå] zu sprechen ist. In der Umschrift kann diese Assimilation mittels der plosiven Schreibung des auslautenden Konsonanten angedeutet werden: *w-ak klilå*.

(17) OdSal 5.13 (ebd., S. 31): Lattke übersetzt *enå qayyåm-nå* mit „(Und wenn alles erschüttert werden wird,) bin *ich* beständig". Mir scheint die wörtliche Übersetzung ‚dann stehe ich fest ~ unerschütterlich da' dem Kontext angemessener.[19]

(18) OdSal 5.14 (ebd., S. 30): Die erste Person Singular der Präfixkonjugation von ‚sterben' (Wurzel *m-w-t*, II inf) wird als „*ʾemūṯ*" transkribiert. Im Ostsyrischen hat das Präfix aber *ṛḇåṣå karyå*, also *ɛmuṯ*, die Form müsste daher in Lattkes Umschrift als *ʾēmūṯ* geschrieben werden. Westsyrisch entspricht *emuṯ*.

(19) OdSal 6.1 (ebd.): Da nach den oben gegebenen Regeln im Anlaut kein langer Konsonant möglich ist, sollte nicht „*(mennē) mmallān*" ‚(Saiten) tönen (lit. sprechen)' transkribiert werden. Zuzugeben ist aber, dass die echte Form [mallån] als Partizip nicht eindeutig ist (das gilt auch für den Singular maskulin [mallel] ‚er spricht' <mmll>, der in der Umschrift homograph mit der Suffixkonjugation ‚er sprach' <mll> wäre). Aus Gründen der Deutlichkeit soll die Form *mmallån* beibehalten werden. Da solche Formen so oder so von einer Übersetzung begleitet werden, scheint mir eine konsequente Transkription hier trotzdem vertretbar.

[18] Dietterich (1911, S. 14) übersetzt „sie haben sich in boshafter Weise gerüstet und sind als Toren erfunden".

[19] Diettrich (1911, S. 14) gibt die Passage wieder mit „Und wenn alles sich bewegt, so stehe ich fest".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000084

(20) OdSal 6.6 (ebd., S. 33): Die Formulierung „und er eiferte, dass erkannt würden jene, die durch seine Gnade uns zugefügt wurden" könnte zu falschen Assoziationen führen. Besser scheint mir etwa ‚und er eiferte, dass das erkannt würde, was uns durch seine Gnade gegeben wurde'.[20] Sollte sich hier *hålęn* auf Personen beziehen, wäre statt femininem wohl maskuliner Plural zu erwarten (<ʾtyhbw>).

(21) OdSal 6.11 (ebd., S. 35): Mit *d-* markierte Präpositionalphrasen in attributiver Funktion sind nicht zwangsläufig als Relativsatz aufzufassen wie in „Und es tranken alle Durstigen, die auf der Erde [sind]". Einfacher ist ‚alle Durstigen auf der Erde'.

(22) OdSal 6.16 (ebd., S. 34): Lies in „*ʾu-haddāmē ḏa-npīlīn-waw*" ‚und die Glieder, die gefallen waren' nicht G-Stamm (Pʿal) Partizip Passiv, sondern das Verbaladjektiv *nappil*, das sehr oft von intransitiven Verben gebildet wird: *d-nappilin-wåw*.

(23) OdSal 6.18 (ebd., S. 35): Die Phrase ‚in Ewigkeit' bezieht sich in Lattkes Übersetzung „lebten sie auch durch das lebendige Wasser in Ewigkeit" auf das Prädikat. In Wirklichkeit gehört *da-l-ʿålam* im Vers *wa-ḥyåw b-mayyå ḥayyę da-l-ʿålam* wohl zur vorangehenden Nominalphrase *b-mayyå ḥayyę*, zu übersetzen ist also ‚lebten sie durch das auf ewig lebendige Wasser'.[21]

(24) OdSal 7.5 (ebd., S. 36ff.): Die genaue Lesung und Übersetzung dieses Verses sind nicht ganz sicher. Lattke hat im Haupttext „*meṭṭol d-hūyū ḥannān*" „Weil er ist, erbarmte er sich meiner", was aber nicht zusammenpasst, denn diese Transkription muss entsprechend der Anmerkung (ebd., S. 37) mit „[sah,] weil er mein Erbarmer ist" wiedergegeben werden. Die Übersetzung „erbarmte er sich meiner" erfordert die Lesung *ḥannan* (so auch Harris/Mingana 1916, S. 24). Meiner Ansicht nach handelt es sich hier um einen unvollständig transformierten Spaltsatz (s. Goldenberg 1977), der ganze Vers ist daher aufzufassen als ‚denn er ist es, der sich meiner erbarmt hat' = ‚denn (eben) er hat sich meiner erbarmt' (vgl. auch *hu-yu mallel „er* hat geredet" in Nöldeke 1898, S. 167).[22]

(25) OdSal 7.6 (ebd., S. 36): Für „*ʾaḵ kyān*" ‚wie meine Natur' vgl. oben Nr. (16); lies also besser *ak kyån*. – Nicht völlig gesichert ist in diesem Vers

[20] Ähnlich auch Diettrich (1911, S. 17): „und hat sich bemüht, das bekannt werden zu lassen, was durch seine Gnade uns gegeben ward".

[21] Ebenso hat Diettrich (1911, S. 20) „durch das lebendige Wasser, das ewig ist".

[22] Diettrich (1911, S. 24): „denn er ist mein Erbarmen [hat sich meiner erbarmt]".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000085

die Lesung des auf *ak kyån* folgenden Prädikats ‚war' <hw'> mit oder ohne /h/. Lattke entscheidet sich für ersteres: „*'aḵ kyān hwā*" „Wie meine Natur war/wurde er". Nach den Beispielen *b-ʿålmå-wå* ‚es war in der Welt' oder *ellu men ʿålmå-wayton* ‚wenn ihr von der Welt wärt' in Nöldeke (1898, 229) mit vorangestellter prädikativer Präpositionalphrase ist die Lesung *ak kyån-wå* wohl ebenfalls möglich und eventuell sogar vorzuziehen.

(26) OdSal 7.10 (ebd.): Die Umschrift „*saggīyā*" ‚viel; gross' gibt eine (jüngere) westsyrische Lesung von *ålap* zwischen zwei Vokalen wieder (*sagiyo*; s. oben Nr. 3). Ostsyrisch entspricht *saggiå*. In Lattke (1999–2005, I S. 112) findet sich das Ungetüm „*saggî(')[j]â*".

(27) OdSal 7.10 (ebd., S. 38): Die Form „*w-eqqabbel*" ‚und (dass) ich empfange' richtet sich nach der Regel in Nöldeke (1898, S. 19): „Secundäre Verdopplung, welche Q [= *quššåå*] bewirkt, finden wir regelmässig bei der 1. sg. Impf. wenn der erste Radical einen Vocal hat" (es folgen Beispiele von Wurzeln II inf und D-Stamm [Paʿel]; vgl. schon oben Nr. 18). Hier hat sich Nöldeke für einmal tatsächlich geirrt, denn das Ostsyrische vokalisiert diese Formen mit *rḇåṣå karyå*, das eine Längung des folgenden Konsonanten ausschliesst (s. Arayathinal 1957–1959, I S. 227, 327; Goldenberg 1995, S. 37 = 1998, S. 602). Die Form lautet also OS *ęqabbel* und WS *eqabel*; dementsprechend sind sämtliche derartige in den *Oden Salomos* vorkommenden Formen zu transkribieren. Ein /bgdkpt/ als erster Radikal ist in solchen Fällen plosiv zu lesen, z.B. OS *ękaddeḇ* ~ WS *ekadeḇ* ‚ich lüge' (Nöldeke ebd.). Laut Goldenberg (ebd.) ist die plosive Aussprache auf den vorangehenden „saturated vowel" zurückzuführen. Generell weisen die Regeln für plosive und frikative /bgdkpt/ im Syrischen zahlreiche Ausnahmen und Unregelmässigkeiten auf, so impliziert ein plosiver /bgdkpt/ nach Vokal nicht notwendigerweise, dass er lang ist, vgl. *aḵhet* ‚du hast beschämt', *akil* ‚er mass', *at* ‚du', *båtę* ‚Häuser' oder *ḏdit* ‚du hast dich gefreut'. Diachron und synchron ist das Phänomen meines Wissens noch nicht umfassend untersucht und abschliessend erklärt worden.

(28) OdSal 7.11 (ebd.): Entsprechend Nr. (24) kann wohl auch der Vers *meṭṭol d-hu-yu iṯåw dlå ḫḇålå* als Spaltsatz interpretiert und übersetzt werden ‚weil er es ist, der unvergänglich ist' = ‚weil *er* unvergänglich ist'. Lattke hat „Weil er ist, ist er unvergänglich".

(29) OdSal 7.12 (ebd.): Die zwei anlautenden /d/ im Relativsatz „*d-ḏīleh-ennōn*" „die sein sind" werden ganz entsprechend den üblichen Regeln für die Frikativierung der /bgdkpt/ transkribiert. Laut ostsyrischer Masora ist

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000086

in solchen Fällen aber nur ein /d/ zu lesen (*ḫḏå d*, Loopstra 2015, XLIV; das Beispiel ist *dårtå* <ddrt'> ‚des Hofes'), daher besser einfach *dil=ęḥ-ennon*.

(30) OdSal 7.18 (ebd.): Im Ostsyrischen fällt der Konsonant /y/ nach *zqåpå* aus (Nöldeke 1898, S. 27ff.), statt „*ḫazzāyē*" ‚Seher' sollte also OS *ḫazzåę* bzw. WS *ḫazoye* geschrieben werden. Dies gilt für alle vergleichbaren Fälle mit dieser Lautfolge.

(31) OdSal 8.10, 11 (ebd., S. 42): Lattke fasst die Verbform <mtnṭryn> ‚sie werden bewahrt' in beiden Versen als tD-Stamm (Eṯpa'al) „*meṯnaṭṭrīn*" auf, obwohl ein tG-Stamm (Eṯp'el) *meṯnaṭrin* eigentlich näher liegt. Diese Analyse wird auch von der Handschrift gestützt, in der beide Male ein Punkt unter den ersten Buchstaben /m/ gesetzt ist (s. das Faksimile der Handschrift, Blatt 6, in Harris/Mingana 1916).

(32) OdSal 8.16 (ebd., S. 44): Die genaue Lesung eines Wortes mit zwei anlautenden Alveolaren /d t/, vor das eines der vier einkonsonantigen Lexeme *b-* ‚in', *d-* ‚dass', *w-* ‚und', *l-* ‚zu' tritt, ist nicht ganz klar. Lattke transkribiert mit „*wa-ṯḏayyā*" ‚und die Brüste' in diesem Vers eine Form, die es phonetisch wohl gar nicht geben kann (vgl. Beyer 1984–2004, II S. 59). Grundsätzlich werden zwei Lösungen vorgeschlagen: Es tritt eine totale Assimilation ein (Nöldeke 1898, S. 20), zu lesen wäre also *wa-ddayyå* bzw. *wa-ttayyå*. Oder es wird nur der erste Konsonant plosiv gesprochen (Bohas 2005, S. 36; Knudsen 2015, S. 87ff.), zu transkribieren wäre dann *wa-tḏayyå*. Barhebraeus scheint für letztere Lesung zu votieren, vgl. Moberg (1907, S. 40):

> Es kommt vor, daß der ܕܠܬ-Buchstabe bei einem der ܒܓܕ kein Rukkâkʰâ bewirkt wie Waw, welches bei einem ruhenden Dâlatʰ vor einem mit Vokal gesprochenen Dâlatʰ oder Taw kein Rukkâkʰâ veranlaßt, z. B. in den Nomina ܩܘܪܒܢܐ, und des Opfers', ܫܘܒܚܐ, und des Preisens'. In derselben Weise verursacht ein Waw kein Rukkâkʰâ bei einem ruhenden Taw vor einem mit Vokal gesprochenen Dâlatʰ z. B. in dem Nomen ܡܥܕܢܐ, und die Brüste'. Einige legen nur dem Waw wegen seiner Schwäche diese Wirkungslosigkeit bei, andere aber nebst ihm auch seinen drei Genossen (den anderen drei ܕܠܬ), obgleich diese nicht schwach sind, und lesen ܘܠܡܥܬܕܢܐ, und die Brüste, die dich gesäugt haben' (Luk 11,27) mit Quššâjâ des Taw."

Klar ist auf jeden Fall, dass eine Umschrift nur mit frikativen Lauten nicht zulässig ist. Da die Alveolare /d t/ im Normalfall total assimiliert werden (s. Weiss 1933, S. 16ff.; Loopstra 2015, S. XLIIIff.) und sogar gelegentlich in der Schrift ausgelassen werden (z. B. *eṯḫeq* ‚er wurde hinausgetrieben' <'tḫq> von *d-ḫ-q* oder *mettinånuṯå* ‚Urteil' <mttynnwt'> statt <mttdynnwt'> von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000087

d-w-n in NÖLDEKE 1875, S. 212 Fn. 3), ist vielleicht NÖLDEKES Lesung vorzuziehen. In dieser Hinsicht möchte ich auch auf die masoretische Vorschrift *ḇḏå b* zum vergleichbaren <dbbyt 'yl> besonderes Gewicht legen. Dies ist als *da-b-Bęṯ Ęl* ‚(die goldenen Kälber) zu Beth El', und eben nicht als **da-b-Bęṯ Ęl* zu lesen (2 Kön 10.29; s. LOOPSTRA 2015, S. XLIV). Insgesamt ist aber festzuhalten, dass beide erwähnten Optionen valide sind.

(33) OdSal 9.9 (ebd., S. 48): Setze *yaqqirat dmayyå* ‚wertvoll' statt „*yaqqīraṯ dmayyā*" entsprechend Nr. (16) oben.

(34) OdSal 10.5 (ebd., S. 50): Das Adverb „*ʾaḵḫaḏ*" ‚wie eins; zusammen' dürfte in dieser Umschrift westsyrisch sein. Ostsyrisch entspricht *aḵaḏ* mit elidiertem /ḫ/ (s. SOKOLOFF 2012, S. 40).

(35) OdSal 11.3 (ebd., S. 52): Die Endung der Suffixkonjugation 1. Person Singular wird hier wie überall „*rehṭeṭ*" ‚ich lief' geschrieben. Dies ist an sich westsyrisch, im östlichen Dialekt hat die Endung *rḫåṣå karyå*, sie lautet also *rehṭęṭ* (NÖLDEKE 1898, S. 33).

(36) OdSal 11.5 (ebd.): Die Form „*w-eštarreṯ*" ‚ich wurde fest gegründet' vom tD-Stamm (Eṯpaʿal; *eštarar*) lautet im Ostsyrischen *eštaręṯ*, weil ein /r/ nicht gelängt werden kann (vgl. hierzu auch Beispiele des Wurzeltyps II=III in NÖLDEKE 1898, S. 14, 123). Dieselbe Verbform wird später (LATTKE 2011, S. 124 [OdSal 36.8]) phonotaktisch unmöglich als „*w-eštarrreṯ*" geschrieben (ebenso in id. 1999–2005, III S. 137). – Lies in diesem Vers *šoʿå* ‚Fels' statt „*šūʿā*" (WS *šuʿo*).

(37) OdSal 11.7 (ebd.): Auch wenn *rwå* ‚trunken werden' ebenfalls vorkommt, so ist wohl doch *rwi* häufiger. Lies daher besser *rwiṯ* statt „*wa-rwēṯ*" ‚und ich wurde trunken'.

(38) OdSal 11.18 (ebd., S. 56): Es ist nicht ganz klar, wie die von LATTKE als „*w-emreṯ d-ṭūḇayhōn*" ‚ich sprach: Wohl ihnen' transkribierte Passage phonetisch genau zu interpretieren ist. Der Auslaut des Verbs ist sicher plosiv, doch wie sind die adjazenten /d/ und /ṭ/ aufzufassen? Im Moment scheint mir eine Analogie zu der oben in Nr. (29) gegebenen Regel zur Lesung eines mit zwei /d/ anlautenden Wortes am wahrscheinlichsten: Zu transkribieren wäre dann *w-emręṭ ṭuḇayhon*, was phonetisch etwa [wemreṭṭuḇayhon] entsprechen würde. Die Sache ist alles andere als gesichert.

(39) OdSal 12.4 (ebd., S. 58): Im Ostsyrischen wird vokalloses /h/ im Verb *yaḇ* ‚geben' elidiert (s. NÖLDEKE 1898, S. 26; ARAYATHINAL 1957–1959, I

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000088

S. 206ff.), die Form „*yahbeh*“ ‚er gab es‘ ist daher an sich westsyrisch. Im östlichen Dialekt entspricht *yab=ę*.

(40) OdSal 15.4 (ebd., S. 64): Ergänze die im Manuskript (Harris/Mingana 1916, Blatt 11) deutlich geschriebenen *syåmę* bei der Verbform *hway* ‚sie wurden‘.

(41) OdSal 15.6 (ebd., S. 66): Ändere die unassimilierte Form „*w-ezleṯ*“ in korrektes *w-ezzęṯ* (WS *w-ezeṯ*) (ebenso in OdSal 17.5; vgl. bereits oben Abschnitt Transkription zu OdSal 8.21).

(42) OdSal 15.7 (ebd.): Die Umschrift „*yâʾyūṯeh*“ ‚seine Erhabenheit‘ ist eher theoretisch. Lies besser OS *yåuṯ=ę* ~ WS *yoyuṯ=e*.

(43) OdSal 16.1 (ebd.): Das griechische Lehnwort ‚Steuermann‘ ist nicht als „*qūḇernīṭā*“ wiederzugeben, sondern besser als OS *qęwbarneṭå* ~ WS *quḇerniṭi* (vgl. Sokoloff 2012, S. 1323).

(44) OdSal 16.16 (ebd., S. 70): Lies *ʿåḇęd dęn* für „*ʿāḇeḏ dēn*“ entsprechend Nr. (16). Aus Gründen der Deutlichkeit scheint es mir besser, Assimilationen über die Wortgrenze hinaus einzig mit der plosiven Schreibung des auslautenden Konsonanten anzudeuten. Im vorliegenden Fall ist damit kein langer Konsonant /d/ impliziert, der nach *rḥåṣå karyå* ohnehin nicht möglich ist; phonetisch kann ungefähr [ʿåḇęḏęn] angenommen werden.

(45) OdSal 17.1 (ebd.): Lies *eṯkalleṯ dęn* statt „*ʾeṯkalleṯ dēn*“ wie in der vorangehenden Anmerkung besprochen.

(46) OdSal 17.4 (ebd.): Die Verbform „*ʾeṯpasseq*“ existiert nicht und ist wohl Tippfehler für tD-Stamm (Eṯpaʿal) *eṯpassaq* ‚sie wurden zerhauen‘. Dagegen lesen Harris/Mingana (1916, S. 38) tG-Stamm (Eṯpʿel) *eṯpseq*. Im Manuskript ist nicht eindeutig zu erkennen, ob es sich um ein *ṯ̣åḥå* über dem Buchstaben /p/, also tD-Stamm, oder um den Punkt unter dem Vokalindikator /y/ in der darüber liegenden Zeile zusammen mit Unterpunkt für tG-Stamm handelt (s. ebd., Blatt 13). Letzteres scheint mir wahrscheinlicher, doch sind in semantischer Hinsicht wohl beide Konjugationen zulässig.

(47) OdSal 17.6 (ebd., S. 72): Statt „*da-ḫzaʾūn*“ ‚(alle), die mich sahen‘ ist besser OS *da-ḫzåun* ~ WS *da-ḫzayun* oder sogar nach der Orthographie des Verses <dḫzʾwwny> *da-ḫzåwun* zu lesen (vgl. auch Nöldeke 1898, S. 28).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000089

(48) OdSal 17.7 (ebd., S. 72, 73): Beim Vers *w-hâw d-yâḏaʿ-u âwrḥan* „Und er, der erkennt, machte mich groß" dürfte es sich wie in den Nr. (24) und (28) um einen Spaltsatz handeln. Als Übersetzung liegen etwa nahe ‚und der erkennt, ist es, der mich gross machte' oder ‚eben er, der erkennt, hat mich gross gemacht'. Eine zweite, ebenfalls plausible, und vielleicht sogar bessere Option ist die Lesung *w-hâw d-yâḏaʿ hu âwrḥan*, was als ‚und der hat mich gross gemacht, der erkennt' wiedergegeben werden könnte (vgl. für einen solchen Gebrauch des Pronomens OdSal 17.10: *meṭṭol da-pṭâḥâ d-ḵol meddem enâ iṯay-weṯ* „weil *ich* die Öffnung von allem war").

(49) OdSal 18.7 (ebd., S. 76): Anstelle von „*l-ḵol da-b-ḇîšâṯâ ʾaḥîḏ*" „(du wirst behüten) jeden, der durch Übel gehalten ist" lies im Einklang mit Nr. (32) und der dort zitierten ostsyrischen Masora besser *da-b-bišâṯâ*.

(50) OdSal 18.14 (ebd.): LATTKE setzt im Vers „Und sie lachten über diejenigen, die einhergehen in Irrung" D-Stamm (Paʿel) „*ʾu-ḡaḥḥeḵ*" an, obwohl eigentlich nichts gegen den G-Stamm (Pʿal) *wa-gḥeḵ* spricht. Dieser wird auch vom Unterpunkt im Manuskript nahegelegt (HARRIS/MINGANA 1916, Blatt 14; daher so auch in deren Text, ebd., 41). LATTKE (1999–2005, II S. 87 Fn. 2) ist sich dessen bewusst, liest aber trotzdem D-Stamm.

(51) OdSal 19.3 (ebd., S. 78): Zur Transkription „*meṭṭol da-ṯḏaw*" ‚weil seine Brüste (gefüllt waren)' vgl. oben Nr. (32).

(52) OdSal 19.8 (ebd.): Im Vers „*meṭṭol d-lâ hwâ sp̄îqâʾîṯ hwâṯ*" ‚weil es nicht grundlos war' ist für das erste „*hwâ*" sicher *-wâ* zu setzen, denn es handelt sich um die Negation *lâ-wâ*, die gewöhnlich vor fokalen Ausdrücken verwendet wird (ebenso HARRIS/MINGANA 1916, S. 42; vgl. NÖLDEKE 1898, S. 253ff.). Nicht ganz klar ist dagegen die Lesung des Verbs *hwâ* nach einem Adverb in voller oder enklitischer Form (u. a. DUVAL 1881, S. 319: „On voit par ces exemples que les ponctuateurs n'étaient pas toujours d'accord"). LATTKE hat sich vermutlich zu Recht für *hwâṯ* mit anlautendem /h/ entschieden; ob auch *spiqâiṯ-wâṯ* zulässig wäre?

(53) OdSal 20.8 (ebd., S. 82): Nach SOKOLOFF (2012, S. 1019) lies tG-Stamm (Eṯpʿel) *w-estamḵ* ‚und stütz/verlass dich (auf seine Milde)!' anstelle von tD-Stamm (Eṯpaʿal) „*w-estammaḵ*" (ebenso HARRIS/MINGANA 1916, S. 43).

(54) OdSal 23.2 (ebd., S. 88): Setze OS ~ WS *nesḇ=i* ‚er empfängt sie' (Wurzel *n-s-b*) für falsches „*nesbîh*" ein. In LATTKES Umschrift müsste das Wort eigentlich als *nessḇîh* (mit inkorrekter Konsonantenlänge in der Silbenkoda) erscheinen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000090

(55) OdSal 23.5 (ebd., 90): Das Lexem ‚Brief' wird in der Form „*ʾeggarṯā*" geschrieben, die jedoch von der Tradition abweicht. Lies OS *eggartå* und WS *egarṯo* (Arayathinal 1957–1959, I S. 33; s. auch Audo 1897, I S. 8, und Costaz 2002, S. 3).

(56) OdSal 23.8 (ebd.): Ein Tippfehler ist „*mennah*" ‚(sie fürchteten sich) vor (dem Brief)' für OS *menn=å* ~ WS *men=o*.

(57) OdSal 23.10 (ebd.): Für die Bedeutung ‚wohnend' vom Verb *šrå* ist wohl nicht das Partizip Aktiv „*šāryā*" ‚(wo) (der Brief) wohnt' zu lesen (so auch Harris/Mingana 1916, S. 56), sondern das passive *šaryå*, vgl. Nöldeke (1898, S. 211 Fn. 1; pace den Oberpunkt im Manuskript Harris/Mingana ebd., Blatt 18).

(58) OdSal 23.19 (ebd., S. 92): Entsprechend Nr. (16) ist statt „*ʾu-ḫeṭlaṯ dēn*" ‚und es hörte auf' besser *w-ḫeṭlat dẹn* zu schreiben.

(59) OdSal 24.5 (ebd., S. 94): Ein Tippfehler ist im syrischen Text <q'tksyw> für intendiertes *w-eṭkassiw* ‚und sie wurden zugedeckt'. Der Lapsus findet sich bereits ebenso in Lattke (1999–2005, II S. 193).

(60) OdSal 25.5 (ebd., S. 98): Lies entsprechend Nr. (16) anstelle von „*ʾettšīṯeṯ dēn*" besser *etšiṯẹt dẹn*.

(61) OdSal 28.5 (ebd., S. 105): Ist es möglich, den Vers *w-etsimeṯ b-ḵenpåw dlå ḫḫålå*, der wohl als ein Bild für Schutz zu verstehen ist, statt mit „und [ich] wurde festgesetzt durch seine Flügel unvergänglich/und [ich] wurde gelegt an seine Brust unvergänglich" wiederzugeben mit ‚und ich wurde unter seine unvergänglichen Flügel gelegt' (lit. etwa ‚in seine Flügel ohne Vergänglichkeit')?[23] Im folgenden Vers 28.6 übersetzt Lattke (ebd.) die *dlå*-Phrase ebenfalls attributiv: *ḫayyẹ dlå måwtå* „das unsterbliche Leben".

(62) OdSal 28.9 (ebd., S. 106): Lies *abbiḏẹ* für falsches „*ʾaḇīḏē*" (ebenso schon Lattke 1999–2005, II S. 269) in *aḵ ḫaḏ men abbiḏẹ* ‚wie einer der Verlorenen'.

(63) OdSal 28.13 (ebd.): Setze gemäss Nr. (16) *ak kalbẹ paqrẹ* anstelle von „*ʾaḵ kalbē ṗaqrē*" ‚wie wütende Hunde'.

[23] Diettrich (1911, S. 100) hat die Übersetzung „Und ich habe mich an seinen unvergänglichen Busen gelegt".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000091

(64) OdSal 31.2 (ebd., S. 112): Wie in der vorhergehenden Anmerkung ist *ṭʿåt ṭåʿyuṯå* ‚der Irrtum irrte herum' anstelle von „*ṭʿāṯ ṭāʿyūṯā*" zu lesen.

(65) OdSal 31.7, 11 (ebd., S. 114): Ebenso entsprechend der vorangehenden Nr. (63) und (64) *b-yad ṭaybuṯå* ‚durch die Gnade' für „*b-yaḏ ṭaybūṯā*" und *ak keṗå* für „*ʾaḵ kēp̄ā*".

(66) OdSal 31.12 (ebd.): Setze *w-ęrt=iẁ* ‚(damit ich mein Volk erlöse) und es erbe' mit plosivem /t/ entsprechend Nöldeke (1898, S. 17) anstelle von „*w-ēṛtīw*".

(67) OdSal 31.13 (ebd.): Lies mit plosivem /d/ *l-šudåę* (WS *l-šudoye*) ‚die Verheissungen' <šwwdy'> statt „*l-šūḏāyē*" (vgl. Audo 1897, I S. 424; Nöldeke 1898, S. 26).

(68) OdSal 33.1 (ebd., S. 116): Schreibe gemäss Nr. (16) *rehṭat dęn* ‚sie lief aber' für „*rehṭaṯ dēn*".

(69) OdSal 34.2 (ebd., S. 118): Ein Tippfehler, der sich ebenso schon in Lattke (1999–2005, III 92) findet, ist „*d-maḥšābṯā*" für *d-maḥšabṯå* ‚des Denkens'.

(70) OdSal 35.5 (ebd., S. 120): Entsprechend Nr. (11) oben ist nicht „*meṭṭʿen-wēṯ*" ‚ich wurde getragen' zu lesen, sondern mit progressiver Assimilation im tG-Stamm (Ɛtpʿel) *metʿen-węṭ*.

(71) OdSal 36.3, 5 (ebd., S. 122): Die Lesung der beiden schwierigen Verbformen <yldtny> ‚sie hat mich geboren' und <ʿbdtny> ‚sie hat mich gemacht' wird ausführlich in Waltisberg (2017) behandelt; ebd. kommt auch das Verb <ḫdtny> ‚er bzw. sie erneuerte mich' im selben Vers OdSal 36.5 zur Sprache. Aufgrund der ostsyrischen Masora (Diettrich 1902), die für vergleichbare Verbformen im Buch Ruth mit der Anweisung *gnoḇ d* den Ausfall des dritten Radikals /d/ bestimmt, können die von Lattke gebotenen Transkriptionen „*ʾiledṯan*" und „*ʿḇadṯan*" nicht korrekt sein.

(72) OdSal 36.3 (ebd., S. 122, 123): Im Vers *eštamhęṯ nahirå br=ę d-alåhå* könnte es sich bei *nahirå* ‚hell glänzend; leuchtend' um ein vorangestelltes Attribut handeln (Nöldeke 1898, S. 161: „Einzeln tritt das Adj. mit Nachdruck auch sonst zuweilen vor, besonders bei Dichtern"). Diese Möglichkeit wird von Lattke (1999–2005, III S. 133ff.) selber erwähnt, trotzdem bietet er die Übertragung „Und während ich ein Mensch war, wurde ich genannt Leuchte(nder), der Sohn Gottes". Eventuell liesse sich aber übersetzen ‚und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000092

da ich Mensch war, wurde ich genannt der hell glänzende Sohn Gottes' (vgl. allgemein zum Inhalt des Verses und dem Lexem *nahirå* im Besonderen Lattke ebd.).

(73) OdSal 38.15 (ebd., S. 128): Zwar lesen sowohl Mingana/Harris (1916, 80) als auch Lattke Suffixkonjugation *ezal* in „*meṭṭol d-ezal-wå ʿam šrārā*" „weil mit mir die Wahrheit ging", doch scheint mir stattdessen aus Gründen der Verbsyntax Partizip Aktiv nicht ausgeschlossen: *meṭṭol d-åzeḷ-wå ʿam šrårå*.

(74) OdSal 38.16 (ebd.): Für den Plural ‚meine Fundamente' lies mit Fn. (7) nicht (westsyrisches) „*šeṭesay*", sondern OS *šaṭessay*.

(75) OdSal 38.20 (ebd., S. 130): Anstelle von „*wa-b-ḫurkṯā*" ‚und durch den Segen' ist in Übereinstimmung mit der in Nr. (32) besprochenen Anweisung der ostsyrischen Masora *wa-b-burkṯå* zu lesen.

(76) OdSal 39.8 (ebd.): Im Imperativ mit Objektsklitika ist die Form mit explizitem Basisvokal wie OS *w-ḏaʿun=ay* ~ WS *w-ḏaʿun=oy* ‚erkennt ihn!' vielleicht etwas üblicher als „*wa-ḏʿūnāy*" (s. auch Harris/Mingana 1916, S. 82). – Im selben Vers ist die Präfixkonjugation „*nehwūn*" westsyrisch, setze besser ostsyrisches *nehwon* ein.

(77) OdSal 40.1 (ebd., S. 132): Anstelle des transliterierenden „*ʾattṯā*" ‚Frau' lies tatsächliches OS *attå* ~ WS *ato* (Nöldeke 1898, S. 90; Brockelmann 1951, S. 42).

(78) OdSal 42.15 (ebd., S. 140): Der Imperativ ‚erbarme dich unser!' von *ḫ-n-n* wird entsprechend dem Paradigma der Verben II=III als „*ḫonayn*" geschrieben. Die ostsyrische Überlieferung hat jedoch für die Präfixkonjugation und den Imperativ die Formen *nḫun* und *ḫun*, als ob die Wurzel II inf wäre (Mingana 1905a, S. 50; Arayathinal 1957–1959, I 218ff.). Vokalisierte Textbelege sind u. a. *w-ęḫun l-man d-ęḫun* ‚wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig' (Ex 33.19; O) oder der Imperativ *ḫun* ‚erbarme dich!' in Mingana (1905b, 1957–59 333.13; Narsai). Die Form lautet also im vorliegenden Vers eigentlich *ḫun=ayn*, dem im Westsyrischen, gleichgültig ob von II inf oder II=III gebildet, so oder so *ḫun=ayn* entspricht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000093

Anthologie

Die folgende kleine Auswahl aus den *Oden Salomos* stellt einige schöne Passagen zusammen, die mich auch persönlich angesprochen haben. Vielleicht regen diese Proben zur Lektüre des Gesamtwerks an. Die Sentenzen werden ohne Kontext zitiert, im Normalfall sprechen sie für sich selbst.

ܡܢ ܕܢܕܥ ܠܡܚܒܘ ܐܠܐ
ܠܡܢ ܕܢܬܪܚܡ ܥܠ ܡܪܝܗ
‚wer kann die Liebe verstehen ausser dem, der geliebt wird?'
OdSal 3.4

ܠܐ ܓܐ ܕܐܦ ܐܢܐ ܐܦܢܐ ܡܢ ܕܝ
ܠܝ ܐܢܐ ܡܢ ܕܝ ܐܬܝ
‚mein Antlitz wende ich nämlich nicht von den Meinen ab, weil ich sie erkenne'
OdSal 8.14

‚ܡܢ ܗܟܝܠ ܢܩܘܡ ܥܠ ܥܒܕܝ ܐܢܐ
‚wer also kann aufstehen gegen mein Werk?'
OdSal 8.19

ܫܒܩܬ ܠ ܥܠ ܐܪܥܐ ܣܟܠܘܬܐ
‚die Dummheit liess ich auf dem Boden liegen'
OdSal 11.10

ܪܥܝܢܐ ܕܫܪܪܐ ܐܬܕܒܪܢܝ
‚der Gedanke der Wahrheit leitete mich'
OdSal 17.5

ܠܐ ܐܬ ܠܝ ‚ܐܬܐ ܕܐܬܐ ܠܝ
‚nichts erschien mir verschlossen'
OdSal 17.10

ܝܕܥܬܝ ܠܝ ‚ܒܠܐ ܩܢܐ ܝܗܒܬ
‚ich gab mein Wissen ohne Neid'
OdSal 17.12

ܐܦ ܠܐ ܢܬܒܥܕ ܐ ܡܢ ܩܘܫܬܐ ‚ܐܦ
‚auch nicht soll Wahrheit vor Lüge fliehen'
OdSal 18.6

ܥܠ ܐܠ ܕܬܥܘ ‚ܐܠܝܢ ܕܒܛܠܝ ܥ ‚ܐܠ
‚sie lachten über diejenigen, die im Irrtum wandeln'
OdSal 18.14

ܡܪܐ ‚ܐܬܒܣܝ ‚ܪܥܝܢ
‚ܕܠܝܬ ‚ܐܢܫ ‚ܐ ‚ܠܝܬ ‚ܠܗ ‚ܕܐܢ
‚der Herr merzte die Gedanken all derer aus, die keine Wahrheit haben'
OdSal 25.10

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000094

ܐܠܗܘܗܝ
ܕܐܬܐ ܕܐܡܗܠ ܕܠܐ ܗܘ ܫܪܪܐ ܠܐ ܗܘܘ ܒܗ
‚sie wurden verworfen, weil sie keine Wahrheit hatten‘
OdSal 25.12

ܐܡܗܝܢ ܗ, ܕܐܬܚܒܠ ܠܐ ܗܘ
ܐܡܬܠܟ ܕܚܫܒܗ
‚denn verdorben ist ihr Geist, und pervertiert ihr Denken‘
OdSal 28.14

‚ܕܐܡܬܠ ܒܝܬ ܐܡܗܝܢ ܕܡܪܝܪܘܬܐ
‚ihre Bitterkeit vergass ich in meiner Süsse‘
OdSal 28.15

ܐܡܐܝ ܒܐ ܕܐ ܠܐ ܗܘ
‚weil ich nicht ihr Bruder war‘
OdSal 28.16

ܕܒܪܐ ܠܒ ܗܝ ܡܢ ܟܠ ܒܢܝ ܐܢܫ
‚sein Herz ist besser als alle Weisheit‘
OdSal 28.19

ܐܟܬܒܪܬ ܠܐ ܐܡܗܝܢ ܒܡܟܘܬܐ
‚ich ertrug ihre Bitterkeit aus Demut‘
OdSal 31.12

ܐܐ ܒܢ ܐܬܝ ܕܠܡ ܕܠܐ ܝܕܥ ܠܗ ܕܡܬ
‚aber (so) scheint es (nur) denen, die kein Wissen haben‘
OdSal 34.5

ܕܠ ܒܢ ܐܡ ܠܒ ܗܘ
ܠܐ ܡܒܥ ܠܗ ܕܠܐ
‚da sie kein Herz haben, so suchen sie auch nicht danach‘
OdSal 38.14

ܐܒܕ ܟܠܗ ܕܐ ‚ܕܪܕ
‚umgekommen sind alle, die mich verfolgen‘
OdSal 42.5

ܘܐܦܩ ܐܬܪܢ ܡܢ ܒܝܬ ܐܣܘܪܐ
‚und hol uns heraus aus den Fesseln der Finsternis!‘
OdSal 42.16

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000095

Abkürzungs- und Literaturverzeichnis

ARAYATHINAL, TH. 1957–1959: *Aramaic (Syriac) Grammar.* Vol. I, II. Mannanam (repr. Piscataway, NJ 2007).

ARNOLD, W. 1990: *Das Neuwestaramäische. V. Grammatik.* Wiesbaden (Semitica Viva 4/V).

AUDO, TH. 1897: *Dictionnaire de la langue chaldéenne* = ܡܠܦܢܐ ܟܠܕܝܐ ܩܕܡܝܐ. Vol. I, II. Mossoul (repr. Holland 1985).

BAUER, H./P. LEANDER 1927: *Grammatik des Biblisch-Aramäischen.* Halle.

BEYER, K. 1984–2004: *Die aramäischen Texte vom Toten Meer – samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Aramaistische Einleitung · Text · Übersetzung · Deutung · Grammatik/Wörterbuch · Deutsch-aramäische Wortliste · Register.* 3 Bände. Göttingen.

— 1990: „Das syrische Perlenlied. Ein Erlösungsmythos als Märchengedicht." In: ZDMG 140, S. 234–259.

BLAU, J. 1972: „Arabic Lexicographical Miscellanies." In: JSS 17, S. 173–190.

BOHAS, G. 2005: *Les* bgdkpt *en syriaque selon Bar Zoʿbî.* Toulouse.

BROCKELMANN, C. 1908: *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen.* I. Band: *Laut- und Formenlehre.* Berlin (Nachdruck Hildesheim 1982).

— ^{6}1951: *Syrische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Chrestomathie und Glossar.* Leipzig (Porta Linguarum Orientalium 5).

COSTAZ, L. ^{3}2002: *Dictionnaire Syriaque–Français. Syriac–English Dictionary. Qāmūs Suryānī–ʿArabī.* Beyrouth.

DIETTRICH, G. 1902: „Die Massora der östlichen und westlichen Syrer in ihren Angaben zum Buche Ruth nach fünf Handschriften." In: ZAW 22, S. 193–201.

— 1911: *Die Oden Salomos. Unter Berücksichtigung der überlieferten Stichengliederung aus dem Syrischen ins Deutsche übersetzt und mit einem Kommentar versehen.* Berlin (Neudruck Aalen 1973).

DUVAL, R. 1881: *Traité de grammaire syriaque.* Paris.

GOLDENBERG, G. 1977: „Imperfectly-Transformed Cleft Sentences." In: A. SHINAN (Hrsg.): *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies: held at The Hebrew University of Jerusalem, 13–19 August 1973.* Vol. I. Jerusalem, S. 127–133.

— 1995: „Bible Translations and Syriac Idiom." In: P.B. DIRKSEN (Hrsg.): *The Peshitta as a translation: papers read at the II Peshitta Symposium, held at Leiden, 19–21 August 1993.* Leiden (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 8), S. 26–39 (= *Studies in Semitic Linguistics. Selected Writings.* Jerusalem 1998, S. 591–604).

HARRIS, R./A. MINGANA (Hrsg.) 1916: *The Odes and Psalms of Solomon.* Vol. I: *The Text.* Manchester.

JASTROW, O. ^{4}1993: *Laut- und Formenlehre des neuaramäischen Dialekts von Mīdin im Ṭūr ʿAbdīn.* Wiesbaden (Semitica Viva 9).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000096

Kiltz, D. 2012: „The relationship between Arabic *Allāh* and Syriac *Allāhā*." In: *Der Islam* 88, S. 33–50.

Knudsen, E.E. 2015: *Classical Syriac Phonology*. Piscataway, NJ (Perspectives on Linguistics and Ancient Languages 7).

Lattke, M. 1999–2005: *Oden Salomos. Text, Übersetzung, Kommentar*. 3 Teile. Fribourg/Göttingen (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 41/1–3).

— 2007: „Die Oden Salomos. Einleitungsfragen und Forschungsgeschichte." In: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 98, S. 277–307.

— 2011: *Die Oden Salomos. Griechisch–koptisch–syrisch mit deutscher Übersetzung*. Darmstadt.

Loopstra, J. (Hrsg.) 2015: *An East Syrian Manuscript of the Syriac 'Masora' Dated to 899 CE. Introduction, List of Sample Texts, and Indices to Marginal Notes in British Library, Additional MS 12138*. Vol. 2. Piscataway, NJ.

Mingana, A. 1905a: *Clef de la langue araméenne ou Grammaire complète et pratique des deux dialectes syriaques occidental et oriental*. Mossoul.

— 1905b (Hrsg.): *Narsai doctoris syri homiliae et carmina*. Vol. 1. Mausilii.

Moberg, A. 1907: *Buch der Strahlen. Die grössere Grammatik des Barhebräus. Übersetzung nach einem kritisch berichtigten Texte mit textkritischem Apparat und einem Anhang: Zur Terminologie. Einleitung und zweiter Teil*. Leipzig.

Nöldeke, Th. 1875: *Mandäische Grammatik*. Halle (Nachdruck Eugene, Oregon 2005).

— ²1898: *Kurzgefasste syrische Grammatik*. Leipzig (Nachdruck Darmstadt 1966). Anhang: „Die handschriftlichen Ergänzungen in dem Handexemplar Theodor Nöldekes und Register der Belegstellen." Bearbeitet von A. Schall.

NT = *The New Testament in Syriac (Diyaṯiqi ḥḏato ḏ-moran Yešuʿ Mšiḥo)*. London 1905–1920.

O = *Kṯaḇå qaddišå ḥ: dyåṯeqe ʿattiqtå*. Ormiyå 1852 (repr. London 1954).

OdSal = *Die Oden Salomos* (Lattke 2011, zitiert nach der dort verwendeten Zählung der Oden und Verse).

Schopenhauer, A. [1894]: *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke in zwölf Bänden […]* Vierter Band. *Inhalt: Kritik der kantischen Philosophie […]* Stuttgart.

Sokoloff, M. ²2012: *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's* Lexicon Syriacum. Winona Lake, Indiana.

Waltisberg, M. 2017: „Einzelheiten der syrischen Grammatik." In: *Mediterranean Language Review* 24, S. 35–84.

Weiss, Th. 1933: *Zur ostsyrischen Laut- und Akzentlehre. Auf Grund der ostsyrischen Massorah-Handschrift des British Museum*. Stuttgart (Bonner Orientalistische Studien 5).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000097

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000098

On the Internal Classification of Ethiosemitic

By Ronny Meyer, Paris

Summary: The interrelation and internal classification of Ethiosemitic languages is still a controversial matter. Recently, Hudson (2013) proposed a new classification of Ethiosemitic by adjusting Hetzron's (1972) canonical model through lexicostatistics. Although Hudson (2013) is a promising and timely attempt to the internal classification of Ethiosemitic, it contains several methodological drawbacks that make its conclusions unreliable. The present paper won't present another classification, but critically reflects on three central methodological issues in Hudson's lexicostatistic analysis, which I consider to be of general interest for further studies on the genetic classification of Ethiosemitic, namely (i) the inconclusiveness of mutual intelligibility as a criteria to distinguish between dialect and language, (ii) common pitfalls in the composition of a wordlist used for lexicostatistic comparison, and (iii) imprecise cognacy judgments.

1 Introduction

Semitic languages share a set of phonological, grammatical, and lexical features that characterize them as a subgroup of the Afroasiatic phylum (cf. e. g. Weninger 2011a, Part I; Kogan 2015; but also Bennett 1998, pp. 19–20 for another view). Although the major Semitic subgroups are well established, their interrelation and internal classification are still not settled (cf. Rubin 2008; Huehnergard/Rubin 2011). This also applies to Afroasiatic in general (cf. Peust 2012), and Ethiosemitic and its individual languages in particular (cf. Voigt 2005).

In early classifications, in which Gurage was thought to be a single language, Ethiosemitic encompassed only eight languages, or even less (cf. Leslau 1944, p. 57; Ullendorff 1955, p. 155). Through M. Lionel Bender's (1971) pioneering lexicostatistic study of Ethiopian languages, and the impressive research on Gurage by Wolf Leslau (e. g. 1979a; 1979b; 1979c) and Robert Hetzron (1977), the number of Ethiosemitic languages increased and is currently estimated to range between 14 and more than 20 (Rubin 2008, pp. 74, 79 fn. 80).

Strictly based on morphological innovations, Hetzron (1972, p. 119; 1977, pp. 15–24) developed the most detailed internal classification of Ethiosemitic,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000099

which subsequently became its canonical subgrouping (cf. HUDSON 2000; KITCHEN et al. 2009 for alternative models):

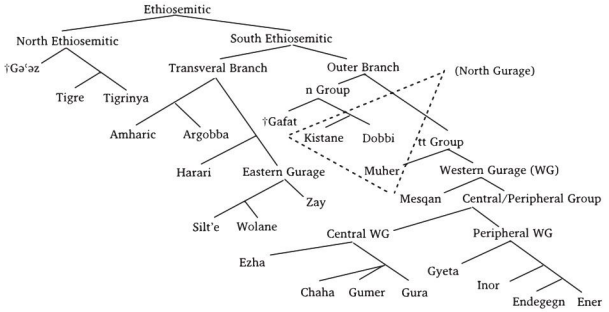


Fig. 1: HETZRON's classification of Ethiosemitic

Besides early criticism by GOLDENBERG (1977), more recently HUDSON (2007; 2013), VOIGT (2009), and BULAKH/KOGAN (2010; 2014) are challenging certain components of HETZRON's classification. FABER (1997, p. 12) even questions the genetic unity of Ethiosemitic due to the lack of linguistic evidence defining it as a group, whereas KOGAN (2005) proposes such evidence in his analysis of the basic Ethiosemitic vocabulary. But lexical comparison and lexicostatistics are generally considered inappropriate for the internal classification of genetically closely related languages (cf. e. g. APPLEYARD 1996, p. 204; or NURSE 1997, pp. 363–366).

Basically, the growing criticism on HETZRON's subclassification of Ethiosemitic is justified, and calls for its revision. So far, however, the ongoing disputes are limited to certain subgroups or assumed innovative features, but do not come up with an alternative internal classification that includes all Ethiosemitic languages.

In this regard, a recent study—HUDSON (2013)—is exceptional, as it proposes a new comprehensive subclassification of Ethiosemitic in general by contesting and adjusting HETZRON's (1972) model through lexicostatistics. HUDSON (2013, pp. 43–47) argues that regular sound changes and shared morphological innovations are problematic for subgrouping, as linguistic data on individual Ethiosemitic languages are still insufficient, or biased by areal developments. The selection of specific innovations for subgrouping,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000100

moreover, is greatly affected by subjective preferences. Lexicostatistics, as Hudson assumes, should yield more objective results which are quantifiable against a common standard.

While perusing Hudson (2013), I repeatedly felt uneasy about the way linguistic data are handled, and the soundness of the conclusions drawn from them. In the present paper, therefore, I critically reflect on three methodological issues, which I think are of broader interest, viz. the use of mutual intelligibility to distinguish dialects from a language (§3.1), the composition of a comparative wordlist (§3.2), and cognacy judgments (§3.3). At first, however, I will briefly summarize Hudson's (2013) main findings in §2.

2 Hudson's (2013) internal classification of Ethiosemitic

Hudson (2013) merges all known Ethiosemitic varieties into 15 distinct languages (cf. Fig. 3 in the Appendix), and then compares their vocabulary on the basis of a 250-item wordlist. The respective data from individual 14 Ethiosemitic languages (Dahalik, the fifteenth language was excluded, due to scarcity of data) were gathered from published sources, and then compared through simple pair-referenced counts based on cognate judgments about the ostensible phonetic similarity of the compared items. For this, known phonological developments in languages and language groups were considered to a certain extent, but not systematically used for subgrouping. Moreover, all available translation equivalents (or synonyms) of the 250 basic items in individual languages were included in the comparison; no attempt was made to detect or exclude borrowings.

According to Hudson (2013, p. 279), Amharic-Argobba, Silt'e-Zay-Harari, Mesqan-Muher-Chaha-Inor, and Tigre-Tigrinya-Gəʿəz could be established as separate subgroups through the total number of cognates the respective in-group languages share with each other vis-à-vis the other languages. Kistane shares a similar number of cognates with Gunnän Gurage and with Eastern Gurage as well so that it is difficult to classify—a problem which already Bender (1971, p. 179) faced in his lexicostatistic study (cf. Hudson 2013, pp. 33, 52). Hudson (2013, pp. 283–284) classifies Kistane as a member of Gunnän Gurage to retain this (traditional) group, and to reflect the geographical distribution of the languages. Finally, he proposes Gafat as a group on its own. Further evidence for these groups and their internal structure was drawn from the number of shared unique cognates in each group and their subdivisions, yielding the subclassification in Fig. 2:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000101

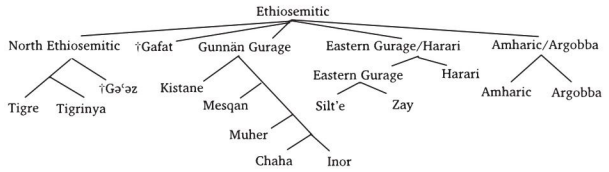


Fig. 2: Hudson's classification of Ethiosemitic (HUDSON 2013, p. 289)

In addition to the statistical analysis of shared cognates, HUDSON (2013) justifies the four larger groups in Fig. 2 (and the internal arrangement of the languages they contain) through cognate sets, which consist of terms unique to the respective subdivisions. These cognate sets are given in Tables 5–8 in the Appendix. HUDSON (2013, pp. 254–272) only encloses them in a long index of all shared items and their English label, without actual data from Ethiosemitic languages (which are dispersed in other parts of the book).

The historical-comparative analysis of the 250 basic items (including synonyms) indicates that, on average, more than half of the vocabulary in each Ethiosemitic language is of Proto-Semitic origin, whereas the number of Proto-Agaw or Proto-East Cushitic cognates is seemingly less than one-third (HUDSON 2013, p. 291). More specifically, 85 probable Afroasiatic cognates are identified, of which the 11 cognates in Table 1 are found at least in two Ethiosemitic languages, and in each of the three proto-languages.

Table 1: Cognates for Ethiosemitic, Proto-Semitic, Proto-Agaw, Proto-East Cushitic

	Ethiosemitic			Proto-form for		
	Gəʿəz	Item	Absent in	Semitic	Agaw	East Cushitic
1.	*dämmäna*	'cloud'		**dam(m)*	**dVm(m)*	**dum* 'be dark'
2.	*ʕajn*	'eye'		**ʕajn*	**ʔil*	**ʔil*
3.	*sim*	'name'		**ʃim*	**ʃiŋʷ*	**sumʔa*
4.	*mint~mi*	'what'		**ma~mi*	**wä~wi*	**maʔ*
5.	*wähabä*	'give'	Amharic, Harari	√ *w-h-b*	**ʔiw*	**ħiw~ħuw*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000102

	Ethiosemitic			Proto-form for		
	Gəʿəz	Item	Absent in	Semitic	Agaw	East Cushitic
6.	*libb*	'heart'	Mesqan, Chaha, Inor, Silt'e, Zay, Harari	**libb-*	**lVb(b)äk*	**lubb*
7.	*mäbrak'*	'lightening'	Chaha, Inor	√ *b-r-k'*	**mirk'*	**bark'*
8.	*ʔajte*	'where'	Gafat	**ʔaj-*	**ʔäw* 'who'	**ʔaj(j)* 'who, which'
9.	*lahm*	'cow'	Tigre	**lahm*	**liw*	**loʔ* (PL)
10.	*śur*	'root'	Tigre	**ʃVr*	**sir*	**sVr* 'kin'
11.	*kʷilʕe*	'boy; child'	All but Tigrinya and Gəʿəz	√ *k'-l-ʕ* *'servant'*	**kʷira* 'child'	**k'al-* (V) 'give birth (animal)'

(HUDSON 2013, pp. 272–273, 296–297)

Despite plenty lexical (and grammatical) evidence for an Afroasiatic origin of Ethiosemitic, the overall proof of its genetic unity, or for the existence of a single common predecessor language, viz. Proto-Ethiosemitic, remains meager. According to HUDSON (2013, pp. 36–37), the most typical grammatical features of a Semitic language are non-linear verb morphology with the resulting specific inflectional bases, and peculiar sets of subject affixes for verb inflection. Although these two features have a broader Afroasiatic distribution, as they are also found, for instance, in Cushitic and Berber (cf. e. g. DIAKONOFF 1988, §5; FRAJZYNGIER 2012, §8.7), Ethiosemitic languages certainly belong to the Semitic family (cf. BENNETT 1998, pp. 19–20; WENINGER 2011b).

It has been commonly assumed that the predecessor of Ethiosemitic was a Semitic variety spoken by immigrants from South Arabia (e. g. HETZRON 1972, pp. 122–125; MARRASSINI 2011). HUDSON (2013, p. 38), however, doubts such a connection by citing contradicting discoveries in archaeology and Semitic studies (cf. also WENINGER 2011b, p. 1115). Instead, he seems to assume an in-situ origin of Proto-Ethiosemitic, when emphasizing the lexical dissimilarity between Gəʿəz (its earliest extant offspring) and other Semitic languages, and the "unusual" internal linguistic diversity in Ethiosemitic vis-à-vis other Semitic subgroups, as demonstrated through a comparison of personal pronouns (HUDSON 2013, pp. 2–6).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000103

Regardless of its origin, the empirical base for the genetic unity of Ethiosemitic remains problematic, as becomes obvious in HUDSON's (2013, pp. 38–43) discussion of possible common grammatical traits. Widespread grammatical features in modern Ethiosemitic languages (e. g. SOV word order, or the causative prefix *as-/at-*) are lacking in Gəʿəz; other features clearly have a wider areal distribution (e. g. verb compounds with 'say'),[1] or could be retentions from Proto-Afroasiatic (e. g. the inflectional contrast between verbs of Type A vs. B, or the grammaticalization of personal pronouns from two distinct Proto-Semitic pronoun paradigms). Even the actual lexicostatistic comparison offers only three cognates as unique innovations for the entire Ethiosemitic group, namely *√ k'-d-ḥ 'draw water, pour', **k'us'l* 'leaf', and *√ k-f-t 'open' (HUDSON 2013, pp. 252–253, 267).

Surprisingly, the existential *√ h-l-w, which is commonly assumed to be an Ethiosemitic innovation (cf. e. g. WENINGER 2011b, p. 1115), is not among them. By referring to KOGAN (2005, p. 388), HUDSON (2013, pp. 39, 163) postulates an Afroasiatic origin for *√ h-l-w, i. e. he considers it a retention, not an innovation. He also purports that Gafat and Kistane lack cognates of *√ h-l-w, whereas Mesqan, Muher, and Chaha have preserved them as part of the past auxiliary *ban(n)ä* (for details, cf. HEVER 2010, pp. 126–127; alternative etymologies are summarized in LESLAU 1979c, pp. 143–144). Actually, OREL/STOLBOVA (1995, p. 8 #28), to whom KOGAN (2005, p. 388) refers, reconstruct **ʔal~il-* 'be' (not 'exist'!) as proto-form of an Afroasiatic copula, for which they do not mention a Semitic cognate. LIPIŃSKI (1997, pp. 315–316, 477) argues that *√ h-l-w probably originates from the common Semitic demonstrative **hann-* with the alternative forms **hall-* and **ʔulli*. To the best of my knowledge, a Yemenite Arabic dialect is the only Semitic variety outside the Ethiosemitic subgroup with an existential verb *hallo* that probably also derives from *√ h-l-w (MÜLLER 1981, p. 399). In affirmative main clauses in Gafat and Kistane (as well as Mesqan, Muher and Chaha), the existential is indeed not related to the root *√ h-l-w. But in affirmative relative clauses, it has a complementary suppletive form which is clearly cognate with *√ h-l-w, viz. *-an(n)ä* in Gafat (LESLAU 1956, p. 80) and *-allä* in Kistane (GOLDENBERG 1968, p. 93). Thus, a cognate of the existential root *√ h-l-w is found in all Ethiosemitic languages (cf. MEYER 2016, §7.1). Given the weak evidence for its Afroasiatic origin, I see no objections to consider it a lexical innovation unique to the Ethiosemitic subgroup.

[1] Cf. also DIMMENDAAL 2017.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000104

3 Problematic issues in the lexicostatistic analysis

According to my understanding, three general issues in Hudson (2013) are especially problematic for the lexicostatistic classification of Ethiosemitic, viz. mutual intelligibility, the lexical database, and the identification of cognates. I want to discuss these issues in the following sections.

3.1 Mutual intelligibility

Hudson (2013, pp. 6–7, 54) proposes mutual intelligibility as objective criterion to distinguish between dialect and language (as he only includes languages in his lexicostatistic analysis). Mutual intelligibility is said to be measurable through interlingual comprehension tests or lexicostatistics. By assuming that a large number of shared vocabulary in lexicostatistics directly correlates with a high degree of intelligibility in comprehension tests, a score of 75 % or above in both tests is taken as an indicator that two compared varieties are mutual intelligible, and thus dialects of the same language. With regard to Ethiosemitic, lexicostatistic studies were conducted, for instance, by Bender (1971), Cohen (1961), Fleming (1968), and more recently by Kitchen et al. (2009). The available mutual intelligibility tests solely focus on Gurage varieties, namely Gutt (1980), C. Ahland (2003)—partly published in M. Ahland (2010)—and Fekede (2015); the latter was not available to Hudson.

The linguistic relationships between Gurage varieties appear to be of special interest, as they are controversially discussed in the literature. Leslau (1965), for instance, suggests a common origin for all Gurage languages, whereas Hetzron (1972; 1977) separates Gunnän Gurage (his cover term for Northern and Western Gurage) from Eastern Gurage. Based on mutual intelligibility, Ahland (2010, p. 5) recently reclassified Gunnän Gurage into four communication clusters, viz. Kistane, Mesqan, Inor (without Gyeta), and Sebat Bet Gurage—his linguistic cover term for Muher, Chaha and Gyeta. Sebat Bet Gurage also denotes a socio-political federation, in which Inor is an inherent part. Often Chaha is purported as most important, prestigious, or best described Gurage variety, so also in Hudson (2013, p. 13). It certainly has social prestige for many Sebat Bet Gurage, as the meeting place for their common cultural high court (called *jäʤoka*) is situated within the Chaha territory. Furthermore, Catholic missionaries established their main station, including the first modern school in the Gurage area, at the end of the 19th century around the town of Emdibir in Chaha. Later, the mission also served as host for foreign researchers, who then started or focused their scientific activities on this area (cf. e. g. Shack 1966; Leslau 1964), which

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000105

apparently further enhanced the prestige of the Chaha. Regarding linguistic description and documentation (for which cf. e. g. MEYER 2011a), Chaha certainly surpassed other varieties in the number of publications on comparative, phonological, and morphological topics around 2013. But even today there is no comprehensive Chaha grammar—in contrast to Ezha, Mesqan, Endegegn and Gyeta (cf. ENDALEW 2014; OUSMAN 2015; YOHANNES 2015; MEHERETU 2016), as well as Wolane and Zay (cf. MEYER 2005a; 2006a).

Based on a review of previous studies, HUDSON (2013, §1.9) merges the thirty known Ethiosemitic varieties into 15 languages, which he assumes not to be mutually intelligible (cf. Figure 3 in the Appendix). If the proposed 75 % of shared vocabulary were really taken as decisive figure, the following assumed languages would actually be dialects of a common language in the cited lexicostatistic studies (HUDSON 2013, pp. 32–34), and even in HUDSON's (2013, p. 279) own lexicostatistic comparison:

1. Mesqan, Gyeta, Chaha (and Inor)
2. Amharic and Argobba
3. Zay and Wolane

HUDSON (2013, pp. 34–35) argues that several errors could have affected the (previous) lexicostatistic data so that he tends to rely on more traditional assumptions about their intelligibility. That means, the claim that the varieties in (2) and (3) represent different languages, as well as Mesqan, Chaha and Inor in (1) (with Gyeta being a dialect of Chaha) is not based on empirical data.

Contradictory positions regarding the dialect/language status of certain varieties are not acknowledged.[2] GUTT (1997), for instance, proposes that the East Gurage varieties Zay, Wolane and Silt'e form a dialect continuum, while MEYER (2006a, p. 19) treats them as different languages. Argobba, particularly the Aliyu Amba variety, was commonly considered a dialect of Amharic (cf. LESLAU 1997, p. 131; but not in HUDSON 1997, p. 458). Only recent research on the Shonke/Tollaha variety supports the assumption that Amharic and Argobba are different languages (WETTER 2006).

The linguistic description of several varieties is insufficient for classifying them beyond doubt. Mesmes is usually considered a dialect of Inor, although the evidence for this is rather meager (cf. MEYER 2011b). Data on Gura and the extinct Galila are scarce; data on Ener, Meger and Urib are completely lacking. It seems that Urib, a purported Mesqan dialect, is simply a place name, as Mesqan has no recognized dialects (cf. GETU 2012, p. 9). Similarly,

[2] This also concerns diverging lexicostatistic analyses, especially in KITCHEN et al. (2009, p. 2706), where Gafat is part of the Amharic/Argobba subgroup, and Inor and Chaha belong to two different subgroups.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000106

Dobbi and Gogot are only two different names (self-designation and xenonym) of the same ethno-linguistic group (Meyer 2005b). Thus, the 15 Ethiosemitic languages are not objectively proposed on the basis of mutual intelligibility tests, but rather display current consensus (as even admitted by Hudson 2013, p. 35).

The use of two parameters, viz. the number of all shared cognates, and the number of cognates that are unique to a group, enhances the validity of subgroupings. However, if the two parameters yield different results, their weighting becomes a subjective matter that biases the internal classification, as can be observed in the subgrouping of North Ethiosemitic:

Table 2: Two types of cognacy counts for North Ethiosemitic

Language pairs	Number of all shared cognates	Number of unique cognates
Tigrinya/Gəʿəz	259	3
Tigre/Gəʿəz	236	6
Tigre/Tigrinya	228	10

(Hudson 2013, pp. 264, 265, 270, 279)

The number of all shared cognates would yield a Tigrinya/Gəʿəz group opposing Tigre, as in Hetzron (1977, p. 17), while the number of uniquely shared cognates suggests to group Tigre/Tigrinya vs. Gəʿəz, as in Hetzron (1972, p. 119).[3] Hudson decides for the Tigre/Tigrinya subgroup without an explanation for the supremacy of uniquely shared cognates vis-à-vis the total number of cognates.

This procedure is particularly problematic for the classification of Gafat, which lacks about one-fifth of the compared items (Hudson 2013, pp. 61–62). Although the total number of Gafat cognates was adjusted by increasing them by 18.4 %, this method cannot account for the essential lack of terms Gafat might possibly share with other subgroups. Consequently, Hudson's arguments for the position of Gafat, and the subgrouping of North Ethiosemitic are not more convincing than those in previous classifications.

Finally, the interpretation of Ahland's (2003) intelligibility test results points at two more general methodological problems. First, Hudson's (2013, pp. 29–30) neglect of the consistently higher scores for comprehension tests in Mesqan is not justified, even if C. Ahland concludes that these

[3] Cf. also Bender (1986, pp. 295–296), in which Tigre, Tigrinya, and Gəʿəz are parallel offspring from a common proto-language, whereas in Bulakh/Kogan (2010, p. 297) they belong to successive subgroups, i. e. Gəʿəz vs. [Tigre vs. [Tigrinya vs. [South Ethiosemitic]]].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000107

"unexpectedly high" scores reflect erroneous data. This is certainly not the case, as FEKEDE (2015, p. 196) also found that Mesqan is the best understood variety among Gunnän Gurage speakers. In the respective tests, Kistane speakers score 83 %, Muher speakers 96 %, Chaha speakers 92 %, and Inor speakers 87 %. Consequently, FEKEDE (2015, p. 228) suggests that Mesqan might function as base for a standardized Gurage language in the Gurage Zone. Thus, unexpected findings are not automatically wrong, even if they contradict traditional assumptions.

FEKEDE (2015) also deals with another problematic issue, namely that the comprehension scores for two varieties may significantly differ for reverse test directions. Inor speakers, for instance, comprehend 87 % of a Mesqan text, but Mesqan speakers only 66 % of an Inor text (FEKEDE 2015, p. 193). According to the critical score of 75 %, Inor and Mesqan would be two dialects of the same language in the first case, but two languages in the second. FEKEDE (2015) explains this apparent contradiction with the fact that comprehension not only depends on shared vocabulary, but also whether it can be recognized by non-native speakers. Gunnän Gurage languages have a relatively high percentage of shared vocabulary, but word forms vary due to sound changes and morphosyntactic patterns, which are limited to certain subgroups or languages. Mesqan is the Gunnän Gurage variety with the lowest number of such modifications, which explains its high score in the mutual intelligibility tests, while Inor is the most divergent variety (FEKEDE 2015, § 6). Thus, HUDSON's (2013, pp. 32, 52) claim that a high percentage of shared vocabulary automatically entails mutual intelligibility is too general, and not fully justified by actual data.

3.2 Composition of the database

Most of the 250 lexical items are represented through single English words, only a few by more complex phrases (e. g. "carry on back"), or supposed alternatives (e. g. "boy/child"). For each item, the available equivalents in the 14 Ethiosemitic languages, and the cognates for Proto-Semitic, Proto-Agaw, and Proto-East Cushitic are provided.

The 250-item list combines elements from SWADESH's basic vocabulary list, and "other words which reasonably name universal and Ethiopian natural and cultural concepts" (HUDSON 2013, p. 58). Personal pronouns and demonstratives were deliberately omitted, as individual languages tend to level them in a manner that is inconsistent with their subgrouping (cf. also BENDER 1986, pp. 291–294). On the other hand, independent personal pronouns were cited as evidence for the internal diversity of Ethiosemitic, and as a typical Ethiosemitic feature (HUDSON 2013, §§ 1.7, 1.10.3). Moreover,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000108

Hetzron (1972, pp. 20, 29–31) uses them for subgrouping—which was only partly (not completely) questioned by Goldenberg (1977, pp. 463–464; 2005, p. 924). In my opinion, the lack of consistent patterns, or possible language contact is not a valid reason to exclude pronouns from the cognate list.

Regarding items whose translation lacks an unambiguous counterpart, Hudson (2013, p. 60) states, "Some meanings for which I at first sought comparison proved unsatisfactory, and were replaced." As an example, he cites the items "do/make" and "work", which, however, are still included in the table of comparison. Thus, it remains unclear whether items were replaced at all (and which meaning they had). In addition, Hudson (2013, p. 61) proposes additional 40 items, which "might usefully replace these problem words, or be added in a longer list for use in future research." If so, why have they not been included in the current list? Probably, Appleyard's (1979) survey for a frequency list in Amharic could have been of help for preparing such a list.

All synonyms for the basic items in each of the 14 Ethiosemitic languages are deliberately included, as according to Hudson (2013, p. 65), "inclusion of synonyms seems not to have prevented reasonable and interesting interpretation of numbers of shared cognates." Such synonyms, i. e. two or more translation equivalents for one item in a specific language, amount approximately to one-fourth of the compared data. Even if they might not affect the findings, synonyms complicate their interpretation.[4] Hudson's (2013, pp. 279, 291) lexicostatistic analysis is based solely on absolute numbers of shared cognates without their percentages. The problem with the latter becomes obvious in the Tigrinya/Gəʿəz pair in Table 2 above, where the two languages share 259 cognates in a list that only contains 250 items. Even if the percentage were adjusted, the Gəʿəz and Tigrinya items would still completely coincide, which is actually not the case. Hudson (2013, p. 289) treats them as different languages—which even belong to two different subgroups—although they certainly share more than 75 % of their vocabulary. In other words, it is far from clear what Hudson's numbers of shared cognates really represent, and how they should be interpreted.

Hudson (2013, pp. 60, 64–65) observes that many synonyms result from semantic incompatibilities between the meaning range of an English basic item and its translation in Ethiosemitic languages. As the focus is not on English, the meaning of ambiguous items in the wordlist and the proposed additions could have been specified for the relevant Ethiosemitic terms, or they could have been omitted to reduce the synonyms and to ensure that most compared items really have a similar meaning (cf. also Bender 1971,

[4] Cf. especially Starostin (2010, § 5) for the problem of synonyms in lexicostatistics.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000109

p. 169; 1986, pp. 291–292). The main problems regarding the 250-item list and its translation equivalents can be summarized as follows:

1. Basic items consisting of two alternative English terms regularly yield ambiguous translations in Ethiosemitic, e. g.
   - "be/become" (HUDSON 2013, p. 69): Except for Tigre, HUDSON only deals with the translation for 'become', which is a regularly conjugated copula verb. In addition, Ethiosemitic languages have an irregular copula element meaning 'be', e. g. Amharic *näw* 'be' vs. *honä* 'become'. The assumed synonym Tigre entry *hälla*, in contrast, is the existential copula (verb) 'there is, exist' (RAZ 1983, pp. 48–49), which is also found in other Ethiosemitic languages.
   - "boy/child" (HUDSON 2013, p. 71): "boy" denotes a male child, while the semantics of the gender-neutral term "child" is often limited to young children, i. e. toddlers or infants, as Muher *jɨddʒ* 'boy' vs. *tɨkä* 'young child'.
   - "hair of head/body" (HUDSON 2013, p. 83): These concepts are commonly denoted by two or more different entities, cf. Muher *gunnän* 'hair of head' vs. *dɨgär* 'fur; body hair (rarely used in this sense)' vs. *ʃɨbiŋŋä* 'pubic hair'.
   - "hide/skin" (HUDSON 2013, p. 84): Several languages have a specific term denoting 'animal hide' and a general term '(animal/human) skin', e. g. Zay *ʔerbe:* 'animal hide' vs. *gu:gä* 'skin'. Instead of the latter, HUDSON lists *ma:s*, which actually denotes a type of processed animal hide (used as blanket or cover).
   - "town/village" (HUDSON 2013, p. 102): These concepts are distinguished by two different terms, e. g. Amharic *kätäma* 'town' vs. *mändär* 'village', which entered Gunnän Gurage as loanwords, e. g. Muher *kätäma*, *mändär*. It seems that Muher (like other Gunnän Gurage varieties) natively only distinguished between *k'aja* 'village (smallest unit of settlement)' and *gäŋŋ* 'region, country (larger area with definable characteristics)'.
2. The semantics of a basic item is too unspecific so that it is regularly translated by two or more alternative terms in Ethiosemitic,[5] like
   - "give birth" (HUDSON 2013, p. 70): East Gurage has different verbs for humans vs. animals, like Zay *tʃ'i:ŋ(i:)* vs. *wäläd(ä)*.
   - "go" (HUDSON 2013, p. 82): Frequently, Ethiosemitic distinguishes between 'go (to)', i. e. with a specific goal vs. 'go away (without a destination)', like Muher *ɛ̂ãfä* vs. *ʒarrägä*.

[5] In certain instances this semantic overlap cannot be avoided, as with "hair of head" and "head", which are both translated by a single term in Gunnän Gurage, e. g. *gunnän* in Muher.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000110

- "take" (Hudson 2013, p. 100): Gurage languages have two verbs for this meaning, often with slightly varying semantics, as in Muher *wässädä* 'take (something)' vs. ditransitive *bädda* 'take (something to the detriment of somebody)'.[6]
- "wash" (Hudson 2013, p. 61): A few languages have a separate verb for washing clothes vs. another verb for washing everything else, like Zay *mi:tʃ'(i:)* vs. *ant'äb(ä)*.
- "leaf" (Hudson 2013, p. 87): The two terms for "leaf" in Gunnän Gurage are in complementary distribution, as in Muher *k'ite* 'leaf (of the ensete plant)' vs. *bʷäʃʃa* 'leaf (of any plant except ensete)'.
- "man" (Hudson 2013, p. 89): In Gunnän Gurage, this item often has two translations with a slightly different meaning. In Muher, for instance, *miss* denotes a single male (adult) human, which could also mean 'husband', while *säb* 'people, person' is a gender- and number-neutral term (cf. Table 3).
- "sun" (Hudson 2013, p. 99): Most Gurage languages distinguish between 'sun (star around which the earth orbits)' vs. 'sunlight', like Muher *aret* vs. *tʃ'et*, or Zay *ari:t* vs. *bi:ftu* (the latter is an Oromo loanword).
- "cold" (Hudson 2013, p. 73): There are commonly two different adjectives for this item: one adjective is limited to low temperature of air/weather, while the other is used for cold objects/liquids (e. g. Muher *gäli* 'cold (air)' vs. *ziza* 'cold (objects/liquids)'), or with a general meaning (like Amharic *bird* 'cold (air)' vs. *k'äzkazza* 'cold (objects/liquids/air)' (Kane 1990, p. 812)).
- "male" (Hudson 2013, p. 89): This concept is often expressed by different adjectives for human vs. animal referents,[7] as in Muher *täbat* (or rarely *wur*, not listed in Hudson) vs. *miss*, which often simply means 'man' (cf. Table 3 below).

[6] According to Leslau (1959, p. 107), the verb *wässädä* 'take' is an Amharic loanword in Gunnän Gurage that bilingual speakers borrowed as substitute for the native verb *bädda*, which is homonym with the Amharic verb 'have sexual intercourse'. Be that as it may, *wäsäd(ä)* also occurs in Zay, but in the sense of 'bring to, take to'—not 'take'. Actually, Zay expresses the meaning 'take (something)' by the verb *näk'äl(ä)* (Meyer 2002, p. 42), which has no taboo connotation. Contrary to Hudson (2013, pp. 128–129), Zay has no simplex verb *bädä* 'take', but only the derived verbs *täbädä* 'be given to marriage (only for women)' and *abädä* 'give to marriage' (cf. e. g. Meyer 2005a, p. 296).

[7] A remarkable exception is Zay. The term *wurwuru* (not given by Hudson) is mentioned in earlier descriptions as a modifier 'male', but it is not productive anymore, so that most bare nouns denoting animals are gender-neutral or have male referents. Only female referents are optionally emphasized by the noun *ʔa:ji* 'mother', as in *fi:k'* 'goat (gender-neutral, male)' vs. *ʔa:ji fi:k'* 'female goat' (cf. Meyer 2005a, p. 226). The term *obatʃ*, which is listed as Zay equivalent for "male", is limited to human referents.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000111

- "raw" (HUDSON 2013, p. 94): Most Gunnän Gurage languages have two adjectives for "raw", which are in complementary distribution. In Muher, for instance, *ziza*, which basically means 'cold', only functions as modifier of *bäsär* 'meat', i. e. *ziza bäsär* 'raw meat (tartar)', whereas *jira* modifies all other types of uncooked or unripe items.
- "white" (HUDSON 2013, p. 103): Ethiosemitic often has two different color terms for describing the skin of humans/animals vs. the appearance of inanimate objects, like Muher *nätt∫'ä* 'person with white skin, animal with white hide' vs. *g^{w}ad* 'white (color of inanimate objects)'.[8]

3. The semantic differences denoted by several basic items are too minute, or overlap, so that they are translated by a single term in Ethiosemitic, e. g.
   - "male, man, husband" (HUDSON 2013, pp. 89, 120–121): Their translation equivalents commonly overlap, like Harari *abo:t∫* 'male, husband', Gəʿəz *bäʔal* 'man, husband', or Silt'e *mi:ʃ* 'male, man, husband' (cf. Table 3).
   - "grandfather, grandmother" (HUDSON 2013, p. 82): These items are frequently translated by the gender-neutral term 'grandparent', like Muher *metijjä*. Only a few languages have additional gender-specific terms, e. g. Silt'e *ibe:r* 'grandparent' besides *ma:lda:* 'grandfather', or Zay *aka:käjju* 'grandfather' vs. *akekäjä* 'grandmother'.
   - "make, work, plow" (HUDSON 2013, pp. 88, 93): In Gunnän Gurage, "plow" and "work" are commonly expressed by a single verb (cf. HETZRON 1977, p. 135), like Muher *t∫ôätä* 'plow, work'. The Muher verb *arräsä*, which is listed for "plow", is a loan from Amharic. A frequent synonym for "work" in Muher is *ʃäkkätä*, which basically means 'prepare, make ready'.

4. The meaning of the function word "without" (HUDSON 2013, p. 104) is expressed periphrastically in Gunnän Gurage. Muher *eban* 'without' negates human propensities expressed by a preceding nominal. Thus, it is not comparable with Amharic *(j)alä* 'without', but probably with Amharic *bis*, as in the following compounds with the noun *k'älb* 'mind': Amharic *k'älbä bis*, Muher *k'älb eban* 'unmindful'.

5. Most languages lack a separate term for the generic concept "tree" (HUDSON 2013, p. 102), but describe it by the respective term for 'wood', as Mu-

[8] For related Zay examples, cf. MEYER (2005a, p. 222). With regard to the Zay adjectives for "red" (HUDSON 2013, p. 94), the terms *k'äj* and *di:mä* (only the former is listed) are interchangeable. The adjective *di:mä* is certainly an Oromo loan, which most probably initially denoted a reddish type of skin color. These two adjectives replaced the archaic term *arrowä* 'red' (cf. MEYER 2002, p. 40; BENDER 1971, p. 233).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000112

her *ätʧ'ä* 'wood (> metonym for 'tree')'. The translations of items denoting certain wild animals are often loanwords, like the terms for "elephant" (Hudson 2013, pp. 76–77, 234) and "crocodile" (Hudson 2013, p. 61) in Gunnän Gurage. Another problematic item is "snake" (Hudson 2013, pp. 98, 135–136), which many Gurage culturally do not call by a specific term, but by either a loanword, or a euphemism (cf. Leslau 1959, p. 106), like Muher *ʧijä* 'worm', or Zay *jä-dätʧi* 'of-soil' besides *ʤa:na:woru* or *ʤa:wwe:* (cf. Meyer 2006b, p. 151).[9]

The results of the lexicostatistic analysis also depend on the accuracy of the compared data, which were solely extracted from previously published sources, mainly Leslau (1979a; 1979b; 1979c; 1987). Although Wolf Leslau is the undisputed authority for Ethiosemitic lexicography, an evaluation of his data vis-à-vis Bender (1971) or more recent research on individual languages, e. g. Elias (2005) for Tigre, Gutt/Hussein for Silt'e (1997), Kogan for Gɔʿɔz (2005), Meyer (2005a; 2006b) for Zay, or Wetter for Argobba (2010), would certainly have been of benefit for the overall reliability of the data.

As for Muher, several terms are most probably taken from Chaha, as, e. g. *immijä* 'big' and *ʒäbb* 'lion' (Hudson 2013, pp. 70, 88), which actually are denoted in Muher by *liʔɨjä* and *ambässa*, respectively.[10] Similar erroneous data certainly also occur in other languages. The Amharic term for the item "marrow", for instance, is given as *k'ilt'im* (Hudson 2013, p. 89), actually meaning 'leg-bone, tibia', which could probably be used as a metonym, whereas "marrow" is straightforwardly expressed by *mäk'ni* (cf. Kane 1990, pp. 239, 694 where these semantic differences are only vaguely indicated).

There is no information about the extent of lexical variation in the dialects that are merged, or how dialectal variation is treated at all. Regarding Argobba, two sources are indicated from which the lexical data were extracted, but it remains up to the reader to check whether they stem from Leslau (1997), who only deals with the more Amharic-like Aliyyu Amba variety, or from Girma (2013), in which the vocabularies of Aliyyu Amba and the more archaic Shonke/T'ollaha Argobba variety are combined (cf. fn. 23 below). For Silt'e, also two sources are used, among which Leslau (1979b) seems to be dominating, as Hudson (2013, p. 73) cites Leslau's synonym pair *wändäb*, *wäzänä* 'chest', whereas *wäzänä* actually only means 'heart' in Silt'e (Gutt/Hussein 1997, p. 669) and Wolane (Leslau 1979b, pp. 115, 303).

[9] The listed Zay term *ʔimba:b* 'snake' is probably an archaism, as it also occurs in Bender (1971, p. 233), but it is not used any longer.

[10] Cf. Polotsky (1949, p. 41) for a similar phenomenon in Leslau's early comparative work.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000113

A related problem concerns the non-transparent selection criteria for translation equivalents. The Chaha entry for the item "big" (HUDSON 2013, p. 70), for instance, lacks *nik'~ni?*, although LESLAU (1979b, p. 58) lists it as a variant for Chaha itself, and as main entry for Ezha, Gumer and Gura. Similarly, the Amharic term *ʧ'ïgär* 'body hair' is not listed as synonym for the item "hair of head/body", whereas its Gunnän Gurage cognate *digär* is included (HUDSON 2013, p. 83). These examples suffice to hint at the unexpected large extent of ambiguity and lexical variation in the basic 250 items and their translations in individual Ethiosemitic languages, which certainly raises doubts about the quality of the comparative data.

3.3 Cognates

For the identification of cognates, HUDSON mainly relies on LESLAU (1979c; 1987), and his own judgment, whose guiding principles he summarizes as follows:

> meaning is not here a consideration in judging cognates, and I considered words [...] to be cognates if these were similar (or alike) in form consistent with expected sound changes or similar enough to exclude the likelihood of other explanation, without consideration to the possibility of borrowing (HUDSON 2013, p. 63).

Although it might not be easy to distinguish cognates which are inherited from a predecessor language from borrowings due to language contact,[11] the complete neglect of borrowing does not solve the implicit problem: Loanwords inflate the number of synonyms, and increase the probability of cognate pairs for geographical neighbors, which adds a strong areal bias to the subgrouping (cf. e. g. STAROSTIN 2013, pp. 134–136; KOGAN 2005, § 4).

Such a bias could have caused the repositioning of Muher and Mesqan within Gunnän Gurage. According to HETZRON's (1972) classification (cf. Fig. 1), Muher and Kistane, on the one hand, and Mesqan and Chaha/Inor, on the other, are closely related languages, although their speakers have only infrequent contacts, as their home areas are geographically separated from each other through the Gurage Mountains (cf. e. g. the map in MEYER 2014, p. 226). In HUDSON's classification in Figure 2, however, the subgrouping of these languages exactly displays their geographic distribution. Kistane and Mesqan, which are spoken in adjacent regions to the east of the mountains, become immediate daughter languages, like Muher and Chaha/Inor whose speakers live in geographically contiguous areas to the west of the mountains. As a secondary effect, the inclusion of recent loanwords—besides the

[11] Cf. e. g. PAT-EL (2013) on this issue in Semitic.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000114

substantial lack of data—could have contributed to the dissociation of Gafat from Gunnän Gurage, and its reclassification as immediate offspring from Proto-Ethiosemitic.

The primacy of the above-mentioned form-over-meaning principle is confusing, and yields a number of puzzling cognacy judgments (or to their absence). Actually, the meaning of a language-specific term (not its form!) is the decisive criterion for its selection for Hudson (2013, §2.6), yielding frequent repetitions of a single term under various basic items, as shown in Table 3:

Table 3: Examples of cognate judgments in Hudson (2013)

	boy/child	male	man	husband
Tigre	*wäd(d)~wäl*[1] *ḥis'an*	*täbʕat*[1]	*ʔinas*[1]	*biʔis*[1]
Tigrinya	*wilud~wäddi*[1] *kʷälʕa~k'olʕa*[2]	*täbʕat*[1]	***säb(aj)~säbʔaj***[2]	***säb(ʔ)aj***
Goʿɔz	*wäld*[1] *kʷilʕe*[2] *ros*	*täbaʕt~ täbbʕa*[1] ***ʕid*** ***biʔisi***	***bäʕal***[4] ***ʕid***[3] ***biʔisi***	***bäʕal***[2] ***ʕid*** ***biʔisi***[1] *mit*[3]
Gafat	*buʃä* *mossaj*	–	*säb(u)* *wä~säbu*[2]	*bal*[2]
Kistane	*wäld*[1] *bajj*[3] *goʃ*	*täbat*[1]	***miss***[5] *säb*[2]	***miss***[4] *wanna*
Mesqan	*äri(d)ʤ*[1] *tixä~tihä*[4]	*täbät*[1]	*säb*[2]	*miss*[4]
Muher	*jiddʒ*[1] *tikä~tixä*[4]	***miss***[2] *täbat~täbät*[1]	***mis(s)***[5] *säb*[2]	***mis***[4] *abäk'at*[>5,6]
Chaha	*ärʧ*[1] *tikä*[4]	*täbat*[1] ***mis***[2]	*säb*[2]	*abäk'at*[>5,6] ***mis***[4]
Inor	*äʧ*[1] *tikä*[4]	*täbʔat*[1] ***mis***[2]	*säb*[2]	*abäk'a:t*[>5,6] ***mis***[4]
Silt'e	*wäld*[1] *lidʒi*[1]	***mi:ʃ***[2]	***mi:ʃ***[3] *säb*[2]	***mi:ʃ***[4]
Zay	***obaʧ*** *bäyu*[3]	***obaʧ***[3]	*säb*[2]	*mi:ʃi*[4]
Harari	*wäldi*[1] *lidʒi*[1]	***abo:ʧ***[3] *korma*[4]	*usuʔ*[2]	***abo:ʧ***[6]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000115

	boy/child	male	man	husband
Argobba	*lidʒ*[1]	*wänd*[5] *awra*[6] *wärba~wärbär*	*säw~su*[2]	*mis*[4] *bi?il*[2]
Amharic	*liddʒ*[1]	*täbat*[1] *wänd*[5] *awra*[6]	*säw*[2]	*bal*[2]
Proto-Semitic	***wld***[1] **k'lʔ*[2] *?*	***wld***[5] ***?ab-***	****bVʕal***[4] **(?i-)naʃ-*[1] **ʃVdd*[3]	****bVʕal***[2] ****?ab***[6] **mVt*[3]
Proto-Agaw	**q*^{w}*ir-a*[2]	–	**nas(a)-*[1]	–
Proto-East Cushitic	**k'al-*[2]	**korm-*[4] **?abb-*[3]	–	–

(HUDSON 2013, pp. 71, 89, 120–121)

Contrary to the form-over-meaning principle, the identification of cognates is strictly limited to the individual columns in the table of comparison, as in Table 3, in which cognate terms are marked by an identical superscript number. Cognacy between formally identical (homonymous or polysemous) terms occurring in various columns (e.g. the boldface terms in the rows in Table 3) was not considered, although such relations are usually indicated in the dictionary section (i.e. HUDSON 2013, § 3.3).

Regarding the item "boy/child" in the first column of Table 3, for instance, it seems that Mesqan, Muher, Chaha, and Inor uniquely share *tikä*—which HUDSON (2013, p. 255) accordingly counts as an innovative cognate unique for this subgrouping (cf. Table 8c in the Appendix). In the dictionary, however, HUDSON (2013, p. 216) also cites Gəʿəz *däkk'* 'children, sons' and Gafat *kitaʃ* 'children' as possibly related terms to *tikä*.[12] Due to their absence in Table 3, it can be assumed that he excludes a cognate relation for **tikä* with these other terms, but the reason behind it remains unclear.

Similarly, the noun *ħis'an* for "boy/child" in Table 3 appears as unique Tigre term, whereas the dictionary reveals related terms in other languages, viz. Gəʿəz *ħiḍan* 'infant', and Tigrinya *ħis'an*, Amharic *his'an* 'baby, child', even Agaw/Bilin *hat'a:n* 'boy, servant' (HUDSON 2013, p. 168). Obviously, all these terms for "boy/child" are phonetically alike, but have a slightly different semantics, or could be loanwords. As meaning and origin of terms

[12] In addition, KOGAN (2008, p. 103) mentions the term *däkk'i* 'children' for Tigrinya, and reconstructs **däkk'* for Proto-Semitic.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000116

are generally disregarded, the reason for the absence of the Gəʿəz, Tigrinya, Amharic and Agaw/Bilin cognates for Tigre *ħɨs'an* is entirely unclear.

Regarding "man" in Table 3, the neglect of cognates has a significant impact on the lexicostatistic comparison. Except Tigre and Gəʿəz, all other Ethiosemitic languages derive one term for "man" from a single stem, for which Kogan (2005, p. 379) proposes the Proto-Ethiosemitic form **säbʔ*. As Gəʿəz and Tigre have no cognates for **säbʔ* in Hudson's table of comparison, it does not count as a lexical innovation unique to the Ethiosemitic group, although it is lacking in Proto-Semitic, Proto-Agaw, and Proto-East Cushitic.[13] But in the dictionary, Hudson (2013, p. 202) mentions the Tigre and Gəʿəz term *säbʔi* 'men, people' as a possible cognate for **säbʔ* without an explanation for its exclusion from the table of comparison. Kogan (2005, p. 379) at least remarks that Tigre and Gəʿəz *säbʔi* 'men, people' may differ semantically from the terms in the other Ethiosemitic languages due to its collective, i. e. non-singular, meaning.[14] However, as Hudson explicitly states that he solely focuses on form and disregards meaning in his cognacy judgment, the exclusion of the Tigre and Gəʿəz term *säbʔi* remains puzzling.

The most frequent term for "boy/child" in Table 3 is cognate with the Proto-Semitic root **√ w-l-d*.[15] The phonetic similarity between *wäld(i)* (Gəʿəz, Kistane, Silt'e, Harari), *wäd(d)/wäl* (Tigre), and *wäddi/wilud* (Tigrinya) is obvious. Furthermore, **√ w-l-d* can be easily connected with *li(d)ʤ(i)* (Amharic, Argobba, Silt'e, Harari)[16] through relatively common sound changes, like the loss of the approximant *w* word-initially, or the palatalization of alveolar plosives. As for Muher *jɨdʤ*, the palatalization of the word-final plosive probably spread to the word-initial lateral **l* yielding *j*.[17]

The relation between Proto-Semitic **√ w-l-d* and Mesqan *äri(d)ʤ*, or Chaha, Inor *ä(r)ʧ* is less intuitive, but presupposes familiarity with sound changes peculiar to Gunnän Gurage, like the diachronic change **l>r~n*, or

[13] Nor does **säbʔ* count as an innovation for a specific subgroup, as it is found in all of them.

[14] This assumption is questionable, as the Gunnän Gurage term *säb* 'person, people' is a number- and gender-neutral noun, whose semantics is similar to the collective in Tigre and Gəʿəz. A single man is denoted by the masculine-singular noun *miss* '(one) man' (cf. Meyer 2012, p. 25 for Muher).

[15] Orel/Stolbova (1995, pp. 528, 530) also find cognates in Cushitic so that they reconstruct **wäläd* 'boy, child' (#2520) and **wiled* 'give birth' (#2540) for Afroasiatic.

[16] Although not mentioned by Hudson (2013, p. 71), *liʤi* 'boy, male teenager' (Meyer 2005a, pp. 233; 2002, p. 41) could be included as synonym for the Zay translation of the item "boy/child" so that all Ethiosemitic languages except Gafat have a term for this item which is cognate with Proto-Semitic **√ w-l-d* 'give birth'.

[17] Although stem-final **l* of cognate items frequently appears as approximant *j* in Muher (which is further weakened to the non-segmental feature palatalization), the word-initial sound change **l>j* is exceptional, probably limited to *jɨdʤ* (Meyer 2005c, p. 59; cf. also Fekede/Meyer 2015, p. 544).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000117

of changing underlying geminated voiced consonants into their short and devoiced counterparts, as in **ddʒ>tʃ* (cf. FEKEDE 2015, p. 532). The sonorant alternation *r~n* is particularly complex in Chaha and Inor, which expand the diachronic sound change **l>r* by a synchronic rule that neutralizes the phonemic opposition /r/ vs. /n/ word-initially through the regular replacement of *r* by *n* in this position, as in Chaha **leba>*reba*, which is uttered in isolation *neba* 'thief', but after prefixes becomes *jä-reba* 'for (the) thief' (FEKEDE/MEYER 2015, p. 532).

Probably, this neutralization of word-initial *r* and *n* underlies HUDSON's assumption that Inor *nuʔ* 'big' and *naːʔä* 'be superior, grow up' derive from **rakʾä* (> Inor *naːʔä* without prefixes, but with prefixes *-raːʔä*) 'be far'. As support for this etymology, HUDSON (2013, p. 192) generally refers to LESLAU (1979c), who, however, connects Inor *nuʔ*, *naːʔä* with the Semitic root **√ l-h-k' 'grow', from which also Muher *liʔ*, Mesqan *likʾ*, Chaha *nikʾ*, and Kistane *malăkʾ* 'big' are derived (LESLAU 1979c, pp. 381, 445). Most of these terms are lacking in HUDSON's (2013, p. 70) table of comparison.

Generally, information about recognized (historical) sound changes is lacking, which hinders a clear understanding of certain cognacy judgments. For instance, HUDSON (2013) treats the terms *#biʔisi* (North Ethiosemitic) and *#miss* (Gurage)[18] as two unrelated nouns for the basic items "male, man", and "husband" in the table of comparison (cf. Table 3). But in the dictionary (HUDSON 2013, pp. 132, 185–186), he mentions that they could be cognate terms by assuming the loss of an original glottal stop, and the less common change **b>m* in Gurage (LESLAU 1979c, p. xxxi). Another example is the terms *bänä* (Chaha) and *bäɲä* (Inor) 'moon'. In the dictionary, HUDSON (2013, p. 130) acknowledges LESLAU's (1979c, p. 146) hypothesis that these terms are probably cognate with Silt'e *wari* 'moon'—and consequently with all other Ethiosemitic terms that developed from Proto-Semitic **warʾ(i)x* 'moon' by changing **r>n* and strengthening of **w>b*.[19] Apparently, HUDSON (2013, p. 90) rejects this hypothesis because he treats *#bänä* and **warʾ(i)x* as unrelated terms in the table of comparison. Moreover, HUDSON (2013, p. 260) counts *#bänä* as an innovate cognate unique to the Chaha-Inor subgroup (cf. Table 8b below).

Completely non-transparent is the cognacy judgment concerning the terms "boy/child" and "male" that derive from the Proto-Semitic root **√ w-l-d 'give birth' (cf. Table 3). Sound changes affecting the terms for "boy/child" (like Gəʿəz *wäld* > Mesqan *äriddʒ*) are not considered innovative. Instead, all related terms for "boy/child" are analyzed as retention from Pro-

[18] The hash symbol (#) marks a shorthand form, but not the reconstructed proto-form, for a set of phonetically similar words.

[19] Cf. also GOLDENBERG (1977, p. 472).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000118

to-Semitic *√ w-l-d, which consequently cannot be used for subgrouping. In another item, however, Hudson (2013, p. 255) counts the Amharic and Argobba term *wänd* 'male', which is also cognate with Proto-Semitic *√ w-l-d, as innovative cognate unique to the Amharic/Argobba subgroup. Thus, for unclear reasons, the sound change **l>n* counts as lexical innovation, but the change **l>r* does not.

Moreover, there are different patterns involved in the nominal derivations from *√ w-l-d,[20] viz. $C_1äC_2C_3$, as in **wäld* 'boy, child' (> **wänd* 'male'), $C_1C_2uC_3$ for Tigrinya *wilud*, and probably $(C_1ä)C_2C_3$-$^{w+j}$/-i,[21] for forms related to *#liǯ*, if they do not directly stem from the biliteral pattern **lid* (cf. Lipiński 1997, p. 428). Thus, the synonyms for Tigrinya *wilud/wäddi* and Harari *wäldi/jiǯi* in Table 3 represent two distinct patterns of the root *√ w-l-d. The identification and separation of such formally different forms, even if they derive from the same root, could have yielded more accurate cognate sets.

Several other unclear cases occur in Hudson's cognacy judgments. Proto-Semitic **kila?* 'both' (Hudson 2013, pp. 171, 174, 240) developed cognate terms for the basic items "other", e.g. Gəʿəz *kali?* (Hudson 2013, pp. 92–93), and "two", e.g. Gəʿəz *kil?e* (Hudson 2013, p. 102). Although Kogan (2005, p. 382) considers the meaning shift from original "both" to the numeral "two" a unique Ethiosemitic feature, as cognates from **kila?* in the sense 'two' are found in every Ethiosemitic language, Hudson (2013, p. 267) does not count it as an innovation, apparently due to its formal resemblance with Proto-Semitic **kila?* 'both'. The corresponding Proto-Semitic term for the basic item "two" would actually have been **ṯin* (Kogan 2005, p. 378; and basically also Lipiński 1997, pp. 284–285). With other items, however, only the special semantic development of a term was considered for cognacy, while the formal relation to a common root has been neglected. For instance, Hudson (2013, p. 259) counts the noun *hirim* 'year' as innovation unique to Mesqan-Muher-Chaha-Inor (cf. Table 8c in the Appendix), although terms from the root √ k-r-m 'spend the rainy season/winter, be of the preceding year' (with which *hirim* is cognate) are found in all Ethiosemitic languages, and in Cushitic as well (Leslau 1987, pp. 292–293; 1979c, pp. 349–350), a fact that even Hudson (2013, pp. 163, 174) acknowledges.

Moreover, two distinct proto-terms are treated as if they were one, probably due to their similar semantics, namely the Proto-Semitic **ḏi?b* 'wolf,

[20] Kogan (2008, pp. 96, 98, 106) reconstructs three deverbal nominal patterns for 'boy, child, son, offspring' in Proto-Semitic and its immediate daughters, viz. **wäld, *wild, *wali:d.*

[21] The suffix -$^{w+j}$ stands for the combination of the non-segmental features labialization and palatalization (cf. Hetzron 1977, pp. 45–49).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000119

jackal' and **ʂab(u)ʕ* 'hyena' (KOGAN 2005, p. 385), which became alternative terms for "hyena" in Gəʿəz (only!) (cf. LESLAU 1987, p. 147). HUDSON (2013, pp. 86–88, 234) presents them as a single cognate noun with alternative phonetic forms for the basic items "hyena" (e.g. Tigre *zibʔi*, Gafat *zebi*), and "lion" (e.g. Chaha *ʒäp*, Gafat *zibbä*), although the respective Ethiosemitic terms originate from either of the two Proto-Semitic nouns (cf. also POLOTSKY 1949, p. 41).

With regard to the interrogative pronoun "what" as basic item, HUDSON (2013, pp. 102–103) first presents Proto-Semitic **mi* and **ma* as two different non-cognate terms in the table of comparison, among which only the latter should be cognate with Proto-East Cushitic **maʔ*. In the dictionary, however, HUDSON (2013, p. 186) introduces **miʔ* as a possible variant of Proto-East Cushitic **maʔ*, and eventually treats the two terms as a single cognate item **mi(ʔ)~ma(ʔ)* (cf. HUDSON 2013, pp. 273, 297). Similarly confusing is the analysis of the terms for the interrogative pronouns "where" (HUDSON 2013, pp. 103, 114) and "how much" (HUDSON 2013, pp. 85, 124), e.g. Zay *(b)aːɲi* and *mist/ajnätaːh*, or Amharic *jät* and *sint*. In his findings, HUDSON (2013, p. 297) proposes a single origin for them from the Proto-Semitic or -Afroasiatic base **ʔaj* in all Ethiosemitic languages. This, however, seems only to be correct for the item "where", but not for "how much" (HUDSON 2013, p. 273), which is additionally related to other terms containing the base **ʔaj* in the dictionary, as, e.g. the noun *ajnät* 'kind, type' for Amharic (HUDSON 2013, p. 124).

Despite the assumed Proto-Semitic or Afroasiatic origin of the interrogative pronoun "where", HUDSON (2013, p. 261) counts Silt'e *ajne* and Zay *aːɲi* 'where' as innovate cognate terms peculiar to the East Gurage subgroup, probably due to their unique suffix **-näj~ne*, whereas other languages have **-tä(j)*, as, e.g. Muher *e-ttä* or Gəʿəz *ʔaj-te* (cf. HUDSON 2013, pp. 103, 121, 124). Thus, the assumed innovation in East Gurage is not the entire interrogative pronoun "where", but only its suffix **-näj~ne*, for which further information about its distribution and function is lacking. (The same applies to the suffix **-tä(j)*.) Another obscure cognacy judgment is made with respect to the basic item "when" (cf. HUDSON 2013, pp. 102–103). In Muher, Chaha, and Inor, but in no other Ethiosemitic language, it is expressed either by the phrase *min=gi* (Muher), *mir=gi/mir=äga* (Chaha), *mir=äga* (Inor) 'what=time' (HUDSON 2013, pp. 184–185), or two complementarily distributed forms, viz. *mätʃä* for future time reference and *mätʃna* (Muher)/*mätʃrä* (Chaha, Inor) for past situations (HUDSON 2013, p. 181).[22] Without referring to a particular expression

[22] The interrogative pronouns *mätʃna* and *min* (Muher) are cognate with Chaha/Inor *mätʃra* and *mir* due to the sound change *n>r*, which is common for non-geminated *n* word-medially or -finally, whereas the reverse change *r>n* is limited to the word-initial position, and underlying geminated **rr* (or **ll*) (LESLAU 1979c, pp. l–li, 388).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000120

for "when", Hudson (2013, p. 260) counts one of them as an innovative cognate defining the Muher-Chaha-Inor subgroup (cf. Table 8d in the Appendix), which is questionable. Besides the fact that the interrogative pronoun "what" has an Proto-Semitic or Afroasiatic origin, and that all other Ethiosemitic languages have cognates for *gi/(ä)ga* 'time' (cf. Leslau 1979c, pp. 254, 306), Hudson (2013, p. 180) himself analyzes the North Ethiosemitic terms for "when" as phonetically reduced phrases consisting of the interrogative pronoun *ma* 'what' and *gize* 'time', as in Gɔʿɔz *ma-ʔize* 'when', although this is not apparent in the table of comparison (Hudson 2013, pp. 102–103). Regarding the pair *mätʃä* vs. *mätʃna/mätʃra* 'when', the interrogative base **mätʃ* is found in all Ethiosemitic languages, except North Ethiosemitic, i. e. it is not unique to Muher, Chaha, and Inor. The morphological distinction for the semantic contrast between future and past reference is also found with time adverbs in the Muher-Chaha-Inor subgroup, e. g. Muher *säsittä* 'the day after tomorrow' vs. *sästi-na* 'the day before yesterday', as well as in other Gurage languages, e. g. Mesqan *sästä* vs. *sästi-jä*, or Silt'e *se:st* vs. *se:sti-na*, which both mean 'the day after tomorrow' vs. 'the day before yesterday' (Leslau 1979c, pp. 564–565). Even Old Amharic marks this contrast on certain time adverbs, e. g. *sälist* 'the day after tomorrow' vs. *sälisti-na* 'the day before yesterday' (Getatchew 1970, pp. 67–68). That means the combination of the interrogative base **mätʃ* 'when' with the adverbial suffixes distinguishing between future vs. past time reference could also be a retention from a common South Ethiosemitic ancestor language.

More attention to the combination of form/meaning pairs might yield important insights in diachronic developments, which could further serve as evidence for subgrouping. The distribution of the terms for "goat" and "sheep" in Table 4, for instance, has a clear pattern:

Table 4: Cognates for "goat" and "sheep"

	"sheep"	"goat"		
North Group				
Tigre	*bɨgguʔ*	*t'el*		
Tigrinya	*bäggɨʔ*	*t'äl~t'el*		
Gɔʿɔz	*bäggɨʔ*	*t'äli*		
South Group				
Mesqan	*t'e*		*fek'*	
Muher	*(ä)t'e*		*fäɲɲäʔ*	
Chaha	*t'ɛ̃ä*		*fek'*	

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000121

	"sheep"	"goat"		
Inor	*t'aj*		*fäɲäʔ*	
Silt'e	*t'aj*		*fe:k'*	
Zay	*t'aj*		*fi:k'*	
Central Group				
ARGOBBA[23]	*bägi*	*t'aj*		*fiǰǰäl*
Kistane	*(ä)t'aj*			*fiǰǰäl*
Harari	*t'a:j*			*daw*
Amharic	*bäg*			*fiǰǰäl*
Gafat	*bägi*			*fiʤʤälä*
Proto-Semitic	**t'alaj*	**t'alaj*		**pVlw~pVlj*
Proto-Agaw	**bäg-a*			

(HUDSON 2013, pp. 82, 97)

In the North and South groups, the respective terms for "goat" and "sheep" are quite uniform, whereas they vary in the Central group, in which they are probably affected by contact with the two other groups. Four sets of cognate terms clearly dominate, viz. *#bäg* that unequivocally means 'sheep', *#fäɲäk'* and *#fiʤäl* as alternative forms for 'goat', and the polysemous *#t'äli* 'sheep/goat'.

HUDSON (2013, p. 129) opts for a Proto-Agaw cognate for *#bäg*, although he is aware of OREL/STOLBOVA's (1995, p. 44 #173) proposal that **bag* 'goat, sheep' is of Afroasiatic origin, as it has cognates in Berber, Chadic, and Omotic. His argument against such an origin seems to be that *#bäg* has no convincing cognate in other Semitic languages. The form *#t'äli*, which means 'sheep' or 'goat', is connected to Proto-Semitic **t'alaj* 'lamb, young animal' (HUDSON 2013, pp. 217–218), but could also be of Afroasiatic origin (cf. OREL/STOLBOVA 1995, p. 515 #2458). For *#fiʤäl,* HUDSON (2013, pp. 150–152) assumes a Proto-Semitic origin from **pVlw~pVlj* 'small domestic animal, yearling foal' (with metathesis to **pVjl* ?), but no etymology was proposed for *#fäɲäk'*.

The forms *#fiʤäl* and *#fäɲäk'* could be related, as the palatal nasal in Muher originates from a stem that ends in the approximant **j* preceded by geminated **ll* (cf. FEKEDE/MEYER 2015, pp. 541–542). Thus, **pVllj* as a slightly

[23] WETTER (2010, pp. 47, 233), in contrast, provides the terms *t'aʔi* 'goat' and *hara* 'sheep' for the Shonke/T'ollaha variety of Argobba, in which the more Amharic-like *bägi* and *fijjäl* do not seem to exist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000122

modified Proto-Semitic form of *#fiʤäl* may have developed to **fäŋŋ(ä)* to which then the element **-k'* is attached that could originate from the dummy noun or specific determiner *k'e~k'ar* 'thing' (cf. Hetzron 1977, pp. 121, 124).

Among the four different terms in Table 4, only *#t'äli* is found in all three groups, but with varying meaning. In the North group (and in Argobba), it denotes 'goat', but in the South group (and in Harari and Kistane) it means 'sheep'. This may suggest that its original meaning was unspecific with regard to the type of animal to be denoted, possibly the sense 'young animal' of Proto-Semitic **t'alaj*.[24] When the distinction between these animals became more crucial, the North group lexicalized the form *#bäg* to denote 'sheep', but the South group *#fäŋäk'* for 'goat'. The new nouns started to interact semantically with *#t'äli* whose meaning consequently narrowed to 'goat' in the North group, but 'sheep' in the South group.

Commonly, such lexical-semantic developments remain unnoticed in Hudson (2013). Many formally identical (or cognate) terms are treated as if they were unrelated. Accordingly, Hudson (2013, p. 262) counts the term *gunnän* as translation equivalent for "head" and "hair of head", and *metijjä* for "grandfather" and "grandmother" as four innovative cognates for the Gunnän Gurage subgroup (cf. Table 8a). Similarly, Hudson (2013, pp. 255, 259) lists the terms *ziza* 'raw' and *ʧo͡ätä* 'plow' as innovative cognates for the Mesqan-Muher-Chaha-Inor subgroup (cf. Table 8c), and again as *ziza* 'cold' and *ʧo͡ätä* 'make/work' for the Muher-Chaha-Inor subgroup (cf. Table 8d in the Appendix).

4 Concluding remarks

To sum up, Hudson (2013) is a promising and timely attempt to the internal classification of Ethiosemitic languages. Several methodological drawbacks, however, have a negative effect on his analysis—despite the fact that his classification (cf. Figure 2) closely resembles Goldenberg's (2013, pp. 55–57) recent proposal for Ethiosemitic subgrouping.

In principle, I find Hudson's (2013) general approach, which considers (previous) grammatical innovations and lexicostatistics, very promising for subgrouping. Given the current linguistic knowledge about Ethiosemitic languages, the lexicostatistic analysis must be more consistent in the data selection, and more sophisticated in their comparison. For now, however,

[24] Cf. e.g. Diakonoff (1998, p. 215 fn. 12) who observes that Afroasiatic languages have various terms for 'goat', among which **rik'*—a Cushitic term for 'goat'—means 'sheep' in Semitic, probably due to the fact that initially goat and sheep were considered a single species.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000123

I think that GOLDENBERG's (1977, p. 500) conclusion is still valid, "There are still many obstacles to overcome before the linguistic history of Semitic Ethiopia can truly be reconstructed."

References

AHLAND, C. 2003: *Interlectal intelligibility between Gurage speech varieties*. Paper presented at the 31st annual meeting of the North American Conference on Afroasiatic Linguistics. Nashville.

AHLAND, M.B. 2010: *Language death in Mesmes: a sociolinguistic and historical-comparative examination of a disappearing language*. Dallas, Tex.

APPLEYARD, D. 1979: "A statistical survey of the Amharic lexicon." In: JSS 24, pp. 71–97.

— 1996: "Ethiopian Semitic and South Arabian: towards a re-examination of a relationship." In: *Israel Oriental Studies* 16, pp. 203–228.

BENDER, M.L. 1971: "The languages of Ethiopia: a new lexicostatistic classification and some problems of diffusion." In: *Anthropological Linguistics* 13(5), pp. 165–288.

— 1986: "Lexical retention in Ethio-Semitic: checking up on a myth." In: J.A. FISHMAN / A. TABOURET-KELLER / M. CLYNE (eds.): *The Fergusonian impact: in honor of Charles A. Ferguson on the occasion of his 65th birthday*. Vol. 1: *From phonology to society*. Berlin, pp. 291–299.

BENNETT, P.R. 1998: *Comparative Semitic linguistics: a manual*. Winona Lake, Ind.

BULAKH, M. / L. KOGAN 2010: "The genealogical position of Tigre and the problem of North Ethio-Semitic unity." In: ZDMG 160, pp. 273–302.

— 2014: "More on genealogical classification of Ethiopian Semitic." In: *Babel und Bibel* 7, pp. 599–608.

COHEN, D. 1961: "Le vocabulaire de base sémitique et le classement des dialectes méridionaux (matériaux pour un premier essai de glottochronologie)." In: *Semitica* 11, pp. 53–84.

DIAKONOFF, I. 1988: *Afrasian languages*. Moscow.

— 1998: "The earliest Semitic society: linguistic data." In: JSS 43(3), pp. 209–219.

DIMMENDAAL, G.J. 2017: "A note on the spreading of Afroasiatic." In: R.M. VOIGT (ed.): *5000 Jahre Semitohamitistik*. Aachen, pp. 3–11 (to appear).

ELIAS, D.L. 2005: *Tigre of Habab: short grammar and texts from the Rigbat people*. Cambridge, Mass. (Harvard University, PhD Dissertation).

ENDALEW ASSEFA 2014: *Descriptive grammar of Ezha, a Central West Gurage language*. Addis Ababa (Addis Ababa University, PhD Dissertation).

FABER, A. 1997: "Genetic subgrouping of the Semitic languages." In: R. HETZRON (ed.): *The Semitic languages*. London, pp. 3–15.

FEKEDE MENUTA 2015: *Intergroup communication among Gurage: a study on intelligibility, inter-lingual comprehension and accommodation*. Saarbrücken.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000124

Fekede Menuta / R. Meyer 2015: "Sonorant alternations in Muher." In: L. Edzard (ed.): *Festschrift for Jan Retsö: Arabic and Semitic linguistics contextualized*. Wiesbaden, pp. 531–553.

Fleming, H. C. 1968: "Ethiopic language history: testing linguistic hypotheses in an archaeological and documentary context." In: *Ethnohistory* 15(4), pp. 353–388.

Frajzyngier, Z. 2012: "Typological outline of the Afroasiatic phylum." In: Z. Frajzyngier / E. Shay (eds.): *The Afroasiatic languages*. Cambridge, pp. 505–624.

Getatchew Haile 1970: "Archaic Amharic forms." In: R. Pankhurst / S. Chojnacki (eds.): *Proceedings of the 3rd International Conference of Ethiopian Studies, Addis Ababa, April 3–7, 1966*. Addis Ababa, pp. 61–80.

Getu Shikur 2012: *The socio-cultural milieu, language use, language attitude, and ethnolinguistic identity in Mesqan*. Addis Ababa (Addis Ababa University, PhD Dissertation).

Girma Awgichew Demeke 2013: *Amharic-Argobba dictionary*. Trenton.

Goldenberg, G. 1968: "Kəstanəññə: studies in a Northern Gurage language of Christians." In: OS 17, pp. 61–102.

— 1977: "The Semitic languages of Ethiopia and their classification." In: BSOAS 40, pp. 461–507.

— 2005: "Gurage." In: S. Uhlig (ed.): *Encyclopaedia Aethiopica*. Vol. 2. *D–Ha*. Wiesbaden, pp. 924–928.

— 2013: *Semitic languages: features, structures, relations, processes*. Oxford.

Gutt, E. H. M. / Mohammed Musa Hussein 1997: *Silt'e–Amharic–English dictionary (with a concise grammar of Silt'e)*. Addis Ababa.

Gutt, E.-A. 1980: "Intelligibility and interlingual comprehension among selected Gurage speech varieties." In: *Journal of Ethiopian Studies* 16, pp. 57–84.

— 1997: "The Silte group (East Gurage)." In: R. Hetzron (ed.): *The Semitic languages*. London, pp. 509–534.

Hetzron, R. 1972: *Ethiopian Semitic: studies in classification*. Manchester.

— 1977: *The Gunnän-Gurage languages*. Napoli.

Hever, Y. 2010: " 'Sentence converters' in Chaha (Ethiopian Semitic) in comparison with Coptic." In: S. Baldi (ed.): *VIII Afro-Asiatic congress (Naples, 2008)*. Naples (Studi Magrebini 6), pp. 125–136.

Hudson, G. 1997: "Amharic and Argobba." In R. Hetzron (ed.): *The Semitic languages*. London, pp. 457–485.

— 2000: "Ethiopian Semitic overview." In: *Journal of Ethiopian Studies* 33(2), pp. 75–86.

— 2007: "North and South Ethiopian Semitic." In: R. M. Voigt (ed.): *From beyond the Mediterranean: Akten des 7. Internationalen Semitohamitistenkongresses, Berlin 13–15. September 2004*. Aachen, pp. 539–348.

— 2013: *Northeast African Semitic: lexical comparisons and analysis*. Wiesbaden.

Huehnergard, J. / A. D. Rubin 2011: "Phyla and waves: models of classification of the Semitic languages." In: S. Weninger (ed.): *The Semitic languages: an international handbook*. Berlin, pp. 259–278.

Kane, Th. L. 1990: *Amharic-English dictionary*. Wiesbaden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000125

KITCHEN, A./CH. EHRET/Assefa SHIFERAW/C.J. MULLIGAN 2009: "Bayesian phylogenetic analysis of Semitic languages identifies an Early Bronze Age origin of Semitic in the Near East." In: *Proceedings of the Royal Society B* 276, pp. 2703–2710.

KOGAN, L. 2005: "Common origin of Ethiopian Semitic: the lexical dimension." In: *Scrinium* 1, pp. 367–396.

— 2008: "On Proto-Semitic deverbal derivation." In: *Aula Orientalis* 26, pp. 91–115.

— 2015: *Genealogical classification of Semitic: the lexical isoglosses*. Berlin.

LESLAU, W. 1944: "The position of Gafat in Ethiopic." In: *Language* 20(2), pp. 56–65.

— 1956: *Étude descriptive et comparative du Gafat (Éthiopien méridional)*. Paris.

— 1959: "Taboo expressions in Ethiopia." In: *American Anthropologist* 61(1), pp. 105–108.

— 1964: "The Farmer in Chaha Song: dedicated to Abba François Markos." In: *Africa: Journal of the International African Institute* 34(3), pp. 230–242.

— 1965: "Is there a Proto-Gurage?" In: *Proceedings of the International Conference on Semitic Studies*. Jerusalem, pp. 152–171.

— 1979a: *Etymological dictionary of Gurage (Ethiopic)*. Vol. 1: *Individual dictionaries*. Wiesbaden.

— 1979b: *Etymological dictionary of Gurage (Ethiopic)*. Vol. 2: *English–Gurage index*. Wiesbaden.

— 1979c: *Etymological dictionary of Gurage (Ethiopic)*. Vol. 3: *Etymological section*. Wiesbaden.

— 1987: *Comparative dictionary of Gəʿəz: Gəʿəz–English / English–Gəʿəz with an index of the Semitic roots*. Wiesbaden.

— 1997: *Ethiopic documents: Argobba. Grammar and dictionary*. Wiesbaden.

LIPIŃSKI, E. 1997: *Semitic languages: outline of a comparative grammar*. Leuven.

MARRASSINI, P. 2011: " 'Early Semites' in Ethiopia?" In: *Rassegna di Studi Etiopici* 3, pp. 75–96.

MEHERETU ADNEW 2016: *Descriptive grammar of Gyeta*. Addis Ababa (Addis Ababa University, PhD Dissertation).

MEYER, R. 2002: "Language change in a multilingual society: the influence of Oromo on the lexicon of Zay." In: TESHOME DEMISSE/ZERIHUN ASFAW/WONDWOSEN ADANE (eds.): *Proceedings of the 13th Annual Conference of the Institute of Language Studies, August 2001, Addis Ababa*. Addis Ababa, pp. 35–47.

— 2005a: *Das Zay: Deskriptive Grammatik einer Ostgurageſprache (Äthiosemitisch)*. Köln.

— 2005b: "Gogot." In: S. UHLIG (ed.): *Encyclopaedia Aethiopica*. Vol. 2. *D–Ha*. Wiesbaden, pp. 829–830.

— 2005c: "The morpheme *yä-* in Muher." In: *Lissan: Journal of African Languages and Linguistics* 19(1), pp. 40–63.

— 2006a: *Wolane: descriptive grammar of an East Gurage language (Ethiosemitic)*. Köln.

— 2006b: "Lokale Varietäten des Zay – Ein Survey." In: G. HEUSING (ed.): *Sprach- und literaturwissenschaftliche Beiträge zum 16. Afrikanistentag. Leipzig, 25./26. 9. 2003*. Berlin, pp. 147–169.

— 2011a: "Gurage." In: S. WENINGER (ed.): *The Semitic languages: an international handbook*. Berlin, pp. 1220–1257.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000126

— 2011b: Review of: Ahland 2010. In: *Aethiopica* 14, pp. 244–262.
— 2012: "Number in Muher: on the interaction between nominal and verbal morphology." In: *Journal of Afroasiatic Languages* 5(1), pp. 1–42.
— 2014: "Finiteness in Gurage languages." In: R. Meyer/Y. Treis/Amha Azeb (eds.): *Explorations in Ethiopian linguistics: Complex predicates, finiteness and interrogativity*. Wiesbaden, pp. 225–258.
— 2016: "Emergence of tense in Ethio-Semitic." In: R. Meyer/L. Edzard (eds.): *Time in languages of the Horn of Africa*. Wiesbaden, pp. 179–236.
Müller, W. 1981: Review of: Wolf Leslau: *Etymological dictionary of Gurage (Ethiopic)*. Wiesbaden 1979. In: ZDMG 131, pp. 396–404.
Nurse, D. 1997: "The contribution of linguistics to the study of history in Africa." In: *The Journal of African History* 28(3), pp. 259–391.
Orel, V.E./O.V. Stolbova 1995: *Hamito-Semitic etymological dictionary: materials for a reconstruction*. Leiden.
Ousman Shafi Awol 2015: *Descriptive grammar of Mesqan*. Addis Abab (Addis Ababa University, PhD Dissertation).
Pat-El, N. 2013: "Contact or inheritance? Criteria for distinguishing internal and external change in genetically related languages." In: *Journal of Language Contact* 6, pp. 313–328.
Peust, C. 2012: "On the subgrouping of Afroasiatic, or: how to use an unrooted phylogenetic tree in historical linguistics." In: *Lingua Aegyptia* 20, pp. 221–251.
Polotsky, H.J. 1949: "Gafat documents: records of a South-Ethiopic language by Wolf Leslau (review)." In: JAOS 69(1), pp. 36–41.
Raz, Sh. 1983: *Tigre grammar and texts*. Malibu.
Rubin, A.D. 2008: "The subgrouping of the Semitic languages." In: *Language and Linguistics Compass* 2(1), pp. 61–84.
Shack, W.A. 1966: *The Gurage: a people of the ensete culture*. London.
Starostin, G. 2010: "Preliminary lexicostatistics as a basis for language classifications: a new approach." In: *Journal of Language Relationship* 3, pp. 79–116.
— 2013: "Lexicostatistic as a basis for language classification: increasing the pros, reducing the cons." In: H. Fangerau/H. Geisler/Th. Halling/W. Martin (eds.): *Classification and evolution in biology, linguistics and the history of science: concepts, methods, visualization*. Stuttgart, pp. 125–146.
Ullendorff, E. 1955: "The Semitic languages of Ethiopia and their contribution to general Semitic studies." *Africa: Journal of the International African Institute* 25(2), pp. 154–160.
Voigt, R.M. 2005: "Ethio-Semitic." In S. Uhlig (ed.): *Encyclopaedia Aethiopica*. Vol. 2. *D–Ha*. Wiesbaden, pp. 440–444.
— 2009: "North vs. South Ethiopian Semitic." In: S. Ege/H. Aspen/Birhanu Tefera/Shiferaw Bekele (eds.): *Proceedings of the 16th International Conference of Ethiopian Studies*. Vol. 4. Trondheim, pp. 1375–1387.
Weninger, S. (ed.) 2011a: *The Semitic languages: an international handbook*. Berlin.
— 2011b: "Ethio-Semitic in general." In: S. Weninger (ed.): *The Semitic languages: an international handbook*. Berlin, pp. 1114–1123.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000127

WETTER, A. 2006: "The Argobba of T'ollaha: a comparative overview." In: S. UHLIG (ed.): *Proceedings of the 15th International Conference of Ethiopian Studies, Hamburg July 20–25, 2003*. Wiesbaden, pp. 899–907.

— 2010: *Das Argobba: Eine deskriptive Grammatik der Varietät von Shonke und T'ollaha (Zentraläthiopien)*. Köln.

YOHANNES ADIGEH 2015: *Descriptive grammar of Endegagn*. Addis Ababa (Addis Ababa University, PhD Dissertation).

Appendix

Table 5: Unique cognate sets for North Ethiosemitic

	(a) Tigre, Tigrinya, Gəʿəz	
1.	*ħangärä*	'carry on back'
2.	*ʔadg*	'donkey'
3.	*ħagaj*	'dry season'
4.	*ħarmaz*	'elephant'
5.	*ħawwi*	'fire'
6.	*sännaj*	'good'
7.	*ʔingiʕ*	'marrow'
8.	*jiʔize*	'now'
9.	*bädido*	'smallpox'
10.	*kʷinat*	'spear'
11.	*ħammäsä*	'swim'
12.	*maʔize*	'when'

	(b) Tigre, Tigrinya	
1.	*ʕaddi*	'country/town/village'
2.	*ʔaħa*	'cows'
3.	*k(ʷ)atra*	'dove'
4.	*farärä*	'flee 1'
5.	*ħadämä*	'flee 2'
6.	*gälläbä*	'flee 3'
7.	*ħifun*	'hot'
8.	*säfra*	'hunger'
9.	*ʕäkk'änä*	'measure'
10.	*mora*	'stick'

(cf. HUDSON 2013, p. 265)

Table 6: Unique cognate set for Amharic/Argobba

	Item	
1.	*agäʧ*	'chin'
2.	*bäga*	'dry season'
3.	*ʤoro*	'ear'
4.	*t'iru*	'good'
5.	*sint*	'how much'

	Item	
6.	*wänd*	'male'
7.	*tärara*	'mountain'
8.	*mädaf*	'palm of hand'
9.	*fälläga*	'seek/want'

(cf. Hudson 2013, p. 255)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000128

Table 7: Unique cognate sets for Eastern Gurage/Harari

(a) Silt'e, Zay, Harari		
1.	*indʒa:t*	'bee'
2.	*ifi:ʧ*	'butter'
3.	*dätʧi*	'earth/soil'
4.	*gu:f*	'empty'
5.	*tulum*	'fish'
6.	*aru:t*	'night'
7.	*agrägäbä*	'return'
8.	*u:ngä*	'road/way'
9.	*säɲi*	'seed'
10.	*ʃi:lädä*	'shave'
11.	*k'a:nänä*	'stand'
12.	*awdʒi*	'today'
13.	*ta:ʃnä*	'yesterday'

(b) Silt'e, Zay		
1.	*ak'ätälä*	'be able'
2.	*wändäb*	'chest of body'
3.	*andäri*	'dove'
4.	*be:zzä*	'good'
5.	*därät*	'half'
6.	*(b)aɲi*	'where'
7.	*gumärä*	'white'
8.	*i:du*	'year'
9.	*t'äge*	'honey'

(cf. Hudson 2013, pp. 261–262)

Table 8: Unique cognate sets for Gunnän Gurage

(a) Kistane, Mesqan, Muher, Chaha, Inor		
1.	*angatʧa*	'cat'
2.	*danga*	'cheek'
3.	*metijjä*	'grandfather'
4.	*metijjä*	'grandmother'
5.	*gunnän*	'hair'
6.	*gunnän*	'head'
7.	*qʷär(ä)*	'navel'
8.	*gärräzä*	'grow old'
9.	*läggädä*	'touch'

(b) Chaha, Inor		
1.	*fank'a*	'chest of body'
2.	*dʒugmʷar*	'fist'
3.	*wäxe*	'good'
4.	*inzir*	'leaf'
5.	*epä*	'do/make/work'
6.	*bänä*	'moon'
7.	*dijä*	'rain'

(c) Mesqan, Muher, Chaha, Inor		
1.	*waga*	'dom. animal/money'
2.	*tikä*	'boy/child'
3.	*mamma*	'flower'
4.	*razä*	'be heavy'
5.	*wijä*	'honey'
6.	*min=axir*	'how much'
7.	*gadʒä*	'hunger'
8.	*indärhetʧa*	'kidney'

(d) Muher, Chaha, Inor		
1.	*immijä*	'big'
2.	*ziza*	'cold'
3.	*gatt*	'dawn'
4.	*manzä*	'fat'
5.	*abäk'at'*	'husband'
6.	*k'ärrä*	'be lost'
7.	*ägräma*	'lowland'
8.	*ʧoätä*	'make/work'

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000129

(c) Mesqan, Muher, Chaha, Inor		
9.	*kʾʷäto*	'mountain'
10.	*ʧōätä*	'plow'
11.	*därāba*	'python'
12.	*ziza*	'raw'
13.	*äkkʷa*	'today'
14.	*hirim*	'year'

(d) Muher, Chaha, Inor		
9.	*kʾʲäkʾʲa*	'sharp'
10.	*därrägä*	'swim'
11.	*mäʧä/ mäʧna*	'when'
	min=gi	
12.	*gʷad*	'white'

(cf. HUDSON 2013, pp. 255, 259, 260, 262)

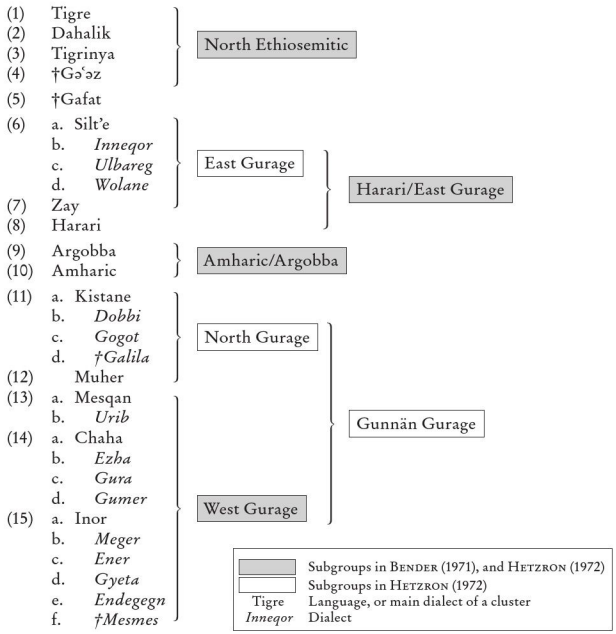


Fig. 3: Ethiosemitic varieties and their previous subgroupings

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000130

Archeological Dialectology: Reconstructing the Etymological Derivation of the Various Lexemes Denoting the Obsolete Farm-Implement "Threshing-Board" in Palestinian Dialects

By Aharon Geva-Kleinberger, Haifa

Summary: Galilean Arabic preserves an array of agriculture terminology which has ancient cultural roots, some dating to Biblical times, others found in Semitic languages that infiltrated this region in the course of time. Presently the Galilee region is experiencing rapid language change for several reasons: some concern modernism, others the influence of Hebrew. These processes threaten an enormous display of vocabulary with obsolescence. The article probes for the etymological roots of an ancient agriculture apparatus, the *threshing-board*, which belongs to the research region and has several different lexemes. This research shows that the various etymons of this tool belong to a wider agriculture circle of agricultural terminology. Timeliness is of the essence with the collection of the region's agricultural vocabulary to repel the grave danger of obsolescence.

1 Background

Agricultural implements, methods, customs and way of life are dying out in our world very quickly and perhaps very swiftly, by reason of modernization and globalization. This article seeks to show how substrate words, which live on in local dialects, can shed light on the development of agricultural lexemes which still maintain a certain level of vividness. Agricultural terminology may also afford us information on the links among various cultures. In this article I base my data on different language theories such as the ideas of medieval Arab linguists and on more modern ideas and theories.[1]

[1] The Arabic grammarian Ibn Ǧinnī (932–1002) at the beginning of his book *al-Khaṣā'iṣ* develops the idea of *Taqlībāt*, whereby the consonants in a specific root change places so that a joint semantic circle forms of all roots. See 'Ibn Ǧinnī: *al-Khaṣā'iṣ*. Egypt 1913, pp. 1–4; in my article I rely also on comparative Semitic, as set forth in the book by W. Gesenius: *Handwörterbuch über das Alte Testament*. Berlin 1962 and on Nostratic Theory, as shown the book by A.-B. Dolgopolsky: *From Proto-Semitic to Hebrew: Phonology: Etymological Approach in a Hamito-Semitic Perspective*. Milano 1999, p. 99: the word *ǧərn* appears in Ge'ez in the same meaning.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000131

The farmer's "threshing-board" was purportedly invented in the ancient Near East, and even the Bible mentions it several times in different books. This agricultural tool was in active use by Palestinian farmers until the early 1980s in the West Bank and until the late 1970s in the Galilee region.[2] It served to separate grain from chaff, namely "to thresh". It had various names in Palestinian dialects: *lōḥ ʿddrās*[3] (literally "threshing-board"), *el-lōḥ elmuḥaǧǧar* (literally "the board which contains stones"), and sometimes only the simplified word *el-lōḥ*[4] "the board" was used; these lexemes were used together with another lexeme with two variations: *mōraǧ*[5] and *nōraǧ*.[6] This article describes the historical and diachronic development of the use of the different lexemes for threshing-board in Palestinian dialects

[2] According to a joint fieldwork, it was in use for example in the Galilean Moslem village of Naḥʿf until 1979; see F. ZACHS/A. GEVA-KLEINBERGER: "On the Path to Obsolescence: Children's Songs and Nursery Rhymes from the Galilean Muslim Village of Naḥʿf." In: *Mediterranean Language Review* (forthcoming).

[3] Rarely also *illōḥ* ("the board"). See I. HALAYQA: *Traditional Agriculture and Domestic Tools in Palestinian Arabic: An Ethnographic and Lexical Study*. Wiesbaden 2014, p. 59: "A wooden tablet, board or plank, but it also refers to a threshing tablet of different sizes."

[4] See CL. DENIZEAU: *Dictionnaire des Parlers Arabes de Syrie, Liban et Palestine (Supplément au Dictionnaire Arabe-Français de A. Bartélemy)*. Paris 1960, p. 483: "*lôḥ ed-drâs «planche à dépiquer»*. See also *Dictionnaire de l'arab parlé palestinien (français-arabe)*. Jérusalem/Afula: Fraternité 1983), p. 300. For more details see G. DALMAN: *Arbeit und Sitte in Palästina*. Hildesheim/Zürich/New York 1987 (repr.), Band III, p. 79.

[5] M.M. ARANOV: *The Biblical Threshing-Floor in the Light of the Ancient Near Eastern Evidence: Evolution of an Institution*. Ann Arbor, Mich. 1977, p. 314, relates the name etymologically back to the Hebrew word מגרה ["drawer"]. He adds on the same page: "The *morag* was adopted in Greece and Rome much later than its introduction in [Ancient] Israel".

[6] *Ibid*, p. 59. HALAYQA mentions that this word is in use in Jerusalem. See also R. SOBEH: *The Agricultural Lexicon in the Dialects of Shafaʿamr*. MA thesis under the supervision of AHARON GEVA-KLEINBERGER. University of Haifa 2015, pp. 131–133 (in Arabic). See also A. BARTHÉLEMY: *Dictionnaire Arabe-Français: Dialectes de Syrie: Alep, Damas, Liban, Jérusalem*. Paris 1935, p. 855: *"náwraj- herse à depiquer le grain."* This term is found also in Egypt. He relates this lexeme back to Literary Arabic *nawraju*. According to him, it also has traces in Modern Greek with a metathesis: *'ρογχάνα*. He also mentions that the variant *máwraj* is in use in Lebanon, and the existence of a term that relates to the root "djrdjr". Compare also GESENIUS 1962, p. 408. GESENIUS assumes that this lexem appears also in Old South Arabic as نورج. He adds that this word together with مورج was spoken even in his time. See also A. GEVA-KLEINBERGER/Y. BEN-ARTZI: *Von Muelinen's Mount Carmel [ha-Karmel shel Von Muelinen]*. Jerusalem 2013 [Scientific annotations, translation and editing of E. VON MÜLINEN: *Beiträge zur Kenntnis des Karmels*. Leipzig 1908], p. 306: The word *nōraǧ* was also in use in the village of il-Fredīs, which is located on the northern coast of Israel, south of Haifa. It strengthens the assumption that this word has a northerly "Coastal Isolex" which continues farther north to the Syrian coastline, based on BEHNSTEDT's data in his Syrian atlas. The word نورج as the agriculture implement "threshing-board" appears also in the Classical Arabic Dictionaries: see e.g. IBN DURAYD: *Ǧamharat al-Luġa*. Beirut 1987, pp. 1169, 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000132

and aims to reveal their etymological relations, which seem to be intricate. Thus, these linguistic data may shed light on historical developments.

In the Greater-Syrian Arabic dialectal macro-group, to which the Palestinian Arabic dialects belong, there is a much wider variety of lexemes that denote the threshing-board. These mosaics of different words can lead us to a better understanding of the etymology of this device's name. According to PETER BEHNSTEDT's Atlas of Syria[7] many more lexemes denote this equipment. The first group of variants of lexemes that contain the name "board" in Palestinian dialects reduce to one generalizing word *lōḥ* and its diphthongized parallel *lawḥ*, while the second group of lexemes *mōraǧ~mōṛaǧ~mōṛaž~mōrož*, which also exists in Syria, has plentiful alternatives; BEHNSTEDT's information shows that the variant *nōraǧ* does not exist in Syria:

marǧ~marž~marč~mərǧ~mərž~mirg~mirž~murǧ~mayṛaž~merōǧ~mawraǧ~mawṛaǧ~ mawrač, mawṛoǧ~mawriǧ. A third group of names in Syria is *ǧarǧar~ǧarǧaṛ* (literally "dragger", which have similar names also in Syrian Kurdish and Kildāni); a fourth group is *ḥīlān~ḥīlēn~ḥylộn* (literally "trick"); a fifth group is *daff~diff* (literally "drum", which has also a variant in North-West Aramaic [NWA]: *ḏeffa*); and the sixth and last group is *šaḥḥāṭa* (literally "match-box"). According to BEHNSTEDT's data, we can easily observe six large independent areas of isolexes in Syria. The first group—the *lōḥ* variants—used to be spoken in Damascus and southward toward the Hauran region and the Druze Mountain. The second isolex of *marǧ* variants stretches to the Syrian coast and was found also in an isolated area near Palmyra. The third group of *ǧarǧar~ǧarǧaṛ* was located in the past north of Aleppo up to the Turkish border. The fourth group of *ḥīlān* variants used to be spoken in the Aleppo region. The fifth group of *daff* variants was heard near the three Aramaic villages of Maʿlūla, Baxʿa and Žibb-Ṣeddīn, probably under Aramaic influence; while the six group of *šaḥḥāṭa* was found in a restricted area southwest of Ḥamā. In another area—a seventh, north of al-Qaritēn—*lōḥ* and *marǧ* variants were in use side by side.

The data of this article is also based on fieldwork pursued by PETER BEHNSTEDT in the very traditional agricultural Christian-Arab Galilean village of *Miʿilya* as part of a project financed by the GIF (German-Israeli Foundation) 20 years ago in which I also took part. BEHNSTEDT recorded a peasant on the theme of "threshing-board", a text that sheds light on the technical aspects of this device.[8]

[7] P. BEHNSTEDT: *Sprachatlas von Syrien.* Wiesbaden 1997, Map 492, pp. 984–985.

[8] The linguistic informant is Yūsef Ṣabbāǧ, born in 1922. The name of the tool in *Miʿilya* is *lōḥ ʿd-drās.* The informant stated that he used to make it himself. He says [sentence 44 in the recording]: "*loḥ iddras, b-ilawwal bažīb ilxašabi ġaliḍa. ġaliḍa, yaʾni hēk.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000133

Note that in Palestinian dialects the word *lōḥ ᵉd-drās* is used more than the other variations of lexemes that mean this device. This word seems to have been used more on the coastal region, as in Syria, so a coastal isolex has been created in the Greater-Syrian Arabic macro-dialectal group for this word. This is not the sole evidence of lexeme similarity in this coastal region.[9] In Palestinian Arabic there is an expression *Mōsem id-Drās*, which means "the season of threshing".[10] Semantically this term is associated psychologically by these speakers to terms like "threshing-floor".

2 Technical description

A very vivid and common expression is still heard among young speakers of Palestinian dialects: *zayy lōḥ ᵉddrās* ("like a threshing-board"). It means a stupid or shallow person who has no idea of anything. This might have been borrowed because of the flat surface structure of the board. But this board is far from being technically described as "flat", as the vernacular shows. My purpose is not to give an accurate technical description of the tool. The data here is based on BEHNSTEDT's fieldwork and my own, and on DALMAN's[11] work.

The threshing-board was not made in every single village. There were certain centers for its manufacture such as Nazareth, Miʿilya, Saxnīn and Taršīḥa in the Galilee region, and Nāblus in the West Bank. In Palestinian agriculture, this wooden tool was made of two, three or four tightened heavy boards of dense wood, normally oak. In Jerusalem the size of the boards was normally 72 centimeters in width and 161 centimeters in length. Sometimes the length was only 125 centimeters. A relatively small board[12] it was used for mules; one a bit bigger was used for draught bulls, while for draught horses the device had to be doubly large. Sometimes an ox and a

bašuqqa b-innuss. [Sentence] 45. *baʿdēn banažžíra baʿmallha sidir min quddam."* Meaning [sentence 44 in the recording]: "The threshing-board: at the beginning I bring wood which is very rough, and I divide it into two parts. [Sentence 45]: Then I do the woodwork, shaping the form of a big plate in the front."

[9] BEHNSTEDT marks the Syrian coastal dialects as "C", *ibid.*, p. 1004. Even phonetically, this region shows an isophone, e.g. in the use of *ž*; see *ibid.*, pp. 6–7.

[10] ARANOV 1977, p. 26: "The season of threshing—*waraḥ ʿadri* [in Akkadian] ירח אדר [in Hebrew]"; "the time of threshing comes after compilation of the reaping".

[11] DALMAN describes the threshing-board in great detail in the third volume of DALMAN 1987, pp. 78–97.

[12] There are two types of threshing-boards used by Palestinian peasants: "Palestinian" and "Turkish". The Palestinian type is smaller and contains sharp stones.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000134

mule were worked together with this equipment. Often a man or sometimes a youngster (a boy or a girl) would ride the draught animals and even stand on the threshing-board in order to use the weight for a better pressure, but sometimes (not with bulls) they stood on the threshing-board itself, guiding it with a hand holding a steering rope. The board was fastened by two crosswise boards (*ʿāriḍa* pl. *ʿawāriḍ*) 9–10 centimeters wide and 4–5 centimeters thick. Dalman notes that in southern Palestinian villages an upright yoke *(nīr)* was carried on the board. Ropes *(ḥbāl, ribāṭ)* were tied to the end of these boards. The device consisted of a variety of rectangular or trapezoidal slats, so the forward part was somewhat narrower and curved upward; the bottom was covered with razor-like stones (*ḥǧāret ellōḥ* [literally: the stones of the board] or sometimes called *baḥṣ*[13]). On the Golan Heights, basalt stones[14] *(ḥaǧar ʿaswid)* were also in use. In southern Palestinian villages, a Sinai granite stone was used, while in some Transjordanian areas sharp wooden parts made by a craftsman were used. One form, once common in the Mediterranean area, was some three to four feet wide and six feet deep (although these dimensions often varied). It consisted of two or three wooden planks over four inches wide, joined together. Several hard, sharp flints were forced into their undersides to be drawn over the grains. To the fore part a large ring was nailed, for attachment of the rope that pulled the board. Two horses were usually harnessed to the rope, while a person seated on the threshing-board drove it in circles over the grain spread on the threshing floor. Should the driver need more weight he need only place a few large stones on it. But as noted, the dimensions of threshing boards varied.

3 Biblical and Talmudic references

The threshing-board is mentioned also in the Bible, although in some verses the meaning refers to a total different lexeme, the "threshing-floor" (Palestinian Arabic: *bēdar*) (2 Samuel 24: 10–25 and 1 Chronicles 21: 9–30). The place of threshing that is "the threshing-floor" is undoubtedly connected to the apparatus. Both are semantically associated to the act of threshing, one to the apparatus itself and the other to the location. In my fieldwork I found that even Palestinian peasants, especially in the Galilee region, combine the two semantic definitions in their speech. Surprisingly, in Hebrew the two

[13] Dalman 1987, p. 81.

[14] Compare also Gesenius 1962, p. 408: "Dreschschlitten, ein n. vorn etw. aufwärts gebogener Schlitten, auf der unteren Seite m. spitzen Steinen od. Messern besetzt".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000135

terms גרן (*góren* "threshing-floor") and the Arabic variations of *nōraǧ* may hint at a metathesis-like relations between the two lexemes. In ancient times the threshing-floor had acquired a touch of holiness, associated with the agriculture function.[15] In Isaiah 41:15 we find:

> "Behold, I will make thee a new sharp threshing instrument having teeth: thou shalt thresh the mountains, and beat them small, and shalt make the hills as chaff."

The word in the Hebrew text is "חדש—בעל פיפיות"[16] מורג חרוץ.[17] DALMAN assumes that here the expression בעל פיפיות describes an apparatus which uses stones; it seems that חרוץ is almost a synonym for מורג[18]. In 1 Chronicles 21:23 there is another reference to the threshing-board as an apparatus: "Araunah said to David, 'Take it! Let my lord the king, do whatever pleases him. Look, I will give the oxen for the burnt offerings, the threshing sledges for the wood, and the wheat for the grain offering. I will give all this' "; here too we find in the original Hebrew text the same word, but in the plural "מורגים". In Proverbs 22:26 the lexeme עגלה literally "cart-wheel" seems synonymous with מורג, also it is not translated into English as such in all versions, e. g. "Remove not the ancient landmark, which thy fathers have set" (KJV[19]) or "Do not move an ancient boundary stone set up by your ancestors" (NIV[20]).

In the Babylonian Talmud[21] the word in the plural is "מוריגים"[22] and not "מורגים". In Gmara Tractate Holies, *Zevaḥim*, page 116, II, the Aramaic word is *turbal* which has a Greek etymon τριβοπος that apparently has Akkadian or even Sumerian roots. ARANOV in his MA thesis adds:

---

[15] The etymon of the word *Nouraghe* meaning megalithic edifices found in Sardinia is still unknown. This archeological structure might have had a religious function on one hand and an agricultural purpose on the other.

[16] ARANOV 1977, p. 318: "stone-embedded threshing[-]board".

[17] See HALAYQA 2014, pp. 59–60: also used as *passim* (פסים literally "rails" or "stripes") in Mishnaic Hebrew.

[18] DALMAN 1987, III, p. 82, notes that here Rabbi Sa'adya Gaon translates the Hebrew text into the Arabic term مورج.

[19] King James Version.

[20] New International Version.

[21] ARANOV 1977, p. 314: "Rabinic texts relate מורגים to a device 'goat with hooks' עיזא דקירקסא wherewith the threshers thresh. It is clear from several texts that what is being described by all these terms is the classical מורג threshing-sledge". See also Y. A. BAR-LEV: *Yedid Nefesh le-Mesekhet Shabat (le-Talmud Bavli)*. Petah-Tikva 1998, II, p. נ"ח: "ומוריגי בהמה ללא מלח". [המוציא יין, פרק שמיני, שבת].

[22] The Targum uses here מוריגי סומפורין, which has an etymon derived from מספריים "scissors".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000136

> "The 'flail' in the Sumerian language *turbalum* is the rod used to separate grains from straw.[23] It derives from the Sumerian composite of the words duru and bal which means 'break open' or 'disrupt'."[24]

It seems that the Carthaginians had brought this agricultural device to Hispania and the Romans named it *plostellum punicum*.[25] We saw above that in some Syrian Arabic dialects the name of this device is *daff*, which derives from the Modern West Aramaic of Ma'alula *deffa* probably meaning "drum".

4 Further etymological development

In many of the European Romance languages we can trace words for "threshing-board" coming from the same lexeme *tribulum* which derives from the Latin etymon; this in turn comes from Ancient Greek (and is also found in the Talmud). The last stop in the line is a Semitic word in Akkadian, which itself possibly derives from a non-Semitic origin in Sumerian. In Italian the word is *tribolo*; in Spanish and Aragonian *trillo*; in Catalonian *trill*; in Valonian *triboulom*. In the Germanic language family we find another etymon: *Dreschschlitten* or *Dreschtafel*; in English *threshing-board*; in Dutch *dorsen-paneel*; in Danish *Tærskning panel*; in Norwegian *Tresking av panelet*; in Swedish *Tröskning panel*. In this group the etymon seems also to derive from the Semitic languages, for example, the verb دَرَسَ[26] in Arabic "to thresh", and its Hebrew verbal equivalent דש which derives from √דוש. In Hebrew we find also the verb ד-ר-ס which means to "press, squeeze, crush". Note also that the Arabic root √*d-r-s* is a homophone as it also means "to study, to learn" besides its meaning "to thresh"; in Hebrew there is a distinction between the two verbs, which sound very similar: √ד-ר-ש and √ד-ר-ס.

---

[23] Compare Aranov 1977, p. 318: "the remarkable similarity to the Accadian [sic.] and Aramaic threshing flail 'turbalum' should be noted … In the Sumerian language turbalum is the rod used to separate grain from straw." According to Aranov, the etymon of turbalum derives from the Sumerian composite of the words *duru* and *bal* which means "to break open" or "to disrupt". I am not sure that Aranov's suggestion is right. I suggest another interpretation, based on J. Black / A. George / N. Postgate: *A Concise Dictionary of Akkadian*. Wiesbaden 2000, *duru* in the sense of "permanence" [p. 62: p. 57, from *dāru* "to last"] and *balu* in the sense of "without" [p. 37], and as a composite in the sense of "device" , like the semantics of the Latin word *automobile*.

[24] Aranov 1977.

[25] Dalman 1987, p. 90.

[26] Threshing in Maltese (which derives from Arabic) is *tidrīs*. On the compatibility and etymology of Arabic words in Maltese see A. Geva-Kleinberger: "The Mystery of the Dance: The Semitic Etymological Derivation of the Maltese Root √żfn and Its Contribution to History." In: *Semitica* 58 (2016), pp. 271–287.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000137

In Syriac the word is *gargerā,* which overlaps the Syrian Arabic use *ğarğar~ğarğar*[27]. This word can be etymologically derived in two different ways: first from the Arabic verb "to drag" (جرّ); secondly, we see here that the two first consonants appear also in the Arabic word for "threshing-floor" (*ğurn,* جرن) or the Hebrew word גורן which is a metathesis of the word *nōraǧ* "threshing-board".[28] This derives from the Hebrew word מורג, which appears in some Arabic dialects as *mōraǧ* based on a nasal phonological shift. It is extremely interesting that the discussed root √*ğ-r-r* may have a link in its etymological development. I suggest here a new approach to a possible etymon for the Sardinian *nuraghe*, a megalithic edifice. This may have a joint etymon with the Semitic~Hebrew (or Phoenician[29]) word for "threshing-floor" (גורן), which was an agricultural place, but also a holy place[30]. It might have been brought with the Carthaginians to this Mediterranean island as well. These etymological developments might have compatibility[31] links with some European words that evince a semantic circle parallel to other agricultural terms, such as the English word "grain" which racalls the words جرن and גורן; it probably is also connected to the word *gar'īn* (גרעין) "grain" or *gargér* (גרגר) which is a diminutive form of "a grain" = "a cinus, granule, a little grain". Amazing is that nowadays *ğurn* does not have the meaning "threshing-floor" in Palestinian dialects, but it does in Literary Arabic.[32] Hearing the word *ğurn* spoken among the *fella-*

[27] See note 6 above.

[28] ARANOV 1977, p. 20: "A *gōren* is that complex of areas, structures and appurtenances where the farmer processes his harvested corn, barley, wheat and spelt. In order to make the grain product edible, the farmer had first to separate and cleanse the kernels from their adhering chaff."

[29] HALAYQA 2014, p. 59. He refers to the word lḥ in Punic, which is the Phoenician dialect of Carthage. On Phoenician-Punic agricultural terminology in Egyptian Arabic dialects see also G. CONTI: *Apporti tra Egiziano e Semitico nel Lessico Egiziano dell'Agricoltura*. Firenze 1978, pp. 175–176. HALAYQA finds the same etymon of lḥ in Nabatean. This word lacks vowels, as is prevalent in this dialect. HALAYQA even locates the apparatus *lē'u* in Akkadian, citing VON SODEN. For more details on Phoenician and Punic agriculture see also E. LIPIŃSKI/C. BAURAIN: *Dictionnaire de la Civilisation Phénicienne et Punique*. Turnhout 1992, pp. 9–10.

[30] ARANOV 1977, p. 36, adds details on the sanctity of threshing for the ancient Egyptians. On page 39 he refers to the magical power of the threshing-board: generally "[i]t was not unusual for the local threshing-floor to serve as 'high place'." Also among the Philistines, "the local deity was a grain god and bore the name of Dagon [dorn]", *ibid.*, p. 51.

[31] F.J. CADORA: *Interdialectal Lexical Compatibility in Arabic.* Leiden 1979, p. 5: "Compatibility is a synchronic dialectological concept that operates on the lexical level. It assesses the degree of lexical relationship that exists between two or more varieties of a given language at a given time irrespective of geography."

[32] The Arabic word for "peasants".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000138

hin[33] associate among them the meaning of a "mortar" for grinding deferent types of flour, legumes and coffee.[34] Also the Hebrew word for "threshing-floor" גרן begins with the same two radicals $\sqrt{g_1\text{-}r_2}$. Thus, the peasants use for "threshing-floor" the word *bēdar* (بيدر[35]), which may be reconstructed etymologically to $\sqrt{{}^*b\bar{e}t\text{-}\underline{d}ar}$, literally "the house of winnowing".[36] Accordingly, the Arabic root $\sqrt{\underline{d}\text{-}r\text{-}y}$ ("to winnow") has a Hebrew equivalent of $\sqrt{z\text{-}r\text{-}y}$, as the biradical first two consonants may have a joint semantic-etymological connection with the Semitic word for "seed" or "semen", like the word זרע in Hebrew and the root $\sqrt{z\text{-}r\text{-}{}^{\varsigma}}$ in Arabic.[37]

5 Conclusions

All three etymon derivations discussed in this article show a Semitic root for *tribulum*, which is used in languages that derive from Latin (albeit through Ancient Greek); the root $\sqrt{d\text{-}r\text{-}s}$~$\sqrt{d\text{-}r\text{-}\check{s}}$, which means "to thresh"[38] in the Germanic languages; and the various developments of the biradical root $\sqrt{\check{g}\text{-}r\text{-}(r)}$, which denotes the "act of threshing", the agricultural "threshing-board" tool itself and the place "threshing-floor". Thus, a connection is diagnosed with the broadening of this biradical root to the tri-radical root $\sqrt{\check{g}\text{-}r\text{-}n}$, which denotes also "grain" and "threshing-floor" (גורן), or even the "threshing-board" itself, מורג. This is easily explained on the basis of two parallel linguistic processes: metathesis and phonological shift from *n* to *m* in the last consonant. This article has shown a joint semantic circle of the words "grain" and "winnowing" which are so-called "semantic squad-connectors" between the words "threshing-floor" and "threshing-board".

Moreover, we see that agriculture terminology, which reflects traditions of three millennia, preserve customs through language. The Arabic dialects of the Greater Syrian Area preserve a term that still remained in use until the late 1970s among Palestinian and Syrian farmers through an agricultural implement. Furthermore, the Arabic vernacular terminology for this

---

[33] A.M. Barghouthi: *Dictionary of Colloquial Palestinian Arabic.* Ramallah-Bireh, n.d., p. 268. See also Ibn Manḍour: *Lisān al-ʿArab*. Beirut 1956, v. 13, p. 82: the word جرن *[ǧurn]* is also associated here with بيدر "threshing-floor".

[34] Compare Behnstedt 1997, map 399, pp. 798–799.

[35] See also R. Dozy: *Takmilat al-Maʿāǧim al-ʿArabiyya*. Iraq 1979–2000, v. 5, p. 122: "جاروفة تنظف بها الحبوب في البيدر" [an agricultural device that cleans the grain on the threshing-floor].

[36] Aranov 1977, p. 18: "winnowing involved the further separating of the kernels". See also *ibid.*, p. 315.

[37] See Barghouthi n.d., p. 55 : "طرح الزرعة أي البِيذر في الأرض"

[38] Thus *lōḥ ʿaddrās*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000139

apparatus is referred to and cited in the Bible and the Hebrew tradition of the Talmud. The uses that derive from the root √*d-r-s* in the various Levantine Arabic dialects draw on the same Semitic source. The words *mōraǧ* and *nōraǧ* too are located on the coastal parts of the Palestinian dialectal areas, and also northward up to the Syrian coast; they may derive etymologically directly from Ancient Hebrew or Phoenician, two sister-languages. So this implement has Semitic roots which are preserved in Hebrew; moreover, its etymons were preserved as an ancient substrate[39] in Arabic lexemes by Arab peasants in Palestinian dialects, and in other Arabic dialects in the macro dialectal group of Greater Syria. The tool might had been presented to the Romans by Phoenician mariners or Carthaginians, to be absorbed thereafter into other European languages. We know that the Phoenicians dwelt mainly on the eastern Mediterranean littoral, so in the places where they lived the lexeme existed and was preserved by the Arab peasants. The Bible has it in Hebrew. Thus, the local Arab peasants are culture and language preservers par excellence. It may also show the influence of other agricultural terminology that migrated, such as the word for "grain" in English and the word for "threshing" in the Germanic family group, which probably shows a Semitic background.

In our globalizing world, agriculture may hold the last evidence explaining etymological derivations. Agriculture can denote links not only between languages but also between distant cultures. Still, the acceleration of the process of oblivion and lexical obsolescence has a direct link to the disappearance of agriculture devices and terminology in other boundaries of this field. In our times—just about 30 or 40 years ago, the threshing-board ceased to be used after 3000 years. If we do not hurry to collect linguistic material through field research this fascinating world may disappear as if it had never existed. In this field, the term *dialectal archeology* that I have used in this article may make an essential contribution: to show the missing language and cultural links, and to reconstruct them, by saving terminology which is on danger of obsolescence. Thus, again, we witness the importance of the peasants as culture preservers. Encouraging dialectal fieldwork among farmers may be literally understood: saving their field-lexicon, where corps are cultivated.

[39] The Arabic word صرار *ṣarār* "pebble" lefts its traces in Canaanite. Compare S. HOPKINS: "Pebbles: Canaanite Substrate Word in Palestinian Arabic." In: ZAL 30 (1995), pp. 37–49.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000140

On *ïKIzLKNM:tẅktI:KRAtrm:yẄgrtI* in the 52th Line of the Tuñuquq Inscription*

By Yong-Sŏng Li, Seoul

Summary: The letter groups *tẅktI* and *yẄgrtI* of *ïKIzLKNM:tẅktI:KRAtrm:yẄgrtI* in the 52th line of the Tuñuquq inscription have been regarded as converbs. The letter group *tẅktI* has been read as *tökti*, *tökti* (*tökäti*?), *töküti*, or *tükäti*. The letter group *yẄgrtI* has been read as *yügürti*, *yügürü*, or *yegirti*. Tekïn 1994 (p. X) listed 9 spelling errors or insufficient spellings in the Tuñuquq Inscription. One of them is *k(ä)lti* instead of *k(ä)lürti*. This *k(ä)lürti* is written as *k(ä)lüti* in the northeast side of the Kül Tegin Inscription. *Tök-* (or *tükät-*) is a transitive verb, whereas *yügür-* is an intransitive verb. The causative form of *tök-* is found later for the first time as *töktür-*, not *töküt-* in *Dīwān Luγāt at-Turk* (p. 354). Therefore, the form *töküt-* is problematic. If *tök-* (*töküt-*, or *tükät-*) and *yügürt-* were right, then their objects would have the accusative suffix *-n*. But, *qanïm* and *tärim* do not have this suffix. The positive aorist form *yügürt-* is found as *yügürtür* in *Dīwān Luγāt at-Turk* (p. 633). Therefore, the converb of this verb would be *yügürtü*, not *yügürti*.

Considering these points, the author regards the third letter group 𐰚𐰃𐰴 as a misspelling of 𐰚𐰋𐰴, i. e. *tök(ü)lti* "it was shed (*or* poured out)". The letter groups in question can be now read as *qïzïl qanïm tök<ül>ti qara tärim yügürti* "My red blood was shed (and) my black sweat flowed" and they are parenthetical clauses within the sentence *tün udïmatï küntüz olormatï išïg küčüg bertim ök* "Without sleeping by night or getting rest by day, I gave my services".

Orkhon Turkic is the oldest Turkic dialect whose written records have come down to us.[1] It is known to us through the inscriptions found in present-day Outer Mongolia, mainly in the basin of the Orkhon River, thus being conveniently called 'the Orkhon inscriptions'. These are the Kül Tegin, Bilgä Qaγan, Tuñuquq, Išbara Tarqan (Ongi), and Küli Čor (Ikhe-Khüshötü) inscriptions.[2]

---

* This is the unabridged version of the paper published in N. N. Telitsin / Y. N. Şen (eds.): *Aktual'nyje voprosy tjurkologičeskix issledovanij. K 180-letiju kafedry tjurkskoj filologii Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta*. St. Petersburg 2016, pp. 552–558. It is the book of papers read at "International scientific conference 'Languages and literatures of the Turkic peoples'", dedicated to the 180th anniversary of the Department of Turkic Philology at the St. Petersburg State University, St. Petersburg, 26–28 October 2015. The author had to greatly shorten the text according to the limitations on the length of the papers for this book.

1 Tekïn 1968, p. 7.

2 Tekïn 1968, p. 9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000141

The Tuñuquq inscription is found in the vicinity of Bain Tsokto, along the upper course of the Tola River. This monument consists of the stone steles which are still standing. The first and bigger stone contains an inscription of 35 lines. There are 27 lines on the second and smaller stone.[3]

This monument is obviously a memorial to Tuñuquq who worked under the first two kagans of the second East Turkic Empire. In this inscription, Tuñuquq gives a brief report on the first two kagan's and his achievements, and relates the military campaigns which he, together with Elteriš and Qapγan kagans, carried on.[4]

Most parts of this inscription are well understood. However, the second, third, fourth, and fifth letter groups *ïKIzLKNM:tẅkIː:KRAtrm:yẄgrtI* in the 52th line are not so. This line is now severely damaged.[5]

These letter groups have been interpreted as follows:

(1) 𐰋𐰇𐰾𐰋:𐰃𐰾𐰆𐰚𐰾:𐰋𐰇𐰉𐰋:𐰆𐰃𐰇 (RADLOFF 1899, p. 22)
кызыл алтун төкті өрӱң кӱмӱш төкті (RADLOFF 1899, p. 23)
"Rothes Gold streute er aus, helles Silber streute er aus." (RADLOFF 1899, p. 23)

"… Es ist doch wahrscheinlicher, dass die hier auf einander folgenden Sätze lauten: ‚Kapagan-Chan bestieg den Thron, er schlief des Nachts nicht, ruhte nicht am Tage, er streute rothes Gold aus, er streute helles Silber aus' lauten, als: ‚Kapagan-Chan bestieg den Thron und streute rothes Gold etc. aus, nachdem er des Nachts nicht geschlafen hatte, am Tage nicht geruht hatte'. Die Stelle 53,3–6 ist vielfach zerstört und unleserlich, doch zum grössten Theile entzifferbar. Man beachte die verschiedene Schreibweise 𐰋𐰉𐰇 (53,4) und (53,6)." (RADLOFF 1899, p. 81)

[3] TEKİN 1968, p. 10.

[4] TEKİN 1968, pp. 10–11.

[5] Many parts of this inscription are now damaged as ALYILMAZ 2005 reports as follows: "Bilge Tonyukuk yazıtları da tıpkı Köl Tigin ve Bilge Kağan yazıtları gibi bir anıt mezar külliyesi içinde bulunmaktadır. Bilge Tonyukuk adına inşa olunan bu külliyede yazıtlar dışında insan heykelleri, sunak masasına ait işlemeli taşlar, üst tarafı parçalanmış taşbabalar, balballar, gözetleme kuleleri, barka ait tuğla ve kiremit parçaları, künkler, döşemeler bulunmaktadır. Ancak külliyedeki eserlerin tamamı, açık alanda korumasız ve örtüsüz bırakıldıkları için ciddî şekilde tahrip olmuşlardır. Bilge Tonyukuk yazıtları bu tahribat sonucunda neredeyse tamamen aşınmış; yazılı yüzeyler tabakalar hâlinde dökülmeye başlamıştır. Çetin doğa koşullarına (ısı farkı vd.) bazı bilim adamlarının güzel görüntü alabilmek amacıyla harflerin içlerini boyamaları, gölgelenmek için hayvanların yazıtların diplerine yatmaları ve yazıtlara sürtünmeleri, kuş dışkılarının meydana getirdiği asitlenmeler de eklenince söz konusu tahribat daha da artmış ve hızlanmıştır. Külliye içindeki diğer eserler de külliye de 1897, 1909, 1925 ve 1957 yıllarında yapılan kazılar yüzünden ciddî şekilde tahrip olmuştur." (p. 186)—"Yazıtın doğu yüzündeki bütün satırlar (51–58. satırlar) aynı ölçüde aşınmış, yıpranmış, yağlanmış, kararmış ve okunamaz hale gelmiştir. Bu yüzdeki yazılı yüzeyler de ancak parmakla yoklayarak okunabilmektedir." (p. 225)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000142

алтун 'das Gold'; … 𐰋𐰃𐰖𐰍𐰴[6] (53,3) **кызыл алтун** 'rothes Gold'. (RADLOFF 1899, p. 87b)
кӱмӱш 'das Silber'; 𐰖𐰃𐰣 (49,2–53,5) **кӱмӱш**. (RADLOFF 1899, p. 95b)
***кызыл** 'roth'; 𐰴𐰖𐰍𐰴 (49,1–49,3–53,3) **кызыл**. (RADLOFF 1899, p. 94b)
öрӱң 'hell'; 𐰾𐰃𐰣 (49,2–53,5) **öрӱң кӱмӱш** 'helles Silber' (RADLOFF 1899, p. 90a).
тӧк (v) 'ausstreuen'; 𐰍𐰖𐰗𐰖 (53,6), 𐰍𐰖𐰚 (53,4) **тӧкti** (RADLOFF 1899, p. 99b).

(2) "… Il est très rare qu'au lieu du *sarïγ* on trouve *qïzïl* 'rouge'. (Tonyoukouk l. 52 (53. Radl.) porte: *qïzïl qanïm tükäti*, ‹ en versant (littéralement: consommant) mon sang rouge ›, et non pas, comme lit M. Radloff: *qïzïl altun tökti* (ce qui devrait être *tökdi*), ‹ rothes Gold streute er aus ›. Cf. sur ces mots et ceux qui suivent Ramstedt[7], ouv. cit. p. 50, où toutefois ‹ *tökti* › ‹ vergiessend › est inadmissible.)" (THOMSEN 1916, p. 68, in the footnote 1)

(3) "…, und während ich mein rotes Blut opferte (wörtl. ‚vollendete') und meinen ‚schwarzen' Schweiß vergoß, …" (THOMSEN 1924, p. 169)

(4) "…, and shedding my red blood, and sweating my 'black' sweat, …" (ROSS 1930, p. 42)

(5) 𐰍𐰖𐰋𐰖𐰴:𐰃𐰣𐰇𐰾𐰍:𐰍𐰚𐰚:𐰉𐰇𐰋𐰖𐰍𐰴[8] (ORKUN 1936, p. 117)
kızʿl kᵃnʿm tᵘkᵉti kᵃra tᵉrʿm yᵘgᵘrti (ORKUN 1936, p. 116)[9]
"Kızıl kanımı tüketerek kara terimi akıtarak" (ORKUN 1936, p. 117)

kan[10] 'kan'
-ïm T. 52 (I, 116) (ORKUN 1941, p. 84)
qara 'kara, siyah; avam' T. 52 (I, 116); … (ORKUN 1941, p. 85)

---

[6] Correctly, 𐰋𐰃𐰖𐰍𐰴.

[7] "Ramstedt hat seine Aufzeichnungen von der Tonjukuk-Inschrift nicht für die Veröffentlichung bearbeitet. Kopien der Photogtaphien (correctly, Photographien), die sehr gut gelungen sind, wurden Thomsen zur Verfügung gestellt, der ein neues Gesamt-Corpus der alttürkischen Inschriften herausgeben sollte. Einzelne Punkte des Textes hat Ramstedt auch brieflich mit ihm besprochen. Das von Ramstedt gebrachte Material und seine Lesungen und Interpretationen sind dann von Thomsen in seinen *Turcica* (MSFOu 37, 1916) sowie in der Übersetzung *Alttürkische Inschriften aus der Mongolei* (ZDMG 78, 1924–25, S. 160–175) benutzt worden (vgl. ibid. S. 161 f.)." (AALTO 1958a, pp. 21–22).

[8] Correctly, 𐰇𐰋𐰃𐰖𐰍𐰴.

[9] He appends a footnote: "Radloff burayı şöyle okumuştur: kızıl altun tökti örün (correctly, örüŋ) kümüş tökti … berti. Bizim asıl metnimizde de Radloff'dan aldığımız için böyledir." As seen above, however, the first words of Orkun's text in Old Turkic script are different from those of RADLOFF's text.

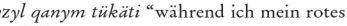
[10] Correctly, **qan**.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000143

qïzïl 'kızıl, kırmızı' T. 52 (I, 116); … (ORKUN 1941, p. 90)
tär 'ter'
-im T. 52 (I, 116) (ORKUN 1941, p. 110)
tükät- 'tüketmek, bitirmek'
-i …; T 52 (I, 116); … (ORKUN 1941, p. 120)
yügür- 'yürümek, koşmak, akmak, süratle gitmek, seyretmek'
-ti …; T 52 (I, 116) (ORKUN 1941, p. 147)

(6) *qyzyl qanym tükäti* "während ich mein rotes Blut opferte" (GRØNBECH 1936, p. 162)

(7) (SPRENGLING 1939, p. 18)[11]

(8)  (MALOV 1951, p. 60)
qyzyl qanym tökti (tökäti?), qara tärim jügürti (MALOV 1951, p. 64)
"проливая красную свою кровь и заставляя течь свой черный пот" (MALOV 1951, p. 69)

jügürt- 'заставить бежать, погонять', Топ., 54 (о лошади); … (MALOV 1951, p. 390b)
qan 'кровь', …; Топ., 52; … (MALOV 1951, p. 411a)
qyzyl 'красный', Топ., 52; … (MALOV 1951, p. 417b)
tär qara tärim 'мой черный пот', Топ., 52; … (MALOV 1951, p. 429a)
tök- 'проливать', Топ., 52; … (MALOV 1951, p. 433a)

(9) (AALTO 1958b, p. 46)
qüzïl q^{a}n^{i}m: tökti: q^{a}ra t^{a}r^{i}m jüg^{u}rü (AALTO 1958b, p. 47)
"mein rotes Blut beendend (= vergiessend), meinen schwarzen Schweiss vergiessend" (AALTO 1958b, p. 46)

"51: … Ramstedt … *qyzyl qanym tökti, qara tärim jügürti,* … '… mein rotes Blut vergiessend, meinen schwarzen (= stark triefenden) Schweiss fliessen lassend, …' " (AALTO 1958b, pp. 60–61)

[11] "Therefore this writer here sets forth for the use of students a new text and reading of Tonyukuk. It is constructed from as close a study as the writer's eyes and mind could give to the poor photographs and squeezes published in Radloff's *Atlas*. The copy in the Munich state library was used, since Chicago has none. The *Atlas* was checked by Radloff's text and notes and Thomsen's and Ramstedt's notes, based in part on later photographs taken by Ramstedt. The writer had hoped to see these later photographs in Copenhagen. He learned there that, through some chemical defect, they are irretrievably lost. Since Russian Mongolia is hermetically sealed to all foreigners, even to men like John D. Littlepage, what is here given is the best that can be done at present." (SPRENGLING 1939, p. 11).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000144

"52: Grønbech[12] *tükäti* (*tükät-* 'lade gaa til ende, lade forslaa; ofre til sidst draabe';
Grønbech: *jügürti … bän özüm usun jälmeg.*" (Aalto 1958b, p. 61)

(10) … *қызыл қаным төкти, қара тәрим, исиг күчиг биртим оқ*[13] "… проливая алую кровь, я отдавал черный пот, труд и силу." (Nasilov 1960, p. 50)

(11) Q'*iz*LQN*m*:tk^{o}t*i*:QR*a*tr*m*ygrt*i* (Giraud 1961, p. 29)
qïzïl qanïm tükati[14] qara tärim yegirti (Giraud 1961, p. 57)
"en épuisant mon sang rouge, en laissant puer ma sueur noire" (Giraud 1961, p. 64)

"*tükäti :* à lire *tükät-i*, gérondif de même que *yegirt-i*, que Orkun lit yegir-ti[15] (v. son lexique), tout en le traduisant par un gérondif. … …

Tükät- ‹ épuiser › est le factitive de tükä- ‹ s'épuiser, s'achever ›. *Yegirt-i* : on a lu *yügürti*, gérondif du factitive de *yügür-*, dont le sens, bien attesté, est ‹ courir › (en parlant d'un cheval), d'où l'on a tire le sens de ‹ couler › (en parlant de la sueur). … …

L'absence de toute notation vocalique (et dans un mot de la classe antérieure) limite singulièrement les recherches : on ne peut avoir que la voyelle *e* fermé, pouvant avoir abouti à *i* sous l'influence de *y*. Söz Derleme Dergisi, Istanbul, 1947, p. 1531, donne le verbe *yiy-* ‹ kokmak › et surtout le verbe yiyir- ‹ pispis, kir kir kokmak ›.[16] Cette idée de mauvaise odeur pourrait s'appliquer ici à la sueur. Nous proposons donc de lire yegirti et de traduire par ‹ laissant puer ma sueur noire ›. Il n'en reste pas moins que le l'image complexe, qui est dans Ton. ‹ qïzïl qanïm tükäti, qara tärim yegirti ›, à l'image simple ‹ qanïŋ yügürti ›, qui est dans les monuments de l'Orkhon, pose une question troublante." (Giraud 1961, pp. 115–116)

qan 'sang'.
qan-ïm: 52. (Giraud 1961, p. 149)

---

[12] "Grønbech: vervielfältigter Text der Tonjukuk-Inschrift mit einer Wortliste, von Prof. Kaare Grønbech bei seinen Vorlesungen an der Kopenhagener Universität verwendet. Ich bin Herrn Mag. art. Kåre Thomsen vielen Dank schuldig, weil er mir dieses wertvolle Material zur Verfügung gestellt hat." (Aalto 1958b, p. 91).

[13] Correctly, *өк*.

[14] Correctly, tükäti.

[15] Correctly, *yügürti*.

[16] *Yiy-* and *yiyir-* are written respectively as *yiğ-* and *yiğir-* in the Turkish alphabet. They are the variant spellings for *yiy-* (< *yiyi-*) and *yiyir-*. The form *yiy-* (< *yiyi-*) 'to stink' was developed from *yidi-* (< *yid* 'scent, odour, smell' + *-i-*; see Clauson 1972, p. 886ab). Therefore, Giraud's argument is not acceptable.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000145

qara 'noire': 52 et … (GIRAUD 1961, p. 149)
qïz- 'être incandescent'.
qïz-il[17]: 'rouge': 52. (GIRAUD 1961, p. 150)
tär 'sueur'.
tär-im: 52. (GIRAUD 1961, p. 153)
tükä- 'terminer, épuiser'.
tukä-t-[18]: fact. du précédent.
tükät-i: 52. (GIRAUD 1961, p. 154)
yegir- 'sentir fort'.
yegirt-: factitif: 'laisser sentir'
yegirt-i: 52 (??) (GIRAUD 1961, p. 157)

(12) *qïzïl qanïm tükäti qara tärim yügürti* 'my red blood was exhausted[19], my black sweat was shed' (Tony. 52) = "sacrifice" (BOMBACI 1964, p. XIII)

(13) qïzïl qanïm töküti qara tärim yögürti[20] (TEKİN 1968, p. 252)
"letting my red blood pour and making my black sweat flow" (TEKİN 1968, p. 289)

qan 'blood'
q.-ïm (qïzïl q.) TII E2 (TEKİN 1968, p. 341a)
qara 'black; ordinary, common; common people' BK E29
q. tärim TII E2 (TEKİN 1968, p. 342a)
qïzïl 'red'
q. qanïm TII E2 (TEKİN 1968, p. 345b)
tär 'sweat'
t.-im (qara t.) TII E2 (TEKİN 1968, p. 379b)
töküt- 'to cause to shed'
t.-i (qïzïl qanïm t.) TII E2 (TEKİN 1968, p. 385a)
yügürt- 'to let flow'
y.-i TII E2
(qara tärim y.) TII E2 (TEKİN 1968, p. 408a)

(14) **QARA** '1. черный (*о цвете*); *в знач. сущ.* черное; 2. темный, лишенный света, погруженный во мрак; *в знач. сущ.* тьма, мрак; 3. *перен.* злосчастный, злополучный; горестный, безрадостный; лихой, тяжелый, изнурительный: **qïzïl qanïm tökti qara tẹrim jügürti** 'проливая свою

[17] Correctly, *qïz-il*.
[18] Correctly, *tükä-t-*.
[19] The corresponding form would be *tükädi*, not *tükäti*. Therefore, his reading is not acceptable.
[20] Correctly, yügürti.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000146

красную кровь и сгоняя семь потов (*букв.* изнурительный пот) (Тон$_{52}$)' (Nadeljajev/Nasilov/Teniševa/Ščerbak 1969, pp. 422b–423a)

QÏZÏL 'красный: **qïzïl qanïm tökti** 'проливая свою красную кровь (Тон$_{52}$)' (Nadeljajev/Nasilov/Teniševa/Ščerbak 1969, p. 450b)

(15) 𐰴𐰺𐰼𐰇:𐰋𐰼𐰴𐰃:𐰴𐰉𐰚:𐰋𐰃𐰴 (Ergin 1970, p. 157)
Kızıl[21] k̲anım töküti k̲ara terim yügürti (Ergin 1970, p. 81)
"Kızıl kanımı döktürerek, kara terimi koşturarak" (Ergin 1970, p. 44)

k̲an 'kan' (Ergin 1970, p. 101)
k̲ara 'kara, siyah' (Ergin 1970, p. 101)
k̲ızıl 'kızıl, kırmızı' (Ergin 1970, p. 104)
ter 'ter' (Ergin 1970, p. 115)
töküt- 'döktürmek, akıtmak' (Ergin 1970, p. 118)
yügürt- 'koşturmak, akıtmak' (Ergin 1970, p. 126)

(16) 𐰴𐰺𐰼𐰇:𐰋𐰼𐰴𐰃:𐰴𐰉𐰚:𐰋𐰃𐰴 (Ajdarov 1971, p. 323)
Қызыл қаным төқті[22] Қара терім йүгүрті "проливая свою красную кровь [и] заставляя течь свой черный пот" (Ajdarov 1971, p. 333)

Қан 'кровь' [КТб., 24; Тон., 52] (Ajdarov 1971, p. 362a)
Қызыл 'красный' [Тон., 52] (Ajdarov 1971, p. 362b)
Төк 'проливать' [Тон., 52] (Ajdarov 1971, p. 364b)

(17) **kara:** 'black', primarily in a physical sense, but with a great many metaph. Meanings, often pejorative, … **Türkü** VIII … *T* 52 **(tök-)** … (Clauson 1972, p. 643b)
kızıl Intrans. Dev. N./A. fr. **kız-**; 'red'. … **Türkü** VIII **kızıl kanım** 'my red blood' *T* 52: … (Clauson 1972, p. 683b)
te:r (?d-) 'sweat'; … **Türkü** VIII … *T* 52 **(tök-)** … (Clauson 1972, p. 528b)
tök- (d-) 'to pour out (a liquid *Acc.*)', hence more generally 'to spray out, scatter'. … **Türkü** VIII the word has been read in *T* 52 where the stone is very much weathered between (A) and (B); (neither sleeping at night, nor sitting down by day) **kı:zıl** (A) **kanım tökti: kara: terim yügürü işig** (B) **kü:çüg bértim ök** 'I gave my services (to the *xağan*) with my red blood streaming and my black sweat flowing'; **tökti:** with **-t-** following **-k-** cannot be right, **tökülü:** would suit the sense best and be parallel to **yügürü:**, but cannot be read with confidence; … (Clauson 1972, p. 477a)

[21] Correctly, K̲ızıl.
[22] Correctly, төкті.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000147

yügür- 'to run fast', of a man, horse, etc., and metaph. of other things. … **Türkü** VIII … **kara: terim yügürü:** 'my black sweat running (down me)' *T* 52 … (CLAUSON 1972, p. 914b)

(18) kızıl kanım t̲öküti, kara terim yügürti (SERTKAYA 1988, p. 55, 56)
"mein rotes Blut beendend (= vergiessend), meinen schwarzen Schweiss vergiessend" (SERTKAYA 1988, p. 56)

(19) "*yügür-t-* 'to make someone or something run' is in the *EDPT* quoted from Toñ 54 and Qarakhanid Turkic. Vilhelm Thomsen (unpublished papers) wanted to read this verb also in Toñ 52; see also Aalto's n. thereto, p. 61. …" (ERDAL 1991, p. 796)

(20) 𐰴𐰞𐰚𐰀𐰋:𐰼𐰚𐰞𐰃𐰋:𐰴𐰞𐰆𐰓:𐰼𐰃𐰋𐰇𐰴𐰤 (TEKİN 1994, p. 20)
k̲ızı(ı)l k(a)n(ı)m : t̲ök(ü)ti : k(a)ra t(ä)r(i)m : yüg(ü)rt[i] (TEKİN 1994, p. 21)
"kızıl kanımı akıtarak, kara terimi döktürerek"[23] (TEKİN 1994, p. 20)

"**52.1 k̲ızı(ı)l k(a)n(ı)m t̲ök(ü)ti k(a)ra t(ä)r(i)m yüg(ü)rti.** 'Kızıl kanımı döktürerek, kara terimi akıtarak …' Çok çalışmayı ifade eden ve anlamı genellikle anlaşılan bu deyim ilk araştırıcılarca doğru okunamamıştır. …

Ben bu deyimi şöyle okumuş ve çevirmiştim: *kızıl kanım t̲öküti kara tärim yögürti…* 'letting my red blood pour and making my black sweat flow…' (1968:252. 289). Şimdi *yögürti* sözcüğünü *yügürti* olarak düzeltiyorum. Deyimin birinci kısmının ulacı *tükät-i* 'tüketerek' diye açıklanabilirse de bu gibi kalıplaşmış deyimlerdeki koşutluk bunun *t̲ökü̈t-i* 'döktürerek, akıtarak' diye okunup anlaşılmasını gerektirir: … *t̲ökü̈t-i*, … *yügürti*." (TEKİN 1994, pp. 49–50)

kan 'kan'
k.-nım 52
(*kızıl k. t̲öküti*) (TEKİN 1994, p. 60b)
kara 'kara'
k. tärim 52 (TEKİN 1994, p. 60b)
kızıl 'kızıl'
k. kanım t̲öküti 52 (TEKİN 1994, pp. 61b–62a)
tär 'ter'
kara t.-im 52
(*kara t. yügürti*) (TEKİN 1994, p. 67a)

[23] Correctly, "kızıl kanımı döktürerek, kara terimi akıtarak".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000148

tök̲üt- 'dökmek[24], akıtmak'
t.-i 52
(kızıl kanım t̲-i) (Tekin 1994, p. 68a)
yügürt- 'akıtmak; akın ettirmek'
kara tärim y.-[i] 52 (Tekin 1994, p. 72b)

(21) kızıl kanım t̲öküti, kara terim yüğürt[i] (Tekin 1995b, p. 92)
"kızıl kanımı akıtarak, kara terimi döktürerek"[25] (Tekin 1995b, p. 93)

tök̲üt- 'dökmek[26], akıtmak' (Tekin 1995b, p. 112a)
yüğürt- 'akıtmak; akın ettirmek' (Tekin 1995b, p. 116b)

(22) q^{I}Izlqnm : t^{ẅ}kẅ**tI** : qrAtrmyẅgr**tI** (Rybatzki 1997, p. 39)
qïzïl qanïm : tökü**ti** : qara tärim yügür**ti** (Rybatzki 1997, p. 72)
"mich aufopfernd" (Rybatzki 1997, p. 121)

"*qïzïl qanïm tükäti qara tärim yügürti* 'my red blood was exhausted, my black blood[27] was shed' = 'sacrifice' [Bombaci 1964.xiii]" (Rybatzki 1997, p. 121, in the footnote 315 pertaining to *mich aufopfernd*)

(23) *kızıl kanım t̲öküti kara terim yügürti* "kızıl kanımı akıtarak, kara terimi döktürerek" (Alyilmaz 2000, p. 109)

(24) *kızıl kanım töküti kara tärim yügürti* "kızıl kanımı akıtarak, kara terimi dökerek" (Tekin 2000, p. 159), "kızıl kanımı akıtarak, kara terimi döktürerek" (Tekin 2000, p. 161), "kızıl kanımı döktürerek, kara terimi akıtarak" (Tekin 2000, p. 174, 183)

kan "kan" (Tekin 2000, p. 246a)
kara "kara; sıradan (halk), avam" (Tekin 2000, p. 246a)
kara tär "kara ter" (T 52) (Tekin 2000, p. 199)
kızıl "kızıl, kırmızı" (T 52, vb.) < **kız* "sıcak"; … (Tekin 2000, p. 84)
"kızıl" (Tekin 2000, p. 247b)
kızıl kan "kızıl kan" (T 52) (Tekin 2000, p. 199)
tär "ter" (Tekin 2000, p. 254a)
tök̲üt- "dökmek, akıtmak" (Tekin 2000, p. 70)
"akıtmak, dökmek" (T 52) < *tök-* (Tekin 2000, p. 97)
"döktürmek" (Tekin 2000, p. 174)

[24] Correctly, döktürmek.
[25] Correctly, "kızıl kanımı döktürerek, kara terimi akıtarak".
[26] Correctly, döktürmek.
[27] Correctly, sweat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000149

"akıtmak" (TEKİN 2000, p. 255b)
yügürt- "akıtmak" (TEKİN 2000, p. 69, 174)
"akıtmak" (T 52) < *yügür-* "akmak" (KT D 24; BK D 20) (TEKİN 2000, p. 97)
"dökmek, akıtmak" (TEKİN 2000, p. 260b)

(25) ïKIzLKNm : tẅktI : KRAtrm : yẄgrt**I** (BERTA 2004, p. 41)
qïzïl qanïm tökwti qara tärim yüγwrs**i** (BERTA 2004, p. 71)
"vörös vérem folyatván, fekete verejtékem csorgatván"[28] (BERTA 2004, p. 86)

"... Az nyilvánvaló, hogy az itteni alak, nem lehet a *tök-* 'kiönt' (vö. Cl. 477ab) ige perfektumával azonosítható. Valójában azonban – mint erre már Johanson (1979: 21) felhívta a figyelmet – az itteni tẅktI íráskép többféle értelmezési lehetőségre is alkalmat adhat: 1) *tök-TI* gerundium; 2) *tök-(X) t-I* gerundium; 3) *tök-(X)t-TI* perfektum."[29] (BERTA 2004, p. 71, in the footnote 848 pertaining to *tökwti*)

(26) 𐰚𐰇𐰜𐰀𐰾:𐰴𐰜𐰇𐰋𐰉:𐰚𐰇𐰆𐰓:𐰴𐰋𐰇𐰚𐰀 𐰚𐰇𐰜𐰀𐰾:𐰴𐰜𐰇𐰋𐰉:𐰚𐰇𐰆𐰓:𐰴𐰋𐰇𐰚𐰀 (ALYILMAZ 2005, pp. 185, 228)[30]
kızıl kanım töküti kara terim yügürti "kızıl kanımı akıtarak kara terimi döktürerek" (ALYILMAZ 2005, p. 185)

(27) kız(ı)l k(a)n(ı)m : tök(ü)ti : k(a)ra t(ä)r(i)m : yüg(ü)rt[i] (USER 2009, p. 183, 222, 398, 465)

kan 'kan' (USER 2009, p. 222, 525a)
kara 'kara, siyah' (USER 2009, p. 183), 'kara, siyah; ...' (USER 2009, p. 525b)
kızıl 'kızıl, kırmızı' (USER 2009, p. 526b)
ter 'ter' (USER 2009, p. 222, 532a)

[28] This sentence was translated into Turkish as "kızıl kanımı akıtarak, kara terimi dökerek" in BERTA 2010, p. 93.

[29] This footnote was translated into Turkish as "... Buradaki biçimin *tök-* 'dökmek' fiilinin geçmiş zamanı olmayacağı açıktır (krş. Cl. 477ab). Aslında – Johanson'un da (1979: 21) dikkat çektiği gibi – buradaki tẅktI yazılışı çok çeşitli anlamlara elverişlidir: 1) *tök-TI* zarf fiil; 2) *tök-(X)T-I* [correctly, *tök-(X)t-I*] zarf fiil; 3) *tök-(X)t-TI* geçmiş zaman." in BERTA 2010, p. 79 (in the footnote 605).

[30] "**Siyah:** Sağlam durumda olan harfleri göstermektedir.
Kırmızı: Tamamen dökülmüş / yok olmuş harfleri göstermektedir.
Pembe: Tamamen yok olmak üzere olan harfleri göstermektedir.
Mavi: Okunabilen ancak aşınıp dökülmeye yüz tutmuş olan harfleri göstermektedir.
Yeşil: (Alttan veya üstten) bir kısmı kırılmış olan harfleri göstermektedir.
... ...: Radloff Atlası'na göre (o dönemde de) tamamen dökülmüş / yok olmuş harfleri göstermektedir." (ALYILMAZ 2005, p. 30, 119).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000150

tökü̈t- 'akıtmak' (User 2009, p. 345)
'(*kan* sözüyle) kan akıtırcasına çalışmak, emek sarf etmek, büyük gayret göstermek, çok çalışmak' (User 2009, p. 398)
'1. akıtmak; 2. (*kan* sözüyle) kan akıtırcasına çalışmak, emek sarf etmek, büyük gayret göstermek, çok çalışmak' (User 2009, p. 533b)
yügürt- 'koşturmak' (User 2009: 347)
'(*ter* sözüyle) emek sarf etmek, büyük gayret göstermek, çok çalışmak, ter dökmek' (User 2009, p. 398)
'(atı) hızla koşturmak' (User 2009, p. 411)
'1. koşturmak; 2. (atı) hızla koşturmak; 3. (*ter* sözüyle) emek sarf etmek, büyük gayret göstermek, çok çalışmak, ter dökmek' (User 2009, p. 538b)

(28) 𐰴𐰺𐰾𐰋:𐰼𐰾𐰺𐰋𐰋:𐰴𐰺𐰃𐰘:𐰼𐰍𐰋𐰇𐰴𐰽 (Aydın 2012, p. 121)
k̲ızıl kanım tök̲üti kara terim yügürti (Aydın 2012, p. 121)
"kızıl kanımı akıtarak kara terimi dökerek" (Aydın 2012, p. 122)

kan 'kan'
k.-ım T 52 (Aydın 2012, p. 167b)
kara '1. kara, siyah; 2. avam, sıradan' … T 7, 52 (Aydın 2012, p. 167b)
kızıl 'kızıl, kırmızı'
k. T 52 (Aydın 2012, p. 170b)
ter 'ter'
t.-im T 52 (Aydın 2012, p. 181a)
tökü̈t- 'döktürmek'
t.-i T 52 (Aydın 2012, p. 183a)
yügür- '1. yürümek, ilerlemek; 2. akmak'
y.-ti T 52 (Aydın 2012, p. 191b)

(29) 𐰴𐰺𐰾𐰋:𐰼𐰾𐰺𐰋𐰋:𐰴𐰺𐰃𐰘:𐰼𐰍𐰋𐰇𐰴𐰽 (Ölmez 2012, p. 187)
kʻızıl kanım : t̲ök̲üti : kara terim : yügürti (Ölmez 2012, p. 168)
"kızıl kanımı akıtıp kara terimi dökerek" (Ölmez 2012, p. 176)

kan 'kan' (Ölmez 2012, p. 314b)
kara 'avam, halk, sıradan, sivil (halk)' (Ölmez 2012, p. 314b)
kızıl 'kızıl, kırmızı' (Ölmez 2012, p. 316a)
ter 'ter' (Ölmez 2012, p. 322a)
tökü̈t- 'aktırmak' (Ölmez 2012, p. 323a)
yügürt- 'koşturmak; akıtmak' (Ölmez 2012, p. 328a)

As seen above, the second and fourth letter groups have been read as *qïzïl qanïm* 'my red blood' and *qara tärim* 'my black sweat' respectively except

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000151

in RADLOFF 1899. However, the third and fifth letter groups have been read differently. The third letter group has been interpreted as follows:

1. *tökti* 'he scattered' (RADLOFF 1899)
   'shedding' (as a converb) (RAMSTEDT; NASILOV 1960; NADELJAJEV/NASILOV/TENIŠEV/ŠČERBAK 1969; AJDAROV 1971)
   'finishing (= shedding)' (as a converb) (AALTO 1958b; SERTKAYA 1988)
   'streaming' (as a converb) (CLAUSON 1972)
2. *tökti* (*tökäti*?) 'shedding' (as a converb) (MALOV 1951)
3. *töküti* 'letting shed' (as a converb) (TEKİN 1968; ERGİN 1970; TEKİN 1994; TEKİN 1995b; TEKİN 2000; AYDIN 2012;)
   'making flow' (as a converb) (ALYILMAZ 2000; TEKİN 2000; BERTA 2004; ALYILMAZ 2005; USER 2009; AYDIN 2012; ÖLMEZ 2012)
   'sacrificing'[31] (as a converb) (RYBATZKI 1997)
4. *tükäti* 'shedding (*literal.* consuming)' (as a converb) (THOMSEN 1916)
   'exhausting' (as a converb) (ORKUN 1936; GIRAUD 1961)
   'was exhausted' (BOMBACI 1964)
   'sacrificing' (as a converb) (GRØNBECH 1936)
5. 'shedding' (as a converb) (ROSS 1930)
6. 'sacrificing (*literal.* finishing)' (as a converb) (THOMSEN 1924)

The fifth letter group has been interpreted as follows:

1. *tökti* 'he scattered' (RADLOFF 1899)
2. *yügürti* 'making flow' (as a converb) (ORKUN 1936; MALOV 1951; TEKİN 1968; AJDAROV 1971; TEKİN 1994; TEKİN 2000)
   'letting shed' (as a converb) (ALYILMAZ 2000; TEKİN 2000; ALYILMAZ 2005)
   'letting run' (as a converb) (ERGİN 1970)
   'driving away' (as a converb) (NADELJAJEV/NASILOV/TENIŠEV/ŠČERBAK 1969)
   'shedding' (as a converb) (SERTKAYA 1988; TEKİN 2000; BERTA 2004; USER 2009; AYDIN 2012; ÖLMEZ 2012)
   'was shed' (BOMBACI 1964)
   'sacrificing'[32] (as a converb) (RYBATZKI 1997)
3. *yüğürti* 'letting shed' (as a converb) (TEKİN 1995b)
4. *yügürü* 'shedding' (as a converb) (AALTO 1958b)
   'flowing; running' (as a converb) (CLAUSON 1972)

[31] He translated *qïzïl qanïm : töküti : qara tärim yügürti* as 'mich aufopfernd', i. e. 'sacrificing me'.

[32] He translated *qïzïl qanïm : töküti : qara tärim yügürti* as 'mich aufopfernd', i. e. 'sacrificing me'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000152

5. *yegirti* 'letting stink' (as a converb) (Giraud 1961)
6. 'shedding' (as a converb) (Thomsen 1924)
7. 'sweating' (as a converb) (Ross 1930)

By the way, all/most of the researchers overlooked the following points:

1. There can be a misspelling in the third letter group ᚴᚱᛒᚱ;
2. The verbs are expected to be in the same voice or form in a parallelism;
3. The accusative suffix *-n* is added to the possessive stems in Orkhon Turkic (see Tekin 2000, pp. 108–110);
4. *T* is used instead of *d* after the consonants *l*, *n*, and *r* in Orkhon Turkic (see Tekin 2000, pp. 76–77);
5. The vowel of the converb of a verb is the same with the vowel of the positive aorist suffix of that verb.
6. Some parenthetical clauses are found in Orkhon Turkic (see Tekin 2000, p. 217).

Tekin 1994 (p. X) listed 9 spelling errors or insufficient spellings in the Tuñuquq Inscription. One of them is *k(ä)lti* instead of *k(ä)lürti*. This *k(ä)lürti* is written as *k(ä)lüti* in the northeast side of the Kül Tegin Inscription.

Tök- (or *tükät-*) is a transitive verb, whereas *yügür-* is an intransitive verb. The causative form of *tök-* is found later for the first time as *töktür-*, not *töküt-* in *Dīwān Luγāt at-Turk* (p. 354). Therefore, the form *töküt-* is problematic.

If *tök-* (*töküt-*, or *tükät-*) and *yügürt-* were right, then their objects would have the accusative suffix *-n*. But, *qanïm* and *tärim* do not have this suffix.

The positive aorist form *yügürt-* is found as *yügürtür* in *Dīwān Luγāt at-Turk* (p. 633). Therefore, the converb of this verb would be *yügürtü*, not *yügürti*.

Considering these points, the author regards the third letter group ᚴᚱᛒᚱ as a misspelling of ᚴᚱᛉᛒᚱ, i. e. *tök(ü)lti* "it was shed (*or* poured out)". The letter groups in question can be now read as *qïzïl qanïm tök<ül>ti qara tärim yügürti* "My red blood was shed[33], my black sweat flowed" and they are parenthetical clauses within the sentence *tün udïmatï küntüz olormatï išig küčüg bertim ök* "Without sleeping by night or getting rest by day, I gave my services".

[33] In Korean, there is an expression like 과로로 코피를 쏟다 [kwa:roro kʰopʰiril s'otta] "to have a nosebleed from overwork". The blood in the parenthetical clause of *qïzïl qanïm tök<ül>ti* "My red blood was shed" is also a nosebleed from overwork in all probability.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000153

Bibliography

AALTO, P. 1958a: "G.J. Ramstedt und die Inschrift von Tonjukuk." In: J. ECKMANN / A.S. LEVEND / M. MANSUROĞLU (eds.): *Jean Deny Armağanı / Mélanges Jean Deny*. Ankara (Türk Dil Kurumu Yayınları 172), pp. 19–24.
— 1958b: "Materialien zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei, gesammelt von G.J. Ramstedt, J.G. Granö und Pentti Aalto, bearbeitet und herausgegeben von Pentti Aalto." In: *Journal de la Société Finno-Ougrienne* 60,7, pp. 1–91.
AJDAROV, G. 1971: *Jazyk orxonskix pamjatnikov drevnetjurkskoj pis'mennosti VIII veka*. Alma-Ata.
ALYILMAZ, C. 2000: "Bilge Tonyukuk Yazıtları Üzerine Birkaç Düzeltme." In: *Türk Dilleri Araştırmaları* 10, pp. 103–112.
— 2005: *Orhun Yazıtlarının Bugünkü Durumu*. Ankara.
AYDIN, E. 2012: *Orhun Yazıtları (Köl Tegin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Küli Çor)*. Konya (Kömen Yayınları 87).
BERTA, Á. 2004: *Szavaimat jól halljátok…, A Türk és Ujgur rovásírásos emlékek kritikai kiadása*. Szeged.
— 2010: *Sözlerimi İyi Dinleyin…, Türk ve Uygur Runik Yazıtlarının Karşılaştırmalı Yayını*. Transl. by E. YILMAZ. Ankara (Türk Dil Kurumu Yayınları 1008).
BOMBACI, A. 1964: "The Turkic Literatures. Introductory Notes on the History and Style." In: L. BAZIN / A. BOMBACI / J. DENY / T. GÖKBİLGİN / F. İZ / H. SCHEEL (eds.): *Philologiae Turcicae Fundamenta II*. Wiesbaden, pp. XI–LXXI.
CLAUSON, G. 1971: "Some Notes on the Inscription of Toñuquq." In L. LIGETI (ed.): *Studia Turcica*. Budapest (Bibliotheca Orientalis Hungarica XVII), pp. 125–132.
— 1972: *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford.
ERDAL, M. 1991: *Old Turkic Word Formation: A Functional Approach to the Lexicon I–II*. Wiesbaden (Turcologica 7).
ERGİN, M. 1970: *Orhun Âbideleri*. İstanbul.
GIRAUD, R. 1961: *L'inscription de Baïn Tsokto*. Paris.
GRØNBECH, K. 1936: *Der türkische Sprachbau*. Kopenhagen.
JOHANSON, L. 1979: *Alttürkisch als ‚dissimilierende Sprache'*. Wiesbaden (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang 1979, Nr. 2.).
Y.-S. LI: "Zu QWRDN̲TA in der Tuńuquq-Inschrift." In: CAJ 47,2 (2003), pp. 229–241.
— 2008: "Orhon Yazıtları Üzerine Bazı Notlar." In: *Türk Dilleri Araştırmaları* 18, pp. 207–228 (Festschrift in Honor of Talat Tekin).
Maḥmūd al-Kāšγarī: Compendium of the Turkic Dialects (Dīwān Luγāt at-Turk), Part I/Part II/Part III. Ed. and transl. by R. DANKOFF with Introduction and Indices in collaboration with J. KELLY. Cambridge/Mass. 1982/1984/1985 (Sources of Oriental Languages and Literatures 7).
MALOV, S.J. 1951: *Pamjatniki drevnetjurkskoj pis'mennosti*. Moskva/Leningrad.
NADELJAJEV, V.M. / D.M. NASILOV / E.R. TENIŠEV / A.M. ŠČERBAK (eds.) 1969: *Drevnetjurkskij slovar'*. Leningrad.
NASILOV, V.M. 1960: *Jazyk orxono-jenisejskix pamjatnikov*. Moskva.
ORKUN, H.N. 1936: *Eski Türk Yazıtları I*. İstanbul.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000154

— 1941: *Eski Türk Yazıtları IV*. İstanbul.
Ölmez, M. 2012: *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları, Metin-Çeviri-Sözlük*. Ankara.
Radloff, W. 1899: *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei. Zweite Folge: Die Inschrift des Tonjukuk*. St. Petersburg.
Ross, E.D. 1930: "The Tonyukuk Inscription, being a Translation of Professor Vilhelm Thomsen's final Danish rendering." In: BSOS 6,1, pp. 37–43.
Sertkaya, O.F. 1988: "Probleme der köktürkischen Geschichte: Einige Bemerkungen zur Ostseite des zweiten Steins der Tonyukuk- Inschrift." In: *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı – Belleten 1986*, pp. 53–57.
Sprengling, M. 1939a: "Tonyukuk's Epitaph: An Old Turkish Masterpiece." In: *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 56,1, pp. 1–19.
— 1939b: "Tonyuquq's Epitaph: Transliterated Text and New, Scientifically Annotated Translation." In: *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 56,4, pp. 365–383.
Tekin, T. 1968: *A Grammar of Orkhon Turkic*. Bloomington/The Hague (Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series 69).
— 1991: "A New Classification of the Turkic Languages." In: *Türk Dilleri Araştırmaları* 1, pp. 5–18.
— 1994: *Tunyukuk Yazıtı*. Ankara (Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi 5).
— 1995a: "Some Remarks on the Tunyukuk Inscription." In: M. Erdal/S. Tezcan (eds.): *Beläk Bitig, Sprachstudien für Gerhard Doerfer zum 75. Geburtstag*. Wiesbaden (Turcologica 23), pp. 209–222.
— 1995b: *Orhon Yazıtları: Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk*. İstanbul (Simurg Dil ve Edebiyat Dizisi 1).
— 2000: *Orhon Türkçesi Grameri*. Ankara (Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi 9).
— 2008: 돌궐 비문 연구—퀼 티긴 비문, 빌개 카간 비문, 투뉴쿠크 비문 *[Dolgwəl Bimun Yəngu — Kül Tigin Bimun, Bilgä Kagan Bimun, Tunyukukï Bimun — = Researches into the Orkhon Inscriptions — Kül Tegin Inscription, Bilgä Qayan Inscription, Tuñuquq Inscription —]*. Transl. and annot. by Y.-S. Li. Seoul.
Tezcan, S. 1976: "Tonyukuk yazıtında birkaç düzeltme." In: *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı –Belleten 1975–1976*, pp. 173–181.
Thomsen, V. 1916: *Turcica, études concernant l'interprétation des inscriptions turques de la Mongolie et de la Sibérie*. Helsingfors.
— 1924: "Alttürkische Inschriften aus der Mongolei, in Übersetzung und mit Einleitung." In: ZDMG 78, pp. 121–175.
User, H.Ş. 2009: *Köktürk ve Ötüken Uygur Kağanlığı Yazıtları*. Konya (Kömen Yayınları 32, Türk Dili Dizisi 1).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000155

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000156

Die Anfänge der chinesischsprachigen Literatur auf Taiwan im 17. Jahrhundert*

Von Thilo Diefenbach, Berlin

Summary: In the course of the 17th century, literature written in classical Chinese emerged in Taiwan. Its authors were not born on the island, but Ming loyalists who fled from the Qing troops. So far, their literature has been neglected by western researchers. This article attempts to provide an overview of this field by analyzing the poems of Shen Guangwen, Xu Fuyuan and Zheng Jing. Moreover, it shows that the colonization of Taiwan enriched classical Chinese literature by introducing a relatively new topic: travelling the seas, i. e. crossing the Taiwan Strait, which was not only an impressive and often dangerous experience, but also a unique one within the Chinese Empire. Many literati who were sent to Taiwan wrote about their trip and thereby firmly established this motif in Chinese literature.

1 Zum Begriff der taiwanischen Literatur und ihren Anfängen

Häufig wird davon ausgegangen, dass die taiwanische Literatur erst mit der Einführung der chinesischen Schrift im 17. Jahrhundert ihren Anfang genommen habe. Diese Annahme geht aber schon deshalb fehl, weil sie die mündlich tradierte Literatur der austronesischen Ureinwohner Taiwans ignoriert, deren Ursprünge im Dunkel einer schriftlosen Geschichte liegen. Glücklicherweise begann bereits Huang Shujing黃叔璥 (1680–1758), der als Zensor-Inspektor 巡台御史 nach Taiwan geschickt worden war, im Jahr 1722 damit, Lieder von sechs verschiedenen Ureinwohnerstämmen der westlichen Ebene zu sammeln.[1] In den 1880er Jahren sammelte dann der Brite

* Ich bedanke mich ganz herzlich bei Fr. Hsü Hui-wen 許惠玟 vom Nationalmuseum für Taiwanische Literatur 國立臺灣文學館 (Tainan) für substantielle Unterstützung bei der Beantwortung zahlreicher Detailfragen. Ferner bedanke ich mich für viele wertvolle Hinweise und Verbesserungsvorschläge bei Wolf Baus, Christof Diefenbach, Patricia Hung 洪文真, Rainald Simon und weiteren Ratgebern, die nicht namentlich genannt werden möchten.

[1] Bei der Umschrift taiwanischer und chinesischer Namen verfahre ich folgendermaßen: Für die Namen von vor 1950 verstorbenen Personen benutze ich Hanyu Pinyin, ebenso bei Ortsnamen (außer bei Großstädten wie Taipeh oder Kaohsiung); die Namen lebender bzw. nach 1950 verstorbener Taiwaner transkribiere ich gemäß Wade-Giles. Der Grund dafür ist, dass viele Taiwaner nicht wünschen, dass ihr Name mit dem in der Volksrepublik entwickelten Pinyin-System geschrieben wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000157

GEORGE TAYLOR vor allem Mythen und Sagen einiger Stämme im Süden der Insel (TAYLOR 1887).[2] Verstärkte Anstrengungen zur Fixierung mündlicher Tradierung wurden zu Beginn der japanischen Herrschaft über Taiwan unternommen, und zwar auch in Bezug auf die mündliche Literatur der dortigen chinesischstämmigen Bevölkerung.[3]

Abgesehen davon war das chinesische Schriftsystem gar nicht das erste, das Taiwan erreichte: Niederländische Missionare schufen im Laufe der 1620er Jahre mithilfe des lateinischen Alphabets ein Umschriftsystem für die Sprache der Siraya 西拉雅, in dem dann beispielsweise religiöse Traktate oder Verträge abgefasst wurden (etwa die sogenannten Sinkan-Manuskripte 新港文書); auch eine komplette Übersetzung der Bibel wurde erstellt. Dieses Schriftsystem hielt sich noch bis ins frühe 19. Jahrhundert, geriet dann aber mit dem Aussterben der Siraya-Sprache außer Gebrauch.

Die Siraya-Schrift, die an von den Missionaren ab 1636 gegründeten Schulen auch jungen Ureinwohnern zusätzlich zum Niederländischen beigebracht wurde, wurde allerdings offenbar nie für die Erstellung literarischer Werke im engeren Sinne verwendet. Und auch die Angehörigen schriftkundiger Völker, die sich im 16. und 17. Jahrhundert zumeist nur temporär auf der Insel niederließen, hegten keine literarischen Ambitionen: Die Holländer und die Spanier hinterließen stattdessen viele landeskundliche Abhandlungen, Urkunden, religiös-missionarische Schriften und Ähnliches.[4] Bei den Chinesen und Japanern, die vor 1650 nach Taiwan kamen, handelte es sich durchweg um Fischer, Abenteurer, Händler, Piraten oder Seeleute – wobei die Grenzen zwischen diesen Berufszweigen oft nicht scharf gezogen waren! Laut dem holländischen Missionar Georgius Candidius (1597–1647) konnten zwar schon die chinesischen Immigranten in den 1620er Jahren lesen und schreiben (vgl. CAMPBELL 2001, S. 22), aber selbst wenn sie Literatur verfasst haben sollten (was unwahrscheinlich ist) – erhalten hat sich davon jedenfalls nichts. Erst nachdem einige Beamte der im Untergang begriffenen Ming-Dynastie (1386–1644) auf die Insel geflohen waren, entstand dort eine schriftliche Literatur, die bis in unsere Zeit bewahrt werden konnte.

[2] Zur mündlichen Literatur der Ureinwohner vgl. POICONÜ (2012), dessen zweiter Band allerdings noch aussteht. Zur mündlichen Literatur der chinesischstämmigen Taiwaner s. CH'EN I-YÜAN (2002).

[3] Zwei recht bekannte Volkserzählungen aus der mündlichen Tradition der chinesischen Einwohner Taiwans wurden erst kürzlich in den *Heften für Ostasiatische Literatur* veröffentlicht (vgl. DIEFENBACH 2016).

[4] Zumindest in den Niederlanden hat Taiwan literarische Spuren hinterlassen: Im Jahre 1795 veröffentlichte JOHANNES NOMSZ (1738–1803) ein Drama über den Missionar Anthonius Hambroek (1607–1661), der während des Krieges zwischen den Holländern und Zheng Chenggong 鄭成功 (1624–1662) eine wichtige Rolle spielte. Dieses Drama liegt in einer zweisprachigen Ausgabe vor (NOMSZ 2013).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000158

Diese kurzen Ausführungen zeigen bereits, dass die Definition des Begriffs „taiwanische Literatur" keine einfache Aufgabe ist. Die m. E. beste, weil ebenso konzise wie umfassende Bestimmung dieses Begriffs sei hier ausführlich zitiert (Chuang/Ch'en/Shih 2004, S. 9):

> Die Literatur Taiwans umfasst alles, was auf dieser Insel von Personen, die hier geboren wurden oder zumindest eine gewisse Zeit lang gelebt haben, in den gebräuchlichen Sprachen Taiwans verfasst wurde.
>
> Diese Definition mag recht simpel erscheinen, tatsächlich aber ist sie äußerst komplex. Weil sich im Laufe der Zeit viele Volksstämme auf unserer Insel niedergelassen und sie dann wieder verlassen haben, schließt unsere Definition ein: die zur austronesischen Sprachfamilie gehörenden Polynesier, die vor tausenden von Jahren nach Taiwan kamen und heute als Ureinwohner bezeichnet werden; die Fujianesen 福佬 und Hakka 客家, die seit dem 17. Jahrhundert – dem goldenen Zeitalter der Hochsee-Schifffahrt – aus Fujian und Guangdong nach Taiwan gelangten; die Holländer, die sich hier zwischen 1624 und 1661 niederließen; die Mandschu, die während der Herrschaft der Qing-Dynastie über Taiwan (1684–1895) hierher entsandt wurden; die Japaner, die während der japanischen Oberhoheit (1895–1945) auf die Insel kamen; und die Chinesen, die im Gefolge der Kuomintang-Regierung ab 1945 nach Taiwan strömten. Mit den gebräuchlichen Sprachen sind also gemeint: die diversen Sprachen der Ureinwohner, das Fujianesische 福佬語 [auch: Minnanesisch 閩南語] und das Hakka der frühen Han-Einwanderer vom Festland, das Japanische während der Kolonialzeit und nach 1945 das Standard-Chinesisch Beijinger Prägung (中國話/北京話).

Wenn man wollte, könnte man diese Definition noch um zwei Punkte erweitern: Erstens lassen die Autoren in ihrer Aufzählung die Spanier außen vor, die zwischen 1624 und 1642 zwei Stützpunkte im Norden Taiwans eingerichtet hatten, und zweitens sollten auch die im Ausland entstandenen Werke gebürtiger Taiwaner berücksichtigt werden, denn sowohl unter der japanischen Herrschaft als auch nach 1945 verließen nicht wenige Intellektuelle die Insel entweder vorübergehend oder dauerhaft.

In der englischsprachigen Forschungsliteratur begegnet man jedenfalls oft einem eher eingeschränkten Blick auf die taiwanische Literatur – der Zeitraum vor 1895 wird häufig fast vollständig ausgeblendet; im *Columbia Sourcebook of Literary Taiwan* (Chang/Yeh/Fan 2014) ist das beispielsweise ebenso der Fall wie beim Sammelband *Writing Taiwan* (Wang/Rojas 2007); deutschsprachige Arbeiten zu diesem Gebiet sind mir nicht bekannt. Grob gesprochen setzt das Forschungsinteresse im Westen in der Regel mit der japanischen Kolonialzeit ein und konzentriert sich dann vor allem auf die in Umgangssprache verfassten Werke.[5] Dieses mangelnde Interesse könnte u. a.

[5] Ausnahmen sind Keliher (2003, 2012) und Teng (2005). Diese Werke haben aber eher ethnologisch-historischen Schwerpunkt. Dennoch ist vor allem Tengs Buch sehr

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000159

darauf zurückzuführen sein, dass die vor 1895 entstandene Literatur auch auf Taiwan selbst relativ wenig Beachtung findet: Wie im *Jahrbuch der taiwanischen Literatur 2014* 台灣文學年鑑 zu lesen ist, erscheinen jährlich zehnmal so viele Studien zur modernen Literatur Taiwans wie zur klassischen, und außerdem fand das gesamte Jahr über keine einzige Konferenz statt, die sich speziell der klassischen Literatur widmete (HSÜ HUI-WEN 2015, S. 57, 61). Schon im Jahr zuvor sah die Lage ähnlich aus (HSÜEH CHIEN-JUNG 2014, S. 66).

Über die Gründe für die unter taiwanischen Intellektuellen lange Zeit und teilweise bis heute weitverbreitete Ansicht, dass die in klassisch chinesischen Stilformen abgefasste taiwanische Literatur aus der Zeit vor 1895 insgesamt qualitativ minderwertig und somit uninteressant sei, lassen sich nur Vermutungen anstellen; fest steht nur, dass bereits LIAN HENG 連橫 (1878–1936) im 24. Kapitel seiner 1920 erschienen *Geschichte Taiwans* 臺灣通史 diese Meinung vertrat (zitiert nach LIN WEN-LUNG 1999, S. 87):

> Im Laufe von 300 Jahren hat Taiwan nur sehr wenige Literaten von Rang hervorgebracht. […] Mit Beginn der Qing-Herrschaft entwickelte sich schnell literarisches Leben in Taiwan. Nun wählte aber die Qing-Dynastie ihre Beamten aus, indem sie diese achtgliedrige Aufsätze verfassen ließ, und wenn die Gelehrten das Schreiben solcher Aufsätze lernten, dann hielten sie sich streng und aufrichtig an ihre Familientradition. Damit verlernten sie allerdings eigenständiges Denken und unterdrückten ihre natürliche Veranlagung, und das führte zur Verödung der Literatur Taiwans.

Die Argumentation LIANS ist nachvollziehbar, wenn auch nicht sonderlich originell – schon Huang Zongxi 黃宗羲 (1610–1695) hatte den schädlichen Einfluss des achtgliedrigen Aufsatzes 八股文 beklagt. Abgesehen von seiner mangelnden Originalität würde LIANS Ansatz aber auch nur die schlechte Qualität der Prosaliteratur erklären; entsprechende Probleme im Bereich der Lyrik dürften wohl kaum ausschließlich mit der Vorrangstellung des stark formalisierten Essays zu begründen sein.

Wie auch immer LIAN HENG zu seinem negativen Urteil gelangte – die Vorbehalte gegen die auf Taiwan entstandene Literatur klassisch chinesischer Prägung erwiesen sich als sehr wirkmächtig. Eine eingehende Beschäftigung mit dieser Literatur, vor allem aus der frühen Phase (um 1650 bis ca. 1700), wurde lange Zeit auch dadurch erschwert, dass die Werke einzelner Autoren oft nicht gesammelt vorlagen, sondern meist über diverse historiographische Werke verstreut waren. Erst seit den späten 1990er Jahren, vor allem seit der Gründung des Nationalmuseums für Taiwanische Literatur 國立臺灣文學

aufschlussreich, da sie die Ansicht vertritt, dass man den Expansionismus der Qing einfach – entgegen jeder Gewohnheit und jeder „politischen Korrektheit" – als imperialistisch bzw. kolonialistisch bezeichnen sollte. Zu einem ganz ähnlichen Schluss kommt auch EBERSPÄCHER (2011).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000160

館 (NMTL) im Jahr 2003, wird die auf Taiwan entstandene, in klassischer Schriftsprache und traditionellen chinesischen Formen gehaltene Literatur systematisch erfasst und erforscht.

2 Frühe Literaten auf Taiwan

Bei den ersten chinesischsprachigen Literaten Taiwans handelt es sich um Männer, die ab ca. 1650 auf der Flucht vor der Qing-Armee auf die Insel gelangten.[6] Sie werden allgemein als *yimin* 遺民 bezeichnet, was eine doppelte Bedeutung hat: „Anhänger einer früheren Dynastie" und „Überlebende einer schrecklichen Zeit". Darüber hinaus ist der Begriff auch homonym mit *yimin* 移民 (Umsiedler, Auswanderer, Einwanderer), was ein überaus passender Zufall ist.[7] Ein anderer Sammelbegriff für diese Personengruppe (und ihre Literatur) lautet *liuyu* 流寓, was man mit „Exil" wiedergeben könnte.

Die Lebensläufe der *yimin*, die ich im Folgenden Loyalisten nenne, ähneln sich in vielerlei Hinsicht: Sie wurden auf dem Festland geboren, traten eine Beamtenkarriere im Dienste der Ming-Dynastie an, beteiligten sich in zivilen oder militärischen Positionen am Abwehrkampf gegen die Qing-Truppen und zogen sich dann – oft schon im vorgerückten Alter – im Gefolge der Zheng-Armee nach Taiwan zurück. So wie sich die Biographien ähneln, gleichen sich auch die literarischen Themen der Loyalisten:

- Heimweh, wobei dieses in aller Regel einherging mit
- Loyalitätsbekundungen gegenüber der Ming-Dynastie, die wiederum verbunden waren mit dem Wunsch nach schneller Rückeroberung des Festlandes (dabei stets zwischen Hoffnung und Verzweiflung hin- und herpendelnd),
- Taiwans Landschaft, Bewohner, Flora und Fauna sowie
- das harte, von Armut geprägte Leben in der ungewohnten, unzivilisierten Umgebung.

Die Situation der Ming-Loyalisten ist oft verglichen worden mit jener der Beamten und Soldaten, die zwischen 1945 und 1949 mit der Kuomintang nach Taiwan übersiedelten. Tatsächlich sind die Gemeinsamkeiten augenfällig, auch im literarischen Feld: Die beiden erstgenannten Themen fanden in den 1950er Jahren ihr Echo in der „Heimwehliteratur 鄉愁文學" und in der „Antikommunistischen Literatur 反共文學". Das dritte Thema spielte angesichts der politisch aufgeheizten Atmosphäre zunächst eine untergeordnete Rolle,

[6] Gebürtige Taiwaner treten als Literaten erst ab dem frühen 18. Jahrhundert in Erscheinung.

[7] Alle Bedeutungsangaben, auch im vorhergehenden Satz, nach NCDW.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000161

wurde aber ab den 1960er Jahren langsam populärer. Das vierte Thema war für die „Auswärtigen 外省人" kaum relevant – erstens war Taiwan nach 50 Jahren japanischer Verwaltung kein unzivilisiertes Hinterland mehr, und zweitens kümmerte sich die Kuomintang in der Regel sehr gut um die Übersiedler. Der in kultureller Hinsicht entscheidende Unterschied zwischen den Besetzungen der Insel in den Jahren 1661 und 1945 bestand darin, dass die Kuomintang schon kurz nach ihrer Machtübernahme einige einschneidende Maßnahmen ergriff: Der Gebrauch des Japanischen im öffentlichen Raum, vor allem in Behörden, Schulen und Universitäten, wurde ebenso verboten wie der Gebrauch des Taiwanischen (Taiyu 台語). Stattdessen wurde flächendeckend und verpflichtend das (zuvor auf Taiwan völlig ungebräuchliche) Standard-Chinesische 普通話 eingeführt, und die Lehrpläne wurden umgehend im Sinne der Kuomintang umgeschrieben. Damit einher ging eine umfassende ideologische Umpolung der Bevölkerung, deren Zwangscharakter durch die Einführung des Kriegsrechts im Jahre 1947 bzw. 1949 noch unterstrichen wurde. Im 17. Jahrhundert hingegen waren die Mittel zur Durchführung solcher Maßnahmen nicht gegeben, so dass sich die Machtübernahme Zheng Chenggongs 鄭成功 im Jahre 1661 kaum auf das alltägliche Leben der Bevölkerungsmehrheit Taiwans ausgewirkt haben dürfte.

Der hier zu behandelnde Zeitraum war politisch turbulent und bot somit zwar durchaus Anlass zu literarischem Schaffen, aber wenig Möglichkeiten, die dabei entstandenen Werke zu bewahren. So gab es auf der Insel keine Druckerei – wenn etwas gedruckt werden musste, erledigten dies (und zwar noch bis weit ins 19. Jahrhundert hinein) Druckereien auf dem Festland, meistens in Quanzhou 泉州 oder Xiamen 廈門 (LIN WEN-LUNG 1999, S. 88). Die Kapazitäten waren aber so knapp, dass man sie in aller Regel nicht für literarische Werke aufwenden wollte. Um seine Gedichte zu verbreiten, musste man sie in der Regel handschriftlich kopieren; aus der Zeit der Zheng-Herrschaft (1661–1683) haben aber nur sehr wenige Manuskripte überdauert. Weil dieses Problem schon früh erkannt wurde, ging man schnell dazu über, Gedichte und andere literarische Werke in die Lokalchroniken 方志 aufzunehmen, die als offizielle Dokumente natürlich Vorrang in den Druckereien hatten und auch in ausreichendem Maße Verbreitung fanden. Zwischen 1684 und 1895 wurden in Taiwan insgesamt 19 dieser Chroniken erstellt, deren „Abhandlungen über Literatur藝文志" meistens die Grundlage für die modernen Werkausgaben der Dichter aus der Zeit vor 1684 bilden.[8]

Im Folgenden werden beispielhaft drei Literaten aus den Reihen der Loyalisten vorgestellt, die zu den frühesten Vertretern der chinesischsprachigen Literatur auf Taiwan gehören.

[8] Zu diesem Thema s. KAO CHIH-PIN 1999.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000162

3 Drei Vertreter der frühen chinesischsprachigen Literatur auf Taiwan: Shen Guangwen, Xu Fuyuan, Zheng Jing

Bei der Auswahl der Beispiele orientiere ich mich an der vom NMTL herausgegebenen Reihe *Ausgewählte Werke im klassischen Stil von taiwanischen Autoren* 臺灣古典作家精選集, deren erste zwei Bände kommentierte Werke von drei Männern enthalten, welche bereits vor der Ankunft der Qing-Truppen auf Taiwan literarisch aktiv waren: Shen Guangwen, Xu Fuyuan und Wang Zhongxiao 王忠孝 (1593–1666).[9] Da der dritte Band dem literarischen Werk des bereits erwähnten Herrschers Zheng Jing gewidmet ist, soll auch dieses kurz vorgestellt werden. Meine Betrachtung konzentriert sich auf die Lyrik dieser drei Personen, und zwar auf deren inhaltliche Aspekte, nicht auf ästhetische.[10] Ich gehe in erster Linie der Frage nach, ob sich in der Dichtung der frühen Phase bereits thematische Elemente finden lassen, die als spezifisch taiwanisch eingestuft werden können; oder anders formuliert: ob Taiwan in irgendeiner Weise den Horizont der klassischen chinesischen Dichtung erweitert hat.

3.1 Shen Guangwen

Unter den drei oben genannten Literaten ist Shen Guangwen 沈光文 (1612–1688) der mit Abstand prominenteste, weil allgemein angenommen wird, dass er als erster der Loyalisten in Taiwan ankam. Er trägt deshalb Ehrentitel wie „Urahn der Literatur Taiwans 海東文獻初祖". Um ihn hat sich im Laufe der Zeit ein veritabler Kult gebildet, der sich ab den 1950er Jahren in zahlreichen Artikeln niederschlug. 1978 wurde Shen zu Ehren sogar ein Tempel in Shanhua 善化 (Stadt Tainan) errichtet, in dem bis heute jedes Jahr zum Mittherbstfest 中秋節 Gedenkveranstaltungen abgehalten werden. Genau diese intensive Verehrung erschwert allerdings die Rekonstruktion von Shens Biographie: Die Legenden über ihn überwuchern mittlerweile bei weitem das verfügbare Quellenmaterial, das voller Lücken und oft auch noch in sich widersprüchlich ist.

Die erste Biographie zu Shen Guangwen entstand noch zu seinen Lebzeiten, nämlich 1685, und stammt von Ji Qiguang 季麒光 (*jinshi* 1676), dem ersten von den Qing entsandten Magistrat des neugegründeten Landkreises Zhuluo 諸羅縣知縣. Sie besteht aus nur neun Druckzeilen und war in Jis

[9] Ich kann aus Platzgründen leider nicht alle drei ausführlich vorstellen. Da Wangs Dichtung nur wenig Material bietet, das im Rahmen meiner Argumentation hilfreich wäre, spare ich ihn hier aus.

[10] Dementsprechend verstehen sich auch meine Gedichtübersetzungen als Arbeitsversionen ohne lyrische Ambitionen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000163

Rongzhou wengao 蓉洲文藁 enthalten, das nur in Auszügen überdauert hat.[11] Schon ein Jahr später verfasste Jiang Yuying 蔣毓英, von 1684 bis 1689 der erste Präfekt Taiwans 臺灣府知府, eine weitere Biographie Shens, die bereits einige Abweichungen zu Jis Version aufweist und die in Jiangs *Chronik der Präfektur Taiwan* 臺灣府志 erschien (in dieser Chronik sind im Übrigen auch die meisten der überlieferten Gedichte Shens zu finden). Bis 1895 entstanden nicht weniger als 16 weitere Kurzbiographien Shens, unter denen die von Quan Zuwang 全祖望 (1705–1755) im Jahr 1745 verfasste besonders hervorzuheben ist, da sie erstens ausführlicher ist als die meisten anderen und zweitens einige neue Angaben enthält, die Quan durch persönliche Nachforschungen vor Ort herausgefunden haben will.[12] Allerdings muss hier gleich einschränkend vermerkt werden, dass Quan sich in besonderer Weise mit Shen verbunden fühlte (sie stammten beide aus demselben Ort) und sich deswegen um eine besonders positive Darstellung bemüht haben dürfte. Eine weitere interessante Quelle entdeckte der Historiker SHIH WAN-SHOU 石萬壽 (geb. 1944) in den 1980er Jahren, nämlich das *Stammbuch der Familie Shen aus Dounan* 斗南沈氏族譜, das vermutlich aus den 1920er Jahren stammt und vor allem Informationen zu Shens Privatleben enthält: etwa dass er dreimal verheiratet war und dass von seinen Kindern nur der erstgeborene Sohn überlebte.

Die moderne Forschung zu Shen, die wie bereits erwähnt auf Taiwan seit 1950 intensiv betrieben wird, zieht oft auch dessen Gedichte als autobiographisches Material heran, was allerdings aus drei Gründen problematisch ist: Erstens lassen sich die meisten Gedichte bzw. Texte nicht exakt datieren, zweitens lassen sie häufig unterschiedliche Interpretationen zu (vor allem wenn Textvarianten vorliegen) und drittens wohnt ihnen oft ein nur schwer zu bestimmender Grad an Selbststilisierung inne. Die Gedichte Shens wie auch der anderen hier besprochenen Literaten sehe ich daher in erster Linie als einen Indikator dafür an, welche Themen die Dichter beschäftigt haben.

Shen selbst hat zwei Texte hinterlassen, die eindeutig biographischer Natur sind, nämlich die *Einleitenden Bemerkungen zur Dichtergesellschaft des Ostens* 東吟社序 (1685) und die *Einleitenden Bemerkungen zur Befriedung Taiwans* 平臺灣序 (1686?); allerdings gibt es einige Literaturwissenschaftler, die den ersten Text für korrupt und den zweiten für eine Fälschung halten (vgl. etwa KUNG 2012, S. 216–220, 258–260 sowie WU YÜ-CH'I 2012, S. 48).

[11] Alle hier genannten Quellen sind in KUNGS 660 Seiten starkem Sammelband von 1998 zu finden, der nicht nur sämtliche Werke Shens, sondern auch sehr viele relevante Materialien und Artikel zu Shen enthält.

[12] Zu den wechselseitigen Beziehungen der in den diversen Lokalchroniken zu findenden Biographien Shens s. SHENG CH'ENG 盛成 1961a, S. 254, 264.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000164

Eine detaillierte Abwägung all dieser Primär- und Sekundärquellen würde genug Stoff für eine Dissertation bieten; ich unternehme daher hier lediglich den Versuch einer kritischen Synthese und verzichte aus Gründen der Übersichtlichkeit darauf, strittige Fragen bis ins letzte Detail zu diskutieren.

Shen Guangwen wurde 1612 in der Gegend des heutigen Ningbo (Provinz Zhejiang) geboren, das damals Yin 鄞縣 hieß; sein Mannesname 字 lautete Wenkai 文開 und sein Beiname 號 Si'an 斯庵 (oft auch 斯菴 geschrieben). Ob er aus einer bedeutenden Familie stammte, ist umstritten (schon die frühesten Quellen weichen in diesem Punkt voneinander ab), ebenso wie die Umstände seiner Ausbildung und seine Erfolge bei den Beamtenprüfungen (vgl. Su T'ung-ping 1965; Sheng Ch'eng 1961b). Während er laut Familienstammbuch sogar das Palastexamen 殿試 als Drittbester bestand, siedeln ihn fast alle anderen Quellen deutlich darunter an. Anscheinend erzielte Shen beim Provinzexamen 鄉試 einen nur halbwegs befriedigenden Abschluss,[13] wurde aber zumindest als ‚Gnadenstudent 恩貢' zur weiteren Ausbildung an der Nationaluniversität 太學 zugelassen. Anschließend wurden ihm nicht genau spezifizierte Verwaltungsposten in den Städten Shaoxing 紹興 (Zhejiang), Fuzhou 福州 (Fujian) und Zhaoqing 肇慶 (Guangdong) zugewiesen; in der Hauptstadt Nanjing soll er zunächst als Sektionsleiter beim Ministerium für öffentliche Bauprojekte 工部郎中 tätig gewesen sein, bevor er zum Vizeminister des kaiserlichen Gestüts 太僕寺少卿 befördert wurde. Seine Karriere wurde dann von den angreifenden Mandschuren unterbrochen; Shen soll persönlich an mindestens einer Abwehrschlacht beteiligt gewesen sein. Im Jahre 1651 辛卯 dann gelangte er auf die Insel Jinmen, die der Küste von Fujian vorgelagert ist. Dort wurde Shen brieflich von einem Beamten der Qing – die bereits große Teile der Provinz erobert hatten – dazu aufgefordert, in den Dienst der neuen Dynastie zu treten.

Ab diesem Punkt weichen vor allem die jüngeren Darstellungen der Biographie Shens deutlich voneinander ab, und auch die ältesten Quellen weisen hier eine grobe Inkonsistenz auf: Ji Qiguang, Jiang Yuying, Quan Zuwang und andere berichten, dass Shen es empört ablehnte, zum Feind überzulaufen. Ebenso übereinstimmend schreiben sie aber dann, dass Shen anschließend (bzw. einige Jahre später – hier variieren die Angaben wieder) ein Schiff bestieg, dass ihn nach Quanzhou bringen sollte. Quanzhou aber war 1651 bereits fest in mandschurischer Hand – warum hätte Shen sich also ausgerechnet dorthin begeben sollen, wo er doch kurz zuvor das Angebot zur ‚Kooperation' entschieden abgelehnt hatte?

[13] Darauf deutet jedenfalls der häufig in den Quellen auftauchende Begriff *fubang* 副榜 hin (vgl. Wilkinson 2015, S. 299).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000165

Selbst wenn Shen wirklich Quanzhou angesteuert haben sollte – ein Taifun machte all seine Pläne zunichte und beförderte ihn nach Taiwan. Die meisten Quellen benennen den Ort nicht, an dem Shen an Land ging – im Familienstammbuch ist jedoch von der Gegend um Dagou 打狗 (dem heutigen Kaohsiung) die Rede (FAN 1993, S. 81), und zwei auf dem chinesischen Festland kompilierte Lokalchroniken[14] nennen sogar Yilan 宜蘭, was allerdings höchst unwahrscheinlich ist, denn dafür hätte der Taifun Shens Boot einmal um die halbe Insel herum treiben müssen.

Shen Guangwen erreichte Taiwan also entweder bereits 1651 oder – laut Jiang Yuying und anderen – erst 1662 壬寅; wir haben es daher faktisch mit einem undokumentierten Zeitraum von etwa 10 Jahren zu tun. An spannenden Theorien zu dieser Lebensphase Shens mangelt es nicht: SHENG CH'ENG und LU CHIA-HSING (1965, S. 523–539) etwa gehen davon aus, dass Shen gar nicht unabsichtlich nach Taiwan gelangte, sondern sich mit dem Geheimauftrag dorthin begab, die Holländer auszuspionieren, um die Invasion Zheng Chenggongs vorzubereiten – was aber reine Spekulation ist. Vielleicht blieb Shen auch bis in die frühen 1660er Jahre auf dem Festland, entweder um weiter gegen die Qing zu kämpfen oder als desillusionierter Einsiedler, der zwar noch loyal zu seiner im Untergang begriffenen Dynastie stand, aber keinen Sinn mehr darin sah, ihren Überbleibseln noch weiter zu dienen. Viele seiner Gedichte scheinen genau diese Gemütslage zu spiegeln.

Die meisten Biographien Shens gehen jedoch davon aus, dass Shen etwa zehn Jahre in Einsamkeit und Armut auf Taiwan verbrachte, und dass sich seine Lage erst mit der Ankunft Zheng Chenggongs im Jahre 1661 verbesserte, weil dieser Shen äußerst zuvorkommend behandelt haben soll. Unklar ist, ob Shen unter der neu eingerichteten Herrschaft Zhengs irgendeinen Beamtenposten übernahm.

Leider war das Verhältnis zwischen Shen Guangwen und dem Sohn seines Gönners, Zheng Jing 鄭經 (1642?–1681), weit weniger harmonisch. In den frühen Quellen (Ji Qiguang, Jiang Yuying, Quan Zuwang) ist meist nur davon die Rede, dass Zheng Jing „einige Änderungen herbeiführte 多所變更", was sich offenbar sowohl auf die Politik als auch auf die Beamtenschaft und den Beraterstab bezieht. Shen soll den neuen Herrscher daher in seiner *Reimprosa auf Taiwan* 臺灣賦 verspottet haben, in der er ihn mit seinem „Milchnamen 乳名" betitelte. Diese Frechheit ließ Zheng Jing sich natürlich nicht gefallen, und so zog Shen Guangwen es vor, sich dem Zorn des Beleidigten zu entziehen, indem er „das Gewand eines buddhistischen Mönches anlegte, sich in die Berge zurückzog und nicht wieder hervorkam 改服為僧, 入山不出" (Jiang Yuying). Angeblich soll er sich in der Ureinwohner-

[14] *Yinxian tongzhi* 鄞縣通志 und *Ningboshi zhi* 寧波市志, s. KUNG 1998, S. 77, 78.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000166

Siedlung Mujialiuwan 目加溜灣番社 niedergelassen[15] und dort verschiedenen Quellen zufolge als Lehrer und Arzt gewirkt haben – und zwar fast zehn Jahre lang. 1683 dann wurde Taiwan von Admiral Shi Lang 施琅 (1621–1696) erobert – mit dem Shen persönlich bekannt war! Denn auch Shi hatte zunächst der Ming-Dynastie gedient und gegen die Qing-Truppen gekämpft, sich dann aber mit Zheng Chenggong zerstritten und war deshalb 1646 zu den mandschurischen Angreifern übergelaufen. Irgendwann davor sollen sich Shi und Shen in Xiamen kennengelernt haben, die genauen Umstände sind aber wiederum unbekannt.

Was nun folgt, ist ein weiteres der vielen Rätsel in der Biographie Shens: Er ist nämlich der einzige unter den prominenten Ming-Loyalisten, der nach der Machtübernahme der Qing auf Taiwan verbleibt. Die gängige Version der Ereignisse lautet, dass ihm Yao Qisheng 姚啟聖 (1624–1684), der für die Eroberung Taiwans verantwortliche Gouverneur von Fujian, Geld für die Rückkehr in die Heimat verschaffen wollte, der plötzliche Tod Yaos dieses Vorhaben aber vereitelt habe. Diese Erklärung ist jedoch unlogisch, denn die Rücksiedlung der Ming-Anhänger auf das Festland war beschlossene Sache und wurde nicht davon abhängig gemacht, ob der Einzelne über ausreichende Mittel verfügte, um die Überfahrt aus eigener Tasche bezahlen zu können. Wollte Shen vielleicht nicht mehr nach Hause zurück, weil er sich bereits zu alt für die Strapazen einer langen See- und Landreise fühlte? Oder war er etwa mittlerweile kein entschlossener Ming-Loyalist mehr? Für diesen Verdacht spricht – neben der eindeutig positiven Haltung zur Machtübernahme der Qing, wie sie in den *Einleitenden Bemerkungen zur Befriedung Taiwans* zum Ausdruck kommt (Kung 2012, S. 239) – beispielsweise auch die Tatsache, dass er Anfang 1685 eine Dichtergesellschaft gründete, und zwar mit mindestens dreizehn von den Qing-Herrschern nach Taiwan entsandten Beamten.[16] Drei Jahre später starb Shen Guangwen auf Taiwan.

Die zahlreichen Lücken und Widersprüche halten, wie bereits erwähnt, viele taiwanische Historiker und Literaturwissenschaftler nicht davon ab, Shen nach Kräften zu glorifizieren: Ch'en Yen-sheng etwa bezeichnete ihn in mehreren Artikeln als den „Konfuzius Taiwans" (Ch'en 1996a, 1996b), und auch der folgende Satz Ji Qiguangs aus dem Jahr 1717 wird immer wieder zustimmend zitiert:

> Zuvor gab es in Taiwan keine Menschen – erst mit der Ankunft Shen Guangwens änderte sich das; auch Literatur gab es nicht in Taiwan, und auch das

[15] In den holländischen Quellen als „Bakloan" bezeichnet. Das Dorf befand sich innerhalb des bereits erwähnten heutigen Stadtbezirks Shanhua.

[16] Die Gesellschaft musste allerdings schon ein Jahr später wieder aufgelöst werden, weil der Kangxi-Kaiser damals alle Zusammenschlüsse von Literaten verbot (Shih 2000, S. 24; Lu 1965, S. 534).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000167

änderte sich erst mit Shen Guangwens Ankunft 從來臺灣無人也, 斯菴來而始有人矣, 臺灣無文也, 斯菴來而始有文矣.[17]

Manche Kommentatoren weisen etwas verschämt darauf hin, dass es hier nicht um Menschen im allgemeinen Sinne gehe, sondern um Literaten (FANG HAO 1994, S. 177), andere dagegen konstatieren eine eindeutig „sinozentrische Sichtweise" (SHIH 2000, S. 25).[18] YANG YUNPING 楊雲萍 wird die ebenfalls sehr fragwürdige Aussage zugeschrieben, dass die taiwanische Kulturgeschichte erst mit Shen begonnen habe (zitiert nach KAO I-P'ING 1977, S. 244). Auch der Vergleich Shens mit HEINRICH HEINE, wie ihn HUNG TIAO-SHUEI (1964) vorgenommen hat, wirft eher Fragen auf, als dass er überzeugende Anknüpfungspunkte aufzeigt. Insofern ist es eine Wohltat, wenn HUNG MING-SHUEI in seinen kritischen Überlegungen zur Biographie Shens bemerkt: „Wir müssen ihm nicht unbedingt alle erdenklichen Heiligenscheine aufs Haupt setzen" (HUNG 2002, S. 82). Und mit Blick auf die durchaus berechtigten Zweifel an der Behauptung, dass Shen bis zu seinem Tod ein unerschütterlicher Anhänger der Ming-Dynastie gewesen sei, zitiert HUNG die Ansicht TU CHENG-SHENGS 杜正勝: „Haben wir denn etwa nicht in jüngster Zeit miterleben dürfen, wie sich erbitterte Kommunistenhasser zu engen Freunden der KP entwickelten?" (ebd.).

Wenden wir uns nun Shens literarischen Werken zu: Überliefert sind 114 Gedichte, 16 Prosatexte und eine Reimprosa (*fu* 賦) – insgesamt sehr wenig für ein so langes Literatenleben; vieles dürfte verlorengegangen oder der unter den Qing drakonischen Zensur zum Opfer gefallen sein, wie sich an den in einigen Lokalchroniken erwähnten Titeln von nicht mehr erhaltenen Werken erkennen lässt. KUNG HSIEN-TSUNG (2012, S. 23) teilt die Gedichte in vier Kategorien ein: 23 Antwortgedichte, die als Erwiderung 唱和 auf die Werke anderer Literaten gedacht waren (und meistens deren Reimschema aufnahmen), 20 Heimweh-Gedichte 鄉愁, 26 Gedichte über Taiwans Landschaft und Naturprodukte 風物, und 45 weitere, die in keine dieser drei Kategorien passen. KUNGS Einteilung ist deswegen problematisch, weil sie erstens formale und inhaltliche Kategorien vermischt und zweitens zentrale Themen Shens wie die Klage über die eigene Armut ausklammert; abgesehen davon ist seine Zuordnung manchmal nicht nachvollziehbar: Nicht wenige der Gedichte, die er der letzten Kategorie zuordnet, gehören m. E. eindeutig in die Kategorie „Heimweh".[19]

[17] Zitiert nach KUNG 1998, S. 219; ursprünglich enthalten in der *Chronik des Kreises Zhuluo* 諸羅縣志 (1717).

[18] TENG (2005, S. 97, 136, 140) führt genug Belege dafür an, dass die Chinesen jener Zeit die „Barbaren" nicht als (vollwertige) Menschen betrachteten.

[19] Problematisch ist außerdem, dass KUNG seinem Auswahlband eine völlig unkritische Darstellung der Biographie Shens voranstellt – obwohl gerade er als Herausgeber des

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000168

Die erhaltenen Gedichte Shens verbreiten bis auf wenige Ausnahmen eine melancholische, wenn nicht depressive Stimmung. In mindestens einem Dutzend beklagt er seine Armut,[20] ganze Zyklen erzählen von seinem Heimweh,[21] und 20 Titel schildern nichts anderes als die Hoffnungslosigkeit und Ausweglosigkeit seiner Situation.[22] Ein Beispiel sei hier zitiert (Kung 2012, S. 88):

感憶

暫將一葦向東溟，來往隨波總未寧。
忽見遊雲歸別塢，又看飛雁落前汀。
夢中尚有嬌兒女，燈下惟餘瘦影形。
苦趣不堪重記憶，臨晨獨眺遠山青。

Erinnerung

Geklammert an ein Schilfrohr, gelangte ich ‚vorübergehend' nach Taiwan,
Von den Wellen hergetragen, bis heute nicht zur Ruh gekommen.
Plötzlich erspähe ich die in den Talkessel schwebenden Wolken,
Und sehe eine Wildgans, die sich auf einer Sandbank niederlässt.
Im Traume sehe ich meine holden Söhne und Töchter,
Doch die Lampe zeichnet nur meinen dürren Schatten an die Wand.
Unerträglich sind diese Gedanken, ich darf nicht mehr zurückblicken,
Im Morgengrauen betrachte ich einsam das Grün der fernen Berge.

Auch wenn die geringe thematische Bandbreite manchmal etwas eintönig wirkt, so gelingen Shen doch immer wieder treffende, einprägsame Zeilen: „Ich weiß, dass Kummer keinen Nutzen hat / Doch kann ich meinen Kummer nicht vergessen 明識憂無用，忘憂實不能" (*Mein Kummer* 言憂; Kung 2012, S. 190) oder „Ich kann nicht mal mich selbst so recht ernähren / Wie sollt' ich meinem Herrscher da zur Macht verhelfen! 謀身尚不足，王業幾時興" (*Erwiderungen auf ein Gedicht von Zheng Zhesan* Nr. 2 寄跡放人吟六首之二; Kung 2012, S. 73). Selbst in eigentlich ruhigen, sorgenfreien Momenten überkommt ihn unvermittelt Wehmut (Kung 2012, S. 35). Thematisch verwandt sind einige Gedichte Shens, in denen er die Hinwendung zum

oben erwähnten Materialbandes (1998) doch wissen müsste, wie dünn die Materiallage ist und wie weit die Meinungen bei diesem Thema auseinandergehen!

[20] Kung 2012, S. 36, 43, 47, 57, 74, 116, 151, 158, 167, 181, 192.

[21] Kung 2012, S. 59, 99, 104, 105, 127–141 (der Aocao-Zyklus 隩草十一首), 149, 171, 185 und einige Gedichte des Zyklus *Heim in den Bergen* 山居八首 (S. 173–184).

[22] Kung 2012, S. 69, 71, 73, 74, 105, 122, 127, 149, 158, 160, 192, 195, 197 sowie der Ganhuai-Zyklus 感懷八首 (S. 90–103) und teilweise auch wieder der Zyklus *Heim in den Bergen*. Besonders drastisch sind Gedichte wie *Selbstzweifel* 自疑 (Kung 2012, S. 186), in dem Shen ausdrücklich bekundet, dass alle Hoffnungen auf eine Besserung der Lage vergeblich seien.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000169

Buddhismus bzw. den Rückzug aus der Welt behandelt,[23] ebenso wie seine Anspielungen auf Tao Yuanming 陶淵明 (S. 365–427) und dessen *Bericht über den Pfirsichblütenquell* 桃花源記.[24]

Auf der anderen Seite findet man aber auch einige Gedichte, aus denen Unbeugsamkeit spricht – und ein eiserner Wille, sich den Glauben an den Sieg über die Mandschu nicht von Armut oder anderen widrigen Umständen nehmen zu lassen.[25] Auch die gelegentlichen Anspielungen auf die Schlacht am Fei 淝水之戰, bei der im Jahre 383 nach Südchina vordringende Truppen eines proto-tibetischen Volkes aufgehalten wurden, zeugen von der Hoffnung auf eine Rückeroberung des Reiches.[26] Von geradezu überraschendem Optimismus ist das Gedicht *Aufbruch im Morgengrauen* 曉發目加灣即事, das mit diesen Zeilen endet: „Plötzlich reißt die Wolkendecke auf, und der weit're Weg liegt klar vor mir 忽然開霽處，前路甚分明“ (KUNG 2012, S. 164).

Eine besondere Symbolik kommt bei Shen dem Mond zu, der zwar nicht oft erwähnt wird, dafür aber einmal an einer sehr markanten Stelle: „In tiefer Nacht lausch ich dem Monde oft 夜深常聽月“ (*In den Gemächern des Prinzen von Ningjing verfasst* 題寧靖王齋堂; KUNG 2012, S. 203). Das klingt für sich genommen sehr poetisch, aber dahinter verbirgt sich eine politische Botschaft: bei dem Zeichen für Mond 月 handelt es sich um eine Hälfte des Namens der Ming-Dynastie 明, die ja von den Mandschuren vernichtet, gewissermaßen entzwei geschlagen worden war – „dem Monde lauschen“ ist also eine Chiffre für „Nachrichten aus der unterworfenen Heimat erhoffen“ (vgl. ebd.).

Der Zyklus *Heim in den Bergen* 山居 nimmt eine interessante Zwischenposition ein, da er einen inneren Widerspruch zum Ausdruck bringt, nämlich den Wunsch nach Rückzug einerseits und die Sehnsucht nach Wiederherstellung der Ming-Dynastie andererseits. Aus einigen Gedichten[27] spricht sogar eine Art heiterer Resignation, beinahe Selbstironie, etwa wenn es in *Empfindung* 有感 heißt (KUNG 2012, S. 153): „Von heut an füg‘ ich mich dem Schicksal dieser Zeit / Und niemals werd‘ ich’s wagen, den Himmel anzuklagen! 從今只安時命，夫何敢怨天“. Da die Gedichte Shens, wie bereits erwähnt, sich in den allermeisten Fällen nicht chronologisch zuordnen lassen, ist es uns nicht mehr möglich nachzuvollziehen, ob sich Shens Grundhaltung während seines Aufenthalts in Taiwan vom Optimismus hin

[23] KUNG 2012, S. 52, 56, 139, 162, 174.
[24] KUNG 2012, S. 50, 65, 142, 194.
[25] KUNG 2012, S. 38, 47, 92, 129, 130, 134, 156, 167, 199.
[26] KUNG 2012, S. 42, 188, 190, 195. Zur Schlacht am Fei vgl. DIEFENBACH 2012.
[27] KUNG 2012, S. 101, 140, 141, 147, 153, 154, 163.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000170

zur Resignation entwickelte oder ob seine Stimmung zwischen den unterschiedlichen Emotionen schwankte.

Erwähnenswert ist noch, dass Shen der einzige der Ming-Loyalisten ist, der sich genauer mit den Ureinwohnern und mit der „exotischen" Flora Taiwans auseinandersetzt.[28]

Eine Frage, die sich eigentlich aufdrängt, wird in der mir vorliegenden Sekundärliteratur zu Shen Guangwen überhaupt nicht angesprochen: Wieso haben so viele von jenen Werken Shens überdauert, in denen ganz eindeutig seine Loyalität zur Ming-Dynastie und seine Abneigung gegen die neuen Herrscher Chinas zum Ausdruck kommt? Schließlich reagierten die Qing-Kaiser äußerst unnachsichtig auf solche Umtriebe, weshalb sie ein strenges und effektives Zensursystem einrichteten. Genossen Shens Werke besonderen Schutz, weil sie in Lokalchroniken enthalten waren? Oder fielen sie genau aus diesem Grund durchs Raster, weil die Lokalchroniken einer nicht sehr bedeutenden Kolonie am Rande des Reiches zu unbedeutend für eine genaue Überprüfung waren? Oder wurde Shen ähnlich betrachtet wie Zheng Chenggong, von dem der Kangxi-Kaiser angeblich gesagt haben soll, dass es sich bei ihm nur um einen Unterstützer der Ming-Dynastie, nicht aber um einen Rebell gegen die Mandschus gehandelt habe (Giles 1898, S. 109)? Die Frage harrt noch einer genaueren Untersuchung.

3.2 Xu Fuyuan

Wenden wir uns nun dem zweiten Literaten unserer Reihe zu: Xu Fuyuan 徐孚遠 (1599–1665) wurde in Huating 華亭 (damals zu Jiangsu, heute zu Shanghai gehörig) geboren. Die Informationen zu seiner Biographie sind wiederum sehr lückenhaft; ich orientiere mich hier an der Darstellung Kuo Ch'iu-hsiens 郭秋顯 (2012), die sich wiederum auf die von Quan Zuwang verfasste *Biographie des Obersten Zensors Xu* 徐都御史傳 stützt.[29] Ein wenig drängt sich dabei übrigens der Verdacht auf, dass Quan – wie schon bei Shen – auch im Falle Fus versucht hat, eine möglichst lückenlose und positive Biographie zu „erstellen", aber der Eindruck mag täuschen.

Xu erwarb im Jahre 1642 seinen *juren*-Titel 舉人, es ist aber unklar, ob er jemals einen Beamtenposten innehatte. 1645, nach der Eroberung Nanjings, hob Xu gemeinsam mit anderen Loyalisten Truppen aus, um gegen die Qing zu kämpfen. Nach der ersten Niederlage zog er sich nach Fujian zurück, wo er sich dem Prinzen von Lu 魯王 anschloss. 1658 reiste er nach Vietnam, um bei dem dortigen König Unterstützung im Kampf gegen die

[28] Kung 2012, S. 269, 273, 274, 275, 277, 278, 279.
[29] Zu finden im 12. äußeren Kapitel von Quans *Jieqiting ji* 鮚埼亭集 (1745).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000171

Qing anzufordern, was jedoch misslang. So kehrte Xu mit leeren Händen nach Xiamen zurück. 1661 soll er bei der Eroberung Taiwans zugegen gewesen sein; allerdings gibt KUO (2012, S. 25) zu, dass es keinen Beleg dafür gibt, dass Xu die Insel jemals tatsächlich betreten hat. Ein Gedicht von Zhang Huangyan 張煌言 (1620–1664) scheint laut KUO (2012, S. 26) darauf hinzudeuten, dass Xu die Insel tatsächlich erreichte – wie KUO aber dann darauf kommt, dass Xu kurz darauf wieder nach Xiamen zurückgekehrt sein soll, ist unklar. Jedenfalls griffen die Qing im 11. Monat des Jahres 1663 Xiamen und Jinmen an, woraufhin sich die Loyalisten zunächst nach Tongshan 銅山 (im heutigen Landkreis Dongshan 東山縣/Fujian) zurückzogen. Angeblich hatte Xu vor, anschließend (wieder?) nach Taiwan überzusetzen, aber stattdessen verschlug es ihn nach Raoping 饒平 (heutiges Chaozhou 潮州/Guangdong), wo er im 5. Monat des Jahres 1665 starb.

Viele seiner Werke sind anscheinend verloren gegangen, nicht einmal aus der Qing-Zeit hat sich ein Druck erhalten. Es existierten lediglich Handschriften, die von Xus Nachkommen aufbewahrt und erstmals von dem oben bereits erwähnten Quan Zuwang gesammelt, jedoch nicht gedruckt wurden. Erst 1926 ließ der Dichter YAO GUANG 姚光 (1891–1945) eine Werkausgabe Xus drucken, die ganze 2700 Gedichte und Prosatexte enthielt. Das Problem daran ist nur, dass andere Sammlungen viel weniger, nämlich maximal 50 Gedichte unter seinem Namen enthalten: In LIAN HENGS *Gesammelten Gedichten Taiwans* 臺灣詩乘 (1921) sind es zehn, und in *Sämtliche Gedichte Taiwans* 全臺詩 (QTS: 22–29) gerade einmal 24. Hier ist das Problem der Zuordnung offensichtlich noch größer als bei Shen Guangwen. KUO präsentiert in seiner Auswahl 32 Gedichte – und zwar jene aus der Ausgabe von 1926, die sich mit Taiwan beschäftigen; daher, so KUO, weiche seine Auswahl stark von den anderen Sammelwerken ab. Man mag nun einwenden, dass dieses Auswahlkriterium fehl am Platze ist, wenn Unklarheit darüber herrscht, ob Xu jemals wirklich auf der Insel war; andererseits sollte man nicht vergessen, dass auch Xus Zeitgenosse Lu Ruoteng 盧若騰 (1600–1664) Gedichte über Taiwan verfasste, obwohl Lu wahrscheinlich niemals einen Fuß auf die Insel gesetzt hat; dafür ließ er sich von den Erzählungen anderer inspirieren. Ob es sich bei Xu ähnlich verhält, vermag ich nicht zu klären.

Die inhaltlichen Überschneidungen der von KUO angeführten Gedichte Xus mit jenen Shen Guangwens sind augenfällig. Auch hier finden sich viele depressive Momente[30] und die Überlegung, sich ganz buddhistisch aus der Welt zurückzuziehen (KUO 2012, S. 93) sowie die schwermütige Frage, in was für eine verfahrene Situation er geraten sei und wie es mit ihm in der

[30] KUO 2012, S. 69, 73, 99, 119, 122, 139, 141.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000172

Fremde weitergehen solle (Kuo 2012, S. 90). Einige Male trauert er um Freunde, die im Kampf gegen die Qing gefallen waren oder auf dem Festland zurückbleiben mussten.[31] Doch auch Xu schlägt gelegentlich weniger traurige Töne an: Manchmal hofft er auf Erfolg im Kampf gegen die Qing (Kuo 2012, S. 87, 132), und zuweilen lässt er anklingen, dass man sich trotz allem mit der neuen Lebenssituation in der Fremde anfreunden konnte (Kuo 2012, S. 67, 108).

Chen Yiting (2006, S. 7) führt in seiner Anthologie noch das Gedicht *Beim Jäten des Gemüsefelds* 鋤菜 an, in dem Xu beschreibt, dass die Loyalisten im Exil zur Feldarbeit gezwungen waren. Prinzipiell sollte man solche Gedichte nicht unbedingt als verlässliche autobiographische Quelle betrachten, denn der Rückzug ins Landleben ist ein sehr altes Sehnsuchtsmotiv der chinesischen Literatur, das in vielen Fällen lediglich eine Art Amtsmüdigkeit zum Ausdruck bringen soll – eine Art lyrische Flucht aus dem Alltag, die nicht zwingend darauf schließen lässt, dass der Dichter tatsächlich sein Amt aufgegeben und die Hacke in die Hand genommen hat. Angesichts der Situation der Loyalisten ist es jedoch nicht unwahrscheinlich, dass sie dieses eskapistische Motiv in die Tat umzusetzen gezwungen waren. Bei Shen Guangwen finden sich mehrere ähnlich gelagerte Gedichte, das bekannteste unter ihnen ist wahrscheinlich *Abschied von Hong Qifeng* 別洪七峰 (Kung 2012, S. 33).

Im Unterschied zu Shen thematisiert Xu mehrfach die Überfahrt nach Taiwan.[32] Das zeigt sich schon an Titeln wie *Ich warte den Orkan ab* 待颶 (Kuo 2012, S. 53), *Auf dem Schiff* 隨舟 (Kuo 2012, S. 65) oder *Winde hindern mich an der Fahrt nach Osten* 東行阻風 (Kuo 2012, S. 84). Ein besonders anschauliches Beispiel (Kuo 2012, S. 47) sei hier vollständig übersetzt. Es entstand entweder auf einer Zwischenstation der Reise nach Taiwan, eventuell auf Jinmen, oder auf Taiwan vor dem Antritt einer Rückreise aufs Festland.

仲秋下旬守風至，秋盡不得行

在昔曾聞長老言，九月休向江間走。
自從擊汰擬東行，掀柁發舟復何有？
風前偃蹇失山根，浪裏飄搖愁水母。
白日冥冥空怒濤，星河飜覆天為高。
誰言使船如使馬？咫尺迷離正鬱陶。
會見時來莫歎息，折旛進舫亦人豪。

[31] Kuo 2012, S. 61, 96, 102, 112, 127.
[32] Kuo 2012, S. 43, 47, 50, 53, 65, 84, 134.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000173

Am Ende des achten Monats warte ich auf günstigen Wind, der aber bis zum Ende des neunten Monats nicht eintrifft

Vor langer Zeit einmal hörte ich die alten Weisen sagen:
Man soll im neunten Monat keine Bootsfahrten unternehmen.
Seit ich mich nun durch die Wellen kämpfte und nach Osten fuhr,
Ist kein einziges Schiff mehr in See gestochen – wie denn auch!
Die vom Wind getriebenen Riesenbrecher verschlingen ganze Berge,
Wellen und Sturm bringen Boote zum Schwanken, dass man die Wassergeister fürchtet!
Selbst am Tage wird es dunkel, wenn der Orkan wütende Wogen hochpeitscht.
Und in der Nacht scheint gar die Milchstraße über uns zusammenstürzen zu wollen.
Behauptet irgendjemand ernsthaft, ein Schiff könne man wie ein Pferd lenken?
Selbst auf kürzesten Entfernungen verfährt man sich, dass einem schwindelig wird.
Doch der rechte Zeitpunkt zur Abfahrt wird kommen, also muss ich mich nicht grämen.
Wer mit Ruder und Segel umzugehen versteht, kann wahrhaft als Held gelten!

3.3 Zheng Jing

Der dritte Band der vom Nationalmuseum herausgegebenen Reihe ist Zheng Jing gewidmet und wurde wiederum von KUNG HSIEN-TSUNG erstellt. Auf Zhengs Biographie gehe ich hier nicht weiter ein, weil dazu bereits ein Lexikoneintrag in *Eminent Chinese of the Ch'ing Period* vorliegt (HUMMEL 2002, Band 1, S. 111–112). Als sein Hauptwerk gilt die 480 Gedichte umfassende *Anthologie vom Gebäude an der Ostmauer* 東壁樓集 (so lautete der Name von Zheng Jings Privatgemächern in Dongning 東寧); darüber hinaus finden sich noch acht zusätzliche Gedichte und fünf weitere Prosatexte in den Überlieferten Schriften der beiden Prinzen von *Yanping* 延平二王遺集, die die Werke enthalten, die Zheng Jing und seinem Vater Zheng Chenggong zugeschrieben werden. Die *Anthologie vom Gebäude an der Ostmauer* wurde laut Vorwort im Jahre 1674 in Quanzhou gedruckt und wird dort heute noch aufbewahrt. 1994 veröffentlichte ZHU HONGLIN 朱鴻林 einen Artikel, in dem er dezidiert die Echtheit der *Anthologie* nachzuweisen versuchte (vgl. WU YÜ-CH'I 2012, S. 78–79). Seitdem wird allgemein davon ausgegangen, dass es sich hier um ein authentisches Dokument handelt.

Wie man es von einem Herrscher erwarten kann, beschäftigt sich ein großer Teil der Dichtung Zheng Jings mit seinen politischen Zielen – in diesem Fall wie gehabt mit der Rückeroberung des Festlands.[33] Aber auch Zheng

[33] KUNG 2013, S. 59, 68, 153, 155, 167, 171, 179, 185, 192, 194, 197, 255, 265.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000174

hat eine andere Seite, nämlich – wie zu erwarten – eine durchaus melancholische: Auch ihn überkommt gelegentlich Verzweiflung angesichts der fast unerfüllbaren Aufgabe, mit der er sich konfrontiert sieht.[34]

Auffällig oft widmet sich Zheng der Natur, so etwa indem er Wetterphänomene (Regen, Wolken, Frühlingsschnee)[35] beschreibt – eine Besonderheit dabei ist aber, dass diese Naturbeschreibungen nur selten mit einer „Wende" hin zur emotionalen Verfassung des Dichters enden. Es gibt zwar auch Fälle, bei denen die Beschreibung der Landschaft etwa in einer Klage über das schmerzende Heimweh mündet[36] (in einigen davon spielt wiederum der Mond eine besondere Rolle)[37], aber in den allermeisten Fällen beschreibt Zheng reine Idyllen, und das geradezu „objektiv", d.h. ohne seine persönlichen Gefühle auf seine Umgebung zu projizieren und ohne auf klassische (Vor-)Bilder zurückzugreifen.[38] Ich sehe diese Tendenz im Zusammenhang mit seinen vielen anderen Gedichten, die einen eindeutig eskapistischen Grundton aufweisen. Dieser wird nicht nur bei den gelegentlichen – für die frühe chinesische Literatur auf Taiwan fast schon obligatorischen – Anspielungen auf Tao Yuanming und seine *Aufzeichnungen vom Pfirsichblütenquell* (Kung 2013, S. 83, 261) sichtbar, sondern vor allem in seinem mehr oder weniger offen geäußerten Neid auf das angeblich sorgenfreie Leben anderer: Fischer[39], Bauern (Kung 2013, S. 95), Eremiten[40], Mönche (ebd. S. 131, 135) oder Schäfer (ebd. S. 85). Kung (2013, S. 61) interpretiert diese Haltung dahingehend, dass all diese Berufsgruppen im Gegensatz zu Zheng selbst nicht mit der Sorge um das Land belastet sind.

Ein Problem bei Kungs Auswahl besteht darin, dass sie einen sehr wichtigen Aspekt der *Anthologie vom Gebäude an der Ostmauer* nicht ausreichend würdigt. Kung erwähnt zwar, dass schon das erste Gedicht in diesem Werk das Meer thematisiert und dass es sich dabei wahrscheinlich sogar um das erste Meeresgedicht der taiwanischen Literaturgeschichte handele, weil von Shen Guangwen nichts Vergleichbares überliefert sei (Kung 2013, S. 54, 55)[41]; und er betont außerdem, dass zwei weitere Gedichte eine tiefe Verbundenheit Zheng Jings mit dem Ozean erkennen lassen (Kung 2013, S. 91,

[34] Kung 2013, S. 44, 52, 67, 99, 108, 126, 137,187, 190.
[35] Kung 2013, S. 43, 46, 87, 116, 118, 169, 202, 268.
[36] Kung 2013, S. 78, 105, 213, 217.
[37] Kung 2013, S. 27, 52, 62, 177, 178, 247, 273.
[38] Kung 2013, S. 50, 79, 92, 93, 100, 114, 146, 154, 160, 204, 214, 245, 266.
[39] Kung 2013, S. 56, 61, 63, 88, 200, 224. Neid auf Fischer findet sich im Übrigen auch schon bei Shen Guangwen (Kung 2012, S. 129, 137).
[40] Kung 2013, S. 133, 141, 159, 232, 248, 264, 274.
[41] Korrekt müsste es natürlich heißen: Das erste chinesischsprachige Gedicht der taiwanischen Literatur über das Meer.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000175

267) – aber es ist WU YÜ-CH'I, ein anderer Literaturwissenschaftler, der noch mehr Beispiele dafür anführt und erklärt, dass die Gedichte Zheng Jings, die sich mit Meeresfahrten beschäftigen, viel fröhlicher klingen als jene, die sich mit dem Leben an Land befassen. WU geht davon aus, dass Zheng sich nur auf dem Meer zuhause fühlte – denn da er viel Erfahrung mit maritimer Kriegsführung hatte, habe Zheng weder Wind noch Wellen gefürchtet (WU YÜ-CH'I 2012, S. 72–88). Als Beispiel seien hier die Schlusszeilen eines Gedichts angeführt (WU YÜ-CH'I 2012, S. 78):

舟中得流字

獨坐船中獵景色,
頻居水上領清幽。
朱門富貴休稱羨,
莫若投簪漱素流。

Im Boot der Strömung folgend

Allein im Boot sitzend, auf der Jagd nach schöner Landschaft –
Gelegentlich auf dem Wasser zu verweilen, erfrischt und verleiht Ruhe.
Selbst reiche, adelige Männer beneiden mich trotz ihres Glücks!
Nichts ist besser, als die Haarspange wegzuwerfen und sich treiben zu lassen.

Diese Zeilen unterstreichen nochmals die eskapistischen Tendenzen des literarischen Werkes von Zheng Jing („die Haarspange wegwerfen" ist eine gängige Umschreibung für den Rückzug aus dem Beamtenleben).

4 Taiwans Bereicherung der chinesischen Literatur

Im vorhergehenden Abschnitt habe ich einige Themen gesammelt, die in der Literatur der auf Taiwan gelandeten Loyalisten eine vorherrschende Rolle gespielt haben. Da die meisten dieser Themen eng mit den politischen Begebenheiten der Zeit verknüpft sind, finden sie sich auch bei Ming-Loyalisten, die es nicht nach Taiwan verschlagen hatte: Auch Gu Yanwu 顧炎武 (1613–1682), Wu Weiye 吳偉業 (1609–1672), Huang Zongxi 黃宗羲 (1610–1695), Lü Liuliang 呂留良 (1629–1683) und viele andere hatten Heimweh, vermissten ihre Familie bzw. Freunde, verwünschten die Qing und träumten vom Wiederaufstieg der Ming. Abgesehen davon findet man loyalistische Dichtung mit denselben Themen auch schon deutlich früher in der chinesischen Literaturgeschichte, nämlich während der Übergangszeit von der Sung- zur Yuan-Dynastie (d. h. um 1270), etwa bei Wang Yuanliang 汪元量 (1241–1317?), Xie Ao 謝翱 (1249–1295), Lin Jingxi 林景熙 (1242–1310) und Zheng Sixiao 鄭思肖 (1241–1318) – wobei der Letztgenannte besonders inte-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000176

ressant ist, denn er benutzt einen ganz ähnlichen Code wie Shen Guangwen: Sixiao ist der von ihm selbst gewählte Name, der wiederum auf den Namen der Herrscherfamilie der Song-Dynastie anspielt, welcher Zhao 趙 lautete. Das in seinem Namen verwendete Xiao ist gewissermaßen die Hälfte des „zerrissenen" Zeichens Zhao. Der Name „Sixiao" sollte also folgendermaßen verstanden werden: „Ich sehne mich nach dem einst von der Familie Zhao beherrschten und jetzt zerstörten Song-Reich."

Was die Beschreibungen der Ureinwohner sowie der Flora und Fauna Taiwans angeht, so haben chinesische Beamten-Literaten, die auf einen Posten in die Grenzgebiete des Reiches geschickt wurden oder den Gang ins Exil antreten mussten, schon immer die dortigen „exotischen" Bewohner, Sitten und Früchte dichterisch beschrieben. Im Prinzip handelt es sich insofern bei den einschlägigen Gedichten um nichts anderes als die taiwanische Entsprechung der schon zur Tang-Zeit (618–907) entstandenen „Grenzdichtung 邊塞詩".[42] Aber selbst wenn die Beamten in die fernsten Ecken Sichuans, Yunnans oder Guangxis beordert wurden: sie konnten sich stets auf dem Landweg dorthin begeben. Die einzige Ausnahme dabei bildete Hainan – wollte man diese Insel erreichen, musste man die Hainan-Straße (auch als Qiongzhou-Straße 瓊州海峽 bekannt) überqueren. Diese hat zwar ihre nautischen Tücken (vgl. Ptak 2013, S. 16), ist aber so schmal, dass sie kein ernstzunehmendes Hindernis darstellt und daher nicht das Erlebnis einer „echten" Seereise bietet.

Die Überfahrt nach Taiwan hingegen dauerte für traditionelle Segelschiffe manchmal bis zu zwei Tage (vgl. Ptak 2013, S. 16) – und sie war gefährlich. Starke Strömungen, plötzliche Wetterumschwünge und unstete Winde, die sich schnell zu Taifunen auswachsen, waren (und sind) in der Taiwan-Straße an der Tagesordnung. Genau diese Bedingungen schufen das neue Sujet, das erst mit der Kolonisierung Taiwans einen festen Platz in der chinesischen Literatur erhielt: die Hochsee-Schifffahrt, das Überqueren des Meeres. Für die Literaten, die als Verwaltungsbeamte auf die Insel geschickt wurden, war die Überfahrt nach Taiwan ein innerhalb des chinesischen Reiches einmaliges, oft riskantes Erlebnis, das die meisten von ihnen tief beeindruckte und daher Eingang in ihre Dichtungen fand.

Natürlich übte das Meer schon vor der Qing-Dynastie eine faszinierende Wirkung auf chinesische Literaten aus – aber nur die allerwenigsten von ihnen dürften sich tatsächlich auf die offene See gewagt haben. An dem zeitweise sehr schwunghaften Überseehandel, der – abgesehen von einigen

[42] Ich würde sogar dazu tendieren, den Großteil der chinesischsprachigen Dichtung Taiwans bis ins späte 19. Jahrhundert unter diesem Genre zu subsumieren, denn die Insel blieb bis 1895 ein nur teilweise erschlossenes Gebiet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000177

Jahrzehnten vor und nach 1400 – fast immer privater Natur war und von der Zentralregierung meistens sehr kritisch beäugt, wenn nicht untersagt wurde, hatten die Literaten in aller Regel nur als Verwalter oder Kontrolleure Anteil. Territorial expandierte China immer nur auf dem Kontinent, nie auf dem Seeweg; die Expeditionen Zheng Hes 鄭和 (1371–1433) sowie die staatlich geförderte Ausweitung des Überseehandels am Anfang des 15. Jahrhunderts blieben die absolute Ausnahme. Erst ab dem 19. Jahrhundert, als den Qing-Herrschern ihre massive Unterlegenheit in der Seekriegsführung schmerzhaft bewusst wurde, schenkten die Chinesen dem Meer größere Aufmerksamkeit. Mittlerweile ist China regelrecht fixiert auf das Meer und seine Beherrschung, was man beispielsweise an der großen Popularität von ALFRED THAYER MAHANS *The Influence of Sea Power upon History* (1890) erkennen kann (HOLMES/YOSHIHARA 2007).

Zurück zur Literatur: Frühe *shi*-Dichtungen über den Ozean sind mir nicht bekannt; im *Wenxuan* 文選 (komp. um 530) findet sich aber das älteste vollständig erhaltene *fu* über das Meer 海賦. Verfasst wurde es von einem gewissen Mu Hua 木華 (fl. 290), über dessen Leben wir allerdings nur sehr wenig wissen. Seine Reimprosa über den Ozean ist eindrucksvoll, lässt aber nicht erkennen, ob er jemals selber zur See gefahren ist.[43] Anders verhält sich das im Falle von Zhang Rong 張融 (443–497), aus dessen Biographie im 41. Kapitel der *Geschichte der Südlichen Qi* 南齊書 hervorgeht, dass er tatsächlich einmal auf dem Seeweg nach Vietnam reiste. Aus diesem Anlass schrieb er eine Reimprosa desselben Titels 海賦, die in ebendiesem Kapitel enthalten ist.[44] Spätere Literaten beschränkten sich aber fast immer darauf, das Meer aus sicherer Entfernung zu preisen, wie man es beispielsweise in Zhang Ruoxus 張若虛 (660–720) *Mondbeschienener Frühlingsnacht am Fluss* 春江花月夜 lesen kann (vgl. LI CHIH-HAO 2013, S. 21). Die Reisen Zheng Hes fanden offenbar kaum literarischen Widerhall; bekannt ist mir nur das 1597 erschienene Prosawerk *Sanbao taijian xia xiyang ji* 三寶太監下西洋記 von Luo Moudeng 羅懋登.

Die entscheidende Wende kommt erst, wie bereits gesagt, mit der „Entdeckung" Taiwans. Ab jetzt nimmt die Zahl der auf eigenem Erleben basierenden Gedichte, die sich mit Fahrten über das Meer beschäftigen, deutlich zu. Schon Chen Di 陳第 (1541–1617), der erste Chinese, von dem Augenzeugenberichte aus Süd-Taiwan überliefert sind, verfasste zwei *Lieder vom Fahren übers Meer* 泛海歌. Der mündlichen Literatur zuzurechnen ist das

[43] Für eine englische Übersetzung s. KNECHTGES (1987, S. 305–319); dort finden sich auch die bibliographischen Angaben zu einer deutschen Fassung von ERWIN RITTER VON ZACH.

[44] Das *fu* war auch eine bevorzugte Gattung für die Beschreibung exotischer Meerestiere, die aber auch in anderen Formen der Dichtung auftauchen (vgl. PTAK 2010).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000178

Traurige Lied von der Überfahrt nach Taiwan 渡台悲歌, das zur Folklore der Hakka gehört.

Wie bei Shen Guangwen streifen auch die erhaltenen Gedichte Wang Zhongxiaos das Thema nur am Rande; lediglich eines kommt auf die Überfahrt zu sprechen (Kuo 2012, S. 164). Anders verhält es sich, wie bereits gezeigt, bei Xu Fuyuan und Zheng Jing.

Mit dem Ende der Zheng-Herrschaft wurden fast alle noch verbliebenen Ming-Loyalisten zurück aufs Festland gebracht (Hsü Hui-yü 2013, S. 17; Li Chih-hao 2010, S. 17),[45] wo sie sich an unterschiedlichen Orten niederlassen durften – natürlich unter Beobachtung und der strikten Auflage, sich in keiner Weise politisch zu betätigen. Daher stellte die Machtübernahme durch die Qing-Herrscher personell einen völligen Neubeginn für die taiwanische Literatur dar – von nun an waren es die sogenannten *youhuan* 遊宦 (auch: *huanyou* 宦遊), die auf Taiwan literarische Werke verfassten. Der Begriff bedeutet wörtlich „reisende Beamte"; es handelt sich dabei um die vom kaiserlichen Hof auf die Insel entsandten Amtsträger, die nach Ablauf ihres Turnus von zwei oder drei Jahren wieder aufs Festland zurückkehrten und dort einen anderen Posten antraten. Dieser stetige Reiseverkehr – und die Tatsache, dass einige Beamte den Tücken der Taiwanstraße zum Opfer fielen – sorgte endgültig dafür, dass das Thema der Meeresüberquerung ein eigenes Sujet in der chinesischen Dichtung wurde. Ausführliche Darstellungen dieses Phänomens, das weit über den Rahmen dieses Artikels hinausführt, findet man bei Li Chih-hao (2013, S. 21–56) und Hsüeh Shun-hsiung (2002, S. 1–33).

Es bleibt die Frage nach der Qualität der frühen chinesischsprachigen Literatur auf Taiwan – eine schwierige Frage, die m. E. nicht so pauschal beantwortet werden kann, wie es oft der Fall ist. Nach meinem Dafürhalten finden sich bei den hier vorgestellten vier Autoren durchaus einige interessante und gehaltvolle Werke. Unabhängig von ihrer Qualität im Vergleich mit den Größen der chinesischen Literatur, die ja schon im 17. Jahrhundert auf eine Geschichte von über 2500 Jahren zurückblicken konnte, gebührt der frühen chinesischsprachigen Literatur auf Taiwan in jedem Fall das Verdienst, uns einige zusätzliche Einblicke in die Gedankenwelt der damaligen Literaten und in die Gegebenheiten auf Taiwan zu verschaffen.

Gleichzeitig sollte man sich aber davor hüten, die Verdienste der Loyalisten allzu hoch zu hängen – das Beispiel Shen Guangwens, der bis heute oft

[45] Shen Guangwen ist die einzige mir bekannte Ausnahme. Auch die Nachfahren der Loyalisten mussten die Insel anscheinend nicht unbedingt verlassen – etwa der Neffe Wang Zhongxiaos, Wang Zhang 王璋 (*juren* 1693), und der Sohn Chen Yonghuas, Chen Mengqiu 陳夢球.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000179

in überzogener Weise zum Kulturheroen stilisiert wird, sollte als Warnung dienen. Eine beliebte Argumentation unter Literaturwissenschaftlern lautet etwa, dass die Werke der Loyalisten zwar qualitativ nicht sehr hoch stünden, dass ihnen aber das Verdienst gebühre, die chinesische Kultur auf Taiwan fest verwurzelt zu haben (vgl. etwa SHIH 2000, S. 61). Abgesehen davon, dass diese Argumentation übersieht, dass die eigentlichen Verdienste um die Anfänge der Sinisierung Taiwans nicht bei den Literaten liegen, sondern bei „Machern" wie Chen Yonghua 陳永華 (1634–1680) – wenn die Loyalisten mit ihrer Sinisierung der Insel wirklich so erfolgreich gewesen wären wie oft behauptet, dann hätte 1683 am kaiserlichen Hof sicherlich keine langwierige Diskussion darüber stattgefunden, ob man den – in Kaiser Kangxis Wortwahl – „Matschhaufen 彈丸"[46] nun kolonisieren soll oder nicht.

5 Zusammenfassung

Die Rekonstruktion der Anfänge der chinesischsprachigen Literatur auf Taiwan ist ein schwieriges Unterfangen, denn die Materiallage ist weit weniger befriedigend, als die neuere Sekundärliteratur es häufig vermuten lässt. Hier gilt es, sorgfältig zwischen Fakten und Legenden zu trennen, d. h. vor allem philologisch exakt zu arbeiten und die Tatsache zu akzeptieren, dass sich manche Lücken in den Biographien der damaligen Akteure einfach nicht mehr schließen lassen werden – das ist jedenfalls deutlich besser, als bloße Vermutungen als Fakten auszugeben. Ebenso verhält es sich bei der Zuordnung von Gedichten zu bestimmten Personen.

Die Anfänge der chinesischsprachigen Literatur auf Taiwan sind geprägt vom Kampf der untergehenden Ming-Dynastie gegen die Mandschuren, sowohl thematisch als auch „personell". Es gibt in dieser Phase noch keine Literaten, die gebürtige Taiwaner sind; wer auf die Insel gelangt, interessiert sich meist in erster Linie für die Rückeroberung des Festlandes. Ganz überwiegend entstehen hier Werke, die weder formal noch inhaltlich Neuerungen bergen. Die Gedichte, die Taiwans Landschaft und Bevölkerung beschreiben, können nicht als wirkliche Neuheit betrachtet werden, da die in anderen Teilen des chinesischen Reiches verfasste „Grenzdichtung" nach denselben Prinzipien verfährt.

In einigen Gedichten wird jedoch schon in dieser frühen Phase etwas thematisiert, das sich bald darauf als immer wiederkehrendes und tatsäch-

[46] Vgl. TENG 2005, S. 2, 34. Die Wendung „danwan zhi di 彈丸之地" bezeichnet im heutigen Sprachgebrauch ein sehr kleines Gebiet; ich orientiere mich hier aber an TENGS „ball of mud".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000180

lich für die chinesische Literatur als neues Sujet erweist: nämlich die Überquerung des Meeres, genauer gesagt der Taiwanstraße. Dies stellte eine Erfahrung dar, der zuvor nur äußerst wenige Beamten-Literaten ausgesetzt waren, der sie sich aber nach dem Beginn der Qing-Herrschaft über die Insel stellen mussten, wenn sie dorthin versetzt wurden. Die meisten waren von der Überfahrt so beeindruckt, dass sie sie literarisch verarbeiteten – und derartige Werke waren zuvor in der chinesischen Literatur höchst selten, weil das chinesische Reich bis in die Ming-Dynastie hinein territorial gesehen immer ein reines Kontinentalreich gewesen war. Insofern bereicherte Taiwan die klassische chinesische Literatur ab dem 17. Jahrhundert dauerhaft um ein neues Sujet.

Verwendete Literatur

Campbell, WM. [William] 2001: *Formosa under the Dutch*. Taipei: SMC (Erstauflage 1903).

Chang, Sung-Sheng Yvonne / Yeh, Michelle / Fan, Ming-ju (Hrsg.) 2014: *The Columbia Sourcebook of Literary Taiwan*. New York.

Chang, Sung-sheng Yvonne 2007: „Representing Taiwan: Shifting Geopolitical Frameworks". In: Wang/Rojas 2007, S. 17–25.

Chen, Yiting 陈贻庭 2006: *Taiwan gushi xuan* 台湾古诗选. Beijing: Jiuzhou.

Ch'en, Chao-ying 陳昭瑛 (Hrsg.) 1996: *Taiwan shi xuan zhu* 台灣詩選注. Taipeh: Chengchung 正中書局.

Ch'en, I-yüan 陳益源 2002: "Ming Qing shiqi de Taiwan minjian wenxue 明清時期的臺灣民間文學." In: MTC, S. 86–110.

Ch'en, Yen-sheng 陳炎生 1996a: "'Taiwan Kongzi' Shen Guangwen 台灣孔子沈光文." In: Kung 1998, S. 614–615.

— 1996b: "Taiwan Kongzi jidian – jinnian hen wenhua 台灣孔子祭典 – 今年很文化." In: Kung 1998, S. 616–618.

Chuang, Wan-shou 莊萬壽 / Ch'en Wan-i 陳萬益 / Shih I-lin 施懿琳 (Hrsg.) 2004: *Taiwan de wenxue* 台灣的文學. Tamsui 淡水: Lee-Teng-hui-Universität 李登輝學校.

Diefenbach, Th. 2012: „Die Schlacht am Fei (383) und ihre Folgen. Ein Beitrag zur chinesischen Historiographie nebst einer Übersetzung aus Sima Guangs *Zizhi tongjian*." In: ZDMG 162, S. 411–438.

— (Übers.) 2016: „Zwei volkstümliche Erzählungen über Einwanderer in Taiwan [‚Der pflichtbewusste Herr Xiao 孝子釘' und ‚Zhou Cheng in Taiwan 周成過臺灣']". In: *Hefte für Ostasiatische Literatur* 61 (November 2016), S. 97–113.

Eberspächer, C. 2011: „Chinas imperiale Kriege: Die militärische Expansion Chinas während der Qing-Dynastie (1644–1911)." In: T. Bührer u. a. (Hrsg.): *Imperialkriege von 1500 bis heute. Strukturen – Akteure – Lernprozesse*. Paderborn, S. 37–54.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000181

FAN, JINMIN 范金民 1993: „Shen Guangwen 沈光文." Ursprünglich erschienen in Hsieh Cheng-kuangs 謝正光 *Ming yimin luhuiji* 明遺民錄彙輯. In: KUNG 1998, S. 79–80.

FANG, HAO 方豪 1994: „Heju shidai de yuxian Shen Guangwen 荷據時代的寓賢沈光文" (aus dem siebten Kapitel der *Taiwan zaoqi shigang* 臺灣早期史綱). In: KUNG 1998, S. 176–180.

FEIFEL, E. [4]1982: *Geschichte der chinesischen Literatur.* Dargestellt nach Nagasawa Kikuyas Shina Gakujutsu Bungeishi. Hildesheim.

GILES, H. 1898: *A Chinese Biographical Dictionary.* London.

HOLMES, J. R. / TOSHI YOSHIHARA 2007: *Chinese Naval Strategy in the 21st Century: The Turn to Mahan.* London.

HSÜ, HUI-WEN 許惠玟 2015: „Gudian wenxue yanjiu gaishu 古典文學研究概述." In: *2014 Taiwan wenxue nianjian* 台灣文學年鑑. Tainan: NMTL, S. 57–62.

HSÜ, HUI-YÜ 徐慧鈺 2013: „Kundao zhu hua bo – Qing ling shiqi de bentu wenren yu zuopin 鯤島逐華波 – 清領時期的本土文人與作品." Tainan: NMTL (Band 4 der Reihe *Taiwan wenxueshi changbian* 台灣文學史長編).

HSÜEH, CHIEN-JUNG 薛建蓉 2014: „Taiwan gudian wenxue yanjiu gaishu 台灣古典文學研究概述." In: *2013 Taiwan wenxue nianjian* 台灣文學年鑑. Tainan: NMTL, S. 66–75.

HSÜEH, SHUN-HSIUNG 薛順雄 2002: „Du Tai beige – Taiwan chuantong Hanyu shiwen zhong suo biaolu de 'Du Tai kunjing' chutan 渡臺悲歌. 臺灣傳統漢語詩文中所表露的渡臺困境初探." In: MTC, S. 1–33.

HUMMEL, A. W. 2002: *Eminent Chinese of the Ch'ing Period.* Taipei: SMC Publishing. 2 Bände. Nachdruck der Originalausgabe von 1943.

HUNG, MING-SHUEI 洪銘水 2002: „Shen Guangwen yu Taiwan liuyu wenxue de duojiao guandian 沈光文與臺灣流寓文學的多角觀點". In: MTC, S. 73–85.

HUNG, TIAO-SHUEI 洪調水 1964: „沈光文與海涅". In: KUNG 1998, S. 655–657.

JI, QIGUANG 季麒光 1685: „Shen Wenkai zhuan 沈文開傳." Erstmals erschienen in *Rongzhou wengao* 蓉洲文藁. In KUNG 1998, S. 34.

JIANG, YUYING 蔣毓英 1686: „Shen Guangwen liezhuan 沈光文列傳". Erstmals erschienen in *Taiwanfu zhi* 臺灣府志. In KUNG 1998, S. 34–35.

KAO, CHIH-PIN 高志彬 1999: „Qing xiu Taiwan fangzhi yiwen pian shuping 清修臺灣方志藝文篇述評." In: TGW, S. 54–85.

KAO, I-P'ING 高一萍 1977: „Shen Si'an yu Taiwan 沈斯菴與臺灣." In: KUNG 1998, S. 242–249.

KELIHER, M. 2003: *Out of China or Yu Yonghe's Tales of Formosa.* Taipei: SMC.

— (Hrsg./Übers.) 2012: *Small Sea Travels Diaries* 裨海紀遊. Taipei: SMC.

KNECHTGES, D. 1987: *Wen xuan or Selections of Refined Literature.* Volume Two: *Rhapsodies on Sacrifices, Hunting, Travel, Sightseeing, Palaces and Halls, Rivers and Seas.* Taiwan Edition. Taipei: SMC.

KUNG, HSIEN-TSUNG 龔顯宗 (Hrsg.) 1998: *Shen Guangwen quanji ji qi yanjiu ziliao huibian* 沈光文全集及其研究資料彙編. Tainan: Nanxian wenhua 南縣文化.

— (Hrsg.) 2012: *Shen Guangwen ji* 沈光文集. Tainan: NMTL. Band 1 der Reihe *Ausgewählte Werke im klassischen Stil von taiwanischen Autoren* 臺灣古典作家精選集.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000182

— (Hrsg.) 2013: Zheng Jing ji 鄭經集. Tainan: NMTL. Band 3 der Reihe *Ausgewählte Werke im klassischen Stil von taiwanischen Autoren*臺灣古典作家精選集.

Kuo, Ch'iu-hsien 郭秋顯 (Hrsg.) 2012: Xu Fuyuan 徐孚遠 / Wang Zhongxiao ji 王忠孝集. Tainan: NMTL. Band 2 der Reihe *Ausgewählte Werke im klassischen Stil von taiwanischen Autoren*臺灣古典作家精選集.

Li, Chih-hao 李知灝 2010: „The Ch'ing Dynasty Imperialist Eye of Maritime Space in Taiwan: China Officer's Han Poetry in Tai-Chiang Area 權力、視域與台江海面的交疊 – 清代台灣府城官紳"登臺觀海"詩作中的人地感興." In: *Journal of Taiwan Literary Studies* 台灣文學研究學報, Ausgabe Nr. 10 (April 2010) / Sondernummer zur Naturbeschreibung in der taiwanischen Literatur 台灣文學的自然書寫, S. 9–43.

— 2013: *Cong manmo dao xiandai – Qing ling shiqi wenxue zuopin zhong de dijing shuxie* 從蠻陌到現代 – 清領時期文學作品中的地景書寫. Tainan: NMTL. Band 6 der Reihe *Taiwan wenxueshi changbian* 台灣文學史長編.

Lin, Wen-lung 林文龍 1999: „Taiwan zaoqi shiwen zuopin bianyin shulüe 台灣早期詩文作品編印述略." In: TGW, S. 86–119.

Lu, Chia-hsing 盧嘉興 1965: „Taiwan wenxian de chuzu Shen Guangwen 臺灣文獻的初祖沈光文." In Kung 1998, S. 523–539.

MTC = Donghai daxue zhongwenxi 東海大學中文系 (Hrsg.) 2002: *Ming Qing shiqi de Taiwan chuantong wenxue lunwenji* 明清時期的台灣傳統文學論文集. Taipeh: Wen-chin 文津.

NCDW = Xu Zhenmin 许震民 u. a. (Hrsg.): *Das neue Chinesisch-deutsche Wörterbuch* 新汉德词典. Beijing: Shangwu yinshu guan 2004 (10. Aufl.).

Nomsz, J. 2013: 福爾摩沙圍城悲劇 *Anthonius Hambroek, of De Belegering van Formoza, Treurspel*. Übersetzt von Wang Wen-hsuan 王文萱 und Weng Chia-yin 翁佳音; Einleitung von Ch'en Jung-chen 陳瑢真. Tainan: Nationalmuseum für taiwanische Geschichte 國立臺灣歷史博物館.

Poiconü, Pasuya 浦忠成 2012: *Literary History of Taiwanese Indigenous Peoples* 台灣原住民族文學史綱. Translated by Wordsworth 吳憲明. Taipeh: Le Jin Books 里仁書局.

Ptak, R. (Hrsg.) 2010: *Marine animals in traditional China: studies in cultural history / Meerestiere im traditionellen China: Studien zur Kulturgeschichte*. Wiesbaden.

— 2013: „Some Glosses on the Sea Straits of Asia. Geography, Functions, Typology". In: R. Ptak / R. Kauz (Hrsg.): *Asian Sea Straits. Functions and History (c. 500 to 1700)*. München (*Orientierungen* Themenheft 2013).

QTS = Shih I-lin 施懿琳 u. a. (Hrsg.): *Quan Tai shi* 全臺詩. Tainan: NMTL 2004. Band 1.

Quan, Zuwang 全祖望 1745: „Shen taipu zhuan 沈太僕傳." Erstmals erschienen im *Jieqiting ji* 鮚埼亭集. In: Kung 1998, S. 36–37.

Sheng, Ch'eng 盛成 1961a: „Shicheng yu fangzhi zhong de Shen Guangwen ziliao 史乘與方志中的沈光文資料." In: Kung 1998, S. 249–266.

— 1961b: „Shen Guangwen zhi jiaxue yu shizhuan 沈光文之家學與師傳." In: Kung 1998, S. 266–301.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000183

SHEPHERD, J.R. 1995: *Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier 1600–1800*. Taipei: SMC (Erstauflage 1993 bei Stanford University Press).

SHIH, I-LIN 施懿琳 2000: *Cong Shen Guangwen dao Lai He – Taiwan gudian wenxue de fazhan yu tese* 從沈光文到賴和 – 台灣古典文學的發展與特色. Kaohsiung: Ch'un-huei.

SU, T'UNG-PING 蘇同炳 1965: „Shen Guangwen de chushen kao 沈光文的出身考". In: KUNG 1998, S. 546–550.

TAYLOR, G. 1887: „Folk lore of aboriginal Formosa." In: *The Folk Lore Journal* V, S. 139–153.

TENG, E.J. 2005: *Taiwan's Imagined Geography. Chinese Colonial Travel Writing and Pictures, 1683–1895*. Taipei: SMC (Erstauflage 2004 bei Harvard University Press).

TGW = Donghai daxue zhongwenxi 東海大學中文系 (Hrsg.) 1999: *Taiwan gudian wenxue yu wenxian* 臺灣古典文學與文獻. Taipeh: Wen-chin 文津.

WANG, DAVID DER-WEI / C. ROJAS (Hrsg.) 2007: *Writing Taiwan. A New Literary History*. Durham/London.

WILKINSON, E. ⁴2015: *Chinese History. A New Manual*. Cambridge (Mass.).

WU, YÜ-CH'I 吳毓琪 2012: *Lisan yu luodi shenggen – Ming Zheng shiqi Taiwan Han wenxue de fazhan mianmao* 離散與落地生根 – 明鄭時期台灣漢文學的發展面貌. Tainan: NMTL. Band 2 der Reihe *Taiwan wenxueshi changbian* 台灣文學史長編.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000184

Zum Paradigma der Raumdarstellung in altjapanischer Literatur

Mythische und ästhetische Räume in *Man'yōshū* und *Kojiki*

Von Robert F. Wittkamp, Kyoto

Summary: Ansgar Nünning proposes a three-dimensional model to understand the phenomenon of spatial representations in literature. It consists of three axes, and my paper is focusing on the axis of selection, i. e. the paradigm from which the patterns for spatial descriptions are selected, in order to examine the different conceptions, representations and evocations of space in Japanese literature of the seventh and eighth century. The texts are selected from the genres of poetry and prose, and the underlying assumption is that spatial representations in poetry are much more extensive due to the fact that poetry possessed more ways to enunciate the subtleties of old Japanese grammar such as aspect and tense.

The fundamental distinction of spatial representations is based on Ernst Cassirer's model of the "mythical, esthetic, and theoretical space". However, in order to conduct detailed examinations more specific means are indispensable. These are provided by Andreas Mahler's three methods to elaborate literary spaces and Gerhard Hoffmann's distinctions of space types. The overall aim of the paper is to contribute to the reconstruction of the ideas, conceptions, and representations of space in pre-Heian Japan.

Zur begrifflichen Erfassung des „Phänomens der Raumdarstellung" in der Literatur schlägt Ansgar Nünning (2009, S. 39–44) eine Unterscheidung zwischen der „paradigmatischen Achse der Selektion, der syntagmatischen Achse der Kombination bzw. Konfiguration von erzählten Räumen sowie der diskursiven Achse der Perspektivierung" vor, um auf diese Weise die „Dimensionen literarischer Raumdarstellungen" auszuleuchten. Die Operationalisierbarkeit des Modells ist an anderer Stelle zu diskutieren, aber ein Aspekt daraus dient als Ausgangspunkt der folgenden Beobachtungen. Es geht um die Achse der Selektion, die für das Paradigma steht, aus dem für die Konkretisierung zum Text auf der Achse der Kombination/Konfiguration eine Auswahl an Darstellungsangeboten zu treffen ist. Gegenstand der folgenden Untersuchung sind Raumdarstellungen in altjapanischen Texten, die durch den Vergleich einen Beitrag zur Rekonstruktion des Raum-Paradigmas leisten.

Zur weiteren Bestimmung des Gegenstandbereichs lassen sich mit Prosatexten und lyrischer Dichtung zwei Gattungen unterscheiden, die innerhalb des Untersuchungszeitraumes vom späten siebten bis Mitte des

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000185

achten Jahrhunderts auf vollkommen unterschiedliche Raumdarstellungen zurückgreifen. Repräsentativ für die Prosa stehen das Geschichtswerk *Kojiki* 古事記 (712) und narrative Passus aus dem *Man'yōshū* 萬葉集, einer vermutlich gegen Mitte des achten Jahrhunderts fertiggestellten Sammlung von über 4500 Liedern/Gedichten; diese Sammlung liefert natürlich auch das Material für die zweite Gattung.

Die Prosatexte im *Man'yōshū* sowie das Geschichtswerk *Nihon Shoki* 日本書紀 (720) sind in nahezu reinem Chinesisch (漢文 *kanbun*) verfasst. Dabei unterliegt den Texten eine rhythmische Struktur aus Blöcken zu vier oder sechs Schriftzeichen, die zudem häufig zu Parallelversen arrangiert sind.[1] Trotz der rhythmischen Gebundenheit der Schrift sind es Prosatexte, die allerdings häufig mit Gedichten durchsetzt sind, was zu parallel ablaufenden Narrativen führen kann.[2] Beim *Kojiki* sind die Lesungen nicht bindend geklärt, aber die Gedichte im *Man'yōshū* sowie die vollständig mit Lautzeichen ausnotierten Volkslieder folgen in Grammatik und Syntax dem Japanischen, wo das Prädikat am Satzende steht. In den Volksliedern erfolgt die Verschriftung ausschließlich durch Phonogramme, aber zahlreiche Gedichte im *Man'yōshū* zeigen eine Mischung aus Phono- und Logogrammen oder bestehen nur aus Logogrammen. Chinesische Zeichen erhalten ihrer Bedeutung nach ein entsprechendes japanisches Wort; beispielsweise lautete „Berg" im Chinesisch jener Zeit *srean* und im Altjapanischen *yama*, so dass das Schriftzeichen 山 in Japan die Lesung *yama* erhielt.[3] Durch die starken Abweichungen in Syntax und Grammatik waren die Schwierigkeiten bei der Übernahme chinesischer Schriftsysteme zum Ausdruck der eigenen Sprache vorprogrammiert. Eine Lösung bestand in der Notation der grammatischen Funktionswörter und der flektierbaren Wortbestandteile mit Lautzeichen, und gegen Ende des neunten Jahrhunderts entwickelte sich mit den aus Kursivierung und Abkürzung von Phonogrammen hervorgegangenen *hiragana*-Lautzeichen ein System, das die Verschriftung von literarischen *monogatari*-Erzähltexten in japanischer Sprache in einer Art und Weise erlaubte, die den Eigenarten der Sprache entsprach; die Linearität der Schrift korrespondiert mit dem Verlauf der Sprache.

Im Vergleich beider Gattungen fällt in den genannten Werken eine ungewöhnliche Diskrepanz auf. Sind nämlich die Gedichte im *Man'yōshū* sowie

[1] Im Chinesischen steht ein Zeichen für ein einsilbiges Wort, so dass der Rhythmus auch die Stimme umfasst. Japanisch gelesen betrifft der Schriftzeichenrhythmus allerdings nur das lesende Auge, da die Anzahl der Charaktere und die Anzahl der gesprochenen Silben sowie die Reihenfolge der Schriftzeichen und die der Lesung nicht mehr korrespondieren.

[2] Vgl. WITTKAMP 2017.

[3] Lesung des „Middle Chinese" nach KROLL 2015, Eintrag 山 (digitale Ausgabe).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000186

die Volkslieder in den Geschichtswerken zum Ausdruck feiner Schattierungen der Grammatik fähig, etwa in der Kombination von Tempus- und Aspektmarkierungen, besitzen Prosatexte im *kanbun*-Stil eine vergleichsweise einfache Grammatik, in der beispielsweise Tempus und Aspekt nicht ausgeschrieben sind. Das liegt an den Eigenarten chinesischer Verschriftungen, wo Schriftzeichen je nach syntaktischer Position prinzipiell jede grammatische Funktion annehmen und die Differenziertheit im Ausdruck anderen Gesetzen folgt, beispielsweise durch den reichhaltigen Vorrat im äquivalenzbestimmten Paradigma der Schriftzeichen. Die simple Grammatik japanischer *kanbun*-Prosatexte wiederum erklärt die japanische Forschung durch Beschränkungen, angesichts derer sich die Aufschreiber auf die bloße Mitteilung von Ereignissen, Handlungen und Gegebenheiten konzentriert hätten.[4] Das Altjapanische besitzt aber eine weitgefächerte Grammatik, und was deren Verschriftung in lyrischen Texten ermöglichte, war die fest vorgegebene Silbenzahl zu alternierenden Versen im Rhythmus aus fünf und sieben Zähleinheiten. Einen Befund vorwegnehmend ist festzustellen, dass im Vergleich zum *Kojiki* oder *Nihon Shoki* die Raumdarstellung im *Man'yōshū* wesentlich differenzierter ausfällt, aber der Zusammenhang mit den Möglichkeiten der Grammatik ist hier nur als Vermutung zu nennen. Sicherlich kommt nämlich auch das zum Tragen, was Ernst Cassirer in einem Vortrag von 1930 als mythischen, ästhetischen und theoretischen Raum zu differenzieren versuchte. Da die *Man'yōshū*-Dichtung mit einer komplexen Erfassung der Zeit aufwartet, die wiederum mit differenzierten Raumdarstellungen einhergehen, handelt es sich um typische Chronotopoi im Sinne Michail M. Bachtins, aber das Gewicht liegt im Folgenden auf dem Paradigma der Raumdarstellung.[5]

Da die beiden genannten Werktitel aufgrund ihrer vollständigen Überlieferungen eine beachtliche Menge an Untersuchungsmaterial liefern, erfolgt eine Beschränkung auf Ausschnitte. Längere Prosatexte liegen erst mit

[4] Kōnoshi zufolge habe man sich „auf die Übertragung des Inhalts konzentriert und die Unterschiede diffiziler Nuancen *(bimyō na nyuansu)* verworfen" (2007, S. 47). Dabei geht die Forschung wie Okimori davon aus, dass der „*kanbun*-mäßige Gebrauch [grammatischer Hilfswörter im Chinesischen] allein für den Ausdruck der diffizilen Nuancen *(bimyō na nyuansu)* des Japanischen unzureichend ist" (2013, S. 163). Dennoch dürfte niemand die Ausdrucksmöglichkeiten der chinesischen Dichtung anzweifeln, und wenn Lurie in einer Geschichte der japanischen Literatur die Möglichkeiten zum Ausdruck der „fine shades of meanings" (2016, S. 28) gerade chinesischen Prosatexten zuspricht, belegt das auch auf westlicher Seite die Notwendigkeit zu einer differenzierten und exakteren Beschreibung.

[5] Vgl. Cassirer 2006, zur „Landschaft und Zeit" im *Man'yōshū* Wittkamp 2014b, S. 169–173, zum Chronotopos Frank 2009, S. 72–75 und Frank 2015. Mit der Landschaft mit eingeschriebener Geschichte oder der Landschaft als Berührungspunkt von Zeit und Raum liegen ähnliche Beschreibungen auch in Japan vor; vgl. Wittkamp 2014a, S. 131.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000187

dem *Kojiki* vor, so dass die folgenden Beobachtungen mit Raumdarstellungen in den *Man'yōshū*-Gedichten beginnen. Deren Anfänge lassen sich bis in die vorschriftliche Zeit zurückverfolgen, aber mit der Schrift sind selbst die sogenannten Volkslieder, welche die Geschichtswerke als Dichtungen einer weit zurückliegenden, präliteralen Vergangenheit präsentieren, als Produkt der Schrift zu sehen. Das lässt sich am Rhythmus, der Ausdifferenzierung von Wahrnehmung und literarischem Ausdruck und damit auch an der Raumdarstellung festmachen.[6] Das *Kojiki* beginnt mit einer abgeschlossenen Mythologie, die ontologisch bruchlos in Geschichtsschreibung übergeht. Die Erzählungen reichen bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts und enden mit einigen kurzen Genealogien.[7] Bei der Verschriftung der Prosateile ist eine mitunter beachtliche Entfernung von chinesischer Prosa festzustellen, so dass der Text oftmals – meist unhinterfragt – als Aufzeichnungen einer realen Erzählerrede ausgelegt wird.[8] Die folgenden Analysen beschränken sich auf die Mythen, aber einem abschließenden Vergleich dient ein Prosatext aus dem *Man'yōshū*, der mit den altjapanischen Mythen eindeutig nichts mehr zu tun hat. Der entscheidende Unterschied liegt darin, dass es sich um einen fiktionalen Text handelt, der eine fiktive Welt schildert – das macht ihn für die Betrachtung unentbehrlich.

Eine Schwierigkeit in Nünnings Modell besteht in der Erfassung konkreter Raumdarstellungen, wofür allerdings bereits erprobte Modelle zur Verfügung stehen. Die beiden folgenden Ansätze stammen von Andreas Mahler (1999), der drei Verfahren zur Ausgestaltung literarischer Räume vorschlägt:

- geographische Lokalisierung
- chorographische Konstitution, durch die sich der topologische Raum zu einem sichtbaren und ‚physisch begehbaren Raum' manifestiert
- atmosphärische Spezifikation, bei der den einzelnen Raumbestandteilen qualitative Prädikate zugewiesen werden[9]

sowie von Gerhard Hoffmann (1978), der eine Unterscheidung von Raumtypen bzw. „drei Grundentwürfen" liefert:

[6] Zu Ausdifferenzierungen im Rahmen von Landschaft, Schrift und kulturellem Gedächtnis im *Man'yōshū* vgl. Wittkamp 2014a/b.

[7] Kōnoshi ist bei einer Genealogie aus den *Kojiki*-Mythen der Meinung, dass deren Namen durch die Verweise auf den Jahreszeitenablauf im Reisanbau „die Ausdehnungen von Zeit und Raum enthalten" (1983, S. 5).

[8] Das Vorwort präsentiert einen namentlich ausgewiesenen Erzähler, der als Stimme den gesamten Text hindurch anwesend bleibt.

[9] Zusammengefasst n. Nitsch 2015, S. 31–33.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000188

- Aktionsraum: zuvorderst Schauplatz für ein ‚handelndes Subjekt' / der Handlung (Orte sind auf die Figuren bezogen und setzen den Bedingungsrahmen für ihre Handlungen)
- Gestimmter Raum: Orte und Gegenstände fungieren vor allem als atmosphärische, symbolische, emotional aufgeladene ‚Ausdrucksträger'
- Anschauungsraum: Fernraum, der in erster Linie eine ‚panoramaartige Überschau' bietet, überwiegend statisch konzipiert, kein begrenzter Handlungsort[10]

Für die folgenden Beobachtungen dienen Cassirers Unterscheidung in mythischen und ästhetischen Raum als erste Grenzziehung und die Kriterien nach Mahler und Hoffmann zur weiteren Differenzierung beider Raummodelle; die einzelnen Aspekte aus Mahlers und Hoffmanns Modellen erklären sich aus den folgenden Beobachtungen.

1. *Man'yōshū* (Lyrik)

Vor der Betrachtung der Raumdarstellung in der lyrischen Dichtung ist ein Blick auf die Zeitgestaltung zu werfen. Dass bereits der Anfang des *Man'yōshū* mit komplexen Texten besetzt ist, zeigt das Gedicht MYS 7, das dem Vorwort zufolge von der Dichterin Nukata no Ōkimi 額田王 stammt:

Aki no no no	Wo in Gold'ner Flur wir
mi-kusa kari fuki	Hehres Gras schnitten, Dach deckten
ya-do-re-ri-shi	Zuflucht genommen haben
Uji no Miya-ko no	In Uji no Miyako
kari-iho shi omohoyu	Die Hütte – daran denk' ich[11]

Das Gedicht besitzt hier nicht aufgeführte Para- sowie Metatexte, und die Vorbemerkung gibt eine Entstehungszeit unter Saimei Tennō (斉明天皇, 655–661) an, aber auch Rhythmus, Verschriftung und inhaltliche Aspekte sprechen für das siebte Jahrhundert. Über die provisorische Reiseunterkunft und den Ortsnamen Uji eröffnet sich ein Erinnerungsraum, wobei der Ausdruck der Erinnerung *(omohoyu)* die zeitlich-räumliche Distanz verdeutlicht (siehe unten). Solche aus Angaben zu Zeit und Raum aufgebaute Erinnerungsräume sind häufig in der Reisedichtung des *Man'yōshū* zu finden.

[10] Zusammengefasst n. Neumann 2015, S. 98 und Nünning 2009, S. 38.

[11] Zur Umschrift vgl. Wittkamp 2014a, S. 25–28, Kojima/Kinoshita/Tōno 1, S. 28–29. Es handelt sich auch hier insofern um Arbeitsübersetzungen, als die Eigenarten und Strukturen des Altjapanischen besondere Berücksichtigung finden, selbst zu dem Preis, der Ästhetik der Zielsprache unter Umständen entgegenzulaufen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000189

INAOKA (1, S. 11) sieht in der unmittelbaren Abfolge der drei Verben *kari* („Gras mähen"), *fuki* („Dach decken") und *ya-do-re-ri-shi* („hatten auf der Reise Unterkunft genommen") einen Ausdruck, der sich im *Kojiki* des Öfteren finde. Die Reihenfolge der Verben stimmt mit dem zeitlichen Ablauf der Handlung überein: zuerst das „erlauchte Gras" schneiden, dann damit die „provisorisch-geliehene Unterkunft" decken, dann dort übernachten. Es dürfte sich um die einfachste Form zur Darstellung von aufeinander folgenden Handlungen oder Ereignissen handeln, das heißt um eine basale Form des Erzählens. Die Ausstattung des dritten Verbes *(yadoru)* mit dem Verbalsuffix *-ri* (imperfektiver Aspekt), an das wiederum das Verbalsuffix *-ki* (Präteritum, Attributivform *-shi*) angehängt ist, setzt die gesamte Handlungsabfolge in die Vergangenheit. Dadurch bedeutet das Verb *omohoyu* („denken an") tatsächlich Erinnerung, also nicht etwa eine Vorstellung oder einen Wunsch. Es ist zu beachten, dass nur *ya-do-re-ri-shi* 屋杼礼里之 mit Lautzeichen ausgeschrieben ist, wobei das Zeichen 屋 („Dach, Haus") zudem eine semantische Valenz besitzt, die sich mit der Bedeutung der Phrase deckt (Verdoppelung oder Verdichtung der Semantik). Eine solche Verschriftung ist im Chinesischen nicht möglich. Zwar ließe sich dort ebenfalls beispielsweise eine abgeschlossene oder andauernde Handlung hervorheben, aber gewöhnlich stehen die Texte ohne Tempus- und Aspektmarkierungen. Bei einer schriftlich verfassten Erzählung ist auch so klar, dass sie höchstwahrscheinlich in der Vergangenheit spielt, und beim mündlichen Erzählen dürfte der Kontext ebenfalls keine Zweifel lassen.[12] Die Verschriftung von *ya-do-re-ri-shi* mit Phonogrammen ist möglich, da zum einen die Semantiken der einzelnen Lautzeichen in dieser Kombination keinen Sinn ergeben und zum anderen der dritte Vers im Kurzgedicht fünf Silben erfordert. Eine solche doppelte Restriktion ermöglicht komplexe Verbformen, die nicht vollkommen ausnotiert zu sein brauchen. In dem Gedicht MYS 5, das während einer Reise entstand, verleiht das lyrische Ich seiner Sehnsucht nach der Heimat Ausdruck, und im zweiten bis vierten Vers heißt es: 長春日乃 晩家流 知豆肝之良受 *nagaki haru-hi no / kure-ni-ke-ru / wa-zu-kimo shi-ra-zu* („dass der Frühlingstag zu Ende gegangen ist, habe ich gar nicht bemerkt").[13] Die Silbe *-ni* taucht in der Verschriftung zwar nicht auf, aber da es sich bei *-niker(u)i* um eine geläufige Form handelt, ist *-ni* beim Lesen leicht zu ergänzen; ansonsten wäre der Vers silbenmäßig unvollständig.[14] Einige Verse später heißt es 朝夕尓 還比奴礼婆 *asa yohi ni / kahera-hi-nu-re ba*: „Morgens

[12] Die Einschätzung von temporal nicht markierten *kanbun*-Texten als Präsens ist unkorrekt; solche Texte besitzen keine Zeitform (Tempus).

[13] KOJIMA/KINOSHITA/TŌNO 1, S. 26–27.

[14] Am Verb *kuru* („zu Ende gehen, dunkel werden") hängt die Aspektmarkierungen *-nu*, gefolgt von *-keri* (Ausdruck des plötzlichen Erkennens): *kure-ni-keri*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000190

bis nachts streicht (der über die Berge, die in Richtung der Heimat liegen, wehende Wind) immerfort (über meine Ärmel) hinweg, schlägt sie zurück", womit Stereotype der Reisedichtung – die Zeitangabe, der winkende Ärmel als Symbol des Abschieds, die Berge in Richtung der Heimat, der Wind, die reflexive Ebene (hier *kaheru*) – angesprochen sind. Die Grundform dieser komplexen Grammatik lautet *kaheru*, „nach Hause zurückkehren". Daran angefügt sind die Verbalsuffixe *-fu* (Wiederholung, Fortsetzung) und *-nu* (perfektiver Aspekt). Hier geht es aber nicht um Vergangenheit, sondern um Betonung der Handlungsfortdauer. Das Verbalsuffix *-nu* steht zudem in der Konditionalform *-nure*, welche die Basis für die Postposition *ba* bildet, die nach Lewin drei Deutungsmöglichkeiten bietet: konditionaler oder kausaler Nebensatz sowie einen „Nebensatz mit einer Handlung, auf die eine unvorhergesehene Wendung folgt" (1975, S. 85). Omodaka umschreibt die Verse mit „da der Wind von morgens bis abends ununterbrochen über meine Ärmel weht und sie flattern lässt/umschlägt" (1, S. 84–85), und die meisten Kommentarwerke folgen ihm.

Flexionen im Japanischen sind komplex, aber manche Formen, wie Negation, Dubitativ, Optativ oder Faktitiv, ließen sich direkt aus chinesischen Verschriftungen übernehmen. Dennoch erfolgt die Lesung auf Japanisch, allerdings zu dem Preis, dass die Abfolge der Schriftzeichen nicht mit der gesprochenen Sprache übereinstimmt. Beim Ausdruck des Stellenwertes und der Vollzugsphasen im Zeitverlauf (Tempus und Aspekt), bei der Höflichkeitssprache oder einigen anderen Besonderheiten erwiesen sich chinesische Vorgaben allerdings als untauglich. Dass sich die Möglichkeiten der Grammatik und ihrer Verschriftung wiederum auf die Raumdarstellung und -wahrnehmung auswirken, dürfte bereits das oben angeführte Beispiel mit den drei Handlungsabläufen andeuten, bei denen das Entstehen einer Hütte inklusive ihrer Umgebung in oder an einem Schilffeld räumlich und zugleich in der Vergangenheit zu konkretisieren ist. Bezüglich der Bewegungsabfolge kommt auch in diesem Beispiel die aus der Theorie zur Raumdarstellung bekannte Feststellung zum Tragen, dass Raum gewöhnlich an Bewegung gekoppelt ist.[15] Vor einer näheren Verdeutlichung dieses Aspekts sind drei Typen der altjapanischen Dichtung zu nennen, die auf Raumdarstellung angewiesen sind.

1. Sogenannte „Landesschau-Lieder" schildern von einem Berg aus den Blick über das Land oder das Meer.[16] Ihr Ursprung wird im 国見 *kunimi* verortet, einem im Frühling durchgeführten Fruchtbarkeitsritual zum Wohl und

[15] Vgl. Hallet/Neumann 2009.
[16] Vgl. Wittkamp 2014a, S. 87–101.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000191

Gedeihen der Gemeinschaft, die Bestimmung mit der Verschriftung aber in politischer Instrumentalisierung gesehen. Ein prominentes Beispiel ist MYS 2 mit dem Vorwort: „Ein ehrenwertes Lied vom Tennō, als er geruhte, auf den Kaguyama zu steigen und eine Landesschau zu halten."[17] Die Kompilatoren schreiben es Jomei Tennō 舒明天皇 zu, der von 629 bis 641 regierte, aber der Stil ist eindeutig jüngerer Natur. Der heilige „Himmelsberg" Ame (Ama) no Kaguyama 天香具山 besaß für die Yamato-Herrschaft besondere Relevanz:

> In Yamato gibt es Berge / Und als (wenn) ich auf den prächtigen Berg / Ame no Kaguyama gestiegen stehend / über das Land schaue / [da sehe ich hier und dort] in den Ebenen / Rauch von den Herden aufsteigen / und von den Wasserflächen / steigen Möwen [hier und dort] auf. / Welch' wahrhaft prächtiges Land / *akizu shima* – Unser Land Yamato! (MYS 2)
>
> *Yama-to niha / mura yama are do / tori-yo-ro-fu / Ame no Kaguyama / nobori-tachi / kuni-mi wo sure ba / kuni-hara ha / keburi tachi-tatsu / una-hara ha / ka-ma-me tachi-ta-tsu / umashi kuni so / akizu-shima / Ya-ma-to no kuni ha*

Die deiktischen Angaben „hier und dort" stehen nicht explizit im Text, aber einen ähnlichen Effekt rufen die Verbwiederholungen *tachi-tatsu* („aufsteigen und aufsteigen") hervor. Die Wiederholung dieser Ausdrücke richtet den Großraum vertikal aus, wozu auch *nobori-tachi* („hinaufsteigen und oben stehen") beiträgt, aber das Wort *kunimi* („Landesschau"), der schweifende Blick übers Land, steuert die horizontale Weite bei. Die Wiederholung impliziert natürlich auch zeitliche Kontinuität, aber da das Aufsteigen der Rauches der Herdfeuer an einem anderen Ort als das Aufsteigen der Möwen geschieht, trägt sie besonders zur räumlichen Ausdehnung in der Horizontalen bei. Die *kunimi*-Dichtung ist auf den Herrscher beschränkt, aber der Blick übers Land schreibt sich tief ins kulturelle Gedächtnis und in die spätere Dichtung ein. Mit diesem Gedicht liegt ein typischer „Anschauungsraum" vor, wobei freilich die dargestellte Wahrnehmung wohl weniger als *bottom-up* abläuft, das heißt als Wahrnehmung der realen Außenwelt. Durch den rituellen und zugleich zufriedenen Blick des Herrschers auf das Yamato seiner Vorfahren ist deutlich eine *top-down*-Beteiligung eingeschrieben; eine „realistische" Landschaftsdarstellung dürfte kaum zu erwarten sein.

2. Jahreszeitendichtung: Mit der chinesischen Literatur kamen die vier Jahreszeiten nach Japan, die als eines der wichtigsten Merkmale der späteren japanischen Dichtung gelten.[18] Anhand der älteren Dichtung und an den

[17] Zu MYS 2 vgl. KOJIMA/KINOSHITA/TŌNO 1, S. 24 sowie WITTKAMP 2014a: S. 87, 131.

[18] Vgl. WITTKAMP 2014a, S. 175–210; eine Einteilung in vier Jahreszeiten war in Japan zuvor unbekannt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000192

Volksliedern lässt sich zeigen, wie die Jahreszeiten in die Dichtung einziehen und sich dort allmählich festigen, so dass schließlich bestimmte Landschaftselemente exklusiv für eine Jahreszeit stehen – eine noch heute gültige Verbindung von Landschaftselementen und Jahreszeiten.

haru sugi-te	Frühling ist vorbei
natsu kitaru rashi	Offenbar ist der Sommer da
shiro-tahe no	Strahlend weiße
koromo hoshitari	Kleidung liegt zum Trocknen aus
Ame no Kaguyama	Kaguyama-Himmelsberg (MYS 28)
hisa-kata no	Uralter Berg
Ame no Kaguyama	Ame no Kaguyama
kono yufuhe	An diesem Abend
kasumi tanabiku	Zieht Dunst daher, der Frühling
haru tatsu rashimo	Ist offenbar gekommen (MYS 1812)

MYS 1812, das ältere Gedicht, stammt aus der namentlich öfters erwähnten, jedoch nicht mehr vorliegenden „Sammlung des Hitomaro“.[19] Kakinomoto no Hitomaro 柿本人麿 war ein Hofdichter unter der Herrscherin Jitō Tennō 持統天皇, die bis kurz nach 700 regierte und von der das erste Gedicht stammt. Beide Gedichte thematisieren den Berg Ame no Kaguyama, einen der drei Berge der Nara-Ebene, um die sich ein Großteil des Lebens im Yamato-Staat abspielte. Die älteste Hauptstadt, Fujiwara, wurde direkt zu ihren Füßen angelegt. Mit der bloßen Erwähnung des Berges ist per se ein Raum eingeschrieben, der für kulturelles Gedächtnis bzw. Identität steht.[20] Beim ersten Gedicht geht die japanische Forschung davon aus, dass die junge Jitō den Berg von einem erhöhtem Standpunkt, wahrscheinlich aus einem Fenster des Palastes, aus einer gewissen Distanz betrachtete. Diese Distanz, die der Anblick des Berges mit der geäußerten Vermutung *(rashi)* erfordert, ist auch beim zweiten Gedicht zu vernehmen, das den ziehenden Frühlingsdunst thematisiert. Zwischen dem Betrachter und dem Objekt der Wahrnehmung baut sich ein Raum auf, der im Rahmen einer konstruktivistischen Beschreibung der Landschaft entspricht.[21] Beide Gedichte enthalten Merkmale, die sie deutlich von der alten Volkslieddichtung unterscheiden, wie das Präsumptiv *rashi*, die Tatsache, dass der Dunst seitlich dahinzieht und nicht senkrecht aufsteigt (wie noch in dem Landesschau-Lied der Rauch und die Möwen), die Topik der wandelnden Jahreszeiten und nicht zuletzt die Raumdarstellung selbst. Beide Gedichte geben zudem

[19] Zu MYS 28 vgl. Kojima/Kinoshita/Tōno 1, S. 42, zu MYS. 1812 ebd. 3, S. 26.
[20] Vgl. Saigō 2015 [1967], S. 34–35.
[21] Zu den Merkmalen des ostasiatischen Landschaftsbegriffs vgl. Wittkamp 2012, S. 14–20, zum konstruktivistischen Landschaftsbegriff Wittkamp 2004.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000193

die Zusammengehörigkeit von Zeit und Raum zu erkennen, was ebenfalls neu zu sein scheint, wobei sich zugleich angesichts der stark formalisierten Jahreszeitentopik – zumindest für den späteren Leser – derselbe Raum im Herbst und im Winter ebenfalls eröffnet. Während sich die Jahreszeiten wandeln und die Zeit vergeht, bleibt der Raum als Zentrum der kulturellen Identität bestehen. Der Chronotopos beinhaltet damit gewissermaßen zwei verschiedene Ebenen der Zeit, eine zyklische und eine lineare.[22]

3. Struktur aus „Landschaft" und „Herz" (心 *kokoro*): Zahlreiche Gedichte im *Man'yōshū* besitzen mit den ersten zwei oder drei Versen ein aus Landschaft bestehendes gedichtinternes Vorwort.[23] Die letzten Verse steuern Emotionen, Gedanken oder Erinnerungen bei, aber die Reihenfolge kann in jüngeren Gedichten auch umgekehrt sein (Verfremdung). Die Verse zum emotionalen Ausdruck sind stereotyp, und die Originalität der Gedichte zeigt sich in der Landschaftsdarstellung. Durch die Materialität und Medialität der Schrift folgt die Rezeption nicht mehr der Linearität der gesprochenen Sprache. Das lesende Auge schwenkt zwischen den beiden Teilen hin und her, was eine gegenseitige Anreicherung der Semantik bedeutet. Ein typisches Beispiel ist das folgende Stück der Dichterin Ōtomo no Sakaue no Iratsume 大友坂上娘:

natsu no no no	Sommerliche Flur
shige-mi ni sakeru	Im Dickicht blüht sie einsam
hime-yu-ri no	*hime*-Lilie –
shiraenu kohi ha	Diese heimliche Sehnsucht
kurushiki mono so	Ein so fürchterliches Ding! (MYS 1500)

In diesem Gedicht blüht die orangefarbene *hime*-Lilie – *hime* bedeutet „Prinzessin", ist also etwas Seltenes – als einzelne Blume im satten Grün des sommerlichen Dickichts.[24] Dadurch liegt ein auf den Punkt gebrachter Farbkontrast vor, der in vielen Gedichten zum Ausdruck kommt. Über diesen Kontrast baut sich insofern eine räumliche Struktur auf, als der Blick vom Großen der sommerlichen Flur zum Kleinen der einzelnen Blume wandert. Die Fokussierung ruft einen Raum hervor, der sich zwischen der Blume, der sie umgebenden Landschaft aus sommerlichen Grün und der Distanz zum Betrachter aufspannt. Den räumlichen Abstand zwischen Beobachter und Außenwelt exemplifiziert bereits die in der Schrift verräumlichte Tren-

[22] Zum Verhältnis der zyklischen und linearen Zeit im Wandel vom mündlichen zum schriftlichen Erzählen vgl. Saijō 2005, S. 11–36.

[23] Zu einer Systematisierung vgl. Wittkamp 2014a, S. 234–237.

[24] Zu MYS 1500 vgl. Kojima/Kinoshita/Tōno 2, S. 321 sowie Wittkamp 2014a, S. 236.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000194

nung von Landschaft und *kokoro*, was auf semantischer Ebene ebenfalls gilt. Trotz der Verschmelzung beider Teile durch die Pendelbewegung des lesenden Auges, wozu – wie hier über die Genitivmarkierung *no* im dritten Vers – weiterhin bestimmte Grammatikformen beitragen, bleibt die prinzipielle Trennung von Außenwelt und Betrachter bestehen. Nur selten scheinen sich beide Bereiche nahezu ganz ineinander aufzulösen, und solche Gedichte bringen einen hochgradig gestimmten Raum zum Ausdruck, was die folgende Sequenz von Ōtomo no Yakamochi 大友家持 zeigt:[25]

23. Tag, einer augenblicklichen Laune folgend, zwei Gedichte

haru no no ni	Frühlingshafte Flur
kasumi ta-na-bi-ki	Milder Dunst zieht sich entlang
u-ra-ganashi	Im Herzen so traurig
ko-no yufu-kage ni	Zu diesem Abendhimmel
uguhisu na-ku mo	Ruft eine *uguisu* (MYS 4290)
waga yado no	In meinem Garten
isasa mura-take	Ein spärlicher Bambushain
fuku kaze no	Wind fährt hindurch, sein
oto no kasokeki	Klang ist ein leises Rascheln
kono yufuhe kamo	So dunkel dieser Abend (MYS 4291)

Die Gedichte beschreiben den Übergang einer noch sichtbaren Welt der Abenddämmerung *(yufu-kage)* zur Dunkelheit *(yufuhe)*, in der nur noch raschelnde Bambusblätter wahrgenommen werden. Die *uguisu* („Buschsänger") ist eine Vogelart mit klarer Singstimme, die bei Tageslicht ruft und als Frühlingsbote gilt. Der Vogel tritt alleine auf und singt kurze, in Abständen zu hörende Intervalle. Der Raum im ersten Gedicht eröffnet sich aus dem seitlich ziehenden *(tana-biku)* Frühlingsdunst, mit dem die Berge als Hintergrund ebenfalls präsent sind,[26] und dem sich darüber aufspannenden Abendhimmel. Es ist ein Großraum, in dem zwei Bezugspunkte gesetzt sind, nämlich der Betrachter und die Singstimme der *uguisu*, die durch ihre Klarheit im Kontrast zur Traurigkeit wie auch zur Abenddämmerung steht. Im zweiten Gedicht ist die Dämmerung der Dunkelheit gewichen, und mit dem durch einen Bambushain fahrenden Wind bleibt nur noch ein akustischer Raum. Beide Gedichte und das am folgenden Tage auf einem Spaziergang verfasste Stück wurden über viele Jahrhunderte kaum wahrgenommen und

[25] Zu MYS 4290 und MYS 4291 vgl. Kojima/Kinoshita/Tōno 4, S. 363–364, zu einer Analyse von MYS 4290 Wittkamp 2014b, S. 114–116.

[26] Berge gibt es in Japan überall, aber zudem liegt insofern eine poetologische Konvention vor, als der Frühlingsdunst (霞 *kasumi*) konkret mit Bergen zu visualisieren ist; der Herbstnebel (霧 *kiri*) steht meist mit Flüssen zusammen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000195

erst mit der Moderne im Sinne einer Romantik als „Gedichte aus Frühlingstraurigkeit" entdeckt. Auf den Garten als Raum der Wahrnehmung und des Ausdrucks ist im Folgenden nochmals zurückzukommen.[27]

Raum und Bewegung

Der Kontakt mit der Schrift führte zu Ausdifferenzierungen der Wahrnehmung und Ausdrucksmöglichkeiten, und der Zusammenhang von Schrift und der Entwicklung politischer Machtstrukturen ist ebenfalls bekannt. Die Frage ist, was diese Aspekte für das Raum-Paradigma bedeuten. Die Errichtung des zentralen Yamato-Staates ging mit der Verwaltung weit entfernter, zuvor eroberter Regionen einher, was neben der Schrift oder der Vereinheitlichung von Längen- und Gewichtsmaßen auch den reisenden Beamten erforderte. Exemplarisch zu nennen wäre der Verkehr zwischen Naniwa (Ōsaka) als Hafen zum Kernland Yamato und Daizaifu, einem Bezirk im Norden der Insel Kyūshū, über den der politische und kulturelle Kontakt mit Korea und China ablief. Einer der dortigen Beamten hieß Ōtomo no Tabito 大友旅人, der zu den bekanntesten Dichtern des *Man'yōshū* zählt. Den Dienst in der Ferne trat er in Begleitung seiner Frau an, aber ihr Tod veranlasste ihn zu einer einsamen Rückkehr mit quälenden Erinnerungen. Auf dieser Reise verfasste er fünf Gedichte, in denen die ersten drei eine, die beiden letzten eine weitere Gruppe bilden; die erste Gruppe stammt von dem Tag, an dem das Schiff der Bucht Tomo no Ura „näherkam":[28]

> Im 12. Monat, Winter, des Jahres 730 verfasste der hohe Daizai[fu-Beamte] Ōtomo [Tabito] zu der Zeit, als er den Weg in die Hauptstadt hinauffuhr, fünf Gedichte:
>
> | | |
> |---|---|
> | *wagimo-ko no* | Meine Frau hat sie |
> | *mi-shi Tomo no ura no* | Gesehen, in der Bucht von Tomo |
> | *muro no ki ha* | Heiligduftende Zypressen |
> | *toko-yo ni are do* | Diese werden immer sein, aber |
> | *mi-shi hito so na-ki* | Menschen, die sie sahen, nicht (MYS 446) |
>
> | | |
> |---|---|
> | *Tomo no ura no* | Tomo no Ura, auf |
> | *iso no muro no ki* | Den Klippen die Zypressen |
> | *mimu goto ni* | Solang ich sie seh' |
> | *ahi-mi-shi imo ha* | Meine Frau, die mit mir sah |
> | *wasuraeme ya mo* | Wie könnt' ich sie vergessen?! (MYS 447) |

[27] Zur Gartendichtung im *Man'yōshū* vgl. WITTKAMP 2014b, S. 369–415.

[28] Das Verb 過 bedeutet neben „passieren, überqueren" etc. auch „besuchen, sich nähern" (*Kanjikai*, digitale Ausgabe, Eintrag 過), „to stop at, stop by, visit" (KROLL 2015, digitale Ausgabe). KOJIMA/KINOSHITA/TŌNO lesen *yokiru* (wie INAOKA 1, S. 259) und paraphrasieren mit „sich nähern und anlegen" (1, S. 248); zu *yokiru* vgl. auch OMODAKA 1983, S. 793.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000196

iso no uhe ni	Über die Klippen
ne-bafu muro no ki	Spannen Zypressen Wurzeln –
mi-shi hito wo	Menschen, die das sahen
izura to towa ba	Fragte man, wo sie wohl sind
katari-tsugemu ka	Würden sie [die Bäume] es dann sagen? (MYS 448)

Die obenstehenden drei Gedichte wurden an dem Tag gedichtet, als [man sich] der Bucht von Tomo näherte.[29]

Das erste Gedicht schildert den Blick auf die Bucht mit Bäumen aus der Distanz, aber im zweiten Gedicht rückt mit den Klippen ein weiteres Landschaftselement in den Blick. Das Schiff hat sich der Bucht genähert, was das dritte Gedicht weiterhin verdeutlicht. Denn nun taucht mit den Wurzeln der Bäume *auf* den Felsen ein wiederum kleineres Detail auf. Diese fokussierende Landschaftsdarstellung verleiht der Sequenz auf inhaltlicher Ebene Narrativität, aber auch die über die Linearität der Schrift exemplifizierte Bewegung durch Zeit und Raum trägt dazu bei. Im Kontrast zur Bewegung stehen die Gedanken des lyrischen Ichs, die in drei verwobenen Zeitreflexionen – Ewigkeit, Vergangenheit, Gegenwart – um die verstorbene Frau kreisen und gewissermaßen einen innerlichen Stillstand bilden. Eine kleine Besonderheit ist zudem die Tatsache, dass sich die in den alten Volksliedern mit mythischer Raumordnung stets unten befindenden Wurzeln „über die Klippen aufspannen", was neben der Verfremdung weitere Rückschlüsse auf die Perspektive erlaubt. Eine dermaßen komplexe, über drei Gedichte aufgebaute Raumstruktur ist in den alten Volksliedern nicht zu erkennen. Daizaifu war ein weit von der Heimat entfernter Begegnungsraum mit dem Festland, und dass jenes liminale Raumerleben sowie die Erfahrung der Reise die Sinne der Beamten für den Raum, seine Dimensionen und Darstellung schärften, ist ihren Gedichten zu entnehmen. Insgesamt ist die Sequenz ein weiteres Beispiel für einen gestimmten Erinnerungs- und Anschauungsraum, der sich bis zu der Zeit erstreckt, als das lyrische Ich die Szenerie gemeinsam mit seiner Frau betrachtet hatte. Geographische Lokalisierungen kommen reichlich vor, nämlich durch die Ortsnamen im Vorwort, in den Nachbemerkungen und in den Gedichten, wobei der Raum durch die Beschreibung als „hinauffahren" (zur Hauptstadt) im Vorwort zudem eine perspektivische Grundausrichtung erhält. Die Landschaftselemente – dazu gehören vor allem auch die Küstenformationen der Bucht in der ersten und des Kaps in der zweiten Gruppe – tragen zur weiteren chorographischen Konstitution bei. Die große Entfernung zwischen Nara und Dazaifu bringt übrigens ein Freund in einem Brief an Tabito durch die

[29] Zu den drei Gedichten vgl. Kojima/Kinoshita/Tōno 1, S. 248 und Wittkamp 2014b, S. 352.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000197

Landschaftsmetaphorik „blaugrüne Meere teilen die Länder, weißen Wolken trennen die Himmel“ trefflich zum Ausdruck.[30] Meer und Wolken symbolisieren nicht nur den Raum, sondern als Träger und Auslöser von Erinnerungen auch die Zeit.[31] Im Verlauf der Bewegung durch diesen Raum spielt wie gesehen auch die zweite Gruppe eine wichtige Rolle, die sich thematisch der Annäherung an das Kap von Minume widmet und zugleich den innerlichen Stillstand der ersten Gruppe fortsetzt. Die Nachbemerkungen zu den beiden Gruppen „gedichtet an dem Tag, als man sich xy-Ortsname näherte,“ vergewissern sich nochmals der Bewegung durch Raum und Zeit, als ob sie sicherstellen sollen, dass der Leser die sukzessive Fokussierung versteht. Dass die beiden Gruppen die Sequenz und zugleich den dargestellten Raum strukturieren, demonstriert einmal mehr den semantischen Zusammenhang mit der Materialität und Medialität der Schrift.

Einen Höhepunkt dieser Technik einer toponymisch-narrativen Raumerzeugung über mehrere Gedichte stellt gewiss die Sequenz MYS 249 bis MYS 256 aus der Hand von Hitomaro dar, die einige Jahre vor Tabitos Gedichten entstand.[32] Diese stehen zwar ohne Zeitangaben, aber jedes Gedicht enthält einen Ortsnamen, und in ihrer narrativen Abfolge präsentieren die Gedichte Stationen von der Abfahrt des Schiffes in Naniwa (Ōsaka) bis zum Passieren der Insel Awajishima und dem sich dort öffnenden Meer jeweils eine Landschaftsdarstellung. Darin kommen nur wenige, kurze Erwähnungen der Sehnsucht vor, und in einigen Gedichten bringt das lyrische Ich durch „sehen“ sowie in einem Fall „nicht mehr sehen“ explizit seine eigene Bewegung durch den Raum zum Ausdruck, wobei freilich die Funktion als Übergangs- und Besänftigungsritual der lokalen Gottheiten nicht zu vergessen ist.[33] Wenn sich der Reisende in MYS 252 allerdings fragt, ob „er selbst wohl wie ein aufs Meer hinausfahrender Fischer aussieht“, hat das nichts mehr mit Ritual zu tun. Durch diesen Kniff tritt das betrachtende Ich aus sich heraus und positioniert sich in einer reflexiven Wendung in dem von ihm selbst inszenierten Raum. Es befindet sich auf der Reise durch einen Raum, der den damaligen Beamten gut bekannt und daher bei der Rezeption mühelos zu konkretisieren war. Das sich hinter diesen Reisestationen eröffnende Meer wirkt bedrohlich, ungewiss und ist der Heimat in Yamato fern. Die Landschaftsszenen bauen die Stimmung kumulativ auf; sie beginnen mit „angsteinflößenden Wellen“ und enden mit den „wild durcheinander hinausfahrenden“ Booten der Meeresfischer.

[30] 碧海分地 白雲別天; zit. n. Kojima/Kinoshita/Tōno 2, S. 56–58.
[31] Vgl. Wittkamp 2014b, S. 321–368.
[32] Vgl. Kojima/Kinoshita/Tōno 1, S. 173–175.
[33] Vgl. Wittkamp 2014a/b passim (siehe Index, 2014b, S. 481).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000198

Gartenräume

Für eine angemessene Aufarbeitung der Raumdarstellung im *Man'yōshū* wären noch viele Aspekte zu berücksichtigen, aber neben der Reise unbedingt hervorzuheben ist der Garten, der als ästhetischer Anschauungsraum gemeinsam mit der Schrift aus China kam[34]; ein komplexes Beispiel ist das folgende Gedicht:

waga ya-do ni	In meinem Garten
naki-shi kari ga ne	Der Ruf schreiender Gänse
kumo no uhe ni	Über den Wolken
ko-yoi naku-nari	An diesem Abend rufen sie
kuni he ka-mo yuku	Ziehen gewiss gen Heimat (MYS 2130)[35]

Die Topik „mein Garten" – *yado* steht für den Raum um das Anwesen, den Garten – stammt aus einer Gruppe von Gedichten, die in Dazaifu bei einem Bankett im Garten des oben erwähnten Tabito entstanden. Außer dem Einbringen der lautlichen Welt über die Wiederholung der *k*-Konsonanten (der Ruf der Gänse) interessant in MYS 2130 ist, dass dieser Garten als Ausschnitt aus einem größeren Raum erscheint, der sich aus dem Raum „über den Wolken" *(kumo no uhe ni)* und dem Hinweis auf die ferne Heimat (*kuni*, wörtlich „Land") aufbaut. In diesem Gedicht läuft gewissermaßen eine De-Fokussierung ab, da sich der Raum vom Garten über die Wolken bis zur Heimat weitet. Japanische Gärten wurden oftmals so angelegt, dass die dahinterliegende Landschaft als Teil des Gartens erscheint; das nennt man *shakkei* 借景, wörtlich „geliehene Landschaft". Damit liegt eine interessante reflexive Entgrenzung des physisch begrenzten Gartenraumes vor, aber das Gedicht zeigt diesen Nexus ebenfalls.

Als Gartenliebhaber bekannt ist Yakamochi, der als Beamter wie sein Vater Tabito einen Großteil seiner Laufbahn weit von der Hauptstadt entfernt verbrachte. Die beiden folgenden Gedichte, die wie die oben zitierten in ihrer narrativen Abfolge einen gestimmten Raum evozieren, entstanden ebenfalls in der Ferne; hier ist der Raum der Betrachtung auf denotativer Ebene ganz auf den Garten eingeschränkt:

[34] Takano (1992, S. 393) zufolge teilt die Reise- mit der Jahreszeitendichtung das Moment der Landschaftsdarstellung, und in „dem Punkt, das Gefühl der Landschaft anzuvertrauen", unterscheiden sie sich nicht voneinander. Aber im Gegensatz zu jener, die ihre Landschaft durch die Bewegung der Reise erhalten habe, erfasse diese den Wandel der natürlichen Umwelt innerhalb des normalen Lebensraums. Beide seien gegenständlich, aber ihr Unterschied rühre daher, dass ihre Ausformungen auf verschiedene Fundamente zurückgehen. Mit „normalem Lebensraum" meint Takano die Gärten und die nähere Umgebung der Stadt, was wiederum an den Locus amoenus in europäischer Kunst erinnert; zur Gartendichtung und „Gärten der Erinnerung" vgl. Wittkamp 2014b, S. 360–416.

[35] Zu MYS 2130 vgl. Kojima/Kinoshita/Tōno 3, S. 107 sowie Wittkamp 2014b, S. 96.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000199

Am Abend des ersten Tages im dritten Monat im Jahr 750, zwei Stücke, gedichtet bei der Betrachtung von Pfirsich- und Pflaumenblüten im Frühlingsgarten

haru no sono	Garten im Frühling
kurenahi nihofu	In leichtem Rot erstrahlen
momo no hana	Die Pfirsichblüten
shita-deru michi ni	Darunter leuchtend der Weg, dort
idetatsu wotome	Herausgetreten ein Mädchen (MYS 4139)
waga sono no	In meinem Garten
sumomo no hana ka	Sind es Pflaumenblüten
niha ni chiru	Die zu Boden rieseln?
hadare no imada	Oder ist der dünne Schnee immer
nokoritaru kamo	Noch liegengeblieben? (MYS 4140)

Das erste Gedicht fokussiert schrittweise auf einen Ausschnitt des Gartens, nämlich auf den von Pfirsichblüten beleuchteten Weg, wo plötzlich ein Mädchen steht bzw. „heraustritt" *(ide-tatsu)*.[36] Im Vorwort und im ersten Vers taucht der Garten zunächst als Ganzes auf, gefolgt von der sukzessiven Blickverengung auf das Mädchen. Im zweiten Gedicht erscheint der Garten wieder als Ganzes, bevor eine erneute Fokussierung stattfindet. In der Metaphorik der Filmsprache ließe sich das als Heran- und Herauszoomen beschreiben, der Effekt ist aber auch als ein pulsierendes Aufblähen und Zusammenfallen des Raumes zu begreifen – mit Auswirkungen auf die kognitive Raumerzeugung. Daher wäre eine Darstellung der Gedichte ohne das Vorwort unzulässig, was aber oft der Fall ist. Das Verb *idetatsu*, das plötzliche Hinaus- respektive Heraustreten, impliziert einen gewissen Betrachtungszeitraum und betont zum anderen die Fokussierung auf diesen Ausschnitt der Gartenlandschaft, der durch die Präposition *ni* („dort") eine Präzisierung „auf den Punkt" erfährt. Zu dieser trägt weiterhin die schwer zu übersetzende Wortschöpfung *shita-deru* (*shita*: „unten", *teru*: „leuchten") bei, die für das räumlich strukturierte Bild eines erleuchteten Weges unterhalb beleuchtender Blüten steht. Das Kompositum ist ein weiteres Beispiel der durch die Materialität und Medialität der Schrift initiierten Ausdifferenzierung von Wahrnehmung und Ausdruck.[37]

[36] Zu MYS 2130 vgl. KOJIMA/KINOSHITA/TŌNO 4, S. 255.

[37] Tatsächlich gibt es in den Kojiki-Mythen eine Gottheit namens Shitaderu Hime 下光比売. YAMAGUCHI und KONOSHI (1, S. 92–93) erläutern 下 als „geliehenes Zeichen" (*shakuji* 借字) und leiten die Bedeutung aus *shitafu* („leuchten, scheinen") ab. Der Name der Hime bedeute somit „Leuchtende Schönheit". Die Kommentare zu Yakamochis Gedicht sehen keine Verbindung mit dieser Gottheit. Diese mag es zwar durchaus geben, aber *shita* im Gedicht bedeutet „unten", und damit liegt in jedem Fall eine semantische Ausdifferenzierung vor.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000200

Das Bild des Mädchens unter leuchtenden Pfirsichblüten wirkt wie eine Illusion,[38] deren Bestätigung im zweiten Gedicht erfolgt: Sind es weiße Blüten oder nur Schnee? Es liegt ein Topos aus chinesischen Quellen vor, der sich in japanischer Dichtung noch lange nachweisen lässt.[39] Den Einzug dorthin hält er in zwei Gedichten der oben angesprochenen Sequenz aus dem Gartenbankett, eines davon stammt von Yakamochis Vater Tabito (MYS 822). In den Blick auf den eigenen Garten ist somit ein weiterer Erinnerungsraum eingeschrieben, zumal gezeigt werden konnte, dass Yakamochis poetischer Garten wie eine Festplatte als Speichermedium von Erinnerungen an verschiedene Personen dient.[40] Für die Illusion spricht übrigens auch das Spiel mit den Blütenfarben. Denn obwohl es sich bei dem rötlich schimmernden Mädchen um einen gewiss reizvollen Anblick handelt, verweilt der Blick nicht dort, sondern wendet sich der Blüten-Schnee-Topik zu, worin sich zudem das narrative Moment zu erkennen gibt. Da die weißen Bäume offenbar nicht mit den rotblühenden Bäumen zusammen stehen, zumindest nicht in unmittelbarer Nähe zum Weg, ist durch den Farbwechsel eine horizontale Raumstruktur eingezeichnet, die weiterhin durch die Ungewissheit, ob es sich um Schnee oder Blüten handelt, eine Distanz zum Betrachter erhält. Wenn man möchte, ließe sich die horizontale Ebene dieses Raumes als Dreieck konzeptualisieren; das scheint in vielen Gedichten der Fall zu sein.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass sich für die *Man'yōshū*-Dichtung in gebundener Sprache alle drei Verfahren zur Ausgestaltung literarischer Räume nach Mahler bzw. alle drei Grundentwürfe nach Hoffmann nachweisen lassen. Weiterhin konnte gezeigt werden, dass der Raum über konkrete Topographien durch Präpositionen, Landschaftsdarstellungen oder Bewegungsrichtungen, aber auch über poetologische Techniken, wie die sukzessive Fokussierung oder Farbkontrastierung, zu erschließen ist. Eine Besonderheit stellen die Räume dar, die trotz eines Zurücktretens der Sichtbarkeit zugunsten der ausschließlich hörbaren Welt ihre Räumlichkeit bewahren; bei diesen Darstellungen spielt der Verlauf der Zeit respektive das narrative Moment der Sequenz eine konstitutive Rolle.[41] Die bisherigen

[38] Vgl. Miyakoshi/Ishii/Oda, Eintrag *haru no sono* (digitale Ausgabe). Kojima/Kinoshita/Tōno vermuten eine „punkthafte Landschaft (*tenkei* 天景) der Vorstellung" (4, S. 295); zu *tenkei* als Begriff der wissenschaftlichen Beschreibung einer perspektivisch orientierten Landschaftsdarstellung vgl. Wittkamp 2014b, S. 149–150. Der Begriff zeigt eine vollständige Überlappung des Landschafts- mit dem Raumdiskurs.

[39] Vgl. Kojima/Kinoshita/Tōno 2, S. 43. In MYS 1640 und im *Kaifūsō* 懐風藻 greift Tabito dieses Thema erneut auf; vgl. Kojima/Kinoshita/Tōno 2, S. 371 und zum *Kaifūsō* Tatsumi 2012, S. 220–224.

[40] Vgl. Wittkamp 2014b, S. 384–403.

[41] Ein typisches Beispiel ist MYS 924 von Yamabe no Akahito 山部赤人; vgl. Wittkamp 2014a, S. 245, 249.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000201

Beispiele zeichnen sich durch gestimmte Räume, Anschauungsräume oder stringente Perspektiven aus, die Gedichte aus Yakamochis Garten muten „atmosphärisch" an.[42]

2. *Kojiki*-Mythen

Die mythische Welt im *Kojiki* besteht aus verschiedenen Bereichen; die wichtigsten davon sind Takaama no Hara 高天原, das Gefilde des Hohen Himmels, Ashihara no Naka tsu Kuni 葦原中國, das Mittelland des Schilfgefildes, Yomo tsu Kuni 黄泉國, das Reich der Gelben Quellen, Unahara 海原, das Meeresgefilde, sowie Ne no Katasu Kuni[43] 根之堅州國, das Land der Fernen Hartinsel.[44] Es gibt verschiedene Ansätze zur Überführung dieser mythischen Welt in eine konkrete Form, sei es als Struktur, Modell oder Karte. Die Herangehensweisen unterscheiden sich in ihren Herleitungen hauptsächlich in der Frage, wie viel außertextuelles Wissen aus anderen Textquellen oder aus volkskundlichen und archäologischen Befunden in die Interpretationen einfließt. Die übliche Auffassung ist die einer dreischichtigen Struktur aus Himmel, Erde und unterirdischer Welt, wobei die beiden unterirdischen Bereiche Yomo tsu Kuni und Ne no Katasu Kuni entweder als identisch oder als getrennt dastehen. Besonders die sogenannte „Werk-Abhandlung" weist jedoch die Dreischichten-Struktur zurück, da diese aus den Textmitteilungen allein nicht zu erschließen ist.

So kommt SATŌ MASAHIDE durch die Fokussierung auf die „Vorstellung namens *kuni* (Land)" zu einer prinzipiellen Trennung zwischen dem Himmel und der darunterliegenden Welt, die wiederum in die drei vertikal angeordneten Bereiche „Yomo – Ashihara – Ne no Katasu" gegliedert ist.[45] SATŌ zufolge liegt nämlich aus der Sicht der Menschen das gewöhnlich als „Unterwelt" oder „Reich der Finsternis" beschriebene Yomo oberhalb der Menschenwelt, also in den Bergen. MASUDA KATSUMI wiederum geht von zwei „Paaren" aus, die über den Bezugspunkt „Mittelland" (= Ashihara) miteinander in Verbindung stehen, nämlich Takaama no Hara – Ashihara

[42] Zur „Atmosphäre als Grundbegriff einer neuen Ästhetik" vgl. BÖHME 1995.

[43] FLORENZ sieht in Ne no Katasu Kuni einen „von den vielen Namen der Unterwelt" (2014b, S. 49) und übersetzt mit „das Untere entlegene Land" (2014b, S. 30, 49), NAUMANN mit das „Feste Land der Wurzeln" (1996, S. 59).

[44] Zum *Kojiki* in deutscher Sprache vgl. FLORENZ 2014b [1919], ANTONI 2012, NAUMANN 1996, zur kommentierten Ausgabe in japanischer Sprache sei an YAMAGUCHI/KŌNOSHI 2007, S. 28–138 verwiesen. Die Zusammenfassung ist ein Zwischenergebnis einer komparativen Untersuchung zu den *Kojiki*-Mythen, dargelegt auf dem Treffen des Arbeitskreises vormoderne Literatur Japans (24.–26. Juni 2016, Japanologie Heidelberg).

[45] Zit. n. TERAKAWA 2009, S. 364 und KŌNOSHI 2008, S. 92, 142

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000202

no Mizuho no Kuni (= das Mittelland des Schilfgefildes) sowie [Ashihara no] *naka tsu kuni* („das Land der Mitte") – *yomo tsu kuni*, wobei er „Yomo" nicht als „Gelbe Quellen", sondern als „Länder der vier Richtungen" (四方) liest, da er von homonymen Wörtern ausgeht. Beide „Paare" fügt er dann zu einem umgekehrten ‚T' zusammen (⊥).[46] Kōnoshi Takamitsu übernimmt die Vorstellung eines zentralen Landes *(naka tsu kuni)*, an dessen Peripherie die anderen „Länder" *(kuni)* liegen. Allerdings grenzt er sich darin von Masuda ab, die horizontale und die vertikale Beziehung „unterschiedlichen Dimensionen" zuzuordnen, die aufgrund ihrer Heterogenität nicht in eine gemeinsame „Struktur" zu bringen seien; die „*kuni*-Dimension" (2008, S. 149) sei eine andere als die des Himmels. Im *Kojiki* ist es tatsächlich so, dass das Hohe Himmelgefilde von Anfang an vollkommen ist, das Mittelland des Schilfgefildes aber erst über einen mythischen Langzeitraum und eine komplizierte Handlungskette geboren, gefestigt, fertiggestellt, befriedet und schließlich an den Himmel zur Herrschaft abgetreten wird. Die Ferne der am Rande vom Mittelland angeordneten Länder kommt explizit zwar nur in dem Namen „Ne no Katasu" zum Ausdruck.[47] Aber außer der von Masuda vorgeschlagenen Auslegung von *yomo tsu kuni* im Sinne von „Länder der vier Himmelsrichtungen" sieht er einen weiteren Hinweis auf die Ferne der am Rande des Mittellandes angeordneten Länder „Yomo tsu Kuni" und „Land der Meeresgottheit" in der Erwähnung von 坂 *saka*, üblicherweise im Sinne von „Abhang" verstanden. Beide *saka* in Yomo tsu Hira-*saka* und Una-*saka* („Meeres-Abhang") sind aber als Grenzbereiche zu verstehen, wofür die Etymologie spricht.[48] Zu beachten ist, dass die Beziehungen der drei fernen Länder – Yomo, Ne no Katasu und das Land der Meeresgottheit – untereinander keinerlei Thematisierung finden. Alle drei Länder tauchen nur in Beziehung mit dem Mittelland des Schilfgefildes auf, was dessen zentrale Position und die damit verbundenen Implikationen noch mehr hervorhebt. In den *Kojiki*-Mythen geht es daher um das Mittelland des Schilfgefildes, jenes Reich, das die Tennō ab dem zweiten Buch als „Unterm Himmel" mit himmlischem Mandat eroberten und regierten. Lebenswichtig für die *Kojiki*-Welt war das Hohe Himmelsgefilde, da es Legitimation, Ordnung und Schutz bedeutete. Ein anderes „Unterm Himmel"

[46] Zit. n. Kōnoshi 2008, S. 144–149.

[47] Das Schriftzeichen 根 bedeutet „Wurzel", aber Yamaguchi/Kōnoshi (2007, S. 54–55) plädieren für die Bedeutung „fern, Ferne"; vgl. weiterhin Kōnoshi 2008, S. 83.

[48] Vgl. Omodaka 1983, S. 318, Noguchi 2001, Shirai 2011. Mit *saka* liegt ein Beispiel für das Problem vor, einen großen Vorrat an Schriftzeichen mit im Vergleich dazu wenigen altjapanischen Wörtern zu belegen. Das Wort bedeutete vor der Schrift „Grenze" *und zugleich* „Abhang", da die umliegenden Berge natürliche Grenzen bildeten. Erst mit der Schrift differenzierten sich beide Wörter zu Homonymen mit unterschiedlichen Semantiken aus.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000203

existiert in der *Kojiki*-Weltsicht nicht, da Korea dazu gehört und China gar nicht erst auftaucht.

Unabhängig von der Frage, ob Yomo tsu Kuni und Ne no Katasu Kuni identisch oder Unterwelten der Toten sind, wofür nur das außertextuelle Wissen spräche, handelt es sich um Räume, die einzig und allein durch das Durchschreiten von Grenz- oder Übergangsräumen zu erreichen sind.[49] Einige Darstellungen der Grenzüberschreitungen sind mit Ritualen angereichert, die zugrunde liegende Übergangsrituale (ARNOLD VAN GENNEP) zu erkennen geben. Die Grenzüberschreitungen sind teilweise mit Nachdruck in den Text eingeschrieben, so dass sich LOTMANS Beobachtungen bestätigen lassen: Zum einen gibt es als „wichtigstes topologisches Merkmal des Raumes die Grenze", die den Raum in „zwei disjunkte Teilräume" teilt und deren „wichtigste Eigenschaft […] ihre Unüberschreitbarkeit" (1993, S. 327) ist. Wie LOTMAN darlegt, stehen sich diese Teilbereiche auch in semantischer Hinsicht gegenüber. Deutlich zeigt sich das im *Kojiki* z. B. bei Izanakis Besuch in Yomo tsu Kuni, dessen Verunreinigungen dieser nach dem Verlassen nur durch ein Ritual der Reinigung wieder abstreifen konnte. Aber auch das Hohe Himmelsgefilde (‚oben') und Ashihara no Naka tsu Kuni (‚unten') stehen sich in Form von ‚heilig versus profan', ‚Ordnung versus Unordnung', ‚Vollendung versus Unvollendung' etc. als semantische Oppositionen gegenüber. Im Verlauf der Erzählung nähern diese sich allerdings insofern semantisch an, als dem Mittelland des Schilfgefildes eine enorme Aufwertung widerfährt. Denn nur so ist es dem Abstieg des himmlischen Enkels würdig. Auf der anderen Seite wird die von LOTMAN vermutete kulturelle Ordnung, die sich in literarischen Texten besonders an Grenzüberschreitungen und den entsprechenden semantischen Zuordnungen zeige, im *Kojiki* kontinuierlich unterlaufen. „Lotman betont", schreibt MICHAEL C. FRANK, „das dekonstruktive Verhältnis des Textes zur dominierenden binären Konstruktion der Welt sowie das transformative Potential der Grenzüberschreitung" (2009, S. 67–68).

Bezüglich der Raumdarstellung fällt zunächst auf, dass – abgesehen von der basalen Ordnung aus Himmel und Erde – die Mitteilungen auf den Raum meist rein toponymischer Art sind. Wenige Ortsnamen besitzen wertende Attribute, wie *ashihara* („Schilfebene"), eine nur aus der Perspektive des Himmels vorkommende Bezeichnung, da dem Schilf die negativen Be-

[49] TERAKAWA (2009, S. 349–387) verbindet mit der chinesischen Vorstellung zweier Seelen als 魂 *hun* (jap. *kon*) und 魄 *po* (jap. *haku*) und plädiert für zwei verschiedene Bereiche, die für den fleischlichen Körper respektive die für die sich von diesem lösende Seele zuständig sind, wogegen OMURA (2011, S. 125–144) ein Modell von SAIGŌ modifiziert, das auf räumliche Identität verweist, allerdings zu verschiedenen Phasen; vgl. auch SAIJŌ 2005, S. 68–89.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000204

deutungen „wild, urwüchsig, chaotisch" eingeschrieben sind.[50] Gewöhnlich laufen die Mitteilungen zum Raum jedoch über die Verben der Bewegung ab, wie „hinein- und hinausgehen", „auf- und absteigen". Somit ist die Raumdarstellung an die Figurenbewegung gebunden, wodurch sich erneut die Einsicht bestätigt, „dass ‚Raum' ohne ‚Bewegung' nicht denkbar ist". Wolfgang Hallet und Birgit Neumann sehen darin „eine der Ausgangsbedingungen literaturwissenschaftlicher und zugleich sozial- und kulturwissenschaftlicher Raumkonzepte" (2009, S. 20). Auf der anderen Seite sind die dargestellten Räume allerdings nicht lediglich die Bühnen der Handlungen, sondern sie üben für die mythische Welt eine bestimmte Funktion aus; anders gesagt: Sie sind Handlung. Beim Hohen Himmelsgefilde ist das evident, aber beispielsweise die Mythe von Yomo tsu Kuni erzählt die Herkunft des menschlichen Sterbens, wogegen Ne no Katasu Kuni die Vollendung des Mittellandes des Schilfgefildes in die Wege leitet.

Anhand der Textmitteilungen lässt sich der mythische Raum zwar im Modell darstellen,[51] aber es fehlt ihm weitestgehend die konkrete Ausstattung bzw. die topographische Konkretion. Mit Mahlers drei Verfahren zur Ausgestaltung literarischer Räume lassen sich geographische Lokalisierungen ausmachen, die freilich nicht mit realen Orten und Räumen zu verwechseln sind, eine chorographische Konstitution ist aber nur ansatzweise vorhanden. Die atmosphärische Spezifikation wiederum scheint nahezu ganz zu fehlen, ist aber rudimentär in Namen wie „Schilffeld" oder der oben genannten Genealogie enthalten. Wenn in seltenen Fällen weitere Hinweise auf den Raum auftauchen, dienen diese unmittelbar der Handlungsdarstellung der Figuren beziehungsweise der Handlung selbst. Beispiele sind der Fluss in Izumo, an dem Susa no Wo das Ungeheuer besiegte, oder der Baum, mit dem achtzig

[50] Vgl. Saigō 2015 [1967], S. 20–22; 1984, S. 290–293; 3, S. 207, 216–217. Die negative Sicht auf das Mittelland des Schilfgefildes zeigt sich besonders beim Befehl der Himmlischen Gottheiten zur Unterwerfung und Übernahme jener Welt; vgl. Kishine 2016, S. 136–137.

[51] Die Karten oder Modelle fallen allerdings unterschiedlich aus, was zudem auf die ambivalenten, „verzerrenden" (Saijō 2005, S. 67, 85) Darstellungen der zugrunde liegenden Vorstellungen zurückzuführen ist. Die früheste Systematisierung der vertikalen/nördlichen und der horizontalen/südlichen Weltvorstellung stammt vermutlich von Oka Masao, der das Thema 1956 in dem Aufsatz „Nihon minzoku bunka no keisei" ausarbeitet; vgl. Oka 1994, S. 9 und für eine Darstellung als Schaubild Miura 2013, S. 69. Saijō (S. 61–103) zufolge handelte es sich vor der Schrift bei der vertikalen Weltvorstellung lediglich um ein einfaches ‚oben' versus ‚unten', aber die Verschriftung, die er als „De-konstruktion" (*kaihen*, vgl. S. 11, 79, 84 etc.) beschreibt, führte zu „Verzerrungen", in diesem Fall zur Darstellung einer dreischichtigen Welt. Saijō plädiert zwar somit ebenfalls für das Drei-Schichten-Modell, sieht es aber im Gegensatz zur vorangehenden Forschung nicht im Volksglaube etc. verankert, sondern als Produkt der Schrift.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000205

Gottheiten ihren Bruder Ohoanamuji töten wollten. Die topographische Konkretion dient also nicht der Raumgestaltung oder -ausstattung, und es sind somit keine Versatzstücke, wie sie aus der Landschaft in Literatur und Malerei des europäischen Mittelalters bekannt sind, sondern unmittelbare Handlungsanlässe. Hinsichtlich der Unterscheidung von Raumtypen ließe sich weiterhin festhalten, dass es zwar den Aktionsraum gibt, nicht aber den gestimmten Raum sowie den Anschauungsraum. Cassirers mythischer Raum nimmt somit für die Diegesis im *Kojiki* konkrete Konturen an, die der Abgleich mit dem ästhetischen Raum in der *Man'yōshū*-Dichtung noch deutlicher zeigt. Hier ist aber nochmals darauf hinzuweisen, dass diese klare Unterscheidung viel mit den grammatischen Ausdrucksmöglichkeiten der beiden Schriftsysteme – lyrische Dichtung versus *kanbun*-Prosa – zu tun hat.

Prosa und fiktive Räume

Oben wurde an einem Zitat gezeigt, dass auch in Prosatexten stilistische Mittel wie Farbkontraste zur Beschreibung des Raumes zum Tragen kommen. Die Erfahrung der Reise, Ferne und Trennung und die Begegnung mit der Schrift und der chinesischen Literatur schärften die Sinne der Beamten für die Dimensionen und Ästhetik des Raumes, was der folgende Passus aus einem Gedichtvorwort ebenfalls zeigt. Als ein Beamter zu der japanischen Station Mimana in Südkorea entsandt wurde und sein Schiff „langsam auf blaugrünen Wellen dahinfuhr", erklomm seine Geliebte „den Gipfel eines hohen Berges und sah dem Schiff nach, das [allmählich] in der Ferne verschwand". Die Autorenschaft des Vorworts und der Gedichte ist nicht geklärt, aber man vermutet Tabito. Der Text weist Bezüge zur chinesischen Literatur auf, scheint jedoch auf einer altjapanischen Erzählung zu beruhen.[52] Es ist daher schwer zu entscheiden, ob die Angaben „langsam, allmählich", „hoher Berg", „in der Ferne", die eine Ausdehnung von Zeit und Raum bedeuten, aus der alten Erzählung stammen. Neu zumindest dürfte die Tatsache sein, dass sich der Raum bis hinter den Horizont nach Korea erstreckt. Aber selbst wenn es sich um eine „Legende" (Vovin) handelt, rücken die Bezüge zur chinesischen Literatur, die Einsichten in das Innenleben der namenlosen Frau vom Lande, die beigefügten Gedichte und nicht zuletzt das Medium der Schrift die gesamte Erzählung in die Nähe von fiktionaler Rede, wobei die geschilderte Außenwelt mit den blaugrünen Wellen einen weiteren ästhetischen Raum bzw. gestimmten Anschauungsraum zeichnen, wenn auch mit minimaler chorographischer Konstitution und atmosphärischer Spezifikation.

[52] Vgl. Kojima/Kinoshita/Tōno 2, S. 61, Inaoka 2, S. 52 sowie Vovin 2011, S. 109.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000206

Den Eindruck eines fiktiven Raumes und fiktionaler Rede erweckt anschaulich das folgende Vorwort, das insofern ein besonderes Narrativ darstellt, als es den ersten explizit ausgewiesenen Ich-Erzähler der japanischen Prosaliteratur präsentiert. Dort heißt es in Alexander Vovins Übersetzung wie folgt:

> Preface [to the poem] on a leisurely stroll along Matura river [遊於松浦河序]
>
> By chance I went to Matura district for a stroll, and when [I] was looking at the deep pools of Tamasima river, I suddenly ran into maidens that were angling for fish. [Their] faces [like] flowers were unparalleled, and so were [their] shining appearances. [Their] eyebrows were [like] the opening willow leaves, and [their] cheeks [like] the opening peach blossoms. [Their] spirit surpassed the clouds, and their elegance was above the [common] world. I asked them: "Whose village [and] whose house [are you] girls [from]? May be [you are] immortals?" The maidens all laughed and replied: "We are girls from a fishermen's lodging, insignificant beings from grass[-roof] huts. [We] do not have either a village or a house. What would be a proper name [for us]? [Our] nature just fits the water, and again [our] hearts rejoice [in the] mountains. [We] either face banks of [river] Luò envying in vain jewel fish [there]; or [we] lie down in the gorges of Wū mountains gazing leisurely at vapors and mists. Now [we] unexpectedly met [you], honorable guest, and [we] cannot overcome the feeling of gratitude and to want to express [our] true feelings. From now on, would it not be impossible that [we] grow old together?" [I,] lowly official replied: "Oh, yes, [I] humbly accept [your] fragrant command!" At this time the sun set down at the west of the mountains, and [my] black horse was going to go away. Finally [I] presented my inner feelings in the poems that said: […] (2011, S. 88)

Der Verfassername des Vorworts und der Gedichte ist nicht angegeben, aber die Forschung geht ebenfalls von Tabito aus.[53] Die Kurzerzählung eröffnet über die Ortsnamen „Matsura" und „Tamashima" (in der üblichen Umschrift) eine japanische Landschaft, die der Erzähler aus purem Vergnügen durchstreift. Die Vorgaben dazu stammen natürlich aus der chinesischen Literatur, wo die Landschaft der Betrachtung und der Diskurs darüber schon einige Jahrhunderte früher aufkam. Ein solcher Raum ist in den Mythen nicht zu finden, zumal der Fluss kein bloßer Handlungsanlass mehr ist, sondern ein Objekt der anschaulichen Betrachtung. Das Umherstreifen zum Vergnügen und die Begegnung mit den Fischermädchen geht auf die chinesische *xiaoshuo*-Erzählung[54] *You xianku* (遊仙窟, jap. *Yūsenkutsu*, „Ein Spaziergang zu

[53] Vgl. Vovin 2011, S. 88; zum Originaltext und dem sich anschließenden Gedicht MYS 853 s. Kojima/Kinoshita/Tōno 2, S. 51–53.

[54] Die Bezeichnung *xiaoshuo* 小说 ist „[…] the closest term to the Western idea of fiction in China […], which refers to the short story, the novella and the novel in popular perception" (Gu Ming Dong, zit. n. Rydholm 2014, S. 6–7).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000207

den Grotten der Unsterblichen") von Zhang Zhou 張鷟 zurück, die damals in Japan große Popularität genoss. Die fiktionale Ich-Erzählung handelt von einem Mann, der durch die Gegend bummelt und sich dabei verläuft. In den Grotten oder Höhlen trifft er auf zwei unsterbliche Frauen, mit denen er eine unterhaltsame Nacht verbringt, und die Erzählung endet mit einer Reihe von Gedichten. Die japanische Erzählung macht das ebenfalls und übernimmt neben der rhythmischen Verschriftung viele Zitate aus der chinesischen Literatur. Der zunächst japanisch-toponymisch markierte Raum verschmilzt in der Antwort der Fischermädchen mit einem chinesisch-toponymischen Raum, ausgewiesen durch den Fluss 洛 Luò und die Schluchten am Berg 巫 Wū, zwei aus dem *Wenxuan* (文選, jap. *Monzen*) und anderen Texten bekannte Orte, wo die sagenhaften Unsterblichen leben. Wie könnten chinesische Fischermädchen in Japan sein, und sollten es japanische sein, wie könnten sie die chinesischen Orte kennen? Außer der Toponymie baut sich die Hybridität des Raumes zum einen über die Erfahrungen der Beamten in Dazaifu mit der chinesischen Kultur und Literatur auf, die sich wiederum auch dem Leser oder Zuhörer der Erzählung *Yūsenkutsu* zu erkennen gegeben haben dürfte, und zum anderen über die Erzählungen der taoistischen Unsterblichen, die sich in zahlreichen *Man'yōshū*- und *Kaifūsō*-Gedichten nachweisen lassen, die also der altjapanischen Leserschaft bekannt waren. Wenn schon für den altchinesischen Rezipienten mit dieser Erzählung ein *xiaoshuo* im Sinne einer fiktionalen Rede vorlag, um wie viel mehr fiktiv musste diese Welt dann auf den altjapanischen Leser gewirkt haben? Speiste sich dessen eigener kultureller Horizont doch aus ganz anderen Mythen und Legenden, zumal er mit dieser Erzählung über eine Schrift in Kontakt kam, die nicht unbedingt eine gesprochene Sprache repräsentierte und deren Zeichenlesungen mit verschiedenen Möglichkeiten einhergingen. Mit dem Vorwort liegt somit nicht nur ein fiktiver Raum als *third space* oder *contact zone* vor, sondern – gerade mit Bezug auf die außergewöhnliche Schriftsituation – ein Schriftraum, in dem die außertextuellen Bezüge und Praktiken eine wesentliche Rolle spielen.[55] Von den Mythen unterscheidet sich der Text vor allem darin, in der Vorstellungswelt der damaligen Rezipienten nicht mehr einen mythischen, sondern einen ästhetischen, zweckentbundenen Raum hervorzurufen. Besitzt dieser auch mythische Elemente, legen diese ihre Mythizität im Zuge der Fiktionalisierung weitestgehend ab, zumal es die einer anderen Kultur war. Die verschiedenen Mythenfassungen der beiden Geschichtswerke stellen zwar die Zuverlässigkeit der japanischen Mythen insgesamt in Frage, aber in pragmatischer Hinsicht handelt es sich

[55] Zum Schriftraum und seiner sozial-pragmatischen, materiellen und virtuellen Dimension vgl. Doetsch 2015.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000208

nach wie vor um mythische, nicht um fiktionale Rede. Diese pragmatische Bindung griff beim sinologisch gebildeten Leser des Vorwortes – und das war der Normalleser der damaligen Zeit – allerdings nicht mehr, so dass in diesem kurzen Text und anderen literarischen Erzeugnissen des Grenz- und Übergangraumes Dazaifu eine Institutionalisierung von Fiktionalität aufscheint. Einen weiteren Beleg dafür stellt die wiederholt angesprochene Sequenz zur Pflaumenblüte aus Tabitos Gartenbankett dar, der ebenfalls ein Vorwort voransteht, das einen hybriden Raum präsentiert. Bereits die Pflaume selbst ist ein Importartikel vom chinesischen Festland, und ein Gedicht dieser Sequenz stellt die Zuverlässigkeit der dargestellten Außenwelt explizit in Frage.[56] Sollten diese und andere fiktiven Räume tatsächlich als solche wahrgenommen worden sein, hätte das Konsequenzen für sämtliche Darstellungen des ästhetischen Raumes jener Zeit, da dadurch prinzipiell in jeden ästhetischen Raum ein Hauch von Fiktivität einzieht.[57] Einige der oben dargestellten Gedichte dürften das nur allzu gut belegen.

Bibliographie

Antoni, K. 2012: *Kojiki – Aufzeichnungen alter Begebenheiten*. Berlin.

Böhme, G. 1995: *Atmosphäre – Essays zur neuen Ästhetik*. Frankfurt a. M.

Cassirer, E. 2006: „Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum". In: J. Dünne / St. Günzel (Hrsg): *Raumtheorie – Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. M. (Erstdruck des Vortrags 1931), S. 485–499.

Doetsch, H. 2015: „Schriftträume." In: Dünne/Mahler 2015, S. 73–87.

Dünne, J. / A. Mahler (Hrsg.) 2015: *Handbuch Literatur & Raum*. Berlin/Boston.

Florenz, K. 1903: *Japanische Annalen*, A. D. 592–697 : *Nihongi*, *von Suiko-Tennō bis Jitō-Tennō (Buch XXII–XXX)*. Tōkyō.

— 2014a: *Japanische Mythologie – Nihongi*. Hamburg (original 1901).

— 2014b : *Die historischen Quellen der Shintō-Religion*. Hamburg (original 1919).

Frank, M. C. 2009: „Die Literaturwissenschaften und der *spacial turn*: Ansätze bei Jurij Lotman und Michail Bachtin." In: Hallet/Neumann 2009, S. 53–80.

— 2015: „Chronotopoi." In: J. Dünne / A. Mahler (Hrsg.): *Handbuch Literatur & Raum*. Berlin/Boston, S. 160–169.

[56] MYS 823; vgl. Kojima/Kinoshita/Tōno 2, S. 43.

[57] Diese angesichts der spezifischen Schriftgeschichte gemachte Erfahrung von Austauschbarkeit, Kontingenz und Unzuverlässigkeit der Schriftzeichen als Auslöser früher Reflexionen zu fiktionaler Rede wurde vom Verfasser zur Diskussion gestellt („Fictionality in Medieval Japanese Monogatari-Literature". Interdisciplinary Center for Narratology, Universität Hamburg: *Fictionality, Factuality, Reflexivity*, 25. bis 26. September 2015), eine schriftliche Fassung ist in Vorbereitung; auch ohne explizite Thematisierung als Fiktionalität klingen diese Aspekte in Wittkamp 2014a/b als „Schriftspiele" ebenfalls an.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000209

HALLET, W./B. NEUMANN 2009: „Raum und Bewegung in der Literatur: Zur Einführung." In: W. HALLET/B. NEUMANN (Hrsg.): *Raum und Bewegung in der Literatur – Die Literaturwissenschaften und der Spacial Turn*. Bielefeld, S. 11–32.
INAOKA KŌJI 1997–2014: *Man'yōshū*. Bd. 1–4. Tōkyō (Waka bungaku taikei 1–4).
KISHINE TOSHIYUKI 2016: *Kojiki shinwa to Nihon Shoki shinwa*. Kyōto.
KOJIMA NORIYUKI/KINOSHITA MASATOSHI/TŌNO HARUYUKI ³2006: *Man'yōshū*. Bd. 1–4. Tōkyō (Erstauflage 1994; Shinpen Nihon koten bungaku zenshū 6–9).
KŌNOSHI TAKAMITSU 1983: *Kojiki no tassei – sono ronri to hōhō*. Tōkyō.
— 2007: *Kanji tekisuto toshite no Kojiki*. Tōkyō.
— 2008: *Kojiki no sekaikan*. Tōkyō (Erstauflage 1986).
— ²¹2013: *Kojiki to Nihon Shoki – „tennō shinwa" no rekishi*. Tōkyō (Erstauflage 1999).
KROLL, P. W. 2015: *A Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese*. Leiden (digitale Ausgabe).
LEWIN, B. 1975: *Abriss der japanischen Grammatik*. Wiesbaden (zweite verbesserte Auflage, Erstauflage 1959).
LOTMAN, J. M. ⁴1993: *Die Struktur literarischer Texte*. München (deutsche Erstauflage 1972).
LURIE, D. B. 2016: „Myth and history in the *Kojiki*, *Nihon Shoki*, and related works." In: H. SHIRANE/T. SUZUKI/D. LURIE (Hrsg.): *Cambridge History of Japanese Literature*. Cambridge, S. 22–39.
MATSUMOTO NAOKI 2003: *Kojiki shinwaron*. Tōkyō.
MIURA SUKEYUKI 2013: *Kojiki – rekishi wa hitotsu de wa nai*. Tōkyō (*Hyakufun de meicho* 1, 30, 9).
MIYAKOSHI MASARU/ISHII MASAMI/ODA MASARU ⁴2011: *Zen'yaku kogo jiten*. Tōkyō (digitale Ausgabe).
NAUMANN, N. 1996: *Die Mythen des alten Japan*. München.
NEUMANN, B. 2015: „Raum und Erzählung." In: DÜNNE/MAHLER 2015, S. 96–104.
NITSCH, W. 2015: „Topographien: Zur Ausgestaltung literarischer Räume." In: DÜNNE/MAHLER 2015, S. 30–40.
NOGUCHI KEIKO 2001: „Saka." In A. TAKAKO/H. TATSUO (Hrsg.): *Man'yō kotoba jiten*. Tōkyō, S. 199.
NÜNNING, A. 2009: „Formen und Funktionen literarischer Raumdarstellung: Grundlagen, Ansätze, narratologische Kategorien und neue Perspektiven." In: HALLET/NEUMANN 2009, S. 33–53.
OKA MASAO 1994: „Nihon minzoku bunka no keisei." In: ŌBAYASHI TARYŌ (Hrsg.): *Oka Masao ronshū: Ijin sono ta – hoka jūni-hen*. Tōkyō, S. 5–41 (Aufsatzsammlung original *Ijin sono ta – Nihon minzoku/bunka no genryū to Nihon kokka no keisei*, 1979).
OKIMORI TAKUYA ²2013: *Nihongo no tanjō – kodai no moji to hyōgen*. Tōkyō (Erstauflage 2003).
OMODAKA HISAKATA (Jidaigo jiten henshū iinkai) ³1983: *Jidaibetsu kokugo daijiten – jōdaihen*. Tōkyō (Erstausgabe 1967).
— 1957–1970: *Man'yōshū Chūshaku*, Bd. 1–20. Tōkyō.
OMURA HIROSHI 2011: *Kodai shinwa no kenkyū*. Tōkyō.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000210

Rydholm, L. 2014: „Chinese Theories and Concepts of Fiction and the Issue of Transcultural Theories and Concepts of Fiction." In: A. Cullhed/L. Rydholm (Hrsg.): *True Lies Worldwide—Fictionality in Global Contexts*. Berlin/Boston, S. 3–29.

Saigō Nobutsuna 1984: *Kojiki kenkyū*. Tōkyō (Erstausgabe 1973).

— 2005: *Kojiki Chūshaku*, Bd. 1–8. Tōkyō (original 1975–1989, Bd. 1–4).

— 2015: *Kojiki no sekai*. Tōkyō (Erstauflage 1967).

Saijō Tsutomu 2005: *Kojiki to ōke no keifugaku*. Tōkyō.

Shirai Seiko 2011: „Saka." In: Ōno S. (Hrsg.): *Koten kisogo jiten*. Tōkyō, S. 534.

Takano Masami 1992: „Kei no tenkai." In: Obata Ki'ichirō (Hrsg.): *Kiki Man'yō no shinkenkyū*. Tōkyō, S. 379–401.

Tatsumi Masaaki 2012: *Kaifūsō zenchūshaku*. Tōkyō.

Terakawa Machio 2009: *Kojiki shinwa no kenkyū*. Tōkyō.

Vovin, A. 2011: *Man'yōshū*. Book 5. Folkestone.

Wittkamp, R.F. 2004: „Konstruktivismus, Wahrnehmung und Gedächtnis: Ein Plädoyer für einen konstruktivistischen Landschaftsdiskurs." In: A. Moerke/A. Germer (Hrsg.): *Grenzgänge (De-Konstruktion kollektiver Identitäten in Japan)*. München (Japanstudien 16), S. 239–256.

— 2012: *Landschaft und Erinnerung – zu Bashōs Oku no Hosomichi. Mit Holzschnitten aus dem Bashō-ō Ekotobaden*. Gossenberg (Deutsche Ostasienstudien 11).

— 2014a: *Altjapanische Erinnerungsdichtung – Landschaft, Schrift und kulturelles Gedächtnis*. 1. Band: *Prolegomenon: Landschaft im Werden der Waka-Dichtung*. Würzburg.

— 2014b: *Altjapanische Erinnerungsdichtung – Landschaft, Schrift und kulturelles Gedächtnis*. 2. Band: *Schriftspiele und Erinnerungsdichtung*. Würzburg.

— 2017: „Zu Klaus Antonis Aufzeichnungen alter Begebenheiten – das Kojiki aus literaturwissenschaftlicher Sicht." In: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 39 (2016), S. 249–280.

Yamaguchi Yoshinori/Kōnoshi Takamitsu [7]2007: *Kojiki*. Tōkyō (Erstauflage 1997; Shinpen Nihon koten bungaku zenshū 1).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000211

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000212

Bücherbesprechungen

Jérémie Florès: *Les Céréales: Analyse d'une gestion au protodynastique et sous l'ancien empire.* Hamburg: Buske Verlag 2015. XI, 501 S. (Studien zur Altägyptischen Kultur Beihefte 17.) ISBN 978-3-87548-738-1. € 226,–.

The brief introduction (pp. 1–3) to this revised (and now) published FU Berlin dissertation is followed by chapters on the institution of the *šnw.t* (pp. 5–91), the *pr-šnᶜ* installation (pp. 93–163), the institutions and personnel of the *pr-ḥr*(*y.w*)-*wḏb*(*.w*) (pp. 165–217), administrative titles referring to grain (pp. 219–230), compensation and transactions (pp. 231–265), other textual references to grain (pp. 267–305), the agricultural scenes in the tombs (pp. 307–331), culminating in a concise general conclusion (pp. 333–337). There follows a one page list of abbreviations supplementing those of the Institut français d'archéologie orientale (p. 339), a bibliography (pp. 341–361), indices of royal names and toponyms (pp. 363–364), appendices on details of the scenes from the tombs (pp. 365–368), lists of tables, figures and schemes (pp. 369–370), a catalogue of the documentation upon which the discussion is based, introduced by a user's guide (pp. 371–500), ending with French and English summaries on one page (p. 501).

The title of the book is programmatic in defining grain in third millennium Egypt as being a matter of "management" (rather than e.g., "subsistence"), a point underscored by references to "administration" and "institutions" in the introduction. In the conclusion, the grain "resources are particularly important to the state" and even the *Pyramid Texts* are called upon to testify to royal initiative in matters relating to grain in this world (p. 333). And this implies that royal concerns and state concerns might in the author's view be identical. In case we have any doubts, the author reassures us that "it cannot be denied that the iconographic programmes of the private individuals were controlled by the crown" (p. 83). For this, the author cites Moreno Garcia who argues that the imagery of the texts and images renders all royal and official activity subject to the harmony of the universe.[1] Bizarrely, more than 200 pages later (p. 329), footnote 1626 is identical to footnote 431 (p. 83), citing exactly the same page, supporting the same text making the same assertion. Thus, we need have no reservations about suspecting that the author brought a programme to the philological project.

The ordering of the presentation is equally programmatic in favouring an exhaustive treatment of the philological material over the illustrative sources available (which are relegated to the brief chapter near the close of the text). Yet significantly, the author has skilfully blended, e.g., archaeological evidence of silos into his discussion of the *šnw.t*, enabling him to trace the history of the institutions and officials related to the storage of

[1] J.C. Moreno Garcia: "La gestion sociale de la mémoire dans l'égypte du IIIᵉ millénaire: Les tombes des particuliers, entre emploi privét et idéologie publique." In: M. Fitzenreiter/M. Herb (Hrsg.): *Dekorierte Grabanlagen im Alten Reich. Methodik und Interpretation.* London 2006 (Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie 6), pp. 215–242, here 220–222.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000213

grain from the humble beginnings (with royal storehouse managers in Dyn. I) to an institution closely allied with both the treasury and the vizierat by the end of the OK. And indeed, the author's historical perspective is also enhanced by an understanding of the geography of Egypt when discussing his materials.

The exhaustive nature of the study is evident. Obviously in a work of this kind, the skilled nit-picker will inevitably find some materials which have been overseen or incorrectly used. However, there are some things that even the casual reader will note. There is a confusing reference to "les galeries de la pyramide d'Ounas" dated "du règne d'Hotepsékhemouy" (p. 98). One peculiar slip has the subject changed (as *ḥsf-n=f* is *car tu as repoussé*, p. 68), and one could disagree with his translation of the *ḥtp di nsw* formulae (*offrande donné par le roi à Anubis*, pp. 63, 65). In one case one finds *ḥq3(.w) njw.t m3.t* translated as *les ḥq3(.w) njw.t de la ville nouvelle* (i.e., with *njw.t* twice in the translation, but once in the Egyptian, p. 153—even if one hesitantly accepts the transliteration and translation). There is an amusing case of *Jw-mjtr.w* (pp. 282–283) rather than *jw-mjtr.w*—and an *(j)(y)-ḫ.t* (p. 323) or an *(j)r(y)-ḫ.* (p. 324) where we seek an *(j)r(y)-ḫ.t*. One is surprised to find a couple of typos (such as *plubliés* p. 2, *contitué* p. 173) in a work by a French scholar, but for that same reason one is hardly surprised to find that Gardiner's *Grammar* was published in London (p. 93 n465) and Cambridge (p. 347). Strangely "supra" and "infra" are consistently reversed in meaning throughout the footnotes of the book. Yet the oddest aspect of the book is that one finds a discussion of what grains are involved in the study buried in Chapter 6 (pp. 299–302), following discussions of iconography. Yet although grains lie at the centre of the book and therefore this well-concealed discussion really belongs at the start, the slip is of no importance as there is little that can be done here without exhaustive illustrations (and the author has declined to offer such).

In the opposite sense, the breadth of the author's thinking may have outpaced the Egyptians when he suggests that the construction of the silos improved "their sanitary quality" (p. 9). The whole issue of understanding health is a matter of historical developments so that one could understand a consciousness of "good health" and "purity" as having been as elementary to the Egyptians as their distaste for excrement. This matter takes us into the realm of "cultic" or "ritual purity"—but does not mean that they understood "sanitation", and thus proposing sanitation and hygiene may take us into uncharted waters. Yet, it would be worth posing the question of whether regular sweeping may have accidentally sufficed to maintain "cleanliness" in the dry climate—and wonder about the situation in the Delta. Thus, this issue deserves more attention. By contrast, the concept of bureaucratic management in Ancient Egypt may well have been overdone long before the author embarked on his thesis—yet rather than escaping from this, he seeks rather to strengthen the case.

The first serious part of the book is thus dedicated to the *šnw.t*  which the author proposes is an institution designated by a hieroglyph (O51) of something which does not really exist (whereas the relevant hieroglyph [O46 ] does not seem to serve this role at all here, while it does appear in relation to the *pr-šnᶜ*, discussed later, p. 100). It seems that the author believes that all of the granaries in third millennium Egypt were part of a decentralised administration which collected, stored and distributed grain.

However, his approach is rather indirect, beginning with a discussion of signs and texts leading to the iconography. The author defines four types (p. 6) of the actual physical containers used to store grain and the corresponding hieroglyphs. He then turns to the texts and translates accordingly. As is the ancient and hallowed custom in Egyptology, he creates a bureaucracy. Based largely on titles, he conjures up an all-encompassing institution, with the king at the apex of a dual system linked to the treasury.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000214

Only later does he turn to the iconography of the scenes in the tombs depicting silos (pp. 75ff.). Here he skilfully interprets the material, maintaining his interpretation of bureaucratic management. Yet on the page facing the image of the Type 1 structures, the author correctly notes a text stating that a provincial official opened his own silos (*šnw.t=f*, p. 74) for "the people". Had the author taken a closer look at his sources, he would have noted that his own designs are taken from private silos. Rather than perceiving this, he repeatedly refers to "local silos" and the "territory under their control", implying distributed power rather than seeing that the bureaucrats also had large land-holdings, with their own silos.

Thus the author's assumptions reflect a certain lack of critical vision. Yet, he does nevertheless enquire whether it is certain that grain will be found in the structures, as he notes that a *mḫr* / *mḫr* can be used for the storage of wood (pp. 79–80), whereas he prefers to assume that the *mḫr* / *mḫr* can be used for storing grain. And indeed, most of his references confirm that grain was stored in what we understand as silos (whatever names the Egyptians used for the buildings we see in the imagery).

And this, of course, leads to a problem since the silos and granaries have been associated with grain and grain with management and redistribution. Yet Megally's study of New Kingdom accounts revealed what seemed to be transactions of state grain for dates, implying "storage" and "management" but also exchange. Significantly, the author's types (1, 2, 3, 3bis, pp. 80–81) seem to correspond to a chronological sequence. This sequence can be linked to an (a) artistic development or an (b) architectural development. Regardless, the numerical sequence of types corresponds to a chronological sequence and an expansion of the capacity to store a variety of different goods over time: flour, plants and fruits (including figs and onions and even wine?).

And this elevates the possibility of exchange playing a role—which is exactly what one would expect from the caption *jp ḫt šnw.t* which the author translates as "the account of the things of the *šnw.t*" (p. 82). Yet the author suggests that this reveals the utility of keeping records of "the management of cereals" (p. 82)—despite the fact that one of his entries includes *ḫ.t nb.t* "everything" (p. 80) as content of the silos. Thus the situation of the "accounting" (or taxing?) could also be understood quite differently since (a) we have just experienced that a variety of things were kept in the granaries, (b) it is known that *jp* means more than just "account", and (c) the author announces that the treasury is next door (p. 83). And at this point, the author reminds us that "the term *šnw.t* designates, above all, a production" (i.e., not storage or trade) which he links to the "administration" (p. 83).

In a chapter on the *pr-ḥr(y.w)-wḏb(.w)* and its personnel, the author assumes that this institution was responsible for "redistribution", as *wḏb* is used for the "circulation" of offerings from temples to private tombs, which he describes as a *schéma économique*. Citing the *Hauskaufurkunde*, the author finds the term *wḏb* used in commercial exchange, but assumes that the secular usage was analogous to the cultic (p. 170)—which is not the case, as the payments present in the former are lacking in the latter.

Striking in the chapter on transactions and compensation is that many examples do not involve grain—which has elsewhere determined the choice of texts. Instead, fish, vegetables, textiles, etc. appear. Among the striking translations appearing here is *mḥ 1 ḥḥs r ḏbȝw 6 šˁ.t* translated as *un mḥ d'étoffe contre un ḏbȝw de 6 šˁ.t* (p. 245), where one could translate "one cubit of textile in exchange for 6 *shaty*". Another is the text of Metjen: *jn(w) n=f jsw: ȝḫ.t sṯȝ.t 200 ḫr nsw.tjw ˁšȝ* is translated as *le* jsw *lui a été apporté: champ de 200 aroures et de nombreux nsw.tjw*, strangely assuming that this is given in return for his office (p. 239). Although one could translate "he bought in exchange 200 *arouras* of land from many men of the king", he proceeds without any serious discussion. Significantly, neither of these cases involve grain and are thus superfluous here.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000215

For the author's argument, the key phrases are those whereby a tomb owner declares that he has "satisfied" his artisans by giving them bread, beer or grain—and he recognizes this. Beyond that he suggests *C'est toujours la valeur travail qui trouve récompense* (p. 262). Yet his table of the compensation from the funerary complex of Raneferef (p. 256) reveals that the position in the social hierarchy dictates the level of remuneration, with those of the palace at the top (5 and 6 units each) and an artisan (1 unit) below the door keeper (2 units)! Compensation did not match labour value.

Yet the author goes on to (a) distinguish *jsw*, *r dbȝw* and *s:ḥtp* so as to reach some system of reciprocity, and (b) to dismiss "merchant exchange", with unverifiable claims before proposing some gradual social transformation during the Old Kingdom whereby grain allegedly remains outside the emerging commercial circuit. The author persists in assuming some kind of administrative control—but even he admits his perplexity when faced with the fact that the grain is not being measured when entering the silos (pp. 316–317). That the grain is carefully recorded when leaving the silos (pp. 318–319) is hardly surprising: everyone will want to know what is happening with his grain. This virtually demonstrates that private individuals were storing their own grain in their own silos. The materials were monitored at collection, and extraction, etc. One example (pp. 314–315) includes a reference to "magistrates" *(ḏȝḏȝ.wt)*, implying bureaucracy—but the procedure is linked to the funerary domain *(pr-ḏ.t)*: the households of the wealthy will have had scribes and overseers who kept track of what was going on at the estate. This implies that our traditional understanding of these scenes—as depicting the production on the tomb-owner's own fields which not only produced the income used to pay the workers who constructed the tomb, but was also destined to assure that the tomb owner survived well in the Beyond—is probably correct.

The presence of a scribe of the *šnw.t* in such scenes should settle the matter once and for all (p. 319). Where the author has created a distributed organisation, we merely have the physical silos of wealthy private individuals depicted on their estates. Yet, instead of recognising this, the author claims that the documentation *a pu démontrer l'évidence d'une supervision menée non pas pour la destination, mais pour l'institution qui est responsable pour des céréales* (p. 319). The author thus *ex voto* re-establishes the institution which his own evidence has *de facto* dismantled.

From here, the author discusses the *ḥm-kȝ* (pp. 327–328), intent on demonstrating some special agricultural role—which is hardly necessary in an economy where part-time priests will have been part of the 95 % of the "work-force" all of whom will have been involved in the agricultural sector. In the case of the *ḥm-kȝ* Heqanakhte, we know that he was concerned about his fields, and expected the family to live off the production of those fields—and not from the state.

In the conclusions, the author suggests that his work follows the evidence of the state management of grain resources visible in the sources (p. 333). Fortunately, his final discussion and tables (pp. 334–335) demonstrate exactly what the various "institutions" do: they all serve royal, cultic and funerary institutions. There is no evidence of any "redistribution" to the people: these institutions simply serve state cultic and ritual functions. There is no evidence that the officials or the people receive anything from this "economic circulation".

The only evidence of deliveries to the people comes from provincial "officials" who open their silos, probably under dire circumstances. These "officials"—like their counterparts in the capital—will have been large landholders who disposed over their own personal scribes and tenants. The state institutions served the state cults—and according to the claims of the author, seemingly not even the army or the expeditions have a share in the bounty, implying that the "management" erected by the Egyptologists (including the

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000216

author of this dissertation) was not able to carry the ordinary state institutions, let alone form the centre of a system of general redistribution. Unwittingly and inadvertently, the mask has been torn away from the myth of "redistribution".

David A. Warburton, Berlin

Hans-Werner Fischer-Elfert: *Magika Hieratika in Berlin, Hannover, Heidelberg und München.* Mit einem Beitrag von Myriam Krutzsch. Berlin/München/Boston: Walter de Gruyter 2015. XXII, 403 S. (Ägyptische und Orientalische Papyri und Handschriften des Ägyptischen Museums und Papyrussammlung Berlin 2.) ISBN 978-3-05-006372-0. € 199,95.

Die Rezension bewegt sich um die jüngst erschienene Edition von hieratischen Papyri und Ostraka mit magischem Inhalt, die aus den Schätzen der Sammlungen von Berlin, Hannover, Heidelberg und München stammen. Der archäologische Fundkontext der meisten Handschriften lässt sich nicht mehr verifizieren. Die Papyri waren z.T. schon länger bekannt, während die Ostraka erstmals veröffentlicht werden. Der Aufbau des Buches gliedert sich in folgende Segmente:

Im Einführungskapitel trägt M. Krutzsch konservatorische Beobachtungen aus restauratorischer Sicht vor. Die Arbeitsschritte bei der Öffnung von vier im Fundzustand erhaltener Amulette werden exemplarisch vor Augen geführt, die sich z.T. über mehrere Tage hingezogen haben (S. 2–10). Die Durchlichtansicht stellt eine wertvolle Hilfe bei der Gewinnung von Informationen zu Fasereigenschaften und Klebungen dar (S. 11). Das Papyrusmaterial wurde wohl in Elephantine oder Theben bzw. im Faijum produziert (S. 17). Die Linien- und Strichformen deuten auf den Einsatz von Binse und Kalamos als Schreibgerät hin (S. 18). Die Faltung ist in einfacher oder doppelter Richtung vorgenommen (S. 22).

Das Herzstück des Bandes stellt die Präsentation der Texte dar, die in hieroglyphischer Transkription, Transliteration und Übersetzung wiedergegeben werden. Die Beschreibung der Quellen wird durch philologische und inhaltliche Kommentare ergänzt. Die Schriftträger werden mit den technischen Daten (Maße etc.) ausgestattet.

In den ersten 25 Kapiteln wird den Papyri breiterer Raum gewährt. Die Kapitel werden von farbigen Abbildungen oder Schwarzweißphotographien der Objekte begleitet.

Das 1. Kapitel behandelt Berlin P. 3032 (a und b) + (c), auf dem illustrierte TB–Kapitel 129/100; 130 zu finden sind (S. 77–81). Das Manuskript mit stark hieroglyphischen Formen wird in römische Zeit datiert. Der Wortlaut des Textes weicht z.T. von der Standardfassung ab.

Das Thema des 2. Kapitels bildet Berlin P. 3059, der ein Schutzdekret für Privatpersonen aus der 22.–23. Dynastie überliefert (S. 82–95).

Das 3. Kapitel setzt sich mit Berlin P 3067 a und b auseinander, auf dem sich eine Giftbeschwörung befindet (S. 96–102). Die Handschrift weist eine sehr niedrige Blatthöhe auf. Der Duktus wird als Aufhänger für die Datierung in die Ramessidenzeit gebraucht.

Das 4. Kapitel dient der Analyse von Berlin P 10101 A und B, die ein Amulett aus der Spätzeit für Privatpersonen tragen (S. 103–109).

Das 5. Kapitel wird für die Untersuchung von Berlin P. 14387 a–f und P. 14393a verwendet, auf denen eine Dämonenbedrohung zu erkennen ist (S. 111–124). Die paläographischen Indizien deuten auf eine Entstehung in der Spätzeit hin.

Das 6. Kapitel geht auf Berlin P. 14499 ein, auf dem ein Hymnus an die vier „$^{3}\underline{h}$" aus der frühen Dritten Zwischenzeit entziffert werden kann (S. 125–131).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000217

Im Mittelpunkt des 7. Kapitels steht Pap. Berlin P. 15749 aus der späten Ramessidenzeit, der einen Götterhymnus zur Beschwörung einer Hautkrankheit tradiert (S. 133–140).

Das 8. Kapitel ist über Berlin P. 15770 aus dem späten Neuen Reich geschrieben, der eine Beschwörung einer siebenköpfigen Schlange zum Inhalt hat (S. 141–145). Der Text wird zusätzlich durch eine Vignette in Gestalt eines schlangenförmigen Mischwesens illustriert.

Der Schwerpunkt des 9. Kapitels ruht auf Berlin P 15784 a + b = P 10469, die ein Amulett zum Schutz des ungeborenen Kindes zur Verfügung stellen (S. 146–151). Der Text tritt in Kombination mit einer Vignette auf.

Das 10. Kapitel ist Berlin P. 15785 gewidmet, der ein illustriertes Totenbuchamulett zu TB 100 aus der Spätzeit bewahrt (S. 152–156).

Das 11. Kapitel bezieht sich auf Pap. Berlin P. 23213, auf dem zwei halbzerstörte Götterfiguren gezeichnet sind. Die Strichstärke wird bei der Datierung in die Ptolemäerzeit zu Hilfe genommen (S. 157–158).

Das 12. Kapitel wendet sich Berlin P. 23220 a–g zu, der mit Exzerpten aus einer Thot–Eulogie aufwartet (S. 159–165). Die Abfassungszeit wird auf das späte Neue Reich eingeengt.

Im 13. Kapitel wird Berlin P. 23229 größere Aufmerksamkeit geschenkt, der mit einer Beschwörung von „gś m³ᶜ“ „halber Schläfe“ und „šmm n hrw 3“ „dreitägiger Hitze“ bedeckt ist (S. 167–171). Das Abfassungsdatum wird in die späte Dritte Zwischenzeit– Spätzeit verlegt. Der Text wird durch eine Vignette aus fünf anthropomorphen Wesen mit Schakalsköpfen komplettiert. Die Handschrift ist von medizinhistorischem Interesse, da u. U. von Symptomen der Malaria berichtet wird.

Das 14. Kapitel greift auf Berlin P. 30490 A und B (S. 173–177) zurück, der aus zwei Vignettenstreifen mit zwölf hockenden Götterfiguren besteht. Das Alter wird mit spätem Neuen Reich angegeben. Die zwölf Gottheiten werden durchaus plausibel mit den 12 Monaten oder 12 Stunden von Tag und Nacht in Zusammenhang gebracht.

Im 15. Kapitel wird Berlin P. 30491 verso einer näheren Betrachtung unterzogen, der einen Vignettenstreifen mit sieben hockenden Götterfiguren repräsentiert (S. 178–179).

Das 16. Kapitel befasst sich mit Hannover 1976.60a1 (und Berlin P 12622), auf dem ein nach Art von TB 151 stilisierter Spruch zur Abwehr von Dämonen bewahrt ist (S. 180–190). Der Text wird mit Hilfe paläographischer und onomastischer Kriterien in die Spätzeit datiert. Der Spruch wird metrisch analysiert und probeweise in vier Strophen unterteilt.

Das 17. Kapitel stützt sich auf Hannover 1976.60a2, der eine Beschwörung der sieben ḫ³ii.tii-Dämonen überliefert (S. 191–199). Der Text dürfte in die Spätzeit gehören. Der Inhalt wird aufgrund der Erwähnung des Gottes „In seinem Nest“ mit den Epagomenen kalendarisch verknüpft.

Das 18. Kapitel betrifft Hannover 1976.60b, das als doppelseitig dekorierter Vignettenstreifen zu interpretieren ist (S. 200–202). Das Recto wird durch 13 Götterfiguren, Schlange und vier „wḏ³.t“-Augen geziert, während das Verso zwei antithetisch um einen senkrechten Gegenstand gruppierte Götter schmücken.

Das 19. Kapitel konzentriert sich auf Hannover 1976.60c, der mit einem Orakeldekret für Privatpersonen beschriftet ist (S. 203–219). Die paläographischen und onomastischen Indizien legen eine Datierung in die Dritte Zwischenzeit nahe. Die Phraseologie ist beim Gefahrenkatalog in eher allgemeinem Stil gehalten.

Das 20. Kapitel kreist um Heidelberg hierat. 3a und b, auf dem ein Hymnus an eine als „Große“ bezeichnete Göttin nebst Beschwörung des Dämons Sḫ³ḳḳ festgehalten sind (S. 220–249). Die Handschrift wird zwischen Ende Ramessidenzeit/Anfang Dritte Zwischenzeit datiert. Die Hintergründe des Dämonennamens werden diskutiert, dessen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000218

linguistische Herkunft im Nubischen gesucht wird. Die fünfteilige Konsonantenstruktur könnte durchaus für eine nichtägyptische Provenienz sprechen.

Das 21. Kapitel gilt Heidelberg hierat H 25, das den Anfang eines Orakeldekrets enthält (S. 250–251).

Das Augenmerk im 22. Kapitel wird auf München ÄS 5882 gelenkt, wo die Beschwörung eines Dämons auszumachen ist (S. 253–294). Der paläographische und orthographische Vergleich läuft auf die Datierung des Textes in die Spätzeit hinaus. Der Text wird durch eine Vignette mit 6 Göttern vervollständigt. Die Gemeinsamkeiten mit der Parallelhandschrift Pap.Köln 3547 werden zusammengestellt. Die Krankheiten werden jeweils a capite ad calcem aufgelistet.

Im 23. Kapitel wird München ÄS 5883 in den Blick genommen, der als Vignettenstreifen mit Horus, Thot und einer Schweineherde (S. 295–298) aus der frühen Ptolemäerzeit firmiert. Die Gruppe kehrt auf dem ptolemäerzeitlichen Pap. BN Égyptien Paris 177 wieder.

Das 24. Kapitel setzt sich mit München ÄS 5884 auseinander, der einen Vignettenstreifen mit der Darstellung einer Sau bietet (S. 299–301). Die Handschrift wurde wohl in der Ptolemäerzeit angefertigt. Das Motiv kann eine Parallele auf Pap. BN Égyptien Paris 177 sein Eigen nennen.

Im 25. Kapitel wird München ÄS 5886 besprochen, der einen Vignettenstreifen mit Isis latans aus der Ptolemäerzeit verkörpert (S. 303–305). Die Szene besitzt eine Parallele auf Pap. BN Égyptien Paris 177.

In den nächsten 16 Kapiteln werden die Ostraka dargeboten, deren Nummerierung wieder mit „1" beginnt. Der Leser kann sich durch Schwarzweißphotos oder farbige Abbildungen ein Bild von den Originalen verschaffen.

Das Interesse des 1. Kapitels richtet sich auf Berlin P. 9027, auf dem ein Hymnus an den Großen Pavian und Bringer des wḏ3.t-Auges identifiziert wird (S. 309–312). Der Text wird mit paläographischen Methoden in die Ramessidenzeit gewiesen.

Das 2. Kapitel beschäftigt sich mit Berlin P. 9411 (S. 313–315), auf dem ein Spruch gegen Kopfschmerzen angebracht ist. Das Textstück stellt wohl eine Dublette zu Pap. Leiden I 348 rt. 1. 5–[6] dar. Der zeitliche Ansatz in die Ramessidenzeit wird auch hier erwogen.

Im 3. Kapitel werden einige Erläuterungen zu Berlin P. 9896 notiert, auf dem eine Beschwörung von Ohrenleiden überdauert hat (S. 316–318). Die Ramessidenzeit wird auch hier als Entstehungszeitraum des Textes veranschlagt.

Der Gegenstand des 4. Kapitels wird von Berlin P. 9898 gestellt, auf dem mit einer Beschwörung gegen eine „böse Geschwulst" (ḫśd bin) agiert wird (S. 319–322). Der Text wird auf paläographischer Basis in die Ramessidenzeit datiert.

Das 5. Kapitel zielt auf Berlin P. 11276 ab, auf dem wohl Reste einer Skorpionbeschwörung erhalten sind (S. 323–328). Der Text auf dem Recto wird als Variante zu Pap. Chester Beatty VII rt. 1. 1–2 und 2. 2–4 sowie oDeM 1679 rt. x+3 x+4 bestimmt. Der Ansatz in die Ramessidenzeit wird auch dieses Mal vertreten.

Im 6. Kapitel wird Berlin P. 11303 dokumentiert, auf dem ein Spruch über ein wḏ3.t–Amulett zu identifizieren ist (S. 329–332). Der Text ist wohl vom Duktus her in der Ramessidenzeit entstanden.

Im Zentrum des 7. Kapitels steht Berlin P. 12622, der mit einem an TB 151 orientierten Spruch gegen Dämonen zu Felde zieht (S. 333–337). Das Manuskript wird anhand paläographischer Details in die Ramessidenzeit datiert.

Im 8. Kapitel wird zu Berlin P. 14208 Stellung genommen, auf dem eine Skorpionsbeschwörung formuliert ist (S. 338–341). Der Text wird als Teilvariante mit Pap. Turin CGT 54051 vs. 4. 5–7 in Verbindung gebracht. Die ramessidische Epoche wird auch hier als Entstehungszeitraum vermutet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000219

Im 9. Kapitel wird Berlin P. 14229 in den Fokus gerückt, auf dem die Liturgie zur Versöhnung eines Ahnengeistes zu lesen ist (S. 342–346). Der Text schließt eine Variante zu oDeM 1441 vso II, 1–6 ein. Der Text wird auf paläographischem Weg in die Ramessidenzeit datiert.

Das 10. Kapitel dreht sich um Berlin P. 14267, auf dem ein Zauber gegen Gift schriftlich fixiert ist (S. 347–350). Der Text wird mit paläographischen Mitteln in die Ramessidenzeit datiert.

Im 11. Kapitel wird über Berlin P. 14318 informiert, hinter dem sich eine Beschwörung eines Dämon aus der Ramessidenzeit verbergen könnte (S. 351–354).

Das 12. Kapitel unterrichtet über Berlin P. 14326, das wohl eine Episode aus der Kindheit von Horus und Seth schildert (S. 355–358).

Im 13. Kapitel wird Berlin P. 14603 studiert, dessen Reste als Beschwörung der Horusfrau (Ta-)Bitjet rekonstruiert werden (S. 359–363). Der Text wird als Teilvariante zu oMusées Royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles E 3209 und oDeM 1064 vs. 12–13 klassifiziert. Der Text ist wohl vom Duktus her in der Ramessidenzeit verfasst worden.

Das 14. Kapitel klärt über Berlin P. 14678 auf, der ein weiteres Beispiel für den Hilferuf von Horus an seine Mutter Isis bezeugt (S. 364–367). Der Text wird paläographisch der Ramessidenzeit zugeordnet.

Das 15. Kapitel äußert sich zu Berlin P. 15290, auf dem u. a. eine Frage an einen Dämon nach dem Grund seines Kommens vorhanden ist (S. 368–371). Die Ramessidenzeit wird als Entstehungszeitraum wahrscheinlich gemacht. Die Erwähnung des „pḫr.t"-Rezeptes legt die Vermutung von medizinischen Konnotationen des Textes nahe.

Im 16. Kapitel wird der Hauptakzent auf Berlin P. 15314 und P. 14860 + P. 14856 gesetzt, wo Spruch 7 (nach Assmann) der Standardverklärung des Neuen Reiches aufgezeichnet ist (S. 372–387). Der zeitliche Ansatz in die Ramessidenzeit trifft wohl auch auf diesen Text zu.

Das Literaturverzeichnis (S. 389–397) und Indizes (S. 399–403) tragen zur Abrundung des Buches bei.

Die folgenden Anmerkungen mögen auf dem Weg zu einem besseren Verständnis ein wenig weiterhelfen:

- S. 88: Die Interpretation von „śnb" als Schreibung für „śbn" „abweichen" erweckt mehr Vertrauen, vgl. zu diesem Phänomen K. Jansen-Winkeln: „Die Biographie eines Priesters aus Heliopolis." In: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 29 (2001), S. 108.
- S. 90: zum Wort „ḥn" „Schädel" vgl. S. Töpfer: *Das Balsamierungsritual, Eine (Neu-) Edition der Textkomposition Balsamierungsritual (pBoulaq 3, pLouvre 5158, pDurham 1983.11+pSt. Petersburg 18128)*, Wiesbaden 2015 (SSR 13), S. 223.
- S. 100: zum Wortspiel zwischen „wnmii.t" „wnmii.t-Feuer" und „wnm" „verzehren" vgl. auch J.-Cl. Goyon: „Textes Mythologiques II ‹ Les révélations du Mystère des quatre Boules ›." In: BIFAO 75 (1975), S. 380.
- S. 106: zu „mnḫ" „aufziehen (von Perlen etc.)" vgl. M. Z. Allam: *Papyrus Berlin 3031, Totentexte der 21. Dynastie mit und ohne Parallelen*. Bonn 1992, S. 185; W. Helck: *Die Lehre des* Dwꜣ-ḫtii, *Teil I–II*. Wiesbaden 1970 (Kleine ägyptische Texte 3), S. 45; W. Helck: *Die „Admonitions", Pap. Leiden I 344 recto*. Wiesbaden 1995 (Kleine ägyptische Texte 11), S. 12; G. Burkard: *Spätzeitliche Osiris-Liturgien im Corpus der Asasif-Papyri, Übersetzung, Kommentar, Formale und inhaltliche Analyse*. Wiesbaden 1995 (Ägypten und Altes Testament 31), S. 44 n. 15.
- S. 185: zu „tkm/ṯkm" in solarer Bedeutung vgl. J. C. Darnell: *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity, Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI and Ramesses IX*. Fribourg/Göttingen 2004 (Orbis biblicus et orientalis 198), S. 116.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000220

– S. 235: zu „ṯrr“ „giftiges Tier“ vgl. W. Helck: *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.* 2. verbesserte Auflage. Wiesbaden 1971 (Ägyptologische Abhandlungen 5), S. 525.
– S. 279: zu „ḫrd“ „mit Zähnen knirschen“ vgl. J. Osing: *Die Nominalbildung des Ägyptischen. Textband*. Mainz 1976 (Sonderschrift des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo, 3a), S. 111; C. Peust: *Egyptian Phonology, An Introduction to the Phonology of a Dead Language*. Göttingen 1999 (Monographien zur Ägyptischen Sprache 2), S. 110; zum Wort „ibb“ „stumm“ vgl. W. Westendorf: *Bemerkungen und Korrekturen zum Lexikon der Ägyptologie*. Göttingen 1989, S. 50; Y. Barbash: *The Mortuary Papyrus of Padikakem, Walters Art Museum 551*, New Haven 2011 (Yale Egyptological Studies 8), S. 122.
– S. 281: zur Schreibung „ḫm³“ für „gm“ vgl. ähnlich R. Jasnow: *A Late Period Hieratic Wisdom Text (P. Brooklyn 47.218.135)*. Chicago 1992 (Studies in Ancient Oriental Civilisation 52), S. 21; G. Burkard: *Spätzeitliche Osiris–Liturgien im Corpus der Asasif-Papyri, Übersetzung, Kommentar, Formale und inhaltliche Analyse*. Wiesbaden 1995 (Ägypten und Altes Testament 31), S. 186 ; P. Meyrat: „The First Column of the Apis Embalming Ritual, Papyrus Zagreb 597–2.“ In: J.F. Quack (Hrsg.): *Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit*. Tübingen 2014 (Orientalische Religionen in der Antike 6), S. 295.

Die Arbeit lässt ein überwiegend positives Gesamturteil zu. Die Übersetzungen rufen einen soliden Eindruck hervor. Die inhaltlichen Auswertungen können gut nachvollzogen werden. Die Publikationswürdigkeit auch kleinster Texttrümmer oder graphischer Skizzen ohne reale Datierungsmöglichkeit stehe hier dahin. Die mitunter etwas derbe Ausdrucksweise des Autors fällt leicht unschön auf. In manchen Fällen wäre dem Buch ein sorgfältigeres Lektorat zu wünschen gewesen.

Stefan Bojowald, Bonn

Andreas Wetter: *Das Argobba – eine deskriptive Grammatik der Varietät von Shonke und T'ollaha*. Köln: Köppe Verlag 2010. 434 S., 2 Karten, 2 Farbfotos. (Grammatische Analysen afrikanischer Sprachen 38.) ISBN 978-3-89645-554-3. € 78,–.

Das Äthiosemitische ist eine Sprachgruppe, deren Ursprung zwar durch die Einwanderung einer oder mehrerer semitischen Gruppen zu Beginn des 1. vorchr. Jt. feststeht, deren genaue Entfaltung auf ostafrikanischem Boden aber noch nicht in allen Punkten klar ist. Deshalb ist man für jede neue Sprache dankbar, die Licht auf diese Entwicklung werfen kann. Dieser Fall liegt jetzt im 'Argobba vor, das zum ersten Mal ausführlich von A. Wetter beschrieben wurde.

Hier von der Entdeckung einer neuen äthiosemitischen Sprache zu reden, mag übertrieben erscheinen, liegt doch bereits ein Abriß des einmal in der Nähe von Harar gesprochenen Argobba durch M. Cohen[1] und die zahlreichen Arbeiten von W. Leslau zum Argobba vor, die in eine Monographie mündeten,[2] s. die Besprechungen dazu von D. Appleyard[3] und von L. Ricci[4]. Das von Leslau beschriebene Argobba (ohne anlautenden Pharyngal) ist das von Aliyu Amba.

[1] *Nouvelles études d'éthiopien méridional*. Paris 1939.
[2] *Ethiopic documents: Argobba—grammar and dictionary*. Wiesbaden 1997.
[3] In: *Aethiopica* 3 (2000), S. 236–241.
[4] In: RSE 42 (1998) [1999], S. 173–176.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000221

Das nunmehr vorgestellte ʿArgobba von Šonke und Ṭollaha (amh. Ṭolləha) wird nördlich von der von Leslau beschriebenen Varietät gesprochen und sollte von daher der Einfachheit halber als ʿArgobba oder Nord-Argobba bezeichnet werden, auch wenn Leslau das Argobba von Aliyu Amba einmal als Nord-Argobba gegenüber dem Süd-Argobba von Harar benannt hat. Das von Wetter beschriebene ʿArgobba liegt viel nördlicher und sollte diese Bezeichnung erhalten, während für das von Aliyu Amba die Benennung ‚westlich' in Frage käme, obwohl es nur westlich von Harar, aber nicht westlich des Nord-ʿArgobba liegt. Eine weitere Möglichkeit besteht in der Differenzierung zwischen Argobba und ʿArgobba je nach dem Erhalt des Pharyngals in der Sprache.

Es liegt aus dem Jahre 1994 von Zelealem Leyew und R. Siebert ein „Linguistic Report" (Nr. 22) des *Survey of Little-known Languages of Ethiopia* (S.L.L.E.), von A. Wetter als *Survey on Least Known Languages of Ethiopia* zitiert, zur Sprache von Shewa-Robit vor; leider ist dieser Ort auf den nur wenige Orte und Straßen enthaltenden Karten von A. Wetter (S. 20–21) nicht zu finden. Vgl. dazu den amharischen Atlas *Märrägä kartawočč kä-1-äññä – 6-äññä kəfəl* (Addis Abäba 1972 a.-mə. [= 1979/1980]), in dem dieser Ort und viele andere in der Region verzeichnet sind.

Die Doktorarbeit von Getahun Amare Agegnehu[1] bietet zwar viele Informationen, sie ist aber zu sehr pandialektal ausgerichtet und zu sehr von der schon im Titel der Arbeit genannten generativen HPSG-Grammatik geprägt, als daß sie für synchrone und diachrone Überlegungen von großem Nutzen wäre.

Die Arbeit von A. Wetter ist die gründliche Beschreibung einer Varietät des Argobba, die sich noch nicht so stark an das Amharische angelehnt hat, wie es bei dem von Leslau beschriebenen Argobba der Fall ist, so daß man von einem Dialekt desselben geredet hat. Es ist nämlich bislang üblich, das Argobba als Dialekt des Amharischen zu bezeichen, s. z.B. den Beitrag von G. Hudson[2]. Für das von Leslau beschriebene Idiom mag das wegen des starken amharischen Einflusses hingehen, aber nicht für das jetzt vorliegende ʿArgobba,[3] das viele markante Züge zeigt, die sich auch im Altäthiopischen, Tigre und Tigrinischen finden. Von daher ist das an Hetzron orientierte Modell der Gliederung der äthiosemitischen Sprachgruppe (S. 17) kritisch zu betrachten, wie auch der Verf. selbst „gewisse Zweifel" an der engen „genetischen Verwandtschaft" zwischen Amharisch und Argobba äußert, weil das Argobba Züge mit dem Harari und einigen Gurage-Sprachen teile. Die nördliche Gruppe oder die nach den beiden Sprachen Amharisch und Argobba so genannte AA-Gruppe ist bei Hetzron der eine Teil des sog. transversalen Süd-Äthiosemitischen, das zusammen mit dem äußeren (bei Wetter schweizerisch geschrieben) das Süd-Äthiosemitische bildet; der andere Teil ist die Ostgurage-Harari-Gruppe. Alle diese Gliederungsversuche gewinnen nicht durch stetige Wiederholung in allen äthiopistischen Publikationen an Plausibilität. Auch die Ansetzung einer nordäthiosemitischen Sprachgruppe ist äußerst zweifelhaft.[4]

Mit der vorliegenden Grammatik des (Nord-)ʿArgobba liegt uns die Beschreibung einer neuen äthiosemitischen Sprache vor, die es bei allen äthiosemitistischen Belangen zu

[1] *Argobba verb morphology and syntax—a documentation with head-driven phrase structure grammar as analytic framework*. Trondheim 2009.

[2] „Amharic and Argobba." In: *The Semitic languages*. London [u. a.] 1997, S. 457–485.

[3] Siehe R. Meyer: „Amharic." In: *The Semitic languages—an international handbook*. Berlin [u. a.] 2011, S. 1178–1212.

[4] Siehe R. Voigt: „North vs. South Ethiopian Semitic." In: *Research in Ethiopian studies—selected papers of the 16th International Conference of Ethiopian Studies*. Wiesbaden 2010, S. 578–590.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000222

berücksichtigen gilt. Die Sprache hat mich so verlockt, daß ich zwei Artikel dazu verfaßt habe.[1] Dort werden verschiedene Regeln und Darstellungen der Grammatik kritisch betrachtet und alternative Regeln und Darstellungen vorgeschlagen. Dies soll hier nicht wiederholt werden. Doch will ich auf einige Punkte hinweisen, die dort extensiv behandelt werden. Im ersten Beitrag geht es im wesentlichen um:

- Pharyngale und Glottale und deren Längung,
- Verstärkung von *w* (> *bb*),
- Verstärkung von *x* und *š*,
- Assimilation und Schwund von *t* im T-Stamm und beim präfigierten Personalelement,
- Schwund der präfigierten Personalelemente,
- Laryngalregeln,
- Bildung des Perfekts,
- Artikel.

Im zweiten Beitrag werden vor allem folgende Themen behandelt:

- Umschrift des Argobba,
- phonetische und phonemische Umschrift,
- phonetische Bestimmung der Zentralvokale,
- Oberflächen und Tiefenstruktur,
- Phonologische Regeln,
- Schwa'-Einfügungsregel, phonemischer Status des Schwa',
- Einfluß der generativen Grammatik.

Wir wären dem Verf. dankbar, wenn er über den sechsseitigen Textanhang, der auch eine morphemische Interlinear-Übersetzung und -Bestimmung enthält, hinausgehend noch weitere Texte veröffentlichen könnte. In dem Sammelband *Converbs, medial verbs, clause chaining and related issues*[2] ist ein Beitrag von A. Wetter über „Converbs in Argobba" (S. 99–113) erschienen, den ich in den beiden genannten Beiträgen nicht berücksichtigt habe. Dort werden etliche Kontextbelege für das Gerundium geboten.

Auch nicht berücksichtigt wurden das mir nicht zugängliche zweibändige *Argobba for beginners* (Addis Abeba 2009–2011) und die beiden Wörterbücher von Gərma Awgəčča Dämmäḳä, welche bis auf ein kurzes Vorwort im ersten Band auf amharisch verfaßt sind.[3] Das pandialektal angelegte Argobba-Amharisch-Wörterbuch bringt den Wortschatz des Dialekts von Aliyu Amba (amh. Aləyu Amba) und Šonke-Tolləha, ohne die Formen in dem jeweiligen Dialekt zu markieren. In der ausführlichen Einleitung werden Beispiele für die Unterschiede zwischen den Argobba-Dialekten und dem Amharischen gegeben. Bei dem Wörterbuch zeigt ein Vergleich mit dem Glossar in der Arbeit von Leslau (s. o., S. 187–227), daß viel neues Material aufgenommen wurde (s. die Abbildungen der Gewährsmänner im Anhang). Leslaus Muster folgend wäre es sinnvoll gewesen, die relativ wenigen

[1] „Zum Nord-'Argobba." In: ZDMG 164 (2014), S. 593–608; „Das Nord-'Argobba, eine neue äthiosemitische Sprache." In: V. Golinets u. a. (Hrsg.): *Neue Beiträge zur Semitistik: Fünftes Treffen der Arbeitsgemeinschaft Semitistik in der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft vom 15.–17. Februar 2012 an der Universität Basel.* Münster 2015 (AOAT 425), S. 291–302.

[2] Köln 2010 (Frankfurter Afrikanistische Blätter 19).

[3] *Argobəñña-amarəñña mäzgäbä-ḳalat.* Addis Abäba (2003 a.-mə.) 2005 [a.-mə. = 2012/2013]. vi, 529 S.; *Amarəñña-argobəñña mäzgäbä-ḳalat (Amharic-Argobba dictionary).* Trenton et al. 2013. xvii, 536 S.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000223

Wörter, die nicht mit dem Amharischen übereinstimmen, durch Fettdruck zu markieren. Im Unterschied zu Leslau, der nur *ḥ* hat, aber in Übereinstimmung mit Wetter wird hier zwischen *ḥ*, *ḫ* [ħ] und *ḵ (x)* unterschieden; diese Laute werden auch bei Gərma in der Einleitung (S. 31) als Phoneme angeführt. So erscheint *haməl* ‚Kohl' als *ḫaməl* und *ḥayu* ‚Milch' als *ḵayu*. Auch ʾ und ʿ werden von Wetter, nicht aber von Leslau unterschieden.

In dem umfangreichen Anhang (S. 462–501) werden teilweise mit Bezug auf die Dialekte verschiedene Paradigmen, wie die der Personalpronomina, Zahlwörter, Wochentage, Monatsnamen, temporalen Ausdrücken, sowie verschiedene nützliche Verbalparadigmen mit Objektssuffixen geboten. Auf S. 502–524 wird ohne nähere Erläuterung ein vollvokalisierter arabischer Text geboten, von dem man annehmen konnte, daß es sich um einen Argobba-Text in ʿAǧami handelt. Die auf S. 522 rechts, Zeile 5, gebotene Form *ḥulat* ‚zwei', die der amharischen Form entspricht, steht jedoch im Gegensatz zu Aliya Amba *ket* und Šonke-Tollaha *xäʾet*. Auf S. 520 links, Zeile 3, steht die vollvokalisierte amharische Form *yamm-iṭṭaṭṭā-wu* ‚was getrunken wird (mit Artikel *-w*)', was genau mit der nach der gewöhnlichen Fidälschreibung transliterierten Form *yämm-iṭṭäṭṭa-w* übereinstimmt. Das gewöhnliche Argobba-Wort für ‚trinken' ist *šäčča* (vgl. tigrin. *sätäyä*), und der Relativmarker beim Imperfekt ist *əmm-*. Es handelt sich also um einen mit arabischen Lettern geschriebenen amharischen Text mit religiösem Inhalt, der von den muselmanischen ʿArgobba studiert wurde. Die Wahl des Amharischen als Literatursprache erklärt den großen Einfluß dieser Sprache auf das Argobba, wie man an den zahllosen amharischen Wörtern in dem Wörterbuch sehen kann.

In dem jüngeren Amharisch-Argobba-Wörterbuch wird stärker zwischen den verschiedenen Argobba-Dialekten unterschieden, indem nach dem amharischen Eintrag, wenn bekannt, beide Dialektformen angegeben werden, z. B. *ṭäṭṭa* (Verbum) Alәyu *šäčča*, Šonke *šäčč*. Leider ist wie beim ersten Wörterbuch die konsonantische Länge durchgängig nicht angegeben, was den Nutzen der beiden Wörterbücher für den Äthiosemitisten etwas mindert. Auf S. 504–536 finden sich nützliche Paradigmen, welche mit dem Anhang im ersten Wörterbuch (s. o.) größtenteils übereinzustimmen scheinen.

Mit der Grammatik von A. Wetter und den beiden genannten Wörterbüchern tritt die Erforschung des Argobba in eine neue Phase. Wir wären dem Verf. dankbar, wenn er über die Textproben im Anhang des Buches hinaus bald noch weitere Texte und ein Vokabular veröffentlichen könnte. Über die traditionelle Klassifizierung des Argobba als dem Amharischen engstverwandte Sprache äußert A. Wetter selbst schon „gewisse Zweifel". Die Klassifizierung des Argobba sollte in der Tat neu aufgerollt werden.

Rainer Voigt, Berlin

Sean W. Anthony: *Crucifixion and Death as Spectacle. Umayyad Crucifixion in Its Late Antique Context*. New Haven, Connecticut: American Oriental Society 2014. X, 99 S. (American Oriental Series 96.) ISBN 978-0-940490-37-6. $ 39,50.

Das Phänomen der Kreuzigung im islamischen Recht und der historischen Realität ist schon verschiedentlich behandelt worden. Mehrere wichtige Beiträge sind in deutscher Sprache erschienen, so der Aufsatz „Über die Kreuzigung im Islam" von Otto Spies,[1] der kurze, aber eindringliche Artikel „Kreuzigung eines Knaben" von Hellmut Ritter[2]

[1] In: R. Thomas (Hrsg.): *Religion und Religionen. Festschrift für Gustav Mensching zu seinem 65. Geburtstag*. Bonn 1967, S. 143–156.

[2] In: *Oriens* 25 (1976), S. 38–40.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000224

und Manfred Ullmanns Monographie *Das Motiv der Kreuzigung in der arabischen Poesie des Mittelalters* (Wiesbaden 1995). Sean Anthony wendet sich den beiden Aspekten der vorislamischen Kreuzigungstraditionen im Vorderen Orient und den Spezifika der Kreuzigungen in der Umayyadenzeit zu. Die Geschicke dieser Dynastie sind für ihn in besonderer Weise an die Institution der Kreuzigung und ihrer verstörenden Symbolik gebunden (S. 1). Das Thema hat inzwischen durch Berichte und Bilder von Kreuzigungen im Machtbereich des „Islamischen Staats" eine fatale Aktualität bekommen.

Anthony möchte mit seinem Beitrag mehrere Fehlurteile zu seinem Thema richtigstellen. Erstens werde die islamische Kreuzigung unzutreffenderweise als Relikt einer vorchristlich-römischen Tradition angesehen, die bereits von Konstantin dem Großen abgeschafft wurde; richtig sei vielmehr, dass die Kreuzigung in byzantinischer und sassanidischer Zeit fortbestand, wenn auch bei den Byzantinern später in modifizierter Form. Zweitens werde oft angenommen, dass die islamische Kreuzigung wegen ihrer Spezifika nicht in einer Kontinuität zu vorislamischen Traditionen stehe. Und drittens würde die Übersetzung mit „crucifixion" (bzw. im Deutschen „Kreuzigung") ein verengtes Bild islamischer Kreuzigungspraktiken suggerieren; richtig sei es vielmehr, von dem Befestigen eines lebenden Menschen oder eines Leichnams an einem Holz zu sprechen, das für die Hinrichtung bzw. Zurschaustellung bestimmt ist.

Im Folgenden fasse ich einige besonders wichtige Ergebnisse des Buches zusammen. Kapitel 2: Als eine der schwerstmöglichen Strafen für Kriminelle, Rebellen usw. scheint die Kreuzigung eine Innovation der Römer gewesen zu sein. Sie existierte auch nach Konstantin bis ins ausgehende 6. Jahrhundert fort und wurde dann durch die *furca* („Gabel") ersetzt, die zum sofortigen Tod führte. Die Hinrichtung mit der letzteren wird aber terminologisch nicht immer von der mit dem (üblicherweise T-förmigen) Kreuz unterschieden.

Kapitel 3: Die Kreuzigung war auch in der Sassanidenzeit üblich, als Strafe für Verräter und Rebellen, aber auch für religiöse Dissidenten, und nicht nur für vom Zoroastrismus zum Christentum Abgefallene, sondern einmal auch für einen umgekehrten, seltsamen Fall (S. 19). Islamische Juristen beriefen sich auf die sassanidische Praxis (S. 18). In den syrischen Akten der persischen Märtyrer ist die Kreuzigung selten erwähnt und fast ausschließlich auf das frühe 7. Jahrhundert und die Herrschaft von Ḫusrau II. (reg. 590–628) beschränkt. Mit der Kreuzigung wurden in der Sassanidenzeit gleichzeitig zoroastrische Beerdigungsriten durchgesetzt (S. 24–26).

Kapitel 4: In der frühen islamischen Phase einschließlich der Umayyadenzeit werden weder die etwas voneinander abweichenden byzantinischen und sassanidischen Traditionen einfach nach Gutdünken fortgesetzt, noch ist das Phänomen losgelöst von der neuen Religion zu sehen, wie die koranischen Erwähnungen der Strafe zeigen. Letztere sind allerdings für die Praxis zu unbestimmt. Der *Ḥadīṯ* vermittelt den Eindruck, dass Kreuzigungen in Muḥammads Medina keine Rolle spielten (S. 27–29). Es sind vor allem die Prophetengenossen nach Muḥammads Tod, die meistens, aber nicht immer *post mortem* kreuzigten. Den frühislamischen Bewohnern des Ḥiǧāz war die Strafe also nicht unbekannt, wenngleich sie umstritten war. Die Bestimmungen der islamischen Juristen werden im Lauf der Zeit restriktiver (S. 31–32). Je näher sie zeitlich der Umayyadenzeit stehen, umso stärker betonen sie, dass der Herrscher sie zwar konsultieren solle, er aber letztlich selbst entscheiden könne, wer wie zu bestrafen sei. Bei der Auswertung des *Sīra*- und *Maġāzī*-Materials kämpft Anthony mit dem bekannten Problem, dass zwar faktische „harte Kerne" darin enthalten zu sein scheinen, die Identifizierung von anachronistischen Ausschmückungen aber schwierig ist.

Kapitel 5: Das letztgenannte Problem behindert auch die historische Auswertung der Berichte über zwei emblematische Kreuzigungen, die des Gegenkalifen ʿAbdallāh Ibn

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000225

az-Zubair und des alidischen Rebellen Zaid Ibn ʿAlī. Trotzdem werden „technische" Details, Intentionen und Reaktionen erkennbar.

Ein großer Vorzug von ANTHONYS Monographie ist es, dass sich der Verfasser durch seine Sprachkenntnisse auch im vorislamischen Quellenmaterial gut zurechtfindet und die darauf bezogene Sekundärliteratur gründlich ausgewertet hat. Bei den arabischen Zitaten sind einige Versehen stehengeblieben. S. 41, -4: Es ist aus metrischen Gründen *muraqqalū* statt *murqalū* zu lesen, auch wenn der II. Stamm nicht in den Lexika erwähnt wird. S. 43, Fn. 7, Vers von al-Farazdaq: Es ist *majādifuhum* statt *mijdāfihim* zu lesen. S. 47, -8: lies *binā'an* statt *banā'an*; Fn. 26: lies *fa-yasturunī* statt *fa-yastirunī*. S. 49, 17: lies *aʿẓumun* statt *aʿẓamun*; S. 49, -6: lies *bi-damin* statt *bi-dammin*. S. 50, Fn. 41: lies *tabaqqā* statt *tabqā*. Besonders häufen sich die Schnitzer in der Koran-Imitation des ungenannten Mannes aus Kufa und der Entgegnung von Ḥamza Ibn Bīḍ S. 61f.: statt *aṭaynākum* lies *innā aʿṭaynāka*, statt *mughtarin* lies *mughtarrin* und statt *fa-aṭul* lies *fa-aṭil*; der Bericht entstammt nicht Band 6 der Ausgabe von al-Balāḏurīs *Ansāb al-ašrāf* von MAḤMŪD AL-FIRDAUS AL-ʿAẒM, sondern Band 7 (Damaskus 2000, S. 434f. = Band 9, S. 89, ed. SUHAIL ZAKKĀR und RIYĀḌ ZIRIKLĪ. Beirut 1996). Diese Errata können ANTHONYS Leistung nicht schmälern.

TILMAN SEIDENSTICKER, Jena

JOHANN CHRISTOPH BÜRGEL: *Liebesrausch und Liebestod in der islamischen Dichtung des 7.–15. Jahrhunderts.* Stuttgart: Kohlhammer 2013. 272 S. ISBN 978-3-17-021027-1. € 39,90.

JCB, wie er sich gerne abkürzt, hat durch seine zahlreichen, häufig gereimten, aber immer poetischen, Übersetzungen aus der arabischen und persischen Dichtung viel zur Kenntnis dieser beiden Literaturen im deutschen Sprachraum beigetragen. Er hat aber auch in seinen Artikeln zu Einzelaspekten dieser Literaturen die Wissenschaft um manch neue Erkenntnis bereichert. Das vorliegende Buch, das der Verfasser „ein Torso" nennt (S. 129), ist weitgehend aus früheren Arbeiten entstanden, „die er ungenutzt liegen hatte und nun in dieses Buch eingebracht hat" (S. 11). Natürlich kann man dem Buch gelegentlich anmerken, dass es nicht aus einem Guss geschrieben wurde,[1] trotzdem scheint mir „Torso" ein etwas zu starker Ausdruck. BÜRGELS frühere Arbeiten, auf die er zurückgreifen konnte, bildeten offensichtlich ein so engmaschiges Netz, dass räumlich, zeitlich und sachlich eigentlich kein wesentlicher Aspekt der Liebesdichtung durch die Maschen gefallen ist.

Mengenmäßig überwiegt der anthologische Anteil des Buches. Alle Sachgebiete und Dichter werden aber so eingeführt und zueinander in Beziehung gesetzt, dass eine durch Beispiele reich illustrierte Gesamtdarstellung entsteht. Wie die folgende Inhaltsangabe zeigen wird, erweitert BÜRGEL durch einige interessante Exkurse sogar noch das Spektrum der Darstellung.

Das erste umfangreiche Kapitel trägt die Überschrift „Genussliebe und Verzichtliebe im frühen Islam" (S. 13–124). Es wird eingeleitet durch die koranischen Aussagen über Liebe und Frauen, die jedoch die Dichtung weder in ethischer noch – wenn man von der Josephsgeschichte absieht – in thematischer Hinsicht stark beeinflusst haben.

[1] Das zeigt sich an gelegentlichen Wiederholungen – die Kapitel aus dem *Halsband der Taube* werden zweimal aufgezählt (S. 113 und S. 127) – und leicht widersprüchlichen Formulierungen – S. 13 hatte Ḥadīǧa *mehrere* Söhne von Muḥammad, S. 18 *zwei*. S. 14 und S. 18 wird Koran 33:52 verschieden übersetzt (vielleicht Absicht).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000226

Die Genussliebe ist für die vorislamische Zeit durch die *Muʿallaqa* von Imraʾalqais vertreten, die vollständig übersetzt wird (S. 21–25) und für die Umayyadenzeit durch mehrere Gedichte von ʿUmar b. Abī Rabīʿa (S. 28–40), in beiden Fällen mit eingestreuten Anekdoten zu Liebesaffären der Dichter.

Die Verzichtliebe wird repräsentiert durch die ʿUḏriten. Bürgel führt hier mehrere ʿuḏritische Paare zumeist in immer auch Gedichte enthaltenden Prosaerzählungen vor und fügt einen Exkurs über die Gazelle in der arabisch-persischen Dichtung ein (S. 51–55). Den Hauptteil des Abschnitts über die ʿUḏriten bildet jedoch eine zwar gekürzte, aber dennoch lange Übersetzung des *Aġānī*-Artikels über Qais b. Ḏarīḥ und Lailā (S. 59–92). Diese Übersetzung gibt dem Laien eine gute Vorstellung davon, wie im frühen Islam Erzählungen dargeboten wurden: mit wechselnden Überlieferern, denen Abschnitte der Geschichte in den Mund gelegt werden, mit Wiederholungen und Widersprüchen (die Geschichte wird mit und ohne Happy End überliefert) und mit der Vielzahl der eingestreuten Gedichte. Die Geschichte ist aber, wie Bürgel selbst sagt, nicht eigentlich typisch für die ʿuḏritische Liebe, weil die Liebe zunächst erfüllt wird, beide dann, wenn auch gezwungen, einander untreu werden und schließlich – wenigsten in einer Version – wieder zueinander finden. Ein Großteil der Gedichte ist allerdings durchaus ʿuḏritisch.

Bei dem kurzen Abschnitt über das durch Goethe bekannte Paar Wamik und Asra (Wāmiq und ʿAḏrāʾ) (S. 92–94) handelt es sich um einen Exkurs in die Forschungsgeschichte.

Die sogenannte höfische Liebe ist natürlich durch al-ʿAbbās b. al-Aḥnaf (S. 96–105) vertreten.[1] Dass Bürgel auch Waḍḍāḥ al-Yaman hier einordnet, wundert mich. Als Umayyadendichter passt er schon zeitlich kaum hierhin. Bürgel übersetzt die Geschichte vom tragischen Tod des Dichters in einer vergrabenen Kiste, die älteren Arabisten, die Arabisch noch aus dem Kleinen Harder/Paret gelernt haben, einen ersten Einblick in die „Literatur der feinen Bildung („Adab")" bot.[2] Außerdem gibt Bürgel ein in den *Aġānī* Waḍḍāḥ zugeschriebenes Dialoggedicht (*qultu – qālat*) wieder. In ihm warnt die Geliebte den Dichter vor allerlei Hindernissen, die ihm den Zugang zu ihr verwehren, die er aber glaubt überwinden zu können. Zum Schluss gibt sie sich ihm aber doch hin. Das fügt sich formal schlecht in die Umayyadenzeit und inhaltlich auch nicht in die höfische Poesie à la al-ʿAbbās b. al-Ahnaf. Aḍ-Ḍamīrī (gest. 1405) schreibt einen *taḫmīs* zu diesem Gedicht dem Abū Nuwās zu,[3] was mir ebenfalls unwahrscheinlich erscheint. Immerhin muss Waḍḍāḥs Gedicht zu Abū l-Faraǧ al-Iṣbahānīs (gest. 967) Zeit schon existiert haben.

Nach kurzer Erwähnung von Abū Nuwās und Dīk al-Ǧinn behandelt Bürgel die „Handbücher und Traktate zur Erotik" (S. 110–123). Beispiele sind ihm al-Ǧāḥiẓ *(al-Qiyān)*, Ibn Ḥazm *(Ṭauq al-ḥamāma)* und al-Ġazzālī *(at-Tibr al-masbūk)*.

---

[1] Bürgel geht vielleicht etwas zu streng mit dem Dichter um, wenn er im Zusammenhang mit al-ʿAbbās' Selbstvergleich mit früheren Liebesdichtern von „entblöden" spricht (S. 101). Das war zu seiner Zeit bereits ein üblicher Topos, vgl. z. B. Abū Nuwās, der in einem Gedicht auf Ǧanān al-Muraqqiš, Ǧamīl und ʿUrwa nennt (Abū Nuwās: *Der Dīwān*. T. 4. Hrsg. von G. Schoeler. Unveränd. Neuaufl. Beirut/Berlin 2003 (Bibliotheca Islamica 20d), S. 18, Z. 3–4).

[2] E. Harder: *Kleine arabische Sprachlehre*. 3. Aufl., neubearb. von R. Paret. Heidelberg 1938 (Methode Gaspey-Otto-Sauer), S. 146–148.

[3] Vgl. E. Wagner: *Abū Nuwās in der Nebenüberlieferung. Dem Dichter zugeschriebene Gedichte und Verse. Zusammengestellt und annotiert*. Wiesbaden 2008 (Arabische Studien 2), S. 99–102 = Nr. 198.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000227

Das zweite, sehr viel kürzere Kapitel behandelt die andalusische Dichtung (S. 125–143). Es ist aus einem Vortrag entstanden, den BÜRGEL in den Jahren 1997 und 1998 in Córdoba und Bern hielt. Nach einleitenden Worten zu den Besonderheiten der arabischen Dichtung in Spanien stellt er Ibn Zaidūn und Ibn Ḫafāǧa in Übersetzungsproben vor. Das Kapitel schließt mit einem Exkurs über die Struktur des *muwaššaḥ*. BÜRGEL vertritt dabei den spanischen (d.h. romanischen) Ursprung der arabischen Strophendichtung, eine Anschauung, die heute nur noch wenige Anhänger hat.[1] Als Illustration dienen ihm Liebesgedichte von al-Aʿmā at-Tuṭīlī und dem Naṣriden Yūsuf III, das erste unter Nachahmung des kunstvollen Reimschemas. Den *zaǧal* behandelt BÜRGEL nicht.

Das wiederum sehr umfangreiche dritte Kapitel ist der persischen Dichtung gewidmet. Es ist eingeteilt in Lyrik (S. 144–160) und Epik (S. 161–270). Im Abschnitt über die Lyrik kommen Saʿdī, Ǧalāladdīn Rūmī und Ḥāfiẓ zu Wort. Der Abschnitt über die Epik musste naturgemäß sehr viel länger ausfallen, da man Epen nur durch ausführliche Inhaltsangaben oder viele Seiten umfassende Zitate vorstellen kann. BÜRGEL bedient sich beider Methoden. So gewährt er einen Eindruck von Ǧurǧānīs *Wīs und Rāmīn* (S. 160–169), von dem Werk Farīdaddīn ʿAṭṭārs durch zwei vollständig übersetzte Erzählungen (S. 169–204) und von Ǧāmīs *Yūsuf und Sulaika* (S. 204–270). Der Abschnitt über Niẓāmī enthält wiederum einen Exkurs zur Wandlung des Turandot-Motivs von der Sphinx bis zu Puccini. Was in diesem Exkurs ausführlich geschieht, zeichnet auch sonst BÜRGELS Darstellung aus: Hinweise auf Beziehungen zu europäischen Literaturen vermitteln dem Leser das Gefühl, nicht mit etwas völlig Fremden konfrontiert zu werden.

Als Nachklang übersetzt BÜRGEL einige Verse des osmanischen Dichters Yūnus Emre aus dem Türkischen (S. 271–272).

Wenn ein Rezensent inhaltlich nichts zu bekritteln hat, klammert er sich an die Formalien. Einer Kritik an Inkonsequenzen in der Umschrift hat BÜRGEL schon durch eine Entschuldigung im Vorwort den Wind aus den Segeln genommen. Sie stören auch wirklich nicht. Anders ist es mit den teilweise kryptischen Literaturhinweisen in den Anmerkungen. Wollte er sie alle entschlüsseln, hätte auch ein Fachmann einige Mühe aufzuwenden. Das sollte er aber lieber nicht tun, um sich nicht den Genuss an der Lektüre dieses gelungenen Buches zu verderben.

In seiner Danksagung (S. 12) dankt BÜRGEL seinem Schicksal, welches es ihm vergönnte, in einem so fortgeschrittenen Alter noch ein Buch zu machen. Das wiederum gibt mir die Möglichkeit, mich in einem noch um einige Jährchen fortgeschritteneren Alter bei ihm zu bedanken, dass ich dieses Buch lesen durfte. Und ich nehme an, dass zahlreiche jüngere Leser ihm ebenfalls danken werden.

EWALD WAGNER, Gießen

ROBERT G. MORRISON: *Islam and Science. The intellectual career of Niẓām al-Dīn al-Nīsābūrī*. London/New York: Routledge 2007. VIII, 301 S. (Culture and Civilization in the Middle East.) ISBN 978-0-415-77234-1. £ 110,–0.

Die Monographie über Niẓām ad-Dīn an-Nīsābūrī (ca. 1270–1330) versammelt das Wenige, was wir bisher über seine Biographie und Werke wussten, zu einem anschaulichen Bild eines iranischen schiitischen Gelehrten, der im Geiste seiner Zeit und unter dem Eindruck einer bewegten Geschichte „islamische" und „fremde" Wissenschaften zu einer

[1] Vgl. zuletzt G. SCHOELER: „The theories on the origin of the Andalusian Arabic stanzaic poetry—revisited." In: *Oriens* 44 (2016), S. 69–93.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000228

Symbiose vereinigt. Es regt damit zu einer weiteren Beschäftigung mit dessen weitgehend noch nicht herausgegebenen Schriften an. Hiervon wird die Rezeptionsgeschichte v. a. von Ptolemaeus' astronomischem Hauptwerk *Almagest* profitieren, aber auch von Ibn Sīnā, Ġazālī und Ibn al-Haiṯam, Vertretern griechischer Gelehrsamkeit, die ihm über die Kommentartätigkeit islamischer Gelehrter vor ihm, vor allem des Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī und Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī, bekannt wurde. M. sieht in Niẓām ad-Dīn an-Nīsābūrī einen Vertreter „islamischer" Wissenschaft, die weder ausschließlich „sunnitisch" noch „schiitisch" ist, sondern ein Zusammenspiel islamischer Religion und Naturphilosophie, wie sie sich im *Kalām* seit dem 8. Jh. entwickelt hat. Dieses Zusammenspiel schloss die Beschäftigung mit Mathematik, Geometrie und Astronomie ein. Sie ließ sich von der Religion her motivieren, übrigens bereits im 9. Jh., als im „Haus der Weisheit" arabische Übersetzungen aus dem Griechischen entstanden, die nicht nur praktischen oder theologisch-philosophischen Interessen dienten bzw. (zu einem geringen Maße) ideologisch-weltanschaulich motiviert gewesen sein mögen, sondern ein Werkzeug für die Bestimmung der Gebetszeiten und Gebetsorientierung nach Mekka waren.

Kapitel 2 (S. 20–36) nebst Anhang B (S. 155–169) analysiert Nīsābūrīs Kommentar zu Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs Rezension von Ptolemaeus' Almagest, den handschriftlich erhaltenen *Šarḥ Taḥrīr al-Maǧisṭī*. M. weist auf die religiöse Motivation einer Beschäftigung mit Astronomie (Zeitmessung für die Gebetszeiten) im Rahmen von Nīsābūrīs Beobachtungen zu ringförmiger Sonnenfinsternis, Ekliptik, Sonnenwende und entferntestem Punkt der Sonne sowie zu dem hierfür geeigneten Beobachtungsinstrument, dem Astrolab. – Kapitel 3 (S. 37–62) ist eine vertiefende Beschreibung von N.'s theologischem Hintergrund, wie er sich seit 1304 und während der Komposition seines von Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī stark geprägten großen Korankommentars, des *Ġarā'ib al-qur'ān wa-raġā'ib al-furqān* entwickelte. Anklänge an asch'aritische Theologie, schafiitische Lehren und Reaktionen auf den mu'tazilitisch angehauchten schiitischen Theologen al-'Allāma al-Ḥillī erscheinen in einem religiösen Weltbild, worin Gott alles bestimmt und die Menschen dazu auffordert, mit dem Werkzeug der Astronomie Gottes Weisheit und Fürsorge für die Menschen in seiner Schöpfung zu erkennen. – Von Gottes Kontrolle über den Kosmos einschließlich der Himmelsbewegungen ist es kein weiter Schritt zu einer Einschätzung der Astrologie, weniger als Werkzeug für das Vorhersagen, sondern mehr als Weg zur Erkenntnis Gottes, nämlich über die göttlichen Zwischenursachen. Dies ist das didaktische Ziel von N.'s bislang nicht ediertem *Kašf-i ḥaqā'iq-i Zīǧ-i Īlḫānī* (s. M., Kapitel 4, S. 63–77). – Kapitel 5 (S. 78–94; Appendix C, S. 170–187) parallelisiert in einer gründlichen Analyse von N.'s handschriftlich erhaltener „Erläuterung" *(Tauḍīḥ)* von Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs *at-Taḏkira fī 'ilm al-hai'a* (hrsg. u. übers. v. F. J. Ragep, s. Bibl.) die wissenschaftliche Erkenntnis astronomischer Gesetzmäßigkeiten und Disharmonien bzw. „Schwierigkeiten" mit der religiösen Bewusstwerdung der Allmacht Gottes und der Grenzen menschlicher Erkenntnis: Ebenso wie es in der Astronomie zwei mögliche Hypothesen gibt, wird der Jurist zuweilen vor die Entscheidung gestellt, mit seinem Verstand zwischen zwei Grundprinzipien *('ilal)* zu wählen und der einen den Vorrang *(targīḥ)* vor der anderen zu geben; islamisches *fiqh* orientiert sich hier am Konzept der *maṣlaḥa*, der Vermeidung von Schädlichem. – Das folgende Kapitel 6 (S. 95–125: „The Impact of Science on Nīsābūrī's Religious Thought") weist in einer vergleichenden Studie der Aussagen in den Korankommentaren von Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī und seinem Kritiker Nīsābūrī nach, dass letzterer Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsīs Integration von Ibn Sīnās Philosophie in schiitischen *Kalām* folgt. Nīsābūrī folgt allerdings strikt dem Konzept einer emanationistischen Philosophie, wonach Gott über Emanationen, über Zwischenursachen die Schöpfung bewirkt. Diese Zwischenursachen sind die Sterne und die Planeten, weswegen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000229

die Beschäftigung mit Astronomie und Astrologie, aber auch *falsafa,* Gottes Existenz und Allmacht beweisen.

Hier, sowie in der Frage der Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung und in der Diskussion von Gottes „Wundern", hätte man die Rolle Ġazālīs ausführlicher beleuchten können, der entgegen M. (S. 96) nicht die Existenz von Zwischenursachen leugnete und dessen Vorgeschichte uns auf Ibn Sīnā, den Neuplatonismus und dessen Rezeption in der Astrologie weist. Zu den Einzelheiten, zur Rolle der Elemente, zur Position der Muʿtaziliten, die alternativ eine direkte Kausalität zwischen Gott und Schöpfung vermieden, sowie zu der von M. nicht debattierten Astrologisierung des aristotelischen Weltbildes vgl. Daiber: „God versus Causality"[1]; dazu Daiber: „Erkenntnistheoretische Grundlagen der Wetterprognose bei den Arabern. Das Beispiel von Kindī, dem ‚Philosophen der Araber' (9. Jh. n. Chr.)."[2] – Das letzte Kapitel (S. 126–145) weist auf die Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis, die auch in der allegorischen Auslegung des Korans und seiner zweideutigen Verse *(al-mutašābihāt)* an Grenzen stößt; da die menschliche Seele in ihrer Verbundenheit mit dem Körper trotz Ṣufi-Praktiken wie *ḏikr* und *duʿāʾ* nicht aus eigener Kraft die körperlichen Begierden besiegen und ihre neuplatonische Reise zur Erlösung und Gnosis beenden kann, bedarf sie der göttlichen lichthaften Erleuchtung. Die Intuition *(ḥads)* der menschlichen Seele führe lediglich zur Einsichtnahme in Gottes Rolle im Kosmos, aber „Weisheit" bleibt lediglich ein Nachahmen Gottes nach Maßgabe menschlichen Vermögens, „inasmuch as one strives *(yajtahid)* to divest one's knowledge of ignorance and one's generosity of miserliness" (M. S. 143). Diese Aussage ist zentral und verdient eine weitere Auslegung im Rahmen der neuplatonischen und in der „Schule" des Ibn ʿArabī verbreiteten Makrokosmos-Mikrokosmos-Lehre, ausgehend vom *imago-dei*-Motiv. Das Buch von Morrison ist in seinen Details, die der Autor aus zahlreichen, auch handschriftlichen Quellen des Nīsābūrī zusammengetragen hat, eine anregende Lektüre geworden, die auch dem Wissenschaftshistoriker wichtige Einsichten vermittelt. In der speziellen Zuordnung von wissenschaftlicher Erkenntnis zu islamischer, am Koran orientierter Theologie und Philosophie, erscheint auch Nīsābūrī als ein Mosaikstein in der kritischen Auseinandersetzung des Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī im 13. Jh. und seiner „Schule" mit Ptolemaeus' Astronomie. Diese Auseinandersetzung hat Kopernikus (1473–1543) angeregt, das alte geozentrische Weltbild aufzugeben.

Hans Daiber, Frankfurt a. M.

Olaf Farschid: *Zakāt in der Islamischen Ökonomik. Zur Normenbildung im Islam.* Würzburg: Ergon-Verlag 2012. 332 S. (Beiruter Texte und Studien 87.) ISBN 978-3-89913-925-9. € 74,–.

Die Islamische Ökonomik spielt eine Vorreiterrolle im Projekt einer Islamisierung der Wissenschaften. Die Almosensteuer *zakāt* wiederum ist ein Kernelement der unterschiedlichen Entwürfe einer islamischen Wirtschaft. Der Verfasser, Olaf Farschid, behandelt in dem vorliegenden Werk die Interpretationen der Almosensteuer *zakāt* innerhalb des theoretischen Rahmens der Islamischen Ökonomik, wobei er auch die geschichtliche Ent-

[1] In: G. Tamer (ed.): *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī.* I. Leiden/Boston 2015, S. 1–22.

[2] In: *Die mantischen Künste und die Epistemologie prognostischer Wissenschaften im Mittelalter.* Hrsg. v. A. Fidora unter redaktioneller Mitarbeit v. K. Bauer. Köln/Weimar/Wien 2013 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 74), S. 151–166.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000230

wicklung dieser Interpretationen berücksichtigt und die Erfahrungen mit der Erhebung und Verteilung der *zakāt* in der Gegenwart den theoretischen Ansprüchen gegenüberstellt. Das Buch beruht in den Grundzügen auf der Dissertation des Autors an der Freien Universität Berlin aus dem Jahre 1999. Es teilt sich in acht Kapitel plus Literaturverzeichnis und Index.

Im I. Kapitel (S. 13–49), der Einleitung, gibt der Autor den Forschungsstand zu den Themen *zakāt* und der Islamischen Ökonomik wieder. Obwohl dieses Kapitel nur den Forschungsstand bis zur Fertigstellung der Dissertation, also dem Jahr 1999, wiedergibt und nicht bis zum Druck des Buches in 2012 weiterführt, ist diese Darstellung aufschlussreich. Insbesondere die kritische Diskussion der Rezeption der Islamischen Ökonomik durch westliche Ökonomen ist hier von Interesse. Als Ziel seiner Untersuchung bestimmt der Verfasser „die Analyse eines aktuellen Normenbildungsprozesses im Islam", wobei dies einerseits die Untersuchung der Konstruktion des Systems der Islamischen Ökonomik und andererseits die Untersuchung des Stellenwerts der *zakāt*-Theorien innerhalb der Islamischen Ökonomik umfasst.

Im II. und III. Kapitel gibt der Verfasser einen historischen Hintergrund zur Entwicklung der *zakāt*. Dabei beschreibt das II. Kapitel (S. 52–76) kurz die Grundlagen der *zakāt* im Koran und seine Interpretation gemäß der unterschiedlichen Rechtsschulen. Es folgt darauf eine knappe Darstellung der Entwicklung des *zakāt*-Gesetzes und der *zakāt*-Praxis in der frühislamischen Periode. Während der Verfasser verständlicherweise die geschichtliche Entwicklung der *zakāt* in den nachfolgenden Jahrhunderten nicht weiter betrachtet, nimmt das III. Kapitel (S. 77–93) die Darstellung des geschichtlichen Hintergrunds wieder auf. Hier geht es um die Reaktivierung der Diskussion der *zakāt* im 20. Jh. in den unterschiedlichen politischen Zusammenhängen. Während im Rahmen des islamischen Sozialismus maximalistische *zakāt*-Konzepte hinsichtlich der Besteuerungsgrundlagen und -raten entwickelt wurden, vertrat die Orthodoxie in den späten 1960er Jahren minimalistische Konzepte. Die Islamisten und die islamische Neo-Orthodoxie hingegen sprachen sich später wieder für eine maximalistische Interpretation aus.

Das IV. Kapitel (S. 95–115) analysiert den konzeptionellen Rahmen der Islamischen Ökonomik innerhalb des Projekts der Islamisierung des Wissens. Wichtiger Ausgangspunkt hierbei ist die Kritik der Wissenschaft des Westens, welcher moralische Indifferenz vorgeworfen wird. Dem entgegengesetzt wird das Projekt einer Wissenschaft, die auf *tauḥīd* (Einheit Gottes) als einer einheitlichen Perspektive auf die Welt beruht. Bei der Suche nach einer der islamischen Wissenschaft eigenen Methodologie wird dabei auf Koran, Sunna, das islamische Recht und seine Auslegung durch den *iǧtihād* (selbständige Rechtsfindung) verwiesen.

Das V. Kapitel (S. 117–200) zur Konstruktion des Systems der Islamischen Ökonomik eröffnet der Verfasser mit der Feststellung, dass die Vertreter der Islamischen Ökonomik diese Lehre als integralen Bestandteil des Islams postulieren. Wie die Religion selbst so werden auch die Prinzipien der Islamischen Ökonomik als von Zeit und Raum unabhängig angesehen. Unter den ethischen Prinzipien, welche das wirtschaftliche Handeln bestimmen sollen, nimmt Gerechtigkeit einen wichtigen Stellenwert ein. Für eine Mehrheit der islamischen Ökonomen bedeutet ökonomische Gerechtigkeit jedoch, dass Einkommensungleichheit durch unterschiedliche Begabungen der Menschen gerechtfertigt wird, was Umverteilungsmaßnahmen begrenzt. Sodann geht der Verfasser auf das Thema der islamischen Wohlfahrtsfunktion ein. Versuche, diese zu bestimmen, ähneln einerseits den Wohlfahrtsfunktionen westlicher Ökonomen, andererseits versuchen sie sich von diesen abzugrenzen, indem sie eine Optimierung der Wohlfahrt im Diesseits und Jenseits versprechen. Die konkreten Vorstellungen einzelner islamischer Ökonomen über die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000231

islamische Wohlfahrtsfunktion, insbesondere über das Ausmaß der Grundbedürfnisse, differieren aber beträchtlich. Zum Staatsverständnis der Islamischen Ökonomik führt der Verfasser aus, dass die Mehrheit ihrer Vertreter dem islamischen Staat weitgehende Funktionen einräumen möchte, während nur eine Minderheit einen Minimalstaat befürwortet. Die Mehrheit sieht im Staat ein Instrument, welches zur Erziehung eines neuen Personentyps beitragen soll. Ebenso soll er in der Wirtschafts- und Sozialpolitik aktiv agieren. Dabei bleibt jedoch die Abgrenzung zwischen der Rolle des Staates und des Marktes ungeklärt. Unter den Vertretern der Islamischen Ökonomik bestehen auch Widersprüche hinsichtlich des Stellenwerts westlicher Wirtschaftstheorien, die von einem Teil der Ökonomen vielfältig genutzt werden. Darüber hinaus fordern einige islamische Ökonomen eine stärkere Konzentration auf empirische Forschung, während sich andere auf die normativen Aspekte beschränken. Die epistemologische Grundlage der Islamischen Ökonomik sieht der Verfasser im islamischen Recht. Dieses wird einerseits als zeitloses System betrachtet, insbesondere was seine Quellen in Koran und Sunna betrifft. Andererseits sehen islamische Ökonomen im Konsens und in der selbständigen Rechtsfindung Mittel zur zeitgemäßen Interpretation. Allerdings kritisiert der Verfasser den freizügigen, verzerrenden Umgang islamischer Ökonomen mit islamischen Rechtstermini. Eine weitere epistemologische Grundlage stellt das Beispiel der islamischen Frühzeit dar. Der Verfasser bewertet die Sicht der islamischen Ökonomen auf diese Zeit als mythisches Geschichtsbild, welches auf der Idealisierung des Modellstaats von Medina beruht. Dazu gehört auch ein mythisches *zakāt*-Bild, welches davon ausgeht, dass schon der Prophet die *zakāt* als staatliche Pflichtabgabe detailliert eingeführt hatte. Insgesamt sieht der Verfasser die islamischen Ökonomen in ihrer Haltung zum islamischen Recht, ihrem Geschichtsbild, ihren gesellschaftlichen und politischen Vorstellungen in der Nähe der Islamisten. Die partielle Umsetzung von Konzepten der Islamischen Ökonomik könnte jedoch in der Praxis eher zur Kooptation der islamistischen Opposition und Stabilisierung der bestehenden politischen Strukturen beitragen.

In den folgenden Kapiteln VI und Kapitel VII wendet sich der Verfasser den *zakāt*-Theorien der Islamischen Ökonomik und ihrer Institutionalisierung im Detail zu. Das VI. Kapitel (S. 201–245) zur Konstruktion der *zakāt*-Theorie ist hierbei etwas heterogen strukturiert, da es am Ende auch kurz einige Länderfallstudien mit empirischem Material referiert. Der Hauptteil dieses Kapitels widmet sich jedoch der *zakāt*-Theorie. Hierbei wird hervorgehoben, dass eine Mehrheit der islamischen Ökonomen, im Gegensatz etwa zu den Traditionalisten oder der Mehrheit der islamischen Orthodoxie, ein maximalistisches Konzept der *zakāt* vertritt. Dies betrifft alle Bereiche der *zakāt*: Die mit *zakāt* zu besteuernden Vermögens- und Einkommenskategorien werden breit definiert, um auch Löhne, Gehälter, Aktien, Depositen und weitere im modernen Leben wichtige Produktionsmittel zu umfassen. Das Mindestvermögen, um *zakāt*-pflichtig zu sein *(niṣāb)*, sollte sich gemäß einiger islamischer Ökonomen an den regional unterschiedlichen Lebenshaltungskosten orientieren. Entsprechend dem großen Vertrauen, das die islamischen Ökonomen einem islamischen Staat entgegenbringen, ist die Sammlung und Verteilung der *zakāt* die Aufgabe des Staates. Gemäß den Vorstellungen einer islamischen Demokratie können bei der Gestaltung der *zakāt* auch Abstimmungsprozesse eine Rolle spielen. Bei der Verteilung der *zakāt* werden die Kategorien sehr breit formuliert, so dass auch die Finanzierung von Bildung, des Wohnungs- und Gesundheitssektors und von Infrastruktur aus *zakāt*-Mitteln gerechtfertigt wird. Die von islamischen Ökonomen vorausgesagten Steuerwirkungen der *zakāt* sind uneinheitlich, abgesehen von einer Erhöhung des Konsums. Im letzten Teil des Kapitels präsentiert der Verfasser die Ergebnisse einiger Länderstudien (zu Syrien, Sudan, Saudi-Arabien, Malaysia) zum realen und hypo-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000232

thetischen *zakāt*-Aufkommen. Dieses ist sehr gering und steht im scharfen Kontrast zu den breiten Distributionsvorgaben der islamischen Ökonomen und den theoretischen Erwartungen ihrer Wirkung auf die Einkommens- und Vermögensverteilung. Auch findet in der Realität Steuerflucht vor einem *zakāt*-Einzug statt, ein Phänomen, das in einer idealen islamischen Gesellschaft nicht vorkommen sollte. Im Falle Malaysias, wo die *zakāt* nach einem minimalistischen, traditionellen Konzept hauptsächlich von Reisbauern gezahlt wird, ergibt sich sogar die Gefahr einer Verstärkung von Ungleichheit durch die *zakāt*.

Im VII. Kapitel (S. 247–271) untersucht der Verfasser dann zwei Ansätze der Institutionalisierung der *zakāt*, zum einen die staatlich kontrollierte *zakāt*-Praxis in Pakistan, zum anderen die *zakāt*-Praxis der privaten Faisal Islamic Bank of Egypt (FIBE). Positiv vermerkt der Verfasser zum pakistanischen Beispiel, dass es dort dem Staat gelungen ist, die *zakāt*-Erhebung zu organisieren und Akzeptanz hierfür beim sunnitischen Bevölkerungsteil zu finden. Allerdings war auch in Pakistan das *zakāt*-Aufkommen verglichen mit den Erwartungen islamischer Ökonomen sehr gering. Der Versuch, *zakāt* durch den Staat auch von nichtsunnitischen Minderheiten einzuziehen, führte zu Widerstand und zu einer Neufassung der *zakāt*-Verordnung. Im Falle der *zakāt*-Praxis der FIBE beruhte das *zakāt*-Aufkommen auf einer Besteuerung des Aktienkapitals der Bank und einer freiwilligen Besteuerung der Investmentkonten mit jeweils 2,5 %. Diese Mittel wurden durch den Religiösen Aufsichtsrat der Bank in Abstimmung mit dem Šaiḫ al-Azhar und dem *waqf*-Ministerium hauptsächlich an arme Familien, Theologiestudenten und private Wohltätigkeitsorganisationen verteilt. Während die Einführung eines *zakāt*-Fonds der FIBE zunächst einmal positiv zu bewerten ist, blieb das *zakāt*-Aufkommen insgesamt gering. Der Autor fasst die Erfahrungen dieser zwei Beispiele und der vorher angeführten Länderstudien dahingehend zusammen, dass im Gegensatz zu den maximalistischen Vorstellungen der islamischen Ökonomen in der Praxis nur eine minimalistische Version der *zakāt* umsetzbar ist.

Im VIII. Kapitel (S. 273–299) fasst der Autor die Ergebnisse seiner Untersuchung zusammen und gibt eine kritische Würdigung des *zakāt*-Konzepts der Islamischen Ökonomik. Dieses beruht auf einem mythischen *zakāt*-Bild, das von einer idealen und umfassenden *zakāt*-Praxis zur Zeit des Propheten und der vier rechtgeleiteten Kalifen ausgeht. Dessen postulierte Existenz dient den islamischen Ökonomen wiederum als Argument für die Möglichkeit und Notwendigkeit einer islamischen Ökonomie in der Gegenwart. In der Zusammenfassung weist der Verfasser auf eine Reihe von Ambivalenzen innerhalb der Diskussionen der Islamischen Ökonomik hin, so etwa hinsichtlich der weitreichenden Staatsaufgaben und der gleichzeitigen Befürwortung von Markt und Privateigentum. In seiner kritischen Würdigung stellt der Autor zunächst fest, dass das mythische *zakāt*-Bild nicht der historischen Forschung entspricht, die von einer graduellen Entwicklung verbindlicher *zakāt*-Regeln in der medinensischen Phase des Propheten und unter seinen Nachfolgern ausgeht und auch Missbräuche durch Gouverneure nicht unerwähnt lässt. Sodann konfrontiert er die weitreichenden Ansprüche der Islamischen Ökonomik mit der Realität gegenwärtiger *zakāt*-Erhebung und Simulationen eines maximalen *zakāt*-Aufkommens. In beiden Fällen ist das *zakāt*-Aufkommen unzureichend, um den weitreichenden Hoffnungen auf soziale Gerechtigkeit und Armutsbekämpfung durch *zakāt* gerecht zu werden. Er weist weiterhin auf die Probleme der ungleichen Behandlung unterschiedlicher Einkommens- und Vermögensarten hin, die dazu führt, dass die *zakāt* nicht dem Kriterium der horizontalen Gerechtigkeit entspricht. Darüber hinaus sieht er bei einer staatlich forcierten *zakāt*-Erhebung die Gefahr, dass hierdurch Konflikte mit Anhängern von Konfessionen und Rechtsschulen entstehen, welche deren Erhebung durch den Staat ablehnen, und dass dies auch zu einer Entpersönlichung einer gottesdienstlichen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000233

Handlung führen könnte. Er zieht das Fazit, „dass eine Umsetzung jener *zakāt*-Konzepte, die auf einem idealisierten Geschichtsbild fußen, auch in Zukunft … zum Scheitern verurteilt ist." Neben Neuinterpretationen und Anpassungen diverser *zakāt*-Regeln, die auch von islamischen Ökonomen und islamischen Modernisten vertreten werden, empfiehlt er eine realistischere Bewertung der Möglichkeiten der *zakāt*. Auch befürwortet er eine Trennung der Implementierung der *zakāt* vom Prozess der Islamisierung, wobei er eine solche Entwicklung aber für wenig wahrscheinlich hält.

Insgesamt handelt es sich bei diesem Werk um eine umfassende Untersuchung, die sich einem wichtigen Grundstein des Islams und der Islamischen Ökonomik widmet. Der Verfasser zeigt nicht nur den ideologischen Hintergrund und die konzeptionelle Verflechtung zwischen dem Projekt der Islamisierung, der Islamischen Ökonomik und den modernen *zakāt*-Konzepten auf, er versucht auch diese durch eine Konfrontation mit Ergebnissen historischer Forschung und empirischen Studien zur *zakāt*-Praxis zu bewerten. Dass es bei solch einem Umfang des Themas auch zu Unzulänglichkeiten kommen kann, ist nicht überraschend. So beruht die Darstellung der historischen Entwicklung des *zakāt*-Gesetzes und der *zakāt*-Praxis, welche ja der Widerlegung des mythischen *zakāt*-Bildes dient, hauptsächlich auf einigen wenigen Sekundärquellen. Auch wurde für diese Auflage des zu rezensierenden Werkes von 2012 keine zusätzliche, neuere Literatur mehr berücksichtigt, sondern sie gibt im Wesentlichen den Stand zur Zeit des Abschlusses der zugrundeliegenden Dissertation in 1999 wieder. Dies ist insbesondere für den empirischen Teil zur gegenwärtigen *zakāt*-Praxis bedauerlich, der hauptsächlich auf einigen wohl bekannten Beispielen der 1980er Jahre beruht. Hier wäre eine Berücksichtigung der Erfahrungen und Studien der letzten Jahrzehnte sicherlich wünschenswert. Darüber hinaus erscheint die Kritik des Verfassers an den Konzepten der islamischen Ökonomen an einigen Stellen unnötig harsch formuliert, so etwa wenn er ihnen Realitätsferne (S. 298) attestiert oder die zugrundeliegende Weltanschauung durch Selbstüberschätzung (S. 283) charakterisiert sieht. Eine neutrale Präsentation der Ergebnisse hätte hier bessere Dienste geleistet. Abgesehen von diesen Kritikpunkten findet der Leser in diesem Werk jedoch eine insgesamt gut recherchierte und lesenswerte Studie, welche einen wichtigen, aber im Vergleich zum islamischen Bankwesen vernachlässigten Teilbereich der Islamischen Ökonomik untersucht und durch ihre Analyse ein konkreteres Verständnis der Struktur und der Entwicklung der Islamischen Ökonomik ermöglicht.

Heiko Schuss, Kayseri

George Dimitri Sawa: *An Arabic Musical and Socio-Cultural Glossary of Kitāb al-Aġānī*. Leiden: Brill 2015. 572 S. ISBN 978-9-004-27750-2. € 121,–.

George Dimitri Sawa, der bereits zahlreiche Veröffentlichungen zur arabischen Musiktheorie in vormoderner Zeit vorgelegt hat, unternimmt mit dem „Arabic Musical and Socio-Cultural Glossary of *Kitāb al-Aġānī*" den Versuch, die Musikereinträge in al-Iṣfahanīs *Kitāb al-Aġānī* in Hinblick auf Melodie- und Rhythmuskonzepte aus vorislamischer bis ʿabbāsidischer Zeit zu analysieren und zu erklären. Das Glossar verfügt über eine kurze englische Einleitung, (S. 1–3) an die sich die umfangreiche Bibliographie der relevanten Sekundärliteratur anschließt (S. 3–6). Der Glossarteil ist in arabischer Sprache abgefasst, insofern muss das Buch von der „Rückseite" aufgeschlagen werden. Der Glossarteil (S. 1- 546) beginnt nach der arabischen Version der Einleitung. Daraufhin folgt ein Verzeichnis der wichtigsten Primärwerke aus vormoderner Zeit zur arabischen Musiktheorie (S. 547–550) und ein Index zur Spielweise von *ʿūd*, *nāy*, *surnāy* und *ṭunbūr* nach den musiktheoretischen Schriften von al-Fārābī und Ibn Zayla (S. 551–556).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000234

Die einzelnen Einträge im Glossar sind alphabetisch nach Wurzelkonsonanten geordnet, verfügen über eine arabische Kurzdefinition und gegebenenfalls über einen Verweis auf eine Textstelle im *Kitāb al-Aġānī* oder über eine direktes Zitat daraus. Zugrunde liegt bei den direkten textuellen Bezügen auf das *Kitāb al-Aġānī* die ägyptische Dār al-Kutub Edition (1927–1974).

Sawa sieht sich einerseits mit der Schwierigkeit konfrontiert, lückenlos relevante Wörter in das Glossar aufzunehmen und andererseits keine zu ausufernde Auswahl bereits bekannter und erschlossener Begriffe zu treffen. Er erläutert in der Einleitung seine Schwerpunktsetzung auf die Bereiche Melodie und Rhythmus, Komposition, Weitergabe und Erlernen musikalischen Wissens, performative und ästhetische Aspekte sowie die Bearbeitung und Verbesserung von Musikinstrumenten. Gleichzeitig finden auch Begriffe allgemeinen Charakters Eingang in das Glossar. Als Kritikpunkt zu nennen, wären hier die zahlreichen Übernahmen von bereits in Standardwörterbüchern lexikalisierten Begriffen, die keinesfalls nur im musikalischen Bereich auftreten, so beispielsweise unter dem Eintrag *raʾs* (S. 152) das Idiom *raʾsun bi-raʾsin* in der Bedeutung „ohne Unterschied; beide gleich", das im Glossar mit „Gesang, der in seiner Ursprungsmelodie nicht verändert wird" definiert wird, was missverständlich nur auf den musikalischen Bereich bezogen werden könnte.

Ähnlich verhält es sich mit der Definition zum Eintrag *ḫaraǧa* (S. 98). Lexikalisiert als „herausgehen", wird hier die Bedeutung „eine ausgezeichnete Leistung in der Gesangsperfomance abliefern" angegeben. Unterstrichen wird diese Definition mit einer Textstelle, in der offen bleibt, ob sich *ḫaraǧa* auf die Leistung des Sängers oder die bewundernde Reaktion des Publikums bezieht.

Problematisch erweisen sich stellenweise die Organisation, strukturelle Anordnung und Ausführlichkeit der Einträge. So finden sich Doppelungen in den Worterklärungen. Der identische Eintrag *ḫaraǧa min ar-raʾs* (S. 98) findet sich beispielsweise sowohl unter *raʾs* (S. 152), als auch unter *ḫaraǧa*, obwohl mit Querverweisen gearbeitet werden könnte. Diese Doppelung fällt umso mehr auf, da es bei *ḫaraǧa* parallel zum Eintrag *ḫaraǧa min al-īqāʿ* (S. 99) unter *al-īqāʿ* (S. 537) keinen Abschnitt über *ḫaraǧa min al-īqāʿ* gibt, obwohl dies konsequenterweise erwartet wird.

Ungeschickt erscheint in diesem Zusammenhang der Eintrag zu *aṭara* (S. 1). Sawa gibt das Verb in der Grundform an, liefert aber eine Worterklärung, die nur im IV. Stamm gültig ist. Auch das dazu gelieferte Beispiel enthält die Form *aṭara* im IV. Stamm in der 1. Pers. Sing *(uṭiru)*. Da Sawa bei den anderen Verbeinträgen jeweils nur die Form des gewünschten Stammes angibt, fällt hier die fehlerhafte Zuordnung der Definition und Textstelle zur Verbform des Lemmas auf.

Auffällig ist die Kürze des Eintrages zu *laḥn* (S. 443), ein durchaus gängiger Begriff bei Liedbeschreibungen, der Präzisionen zu Melodie und Spielweise enthält. Es findet sich nur der Hinweis auf Bücher, deren Titel das Wort *laḥn* enthalten. Gleichzeitig verdeutlicht der Beispielsatz sehr gut die Komplexität des Begriffes *laḥn*, ohne jedoch dazu eine nähere Erklärung zu liefern. Musiktheoretisch tiefer gehen dabei die Einträge zu *ḫafif* (S. 105–119), *ṯaqīl* (S. 41–49) und *binṣir* (S. 30–32), die im Beispielsatz zwar genannt, aber ohne Verweise versehen sind.

Auch die Einträge zu *naġam* (S. 491) und *naġama* (S. 492) sind stellenweise knapp gehalten. Eine solche unerwartete Kürzung ist dabei der Querverweis auf *ʿašara* (S. 349–352) und auf *ṯamānīya* (S. 50), deren Einträge die entsprechenden Melodiearten und ihre Präzisionen enthalten. Alternativ möglich wäre, die Ausführungen bei *naġama* mit einem Verweis auf *ʿašara* etc. einzufügen, da der Begriff *naġama* eindeutiger ist, als Zahlwörter wie *ʿašara* und *ṯamānīya*. *Naġama* wird ebenfalls in der Erklärung mit *laḥn* gleichgesetzt, die nahezu fehlende Definition von *laḥn* ist dabei wenig hilfreich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000235

Hervorzuheben ist die Ausführlichkeit bei der Definition des musiktheoretischen Konzeptes *ṭarab* (S. 281–322), dessen Eintrag ab S. 283 zusätzlich in 495 Unterpunkte alphabetisch nach dem ersten Wurzelkonsonanten aufgeteilt wird.

Besonders wertvoll sind die intertextuellen Bezüge, die in die Einträge integriert werden, beispielsweise bei *radda* (S. 161–164). So ergänzt Sawa die wörtlichen Zitate aus dem *Kitāb al-Aġānī* mit verschiedenen Musiktheorien u. a. von al-Fārābī, Ibn aṭ-Ṭaḥḥān und al-Ḥasan al-Kātib und verweist jeweils auf die relevanten Primärquellen.

Nützlich sind Erklärungen zu Eigennamen, die sprichwörtlich geworden sind, wie der *Nāy*-Spieler Zunām (S. 192). Auch hier finden sich zahlreiche intertextuelle Bezüge, so auf eine Gedichtzeile mit der Nennung Zunāms und auf aš-Šarīšī als Kommentator der Maqāmāt von al-Ḥarīrī.

Auch im Bereich der Metaphern und der Dichtung im Kitāb al-Aġānī bietet Sawa hilfreiche Definitionen und Erklärungen an. Hier genannt werden können *zayt* (S. 194) (eig. Öl) als Metapher für das Vergnügen beim Hören und *zād* (S.194) in der Bedeutung als weibliche Scham als Metapher für Genuss.

Das „Arabic Musical and Socio-Cultural Glossary of *Kitāb al-Aġānī*" liefert eine wertvolle Hilfestellung bei der musiktheoretischen Erschließung des *Kitāb al-Aġānī*. Dabei beschränkt sich Sawa nicht nur auf den rein musikalischen Kontext, sondern schließt auch die dichterisch metaphorische Begriffsebene ein und bietet so eine komplexe Hilfestellung, die neben dem Prosatext, auch die vielen lyrischen Einflechtungen des *Kitāb al-Aġānī* mit zahlreichen Literaturverweisen zugänglicher macht.

Marie-Sophie Werz, Erlangen

Isabel Toral-Niehoff: *Al-Ḥīra, Eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext*. Leiden/Boston: Brill 2014. IX, 248 S., 1 Abbildung, 2 Karten. (Islamic History and Civilization, Studies and Texts 104.) ISBN 978-90-04-22926-6. € 103,–.

Nach einer ausführlichen Danksagung im Vorwort (S. XI–XII) und dem Abkürzungsverzeichnis folgt die Vorbemerkung mit der Definition der im Text verwendeten ethnischen und religiösen Bezeichnungen, z. B. Laḫmiden, nicht Naṣriden u. ä. (S. XV–XVII).

In ihrer Einleitung (S. 1–5) betont I. Toral-Niehoff, dass sich die Stadt al-Ḥīra für eine exemplarische Studie über Akkulturations- und Transferprozesse eigne. Die Voraussetzung dafür sei insofern gegeben, als sich die Stadt in einem kulturellen Grenzraum befand und durch ihre christliche Prägung einerseits zu den „zivilisierten Völkern" gehörte, andererseits aber an eine beduinische Gesellschaft angrenzte. Diese soll erst hier „fremde, kulturelle Errungenschaften" wie z. B. Schrift, Hofkultur kennengelernt haben. Die Bedeutung des Christentums in der ḥīrensischen Gesellschaft und dessen möglichen Einfluss auf das mekkanische Milieu sieht sie als wichtige Frage. Außerdem bedarf es der Überlegung, inwiefern al-Ḥīra auf die Stadt Kūfa und die frühe islamische Kultur einwirkte und ob die islamische Welt als „modifizierte Fortsetzung" spätantiker Traditionen zu verstehen sei.

Im Kapitel I (S. 7–31) wird der kulturhistorische Hintergrund erörtert, die Verlässlichkeit arabischer Quellen und deren Bedeutung. Ergänzt werden die arabisch-islamischen Zeugnisse durch syrische und christlich-arabische Texte, sowie griechische und persische Schriften. Archäologische Forschungsergebnisse sollen das Quellenmaterial ergänzen.

Kapitel II, „Die natürliche Umwelt" (S. 33–42), widmet sich der geographischen Lage der Stadt zwischen Steppe und Kulturraum. Eingebunden war al-Ḥīra in die Zone der „Ṭaff" mit ihren Oasen im Norden. Nahe am Euphrat gelegen und damit auch mit dem Persischen Golf verbunden, war sie Ausgangspunkt zahlreicher Handelswege. Der so-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000236

genannte Graben des Šāpūr, ein sassanidischer Limes, der das Gebiet vor Einfällen schützen sollte, ist jedoch kaum als Mauer mit Graben vorzustellen, sondern eher als eine Kette von Kastellen und Türmen.

Kapitel III, „Die Ursprünge der Gemeinschaft" (S. 43–58), beschäftigt sich mit der Einwanderung der Tanūḫ aus dem nordöstlichen Gebiet der Arabischen Halbinsel im 3. Jahrhundert. Als ersten und einzigen König der Tanūḫ nennen die arabischen Quellen Ǧaḏīma ibn Abraš, der dank einer Inschrift in Umm al-Ǧamāl (3. Jh.) historisch bezeugt ist. Auseinandersetzungen mit Palmyra im 3. Jahrhundert mögen auf die konkurrierenden Handelsbestrebungen der Stadt zurückzuführen sein. Die Überlieferung, dass der Manichäismus von Palmyra nach al-Ḥīra gelangte, deutet auf eine enge Verbindung hin. Wie Grabungen im Friedhof von al-Ḥīra ergeben haben, florierte die Stadt bereits im 4. Jh.[1]

In Kapitel IV, „Al-Ḥīra und die Sassaniden" (S. 59–74), wird das Verhältnis zwischen sassanidischen Herrschern und den Laḫmiden untersucht, die den Status eines *malik* (König) innehatten, was als Statthalter zu verstehen ist. Um 602 ersetzte Ḫusraw II. den König durch einen *marzubān*. Der Einfluss der iranischen Kultur prägte jedoch bereits früh die ḥīrensische Gesellschaft.

In Kapitel V, „Die Stadt" (S. 75–83), wird versucht, die Siedlungsstruktur von al-Ḥīra auf Grund archäologischen Materials und schriftlicher Quellen zu rekonstruieren. Das Wort *al-Ḥīra*, aus dem Aramäischen *ḥêrtâ/ḥîrtâ* übernommen (sabäisch *ḥyrt*), wird als „befestigtes Lager" verstanden. Nach der Verf. bildete die Stadt zur Zeit der arabischen Eroberung ein weites Gebiet mit verstreuten Gebäuden. Luftbilder zeigen eine zumindest teilweise enge Besiedlung, die allerdings archäologisch nicht untersucht ist. Paläste, Klöster und Kirchen waren nach D. T. Rice von einfachen Häusern umschlossen, die – ohne Angabe eines Grundrisses –einstöckig gewesen sein sollen. Dementsprechend lässt sich ein Vergleich mit ländlichen Bauten des 20. Jh. nicht anstellen. Auch zeigen Grabungen, dass Ḥīrī-Anlagen allgemein den Hausbau bestimmten.[2] Als *qaṣr* darf man in dem Gebiet u. a. das mit Türmen bewehrte Kastell verstehen, wie die von B. Meissner als Ḫawarnaq bezeichnete Ruine oder Qaṣr Muqātil bei Uḫaiḍir. Von den stark befestigten Schutzburgen (*ḥiṣn/ḥuṣūn*) werden drei überliefert. Abgesehen vom traditionellen Baumaterial (Lehmziegel, Backstein) konnten Kirchen und Paläste mit Marmor ausgestattet werden.[3] Ein städtebaulicher Vergleich mit dem kleinen Ort Umm al-Ǧamāl in Jordanien mag insofern zutreffen, als sich dieser aus verschiedenen Vierteln mit jeweils einer zentralen Kirche zusammensetzte. Ob dies für Yaṯrib zutrifft, muss hingegen offen bleiben. Richtig ist, dass beide Orte keine Umfassungsmauer aufwiesen.

Die Architekur der Paläste ist archäologisch kaum erfasst. Sicher ist, dass die Ḥīrī-Anlage mit Zentralraum, flankierenden Seitenräumen, vorgelegter Galerie und Hof auch bei anspruchsvollen Anlagen den Bau prägte. Ausgrabungen haben Teil einer reichen Residenz, die sich aus zwei großen Höfen zusammensetzt, zutage gebracht. Eine Ḥīrī-Anlage, Iwane und zahlreiche Räume begrenzten die Höfe, Stuckornamente und Wandmalerei dienten als Dekor.[4]

---

[1] M. A. al-Shams: "The excavations of the Hira cemetry." In: *Sumer* 45 (1987–1988), S. 42–56 (arabischer Teil).

[2] Vgl. Maḥmūd ʿAlī: "Tanqībāt fī l-Ḥīra." In: *Sumer* 2 (1946), S. 29–32.

[3] H. M. Al-Tawil: *Early Arab Icons. Literary and Archaeological Evidence fort he Cult of Religious Images in Pre-Islamic Arabia.* Ph. D. Dissertation University of Iowa 1993, S. 256.

[4] ʿAbd az-Zuhra Ǧabbārī: "Tanqībāt Madīnat al-Ḥīra al-qadīma li-l-mawāsim 2007–2009–2010" In: *Sumer* 49 (2014), S. 157–184.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000237

Zu Beginn von Kapitel VI, „Die Bevölkerung" (S. 85–111), betont die Verf. den arabischen Charakter des Ortes, in den verschiedene arabische Stämme aus der Arabischen Halbinsel eingewandert waren. Sie trafen auf eine „aramäische, autochthone" Bevölkerung, die in der arabischen Literatur nicht in Erscheinung tritt. Als städtische Elite galten die *ʿibād*, die alteingesessenen und kultivierten Bewohner, zumeist Christen, die überdies einen wichtigen Wirtschaftsfaktor darstellten. Bekannt sind – neben anderen – die Banū Aiyūb, ein christlicher Stamm der Tamīm aus der Yamāma, deren berühmtester Vertreter der Dichter ʿAdī b. Zaid (gest. um 590) war. Die neu hinzugezogenen Stämme galten als *aḥlāf*, Bundesgenossen, die zwar sozial niedriger eingestuft, jedoch Aufstiegsmöglichkeiten besaßen. Aramäer werden vor allem als bäuerliche Bevölkerung verstanden.

Kapitel VII, „Die sprachlichen Verhältnisse" (S. 113–124), betont die Vielsprachigkeit der Einwohner, die aramäisch-arabische Bilingualität. Aramäisch diente als Kirchen- und Verwaltungssprache. Die Frage, ob mit dem Arabischen eine Verschriftlichung vorausgesetzt werden kann, wird mit Vorsicht positiv beantwortet. ʿAdī ibn Zaid soll der erste gewesen sein, der in der sassanidischen Verwaltung unter Ḫusrau II. Arabisch schrieb.[1] Umstritten ist die Frage, ob bereits Teile der Liturgie oder die Evangelien ins Arabische übersetzt wurden. Mittelpersisch wurde entsprechend von der Elite beherrscht. Die Verf. hält es für möglich, dass die in al-Ḥīra zunehmende Vereinheitlichung des Arabischen den ʿIbād zugeschrieben werden kann.

Kapitel VIII, „Der König und die Stämme" (S. 125–131), zeigt die schwierige Position des Königs auf, der sich der Loyalität der Stämme versichern musste. Abgesehen von der Vergabe von Privilegien, suchte er durch die Stellung von Geiseln ihre Botmäßigkeit zu sichern. Statthalter hatten sie zu überwachen und Steuern einzuholen. Ein wichtiger Posten war der des *ridf* (eine Art Wesir), der als Stellvertreter des Königs agieren konnte. Ihm wurden besondere Ehren im Hofritual zuteil, sowohl von seiten des Königs als auch von den Hofleuten.

Kapitel IX, „Der König und sein Hof " (S. 133–150), beleuchtet in drei Abschnitten kulturhistorische Aspekte des laḫmidischen Hofes. Die Macht und das Ansehen des Königs gründete sich auf die militärische Unterstützung durch den sassanidischen Großkönig und die vornehme Genealogie der königlichen Familie. Der Titel *malik* wurde vom Großkönig mit einem kostbaren Diadem verliehen. Bei Hof gebührten dem König Akklamationen, bei Empfängen saß er mit Kissen und Teppichen auf einem Thron vor einem kuppelförmigen Zelt. Vielleicht in Anlehnung an das persische Ritual spielte „Weintrinken" eine wichtige Rolle, wobei der soziale Status der Teilnehmenden genau beachtet wurde. Bei den Zusammenkünften „inszenierter Privatheit" mit Musik, Wein und Tänzerinnen erhielten die Dichter den geeigneten Raum, ihre Werke vorzutragen. Die Frage, ob es eine christliche Dichtung gegeben habe, muss wohl verneint werden.

Das längste Kapitel X, „Das Christentum in al-Ḥīra" (S. 151–211), widmet sich mit fünf Teilabschnitten der Christianisierung der Stadt und ihren Kirchenbauten. Die Anfänge des Christentums in Persien werden auf Missionierungen zurückgeführt, die vor allem von Edessa ausgingen und bereits in den ersten Jahrhunderten nachzuweisen sind. Verstärkt wurde die Christianisierung durch Deportationen aus dem byzantinischen Raum. Doch war das Christentum ebenso an der Ostküste Arabiens verbreitet und in der Yamāma. Von dort auch wanderten z. B. die christlichen Banū Aiyūb in al-Ḥīra ein. Die Synode von Seleukeia 410 mit der Teilnahme eines Bischofs von al-Ḥīra (und von Maktabâ 423/24) führten zur Organisation der Persischen Kirche unter der Oberhoheit des Bischofs von Ktesiphon.

[1] Chr. J. Robin: "Les Arabes de Himyar, des « Romains » et des Perses (IIIe–VIe siècles de l'ère chrétienne)." In: *Semitica Classica* 1 (2008), S. 186.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000238

Entscheidende Anstöße, das Christentum anzunehmen, kamen von wandernden Anachoreten und Mönchen, deren entsagungsvolles und vor allem wundertätiges Leben die Beduinen überzeugte. Seit dem Ende des 5. Jh. galt al-Ḥīra traditionell als Grabstätte des Oberhauptes der persischen Kirche, was die enge Verbindung mit Ktesiphon bezeugt. Abgesehen von der Persischen Kirche, gab es die miaphysitische Richtung, die sich in der Spätzeit ausbreitete.

Eine große Zahl von Kirchen und Klöstern prägte die Stadt, die z. T. mit der Gewohnheit der großen Familien, sich eine eigene Kirche zu errichten, zu erklären ist. Ähnlich gab es in Kufa später die Stammesmoscheen in den jeweiligen Vierteln.

Im eigentlichen Gebiet von al-Ḥīra haben Grabungen in den dreißiger Jahren den Plan von zwei Kirchen erbracht, die der Ausgräber, D. Talbot Rice, ins 6.–7. Jh. (mound XI) und ins 7. Jh. (mound V) datierte. Obgleich verschieden groß, wiesen sie einen ähnlichen Grundriss auf. Kirche mound XI, eine dreischiffige Anlage (35.50 × 18.60 m), besaß ein leicht erhöhtes und überkuppeltes Sanktuarium mit seitlichen Kapellen und geradem Chorabschluss im Osten. Ein Bema trennte mit seitlich angefügten Schranken einen Raum im westlichen Mittelschiff ab. Anbauten an der Südseite könnten zu einem Kloster (?) gehört haben.

Der Grundriss der wesentlich größeren Kirche mound V (58 × 33,5 m) ist ähnlich, doch sind Stützen, die das Mittelschiff ausscheiden, nicht nachgewiesen. Oberflächenfunde von Mosaikkuben und Marmortesserae im Umfeld der Kirchen zeigten indessen, dass diese reich ausgestattet sein konnten. Die Kirchen im Norden von al-Ḥīra besitzen – abgesehen von der kleinen Kirche in Raḥālīya – einen Grundriss, der vermutlich dem nestorianischen Kirchenbau entspricht. Eine Ableitung der Architektur vom babylonischen Tempel, wie Y. Okada vorschlägt, ist wenig überzeugend. Die beiden Kirchen in al-Ḥīra gehörten vermutlich einer miaphysitischen Gemeinde an. In allen Kirchen wurden kleine, z. T. reich verzierte Stuckplatten mit der Darstellung des Kreuzes gefunden. Grabstätten können teilweise mit Anbauten an der Südseite der Kirchen identifiziert werden (z. B. in Raḥalīya).

In den folgenden Abschnitten wird das Verhältnis der einzelnen Könige zum Christentum untersucht bzw. der Frage nachgegangen, warum erst der letzte König zum Christentum konvertierte. Bereits bei dem ersten König Imru' al-Qais (gest. 328) ist es zweifelhaft, ob er Christ war, ähnlich an-Nu'mān I. (gest. 418). An-Nu'mān II. (reg. 499–503) galt als „Heide", wie auch al-Mundir III. (504–554), der jedoch das Christentum tolerierte und an dessen Hof Christen wichtige Positionen innehatten. In dem Kapitel wird der Kult der 'Uzza erwähnt, der zu dieser Zeit möglicherweise bereits erloschen war. 'Amr b. Hind (554–569) war nach der Inschrift seiner Mutter christlich, doch erst Nu'mān III. b. al-Mundir (580–602) wurde mit dem Einverständnis des Großkönigs offiziell von dem Bischof in der von diesem erbauten, neuen Kathedrale getauft. Die Erlaubnis des Großkönigs war offensichtlich notwendig.

Kapitel XI beendet die Ausführungen mit einer Zusammenfassung und einem Ausblick (S. 214–221). Die Verf. sieht in der Stadt al-Ḥīra mit ihren verschiedenen religiösen und ethnischen Bevölkerungsgruppen zu Recht eine „unmittelbare Vorläuferin" zu den frühislamischen Gründungen von Kūfa und Baṣra. Als arabische Stadt war sie von spätantiker Kultur geprägt und mit der Welt durch Handel verbunden, vielsprachig, und die arabische Schrift kultivierend. Die späteren intellektuellen Leistungen der Stadt Kūfa haben hier ihren Ursprung, wie das „Studium der arabischen Philologie, Grammatik und der altarabischen Altertümer".

Die Frage, inwieweit al-Ḥīra auf Mekka wirkte, bleibt unklar. Ob al-Ḥīra strukturell als arabisches Stadtmodell (S. 215) zu verstehen ist, das „importiert" wurde, bedarf erst der Forschung. Ebenso muss offen bleiben, ob nicht die Kunst (Architektur, Dekor, Glas,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000239

Keramik) besondere Charakteristika aufwies. Interessant ist die Überlegung, ob – ohne Aufkommen des Islams – ein christlich-arabisches Königreich erfolgreich gewesen wäre (S. 221).

Einige Prämissen, die der Betrachtung zugrunde liegen, wären zu diskutieren, wie z. B. die Betonung der Gegensätze zwischen ʿIbād und „bäuerlichen" Aramäern oder unkultivierten Beduinen. Auch die Aramäer waren Träger einer christlichen Kultur und das Bewusstsein des allgemeinen kulturellen Erbes kommt in den bekannten Worten des ʿAbd al-Masīḥ b. Buqaila (S. 111) zum Ausdruck. Die Beduinen waren von Städten abhängig und eine kulturelle Isolation kann nicht vorausgesetzt werden. Für die arabischen Stämme war al-Ḥīra nicht der einzige, wenngleich vielleicht der glänzendste Ort, an dem sie „Kultur" erleben konnten. Abgesehen vom Königshof der Ġassāniden (Ġafnīya) und der Ḥimyar (Ẓafār), deren Oberhoheit im 6. Jh. weit in den Norden reichte, gab es die Kinda, die als Statthalter der Ḥimyar den nördlichen Raum der Halbinsel beherrschten. Städte wie Ṣanʿāʾ, ʿAdan, Naǧrān oder Dūmat al-Ǧandal etc., abgesehen von den Bischofssitzen längs der Ostküste oder den Orten in der Yamāma, hatten ebenfalls Kultur zu bieten. Auch entspricht die Vorstellung von „barbarischen" Arabern, die zur Zivilisation gehören möchten (S. 220), kaum den Gegebenheiten.[1] Ein Kapitel, das die politische und kulturelle Verbindung von al-Ḥīra zu den Städten und Orten auf der Halbinsel behandelte, wäre sicher sinnvoll. In jedem Fall ist jedoch die Sammlung und Erschließung der arabischen Quellen zu begrüßen, die vielleicht durch eine ebensolche Arbeit syrischen Schrifttums ergänzt werden könnte.

Im Anhang sind die verschiedenen Herrscherlisten aufgeführt, es folgen Bibliographie, Quellen, Personen- und Sachregister, sowie ein Sachindex. Foto 1 zeigt die Landschaft um al-Ḥīra, Karte 1 die politische Aufteilung Arabiens und des Nahen Ostens, Karte 2 die geographische Situation der Stadt.

Der Verfasserin, Frau Isabel Toral-Niehoff, ist für dieses Buch zu danken. Sie hat nicht nur ein dringendes Desiderat erfüllt, sondern mit ihren überlegten und abwägenden Urteilen, sowie der klaren Darstellung und der reichen Bibliographie eine solide Basis für künftige Forschungen gegeben.

Barbara Finster, Bamberg

David James: *A History of Early Al-Andalus. The Akhbār majmūʿa.* New York/Oxon: Routledge 2011. 192 S. ISBN 978-0-415-66943-6. £ 110,–.

Diese Publikation des im November 2012 verstorbenen David James [J.] setzt sich aus einer detailliert kommentierten Übersetzung des im Titel genannten historiographischen Werkes und einer ausführlichen einführenden Studie zusammen. Sie ist die zweite einer auf drei Bände angelegten Reihe von Übersetzungen arabischer Quellen zu der Frühzeit der islamischen Kulturepoche auf der Iberischen Halbinsel, die allerdings leider aufgrund des Todes des Verfassers wahrscheinlich unvollendet bleiben wird. Der erste Band *Early Islamic Spain. The History of Ibn al-Qūṭīya* erschien im selben Verlag im Jahr 2009 und folgt demselben Aufbau (Studie plus kommentierte Übersetzung).

Die hier übersetzte historiographische Quelle, die unter dem Namen „Gesammelte Nachrichten" zirkulierte (arab. *Aḫbār Maǧmūʿa* [AM], auch unter der veralteten spani-

[1] Vgl. u. a. J. Retsö: „In the shade of Himyar and Sasan. The political history of Pre-Islamic Arabia according to the Ayyām al-ʿArab-Literature." In: *Arabia* 2 (2004), S. 111–118, hier S. 111f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000240

schen Transkription *Ajbar machmua* bekannt, nach dem Titel der Edition von Emilio Lafuente Alcántara von 1867) ist ein zentraler historiographischer Text, der eine aktualisierte Betrachtung verdient hat. Die AM sind aus mehrfacher Hinsicht nicht nur für Spezialisten zu al-Andalus interessant: So bilden sie nach wie vor die wichtigste schriftliche Informationsquelle für die Frühgeschichte von al-Andalus (sie schildern in erster Linie die Eroberungs- und Gouverneurszeit 711–756; im Anschluss, wenn auch weniger detailliert, die Umayyadenzeit 756–961) und weisen viele Merkmale der in der neuesten Forschung viel diskutierten *futūḥ*-Narrative auf; andererseits sind sie seit Jahrzehnten Gegenstand einer umfangreichen und aufschlussreichen Debatte um Datierung, Quellen, Autorenschaft und Komposition, die bis jetzt außerhalb Spaniens kaum rezipiert worden ist. Zudem vereint der Text zwei Besonderheiten: Er ist einerseits anonym geblieben (wurde also keinem einzelnen Verfasser/Sammler zugeschrieben, auch nicht nachträglich), was in der arabischen Historiographie einzigartig ist (S. 5–8), andererseits weist die einzige erhaltene Handschrift ein bis dato nicht beschriebenes Gliederungssystem auf, das J. detailliert untersucht und interpretiert, das „colour coding" (S. 33–42, s. Näheres dazu unten).

Die einführende Studie (S. 1–42) teilt sich in mehrere, übersichtliche Abschnitte auf. Zunächst (S. 4–5) resümiert J. die Geschichte der Handschrift (BNF Arabe 1867); diese ist ein vokalisiertes Manuskript aus dem Maġrib, das er aufgrund des Wasserzeichens auf die Zeit zwischen 1320 und 1470 datiert (S. 13–14). Die AM wurden mit der Handschrift der Chronik des Ibn al-Qūṭīya (st. 977) zusammengebunden, also mit demjenigen Werk, das Gegenstand der ersten Publikation von J. in dieser Reihe war (s. o.), weshalb sie erst spät in den Katalogen erscheinen. Es folgt eine Diskussion des Titels (S. 5–8) und eine zusammenfassende Darstellung des Inhalts (S. 8–13). Die nächsten Seiten widmet J. einer ausführlichen Diskussion der Forschungsdebatte um diesen Text (S. 13–33). J. stellt diese Forschungsgeschichte anschaulich und klar vor, so dass den Verzweigungen der Debatte gut zu folgen ist und der Leser einen hervorragenden Überblick über die Argumente gewinnt. Die unterschiedlichen Positionen seien im Folgenden kurz zusammengefasst:

1867 wurde der Text auf der Grundlage einer handschriftlichen Kopie des Pariser Manuskripts, die P. de Gayangos angefertigt hatte, von Emilio Lafuente y Alcántara herausgegeben und ins Spanische übersetzt. Diese Fassung wurde in den nächsten Jahren ausgiebig verwendet, oftmals auch nur in der spanischen Version, wenn auch nicht genau untersucht. Die eingehendere Diskussion des Textes begann, als im Jahr 1944 der Mediävist Claudio Sánchez Albornoz eine vielbeachtete umfangreiche Studie publizierte, in welcher er die AM in fünf redaktionell unabhängige Abschnitte aufteilte, die dann ca. im Jahr 1000 zusammengefügt worden seien. Ihm wurde allerdings von Evariste Lévi-Provencal und anderen angelastet, dass er als Nicht-Arabist ohne Kenntnisse der Sprache den Text nicht angemessen beurteilen könne. 1973 publizierte der Arabist Pedro Chalmeta eine weitere Studie, in welcher er eine andere Theorie vorschlug – demnach sei der Text eine aus zahlreichen *mündlichen* Überlieferungen *(aḫbār)* zusammengesetzte Kompilation, die er wiederum in vier Teile bündelte. In den späten achtziger Jahren widmete sich Luis Molina dem Text erneut, diesmal im Lichte der neu entdeckten Teile des *al-Muqtabis* des Ibn Ḥayyān (987–1075), unserer wichtigsten historiographischen Quelle für die Zeit des Umayyadischen Emirats und Kalifats. Molinas Ansatz versteht sich als textgeschichtliche und philologische Studie, er geht somit von einer schriftlichen Überlieferung aus. Dazu untersuchte er die Beziehungen der AM zu den parallelen historiographischen Texten; er kam dabei zu dem Schluss, dass die AM grundsätzlich vom *al-Muqtabis* abgeleitet sind, und interpretierte die AM als eine sehr viel spätere Kompilation des zwölften, womöglich sogar des dreizehnten Jahrhunderts. Einen komplett

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000241

anderen Ansatz verfolgte Dolores Oliver: Sie stellte die Hypothese auf, die AM seien das Resultat einer Kompilation, die auf einem Familienarchiv basierte, zu dem mehrere Familienmitglieder von Höflingen über mehrere Generationen hinweg beigetragen haben. Aus ihrer Sicht handelt es sich somit um wertvolle Berichte aus erster Hand, die später überarbeitet wurden.

J. selbst stellt eine neue Hypothese auf (S. 28–33): So betont er, dass die AM zwar zweifelsohne Parallelen mit anderen schriftlichen arabischen Quellen aufweisen (hier folgt er Molina); andererseits fänden sich darin auch zahlreiche Passagen (vor allem zu den Ereignissen der Gouverneurszeit, wie auch die Abschnitte zu der Ankunft des ʿAbd ar-Raḥmān b. Muʿāwiya), die ansonsten nirgendwo überliefert seien. Seines Erachtens gingen letztere auf einen verloren gegangenen Augenzeugenbericht zurück, dessen Spuren sowohl in der lateinischen *Chronik von 754* (auch ‚mozarabische Chronik' genannt) wie auch in den AM nachweisbar seien. Damit wären weite Teile der AM im Kern frühe und zeitnahe Berichte von hohem historischen Wert, insgesamt beruhe der Text auf einer Kompilation *schriftlicher* Vorlagen.

Seine These untermauert er mit seiner detaillierten, höchst interessanten Untersuchung der Handschrift, die hier ausführlicher vorgestellt sei (S. 33–42). Die Studie profitiert hier von der hervorragenden kodikologischen Expertise von J., der ja lange Jahre (1969–92) Kurator der Chester Beatty Collection war.[1] So wird der Beginn jeder neuen ‚Nachricht' *(ḫabar)*, wie in arabischen Manuskripten üblich, durch ein Schlüsselwort in fetterer Schrift *(tulut)* markiert, das somit optisch ins Auge fällt. In dem Fall dieser Handschrift kommt allerdings noch ein weiteres Element hinzu, nämlich eine farbliche Differenzierung: Manche Schlüsselwörter sind in blauer (in der Übersetzung markiert mit BS), manche in roter (RS) und manche in schwarzer (BkS) Tinte gehalten (vgl. auch Liste S. 159). Die Verwendung verschiedenfarbiger Tinten ist zwar aus dekorativen Gründen häufig in al-Andalus und Nordafrika (S. 34), aber hier scheint es sich um eine Methode zu handeln, den Inhalt zu gliedern („colour coding"), wie J. an einigen Beispielen illustriert. J. zufolge wollte damit der (anonyme) Kopist und Kompilator die unterschiedliche Herkunft seiner Quellen verdeutlichen; dazu griff er dafür auf drei verschiedene *Aḫbār*-Sammlungen zurück, die jeweils aus der Kalifatszeit (nach 961) stammten. Somit geht J. von einer Kompilation aufgrund schriftlicher Vorlagen aus (S. 42).

Der zweite Teil der Studie beinhaltet die englische Übersetzung des Textes. Sie ist in folgende Kapitel aufgeteilt: „The Conquest and the Rule of the govenors of Damascus" (S. 45–62), „The Civil Wars" (S. 63–100), „ The annals of ʿAbd al-Raḥmān I" (S. 101–112), „ Scenes from the lives of the Umayyad emirs" (S. 113–133) und „ The caliph of al-Andalus" (S. 134–142). Jedem dieser Kapitel steht eine „synopsis" voran, die einen kurzen Überblick über die im Folgenden geschilderten Ereignisse gibt. Innerhalb der Kapitel folgt J. der Gliederung der Handschrift, setzt allerdings eigene Titel ein; hierzu gibt er auch jeweils an, in welcher Farbe das Schlüsselwort erscheint (nach den oben genannten Kürzeln, s. dazu auch „Note" auf S. 46).

Der dritte Teil umfasst drei Appendizes: Appendix i listet die farblich betonten Rubriken auf Arabisch auf und stellt eine Konkordanz zu der Edition von Alcántara her (S. 145–148); Appendix ii bietet eine Übersicht der Gouverneure von al-Andalus (S. 149); Appendix

[1] D. James musste diese Position 1992 leider verlassen, weil ihm der Diebstahl mehrerer Handschriften nachgewiesen wurde. Im Anschluss an seine Haftstrafe verbrachte er die letzten Jahre seines Lebens als unabhängiger Forscher in Spanien, aus dieser Zeit stammt diese Studie. G. Roper: „In Memoriam David James." In: *Manuscripta Orientalia* 18,2. (2012), S. 69–71.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000242

iii enthält einen kurzen Exkurs zur Legende der Tisches Salomo, die in den Eroberungsnarrativen von al-Andalus eine wichtige Rolle spielte (S. 150–153). Den Band schließen die Anmerkungen zu Einführung und Übersetzung (S. 154–174), die Bibliographie (S. 175–181) und ein Index von Personennamen, Buchtiteln und Ortsnamen (S. 182–191) ab.

Es ist sehr begrüßenswert, dass durch diese Publikation ein in der weiteren Arabistik/Islamwissenschaften wenig beachteter bemerkenswerter Text besser zugänglich gemacht wird. Zudem erhält der Leser einen Einblick in wichtige Debatten innerhalb der spanischen ‚Arabistik' (in Spanien bezeichnet „arabismo" das gesamte Gebiet der Studien, die im deutschen Sprachraum zumeist als „Islamwissenschaften" bezeichnet werden). Es ist z. B. nach wie vor problematisch, dass in Spanien traditionell Texte wie die AM als historiographische Quelle v. a. von Mittelalter-Historikern behandelt werden, die des Arabischen nicht mächtig sind bzw. kaum eine solide arabistische philologische Ausbildung haben. Die Geschichte der Iberischen Halbinsel zwischen 700–1600 ist nämlich im wahren Sinne des Wortes eine „entangled history", in der sich traditionelle Fächergrenzen, am ‚europäischen Modell' orientiert, als hinderlich erweisen: Sie ist nämlich ohne die Kenntnis des Arabischen und seiner Texttraditionen kaum zu erforschen; aber ebenso wichtig ist es, die lateinischen und romanischen Traditionen der Halbinsel nachvollziehen zu können.

Vor diesem Hintergrund ist es besonders zu bedauern, dass der Übersetzung nicht das arabische Original in einer neuen Edition hinzugefügt wurde. Die Genauigkeit der Übersetzung ist somit nur durch einen zeitraubenden Vergleich mit der Edition von Lafuente y Alcántara nachzuprüfen – und dies auch nur, wenn entweder die Endnoten oder die auf S. 149 genannten Kürzel mit ihrer Platzierung in der Edition verglichen werden, denn im englischen Fließtext fehlen die Querverweise. Die neuere Edition der AM von al-Abyārī von 1981 wird ferner zwar erwähnt, aber nicht verwendet, da sie laut eigener Aussage des Herausgebers nicht auf einer erneuten Prüfung der Handschriften beruht (S. 154, Anm. 1). Dennoch wäre es sinnvoll gewesen, hier eine Konkordanz herzustellen.

Zusammenfassend sei dieses Buch nicht nur Forschern zu al-Andalus und zum mittelalterlichen Spanien empfohlen, sondern auch all denjenigen, die sich einen Einblick in einen bemerkenswerten und wenig bekannten Text islamischer Geschichtsschreibung verschaffen wollen. Besonders beachtenswert ist die Relevanz des kodikologische Befundes – sie zeigt erneut, dass man bei der vieldiskutierten Frage, wie arabische Kompilatoren und Editoren in der Vormoderne ihre Texte zusammenstellten, auch auf die Handschriftenkonstitution achten sollte.

Isabel Toral-Niehoff, Göttingen

Karl-Heinz Everding: *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*. Teil 19: *Schriften aus dem Umfeld des Kaiserhofes der Qing-Dynastie, Bestand der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2015. xxx, 381 S. (VOHD XI, 19.) ISBN 978-3-515-11063-1. € 76,–.

In den Jahren 1943 bis 1946 wirkte Prof. Dr. Walther Heissig (1913–2005) als Dozent für Mongolistik an der Philosophischen Fakultät der Katholischen Fu-jen-Universität in Peking und konnte dort tibetische Blockdrucke und Handschriften ankaufen. Noch im Jahre 1929 hatte Professor Haenisch in Beijing den „Abdruck eines vollständigen Satzes der im Pekinger Kloster Sung-chu-szu befindlichen hölzernen Druckblöcke" für die Preußische Staatsbibliothek Berlin erwerben können.[1]

[1] M. Taube in VOHD XI,1, S. xi.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000243

Dass nun die „Sammlung Heissig" hauptsächlich kleinere Texte – manche unvollständig oder als Fragment – enthält,[1] ist wohl auch durch die Zeit der Wirren während der japanischen Besetzung Chinas zu erklären. Es sind meist Anrufungen, Opfer- und Weiherituale etc., wie wir sie auch aus der Sammlung *Gzungs 'dus* kennen.[2] Sie waren am Hof des chinesischen Kaisers spätestens seit der Yüan-Dynastie in Gebrauch, auch der Kaiser selbst bediente sich häufig tibetisch-buddhistischer Rituale.

Die meisten der Texte sind als „Beijinger Blockdrucke" einzuordnen – eine Bezeichnung, die auf Walther Heissig[3] zurückgeht.[4] Zu den Merkmalen der tibetischen „Beijinger Blockdrucke" gehört, dass sie – sowohl auf der Vorder- als auch auf der Rückseite – zusätzlich zu dem links stehenden tibetischen Marginaleintrag mindestens noch einen chinesischen Eintrag rechts aufweisen (S. xxviii); chinesische Zeichen in den Randtiteln sind jedoch nicht immer ein Beweis dafür, dass ein Buch in Beijinger Druckereien hergestellt wurde.[5] Neben Texten, die offensichtlich aus Beijing stammen, finden sich in dieser Sammlung auch solche aus den angrenzenden Gebieten, aus Tibet oder der Mongolei.

Die katalogisierten Blockdrucke sind z. T. recht alt: Wie die Kolophone berichten, stammen die Drucktafeln für die „Werksammlung mit Dhāraṇīs und Hṛdayas, die in sich die Essenz des bKa'-'gyur vereinen" (Nr. 371), und die für „gDugs-dkar (Sitātapatrā) u. a.: Dhāraṇī-Rezitationen (gzungs sna-tshogs)" (Nr. 372) aus den frühen Jahren der Qing-Dynastie.[6]

Zwei sicher datierte jüngere Drucke betreffen den letzten Qing-Kaiser: „Wahrheitsworte (bden-tshig) zur Festigung des Lebensalters und der Herrschaft des Qing-Kaisers Puyi" (Nr. 58), verfasst im Jahre 1908 zur Inthronisation als Kaiser von China,[7] und das Faltbuch „An Kangde, den Kaiser der Manzhouguo-Regierung (engke erdem-tü)[8], gerichtete glückspendende Verse mit der Bitte um Festes Verweilen (zhabs-brtan smon-tshig)" (Nr. 56)[9], das ihm 1935 anlässlich seiner Ernennung zum Kaiser von Mandschukuo gewidmet wurde.

Gut zwei Drittel der von Walther Heissig gesammelten tibetischen Bücher hat Richard O. Meisezahl (1906–1992) in zwei Zeitschriftenbeiträgen erfasst, die unter dem Titel „Tibetische Handschriften und Drucke, vornehmlich chinesischer Herkunft, in der Staatsbibliothek (Preussischer Kulturbesitz) zu Berlin" erschienen sind.[10] Diese beiden

[1] Insgesamt sind es 454 Katalognummern, darunter einige Dubletten (z. B. Nr. 81–86). Nr. 437–454 sind „Fragmentarisches, Schreibübungen".

[2] Einen Blockdruck des *Gzungs 'dus*, der im Jahre 1917 angefertigt wurde, beschreibt K.-H. Everding in VOHD XI, 18.

[3] Der Name erscheint mehrfach als „Walter[!] Heissig", z. B. S. xxv und 317.

[4] W. Heissig: *Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache. Materialien zur mongolischen Literaturgeschichte.* Wiesbaden 1954 (Göttinger Asiatische Forschungen 2).

[5] Auch der in einer der Grenzprovinzen zu Tibet angefertigte Druck des Kanjur aus Lithang/'Jang sa tham (1608–1621) zeigt chinesische Marginalien.

[6] So ist Nr. 372 auf 1654 datiert, also die Herrschaftszeit des Shunzhi-Kaisers (1644–1661), Nr. 371 auf 1671, also die Zeit des Kangxi-Kaisers (1661–1722).

[7] Die Lebensdaten von Puyi sind 1906–1967; er verlor den Thron 1911/12.

[8] Dies ist die mongolische Übersetzung der Regierungsdevise Kangde.

[9] Der Begriff *bum (pa) bzang (po)* im Titelvermerk von Nr. 56 wird als „Gute Flasche" wiedergegeben, er entspricht Sanskrit *kāmaghaṭa* bzw. *bhadrakalaśa*.

[10] In: *Acta Indologica* VI (1984) (= *Studies of Mysticism in Honor of the 1150th Anniversary of Kobo-Daishi's Nirvāṇam*), S. 145–346, und (Teil II) in: *Oriens* 31 (1988), S. 154–239.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000244

Veröffentlichungen sind geprägt durch das Interesse des Verfassers an der Ikonographie tantrischer Gottheiten und haben dadurch weiterhin ihren Wert, obwohl sie sich nicht nach den Regeln für die Beschreibung tibetischer Texte in den Teilbänden von VOHD XI richten (S. xxv–xxvi).

Bei der Darstellung der „Eigenarten der in diesem kulturgeschichtlichen Umfeld entstandenen tibetischen Schriften" weist die Einleitung (S. xxvii und nochmals S. xxviii) auf Besonderheiten im Schriftbild und in der Orthographie hin: „Zu beobachten sind in vielen Werken Verschreibungen orthographisch[!] verwandter Buchstaben wie ka und ga, nga und da sowie pa und ba[1] oder auch der Ausfall von Buchstaben, wenn z.B. eine Silbe mit dem gleichen Buchstaben endet, wie die nächste Silbe beginnt." In *dbu med*-Handschriften wird beim Zusammentreffen gleicher Buchstaben an der Silbenfuge häufig einer davon ausgelassen und der Silbentrennpunkt entfällt, es handelt sich um „Zusammenschreibungen" *(bsdu yig)*. Diese verkürzende Schreibung kann auch in *dbu can*-Texte übernommen werden. Zum Vorgehen bei der Aufnahme der Handschriften und Blockdrucke aus Beijing heißt es: „ … wurden alle Schreibungen, die nicht dem Standard des klassischen Tibetischen entsprechen, mit Lesehilfen versehen,[2] entsprechend dem Schrifttibetischen, wie er beispielsweise im *Bod rgya tshig mdzod chen mo* verzeichnet wurde, versehen [!]" (S. xxx).

Bei einigen wenig bekannten Texten wird im Anschluss an die Beschreibung der Inhalt ausführlich skizziert, so bei Nr. 20 „Unterweisung (gdams pa) zur Extrahierung von Nahrung aus Steinen" oder bei Nr. 21 „Unterweisung (gdams pa) zur Extrahierung von Nahrung aus Wasser".[3] Über den zweiten dieser Texte heißt es: „als Vorteile der Praxis wird herausgestellt, dass man nach sieben Tagen von eventuell auftretenden Hungersnöten[!] nicht mehr betroffen sein wird" (S. 19).

Zu den wenigen umfangreicheren Stücken gehört ein großformatiger Druck des *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* (Nr. 379), auf der beiliegenden Titelseite steht jedoch: *theg pa chen po'i mdo snying rje chen po pad ma dkar po rnam pa gsum*. Anschließend an die Wiedergabe des Kolophons interpretiert dies K.-H. Everding: „Entgegen dem Titel, der vermerkt, dass der vorliegende Text drei Versionen *(rnam-pa-gsum)* des Werkes von unterschiedlicher Länge enthalte, liegt hier lediglich das 13 Bam-po und 27 Kapitel umfassende *Saddharmapuṇḍarīkanāmamahāyānasūtra* vor" (S. 267). Die Aufschrift auf der Titelseite weist auf das *Mahā-Karuṇāpuṇḍarīka-nāma-mahāyāna-sūtra* hin, dem in den Druckausgaben des Kanjur das *Karuṇāpuṇḍarīka-nāma-mahāyāna-sūtra* folgt, und diese beiden Texte stehen vor dem *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*.[4] So kann man wohl die Aufschrift verstehen als „die drei *Puṇḍarīka-mahāyāna-sūtra*s, [deren erstes das] *Mahā-Karuṇāpuṇḍarīka-mahāyāna-sūtra* [ist]," das Titelblatt dürfte also zu einer Ausgabe der drei zu einer Gruppe zusammengefassten Texte gehören, von denen nur noch der dritte vorliegt.[5]

Im Abschnitt „Nicht-Kanonische Sūtras, Tantras, Dhāraṇīs, Mantras usw." wird unter der charakterisierenden Überschrift (Hauptzeile) „sMe bdun zhes pa skar ma'i mdo" als Nr. 430 eine unvollständige, nur drei Blatt umfassende Handschrift beschrieben. Über

---

[1] Diese graphisch ähnlichen Zeichen sind oft kaum oder überhaupt nicht voneinander zu unterscheiden.

[2] Im „Kolophon zur Drucklegung" in Nr. 116 wird zu *dpar bskon* als „Lesehilfe" *dpar bskod* gegeben, in der Übersetzung steht richtig „Blockdruckschnitzer", also die Wiedergabe von *dpar brkos*, wie bereits R.O. Meisezahl 1984, S. 254, Anm 4, emendiert.

[3] S. 17 wird auf Texte ganz ähnlicher Art in: Manfred Taube, VOHD XI, 3 (Nr. 2195 und 2196), die aus China stammen, verwiesen.

[4] Diese drei Texte stehen im Derge-Kanjur als Nr. 111–113.

[5] Diese Deutung verdanke ich Frau Dr. Siglinde Dietz, Göttingen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000245

den Zweck des Textes heißt es dort (S. 296): „Ein volkstümliches … Werk, das Menschen, die unter bestimmten Jahreskonstellationen geboren wurden, durch die Rezitation spezieller *Dhāraṇīs* vor den negativen Einflüssen der einzelnen Sterne des Siebengestirns schützen soll." Dieser Text aus dem *Gzungs 'dus* ist zusammen mit dem umfangreichen Kolophon schon im Teilband 18 in dem Abschnitt „Kanonische Sūtras (mdo), Dhāraṇīs (gzungs), Mantras (sngags), Hṛdayas (snying po) und Tantras (rgyud)" vorgestellt worden (Nr. 344). Dort findet sich auf Blatt 1 *recto* ein ausführlicherer Titel: *sme bdun zhes pa'i skar ma'i mdo tshe dang bsod nams spel ba*, „Das die Lebensspanne und Verdienste ausweitende Sternen-Sūtra namens Siebengestirn *(sme-bdun)*." Jampa Losang Panglung hat im Jahre 1991 den Text in dem Aufsatz „Die tibetische Version des Siebengestirn-Sūtras"[1] analysiert, übersetzt und nach drei Textzeugen herausgegeben, und zwar nach dem Druck des Kangxi-Kaisers von 1717/20,[2] der Berliner Handschrift (Beckh 84.13) und einer *Gzungs 'dus*-Ausgabe; er sieht das Siebengestirn-Sūtra als apokryph an.

In der Beschreibung von Nr. 232 „gShin-rje gshed (Yamāntaka): Darbringung der Opfergaben (mchod-phreng)" erscheint der Hinweis „Gemeinsam mit dem unter 237 veröffentlichten Werk handelt es sich um ein Werk des 2. Dalai Lama dGe-'dun grub[!] (1475–1542)." Dies ist der Name des 1. Dalai Lama, gemeint ist jedoch dGe-'dun rgyamtsho, dessen Lebensdaten richtig angegeben sind; der Namensindex (S. 337) ist also an der betreffenden Stelle zu berichtigen.

Der Beijinger Blockdruck Nr. 213 mit der Hauptzeile „'Khor-lo sdom-pa (Cakrasaṃvara): Schülerweihe für das Maṇḍala-Ritual (dkyil-'khor-gyi cho-ga)" nennt im Kolophon das Kloster Ge-re dgon als Druckort (S. 149). Dieses Kloster wird in einer Anmerkung als „im unteren, rechtsseitigen *sKyid-chu*-Tal" gelegen lokalisiert (S. 150), also müssten die Drucktafeln in Zentraltibet geschnitzt worden sein. Da der vorliegende Druck in den Marginaleintragungen chinesische Zeichen aufweist, ist er wahrscheinlich in China angefertigt worden: Ein Abzug von den in Dbus hergestellten Druckplatten dürfte nach Beijing gelangt sein und dort als Vorlage für den Nachdruck gedient haben.[3]

Die Sammlung Heissig enthält drei Exemplare des in buddhistischen Ländern sehr verbreiteten Wunschgebetes *Bhadracaryā-praṇidhāna-rāja, 'Phags pa bzang po spyod pa smon lam gyi rgyal po* (Nr. 96–98),[4] das den Abschluss des *Gaṇḍavyūha-Sūtra* bildet. Die Überschrift „Bestes Wunschgebet (smon lam) zur Verwirklichung allen Heils (Ārya-Bhadracaryāpraṇidhānarāja)" lässt nicht erkennen, dass *caryā / spyod pa* als „Lebenswandel" verstanden werden muss und der religiöse Wandel des [Bodhisattva] Bhadra das Vorbild für den Betenden ist. Der nach dem Kolophon angeführte Kurztitel beginnt bei Nr. 96 und 97 mit *kun* [*tu*], Sanskrit *samanta;* Samantabhadra kennen wir als Namen eines hohen Bodhisattva und des Ādibuddha.

Der Abschnitt XV ist überschrieben „Verrichtungen zur Lebensverlängerung (tshe-sgrub)" (S. xii und S. 156–157). In der Hauptzeile der beiden darin vorgestellten Texte

---

[1] In: E. Steinkellner (Hrsg.): *Tibetan History and Language. Studies dedicated to Uray Géza on his Seventieth Birthday.* Wien 1991 (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 26), S. 399–416.

[2] Als Nr. 1028; da der Text im *dkar chag* (fol. 89a2–3) zum Wanli-Kanjur (1606) genannt wird, muss er auch im Yongle-Kanjur (1410) enthalten sein.

[3] Zu dem Verfahren vgl. H. Eimer: „Satz- und textspiegelidentische Pekinger Blockdrucke in tibetischer Sprache." In: *Zentralasiatische Studien* 4 (1970), S. 429–442, besonders S. 429 und 435.

[4] Die Bedeutung dieses Textes lässt sich auch aus der großen Anzahl von Bearbeitungen etc. ablesen, auf die am Ende der Beschreibung von Nr. 96 verwiesen wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000246

finden wir „Lange-Lebensweihe“ als Übersetzung von *tshe sgrub*,[1] besser wäre als freie Wiedergabe „[Ritual für das] Erreichen eines [hohen] Lebensalters.“

Ärgerlich sind irreführende Verweise, hier sollen nur zwei genannt werden: Bei Nr. 331 wird mit „gleicher Text wie 2034“ die Signatur des Textes Nr. 329 gegeben. Bei dem „Sūtra (mdo-sde) zur Verhinderung von Schäden, die durch Sa-bdag, Nāgas, Planetengottheiten usw. verursacht werden: 'Phags pa gnam sa snang brgyad“ (Nr. 414) heißt es „gleiches Werk wie Nr. 395“ (dies ist ein vollständiger Beijinger Blockdruck des *Abhidharmakośa* mit 75 Blatt Umfang), richtig wäre „ … wie Nr. 413.“

Die Aufteilung auch kleiner „Werksammlungen“ ist problematisch, besonders wenn dabei der gleiche Text (aus zwei Sammlungen) verschiedenen Kategorien zugeordnet wird. So ist Nr. 35 (Hs. or. 1942–1) „Sen-ge'i gdong-pa-can (Siṃhamukhī): Bittgebet (gsol-'debs)“ im Abschnitt V „Bittgebete (gsol-'debs)“ beschrieben, der gleiche Text erscheint unter Nr. 205 (Hs. or. 1945–8) „Sen-ge'i gdong-pa-can (Siṃhamukhī): Geheime Evokation (gsang-bsgrub) entsprechend dem Zyklus Klong-chen snying-gi thig-le“ im Abschnitt XIV „Evokationsrituale (sgrub-thabs), Diensterweisungen (bsnyen-sgrub)“. Nur in der physischen Beschreibung der „Werksammlung vermischter ritueller Verrichtungen“ (Nr. 205) liest man „in Nr. 35 liegt ein identisches Werk vor.“ In der Beschreibung des achten Textes von Hs. or. 1945 (Nr. 205) heißt es fälschlicherweise „zur Übersetzung des Kolophons siehe Nr. 364 [1]“: die Beschreibung der Werksammlung Hs. or. 1945 enthält diese jedoch nicht, vielmehr steht der Kolophon nebst Übertragung in Nr. 35.

Aus dem Teilband 18 von VOHD XI, der gleichzeitig mit dem Teilband 19 erschienen ist,[2] sind verschiedentlich Fehler übernommen worden: So steht in der Tabelle „Zur Transkription und Transliteration“ (S. xxiii) „ga“, die gutturale Media, als Wiedergabe von Tibetisch „nga“, dem gutturalen Nasal. Unter „Sigla und Abkürzungen“ findet sich in der „Bibliographie“ S. 313 (ebenso im Teilband 18, S. 435) bei „Lithang“ die Angabe „entsprechend Imaeda 1984“; die bibliographischen Daten zu diesem Katalog fehlen jeweils im „Literaturverzeichnis“ (S. 317 bzw. Teilband 18, S. 442).

Auch bei der Schreibung der Namen von Herausgebern gibt es Fehler, wie „Petra Kiefer-Pülz“ statt „Petra Kieffer-Pülz“ (S. 312, so schon Teilband 18, S. 434 und 441) und „Wassilos Klein“ statt „Wassilios Klein“ (S. 287, so schon Teilband 18, S. 423). Statt „Schmidt-Boehtlingk“ steht bei Nr. 108 „Schmidt-Borthlingk“.

Manchmal erschweren Eigenarten in der Wortwahl das Verständnis, z. B. „Anweisung zur Durchführung und Arrangierung der Artikel des Rauchopfers (bsangs-mchod)“ (Nr. 355): statt „Artikel“ *(rdzas)* wäre wohl besser „Materialien … “ oder „Requisiten (für das Rauchopfer)“. Mit der Hauptzeile „Unverblümte Einführung (dmar-khrid) zu Tsong-kha-pa's Lam rim chen mo“ (Nr. 23) ist offensichtlich eine „direkt zum Ziel führende Einführung …“ oder eine „Einführung ohne Umschweife …“ gemeint.

Eine wichtige Hilfe für den Nachweis identischer Stücke, d. h. von Dubletten eines Textes, können die chinesischen Zeichen sein, die von dem vorliegenden Katalog in Originalschrift und in Pinyin angeführt werden.

Wie auch im Teilband 18 (S. 445–531) erfassen die umfangreichen Verzeichnisse (S. 319–381) die Namen von Personen und Gottheiten, Ortsnamen, Werktitel etc., jeweils nach Sprachen unterteilt.

Helmut Eimer, Bonn

[1] Vgl. die Bemerkung von U. Roesler in ihrer grundlegenden Besprechung von VOHD XI, 11 und 12 (in ZDMG 158 [2008], S. 239).

[2] Eine Besprechung von VOHD XI, 18 findet sich in ZDMG 167 (2017), S. 512–516.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000247

Claudia Wenzel 温狄娅/Sun Hua 孫華 (eds.): *Buddhist Stone Sutras in China*, *Sichuan Province*. Vol. 3. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2016 / Hangzhou: China Academy of Art Press 2016. 486 S. ISBN 978-3-447-10588-0. € 159,–.

After two volumes referring to Buddhist Stone Sutras in China the turn is again on Sichuan Province where the central section C at the Grove of the Reclining Buddha holds in store fantastic treasures of rock sculpture and inscriptions that Claudia Wenzel and Sun Hua present, bringing together the abundant specialist work of German and Chinese teams of researchers. They were guided and supervised by Lothar Ledderose in Germany and Sun Hua in China (p. VI). The technical and financial conditions of cooperation that led to this publication are well known as they are almost identical with the set up of the previous studies that were reviewed in ZDMG 167. The printing houses in Wiesbaden (Otto Harrassowitz) and Hangzhou (China Academy of Art Press) did their best to bring this publication to fruition.

"The Central Section C at the Grove of the Reclining Buddha" is the title of the introduction by L. Ledderose who gives a detailed description and analysis which drawings, charts and photos support (pp. 20–51).[1] The reader gets an idea about the area in consideration: The inside of the cover shows an aerial photo that marks the places studied, and the reader can now learn about the details in situ. The "Overview" explains the location of Section C in its structural importance for the Grove, with three caves facing the Reclining Buddha on the opposite side of the grove. Six dated colophons were detected, the earliest from 723 (Tang period), later dates are 959 and 961, attesting the continued importance of the site for religious life. Cliff inscriptions contain two parts of the *Great Parinirvana Sutra*, and the site also can "boast some of the finest relief sculptures in the Grove and a sutra shrine that is unique in China". The shrine supposedly "held the sutra scrolls that were to be engraved at the Grove" (pp. 20, 32). The author suggests that all of this qualifies Section C as the Grove's central section. The tract "Architecture" elucidates the importance of having a tripartite group with caves nr. 46, 51, and 58 being very much in accordance with the habit of having a symmetrical triad, with a central Buddha and bodhisattvas on each side. The caves are extraordinary big and can accommodate more texts than other Caves in the Grove. Drawings by Lukas Ledderose illustrate the extension and situation of the Caves (pp. 21–23). The next tract on "Sculpture" (pp. 25–35) excels with close-up photos and thoughtful considerations of the outstanding quality of these works of art. The text situates the figures of the Medicine Buddha (Cave 49) and the Earth-Store Bodhisattva (Cave 55). Much attention is given to the colophon by the sponsor Wang Yanzhao 王彦昭, dated 959 (Cave 51) that attests a restoration and helps dating an ensemble of older sculptures. Highly informative are the excursions into the history and importance of the Sutra Shrine 經龕 located between Caves 窟 51 and 58 (pp. 26–30), also comparing Japanese sutra caves and boxes in places like Hōryū-ji 法隆寺 near Nara which takes the reader to the wider spheres of Buddhism in East Asia. Illuminating details are presented in: "Colophons" (pp. 35–43). The grove has altogether 32 colophons and six of them are in Section C. One of them is dated 733, the others: 723, 959, and 961. Another colophon of 1114 is engraved on the back of an excavated Buddha figure. The technical details of the colophons are given in tabular surveys and descriptions, beside photos of the inscriptions, transliteration and translations which reveal the religious zeal of the donors and say a lot about society and perceptions of life. These are invaluable documents, and we are fortu-

[1] As usual in this series, the Chinese version precedes the English version. We only indicate the pages of the English version.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000248

nate to have them presented in this volume. "The colophon with a wuzi date" (pp. 41–43) is tentatively attributed to 1228, on the basis of the style of the regular script with elements of running script of the Southern Song style and some other aspects. Much attention is paid to the "Actors" (pp. 43–46). There are four monks whose whereabouts are meticulously traced. Another group is the donors, like Yang Yi 楊義 who donated rows with one hundred Buddha figures and wrote the colophon of 723. He is otherwise unknown except that he came from a place not too far to the west of the Grove. The chronologically next donor is Wang Yanzhao who was a Buddhist believer and expert in the Geomancy of the Five Tunes. He seems to have chosen the days when his inscriptions were engraved (p. 46). Fengshui of the Five Tones was well known in Buddhism, for which the monk Yixing 一行 (683–727/五音地理經) was a promoter. The next section: "Texts" (pp. 46–50) is crucial for evaluating the cultural and religious value of the whole arrangement in Section C of the Grove. Only Cave 46 is completely filled with texts (10 texts), there is only one in Cave 51, and no inscription at all is in Cave 58. The *Nirvana Sutra* in the northern version 北本 has the passing of the Buddha into nirvana as the key theme which is enacted by the great reclining figure on the opposite northern side of the valley. The *Nirvana Sutra* is distributed over five Caves. Only one third of its 40 scrolls were completed. L. Ledderose explains the exact distribution of the texts throughout the respective Caves which is a great effort, albeit having the main focus on Cave 46. He speaks about the extraordinary *Catalog of all Canonical scriptures* 眾經目錄, completed in 665 by the monk Jingtai 靜泰. The first two scrolls show the texts included in the canon 入藏錄 of Jingtai's home temple, the Great Jing'ai Monastery 大敬愛寺 in Luo-yang. The point is that these titles alone were thought to be present, and it was not mandatory to have them engraved in full as S. Zacchetti points out (pp. 92, 93). Referring to the *Sutra spoken by the Buddha on the Perfection of Wisdom in the Sutras* in Cave 46 wall f one can read: "Wherever there exists the title of this sutra, there also is the Buddha" (p. 47)—very much like the many engraved Buddha names which mean the very presence of the respective Buddha. This *Catalog* was written in China in the 5th or 6th century but never canonized and only the Grove presents a full edition of the text, albeit distributed over various locations. Other texts distributed on the cliff walls are: *Sutra on the Wisdom Stored in the Ocean of Buddha-nature* which was only partly engraved, and Chen Frederick Shih-Chung takes it as a condensed apocryphal paraphrase of the *Nirvana Sutra*. Claudia Wenzel suggests that the *Sutra on the Wisdom Stored in the Ocean of Buddha-nature* was a summary and replacement for a part of the gigantic *Nirvana Sutra* (p. 48). The next important text here is the *Diamond Perfection of Wisdom Sutra*, which in the Tang-period was seen as the most representative Buddhist sutra, and Emperor Tang XuanZong commented upon it in 735. The following complete text is the *Sutra of the Glorious Buddha Crown Dharani* that is possibly best known in Far Eastern Buddhism. We learn that in 776 "Emperor Daizong 代宗 ordered its daily recitation by the Buddhist clerics throughout the empire" (p. 49). The last text in Cave 46 is the *Sutra Spoken by the Buddha on Amitabha* which is one of the foundational texts of the Pure Land School, here in the earliest known popular edition (p. 49). Devotees are told that the hearing of the names of Buddha and the sutra title alone would open up the path to the Pure Land. The canonical tradition is more demanding. There are still other inscriptions in Cave 46, like *dharani spells* which are evaluated and eventually connected with later developments in Japanese Buddhism. The reader indulges in the history of Buddhism as crystallized in stone inscriptions and sculptures that form an artistic, religious, and ideological unity. It is certainly the merit of the contributors to this volume to have worked out that multi-faceted dimension of the Grove of the Reclining Buddha. The section "Chronology" (p. 51) professes to deal with "a thorny issue", speaking about

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000249

the outlay and contents in Caves 59 and 58, 46 and 51, 66 and 83, 59 and 73. The disarray in Section C may be explained as we learn with different factions of monks from different origins working simultaneously at the sites. Donors may have demanded the inclusion of texts that did not suit the intention of the monks, which the colophon dated 735 in Cave 59 shows. Other donors dedicated sculptures, see the colophon of 723; and also a donor may have wished that space that was prepared for a text was filled with figures, so in Cave 73. The author considers such influences but cannot detect how the An Lushan 安祿山 rebellion of 756 or the "horrors of the Buddhist persecution" of 841–846 affected work at the Grove. Now, the volume gets down to further details.

Martin Bemmann gives in "The Banner Carved on wall i of Cave 46" (pp. 57–64) a meticulous description of what the Chinese innovation of *Life Prolonging Banners* means. They were connected with the multi-faceted sphere around the *Medicine Master Sutra* in Cave 33. The author draws on rich information from similar banners in Dunhuang Caves, or in paintings at the British Museum and Musée Guimet, deriving convincing conclusions from the specialized knowledge that international research earlier had gained. Graphic reconstructions and pictures document his explanations and give the reader a life experience of the scene around that one banner. The reader will have to consult the pictures in the Chinese version of M. Bemmann's text.

"The Catalog of All Canonical Scriptures" by Stefano Zacchetti (pp. 78–96) is perhaps the most thrilling treatise in this volume. The author analyses impeccably the process of tracing and cataloging the Buddhist scriptures of the *Great* and *Lesser Vehicles* 大乘小乘, the sutras 經, precepts 律 and treatises 論, referring to the Sui- and Tang-periods and considering the state interest represented by Emperor Tang Gaozong in exerting control on the literary assets of the religion. Much thought is given to the relationship between the monks Daoxuan 道宣 (596–667) of the Ximing Monastery 西明寺 in Chang'an and monk Jingtai of Great Jing'ai Monastery in Luoyang. Details of the Catalogue and historic predecessors and an evaluation of contents are delivered in the chapters "Introduction: An Unexpected Presence", "A Tale of Two Cities, Two Monasteries, Two Canons", "Outline of the Text", "Jingtai and Daoxuan's 'Miscellaneous Repository'", "Textual History"; "The Text at Wofoyuan and its Possible Significance", which shows the range of details that were studied. Obviously, scrolls 1 and 2 were set for display in Cave 46 on wall d. Comparisons refer to the *Taishō* edition nr. 2148. In his last tract the author makes efforts to elucidate the notional, symbolic and transcendent value of having names and titles *in situ* whereas a full reproduction of the canon never would have been feasible. The author also refers to traditions well beyond the confines of the Grove and mentions for example techniques of abridgement in Buddhist manuscripts in Ghandari (p. 93).

Chen Frederick Shih-Chung describes "The Sutra on the Wisdom Stored in the Ocean of Buddha-nature" in "The Origin", "The Ocean of Buddha-Nature", "Structure and Content", "An Apocryphal Version?" (pp. 101–106). Combining the incomplete Dunhuang manuscripts of the sutra with the texts that here were squeezed in between parts of the *Nirvana Sutra* and the *Diamond Sutra*, the overall version of the apocryphal sutra can be restored.

Manuel Sassmann and Tsai Suey-Ling present the "Sutra of the Glorious Buddha Crown Dharani" (Cave 46) in: "Content and Use of the Sutra", "Popularity of the Sutra", "Efficacy of the Correct Pronunciation", "The Two Dharani Versions in Cave 46". The entry "Division of phrases in the Spell in Cave 46" ends the part, with colour red being used for wall f and blue for wall h; all projected back on a Sanskrit reconstruction (pp. 114–121). The chart on p. 122 gives the technical details of the two versions of the *Spell of the Buddha Crown* at the Cave. Page 112 at the end of the Chinese version has a chart with the full

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000250

reconstruction of the *Spell of the Glorious Dharani* and the *Spell Spoken by the Buddha Amitabha* on wall h (Cave 46).

Ryan Richard Overbey presents "The Perfection of Wisdom in the Sutras" in "Date of the Text", "Content", "The Text in Cave 46". His invaluable contribution certainly is the parallel version Chinese/English of the *Sutra on the Perfection of Wisdom in the Sutras*, perfectly translated and documented (pp. 128–141). As usual, painstakingly precise references are made to Chinese sources, especially the *Taisho Canon* and western reference works.

Claudia Wenzel presents the *Amitabha Sutra*, its "Contents", "Doctrinal Issues", "The Text in Cave 46 and the Popular Recension", "The Text in Cave 46 and the Former Xiangyang Stele", "Reception of the Former Xiangyang Stele in China", "Reception of the Former Xiangyang Stele in Japan", "The Significance of the Text carved in Cave 46" (pp. 151–165). The text seems to state that "to hear of Buddha Amitabha" and "to hold fast to his name" secures rebirth in the Pure Land (p. 164). The authoress shows "the growing Pure Land movement in China [had] its focus on oral practices" as some text insertions in Cave 46 show, which the authoress supports with references to the Xiangyang 襄陽 stone stele. The contribution branches out to consider features of Japanese Buddhism and is an enlightening contribution concerning a key text in Buddhism.

Tsai Suey-Ling and C. Wenzel analyze "The Spell Spoken by Buddha Amitabha" which is a vast theme that the authoresses address but smartly contract to focus on the text as given on an entrance wall of Cave 46. Their subtitles are: "Versions of the Amitabha Spell", "The Spell in Collections of Ritual Texts", "The Spell as an Appendix to the Amitabha Sutra", "The Text of the Spell as Carved in Cave 46" (pp. 169–173). The carving of the spell was unfinished. The reader may consult the reconstructed version in fig. 36, p. 112. The *Amitabha Spell* and the *Spell of the Glorious Buddha Crown Dharani* add to the religious might of the location. They are placed between the *Life Prolonging Banner* (see M. Bemmann), the image of a special Bodhisattva and the inner sanctuary of Cave 46. The first spell ensures rebirth in the Pure Land of Amitabha, whereas the latter spell helps avoid untimely death and an unfortunate rebirth (pp. 169–173).

The following part (Section C, pp. 176–389) describes all technical details like size, location, and shape of Cave 46 with the individual walls that are featured in tabular surveys, descriptions, and photos. The technical data of the inscriptions are provided: "Layout", "State of Preservation" and "Text Markers". The individual charts show: "Field of Script", "Columns", and "Characters" which help to assess the marvelous "Illustrations" (pp. 194–339) with photos of all texts and rubbings for comparison. Columns are numbered and invite to study the details.

Absolutely invaluable is the part: "Transcription" (pp. 342–389) presenting the Chinese texts in Cave 46 in restored form, with the replaced or added characters clearly marked and perfect annotation, mostly under the responsibility of the outstanding Taiwanese scholar Tsai Suey-Ling 蔡穗玲. We list the Chinese titles for the convenience of the specialist reader: p. 342 眾經目錄; p. 355 佛說大般涅槃經 (equiv.scr.22); p. 361 佛性海藏智慧解脫破心相經; p. 371 金剛般若波羅密經; p. 376 佛頂尊勝陀羅尼經; p. 381 佛說脩多羅般若波羅密經; p. 384 佛說阿彌陀經; p. 387 佛頂尊勝陀羅尼咒; p. 389 阿彌陀佛說咒.

The same arrangements are made for Cave 51 where the transcriptions feature (pp. 420–427) 佛說大般涅槃經 (equiv.scr.14) which is the *Great Parinirvana Sutra, Fourth Part of the Chapter on Sacred Practice*. A short but detailed description of Cave 58 concludes the scientific analysis of the sites. The "Table of Variant Characters" (pp. 441–471) and a "Bibliography" (pp. 472–486) conclude the volume that every friend of things Chinese will treasure.

Florian C. Reiter, Berlin

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000251

Matthias Hahn: *Kaiserliches Theater – Theater ohne Kaiser? Die Gründung der Han-Dynastie in zaju-Stücken der Ming-Dynastie.* Wiesbaden: Harrassowitz 2014. VI, 264 S. (AKM 89.) ISBN 978-3-447-10179-0. € 68,–.

Auf eine erfreulich schöne, im besten, unbedingt rühmenden Sinne altmodische, da ganz und gar philologische, kompakte und präzise, und heutzutage in deutschen Universitäten leider recht seltene akademische Untersuchung möchte ich im folgenden nicht nur die sinologischen Fachwissenschaftler, sondern auch die literaturwissenschaftlich interessierten Leser dieser Zeitschrift – wegen der chinesischen Fokussierung des universalen, populären Bereichs Theater, der trotz seiner großen Verbreitung im Lande von der traditionellen chinesischen Literaturgeschichtsschreibung nicht sonderlich geschätzt wurde, im Westen allerdings schon früh – nicht zuletzt wegen seiner Einblick in die Tiefenschichten der chinesischen Gesellschaft gewährenden Anschauungen – übersetzt und betrachtet wurde[1] – in besonderer Weise aufmerksam machen. Die Arbeit, mit der der Verfasser im August 2013 an der Humboldt Universität Berlin promoviert wurde – Gutachter waren dabei die Prof. Florian C. Reiter (HU) und Reinhard Emmerich (Westfälische Wilhelms-Universität in Münster) –, erschließt und analysiert nämlich drei mingzeitliche (jeweils) vieraktige (mit jeweils einem Zwischenspiel nach dem 1. Akt), anonyme Theaterstücke bzw. Singspiele – entstanden ist diese Theaterform (zaju) in der Mongolenzeit – in einer Edition des frühen 17. Jh.[2], wobei sich Matthias Hahn der heutigen „Ungewöhnlichkeit" seines Vorhabens durchaus bewußt ist (vgl. S. 9: „Übersetzungen ganzer Stücke sind vor allem in der neueren Zeit rar").

Die i. a. recht kurzen (von 21, 14 und 14 chines. Fol. Umfang) geschichtlichen Stücke, die der Verfasser hier vorstellt: *An du Chencang* – die Übersetzung unter dem Titel: „Heimlich Chencang durchqueren" bzw. „[Marschall Han] durchquert heimlich Chencang" findet sich S. 22–90 –, *Pian Ying Bu* – übersetzt auf S. 113–157 als „Einen cleveren Trick benutzend legt Sui He den Ying Bu herein" – und *Yi jin huan xiang* = „[Die Offiziere der Han] kehren in Brokat gekleidet in die Heimat zurück", übersetzt auf S. 173–225, haben zum gemeinsamen Hintergrund die letzten Jahre des der Gründung der Han-Dynastie (206 v. u. Z. – 220 u. Z.) vorausgehenden Bürgerkriegs – das erste Stück spielt im Jahre 206 v. u. Z., das zweite 205 v. u. Z. und das dritte 202 v. u. Z. (S. 18–19). Sie zeigen dabei die Auseinandersetzung zwischen Liu Bang (256–195 v. u. Z.), dem späteren ersten Han-Kaiser, und seinem Widersacher Xiang Yu (232–202 v. u. Z.) aus verschiedenen Perspektiven und dienen zweifelsohne der Legitimierung einer Dynastiegründung, und zwar – wegen der Parallelen, die die Anfänge der Dynastien Han und Ming (1368–1644) aufweisen (vgl. S. 7) – insbesondere der geschichtlichen Fundierung und Rechtfertigung des letztgenannten Kaiserhauses.

Die Vorgehensweise ist dabei gegenüber jedem der Theaterstücke gleich: Nach einer Inhaltszusammenfassung (S. 20–22, S. 110–113, S. 171–173) folgt die genaue, wörtliche Übersetzung („Die Übersetzung der drei Stücke macht den Großteil dieser Arbeit aus." [S. 9]), die auch die in jedem Stück am Ende aufgeführten Kostüme und Requisiten in

[1] Vgl. für die „Karriere" des ersten in Europa übersetzten chinesischen Theaterstücks, auf das Fn. 51 (S. 9) hinweist, gerade in Deutschland die jüngste Übersichtsarbeit zu diesem Thema: „Tchao Chi cou ell oder Der junge Waise aus dem Hause Tchao" [1735/1749 = Zhaoshi gu'er]. In: *Chinesische Singspiele, Novellen, Essays und Gedichte in deutscher Sprache im 18. und 19. Jahrhundert. Zur frühen Kenntnis chinesischer Literatur in Deutschland.* Hrsg. von H. Walravens. Wiesbaden 2016, S. 15–41 (AAS 44).

[2] Die ersten beiden Singspiele müssen vor 1615 (S. 90 u. S. 157) vorgelegen haben, das dritte weist keine Datierung auf (S. 225).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000252

einer deutschen Fassung bietet. Diese „Kostümlisten", auf deren nicht leichte, erstmalige Übersetzung der Verfasser mit Recht hinweist (vgl. S. 9/10 u. S. 253), sind für Theaterwissenschaftler von nicht geringer Bedeutung, da sie einen gewissen Einblick in die Umsetzung der Stücke auf der traditionellen Bühne Chinas bieten – und den Übersetzer zu Erklärungen von sprachlichen Schöpfungen wie „Phönix-Schwingen-Helm" (Fn. 187 auf S. 85) und „Drei-Bärte-Bart" (Fn. 192 auf S. 85) zwingen und damit eine Aufgabe zumuten, der sich der Verfasser m. E. allerdings mit beträchtlichem Geschick unterzieht!

Die Analysen der Singspiele (S. 91–109, S. 158–170 und S. 225–246) und der 6. Teil der Studie, die „Abschließende[n] Bemerkungen" (S. 247–254), die ich gerne noch in durchaus erweiterter und verstärkter Form in Richtung auf ihre (vermutete) Bedeutung und Wirkung gelesen hätte, bilden das Kernstück der Studie. Matthias Hahn hat die Stücke erstmalig in eine westliche Sprache übersetzt und damit der Forschung zur Verfügung gestellt, was sehr verdienstvoll ist. Er vergleicht die dargestellten Ereignisse detailliert mit den ihnen zugrundeliegenden Berichten aus den Dynastiegeschichten und anderen Geschichtswerken und bietet mit seinen Ergebnissen so bemerkenswerte Einblicke in das Verhältnis von Fakten und Fiktion in der chinesischen Literatur.

Die sehr bündige Arbeit – hier findet sich kein Wort zu viel, was der Rezensent, wie schon angedeutet, besonders im 6. Teil der Arbeit bedauert – ist konzentriert auf Übersetzung und Analyse – sie wird insgesamt zusammengehalten durch den knappen 1. Abschnitt, die „Einleitung" (S. 1–10) und den 7. Teil, die sehr gedrängte „Bibliographie" (S. 255–261) und den abschließenden kurzen „Index" (S. 263–264). Ich empfehle sie jedem an der Entwicklung des Theaters allgemein und an der klassischen chinesischen Literatur Interessierten mit größtem Nachdruck.

Lutz Bieg, Köln

Ausgewählte Werke im klassischen Stil von taiwanischen Autoren (*Taiwan gudian zuojia jingxuan ji* 臺灣古典作家精選集). Tainan 台南: Nationalmuseum für taiwanische Literatur (*Guoli Taiwan wenxue guan* 國立臺灣文學館) 2011–2013. 38 Bde. NT$ 250,– (Einzelband).

Obwohl die chinesischsprachige Literatur in Taiwan eine Geschichte von etwa 350 Jahren aufzuweisen hat, konzentriert sich die Erforschung der Literaturgeschichte dieser Insel fast ausschließlich auf die in Japanisch oder modernem Chinesisch gehaltenen Werke aus der Zeit nach 1895 respektive 1945, also nach der Übernahme der Insel durch Japan bzw. die Republik China. Die im klassischen chinesischen Stil bzw. in den traditionellen literarischen Formen Chinas gehaltenen Werke taiwanischer Autoren dagegen finden beispielsweise in den deutschen Standardwerken zur chinesischen Literaturgeschichte (Schmidt-Glintzer 1990, Kubin 2002, Emmerich 2004) keine Erwähnung. Problematischer ist, dass sogar Susanne Ettls Lexikonartikel „Chinesische Literatur aus Taiwan" erst mit Werken in der modernen Schriftsprache einsetzt, die nach 1945 entstanden sind, obwohl sie die Geschichte der Insel ab 1600 zuvor in groben Zügen umreißt.[1] Auch im englischen Sprachraum wird das Thema offenbar eher wenig beachtet (beispielsweise verwendet das von Sung-Sheng Yvonne Chang u. a. herausgegebene *Columbia Sourcebook of Literary Taiwan* (2014) gerade einmal dreieinhalb Seiten auf die Zeit vor 1900); allerdings findet sich zumindest in der von Victor Mair herausgegebenen *Columbia History*

[1] In: *Kindlers Neues Literaturlexikon*. München 1992, Bd. 20 (Essays), S. 693–696.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000253

of Chinese Literature von 2001 auf S. 775 der folgende Satz des deutschen Sinologen Helmut Martin (1940–1999):

> Taiwan's New Literature originates in the early 1920s, after rather marginal and insignificant classical-literary-language beginnings in the seventeenth century.

Dieses sehr harsche Urteil bedarf m. E. mindestens einer Differenzierung: Es ist kaum abzustreiten, dass von der auf Taiwan ab 1650 entstandenen Literatur im klassischen Stil keine Impulse ausgingen, die neue Maßstäbe für die klassischen Genres setzten oder das literarische Leben auf dem Festland stark beeinflussten. „Marginal" mag also noch angehen, wenn man sich die Perspektive des gesamten Qing-Reiches zu eigen macht – aber „insignificant", also rundheraus bedeutungslos? Diese Einschätzung erscheint schon deswegen sehr problematisch, weil sie offenbar als rein ästhetisches Werturteil gedacht ist. Damit wird beispielsweise unterschlagen, dass viele Taiwaner noch lange nach Beginn der japanischen Herrschaft Werke im klassisch-chinesischen Stil verfassten, um sich damit offen von den neuen Machthabern abzugrenzen (die Kolonialverwaltung forcierte erst ab 1937 den allgemeinen Gebrauch des Japanischen, indem sie chinesischsprachige Druckerzeugnisse verbot). Natürlich sagt dieses Argument nichts über die literarische Qualität der dabei entstandenen Gedichte und Prosa aus, aber dass ihnen oft eine nicht zu unterschätzende *Bedeutung* innewohnt, lässt sich nicht leugnen.

Martins Aussage lässt sich vielleicht auch vor dem Hintergrund der damaligen, noch relativ schlechten Materiallage etwas besser verstehen. Erst das 2003 gegründete Nationalmuseum für Taiwanische Literatur begann mit der systematischen Sammlung und Redaktion von klassisch-chinesischen Werken, die im Laufe der Jahrhunderte auf der Insel entstanden waren. In den vergangenen Jahren hat diese überaus produktive Institution beispielsweise Gesamtausgaben einzelner Genres herausgegeben, so etwa die *Gesammelten Gedichte Taiwans* (*Quan Tai shi* 全臺詩, 2004–2015) in 40 Bänden oder den Einzelband *Sämtliche Rhapsodien aus Taiwan* (*Quan Tai fu* 全臺賦, 2006). Noch hilfreicher, weil in der Regel ausführlicher annotiert und kommentiert, sind jedoch die thematisch sortierten Auswahlausgaben, wie sie etwa die Reihe *Ausgewählte und annotierte klassische Gedichte aus Taiwan* (*Taiwan gudian shi xuanzhu* 臺灣古典詩選注) bietet. Der erste Band dieser Reihe widmet sich *Regionen und Städten* (*Quyu yu chengshi* 區域與城市, 2011), versammelt also Gedichte, die bestimmte Orte oder Landstriche in Taiwan (und den Penghu-Inseln) zum Gegenstand haben; die anderen vier behandeln *Meere und Berge* (*Haiyang yu shanchuan* 海洋與山川, 2013), *Nahrungsmittel und Gebrauchsgegenstände* (*Yinshi yu wuchan* 飲食與物產, 2013), *Kriege und Katastrophen* (*Zhanzheng yu zaiyi* 戰爭與災異, 2014) sowie *Lebensphasen und Gebräuche* (*Suishi yu fengtu* 歲時與風土, 2015). Darüber hinaus hat das Museum bereits ein breites Sortiment an Sekundärliteratur publiziert, das hervorragende Orientierungshilfen für die gründliche Auseinandersetzung mit der klassisch-chinesischen Literatur Taiwans bietet.

Die hier zu besprechende 38-bändige Reihe ist jedoch ein wahres Prunkstück, denn sie ist die erste und einzige Anthologie, die einen tiefen Einblick in die Geschichte der chinesischsprachigen Literatur auf Taiwan von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert ermöglicht. Jeder Band wurde von einem renommierten Experten zusammengestellt, umfasst 200–300 Seiten und ist nach einem einheitlichen Grundprinzip aufgebaut: Auf eine bis zu 20 Seiten lange Einführung zu Leben und Werk des Autors folgt ein tabellarischer Lebenslauf, in dem auch die Erscheinungsdaten der wichtigsten Werke verzeichnet sind. Daran schließt sich der Hauptteil an, in dem ausgewählte Werke nach Gattungen geordnet wiedergegeben werden, jedes einzelne davon mit ausführlichen Anmerkungen und Nachbemerkungen versehen, die durchweg essentielle Informationen zur Entstehung und zum

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000254

politischen, literarischen, biographischen oder gar geographischen Hintergrund eines Textes liefern. Obwohl die einzelnen Bände unabhängig voneinander und teilweise während desselben Zeitraumes entstanden sind, findet man glücklicherweise immer wieder Querverweise auf andere Autoren oder thematisch verwandte Werke in anderen Bänden.

Die Bände Nr. 2, 6 und 32 widmen sich jeweils zwei Autoren, so dass in den ersten 37 Bänden insgesamt 40 Personen behandelt werden, darunter vier Frauen. Der letzte, mit 340 Seiten umfangreichste Band stellt vier Japaner vor, die während ihres Aufenthalts in Taiwan Werke im klassisch-chinesischen Stil verfassten (Nakamura Okei 中村櫻溪, Momiyama Ishoo 朝山衣洲, Tatemori Kou 館森鴻, Sakura Magosabu 佐倉孫三). Zu beachten ist noch, dass die Autoren im Titel der Einzelbände nicht durchgängig mit ihrem persönlichen Namen (*ming* 名) oder ihrem Großjährigkeitsnamen (*zi* 字) bezeichnet sind, sondern meistens mit dem Namen, unter dem sie ihre bekanntesten Werke verfassten – und dabei kann es sich manchmal auch, wie beispielsweise im Falle Lin Chixians 林癡仙 (1875–1915), um den Beinamen (*hao* 號) handeln (Band 23).

Die Reihe ist chronologisch, d.h. gemäß den Geburtsjahren der Autoren aufgebaut, sie beginnt daher mit Shen Guangwen 沈光文 (1612–1688), den es 1651 aufgrund eines Taifuns auf die damals noch weit außerhalb des chinesischen Machtbereichs liegende Insel verschlug und der sich dort zunächst, wie man vielen seiner Gedichte entnehmen kann, äußerst unwohl fühlte. Dennoch blieb er vor Ort und erlebte so nicht nur die Vertreibung der Holländer durch Zheng Chenggong 鄭成功 (1624–1662; in Europa besser bekannt als Koxinga 國姓爺), sondern auch die Beendigung dieser „Dynastie" durch die Qing-Armee im Jahre 1683. Immerhin hatte Shen sich nach einigen Jahren soweit mit seiner neuen Bleibe abgefunden, dass er 1663 eine recht positiv klingende Rhapsodie auf Taiwan verfasste (*Taiwan fu* 臺灣賦, Bd. 1, S. 287–306). Auch die Bände Nr. 2 und 3 sind dieser „Übergangsepoche" zuzuordnen; der dritte setzt sich mit Zheng Jing 鄭經 (1642–1681) auseinander, dem ältesten Sohn und Nachfolger Koxingas. Die Autoren der folgenden 12 Bände waren zwischen 1683 und 1895 aktiv; Band 4 stellt den für seine Reiseberichte bekannten Yu Yonghe 郁永河 vor, der sich 1697 in das noch kaum erschlossene Taiwan wagte. Bereits in Band 6 findet man mit Chen Hui 陳輝 (*juren* 1738) und Zhang Fu 章甫 (1755–1816) die ersten auf Taiwan geborenen Literaten, und Band 7 ehrt Zheng Yongxi 鄭用錫 (1788–1858), den ersten gebürtigen Taiwaner, der das *jinshi*-Examen bestand (im Jahr 1823). In Band 15 begegnet der Leser Chen Zhaoxing 陳肇興 (1831–1866?), den der Literaturwissenschaftler Kung Hsien-tsung 龔顯宗 (geb. 1943) einmal als „Heimatdichter 鄉土詩人" bezeichnet hat – was insofern bemerkenswert ist, als dieser Begriff eigentlich für eine literarische Bewegung benutzt wird, die sich erst in den 1920er Jahren formierte. Der Begriff „Heimatdichter" ist doppeldeutig, denn er besagt nicht nur, dass der aus Changhua 彰化 stammende Chen in seinen Werken hauptsächlich die schöne Landschaft seiner Insel preist, sondern auch, dass bei ihm eine Frühform von „taiwanischem Selbstbewusstsein 台灣意識" erkennbar ist, also eine Haltung, die die Besonderheiten Taiwans und seine Unterschiede gegenüber dem Festland betont. Tatsächlich zeigt Chen beispielsweise in seinem kurzen Gedicht *Wenn der Bussard vom Süden heranfliegt* (*Nan lu ying* 南路鷹) eine – wenn auch milde – spöttische Haltung gegenüber Beamten und Besuchern vom Festland, die sich angeblich so schlecht mit Taiwans Fauna auskennen, dass sie einen Bussard mit einer Wildgans verwechseln (Bd. 15, S. 180–182).

Die Bände 16 bis 27 umfassen Dichter, deren Hauptschaffensphase in die Übergangszeit von der Qing-Dynastie zur japanischen Kolonialverwaltung fällt. Hier findet man beispielsweise in Band 19 Qiu Fengjia 丘逢甲 (1864–1912), der 1895 knapp vor der japanischen Besetzung Taiwans auf das Festland floh, und in Band 20 Hong Qisheng 洪棄生 (1866–1928), der in seiner Heimat verblieb und dort eine Art passiven Widerstand gegen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000255

die neuen Herrscher ausübte. Die nächsten 14 Bände decken die bis 1945 dauernde japanische Herrschaftsperiode sowie die Frühphase der Kuomintang-Regierung ab. Band 24 stellt Lian Heng 連橫 (1878–1936) vor, der nicht nur zahlreiche literarische Werke, sondern auch die erste Geschichte Taiwans (*Taiwan tongshi* 台灣通史) verfasste; und in Band 27 begegnet man dann mit Shi Zhongying 石中英 (1889–1980) erstmals einer Dichterin. Die literaturhistorisch gesehen wichtigsten Personen dieses Abschnitts dürften Lai He 賴和 (1894–1943) und Wu Zhuoliu 吳濁流 (1900–1976) sein. Lai ist vor allem dafür bekannt, dass er als erster Taiwaner Erzählungen in der modernen chinesischen Schriftsprache verfasste; Wu dagegen schrieb die meisten seiner Prosawerke auf Japanisch; im Unterschied zu diesen weisen seine Gedichte im klassischen Stil oft einen humorigen Unterton auf, wie man teilweise schon an den Titeln erkennen kann – etwa *Selbstverspottung* (*Zixiao* 自笑) oder *Kekse im Flugzeug* (*Feiji dianxin* 飛機點心).

Neben den hier angeführten Dichtern gibt es auf den vielen tausend Seiten der Anthologie natürlich noch bedeutend mehr zu entdecken, als in diesem sehr kursorischen Überblick vermittelt werden kann; jedem Taiwanologen sei deshalb geraten, sich einmal selber in diese Reihe zu vertiefen. Ein Detail noch am Rande: Erstaunlicherweise sind längst nicht alle Dichter aus den Bänden 1–37 in dem eigentlich sehr auf Vereinnahmung bedachten *Großen Lexikon der chinesischen Literatur* (*Zhongguo wenxue da cidian* 中国文学大辞典, Beijing 1991) zu finden – beispielsweise sind Zheng Jing und Cai Tinglan 蔡廷蘭 (1801–1859; Bd. 8) dort nicht aufgeführt, sogar Shen Guangwen und Hong Qisheng fehlen; selbst von den vier Autorinnen hat es keine in das achtbändige Nachschlagewerk geschafft.

Die gesamte Reihe ist überaus sorgfältig ediert. In manchen Fällen, gerade bei besonders schwerverständlichen Gedichten oder Prosatexten, hätte man sich als Nicht-Muttersprachler zusätzlich zu den Anmerkungen vielleicht noch eine Gesamtübersetzung des betreffenden Werkes in die moderne Umgangssprache gewünscht, aber schließlich richtet sich die Reihe in erster Linie an taiwanische Fachleute, die weniger auf solche zusätzlichen Hilfestellungen angewiesen sein dürften. Negativ fällt bisweilen höchstens auf, dass – wie leider im chinesischsprachigen Raum häufig der Fall – bibliographische Angaben, etwa genaue Angaben zum Erscheinungsdatum von Erstausgaben einzelner oder gesammelter Werke, teilweise lückenhaft oder nicht sorgfältig genug aufbereitet sind. Das mindert aber weder die überragende Bedeutung noch den immensen Wert dieses Standardwerks, denn schließlich kann sich jeder, der sich ernsthaft mit der klassisch-chinesischen Literatur Taiwans auseinandersetzen und eine konkrete Frage zu einem bestimmten Autor oder Werk beantwortet haben will, direkt an das Nationalmuseum für Taiwanische Literatur bzw. dessen ebenso hilfsbereite wie sachkundige Mitarbeiter wenden.

Die hier vorgelegte 38-bändige Fundgrube ist zweifellos die beste Basis für die Erschließung, das Verständnis und eine fundierte Neubeurteilung dieses im Ausland bisher wenig beachteten Gebiets der taiwanischen Literaturgeschichte.

Thilo Diefenbach, Berlin

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000256

Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 20. September 2017 in Jena

Der Erste Vorsitzende, Herr Walter Slaje, eröffnet die Versammlung im Hörsaal 3 des Campus der Friedrich-Schiller-Universität, Ernst-Abbe-Platz (Carl-Zeiß-Str. 3), 07743 Jena, um 15.09 Uhr. Liste der Teilnehmer siehe Anlage 1.

Vor Eintritt in die Tagesordnung gedenken die Anwesenden der verstorbenen Mitglieder Helmut Lichner († 19.3.2015), Prof. Dr. Klaus Bruhn († 9.5.2016), Dr. Helmhart Kanus-Credé († 16.10.2016), Prof. Dr. Gerd Steiner († 24.10.2016), Dr. Dorothea Duda († 13.1.2017), Dr. Hans Uhrig († 13.1.2017), Prof. Dr. Karl Hecker († 22.4.2017) und Prof. Dr. Helmut Humbach († 3.4.2017).

Tagesordnung:

1 Bestellung von Protokollführern
2 Fristgerecht eingegangene Anträge zur Tagesordnung
3 Bestätigung der Tagesordnung
4 Genehmigung des Protokolls der AV vom 30. April 2016 in Erfurt[1]
5 Beschlußfassungen der Allgemeinen Versammlung gem. § 7 (4) der Satzung (Einfacher Mehrheitsbeschluß)
  5.1 Wahl des Vorstands für die Amtsperiode 2018–2020
  5.2 Entgegennahme von Rechenschaftsberichten des Vorstands und des Gutachtens der Kassenprüfer sowie die Entlastung des Vorstands
    5.2.1 a) Geschäftsbericht
      b) Kassenbericht
      c) DMG-Bibliothek und Sonderbestände
    5.2.2 Bericht über die Kassenprüfung für das Jahr 2016
    5.2.3 Entlastung des Vorstands
  5.3 Wahl zweier Kassenprüfer für das Jahr 2017
  5.4 Festsetzung von Zeit und Ort der nächsten Allgemeinen Versammlung im Jahr 2018
  5.5 Festsetzung des Jahresbeitrags für das Jahr 2018
6 Angelegenheiten der Sektionen und Arbeitsgemeinschaften nach § 2 (2) der Satzung
7 Bericht über die Helmuth von Glasenapp-Stiftung
8 Bericht über Publikationen der DMG
  8.1 ZDMG
  8.2 AKM
9 Bericht über historisch assoziierte Publikationsorgane der DMG
10 Bericht über die vergebenen Reisestipendien
11 Veranstaltungsort des nächsten DOT
12 Verschiedenes

[1] Siehe ZDMG 166 (2016), S. 515–525.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000257

(1) Frau Bianca Devos (Marburg) und Herr Lutz Edzard (Erlangen) werden zu Protokollführern bestimmt.

(2) Der Erste Geschäftsführer, Herr Peter Stein, teilt mit, daß keine Anträge zur Tagesordnung eingegangen sind.

(3) Die Tagungsordnung wird in der vorliegenden Fassung bestätigt.

(4) Das Protokoll der Allgemeinen Versammlung vom 30. April 2016 in Erfurt wird genehmigt.

(5.1) Die Herren Michael P. Streck und Alexander Jost werden zu Wahlhelfern bestellt. Der Erste Geschäftsführer teilt mit, dass beim Vorstand die folgenden Kandidatenvorschläge für die Wahl des Vorstands für die Amtsperiode vom 1.1.2018 bis zum 31.12.2020 fristgerecht eingegangen sind:

Erster Vorsitzender:	Herr Walter Slaje, Halle (Saale)
Zweiter Vorsitzender:	Herr Stefan Weninger, Marburg
Erster Geschäftsführer:	Herr Peter Stein, Jena
Zweiter Geschäftsführer:	Herr Florian C. Reiter, Berlin
Schatzmeister:	Herr Andreas Pohlus, Halle (Saale)
Beisitzer:	Herr Philip Clart, Leipzig
	Herr Patrick Franke, Bamberg
	Frau Karénina Kollmar-Paulenz, Bern
	Herr Joachim Friedrich Quack, Heidelberg

Die Herren Walter Slaje, Florian C. Reiter und Andreas Pohlus geben bekannt, daß sie für die Wahlperiode 2018–2020 zum letzten Mal als Kandidaten für ein Amt im Vorstand zur Verfügung stehen. Die Wahl erfolgt im Einzelverfahren in geheimer und verdeckter Form mittels Wahlzetteln, auf denen die Namen der Kandidaten aufgeführt sind. Jedes anwesende und stimmberechtigte Mitglied kann für jeden Kandidaten jeweils mit Ja, Nein oder Enthaltung stimmen.

Die Kandidaten für die Wahl des nach §8 Abs. 6 der Satzung vertretungsberechtigten Vorstands werden verlesen. Die Wahl wird ordnungsgemäß durchgeführt und die Stimmen werden ausgezählt. Von 65 abgegebenen Stimmen sind 64 als gültig zu werten. Diese verteilen sich auf die einzelnen Kandidaten wie folgt:

Funktion	Name	Ort/Fach	Ja	Nein	Enth.
1. Vorsitzender	Walter Slaje	Halle (Indologie)	62	–	2
2. Vorsitzender	Stefan Weninger	Marburg (Semitistik)	63	1	–
1. Geschäftsführer	Peter Stein	Jena (Semitistik)	63	–	1
2. Geschäftsführer	Florian C. Reiter	Berlin (Sinologie)	57	3	4
Schatzmeister	Andreas Pohlus	Halle (Indologie)	63	1	–

Die gewählten Kandidaten nehmen die Wahl einzeln und jeder für sich an; die nicht anwesenden Herren Florian C. Reiter und Andreas Pohlus hatten ihre Annahme im Falle der Wahl bereits im Vorfeld schriftlich erklärt.

Die Kandidaten für die Wahl der vier Beisitzer werden verlesen. Die Wahl wird ordnungsgemäß durchgeführt und die Stimmen werden ausgezählt. Abgegeben wurden 63 gültige Stimmen mit folgendem Ergebnis:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000258

Funktion	Name	Ort/Fach	Ja	Nein	Enth.
1. Beisitzer	Philip Clart	Leipzig (Sinologie)	57	1	5
2. Beisitzer	Patrick Franke	Bamberg (Islamwissenschaft)	63	–	–
3. Beisitzer	Karénina Kollmar-Paulenz	Bern (Zentralasienwissenschaft)	57	1	5
4. Beisitzer	Joachim Friedrich Quack	Heidelberg (Ägyptologie)	58	1	4

Die gewählten Kandidaten nehmen die Wahl einzeln und jeder für sich an; der nicht anwesende Herr Philip Clart hatte seine Annahme im Falle der Wahl bereits im Vorfeld schriftlich erklärt.

(5.2.1) Die Rechenschaftsberichte des Vorstands werden verlesen:

a) Herr Stein verliest den Bericht zur Geschäftsführung (s. Anlage 2).

b) Herr Stein trägt stellvertretend für den krankheitsbedingt nicht anwesenden Schatzmeister den Kassenbericht vor (s. Anlagen 3–5).

c) Herr Volker Adam verliest den Bericht der Fachreferentin für die DMG-Bibliothek in Halle, Frau Laila Guhlmann (s. Anlage 6). Herr Slaje verliest den Bericht über die Arbeiten an der Münzsammlung der DMG (s. Anlage 7).

(5.2.2) Herr Stein verliest stellvertretend für den Schatzmeister den Bericht über die Kassenprüfung von Herrn Roland Steiner und Herrn Josef Peter Jeschke (s. Anlage 8).

(5.2.3) Herr Günter Meyer stellt den Antrag auf Entlastung des Vorstands, dem die Versammlung per Akklamation zustimmt.

(5.3) Der Vorstand schlägt die Herren Josef Peter Jeschke und Roland Steiner als Kassenprüfer für das Jahr 2017 vor. Beide hatten sich im Vorfeld zur erneuten Übernahme dieser Aufgabe bereiterklärt. Der Vorschlag wird per Akklamation angenommen.

(5.4) Der Vorstand schlägt vor, die nächste Allgemeine Versammlung der DMG am Sonntag, dem 6. Mai 2018, in Halle (Saale) abzuhalten. Dieser Vorschlag wird per Akklamation angenommen.

(5.5) Der Vorstand schlägt vor, den Jahresbeitrag für das Jahr 2017 unverändert beizubehalten. Die Allgemeine Versammlung stimmt dem Vorschlag per Akklamation zu.

(6) Für die Sektion Indologie und Südasienstudien berichtet Herr Roland Steiner, der auf der Sektionssitzung im Vorfeld der AV zum neuen Sprecher gewählt worden ist. Stellvertretender Sprecher ist jetzt Herr Ingo Strauch. Die Sektion hat nach ausführlicher Diskussion mit großer Mehrheit entschieden, die korporative Mitgliedschaft der Sektion in der International Association of Sanskrit Studies (IASS) zu beenden. Weiterhin wurde über verschiedene Aktivitäten der Sektion im vergangenen Jahr berichtet, darunter Entwurf und Bereitstellung einer Böhtlingk-Briefmarke als gültiges Postwertzeichen und die Auslobung einer indologischen Preisfrage durch die Helmuth von Glasenapp-Stiftung auf Anregung der Sektion. In Zusammenarbeit mit den Organisatoren des 33. Deutschen Orientalistentags hat die Sektion für die Anbringung von Gedenktafeln für zwei bedeutende Gelehrte des 19./frühen 20. Jh. in Jena (Otto von Böhtlingk und Carl Cappeller)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000259

gesorgt. Die beiden Tafeln am Standort des ältesten Jenaer Universitätsgebäudes (Collegium Jenense) wurden im Rahmen des 33. DOT am 18. September 2017 durch Vertreter der Sektion eingeweiht.

Für die Sektion Islamwissenschaft berichtet Herr Patrick Franke, daß auf der Sektionssitzung in Jena die Herren Stefan Reichmuth und Jens Scheiner sowie Frau Johanna Pink als Sprecher der Sektion gewählt worden sind.

Für die Sektion Semitistik berichtet Herr Stefan Weninger, der auf der Sektionssitzung zum Sprecher gewählt worden ist; stellvertretender Sprecher wurde Herr Michael P. Streck. Das nächste Arbeitstreffen der Sektion Semitistik findet im Jahre 2019 in Wien statt.

(7) Herr Jürgen Hanneder trägt den Bericht der Helmuth von Glasenapp-Stiftung vor (s. Anlage 9).

(8) Herr Stein trägt den Bericht von Herrn Florian C. Reiter über die Publikationen der DMG (ZDMG und AKM) vor (s. Anlage 10). Im Anschluß gibt Herr Stein bekannt, daß Publikationen in der Reihe AKM künftig von einem Autorenvertrag mit dem Verlag (Harrassowitz) begleitet werden. Der Vorstand dankt der Direktorin des Harrassowitz-Verlages, Frau Dr. Barbara Krauss, für die reibungslose Zusammenarbeit zwischen Herausgebern und Verlag in den zurückliegenden Jahren. Die Allgemeine Versammlung übermittelt Frau Krauss, die aus gesundheitlichen Gründen nicht anwesend sein kann, ihre besten Genesungswünsche.

(9) Herr Tilman Seidensticker trägt seinen Bericht über die Publikationen der KOHD vor (s. Anlage 11).

(10) In diesem Jahr wurden drei Reisestipendien bewilligt: 1) Herrn Peter Blank für Forschungen zum Wandel der Eliten im Libanon seit dem Bürgerkrieg, 2) Herrn Philip Bockholt für einen Forschungsaufenthalt in Istanbul im Rahmen seines Dissertationsvorhabens zur Weltgeschichte *Ḥabīb as-siyar* von Ġiyās ad-Dīn Muḥammad gen. Ḫ͗wāndamīr (1535/1536) und 3) Herrn Jacob Jan de Ridder für die Edition eines Konvoluts mittelassyrischer Keilschrifttexte im Bestand der Babylonian Collection der Yale University.

(11) Die Festlegung von Ort und Termin des nächsten DOT wird auf die kommende Allgemeine Versammlung im Mai 2018 vertagt. Der Vorstand gibt zu bedenken, daß namentlich für die Wahl des Termins die einhundertjährige Wiederkehr des ersten DOT, der 1921 in Leipzig stattfand, im Jahre 2021 als Kriterium Berücksichtigung finden könnte.

(12) Herr Jungraithmayr regt an, in den Programmheften des DOT künftig mehr Informationen über die DMG zu geben. Herr Slaje verliest einen Brief von Herrn Prof. Dr. Ewald Wagner, in welchem er sich für die von der DMG verliehene Ehrenmitgliedschaft bedankt.

Der Vorsitzende schließt die Versammlung um 16.46 Uhr.

gez. Lutz Edzard (Protokollführung) gez. Bianca Devos gez. Walter Slaje (Sitzungsleitung)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000260

Anlage 1: Teilnehmerliste

Mitglieder:
Bamberg: Franke; **Basel:** Winet; **Bayreuth:** Funke; **Berlin:** Cantera, Durkin-Meisterernst, Gerlach, Strunz, Talay; **Bochum:** Reichmuth; **Bonn:** Wilke; **Crimmitschau:** Blohm; **Düsseldorf:** Maas; **Erlangen:** Edzard, Thielmann; **Freiburg:** Akca, Bartholomä, Brunner, von Hinüber; **Göttingen:** Dietz, Laut, Marzolph, Schneider; **Halle:** Adam, Leder, Slaje; **Hamburg:** Dahncke, Heidemann, Six; **Heidelberg:** Langer, Ledderose, Quack; **Jena:** Kümmel, Seidensticker, Stein; **Kirchlindach:** Kollmar-Paulenz; **Lausanne:** Strauch; **Leipzig:** Klemm, Krause, Oelsner, Streck, Thomas; **Madrid:** Riedel; **Mainz:** Meyer, Sing, Wengoborski; **Marburg:** Devos, Fuess, Jungraithmayr, Mehner, Steiner, Weninger, Werner; **München:** Baums, Hartmann, Kaplony, Kaufhold, Kunitzsch, Maurer; **Münster:** Bauer; **Schönbrunn:** Gemeinhardt-Buschhardt; **Vaihingen:** Jost; **Weimar:** Hanneder; **Wetter:** Straube; **Wiesbaden:** Gietz (Harrassowitz Verlag)

Gäste:
Berlin: Grafenhorst; **Marburg:** Farzanegan; **Stuttgart:** Nachreiner

Anlage 2: Bericht zur Geschäftsführung für den Zeitraum vom 30. April 2016 bis zum 19. September 2017

Die letzte Allgemeine Versammlung der DMG wurde am 30. April 2016 in Erfurt abgehalten.

Im Berichtszeitraum wurde die lange geplante Erneuerung des Web-Auftritts der DMG umgesetzt; die DMG-Homepage im neuen Design ist seit einigen Tagen online verfügbar (www.dmg-web.de). Der Vorstand dankt Frau Dr. Konstanze Gemeinhardt-Buschhardt für die gelungene Umsetzung dieses Projekts.

Desweiteren wurde eine Druckfassung der Satzung der DMG veranlaßt, die jedem Mitglied der Gesellschaft zur Verfügung gestellt werden soll. Alle DMG-Mitglieder werden das handliche Heft in Kürze per Post erhalten, allen Neumitgliedern wird es künftig der Bestätigung über die Aufnahme in die DMG beigelegt werden.

Der pensionierte Professor Dr. Willem Bollée (Heidelberg) hat der DMG rund 1 800 Bände seiner indologischen Privatbibliothek geschenkt. Einen großen Bestand bilden davon kanonische Jaina-Texte mit Sanskritkommentaren. Er hat nicht nur den Transport der Bücher nach Halle finanziert, sondern ist auch gewillt, für die Katalogisierungskosten aufzukommen.

Der traditionell auf dem Deutschen Orientalistentag verliehene Forschungspreis der DMG wurde im Rahmen der Eröffnungsveranstaltung am Montag, dem 18. September 2017, in der Aula der Friedrich-Schiller-Universität überreicht. Preisträger ist Herr Dr. Christoffer Theis (Heidelberg) mit der Arbeit „Magie und Raum. Der magische Schutz ausgewählter Räume im alten Ägypten nebst einem Vergleich zu angrenzenden Kulturbereichen".

Die Mitgliederdatenbank weist gegenwärtig einen Bestand von 522 Mitgliedern auf, darunter 62 körperschaftliche, 28 Studierende, 5 Familienmitglieder und 4 Ehrenmitglieder. Gegenüber dem Vorjahr ist damit wieder ein leichter Anstieg der Mitgliederzahl zu verzeichnen (Stand vom April 2016: 517 Mitglieder).

Die Mitgliederentwicklung im Detail sei wiederum am Kalenderjahr 2016 veranschaulicht: Im Verlaufe dieses Jahres sind der Gesellschaft 10 neue Mitglieder beigetreten, 11

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000261

Mitglieder haben ihren Austritt erklärt (darunter ein körperschaftliches Mitglied), 5 Mitglieder sind verstorben und 7 wurden gemäß § 6 Absatz 2 Satz 3 der Satzung wegen Zahlungsrückständen von mindestens zwei Jahresbeiträgen aus der Mitgliederliste gestrichen.

Jena, den 19. 9. 2017 PETER STEIN

Anlage 3: Kassenbericht 2016

Der Kassenbericht bezieht sich auf das Jahr 2016. Auf der Grundlage der Kassenunterlagen wurde von der Kanzlei Dustert, Beitz & Kullmann, Steuerberater und vereidigte Buchprüfer in Bonn-Bad Godesberg die Einnahmen-Ausgaben-Rechnung für das Kalenderjahr 2016 und die Vermögensaufstellung zum 31. Dezember 2016 der DMG erstellt. Die Kassenunterlagen wurden durch die auf der Allgemeinen Versammlung der DMG am 30. April 2016 in Erfurt gewählten Kassenprüfer, Herr Dr. ROLAND STEINER (Marburg) und Herr JOSEF PETER JESCHKE, M.A. (Jena), unter Hinzuziehung der Bilanz für 2016 der Buchprüfungsfirma Dustert, Beitz & Kullmann geprüft und für richtig befunden. Das Protokoll der Kassenprüfung vom 4. Juli 2017 wird im Anschluß wiedergegeben.

Nach den dem Schatzmeister vorliegenden Kontoauszügen wiesen die Konten der Gesellschaft am 31. Dezember 2016 den folgenden Stand auf:

Konto	Euro
Geschäftskonto bei der Sparkasse KölnBonn	2.112,76
Geldmarktkonto bei der Sparkasse KölnBonn (Tagesgeld)	22.426,19
Geschäftskonto bei der Postbank Frankfurt	1.445,45
Festgeldkonto bei der Postbank Frankfurt	45.000,00

Damit belief sich das Geldvermögen der Gesellschaft am 31. 12. 2016 auf 70.984,40 €.

Zu den Einnahmen im Jahre 2016:
- Die DMG hat im Jahre 2016 34.732,00 € an Mitgliedsbeiträgen eingenommen (Mitgliedsbeiträge 2015: 30.318,00 €).
- Aus Kommissionsabrechnungen wurden Einnahmen in Höhe von 11.350,54 € erzielt.
- Die Festgeldanlage von 45.000 € bei der Postbank Frankfurt a. M. und das Tagesgeldkonto bei der Sparkasse KölnBonn erbrachten 2016 nur noch einen Zinsertrag von 15,21 € (2015: 77,56 €).

Zu den Ausgaben im Jahre 2016:
- Die Hauptausgaben von 22.698,65 € fielen naturgemäß für Herstellung und Versand der ZDMG an.
- Die DMG hat den wissenschaftlichen Nachwuchs 2016 mit einem Reisestipendien in Höhe von insgesamt 5.278,76 € unterstützt.
- Die Kontoführungsgebühren sind erneut gestiegen und betrugen im Jahr 2016 326,07 €.

Halle, den 10. Juli 2017 ANDREAS POHLUS

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000262

Anlage 4: Einnahmen-Ausgaben-Rechnung
für die Zeit vom 1.1.2016 bis zum 31.12.2016

Ideeller Bereich

Einnahmen		
Mitgliedsbeiträge		
von natürlichen Personen	€	29.887,00
von Körperschaften	€	4.845,00
nachträgliche Beiträge Vorjahre	€	720,00
Ausgaben		
Rechts-und Beratungskosten	€	3.867,50
Reisekosten	€	1.307,00
Kostenentschädigungen	€	787,50
Vorbereitung Allgemeine Versammlung	€	1.389,51
Porto, Bürobedarf, Telefon, Fax	€	1.318,71
Kosten für den Einzug von Beiträgen	€	5,00
Versicherungen	€	1.149,53
Storno Beiträge aus Vorjahren	€	3.360,00
Auf Mitglieder entfallende Herstellungskosten der ZDMG	€	20.084,04
Überschuss Ideeller Bereich	€	**2.183,21**

Vermögensverwaltung

Einnahmen	€	15,21
Ausgaben	€	326,07
Fehlbetrag Vermögensverwaltung	€	**–310,86**

Zweckbetrieb

Zeitschrift der DMG

Einnahmen		
Kommissionsabrechnungen	€	11.350,54
Ausgaben		
Herstellungskosten ZDMG	€	16.729,94
Versandkosten ZDMG	€	5.968,71
Abzüglich auf Mitglieder entfallende Zeitschriften	€	–20.084,04
Reisekostenstipendien	€	5.278,76
Überschuss Zweckbetrieb	€	**3.457,17**
Jahresüberschuss/Vereinsergebnis	€	**5.329,52**

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000263

Anlage 5: Vermögensaufstellung zum 31. Dezember 2016

Vermögensposten			Schuldposten		
	31.12.2016 €	31.12.2015 €		31.12.2016 €	31.12.2015 €
A. Anlagevermögen			**A. Vereinsvermögen**		
I. Sachanlagen			I. Vereinsvermögen		
Betriebs- und Geschäftsausstattung	0,00	0,00	Stand 1.1.2016 (2015)	71.663,91	70.458,05
			Jahresüberschuss	5.329,52	1.205,86
	0,00	0,00	Stand 31.12.2016 (2015)	**76.993,43**	**71.663,91**
B. Umlaufvermögen			**B. Rückstellungen**		
I. Forderung aus Beiträgen	3.119,65	3.540,00	Rückstellung für Buchführung und Abschluss	**3.867,50**	**3.825,85**
II. Sonstige Vermögensgegenstände	8.648,55	714,00	**C. Verbindlichkeiten**		
III. Kassenbestand, Guthaben bei Kreditinstituten	70.984,40	77.713,01	Sonstige Verbindlichkeiten	**1.891,67**	**6.477,25**
	82.752,60	**81.967,01**			
	82.752,60	**81.967,01**		**82.752,60**	**81.967,01**

Anlage 6: Bericht zur Bibliothek der DMG in Halle (Saale) für das Jahr 2016

Die Bibliothek der DMG wurde auch im Jahr 2016 an der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt in Halle (Saale) als rechtlich selbständige Sondersammlung innerhalb der Zweigbibliothek Vorderer Orient/Ethnologie betreut.

Im Berichtsjahr wurden weiterhin neben dem laufenden Erwerb Monographien und Zeitschriftentitel aus dem Altbestand der DMG neu in den elektronischen Katalog OPAC des Gemeinsamen Bibliotheksverbundes aufgenommen (Retrokatalogisierung im lfd. Geschäftsjahr: 254 Aufnahmen). Bisher sind insgesamt ca. 15.120 Monographien und 575 Zeitschriftentitel im OPAC erfasst.

Die Recherche zu den Beständen der Bibliothek erfolgt über den elektronischen Katalog OPAC. Ältere noch nicht im OPAC erfasste Bestände, können teilweise über die Image-Kataloge der ULB bzw. müssen weiterhin vor Ort an den Kartenkatalogen recherchiert werden.

Im Berichtsjahr verzeichnete die Bibliothek der DMG einen Zugang von insgesamt 175 Bänden. Für die Bibliothek wurden 90 Monographien (57 Kauf, 16 Tausch, 17 Geschenk) und 85 Bände Zeitschriften (16 Kauf, 63 Tausch, 6 Geschenk) erworben. Es wurden 82 laufende Zeitschriftenabonnements gehalten, davon 20 Kaufabonnements. Der Bestand der Bibliothek der DMG umfasste somit am Ende des Jahres 2016 67.711 Bände.

Die Gesellschaft unterhielt im Geschäftsjahr zu 68 Institutionen und Einrichtungen im In- und Ausland Tauschbeziehungen. Die Betreuung dieser Tauschbeziehungen und der dazugehörigen eingehenden Schriften liegt bei der Bibliothek. Über diesen Tausch erhielt die Bibliothek 63 Bände zu Zeitschriftenabonnements und 16 Bände Monographien (s. auch Angaben oben).

Im Berichtsjahr beliefen sich die Ausgaben für Monographien und Zeitschriften auf insgesamt 7202 €. Für Monographien wurden 2907 € (deutsche Monographien 1259 € und ausländische Monographien 1648 €), für Zeitschriften 4295 € (deutsche Zeitschriften 870 € und ausländische Zeitschriften 3425 €) aufgewendet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000264

Mit Jahrgang 2016 erfolgte im Zeitschriftenbereich die Abbestellung der gedruckten, kostenintensiven Version der Zeitschrift *Index Islamicus*, Leiden (jährliche Kosten 2016: 1942 €). Diese Zeitschrift steht den Nutzern der Bibliothek in der Online-Version zur Verfügung.

Zusätzlich wurden Buchbinderarbeiten für laufende Zeitschriftenbände im Umfang von 427 € und für Reparaturen von Monographien und älteren Zeitschriftenbeständen im Umfang von 812 € aus den Gesamtmitteln der Zweigbibliothek getragen.

In der Betreuung der Bibliothek der DMG liegen auch die Orientalischen Handschriften und die Gelehrtennachlässe der Gesellschaft. Diese können nach vorheriger Rückfrage von Interessierten zu wissenschaftlichen Zwecken eingesehen werden.

Sonstiges:
Auf der Homepage der Zweigbibliothek „Vorderer Orient/Ethnologie" wurde unter dem Punkt Bibliothek der DMG, Bestände der Bibliothek ein Hinweis zu dem Sonderbestand Münzsammlung der DMG vermerkt. Über das Virtuelle Münzkabinett KENOM (Kooperative Erschließung und Nutzung der Objektdaten von Münzsammlungen) kann dieser Bestand eingesehen werden.

Halle, 23. März 2017

Laila Guhlmann
Fachreferentin der Bibliothek der DMG

Anlage 7: Bericht über die Sonderbestände (Münzsammlung der DMG)

Der Bearbeiter der Münzsammlung, Herr Wolfgang Pechstedt (Halle), bringt bezüglich des Bearbeitungsstandes vom 16. 8. 2017 schriftlich zur Kenntnis, daß „nunmehr 758 Objekte der Münzsammlung der DMG im KENOM-Portal online zu besichtigen sind. Des weiteren wurden die festgelegten Zertifikate für den Urheberrechtsschutz in die Datenbank übernommen und sind jetzt ebenfalls sichtbar. Die Münzsammlung der DMG hat so einen guten Platz zwischen den zahlreichen, bedeutenden Münzsammlungen im KENOM-Projekt gefunden. Für den nächsten Export Ende November möchte ich durch qualitativ verbesserte Fotos besonders antike Münzen bearbeiten. Ich hoffe gut 100 weitere Objekte hinzufügen zu können."

Herr Ralf Elger (Halle) teilt am 15. 9. 2017 dazu ergänzend mit: „Ich habe mir stichpunktartig die KENOM Sammlung angesehen und keine Fehler in der arabischen Umschrift mehr gefunden. Es hat sich gezeigt, daß eine fachliche Begleitung der numismatischen Arbeit sinnvoll war. Ich sehe für meinen Teil das Projekt Pechstedt so, daß es zu einem befriedigenden Ende gekommen ist."

Anlage 8: Protokoll über die am 4. Juli 2017 in Halle (Saale), Seminar für Indologie, Emil-Abderhalden-Str. 9, durchgeführte Buch- und Kassenprüfung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e. V. für das Kalenderjahr 2016

Von der Allgemeinen Versammlung der DMG am 30. April 2016 in Erfurt wurden Herr Dr. Roland Steiner (Marburg) und Herr Josef Peter Jeschke, M.A. (Jena) mit der Kassenprüfung für das Jahr 2016 beauftragt. Diese Kassenprüfung haben wir heute abgehalten.

Es wurden jeweils vorgelegt:

1. eine Bilanz und Ergebnisrechnung zum 31. Dezember 2016 nebst Erläuterungen
2. sämtliche Einnahmen-Ausgabenbelege für das Kalenderjahr 2016 nebst Einblick in die Mitgliederverwaltung

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000265

3. die „Einnahmen-Ausgaben-Rechnung für das Kalenderjahr 2016“ und die entsprechende „Vermögensaufstellung zum 31. Dezember der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e. V.“ der Kanzlei Dustert, Beitz & Kullmann, Steuerberater, Vereidigte Buchprüfer in Bonn-Bad Godesberg.

Außer uns war Herr Andreas Pohlus, der Schatzmeister der DMG, anwesend. Die Unterlagen wurden vom Schatzmeister erläutert und von uns auf der Grundlage des Bilanzabschlusses der Steuerberatungs- und Buchprüfungsfirma Dustert, Beitz & Kullmann für richtig befunden.

Halle (Saale), den 4. 7. 2017

Josef Peter Jeschke, M.A.
Dr. Roland Steiner

Anlage 9: Bericht über die Tätigkeit der Helmuth von Glasenapp-Stiftung für das Geschäftsjahr 2016

1. Im 53. Geschäftsjahr hat die Stiftung einen Überschuß der Einnahmen über die Ausgaben in Höhe von 2.216,65 € erbracht. Die Erträge aus Urheberrechten der Stiftung betrugen 2.718,87 €, die aus Zinsen 590 €.

An Verwaltungskosten wurden 732,84 € zuzüglich 359,38 € für die Pflege des Grabes von H. von Glasenapp verausgabt. Alle Arbeiten der Mitglieder von Vorstand und Verwaltungsrat wurden ehrenamtlich ausgeführt.

2. Das Stiftungskapital ist überwiegend in Rentenpapieren angelegt und beläuft sich auf 275.000 €.

3. Den Rücklagen von 19.957,40 € stehen offene Bewilligungen von 9.282,81 € gegenüber. Diese betreffen die Publikation der *Kleinen Schriften* von Richard Pischel, deren Druckvorlage aussteht, weil technische Schwierigkeiten noch nicht völlig überwunden sind.

4. Die für das Berichtsjahr eingeplante Druckkostenübernahme von „Askese und Devotion“ mußte entfallen, weil der Verfasser, P. Flügel, nach Überschreiten der Dreijahresfrist keinen Neuantrag einreichte. Zum Ausgleich für ausbleibende Anträge auf Druckkostenübernahme beschloß der Stiftungsrat die Auslobung eines Preisgeldes für die beste Lösung eines von einer Kommission zu definierenden indologischen Problems.

5. Die Stiftung bittet, Anträge für die im Jahre 2018 zur Ausschüttung gelangenden Mittel bis zum 28. Februar formlos als E-Mail oder als PDF in einem E-Mail-Anhang an den Vorsitzenden zu richten (harry.falk@fu-berlin.de).

Harry Falk

Anlage 10: Bericht zu ZDMG und AKM

Der Jahrgang 167 (2017) ist erschienen und sollte bereits auch mit Heft 2 allen Mitgliedern und Abonnenten vorliegen. Es ist zu berichten, dass unsere Maßgaben zum Umfang der Beiträge, vorwiegend Fachartikel und Rezensionen, uns eine große thematische Vielfalt in den einzelnen Heften erlauben, wobei nun schlicht mehr Beträge untergebracht werden können, und folglich die Wartezeiten für die Autoren sich verkürzen. Dies impliziert natürlich auch, dass wir auf einen steten Zufluss neuer Beiträge erpicht sind. Es ist uns und der DMG eine Ehre und Freude, dass sich viele ausländische Autoren für eine Publi-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000266

kation in der ZDMG, aber auch AKM, interessieren. Im laufenden Jahrgang haben wir gut 50 % Beiträge aus dem Ausland, was Anreiz für inländische Autoren sein könnte, in der Öffentlichkeit der ZDMG/AKM mehr Präsenz zu zeigen. Sie sind gerne eingeladen, bei uns in ZDMG und AKM zu publizieren! Es ist erwähnenswert, dass die Zusammenarbeit mit unseren Autoren sich sehr angenehm und zuträglich gestaltet, was vieles erleichtert. In besonderer Weise sei dem Verlag Harrassowitz, vertreten durch Frau Dr. Barbara Krauss, gedankt für die feine, umsichtige technische und kommerzielle Betreuung, die sich nun zusätzlich noch auf die erfolgreiche Internetpräsenz der ZDMG per JSTOR bezieht. Durch JSTOR wurden neue Kunden gewonnen, so dass sich dieser unser Spektrum erweiternde Schritt der Digitalisierung der ZDMG für die DMG finanziell lohnt. Es ist schön zu sehen, dass JSTOR in keiner Weise die Beliebtheit und Bedeutung der Druckversion der ZDMG schmälert, deren Erhalt unsere erste Priorität darstellt.

Die Reihe AKM gedeiht prächtig. In den letzten Jahren, zuletzt 2017, haben wir wieder bedeutende Monographien drucken können, von denen diesmal zwei Titel aus dem Bereich Ostasien genannt seien: Stephen L. Field: *The Duke of Zhou Changes, A Study and Annotated Translation of the Zhouyi* (USA, AKM 97), dem berühmten Buch der Wandlungen gewidmet, und zweitens: Barbara Hendrischke: *Daoist perspectives on knowing the future. Selections from the Scripture on Great Peace* (Australien, AKM 110), behandelt ein Thema der Ideengeschichte aus der Frühzeit des religiösen Taoismus (Han-Zeit).

Das Fächerspektrum der AKM ist weit gespannt, entsprechend den Bereichen, welche die DMG anspricht. Auch hier sind Sie alle eingeladen, Monographien beizusteuern. Die AKM bietet die Gelegenheit, sich weltweit bekannt zu machen, dank der vielen „standing orders". Es sei erwähnt, dass Beiträge, die der AKM angeboten werden, wie bei der ZDMG einer Begutachtung unterliegen. Insgesamt gesehen bietet die DMG mit ZDMG und AKM wissenschaftliche Publikationsorgane, die auch in Zukunft hoffentlich fleißig genutzt werden! Ich danke herzlichst allen DMG-Mitgliedern, Autoren und Freunden, wo auch immer sie leben mögen, die zum Gelingen unserer Publikationsorgane beigetragen haben und dies in der Zukunft auch weiterhin tun mögen.

29. 8. 2017 Florian C. Reiter

Anlage 11: Bericht über das Vorhaben im Akademienprogramm der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen „Katalogisierung der Orientalischen Handschriften in Deutschland" (KOHD)

Über das Projekt, die Arbeitsstellen und Mitarbeiter sowie den Stand der Katalogreihe Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland (VOHD, bislang 166 Bände und 52 Supplementbände) informiert die Website des Projekts (http://adw-goe.de/forschung/forschungsprojekte-akademienprogramm/kohd/).

Die im Jahresbericht 2016 erwähnten Datenbanken des Projekts (KOHD digital, KOHD Papyri) werden voraussichtlich Anfang 2018 online gestellt werden.

Seit der letzten Allgemeinen Versammlung sind im VOHD folgende Bände erschienen:

XLIII, 1–2 *Arabische Handschriften der Kopten. Teil 1 und 2: Die arabischen Handschriftenfragmente der koptischen Klöster Dayr Abū Maqār und Dayr Abū Pšoi der Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky, Hamburg.* Beschrieben von Veronika Six. 2017. 1170 S.

II, 19 *Indische Handschriften. Teil 19: Die Śāradā-Handschriften der Sammlung Janert der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.* Beschrieben von Gerhard Ehlers. 2016. 146 S.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000267

XIII, 28 *Alttürkische Handschriften. Teil 20: Alttürkische Texte aus der Berliner Turfansammlung im Nachlass Reşid Rahmeti Arat*. Beschrieben von Simone-Christiane Raschmann und Osman Fikri Sertkaya. 2016. 356 S.

X, 12 *Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden. Teil 12: Die Katalognummern 5800–7485*. Beschrieben von Klaus Wille. 2017. 509 S.

XIII, 11 *Alttürkische Handschriften. Teil 3: Die Handschriftenfragmente der Maitrisimit aus Säŋim und Murtuk in der Berliner Turfansammlung*. Beschrieben von Jens Peter Laut und Jens Wilkens. 2017. 496 S.

Jena, den 15. September 2017 Tilman Seidensticker

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000268

Zur Erinnerung: Die ZDMG von 1861

Inhalt

des fünfzehnten Bandes der Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Seite

Die Nabatäische Landwirthschaft und ihre Geschwister. Von Dr. *Alfred von Gutschmid* 1

Bemerkungen zu dem äthiopischen Pastor Hermae. Von Prof. *A. Dillmann* 111

Noch einige Bemerkungen zum Buch Henoch. Von Prof. *Dillmann* . 126

Die topographische Streitfrage über Jerusalem, namentlich die Ἄκρα und den Lauf der zweiten Mauer des Josephus, vom A. T. aus beleuchtet. Von *Hermann Hupfeld* 185

Sisaqs Zug gegen Juda aus dem Denkmal bei Karnak erläutert von Dr. *O. Blau* 233

Zur Chronologie der alten Aegypter. Von *S. Leo Reinisch* . . 251

Koǵabeg's Abhandlung über den Verfall des osmanischen Staatsgebäudes seit Sultan Sûleiman dem Grossen. Von Dr. *W. F. Behrnauer* . 272

Auszüge aus Neśrî's Geschichte des osmânischen Hauses. Von Dr. *Th. Nöldeke* (Schluss.) 333

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000269

Seite

Zur hauranischen Alterthumskunde. Von Dr. *O. Blau* . . . 437

Iskender Munschi und sein Werk. Von Prof. Dr. *Franz von Erdmann* 457

Nabopolassar. Ein archäologischer Versuch von *Gustav Rösch* . . 502

Aus Sa'di's Diwan. (Fortsetzung.) Von Prof. *K. H. Graf* . . . 541

Die philosophischen Bestrebungen der lautern Brüder. Von Prof. *F. H. Dieterici* 577

Zur semitischen Paläographie. (I. Drei palmyrenische Inschriften. II. Beiträge zur armenischen Münzkunde Kleinasiens.) Von Dr. *M. A. Levy* 615

Proben syrischer Poesie aus Jakob von Sarug. (Schluss.) Von Dr. *Pius Zingerle* 629

Ueber die syrische Schrift: Liber generalis ad omnes gentes in einer Hdschr. der Bibliothek der Propaganda zu Rom. Von Prof. Lic. *A. Pohlmann* 648

Zur Geschichte der Arsakiden. I. Geschichte der Arsakiden, aus Mirchond übersetzt von *F. Mühlau*. II. Ueber Quellen und Glaubwürdigkeit von Mirchônd's Geschichte der Ashkânischen Könige. Von *Alfred von Gutschmid* 664

Das Sindhî im Vergleich zum Prâkrit und den andern neueren Dialecten Sanskritischen Ursprungs. Von Dr. *E. Trumpp* 690

Vedische Angaben über Zeittheilung und hohe Zahlen. Von Dr. *A. Weber* 132

Aus Briefen der Herren *Cowell* und *Grimblot* 140

Ueber بنو الاصفر. Von *G. J. Ascoli* 143

Vermischtes. Von Prof. *Fleischer* 381

Ueber einige neuere Erscheinungen der armenischen Literatur. Von Prof. *Petermann* 397

Das mystische vierspeichige Rad bei den alten Aegyptern und Hellenen. Von *Aug. Gladisch* 406

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000270

Morgenland: Zum Unpolitischen im Namen der DMG

Eröffnungsansprache zum 33. Deutschen Orientalistentag in Jena

Von Walter Slaje, Halle (Saale)

Es sind, sehr verehrte Anwesende, nun bald 100 Jahre vergangen, seit der erste Deutsche Orientalistentag 1921 in Leipzig veranstaltet wurde, doch die Teilnehmerzahlen des gegenwärtigen Orientalistentags in Jena lassen nicht im entferntesten den Eindruck beginnender Vergreisung aufkommen.

Im Gegenteil, angesichts der einundzwanzig Fachsektionen, die alphabetisch von Ägyptologie bis Zentralasienkunde reichen, von über siebzig Panels, die in ihrer Behandlung althistorischer und tagesaktueller Thematiken den raumzeitlichen Bogen von den Kulturen Ostasiens bis zu denen Afrikas und des Mittelmeers spannen, und schließlich mit Blick auf die Zahl von mehr als neunhundert Einzelvorträgen erweist sich, wie aktiv, wie lebendig die Afrika- und Asienforschung in Deutschland ist, und mit welch imponierender Breite sie in internationaler Verflechtung arbeitet.

Verehrte Damen und Herren, geschätzte Honoratioren, liebe DMG-Mitglieder und solche, die es noch werden wollen, geschätzte Tagungsgäste,

das Jahr 2017 ist nicht nur das Jahr des Deutschen Orientalistentags in Jena, nein, es wird auch als Lutherjahr begangen. Ich erwähne es deshalb, weil Luther sprachschöpferisch eine indirekte Mitverantwortung für den Namen der *Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* trägt, zu deren satzungsgemäßen Aufgaben die regelmäßige Einberufung der Deutschen Orientalistentage zählt, so auch des diesjährigen.

Den Begriff des Morgenlandes also hat Luther mit seiner Bibelübersetzung geprägt. Nicht wenige verstehen den Ausdruck heute allerdings vorwiegend in der Einengung auf einen islamisch geprägten Nahen Osten und empfinden ihn ein wenig aus der Zeit gefallen, um nicht zu sagen: angestaubt. Auch ein Liebhaber des Charmes historischer Patina wird dieses Empfinden nachvollziehen können. Konnotationen wandeln sich, und mit ihnen veralten die Begriffe. Das kommt vor.

Doch wie veraltet muß uns das kritisch beäugte Attribut des Morgenländischen wirklich gelten? Wie kam die Gesellschaft zu ihrem aus der Mode gekommenen Namen?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000271

Als Vorbilder für ihre Gründung dienten die Pariser *Société asiatique* (1822) und die in London ansässige *Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1823), die beide Asien in ihren Namen tragen. In der Gründungsphase stand nach diesen Mustern zunächst daher der Name Deutsche *Asiatische* Gesellschaft im Raum. Das Interesse der Gründer lag von Anfang an auf den Sprachen und Kulturen des asiatischen Kontinents, von der arabischen Halbinsel über den indischen Subkontinent bis nach Ostasien gedacht. Man wollte explizit „keinen Teil des Orients ausschließen". Einer strukturellen Marginalisierung oder Privilegierung einzelner Fächer war damit *ab ovo* ein Riegel in der Gesellschaft vorgeschoben. Dementsprechend halten die ältesten Statuten als ihren ausschließlichen Zweck die Vermittlung der Kenntnis *Asiens* fest. Bei der endgültigen Namensfindung der DMG aber setzte sich der Bonner Indologe CHRISTIAN LASSEN, selbst ein gebürtiger Norweger, mit dem Begriff des *Morgenlandes* durch. Hier tritt die offenbar gesuchte Analogie zum Namensbestandteil *Oriental* der drei Jahre zuvor im Jahre 1842 gegründeten *American Oriental Society* deutlich zutage.

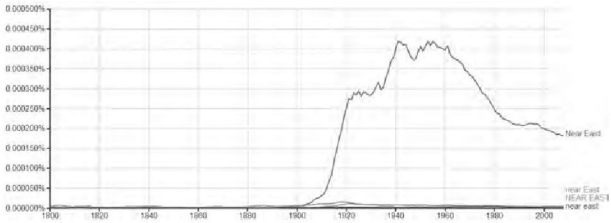
Die Vertretbarkeit des Morgenlandbegriffs wird erst in seiner Kontrastierung mit anderen Benennungen unserer Forschungsräume angemessen beurteilbar. In modernen Entsprechungen der von ihm übersetzten antiken Begriffe lebt Luthers Morgenland bis heute als Anatolien bzw. Orient fort. Für sich genommen besagen solche Bezeichnungen, nehmen wir gerne die Levante hinzu, ursprünglich aber doch nichts anderes als den Ort des Sonnenaufgangs. Da er sich positionsbedingt verschiebt, bleibt er relativ. Spielt man standortgebundene Auf- und Untergangsbezeichnungen historisch in beiden Himmelsrichtungen durch, findet man, daß so gut wie alle orientalischen Kulturen aus der Perspektive des von ihnen beobachteten Sonnenlaufs die Orte, wo es regelmäßig Morgen oder Abend wurde, entsprechend namentlich markierten. Idee und Begriff eines im Westen gelegenen Abend-, sowie eines östlichen Morgenlandes waren bekanntlich schon im Alten Mesopotamien in der anfänglichen Bedeutung des Sonnenunter- bzw. Sonnenaufgangs fest verankert. Nur vom äußersten Osten der japanischen Inseln aus betrachtet hebt die Sonne sich am Morgen direkt aus dem Ozean, um am entgegengesetzten Ende der eurasischen Platte, hinter den Britischen Inseln, die das letzte Land des Abends bilden, schließlich wieder im Meer zu versinken. Japan wäre somit das ultimative Morgenland, nähme man das Wort in seinem eigentlichen, am Sonnenlauf orientierten Sinne.

Von der Orientierung an den Konstanten dieses Gestirns unterscheiden sich rezentere Bezeichnungen wie etwa die eines Nahen, eines Mittleren oder Fernen Ostens aber doch in grundlegender Weise. Die kategoriale Differenz liegt, wie man sehr leicht bemerkt, darin, daß die ältere und ideologiefreie Ausrichtung an der Position eines überall und für alle gleichermaßen sichtbaren Himmelskörpers

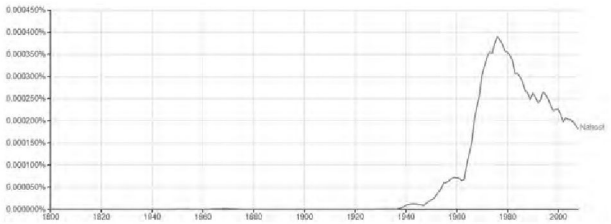
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000272

durch einfache Distanzbegriffe ersetzt wurde. Bei der Suche nach dem Bezugspunkt, von dem aus andere Räume selbstreferentiell mit relationalen Begriffen vermessen wurden, wird man auf den Britischen Inseln fündig. Die relativen Maßstäbe naher, mittlerer und ferner Distanzen einer seefahrenden Kolonialmacht im 19. Jh. nahmen im Zuge der hegemonialen Aushandlung britisch-französischer Herrschaft über Gebiete des Vorderen Orients sehr bald eine politische Färbung an, die von den Ereignissen des 1. Weltkriegs nicht zu trennen ist. Das zeigt auch die Tatsache, daß Übersetzungsäquivalente dieser Entfernungsbegriffe erst im unmittelbaren Vorfeld des 2. Weltkriegs Eingang in den deutschen Wortschatz finden. Ein bis dahin ungekanntes *Nahost* greift seit dem Nationalsozialismus geradezu exponentiell um sich. Ich darf in diesem Zusammenhang Ihre Aufmerksamkeit auf die auf den x-Achsen dieses und der folgenden Diagramme der vom *Google Books Ngram Viewer* im September 2017 ausgeworfenen Zeitschienen für beispielhaft ausgewählte Begriffe lenken. Sie belegen, ab wann in den Druckschriften die anglophonen Regionalbegriffe aufkommen sowie den Abstand, mit dem die deutschsprachigen Übernahmen erfolgen.

Near East



Nahost

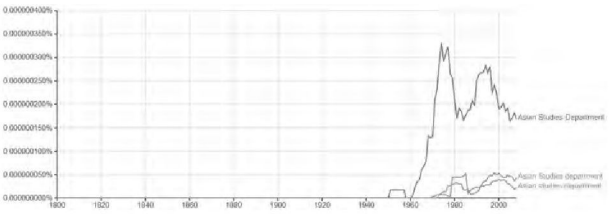


Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000273

Die Briten haben die geopolitische Konnotation ihrer insularen Mikroperspektive allerdings der ganzen Welt mit großem Erfolg angetragen. Die räumlichen Adjektive nah, mittel, und fern zur Bezeichnung relativer Entfernungen verfestigten sich – ihrer wörtlichen Bedeutung entkleidet – zu absolut gesetzten Regionalbezeichnungen. Seither lassen sich von den USA aus 10000 km gleichermaßen nach Peking oder nach Tel Aviv zurücklegen, um dennoch das eine Mal in einem *Mittleren*, das andere Mal in einem *Fernen Osten* anzukommen. Als vollends auf den Kopf gestellt erweisen sich diese neuen Ersatzbegriffe schließlich aber dann, wenn in Japan die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem westlich gelegenen arabischen Kulturraum *Nahost-Studien*, und Studiengänge, die sich mit Ostasien und dem eigenen Land befassen, den Namen *Fernost-Studien* tragen können. Dieser Paradigmenwechsel aber hat sich durch schleichende Verabsolutierung eines einzigen Bezugspunkts einigermaßen unbemerkt vollzogen.

Zu diesem ersten Prozeß einer begrifflichen Überwältigung östlicher Kulturräume, deren identifikatorische Selbstbestimmung damit gelungen unterlaufen wurde, gibt es eine beachtenswerte Parallele, die – zeitversetzt – ein weiteres Mal aus der Anglosphäre stammt. Sie begegnet uns in der nach dem Zweiten Weltkrieg unternommenen Filetierung Asiens nach politischen Interessensgebieten. Ihre Verfestigung sollten diese Einflußzonen dadurch erfahren, daß die geopolitische Asiennomenklatur zur Bezeichnung artifiziell herausgelöster Teilmengen wie *Ost-*, *Südost-*, *Süd-* usw. *Asien* zuerst in den USA auf universitäre Abteilungen und Studiengänge übertragen wurde.

Asian Studies Department



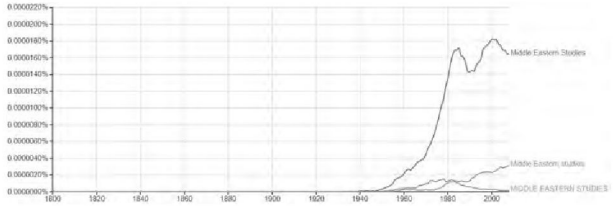
Dort ersetzten sie peu à peu die bis dahin vorwiegend an den regional gebräuchlichen, mithin indigenen Sprach- und Kulturräumen differenziert festgemachten Fächernamen. Strategische Umbenennungen und Institutsneugründungen der genannten Art[1] schossen in der Nachkriegszeit, besonders

[1] „[…] The word, the phrase 'South Asia' was invented in Washington D.C. at the State Department. […] I am a professor of South Asian Studies. I am a professor of a region that does not exist […]". (SHELDON POLLOCK: „Why a Library of Classical Indian Lit-

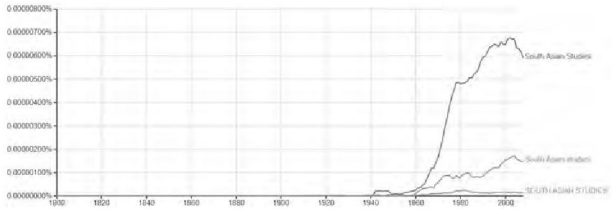
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000274

in den 1960er Jahren, wie die sprichwörtlichen Pilze aus dem amerikanischen Boden.

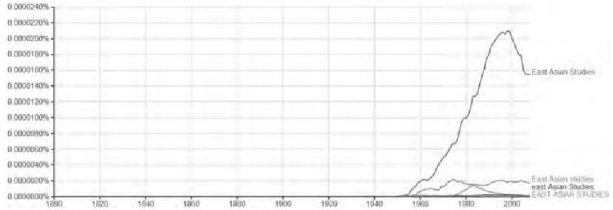
Middle Eastern Studies



South Asian Studies



East Asian Studies

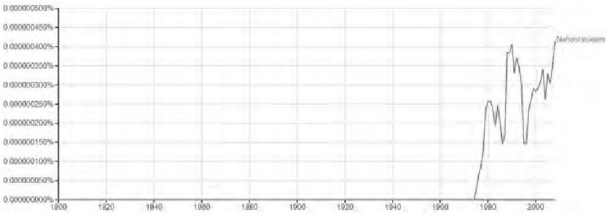


erature?“ Girish Karnad and Sheldon Pollock in conversation with Arshia Sattar at the Jaipur Literature Festival 2015. In: YouTube, veröffentlicht am 28.1.2015, Minute 42.50–43.11 [Zugriff am 25.9.2017]).

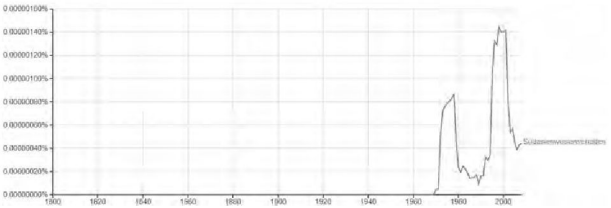
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000275

Der Triumph der universitär neu geschnittenen geopolitischen Nomenklatur über die ältere der kleinteilig, aber eben deshalb wirklichkeitsadäquat und vergleichsweise kultursensibel ausgerichteten Fächerkulturen war total. Dem Ringen um Dominanz unterlag dann auch der Begriff der wissenschaftlichen Orientalistik in einem pauschalen Sinne, da er sich in die Debatte eines voreingenommenen belletristischen Orientalismus, wo er ursprünglich gar nicht hingehörte, hineinziehen und beschädigen ließ. Akademisches Nachahmer- und unkritisches Mitläufertum fanden sich bald auch außerhalb der USA.

Nahoststudien

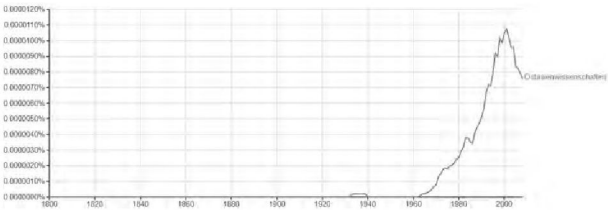


Südasienwissenschaften



Im Ergebnis einer dieserart massiert herbeigeführten Neuorientierung politischer *und* intellektueller Eliten kann die Tatsache der Konfrontation mit global institutionalisierten *South* oder beliebig anderen *Asian Studies* für die damit fremdbezeichneten Völker heute genügend Überzeugungskraft entfalten, nun endlich auch selbst an ihre süd- oder anderen asiatischen Identitäten zu glauben. Aus deren eigenen Denkvoraussetzungen heraus entbehrte ein so geartetes Weltbild natürlich jeder ideengeschichtlichen Grundlage. Die ausschließlich im Westen geprägten Asien- und Teilasienkonzepte sind

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000276



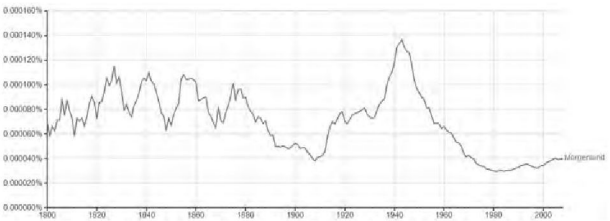
den betroffenen Kulturen ursprünglich ja fremd. Die Beobachtung jedoch, daß und wie sich die Diversität kultureller und nationaler Identitäten Asiens im Zusammenwirken von Politik und Wissenschaft mit geistigen Konstrukten westlicher Provenienz planvoll überlagern und sich die damit gewonnene Definitionshoheit über den Zuschnitt von Regionen – *Areas* – dann dem Selbstverständnis ansässiger Völker und Kulturen aufoktroyieren läßt, muß, von einer Metaebene aus betrachtet, schlichtweg faszinieren.

Zugunsten des Bestandteils *Morgenland* im zwar bejahrten, aber doch in unangreifbarer Würde und Ansehen gealterten Markennamen DMG ließe sich – wenn Sie die abschließende Apologie noch erlauben wollen – vielleicht das Folgende ins Treffen führen. Es ist wohl unbestreitbar, daß die heute bevorzugten Bezeichnungen für die Räume Afrikas und Asiens begrifflich das Potential für eine Stützung hegemonialer Interessen des Westens in sich tragen, da stets das politische Weltbild Europas den ausschließlichen Bezugspunkt für den gelungenen Begriffsexport bildet. Diese Tatsache läßt sich auch daran ablesen, daß die geopolitisch gebrauchten Entfernungs- und Teilmengenbegriffe in signifikanter Weise jeweils erst nach einem der beiden Weltkriege zur globalen Durchsetzung gebracht wurden. Das ist empirisch belegbar. Und mit deren Instrumentalisierungscharakter kontrastiert, erscheint eine politisch, ideologisch und wirtschaftlich neutrale Kennzeichnung, die sich wie die des *Orients* oder des *Morgenlandes* allein am Sonnenlauf und nicht an wechselnden Nachkriegsordnungen orientiert, von allen verfügbaren Alternativen für eine disziplinenübergreifende Fachgesellschaft wie die der DMG die weiterhin geeignetste zu sein.

Ihr politisch unverdächtiger Name paßt zum satzungsgemäßen Ziel der Gesellschaft, deren Aufgabe und Alleinstellungsmerkmal es nun einmal ist, als Dachorganisation einschlägiger Einzeldisziplinen der primärquellenbezogenen Grundlagenforschung in den betreffenden Kulturräumen zu dienen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000277

Morgenland



Nicht ohne umsichtige Begründung faßte dementsprechend ANDREAS AUGUST ERNST SCHLEIERMACHER, der erste Präsident unserer Gesellschaft, die streng apolitische Haltung der neu gegründeten wissenschaftlichen Vereinigung aus Anlaß seiner Darmstädter Rede 1845 in folgende Worte:

> […] ausgeschlossen muss dagegen […] alles bleiben, was in irgend einer Weise die Politik, die Religion des Abendlandes berührt, oder was in das Leben der orientalischen Völker eingreifen sollte. Ausgeschlossen sind deshalb Erörterungen über Gegenstände wie die sogenannte orientalische Frage, über die biblische Exegese, welche ihre Organe hinlänglich ausserhalb unseres Vereins haben.[2]

Hätte die DMG sich vor dem Hintergrund wechselnder Ideologien regelmäßig in die jeweiligen politischen Tagesgeschäfte hineinziehen lassen, wären ihr die 172 Jahre ihres heutigen Bestehens gewiß nicht beschieden gewesen. Sie hätte unter anderem koloniale Ambitionen der Kaiserzeit sowie zwei aufeinanderfolgende deutsche Diktaturen mit ihrer Expertise zu bedienen gehabt. Die Kritik der Nachwelt an zeitgeistorientierten Hilfestellungen hätte sie unmöglich unbeschädigt überstehen können. Als bezeichnendes Beispiel für solch versuchte Dienstbarmachungen diene das folgende Zitat aus einer im ministeriellen Auftrag 1942 in Berlin gehaltenen Rede des NS-Wissenschaftsfunktionärs Paul Ritterbusch über die Bedeutung der gesamten Orientalistik für die Kriegsführung:

> Ihr praktischer Wert für Politik und Kriegsführung ist ein sehr wesentlicher, je mehr sie ihre Gegenwartsbeziehung erkennt.[3]

---

[2] Vgl. H. PREISSLER: „Die Anfänge der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft." In: ZDMG 145 (1995), S. 282ff.

[3] Zit. nach B. BRENTJES: „Die ‚Arbeitsgemeinschaft Turkestan im Rahmen der DMG': Ein Beispiel des Mißbrauchs der Wissenschaften gegen die Völker Mittelasiens." In: *60 Jahre Nationale Sowjetrepubliken in Mittelasien im Spiegel der Wissenschaften.* Hrsg.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000278

Auch heute wird wiederholt die auf den ersten Blick plausibel anmutende Forderung an die DMG herangetragen, „Verantwortung zu übernehmen" und sich in Angelegenheiten der von ihr wissenschaftlich vertretenen Krisenregionen in einem – freilich nicht immer völlig klar auseinandergehaltenen – politischen, politik- oder sozialwissenschaftlichen Sinne einzubringen, Positionen zu beziehen, sich zu engagieren. Die zwar leichthin gebrauchte, aber in ihrer Hohlheit doch schwerlich zu unterbietende Verantwortungsrhetorik ist nicht so unproblematisch, wie sie auf den ersten Blick erscheinen mag. Verantwortung kann nur übernehmen, wer sie auch trägt. Es bedürfte also entweder eines ursächlichen Verhältnisses zwischen einer herbeigeführten Situation und ihrem Verursacher oder eines überantworteten Mandats, damit jemand in einem ethisch-moralischen Sinne in seine Verantwortung eintreten oder sie in einem paternalistischen Sinne einigermaßen berechtigt wahrnehmen könnte. Fehlt die Kausalbeziehung, und fehlt die Prämisse für ein herleitbares Mandat, entlarvt sich eine an sich gezogene Übernahme von Verantwortung als bequeme Chiffre, die das Vorhaben ungebetener Einmischung in fremde Angelegenheiten verhüllen hilft. Die DMG selbst hat aber keinerlei Krisen herbeigeführt, weder in Afrika, noch in Asien, weder mittelbar, noch unmittelbar. Die Verantwortung, die sie trägt, besteht darin, die Bedingungen wissensgenerierender und wissensvermittelnder Grundlagenforschung – Prämissen, unter denen ihre Mitglieder sich zusammengeschlossen haben – satzungskonform zu erfüllen. Sie hat daher keine außerwissenschaftlichen Interessen zu bedienen. Da die DMG nicht von der öffentlichen Hand, sondern allein von ihren Mitgliedern alimentiert wird, kann für sie auch kein gesamtgesellschaftliches *debitum* geltend gemacht werden, wenngleich ein solches in der Summe der durch sie geförderten Forschungsleistungen, wozu neben den Buch- und Zeitschriftenveröffentlichungen eben auch die für die Öffentlichkeit zugänglichen Deutschen Orientalistentage zählen, als durchaus erbracht anzusehen wäre.

Gestatten Sie mir zum Schluß meines morgenländischen Grußworts bitte auch noch ein Wort des aufrichtigen Dankes an die Mitglieder des Organisationskomitees für all die Mühen der Tagungsvorbereitung, denen sie sich auf den unterschiedlichsten Ebenen und unter erheblichen Zeitopfern so selbstlos wie professionell unterzogen haben.

Der innige Dank der DMG geht vor allem auch an die Friedrich-Schiller-Universität und ihren Präsidenten Prof. Dr. Walter Rosenthal für die

---

von B. Brentjes. Halle 1985/1986, S. 152 (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Wissenschaftliche Beiträge I 30).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000279

großzügige Unterbringung unseres Kongresses, sowie an die Stadt Jena und Herrn Oberbürgermeister Dr. ALBRECHT SCHRÖTER für den gastfreundlichen Empfang, zu dem er heute abend einlädt. Seien Sie alle aufs herzlichste bedankt!

Und so freue ich mich, den 33. Deutschen Orientalistentag in Jena für eröffnet erklären zu dürfen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000280

The Coffin Texts Spells 94–96 and 488–500 as Liturgy of Ontological Dissociation

The Meaning of "*sḫr bꜣ r ḫꜣt*" and its Context

By Mariano Bonanno, Buenos Aires

Summary: The relationship between text and ritual is a long-standing topic in Egyptian funerary literature studies. Thus, the idea of continuity underlying the different corpora, and in the specific case that we are discussing, it is obvious, not only by referring to the previous compilation, but to later corpora. The group of texts which we will analyze forms a unit that in the whole of the CT presupposes a special category inasmuch as it relates with the *bꜣ* separation of the corpse—with emphasis in sexual relationships (94–96 series). This series gives the deceased the ability to reconstitute his funerary personality, while another series (488–500 series) implicates the full ontological assumption arising from the restitution of corpse movements and its facilitation by the gods, and the remodeling of certain components such as the *bꜣ*, the *ꜣḫ* and the *šwt*. The importance of this series of statements of liturgical character as well as the ontological mobility of funerary substances, in particular the corpse -*ḫꜣt*- and the *bꜣ* will be analyzed.

Introduction

The relationship between text and ritual is a long-standing topic in Egyptian funerary literature studies.[1] Thus, for example, an oral context for the statements of the Pyramid Texts—hereafter PT—for which the subsequent transmission of many of these in the Coffin Texts—hereafter CT—, provokes a complexity, consequence of the 'itinerary' of the primitive *orality*.[2]

To this context in itself complex given this process of transmission[3] of a context and/or support to another, is added 1) the non-royal origin of cer-

[1] See for example the so-called "Myth-Ritual School" which sustained the existence of certain rituals that were realized without connection to the myths *(mythenfrei)*; Schott 1942; Otto 1958. For different points of view on this issue, see Sethe 1930; Kees 1956; Assmann 1977, pp. 7–43; Assmann 1982, and Zeidler 1993, pp. 85–109, among others.

[2] As claimed by Morales, "… a fundamental question in the analysis of the transfer of Pyramid Texts from the oral domain to pyramid walls is the identification of the primary settings in which these recitations were originally used …" (Morales 2016, p. 8).

[3] For a general outlook on the transmission of an oral frame in a religious context, see Baines 2007, pp. 146–171. For the transmission in the specific case of the orality to the PT, see Morales 2016; for the transmission from PT to the Middle Kingdom CT, see Hays

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000281

tain PT, 2) the readaptation of the shaping of an oral context from a written to a monumental one, and 3) the *interregnum* (the First Intermediate Period) and an alleged appropriation by "non-royal" circles of the benefits of becoming an *ỉḫ* formerly, and also supposedly, exclusive to royalty.[4]

This is the more general frame that should be dealt with in the study of Egyptian funerary literature, because the idea of continuity underlying the different corpora, and in fact, in the specific case that we are discussing, is obvious, not only in reference to the previous compilation, but to later corpora, as we will see.

The group of texts which I will analyze forms a unit that in the whole of the CT presupposes a special category and at the same time is substantial, inasmuch as it relates with the *ba (bỉ)* separation of the corpse—with emphasis in sexual relationships (series 94–96). This series gives the deceased the ability to reconstitute his funerary personality, while another series (series 488–500) implicates the full ontological assumption arising from the restitution of corpse movements and its facilitation by the gods, and the remodeling of certain components such as the *ba*, the *ỉḫ* and the *šwt*.

The complexity of the analysis of Egyptian personality, enhanced in the case or in the particular context of a funerary reality, as well as the prominence of the *ba* in this process, was already pointed out by BUCHBERGER when he allude to the fact that,

> Allgemein ist eine kontrastive Analyse der diversen „Bild"-Termini als auch der Person-Komponenten erforderlich, kann doch etwa der Bỉ nachgerade als Verwandlungmotor verstanden werden, setzen doch die „Transformate" *jrw*, *sšmw* etc. eine zumindest logische Transformation von Aspekten der Person voraus.[5]

Consequently, the heading of the CT spell 94 *sḫr bỉ r ḫỉt* gave rise to a liturgical sequence that is directly linked to the so-called "Stundenwachen", "der Nachtwache in der Balsamierungshalle in der Nacht vor der Beisetzung"[6]. This liturgy[7] is probably one of the most important because the "*ba* and body constituted a unity that has broken up in the death and had to be

2006, MORALES 2016. For the transmission of the CT see JÜRGENS 1993, pp. 49–66 and JÜRGENS 1995.

[4] For some contrary position to this supposed "opening", "democratization" or "demotization", see MATHIEU 2004, pp. 256–258; SMITH 2008, p. 2ff, and HAYS 2011, pp. 123–130.

[5] BUCHBERGER 1986, col. 1026.

[6] ASSMANN 1996, p. 19.

[7] HAYS 2012, pp. 97–99, is reluctant in using the term liturgy.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000282

restored by mortuary rituals under conditions of separation"[8], and even though "… there are many depictions of episodes of Egyptian funerary rituals, the liturgies accompanying the enactment unknown",[9] we will try to sketch the particular context.

The CT spells series 94–96[10] together with series 488–500[11] has been confirmed by Assmann as "portions of a liturgy whose aim was to enable the *ba* to separate itself from the corpse and to exit the netherworld unhindered"[12] or, in other words, a spell series consisting of a mortuary liturgy dealing with the ba's freedom of movement. To do that, both components of the funerary personality i. e. the *ba* and *ḫꜣt* (corpse) constituted an always indivisible unit during the night, which each day temporarily dissolved.

> Clearly, then, the point of the dissociation of the *ba* and the *ḫꜣ.t*, and of their assignment to the sky and the netherworld, was to enable the deceased to have a share in the sun god's form of existence. In the daytime, this god traversed the sky, visible to all in the form of his *ba*, the sun disk, and in the evening, he sank into the netherworld, where, invisibly, mysteriously, and beyond any human perception, he united with his corpse. From this union, the *ba* absorbed the power to renew itself, after which it once again ascended to the sky to being another day. The *ba* and the *ḫꜣ.t* were partners in this cycle of regeneration.[13]

We identify in these spell series those situations which result in a separation or more accurately, the overcoming of final limitations imposed by the flesh or corporeality, and from there, an anthropological/funerary dissociation so characteristic of all Egyptian funerary literature, as shall be seen.

---

[8] Assmann 2005, p. 90; see also Assmann 1972, pp. 47–73; Assmann 1973, pp. 115–139; and Assmann 1986, cols. 104–106. In other words, Willems 1996, p. 351 states that "H. Junker coined the term in his edition of a Ptolemaic ritual symbolizing the mourning, embalming, protection and resuscitation of the corpse of Osiris. (…) As the name implies, hourly vigils were sequences of ritual acts each period of which lasted one hour. One group of officiants worked in the shifts; every hour a new person joined those present around the bier while another disappeared. This in itself makes clear that entering (and leaving) the Place of Embalming formed part of the proceedings."

[9] Willems 2001, p. 254.

[10] CT Spells series 94–96 include according to de Buck, from CT II 67 until CT II 90.

[11] CT Spells series 488–500 include according to de Buck, from CT VI 67 until CT VI 85.

[12] Assmann 2005, pp. 93–94.

[13] Assmann 2005, p. 93; as antecedent of this cyclical and subdivided relationship between the *ba* and the corpse, Nagel 1929, p. 21 claims that "Le *bꜣ*, l'âme-oiseau, s'envole tout naturellement vers le ciel; c'est une conception courante dès les temps des Pyramides. Le corps, lui, demande un sort plus modeste: il s'en va reposer dans la Douat et y mène sa vie un peu terne, ne vivant vraiment qu'un court instant tau passage du soleil. En pressant les termes à l'extrême on pourrait conclure qu'après la mort la personnalité humaine se dissocie, chaque élément reprenant sa vie propre."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000283

The body, or the corpse, *(ḏt, ḫ3t, ḫt)* occupies a central place given its status as general support already in the PT in a systematic form. The corpse binds with permanence, immobility and with the need to avoid its disintegration, given the relationship of correspondence with other components of the funerary personality.[14]

Regarding the *ba*[15], the most commonly "accepted" definition as a *soul*, is biased and therefore inadequate to relate to the funerary reality where the *ba* become manifest and starts to operate.[16] It is only after the death of the individual that this true "double" acquires identity and can visit from the materiality of the grave, this earthly world. For this reason,

> der Ba, die Körperseele, beseelt den Körper zu Lebzeiten und trennt sich von ihm nach dem Tod, um zum Himmel aufzusteigen, hält aber die Verbindung zum mumifizierten Leichnam aufrecht, auf dem er sich allnächtlich niederläßt.[17]

The term *soul* is a concept associated with such terms as invisibility, immortality,[18] etc., that make up a philosophical background we understand not to appear with the Egyptian *ba*, even despite its specificity. Due to its definitions as a "double" revelation or manifestation[19] of the dead that fully incorporates its physical and psychic abilities,[20] we believe that is the best suited to the funerary context.[21]

---

[14] "Ist die Unsterblichkeit der Seele gewissermaßen an die Fortdauer des Leichnams gebunden, d.h. dieser musste erhalten bleiben um die Unsterblichkeit zu gewährleisten" (THEIS 2011, p. 8).

[15] "Considering the frequency of appearance of the word 'Ba' in *Middle Kingdom* texts, this is probably for this era a central or at least vital notion in this particular contexts" (DE JONG 1995, p. 238).

[16] "Bei den Riten geht es darum, Ba und Leichnam zu trennen, hier lautet die Formel: Der Ba zum Himmel, der Leichnam zur Erde. Gleichzeitig geht es jedoch auch darum, sie wieder zueinander in Beziehung zu setzen. Der Ba soll sich vom Leib zu trennen und zum Himmel aufsteigen, aber soll sich seines Leichnams erinnern und die Verbindung halten. Jede Nacht soll er sich in der Sargkammer mit der Mumie vereinigen. Das kommt in den Rezitationen hundertfach zur Sprache" (ASSMANN 2002, p. 41).

[17] ASSMANN 2009, pp. 98–99.

[18] The ASSMANN assertion (ASSMANN 2005, p. 210) about the immortality of the soul —joined with a request which reward or punishment her—is debatable. Immortality not only alludes to an undefined duration extension, but also to a pre-existence that the *ba* concept nullifies by its condition of eminent substance and post-mortem exclusivity.

[19] TE VELDE 1990, p. 92.

[20] ŻABKAR 1968, pp. 112–114 and p. 130, also, and in reference to the *ba* as the fullness of being, see ŻABKAR 1975, col. 590.

[21] "Ein ebenfalls zyklisch gedachtes Kontinuitätsmodell stellt das Konzept um den *Ba* (vulgo ‚Seele') des Verstorbenen dar. Der später mit Menschenkopf und Vogelkörper gestaltete *Ba* ist eine der vielen Konstituenten der Person des Verstorbenen, die nach seinem Tod Wirksamkeit entfalten. Er besitzt die Fähigkeit, sich vom Körper (= Mumie) zu lösen und wieder zu ihm zurückzukehren. Diese Eigenschaften prädestinieren ihn dazu, z.B.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000284

Ritual and dissociation

The concept of dissociation or provisional ontological disintegration, for the specific case of the CT, is a central point in the relationship between the elements of the funerary personality. We must consider that

> the ba and the *ḫꜣt* (corpse) … belonged to the otherworldly spheres of the sky and the netherworld, where they shared in the cosmic existence of the god. The sun was conceived of as a ba that traversed the sky by day and at night visited his corpse, which was resting in the netherworld of Heliopolis.[22]

Therefore, the deceased is the protagonist of a circular reanimation that, starting from immobility, reaches a climax at the moment in which the effects of the ritual produce the separation from the body of the *ba*.[23] Each movement of the later corresponds to the stillness of the body which, like its receptacle, remains motionless while maintaining stationary decay and dissolution.[24]

> The goal of the funerary rites was to bring about the separation of ba and corpse, so that they could once again be placed into a relationship with one another. The last act of the burial procession, before the actual interment, was the making of an offering to the mummy under the open sky. Thus, in an oft-used offering spell, we find the ka, the mummy, the ba, and the corpse all mentioned.[25]

This relationship between funerary substances in general, and between the corpse—*ḫꜣt*—and the *ba* in particular, mark the pulse of a recurring process of union-dissociation-(re)union.[26] This connection delineates the cyclical property of the funerary world and its inhabitants activated by ritual in the case of the PT and CT[27] or by normativity (in the case of the Book of Dead—hereafter

---

an das Konzept des Sonnenlaufes angefügt zu werden, indem etwa der *Ba* zum Sonnengott aufsteigen soll" (Gestermann 2006, pp. 2–3).

[22] Assmann 2005, p. 92.

[23] "Texts of the resurrection type are likewise characterized by a sacerdotal performance structure, but they are dominated especially by motifs indicating the resurrection of the deceased and the reconstitution of his corpse. While these texts have virtually no explicit specifications of items, and thus may be regarded as purely oral in their manner of performance" (Hays 2006, p. 298).

[24] For the times in which the dichotomy *ba*/corpse are referenced in the Pyramid Texts, Coffin Texts, Book of the Dead and Book of Amduat, see Gee 2009, pp. 12–13.

[25] Assmann 2005, p. 90.

[26] Under the heading "Interdependence of the Ba and the Corpse" (Chapter III) Žabkar quotes the Spell 44 (I 182g) and (I 185a-b); Spell 45 (I 196) y (I 197); and finally, among others, (IV 178m) "My Ba shall not keep away from my corpse".

[27] According to Assmann 1990, p. 3 "Among the PT, a large proportion of the spells (> 33 %) has an affinity with our genre *[mortuary liturgy]* in the CT they amount to only 8 % and in the BD they have virtually disappeared." He calls this process as "differentiation", because in later periods the mortuary service "became separated from the cult and developed its own forms".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000285

BD[28]) or, in the case of the Books of the Underworld[29], relating to what was said by the BD, coupled with the journey of the sun and its *objective* character.

This sequence, A-B-A', is the *raison d'être* of the dynamics of the deceased in the netherworld that the ritual or the mortuary liturgy, activate. It is in this general context that the *bꜣ* and *ḫꜣt* relationship is sustained as a necessarily mobilized unit. This complementary relationship, in reference to the complete funerary rite, we can call *ontological unfolding/dissociation*, because separation and/or destruction of one or other of its components, entails either the annihilation of the individual or the impossibility to follow or join the entourage of Re[30]. If the reality of death is supposed—provisional—*ba*–corpse separation, both the ritual of embalming and interment,[31] as well as those of transfiguration (glorification), seek to reorient this primary and original dissociation. Primarily because *ba* was an eminently funerary substance activated in and by death, and original, since the repetition of the day-night cycle was the generator of the cyclical nature involved in the separation/unification between both substances.

Dead Separation	Transfiguration ritual Embalmment and interment	Day and night journey Restitution
Situation A	**Situation B**	**Situation A'**
ba and *ḫꜣt*	dissociation	(re)union
	↓	↓
	ba in the sky *ḫꜣt* in the netherworld[32]	"ontological paradox"

[28] The relationship between these two existence forms *(bestand)* has in BD 89 a very clear example (THEIS 2011, p. 10); *r n rḏ.t dmj bꜣ ḫꜣt=f m ḫrt-nṯr* "Spell for letting a soul rejoin its corpse in the realm of the dead."

[29] For the particular notes on the Books of the Underworld, see BONANNO 2015.

[30] "Re, der Sonnengott, ist das vitale Prinzip, der ‚Ba' des Kosmos, die Virtualität als Fähigkeit zu unendlicher Gestaltung, die nicht nur in der Sonne Gestalt annimmt, sondern in allem, was durch das Licht der Sonne sichtbar wird, d.h. seine Gestalt dem Licht verdankt. Osiris, der Totengott, ist der Mumienleib des Kosmos, die Permanenz des Vollendeten, Gewordenen, Ausgereiften, Verwirklichten. Der Sonnenlauf, der die Zeit hervorbringt, ist das Zusammenspiel von Ba und Mumienleib und daher nichts anderes als der *Lebensvollzug* des Kosmos, dessen Lebendigsein man sich nach dem anthropologischen Modell als zyklische Vereinigung von Ba und Leichnam vorstellt" (ASSMANN 1983, pp. 213–214).

[31] For the different "Ritualgruppen" or "Episoden" of the embalming rites, see ALTENMÜLLER 1975, cols. 745–765.

[32] This clauses type is very common in the Book of Amduat, in this way, *pt n bꜣ=k tꜣ n ḫꜣt=k*, *bꜣ=k n pt wsjr*, *ḫꜣt=k n tꜣ* (Book of Amduat, third hour, closing text); *pt n bꜣ=k ḥtp=f jm=s tꜣ n ḫꜣt=k nḥ jmꜣḫ* (Book of Amduat, twelfth hour, upper register); in the same

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000286

Conversely, the initial separation by objectification and the subsequent (re) union in the funeral context is the condition for survival in the netherworld as an active part of the solar retinue, and the assumption of the „Tod als Übergang in ein neues Dasein".[33]

Therefore, the corpse is the starting point from which the alternation we are analyzing amongst its permanence in a defined space and the dissociation of their immaterial activated by the liturgy or ritual begins.

> Thus, the deceased is told to "watch over your corpse", an action which is connected with the ba's "spending the night" (sḏr) on the corpse, also once said to be done by the deceased "<as> he wishes". The notion of ba spending the night on the corpse is particularly interesting, because it indicates the cyclical nature of the concept, which allows the prototype to incorporate apparently contradictory notions of the relation between ba and corpse. In other words, the corpse remains immobile, while the ba is able to move freely around, including access to the corpse.[34]

The first concept that arises from the study of mentions of body or corpse in the texts is the reality of the permanence. This 'physical' permanence of the corpses on the earth or in the Duat, is a consequence of its immanent receptivity that the liturgical objectification entails.[35]

Fig. 1 shows in a scheme, with death as starting point, how it begins from the unit (divisible), and the liturgy activates the subsequent ontological separation in which the permanence of the corpse contrasts with the mobility of the *ba*.

Spells 94–96 liturgical series

Spell 94 is entitled *sḫr bꜣ r ḫꜣt*[36], "Causing the ba to depart from the corpse", a reality that express the apparent ontological distance between both components. Sexual appetite and narrow interconnection between *ba* and the corpse given the emergence of the former from the later, result and are products of the *ba-ḫꜣt* interweave.

---

vein in the Book of Gates, see sixth hour, second register; ninth hour, first register; ninth hour, second register (twice); eleventh hour, introduction. See below.

[33] Buchberger 1985, col. 1247.

[34] Nyord 2009, pp. 343–344.

[35] "The luminous nature of the *ba*-spirit denotes a further aspect of the *ba*-corpse dichotomy in Egyptian funerary texts and solar religion. The *ba*-spirit can be identified with the solar disk, which travels within the Underworld in order to illumine the Osirian corpse; both the *ba*-soul and the disk also emerge from the Nun waters in the eastern horizon. The disk that illumines the corpse is simultaneously the *ba*-spirit who unites with the bodily remains" (Manassa 2007, p. 431).

[36] Which have an antecedent in the Pyramid Texts, PT305, Pyr. §474a: *ꜣḫ jr pt ḫꜣt jr tꜣ*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000287

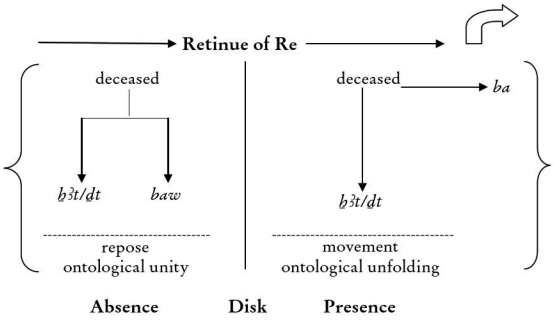


Fig. 1: Ontological dissociation of the funerary substances according to the presence or absence of the solar disk in the Duat space

After this brief introduction, I present FAULKNER's translation with punctual transliteration issues from the DE BUCK's edition of the first transfiguration liturgy series (94–96). I consider it necessary to have the complete spells and, as a summary, I will resume the main notes and analysis concerning them.

Translation

Spell 94 *CAUSING THE bꜣ TO ESCAPE FROM THE CORPSE -ḫ3t-: another book FOR GOING OUT INTO THE DAY (CT II 67–CT II 72)*
I am this great ba of Osiris whom the gods commanded to copulate with him, he living on high by day, I have remade Osiris from the efflux which was in his flesh, from the seed which issued from his phallus at the going out into the day that he might copulate with it. I am the son of Osiris, his heir within his rank, I am the ba within his blood, I am he who uncovers this great crown of Lower Egypt which belongs to Osiris, the uncovering of which the gods fear, because I am this great soul of Osiris whom the gods commanded too copulate with him, he living on high by day, I have remade Osiris from the efflux of his flesh, from the seed which issued from his phallus at the going out into the day that he might copulate with it. I am he who opened the places of slaughter and the foreparts are ready.

Spell 95 *(CT II 72–CT II 74)*
O Keeper of the Gates, who inflames wombs and injures faces in the presence of Him who goes forth from his burning, I will go out into the day with my soul in my daytime shape to my seat which is in its thicket, and which is in the midst of … on my vertex.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000288

Spell 96 *(CT II 75–CT II 90)*
Geb has opened the door for me, that I may go out from it to the portal of … north of the Bank of Hu. I place the Field of Hu in front of <my> seat on the day of ascending <to> the sky because I am this great ba of Osiris, with whom the gods commanded him to copulate, he living on high by day. I have remade Osiris from the efflux which was in his flesh, from the seed which issued from his phallus at the going out into the day that he might copulate with it. "Go forth and copulate with your ba" say all the gods. "Go forth into the day" say you yourselves, you gods, <to> Osiris. Osiris has made me into his living soul according to the word of the gods; I will go out into the day and will copulate with him at my seat which is in the thicket which is in the midst of … on my vertex. Osiris has washed my mouth with the milk of the red cow which came forth from the sunshine, which bears Re daily. I have crossed the sky, I have traversed the sunshine, I have crossed the west of the sky, I have traversed the east of the sky, it is Re who made my soul for me, and it is I who made as ba for Re.

I have come to you, O ``Ib(w)-wrt, door-keeper of the battle-ground of the gods, who wards off the evil ones, to whom the wardens of the field open up. I am he whose knife is sharp, who went out into the day and who has power over his foes; a way has been given to me, I have power in my legs, I come out into the day against my foe, I have power over him, even as He whose shape is invisible commanded. I have come here from the Tribunal, my affair has been judged with it, and I am vindicated. A way has been given to me by Him whose shape is invisible; he has taken the breath from my nose before my days had come and he has brought me to this place, my food being on earth and my magic in my ritual incantations -ḥkꜣ=j m sꜣḫ=j-, so that he might bring to me my foe, and I have power over him, even as He whose shape is invisible commanded. It is He whose faces are many who sends me to him; it is who will judge, for it is he who hears it.

The possibility of continuity among the activities that the deceased carried out in this worldly extends to the hereafter, being the constant of this series of statements. Being able to copulate, drink, eat, have control over legs and breathing are the physical expressions of the restitution of the vital faculties that death, temporarily, interrupted.[37]

In the same way, the general possibility of movement—cross, traverse—is the confirmation of the full assumption by the deceased of their displaced properties that led him to move on to a permanent sequence of day-night basis.

Next, in the table below, and in the same way with the next series, we intend to create a synopsis which encompasses the largest number of variables as possible—actions, participants, spaces, etc. Thus, we understand that a unit in which the convergence of these variables gives a functional sense to

[37] "… sie ermöglicht dem Verstorbenen z.B. den himmelwärts gerichteten Aufstieg, um beim Sonnengott sein zu können, sie beinhaltet aber zugleich eine grundlegende Qualität seines jenseitigen Lebens, da er z.B. in Gestalt eines Vogels an jeden Ort gelangen kann, an den er gelangen möchte, um essen, trinken und auch seine Geschlechts- und Zeugungsfähigkeit ausleben zu können" (Gestermann 2006, pp. 2–4).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000289

the series can be configured, as well as a continuation and confirmation of what its texts raises; the result is as follows:

Table 1

principal action	connected actions	general context	participants
sexual relations between the deceased and Osiris	reshaped of Osiris	night	Osiris keeper of the gates deceased Geb Hu Re *ỉb(w)-wrt*

principal person	funerary substances	participant actions	deceased actions
first	*ba*	washed (Osiris) commanded (gods) inflames (keeper) injures (keeper) opened (Geb) "copulate with your *bȝ*" (gods) made me (deceased) into the day (Oisirs) bears the sunshine (Re) made a soul (Re) wards off evil *(ỉb(w)-wrt)* takes breath (keeper) brought a place (Keeper) bring foe (keeper) invisible shape *(ỉb(w)-wrt)*	copulate living remade issued escape going out uncovers opened goes forth went out have power place vindicated come ascending crossed go out

space	particular context
sky field of Hu earth bank of Hu	efflux phallus flesh seed blood crown of Lower Egypt wombs faces corpse places of slaughter

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000290

The first thing that should be noted concerning the table, and that also applies to the following sequence is the question of *the person* with regards to the specific case of the CT. This is a matter of debate amongst those who argue that this was the result of priestly participation in the process leading to the deceased in the afterlife,[38] and those who believe that the change in the person is merely "that the decorator thought to serve the interests of the person who had ordered the coffin by inserting his name wherever possible".[39]

While it is true in the case of the PT that "in the process of transmission from the personal setting to the royal context, the magical texts initially indicating the performer in first person were transferred into the pyramid and changed to the second and third persons, so as to ensure that the sacerdotal class served the king in his voyage into the afterlife"[40], the assertion of Willems takes on greater significance given the diversity of access to the texts, which does not imply any kind of unrestricted use or 'opening' process.[41] What this means, is that it should not necessarily be a direct, symmetrical, almost mathematical relationship between the person, the officiant (if they existed) and the addressee of the texts.

[38] Jürgens 1993, pp. 49–66.

[39] Willems 1996, p. 284.

[40] Morales 2016, p.18.

[41] We had called the attention (supra quote 4) above this process. "Democratization" (Breasted 1912, pp. 256–257; Kees 1956; Finnestad 1989, pp. 89–93 and Sørensen 1989, pp. 109–125), "demotization"—"*demotisierung*" (Assmann 2002, p. 89, and Assmann 2005, pp. 389–392), "usurpation" or "vulgarization" (Frankfort 1948, pp. 103–104 and Frankfort 1976, p. 219 and pp. 228–232 respectively); they are some of the definitions that purport to explain the disorder during the First Intermediate Period which presuppose a scenario that omits social complexity, or avoid or dodge the possibility of a change in funerary practices which would suppose the 'pass', for example, from the PT to the CT. In the same way, we believe that the testimony of the use of the so-called "*s3ḫw* texts" among non-royal beneficiaries (Smith 2008, p. 2ff. and Hays 2011, pp. 123–130), is striking in the denial that those processes are supposed to hold. We have to consider the existence of nuances—or that the king granted the possibility of using his 'immortality resources' to particulars, either that there had been arbitrary appropriations in the sense that that these formulas or utterances were available to a number that exceed the royalty, or that the royal *nature* had not been strict in its use. In this sense, Sørensen's analysis (Sørensen 1989, pp. 109–125) about addressing the funerary literature in the frame of a broader social-cultural process, is enlightening in regard to the nuances which refer to the use of the same, even extensively to the Books of the Underworld. Certainly, beyond the objectively demonstrated "death of the democratization of the afterlife" (Hays 2011, pp. 115–130) the First Intermediate Period is a real turning point because it truly put into consideration the courses and modes of access to unearthly destiny.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000291

Regarding the table, the most important notes in the spells sequence (action, space, etc.) must be supplemented with issues which define the aim of this "dissociative liturgy":

- The deceased is the *ba* of Osiris with whom he must copulate at the request of the gods
- The deceased detaches from the corpse and the heaviness of the earth when Geb open the gates
- The *ba* of the deceased is a part of the outflows of Osiris and in turn remakes the God by its same outflows (blood, semen)
- Osiris presents the deceased to the day and makes him go across the sky
- Transference relationship deceased/Re–Re/deceased; the deceased makes the *ba* of Re and Re makes the *ba* of the deceased
- The deceased acquires power to have their vital functions restored (breathing, legs movements, feeding)

The disruptive nature of the statements is clear, and evidently, they constitute a divergence with the following series. And, while each one of them emphasizes either the continuity of terrestrial activities, or the restitution of lost vitality, it evidently underlies the freedom of movements of the *ba* as rightly ASSMANN rightly said.

Spells 488–500 liturgical series

The sequence of spells 488–500 belong to a liturgy dealing with the ba's freedom of movement. The *ba* was to descend, unhindered to Osiris in the depths of the netherworld, and to ascend to Re in the celestial realm. The general context is the sun god as dispenser of truth, justice and order, and Osiris as healer of affliction.

Translation

Spell 488 *(CT VI 67)*
O my soul -bꜣ=j-, O my spirit –ꜣḫ=j-, O my shade –šwt=j-, open the shutters of the sky-windows within (?) the horizon; may you have power over your legs as a living soul -bꜣ ʿnḫ-, a possessor of majesty among the gods like Osiris. Go, O my soul and my shade, so that you may see Re within his shrine, and so that he who is in charge of their (sic) hearts and who watches over hearts may not be driven away from the inundated land. O you who are in charge of the gates of the upper sky, open the ways for my soul, my spirit and my shade, so that it may support Right for Re.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000292

Spell 489 *(CT VI 66)*
O Osiris, Osiris, see, my soul has come to you in order to improve affairs for you and to set your movements in order. Make a path for me on this day of covering the lips, for I am one who surpasses mortal men.

Spell 490 *SPELL FOR GIVING A SPIRIT POWER OVER HIS LEGS IN THE REALM OF THE DEAD.*[42] *(CT VI 68)*
Your bread is with those who are in the sky, your beer is with those who are on earth; go, go, O soul of N -ba N-, may you not come to them, for you have power in your legs.

Spell 491 *(CT VI 69–CT VI 71)*
A path is opened for my soul -bꜣ=j- my spirit -ꜣḫ=j- my magic -ḥkꜣ=j- [43] *and my shade -šwt=j-, and it will enter to Re within his shrine, it will see the great god in this true shape -mꜣ=f nṯr ꜥꜣ m twt=f mꜣꜥ-, and it will repeat the words of Osiris to those whose places are secret, who are in charge of the members of Osiris. O you who watch over all souls and constrain the shades of all who are dead, may you not have power to constrain me or to watch over my soul, my shade, my spirit or my magic. It possesses the ritual -ḫr ḫbt- which is for bringing Right to Re, and it has asked that it may live by means of it. Go, go, my soul, my spirit, my magic and my shade, open the shutters of the sky-windows, throw open the Great Mansion, so that you may go to and fro and have power in your legs; you shall not be restrained by those who are in charge of the members of Osiris, who watch over all souls and who constrain the shades of all the dead. Go, go, my soul, my spirit, my magic and my shade, so that you may have power in your legs and that you may bring Right to Re.*

Spell 492 *(CT VI 71–CT VI 72)*
O my soul, my spirit, my magic and my shade open the doors of the sky, throw open the gates of heaven, may your ornaments be secured on yourself so that you may enter to the great god who is in his shrine and see Re in his true shape. O you who are in charge of the secrets of Osiris, be far from this soul of mine; do not restrain it, for it is the soul of the Bull of the West, to whom is granted procreation upon earth.

---

[42] Even though the *ꜣḫ* is mentioned in the title, we are framing it in a unified context under conditions of dissociation. The spell alludes to *ba N.* movement, power and displacement as emerges from the whole liturgy. From this perspective, I agree with the assertion of Žabkar that "sometimes it is very difficult to distinguish one of these entities from another in so far as their strict definition is concerned; often their meanings overlap, and when personified, not seldom are they said to perform similar activities" (Žabkar 1968, p. 112). In the coffins in which this spell appears (B4C and T3Be), only the spells 491 and 499 appear in both while spells 496 and 498 are only present in B4C. This particular arrangement in both coffins seems to be an exception in the general structure of the liturgy which is uniform in the rest of the sources.

[43] "Magic is conceptualized here in a manner similar to 'fear' said to be present as a potential in the body of their 'owner', and to become manifest in the bodies of the beings that are influenced" (Nyord 2009, p. 70).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000293

Spell 493 *(CT VI 73–CT VI 75)*
Not to restrain a person's soul from going out or coming in as he wishes in the realm of the dead. Shu has wept at what is hidden from him; O my soul, be far from the corpses which my father has slain. O Old One, prepare a path for me, may my soul be saved from the trappers who take away soul and constrain shades, who are put in the shambles of the Chaos-gods, who witness its arrival. Be far from this soul of mine, do not restrain it, for I am that Old One who is wept for in the place of the mourners, at the time of the wailers. I possess my soul, I procreate by means of it, for I am a man of Djedet, and what I say is done for me. My corpse will neither be wrested away nor constrained, for I am the corpse -ḥ3t- for which Atum wept and which Anubis buried. [My] soul, my body -ḏt-[44] *and my shade are at its side, for I am indeed the guard of the prisoners after the secret matters of the Coiled One.*

I will not be seized, nor will my corpse be constrained; the Eye has wept for me in the presence of the fnṯ-snakes. I have not […] my fiery blast, I have not attained my heat, (yet) my foes has fallen to me and I have restrained his confederacy. I am an Old One, my soul is in Djedet and in Ninsu, I am not restrained by those who are on earth, who massacre the Old Ones, my protection is in the realm of the dead, and my soul and my body belong to it, and I am the guard of the prisoners after the great battle.

Spell 494 *(CT VI 75–CT VI 76)*
The sound of greeting (?) is in the horizon, Sia goes up into the shrine, for he has heard the sound of my soul saving itself from the trappers who carry off souls and constraints shades, which are put in the shambles of the Chaos-gods, who witness its arrival. Be far from this soul of mine, your fiery blast shall not reach it and your testimony shall have no power over it.

Spell 495 *(CT VI 76–CT VI 77)*
I extend my arm in company with Shu, I am released in company with Wnwt. I have fled with the Sistrum-player, I have reached the horizon as a great falcon, I have got rid of my impediment in the horizon, I have saved myself from the slayers, the cavers strong of arms. Be far from this soul of mine, which is with Re daily. My soil belongs to my body, my shade is at my side, I am the guard of the prisoners after the secret affairs of the Coiled One.

[44] "Both the corpse and the body share a concern regarding the relation with the ba. For the corpse, this is expressed several times as a spatial distribution in which the ba and the corpse are located in different places, which conforms to the prototypical notion of the ba being able to move away from the corpse (…). The relations between the ba and the *ḏt*-body were seen to be broadly similar, but also to show a few marked differences. In this case, the main focus is the accessibility of the body to the ba, again stressing the need for the latter to move freely, but without the occasional negative connotations of the ba and the body being together" (NYORD 2009, p. 351).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000294

Spell 496 *(CT VI 77–CT VI 78)*
The vision of the god is cleared, the worship of him is on high, great is the soul and mighty is the majesty of him who puts the fear of himself into all the gods, who is on his pedestal. May he prepare a path for the equipped spirit in me; I indeed have prepared e path to the place where Re is, to the place where Hathor is.

Spell 497 *(CT VI 78–CT VI 79)*
O all you gods who are in sky and earth, in the waters and in the horizon, prepare a path for my soul, my spirit and my shade in the retinues of Re and of Hathor for all eternity.

Spell 498 *(CT VI 79–CT VI 81)*
O Re, great in your shrine, exalted on your pedestal, may you fare southward to the Great Place, may you moor at the very great plain to the south of the horizon of the sky, may you take your seat on it, may praise be given to you by all the gods who are in the sky, the lords of the horizon of the sky, who are upon the upper sky, may they please you with it every day. You have taken my soul and my spirit, my magic and my shade with Re and Hathor to the place where Re is every day, to the place where Hathor is every day, for all eternity. Those who are in charge of the members of Osiris shall not constrain me; those who are in charge of the members of Osiris shall not have power to constrain my soul or my magic or to watch over my spirit or my shade at the time of all eternity.

Spell 499 *TO OPEN A PATH FOR MY SOUL, MY MAGIC AND MY SHADE, SO THAT IT MAY HAVE POWER IN [ITS] LEGS (CT VI 82–CT VI 83)*
and that it may go up and see the great god Re within his shrine on the day of reckoning up all souls, all spirits, all shades and all [magic(?)]. My soul is there to be chiefest among those who allot years. O Re and Hathor, take my soul, my spirit and my shade with you, may I establish your ornament on the vertex of Re. O you who are unaware of your faces, who are in charge of the members of Osiris, you shall not have power to watch over me or constrain my soul, my spirit or my shade at the time of all eternity, for I am one who has power in his legs for ever and ever, who serves every gods.

Spell 500 *(CT VI 83–CT VI 85)*
O my soul, my spirit, my magic and my shade, go, reach the path toward them, your qualities, which are in every god, being with you – so say those seven gods who are equipped daily. May they guide you on the paths of every god, may you sit there at the head of the Great Ones who are in the front of the seats in the horizon in the retinue of Re and Hathor for all eternity. It shall not be constrained, nor shall either my soul or my spirit, either my magic or my shade be watched over by those who guard the members <of Osiris>, together with those who watch over souls and constrain the shades of the dead.

You shall not be seized or constrained by any of those who are in the sky and earth; be far from your corpse which is in the earth. May you not be among those who use the pitchfork or among the watchers who are in charge of the members <of Osiris>. You are one having power in your legs, the son of a god who has power in his legs. Be

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000295

far from your corpse which is in the earth, for you are a Power, the son of a god who has power in his legs; they shall not have power to constrain or watch over either my soul or my spirit, my magic or my shade, at the time of all eternity.

I am one having power in my legs, who serves Re and Hathor and who serves every god who is in the sky and earth for all eternity. O both my soul and my spirit, both my magic and my shade, all my bread and beer[45]*, you are for all those who are in the sky and earth, and every fair path of yours which Hu has prepared for you… Go, […] be far from them, for you are one having power in your legs, the son of a god who has power in his legs.*

My soul, my spirit, [my magic] and my shade shall all be in every place where it wishes to be.

The continuities and points of contact of this more extensive group of statements, although they remain in line with the previous series, i. e. the separation *ba*–*ḫ3t*, provide additional references that complete the whole of this liturgy. In the first instance, the scheme would be:

- Diversity of ontological components of the funerary personality
- Presentation of sepulchral offerings to the *ba* of the deceased
- Contemplate god in his "true shape"
- Living with Re like Osiris / the deceased requests those who are in charge of the secrets and member of Osiris to move away, which confirms the duality that permeates the relationship of the deceased with this god in particular
- Ensuring the ornaments for the deceased
- Greater presence of gods (Anubis, Shu, Atum, Chaos-gods, Huh)
- Seeks to save the *ba* from the restraint of those who suffer the *ḫ3t* (mourned by Atum and buried by Anubis) and it says that the *ḏt*, the *ba* and the *šwt* are at his side
- The shadow is beside the corpse
- Seeks for the deceased leave of his corpse even though, again, "it was then necessary for it to remember its connection with the corpse, so that the

[45] Also in the PT 305 (§ 474a–c), partially quoted above, there is a relationship between the dissociation process and the offerings items; *3ḫ jr pt ḫ3t jr t3 šspt rmṯ ḳrs=sn ḫ3=s m t ḫ3=s m ḫnkt ḫr wdḥw n ḫntj jmntjw*, "The *3ḫ* is destined to heaven, the corpse is destined to earth and what the men receive when they are buried are their thousand loaves and thousand beers on the altars of the Foremost of the Westerners." This same continuity amongst offerings items, ritual, and the relationship with Re and Osiris is perceived in the New Kingdom cosmographies, given that "the cosmographies provide a source of knowledge that was in many cases directly linked to rituals, the directions for use in the *Amduat* and the Book of Gates speak of offerings to be made and utterances to be spoken at specific times during the night and the Book of the Day is commonly understood as the cosmographical companion to the Hour Ritual" (JØRGENSEN 2011, p. 77).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000296

personal unity of the deceased would remain preserved, even under conditions of separation".[46]

Obviously, and while facing the same 'operating basis', i. e. the separation of the *ba* from the *ḫ3t*, the series extension refers us to a greater number of situations, realities, interconnections in general, participants, than the former series reveals.

In addition, and as Assmann well proposes, Spell 229 reinforces the close links between the *ba* and the corpse[47], although I think that the emphasis should be put less on the enumeration of the parts of the corpse—added to the funerary substances *3ḫ, ḥ3, rn, jb, ḫ3ty, šwt*—and what each one of them avoids[48] to preserve the corpse in its integrity, than in the quote in which the deceased asserts, "my soul spend will the night watching over my corpse"—*jw sḏr ḥ3<=j> rs ḥr ḫ3t* (CT III 296i). This clause could express the meaning of the liturgy which the texts entail, given that it shows the link between the transit from the night before the interment—*Stundenwachen*—, the dissociation that involves death, and the possibility that the distance of the *ba* allows him the already mentioned freedom of movement, even taking into account that "the personal unity of the deceased would remain preserved, even under conditions of separation".[49]

On the other hand, and although in the series the *3ḫ* is mentioned not only as part of funerary personality components, and always appeared concerned with the magic, the *ba*, or the shadow, every mention to the *3ḫ* also occurs in a request for an immediate 'desire context'.[50] In Spell 229, if still there are expressions in this sense, *s3ḫ.tw(=j)*, "may I be made into spirit", the deceased explicitly affirm to be "the following of Osiris among the blessed Ones", *jw=j m šmsyw n Wsjr mm jm3ḫyw* (CT III 297 l). Let us see the resulting picture of events that emerges from the statements analyzed here:

[46] Assmann 2005, p. 95.

[47] Assmann 2005, p. 94.

[48] For example, "… my neck will not be severed, … my name will not be unknown among the spirits, … the food which is at my mouth will not be taken away … my face will not be sad" (Spell 229 CT III 296).

[49] Assmann 2005, p. 96.

[50] "may he prepare a path for the equipped spirit in me" (CT VI 78c); "… open the ways for my soul, my spirit and my shade, so that it may support Right for Re"(CT VI 79a–c); "… prepare a path for my soul, my spirit and my shade …" (CT VI 79a–b).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000297

Table 2

principal action	connected actions	general context	participants
ba freedom of movement	foods offerings see Re	night	Osiris Re Shu Chaos-gods Anubis Atum Coiled One Sia Hathor Huh

principal person	funerary substances	participant actions	deceased actions
first second third	soul spirit shade magic hearts	Osiris see Atum wept Anubis buried Re takes funerary substances Hathor takes funerary substances Huh is prepared for the deceased	open have power possessor see watch support surpasses enter repeat go throw granted procreate say wrested guard attained restrain extend release reached saved prepared establish reach wish
space		particular context	
sky earth horizon		see Re in his shrine secrets and members of Osiris make a path for the funerary substances	

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000298

Clearly, the assortment of actions, actors, and particularly funerary substances, set a processual and 'factual' diversity that not only complements but also complicates this liturgy of the dissociation. In addition, the variety of situations that affects and conditions the transit and the activity of the deceased in the *realm of the dead -ḫrt-nṯr-* becomes important.

The intervention of other gods, and in particular the ancestry of the corpse *-ḫꜣt-* Atum and Anubis have, the contemplation of Re in his true shape *-twt=f mꜣꜥ-*, the explicit separation *-ḫr.t (j) r ḫꜣt=k jmj.t tꜣ-* of the fastening that involve the nearness of the funerary substances with the corpse, etc., define and confirm the ambiguous or ambivalent relationship between this and the *ba* in particular. So, and following Willem's model,[51] the subsequent chain of events can be reconstructed thus:

1. The deceased (A) confirms his identity, origin and his power as *ba*
2. The deceased (A) restores his funerary ontology and his mobility (B) binding him with Re and Osiris (C)
3. The deceased (A) binds himself with another group of gods—Atum. Anubis, Shu, Wnwt, Hathor, Huh, Chaos—gods—and entities—Coiled One—(D)[52]
4. The spatial delimitation—the confirmation of the of the *bꜣ* from the—(E) ratify the movements will of the deceased (A)

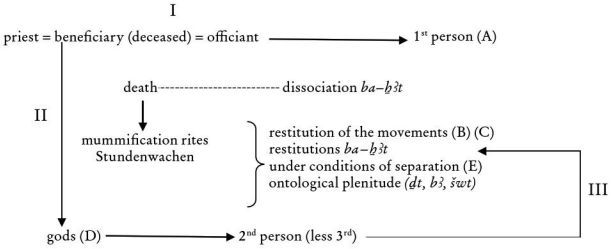


Fig. 2: Interactions of the series 94–96 and 488–500 after the previous chain of events

[51] Willems 2001, p. 262 in his analysis of the social and ritual context of a mortuary liturgy in the Middle Kingdom (CT Spells 30–41).

[52] "… it could be shown that the names of these divinities actually represent those of priests performing divine roles during the *Stundenwachen*, the nightly wake around the bier in the place of embalmment. This does not imply, of course, that no 'real' gods were

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000299

Since the content and the characteristics of this wide range of statements, and as a consequence the mostly cyclic nature rather than unalterable mobility of the *ba* which his original segregation of the corpse and his subsequent (re)union presuppose, the conjunction of the mummification rites together —the *Stundenwachen*—would be the mode of activation of this liturgy.

In this context, the performativity already present in the PT operates in the same way in the CT, although we must take in account, as ESCHWEILER claims well, "daß Bildzauberei in den Sargtexten ohnehin eine relative geringe Rolle spielt".[53]

Other occurrences

This 'ontological formula' in which areas of influence and/or positioning of the *ba* and the corpse—*ḥ3t*—are established, whose antecedent as we have seen appears in the PT (footnote 36), is very common in the later funerary literature. This could be an indication of either continuity in the liturgy, or the transmission of the same in another context but not necessarily with the same liturgical character. This is feasible if we take into account that what "… seems more characteristic of Egypt is the constant reuse and reworking of similar textual material in forms that were seldom identical".[54]

While we cannot recognize the validity of these claims, the particular case of the funerary literature raises the additional question of its transmission. Briefly, this is due to the variety of media produced by the literature, but also by the associated complexity with the problematic issue of the addressee(s) of the texts; i. e. from the non-royal character of some of them later encoded —*entextualization*[55] process—to the non-royal use of, for example, the Books of the Underworld.[56]

involved. The ritual re-created aspects of mythical reality, and so the decoration can be read at two levels: that of the earthly ritual performance and that of the mythological interaction between divine beings thereby re-enacted" (WILLEMS 1996, p. 240).

[53] ESCHWEILER 1999, p. 187.

[54] BAINES 2007, p. 154.

[55] MORALES 2016, p. 4.

[56] Also the Books of the Underworld were subject to the appropriation of private individuals in the Third Intermediate Period (and already in Dynasty XX with the Anhay papyrus and the tomb of Tjanefer, TT 158), see QUIRKE 1994, p. 225. For the use of images and associated motifs with the daily solar journey and its renewal in papyrus and privates tombs, see HORNUNG 1992. For the appropriation of the Books of the Underworld since the Nectanebo period, see MANASSA 2007, pp. 437–468.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000300

bꜣ n pt ḫꜣt n tꜣ in funerary literature continuity[57]

PT 305 Pyr 474a	*ꜣḫ jr pt šꜣt jr tꜣ*
CT 94 II67	*sḫr bꜣ r ḫꜣt*
BA 3, 3	*pt n bꜣ=k tꜣ n ḫꜣt=k, bꜣ=k n pt wsjr, ḫꜣt=k n tꜣ*
BA 12, 1	*pt n bꜣ=k ḥtp=f jm=s tꜣ n ḫꜣt=k nb jmꜣḫ*
BG 6, 3	*bꜣ=k n pt ḫnty ꜣḫt šwt=k ꜥpp štꜣ ḫꜣt=k n tꜣ*
BG 9, 1	*tꜣ n ḫꜣt=k pt n bꜣ=k ḥtp=k m sḫprt n=k*
BG 9, 2	*ḫnw m pt n bꜣ n Rᶜ sꜣ-tꜣ n ḫꜣt=f*
BG 11 (name of the gate)	*bꜣ=k m pt ḫꜣt=k n tꜣ wḏt n=k ꜥꜣw ḏs=k*
BD 169	*bꜣ=k r pt ḫꜣt r ḏr gbtyw*
LR Close	*bꜣ=f r pt (…) ḫꜣt=f r tꜣ (…)*

Conclusions

The importance of this series of statements of liturgical character has been revealed in this study. In particular, the specific weight that we assign is based firstly on the dialectic relation (re)union/dissociation comprising a true 'ontological paradox' because the separation between the *ba* and the *ḫꜣt* cannot be without a permanent contiguity relationship that sustains it and gives it meaning.

On the other hand, these ontological components insofar as, firstly, immaterial substance, and secondly, physical substance and receptacle of the latter, defines and converges in the scope of respective competences of Re and Osiris.[58] The osirian substances *ba* is detached from the corpse to accompany Re in his entourage. The continuity of the corpse ensures this permanent objectification of the *ba* and its daily journey. Similarly the survival in time of the formula *ba* in the sky, corpse in the earth—although it does not appear in this structure always explicitly but with this sense—also indicates the ontological importance involving the dissociation in the funerary literature in general and in the deceased in particular.

[57] For reading this picture, PT=Pyramid Texts; BA=Book of Amduat; BG=Book of Gates; LR=Litany of Re. A similar dissociation occurrence, although phrased differently, appears in BC=Book of Caverns, *-bꜣw=sn ꜥp=sn m-ḫt ḫꜣwt=sn mn m st=sn-*, "their *baw* enter after him, but their corpses remain in their places", see Piankoff 1944, pp. 1–62, PL. 18, II 6–7.

[58] "… the thematic flow of such accounts tends to meander between various conceptions, once providing the deceased with characteristics of Re, then again with those of Osiris. He could apparently play both roles at once. The ease with which the two approaches merge may have been reinforced by an aspect referred to earlier on. Like Re, Osiris was considered the son of Nut, and the existence of both deities depended on rebirth. In view of these analogies, it can hardly be a surprise that Osiris' rebirth from the sky—goddess was compared with sunrise—Re's rebirth" (Willems 1988, p. 152).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000301

Of the herein studied, there are three issues that arise:

1. the tenor of the liturgy, in the sense of its participants and consequently, the type of liturgy;
2. if there any elements that allow us to conclude any correlation with the transfiguration (glorifications) Spells for the sequence—"verklärendes Sprechen"—; and finally
3. the possibility of extending the original liturgical framework as proposed by ASSMANN.

Regarding the first point, and in line with the previous spells,[59] the domain of the first person narration is ostensible. In this sense, and according to ASSMANN's classification in his study of the Egyptian Mortuary Liturgies, it would seem to result in what he calls symbol »1:2« which "indicates the explicit presence of speaker (1st person) and hearer (2nd person)"[60]. Thus, in this case, the participation of two officiants—one on behalf of the deceased and another to whom this is addressed in the second person—would sense this liturgy, taking an account that "the gods appear as deified priests, or probably rather priests playing divine roles. In Egyptian burial rites, this is not at all unusual".[61]

Regarding ASSMANN's conclusions, it is by virtue of understanding this liturgical series, if not as glorification one, at least as *mixed*. This is the most immediate response to the question *what kind of liturgy is it*? With *mixed* we understand a glorification complex added to one of the "completive" type. That is, that in the recurrent separation-(re)union-separation process, is added the assumption of the full ontology not only on the funerary personality of the second series, but also the inclusion of the *ꜣḫ* and its mobility or its eventual request of openings paths, which leads us to a natural transfiguration sequence.

Then, and in regard to the third question, it is necessary to consider whether it is possible to extend the liturgy of the 94–96 series to a broader framework, which, beginning in the same Spell, finished with Spell 104. This is confirmed by virtue of the content of series 97–104[62] where the theme is maintained, the structure fits to the original series, and the group refers to the same situations and/or persons who speak, both in regard to participants as the pronoun used.

This continuity is perceived in the fact that the deceased still asserts the autonomy of his *ba*, entering and leaving diverse spaces—the Abyss and the Duat are introduced—Thoth and his shrine, Isis and Shu[63] are incorporated, spheres of influence are still defining *-my bꜣ goes to me <to> the sky, the sky,*

[59] Since Spell 75—*r n bꜣ šw ḫprw m šw*—the preeminence of the first person is evident.
[60] ASSMANN 1990, p. 6.
[61] WILLEMS 1988, p.142.
[62] CT II 91–CT II 111, according to the DE BUCK'S nomenclature.
[63] For a former series denominated Shu Spells (75 to 82), see WILLEMS 1996, pp. 270–324.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000302

having come <from> the earth, the earth-,[64] it continues with the offerings presented, and the deceased is assumed as a master of the time—*I am tomorrow and the Lord of Yesterday.*[65]

The mobility of the *bꜣ* continues to be the most evident feature of this subsequent series, which is postulated as part of the original series here studied. The series would be structured according to the sequence that includes, 1) ontological dissociation *ba–ḫꜣt* and commence of activities temporarily suspended before; 2) mobility of the *ba* and assumption of mobility according to ontological fullness and interaction general context; and 3) mobility of the *ba* in a greater spatial transfer context,[66] new interactions with deities and a strength of the *ba* that makes explicit the father-son relationship in the rituality of the mortuary liturgy.

Series 94–96. . . . . *sḫr bꜣ r ḫꜣt* . . . . . ontological dissociation

↓

Series 97–104 . . . . . *prt m ḥrw* . . . . . movement of the *ba*

↓

Series 488–500. (490) *r n djt sḫm ꜣḫ m rdwy=f m ḫrt-nṯr* . . movement of the *ba*
(499) *wn wꜣt n bꜣ=j ḫkꜣ=j šwt=j sḫm=f m rdyw=f*

Fig. 3: Complete series of the dissociative liturgy

The liturgical series would mean a reinforcement of the dissociative initial point that the Spell 94 begins. I understand that the incorporation of series 97–104 would explain in a more integral mode this transcendent liturgy that is present in all the funerary (and/or mortuary) Egyptian literature.

Regarding to the series 488–500, only 490 and 499 spells have titles. And it is true that spell 490 alludes to give to an *ꜣḫ*[67] power over his legs, in the body of the text reference is made to the *ba* of the deceased within a general framework of unity of the funerary personality even under conditions of dissociation. By placing this spell in relation to the two that precede it and those that they follow in the complete series, we can see that spirit—*ꜣḫ*—, shadow—*šwt*—and magic—*ḫkꜣ*—, body—*ḫꜣt, ḏt—bꜣ*, are put in relation to the latter as funerary substance by virtue of their excellence and objectivity, along with the body, of the transfiguration rituals.[68]

[64] Spell 98 CT II 93b–c, *šm.n=j bꜣ=j <r> pt jy n=f <m> tꜣ.*

[65] Spell 98 CT II 93e, *jnk js bkꜣ nb sf.*

[66] BD 89 also a more extensive spaces mentions; Netherworld *-dwꜣ.t-*, Upper Sky *-ḫr.t-*, Lower Sky *-nn.t-*, eastern horizon *-ꜣḫt jꜣbt.t-*.

[67] Only in T3Be version. In B4C version appears s.t "a woman" instead *ꜣḫ*.

[68] From this union (*bꜣ* and *ḫꜣ.t*) "the *ba* absorbed the power to renew himself (...) The *ba* and the *ḫꜣ.t* are partners in this cycle of regeneration; they worked together in a process

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000303

If the funeral rites aimed to promote the separation of the *ba* of the body, "so that they could once again be placed into a relationship with one another", and therefore necessary for the conversion of the deceased into an *ꜣḫ*, this liturgy can be explained within a general framework of dissociation for the preservation of integrity. This process of separation becomes then pervasive in the New Kingdom Books of the Underworld.

Finally, although it's true the fact that "as far as the selection CT 488–500 is concerned, it helps four of the deceased's aspects (*bꜣ, ꜣḫ, šw* and *ḥkꜣ*) to travel through the sky without constraint and ultimately to see the true shapes of *Rʿ* in his shrine"[69], the centrality of the *ba* in the complete sequence is evident, in particular from CT 493 onward.

Bibliography

ALTENMÜLLER, H. 1975: "Bestattungsritual." In: *Lexikon der Ägyptologie* I, cols. 745–765.

ASSMANN, J. 1972: "Die Inschrift auf dem äußeren Sarkophagdeckel des Merenptah." In: MDAIK 28.1, pp. 47–73.

— 1973: "Neith spricht als Mutter und Sarg." In: MDAIK 28.2, pp. 115–139.

— 1977: "Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten." In: *Göttinger Miscellen* 25, pp. 7–43.

— 1983: "Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken." In: A. MOHLER / A. PEISL (eds.): *Die Zeit.* München (Schriften der C. F. v. Siemens-Stiftung 6), pp. 189–223.

— 1986: "Verklärung." In: *Lexikon der Ägyptologie* VI, cols. 998–1006.

— 2002: "Totenglaube und Menschenbild im Alten Ägypten." In: *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde* 48, pp. 33–46.

— 2005: *Death and Salvation in Ancient Egypt.* Ithaca.

— 2009: "Konstellative Anthropologie Zum Bild des Menschen im alten Ägypten." In: B. JANOWSKI / K. LIESS (eds.): *Der Mensch im Alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie.* Freiburg i. Br., pp. 95–120.

BAINES, J. 2007: *Visual and Written Culture in Ancient Egypt.* Oxford.

BONANNO, M. 2015: *La Duat como espacio de una dialéctica de la regeneración. Inhabitación y re-significación del espacio funerario.* Oxford (BAR. International series 2738).

BREASTED, J. H. 1912: *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt.* New York.

BUCHBERGER, H. 1986: "Verwandlung." In: *Lexikon der Ägyptologie* VI, cols. 1023–1032.

DE BUCK, A. 1935–1961: *The Egyptian Coffin Texts.* 7 vols. The University of Chicago.

DE JONG, A. 1995: "The Function of the Ba in Ancient Egyptian Anthropolgy." In: *Atti del VI Congresso Internazionale de Egittologia.* Vol. 2. Torino, pp. 237–241.

that would otherwise have been inconceivable. The body needed its *ba*, and the *ba* needed its body. Together, the two were and indissoluble pair" (ASSMANN 2005, p. 93).

[69] HUSSEIN 2005, p. 190.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000304

Eschweiler, P. 1994: *Bildzauber im alten Ägypten: die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches*. Fribourg/Göttingen (Orbis biblicus et orientalis 137).

Faulkner, R. 1973: *The Ancient Egyptian Coffin Texts*. Vol 1. Warminster.

— 1977: *The Ancient Egyptian Coffin Texts*. Vol 2. Warminster.

— 1978: *The Ancient Egyptian Coffin Texts*. Vol 3. Warminster.

— 1993: *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. London.

Finnestad, R. B. 1989: "The Pharaoh and the 'Democratization' of Post-mortem Life." In: *The Religion of the ancient Egyptians: Cognitive structures and popular expressions. Proceedings of symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988*. Uppsala (Boreas: Uppsala studies in ancient Mediterranean and Near Eastern civilization 20), pp. 89–93.

Gee, J. 2009: "A New Look at the Conception of the Human Being in Ancient Egypt." In: *"Being in Ancient Egypt" Thoughts on Agency, Materiality and Cognition. Proceedings of the seminar held in Copenhagen, September 29–30, 2006*. Oxford (BAR. International series 2019), pp. 1–14.

Gestermann, L. 2006: "Sargtexte." In: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet.

Hays, H. 2006: *The Typological Structure of the Pyramid Texts and Its Continuities with Middle Kingdom Mortuary Literature*. 2 Vols. A Dissertation Submitted to the Faculty of the Division of the Humanities Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy Department of Near Eastern Languages and Civilizations.

— 2011: "The death of the Democratization of the Afterlife." In: N. and H. Strudwick (eds.): *Old Kingdom. New Perspectives. Egyptian Art and Archaeology, 2750–2150 BC*. Oxford, pp. 115–130.

— 2012: *The Organization of the Pyramid Texts: Tipology and Disposition*. Leiden/Boston (Probleme der Ägyptologie 31).

Hornung, E. 1963: *Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes*. 2 Bde. Wiesbaden (Ägyptologische Abhandlungen 7).

— 1967: *Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes*. Teil 3. *Die Kurzfassung. Nachträge*. Wiesbaden.

— 1979–1980: *Das Buch von den Pforten des Jenseits*. 2 vols. Basel/Genève (Aegyptiaca Helvetica 7–8).

— 1992: *Idea into Image. Essays on Ancient Egyptians Thought*. New York.

Hussein, R. A. 2005: "New Coffin Text Spell from Naga ed-Dêr." In: S. Thompson/P. De Manuelian (eds.): *Egypt and Beyond: Essays Presented to Leonard H. Lesko upon his Retirement from the Wilbour Chair of Egyptology at Brown University*. Providence, Rhode Island, pp. 171–195.

Jørgensen, J. 2011: "Myth and cosmography: on the union of Re and Osiris in two types of religious discourse." In: H. Marteen et.al. (eds.): *Current research in Egyptology 2010: Proceedings of the eleventh Annual Symposium, which took place at Leiden University, the Netherlands, January 2010*. Oxford 2011, pp. 71–80.

Jürgens, P. 1993: "Möglichkeiten der Stemmakonstruktion bei Texten aus lebendiger Überlieferung (am Beispiel der Sargtexte)." In *Göttinger Miscellen* 132, pp. 49–66.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000305

— 1995: *Grundlinien einer Überlieferung der altägyptischen Sargtexte. Stemmata und Archetypen der Spruchgruppen 30–32 + 33–57, 75(-83), 162 + 164, 225 + 226 und 343 + 345.* Wiesbaden (Göttinger Orientforschungen IV/31).

KEES, H. 1956: *Der Götterglaube im alten Ägypten*. Berlin.

MORALES, A. 2016: "From voice to papyrus to wall: Verschriftung and Verschriftlichung in the Old Kingdom Pyramid Texts." In: M. HILGERT (ed.): *Understanding Material Cultures. A Multidisciplinary View.* Berlin (Materiale Textkulturen 9), pp. 57–126.

NAGEL, G. 1929: "Un papyrus funéraire de la fin du Novel Empire [Louvre 392 (inv.)]." In: BIFAO 29, pp. 1–127.

NYORD, R. 2009: *Breathing Flesh. Conceptions of the Body in the Ancient Egyptian Coffin Texts.* Copenhagen (CNI Publications 37).

QUIRKE, S. 1994: "Translating Ma'at." In: JEA 80, pp. 219–231.

SCHOTT, S. 1942: "Spuren den Mythenbildung." In: ZÄS 78, pp. 1–27.

SETHE, K. 1908: *Die altägyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums*. Leipzig.

— 1930: *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter.* Leipzig.

SMITH, M. 2008: "Osiris and the Deceased." In J. DIELEMAN / W. WENDRICH (eds.): *UCLA Encyclopedia of Egyptology.* Los Angeles.

SØRENSEN, J.P. 1989: "The So-called Democratizacion of Egyptian Funerary Literature as a Social-cultural Process. Cognitive Structures and Popular Expressions." In: *The Religion of the ancient Egyptians: Cognitive structures and popular expressions. Proceedings of symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988.* Uppsala (Boreas: Uppsala studies in ancient Mediterranean and Near Eastern civilization 20), pp. 109–125.

TE VELDE, H. 1990: "Some Remarks on the Concept 'Person'." In: H.G. KIPPENBERG / Y.B. KUIPER / A.F. SANDERS (eds.): *The Ancient Egyptian Culture, Concept of Person in Religion and Thought*. Berlin / New York, pp. 83–101.

THEIS, CH. 2011: *Deine Seele zum Himmel, dein Leichnam zur Erde. Zur idealtypischen Rekonstruktion eines altägyptischen Bestattungsrituals.* Hamburg (Studien zur altägyptischen Kultur. Beihefte 12).

WILLEMS, H. 1988: *Chests of Life. A Study of the Typology and Conceptual Development of Middle Kingdom, Standard Class Coffins.* Leuven.

— 1996: *The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418). A Case of Study of Egyptian Funerary Culture in the Early Middle Kingdom.* Leuven (Orientalia Lovaniensia analecta 70).

— 2001: "The Social and Ritual Contexts of a Mortuary Liturgy of the Middle Kingdom." In: H. WILLEMS (ed.): *Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms.* Leuven, pp. 253–372.

ŽABKAR, L. 1968: *A Study of the bȝ Concept in Ancient Egyptian Texts*. Chicago (Studies in Ancient Oriental Civilization 34).

— 1968: "Ba." In: *Lexikon der Ägyptologie* I, cols. 588–590.

ZEIDLER, J. 1993: "Zur Frage der Spätentstehung des Mythos in Ägypten." In: *Göttinger Miscellen* 132, pp. 85–109.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000306

Dream Syntax: Hittite *imma* and *mān* as Indefiniteness Markers*

By Andrei Sideltsev, Moscow

Summary: The paper assesses two markers of Hittite dream narratives, indefinite *mān* "like, kind of" and *imma* "even". It shows that their status as markers of dreams is somewhat illusory—both *mān* and *imma* were used inhomogenuously in dreams, they cannot be reduced to one function or even part of speech, their frequency in this genre of Hittite literature is an incidendal by-product of their semantics. Another result is the reinterpretation of part of the evidence of *mān* and *imma* as indefinite *mān* and indefinite *imma*, similar in function to the marker of indefinite pronouns (existential quantifiers and NPIs) *-ki/ka*. If interpreted as indefinite in part of its attestations, *imma* fits very well into the general evolution of Hittite indefinite pronouns.

1 Introduction

In this paper I will discuss the syntax of a specific genre of Hittite literature—dreams, edited in de Roos 2007 and Mouton 2007.

It is a known fact that Hittite dream narratives are marked by two function words—*imma* "even" and *mān* "kind of"[1], thus Melchert 1985.

imma and *mān* are markers of the dream discourse: in statistical terms they are conspicuously common in this genre in comparison with other texts (de Roos 2007, p. 121, fn. 231; Melchert 1985) and their use in dreams is distinct from their use in texts of other genres. It was suggested that only in dreams *mān* appears to function as an indefinite marker (de Roos 2007; Mouton 2007) whereas it functions elsewhere as a postposition "like" and a subordinator "how, if" (CHD L–N sub *mān*). *Imma* was suggested to have wide scope over the whole clause in dreams, as different from other texts where it was supposed to have narrow scope over a word it follows (Melchert 1985). Melchert (1985) suggested that its dream usage can be reduced to the common asseverative function "indeed, actually":

> This frequent use of *imma* modifying the entire sentence in a dream narrative reflects the speaker's doubts that the listener will believe what she says.

* The work was supported by grant RSF 17-18-01184.

[1] See more on their functions below.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000307

> Therefore she insists repeatedly on the veracity of her report by means of *imma*, which has the same asseverative sense we have seen elsewhere (MELCHERT 1985, pp. 196–197).

However, this solution is not obvious. What is expected in a dream is not veracity, but rather uncertainty, conveying the imitative reality of dreams which commonly runs counter to the speaker's experience from real life. Moreover, this uncertainty is explicitly conveyed by the other frequent markers of Hittite dreams, most commonly abundant indefinite pronouns and *mān* "like", cf. Russian *tipa* "kind of", frequently used as a marker of uncertainty or doubt. In the Ancient Near East, the Hittites marked indefiniteness and uncertainty of dream narratives conspicuously more consistently than any others, see for the Mesopotamian tradition OPPENHEIM 1956, DURAND 1988, BUTLER 1998, esp. ZGOLL 2006, p. 366. Indefinite referents were present in Mesopotamian dream reports (BUTLER 1998, pp. 294, 298; ZGOLL 2006, p. 236), but they were not normally coded by indefinite pronouns/adverbs or specialized particles. The use of indefinite pronouns was sporadic (DURAND 1988, p. 477). In this respect Hittite dreams are much closer to the discourse marking strategies of, e. g., English and Russian dreams.

"Really" as a marker of dreams appears to be a singularly unfortunate analysis as the Hittites drew a very clear distinction between dreams and reality and marked the dream narrative accordingly.

In this context I will review the evidence concerning the peculiarities of *imma* and *mān* in dreams, mostly focusing on the aspects of their use which have not been paid sufficient attention to so far. Discussion of functions of *imma* in dreams will enable me to deal with broader issues of development of the system of Hittite indefinite pronouns.

2 *mān*

In texts other than dreams *mān* functions as a *wh*-word "how", subordinator "if, when" and a postposition "like" (CHD L-N sub *mān*). Even a cursory look at the texts of dreams show that at face value there are two distinct uses of *mān*.

2.1 Postposition *mān* "like"

In the first one *mān* is a postposition with the meaning "like":

(1) KUB 31.71 rev. iii[1] 1–3, CTH 584, NH/NS[2]

nu=wa=kan	*zašḫiya*	DUMU.LUGAL	***mān***	*kuiški*
CONN=QUOT=LOC	dream.LOC.SG	prince	like	someone.NOM.SG.C

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000308

anda *wi-t*
in come-3SG.PST

"In (my) dream, someone **like** a prince entered".

It is obvious that this use is identical to *mān* functioning as a postposition "like" in texts other than dreams:

(2) KUB 24.3+ obv. ii 45', CTH 376.II.A, NH/NS, UR.MAḪ *mān* "like a lion".

The connection between *mān* in dreams and *mān* as a postposition "like" in texts other than dreams is explicit in CHD (L–N, p. 146), MOUTON (2007, p. 200 fn. 265). What sets the dream usage of *mān* apart from the prototypical postposition *mān* is that it is always attested in dreams in the phrase "someone/thing like X". The phrase never appears anywhere except dreams in its entirety. The use fits very well into dream discourse where uncertainty due to the nature of dreams is frequently marked by indefinite pronouns, not necessarily in combination with *mān*, as follows from the following context:

(3) KUB 31.71+[2] rev. iii 7'–9', CTH 584, NH/NS[3]

(In a dream someone like a prince came in and kept saying to me: "Come, I will show you what has happened in your house").

1. *nu=wa=kan* *imma* ÉSAG$^{ḪI.A}$ *kuiēšqa* *ḫallu-š*
CONN=QUOT=LOC even grain.silos some.NOM.PL.C deep-NOM.PL^{1}.C

2. *eni-uš=ma=wa=kan* ÉSAG$^{ḪI.A}$ *karū* ***mān*** *šarā*
these-NOM.PL.C=but=QUOT=LOC grain.silos already like up

šannapilaḫḫ-ant-eš
empty-PRTCP-NOM.PL.C

3. *nu=wa* ^{GIŠ}KA×GIŠ$^{ḪI.A}$ ***mān*** *kueqa* *ki-ttari …*
CONN=QUOT boxes like something.NOM.PL.N stand-3SG.PRS.MED

"(1) There are some deep grain silos there (2) These grain silos are **like** already emptied. (3) There are standing something **like** boxes."

Here in clause 1 there is an indefinite noun phrase consisting of a noun and an indefinite pronoun whereas in clause 3 there is an indefinite noun phrase including an indefinite pronoun and the postposition *mān* governing a noun.

However, dreams attest an even more peculiar use of *mān*:

[2] Cf. VAN DEN HOUT 1994, pp. 310, 313, MOUTON 2007, pp. 274, 277.
[3] Cf. VAN DEN HOUT 1994, p. 310, 313, MOUTON 2007, p. 275, 277, GOEDEGEBUURE 2014, p. 209, CHD L–N, p. 165.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000309

(4) KUB 31.71+[2] obv. ii 24'-27', CTH 584, NH/NS[4]

ANŠE.KUR.RA^{MEŠ}=*ma=wa* *imma* *kuiēšqa* *INA* É.GAL-*LÌ*
horses=but=QUOT ever some.ACC.PL.C in palace

[f]*Zamuwatti-š* ***mān*** *wēk-ta*
Zamuwatti-NOM.SG.C like ask-3SG.PST

"(Someone) **like** Zamuwatti asked for some horses in the palace".

(5) KUB 31.71 rev. iii[1] 29–30, CTH 584, NH/NS[5]

nu=wa=kan *ANA* 1 ÉSAG ^{DUG}*aganni-š* ***mān*** *anda*
CONN=QUOT=LOC in 1 grain.silo aganni-NOM.SG.C like in

"In a grain silo (there is something) **like** *aganni*".

These contexts are basically identical to (1) above which employed *mān* as a postposition with the meaning "like", but with one important difference: in (4–5) the pronoun *kuiški* which followed the postposition in (1) is missing. Thus the contexts like (4–5) are frequently analyzed as "(something/one) like X", as does MOUTON (2007) in her translation of (5) above. This was already the approach of CHD (L–N, p. 146) where both (4) and (5) are listed among attestations of the postposition "like": "in description of dreams '(someone) like …', '(something) like …'."

2.2 Indefinite adverbial *mān* "like, kind of"

Whereas the ellipsis appears to be possible for (4–5), the assessment cannot be extended to the following type of contexts. In them, as radically different from the rest of contexts, *mān* does not govern any noun phrase:

(6) KUB 31.71(+?) rev. iii[1] 8–13

1. *nu=wa=kan* *imma* ÉSAG$^{HI.A}$ *kuiēšqa* *ḫallu-š*
CONN=QUOT=LOC ever grain.silos some.NOM.PL.C deep-NOM.PL[1].C

2. *eni-uš=ma=wa=kan* ÉSAG$^{HI.A}$ *karū* ***mān*** *šarā*
this-NOM.PL.C=but=QUOT=LOC grain.silos already like up

šannapilaḫḫ-ant-eš
empty-PRTCP-NOM.PL.C

3. *nu=wa* ^{GIŠ}KA×GIŠ$^{HI.A}$ *mān* *kueqa* *ki-ttari …*
CONN=QUOT boxes like something.NOM.PL.N stand-3SG.PRS.MED

[4] Cf. MOUTON 2007, pp. 274, 277.
[5] Cf. MOUTON 2007, pp. 275, 277; VAN DEN HOUT 1994, p. 310.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000310

"(1) There are some deep grain silos there (2) These grain silos are **like** already emptied. (3) There are standing something like boxes".

Actually, there has been an attempt to assess clause 2 of (6) along exactly the same lines as (4–5) above. Thus cl. 2 of (6) was translated in CHD (L–N, p. 146) as "[t]he aforementioned silos/storage bins were completely emptied out as formerly". This translation implies that *mān* was understood as postposition "like" governing the adverb *karū* "before". As there is no reference to a previous situation in the context, but rather the focus is on the description of what happened in the house in the dream, I prefer the understanding of Mouton and Goedegebuure of *mān* as adverbial "like, kind of" which is given in (6) cl. 2. That it is superior to the analysis of CHD follows from cl. 1, 3. They show how artificial it is to translate *mān* in cl. 2 as the postposition "like". In all the context it is not comparison with another situation that is extant, it is uncertainty and indefiniteness, both with the help of indefinite pronouns in clauses 1 and 3 and with *mān* in clauses 2 and 3. Thus, paradoxically, it fits the context more to translate *mān* in clause 2 as an indefinite adverb, not as a postposition.

The following context is not clear, but it is obvious that the analysis "something/one like" is not applicable to it:

(7) KUB 31.77+ obv. i 12–13, CTH 584.5, NH/NS[6]

*nu=wa=kan ūḫ-ta **mān***
CONN=QUOT=LOC feed-3SG.PST like

"and (he) kind of fed (him)".

Only some adverbial meaning "like, kind of, in some way" can fit (7). In any case, the next clause is clear:

(8) KUB 56.14 rev. iv 2–3, CTH 215, NH/NS[7]

nu=war=aš imma EGIR–*pa **mān*** TI–*eš-ta*
CONN=QUOT=she even again like live-3SG.PST

"(and the (child's) nurse who the queen and Kilushepa reared) she was even in some way or another alive again (and she appeared below me and she said to me)".

The only way to understand *mān* in (8) as a postposition is to translate EGIR–*pa **mān*** as "like before", but this is impossible as *āppa* has the meanings "back, again, further", not "before". In this context it is only possible to understand *mān* in (8) as adverbial "like, kind of".

[6] Cf. de Roos 2007, pp. 117, 120.
[7] Cf. de Roos 2007, pp. 238, 240.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000311

The following context is virtually lexically identical to (8). Thus it should probably also be assessed along the same lines as (8):

(9) KUB 31.77+ obv. i 8–9, CTH 584.5, NH/NS[8]

nu=wa *zašḫiya* *ABU=YA* ***mān*** EGIR–*pa* TI–*eššanza=pat*
CONN=QUOT dream.LOC.SG father=my like again alive.NOM.SG.C=EMPH

"In the dream my father (was) in some way or another alive again".

It is also possible to assess the context just like (4–5) above as "In (my) dream (there) was (someone) like my father, even come to life again" following (CHD L–N, p. 146). This understanding cannot be excluded, but in view of the close parallel (8) where it is unapplicable I prefer the translation of *mān* suggested by DE ROOS (2007, p. 120) as an adverb "like, in a way". It could be argued that the position of *mān* directly folowing *ABU=YA* "my father" and preceding the preverb in (9) vs its position between the preverb and the verb in (8) might indicate different analyses: as an adverb in (8) and as a postposition "(someone) like" in (9). However, as is known for other words in the immediately preverbal position, see, e. g., SIDELTSEV 2015 for indefinite pronouns, if a word is placed between the preverb and verb, it will obligatorily attest another placement option—i. e. occur before the preverb as well—with no apparent difference in meaning or scope. In any case, whatever the analysis of ambiguous (9) is, (6–8) are unambiguous evidence in favor of adverbial indefinite *mān*.

It is significant that such contexts cannot be assessed as ellipsis of indefinite pronouns *kuitki* "something" or *kuiški* "someone". *Mān* in these contexts was labelled "indefinite" *mān* by DE ROOS (2007, p. 120). In the light of the unambiguous indefinite adverb *mān* in (6–8) the contexts like (4–5) now appear ambiguous: they can actually also contain indefinite adverbial *mān* "kind of", and not the postposition *mān* in the elliptic phrase "(something/one) like X".

2.3 Diachrony of indefinite adverbial *mān* "like, kind of"

In any case, whatever the analysis of (4–5), (6–8) warrant an indefinite adverbial *mān* for Hittite. They were translated as "comme (si)" (MOUTON 2007, p. 277), thus she implicitly derived it from postposition *mān* "like". The development postposition > adverb with this semantics is well attested, cf. English *kind of*, Russian *vrode kak* "kind of", *kak budto* "as if/like". The use of a discourse marker expressing uncertainty of the dream and related to a preposition/postposition with the meaning "like" is well attested in the

[8] Cf. DE ROOS 2007, pp. 117, 120.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000312

corpuses of Russian (Kibrik/Podlesskaya 2009) and English dreams (on-line corpus Dream Bank), the only available corpuses of dream narratives[9], see:

(10) *I mne vrode kak k nemu nuzhno podojti.* Russian
and me kind of how to him necessary come.up.INF
"And it is kind of necessary for me to come up to him" (NDS_059-f-z 17 F 20).

(11) *I knew we were in Oak town and recognized the kind of little semi-shabby house, but kind of envied it…* (an example out of on-line corpus of dreams in English, Dream Bank; Alta: 25).

Another option is that this indefinite *mān* does not directly derive from the postposition "like", but is rather related to adverb *man-qa* "somehow", independently attested (CHD L–N, pp. 175–176). If seen in this light, i.e. if related to *mān-qa*, indefinite *mān* will be a bare interrogative.

As is known both from cross-linguistic (Haspelmath 1997), Indo-Europeanist (Haug 2016), and Hittitological perspectives (Haug/Sideltsev in print), bare interrogatives are relative/interrogative pronouns, e.g., *kuiš* "which", used instead of indefinite pronouns, e.g. *kuiški* "someone", in some contexts, most commonly under negation and in conditional clauses.

In this context *mān* would be used in the meaning "somehow" (= indefinite *mān*) alongside subordinator/*wh*-word *mān* "how". Thus *mān* would be a bare interrogative, *wh*-word in form, indefinite adverb in its function alonside *mān-qa* "somehow" which is an indefinite adverb in both its function and in its form (marked by *-ki/ka*, as all indefinite pronouns).

However, there are several facts which testify against this hypothesis. First, bare interrogatives like *kuiš* for *kuiški* occur in Hittite only when licenced by negation or conditional operator (= in negative or conditional clauses), whereas indefinite *mān* for *man-qa* would occur in main clauses, i.e. not licenced by anything! This runs counter to the system of Hittite bare interrogatives and is unlikely. And moreover, this is in marked contrast to *manqa* which is negated in the majority of its attestations (CHD L–N, pp. 175–176). In the context, it is *mān* that is expected to be used after the negation and *man-qa* is expected in main clauses. But in the actual texts we have got exactly the opposite distribution, which is by itself enough to turn the hypothesis down.

Besides, the first diachronic scenario is very straightfoward: postposition *mān* in the phrase "someone like X" developed into the postposition *mān*

[9] See in the introduction for the differing Mesopotamian tradition.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000313

in the phrase "(someone) like X" with the ellipsis of the indefinite pronoun. Later it developed into the indefinite adverb *mān*. The hypothesis is supported by the syntactic analysis. As contexts like (9) above show, indefinite *mān* is identical in its distribution to the postposition *mān* in indefinite noun phrases.

Statistically[10], the attestations of indefinite *mān* in dreams are as follows, including adverbial uses, postpositional ones and ambiguous ones:

(12) positions of indefinite *mān* in dreams:

Second or clause internal	3×
Ambiguous between second and postverbal	1×
Ambiguous between second and preverbal	4×
Fragmentary	5×
Preverbal	8×

The contexts show that the two unambiguous attestations of adverbial indefinite *mān* (listed above as (6) and (8)) and the majority of ambiguous and unambiguous postpositional *mān* in indefinite noun phrases are in the immediately preverbal position. For postpositional *mān* in indefinite noun phrases the distribution simply agrees with that of indefinite pronouns, which are predominantly in the immediately preverbal position (SIDELTSEV 2015, 2017). For indefinite adverbial *mān* the immediately preverbal position can only be explained by its developing out of postpositional *mān* in indefinite noun phrases.

The other hypothesis tracing adverbial indefinite *mān* to the subordinator/*wh*-word *mān* "how" as a bare interrogative does not agree with the actual data so neatly.

It was shown in SIDELTSEV 2015 that bare interrogatives are different in their distribution from indefinite pronouns—whereas indefinite pronouns cannot be clause initial/first, bare interrogatives can, just like proper relative/interrogative pronouns for which first/initial position is one of main ones. Thus, if indefinite *mān* was a bare interrogative, it would be expected to occur clause initially in at least part of its attestations because bare interrogatives behave at least partially as relative/interrogative pronouns. Subordinate/interrogative *mān* "how" is in the a majority of cases first/initial in the clause. However, this prediction is not borne out. Indefinite *mān* does not follow the pattern of bare interrogatives because it cannot be clause first. This follows most clearly from cases like (7) above. Even though the semantic

[10] Here and elsewhere my corpus is identical to the corpus described in Appendix 1 of SIDELTSEV 2017. The compatibility was deliberately sought to make the statistics listed there compatible with the statistics in the present paper.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000314

analysis of (7) is difficult (de Roos 2007, p. 120), it is clear that we deal here with the second position of *mān*. The verb is in the first position solely for *mān* to be second. This definitively ruins the theory that indefinite *mān* is a bare interrogative for the proper indefinite *manqa*.

2.4 Indefinite *mān*: Conclusion

Thus indefinite *mān*, a recognized marker of uncertainty at discourse level in dream texts, at a closer look does not attest uniform properties in dream texts. It functions in a variety of ways in dreams—mostly as a prototypical postposition "like", and just in two unambiguous cases as an indefinite adverb with the meaning "like, kind of", although quite a lot of cases are ambiguous. Its disproportionate frequency in dream texts is due to the fact that as a postposition it forms part of indefinite noun phrases so common in dreams.

Thus the disproportionate frequency of *mān* in dreams is partially incidental, due to the frequency of uncertain referents marked by indefinite pronouns (which are much more frequent than *mān*). However, the fact that indefinite adverbs are represented only by *mān*, but not by synonymous *manqa* or *kuitki* is a sure sign that it was *mān* that came to be a marker of dream narratives.

What is important for the following discussion is that *mān* marks uncertainty in dreams, just as one expects from cross-linguistic parallels.

3 *imma*

Indefinite use of *mān* was limited only to dreams (Melchert 1985; de Roos 2007) and *mān*, both as an indefinite adverb and as a postposition governing an indefinite noun phrase is one of the two discourse markers of dreams (Melchert 1985).

The other marker of dreams is *imma*. It was pointed out that *imma*, just like *mān*, is disproportionately often attested in dreams and that its function and distribution in dreams is distinct from that elsewhere (Melchert 1985).

As for semantics, Melchert (1985) established several functions of *imma* in Hittite texts other than dreams. He explicitly attempted to set up one uniform very abstract function for all the uses of *imma*, but for my purposes it is more productive to start from more concrete and better defined functions available in his work. I will start from some general terms.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000315

3.1 General terms

Cross-linguistically, indefinite pronouns fall into several classes (HASPELMATH 1997), which are illustrated by the following English sentences:

1. Universal quantifier: I kissed **each one**;
2. Free choice expression: I can kiss **anyone**;
3. Negative polarity item (NPI):
   a) I did not kiss **anyone,**
   b) Even if I kissed **anyone**, I would not tell it;
4. Existential quantifier: I kissed **someone**.

These cross-linguistically universal classes are mapped differently in different languages, see for Hittite (SIDELTSEV/YAKUBOVICH 2016). For the purposes of the paper the relevant difference is between existential quantifiers/NPIs and free choice expressions. Both are built in Hittite from relative/interrogative pronouns, e. g. nom.sg. c. *kui-š* "which". Existential quantifiers/NPIs are derived from the inflected forms of relative/interrogative pronouns with the help of *-ki/-ka*, e. g. nom.sg. c. *kui-š-ki* "some/any". Free choice pronouns can be expressed by just relative/interrogative pronouns, e. g. nom. sg. c. *kui-š* "whichever", but this is rare[11]. The most commom way to derive free choice indefinites is by *kui-š imma*, as well as optionally by reduplication of the pronoun: *kui-š imma kui-š*.

That is, free choice "anyone, whichever" can be expressed as follows:

nom.sg. c. *kui-š*,
kui-š imma,
kui-š imma kui-š, see (SIDELTSEV/YAKUBOVICH 2016)[12].

Now, indefinite pronouns are quantifiers, i. e. they are operators which bind a variable within a stretch of enunciation. The enunciation is the operator's scope. Operators need not be quantifiers, they can also be other linguistic entities, e. g., negations, focus particles, etc and their scope can be wide and narrow. Wide scope is over all the clause or most of the clause, as illustrated by the following Russian sentence:

Ja ***ne*** *videl jego v parke.*
I NEG saw him in park
"I did **not** see him in the park".

[11] There is only one case in my corpus, see for discussion SIDELTSEV/YAKUBOVICH 2017.
[12] Non-specific relative pronouns ("whoever") are very similar, both in their form and function, see below.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000316

Here all the situation *videl jego v parke* "saw him in the park" is negated. As different from this, in the following case the scope of the negation is only over *jego* "him" and is narrow:

Ja videl v parke ***ne*** *jego.*
I saw in park NEG him

"It was **not** him that I saw in the park".

With all this in mind I will tackle the syntax of the other marker of dream narratives in Hittite alongside *mān* "like"—*imma* "even".

3.2 Focusing function of *imma*

The clearest function of *imma* is the focusing function. Here the scope of *imma* is narrow, only over the word it follows, not over the whole clause:

(13) KUB 13.4 rev. iv 21, CTH 264.A (NH/NS)

n=an=kan UN-*š-i* ***imma*** *tāi-tteni*
CONN=it=LOC man-DAT.SG even steal-2PL.PRS

"Are you stealing it from **just** a man?"

I follow the understanding of MILLER (2013, p. 263). MELCHERT (1985, p. 193) assessed it differently: "You (may) indeed steal it from a man, but you (may) not steal it from a god". However, despite different interpretations it is obvious that MELCHERT was correct in determining both the scope and function of *imma*: *imma* indeed has narrow scope—only over the noun phrase UN-*ši* "a man", and it marks contrastive focusing of it. This is obvious as the set of alternatives is available in the context (iv 21–22): *UL=an=kan* ˣDINGIR^{i}-*LI*^{i}-*ni*$^{?}$ xˣ *tayatteni* "Are you not stealing it from a deity?"

The following case is similar in that it involves narrow focus in a question, but the focus is here on the adjective which *imma* follows:

(14) HKM 6 obv. 11—l. e. 13, CTH 186, MH/MS[13]

(Concerning what you wrote me, saying: "The enemy has come. He pressed the city Hapara *on that side* (of me) and the city Kasepura on this side. But he himself passed through, and I don't know where he went")

nu apā-š $^{L\acute{U}}$KÚR *alwanzaḫḫ-anza* ***imma*** *ēš-ta*
CONN he-NOM.SG.C enemy enchant-PRTCP.NOM.SG.C even be-3SG.PST

"So, was that enemy enchanted (that you did not recognize him?)"

[13] Cf. HOFFNER 2009, p. 105.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000317

The focus is here counterexpectant, as "enchanted" is the least expected of all alternatives.

3.3 Focusing *imma* "even"

The next distinct meaning of *imma* is "even" with wide sentential scope:

(15) KUB 13.1+ rev. iii 13'-17', CTH 261.I.A, MH/MS[14]
1. *ANA* URU–*LÌ=ya=ššan kue* PÚ$^{HI.A}$ EGIR–*an*
2. [*nu k*]*uedani ANA* PÚ SÍSKUR *ēšzi*
3. *n=at šipanzakandu*
4. [*šar*]*ā=ya=at=kan ār***aš***kandu*
5. *kuedani=ma* [(*AN*)]*A* PÚ SÍSKUR NU.GÁL
6. *n=at=kan šarā* ***imma*** *āraškandu*
   CONN=them=LOC up even visit.IMPF.3PL.IMPER
7. [*n*=]*at=kan anda lē* IGI–*wandariškezzi*

"(1) And for whatever springs are behind the town, (2) for [wh]atever spring there is an offering regimen, (3) they must perform it regularly, (4) and they must come [u]p to visit it regularly. (**6**) And they must **even** come up to visit regularly any spring (5) for which there is no offering regimen. (7) They must never neglect it".

In the context in question *imma* is best translated as "even" and its function is counterexpectant addition (MELCHERT 1985, p. 192): first the springs for which there are offering regimens are described and then another category of springs is added—those for which are no offering regimens, although this is not expected.

So both this and the previous examples (13–14) are focusing, the difference between them is in the scope of *imma*—in (13–14) its scope is narrow over the word which precedes it and in (15) its scope is over all the clause.

The wide scope of *imma* in (15) follows from the context. The counter expectancy in (15) does not concern just the preverb + verb, but rather all the situation of visiting the springs for which there is no ritual (clauses 5–7) as confronted with the previous sentence of visiting the springs for which there is a ritual (clauses 1–4), see MELCHERT 1985, p. 196. Thus *imma* has wide scope over the whole sentence, not just the clause. That *imma* can have wide scope ("*imma* … modifies not any particular element in the sentence, but the sentence as a whole") was already established by MELCHERT 1985, p. 196.

Another difference between foci discussed in sections 3.2 (exx. 13–14) and 3.3 (ex. 15) is the precise focus meaning—in 3.3 it is additiveness + counter expectancy. In 3.2 we see just choice out of a closed set of alternatives.

[14] Cf. MILLER 2013, pp. 228–229.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000318

3.4 *imma* "really, indeed, actually"

In the following context *imma* has wide scope over all the clause with the meanings "really, indeed, actually" which MELCHERT (1985, p. 192) termed asseverative function:

(16) KUB 54.1+ obv. i 53, CTH 389.1, NH/NS[15]

(As they earlier have taken away my god from me,)

[*nu=w*]*a* *ammuk* *āššu* ***imma*** *kuitki* *šanḫ-išk-er*
CONN=QUOT I.DAT good actually something.ACC.SG.N seek-IMPF-3PL.PST

"were they **really** planning to do something good for me? (Now, do not turn in favor toward these (men), O god, my lord)";

MELCHERT (1985, p. 192) observed that there is an "element of surprise in such sentences, which leads to the use of *imma* to assert the reality of what is stated: "If you actually do so-and-so (much to the surprise of any reasonable person) …" This understanding makes it likely that the so called asseverative function is a contextual extention of the function I assessed above as "even". Yet further extention is seen in negative contexts (ibid: 187). The fact that asseverative function is straightforwarly derived from the focusing one, but not vice versa, is important for the following discussion.

3.5 *imma* in dreams

MELCHERT interpreted the function of *imma* in dreams as asseverative (1985, pp. 196–197):

> This frequent use of *imma* modifying the entire sentence in a dream narrative reflects the speaker's doubts that the listener will believe what she says. Therefore she insists repeatedly on the veracity of her report by means of *imma*, which has the same asseverative sense we have seen elsewhere.

MELCHERT was not right here. Analysis of dream narratives, both Hittite ones (DE ROOS 2007; MOUTON 2007), Ancient Near Eastern ones (OPPENHEIM 1956; DURAND 1988, pp. 455–482; BUTLER 1998; ZGOLL 2006) and the larger body of texts in Russian (KIBRIK/PODLESSKAYA 2009) and the on-line corpus of dreams in English, Dream Bank, demonstrates beyond any reasonable doubt that no dream narrative speaker ever insists on the veracity of her report. The only veracity which is attested is confirmation that the dream viewing really took place and it is attested outside the dream narrative, see texts 229 l. 16 and 239 ll. 11'–12' of Mari archive in (DURAND 1988,

[15] Cf. CHD (Š, p. 166). Cf. "Früher, wenn sie mir meine Gottheit nahmen, [d]a planten sie wahrhaftig mir etwas Gutes" (ARCHI/KLENGEL 1985, p. 59).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000319

pp. 469, 481; BUTLER 1998, p. 41; ZGOLL 2006, pp. 355–358). Apart from this it is never attested in the description of the dream itself.

What is indeed amply attested in dream narratives both in Hittite and cross-linguistically, is surprise and uncertainty, both referential and epistemological, conveying the imitative reality of dreams that is obviously distinct from the real life experience. This uncertainty is expressed by the other frequent markers of dreams, as we have seen in section 2 above for Hittite—by indefinite pronouns as well as by postposition *mān* "like" and by indefinite adverb *mān*. The same is particularly clearly seen in Russian dream narratives (KIBRIK/PODLESSKAYA 2009), see, e. g.,

(17)

1. *I* ***kak by*** *xotel* *spr'atat'* *dnevnik.*
   and as if wanted hide.INF journal
2. *Ot* *roditelej.*
   from parents
3. *Nu* *nu* ***kak-to***
   well well somehow
4. ***Kak by*** *u* *men'a* *ne* *<poluchalos'\|pomeschalos'>*
   as if in me NEG <succeeded\|fit.in>

"(1) I **kind of** wanted to hide the journal. (2) From my parents. (3) Well, well, **somehow** (4) I **kind of** did not <succeed|fit in>" (NDS_028-m-z 10 M 14–17)

In this context, both concrete Hittite and cross-linguistic, "really" as a marker of dreams appears to be a singularly unfortunate analysis as the Hittites drew a very clear distinction between dreams and reality and marked the dream narrative accordingly—without an attempt at verisimilitude.

3.5.1 *imma* in dreams: "even"

After this general discussion I will pass to the analysis of concrete dream contexts attesting *imma*. The first of them has already been assessed above as (8), as it also makes use of indefinite adverb *mān*:

(18) KUB 56.14 rev. iv 2–3

nu=war=aš ***imma*** EGIR–*pa* *mān* TI–*eš-ta*

"she was **even** in some way or another alive again".

The context is particularly revealing as it simultaneously employs both indefinite *mān* in its unambiguous adverbial use "like, kind of" and *imma*. The context provides a good starting point for the analysis of *imma* in dreams.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000320

As was observed above, *imma* possesses several meanings—"even", "really, indeed, actually", focusing function. I believe that out of these, the focusing function and "even" fit the context best. The basic meaning "even" of *imma* is easily compatible in the context with the meaning "kind of" of *mān*, marking uncertainty. The compatibility follows from cross-linguistic data concerning dream narratives. E. g., in the corpus of dreams in English[16] *even* is quite frequently used in dream narratives with the meaning of surpise at the situation in the dream which runs contrary to the one which the dreamer expects on the basis of his/her real life experience, see, e. g.,

(19) *On my right I see trees, maybe even a park.* (an example out of on-line corpus of English dreams, Dream Bank; Alta 217).

The context in (18) is identical to the discourse which is attested in the corpus of English dreams: here the situation that the nurse was alive, even though she is dead in real life, is highly surprising for the speaker and brings about the counterexpectant use of *imma* "even". In the same context the other meanings of *imma* like focusing or "actually, indeed, really" can be safely excluded for the simple reason that the speaker is well aware of the fact that actually the nurse is dead, but contrary to expectations, she was even kind of alive in the dream. If we follow the suggestion of MELCHERT that *imma* means "actually, indeed" in such contexts, we will get two opposite discourse markers—"indeed" and "kind of, like" in one context. I believe it is unlikely that the same context would contain two opposite discourse markers. Thus contexts like this are sufficient ground to reject MELCHERT's analysis of *imma* in dreams as asseverative. The narrowly focusing function is not in question as *imma* marks narrow focus of the word that immediately precedes *imma*. In (18) *imma* is clause first. Second, the distant parallel is supported by Hittite where no unambiguously asseverative markers are present in dreams.

The conclusion is definitively corroborated by the following context:

(20) KUB 31.77+ obv. i 8–9, CTH 584.5, NH/NS

nu=wa *zašḫiya* *ABU=YA* ***mān*** EGIR–*pa* TI–*eššanza=pat*
CONN=QUOT dream.LOC.SG father=my like again alive.NOM.SG.C=EMPH
"in the dream my father (was) **in some way or another** even alive again"[17].

[16] No parallels are attested in the Mesopotamian tradition, as assessed in (OPPENHEIM 1956; DURAND 1988; BUTLER 1998; ZGOLL 2006), but see the introduction for the difference between the Hittite narrative dream techniques and the Mesopotamian ones.

[17] The translation basically follows DE ROOS 2007, pp. 117, 120, but he does not translate *-pat*. For *pat* as "even" s. CHD L–N, p. 146.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000321

It is important to stress that *-pát* is clearly visible in the photo which is available in the electronic Konkordanz of Hittite texts at Hethitologie Portal Mainz despite DE ROOS' (2007, p. 117) *pat*? transcription.

The importance of this context is that it shows that the unambiguous focus particle *-pat* is used in the identical context in (20) as the particle *imma* in (18). At first sight *-pat*, being a focus particle, might appear to favor the understanding of *imma* as marking focus, and not meaning "even". However, it must be borne in mind that "even" is one of focus meanings, marking additive scalar focus (additiveness [another] + surprise). So, both the function of narrow focus and the meaning "even" are focusing, and both are attested for Hittite *imma*, with the difference that "even" has in the examples above wide scope over the clause whereas proper focusing *imma* has narrow scope over a word. Similarly, the difference between (18) above and (20) is in the fact that in (18) *imma* has clausal wide scope whereas in (20) *-pat* has narrow scope over the verb it cliticizes to. However, the difference is negligible as clausal scope in (18) is virtually identical to the narrow scope in (20): the clause in (18) consists of only the verb as well as a temporal adverb. Thus the scope in reality is basically over the verb in (20) and over adverb + verb in (18).

The parallel between (18) and (20) supports focus interpretation of *imma* in dreams, which was offered above, most likely counterexpectancy, contra MELCHERT's "really, indeed". "Even" is a very apt translation and it is frequently attested in dream narratives as is seen in the corpus of modern English dreams above. If there are discourse markers in dreams, they mark unexpectedness of an event in a dream vs reality. Actually, this is how some fragmentary attestations of *imma* are translated by DE ROOS 2007[18], e. g.

(21) KUB 48.125 rev. iii? 6', CTH 590, NH/NS[19]

]*x* ***imma*** *uda-š*
even bring-3SG.PST
"he even brought".

Thus I conclude that assessing *imma* as "even" in dream contexts follows both from the context and from what we know about dream narratives cross-linguistically.

[18] Other analogous contexts are NH/NS, CTH 590, KUB 15.12 rev. iv 3', 9'–10'; NH/NS, CTH 215, KUB 56.14 obv. i 12'.

[19] Cf. DE ROOS 2007, pp. 229–230.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000322

3.5.2 *imma* in dreams: indefiniteness.

However, the following context is difficult to fit into this picture. As established above in the discussion of (3)=(6) which I will repeat here as (22), in (22) indefinite adverb *mān* in clause 2, indefinite phrase ÉSAG$^{ḪI.A}$ *kuiēšqa ḫalluš* "some deep grain silos" in cl. 1, and the postpositional phrase ^{GIŠ}KA×GIŠ$^{ḪI.A}$ ***mān kueqa*** "something **like** boxes" in cl. 3 are all used in a parallel way to code uncertainty of the dream discourse. It implies that in cl. 1 we deal with another case of indefiniteness marker (here indefinite pronoun *kuiēšqa* "some") and *imma* cooccurring in one clause:

(22) KUB 31.71+[2] rev. iii 7'–9', CTH 584, NH/NS

(In a dream someone like a prince came in and kept saying to me: "Come, I will show you what has happened in your house")

1. *nu=wa=kan* ***imma*** ÉSAG$^{ḪI.A}$ ***kuiēšqa*** *ḫallu-š*
CONN=QUOT=LOC even grain.silos some.NOM.PL.C deep-NOM.PL[1].C

2. *eni-uš=ma=wa=kan* ÉSAG$^{ḪI.A}$ *karū* ***mān*** *šarā*
this-NOM.PL.C=but=QUOT=LOC grain.silos already like up

šannapilaḫḫ-ant-eš
empty-PRTC-NOM.PL.C

3. *nu=wa* ^{GIŠ}KA×GIŠ$^{ḪI.A}$ ***mān*** *kueqa* *ki-ttari …*
CONN=QUOT boxes like something.NOM.PL.N stand-3SG.PRS.MED

"(1) There are **some** deep grain silos there (2) These grain silos are **like** already emptied. (3) There are standing something **like** boxes."

A meaning like "even" does not fit the context because the context stands in no obvious discourse relationship to the previous stretch of discourse or to the speaker's expectations, as different from the examples above. The context does not attest any sign of association with focus either. Pure surprise and counterexpectancy are unlikely.

The context describes what was seen in the place identified as "your house", but that the speaker did not recognize as hers. To what extent can the contents of the house be described as unexpected? Grain silos obviously made integral part of a typical Hittite household. It is the fact that they are empty might be surprising, but this would mean *imma* has scope over the whole situation, not just over the clause it is in, which is unlikely.

The context repeatedly marks indefiniteness, s. for this analysis of (22) above sub (6). Can one suggest in this light that *imma* here simply contributes to the indefiniteness of the noun phrase ÉSAG$^{ḪI.A}$ *kuiēšqa ḫalluš* "some deep grain silos"? This seems at first sight surprising in the light of what we saw

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000323

above—that *imma* functions as a focus marker in dreams. However, it is well known that focus markers develop into indefinite pronoun markers:

> In many languages there are indefiniteness markers that are identical to scalar focus particles meaning "even" (HASPELMATH 1997, p. 158).

Indeed, focus markers are one of the main sources for indefinite pronoun markers (HASPELMATH ibid.). Thus, in Tudra Nenets different focus markers form different indefinite pronouns from question words, which I will illustrate with *ŋəmke* "what, what kind" (NIKOLAEVA 2014). The affirmative affix *-xəwa* (indicating contrast) forms existential quantifiers from question words, e. g. *ŋəmke-xəwa* "something, some" (ibid, p. 131). The focus affix *-xərtə* added to question words regularly forms negative polarity items, e. g. *ŋəmke-xərt°* "nothing" (ibid, pp. 129, 277–278). The limitative affix *-r'i* with the most common meaning "only" participates in the derivation of free-choice pronouns from question words, e. g. *ŋəmke-r'i* "any kind, whatever" (ibid, p. 127).

Besides, it cannot be incidental that the majority of other reasonably clear occurrences of *imma* in dreams are attested in indefinite contexts too alongside indefinite pronouns. The clearest of them are:

(23) KUB 31.71+[3] obv. ii 24'-27', CTH 584, NH/NS[20]

ANŠE.KUR.RA^{MEŠ}=*ma=wa* ***imma*** *kuiēšqa* *INA* É.GAL–*LÌ*
horses=but=QUOT ever some.ACC.PL.C in palace
^{f}*Zamuwatti-š* *mān* *wēk-ta*
Zamuwatti-NOM.SG.C like ask-3SG.PST

"(Someone) like Zamuwatti asked for some horses in the palace".

(24) KUB 31.71+[3] rev. iv 22–24, CTH 584, NH/NS[21]

parā=ma=wa=mu=kan ***imma*** *namma* *damēdaš* *kuedašqa*
then=but=QUOT=me=LOC ever then other.LOC.PL some.LOC.PL
É*ḫalenduwaš* *anda* *pēḫute-t*
halentuwa.LOC.PL in lead-3SG.PST

"But further he took me into yet some other *halentuwa*".

The rest of dream contexts are fragmentary or unclear, but they do not contradict the analysis.[22]

[20] Cf. MOUTON 2007, pp. 274, 277.
[21] Cf. MOUTON 2007, pp. 275, 277.
[22] The only context indefinite reading does not fit is:

KUB 31.71+[3] obv. ii 7'–8', CTH 584, NH/NS, cf. GOEDEGEBUURE 2014, p. 199. Differently MOUTON 2007, pp. 273–274, 276: "Perhaps [the horse]s will trample […] me!" I, the queen, sat down and began to wail. The charioteers were laughing at me.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000324

However, the analysis raises a number of issues about word order, scope of *imma* and cooccurrence of *imma* in the same context with other indefiniteness markers, indefinite pronouns. I will tackle them in the following sections.

4 Word order with indefinite *imma*

The first problem is the word order we see in (22–24).

4.1 Second position of *imma*

As was shown by Melchert 1985, *imma* has a second position constraint—i. e. it is second within its phrase and within the clause[23]. This is seen in the contexts where *imma* is part of a noun phrase. It is invariably the case in the non-specific relative pronoun *kui- imma kui-* "whatever":

(25) Bo 86/299 obv. ii 62, CTH 106.A.1, NH/lNS[24]

kui-š=kan	*imma kui-š*	ŠÀ-*BI* KUR ^{D}*Ḫūlaya*	*ēš-zi*
who-NOM.SG.C=LOC ever	who-NOM.SG.C	inside land Hulaya	be-3SG.PRS

"Whoever is in the land of the Hulaya River …"

In case we assess (23) above as containing indefinite noun phrase ANŠE.KUR.RA^{MEŠ} *imma kuiēšqa* "some horses" with *imma* as part of the phrase, *imma* will be second within the clause and within the indefinite phrase ANŠE.KUR.RA^{MEŠ} *kuiēšqa* "some horses". That it is clause second is shown by the fact that it directly follows the sentential clitics *=ma=wa*. This happens because the noun phrase is at the left edge of the clause and its first word is the first word of the clause. Thus the example fits ideally into what we know about second position constituents in general.

However, other indefinite *imma*'s are quite different. Thus in (24) *imma* is second only within the clause as it follows the first word of the clause *parā*

nu=mu=kan	*imma uni-uš*	ANŠE.KUR.RA^{MEŠ}	*awan arḫa pēḫuter*
CONN=me=LOC ever	this-ACC.PL.C	horses	away away lead.3PL.PST

"Nevertheless, they led these horses away from me. (Neither did anyone (horse) trample me nor did anyone urinate over me)".

Here I follow Goedegebuure (2014) that *imma* marks pure contrast, nothing else fits—neither "even", indefiniteness, "indeed", nor anything else. Cf. Melchert 1985. The context shows that the diversity of functions of *imma* in dreams is reminiscent of *mān* in dreams.

[23] It follows from some of the examples above that the distribution is not so straightforward.

[24] Cf. Beckman 1996, p. 112; Otten 1988, pp. 18–19.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000325

"then". If it is assumed to be part of the indefinite noun phrase, it will be *first* within the phrase *namma damēdaš kuedašqa* ^{É}*halenduwaš anda* "into yet some other halentuwa". This is quite unexpected in view of what we know about *imma* within noun phrases.

Still a look at other second position constituents ensures that the same variation—clause and phrase second in (23) vs clause second, phrase first in (24)—is attested for such second position constituents as indefinite pronouns, see SIDELTSEV 2015; 2017. Just like *imma* in (23), in some cases they can be simultaneously clause second and phrase second, as in:

(26) KBo 5.9+ rev. iii 23–24, CTH 62.II.A, NH/NS[25]

našma	*mān*	KUR–*TUM*	***kuitki***	*zaḫḫiya-za*	LUGAL	KUR	^{URU}*Ḫatti*
or	if	land	some.ACC.SG.N	battle-ABL	king	land	Ḫatti
anda	*ḫatkišnu-zzi*						
in	beleager-3SG.PRS						

"Or if the King of Ḫatti beleaguers **some** land in battle, …".

But, again like *imma* in (24), they can also be clause second, but phrase first, as in:

(27) KUB 21.42+ rev. iii 14–15, CTH 255.1.A, NH/NS[26]

[*n*]*u*	*ANA* $^{LÚ.MEŠ}$*MUIRTU*$_4$	***kuēlqa***	*šaḫḫana-za*	ḪUL–*luwēš-zi*	
CONN	to administrators	some.GEN.SG	*s.*-duty-ABL	get.bad-3SG.PRS	

"(If) it becomes dire for the *administrators* due to **someone's *saḫḫan*-levy**, …"

This happens when the first position in a clause is occupied by a word which is not part of a noun phrase. In (27) it is the fronting of a different constituent, *ANA* $^{LÚ.MEŠ}$*MUIRTU*$_4$ "for the *administrators*", that allows the indefinite pronoun to fulfil the second position requirement.

This is what is seen in (24): there *imma* is clause second, but phrase first if we assume it is part of the phrase *imma namma damēdaš kuedašqa* ^{É}*halenduwaš anda* "into yet some other halentuwa", i. e. the first position is provided by a word which is not part of its own phrase, in (24) *parā* "then".

Thus the position of *imma* in (24) simply follows the general second position requirements of the Hittite language. It is conspicuous that the variation is not attested for the most common use of *imma* in noun phrases—in *kui- imma (kui-)* free choice pronouns. The explanation for this might be that *imma* is grammaticalized as part of free choice pronouns, both semantically (free choice item only) and grammatically (fixed word order). In this

[25] Cf. DEL MONTE 1986, pp. 170–171; BECKMAN 1996, p. 58.
[26] Cf. MILLER 2013, pp. 288–289.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000326

case it is both phrase and clause second, as follows from (25) above. However, it must be borne in mind that this is a side effect of two independently attested phenomena. First, the phrase *kui- imma (kui-)* is normally at the left edge of the clause and thus it is *kui-* that commonly provides the second position requirement of *imma*. If the phrase contains both *kui-* and *imma* and another word at the left edge of the clause, *imma* is expected to precede *kui-*. This expectation is borne out in the following example:

(28) KBo 16.14+ obv. ii 25–26, CTH 61.II.7.C, NH/NS[27]

nu=kan ^{LÚ}KÚR ^{URU}*Gašga* ***imma*** *kui-š* ŠÀ KUR ^{URU}*Palā*
CONN=LOC enemy Gasga ever which-NOM.SG.C inside country Pala
iya-ttat
go-3SG.PST.MED
"Which Gasgaean enemy marched into Pala …"

MELCHERT (1985) argued that (28) is not a typical *kui- imma (kui-)* context. However, *imma* is obviously part of the noun phrase ^{LÚ}KÚR ^{URU}*Gašga imma kuiš* "which Gasgaean enemy" which is clause first. *Imma* is both phrase and clause second, but its first position is not provided in the usual way by *kui-*, it is provided by the noun phrase functioning as one phonological word—^{LÚ}KÚR ^{URU}*Gašga* because it consists of a Sumerogram and a place name. Therefore *imma* precedes *kuiš* as it would otherwise be clause third.[28] Actually, MELCHERT argued that *imma* is positioned as it is merely because it marks focus. It might be true, but it simply shows again that *imma* follows the first word of the phrase and clause. This follows only structurally from (28) as the context is unclear, but it follows both structurally and functionally from (35) below where *imma* focuses all the noun phrase, but is placed after its first phonological word.

In any case all this is inapplicable to (29) where we obviously see a regular *kui- imma* phrase:

(29) HHCTO 4 obv. 7–9, CTH 186, MH/MS[29]

[*nu=war=aš*] *IŠTU* DUB.SAR ***imma***$^{!}$ ***ku***[*ēz*] *waštanuwanza*
CONN=QUOT=he by scribe who.ABL even sinned.NOM.SG.C
"by whichever a scribe a sin has been committed"[30].

[27] Cf. MELCHERT 1985, pp. 198–199.

[28] Such cases are actually attested with *kui- kui- imma*, see MELCHERT 1985 and some other contexts. They are also in agreement with indefinite pronoun distribution: indefinite pronouns can also be phrase third in a statistically minor number of cases.

[29] Cf. ÜNAL 1998, p. 41, differently HOFFNER 2009, p. 255.

[30] HOFFNER (2009, p. 255) restored [*taparriyaš*$^{?}$] and translated "by whichever scribe the instruction$^{?}$ was disregarded".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000327

ÜNAL (1998, p. 41) emended it as *IŠTU* DUB.SAR *<kuēz> imma ku[ēz]*, but this is *ad hoc*, simply to get rid of the reverse sequence *imma kuēz* for the expected *kuēz imma*. However, the emendation is wrong, because *imma* would be in the unparallelled third position in the phrase and clause, whereas if read at face value it will be in the expected second position within both its phrase and clause.

4.2 First position of *imma*

However, the third putatively indefinite example with *imma* above (22) presents yet another problem if we posit that *imma* is part of the indefinite noun phrase, ***imma*** ÉSAG$^{\text{ḪI.A}}$ *kuiēšqa ḫalluš* "**some** deep grain silos", *imma* appears to be not only phrase first, but also *clause* first.

It was suggested by MELCHERT (1985, p. 196) that in such cases we also deal with the second position of *imma* as he believed that sentence connective *nu* + clitic chain provided the first position for *imma*. However, more consistently second position constituents like *-(m)a* and indefinite pronouns show that it[31] was not counted as the first position, see SIDELTSEV/MOLINA 2015. The same holds for *imma*. It is possible to understand *imma* in the following case as being clause second only if *nu* + enclitics is not counted as the first position:

(30) KBo 5.9(+) rev. iii 20, CTH 62.II.A, NH/NS[32]

n=aš=kan	IGI$^{\text{ḪI.A}}$*–w-a*	***imma*** ḪUR.SAG-*i*	*nai-tti*
CONN=them=LOC	eyes-ACC.PL.N	even mountain-LOC.SG	turn-2SG.PRS

"but direct them to the mountains".

If one assesses *n=aš=kan* as counting towards the first position, one will fail to observe any distributional patterns of *imma*. If *n=aš=kan* does not count, *imma* will be in the second position.

Thus *imma* in (22) can only be interpreted to be in the clause first position. The example is not isolated. There are several attestations of *imma* in Hittite texts which are clause first or even initial. In my corpus the counts are as follows:

(31)

Positions of *imma*	total 127×	
First/initial	**11×**	**8.7%**
Second	43×	33.8%
Preverbal	26×	20.5%

[31] As well as a number of other words such as *mān* "if", *naššu* "either", etc.
[32] Cf. DEL MONTE (1986, pp. 170–1); BECKMAN (1996, p. 58).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000328

Positions of *imma*	total 127 ×	
Fragmentary	13 ×	10 %
Ambiguous between second/preverbal	28 ×	22 %
Postverbal	1 ×	0.8 %
Clause internal	3 ×	2.4 %
Ambiguous between second/postverbal	2 ×	1.6 %

Thus statistically, the 11 *imma*'s in the first position constitute a minority (8.7 %), but it is big enough to be simply ignored.

In most of them *imma* has sentential scope, see Melchert 1985. However, there are cases where *imma* is first both within the clause and even its phrase:

(32) KUB 15.3 obv. i 15–6, CTH 584, NH/NS[33]

mān URU*Urikina*
if Urikina

mān ***imma*** *kuwapi*
if ever where

"(And whatever wish SIN entertains, according to that (wish) will I give the months of silver and gold) either (in) Urikina or anywhere **else**".

Judging by the context, *imma* here is part of the well attested free choice indefinite pronoun *kui- imma (kui-)* "what/whoever", here in the shape of *kuwapi imma* "wherever". Normally *imma* is second within the phrase, but here it precedes the pronoun *kuwapi*[34].

Seen in this light, (22) fits well into what we know about *imma* elsewhere. Actually, many of second position constituents occur statistically less frequently in the first position. Thus the variation between first and second positions of *imma* is again reminiscent of other second position constituents. The one which is the closest to *imma* is *kuwapi* "when, where". Cf. the statistics for *imma* in (31) with the statistics for *kuwapi* in (Sideltsev 2017)[35]:

[33] Cf. de Roos 2007, p. 106.

[34] Cf. Melchert 1985, p. 199, who suggests it should be assessed as <*kuwapi*> *imma kuwapi*, however, this solution is *ad hoc* and unnecessary in view of other contexts where *imma* is clause first.

[35] It also follows from (31) and (33) that the distribution of both *imma* and *kuwapi* is much more complex than first/second position alternation. This is not the place to discuss all the complexities of the distribution, suffice it to say here that all these positions are attested for other second position constituents, see (Sideltsev 2015) in detail for indefinite pronouns.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000329

(33)

positions of kuwapi	total 164×	
First/initial	**14×**	**8.5%**
Second	45×	27%
Preverbal	14×	8.5%
Fragmentary	28×	17%
Postverbal	0×	0%
Ambiguous between second/preverbal	46×	28%
Clause internal	5×	3%
Ambiguous between second/postverbal	12×	7%

Thus nothing in the indefinite *imma* distribution is unattested with other second position words. This makes it possible to assess indefinite *imma* as part of indefinite noun phrases.

5 Scope of *imma*

It was suggested that the scope of *imma* is over the word it follows (MELCHERT 1985), see for illustration (13–14) where *imma* has a narrowly focusing function and followed the narrowly focused word. The cases where *imma* is clause first were assessed by MELCHERT (1985) as *imma* with sentential scope.

If seen in this light, in (23) indefinite *imma* has standard scope over the phrase it is second within—ANŠE.KUR.RA^{MEŠ} ***imma kuiēšqa*** "some horses"—whereas in (22) it has sentential scope over the clause and by the same logic in (24) it has to have scope over *parā* "further". The function—marking indefiniteness—would be identical in all the cases, the difference would be in scope. This would contradict the assessment of (22) and (24) suggested above where *imma* was assumed to take scope over the noun phrases in all the three contexts.

Even if one feels justified to tease apart (23) from (22) and (24), by itself this scopal difference is not surprising and is attested elsewhere for focusing *imma* which can have either narrow scope over a syntactic phrase or wide scope over a clause, see above 3.2–3.3. It is also comparable to indefinite *mān* which can be part of an indefinite noun phrase or can have sentential scope.

Besides, there are data that imply that scope of *imma* is not derived in such a straightforward manner as follows from MELCHERT 1985. Thus in (32) the scope of *imma* is over the pronoun *kui-*, although it precedes it. (32) is admittedly rare being the only case with the word order *imma kui-* versus

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000330

kui- imma (kui-), but it is not isolated. Other instances of *word order—scope* mismatch are attested in

(34) HKM 47 obv. 15–6, CTH 581, MH/MS[36]

[nu]=nnaš <u>*ŠA*</u>-URU<u>*Taggašta*</u> ***imma*** <u>*uttar*</u> *awan katta [a]u-men*
CONN=us of Takkasta **thoroughly** matter.ACC.SG.N away down see-1PL.PST
"We thoroughly investigated by augury the matter of the town Takkasta".

Here *imma* modifies the verb with the meaning "thouroughly", but it breaks up the phrase *ŠA* URU*Taggašta uttar* "the matter of the town Takkasta" to be clause second, even though it is not part of the phrase.

The following context also demonstrates a mismatch between the scope of *imma* and its position in the clause:

(35) KBo 5.9(+) rev. iii 20, CTH 62.II.A, NH/NS[37]

(If you do not set them on their way and do not show them the road to Hatti,)
n=aš=kan IGI$^{HI.A}$*-w-a* ***imma*** ḪUR.SAG-*i* *nai-tti*
CONN=them=LOC eyes-ACC.PL.N ever mountain-LOC.SG turn-2SG.PRS
"**But rather** direct them to the mountains".

Here the first noun phrase IGI$^{HI.A}$*-wa* "eyes" does not have any reference of its own, but rather forms a phraseological unit with the other noun phrase and the verb "turn (someone's) eyes towards the mountain" and was a set phrase for encouraging a fugitive to flee (CHD L–N, p. 355). Thus the scope of *imma* in (35) can only be over all the phraseological phrase which is equivalent to its sentential scope, and not over the noun phrase IGI$^{HI.A}$*-wa* "eyes" it follows. The previous context favors the adversative meaning of the particle *imma*. However, as observed already by MELCHERT (1985, p. 189), *imma* can also be translated in such contexts by "even", "also, in addition". Whatever the exact semantic interpretation, which is of no direct interest for the paper, it is obvious that the scope of *imma* is over all the clause.

In this light both (22) and (24) can be understood as *imma* being part of a noun phrase and scoping over it, even though it is first within the phrase. However, it has to be stressed that nothing in the interpretation of (22) and (24) hinges on it—even if sentential scope is assumed for them as suggested at the beginning of the section, the function of *imma* has still to be indefinite. Besides, an important argument in favor of *imma* scoping over the noun phrase in (24) comes from the fact that it does not scope over the word it follows (*parā* "further"), as it should according to MELCHERT.

[36] Cf. HOFFNER 2009, p. 180.
[37] Cf. DEL MONTE 1986, pp. 170–171; BECKMAN 1996, p. 58.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000331

6 *Imma kuiš-ki* vs *kui- imma (kui-)*

I have suggested above that in at least three dream contexts (22–24) *imma* is the marker of indefiniteness. This assessment of (22–24) entails redundancy of ***imma kuiš-ki*** where both *imma* and *-ki/ka* appear to mark indefiniteness. *-ki/ka* is a standard marker of indefiniteness as it derives existential quantifiers/NPIs from relative/interrogative pronouns, e. g., *kuiš* "which" > ***kuiš-ki*** "some(one)". Why then posit another indefiniteness marker in the same phrase?

At face value the suggestion that *imma* has basically the same function as *-ki/ka* and forms a redundantly marked indefinite phrase *imma kuiš-ki* appears counterintuitive. We saw above that *imma* is not optional within free choice indefinites, as there is only one case where it is not used with *kui-*.

However, the same redundancy is also attested in practically every attested use of *imma* outside of free choice pronouns where it is grammaticalized. Thus in non-specific relatives ("whoever") which are obviously a source of free choice indefinites[38] *imma* is redundant:

kuiš imma (kuiš) "whoever" vs *kuiš (kuiš)*

This was made explicit by MELCHERT (1985, pp. 197–198):

> In a survey of all relative forms with *imma* available to me I have found no basis for a distinction between *kui- imma*, *kui- imma kui-* and *kui- kui-*. All seem to be equivalent generalizing relatives.

The redundancy is illustrated by (36) where two non-specific relative phrases are coordinated, but only the one in cl. 2 contains *imma (kuiš imma kuiš)* whereas the one in cl. 1 does not *(kuiš kuiš)*:

(36) KUB 13.4 rev. iii 3–6, CTH 264.A, NH/NS[39]

1. ***kui-š=aš***		***kui-š***	LÚ	É	DINGIR–*LÌ*	$^{LÚ.MEŠ}$SANGA	
who-NOM.SG.C=he		who-NOM.SG.C	man	house	god	priests	
GAL.GAL	$^{LÚ.MEŠ}$SANGA	TUR.TUR	$^{LÚ.MEŠ}$GUDU$_{12}$	*ḫūmant-eš*			
great	priests	small	anointed	all-NOM.PL.C			
2. ***kui-š=pat=kan***		*imma*	***kui-š***		DINGIR^{MEŠ}*-aš*		
who-NOM.SG.C=EMPH=LOC		ever	who-NOM.SG.C		gods-GEN.PL		

[38] See cross-linguistically HASPELMATH 1997, pp. 134–135: non-specific relatives are one of the most common sources of free choice pronouns. For Hittite the connection between non-specific relatives *kuiš imma (kuiš)* and free choice indefinites *kuiš imma (kuiš)* is obvious—both are formally identical with the exception of *imma* being optional in non-specific relatives and have a similar function.

[39] Cf. MILLER 2013, pp. 256–257.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000332

GIŠ*kattaluzzi* *šarre-ške-zzi*
threshold.ACC.SG.N cross-IMPF-3SG.PRS

"(1) **Whoever** belongs to the temple personnel, all the major priests, minor priests (and) anointed ones, (2) **whoever** normally crosses the threshold of the deities, …"

The redundant double marking of indefiniteness with the help of both *imma* and *=ki* within one noun phrase would easily fit into this broader picture. It would be identical to redundant *imma* in non-specific relative pronoun *kuiš imma (kuiš)* versus simply *kuiš (kuiš)* with the same function. So, by itself, redundancy is not surprising and the use of *imma* with existential quantifiers would be identical to the use of *imma* with non-specific relatives.

Redundant marking of indefinite pronouns is well attested cross-linguistically. Thus in Beserman Udmurt existential quantifiers are formed in two ways from the same pronominal stem—(a) PRON=*ke*, (b) PRON=*ke=no* where *=ke* is a conditional enclitic subordinator used as a marker of indefiniteness and *=no* is an additive focus particle (Kozlov 2017). Both are interchangeable in most contexts, e. g.:

(37a) ***kin'=ke=no*** *lə̂ktiz,* *ug* *todiš'kə̂* *kin''*
who=if=ADD come.PST.3SG NEG know.PRS.1SG.CN who

"**Somebody** came, I do not know who."

(37b) ***kin'=ke*** *lə̂ktiz,* *ug* *todiš'kə̂* *kin''*
who=if come.PST.3SG NEG know.PRS.1SG.CN who

"**Somebody** came, I do not know who." (Kozlov 2017).

It is important that Beserman Udmurt PRON=*ke* is already an indefinite pronoun, thus *=no* is redundant. Analogous redundancy is attested for Hill Mari (Bikina 2017).

In view of the fact that *imma* appears to form both existential quantifiers/NPIs of the type *imma kuiš-ki* "some(one)" and free choice pronouns of the type *kuiš imma* "whatever" and in view of the identical origin of *imma* as a focus particle in both constructions one should tackle the diachrony of both.

The basic direction of development is clear. According to diachronic typology (Haspelmath 1997), *imma* started its life as a focus particle "even", this function is still attested in historical Hittite[40]. Then it developed into a marker of free choice pronouns (attested as *kui- imma (kui-)* "whatever, anyone/thing"), still later it acquired the indefinite meaning. The first development was dealt

[40] The suggestion of Melchert 1985 that *imma* in *kui- imma (kui-)* meant "so" is not cross-linguistically supported whereas "even" > free choice marker is a common diachronic development cross-linguistically.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000333

with above in 3.5.2 with the typological data that focus markers are one of the main sources for indefinite pronoun markers (HASPELMATH 1997, p. 158), the last point of the scenario similarly follows from cross-linguistic data:

> The clearest cases of generalization of the meaning of indefinite pronouns involve indefinites whose original function was that of free choice (HASPELMATH 1997, p. 149).

What is weird in this scenario for Hittite is that at first sight *imma* in *kuiš imma* appears to have solely free choice function whereas *imma* in *imma kuiš-ki* has only indefinite function.

If this is indeed so, it is unclear why the same *imma* developed the indefinite function in its sporadic use with already marked indefinite pronouns and never attests it with incomparably more frequent *kui- imma (kui-)*. If the development is really free choice > existential quantifiers/NPIs, it should be attested with *kui- imma (kui-)* too as focus particles first develop the free choice meaning and only then they develop the function of existential quantifiers/NPIs. However, a closer look at the evidence reveals that this is what we get in Hittite.

One actually finds indefinite readings (existential quantifiers/NPIs) of what is traditionally considered to be a solely free choice pronoun *kui- imma (kui-)* in contexts of the following type:

(38) KBo 31.27(+) obv. ii 6'-7', CTH 277.4.B, NH/NS[41]

[(mā)n] INA É.DINGIR–*LÌ šuppi* *kui-n* *[(imma*
if in temple pure.LOC.SG which-ACC.SG.C ever

maršaštarri-n) *wemiy]anzi*
desecration-ACC.SG.C find.3PL.PRS

"If they find some desecration in the temple, in a consecrated place, …"[42]

Contexts like (38) can be translated with the free choice pronouns, as is actually done by CHD (L–N, p. 199): "If they find desecration, of whatever sort, in the temple, in a consecrated place". However, typical Hittite free choice pronouns occur in broader contexts which are different from (38). They are normally attested as the last alternative in a list:

[41] Cf. DARDANO 2006, pp. 152–153.

[42] Identical to NH/NS, CTH 277.4.a, KUB 30.51(+) obv. ii 5' (DARDANO 2006, pp. 128–129). A variation is attested in

KBo 31.8+ rev. iv 27–29, CTH 276, NH/NS
man=kan INA É.DINGIR–*LÌ šuppa* *ped-i* *kui-n* *imma*
if=LOC in temple pure.LOC.SG place-LOC.SG which-ACC.SG.C ever
kui-n *maršaštarri-n* *w<e>miyanzi*
which-ACC.SG.C desecration-ACC.SG.C find.3PL.PRS
"If they find any desecration in the temple, in a consecrated place, …"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000334

(39) KBo 5.3+ rev. iv 8'-9', CTH 42.A, eNH/NS[43]

([And if some person seeks] evil […] against [My Majesty, whatever sort] of person [it might be]—if [it is …, if it] is a … of the king or a brother of the king, [if it is …], if it is infantry or [chariotry, if it is] some male or female subject, [if it is] some […], if it is some army, [if it is some …], if it is some land, [if it is some city(?)],)

mān=aš	***kui-š***	***imm[a***	***kui-š]***	*antuwaḫḫa-š*
if=he	which-NOM.SG.C	ever	which-NOM.SG.C	man-NOM.SG.C

"if it is **any** [sort] of person".

On the contrary, the phrase in (38) is isolated, no previous enumeration of alternatives is listed, thus the context by itself is not an obvious candidate for free choice reading as different from typical contexts where *kui- imma kui-* is the last in a series of various options or where it is a free choice generalizing relative. So, it is much better understood as an NPI "some/any" than as free choice "whichever/whatever".

It is important that (38) is a catalogue entry edited by Dardano (2006). In the absolute majority of such contexts as (38) prototypical indefinite pronouns of the type *kuiški* "some/any" are employed. Statistically, *kui- imma (kui-)* occurs in such contexts 5 × which constitutes only 14 % of all contexts whereas proper indefinites of *kuiški* type absolutely dominate: they are attested 30 ×[44] (86 %) in the identical contexts out of 35 × overall occurrences in the catalogue entries edited by Dardano (2006). It has to be borne in mind that (38) is a transformation in a catalogue entry of a typical free choice context in the ritual the catalogue entry refers to, see elsewhere in detail.

Thus *imma* in such cases is more likely to mark indefiniteness than free choice. Contexts like (38) provide the link between prototypical free choice pronouns *kui- imma (kui-)* "whatever" and indefinite *imma* in indefinite noun phrases. Thus they attest the functional development from free choice to indefiniteness (existential quantifiers/NPIs) in the commonly attested pronoun *kui- imma (kui-)* "whatever" > "any/something". So *kui- imma (kui-)* was used both as a free choice pronoun with the meaning "whatever" and as an existential quantifier/NPI with the meaning "some(one)". Thus *imma* was becoming an indefiniteness marker, and as such it sporadically spread to contexts outside of *kui- imma (kui-)* to reinforce the indefinite meaning of *kuiš-ki* "anything". The result was *imma kuiš-ki* with the same meaning as just *kuiš-ki* "anything". The redundancy was typical of *imma*, both as a non-specific relative pronoun marker and as an indefiniteness marker.

[43] Cf. Beckman 1996, p. 29.

[44] See the glossary in Dardano 2006 for attestations.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000335

7 Diachrony of indefinite pronouns in Anatolian

As was observed above, focus markers develop into markers of free choice pronouns and then into markers of indefinite pronouns (existential quantifiers/NPIs) (HASPELMATH 1997). It follows from cross-linguistic literature that this is one of the most common lines of development for indefinite pronouns (ibid).

This also appears to be the development which occurred with all indefinite pronouns in the Anatolian languages. The table summarizes indefinite pronoun systems in Anatolian languages (SIDELTSEV/YAKUBOVICH 2016):

Table 1: Anatolian indefinite expressions with *-*Ho* and *-*ke* extensions (SIDELTSEV/YAKUBOVICH 2016)

Language	Universal Quantifier	Non specific Relative	Free choice	Negative polarity item	Existential quantifier
Hittite	*kuišš-a*	*kuiš (imma), kuiš (imma) kuiš*	*kuiš imma, kuiš imma kuiš*	*kuiš-ki*	*kuiš-ki*
Luwian	*kwis-ha*	*kwis, kwis-ha, kwis-ha kwis*	*kwis-ha*	*kwis-ha kwihha-*	?
Lycian	?	*tise tise*	*tisñ-ke* (acc.)	*ti-ke, tihe*	?
Lydian	?	*qiš, qid-a*	*qesi-k*	*qesi-k, qi-k*	?
Palaic	*kuiš-a* (?)	*kuiš-a, kuiš kuiš* (?)	?	?	?

It follows from the table that the system of Anatolian indefinite pronouns is built upon relative/interrogative pronouns with the help of two markers which are restored by internal Anatolian reconstruction as *-*Ho* and *-*ke*.

As for the main marker of indefinite pronouns in Hittite, *-ki/ka*, which corresponds to *-*ke*, I follow (SIDELTSEV/YAKUBOVICH 2016) in tracing it back to the additive particle *-kku* "and", which is attested in Hittite, thus it was also originally a marker of additive focus, as all particles with the meaning "and". Later on the combination of relative pronoun + *-kku* "and" (> *-ki/ka*[45]) developed a free choice function "whatever". The function is preserved only in Lydian *qesi-k*. In reflexes of the pronoun attested in other Anatolian languages—Hittite *kuiš-ki* and Lycian *ti-ke*—the free choice function had by the time of written record already further evolved into existential quantifier/NPI, although some traces of its original free choice function might still be discerned in Hittite, see SIDELTSEV/YAKUBOVICH 2016. In Lydian both free choice and NPI functions coexist (ibid).

[45] See for the phonology SIDELTSEV/YAKUBOVICH 2016.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000336

As was shown in detail in Sideltsev/Yakubovich 2016, the other marker of indefinite pronouns in Anatolian, **-Ho* is also originally an additive particle "also". The function is still attested in historical Hittite as *-(y)a* "and" and in Luwian as *-ha* "and". Just like *-ki/ka*, in combination with the relative/interrogative pronoun it developed into a free choice marker. The universal function "each" is the only one attested for Hittite pronouns which consist of relative/interrogative pronoun + *-ha*, of the type *kuišš=a* "whichever". In the Luwian branch a free choice function is available for the etymologically identical pronoun, seen in Luwian *kwis-ha* and Lycian *tise tise*. The Luwian pronoun also attests a universal function whereas Lycian is only free choice. Then in the Luwian branch these pronouns developed into indefinite pronouns. This stage of evolution is available in Luwian *kwis-ha*, which functions as an NPI, although Luwian also simultaneously retains the universal and free choice functions of the same series of pronouns. I refer for the details to Sideltsev/Yakubovich 2016.

If understood along the lines of the paper, *imma* fits perfectly well into this general picture of diachronic development, both cross-linguistic and Anatolian. It follows from the discussion above that *imma* was primarily used as a focus marker with the meaning "even". Then, when used with relative/interrogative pronouns, it developed into a marker of free choice pronouns, attested as *kui- imma (kui-)*, yet later it evolved into indefiniteness marker, attested both in some *kui- imma (kui-)* uses and in *imma kuiški*. It is probably not incidental that this last spread into the indefinite domain is unambiguously attested only in three clauses from the same text, KUB 31.71+[2], as seen in (22–24). It might imply that the last stage of development was sporadic for *imma*, but it is instructive that this sporadic extention was exactly along the same lines as all other indefinite pronouns in the Anatolian languages developed.

Bibliography

Archi, A./H. Klengel 1985: "Die Selbstrechtsfertigung eines hethitischen Beamten." In: AoF 12, pp. 52–64.

Beckman, G. 1996: *Hittite Diplomatic texts*. Atlanta.

Bikina, D. 2017: "Indefinite pronouns with two indefiniteness markers and the semantics of specificity: The case of Hill Mari." *Debrecen Workshop on Pronouns. February 25, 2017.*

Butler, S.A.L. 1998: *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals*. Münster (Alter Orient und Altes Testament 258).

CHD = H. Güterbock/H. Hoffner/Th. van den Hout (eds.) 1989–: *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000337

DARDANO, P. 2006: *Die hethitischen Tontafelkataloge aus Hattusa (CTH 276–282)*. Wiesbaden (Studien zu den Boğazköy-Texten 47).
DE ROOS, J. 2007: *Hittite Votive Texts*. Leiden (Uitgaven van het Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten te Leiden 109).
DEL MONTE, G.F. 1986: *Il trattato fra Muršili II di Ḫattuša e Niqmepa' di Ugarit*. Roma (Orientis antiqui collectio 18).
DURAND, J-M. 1988: *Archives epistolaires de Mari I/1*. Paris.
GOEDEGEBUURE, P. 2014: *The use of demonstratives in Hittite*. Wiesbaden (Studien zu den Boğazköy-Texten 55).
HASPELMATH, M. 1997: *Indefinite Pronouns*. Oxford.
HAUG, D. 2016: "PIE **kwi-/kwo*: Interrogative, indefinite or both?" In: A.M. BYRD / J. DELISI / M. WENTHE (eds.): *Tavet Tat Saryam. Studies in Honor of Jared S. Klein on the Occasion of His Seventieth Birthday*. Ann Arbor, pp. 86–100.
HAUG, D. / A. SIDELTSEV forthcoming: "Indo-Hittite Syntax?" In: *The Proceedings of The Precursors of Proto-Indo-European*.
HOFFNER, H.A. JR. 2009: *Letters from the Hittite Kingdom*. Atlanta.
KIBRIK, A. / V. PODLESSKAYA 2009: *Dream Stories*. Moscow (in Russian).
KOZLOV, A. 2017: "Multiple marking of indefinite pronouns." A talk at *3rd Workshop on Beserman and Cheremis Studies. 25 March 2017, HSE*.
MELCHERT, H.C. 1985: "Hittite *imma* and Lat. *immō*." In: *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 98/2, pp. 184–205.
MILLER, J. 2013: *Royal Hittite Instructions*. Atlanta.
MOUTON, A. 2007: *Rêves hittites*. Leiden.
NIKOLAEVA, I. 2014: *A Grammar of Tundra Nenets*. Berlin/Boston.
OPPENHEIM, L. 1956: "The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East." In: *Transactions of the American Philosophical Society. New Series* 46/3, pp. 179–373.
OTTEN, H. 1988: *Die Bronzetafel aus Boğazköy*. Wiesbaden (Studien zu den Boğazköy-Texten, Beiheft 1).
SIDELTSEV, A. 2015: "The Riddles of Hittite Indefinite Pronouns." In: AoF 42(2), pp. 199–275.
— 2017: "Accented Clitics in Hittite?" In: *Transactions of the Philological Society* 115, pp. 176–211.
SIDELTSEV, A. / M. MOLINA 2015: "Enclitic *-(m)a* 'but', Clause Architecture and the Prosody of Focus in Hittite." In: IF 120, pp. 209–254.
SIDELTSEV, A. / I. YAKUBOVICH 2016: "The origin of Lycian Indefinite Pronouns and its Phonological Implications." In: MSS 70/1, pp. 75–124.
VAN DEN HOUT, TH. 1994: "Träume einer hethitischen Königin: KUB LX 97+? XXX 71." In: AoF 21/2, pp. 305–327.
ÜNAL, A. 1998: *Hittite and Hurrian Cuneiform Tablets from Ortaköy, Central Turkey*. Istanbul.
ZGOLL, A. 2006: *Traum und Welterleben im antiken Mesopotamien*. Münster (Alter Orient und Altes Testament 333).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000338

"Double Segmentation" in Biblical Hebrew Poetry and the Poetic Cantillation System*

By Tania Notarius, Jerusalem/Bloemfontein

Summary: The principle of double segmentation is at work in Biblical Hebrew poetry in spite of the structural parallelism: both syntactic and poetic segmentations are evident, giving place to dynamic discrepancies between these two levels. In order to illustrate this claim I turned to the poetic system of cantillation of Three books examined for the selected Psalms corpus. I claimed that the poetic system of cantillation manifests poetic prosody, sensitive to the poetic segmentation: (1) there are two patterns of versification for couplets and for triplets; (2) there are explicit prosodic rules that set a poetic line as a long conjunctive sequence marked by a monotonous pitch contour and an a-semantic boundary pause, namely as a prosodic unit on its own. However, the cantillation system of Three books is also responsive to the syntactic segmentation: (1) the patterns of doubles and triplets can be sporadically used for pragmatically marked constituents, glossing, pivot phrase, and in order to avoid heavy enjambments; (2) the system is not uniform processing too long poetic units, apparently due to their complex syntactic structure; (3) if the syntax strongly contradicts the versification, the cantillation system would rather follow the syntactic segmentation.

1 Introduction

Roman Jacobson described poetry as a natural speech register, in contrast to theories that considered poetry a sort of violation of language system.[1] From this standpoint, poetry is one of the functional properties of language: whatever is present in verse is enforced by language and whatever belongs to the linguistic system can be realized in verse;[2] in other words the language lays constraints on the verse, but the verse extends to its maximum the potentials of the linguistic system. The linguistic approach to poetry

* Many topics of this research were discussed with Amalia Kedem, Vered Silber-Varod, and Doron Yaaqov. The paper was presented at the Annual Meeting of the Society of Biblical Literature (San Antonio, November 2016) and at the Workshop of the Research Network for Biblical Hebrew Linguistics (Bar-Ilan University, February 2017). The author thanks the participants of these events for their meaningful comments. Needless to say all possible mistakes are mine.

[1] See Jakobson 1923, Jakobson 1966, cf. the discussion in Shapir 1995, p. 9.

[2] In the words of Kiparsky 1973, p. 235: "the linguistic sames which are potentially relevant in poetry are just those which are potentially relevant in grammar."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000339

illuminates its universal status and finds support in broad anthropological data—there is poetry in every human language.[3] In this sense, poetry elucidates the language system no less than prose. This basic assumption is vital for the linguistic study of Biblical Hebrew or other ancient languages, a great part of which consists of poetry.

The formal structure of ancient Hebrew poetry was described from different perspectives,[4] but there is still a place to elucidate its status in terms of the syntactic and prosodic properties. In the present paper I will elaborate on the definition of poetry, focusing on the concept of 'double segmentation' in application to ancient Hebrew poetry (par. 2). To the best of my knowledge, this approach has never been consistently applied to biblical poetry, and it appears to be particular promising for the study of poetic syntax.[5] I will shortly deliberate on formal strategies of the poetic segmentation marking in biblical material (par. 3). The main interest of this paper is the prosodic representation of the poetic and syntactic segmentations: in order to elucidate this correlation I will map out some formal properties for the first fifteen chapters of the book of Psalms (approx 361 poetic lines), operating on the level of Masoretic cantillation marks—a genuine, synchronically coherent, and comprehensive system of marking Biblical Hebrew (BH) prosody (par. 4).[6] The purpose of the research is twofold—to inject some fresh blood

[3] KIPARSKY 1973, pp. 232–233 claimed that the obligatory elements of poetic structure are rooted in the language system, as well as other apparent oddities of the poetic syntax. According to FABB/HALLE 2008, p. 1: "Poetry is a form of verbal art that has been found in all languages and in all times." On the intrinsic connection between oral poetry and human cognition see in ANTOVIĆ/CÁNOVAS 2016.

[4] The literature on the formal structure of Biblical and ancient Near Easter poetry is enormous; see, for example, AYAR 2016, BERLIN 2008, CLOETE 1989, COLLINS 1978, COOPER 1976, GELLER 1979, KORPEL/DE MOOR 1986, KUGEL 1981, LORETZ/KOTTSIEPER 1987, VAN DER LUGT 2006, O'CONNOR 1997, STOCKS 2012, STRECK 2007, TROPPER 2010, WAGNER 2007, WATSON 2005, WENDLAND 2007.

[5] The description of concrete grammatical, e.g. syntactic, properties of poetic language in the Hebrew Bible remain out of the scope of the present article; cf. BUTH 1986, 1992, FARISS 2003, GREESTEIN 2008, GROSS 1976, 2001, 2007, HOLMSTEDT 2009, LUNN 2006, MILLER 2003, REDD 2014, ROSENBAUM 1997, SIVAN/SHAMIR 1998, TROPPER 1998, WENDLAND 1994, ZOGBO/WENDLAND 2000.

[6] The study of the cantillation marks has a long history of scholarship and is also going through a revived interest in the recent research; see ARONOFF 1985, BEN-EZRA 2015, BREUER 1989, CHURCHYARD 1999, CROWTHER 2015, DOTAN 1970, 1981, 1987, DRESHER 1994, DE HOOP 2000 and 2008, KHAN 2013, pp. 37–43, KOGUT 1996, OFER 1993, PERELMAN 1985–1989, PRICE 1990, REVELL 2007, RENZ 2003, STRAUSS 2009, WICKES 1970. However, the linguistic dimensions of the cantillation system are not always consistently considered in the BH scholarship due to its high technicity and complexity, and the question about its status, whether it marks syntax, punctuation, prosody or melody, remains debated. For musical value see BURNS 2011, FLENDER 1992, KLEINER 2013, WEIL 1995.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000340

into the linguistic theory of ancient Hebrew poetry, particularly in view of the principle of double segmentation and the theory of poetic prosody; and to check on the potential contribution of the Masoretic system of cantillation marks, particularly the system of Three poetic books (טעמי המקרא של ספרי אמ"ת), to the understanding of a poetic line as a special prosodic unit in the Hebrew Bible.

2 The principle of double segmentation: Towards a linguistic definition of Biblical Hebrew poetry

According to Jacobson's classical definition, the poetic function of language is realized as „the projection of the principle of equivalence from the axis of selection to the axis of combination."[7] In terms of this structuralistic approach, any type of verbal performance entails both a linear sintagmatic combination of language constituents controlled by the principle of *sequence* and their paradigmatic selection controlled by the principle of *equivalence*. In poetry, in addition to these basic sintagmatic combination and paradigmatic selection, the bits of linearly combined constituents fall under control of the principle of equivalence and become paradigmatically arranged, namely they turn into poetic lines.

At the beginning of the 70s Russian philologist Boris Buchstab adapted this definition into a practical concept of 'double segmentation' in poetic language:

> The main characteristic of verse is its double segmentation. Any text is segmented into larger and smaller syntactic units, but in poetry the syntactic segmentation is coalescent with the segmentation into poetic lines (and some other poetic units). The latter segmentation may either coincide with or diverge from the former one, generating endless varieties of rhythmic-syntactic configurations. This duality, this correlation of two segmentations, is the main characteristic of poetry.[8]

[7] Jakobson 1985, p. 151; cf. also Jakobson 1966, 1972, 1981, 1987, and cf. the discussion in Shapir 1999. The principles of the linguistic poetics, rooted in the 'poetic function' of Roman Jakobson, was applied to the biblical material in the works of Greenstein 1982, Berlin 2008, Tsumura 2009, 2017, and others.

[8] See Buchstab 1973, pp. 110–111. Independently similar conclusions were made by the Dutch russist Verheul 1968, pp. 155–156: "The main thing which distinguishes poetry from other forms of speech is the fact that next to the linguistic unit, the sentence—<…>—there is another unit, that of the verse, the line, The relation between these two elements is a determining factor in the structure of a poem. <…> This verse unit may or may not coincide with the syntactic unit of the sentence."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000341

Around the end of the 20th to the beginning of the 21st cent., another Russian philologist, MAXIM SHAPIR, demonstrated that poetic segmentation (called versification by poetry scholars)[9] has an obligatory, compulsory, and essential character and that it bestows upon the text an additional dimension—poetic time, measured in poetic lines.[10] A poetic line is the source of rhythm (and meter) and poetic lines are experienced as *equivalent*, paradigmatically arranged units.[11] The relation between two segmentations is contingent and dynamic: the syntactic segmentation cannot acquire complete control over the poetic segmentation, but the poetic segmentation can by no means invalidate the underlying syntactic segmentation. A striking example of this built-in discrepancy between syntax and poetry is the phenomenon of enjambment, so popular in the European poetry, but largely avoided in Semitic and Near Easter poetry—a syntactic hyphenation, a break in between strongly linked constituents;[12] cf.:

Ex. 1
A thing of beauty is a joy for ever:
Its loveliness increases; it will **never** [AdvP VP]
Pass into nothingness; but still will **keep** [VP NPobj.]
A bower quiet for us, and a **sleep** [NP AdjP]
Full of sweet dreams, and health, and quiet breathing. (John Keats)

[9] In this paper the term versification is used to denote the segmentation of poetic text into poetic lines. The synonymous terms, interchangeably used in general and BH research, are colometry, stichometry, stichography, and lineation; cf. CLOETE 1989, pp. 11–13.

[10] According to SHAPIR each text has three dimensions (discourse, grammar and semantics, in other words—syntagmatic, paradigmatic and referential). He claims that poetic text adds one more dimension—poetic time; see SHAPIR 1995, 1996b, 2001, and cf. SHAPIR 1996a, p. 272: "Verse is an additional speech dimension; its units are paradigmatically correlated, as variants of the same invariant prototype". Also cf. JAKOBSON 1960, p. 358: "Only in poetry, that is based on repetitive occurrences of the equivalent units, the time of the speech stream is experienced."

[11] For a correlating understanding of poetry in the Western tradition of poetics cf. FABB/HALLE 2008, p. 1: "What distinguishes all poetry from prose is that poetry is made up of lines (verses). Syllables, words, phrases, clauses and sentences are found in both prose and poetry, but only poetry has lines. It is the organization of the text into lines that defines poetry in all languages and literary traditions." Interestingly, their approach is also based on the Russian formalist tradition (see their footnote 1), but unfortunately they limit the discussion to the work of TOMAŠEVSKIJ 1959. See also FRASER 1970 and cf. the discussion in WATSON 1984, p. 46 and CLOETE 1989, pp. 4–6 in application to BH.

[12] In Biblical poetry the enjambment will be a particular rare phenomenon, cf. the discussion in DOBBS-ALLSOPP 2001, and cf. examples for light enjambment below. Syntactic hyphenation can be light (at weak syntactic relation) or heavy (within strongly linked constituents). Of course, enjambment is not but just one of the discrepancies at the syntax-poetry interface; on other syntactic processes occurring at the edges of poetic segments, particularly at the right edge, see GASPAROV 2012 on the material of Russian poetry.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000342

However, the versification is not limited to the level of the segmental properties, but is also evident on the specific supra-segmental, *prosodic* level. The prosody in poetry is a complex phenomenon and it cooperates with both syntactic and poetic segmentation. On the one hand, it is exposed to the linear textual stringing and encompasses intonation units, phrasing, pauses, and other prosodic qualities, as any other kind of speech. On the other hand, it is responsive to poetic segmentation: in addition to the available *metric patterns*, the poetic prosody is characterized by the typical *a-semantic pause* at the poetic line boundary, and the characteristic *monotonous pitch contour*.[13]

The sensitivity of the poetic prosody to both segmental levels can be realized in conflicting prosodic configurations of poetic text, as it becomes obvious in different oral performances: poetry can be recited "poetically", stressing line-breaks and melodic intonation, or artistically, exposing standard intonational patterns.[14] The 'artistic' reading is marked by standard lengthening and rushes, functionally motivated phrasal stresses, pauses, tone changes, and larger and smaller units chunking, similar to prose; the 'poetic' reading emphasizes the monotonous intonation, that flats down most phrasing, pausing, and pitch resets, but emphasizes, in addition to a metric pattern, the compulsory boundary tone at the end of the poetic line. Altogether these characteristics configure a poetic line into a specific *prosodic unit* and contribute to the basic *isochrony* of poetry: poetic lines are perceived, at least structurally, as equal intervals of time.[15]

In light of these general considerations I assume that biblical poetry, like any poetry, is based on versification—namely, on compulsory segmentation into poetic lines.[16] Moreover, in spite of the prominent "syntactic" rhythm of biblical poetry, promoted by the parallelism, its language is equally

[13] On the poetic prosody in general see Hayes 1989, Winslow 2012; on the scope and functions of poetic intonation see chapter 1 "Rhythm and Syntax" pp. 7–15 in Kovtunova 1986.

[14] See *Poesia* 2016, pp. 365–369, Kovtunova 1986, pp. 14–15, cf. also Brogan 2012; different prosodic solutions in reading poetry can be illustrated by comparing the recording of *The Lake Isle of Innisfree* by William B. Yeats, performed by the author himself or by an actor and available on YouTube.

[15] On the isochrony and poetic prosody cf. Hartman 1980 (especially chapter 2), Youngerman Miller 1993 and Brogan and Lehiste 2012 (and the bibliography there), and cf. also the discussion above in footnote 10. The typology of poetic forms is commonly based on a categorical distinction between isochronous units (musically set forms of temporal equivalence) and prosodic meters (linguistically regulated metrical structures).

[16] The present approach unambiguously claims for the essential difference between poetry and prose in ancient Hebrew literary tradition; cf., on the contrary, Kugel 1981, and cf. the discussion in Cloete 1989, pp. 1–17. Even if some concrete prosodic and structural qualities of biblical poetry may escape our eyes, the data leave no doubt about the rich oral and written poetic tradition in Ancient Israel.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000343

characterized by the explicit *incongruence* of poetic and syntactic segmentations. In what follows I will try to show that the prosodic structure of the Biblical Hebrew poetic text as it is represented by the poetic cantillation system is sensitive to these two segmental levels: on one hand, it represents the poetic line as a specific prosodic unit and on the other it is committed to the linear syntax with its phrasal and sentential prosody.

3 Visual and grammatical devices to mark poetic segmentation

If poetry is natural and universal, poetics is conventional and language-specific.[17] The delimitation of lines in biblical poetry is an important, but far from unambiguous issue.[18] Broadly speaking, in biblical poetic text there are three main interrelated strategies of marking the compulsory poetic segmentation—visual, grammatical, and prosodic.

As for the visual (graphic) delimitation, required in written cultures, in both Qumran and Masoretic consonantal textual traditions there is interesting, although inconsistent, evidence for columns, spacing, dots, strokes, etc., as shown in the previous research.[19]

Parallelism (lexical and grammatical) is known as a paramount formal feature of biblical verse aimed at poetic delimitation. Indeed, if two or more conjoined lines are marked by surface structural and semantic correspondences, the boundaries of each poetic line are perfectly highlighted (see ex. 2a).[20] Strictly speaking, parallelism is used not just to delimit poetic lines,

[17] On the language-specific character of any poetic system cf. KIPARSKY 1973, p. 233: "A good number of what we think of as traditional and arbitrary conventions are anchored in grammatical form, and seem to be, at bottom, a consequence of how language itself is structured;" and cf. also p. 231: "Many such seemingly radical changes in poetic form are actually more or less automatic responses to linguistic change."

[18] On the importance of proper poetic delimitation cf. CLOETE 1989, pp. 16–20. Traditionally, and intuitively, great parts of Hebrew Bible are poetry, but practically the delimitation of poetic lines appears obscure and rooted in a subjective scholarly choice; cf. SANDERS 2002, p. 209: "the delimitation of the cola is not an objective exercise. The colometric layout of the Psalms in modern editions of the Hebrew Bible is based on disputable insights and it only partly draws from ancient traditions." In view of so diverse approaches to the biblical versification, the proper delimitation of Hebrew verse looks like a complex text-critical and exegetical problem; see the discussion in AYARS 2016. Different approaches in the delimitation research were promoted in the volumes of *Pericope* series (Van Gorcum), cf. and KORPEL/OESCH 2005, SANDERS and DE HOOP 2018 (forthcoming).

[19] See, e.g., OESCH 1983, SANDERS 2000, 2002, TATU 2007, TOV 1996, 2003, 2004.

[20] On the syntactic parallelism and the colometric approach to poetic delimitation cf. CLOETE 1989, COLLINS 1978, COOPER 1976, LORETZ/KOTTSIEPER 1987, O'CONNOR 1980. The adepts of the colometric approach claimed to establish exact syntactic constraints on

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000344

but also to preclude heavy enjambments (syntactic hyphens; cf. the discussion above and ex. 1): in biblical poetry heavy enjambments are unwanted and the dependence of versification on syntax is quite explicit.[21] As a result, a statement equal to a long, multi-constituent sentence is routinely split into two or more short balanced clauses shaped by repeated, parallelistic, and balast elements; see ex. 2b:[22]

Ex. 2

a. יוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם יִשְׂחָק // אֲדֹנָי יִלְעַג-לָמוֹ

He who sits in the heavens laughs // the LORD has them in derision. (Ps 2:4)

b. יְהוָה בֹּקֶר תִּשְׁמַע קוֹלִי // בֹּקֶר אֶעֱרָךְ־לְךָ וְאֲצַפֶּה => יְהוָה (ב)בֹּקֶר , תִּשְׁמַע קוֹלִי (כאשר) אֶעֱרָךְ־לְךָ וְאֲצַפֶּה

O LORD, (in) the morning you hear my voice // in the morning I plead my case to you, and watch (Ps 5:4) => O LORD, in the morning you hear my voice, when I plead my case to you and watch.

However, even in the biblical poetic system, heavily dependent on surface syntax, there is no complete match between grammatical parallelism and poetic segmentation: the parallelism can be loose (ex. 3a);[23] the conjoined lines in doublets and triplets commonly demonstrate linear syntax, rather than precise parallelistic correspondences (ex. 3b); and there are even cases of light enjambment (ex. 3c).[24] Moreover, in some long units with a complex syntactic structure it is not always clear where to put line breaks: in between two longer lines in a couplet or in between four shorter ones in a quatrain (ex. 3d and cf. the discussion below).

Ex. 3

a. אֲנִי שָׁכַבְתִּי וְאִישָׁנָה // הֱקִיצוֹתִי כִּי יְהוָה יִסְמְכֵנִי

I lie down and sleep // I wake again, for the LORD sustains me (Ps 3:6)

b. לֹא־כֵן הָרְשָׁעִים // כִּי אִם־כַּמֹּץ אֲשֶׁר־תִּדְּפֶנּוּ רוּחַ

The wicked are not so // but are like chaff that the wind drives away (Ps 1:4)

---

poetic colons. However the analysis had mainly statistical value—types of colons are the commonest phrases and clauses.

[21] Also in classicist European poetics there was an explicit requirement to equate a poetic line with a clause; cf. the discussion in Shapir 1995.

[22] This process and the following syntactic modifications were detailed in the approach of David Tsumura of "vertical grammar"; cf. Tsumura 2009. In examples 2–3 slashes // mark versification, namely the division into poetic line; in examples 4 and following the numbers are used instead; see note 35.

[23] Cf. to the distinction in Kiparsky 1973, p. 237 between "loose parallelism, in which only the highest syntactic constituents of the tree diagram are the same <…> strict parallelism, in which even constituents on the lower levels of the tree diagram are parallel."

[24] The heavy enjambment is consistently avoided in biblical poetry (see Cloete 1989, pp. 14–15, 216).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000345

c. וַאֲנִי נָסַכְתִּי מַלְכִּי // עַל־צִיּוֹן הַר־קָדְשִׁי
I have set my king // on Zion, my holy hill (Ps 2:6)

d. רַבִּים אֹמְרִים מִי־יַרְאֵנוּ טוֹב נְסֵה־עָלֵינוּ אוֹר פָּנֶיךָ יְ (4:7) => רַבִּים אֹמְרִים // מִי־יַרְאֵנוּ טוֹב // נְסֵה־עָלֵינוּ // אוֹר פָּנֶיךָ יְ or רַבִּים אֹמְרִים מִי־יַרְאֵנוּ טוֹב // נְסֵה־עָלֵינוּ אוֹר פָּנֶיךָ יְ
There are many who say // „O that we might see some good! // Let shine on us // the light of your face, O LORD!“ (Ps 4:6) or There are many who say, „O that we might see some good! // Let the light of your face shine on us, O LORD!“

The deviations from the parallelistic structure unambiguously indicate that there is a built-in discrepancy between syntactic and poetic segmentations.[25]

4 The poetic cantillation system of Three books: the prosody of oral performance

Equally, scholars have highlighted different phonetic means of marking versification, as pausal forms and accentual patterns.[26] The role of cantillation marks for poetic delimitation deserves special attention.[27] Following the reading tradition preserved till the Middle Ages, the Tiberian cantillation marks comprise a complex but orderly system that represents the prosodic structure of the biblical text and is compatible about the corresponding linguistic areas, routinely affected by prosody.[28] In this paper I will examine some fundamental facets of the poetic prosody as represented by the Tiberian system of poetic cantillation in codex Aleppo in Three poetic books—Psalms, Proverbs, and Job (טעמי המקרא של ספרי אמ"ת) in correlation to the principle of double segmentation: the system of Three is sensitive to versification, but is also responsive to syntactic segmentation; this situation is most plainly obvious when these two levels of segmentation are at odds.

[25] The ostensible deviations from the parallelistic structure do not contradict the basic versification: the poetic segmentation in poetry has a total and obligatory character; parallelism as a main structural device is consistent enough (up to 74 % of the scanned material), to produce the anticipation of equivalent balanced poetic lines; on the notion of syntactic meter in biblical poetry cf. O'CONNOR 1980, CLOETE 1989.

[26] On pausal forms see REVELL 1981, 2015; see also SANDERS 2003. Accentual patterns—a central function of the poetic prosody—are not discussed in the present paper; poetic meter in correlation with the masoretic cantillation was investigated in DECAEN 2009. See also KURYŁOWICZ 1972 and 1975 and cf. TROPPER 2010 for the updated discussion of the metric patterns in Semitic and Biblical Hebrew verse.

[27] The relevance of the cantillation system for the poetic delimitation was emphasized in the research of CROWTHER 2015, DE HOOP 2008, LASOR 1979, PARK 2013, PRICE 1990, RENZ 2003.

[28] On the Hebrew cantillation system as representing prosody, see CROWTHER 2015, DRESHER 1994, STRAUSS 2009.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000346

The system of the poetic cantillation, similar to the prosaic system, includes disjunctive and conjunctive signs; it renders traditional chanting, representing prosodic patterns and melodic sequences, and transcribes the chunking of phrases, operating dichotomically and hierarchically. However, the system of Three has some specific characteristics.[29] It is explicitly designed to render shorter textual units than the regular system of Twenty-One books: (1) there is just one sign of the zero level of disjunction *(keisar)*–*silluq*, in contrast to two signs in the prosaic system; (2) most signs belong to the first level of disjunction *(melakhim)*—up to eight signs, although they are split into two sub-groups; (3) practically there are no signs of the third level of disjunction *(shalishim)*, since they seem to be rarely needed: there are three signs of the first level that potentially obtain the functions of the third level.

There is no consent among scholars why there are two systems of cantillation in Tiberian masorah and whether there is any chronological continuity between them: According to Crowther,[30] the system of Three is a later development necessitated by 'short' verses in these books, but Burns based on the research of Revell and comparing to the signs of Greek and Byzantine psalmody suggest that the system of Three is more archaic.[31]

Not all the prosodic characteristics of the cantillation of Three books will be discussed here:[32] in what follows I will concentrate on two striking features that are mostly relevant in terms of the approach advocated here: (1) the delimitation of poetic lines in couplets and triplets; (2) the prosodic arrangement of a poetic line as a long conjunctive unit.

[29] See Breuer 1989, pp. 211–325, Price 1990, pp. 139–246, Perelman 1985–1989.

[30] See the discussion in Crowther 2015, pp. 152–156 and 2016. I thank Daniel Crowther for making his dissertation and talk available to me.

[31] See Revell 1972, 1976, 1977, 1979, and cf. Burns 2011, p. 101: "We see that the Tiberian School took over the poetical system from the system that was present in some (but not all) of the previous Palestinian manuscripts. Thus, the forceful revision of the teʿamim that the Tiberians undertook was principally applied to the twenty-one books, while the teʿamim of the poetical books, whose original singing tradition had already been lost for centuries, were left by the Tiberians more or less as they had been found in selected existing Palestinian sources." He emphasizes that systems originate from the same source and that the poetic system is substitutable by the prosaic one (see p. 26). Cf. also Dotan 1981, 1987. Sanders/de Hoop 2018 claim that the system of Twenty-One is a later improvement of a more archaic and less sophisticated system of Three.

[32] Some other phenomena of the poetic prosody typical for the system of Three are not included in present discussion: two cantillation marks per word and the clitization *(maqqaf)* omission; see Breuer 1989, pp. 225–238.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000347

4.1 Patterns of versification

The basic dichotomic principle of phrase chunking applied in the cantillation system fits perfectly the ancient Hebrew poetic system, arranging most of the material in *couplets* (doublets)—units of two poetic lines: about 58 % of lines scanned for this paper are unambiguously arranged in couplets. The system of Three suggests two patterns of couplets: the line-break is marked at the couplet-end by *silluq*, and in between colons one and two—(1) either by *etnaḥta* (see ex. 4a; up to 89 % of couples) or (2) by *ole we-yored* (ex. 4b; about 10 %).[33] Although other cantillation marks are theoretically possible, they are virtually unavailable; in the reviewed corpus there is one example with *revia* in ex. 4c.[34]

Ex. 4[35]

a. יְהוָה׃ 2 מִי־יָגוּר בְּאָהֳלֶךָ **1** מִי־יִשְׁכֹּן 2 בְּהַר קָדְשֶׁךָ

O LORD, who may abide in your tent? Who may dwell on your holy hill? (Ps 15:1)

b. תְּאַבֵּד׀ 2 דֹּבְרֵי כָזָב **1** אִישׁ־דָּמִים וּמִרְמָה 2 יְתָעֵב | 3 יְהוָה׃

You destroy those who speak lies; the LORD abhors the bloodthirsty and deceitful (Ps 5:7)

c. אֲמָרַי הַאֲזִינָה | 2 יְהוָה׃ **1** בִּינָה הֲגִיגִי

Give ear to my words, O LORD; give heed to my sighing (Ps 5:2)

Triplets are less common than couplets (28 % of lines are arranged in triplets); there are also two main patterns of line-breaks: (1) *ole we-yored* + *etnaḥta* + *silluq* (48 % of triplets) or *revia* + *etnaḥta* + *silluq* (50 % of triplets). The dichotomy of phrasing requires that the division into three proceed in two steps: in the pattern *ole we-yored* + *etnaḥta* + *silluq* line one is delineated first and the division between two and three occur as a second step (ex. 5a), while in the pattern *revia* + *etnaḥta* + *silluq*—the division between lines two and three occur first, and the delineation of one follows (ex. 5b). Alternative patterns for triplets are practically unattested in the scanned corpus.[36]

---

[33] According to BREUER, the choice for *ole we-yored* is made if the second line is long; cf. BREUER 1989, p. 213.

[34] The psalm titles are excluded from the analysis. The only case of *monostich* in the present sample incorporates *etnaḥta* to mark the double divine title in vocative יְהוָ֣ה אֲדֹנֵ֑ינוּ מָֽה־אַדִּ֥יר שִׁ֝מְךָ֗ בְּכָל־הָאָֽרֶץ׃ (8:10)—an explicit example of using the *etnaḥta*—*silluq* pattern in a pragmatically marked construction; cf. the analysis below.

[35] Here and below the numbers in examples indicate the order and place of delimitation according to the continuous dichotomy principle (not to confuse with four hierarchal levels of the disjunctive marks); a number in bold marks the versification, namely appears in between poetic lines.

[36] The main exception to this tendency seems to be Ps 4:3 with *dhi* appearing as the first line break; see also the discussion in PRICE 1990, pp. 150–155. However, the verse is rather a couplet with a syntactic rather than poetic delimitation, perhaps due to the line-final glossed musical term: בְּנֵי אִישׁ 3 עַד־מָ֥ה כְבוֹדִ֑י לָ֝מָּ֗ה תְּאֱהַ֥בוּן רִ֑יק 1 תְּבַקְשׁ֖וּ כָּ֣זֵב סֶֽלָה 2

Ex. 5

a. יְדִ֣ין עַמִּ֑ים **1** שָׁפְטֵ֥נִי יְ֝הֹוָ֗ה **2** כְּצִדְקִ֥י וּכְתֻמִּ֑י עָלָֽי׃

The LORD judges the peoples; judge me, O LORD, according to my righteousness and according to the integrity that is in me (Ps 7:8)

b. יָגַ֣עְתִּי׀ **3** בְּאַנְחָתִ֑י **2** אַשְׂחֶ֤ה בָ֥כָל־לַ֝יְלָ֗ה **3** מִטָּתִ֥י **1** בְּדִמְעָתִ֑י **2** עַרְשִׂ֖י אמְסֶֽה׃

I am weary with my moaning; every night I flood my bed with tears; I drench my couch with my weeping (Ps 6:7)

However, in some rare cases the triplet patterns might go with *syntactic* rather than *poetic* segmentation. This occurs in order to avoid ambiguity, caused by pivot constructions, or potential enjambment: in ex. 5c the verbal phrase יִסַּדְתָּ עֹ֫ז is a syntactic pivot—it is surrounded by two prepositional phrases—causal and purposive. The main disjunction 1 follows the verbal phrase, visibly under the syntactic pressure to join together the causal prepositional phrase מִפִּ֣י עוֹלְלִ֣ים׀ וְ֭יֹנְקִים with the verbal component יִסַּדְתָּ עֹ֫ז, although from the perspective of poetic segmentation the main disjunction would rather precede it, appearing in place of 2. This is a striking example of the syntactic segmentation being at odds with the poetic one, while the cantillation marks in this case go with syntax:

Ex. 5

c. מִפִּ֣י עוֹלְלִ֣ים׀ **3** וְ֭יֹנְקִים **2** יִסַּדְתָּ עֹ֑ז **1** לְמַ֥עַן צוֹרְרֶ֗יךָ **2** לְהַשְׁבִּ֥ית אוֹיֵ֥ב **3** וּמִתְנַקֵּֽם׃

Out of the mouths of babes and infants you have founded a bulwark because of your foes, to silence the enemy and the avenger (Ps 8:3)

Fixed patterns for couplets and triplets indicate that the system of cantillation tends to represent poetic lines as specific prosodic units. However, the 'triplet patterns' are used not just for triplets, but in other prosodic environments as well. The sequence *revia* + *etnaḥta* + *silluq* appears in a few couplets, while *revia* is used on the very first word to mark the name of god (see ex 6a; in general the use of the word "god" or the name of god is an important pragmatic factor that has an impact on the prosodic structure) or other focused constituent (cf. the use of the independent pronominal suffix in ex. 6b). If *revia* separates a short clause of two words, the distinction between couplet and triplet becomes obscure: perhaps it is better to interpret such cases as triplets (cf. ex. 6c). In ex. 6d *revia* on מַלְכִּ֣י rather than on וֵאלֹהָ֑י seems to be placed following the syntactic segmentation (between verbal elements) and in order to avoid enjambment.

Ex. 6

a. יְ֭הֹוָה בֹּ֣קֶר **3** תִּשְׁמַ֣ע קוֹלִ֑י **1** בֹּ֥קֶר אֶֽעֱרָךְ־לְךָ֖ **2** וַאֲצַפֶּֽה׃

O LORD, in the morning you hear my voice; in the morning I plead my case to you, and watch (Ps 5:4)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000349

b. וַאֲנִי 2 בְּרֹב חַסְדֶּךָ 3 אָבוֹא בֵיתֶךָ 1 אֶשְׁתַּחֲוֶה אֶל־הֵיכַל־קָדְשְׁךָ 2 בְּיִרְאָתֶךָ
But I, through the abundance of your steadfast love, will enter your house, I will bow down toward your holy temple in awe of you (Ps 5:8)

c. חָנֵּנִי יה׳ 2 רְאֵה עָנְיִי 3 מִשֹּׂנְאָי 1 מְרוֹמְמִי 2 מִשַּׁעֲרֵי מָוֶת
Be gracious to me, O LORD. See what I suffer from those who hate me; you are the one who lifts me up from the gates of death (Ps 9:14)

d. שְׁאַל מִמֶּנִּי 2 וְאֶתְּנָה גוֹיִם 3 נַחֲלָתֶךָ 1 וַאֲחֻזָּתְךָ 2 אַפְסֵי־אָרֶץ
Ask of me, and I will make the nations your heritage, and the ends of the earth your possession (Ps 2:8)

Also, another triplet pattern *(ole we-yored + etnaḥta + silluq)* can rarely appear in couplets under special conditions: *etnaḥta* will typically appear in the second poetic line for a focused element (cf. the name of god in ex. 7a) or in order to delineate a parenthetic (non-poetic) gloss (ex. 7b). The sequence also appears in couplets with an explicit *incongruence* between syntactic and poetic segmentation: in ex. 7c הֱקִיאָתִי is delineated within the second line against its syntactic closeness to the preceding chain of narrative forms. Here the cantillation apparently goes with the poetic segmentation against the syntactic one, generating light enjambment. However, the element הֱקִיאָ֫תִי is marked by *etnaḥta* to emphasize its pivotal position—poetically it is in the second line, but syntactically it is closer to the first one.[37]

Ex. 7

a. כִּי־אַתָּה׀ 2 תְּבָרֵךְ צַדִּיק 1 יה׳ 2 כַּצִּנָּה 3 רָצוֹן תַּעְטְרֶנּוּ
For you bless the righteous, O LORD; you cover them with favor as with a shield (Ps 5:13)

b. נוֹדַע׀ 3 יה׳ 2 מִשְׁפָּט עָשָׂה 1 בְּפֹעַל כַּפָּיו 3 נוֹקֵשׁ רָשָׁע 2 הִגָּיוֹן סֶלָה
The LORD has made himself known, he has executed judgment; the wicked are snared in the work of their own hands. Higgaion. Selah (Ps 9:17)

c. אֲנִי שָׁכַבְתִּי 2 וְאִישָׁנָה 1 הֱקִיצוֹתִי 2 כִּי יה׳ יִסְמְכֵנִי
I lie down and sleep; I wake again, for the LORD sustains me (Ps 3:6)

On the contrary to doublets and triplets, *quatrains* (the rarest part of the corpus, about 13 %) reveal no fixed cantillation pattern; obviously the poetic cantillation system has difficulty processing such long poetic units uniformly. The patterns for marking quatrains vary: *pazer + revia + etnaḥta + silluq*; *zinor + ole weyored + etnaḥta + silluq*; *revia + ole weyored + etnaḥta + silluq*; etc. Moreover, precise versification is sometimes difficult in these cases, and some quatrains were misunderstood within the cantillation system due to the complexity of the syntactic and poetic structure: in ex. 8, because of

[37] A similar case is a couplet in Ps 12:3—בָּבֶל וְלֵב 2 שִׂפַת חֲלָקוֹת 1 אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ 2 יְדַבְּרוּ׀ 3 שָׁוְא יְדַבְּרוּ when *etnaḥta* in חֲלָקוֹת appears in a pivot phrase.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000350

the word-order inversion on the particle כִּי that moved to the position after the verbal form רָאִֽתָה, the division between colons one and two is obscure—it is marked on תַּבִּ֗יט, but, based on the parallelism and rhythmic balance, it is required after עָמָֽל.[38] In such an obscure case the cantillation aims at rendering certain syntactic segmentation, meaningful exegetically, rather than the poetic one.

Ex. 8

רָאִ֤תָה 3 כִּי־אַ֭תָּה 4 עָמָ֣ל וְכַ֑עַס 5 תַּבִּ֗יט 2 לָתֵ֥ת בְּיָדֶ֑ךָ 1 עָלֶ֥יךָ 3 יַעֲזֹ֥ב חֶלְכָּ֗ה 2 יָת֫וֹם 3 אַ֣תָּה 4 הָיִ֣יתָ עוֹזֵֽר׃ (10:14) =>* כִּי־רָאִ֤תָה אַ֭תָּה עָמָ֣ל // וְכַ֑עַס תַּבִּ֗יט לָתֵ֥ת בְּיָדֶ֑ךָ // עָלֶ֥יךָ יַעֲזֹ֥ב חֶלְכָּ֗ה // יָת֫וֹם אַ֣תָּה הָיִ֣יתָ עוֹזֵֽר׃

Indeed you see trouble and you note grief, that you may take it into your hands; the helpless commit themselves to you; you have been the helper of the orphan (Ps 10:14)

4.2 Long conjunctive sequences

The poetic prosody is made explicit not only on the edges, but also in the nucleus of the poetic line. One of the striking hallmarks of the poetic cantillation system of Three books is a *long conjunctive sequence*: many poetic lines, delimited by corresponding disjunctive accents, consist of four or even five words with *no* interior disjunction.[39] Routinely, the prosaic colon with a similar syntactic structure would be characterized by typical disjunctives. According to the standard descriptions these long conjunctive sequences emerge as a result of specific prosodic rules, the exact nature of which is not always clear: under these rules the potential disjunctives are transformed into conjunctive accents.

[38] Ex. 8 (Ps 10:14) has a complex syntactic structure; this is quite a clear case of quatrain, but the concrete poetic delimitation remains obscure: רָאִ֤תָה כִּי־אַ֭תָּה עָמָ֣ל וְכַ֑עַס תַּבִּ֗יט לָתֵ֥ת בְּיָדֶ֑ךָ—*ole we-yored* (בְּיָדֶ֑ךָ) and *etnaḥta* (חֶלְכָּ֗ה) separate colons two and three. According to the cantillation, *tzinor* in תַּבִּ֗יט demarcates between colons one and two, but this versification is unbalanced. The impression is that there is a syntactic inversion in the first line and the deep constituents-order is כי ראתה אתה עמל* "For you have seen grief", with the delimitation after עָמָ֣ל; the second line will be perfectly parallel.

[39] Cf. Breuer 1989, pp. 222–225, 315–319, Price 1990, p. 149 and his discussion of the corresponding cases of the "virtual disjunction" in Price 1990, pp. 187–188, 199–200, etc; cf. also Wickes 1970 I, pp. 98–101, Perelman 1985–1989, p. 163, Breuer 1979, particularly rules 4–6 and 14–22, and Sanders 2000, pp. 280–281 and Sanders 2002, pp. 252–253 note 92. Mostly the scholars concentrated on the technical rules of these transformations and remained different to the implications of this device to the poetic prosody, cf. Breuer 1989, p. 222: מיסביות מוסיקליות, שאינן ידועות לנו כל צרכן, הופך לפעמים מיפסיק למישרת. Breuer 1979, p. 23: בדרך כלל אין מיפסיק זקוק ליותר מישרת אחד, שיחבר את שתי התיבות של היחידה הפשוטה. אולם כבר ראינו, שמיפסיקים רבים הופכים למישרתים על פי הכללים המיבוארים לעיל. אם היה מישרת לאותו מיפסיק—והמיפסיק עצמו הפך למישרת—מיצטרפים שני המישרתים האלה אל המיפסיק שלאחריהם. ואם תחום שלטונו של מיפסיק מיתחלק על ידי מיפסיק—ושניהם הפכו למישרתים—הרי מישרתים אלה ומישרתיהם נלוים אל המיפסיק שלאחריהם.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000351

Although somewhat similar processes are at work in prose, the overall strategy in the prosaic and poetic systems is completely different. The transformation rules in Twenty-One books were described by ALAN DRESHER as the "division and simplification principles", and his conclusions found support in the recent research of the prosodic principles of division by TOVA STRAUSS: in prose the relatively long conjunctive sequences appear at the deepest levels of the phrasal chunking, while at the higher levels of phrasing the division is more intensive.[40] In other words, these rules indicate at the "initial rush" (cf. ex. 9a) and "final lengthening" (see ex. 9b) of prosaic speech.[41] On the contrary in poetic cantillation of Three books the simplification ("speech rush" expressed by long conjunctive sequences) occurs in immediate closeness to the major line divisions (ex. 9c, d).

Ex. 9

a. וּבְמָּה ׀ 3 יִוָּדַע אֲפוֹא 2 כִּי־מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ 3 אֲנִי וְעַמֶּךָ 1 הֲלוֹא 2 בְּלֶכְתְּךָ עִמָּנוּ
For how shall it be known that I have found favor in your sight, I and your people, unless you go with us? (Ex 33:16a)

b. וְאִם 2 אֶת־שְׂדֵה מִקְנָתוֹ 1 אֲשֶׁר 2 לֹא 3 מִשְׁדֵּה אֲחֻזָּתוֹ
If (someone consecrates to the LORD) a field that has been purchased, which is not a part of the inherited landholding (Lev 27:22)

c. אָז יְדַבֵּר אֲלֵימוֹ בְאַפּוֹ 1 וּבַחֲרוֹנוֹ יְבַהֲלֵמוֹ (2:5)
Then he will speak to them in his wrath, and terrify them in his fury (Ps 2:5)

d. רַבִּים 2 אֹמְרִים לְנַפְשִׁי 1 אֵין יְשׁוּעָתָה לּוֹ בֵאלֹהִים סֶלָה (3:3)
Many are saying to me, "There is no help for you in God." Selah (Ps 3:2)

In my view this phenomenon is a clear expression of the prosodic "unity and terseness" of poetic lines:[42] the cantillation system represents a poetic line as a *sub specie* prosodic unit that is characterized by the monotonous pitch contour, strong boundary tone, and a-semantic line-final break.

[40] According to DRESHER 1994, pp. 34–37 a two-word phrase can be further divided or, on the opposite, a phrase boundary can be removed to create a longer phrase; p. 34: "the basic idea is that division applies to phrases in prominent positions of the tree, while simplification applies to phrases that are not prominent." See STRAUSS 2009.

[41] Diagnostically, there is a clear difference between II Sam 22 and Ps 18 in representing the division and simplification principles: according to CROWTHER 2015, p. 111ff., there a considerable amount of disjunctive accents in Twenty-One books (II Sam 22) corresponding to conjunctive accents in Three books (Ps 18); see p. 140 table 4/3 for general statistics about these parallel texts and cf.: "The style of punctuation of the Twenty-One appears to be characterised by the motto, 'more pause gives clearer syntax' whilst the style of punctuation of the Three appears to be characterised by the motto, 'less pause is more poetic'."

[42] See TYNYANOV 1924 and cf. TALSTRA 1999, particularly p. 137.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000352

5 Conclusion

In this paper I have claimed that the principle of double segmentation is at work in Biblical Hebrew poetry in spite of the parallelism and other means of avoiding enjambment and representing each poetic line as a self-sufficient syntactic unit: syntactic and poetic segmentations are both at work in poetic text, giving place to dynamic discrepancies between these two levels.

In order to illustrate this claim I turned to the poetic system of cantillation looking for evidence for the poetic prosody. I tried to demonstrate that the system of cantillation marks is sensitive to the poetic segmentation. I pointed out at two phenomena that illustrate this claim: (1) there is a very limited number of fixed patterns of marking poetic delimitation in couplets and triplets; (2) there are explicit prosodic rules that set a poetic line as a long conjunctive sequence marked by a monotonous pitch contour and an a-semantic boundary pause, namely as a prosodic unit on its own.

However, the cantillation system of Three books is also responsive to standard prosodic structures and correlates with the syntactic segmentation: (1) the patterns of triplets can be used in other poetic structures, namely in constructions with pragmatically marked constituents and in order to shape glossing, disambiguate pivot phrase, or avoid heavy enjambments; (2) the system demonstrates lack of uniformity processing too long poetic units, apparently due to their complex syntactic structure; (3) if the syntax strongly contradicts the versification, the cantillation system would rather follow the syntactic segmentation.

Bibliography

Antović, M./C.P. Cánovas 2016: *Oral Poetics and Cognitive Science*. Berlin/Boston.

Aronoff, M. 1985: "Orthography and Linguistic Theory: The Syntactic Basis of Masoretic Hebrew Punctuation." In: *Language* 61, pp. 28–72.

Ayars, M. 2016. "The Structure of the Poetic Text: Structural Cohesion and Foregrounding as the Dual Rhetorical Discourse Function of Linguistic Parallelism in Biblical Hebrew Poetry." PhD dissertation, University of Chester (St. John's College of Nottingham).

Ben-Ezra 2015 = בן עזרא, אלישע, כללי דקדוק ההטעמה בכתבי המקרא, כרך א'. כרכים ב-ד : מהדורת מקרא ומסורה. ירושלים : מכון ממרא, תשע"ו.

Berlin, A. 2008: *The Dynamics of Biblical Parallelism*. Grand Rapids, Mich.

Breuer 1979 = ברויאר, מ. "הטעמים בספרי אמת," עמ' 9–03 בספר תהילים, מפורש בידי עמוס חכם. ירושלים : מוסד הרב קוק, תשלט.

— 1989 = ברויאר, מ, טעמי המקרא בכ"א ספרים ובספרי אמ"ת. ירושלים : מכללה ירושלים, תשמ"ב.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000353

BROGAN, T.V.F./I. LEHISTE 2012: "Isochronism or Isochrony." In: *The Princeton Encyclopedia of Poetry*. 4th ed. Princeton, New Jersey, pp. 733–734.
BROGAN, T.V.F./W.B. FLEISCHMANN/T. HOFFMAN/T. CARPER 2012: "Performance." In *The Princeton Encyclopedia of Poetry*. 4th ed. Princeton, New Jersey, pp. 1016–1020.
BUCHSTAB (Б.Я. Бухштаб) 1973: "Об основах и типах русского стиха." In: *International Journal of Slavic linguistics and Poetics* XVI, pp. 96–118.
BURNS, J. 2011: *The Music of the Psalms, Proverbs and Job in the Hebrew Bible*. Wiesbaden.
BUTH, R. 1986: "The Taxonomy and Function of Hebrew Tense-Shifting in the Psalms (qatal-yiqtol yiqtol-qatal, antithetical grammatical parallelism)." In: *START* 15, pp. 26–32.
— 1992: "Topic and Focus in Hebrew Poetry—Psalm 51." In: S.J.J. Hwang/W.R. Merrifield (eds.): *Language in Context: Essays for Robert E. Longacre*. Dallas, Tex., pp. 83–96.
CHURCHYARD, H. 1999: *Topics in Tiberian Biblical Hebrew: metrical phonology and prosodics*. Ph.D. dissertation. University of Texas.
CLOETE, W.TH.W. 1989: *Versification and Syntax in Jeremiah 2–25: Syntactical Constraints in Hebrew Colometry*. Atlanta, Ga..
COLLINS, T. 1978: *Line-forms in Hebrew Poetry: a Grammatical Approach to the Stylistic Study of the Hebrew Prophets*. Rome.
COOPER, A. 1976: *Biblical Poetics: A Linguistic Approach*. Ph.D. dissertation, Yale University.
CROWTHER, D. 2015: *The Relevance of the* te'amim *to the Textual Criticism, Delimitation and Interpretation of Biblical Poetic Texts with Special Reference to the Song of David at Psalm 18 and 2 Samuel 22*. PhD Dissertation, Trinity College, University of Bristol.
— 2016: "Why Are There Two Systems of Tiberian *te'amim*?" CMCS Oxford (unpublished draft).
DECAEN, V. 2009: "Theme and Variation in Psalm 111: Phrase and Foot in Generative-Metrical Perspective." In: JSS 54, pp. 81–109.
DE HOOP, R. 2000: "The Colometry of Hebrew verse and the Masoretic Accents: Evaluation of a Recent Approach. (Part 1 and 2)." In: *Journal of Northwest Semitic Languages* 26 (1), pp. 47–73; 26 (2), pp. 65–100.
— 2008: "Stress and Syntax, Music and Meaning: the Purpose and Function of the Masoretic Accentuation System." In: *Journal of Northwest Semitic Languages* 34 (2), pp. 99–121.
DOBBS-ALLSOPP, F.W. 2001: "The Enjambing Line in Lamentations: a Taxonomy." In: ZAW 113 (2), pp. 219–239.
DOTAN 1970: "Research in Biblical Accentuation: Background and Trends, Prolegomenon." In: WICKES 1970, pp. vii–xlvi.
— 1981: "The Relative Chronology of Hebrew Vocalization and Accentuation." In: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 48, pp. 87–99.
— 1987: דותן, אהרון, "לתולדות התהוותה של מערכת הטעמים" מחקרים בלשון ב-ג (תשמ"ז), pp. 355–365.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000354

Dresher, B.E. 1994: "The Prosodic Basis of the Tiberian Hebrew System of Accents." In: *Language* 70, pp. 1–52.

Fabb, N. 2015: *What is Poetry?: Language and Memory in the Poems of the World*. Cambridge.

Fabb, N./M. Halle 2008: *Meter in Poetry: a New Theory*. Cambridge.

Fariss, S.L. 2003: *Word Order in Biblical Hebrew Poetry*. Ph.D. Dissertation, The University of Texas at Arlington.

Flender, R. 1992: *Hebrew Psalmody: a Structural Investigation*. Jerusalem.

Fraser, G.S. 1970: *Metre, Rhyme and Free Verse*. London.

Gasparov, M.L. (М.Л. Гаспаров) 2012: *Избранные труды*. Том IV: *Лингвистика стиха. Анализы и интерпретации*. Москва.

Geller, S.A. 1979: *Parallelism in Early Biblical Poetry*. Missoula, Mont.

Greenstein, E. 1982: "How Does Parallelism Mean?" In: *A Sense of Text*. Winona Lake, pp. 41–70.

— 2008: "Reanalysis in Biblical and Babylonian poetry." In: *Birkat Shalom*. I. Winona Lake, Ind., pp. 499–510.

Gross, W. 1976: *Verbform und Funktion: wayyiqtol für die Gegenwart?* Ottilien.

— 2001: *Doppelt besetztes Vorfeld: Syntaktische, pragmatische und übersetzungstechnische Studien zum althebräischen Verbalsatz*. Berlin/New York.

— 2007: "Parallelismus – Satzgrenzen – Satzteilfolgen in alttestamentlicher Poesie. Jes 5,24 – Am 5,11 – Ijob 29,7.8." In: A. Wagner (ed.): *Parallelismus membrorum*. Fribourg/Göttingen, pp. 29–39.

Hartman, C.O. 1980: *Free Verse: An Essay on Prosody*. Princeton, New Jersey.

Hayes, B. 1989: "The Prosodic Hierarchy in Meter." In: P. Kiparsky/G. Youmans (eds.): *Rhythm and Meter*. Orlando, FL, pp. 201–60.

Holmstedt, R. 2009: Review of: N.P. Lunn: *Word-Order Variation in Biblical Hebrew Poetry: Differentiating Pragmatics and Poetics*. In: JSS 54 (1), pp. 305–307.

Jakobson, R. 1923: *О чешском стихе преимущественно в сопоставлении с русским*. Moscow/Berlin (Сборники по теории поэтического языка 5).

— 1960: "Closing Statement: Linguistics and Poetics." In: *Style in Language*. New York/London, pp. 350–377.

— 1966: "Grammatical Parallelism and Its Russian Facet." In: *Language* 42, pp. 399–429.

— 1972: "Verbal Communication." In: *Scientific American* 227, pp. 73–80.

— 1981: "Linguistics and Poetics." In: R. Jacobson: *Selected Writings III: Poetry of Grammar and Grammar of Poetry*. Ed. by S. Rudy. The Hague, pp. 18–51.

— 1985: *Verbal Art, Verbal Sign, Verbal Time*. Minneapolis.

— 1987: *Language in Literature*. Cambridge, Massachusetts.

Khan, G. 2013: *A Short Introduction to the Tiberian Masoretic Bible and its Reading Tradition*. Piscataway, NJ.

Kiparsky, P. 1973: "The Role of Linguistics in a Theory of Poetry." In: *Daedalus* 102 (3), pp. 231–244.

Kleiner, B. 2013: "מקצב המקרא: על עיצוב הזמן בקריאה הליטורגית של יהודי תימן" In: יפעי (גיליון 2), pp. 13–38.

Kogut 1996: קוגוט, ש, המקרא בין טעמים לפרשנות, יהושלים, תשנד.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000355

KORPEL, M./J. DE MOOR 1986: "Fundamentals of Ugaritic and Hebrew Poetry." In: *Ugarit-Forschungen* 18, pp. 173–212.

KORPEL, M./J. OESCH (eds.) 2005: *Layout Markers in Biblical Manuscripts and Ugaritic Tablets*. Assen (Pericope 5).

KOVTUNOVA (И.И. Ковтунова) 1986: *Поэтический синтаксис*. Moscow.

KUGEL, J. 1981: *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*. New Haven.

KURYŁOWICZ, J. 1972: *Studies in Semitic Grammar and Metrics*. Wrocław.

— 1975: *Metrik und Sprachgeschichte*. Wrocław.

LASOR, W.S. 1979: "An Approach to Hebrew Poetry through the Masoretic Accents." In: A.I. KATSH/L. NEMOY (eds.): *Essays on the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Dropsie University (1909–1979)*. Philadelphia, PA, pp. 327–353.

LORETZ, O./I. KOTTSIEPER, 1987: *Colometry in Ugaritic and Biblical poetry: Introduction, Illustrations, and Topical Bibliography*. Altenberge.

LUGT, P. VAN DER 2006: *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry: With Special Reference to the First Book of the Psalter*. Leiden/Boston.

LUNN, N.P. 2006: *Word-Order Variation in Biblical Hebrew Poetry: Differentiating Pragmatics and Poetics*. Bletchley.

MICHEL, D. 1960: *Tempora und Satzstellung in den Psalmen*. Bonn.

MILLER, C. 2003: "A Linguistic Approach to Ellipsis in Biblical Poetry (or, What to Do When Exegesis of What is There Depends on What Isn't)." In: *Bulletin for Biblical Research* 13 (2), pp. 251–270.

O'CONNOR, M. 1980; ²1997: *Hebrew Verse Structure*. Winona Lake, Indiana.

OESCH, J.M. 1983: "Textgliederung im Alten Testament und in den Qumranhandschriften." In: *Henoch* 5, pp. 289–321.

OFER, Y. 1993: "טעמי המקרא—סימני פיסוק או סימני נגינה." In: (תשנג) 3 מחניים, pp. 70–75.

PARK, S.J. 2013: "Application of the Tiberian Accentuation System for Colometry of Biblical Hebrew Poetry." In: *Journal of Northwest Semitic Linguistics* 39 (2), pp. 113–127.

PERELMAN 1985–1989 = פרלמן, מיכאל, כללי הטעמים של ספרי אמ"ת: פרשנות ומסורה. חלק א-ד. תל אביב: זמרת, תשמה-תשמט

Poesia 2016 = *Поэзия. Учебник*. Н.М. Азарова, К.М. Корчагин, Д.В. Кузьмин, В.А. Плунгян и др. Москва.

PRICE, J.D. 1990: *The Syntax of Masoretic Accents in the Hebrew Bible*. Lewiston, N.Y.

REDD, J. 2014: *Constituent Postponement in Biblical Hebrew Verse*. Wiesbaden.

RENZ, T. 2003: *Colometry and Accentuation in Hebrew Prophetic Poetry*. Waltrop (Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt 4).

REVELL, E.J. 1972: "The Placing of the Accent Signs in Biblical Texts with Palestinian Pointing." In: J.W. WEVERS/D.B. REDFORD (eds.): *Studies on the Ancient Palestinian World*. Toronto, pp. 34–45.

— 1976: "Biblical Punctuation and Chant in the Second Temple Period." In: *Journal for the Study of Judaism* 7, pp. 181–198.

— 1977: *Biblical Texts with Palestinian Pointing and Their Accents*. Missoula MA.

— 1979: "The Hebrew Accents and the Greek Ekphonetic Neumes." In: M. VELIMIROVIĆ (ed.): *Studies in Eastern Chant*. IV. London, pp. 140–170.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000356

— 1981: "Pausal Forms and the Structure of Biblical Poetry." In: VT 31, pp. 186–199.
— 2007: "The Accents: Hierarchy and Meaning." In: M.C.A. Korpel / J.M. Oesch / S.E. Porter (eds): *Method in Unit Delimitation*. Leiden (Pericope 6), pp. 61–91.
— 2015: *The Pausal System: Divisions in the Hebrew Biblical Text as Marked by Voweling and Stress Position*. Sheffield.
Reymond, E. 2004: *Innovation in Hebrew Poetry, Parallelism and the Poetics of Sirach*. Leiden.
Rosenbaum, M. 1997: *Word-Order Variation in Isaiah 40–55: A Functional Perspective*. Assen.
Sanders, P. 2000: "Ancient Colon Delimitations: 2 Samuel 22 and Psalm 18." In: M.C.A. Korpel / J.M. Oesch (eds.): *Delimitation Criticism: A New Tool in Biblical Scholarship*. Assen (Pericope 1), pp. 277–311.
— 2002: "The Colometric Layout of Psalms 1 to 14." In: M.C.A. Korpel / J.M. Oesch (eds.): *Studies in Scriptural Unit Division*. Assen (Pericope 3), pp. 226–257.
— 2003: "Pausal Forms and the Delimitation of Cola in Biblical Hebrew Poetry." In: M.C.A. Korpel / J.M. Oesch (eds.): *Unit Delimitation in Biblical Hebrew and Northwest Semitic Literature*. Assen (Pericope 4), pp. 264–278.
Sanders, P. / R. de Hoop 2018: *Have a Break: Colography and Accentuation in the Hebrew Bible*. Leiden (forthcoming).
Shapir, M. (М. Шапир) 1995: "'Versus' vs 'prosa': пространство-время поэтического текста." In: *Philologica* 2 (3/4), pp. 7–47.
— 1996a: "Гаспаров-стиховед и Гаспаров-стихотворец: Комментарий к стиховедческому комментарию." In: *Русский стих: Метрика; Ритмика; Рифма; Строфика*. Moscow, pp. 271–310.
— 1996b: "Стих и проза: пространство-время поэтического текста: (Основные положения)." In: *Славянский стих: Стиховедение, лингвистика и поэтика: Материалы международной конференции 19–23 июня 1995 г.* Moscow, pp. 41–49.
— 1999: "Проблема границы стиха и прозы в свете лингвистического учения Р.О. Якобсона." In: *Роман Якобсон: Тексты, документы, исследования*. Moscow, pp. 664–669.
— 2001: "На подступах к общей теории стиха: (основные методы и понятия)." In: *Славянский стих: Лингвистическая и прикладная поэтика: Материалы международной конференции 23–27 июня 1998 г.* Moscow, pp. 13–26.
Sivan, D. / Y. Shamir 1998: "Pivot Words and Expressions in Biblical Hebrew and in Ugaritic Poetry." In: VT 48 (3), pp. 399–407.
Stocks, S.P. 2012: *The Form and Function of the Tricolon in the Psalms of Ascents: Introducing a New Paradigm for Hebrew Poetic Line-form*. Eugene, OR.
Strauss 2009 = שטראוס, טובה, השפעת גורמים פרוזודיים וגורמים אחרים על חלוקת טעמי כ"א ספרים, חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה". ירושלים, תשס"ט
Streck, M. 2007: "Der Parallelismus membrorum in den altbabylonischen Hymnen." In: A. Wagner (ed.): *Parallelismus membrorum*. Fribourg/Göttingen.
Talstra, E. 1999: "Reading Biblical Hebrew Poetry—Linguistic Structure or Rhetorical Device." In: *Journal of Northwest Semitic Languages* 25, pp. 101–126.
Tatu, S. 2007: "Graphic Devices Used by the Editors of Ancient and Mediaeval Manuscripts to Mark Verse-Lines in Classical Hebrew Poetry." In: M.C.A.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000357

KORPEL/J.M. OESCH/S.E. PORTER (eds): *Method in Unit Delimitation*. Leiden (Pericope 6), pp. 92–140.
TOMAŠEVSKIJ (Б.В. Томашевский) 1959: *Стих и язык*. Moscow/Leningrad.
TOV, E. 1996: "Scribal Practices in the Documents from the Judaean Desert and in the Rabbinic Literature: A Comparative Study." In: M.V. FOX et al. (eds.): *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran*. Winona Lake Ind., pp. 383–403.
— 2003: "The Indication of Small Sense Units (Verses) in Biblical Manuscripts." In: M.F.J. BAASTEN/W.T. VAN PEURSEN (eds): *Hamlet on a Hill: Semitic and Greek Studies Presented to Prof. T. Muraoka on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*. Leuven (OLA 118), pp. 473–486.
— 2004: *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert*. Leiden/Boston.
TROPPER, J. 1998: "Sprachliche Archaismen im Parallelismus membrorum in der akkadischen und ugaritischen Epik." In: *Aula Orientalis* 16, pp. 103–110.
— 2010: *Altsemitische Metrik: alternierende Metrik im Biblisch-Hebräischen, Aramäischen, Ugaritischen und Akkadischen*. Kamen.
TSUMURA, D. 2009: "Vertical Grammar of Parallelism in Hebrew Poetry." In: JBL 128, pp. 167–181.
— 2017: "Verticality in Biblical Hebrew Parallelism." In: A. MOSHAVI/T. NOTARIUS (eds.): *Advances in Biblical Hebrew Linguistics*. Winona Lake, Ind., pp. 159–206.
TYNYANOV (Ю. Тынянов) 1924: *Проблема стихотворного языка*. Leningrad.
VERHEUL, K. 1968: "Poetry and Syntax." In: A.G.F VAN HOLK (ed.): *Dutch Contributions to the Sixth International Congress* of *Slavicists*. The Hague/Paris, pp. 153–164.
WAGNER, A. (ed.) 2007: *Parallelismus membrorum*. Freiburg/Göttingen.
WATSON, W.G.E. 1984: *Classical Hebrew Poetry: a Guide to its Techniques*. London.
— ³2005: *Classical Hebrew Poetry: a Guide to its Techniques*. London.
WEIL, D.M. 1995: *The Masoretic Chant of the Bible*. Jerusalem.
WENDLAND, E.R. 1994. *Discourse Perspectives on Hebrew Poetry in the Scripture*. New York.
— 2007: "Aspects of the Principle of 'Parallelism' in Hebrew poetry." In: *Journal of Northwest Semitic Languages* 33 (1), pp. 101–124.
WICKES, W. 1970: *Two Treatises on the Accentuation of the Old Testament: Taame Emet on Psalms, Proverbs, and Job; Taame Kaf-Alef Sefarim on the Twenty-One Prose Books*. New York.
WINSLOW, R. 2012: "Prosody." In: *The Princeton Encyclopedia of Poetry*. 4th ed. Princeton, New Jersey, pp. 1117–1120.
YOUNGERMAN MILLER, M. 1993: "Isochrony in Old English Poetry: Two Performances of Cædmon's Hymn." In: *Oral Tradition* 8 (2), pp. 324–354.
ZOGBO, L./E. WENDLAND (eds.) 2000: *Hebrew Poetry in the Bible: a Guide for Understanding and for Translating*. New York.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000358

"Observe the Prayers and the Middle Prayer": Jewish and Christian Origins of Q. 2:238

By Nesya Rubinstein-Shemer, Ramat Gan

Summary: The close and mutually fruitful ties between the Jewish tradition and the Muslim tradition are topics that scholars have been intensely dealing with for the past 200 years. The times of the prayers in Islam were formulated as a result of the textual influence of Judaism and Christianity that penetrated Islamic literature through the Jewish and Christian converts. It is my opinion that Q. 2:238 is a metamorphosis of the Talmudic expression, "One must always be careful of the *Minḥa* prayer". In Muslim literature itself, one can find reference to the idea that the extra holiness of the *ṣalāt al-ʿaṣr* in Islam was influenced by early Jewish and Christian texts. The Muslim tradition portrays the Jews and the Christians as neglecting prayer, so that it is the antithesis of the Muslims who are very strict when it comes to prayer. This tendentious description is for theological and polemic purposes in order to justify the existence of Muslims as part of the newly chosen nation.

Introduction

Academic research recognizes the fact that Islam was influenced by the religions that preceded it. Analyzing and distinguishing between the different elements borrowed and absorbed from Judaism, Christianity, Zoroastrianism and Paganism has been the focus of research for over the last two hundred years. Jews and Christians inhabited the Arabian Peninsula long before the birth of Islam. It is not surprising, therefore, that various elements of Judaic Law as well as Jewish lore have penetrated the new faith which Muhammad brought to the Arabians at the beginning of the seventh century. This tendency was reinforced thanks to the military and political success that accompanied Islam during the first centuries of its consolidation. As the advancing Arab conquerors swept through the Fertile Crescent and North Africa, the large and various populations of these areas were added to the Islamic fold through conversion. The learned Jews among the converts became the channel through which Judaism flowed into the Islamic Faith.[1]

[1] G. Libson: *Jewish and Islamic Law: A Comparative Study of Customs during the Geonic Period.* Cambridge 2003, pp. 1–7; Z. Maghen: *After Hardship Cometh Ease: The Jews as a Backdrop for Muslim Moderation.* Berlin 2006, pp. 1–7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000359

Jewish and Christian influence on Islamic prayer law

Much research has been carried out studying Jewish and Christian prayers and their timing as models for Islamic prayers. Researchers' opinions are divided into two schools in regard to the question of influence on the number and time of prayers in Islam: Some say that the influence is Jewish and some say that the influence is Christian. GOLDZIHER claimed that in the beginning, Muslims prayed twice a day, in the morning and in the afternoon, as in the pre Islamic period *(ğahiliyya)*. Then they added three more prayers.[2] Later, GOLDZIHER postulated a new theory: Originally Muslims prayed three prayers like the Jews but later, due to Zoroastrian influence, they added two prayers.[3] RUBIN holds that at the beginning, the Muslims prayed *ṣalāt al-ḍuḥā* and *ṣalāt al-ʿaṣr*, the *ḍuḥa* after sunrise and the *ʿaṣr* before sunset. According to him, *ṣalāt alʿaṣr* was influenced by Jews and *ṣalāt al-ḍuḥa* originated from paganism. *ṣalāt al-ḍuḥa* was later switched for *ṣalāt al-fağr* which takes place before sunrise just like *shaḥarit* in Judaism.[4] TORREY claims that during the Meccan period, Muḥammad and his followers prayed three times a day, morning, noon and evening, similar to the three prayers in Judaism. After Muḥammad's death, the Muslims acted in contrast to the usage of the neighbouring society *(muḥālafa)*[5] and wanted to show the Jews that they were more pious by adding two daily prayers.[6] SHIMʿON DURAN claims that Muḥammad, influenced by the five prayers on the Jewish Day of Atonement, set five daily prayers.[7] ABRAHAM KATSH suggests a different explanation. Based on GINZBURG's research on the Jerusalem Talmud, he claims that the Jews of Arabia observed an old custom of the Land of Israel—to convene five times a day for prayer.[8] YORAM ERDER, in a comparative research study of prayer times for the Jewish sect of Karaism and Islam, reached the conclusion that Judaism was the basis for Islam and Karaism with regard to the times of prayer and their number.[9]

---

[2] I. GOLDZIHER: *Muslim Studies.* Transl. C.R. BARBER/S.M. STERN. London 1971, vol. 1, p. 43.

[3] D.A. KING: *In Synchrony with the Heavens: Studies in Astronomical Timekeeping and Instrumentation in Medieval Islamic Civilization.* Leiden 2004, vol. 1, p. 589. On prayer times in Zoroastrianism see: M. BOYCE: *A History of Zoroastrianism.* Leiden 1975, vol. 1, 259, note 36.

[4] U. RUBIN: "Morning and Evening Prayers in Early Islam." In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), pp. 54–56.

[5] On *Muḥālafa* see MAGHEN 2006, p. 60.

[6] CH.C. TORREY: *The Jewish Foundation of Islam.* New York 1933, p. 135.

[7] SH. DURAN: *Keshet ve-Magen.* Berlin 1881, p. 14.

[8] A.I. KATSH: "Rabbinic Background of the Five Daily Prayers in Islam." In: *Jews in the Arts and Science.* Jubilee vol. New York 1954, pp. 83–88.

[9] Y. ERDER: "Daily Prayer Times in Karaite Halakha in Light of the Times of Islamic Prayers." In: REJ 153, 1–2 (1994), pp. 5–27.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000360

In contrast to the claim of the researchers who argue that the number of prayers and their time in Islam were inspired by Judaism, other researchers, those who are of a Christian Protestant background, claim that the formative influences on Muḥammad were not Jewish but Christian. This is the opinion of Tor Andrae, Richard Bell and David King.[10] In ancient Christianity, prayer was held three times a day—in the morning, noon and evening—just as in Judaism. Later, Eastern Christianity adopted seven daily prayers on the basis of the verse from Psalms 119:164: "Seven times a day I praise You, Because of Your righteous ordinances." This is questionable since the number of prayers in Eastern Christianity is seven and the number in Islam is five.

David King's answer is that if we add the two optional prayers in Islam, the *ḍuhā* and the *tahaǧǧud*, to the five obligatory prayers, we reach seven prayers. King is also aware that his claim is slightly problematical: "The comparison with Christian practice leaves us with more prayers than are found in the standard Islamic ritual."[11] King claims that if we compare the names of the prayers and their times in Syrian Christianity to the names and times in Islam, the resemblance is beyond coincidence. His conclusion is that the Muslims, starting from the seventh century, copied the Christian prayer times.[12]

Goitein combines the two approaches and claims that the number of prayers in Islam is the result of the dual influence of Judaism and Christianity. In his view, the five daily prayers in Islam represent an average of the three daily prayers in Judaism and the seven in Eastern Christianity. The Muslims who were in contact with these two cultures formed the middle ground between the two, in the spirit of Qur'ān 2:143.[13]

Some of these theories are acceptable to me while others are not. What I have tried to do in bringing this discussion is to show that in the eyes of many scholars, there are many possible parallels in the matter of prayer between the text sources, Jewish and Christian practices and Muslim practices.

The discussion in the Islamic sources regarding Q. 2:238

Q. 2:238 states: "Maintain with care the [obligatory] prayers and [in particular] the middle prayer and stand before Allāh, devoutly obedient" *(Ḥafiẓū ʿalā al-Ṣalawāt wa-ʾl-Ṣalāt al-wustā waqūmū li-llāhi qānitīn).* Islamic

[10] King 2004, vol. 1, p. 598.
[11] Ibid. p. 602.
[12] Ibid.
[13] S.D. Goitein: *Studies in Islamic History and Institutions.* Leiden 1968, pp. 84–85.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000361

commentators comment that the words *Ḥafiẓū ʿalā al-Ṣalawāt* mean the observance of the *times* of the prayers. Each prayer should be prayed on time and not be missed *(al-muḥāfaẓa ʿalā waqtihā wa-ʿadam al-sahw ʿanhā)*.[14] The meaning of the verse is to observe prayer times and *especially* the time of the middle prayer.[15]

Because this verse is ambiguous as to the exact identification of the middle prayer, there is an extensive discussion on this issue in the Islamic sacred texts. Various medieval Muslim scholars have tried to decide which prayer was "the middle prayer". It is important to indicate here that the identification of the middle prayer is not just a religious legal topic, as no laws are learned from this verse in the Qur'ān (neither positive commands nor negative commands). The Qur'ānic verse remains as a warning regarding the importance of strictness in keeping the time for the middle prayer. Islamic traditional texts deal with the virtues of this prayer and its rewards. Because of this, one cannot find a discussion on this issue in all of the religious law books. The Shāfiʿī Egyptian scholar ʿABD AL-MUʾMIN IBN ḤALAF AL DUMYĀṬĪ of the 14th century who, in his time, was considered to be an expert on *ḥadīṯs*[16] wrote a book that dealt with the question of the identity of the middle prayer called *"Kashf al-muġhaṭṭā fī Tabyīn al-Ṣalāh al-Wusṭā"*, in which he gathered all of the traditions that dealt with the identity of the middle prayer as well as the opinions of the various scholars on the subject. Below I will bring the main points of the discussion in this book and also excerpts from the *Tafsīr*, *Ḥadīṯ* and jurisprudence that have dealt with this matter.

There are five main opinions on this subject, like each one of the obligatory prayers. According to minor opinions, the middle prayer can also be each one of the other prayers like the Friday prayer, the holiday prayers, the night prayer, etc.[17] According to another opinion, it doesn't matter which prayer it is because one must be strict regarding the times of all of the prayers.[18]

We shall now discuss the various traditions regarding this debate. The first opinion argues that the words *al-ṣalāh al-wustā* refer to *ṣalāt al-ʿaṣr*. There

[14] MUḤAMMAD IBN ĞARĪR AL-ṬABARĪ: *Ğāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl āy al-Qurʾān*. Cairo 2008, vol. 2, p. 1388. See same idea in: MUQĀTIL IBN SULAYMĀN: *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. Beirut 2003, vol. 1, p. 126: *"al-ḫams fī mawāqītihā"*.

[15] ḤUSAYN IBN MAS'ŪD AL-BAĠAWĪ: *Sharḥ al-Sunna li-l-imām al-Baġawī*. Beirut 1983, vol. 2, p. 232.

[16] On AL-DUMYĀṬĪ's biography see the introduction that has been written about him by MAĞDĪ FATḤĪ AL-SAYYID, who revised an edition of his book from the manuscript. ʿABD AL-MUʾMIN IBN ḤALAF AL-DUMYĀṬĪ: *Kashf al-Muġaṭṭā fī Tabyīn al-ṣalah al-wusṭā*. Tanta 1989, pp. 5–8.

[17] AL-DUMYĀṬĪ 1989, pp. 139–154.

[18] Ibid. pp. 136–138.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000362

are many traditions narrated by important figures from the companions of the prophet *(ṣaḥāba)* and the generation that came after them *(tābiʿūn)*, like ʿAlī ibn Abī Ṭālib, the two wives of the prophet, ʿĀʾiša and Ḥafṣa, ʿAbdallāh ibn Masʿūd, Abū Hurayra and others.

The main tradition is attributed to ʿAlī ibn Abī Ṭālib in regard to the Battle of the Trench. It is written that: "The messenger did not pray the afternoon prayer at the Battle of the Trench, only after the sun set." He said about the infidels: "May Allāh burn their graves and homes. Because of them, we did not pray the middle prayer on time but only after sunset."[19] According to Alī, until that day, they were sure that the middle prayer was the Morning Prayer. It was only at the Battle of the Trench that they heard from the prophet that it was the Afternoon Prayer. Another tradition attributed to ʿAlī mentions that the Middle Prayer is the Afternoon Prayer and that King Solomon was tested by God regarding it *(hiya alatī furiṭa fihā ibn dawud wa-hiya al-ʿaṣr)*.[20] Qurʾān 38:31–33 describes how King Solomon was busy with his horses and missed the time of the Afternoon Prayer, He noticed it only after sunset when one cannot pray this prayer. Out of regret, he slaughtered his horses:

> And to David We gave Solomon. An excellent servant, indeed he was one repeatedly turning back [to Allah]. when there were exhibited before him in the afternoon *(ʿashī)* the poised [standing] racehorses. And he said, "Indeed, I gave preference to the love of good [things] over the remembrance of my Lord until the sun disappeared into the curtain *(Tawārat bi-ʾlḥiğāb)*."

From the words of this verse one can find proof that Solomon missed the *al-ʿaṣr* prayer as horses were only brought in the evening *(ʿashī)*. The Qurʾān commentator AL-MĀWARDĪ, in his commentary of this verse explains that the word *ʿashī* relates to the time that the sun begins to move from the center of the sky *(zawāl al-shams)* until it sets. An additional word from the same root is *(aʿshā)* which indicates a man with poor vision. In other words, this root comes to show a lack of light, in this case in the eyes of a man. So, too, it is with the sun. The time of *ʿashī* is the time that the light of the sun begins to diminish.[21] The continuation of this verse indicates that the latest time for this prayer, the one was missed by Solomon, was at the time of the setting

[19] See for example versions of this tradition at: AL-ṬABARĪ 2008, vol. 2, pp. 1393–1395, *hadīth number* 5403–5418; AL-BAĞAWĪ 1983, vol. 2, p. 233; AL-QUSHAYRĪ, MUSLIM IBN AL-ḤAČĀČ: *Ṣaḥīḥ Muslim bi-Sharḥ al-Nawawī*. Beirut 1990, vol. 5, p. 128. For a full discussion on this tradition, its various versions, transmitters and its validity, see: AL-DUMYĀṬĪ 1989, pp. 17–26.

[20] AL-ṬABARĪ 2008, vol. 2, p. 1389, *ḥadīṯ* 5369.

[21] ʿALĪ IBN MUHAMMAD AL-MĀWARDĪ: *Tafsīr al-Māwardī: al-Nakt wa-ʾlʿuyūn*. Kuweit 1982, vol. 3, p. 260.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000363

of the sun. What strengthens AL-MĀWARDĪ's argument is that we are talking about *ṣalāt al-ʿaṣr* whose time is until the sunset.

There are also traditions which describe the virtue of *ṣalāt al-ʿaṣr* and praise it. For instance, there is a tradition which compares the Afternoon Prayer to the most cherished items in a man's life—his family and his property. A person who misses the Afternoon Prayer is described as a man whose family and belongings were robbed *(ʾInna ʾaladhī tafūthu ṣalāt al-ʿaṣr fa-kannamā wutira ʾahluhu wa-māluhu).*[22] This exaggeration of the virtue of the Afternoon Prayer led the scholars to conclude that the Afternoon Prayer is the Middle Prayer.[23] According to another tradition, the prophet ordered that the Afternoon Prayer should be prayed earlier on a cloudy day in order not to miss its time. He explained that a man who did not pray the Afternoon Prayer—all of his efforts will fail *(man taraka ṣalāt al-ʿaṣr ḥubiṭa ʿamaluhu).*[24]

In another *ḥadīṯ,* it is told that in the copies of the Qur'ān which were in the possession of ʿĀʾiša and Ḥafṣa, the words *ṣalāt al-ʿaṣr* were written in addition to the words *al-Ṣalāt al-wustā*: *"Ḥafiẓū ʿalā al-Ṣalawāt wa-ʾl-Ṣalāh al-wustā wa- ṣalāt al-ʿaṣr."* These two wives of the prophet explained that this was the formula they used to read on the days of the prophet.[25] There is a long discussion on this tradition in al-Dumyāṭī's book, since the meaning of this tradition is that the Middle Prayer is not the Afternoon Prayer, but another prayer. AL-DUMYĀṬĪ, who belonged to the *shāfiʿī* school, struggles to prove that the Middle Prayer is nevertheless the Afternoon Prayer, despite this tradition. AL-DUMYĀṬĪ gave several reasons why this tradition must be rejected, even though it is considered a valid tradition *(ṣaḥīḥ).* He argues that this tradition *(ḥadīṯ ʿĀʾiša)* contradicts other reliable traditions such as the tradition narrated by ʿAlī at the Battle of the Trench *(ḥadīṯ ʿAlī). Ḥadīth ʿAlī* is considered more reliable than *ḥadīṯ ʿĀʾiša* because it is quoted in the two most esteemed *ḥadīṯ* collections—*Muslim* and *al-Buḫārī (al-ṣaḥīḥāni)*—and there is a general agreement regarding its reliability *(muttafaq ʿalayhi). Ḥadīth ʿĀʾiša*, on the contrary, is quoted only in the collection of *Muslim* but not in the collection of *al-Buḫārī.*[26] In addition, there is an imperfection in its chain of transmission *(isnād)*, since it is a *mursal ḥadīṯ*, which means a report that was narrated by a second generation believer *(tābiʿī)*, from the

[22] AL-ṬABARĪ 2008, vol. 2, p. 1390, *ḥadīth* 5372; MUḤAMMAD IBN ISMĀʿĪL, AL-BUḪĀRĪ: *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī.* Cairo 1950, vol. 1, p. 131; MĀLIK IBN ANAS: *Muwaṭṭaʾ al-Imām Mālik.* Bombey 1991, vol. 1, p. 597; AL-BAĠAWĪ 1983*,* vol. 2, p. 237. For a full list of the various versions of this tradition, its transmitters and validity, see: AL-DUMYĀṬĪ 1989, pp. 53–58.

[23] AL-DUMYĀṬĪ 1989, pp. 53–58.

[24] Ibid. pp. 59–64.

[25] AL-ṬABARĪ 2008, vol. 2, pp. 1390–1391, *ḥadīṯs* 5376–5381.

[26] AL-DUMYĀṬĪ 1989, p. 88.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000364

Prophet Muhammad or his wives, but the *isnād* of which skips over the intervening of a first generation believer *(ṣaḥābī)* link, which makes it less perfect.[27]

Al-Dumyāṭī continued to argue that the only problem with *ḥadīth ʿĀʾiša* is with one letter, an extra *waw* (و). If we will reduce it from the word *waṣalāt al-ʿaṣr*, we will get *"Ḥafiẓū ʿalā alṣalawāt wa-ʾl-ṣalāh al-wustā, ṣalāt al-ʿaṣr"*. The meaning of the verse will be: "Maintain with care the [obligatory] prayers and [in particular] the Middle Prayer, [which is] *ṣalāt al-ʿaṣr*." Al-Dumyāṭī suggests that it might be that in the process of the delivery of this tradition, an unnecessary *waw* was added. He explains that this is a widespread phenomenon in the Qur'ān and also in Arabic poetry and gives many examples of it.[28]

Another tradition transmitted by al-Barā' b. ʿUzayb, may shed light on *ḥadīṯ ʿĀʾiša*. According to *ḥadīṯ al-Barāʾ*, there were two versions of the Qur'ānic verse. In the first version, the words *ṣalāt al-ʿaṣr* and *al-ṣalāt al-wusṭā* were written. Then Allāh abrogated it *(nasaḫahu)* and the new version with only the words *al- ṣalāt al-wusṭā* was revealed.[29] Al-Dumyāṭī writes that this tradition is considered valid and reliable and matches the final version of the Qur'ān. *Ḥadīṯ ʿĀʾiša* not only contradicts *Ḥadīth ʿAlī*, but also the tradition regarding King Solomon—which is agreed upon by the consensus of the scholars *(Iǧmāʿ)*—and the other reliable traditions that are cited above.[30]

In addition, there is another reliable tradition attributed to the first two Caliphs, Abū Bakr and ʿUmar, who sent a young boy to the prophet, to ask him which prayer is *al-ṣalāh al-wusṭā*.

> Ibrāhīm ibn Yazīd al-Dimaškī tells of the time that he sat with ʿAbd al-ʿAzīz ibn Marwān, who said to one of the people present: "Go to Mr. X *(fulān)* and ask him what he heard from the Prophet in regard to *al- ṣalāh al-wusṭā*." So then, one of those waiting with him said: "When I was a young lad Abū Bakr and ʿUmar sent me, to the Prophet to ask him about *al-ṣalāh al-wusṭā*." The Prophet took my little finger and said: "This is the Morning Prayer". Afterwards he held the finger that came next and said: "This is the Afternoon Prayer". After that, he grabbed my thumb and said: "This is the Evening Prayer". Afterwards, he grabbed my next finger and said: "This is the Late Evening Prayer". Afterwards he asked me, "Which finger is left?" I said to him: "The middle finger". He asked me, "What prayer is left?" I said to him *"ṣalāt al-ʿaṣr"*. The prophet said to me: "This is *al-ṣalāh al-wusṭā*."[31]

[27] Ibid. p. 92.

[28] Ibid. pp. 94–96.

[29] Al-Ṭabarī 2008, vol. 2, p. 1392, *ḥadīṯ* 5420; Aḥmad ibn Ḥusayn al-Bayhaqī: *Maʿrifat al-Sunan wa-ʾl-Athār*. Cairo 1991, vol. 2, p. 311.

[30] Al-Dumyāṭī 1989, pp. 93–94.

[31] Al-Ṭabarī 2008, vol. 2, p. 1392, *ḥadīṯ* 5425. And see also: al-Dumyāṭī 1989, pp. 100–101.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000365

URI RUBIN in his article "Morning and Evening Prayers in Early Islam", cities other traditions which deal with the distinctiveness of the afternoon and morning prayers. According to one tradition, the angels of the night and the day meet at those times, since these are the meeting points between day and night. The angels change shifts and if they find the Muslims praying at the same time, they report that to Allāh. At those times, the believer is able to "see" God:

> We sat with the Messenger of Allāh on the night of *al-Badr* when he looked at the moon and said: "You could see your Lord as if you see the moon with no doubt if you observe the prayers before sunrise and before sunset, meaning the morning and the afternoon prayers."[32]

According to the second opinion, the Middle Prayer is the Afternoon Prayer *(ṣalāt al-ẓuhr)*. Saʿīd ibn al-Musayyib said:

> I sat with Ibrāhīm ibn Ṭalḥa and ʿUrwa ibn al-Zubayr. I said, "I heard *Abū Saʿīd al-Ḫudrī* say, 'The Middle Prayer is *ṣalāt al-ʿaṣr*.' " ʿAbd Allāh ibn ʿUmar walked by. Then ʿUrwa called out: "Send a messenger to ʿAbd Allāh ibn ʿUmar and ask him!" We sent a young man to him to ask. When the young man arrived, he said: "The Middle Prayer is *ṣalāt al-ẓuhr*." We doubted his word and thus we all walked to ibn ʿUmar in order to ask him. We asked him and he said: "The Middle Prayer is *ṣalāt al-ẓuhr*."[33]

An additional *ḥadīṯ* tells that Zayd ibn Ṯābit, the Prophet's secretary, used to say that the Middle Prayer is *ṣalāt al-ẓuhr*.[34]

Why did *ṣalāt al-ẓuhr* become what is considered to be the Middle Prayer with a special warning to pray it on time? Another tradition tells us that *ṣalāt al-ẓuhr* was the first prayer that Muhammad began to pray facing the direction in which prayers are faced today *(qiblah)*.[35] Additionally, *ṣalāt al-ẓuhr* is positioned at midday and that is the time that man is the most involved in his commerce and business and therefore he has to be strict in ensuring that he doesn't become distracted about the time of his prayers. A different explanation is cited in the name of *ʿIkrima*, who maintains that *ṣalāt al-ẓuhr* is the Middle Prayer since there are two prayers before it -*al-ʿišāʾ* and *al-faǧr*— and two prayers after it—*al-ʿaṣr* and *al-maġrib*. According to a different traditional version, *ṣalāt al-ẓuhr* is the Middle Prayer because *ṣalāt al-faǧr*

---

[32] U. RUBIN: "Morning and Evening Prayers in Early Islam." In: JSAI 10 (1987), pp. 54–58.

[33] AL-ṬABARĪ 2008, vol. 2, p. 1398, *ḥadīṯ* 5434, 5440.

[34] Ibid., *ḥadīṯ*s 5435–5437; AL-BAĠAWĪ 1983, vol. 2, p. 236; ʿABD ALLĀH IBN MUḤAMMAD IBN ABĪ SHAYBA: *Muṣanaf ibn Abī Shayba fī al-Aḥādīth wa-l-Āthār*. Beirut 1989, vol. 2, p. 389.

[35] AL-ṬABARĪ 2008, vol. 2, p. 1399, *ḥadīṯ* 5439.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000366

is before it and *ṣalāt al-ʿaṣr* is after it.[36] It should be pointed out that this explanation could be used for each one of the prayers because for each of them one can argue that there are two prayers before it and two prayers after it.

According to another interpretation for *ḥadīṯ ʿĀʾiša,* which was mentioned above, it was written in the copies of the Qur'ān, which had belonged to the wives of the Prophet, *ʿĀʾiša* and *Ḥafṣa*: "Observe the prayers *and* the middle prayer *and ṣalāt al-ʿaṣr.*" It turns out that therefore, one must be stringent in regard to the time of *ṣalāt al-ʿaṣr,* even if it is *not* the Middle Prayer. If according to this verse *ṣalāt al-ʿaṣr* is not the Middle Prayer, so the middle prayer is *ṣalāt al-ẓuhr.* The reason for the special need to be strict in regard to the time of *ṣalāt al-ẓuhr* is because this is the time when man is especially busy and distracted.[37] It is told how the Prophet, who was angry because the people were busy with their commerce and did not come to pray the *ṣalāt al-ẓuhr,* said: "It is my wish to burn all those people who are in their homes at the time of prayer." Afterwards the verse came down: "Watch over the prayers and the Middle Prayer." Due to the closeness of the two issues—the one of the Prophet in regard to the people who didn't come to pray *ṣalāt al-ẓuhr* and the verse regarding the Middle Prayer, it is learned that the Middle Prayer is *ṣalāt al-ẓuhr.*[38]

An additional explanation in regard to the importance of being strict at the time of *ṣalāt al-ẓuhr* is the heavy heat that exists at this hour. According to the *ḥadīṯ,* the Prophet used to pray *ṣalāt al-ẓuhr* at the hottest time of the day *(hāǧira),* which was the most difficult hour for the people. Therefore, the Prophet used to pray it when there were only one or two lines of people behind him.[39]

The third opinion maintains that the middle prayer is the Evening Prayer, *ṣalāt al-maġrib.* According to this opinion, the nickname *wusṭā,* the average between two ends, is most applicable for the Evening Prayer, since it has a permanent number of three genuflection cycles, in contrast to the rest of the prayers—*al-ẓuhr, al-ʿaṣr* and *al-ʿiša'*—where there are four genuflection cycles. (And these can be shortened if travelling.) The Evening Prayer stays the same and is never shortened. It must be mentioned that the above explanation does not answer the problem of the Morning Prayer (which has two genuflection cycles) which is also never shortened when travelling. An additional explanation that supports the commentary that the Middle Prayer is the Evening Prayer is that all the rest of the prayers have two times when they can be prayed but the Evening Prayer has only one time which is at

[36] ʿAlī ibn Ḥabīb al-Māwardī: *al-Ḥāwī al-Kabīr.* Beirut: Dār al-Fikr 1994, vol. 2, pp. 8–9.

[37] Al-Ṭabarī 2008, vol. 2, p. 1399, *ḥadīṯ* 5441.

[38] Ibid., *ḥadīṯ* 5443.

[39] Ibid., *ḥadīṯ* 5442; Ibn abī Shayba 1989, vol. 2, p. 387; al-Māwardī: *al-Ḥāwī*, pp. 8–9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000367

sunset. The Prophet always prayed it at the same time and he didn't make it earlier or later.[40] According to this opinion, due to its "average" characteristic permanence, it is appropriate that the Evening Prayer is called the Middle Prayer.

The fourth opinion contends that the Middle Prayer is the Morning Prayer. This tradition was passed on mainly by Ibn ʿAbbas, but also through additional tradition transmitters, such as ʿIkrima, Ǧābir ibn Zayd Muǧāhid, etc.[41] According to these traditions, it is appropriate to call the Morning Prayer the Middle Prayer, since the time for it is far away from the rest of the prayers. Because of this, one cannot join it to any other prayers during a journey *(al-ǧamʿ bayna alṣalātayni)*. The Morning Prayer also stands in between—between the light of day and the darkness of night—and is not defined as a morning prayer or an evening prayer. According to a tradition narrated by ʿAlī ibn Abī Ṭālib and Ubayy ibn Kaʿb:

> The Middle Prayer, which Allāh made unique, is the Morning Prayer. And that is because the Noon Prayer and the Late Afternoon Prayer are the two prayers which are day prayers and the Evening Prayer and the Late Evening Prayer are the two prayers which are night prayers, so the Morning Prayer stands between them.[42]

Another *ḥadīṯ* tells that at the time of the Morning Prayer, the contingent of angels which came down at night goes back up to the sky and the contingent of agents of the day goes down and they both meet at this time. That is why this is a good time for prayer as there are two contingents of angels together who testify before Allāh in regard to the prayers of men at that time.[43] Based on these sources, the *Šāfiʿī* jurist *Abū Isḥāq al-Šīrāzī*, who wrote the book *Al-Muhadhab fī Fiqh al-Imām al-Šāfiʿī*, ruled that the Middle Prayer is the Morning Prayer: "The time for the Morning Prayer begins when the people are deeply sleeping and that is why God made it unique and with a special guard in order for it not to be missed due to sleep."[44] It is important to note that in the *Šāfiʿī* school there is a division between the early opinion of AL-ŠĀFIʿĪ' and his later opinion. In the beginning, AL-ŠĀFIʿĪ' believed that the

[40] AL-MĀWARDĪ: *al-Ḥāwī*, vol. 2, p. 9; al-Ṭabarī 2008, vol. 2, p. 1399, *hadīṯ* 5454; AL-BAĠAWĪ 1983, vol. 2, p. 238.

[41] YAḤYĀ IBN SHARAF AL-NAWAWĪ: *al-Maǧmūʿ: Sharḥ al-Muhadhab*. Cairo 1966, vol. 3, p. 60; AL ṬABARĪ 2008, vol. 2, pp. 1401–1403, *hadīṯs* 5455–5469.

[42] AL-BAĠAWĪ 1983, vol. 2, p. 235; AL-ṬABARĪ 2008, vol. 2, pp. 1401–1403, *hadīṯ* 5462; *Muṣanaf ibn Abī Shayba*, vol. 2, p. 387.

[43] MUḤAMMAD IBN ISMĀʿĪL AL-BUḤĀRĪ: *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. Cairo 1950, vol. 1, p. 138; MUSLIM IBN AL-ḤAĞĀĞ AL-QUSHAYRĪ: *Ṣaḥīḥ Muslim bi-Sharḥ al-Nawawī*. Beirut 1990, vol. 5, p. 133; AL BAYHAQĪ 1991, vol. 2, p. 307.

[44] AL-NAWAWĪ 1966, vol. 3, p. 60.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000368

Middle Prayer was the Morning Prayer but later on he changed his opinion and ruled that the Middle Prayer was the Afternoon Prayer, because of the large amount of reliable traditions which show this. The following saying is attributed to AL-ŠĀFIʿĪ: "If there is a reliable tradition of the Prophet which contradicts my words—it is the tradition of the Prophet which should be given priority. Don't imitate my practices."[45] The reason that al-*Šāfiʿī* changed his opinion from the Middle Prayer being the Morning prayer to it being the Afternoon Prayer, even though it went against his previous opinion, is because of this opinion of his, that when there is a tradition by the Prophet which negates one's own opinion, one should follow the tradition of the Prophet.

An additional tradition in this context, which interprets the end of Q. 2:238: *"Wa-qūmū li-ʾllāhi qānitīn"* (and stand before Allāh, devoutly obedient) narrated by Abū Raǧāʾ, who said: "I prayed the Morning Prayer with Ibn ʿAbbas in the mosque in Baṣra. He made a *qunūt* before he bowed *(rukūʿ)* and said: This is the Middle Prayer about which it was said in the verse *'wa-qūmū liʾllāhi qānitīn'*."[46] The expression *qunūt* and its derivatives are mentioned many times in the Qurʾān with different meanings. It has a number of explanations: Abstention from talking during prayers, a personal prayer during the official prayers, prayers standing up, man's feeling worthless in the eyes of his creator, etc.[47] In regard to the Ibn ʿAbbas *ḥadīṯ*, it is a personal prayer *(duʿāʾ)* which is said in the Morning Prayer before the bowing. According to this *ḥadīṯ* of Ibn ʿAbbas, the term *qunūt*, which appears at the end of the verse, shows that this verse refers to the morning prayer, because in the morning prayer the *qunūt* is performed.[48] In regard to this argument, the supporters of the other opinions will argue that there are other meanings for the term *qunūt* (as we have shown above) and one cannot argue unequivocally that the *qunūt* is a personal prayer that is said in the Morning Prayer, but it is definitely possible to argue that the intention of *qunūt* in this verse is for a general piety.[49]

The fifth opinion does not even attempt to investigate which prayer is being discussed because it is of no importance. In any case, one needs to be

[45] AL-DUMYĀṬĪ 1989, pp. 111–113.

[46] AL-ṬABARĪ 2008, vol. 2, pp. 1401–1403, *hadīṯ* 5458; AL-MĀWARDĪ: *al-Ḥāwī*, p. 8.

[47] A.J. WENSINCK: "*Kunūt.*" In: EI².

[48] AL-ṬABARĪ 2008, vol. 2, p. 1403, *hadīṯ* 5472: "*fa-la ṣalah maktūba min al-ṣalawāt al-ḫams fīhā qunūt siwā ṣalāt al-ṣubḥ, wa-ʿallama bi-dhalika annaha hiya duna ġayriha*". See also: AL-MĀWARDĪ, *al-Ḥāwī*, p. 8; AL-NAWAWĪ 1966, vol. 3, p. 60.

[49] AL-NAWAWĪ 1966, vol. 3, p. 61: "*'wa-qūmū li-llahi qānitīn' mimma yunkiruhu al-muḫalifūn wa-yaqūlūn lā nusallim iṯhbāt alqunūt fī al-ṣubḥ, wa-ʾin salamnā, lā nusallim anna al-murād bi-l-qunūt hadhā al-qunūt al-maʿrūf ʿindakum, bal al-qunūt: alṭāʿah wa-l-ʿibādah.*"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000369

strict about the times of prayer for all the prayers: "Abū Fātima said: 'I asked Rabīʿ ibn Ḫayṯam about the Middle Prayer.' In return, he asked: 'If you will know which one it is, does that mean that you will only be strict with the time for that prayer and neglect the other prayers?' I answered him: 'No.' He said to me: 'If so, if you have watched over the times of all the prayers, then you have also watched over the time of the Middle Prayer.' "[50] Nāfiʿ, the *mawlā* of ibn ʿUmar, was asked regarding the Middle Prayer and he indicated that since the Middle Prayer is one of the prayers and if someone keeps the time of all the prayers, then he will also keep the time of this prayer.[51] Saʿīd ibn al-Musayyib said: "The companions of the Prophet sat with him and they were divided among themselves in regard to the question of the Middle Prayer. In his answer, the Prophet put all his fingers together."[52]

The Qurʾān commentator and historian, AL-ṬABARĪ, argued that the correct explanation for this verse is *ṣalāt al-ʿaṣr*, since there are many traditions that report this. In addition, there are many specific *ḥadīṯs* narrated by the Prophet that tell of the importance and the virtues of *ṣalāt al-ʿaṣr* and how the Prophet was very careful regarding the time of this prayer. AL-ṬABARĪ explains why *ṣalāt al-ʿaṣr* grants man such a large reward. He divides the day into times. At night a man sleeps. At the time of the Morning Prayer, it is still too early to carry out business. The time of *ṣalāt al-ẓuhr* is the hottest time of the day when many people rest and are not involved in commerce. The time that people are busy with their own matters is the time from sunrise up until the time of *ṣalāt al-ẓuhr*. During this time, there are no obligatory prayers but only permitted prayers such as *ṣalāt al-ḍuḥā*. The second time that people are busy with their own matters is the second half of the day from the afternoon until sunset. At this time, man has the obligation to pray *ṣalāt al-ʿaṣr*. Therefore, Allāh warned him to watch over it and increased the reward as this is the time that man is most involved in his own matters.[53] According to this explanation by al-Ṭabarī, it is *ṣalāt al-ʿaṣr*, which is a type of test of a man's piety, to see if at a man's most overburdened time, a time close to the end of the main day of commerce on whether he is busy with his business or busy praying on time.

AL-ŠĀFIʿĪ' believed that the best explanation is to argue that the Middle Prayer is the Morning Prayer. But despite the fact that this is his opinion, he is willing to accept a different one, since many other traditions report that

[50] AL-ṬABARĪ 2008, vol. 2, p. 1403, *ḥadīṯ* 5474.

[51] AL-ṬABARĪ 2008, vol. 2, p. 1403, *ḥadīṯ* 5473. See also: AL-NAWAWĪ 1966, vol. 3, p. 61: "*wa-ʿan baʿduhum ʾinnaha ʾiḥdā al-ṣalawāt al-ḫams mubhama … wa-ʿan baʿduhum ʾinna al-wusṭā ǧamīʿ al-ṣalawāt.*"

[52] AL-ṬABARĪ 2008, vol. 2, p. 1403, *ḥadīṯ* 5475.

[53] AL-ṬABARĪ 2008, vol. 2, p. 1405.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000370

it is *ṣalāt al-ʿaṣr*. Al-Māwardī, who was an Islamic jurist who lived in the eleventh century, quotes the opinion of Al-Šāfiʿī:

> What is most correct in my eyes is that we are talking about *al-faǧr*, through the proof of logical arguments, but together with this, every time that I put forth my own opinion which contradicts the tradition, I am the first to recant from my explanation. We received reliable traditions that it is *ṣalāt al-ʿaṣr* and therefore I support the view that it is *ṣalāt al-ʿaṣr* and not *ṣalāt al-faǧr*. There is no way that this can be explained in two different ways as some of the companions of the Prophet mistakenly thought.[54]

If al-Šāfiʿī is quoted here correctly, then one can see that he gave priority to tradition in order to keep the unity of ruling over his personal opinion.

The *Ḥanbalī* school also accepted the opinion that the Middle Prayer was the Afternoon Prayer, *ṣalāt al-ʿaṣr*. The *Ḥanbalī* jurist Ibn Qudāma says in his book *Al-Kāfī fī Fiqh al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal* that *ṣalāt al-ʿaṣr* is the Middle Prayer.[55] He attributes this to *ḥadīṯ ʿAlī* ('Alī's report from the battle of the trench) which is a reliable *ḥadīṯ* and which appears in all reliable *ḥadīṯ* collections. In addition, it was the opinion of Aḥmad ibn Ḥanbal. It is unknown if there was anyone with a different opinion about this.[56] Ibn Qudāma writes in his book, *Al-Muġnī*, that *ṣalāt al-ʿaṣr* is the Middle Prayer because: "This is the opinion of the majority who transmitted the tradition to the companions of the Prophet and others."[57] Al-Dumyāṭī, in his book, writes that according to the *Ḥanafī* school, the Middle Prayer is *ṣalāt al-ʿaṣr*.[58]

Among the *Mālikī* school, the Morning Prayer is the Middle Prayer. This is because there is an agreement among the people of Medina that the meaning of the Middle Prayer that is mentioned in the Qur'ān is the Morning Prayer. In the *Mālikī* judicial law book *Ḥāšiyat al-ʿadawī ʿalā Kifāyat al-ṭālib al-Rabbānī*[59], it says that: "The Morning Prayer is the Middle Prayer among the people of Medina and it is called, *ṣalāt al-faǧr*."[60]

It is evident that Muslim traditions are not uniform in the matter of the identification of the Middle Prayer which appears in Qur'ān 2:238. One can

---

[54] Al-Māwardī, *al-Ḥāwī*, vol. 2, p. 10. See also: al-Nawawī 1966, vol. 3, p. 61; *yaḥyā ibn sharaf al-Nawawī, Rawḍat al-Ṭālibīn*. Beirut 1992, vol. 1, pp. 293–294.

[55] Muhammad ibn Qudāma al-Muqadasī: *al-Kāfī fī Fiqh al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. Beirut 2001, vol. 1, p. 176.

[56] Ibid., footnote 3.

[57] Muhammad ibn Qudāma al-Muqadasī: *al-Muġnī*. Cairo 2004, vol. 1, p. 474.

[58] Al-Dumyāṭī 1989, p. 119.

[59] This book is a commentary on the *Risalsh* of Ibn Abi Zayd al-Qayrawānī (d. 996) who was a Mālikī scholar from Kairouan.

[60] ʿAlī ibn Ahmad al-ʿAdawī: *Ḥāshiyat al-ʿAdawī ʿalā Kifāyat al-ṭālīb al-Rabbānī li'Risālat ibn Abī Zayd al-Qayrawānī*. Beirut 1997, vol. 1, p. 307.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000371

also observe that in the end, the opinions of two major groups gained an advantage over the rest of the traditions and they became the basis for today's traditions in regard to the morning and afternoon prayers. Among the two, the opinion that became accepted in the end by the majority of scholars is that the Afternoon Prayer is *ṣalāt al-ʿaṣr*.

Goldziher's theory

In 1906, GOLDZIHER wrote an article called "Die Bedeutung der Nachmittagszeit im Islam" in which he claimed that the holiness of the time of the Afternoon Prayer stemmed from ancient sources in Eastern Christianity and Judaism. According to his theory, during the period of the revelation in Mecca, the Afternoon Prayer did not exist at all and its observance only began during the Medina period, probably as a result of the influence of the Jews of Medina. GOLDZIHER demonstrates that in early Islam the meaning of the word *wustā* was not "middle" but "noble". GOLDZIHER also proved from various Muslim sources that the Islamic sages attributed a special holiness to this time out of a perception that this time is a time of "good will" in the heavens.

Muslim judges have witnesses swear on the Qur'ān at the time of the Afternoon Prayer based on the assumption that witnesses will not dare to lie at such a holy time when the angels report people's deeds to Allāh.[61]

According to GOLDZIHER, the idea that God judges the deeds of man at that time is not only Islamic but has parallels in previous cultures. One Jewish parallel for this idea, which GOLDZIHER cites, is the Kabalistic writing of the book of the Zohar. Another parallel, is an Ethiopian Arabic text called "*Testamentum Adami*" or the "Cave of Treasures". The source of this manuscript is in Eastern Christianity. In this manuscript, God gives Adam an account of the different divine activities during the day. Praising at the seventh hour is recommended as it is the time when the angels change shifts. The prayer is brought to the creator and there is a promise that this prayer will be accepted.[62]

DAVID KING addressed GOLDZIHER's claims. He is of the opinion that GOLDZIHER mistakenly swapped the Noon Prayer for the Afternoon Prayer. He proves this from many sources—that the time of the Afternoon Prayer is the ninth hour and not the seventh. He is also unconvinced by the citing of

[61] I. GOLDZIHER: "Die Bedeutung der Nachmittagszeit im Islam." In: *Archiv für Religionswissenschaft* 9 (1906), pp. 293–302.
[62] Ibid.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000372

"*Testamentum Adami*", since the use of temporary hours in Islam only dates back to the tenth century CE.[63]

According to conventional research opinion, which was conducted after GOLDZIHER's death in 1921, the book of the *Zohar* was written in Spain in the 13th century by MOSHE DI LEON, six centuries after Muhammad.[64] Therefore, I would like to suggest that the source for the preferred status of the Afternoon Prayer comes from an earlier source—the Babylonian Talmud.

The Talmudic parallel of Q. 2:238

Tractate *Berakhot* is the first tractate of the *Mišna* collection *Seder Zeraʿim*. This tractate primarily addresses the rules regarding prayer. On the sixth page of this tractate, there is a collection of rulings of *Rav Hunā*, narrated by his student, *Rabbi Ḥelbo*.[65] *Rav Hunā* of Diakora was born in about 216 CE. He was the head of the big and dominant academy *(yeshiva)* of *Sūrā*, in Babylonia.[66] The learning method for the rabbis of *Sūrā* was to use the Bible as a source for their rulings *(Halakha)*.[67]

Regarding the importance of the *Minḥa* prayer, the Talmud says:

> *Rabbi Ḥelbo* said in the name of *Rav Hunā*: "Man should always beware of the *Minḥa* prayer time, since Elijah was answered only during the *Minḥa* prayer."[68]

The Talmud is referring to Kings I: 18, verses 19–39, which describes how the prophet Elijah, while competing with the prophets of Baʿal on Mount Carmel, prayed to God at the time of *Minḥa* and his sacrifice was received. Therefore, the Talmud views prayer at that time as very important.

Nonetheless, one can see in the Talmudic discussion additional opinions that require caution and strictness for the other prayers. *Rabbi Yoḥanan* added that even the *Maʿariv* prayer is important because while praying it, one's prayers were answered. To prove his opinion, he quotes the verse in Psalms 141:2 where it is said: "Let me prayers stand as incense before you, the lifting of my hands as an afternoon offering". *Rabbi Naḥman bar Yizḥaq* said that even the *Šaḥarit* prayer is worthy of special carefulness. He bases

[63] KING 2004, vol. 1, pp. 602–603.

[64] See G. SCHOLEM: *Major Trends in Jewish Mysticism.* New York 1961, pp. 156–243. I. TISHBY: *The Wisdom of the Zohar.* Oxford 1989, pp. 30–55.

[65] On Rabbi Chelbo, see SH. FRIEMAN: *Who's Who in the Talmud.* London 1995, pp. 103–104.

[66] On Rav Huna, see ibid., pp. 167–169. G. BADER: *The Encyclopedia of Talmudic Sages.* London 1988, pp. 694–699.

[67] B. LAU: *Sages.* Vol. 4: *From Mishnah to Talmud.* Tel Aviv 2012, p. 166 [Hebrew].

[68] BT Brachot 6:2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000373

this on Pslams 5:4: "God, at dawn, hear my voice at dawn as I arrange my prayer before you and I wait expectantly".[69]

The discussion in the Islamic traditional sources is amazingly similar to the discussion in Jewish traditional texts. One can see here that the way of thinking is similar between the Jewish scholars and the Muslim scholars. Both feared that a preference for one prayer over the others will cause people to neglect the other prayers. Another point of similarity is that the prayer chosen at the end of the process is the Afternoon Prayer.

We cannot rule out the possibility that the strictness of the Afternoon Prayer in Islam is under the influence of the biblical story of Elijah at Mount Carmel. Elijah is mentioned in Qurʾān 6:85 and Qurʾān 37:123–132 (which gives a shortened account of the Biblical story) and perhaps Qurʾān 3:183 also refers to Elijah.

The figure of *al-Khidr* in Muslim tradition and its tie with the Afternoon Prayer

As corroboration to this argument, one can allude to the close relationship that developed in Islamic literature between the character of Elijah (*al-Khidr* in Islamic tradition) and the importance of prayer. One of the reasons for Elijah's nickname *"al-Ḫidr"* (literally the green), is that he often prayed in nature. *Al-Khidr* is seen as someone who is diligent in his prayers, whose prayers cross over time and place and work beyond nature's boundaries. *Al-Khidr* prays many supplicatory prayers before God (*duʿāʾ*), teaches the people how to pray and is seen as a mediator who represents the supplicatory prayers before God who appointed him to listen to them and to bring them to him. The influence of *al-Ḫidr*'s prayers is recognized in the literature of all the Islamic factions—Sunnites, Shiites and Sufism—and one can find many traditions and legends about *al-Khidr* and the topic of prayer.[70]

PATRICK FRANKE in his comprehensive book about the character of *al-Khidr* in Islamic tradition, cites many traditions that illustrate the close relationship between Elijah, *al-Khidr* and prayer. According to some traditions, *al-Khidr* and Elijah used to meet during the *Ḥaǧǧ* season. They would do the encirclement around the *kaʿba* and would pray day and night for the Muslims. Some of the reports say that they met at *minā* and some report that they met at *ʿarafah*.

[69] BT Brachot 6:2.

[70] P. FRANKE: *Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*. Beirut 2000, pp. 106–114.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000374

According to other versions, the two met in Jerusalem during the nights of *Ramaḍān*. *Al-Khidr* and Elijah were fasting in Jerusalem during the month of *Ramaḍān*. One could see them meeting in Jerusalem, on the Temple Mount, after *ṣalāt al-ʿaṣr*.[71]

An additional tradition is told about a man who met two strangers in Jerusalem after *ṣalāt al'aṣr*. He asked both of them to identify themselves and one of them said, "I am *al-Khidr* and this is my brother Elijah". The man began shaking from so much excitement to meet these two important and holy people. *Al-Khidr* calmed him down and gave him good advice:

> Whoever prays *ṣalāt al-ʿaṣr* on Friday, in the direction of the *qiblah* and says 'Ho Allāh the merciful', up until the sunset and asks a request wholeheartedly, it will be fulfilled.[72]

Minḥa Prayer in Jewish tradition

In the Bible, the concept of *"Minḥa"* is interpreted in two ways. The first explanation means "a present" and the second means a "fragrant sacrifice", one which is sacrificed to God to appease Him. The time chosen for making this sacrifice is toward evening, at sunset, which is considered to be the best time for praying to God, a time of heavenly mercy. In Psalms 141:2 it says: "Considered should be my prayers as incense before You; the lifting of my hands as an offering of the afternoon". From this verse we learn that the most desirable time for prayer is before sunset. Biblical characters such as Ezra, Daniel and Elijah chose to pray precisely at that time. The time for the *Minḥa* prayer is from the 9th hour of the day until sunset.[73]

Since the time for *Minḥa* is in the middle of the day when people are occupied and busy and since one is allowed to pray this prayer only until sunset, the sages were afraid that the people would forget to pray this important prayer on time. Based on *Rav Hunā*'s warning regarding *Minḥa's* time, the Jewish *Halakha* was set. That is why the Talmud enumerates a number of activities which are prohibited before the *Minḥa* prayer due to the concern that they would take up too much time or from the fear that something unexpected would happen that would prevent the recitation of the *Minḥa* prayer. Thus, in Jewish *Halakha*, it was ruled that man is prohibited from

[71] Ibid., pp. 145–146.

[72] Ibid., pp. 430–431.

[73] M. Weinfeld: *Normative and Sectarian Judaism in the Second Temple Period*. London 2005, pp. 122–125.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000375

eating, entering a bathhouse, getting a haircut or even learning Torah close to the time of *Minḥa*.[74]

The similarity between the *Minḥa* prayer and *ṣalāt al-ʿaṣr* is not only its importance and holiness, but also in its times. Eugene Mittwoch claimed that the noon and the afternoon prayers in Islam, were set in times equal to the two times of *Minḥa* in Jewish law –the "grand *Minḥa*", which is prayed half an hour after midday, just as the Islamic Noon Prayer *(ṣalāt al-ẓuhr)*, and the "small *Minḥa*", which is prayed at twilight, close to sunset, just as the Afternoon Prayer in Islam *(ṣalāt al-aṣr)*.[75]

We can also find evidence in Islamic tradition itself of the idea that the holiness of the Afternoon Prayer is not originally Muslim but borrowed from Judaism and Christianity:

> The Messenger of Allāh prayed the Afternoon Prayer with us in a location called *Maḫmas* and said: "This prayer was offered to those before you and they neglected it. Any one of you who observes it will get double the reward."[76]

And another tradition states:

> Abū Baṣra al-Ġifārī said: "The Messenger of God prayed with us the Afternoon Prayer *(ṣalāt al-aṣr)* and when he finished he said: 'This prayer was obligated on those who were before you and they neglected it. Whoever will pray it among you will get double reward. There is no prayer after it until a star will be seen.' "[77]

The term "those who were before you" in the Qur'ān refers to the religions and nations that were before Islam—mainly the Jews and Christians. For example, Qur'ān 2:183 commands Muslims to fast like "Those who were before them". The commentators explain that God commanded Jews and Christians *(ahl al-kitāb)* to fast and they neglected this obligation.[78]

Another tradition in this spirit can be found in *Ṣaḥiḥ al-Buḫārī*:

> The Messenger of Allāh said that the relations between you, Muslims and the Jews and the Christians are like this fable: "A man [to be understood as Allāh] looked for workers who would work for him from the beginning of the day until midday for a *Qirāṭ* [a currency]. The Jews came and worked. Then the Christians worked from midday until the afternoon for a *Qirāṭ*. Then the

[74] D. BROFSKI: *Hilkhot Tefilah: Meqorot ve-Iyonim*. Jerusalem 2013, pp. 309–312 [Hebrew "Jewish Law of Prayer: Origins and Discussions"].

[75] E. MITTWOCH: *Zur Entstehungsgeschichte des Islamischen Gebets und Kultus*. Berlin 1913.

[76] IBN KAṮIR: *Tafsīr al-Qur'ān al-ʿAẓīm*. Beirut no date, vol. 1, p. 292.

[77] AL-ṬABARĪ 2008, vol. 2, p. 767.

[78] ABD AL-RAḤMAN AL-RĀZĪ: *Tafsīr al-Qur'ān al-ʿAẓīm*. Mecca 1997, vol. 1, p. 305. IBN KAṮĪR: *Tafsīr al-Qur'ān al-ʿAẓīm*. Vol. 1, pp. 213–214.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000376

> Muslims came and worked from the time of the Afternoon Prayer until sunset and got two *Qirāṭs*. The Jews and the Christians said angrily: 'We worked more time for less pay.' The man asked: 'Did I break the agreement with you?' The Jews and Christians said: 'No.' The man said: 'This is my grace and I give it to whom I want.' "[79]

It seems that this Islamic tradition is of Christian origin. The same story appears in the Gospel of Matthew entitled: "The Parable of the Workers in the Vineyard":

> For the kingdom of heaven is like a landowner who went out early in the morning to hire workers for his vineyard. He agreed to pay them a denarius for the day and sent them into his vineyard. About nine in the morning he went out and saw others standing in the marketplace doing nothing. He told them, "You also go and work in my vineyard, and I will pay you whatever is right." So they went. He went out again about noon and about three in the afternoon and did the same thing. About five in the afternoon he went out and found still others standing around. He asked them, "Why have you been standing here all day long doing nothing?" "Because no one has hired us", they answered. He said to them, "You also go and work in my vineyard." When evening came, the owner of the vineyard said to his foreman, "Call the workers and pay them their wages, beginning with the last ones hired and going on to the first." The workers who were hired about five in the afternoon came and each received a denarius. So when those came who were hired first, they expected to receive more. But each one of them also received a denarius. When they received it, they began to grumble against the landowner. "These who were hired last worked only one hour," they said, "and you have made them equal to us who have borne the burden of the work and the heat of the day." But he answered one of them, "I am not being unfair to you, friend. Didn't you agree to work for a denarius? Take your pay and go. I want to give the one who was hired last the same as I gave you. Don't I have the right to do what I want with my own money? Or are you envious because I am generous?" So the last will be first, and the first will be last.[80]

The Muslim version takes one step further in explaining the story for the reader. Groups of rivals turn into members of the three large monotheistic religions. If the last group in the Christian version is the Christians, in the Muslim version, the last workers are Muslims. The theological message of the story is clear: "The last will be first and the first will be last." The Christians have replaced the Jews as the Chosen People and now the Muslims have come and have replaced both the Jews and the Christians. That is the idea of substitution and abrogation of former prior religions by Islam *(nasḫ)* between Islam and the other religions. The times that are presented in the

[79] Muhammad ibn Ismāʿīl al-Buḫārī 1950.
[80] Gospel of Matthew, 20:1–16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000377

Christian original relate to the times of the prayers where the Muslims have accepted the best time for the owner-Allāh- to work.

The Muslims in the fable received the holiest time, the afternoon, to worship Allāh. Their way of worship is the quickest and their reward is double that of the members of the other religions. This fable expresses the idea that the Muslims are the final chosen people and that Islam came to the world to spiritually supersede the previous religions.

HAVA LAZARUS-YAFEH, in her book *Intertwined Worlds*, proves from various Islamic sources, that fruitful discussions took place between the various religious communities in regard to the explanations of the sentences and traditions. The Muslim authors collected information from their Jewish and Christian neighbors and even debated with them in regard to various religious issues. The Jewish converts were the path through which Jewish oral tradition flowed to the Muslim authors.[81]

The Jews and the Christians in the Muslim fable are presented in a negative light, as those who are not strict and who even make fun of God's commandment to be strict in regard to the Twilight Prayer. In contrast, the Muslims are presented in a favorable light as being especially strict about the time of this prayer. This description is far from reality. Up until today, observant Jews are especially fervent with the time of the *Minchah* prayer. The Talmud even sets special boundaries that do not exist for the other prayers in order that man will not miss the time for the *Minchah* prayer. If the Muslims were involved in the customs of their Jewish neighbors, as HANA LAZARUS-YAFEH argues, what is the reason for this inaccurate description?

This description matches the theory which ZE'EV MAGHEN raised in his book *After Hardship Cometh Ease*, where he shows how entire Talmudic discussions are reflected in the *Tafsīr* and the *ḥadīṯ*, which testifies without a doubt to the close contact and the mutual influence between the learned Jews and the Muslims. He also examines the negative descriptions of the Jews in Muslim literature and comes to the conclusion that the Jews in Muslim literature serve as the antithesis of the Muslims. And just as on a background of darkness the light is seen brightly, so too, on the background of lack of faith of the Jews and the Christians, the Muslims are presented as the true believers.[82]

[81] HAVA LAZARUS YAFEH: *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*. Princeton 1992, pp. 131–136.

[82] MAGHEN 2006, pp. 210–223.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000378

The Turkic Verb **ä:d-* (Old Turkic *ed-*) 'to lactate, to secrete milk'

By Hans Nugteren, Göttingen, and Marti Roos, Groningen

To Marek Stachowski[1]

The Turkic verb **ä:d-* 'to lactate' is well-documented in modern languages in all corners of the Turkic-speaking world, suggesting it belongs to the inherited core vocabulary. The verb is, however, absent from the etymological dictionaries as it seemed to lack equivalents in older (Old and Middle Turkic) sources. Publications that mention cognates of **ä:d-* mostly limit themselves to its development in one or two modern languages. The present article gives an overview of the modern phonetic and semantic developments of **ä:d-* and its derivations, as well as the instances where confusion with other Turkic verbs arose. The article goes on to propose a reinterpretation of three Old Turkic sentences from the *Sutra of Golden Light* that may provide early documentation for this verb.

1. Introduction

Mother's milk is the first nourishment in humans and other mammals, and in Turkic, concepts related to the production and consumption of this important substance are expressed by well-known words such as **äm-* 'to suckle', **sü:t* 'milk', **aguz* 'beestings, colostrum, first milk', **sag-* 'to milk', **yälin* 'udder'.[2] In addition, there is a special Turkic verb describing the physiological process of the milk let-down reflex in the breast or udder and the subsequent lactation, which can be reconstructed as **ä:d-*. This stem is attested in most modern Turkic language groups, referring to the milk production of livestock, and probably in three passages in Old Turkic, in a human context.

By means of the well-known regular sound correspondence (Common Turkic **d* > modern *d*, *t*, *z*, *y* according to subgroup), the modern forms can be derived from an original verb stem **ä:d-*. There are, however, several unexpected forms, for instance in Tuva, Khakas and dialectal Turkish, some of which can perhaps be explained by intra-Turkic borrowing. Other deviating

[1] We present these mammary matters to the celebrated master of etymologies, in the hope he will be entertained by them, and that he will regale us with many more of his papers.

[2] Asterisks denote reconstructed Common Turkic forms.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000379

forms, presented in the following pages, appear to be due to contamination with more common verbs such as **id-* 'to send', **äg-* 'to bend', **yä:-* (OT *ye-*) 'to eat', **äm-* 'to suck', **ä:n-* (OT *en-*) 'to come down', either because they have become homophones of **ä:d-* in some modern languages (especially the first three verbs), or because these developed a semantic connection with **ä:d-*. Given the limited semantic scope of **ä:d-*, it is not surprising that lexicographers, too, have associated this verb with homophonous or semantically related verbs.

The verb **ä:d-* (OT *ed-*) is not listed in the canonical (Old) Turkic dictionaries (CLAUSON, RÄSÄNEN, BUDAGOV, DTS, ÈSTJa), due to its apparent absence in Old Turkic texts. It is occasionally mentioned in the literature. CLAUSON (1972, p. 255b) tentatively compares its Khakas form *is-* to Kāšġarī's *äš-* 'to pour'. TEKIN (1976) did not look beyond a number of Siberian forms and on that basis reconstructs it **ä:s-*. KAŁUŻYŃSKI (1962, p. 185) connects Yakut *iät-* to an Old Turkic *ävit-* 'to soften' (see Gulcalı's reading below), while KAŁUŻYŃSKI (1977, p. 123) derives its causative *ätär-* from **ä:t-* 'to make, do'. In their etymological dictionary of West Old Turkic, which treats the oldest Turkic loanwords in Hungarian, RÓNA-TAS / BERTA (2010, p. 318) incorporate the modern contaminations in Kyrgyz, Kazak and Karakalpak, where **ä:d-* 'to lactate' and **äg-* 'to bend' have become homophones, into the etymological explanation of Hungarian *enged* 'to allow, yield', considering modern cognates of **ä:d-* as secondary semantic developments of **äg-*, instead of recognizing that there are two separate verbs.

2. Modern languages

The verb **ä:d-* is not documented for all modern Turkic languages, but it is found in all three central Turkic subgroups (Oguz, Kypchak, Chagatay) as well as in Yakut, South Siberian Turkic, and Western Yugur. It is not attested in a number of incompletely documented languages such as Khalaj and Salar, and it is unexpectedly also absent from standard Turkish. Its absence in Tofa, Modern Uygur, Tatar, and Karachay-Balkar is remarkable, as their closest relatives do preserve **ä:d-*. Because **ä:d-* is a very specific and semantically limited term, it is understandable that it escaped the attention of some dictionary editors. On the other hand, in view of the number and size of dictionaries for Tatar and standard Turkish, it can be assumed that the absence of recorded cognates indicates that **ä:d-* has indeed been lost in these languages.

The verb **ä:d-* occurs in several derived forms. Among the *genera verbi*, we find the causatives **ä:dür-*, **ä:dit-*, **ä:dtür-* and **ä:dgür-* in modern

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000380

languages, as well as the reflexive *ä:din- and a 'medial' *ä:dik-. Derived nouns include *ä:dinti, *ä:dim, *ä:düt and *ä:diš. The derivation *ä:dsin- 'to withhold milk, to give little milk' is found in several Kypchak languages (Kazak, Karakalpak, Kyrgyz, Nogay, Bashkir). The structure of this verb is unclear, as the suffix -sIn is normally attached to noun stems. To our knowledge none of the derived verbs and nouns is attested in Old Turkic.

The semantics of *ä:d- comprise both '(of the udder) to fill up with milk (in preparation for suckling)' and 'to secrete milk, to lactate'. Apart from the normal mammalian biological processes involved in suckling, the verb became involved in milk production for the benefit of humans, and the tricks humans use to procure the milk, e.g. by showing the young animal to the mother or briefly allowing it to drink before milking. For this procedure, causatives are used. The object of these causatives can be the mother animal, the young, or the milk. It is this context that has contributed to the confusion between the rare verb *ä:d- and other, more common verbs.

Tuva[3]

Tuva has the verb *ä:d- and the causative *ä:dür-, as well as a 'medial' form *ä:dik-. The deverbal noun in -(X)ndI appears in an irregular form with -z-, as would have been expected in Khakas. The verb *ezindile-* derived from it has an unexpected meaning.

- *et-* T606a '(of livestock) to give milk'; *edik-* T606b is given as a variant;
- *edir-* T607a 'to let the calf approach so the cow will give more (abundant) milk';
- *ezindi* T608b 'milk (remaining in the cow after the calf)'; *ezindile-* T608b 'to pour off (soup)'.

The verb *estik-* T620a 'to dry off, to stop giving milk' is morphologically unclear, and in the absence of cognates in other languages, it cannot be established whether it is even related to *ä:d-. If it is, it may derive from a non-Tuva form like Khakas *is-* < *ä:d-, or, if we assume metathesis from *etsik-, directly from native Tuva *et-*. The second syllable may contain one of the uncommon Old Turkic passive suffixes -tXk or -sXk, although these are otherwise attached to transitive stems.[4]

[3] Consulted dictionary: Tenišev 1968 (T).

[4] -tXk and -sXk probably arose by adding the 'medial' suffix -(X)k to the causatives -(X)t and -Xz, respectively. The only two recorded derivates with –tXk seem to be *bastık-* 'to be suppressed' and *bultuk-* 'to be found'. Examples for –sXk include *tutsuk-* 'to be caught', *ursuk-* 'to be beaten', and *yintsik-* 'to be searched' (see Erdal 1991, pp. 649–650, 700–706).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000381

Yakut[5]

Yakut has the verb **ä:d-*, as well as a causative form that probably derives from **ä:dür-*. The deverbal noun *ätät* seems to represent **ä:düt*.

- *iät-* S161a '(of a cow) to be ready for giving milk', *iät-* P899 'to be ready to give milk; to give more milk through suckling, to swell up (of the udder of the female) for suckling the calf; to soften up, to take pity'; *iätär ïnax* P899 'cow that is ready for milking, giving more milk', *bu ätärär ïnaǧïŋ iätär duo?* P899 'does this cow that is approached a second time by the calf, give milk?'
- *iätii* S161a, *iätī* P900 action noun of *iät-*;
- *ätär-* S549b 'to let the calf approach (the cow during milking, in order to let her give milk)', *ätär-* P315 'to let the calf approach the cow, without which it would not give milk'; *ïnaǧï ätär-* S549b 'to let the calf approach the cow'; *bu oǧo ïnaǧï ätärän biärär* P315 'this child is occupied with letting the calf near the cow';
- *ätärī* P315 'letting the calf approach the cow', action noun of *ätär-*;
- *ätärīlā̈x* P315 'cow that is approached';
- *ätärtär-* S549b causative of *eter-*;
- *ätärttär-* P315 caus of *ätärt-* (from a manuscript by PORJADIN 1877);
- *ätärttärī* P315 action noun of *ätärttär* (from a manuscript by PORJADIN 1877);
- *ätät* S549b 'yield of milk after letting the calf approach the second time'; *ätät* P315 'second half (after allowing the calf to suckle a second time) or quarter of the milk yield', *ïnax ätätä* P315 'id'[6];
- *ätättää-* S549b 'to milk after letting the calf approach the second time'; *ätättā̈-* P315 'to milk the female after allowing (the calf, or in poetical texts, foal) to suckle a second time';
- *ätättā̈x* P316 'cow giving abundant milk after the second approaching of the calf'.

Western Yugur[7]

The Saqïs dialect of Western Yugur preserves the verb **ä:d-* as *ez-* C481a, C451 'to give milk'; *enekʰ ezgekʰ er* C451 'the cow gives milk'.

[5] Consulted dictionaries: SLEPCOV 1972 (S), PEKARSKIJ 1959 (P), who also included a number of older manuscripts recording some rare forms.

[6] PEKARSKIJ mentions a related term (taken from NIKOLAEV, recorded in the Boturus *nasleg* [in present-day Čurapčy district]) *usat* or *usät* P3078 'first half (after the first approaching by the calf), or third, fourth of the milk yield' and *üsüs* P3189 'third' as in *ïnax üsüsä* P3189 'third, fourth milk yield, after the third approaching of the calf', and *üsüstā̈-* P3189 'to milk a cow for the third time in a day, after the third approaching by the calf'.

[7] Consulted monograph: CHÉN ZŌNGZHÈN 2004 (C).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000382

Khakas[8]

Khakas preserves the verb **ä:d-*, its deverbal noun in *-(X)ndI*, the causative **ä:dgür-* and the reflexive **ä:din-*. Several related formations show unexpected forms or meanings.

- *is-* BI64a '(of a cow) to give milk', S118b 'of the milk to come down', *ĭnek isče* S118b 'the cow gives milk easily, straight away';
- *izĭl-* S119a 'to come down (of milk in the breast or udder)'. At first sight this form involves the (superfluous) addition of the passive suffix *-(X)l* to *is-*, but it may also be influenced by the verb *izĭl-/ezil-* 'to thaw, to dissolve' found in Khakas, Shor, and Tuva, as well as in Kypchak languages.[9]
- *izĭndĭ* S119b = *iskĭndĭ*; *izĭndĭ ĭnek* S119b 'cow giving milk at the calf's approaching'. An alternative meaning *izĭndĭ* B32a 'part of the broth that is poured into a separate bowl while cooking', possibly a semantic contamination with *iskĭndĭ*, can be compared to Tuva *ezindile-* cited above;[10]
- *izĭndĭlĭg* S119b 'giving milk easily'; *ĭnek izĭndĭlĭg* S119b 'the cow is a good milker';
- *iskĭr-* S136a 'to stimulate the excretion of milk in a cow by letting the calf approach'; *ĭnek iskĭrĭp saarğa* S136a 'to milk a cow by letting the calf approach';
- *iskĭrĭm* B36b 'the act of retaining milk in the udder';
- *iskĭrĭmnĭg ĭnek* B36b 'cow that needs a second approaching of the calf';
- *iskĭrĭndĭ* B36b 'part of the milk that is retained in the cow's udder';
- *izĭndĭr-* S118b 'to stimulate lactation (by massaging or letting the calf approach)', *ĭnektĭ pïzoliğ izĭndĭre[r]ge* S119b 'to stimulate the excretion of milk by suckling of the calf'.

The form *iskĭndĭ* is morphologically unclear: it may derive from the extended verb stem **ä:dik-*, perhaps a 'medial' or anti-transitive verb (cf. Erdal 1991, pp. 645–651), or alternatively it may be a contracted form of *iskĭrĭndĭ*, the deverbal noun in *-(X)ndI* from the causative **ä:dgür-*. The form *iskĭnjĭ* is also unclear, but may involve the same causative verb with the deverbal suffix *-(X)nčU*.

---

[8] Consulted dictionaries: Baskakov/Inkižekova-Grekul 1953 (BI); Subrakova 2006 (S); Butanaev 1999 (B).

[9] As this verb has *-z-* in Kypchak, it cannot be related to **ä:d-* (which should have *y*), nor to Old Turkic *es-* 'to reduce', *esil-* 'to decrease (tr.)' (which should have *s*). The origin of this verb is **äz-* 'to melt (tr.)', which is documented since the 14th century, and may be a semantic development of the more widely attested **äz-* 'to scratch, to crush'. The base verb is attested in Shor *es-* (Kurpeško/Apon'kin 1993, p. 74a) 'to thaw, to heat up (milk), to dissolve (tr.)'.

[10] These forms may derive from a similar-looking but unrelated verb: Khakas *is-* 'to scoop', Tuva *es-* 'to scoop, to take out/off'. In view of the *s* in Tuva this cannot be connected to the verb *äš-* 'to pour' documented by Kāšgarī.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000383

- *iskĭndĭ* S136a 'milk remaining in the udder of a cow after the second approach of the calf', B36b 'part of the milk that is retained in the cow's udder';
- *iskĭndĭlĭg* S136a '[cow] giving milk when bringing near the calf'; *iskĭndĭlĭg ĭnek* B36b 'cow giving milk when bringing near [the calf]';
- *iskĭnjĭ* B36b 'part of the milk that is retained in the cow's udder';
- *iskĭnjĭlĭg ĭnek* B36b 'cow giving milk when bringing near [the calf]'.

The following Khakas causative form and its derivations seem to have been borrowed from either a *d*-Turkic language (cf. Tuva *edir-* above), or a *y*-Turkic language, in which case it may represent an (unattested) Altai form **iydir-* (from **ä:dtür-*).

- *idĭr-* S117a 'to let the calf approach the cow for a second time so it will suck again the udder (in this way it gives more milk)'; B31b 'to let the calf approach the cow so it will give milk'; *ĭnekke pĭzo idĭr* B31b 'let the calf approach the cow'; *ĭnektĭ idĭrĭp saarğa* S117a 'to milk a cow by letting the calf approach her'; *pĭzo idĭrčen ağač* B31b 'a rod for driving up the calf to the cow';
- *idĭrĭnjĭ* S117a 'the act of letting the calf approach the cow a second time'; B31b 'the act of letting the calf approach the cow for a second time, so it will give more milk'; *idĭrĭnjĭ ĭnek* S117a 'cow giving milk on the approach of the calf';
- *idĭrĭnjĭlĭg ĭnek* B33b 'cow giving milk when bringing near the calf'.

The Khakas noun *indĭrge* may be from **ä:ndür-* 'to cause to come down', cf. Turkish dialect forms and Chuvash *antar-*, which are also used in the context of lactation.

- *indĭrge* B33b 'milk that remains in the cow's udder after milking (which then the calf sucks out)'; *pĭzo indĭrgezĭn imzĭn* B33b 'let the calf suck out the milk that remains in the cow's udder after milking';
- *indĭrgelĭg ĭnek* B33b 'cow in whose udder milk remains (and therefore requires a second approaching of the calf)'.

Altai[11]

The Altai dialects only preserve the deverbal noun in *-(X)ndI* of the verb **ä:d-*.

- Altay *üidiŋ iyintĭzi* R1435 'das zweite Abziehn der Milch, nachdem man die Kuh für das Kalb gemolken' [second milking, after one has milked the cow for the calf];
- Teleut *iyinti* RK31 'last jet of milk when milking'.

[11] Consulted dictionaries: RADLOV 1893 (R), RJUMINA-SYRKAŠEVA/KUČIGAŠEVA 1995 (RK).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000384

Kyrgyz[12]

Kyrgyz has the verb *ä:d-, the deverbal noun in -(X)ndI, a causative *ä:dit- and the derivation *ä:dsin-. The base verb is also recorded in a disyllabic form.

- *iy-* J296a, *iyi-* J296b '(of the udder) to become soft; to let down (milk)', *bee iydi* J296a 'the mare gave milk', *iyibey kalgan* J296a (of a cow, sheep etc.) to not let down milk';
- *iyit-* J297a [to let give milk]: *iyitip saa-* J297a 'to milk by letting the young (calf, foal) approach', *iyitip saaška önököt algan uy* 'cow that is used to giving milk with calves'; *bir uydu üč mertebe iyitip saaš üčün kanča ubakït ketkidey?* 'How much time does it take to milk one cow by letting the calf approach three times?';
- *iyindi* J297a 'remainder of milk in the udder after milking', *küröŋ uydun muzoosun agïtïp kiyinki iyindisin emizip žatkan ele* J297a 'she let the calf of the brown cow near so it would suck out the remainder of the milk';
- *iyitiš* J297a [milking dry]: *iyitiš üčün bir kanča ubakït muzoosun emišin karap, akïyïp tura beriške tuura keldi* 'for milking dry, one has to look and watch for some time how the calf is suckling';
- *iysin-* J298a 'to hold or retain milk', *bee iysinip kaldï* J298a 'the mare held the milk';
- *iysiniš-* J298a reciprocal of *iysin-*;
- *iysint-* J298a causative of *iysin-*, *kulundu salalbagan kiši iysintip koyot* J298a 'a person who doesn't know [how to] put a foal [near the mare], will make her hold the milk'.

Kazak[13]

Kazak has the verb *ä:d-, the deverbal noun in -(X)ndI, the causatives *ä:dtür- and *ä:dit-, and the derivation *ä:dsin-. The base verb developed a disyllabic form.

- *ïyï-* M113b 'of the udder to become soft; to give milk, to lactate', *iyi-* K212a 'of the milk to gather in the udder before the livestock is milked'; *sïyïr ïyïdï* M113b 'the cow gave milk';
- *iyindi* K212 'the last and thick milk of milked livestock', *ïyïndï* S 'milk obtained at the end of the milking', *ädette šayğa ïyïndïnï quyadï* S 'usually they pour *ïyïndï* in the tea' (because it is fatter);

[12] Consulted dictionary: Judaxin 1965 (J).

[13] Consulted dictionaries: Myrzabekova 1992 (M), Koç 2003 (K), Dosqaraev 1969 (D), *Qazaq ädebi tilïnïŋ sözdïgï* IV 2007 (Q), sozdik – an online Russian-Kazakh dictionary (S).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000385

- Kazak dialect *ïyïm* D142: *sïyïrdïŋ bïrïnšï ïyïmïnen soŋğï ïyïmï mayli boladï* 'the milking of the cow after the first milking is fatty';
- *ïydïr-* M113b [to let give milk], *ïydir-* K205b 'to let a cow give milk (when she does not give her milk) by letting the calf suckle a bit or tying it near her', with further causatives *ïydïrt-* Q196b (defined as *ïysïndïrt-*, itself not listed in the dictionary), a passive *ïydïrïl-* Q197a, and a derived noun *ïydïrïm* Q197a. The causative *ïyït-* Q411b is synonymous with *ïydïr-*;
- *ïysïn-* K210b 'of the milkflow (of livestock like cows, horses) to stop; to let the milk come down, to give milk'; *ïysïn- and ïysïndïr-* S '(of milch animals) to withhold, to retain milk; (of milch animals) to let down milk', *bïye ïysïnïp kettï* S 'the mare withheld milk';
- *ïysïnşek* K210 '[livestock] giving little milk, whose milk flow is about to stop'.

Karakalpak[14]

Karakalpak has the verb **ä:d-* and the derived verb **ä:dsïn-*. The base verb developed a disyllabic form.

- *ïyï-* B290a 'of the udder to become soft; to let down milk', *sïyïr ïyïdï* B290a 'the cow let down milk';
- *ïysïn-* B292b 'of a cow or mare to retain, to withhold milk', *sïyïr ïysïnïp qaldı* B292b 'the cow withheld milk'.

Kumyk[15]

Kumyk preserves the verb **ä:d-* as *ïy-* B149a '(of milk) to flow; (of a cow) to start give milk'.

Nogay[16]

Nogay has the verb **ä:d-*, a causative **ä:dtür-*, and the derived verb **ä:dsïn-*.

- *ïy-* BK122b 'to milk dry the milk in the udders';
- *ïydïr-* BK117a [to milk dry], *sïyïrdï ïydïrïp sawuw* BK117a 'to milk the cow (while letting the calf approach to suck), so that she will be milked dry';
- *ïydïrïm* BK117a 'the last milk when milking';
- *ïydïrt-* BK117a 'to let milk';
- *ïysïn-* BK118b 'to withhold milk'; *sïyïr ïysïnïp ketti* BK118b 'the cow withheld milk'.

[14] Consulted dictionary: BASKAKOV 1958 (B).
[15] Consulted dictionary: BAMMATOV 1969 (B).
[16] Consulted dictionary: BASKAKOV/KALMYKOVA 1969 (BK).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000386

Bashkir[17]

Bashkir has the verb **ä:d-*, the deverbal noun in *-(X)ndI*, a causative **ä:dtür-*, and the derivation **ä:dsin-*.

- *ey-* U790b '(of milch animals) to be completely milked dry', *hïyïrïm eymäy* U790b 'the cow is a bad milker, gives little milk';
- *eyende* U790a 'milk that is milked out at the second milking', *eyendehenä tiklem hauïu* U790a 'to milk dry', dialectal *eyente ~ eyentek* D412a 'milk remaining in the udder at the end of the milking';
- *eyendeklä-* U790b 'to milk the remaining milk', *hïyïrzï eyendekläp hau-* U790b 'to milk out the remaining milk from the cow';
- *eyðer-* U790a 'to milk the milk to the end';
- *eyhen-* U790b '(coll.) to be a bad milker, to give little milk', *ozaq hauhaŋ, hïyïr eyhenä* U790b 'if you milk too long, the cow will give little milk'.

Bashkir's sister language Tatar uses various other verbs to express these concepts, notably derivations from **äm-* 'to suck' and **yälin* 'udder, teat'.

Uzbek[18]

Uzbek has the verb **ä:d-*, the deverbal noun in *-(X)ndI* , and a causative **ä:dtür-*.

- *iy-* B173b '(of a cow) to be ready to give milk; to soften up';
- *iyindi* M319b 'milk that has remained in the udder after milking and is milked out at the second time';
- *iydir-* B173b 'to let give milk (a cow or goat, by placing the young underneath it, or massage the udder)', *sigirni buzoq bilan iydirmoq* B173b 'to cause the cow to give milk by allowing the calf to approach'.

Turkmen[19]

Turkmen only preserves the causative **ä:dtür-*, which developed into *iydir-* and has thus merged with the Turkmen development of **yä:dür-* 'to feed (cause to eat)', which also developed the form *iydir-*. The Turkmen dictionary now lists both meanings under the same entry.[20]

[17] Consulted dictionaries: Uraksin 1996 (U), Dilmöxämätov 2002 (D).

[18] Consulted dictionaries: Borovkov 1959 (B), Magrufov 1981 (M). Borovkov gives the forms *iyin-*, *iydirt-*, *iydirtir-* without translation; they may refer to other meanings of *iy-* as well.

[19] Consulted dictionaries: Baskakov 1968 (B), Bajlyev/Karryev 1940 (BK), Xamzaev 1962 (X).

[20] The simplex **ä:d-* is not attested, nor any derivation. Alternatively *yelni go:zgamak (~ üytgemek)* B304a '(of milk) to start to flow into the udder (e. g. in a cow before calving)' is used.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000387

– *iydir-* B348a '(of the milk of. e.g. cows, camels) to flow, (of e.g. cows, camels) to start giving milk', BK158a 'to let give milk', X332b 'of milk to come down into the breast, udder; of milk to start to come'.

Azeri[21]

Azeri has the causative **ä:dtür-*, and some dialects have the deverbal noun in *-(X)ndI*.

– *eydir-* O47b 'to squeeze the teats of a cow with two fingers before milking her or to let her young suckle a bit so they will fill with milk'; T59a 'to massage the udder of a cow before milking'; B163b (dialects of Ağcabədi, Ağdam, Borçalı, Göyçay, Kürdəmir, Qazax, Mingəçevir, Şəmkir, Zəngilan): Ağcabədi dialect *qoyunun məmələrini eydirəsəŋ gərəx', o da xoşallana, südünü verə* 'you must massage the teats of a sheep, and stroke them too, so she will give her milk', Borçalı dialect *inəyin döşünü eydirməsəŋ, südünü verməz* 'if you do not massage the cow's udder, she will not give her milk', Zəngilan dialect *inəyin balasın bırax, eydirsin, gəlim sağım* 'leave the cow's calf to muzzle the udder, so I can come and milk';
– *eydirmə* O47b verbal noun from *eydir-*; 'song or ditty that is read/recited for stroking the cow while milking her'; T59a 'the massaging of the udder of a cow';
– *eğinti* B161a (Gədəbəy dialect): *heyvanın öz balası üçün döşündə qısıb saxladığı süd* 'milk that an animal holds back in its breast for its own young'; *eyinti* B164a (Gədəbəy dialect): *eyinti buzoydan kalçadan salınan südə de:irix'* '*eyinti* is what we say to the milk that is left by the calf or water buffalo calf'; *e:inti* B161a (Qazax dialect): *dünənnər maral inəyin e:intisini işdim, gözdərimə işıx gəldi* 'yesterday I drank the retained milk of a maral doe, brightness came to my eyes'.

Turkish[22]

The verb **ä:d-* is not present in standard Turkish, but the following three dialect forms represent phonetically regular developments from the causative **ä:dtür-*, the double causative **ä:dürt-* and the deverbal noun **ä:diš*. For irregular formations, see 4.

[21] Consulted dictionaries: ORUCOV 2006 volume II (O), TAĞIYEV 2006 volume II (T), BEHBUTOV 1999 (B).

[22] Consulted dictionary: *Derleme Sözlüğü*. The abbreviations used by that dictionary for the dialect locations are included here unchanged for the benefit of its experienced users.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000388

– *éydirme* DS1819a (dialect of İrişli, Bayburt *Sarıkamış, *Selim -Kr.) *koyun ve inekler 15–20 dakika ara ile ikinci kez sağılırsa buna eydirme, bu süte de eydirme süt denir* 'when sheep or cows are milked a second time, with an interval of 15 to 20 minutes, this is called *éydirme*, and this milk is also called *éydirme* milk'.
– *heyirtmek* DS2353b (*Salihli -Mn.) *ineğin memesine süt gelmek, sütünü indirmek: inek heyirtti helkeyi çabuk getir* 'for milk to come to the udder of a cow, to let her milk down: The cow is lactating, quick, get the pail'.

In his linguistic atlas of Syria, Behnstedt documents a Syrian "Turkish" *ēš* 'colostrum' from əlMarāḥ in Southwestern Syria (1997, Index 206, shown on map 414). This seems to be the only occurrence of this form so far.

Chuvash[23]

Chuvash has *yĕter-* S130a 'to suckle (of a calf that has been allowed to approach the cow before milking)', seemingly a causative formation, whose base is not attested. This is, however, not the expected form: the regular development of **ä:d-* would have been Chuvash **yar-* and would have merged with the Chuvash form of **ïd-* 'to send'. If the Chuvash verb stems from a Kypchak form *iydir-*, it is unclear when it was adopted and from which language: Tatar does not preserve **ä:d-* nor any of its derivations, and in modern Bashkir the causative developed into *eyðer-*. Alternatively, Chuvash *yĕter-* may stem from an Oguz form *eydir-* < **ä:dtür-*, in which case it would provide another piece of evidence that suggests a connection between Chuvash and Oguz (cf. Brands 1973, p. 116).[24]

3. Old Turkic

We are aware of three possible Old Turkic occurrences of **ä:d-*, all of which occur in the 10th book of the *Altun Yaruk* (*Suvarṇaprabhāsottamasūtra*) in similarly-structured sentences with *ämig* 'breasts' as the subject of the verb. These three examples are listed by Röhrborn (2010, I/1, p. 203) under subheading 3 of the verb *ävdi-* 'to gather': [mit Ellipse von *süt* 'Milch'] "prall werden, sich füllen (Brüste)". This existing reading results in correct translations, which also correspond to the Chinese version (see Nobel 452B, p. 14)

[23] Consulted dictionary: Skvorcov 1982 (S).
[24] Chuvash also has the verb *antar-* S36b in the meaning 'to give milk' (from **ä:ntür-*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000389

"Die beiden Brüste der Königin flossen plötzlich".[25] In the *Altun Yaruk*, this event occurs as a bad omen about the fate of the queen's son. Our attempt to read the verb **ä:d-* in these three passages is motivated by the modern forms discussed above, as well as by the writing in the manuscript.[26]

The verb occurs with the *-(X)p* converb in all three instances. The third example is written *'ydyp*, while the first and second are written with two 'diamond-shaped' versions of <*y*>, which form a kind of ligature that could be read either <*yy*> or <*yv*> or <*vy*>. RADLOFF and MALOV's typeset version has normalised the graphemes as <*yy*> (whence the *ii* interpretation by CEVAL KAYA). However, as confirmed by the spelling of the word *čambudivip* in the same pages, wherever *y* and *v* occur in sequence, the shapes of these letters cannot be told apart. We therefore propose to read this spelling as *'yydyp* and interpret it as *eedip*. Strictly speaking it could also be read *evdip*, but the verb 'to gather' should be *ävdi-* with open *ä*. GULCALI's reading *ev(i)tip* 'to soften' in 621:15 was probably mainly inspired by *iwit-* in her native Modern Uygur, which she also cites (2013, p. 198).

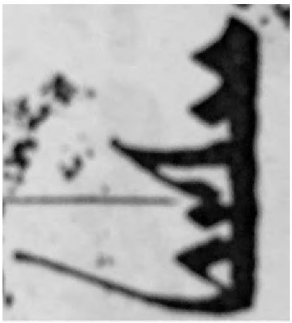


Fig. 1: *edip*, 633 (X. 18a.), line 9

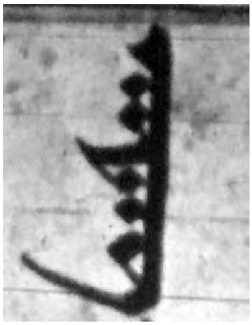


Fig. 2: *eedip*, 632 (X. 17b.), line 18

[25] 夫人两乳忽然流出; the two other occurrences are on 453B: 39, 42, with the same translation 两乳…流出 'both breasts flowed'.

[26] We would like to thank SIMONE-CHRISTIANE RASCHMANN and JENS PETER LAUT for looking at the microfilm and for helping us evaluate the Old Turkic spellings, and JENS WILKENS for useful comments on our manuscript.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000390

621 (X. 12a.) 14–15
… anıŋ ara iki ämigi (15) *eedip süt akıp kälti*
(Radloff/Malov *'yydyp*; with diamond-shaped letters in the manuscript)
Then her two breasts swelled up and milk came flowing out

632 (X. 17b.) 17–19
ötrü hatun ämigi tanızıp (18) *eedip ärtiŋü : turur ärkän bäliŋtäg :* (19) *ötrü akdı yürüŋ süt…*
(Radloff/Malov *'yydyp*; with diamond-shaped letters in the manuscript)
Then the queen's breasts suddenly swelled up and filled up very much. Then the white milk flowed.

633 (X. 18a.) 9–10
ämiglärim bäliŋtäg : edip tanızıp (10) *süt akar…*
(Radloff/Malov *'ydyp*; with normal *y* in the manuscript)
My breasts filled up [with milk] and swelled up suddenly, and milk flows.

At this time it was impossible to produce further examples from the Old Turkic corpus. All other alleged instances of *idi-* we investigated turned out to be instances of *ävdi-* 'to gather'.[27] Due to its semantic field (child care or animal husbandry) the verb *ed-* is unlikely to be a frequent verb in the Old Turkic texts we have at our disposal. It is most likely to appear in stories and similes. Even if the entire Old Turkic corpus were available in digital form, the problem would remain that the verb *ed-* is normally indistinguishable in writing from the extremely common verbs *et-* 'to make' or *ıd-* 'to send', both of with also occur as auxiliary verbs. Nevertheless *ed-* may eventually be found in one or two problematic or misread passages in published texts.

As mentioned above, the reading *ävdi-* 'to gather, collect, pick up' for these three passages would be defensible as far as semantics is concerned. The verb *ävdi-* does not seem to survive widely in modern Turkic. Where it occurs, it does not have a special connection with lactation, cf. Turkish (dialects) *ivdi-* (Vazıldan *Divriği -Sv.; Boynuyoğun -Ada.; Ceylan *Fethiye -Mğ.) 'to gather', Turkmen *öyde-* B500a 'to pick out (large things, leaving the small stuff)', Khakas *imdĭ-* BI58b 'to gather, to pick out'. The only exception we found is the Azeri (Cəbrayıl dialect) form *evdi-* B163b 'to squeeze the teats of livestock, or let the calf suckle a bit, before milking'.

Kałużyński (1962, p. 85) connected Yakut *iät-* to an Old Turkic form *ävit-* 'to soften' which he quoted from Malov 1951. However, an alternative reading *ävit-* or *ivit-* 'to make soft' here seems unlikely. Modern forms suggesting the existence of such a verb, such as Modern Uygur *iwit-*, more likely point to **(y)ipit-* 'to soften, to moisten', causative of **(y)ipi-* 'to become soft,

[27] See Clauson s. v. *idi-* and Röhrborn s. v. *ävdi-* for corrected readings.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000391

moist' (see NUGTEREN/ROOS 2006, p. 108), which to our knowledge has not been attested in early sources.[28]

4. Irregular formations in Turkish dialects

As mentioned above, the verb **ä:d-* is not present in standard Turkish. A number of semantically comparable, but phonetically and morphologically problematic forms occur in the Turkish dialects, as documented by the *Derleme Sözlüğü*. As the semantic range of the dialect forms agrees with **ä:d-*, which as such is absent in Turkish dialects, and they lack an alternative etymology, we will discuss them here. The range of phonetic and morphological variants is unusually diverse. If these forms really derive from **ä:d-*, the retention of *-d-* (instead of developing into *-y-*) in most of the forms is hard to explain. The fact that **d* was preserved suggests that there may have been a sequence *-dd-* (as in Turkish *sidik* < **sid-dük* 'urine'). However, this proposition fails to explain all forms, e. g. *edindirmek* cannot have had *-dd-*.

The dialect forms seem to reflect **ä:dütlä-* and **ä:düklä-* (**ä:ddüklä-*?), as well as a (double) causative **ä:d(d)ürt-*. The noun **ä:düt* is not attested in the Turkish dialects (as it is in Yakut). The *h-* in some of the forms cannot be confirmed by other languages, but may point at an original form **hä:d-*. The forms with rounded first syllable are due to assimilation to the second syllable. Alternatively, these forms may suggest that another verb root is involved. However, for morphological reasons it is unlikely that **ävdi-* rather than **ä:d-* is the origin of the Turkish forms (cf. dialectal Azeri, and Old Turkic discussed above). Derivation from **äm-* 'to suckle', as in the structurally similar Tatar and Bashkir form *imtekle-* 'to allow the calf to suckle a bit before milking', is phonetically improbable, as *-m-* is not normally elided.

The derivations are not spread evenly throughout Turkey. They are reported from the West, from Central Anatolia, and parts of the Black Sea area, but are missing from the East and Southeast, and perhaps understandably from urban areas.[29] Given the specific semantics of **ä:d-*, perhaps we should not attach too much importance to the gaps in its documentation. The following word shapes are listed in the *Derleme Sözlüğü*:

[28] In addition to the forms mentioned there: Kyrgyz *ǰibit-* J253b 'to make moist, to moisturise, to make soft', Altay *d'ibit-* BT54b 'to make moist, soft', Yakut *imit-* S149a 'to curry (hide), to crumple (e. g. paper, clothes)'.

[29] We would like to thank ELIFE KARADAĞ for her assistance in establishing the geographical distribution of the Turkish dialect forms. She also looked through recent dialect publications, but did not encounter additional forms derived from **ä:d-*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000392

– *ediklemek* (*Kurşunlu -Çkr.; *Kargı -Çr.), *edüklemek* (Peşman *Daday -Ks.; *Boyabat -Sn., -Or. and villages; Yerkesik -Mğ.) *sağılan bir hayvanı ikinci kez sağmak* 'to milk a milked animal a second time'.
– *ediklemek* (Eymir *Boz doğan -Ay.; -Çr.), *ediktirmek* (Kavaklıdere, Şeref *Yatağan -Mğ.), *edindirmek* (-Nğ.), *edirtmek* (Sücüllü, Kumdanlı *Yalvaç -Isp.; Oğuz *Acıpayam, Bereketli *Tavas, Kösten, Honaz and surroundings -Dz.; *Torbalı -İz.; -Kü.; Bozan, Tokat, -Es.; Iğneciler *Mudurnu -Bo.; Soğukpınar *Kangal, Hacılyas *Koyulhisar -Sv.; Yerkesik -Mğ.), *edittirmek* (Darıveren *Acıpayam -Dz.) *inek sağılacağı zaman ya da biraz sağıldıktan sonra yavrularına emzirilmek* 'to let her calves suckle when the cow is going to be milked or after she has been milked a little'.
– *ediklemek* (-Çr.) *hayvan yavrusu annesini emerken memeye tos vurarak emmek* 'of a young animal to bump against the teats [with its head] while suckling its mother'.
– *ediklemek* (Sarı *Merzifon -Ama.) *sağılacak hayvanın memelerini yumuşatacak şekilde elle oğuşturmak* 'to rub the teats of an animal that is going to be milked with the hands, in order to soften them'.

– *editlemek* (Birgi *Ödemiş -İz.; Genezin *Avanos -Nş.) *hayvan yavrusu anasını yalancıktan emmek* 'of a young animal to pretend to suckle its mother', *editlemek* (Yerkesik -Mğ.) *yavrusu ölmüş hayvanı oyalayarak sütünü almak* 'to take the milk of an animal whose young has died by distracting it'.
– *editmek* (Örkenez *Yalvaç -Isp.) *inek yavrusunu çok önceden emzirmek* 'of a cow to nurse her young long before'
– *edüklemek* (Karabüzey *Araç -Ks.) *buzağı annesinden azar azar süt emmek* 'of a calf to suckle milk from its mother a little at a time'.

– *ettirmek* (Darıveren *Acıpayam -Dz.) *hayvanı sağmadan önce yavrusuna az emdirmek* 'before milking an animal, to let her young suckle a bit'.
– *idirtmek* (Tokat -Es.) *inek sütünü indirsin diye buzağıya emiyormuş gibi yaptırmak* 'to make the calf act as if it is suckling so that the cow lets down her milk'.

– *ödüklemek* (Uzunmusa -Or.), *ödütlemek* (Dinar *Artova -To.), *ödürtmek* (Aliköy *Çaycuma -Zn.) *davar ve sığırları ikinci kez sağmak* 'to milk sheep, goats or cows a second time'.
– *ödürtmek* (Uluşiran *Şiran -Gm.; *Gürün, *Divriği -Sv.) *davar ve sığırı sağarken yavruyu biraz emzirtip çekerek sütün inmesini sağlamak* 'when milking sheep, goats or cows, to cause the milk to come down by letting the young animal suckle for a bit and then pulling it away'.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000393

– *hödüklemek* (-Or.) *hayvan sağarken sütünü saklamaması için arasıra yavrusuna emzirtmek* 'while milking an animal, to let her young suckle now and again in order to prevent her from retaining milk'.
– *üdüklemek* (*Merzifon köyleri -Ama.) *hayvanın memesini süt getirinceye dek sıvazlamak* 'to caress the teats of an animal until it gives milk'.

The relationship with *üdük* (Yazıköy *Safranbolu -Zn.), *güdük* (-Tr.) *meme ucu* 'teat, nipple' is unclear. In view of their rarity these nouns are probably back-formations from the verbs above.

The following forms involve (contamination with) the verb **äm-* 'to suck' or **ä:n-* 'to come down':

– *endirtlemek* (-Kr. and villages) *ineği sağmadan önce, sütü gelsin diye danasına bir iki yudum emdirtmek* 'before milking a cow, to have her calf suckle one or two mouthfuls in order to make her milk come down';
– *endirtme* (-Kr. and villages) *bir çeşit koyun sağma* 'a method for milking sheep'.

Conclusion

The majority of modern forms discussed above can be derived from **ä:d-*. The *h-* found in Turkish dialects is not supported by other data (the verb is not documented in Khalaj, the most likely source of confirmation of **h-*).

The disyllabic form *iyi-* found in some languages appears to be a secondary development. The same languages feature the causative *iydir-* based on the monosyllabic stem. If only the Old Turkic forms had been known, which all have the converb suffix *–(X)p*, it would be impossible to decide whether the stem was *ed-* or *edi-*.

The history of the Turkish dialect forms cannot be explained at this stage.

Bibliography

BAMMATOV, Z. Z. (ed.) 1969: *Kumyksko-russkij slovar'*. Moscow.
BASKAKOV, N. A. et al. (eds.) 1958: *Karakalpaksko-russkij slovar'*. Moscow.
— (eds.) 1968: *Turkmensko-russkij slovar'*. Moscow.
BASKAKOV, N. A. / A. I. INKIŽEKOVA-GREKUL 1953: *Xakassko-russkij slovar'*. Moscow.
BASKAKOV, N. A. / S. A.-X. KALMYKOVA 1963: *Nogajsko-russkij slovar'*. Moscow.
BASKAKOV, N. A. / T. M. TOŠČAKOVA 194: *Oirotsko-russkij slovar'*. Moscow.
BAJLYEV, X. / B. KARRYEV 1940: *Turkmeno-russkij slovar'*. Ašxabad.
BEHBUTOV, S. 1999–2003: *Azerbaycan dialektoloji luğati I–II*. Ankara.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000394

Behnstedt, P. 1997: *Sprachatlas von Syrien.* Kartenband und Beiheft. Wiesbaden (Semitica Viva 17).

Birjukovič, R.M. 1984: *Leksika čulymsko-tjurkskogo jazyka. Posobie k speckursu.* Saratov.

Borovkov, A.K. (ed.) 1959: *Uzbeksko-russkij slovar'.* Moscow.

Brands, H.W. 1973: *Studien zum Wortbestand der Türksprachen. Lexikalische Differenzierung, Semasiologie, Sprachgeschichte.* Leiden.

Budagov, L.Z. 1869–1871: *Sravnitel'nyj slovar' turecko-tatarskix narečij: so vključeniem upotrebitel'nějšix slov arabskix i persidskix i s perevodom na russkij jazyk* 1–2. Saint Petersburg.

Butanaev, V.J. 1999: *Xakassko-russkij istoriko-ètnografičeskij slovar'.* Abakan.

Chén Zōngzhèn 2004: *Xībù Yùgùyǔ Yánjiū.* Peking.

Clauson, G. 1972: *An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-century Turkish.* Oxford.

Derleme Sözlüğü: Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü I–XII. Ankara 1963–1982.

Dilmöxämätov, M.I. et al. (eds.) 2002: *Bašqort teleneŋ dialekttarï hüðlege / Dialektologičeskij slovar' baškirskogo jazyka.* Ufa.

Dosqaraev, Ž.D. et al. 1969: *Qazaq tïlïnïŋ dialektologiyalïq sözdïğï.* Almaty.

DTS = V.M. Nadeljaev et al. (eds.) 1969: *Drevnetjurkskij slovar'.* Leningrad.

Erdal, M. 1991: *Old Turkic Word Formation: A Functional Approach to the Lexicon I–II.* Wiesbaden (Turcologica 7).

ÈSTJa = *Ètimologičeskij slovar' tjurkskix jazykov I–VII.* Moscow 1974–2003.

Gulcali, Z. 2013: *Eski Uygurca Altun Yaruk Sudur'dan "Aç Bars" Hikâyesi. Metin, Çeviri, Açıklamalar, Dizin.* Ankara (Türk Dil Kurumu yayınları 1084. Eski Uygurca Kütüphanesi 2).

Judaxin, K.K. 1965: *Kirgizsko-russkij slovar'.* Moscow.

Kałużyński, S. 1962: "Jakutische Wortforschungen. Einsilbige Stämme." In: CAJ 7:3, pp. 179–191.

— 1977: "Einige jakutische Etymologien." In: SO 47 (= Festschrift Pentti Aalto), pp. 121–130.

Kaya, C. 1994: *Uygurca Altun Yaruk. Giriş, Metin ve Dizin. Ankara* (Türk Dil Kurumu yayınları 607).

Koç, K. et al. (eds.) 2003: *Kazak Türkçesi – Türkiye Türkçesi Sözlüğü.* Ankara.

Kurpeško-Tannagaševa, N.N./F.J. Apon'kin 1993: *Šorsko-russkij i russko-šorskij slovar'.* Kemerovo.

Malov, S.E. 1951: *Pamjatniki drevnetjurkskoj pis'mennosti.* Moscow.

Mominova, B. et al. (eds.) 2007: *Qazaq ädebi tïlïnïŋ sözdïğï.* Vol. VII. Almaty.

Myrzabekova, K. et al. (eds.) 1992: *Kasachisch-Deutsches Wörterbuch.* Almaty.

Nobel, J. 1958: *Suvarṇaprabhāsottama-Sūtra. Das Goldglanz-Sūtra. Ein Sanskrittext des Mahāyāna-Buddhismus. I-Tsing's chinesische Version und ihre tibetische Übersetzung.* Erster Band. Leiden.

Nugteren, H. 2012: "Diagnostic anomalies. Unusual reflexes of *d in North Eastern Turkic Languages." In: M. Erdal/I. Nevskaya/A. Menz. (eds.): *Areal,*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000395

historical and typological aspects of South-Siberian Turkic. Wiesbaden (Turcologica 94), pp. 75–89.
NUGTEREN, H./M. ROOS 2006: "Prolegomena to the Classification of Western Yugur." In: M. ERDAL/I. NEVSKAYA (eds.): *Exploring the Eastern Frontiers of Turkic*. Wiesbaden (Turcologica 60), pp. 99–130.
ORUCOV, Ə. et al. (eds.) 2006: *Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti*. Baku.
PEKARSKIJ [PIEKARSKI], È.K. 1959: *Slovar' jakutskogo jazyka I–III*. Saint Petersburg (reprint 1907–1930).
RADLOFF, W. 1893–1911: *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte I–IV*. Saint Petersburg.
RADLOFF, W. [VASILIJ VASIL'EVIČ RADLOV]/S.E. MALOV 1913–1917: *Suvarṇaprabhāsa (Sutra zolotogo bleska)*. Saint Petersburg (Bibliotheca Buddhica XVII).
RÄSÄNEN, M. 1969: *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*. Helsinki.
RASSADIN, V.I. 1995: *Tofalarsko-russkij slovar'. Russko-tofalarskij slovar'*. Irkutsk.
RJUMINA-SYRKAŠEVA, L.T./N.A. KUČIGAŠEVA 1995: *Teleutsko-russkij slovar'*. Kemerovo.
RÓNA-TAS, A./A. BERTA with the Assistance of L.KÁROLY 2011: *West Old Turkic. Turkic Loanwords in Hungarian I–II*. Wiesbaden (Turcologica 84).
RÖHRBORN, K. 2010: *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*. Neubearbeitung. I: *Verben*. Bd. 1: *ab- – äzüglä-*. Stuttgart.
SKVORCOV, M.I. (ed.) 1982: *Čuvašsko-russkij slovar'*. Moscow.
SLEPCOV, P.A. (ed.) 1972: *Jakutsko-russkij slovar'*. Moscow.
STACHOWSKI, M. 1993: *Geschichte des jakutischen Vokalismus*. Kraków.
SUBRAKOVA, O.V. 2006: *Xakassko-russkij slovar'*. Novosibirsk.
TAĞIYEV, MAMED TAĞI OĞLI et al. (eds.) 2006: *Azərbaycanca-Rusca Lüğət I–IV*. Baku.
TEKIN, T. 1976: "The Representation of Proto-Turkic Medial and Final /s/ in Yakut." In: CAJ 20:1–2, pp. 110–114.
TENIŠEV, È. [ÈDXJAM] R. (ed.) 1968: *Tuvinsko-russkij slovar'*. Moscow.
URAKSIN, Z.Ğ. [ZINNUR GAZIZOVIČ URAKSIN] 1996: *Baškirsko-russkij slovar'*. Moscow.
XAMZAEV, M.J. 1962: *Slovar' turkmenskogo jazyka*. Ašxabad.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000396

Stretching the Body, Stretching the Mind

The OT Noun *ring* Revisited

By Joanna Bialek, Berlin

Summary: In this paper a new interpretation of the Old Tibetan lexeme *ring* is put forward based on textual evidence that has not been included in any study heretofore. The new reading is supported by an analysis of Old Tibetan compounds in which the lexeme occurs, as well as by a thorough discussion of the postposition *ring la* and its origin. It is argued that the latter is not a sufficient means to date the so-called Central Tibetan inscriptions but that other linguistic features have to be taken into consideration instead.

Introduction[1]

As correctly observed by Walter (1998a, p. 65), the literal reading of *ring*, as glossed in later lexicographical sources, does not seem to be appropriate in some idiomatic expressions or compounds of written Tibetan (WT). For instance, the Old Tibetan (OT) phrases of the structure '*btsan po* NAME$_{GEN}$ *ring*

[1] The Tibetan script is transliterated according to the Wylie system with some minor exceptions that are particularised below. Tibetan proper names and toponyms are hyphened in order to enhance their readability in the text flow. Only the first letter (even if not the root consonant) is capitalised. If not otherwise stated, passages quoted from OT sources were transliterated by myself on the basis of scans made available on the International Dunhuang Project (online database) and Gallica (digital library of the Bibliothèque nationale de France). With regard to the inscriptions, the texts as published by Richardson (1985), Li/Coblin (1987), and OTI (2009) have been accepted. No special signs are used for transliterating Old Tibetan texts; this concerns letters as well as punctuation marks. Accordingly, the so-called 'reversed *gi gu*', encountered frequently in the analysed documents, is transliterated as a regular *gi gu*. I refrained from marking 'reversed *gi gu*' for the sake of legibility. This decision does not have any impact on translations or on the argument. The paper does not contain a critical edition of a text in which case a meticulous transliteration would be necessary. The Old Tibetan orthography is strictly followed. No distinction is made between a single and a double *tsheg* in the transliteration. Punctuation marks are not accounted for, other than *tsheg* and *shad* (transliterated as a space and a slash respectively). Multiple *shad*s are reduced to two. If not otherwise noted, all the passages from Tibetan texts were translated by myself.

I use the label 'Old Tibetan' to refer generally to the language(s) of non-translatory Tibetan documents discovered in Central Asiatic oases (Dunhuang, Turfan, etc.) and of the inscriptions from Central Tibet. No claim is made whatsoever to define the linguistic traits of the 'Old Tibetan' as against the 'Classical Tibetan' (CT) language, for instance.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000397

la' already demonstrate that *ring* forms a postposition here and is thus unquestionably a noun; preceded by a genitive particle (GEN) and followed by the allative particle *la*. Therefore WALTER proposes interpreting *ring* in those phrases as an abstract noun with the literal meaning "ongoing or enduring presence" (ibid.). Although I agree with WALTER's observation that *ring* could also be used as a noun in OT, I reject his interpretation of its semantics. Instead I put forward a new reading of the noun, providing enhanced interpretations of the relevant OT passages and new passages that support the new hypothesis.

The first section of the paper is devoted to the examination of OT occurrences of the lexeme *ring* in meanings that are unknown in later lexicographical sources. Two major senses are introduced: "[1]stateliness, body; [2]earthly remains, corpse". This section is followed by a survey of OT compounds formed with *ring* in one of the disclosed meanings. In section 3 the postposition *ring la* is analysed in order to verify the reconstructed meaning "stateliness, body" in juxtaposition to other parallel OT postpositions (3a), in its occurrences in OT records (3b), and in its relation to the OT postposition *sku ring la* (3c). The paper concludes with a new etymology of the noun *ring* and a presentation of its possible cognates in OT (see the Appendix). The proposed etymology allows us to trace the semantic development of *ring* through various stages in OT.

1. *ring* as a noun

In this section I shall examine some instances of the noun *ring* as attested in OT sources and put forward a new understanding of the lexeme.

ring "stateliness, body"

In his analysis WALTER (1998a) has overlooked one important usage of *ring*: as a concrete noun with the basic meaning "body". As a consequence his conclusions have to be rejected as premature and inadequate to account for that particular meaning. The general meaning "body" claimed here for *ring*, allows us to relate the lexeme to other attested meanings in a more straightforward way. Let us look at the following passage:

(1) *zhal bzang zla re 'od / tshems bzang 'gron re dkar / dbu bzang ljang re 'khril / **ring** bzang smyug re ldem zhing* (r100) *bzhugs //* (PT 1285)
Of beautiful face that, indeed (*re*), [equals] moonlight, of beautiful teeth that, indeed, [equal] white cowries, of beautiful [hair of] the head that, indeed, [equals] twining willow leaves, of beautiful **body** that, indeed, [equals] a tall bamboo, [she] was abiding there.[2]

[2] The same literary motif is repeated in PT 1285:r118–119 and 145–146.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000398

Here we have a set of analogously formed expressions: *zhal bzang*, *tshems bzang*, *dbu bzang*, and *ring bzang*. The first constituents of the first three denote parts of the body: face, teeth, and head. Moreover, *zhal*, *tshems*, and *dbu* belong to the honorific register of the language which is also confirmed for the sentence as a whole by the honorific verb *bzhugs* "to abide". It follows that *ring* in *ring bzang* denoted a part of the body and was an honorific. We can be more specific about its meaning due to a simile: *ring bzang* is compared with an upright standing or tall *(ldem)* bamboo *(smyug)*. This allows us to relate *ring* to the CT *ring ba* "[I.1]long, high, tall; [2]long, with respect to time; [II]length, distance" (J, pp. 528b–529a), and conclude that in (1) *ring* connoted the elongated shape of the human body.[3] The above passage does not allow us to decide whether *ring* should be understood here narrowly as "a trunk"—i. e. the person's body apart from the limbs and head—or whether it has already undergone the semantic change of broadening to refer to the whole human body. It is assumed that the honorific value of the lexeme derived from the metaphorical extension of its primary meaning: *ring ba* "(to be) long, high, tall" > *ring* ☆"lofty, stately (one); trunk".[4]

ring "earthly remains, dead body"

The relationship between *ring* and death has already been recognised in previous studies; cf.: "le mort" (Lalou 1952, p. 352); "bone, skeleton; dead body" (Haarh 1969, p. 360); "cadavre" (Stein 1988, p. 50); " 'corpse'—providing it is understood here (i. e. in ITJ 750:20—JB) to be equivalent to *spur/dpur*, with the intention of describing the corpse as being, or containing, the continuing presence of the emperor" (Walter 1998a, p. 66); "royal honorific for corpse; also indicates the 'presence' of the emperor" (Dotson 2009, p. 261).

(2) *btsan po yab gyi ring / ba lam na mkhyid cing bzhugste* / (ITJ 750:71)
The body of the *btsan po*, the father, while being hidden (?), abode in Ba-lam.

This clause can be juxtaposed with the following one:

(3) *btsan po yab gyi spur ba lam na mkhyid cing bzhugste* (ITJ 750:69)
The body of the *btsan po*, the father, while being hidden (?), abode in Ba-lam.

[3] Compare hereto Skt. *tanu* "the body, person, self" (MW, p. 435b) derived from the verb root √*tan* "to extend, spread, be diffused (as light) over, shine, extend towards, reach to; to be protracted, continue, endure; to stretch (a cord), extend or bend (a bow), spread, spin out, weave" (MW, p. 435a).

[4] In the light of (1), the meaning "sacred presence" put forward for *ring* by Walter (1998a, p. 68) cannot be upheld anymore. According to the latter author, "Originally, it referred to the sacral presence of the Tibetan emperor among his subjects beyond his physical lifetime."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000399

Both clauses narrate the events following the death of *btsan po* Khri-mang-slon in the winter of the year 676/677 (cf. ITJ 750:66ff.). We can infer that *ring* was a synonym of *spur* which is glossed as "resp[ective] for *ro*, dead body, corpse" (J, p. 331a).[5]

2. *ring* in compounds

In addition to its occurrence as an independent morpheme, *ring* in the sense of "dead body" also formed compounds in OT.

(4) *btsan po yab khri 'dus* (153) *srong gyi dpur / mer ke'i* ***ring khang*** *na bzhugs* (ITJ 750)
The body of the *btsan po*, the father Khri-'dus-srong abode in the **mortuary** of Mer-ke.

Because in OT records *ring khang* occurs only in the context of funeral rituals, I propose reconstructing the underlying structure of the compound as **ring gi khang* with the literal meaning "a room for a dead body".[6]

(5) *de nas* ***ring ser*** *gshegs* / (49) *pa'i rim pa' la // sku gshen rigs gshen dang / phangs bon po gnyis te gsum gyis sna drang* / (PT 1042)
Thereafter, on the order of those going to the **funerary chamber**: two *sku gshen*s, *rigs gshen* and *phangs bon po*, were led by the three.

The sentence stems from a funeral ritual and thus justifies the reconstruction of *ring se* as an appositional compound **ring khang se gru bzhi* "a room for a dead body which is a grave". According to my understanding of the passage, the compound might have referred to a funerary chamber, that formed part of a royal grave, in which the body was eventually interred.[7]

(6) *cho ga nar ma la tho ras dang po dung bus pa dang // sku gshen phangs bon po dang / rlad bon* / (60) *po dang /* ***ring mkhan*** *dang / bzhes pa'i phyag tsang gnyis / 'di rnams mkhan sprus bsangs te // skam phyag* / (61) *du 'tshal nas //* (PT 1042)
[With] the first sunrays, [one] blew the trumpet for the incessant ritual. *sku gshens, phangs bon po* and *rlad bon po*, as well as the **corpse specialist** and two food *(bzhes pa)* cooks, having purified [the place] through fumigation with *mkhan pa* and *spru ma*, requested ?dry [parts]? in [their] hands.

The compound *ring mkhan* occurs (again in a funerary context) preceded and followed by terms that denote human beings *(sku gshen, phyag tsang)*. This allows us to interpret it as denoting a specialist who was concerned with preparing body of the deceased, probably for the interment.

---

[5] *spur* is sometimes spelled as *dpur* in OT texts, cf. ITJ 750:153 and 156.
[6] A thorough analysis of the compound will be published in BIALEK 2018a.
[7] The compound is discussed in more detail in BIALEK 2018a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000400

(7) ***ring sgrom 'khor** du khar ba chu'i rigs te myi gzhag* // (PT 1042:90)
khar ba[8], being a water species, should not be placed in the **coffin-circle**.

The literal reading of *ring sgrom* yields "body-chest". The compound can be juxtaposed with CT formations like *ro sgrom* or *rus pa'i sgrom*, both denoting coffin (cf. J, p. 122b, s. v. *sgrom*). However, the full form of the compound in (7) is *ring sgrom 'khor* which I tentatively understand as referring to a circle surrounding the coffin *(ring sgrom)*, the exact nature of which remains unspecified (maybe bier?).

As the following juxtaposition of technical terms from PT 1042 demonstrates, two other compounds can be stated to have been formed from *ring* "dead body":

thugs kang ~ *ri gang* (< *ring khang*)
thugs rkyen ~ *ring rkyen*
thugs gur ~ *ring gur*

By way of completeness, I quote two exemplary sentences that contain the aforementioned compounds, while noting that their exact denotations remain obscure to me.

(8) *ring rkyen ni der gzhes* / (PT 1042:43)
As concerns the *ring rkyen*, [it] stayed there.

(9) *ring gur bso* (read: *sngo*)[9] *ba' // gnyen yid la gcags pa'i mye ngan // bsang ba'i phyir / smrang dar bzos* (PT 239:r1.1)
An earlier body-tent: in order to remove affliction of a dearly (lit. in heart) beloved kinsman, [one] made a cloth [with] a narrative of origin.

Paintings on coffin panels excavated from the Guolimu tomb (Delingha, Qinghai province) attest to the usage of tents (cf. ring gur in (9)) during Tibetan funeral rituals.[10] However, their actual ritual function has yet to be disclosed.[11]

[8] I equate *khar ba* with the CT *'khar ba* "bronze, bell-metal" for which Jäschke also quotes the phrase *'khar (ba'i) chu* "molten, liquid bronze" (J, p. 55 b, s. v. *'khar ba*). In our clause khar ba lacks genitive, therefore I read the phrase as [khar ba] [chu'i rigs], lit. "molten bronze, a kind of fluid". In the alternative reading *[khar ba chu]* a subject would be missing from the sentence, lit.! "Being kinds of molten bronze, shall not be placed in the circumference of the coffin."

[9] For this reconstruction, see Bialek 2018a, s. v. *dbon lob*.

[10] Cf. hereto Tong/Wertmann 2010, p. 197, Fig.12 and the accompanying discussion, as well as Heller 2013.

[11] In Bialek 2018a I propose analysing *ring lugs* as **rings par zlugs pa*, lit. "one quickly informing"—originally a metaphor for an envoy, later "a representative". As opposed to Walter 1998b, I do not consider the compound to be in any way related to *ring* as a noun. Of course, they both go back to the stem *ring*, but their individual word histories differ considerably.

One CT compound seems to have preserved the examined OT meaning of *ring*—*ring bsrel* glossed as "('things which are to be preserved for a long time'), dhātu, relics of a Buddha or

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000401

To conclude, *ring* seems to have undergone an analogous semantic development as the English word *body* "[1.1]the trunk apart from the head and the limbs; [1.2]a corpse".[12] The usage of *ring* as a synonym of *spur* and in connection with the body of a *btsan po* (cf. examples (3) and (4)) reveals that the honorific value primarily given to the lexeme in the process of metaphorisation from "high, tall" to "trunk" was likewise transmitted to the meaning "dead body".

3. *ring* in the postposition *ring la*

I restrict my analysis to the occurrences of *ring la* in the *Old Tibetan Annals* (OTA) and Central Tibetan inscriptions because these are the most significant, undoubtedly *historical* documents from the imperial period and for this reason can be relied upon in any examination of the official royal terminology.[13]

3a. Analogous postpositions

OT documents attest to yet another set of linguistic structures that additionally confirm the interpretation of *ring* put forward in the preceding sections. To wit, in Central Tibetan inscriptions we encounter a few similarly formed phrases that usually stand at the very beginning of a sentence:

a saint, viz. small, hard particles, acc. to Burnouf the remnants of burnt bones" (J, p. 529a). This term has been explained by WALTER as a noun + verb compound with the original meaning "'holding' or 'nourishing' the continuing presence of the remains of a being, an emperor or someone considered equal in stature" (1998a, p. 67). Since *bsrel* is a v2 stem of an active verb and such stems are not known to participate in incorporate compounds of the type proposed by WALTER (see BIALEK 2018a, chapter "Compounding in Old Tibetan"), I deem the lexeme to be an attributive (noun + verbal adjective) compound with the basic meaning "kept/preserved body"; i. e., a corpse that is being preserved instead of being disposed of by cremation, interment, sky or water burial. A later narrowing of the original meaning could have led to the shift towards "relics" understood as parts of a preserved body.

[12] Quoted after the online edition of the *Oxford Dictionaries*. A parallel semantic development is also attested for CT *ro* "[1]dead body, corpse, carcass; [2]body" (J, p. 535b; for more details, see BIALEK 2018a, s. v. *rte'u ro*). The same two senses are likewise included in the Polish word *ciało* and French *le corps*.

[13] As opposed to WALTER/BECKWITH 2010, I am deeply convinced that inscriptions addressed heretofore in literature as 'Central Tibetan inscriptions' were all erected during the imperial period. I present my arguments supporting this statement in BIALEK 2018b. However, the fact that the inscriptions were erected in Central Tibet does not inevitably imply that they were all set up in the name of, or by, the royal family. Therefore they do not necessarily propound official political or religious views but may serve the specific aims of their donor(s). In the present paper I analyse all the inscriptions as historical documents of the time. Their changing language attests to more general language changes that OT underwent during the period. I understand the adjective 'royal' to be synonymic with 'imperial' in a Tibetan context.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000402

btsan po	NAME$_{GEN}$	*ring*	la	Skar *passim*; Zhol S 1–2, 21–2
		sku ring	*la*	Lcang S 5–6
btsan po	NAME$_{GEN}$	*zha*	*snga nas*	'Phyong 5–8, 17–8; Khri 13–4; ST Treaty W 12, E 34–5, 51; Zhol N 5–6
		zha	*sngar*	Lho 1–2; Zhol N 21–2, 62
btsan po	NAME$_{GEN}$	*bka'*+	+*s*	Zhwa E 2, W 1–2; Lcang S 3–4

To these we can add parallel constructions known from other OT documents:

btsan po	NAME$_{GEN}$	*ring*	*las*	PT 1287:454
btsan po	NAME$_{GEN}$	*zhal*	*nas*	PT 1287:159
btsan po	NAME$_{GEN}$	*spyan*	*snga*	ITJ 750:271–272
		spyan	*sngar*	PT 1287:428; ITJ 750:286
btsan po	NAME$_{GEN}$	*phyag*	*du*	PT 1287:184, 190, 199, 426
btsan po	NAME$_{GEN}$	*zhabs*	*kyis*	PT 1287:180, 305
btsan po	NAME$_{GEN}$	*snyan*	*du*	PT 1287:158, 323, 324; ITJ 1375:r2
btsan po	NAME$_{GEN}$	*thugs*	*la*	PT 1287:229–230

Complete forms of the phrases contain both the noun '*btsan po*' and a following name of a concrete *btsan po*. However, it frequently happens that only one of these elements is used instead. The juxtaposition demonstrates a few traits common to all phrases: 1. they concern a *btsan po*; 2. the word in the third slot is an honorific noun related to the body or a human in general (body, eye, face, ear, hand, foot, mind, word); 3. the fourth slot contains either a case particle (allative, delative, elative, ergative, terminative) or a postposition *(slan chad, snga)*; and 4. slots 3 and 4 form postpositional phrases connected to slots 1 and 2 via genitive. Furthermore, each phrase is connected to a different set of verbs—information not included in the above juxtaposition for the sake of succinctness.[14] To conclude, the previous analysis of *ring* as an honorific term for body is herewith confirmed.

3b. The postposition *ring la* in OT documents

The following presentation begins with the discussion of *ring la* in two Central Tibetan inscriptions, the authenticity of which cannot be doubted: Zhol and ST Treaty. This section is followed by an examination of the occurrences

[14] The function of such periphrastic phrases in OT has also been addressed in Bialek 2016, p. 132.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000403

of *ring la* in conjunction with kinship terms in other inscriptions as well. The analyses should shed more light on the contexts in which *ring la* was used within official nomenclature and thus help us understanding its semantic development in OT.

ring la in the Zhol and ST Treaty inscriptions

From among the Central Tibetan inscriptions there exists absolutely no doubt about the dating of two of them: Zhol-rdo-rings and the Sino-Tibetan Treaty inscription (cf. WALTER/BECKWITH 2010, p. 292f.). For this reason I begin my presentation of the philological data with these two witnesses.

Zhol-rdo-rings relates events that took place during the reign of *btsan po* Khri-srong-lde-brtsan (ca. 742–797). This is confirmed by both Chinese sources[15] and the OTA (cf. Or.8212/187:53–55). The inscription eulogises a certain councillor Ngan-lam-stag-sgra-klu-khong who participated in the conquest of the Chinese capital Keng-shi (Ch. Chang'an; Or.8212/187:53–54). Since there seems to be no reason why such an inscription should have been installed first after the death of Khri-srong-lde-brtsan (which would be over 30 years after the events concerned), we can be certain that the dating formulas used therein are contemporary with the reign of this *btsan po*. Let us examine them now.

(10) (1) // *btsan pho khri lde gtsug* (2) *rtsan gyi* ***ring la***' // (3) *ngan lam klu khong gis* // (4) *glo ba nye ba'i rje blas byas* // (Zhol S)
During the reign of *btsan pho* Khri-lde-gtsug-rtsan, Ngan-lam-[stag-sgra]-klu-khong performed duties of a loyal one.

Here the formula *ring la* is used with reference to Khri-lde-gtsug-rtsan (704–754[16]), the father of Khri-srong-lde-brtsan who died about ten years before the events narrated in the inscription took place. Therefore, there can be no doubt that *ring la* is used posthumously here.

(11) *btsan pho khri srong lde brtsan gyi* ***ring*** (22) ***la*** // *ngan lam klu khong glo ba nye la* (23) *bka' gros che nas / thugs brtand* (24) *te* // *nang blon bka' la gtogs* (25) *par bcug nas* // (Zhol S)
During the reign of *btsan pho* Khri-srong-lde-brtsan, Ngan-lam-[stag-sgra]-klu-khong was loyal and [his] advices great. Thereafter, being of firm mind, [one] installed [him] as Inner Councillor participating in [state] decisions.

In (11) the phrase *ring la* is used to ascribe the events to the reign of the contemporary *btsan po*, i. e. Khri-srong-lde-brtsan, during whose days the very

[15] For a summary of the relevant Chinese accounts, see URAY 1991, p. 202f.

[16] BECKWITH, following Chinese sources, gives 755 as the date for the death of the *btsan po* (2003, p. 273).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000404

inscription was written. Thus, examples (10) and (11), stemming from the same side of one inscription, call for caution in dating texts only by means of the formula *ring la* which might have been used to refer to living and past *btsan po*s alike.

The second inscription undoubtedly dated to the time of the Tibetan Empire is the so-called Sino-Tibetan (ST) Treaty inscription. The inscription was erected in the year 823, i. e. during the reign of Khri-gtsug-lde-brtsan (815–841). Unfortunately the inscription does not contain the formula *ring la*. Neither does the formula occur in any of the four other inscriptions, that have been classified by Walter/Beckwith (2010, p. 301ff.) as 'genuine': 'Phyong-rgyas, Khri-lde-srong-brtsan's Tomb, Bsam-yas and Bsam-yas Bell inscriptions. However, we are not restricted to the scanty evidence from the Zhol inscription.

ring la and kinship terms in Central Tibetan inscriptions

One significant feature of the postposition under discussion has been omitted from previous investigations. To wit, in some cases the formula also contains kinship terms that complement our information on the period in which the texts might have been completed.[17]

(12) (1) // *lha btsan po khri srong lde brtsan dang / lde srong* ***yab sras kyi ring la'*** // (2) // *rkong kar po la gtsigs gnang ba'* // (Rkong)
the edict granted to Rkong-kar-po during the reign of the deity, *btsan po* Khri-srong-lde-brtsan and Lde-srong, the father and the son

This is the opening statement that anticipates the contents of the inscription. It informs us that the inscription comes from the period after the birth of Lde-srong but before his accession to the throne. This can be inferred from the fact that here Lde-srong is never addressed as *btsan po* (but only as *lha sras*), and the inscription consistently uses his birth name Lde-srong (ll. 1, 13, 20) instead of the accession name Khri-lde-srong-brtsan. The latter name is the only one known in other inscriptions (Skar, ST Treaty, Zhwa). This constatation contradicts the dating of the inscription as proposed by previous scholars.[18]

(13) (4) // *'phrul gyi lha btsan po /* ***myes*** */ khri srong brtsan gyi* (5) ***ring la*** // *sangs rgyas kyi chos mdzad de // ra sa'i gtsug* (6) *lag khang las stsogs pa brtsigs* (Skar)
During the reign of the deity of magical powers, the *btsan po*, the grandfather Khri-srong-brtsan, having established the *dharma* of Buddha, [one] built the temple of Ra-sa, among others.

[17] The compound *lha sras*, lit. "deity's son", is not a kinship term but a title, and as such has to be excluded from the following discussion.

[18] A more detailed analysis in supplied in Bialek 2018b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000405

Khri-srong-brtsan is popularly known as Srong-btsan-sgam-po—a *btsan po* who ruled in the first half of the 7th century and died in 649 (cf. PT 1288:15).

(14) ***myes*** */ khri 'dus srong gi* (8) ***ring la*** *// gling gi khri rtse las stsogs par / gtsug lag* (9) *khang brtsigs* (Skar)
During the reign of the grandfather Khri-'dus-srong, one built a temple in Khri-rtse of Gling, among others.

(15) ***myes*** */ khri lde gtsug brtsan gyi* ***ring la*** *// brag mar gyi* (11) *kwa cu dang / mching phur gtsug lag khang brtsigs* (Skar)
During the reign of the grandfather Khri-lde-gtsug-brtsan, [one] built temples at Mching-phu and Khwa-cu of Brag-mar.

(16) ***yab*** */ khri srong lde* (13) *brtsan gyi* ***ring la*** *// brag mar gyi bsam yas las stsogs* (14) *pa // dbung mthar gtsug lag khang brtsigs* (Skar)
During the reign of the father Khri-srong-lde-brtsan, [one] built temples, like Bsam-yas of Brag-mar, in central and border regions.

(17) *da phyin chad nam nam zha zhar // 'phrul gyi lha* (23) *btsan po /* ***yab*** */ khri srong lde brtsan gyi* ***ring la*** *// dkon mchog* (24) *gsum gyi rten btsugs pa dang / sangs rgyas kyi chos mdzad pa* (25) *myi gtang ma zhig par // gdung rabs rgyud kyis yi dam bca'o* (Skar)
[Each] generation shall make a vow that from now on, forever and ever, the shrines of the Three Jewels erected, and the *dharma* of the Buddha established during the reign of the deity of magical powers, the *btsan po*, the father Khri-srong-lde-brtsan, shall not be abandoned nor destroyed.

We can juxtapose the kinship terms and the names of *btsan po*s as they occur in the above quotations:

(12) *yab sras*	Khri-srong-lde-brtsan/Lde-srong	(742–797 / 797–815)[19]	Rkong
(13) *myes*	Khri-srong-brtsan	(–649)	Skar
(14) *myes*	Khri-'dus-srong	(676–704)	Skar
(15) *myes*	Khri-lde-gtsug-brtsan	(704–754)	Skar
(16) *yab*	Khri-srong-lde-brtsan	(742–799?)	Skar
(17) *yab*	Khri-srong-lde-brtsan	(742–799?)	Skar

Both Rkong-po and Skar-cung inscriptions refer to Khri-srong-lde-brtsan with the kinship term *yab* "father". They differ however in the way they address Khri-lde-srong-brtsan—the son and the successor of Khri-srong-lde-brtsan. In the Rkong-po inscription he is called *sras* and his birth name Lde-srong is used instead of the regnal name. In the Skar-cung inscription on the other hand he acquires the title of a crowned ruler, *('phrul gyi) lha btsan po*, and only his accession name is used: Khri-lde-srong-brtsan. We can conclude

[19] For a new proposal on dating the reigns of Khri-srong-lde-brtsan and Khri-lde-srong-brtan, see BIALEK 2018b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000406

that the Skar-cung inscription was written after the death of Khri-srong-lde-brtsan and during the reign of Khri-lde-srong-brtsan; whereas the text of the Rkong-po inscription was composed during the reign of Khri-srong-lde-brtsan but after the birth of the heir to the throne Lde-srong.

The passages discussed above can be complemented with other inscriptional passages that contain the formula *ring la* and a kinship term, though without mentioning a name of a *btsan po*:

(18) *gtsigs brnand pa'i* (56) *yi ge zhib mo ni // **yab kyi ring la** gtsigs kyi yi ge bris pa'i zla la* (57) *bzhag go //* (Skar)
Regarding the detailed text of the extended edict, [one] laid [it] down on the copy of the text of the edict written during the reign of the father.

On the grounds of (16) and (17), the father from (18) can be identified with Khri-srong-lde-brtsan.

3c. *ring la* vs *sku ring la* in the Central Tibetan inscriptions

In Central Tibetan inscriptions there is yet another expression that has to be examined before the final conclusions on *ring la* can be presented. Namely, we sometimes find the formula *sku ring la* instead of the usual *ring la*. Scholars who previously analysed the inscriptions have either passed over the difference in silence or overtly accepted both as mere synonyms.[20] Both approaches are flawed. There is a remarkable distinction between the usage of *ring la* and *sku ring la*, cf.:

(19) *lha sras //* (20) *yab kyi bka's // gnang ba bzhin du // lha sras lde srong gi **sku ring la** // rje // blon mol te* (21) */ bka's // gnang ngo //* (Rkong)
During the life of the Divine Son Lde-srong, having consulted lords and councillors, [he] granted by means of [his] order in accordance with what was granted by the Divine Son, the father.

The passage addresses Khri-lde-srong-brtsan by his birth name Lde-srong and compares his conferments with those of his father (i. e. Khri-srong-lde-brtsan).

(20) (13) *lha sras lde srong gi **sku ring la** // gtsigs snga ma bas bskyed par // bka's / gnang ba' /* (Rkong)
an edict granted by means of the royal order so that the earlier one was augmented during the lifetime of the Divine Son Lde-srong

As I have already indicated in the notes on (12), the Rkong-po inscription uses the name Lde-srong instead of the accession name Khri-lde-srong-brtsan.

[20] Cf., for instance: Walter 1998a, p. 65: "it is very difficult to see any difference in use of the two above phrases (i. e. *ring la* and *sku ring la*—JB); they seem completely interchangeable" and later "*sku ring la* is for all intents and purposes a synonym compound with the same basic meaning as *ring la*, 'during the reign of'." (ibid., p. 66).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000407

Moreover, it applies the title *btsan po* only to Khri-srong-lde-brtsan and never to Lde-srong:

(21) *btsan po lha sras khri srong lde brtsan gyi ring la // kar po'i gtsigs gnang ba las* (Rkong 12)
Upon an edict for Kar-po was granted during the reign of the *btsan po*, the Divine Son Khri-srong-lde-brtsan […].

I propose interpreting this as a clear indication that *sku ring la* was used with reference to heirs before their official accession to the throne, but after they had obtained an official status and most probably already had taken over some of the official duties. This conclusion is also confirmed by the very word formation of the compound *sku ring*. Since *ring* as a simple noun was already an honorific (see section 2), there is no point in reading *sku* as an honorific classifier. Therefore *sku* is a semantic constituent of the compound on an equal footing with *ring*. I analyse *sku ring* as a synonymic compound with the underlying structure **sku dang ring*, lit. "body and stateliness".[21] But why was it necessary to add *sku-* at all?

We have determined that the postposition *ring la* was used in connection with a crowned ruler. To the already quoted examples (cf. (10)–(18), and (21)), we can add a last one:

(22) (1) *// 'phrul gyi lha btsan po khri lde srong brtsan gyi ring* (2) *la // dam pa'i chos yun tu brtan bar gtsigs* (3) *brnan pa //* (Skar)
the edict supplemented during the reign of the deity of magical powers, *btsan po* Khri-lde-srong-brtsan, in order to make the noble *dharma* firm forever

To sum up, *ring la* could be used with past or currently reigning *btsan po*s. The precondition was: it had to be an officially recognised and crowned ruler. Due to this highly conventionalised usage the meaning of *ring la* shifted from the original "during the lifetime" to "during the reign" and thus could not be applied to heirs to the throne. The formula *sku ring la* 'retrieved' the original meaning by means of the additional constituent *sku-* that underscored the physical aspect of the formula, and could now be understood as "during the lifetime" without any connotation with the expected accession to the throne. The connotation of *sku ring* with "lifetime" is additionally supported by a later extension of the compound to *sku tshe ring* (also attested in the postposition *sku tshe ring la*, cf. OTDO), which occurred after the original meaning of the noun *ring* "body" had become obsolete and *sku*

[21] WALTER has already proposed interpreting *sku ring* as a synonymic (his: synonym) compound (1998a, p. 65), although on the same page he contradicts his own interpretation by translating the postposition *sku ring la* as a determinative compound "during the enduring presence of the sacred body [of the emperor]" (emphasis—JB).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000408

ring had been reduced to its temporal sense, "lifetime".[22] The additional factor intervening in the whole chain of semantic shifts was the independently coined compound *tshe ring*, lit. "a long life". Now the semantic shifts followed by the described morphological compensations can be sketched:

1. *ring la* "during the lifetime" > "during the reign"
2. *sku ring la* "during the lifetime" *sku* "body"~ *ring* "stateliness"
3. *sku ring la* "during the lifetime" > *sku tshe ring la* ~ *tshe* "lifetime" ~ *tshe ring* "a long life"

The analysis of the postposition *ring la* in Central Tibetan inscriptions has shown that its main function was to indicate that the respective person was a legitimate ruler who accessed the throne and that narrated events took place during his reign. The Zhol and Skar-cung inscriptions establish evidence for the constatation that *ring la* could be used posthumously and with reference to much earlier *btsan po*s, but they also prove beyond doubt that the phrase alone cannot be used to date the inscriptions (cf. (10) and (11) and the connected notes). Moreover, it has been argued that the usage of *ring la* and *sku ring la* was not arbitrary but followed a clearly discernible pattern. This important observation has consequences for dating of the Central Tibetan inscriptions.[23]

The postposition *ring la* seems to have become somewhat obsolete by the reign of Khri-gtsug-lde-brtsan. The most important inscription from this period, the ST Treaty, does not use it at all! Other inscriptions from the same regnal period (Lcang and the non-Central Tibetan Dun 365) apply *sku ring la* where one would rather expect *ring la*.

Concluding the proposed interpretation, a brief note on the origins of the postposition *ring la* may be added. In the *Preamble* to the OTA I we read:

(23) de-nas lo gsum-na / btsan+po khri+srong+rtsan-gyi ring-la' /
[DEM-EL] [year three-INESS] [btsan+po Khri+srong+rtsan-GEN body.HON-ALL]

lig+snya+shur brlag-ste
[Lig+snya+shur[ABS]] conquer.V2-GER

zhang+zhung thams+(14)+cad 'bangsu bkug-ste
[Zhang+zhung all[ABS]] [subject:TERM] bend.V2-GER

[22] *sku ring la* is attested in yet another Central Tibetan inscription—Lcang-bu: (5) // *btsan po lha sras yab myes kyi sku ring la* / (6) *dam pa'i chos brnyes nas* // "During the lifetime of the *btsan po*s, the Divine Sons, fathers and grandfathers, [one] received the noble *dharma*." However, it is accompanied here by the collective *yab myes* "fathers and grandfathers" and thus its connotation remains unspecified.

[23] This is the topic of the forthcoming paper Bialek 2018b. The paper also contains an appendix listing all occurrences of *ring la* in OT inscriptions.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000409

mnga'o / (PT 1288)
possess.HON:FNL

Thereafter, in the third year, *btsan po* Khri-srong-rtsan, having conquered Lig-snya-shur [and] having subjected all the Zhang-zhung people, possessed [them].

To the best of my knowledge this is the only sentence found in OT documents in which the postposition *ring la* seems to be dependent on the verb *mnga'*—the honorific equivalent of *yod* "to exist; to possess, to have". As is well known, in Tibetan existential copula verbs can express POSSESSION and have the basic argument structure 'X_{ALL} Y_{ABS} POSSESS', lit. "X has/possesses Y". It follows that in (23) the phrase *btsan po khri srong rtsan gyi ring la* is the predicative of the verb *mnga'*—this is the only pragmatically logical reading of (23), otherwise the argument structure of the verb *mnga'* would be defective. The proposed reading is also supported by the metrical passage in (24):

(24) *'dus srong* (489) *ni mang po rje* / 'Dus-srong-mang-po-rje
(i. e. Khri-'dus-srong) –
sku la ni 'phrul yang mnga' // (PT 1287) his body possesses magical powers.

We now recall the group of postpositions and postpositional phrases cited in section 3a that were used in OT in connection with *btsan po*s. Like *ring la*, they were applied in sentences, instead of usual case particles, to underline the unique position of a *btsan po* in society. It is plausible that they developed from phrases with literal readings like "the stateliness of the *btsan po*" or "the eyes of the *btsan po*"; and have acquired idiomatic meanings as the language came to be more standardised and formulaic phraseology with respect to the royal family evolved—to quote just one example: as is well known, a *btsan po* never "died" (for which meaning, e. g., the honorific verb *nongs* could have been used) but "went to the sky" *(dgung du gshegs)* instead. The assumed process of idiomaticisation is additionally supported by (24); the phrase *sku la mnga'* is structurally identical with *ring la' mnga'* from (23). However, no postposition based on the word *sku* "body" is attested in OT; only *ring* in the meaning "stateliness, body" developed into a postposition. One could speculate that *sku la* in its literal meaning was coined to fill in the empty place in the phraseology after *ring la* had come to be used as a postpostition. It was possible for *ring la* to become a lexicalised postposition after the original meaning of *ring* as a simple lexeme had become obsolete and the lexeme had undergone semantic bleaching. On the other hand, *sku* remained the main lexeme for "body" in the honorific register, thus blocking the grammaticalisation of the phrase *sku la* to a postposition.[24]

[24] By the way, (23) supports the proposed reading of *ring la* as "during the reign"; we know from other sources that Zhang-zhung was conquered during the reign of Khri-srong-rtsan. For a more detailed discussion, see BIALEK 2018d.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000410

Conclusions

Old Tibetan inscriptions from Central Tibet represent a broad spectrum of contents but also social and political functions they were supposed to fulfil.[25] Accordingly, the vocabulary of each inscription differs to fit the particular needs of that very document. Moreover, during the period of the Tibetan Empire the administrative vocabulary, nomenclature, and last but not least the official titulature, all evolved in a natural way and this is also mirrored in the inscriptions. To quote just one example: the title *rgyal po*, earlier not used with reference to *btsan po*s, obviously shifted its connotations under the influence of Buddhism (and the *cakravartin* ideal[26]), and we see how it came to refer to Tibetan rulers in:

gnam lhab kyi ***rgyal po*** (Zhwa W 1–2)	*'phrul gyi lha btsan po*	*khri lde srong brtsan*
myi'i ***rgyal po*** *lhas mdzad pa* (Zhwa E 1–2)	*'phrul gyi lha btsan po*	*khri lde srong brtsan*
bod gyi ***rgyal po*** *chen po* (ST Treaty W 1–2)	*'phrul gyi lha btsan po*	
bod kyi ***rgyal po*** *chen po* (ST Treaty E 6)		

Because *btsan po* was *the* title of Tibetan rulers, it could not be modified by additional attributes. Thus we never read of a !'great *btsan po*', !'*btsan po* of four borders' or a !'*btsan po* of all the people', etc.—*btsan po* was unique. The only way to (over)emphasise the greatness of a particular *btsan po* was to bestow him with extra titles, like *lha sras*, *lha 'phrul*, *bod kyi lha*, *'phrul gyi lha*, *gnam lhab kyi rgyal po*, *myi'i rgyal po lhas mdzad pa*, *myi'i rje* etc. These were used in apposition to the title *btsan po*. This is most probably also the reason why the ST Treaty inscription uses *rgyal po* in the phrase *bod gyi rgyal po chen po*—the title *btsan po* could not be modified as !*btsan po chen po* because there was only one *btsan po* at a time. Using the form !*btsan po chen po* would suggest that there were also other *btsan po*s, and *btsan po* Khri-gtsug-lde-brtsan (during whose reign the inscription was erected) was but one of *btsan po*s; the greatest indeed, but still only one among many. On the other hand, juxtaposing the Chinese emperor, referred to as *rgyal po chen po*, with the Tibetan *btsan po* would have introduced a certain disproportion—the Chinese ruler would be 'great' *(chen po)* but the Tibetan *btsan po* would be 'merely' *btsan po*. (By definition, Chinese rulers could not be

[25] For one possible typology of the inscriptions with respect to their contents, see Walter/Beckwith 2010, p. 294ff.

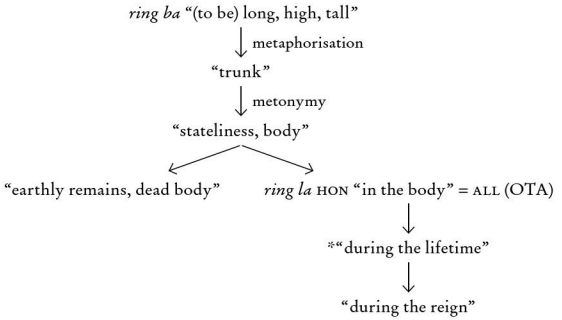
[26] Cf. Mvy:3551, p. *cakravartirājānaḥ* "'khor los sgyur ba'i rgyal po".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000411

called *btsan po*.) The diplomatic solution was to call them both *rgyal po chen po*. And yet, in ST Treaty (W 1) *bod gyi rgyal po chen po* is followed by two other titles: *'phrul gyi lha* and *btsan po* (!).

This example demonstrates that generalisations concerning imperial titulature should be avoided until comprehensive philological studies have been undertaken that provide us with tools for setting the inscriptions in more concrete linguistic and social contexts.[27]

The above investigation confirms that the OT *ring* belonged to royal nomenclature but nevertheless changed its meaning and scope of application in the very period of the Tibetan Empire. This graphic illustrates the changes:



The reconstruction proceeds from concrete ("stateliness, body", "earthly remains, dead body") to abstract meanings ("lifetime", "reign"). The primary semantic development from "(to be) long" > "body" is paralleled by Skt. *tanu* < √tan. In order to emphasise the metaphorical quality inherent in the noun *ring*, I propose rendering the term with "stateliness" when speaking of the body of a living being, and as "earthly remains" with reference to the dead body of an esteemed person.[28]

[27] Of course, as rightly pointed out by WALTER/ BECKWITH (2010, p. 293), such in-depth examinations will only be possible when professional rubbings and high-quality photographs of all inscriptions have become available. For the time being not even a single Central Tibetan inscription has been exhaustively documented.

[28] A tentative list of OT cognates of *ring* is supplied in the Appendix.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000412

Appendix

For the sake of completeness I have collected OT simple lexemes that could be considered cognate to the discussed *ring*. Some of the historical relationships were already mentioned in previous studies. The lexemes are provided with brief lexicological comments and etymological notes. No claim is made that the presentation is exhaustive.

rings pa in the CT meaning "swift, speedy" (J, p. 529a) can be reconstructed in the underlying structure of the compound *ring lugs* "[1]envoy; [2]representative" < **rings par zlugs pa* "one quickly informing"[29]. The semantic relationship between distance and speed can also be detected in pairs like *dkyus mo* "= *mgyogs pa* quickly, swiftly" (D, p. 57b) ~ *dkyus* "length" (J, p. 11b). It can be assumed that the root *rings* was derived from *ring* by means of the suffix *-s* but the suffix should not, in all probability, be identified with the past suffix *-s* discussed below.

'dring (< *'+ring*[30]) "to become distant, to move away", cf. Ger. "sich entfernen". The etymology of *'dring* has been proposed for the first time by Li who has interpreted the prefix *'-* as a morpheme with both present and future sense forming intransitive verbs from adjectives (1959, pp. 58–59). I agree with Li that *'dring* was created by adding the prefix *'-* to *ring* (*-d-* is an excrescent consonant) although the function of the prefix as explained by Li is not convincing to me. In one passage the forms *rings* and *'dring* occur next to each other:

(25) *mgar la stsogs pa blon po kha chig* ***glo ba 'dring*** *na // thugs sgam ba dang /* (332)
dbu rmog brtsan pos gnyer nas // ***glo ba rings pa*** *thams chad bkyon pab ste //*
(PT 1287)

[29] STEDT reconstructs the PTB root as *s-r(i/u)ŋ LONG/ELONGATE (#1011).

[30] As noted by Li (1959, p. 59n1), the form *'rings* is in fact attested in OT documents: *glo ba myi 'rings* (Or.15000/37:r4, *apud* Takeuchi 1998.2, p. 30, text 91) and *'rings sam myi rings pa* (PT 1290:r10, *apud* OTDO). The second occurrence can be easily dismissed because, as the closer examination of the scanned manuscript has revealed, no *tsheg* is used in the preceding fragment, so that one can transliterate it as […] *rlagna'ringssam myi rings pa* […]. The OTDO transliteration falsely divides the syllables. The correct transliteration of the passage should run: *rlag na' rings sam myi rings pa*. The inessive particle *na* written with the additional *-'* is attested a few times in the same document. With regard to the first passage, the document Or.15000/37 is badly damaged and no precise interpretation of the context in which *glo ba myi 'rings* occurs can be provided. Any future investigation of the passage should be able to account for the negation *myi* with a verb of the structure *'+R+s*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000413

> When some councillors, Mgar, among others, **became disloyal**, having beholded [them] with [his] profound mind and mighty helmet, [*btsan po* Khri-'dus-srong] disgraced[31] all those who **were disloyal**.[32]

The passage differentiates between an active action undertaken by Mgar and other councillors, and its result that made Mgar et al. be in a condition brought about by the action. Thus, *'dring* = action process whereas *rings* = resulting state. It is important to notice that, according to OTDO and TLTD, the phrase is only attested in two variants: *glo ba 'dring* and *glo ba rings*. **glo ba ring* remains unattested in OT.[33] The prefix '- was the active marker whereas the *-s* suffix was the past marker of an intransitive verb with resultative meaning. I propose the following renderings: *glo ba 'dring* "to become disloyal", **glo ba ring* (v2 *glo ba rings*) "to be disloyal" with the etymological readings: "the breast [of the body] moves away" and "the breast [of the body] is away"[34]. Both were lexicalised phrases going back to the clause type 'S_{ABS} V'. According to JÄSCHKE (p. 528a, s. v. *ring ba*), in CT the expression "to be away from sth./sb." required predicative in either delative (*las*) or, more frequently, comitative (*dang*). Thus, neither of the phrases under discussion could have been analysed as !"to be/become away from the breast".[35]

---

[31] The lack of the allative particle after *thams chad* (the structure 'HUMAN *la bkyon pab*' is prevalent in the OTA) suggests that the phrase *bkyon pab* was already lexicalised and the erstwhile object *bkyon* of the verb *p(b)ab* was incorporated to the effect that *glo ba rings pa thams chad* standing in absolutive has to be interpreted as the direct object of the now verb *bkyon pab*.

[32] LI does not translate or even mention this passage. The distinction is made in BACOT's translation: "Si Mgar ou un des autres conseillers le **desservait**, le roi, esprit pénétrant, casque ferme, châtiait tous les **déloyaux**." (DTH, p. 149; emphasis—JB) whereas DOTSON understands both as synonyms: "When Mgar and some other councillors **were disloyal**, holding fast to his profound mind and mighty helmet, [Khri 'Dus srong] disgraced all those who **were disloyal**." (2013, p. 308; emphasis—JB).

[33] However, one finds both *snying ring* and *snying rings*, cf. OTDO.

[34] I tentatively render *glo ba* with "breast" as a metaphorised seat of emotions. The lexicographically and dialectally (cf. CDTD:1428) attested meaning "lungs", although underlying the lexeme, does not fit the context. Like *snying* in the analogous phrases *snying ring/nye*, *glo ba* underwent semantic broadening. Since both variants of the phrases (i. e. with *snying* and with *glo ba*) co-occur in chapter 5 of PT 1287 (ll. 247–298), we can dismiss the hypothesis that they were mere dialectal variants. I assume that *glo ba* at first expressed physical presence while *snying* connoted rather mental and/or emotional proximity. The phrase *glo ba nye* could be juxtaposed with Ger. *jmdn. an die Brust drücken* "to embosom". A different interpretation of *glo ba* has been put forward by ZEISLER: "as one of the body 'souls' it is equivalent to 'mind' in the sense of 'intention' cf. the Ancient Greek *phrénes*." (2004, p. 263n60). For a tentative etymology of *glo ba*, see BIALEK, forthcoming.

[35] The same remarks apply to the analogous phrases *snying nye/ring*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000414

bgrings (< *b+g+ring+s?) in:

(26) (r65) *rta snga ba ni rtswa la za 'o / g.yag 'pyi ba ni chu 'thung shig* (read: *ngo*[36]) / *g.yag snga ni rtswa zo shig* (r66) *rta 'pyi na ni / chu 'thung shig / ches gsung na / 'brong g.yag skar ba ma bgrings te /* (r67) *'brong gi phyi phyogs kyis / rba g.yas kyis ni blangs / rba g.yon kyis ni bzar te phu yid kyi gdang pyam ni de ru bkrongso //* (ITJ 731, *apud* OTDO)
When [one] said: 'Horse first eats on grass. Yak last drinks water. Let yak first eat grass! Let horses last drink water!', [the father] wild yak Skar-ba did not *bgrings*; with *phyi phyogs* of the wild yak caught [them] on the right goitre, hung [them] up with the left goitre. [One] killed the elder brother Yid-kyi-gdang-pyam.

The passage is not fully intelligible to me. As my survey has demonstrated (cf. Bialek 2018c), the WT onset *bgr-* has different reflexes in modern dialects than lexemes derived from roots with initial *sr-* (< *s+r-). More precisely, *bgr-* has the same reflexes as WT *sgr-* whenever the latter does not represent the etymological *sdr-. The reflexes of the WT *bgr-* also suggest historical connections to the onset *rg-*. These factors could indicate that *bgrings* is not related to the word family of *ring*.[37]

gdrings (< *g+d+ring+s?) in:

(27) *sha shord 'brong gong du gshegs / na brag gnam brag / gdrings* (PT 1134:26)
When stags dispersed, when wild yaks went upward, rocks, the sky-rocks *gdrings*.[38]

The grammatical form of *gdrings* remains to be clarified.

sring (*bsrings*, *bsring*; < *s+ring) "to move sth. away". The historical relationship between the CT *sring* and *ring* was already observed by Jäschke (p. 581b, s. v. *sring ba*). *s-* is a causative prefix.

[36] I follow Thomas' suggestion to read *zhing* or *ngo* instead of the attested *shig* (1957, p. 12n21).

[37] Thomas (1957, p. 12) has transliterated *bgrings*, but in the index he only lists *'grings* (p. 163a). His rendering of the clause as "Yak-bull Skar-ba not agreeing" (p. 24) suggests that he equated *'grings* with the CT *'grig* "to suit, agree, correspond, to be right, adequate, sufficient" (J, p. 99a). Neither !*bgrigs* nor !*bgrig* are known in lexicographical sources on CT.

[38] Although the following passages contain the words *'brag*/*'prag* and *ring*, these should not be equated with *brag* and *gdrings* from (27):

rjes bkur ni ngo myi 'to' / rtas bkur ni 'prag myi ring (PT 1134:7)
By lord carried, face is not lofty. By horse carried, shoulders are not tall.

rjes bkur (19) *ni / ngo / yang mto' / rtas bkur ni / 'brag gyang ring /* (PT 1134)
By lord carried, face is lofty. By horse carried, shoulders are tall.

rjes bkur ni ngo myi 'to / rtas bkur ni / 'brag myi ring / (PT 1134:31)
By lord carried, face is not lofty. By horse carried, shoulders are not tall.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000415

As a cognate of *sring*, CDTD adds the verb *spring* "to send a message, to give information, to send word" (J, p. 336a) which is attested in this meaning, for instance, in the following OT passage:

(28) *mtsho sngon po pyogs kyi dmag pon* // (497) *mgar khri 'bring btsan brod 'tshal ba la* // *wong ker zhang shes spring ba'* // *khre rkyal gang dang / yungs 'bru rkyal gang bskur te* // (498) *bod kyi dmag* // *stag 'phrang g.yag 'phrang du bgrangs pa 'i grangs kyang nga la yod do* // (PT 1287)
Wong-ker-zhang-she sent a message to Mgar-khri-'bring-btsan-brod, the asking army-commander of the Blue Lake region: 'Having sent a full sack of millet and a full sack of grains of mustard-seeds, concerning the army of Tibet, I have also numbers of [things] counted as tiger- and yak-straps.'

I am reluctant to accept *spring* as another member of the word family. The function and meaning of the infix (?) *-p-* would require an explanation. Similarly, I am sceptical about SIMON's proposal to relate the above cognates of *ring* to: *drang po*, *srong ba*, *rung*, and *srung* (1960, p. 166)[39].

To conclude, the following verbal forms are attested in OT records that could be related to the stem *ring*:

rings	*ring+s	
(myi) 'dring	*'+d+ring	'- = active prefix; *-d-* = excrescent *d*
myi 'rings	*'+ring+s	'- = active prefix (?); *-s* = ?
ring ~ (ma) rings	*ring+s	*-s* = past suffix
bgrings	*b+g+ring+s	
gdrings	*g+d+ring+s	
sring ~ bsring ~ bsrings	*s+ring	*s-* = transitive-causative prefix
	*b+s+ring	*b-* < **d-/g-*[40]
	*b+s+ring+s	*-s* = past suffix

Words listed after the tilde (~) are assumed to be conjugated forms of one stem, whereas the relationship between the remaining forms of the set to each other requires a thorough examination. The second column contains a tentative morphological analysis of the forms. In the third column preliminary functions of some of the affixes have been proposed. The uncommon

[39] SIMON was yet unaware of the form *'dring* attested in OT and obviously did not recognise *rings pa* as a further cognate. In his later paper (1969), SIMON has excluded the group of lexemes centered around *rang ba* "to rejoice" from this group of cognates. Thus, I present here his later reviewed opinion.

[40] Because Tibetan phonotactics allows neither !*dsr-* nor !*gsr-* in the onset, it seems reasonable to presume that the *b-* prefix (the only one allowed before *sr-*) in *bsring* (and in other analogous cases) functionally replaced the **d-/g-* prefix. For a similar explanation of the *b-* prefix in analogous cases, see ZEISLER 2001, pp. 195 and 205. Alternatively, one could argue that the semantics of the *s-* prefix was not compatible with the semantics of the *d-/g-* prefix and therefore the co-occurrence of the two prefixes !*ds*R/!*gs*R was blocked.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000416

word-formation of some of the stems and consonant clusters 'violating' the known orthographical conventions of WT could suggest that verbal affixation was still a productive process in OT (or at least in its early stages). Thus, it seems advisable that instead of treating verbal morphology as 'completed' in terms of fully-fledged stems,[41] we should rather concentrate on compositions of roots and meaningful affixes in order to understand the origins of the Tibetan verbal system.[42] Another important although frequently overlooked factor is the potential (in)compatibility of certain affixes with verb semantics. Previous research has concentrated on phonotactical restrictions in certain morpheme combinations. It is however likewise possible that certain affixes were not consistent with the semantics of a particular verb root and/or with other affixes.[43]

Abbreviations

'Phyong	'Phyong-rgyas inscription
ABS	absolutive
ALL	allative
CDTD	Bielmeier et al. (see References)
Ch.	Chinese
CT	Classical Tibetan
D	Das, 1902 (see References)
DEM	demonstrative pronoun
DTH	Bacot et al. 1940 (see References)
Dun 365	Dunhuag cave no. 365 inscription
EL	elative
FNL	final particle
GEN	genitive
GER	gerundial
HON	honorific
IDP	International Dunhuang Project (online database)
INESS	inessive
ITJ	IOL Tib J
J	Jäschke 1881 (see References)

[41] The usual practice of native grammarians (followed almost axiomatically by many Western scholars) to group stems of 'one' verb into conjugations with up to four stems is certainly a flawed approach when it comes to analysing OT verbs. There are serious reasons to believe that some of the thus formed conjugations are artificial, resulting from levelling processes, suppletion, and, last but not least, arbitrary choice of the author. There can be no doubt that the verb morphology was formed no later than during the OT stage of the language and was inherited by later stages in already solidified patterns.

[42] An approach followed, for instance, in Zeisler 2001.

[43] Cf. the above mentioned possible incompatibility of prefixes *s-* and *d-/g-*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000417

Khri	Inscription on Khri-lde-srong-brtsan's tomb
Lcang	Lcang-bu inscription
Lho	Lho-brag inscription
Mvy	Sakaki (ed.), 1965 (see References)
MW	MONIER-WILLIAMS 2002 (see References)
OT	Old Tibetan
OTA	*Old Tibetan Annals*
OTDO	Old Tibetan Documents Online (online database)
OTI	IWAO et al. 2009 (see References)
PT	Pelliot tibétain
PTB	Proto-Tibeto-Burman
R	root
Rkong	Rkong-po inscription
S	subject
Skar	Skar-cung inscription
Skt.	Sanskrit
ST Treaty	Sino-Tibetan Treaty inscription
STEDT	Sino-Tibetan Etymological Dictionary and Thesaurus (online database)
TERM	terminative
TLTD	THOMAS 1935–55 (see References)
V	verb
WT	written Tibetan
Zhol	Zhol inscription
Zhwa	Zhwa'i-lha-khang inscription

References

BACOT, J./F.W. THOMAS/CH. TOUSSAINT 1940: *Documents de Touen-Houang Relatifs a l'Histoire du Tibet*. Paris.

BECKWITH, C.I. 2003: "The revolt of 755 in Tibet." In: A. MCKAY (Hrsg.): *The history of Tibet*. Vol. 1. London, pp. 273–285.

BIALEK, J. 2016: "Side, stench, remnant, plot, oath, and craftiness—the semantic 'capacity' of the OT dku." In: *Revue d'Etudes Tibétaines* 35, pp. 115–167.

— 2018a (forthcoming): *Compounds and compounding in Old Tibetan. A Corpus Based Approach*. Marburg (Indica et Tibetica).

— 2018b (forthcoming): "Kinship terms, *ring la* and the problem of dating OT inscriptions."

— 2018c (forthcoming): "The OT toponym Zrid and the reconstruction of the Proto Tibetan clusters *s*L- and *s*R-."

— 2018d (forthcoming): "Early imperial conquests and the Tibetan western marches."

— forthcoming: *Old Tibetan Annals. A text grammar.*

BIELMEIER, R./F. HALLER/K. HÄSLER/B. HUBER/M. VOLKART (draft 2013): *Comparative Dictionary of Tibetan Dialects*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000418

Das, S.C. 1902 (reprint 2000): *A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit synonyms*. Delhi (Motilal Banarsidass).

Dotson, B. 2009: *The Old Tibetan Annals. An Annotated Translation of Tibet's First History*. Wien.

— 2013: *The Victory Banquet. The* Old Tibetan Chronicle *and the Rise of Tibetan Historical Narrative*. Habilitationsschrift, Institut für Indologie und Tibetologie, Ludwig-Maximilians-Universität München.

Haarh, E. 1969: *The Yar-luṅ dynasty: A study with particular regard to the contribution by myths and legends to the history of Ancient Tibet and the origin and nature of its kings*. København.

Heller, A. 2013: "Preliminary Remarks on Painted Coffin Panels from Tibetan Tombs." In: B. Dotson/K. Iwao/T. Takeuchi (eds.): *Scribes, Texts, and Rituals in Early Tibet and Dunhuang. Proceedings of the Third Old Tibetan Studies Panel held at the Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Vancouver 2010*. Wiesbaden, pp. 11–23.

Iwao, K./N. Hill/T. Takeuchi 2009: *Old Tibetan Inscriptions*. Tokyo.

Jäschke, H.A. 1881 (reprint 2003): *A Tibetan-English Dictionary*. New York.

Lalou, M. 1952: "Rituel bon-po des funérailles royales." In: JA 240, pp. 339–361.

Li Fang Kuei 1959: "Tibetan Glo-ba-'dring." In: S. Egerod (Hrsg.): *Studia Serica Bernhard Karlgren dedicata. Sinological studies dedicated to Bernhard Karlgren on his seventieth birthday, October fifth, 1959*. Copenhagen, pp. 55–59.

Li Fang Kuei/W.S. Coblin 1987: *A study of the Old Tibetan inscriptions*. Taipei (Academia Sinica).

Monier-Williams, M. 1899 (reprint 2002): *A Sanskrit-English dictionary: etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*. Oxford.

Richardson, H. 1985 (reprint 2004): *A Corpus of Early Tibetan Inscriptions*. London.

Sakaki, R. (Hrsg.) 1965: *Mahāvyutpatti*. Tokyo (Suzuki gakujutsu zaidan).

Simon, W. 1960: "The reconstruction of the original cluster 'nasal + r' through Tibetan-Chinese word equations." In: *Proceedings of the International Congress of Orientalists* (Trudy Mezdunarodnogo Kongressa Vostokovedov) 25, pp. 163–169.

— 1969: "Cognates of Tibetan raṅs-pa ('entire, complete') with guttural stem initial." In: *Bulletin of the Institute of History and Philology* 39, pp. 287–289.

Stein, R.A. 1988: "Tibetica Antiqua V. La religion indigène et les bon-po dans les manuscrits de Touen-Houang." In: BEFEO 77, pp. 27–56.

Takeuchi, T. 1998: *Old Tibetan Manuscripts from East Turkestan in the Stein Collection of the British Library*. London.

Thomas, F.W. 1935–1955: *Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan*. I–IV. London.

— 1957: *Ancient Folk-Literature from North-Eastern Tibet*. Berlin.

Tong, T./P. Wertmann 2010: "The coffin paintings of the Tubo period from the northern Tibetan Plateau." In: M. Wagner/W. Wang (eds.): *Bridging Eurasia*. Mainz, pp. 187–213.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000419

URAY, G. 1991: "The Location of Khar-can and Leṅ-ču of the Old Tibetan Sources." In: *Varia Eurasiatica. Festschrift für Professor András Róna-Tas*. Szeged, pp. 195–227.
WALTER, M. 1998a: "From old Tibetan *ring* to classical Tibetan *ring bsrel*. Notes on the terminology for the eminent deceased in early Tibet." In: AOH 51, pp. 63–68.
— 1998b: "The significance of the term *ring lugs*. Religion, administration, and the sacral presence of the btsan-po." In: AOH 51, pp. 309–319.
WALTER, M. L. / C. I. Beckwith 2010: "The Dating and Interpretation of the Old Tibetan Inscriptions." In: CAJ 54,2, pp. 291–319.
ZEISLER, B. 2001: "The development of Temporal Coding in Tibetan: Some Suggestions for a Functional Internal Reconstruction. Part II: The Original Semantics of the 'Past' Stem of Controlled Action Verbs and the Reorganisation of the Proto-Tibetan Verb System." In: *Zentralasiatische Studien* 31, pp. 169–216.
— 2004: *Relative Tense and Aspectual Values in Tibetan Languages: A Comparative Study*. Berlin.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000420

The Mystery of Jasmine and the Arab Counting-House in Canton

By Stephen G. Haw, Tarragona

Summary: It has been alleged that Arabs had established a colony at Guangzhou in China as early as the third century CE. This is one of the foundations on which accounts of relations between China and the Arab world have been built. The evidence for the existence of this colony is that two kinds of jasmine were supposedly introduced to Guangzhou by Arabs in about 300 CE. The history of this "Arab counting-house in Canton" is examined and it is found that, in reality, there is no reason whatsoever to think that it ever existed. A similar claim of a Persian colony on the Malay Peninsula during the third century is also shown to be baseless.

Some time ago, while reading an article about Southeast Asia by Sir Roland Braddell, I was surprised to come across the following claims:

> From Chinese records it appears that Arabians had a counting-house at Canton in 300 A.D. Dr. T'ien-Tsê Chang says that either Arabs or Persians introduced into China the cultivation of jasmine during the second half of the third century A.D.[1]

He gives two references for the first part of this statement. One of them, however, is apparently erroneous.[2] The other at first seems more promising. It leads to Georges Coedès's important work *Les états Hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*. Braddell, writing in 1947, necessarily cited the first edition of this book, published in 1944 in Hanoi in French Indochina. I have not been able to see this edition, but have found the relevant passage in the second edition of 1948:

> Ils [les commerçants arabes] avaient depuis le IV[e] siècle un comptoir à Canton. Les Chinois les désignaient par le terme *Ta-che* qui correspond au nom *Tâjika* sous lequel ils étaient connus dans l'Inde.[3]

For the first sentence of this, Coedès cites as source an article by James Hornell. He gives no source for the rest: one is left to surmise that perhaps

[1] Braddell 1947, p. 8.

[2] The reference is to "266, p. 4". Braddell's "266" is Anesaki 1903. There is no "p. 4", and I can find no reference to the Arabian counting-house therein.

[3] Coedès 1948, p. 138 note 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000421

it, too, comes from HORNELL. On tracking this reference down, I found the following:

> The Chinese trade connection now comes into view and it is noteworthy that the Arabs and Chinese held intimate commercial relations from very early times. We find from Chinese records that even in 300 A.D. enterprising Arabs from the southern Arabian coast had established a colony at Canton.[4]

Frustratingly, HORNELL cites no source for this statement. I am myself reasonably well acquainted with "Chinese records", but I was not aware of any Chinese source referring to "enterprising Arabs from the southern Arabian coast" in Guangzhou (Canton) in 300 CE. HORNELL makes no reference to "*Ta-she*". Indeed, as far as I am aware, the Chinese first heard of Arabs and recorded the ethnonym *Dashi* 大食 ("*Ta-she*")[5] in about 650, when the Sasanian ruler Peroz III sent a message to the Tang court saying that he had been attacked by the Arabs, and requested help.[6] The term *Dashi* does not occur in the *History of the Sui dynasty* (*Sui shu* 隋書),[7] nor in any earlier dynastic history. There can be little doubt that the Chinese, who were in regular contact with the Sasanians during the sixth and seventh centuries,[8] took their term *Dashi* from the Iranians, not from India.

In about 300 CE, there was, in fact, no term in Chinese which meant "Arab". It is therefore very difficult to understand how the "Chinese records" could possibly say anything at all about Arabs at that period. COEDÈS was not justified in introducing reference to "*Ta-she*' in the context of the fourth century. BRADDELL's "counting-house" is nothing but a wrong translation of "comptoir" (here certainly meaning "trading colony"), which is COEDÈS's translation of HORNELL's "colony". Because HORNELL failed to disclose the source of his information, this was as far as it was possible to go, at least for the time being. There was, however, a clue to making further progress in BRADDELL's mention of jasmine. His source, a work by CHANG T'IEN-TSE on Sino-Portuguese trade, does not seem very likely to be a particularly good

[4] HORNELL 1920, p. 199. It may be noted that HORNELL is described as "Director of Fisheries, Madras Government": he was apparently not a scholar of Chinese studies. It seems extraordinary to me that COEDÈS accepted HORNELL's claim when no source for it is indicated.

[5] Middle Chinese *da-dźjək*; SCHUESSLER 2007, pp. 202, 463.

[6] OUYANG XIU/SONG QI 1975, vol. 20, *juan* 221 *xia*, pp. 6258–6259. This source gives no exact date for the message, but it must have been between 649, when the Emperor Gao Zong 高宗, who replied to the message, came to the throne, and 661, when Peroz again reported an attack by the Arabs. The *Tang huiyao* only records this second report; WANG PU 王溥 1955, vol. 3, *juan* 100, p. 1783.

[7] WEI ZHI et al. 1973. The Sui (581–618) was the dynasty which immediately preceded the Tang (618–906).

[8] BIELENSTEIN 2005, pp. 353–354.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000422

one for the history of Guangzhou in the third to fourth centuries. Nevertheless, it had to be found and consulted. It revealed that:

> During the second half of the third century there were already men from Western Asia, most likely Arabs or Persians, who introduced the cultivation of jasmine on Chinese soil.[9]

Here, however, we have only "men from Western Asia, *most likely* Arabs *or Persians*" [my emphasis], not "enterprising Arabs from the southern Arabian coast". Nor, indeed, does CHANG say that: "either Arabs or Persians introduced into China the cultivation of jasmine during the second half of the third century A.D." BRADDELL changed "most likely" into absolute certainty.

HORNELL, writing in 1920, cannot have seen CHANG's monograph, which was first published in 1934. There must have been an earlier source of HORNELL's information, perhaps also used by CHANG. The sources CHANG cites are several. The fundamental one is a Chinese work reputed to have been written in about 300 CE, the *Nanfang caomu zhuang* 南方草木狀.[10] As HORNELL almost certainly could not read Chinese, he would not have had direct access to this. CHANG also cites secondary works by FRIEDRICH HIRTH and E.C. TAINTOR.[11] It seems likely that HORNELL may have acquired his (mis) information from some of HIRTH's various writings. The most persistently influential of these is an annotated translation of the *Zhu fan zhi* 諸蕃志 by Zhao Rukuo 趙汝适,[12] written in collaboration with W.W. ROCKHILL and first published in 1911.[13] It has been reprinted several times since then and is still cited by scholars today.[14] This is very unfortunate, as it is full of exaggerated claims and downright errors.[15] The present case of jasmine and the Arabs in Canton is just one example:

[9] CHANG 1934, p. 4. CHANG continues: "From this evidence we may safely conclude that the terminal point of navigation had already moved from the Tongking Gulf to Canton". As will be seen, nothing whatsoever may be "safely" concluded. CHANG 1934 has been reprinted a number of times: a review of the 1969 printing says: "chapter I provides an invaluable and fascinating summary of the history of China's maritime trade up to the period immediately prior to the arrival of the first Portuguese in 1514"; CHEONG 1974, p. 500. "Invaluable and fascinating" it may be, but it is certainly inaccurate, as will be seen below.

[10] JI HAN 2003. Ji may also be read Xi; NEEDHAM 1986, p. 447 note a; PELLIOT 1959, p. 461.

[11] HIRTH 1885, pp. 268–272; HIRTH 1909, p. 23; TAINTOR 1868, pp. 46–47.

[12] Zhao Rukuo 2000.

[13] HIRTH/ROCKHILL 1911.

[14] For example, it is cited numerous times by the ANDAYAS; ANDAYA/ANDAYA 2017, pp. 382–383. It was also one of HALL's sources; HALL 2011, p. 355.

[15] Attention was drawn to some of the errors long ago. See PELLIOT 1912, pp. 446–481, particularly pp. 448–449, 452, 456–457, 471; PELLIOT 1959, pp. 453–457; SCHAFER 1963, p. 286 note 206.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000423

> The presence of people from western Asia (Hu-jön) in Canton prior to the year 300 is confirmed by a reference to them at that city and to the fact that they had introduced the cultivation of the jasmine (*yé-si-ming*, Persian *yásmín*. See Nan-fang-ts'au-mu-chuang, 2,2. This work was written A.D. 300.[16]

It is very much to be doubted that "Hu-jön" (*hu ren* 胡人) ever specifically meant "people from western Asia". This will be discussed further shortly. At least there are no "Arabs or Persians" here. Did HORNELL invent his "Arabs from the southern Arabian coast"? If so, it seems odd that CHANG also thought that these western Asians were "most likely Arabs or Persians".

Delving further into the writings of HIRTH reveals the origin of these "Arabs or Persians". Some time before he worked on the *Zhu fan zhi*, HIRTH produced a monograph on China's relations with the Roman world. In it he discusses the jasmine brought to Canton by "*Hu* people (Arabs, Persians?)".[17] He says that the Chinese name "*Yeh-hsi-ming*" (*Yeximing* 耶悉茗):[18]

> is said to be derived from Arabo-Persian *jâsamîn*, and the occurrence of the word in a Chinese record written about A.D. 300, shows that it must have been in early use. I do not wish to commit myself to any positive statement as to the identification of the term *hu* ... . This word has probably various senses; but in connection with the extreme west, I am inclined to assume it denoted the inhabitants of the coast of the Persian Gulf, especially those of the Euphrates and Tigris countries, or travelling Arabs. It appears that the *Hu-jên* ... may have had factories at Canton ... as, without taking a certain permanent interest in the country, they would not have thought of introducing foreign plants to this distant soil.[19]

So here it is, the ultimate source of the "travelling Arabs" who had established factories at Canton and planted jasmine there: but it is all based on the fact that HIRTH was "inclined to assume" a meaning for *hu* which is improbably precise and for which there is no evidence. He notes that the question of exactly what *hu* means "cannot be decided upon all at once, and a special enquiry ... will be a great desideratum".[20] However, he never took the trouble to make any such enquiry, and was still stating that *hu ren* were people from "western Asia" more than a quarter of a century later. This claim ignored the fact that, as early as 1903, PELLIOT had already suggested that *hu* sometimes referred to Indians.[21] Although HIRTH claimed not to "wish to commit"

[16] HIRTH/ROCKHILL 1911, p. 6 note 1. The closing mark of parenthesis is missing in the original.
[17] Also "Persians, Arabs?"; HIRTH 1885, pp. 268, 270.
[18] JI HAN 2003: *juan shang*, p. 3; *juan zhong*, p. 18.
[19] HIRTH 1885, p. 271.
[20] HIRTH 1885, p. 272.
[21] PELLIOT 1903, p. 279 note 4.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000424

himself "to any positive statement as to the identification of the term *hu*", in reality he did exactly that. He was content to let his (false) assumption gain currency and be transformed from nothing more than speculation into accepted "fact". By 1920, Hornell was entirely confident that "enterprising Arabs" had established a "colony" at Canton, and by 1944 even so great a scholar as George Coedès was prepared to repeat this without reservation.

Before discussing the term *hu* in detail, it is important to point out that there is a gross fallacy in all this, the old and common error of believing that if something from place A is found at place B, then there must have been direct contact between A and B. Archaeologists are familiar with the dictum that "pots are not people".[22] It should be self-evident that, because an object (in this case, a plant rather than a pot) is found in a certain place (Guangzhou/Canton), this is not proof that it was carried there by people from its country of origin. Jasmine could have been taken first to India, then to Southeast Asia, and eventually, by South or Southeast Asians, to China. The fact that the name of the plant travelled with it is not evidence of anything very much, for the name "jasmine" or "jessamine", or variations thereof in various languages, has accompanied the plant more or less wherever it has gone.[23] In fact, as far as I am aware, there is no solid evidence that the name was originally Persian (or "Arabo-Persian", or whatever). As far as I have seen, no one who identifies Chinese *yeximing* with Persian *yāsmīn* gives any date for the earliest attestation of *yāsmīn* in Persian (or Arabic). I find that MacKenzie records Middle Persian (Pahlavi) *yāsaman*.[24] It is unlikely that this could have resulted in the Chinese transcription *yeximing* or *yeximi*.[25] Apart from the first, the vowels do not match. The Sogdian *čāsmin*[26] is closer. It seems questionable whether the Chinese took the name *yeximing* directly from Persian. In Arabic, there is mention of *yāsamīn* in the *Comprehensive Book*[27] of Rhazes,[28] but this work dates from about 900,[29] much later than

[22] For discussion of this concept, see Christian 2011, pp. 523–525.

[23] Laufer 1919, p. 331.

[24] MacKenzie 1986, p. 97.

[25] The Later Han pronunciation of *yeximing* 耶悉茗 was ja-sit-mieŋ, Middle Chinese jia-sjet-mjiäŋ. For the variant *yeximi* 耶悉蜜 of the *Bei hu lu* (see below), the Middle Chinese pronunciation is jia-sjet-mjie. The *Youyang zazu* (see below) has *yeximi* 野悉蜜, Middle Chinese jia-sjet–mjiet. The two syllables with final -t are perplexing if direct transmission from Arabic or Persian is assumed. Middle Chinese sjet might represent sir; Schuessler 2009, pp. 55, 56, 128, 143, 302, 304.

[26] Gharib 1995, p. 124. This Sogdian word is apparently found in a Manichean hymnbook of the eighth century; Gershevitch 1961, p. 12, para. 70 note 1.

[27] *Al-Kitāb al-Ḥāwī*.

[28] Abū Bakr Muḥammad ibn Zakarīyā' ar-Rāzī.

[29] Kahl 2015, pp. 1–3, 374, 419. Kahl takes "jasmine" to be *Jasminum officinale*; Kahl 2015, p. 479.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000425

the supposed date of the *Nanfang caomu zhuang* and even a little later than the Tang sources discussed below. It is also reported that Ibn Māsawayh and al-Kindī refer to the use of jasmine in medicine,[30] but these are both ninth-century writers. It is certainly significant that a second kind of jasmine, *moli* 末利,[31] is mentioned by the *Nanfang caomu zhuang* along with the *yeximing*.[32] *Moli* is generally recognised to be a transcription of Sanskrit *mallikā*.[33] Today, the word *yasmeen* occurs both in Urdu and in Assamese.[34] Perhaps, then, in this case the *hu ren* were South Asians. SCHAFER has claimed that the *Youyang zazu* "attributes the oil [of jasmine] to the Persians in the ninth century".[35] In reality, it does not mention Persians in connection with jasmine oil, but "people of the Western Regions".[36] SCHAFER cites LAUFER on the manufacture of jasmine oil in Iran, but LAUFER's sources date from the tenth century and later.[37] It cannot be assumed that jasmine oil was produced in Iran before the tenth century, nor that it was not also produced elsewhere.

The term *hu* has a range of meanings. Its precise connotation changed considerably over time. At first, it was used to refer to peoples from north of China, approximately from the regions which later came to be called Mongolia and Manchuria. These *Dong Hu* 東胡 and *Lin Hu* 林胡 may have been proto-Mongolic peoples, although "Hu very soon became a generic term for steppe nomads and was applied in Han times especially to the Hsiung-nu [*Xiongnu* 匈奴]".[38] Later, the term was also applied to Central Asians:

> By the end of the Eastern Han [dynasty, 25–220 CE], … this word had been used so widely that nearly all of the alien peoples in Central Asia and Mongolia were generally called *hu* by the Chinese.[39]

---

[30] LEV/AMAR 2008, p. 426.

[31] Now usually written 茉莉.

[32] JI HAN 2003: *juan shang*, p. 3, *juan zhong*, p. 18.

[33] LAUFER 1919, p. 332; DONG 2014, p. 128; SCHUESSLER 2009, p. 238. Personally, I am inclined to think that the full transcription is *moli hua* 茉莉華, Middle Chinese mwât-ljiɣwa; SCHUESSLER 2009, pp. 31, 238. *Hua* means "flower"; this plant is commonly referred to as *moli hua*. SCHAFER, however, has plausibly suggested that *moli* is a transcription of a Prakrit equivalent of Sanskrit *mallikā*; SCHAFER 1948, p. 61 note 4.

[34] KHARE 2016, p. 325.

[35] SCHAFER 1963, p. 319 note 199.

[36] DUAN CHENGSHI 1981: *qianji juan* 18, p. 180. On this work, see REED 2003, pp. 121–145. On the Western Regions, *Xi yu* 西域, see below. DUAN CHENGSHI does state that *yeximi* "comes from the country of *Fulin* and also from the country of *Bosi*", but this statement is certainly wrong, at least as far as *Fulin* (the Roman Empire, or its eastern provinces) is concerned.

[37] LAUFER 1919, p. 332.

[38] PULLEYBLANK 1983, pp. 452–454. See also LIN GAN/ZAI SI 1995, pp. 9–23.

[39] YANG JIDONG 1998, p. 157.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000426

The *History of the Liang dynasty* (*Liang shu* 梁書) contains only three mentions of *hu ren*. One refers to a time of disorder in the 550s, when it was said that "the *hu ren* do not dare to herd their horses", clearly still associating *hu ren* with northern nomads.[40] Another refers to *hu ren* in a section dealing with the north-west,[41] implying that they were Central Asians.[42] The Liang empire was in contact with Southeast Asia, but the peoples of that region were not called *hu ren*: in the account of "the various countries of the Southern Sea (*Nan Hai zhu guo* 南海諸國)"[43] in the *History of the Liang dynasty*, the peoples of the countries of Southeast Asia are never referred to as *hu*. In the account of Funan 扶南, there is mention of "five *hu* monks from the Western Regions", apparently Buddhists, who clearly were foreigners in Southeast Asia.[44] It is likely that they were South Asians. By about the fifth century, *hu ren* tended to mean "Indo-Iranians", and was often applied to Indians in general.[45] In early Chinese Buddhist works, *hu* commonly refers to South Asians. According to a work written in about 500 CE: "In the time of Emperor An 安 of the Jin 晉 dynasty, in 399, the monk Faxian 法顯 travelled to the Western Regions and obtained *hu* books in central India and Sri Lanka".[46] Later, however, the meaning broadened still further, and *hu* came to be a more or less universal word for "foreign/foreigner(s)".[47] It never at any time specifically referred to western Asians, or to Persians or Arabs. Arabs and Persians might be foreigners *(hu)*, but foreigners were not necessarily Persians or Arabs.

The usage of *hu* in the *Nanfang caomu zhuang*, supposedly written in about 300 CE, is anachronistic. At that time, the term *hu* was still normally applied to peoples living to the north of the Chinese. Thus, for example, the *History of the Jin dynasty* (*Jin shu* 晉書) refers to "*Xiongnu hu ren* 匈奴胡人".[48] It is very unlikely that, in about 300 CE, people coming to China from

[40] Yao Silian 1973, vol. 1, *juan* 5, p. 122.

[41] Yao Silian 1973, vol. 3, *juan* 54, p. 809.

[42] The third reference includes no clear indication of geographical origin.

[43] Yao Silian 1973, vol. 3, *juan* 54, pp. 783–800.

[44] Yao Silian 1973, vol. 3, *juan* 54, p. 793.

[45] Yang Jidong 1998, pp. 159–164.

[46] Sengyou 1995, *juan* 2, p. 55.

[47] A recent dictionary of Classical Chinese gives two meanings for *Hu ren* 胡人. First, "an appellation for all the peoples of the northern border areas and the Western Regions", and then, "after the Han [dynasty], it also generally indicated foreigners [*Waiguo ren* 外國人]"; "Gudai Hanyu cidian" Bianxie Zu 2005, p. 602. Pulleyblank gives: "general name for horse-riding nomads (Han); for Iranians from Central Asia (Tang); foreign, western"; Pulleyblank 1991, pp. 126–127. As seen, however, by the Tang period the term was not restricted only to Iranians.

[48] Fang Xuanling et al. 1974, vol. 8, *juan* 93, p. 2412. This reference is in the biography of Wang Xun 王恂, who died in 278.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000427

the south through Guangzhou would have been referred to as *hu ren*. Indeed, there were very few such contacts during the period of the Jin dynasty (265–420 CE). In its account of the "various countries of the Southern Sea", the *History of the Liang dynasty* briefly narrates the early history of contacts between Southeast Asia and China during the Han and Three Kingdoms periods, and then says: "During the Jin dynasty, those arriving in China were generally few, so they were not recorded by the official historians".[49] It is therefore unlikely that there could have been any kind of foreign "colony" in Guangzhou at this period. Those who have claimed that there was clearly have not read the Chinese sources, or have used them only selectively. This evidence suggests that there is something wrong with the *Nanfang caomu zhuang*. Indeed, doubts about its reliability began to be expressed at least as long ago as 1914.[50] LAUFER noted this, and commented on "various misunderstandings" to which the passages about jasmine in the *Nanfang caomu zhuang* had given rise: "The passage in question may therefore be a later addition, and, at all events, cannot be enlisted to prove that prior to the year 300 there were people from western Asia in Canton."[51] This was published in 1919, but unfortunately it seems to have escaped the attention of both HORNELL[52] and CHANG T'IEN-TSE. It appears that COEDÈS (and his editor and translator) also failed to notice this, for the 1968 English-language edition of his work on Southeast Asia still contains a note stating that Arabs "had a factory at Canton from the fourth century".[53] It is more than unfortunate that this baseless claim continues to circulate.[54]

[49] YAO SILIAN 1973, vol. 3, *juan* 54, p. 783. In fact, however, a number of embassies are recorded in the *History of the Jin dynasty*, principally from Funan; see PELLIOT 1903, pp. 252–255. Nonetheless, the *Jin shu* contains accounts of only two countries of the "Southern Barbarians", (*Nan Man* 南蠻): *Linyi* 林邑 (which bordered on the territory of the Jin empire) and Funan; FANG XUANLING et al. 1974, vol. 8, *juan* 97, pp. 2545–2547.

[50] AUROUSSEAU 1914, p. 10 note 1.

[51] LAUFER 1919, pp. 329–330. On doubts about the *Nanfang caomu zhuang*, see also WANG YUHU 1964, pp. 23–24. A more recent edition of this last work was published in 2006, but it is merely a reprint with a few very minor improvements; WANG YUHU 2006. The pagination of the main body of the text is identical.

[52] To be fair to HORNELL, his article, published in 1920, may have been completed before there was any opportunity for him to see LAUFER 1919.

[53] COEDÈS 1968, p. 295 note 1. For this edition, references have been added to support the claim that: "The Chinese designated them [the Arabs] by the term *Ta-shih* [*Dashi*], which corresponds to the name *Tājika*, by which they were known in India." The first source cited is MORLEY 1949; the second is TIBBETTS 1956. Neither MORLEY nor TIBBETTS were scholars of Chinese. MORLEY's article is notable for its almost complete lack of references to sources (there are only 27 footnotes to the entire article of more than 30 pages) and its tendency to exaggeration. As far as I have been able to ascertain, in neither of these articles is there any mention of the term *Dashi*.

[54] COEDÈS 1968 has been reprinted recently and is apparently still in print today.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000428

In 1978, it was very plausibly argued that the *Nanfang caomu zhuang* is worse than merely unreliable. It is highly probable that it is not an early work with later interpolations, but a comparatively late forgery. It is unlikely to have been written by Ji Han in about 300 CE, but more probably by an unknown forger in about 1100.[55] This view has not been universally accepted,[56] but, as has been seen above, there is internal evidence that the work is unlikely to date from the third to fourth centuries. Moreover, there is no trace of this text before the Song dynasty. It is not quoted, it is not listed in any bibliography, it is not so much as mentioned in any pre-Song work. This is highly significant, for the Chinese often attributed quotes even at an early date. There are also long bibliographies in several of the official dynastic histories: for this work, the relevant ones are those in the *History of the Sui dynasty* (*Sui shu* 隋書) and the two *Histories of the Tang dynasty* (*Jiu Tang shu* 舊唐書, *Xin Tang shu* 新唐書). Moreover, Chinese scholars often wrote about the books in their personal collections, and about books which they had seen and read. Despite all this, the earliest mention of a *Nanfang caomu zhuang* by Ji Han dates from no earlier than the twelfth century.[57] MA TAI-LOI found parallel passages in various works, many from the Tang period or later, which could have provided material for the forger.[58] NEEDHAM criticised this, saying that the borrowing could well have been from the *Nanfang caomu zhuang* by later writers, without attribution.[59] This, however, cannot have been the case. As already seen, there is internal evidence that the use of the term *hu* in the *Nanfang caomu zhuang* suggests a date later than 300 CE. MA points to various other factors which contradict NEEDHAM's claim. For example, he identifies several works from which the entry on *Bajiao* 巴蕉[60] (banana) in the *Nanfang caomu zhuang* was assembled. As he states, it is very unlikely that several writers would have independently copied sections of this entry without any duplication: "On the other hand, it is very probable for a person to copy passages from all the above works and blend them into a single passage."[61] There is, therefore, clear evidence that the direction of copying was into the *Nanfang caomu zhuang*, not from it. NEEDHAM ignores this argument and provides no answer to it. Moreover, as MA suggests,[62] the various sources utilised by the forger for this passage about the banana can

[55] MA TAI-LOI 1978, pp. 218–252.
[56] NEEDHAM 1986, pp. 447–451, 541–542.
[57] MA TAI-LOI 1978, p. 222; NEEDHAM 1986, pp. 448–449.
[58] MA TAI-LOI 1978, pp. 229–246.
[59] NEEDHAM 1986, p. 449.
[60] The *Siku quanshu* edition of the *Nanfang caomu zhuang* has *Ganjiao* 甘蕉; JI HAN 2003, *juan shang*, p. 1.
[61] MA TAI-LOI 1978, pp. 230–231.
[62] MA TAI-LOI 1978, p. 231.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000429

be found conveniently collected together in encyclopaedias. Most of them are in the Tang-period *Yiwen leiju* 藝文類聚[63] and the early Song *Taiping yulan* 太平御覽.[64] The *Yiwen leiju* attributes the opening words of the passage relating to banana in the *Nanfang caomu zhuang* to the third-century *Nanzhou yiwu zhi* 南州異物志, and other sections to various different early works,[65] which is clear evidence that MA is right.

MA finds a parallel to the passage about jasmine in the ninth-century *Bei hu lu* 北户錄. This passage also cannot have been copied from the *Nanfang caomu zhuang*, for the *Bei hu lu* states that the *yeximi* 耶悉弭 and *moli* 末利 were first introduced into China in the second year of the Datong 大同 reign-period (536), long after the *Nanfang caomu zhuang* was supposedly written.[66] Again, the direction of copying must have been from this Tang-period work into the allegedly earlier *Nanfang caomu zhuang*, with suppression of the inconveniently late date. It is also evident that the author of the *Bei hu lu* did not know what the *Nanfang caomu zhuang* said about the introduction of jasmine, otherwise he would have given a different date. MA's arguments are convincing: the *Nanfang caomu zhuang* is almost certainly a Song-period forgery. NEEDHAM's question "What could have been the motive for such a fabrication?"[67] is naïve in the extreme. Of course there were motives for the "discovery" of an ancient work, whatever its subject. One likely motive is money: an impecunious scholar might have sold his forged manuscript of a rare "ancient work" to a wealthy bibliophile. Moreover, despite what NEEDHAM says,[68] there was indeed something of a "passion for the history of botany" during the Song period.[69] Several important works dealing with plants and their history were compiled at this time. The writings of FAN CHENGDA 范成大[70] come immediately to mind, as does the encyclopaedic *Quan fang bei zu* 全芳備祖, which collects together references to

[63] OUYANG XUN 1982, vol. 3, *juan* 87, p. 1499.

[64] LI FANG et al. 1960, vol. 4, *juan* 975, p. 4320; cf. JI HAN 2003: *juan shang*, pp. 1–3.

[65] OUYANG XUN 1982, vol. 3, *juan* 87, p. 1499.

[66] MA TAI-LOI 1978, p. 232; DUAN GONGLU 2003: *juan* 3, p. 121.

[67] NEEDHAM 1986, p. 449.

[68] NEEDHAM 1986, p. 449.

[69] Indeed, in the very same volume, it is said that: "the whole of the Sung [Song] … was a flourishing period for botanical writing"; NEEDHAM 1986, p. 356. The criticism of MA TAI-LOI was apparently written by Dr. HUANG HSING-TSUNG [HUANG XINGZONG 黃興宗], one of NEEDHAM's collaborators; NEEDHAM 1986, p. xxii.

[70] See FAN CHENGDA 2002. This collection includes Fan's *Guihai yuheng zhi* 桂海虞衡志 as well as his *Mei pu* 梅譜 and *Ju pu* 菊譜. The two last are small monographs on Japanese apricots and chrysanthemums respectively. The *Guihai yuheng zhi* is not devoted solely to plants, but includes lengthy sections about flowers, fruits, trees and herbaceous plants; for an English translation, see FAN CHENGDA 2010.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000430

a large variety of plants found in earlier works.[71] Indeed, it cites the *Nanfang caomu zhuang* on jasmine (*moli hua*),[72] so clearly there was interest in such a work during the Song period. It must be noted, however, that, as far as I have been able to ascertain, no other material relating to jasmine quoted in the *Quan fang bei zu* dates from before the Tang period.

Finally, a further problem with the claim that "Arabs or Persians" introduced jasmine into southern China is the fact that the so-called "Arabian jasmine", *Jasminum sambac* (L.) Aiton, the Chinese *moli hua*, is not Arabian at all. It acquired its vernacular English name because it was seen in cultivation in Arabia, but it is undoubtedly not native there.[73] Because it has been cultivated so widely for so long, its exact area of origin is not certainly known, but it is believed to originate from eastern India (possibly including Bhutan), Sri Lanka, Myanmar and southwestern China.[74] There is also some doubt whether *moli* was this species (or was always this species). Sanskrit "*māllicā*" has also been identified with *Jasminum undulatum*.[75] Clearly, the most likely route to Guangzhou for *moli* would have been from South or Southeast Asia across the South China Sea. As the name which came with it (and by which it is still known today) is of Indian origin, there is no reason at all to think that "Arabs or Persians" had anything to do with its arrival in China. Perhaps it came on one of the Sri Lankan vessels which were the largest ships involved in maritime trade with China during the Tang period:

> The South Sea *bo* 舶 are foreign ships. Every year they arrive at Annan 安南 [now northern Vietnam] and Guangzhou. The largest are those of Sri Lanka *(Shizi guo)*.[76] Ladders are used to ascend and descend several tens of feet [to board and disembark], and they are filled with precious goods. When they arrive, the local circuit reports it to the throne.[77]

Here is another example of how misleading Hirth and Rockhill can be. They cite this passage, but with no mention of Sri Lanka (or Ceylon). Instead, they refer to the "sea-trade of the Hindus and Arabs", and continue by saying that "the ships engaged in this trade and which visited Canton were very large". They clearly imply that these very large ships were those

[71] Chen Jingyi 1982. This work dates from about 1225. More Song-period works about plants and flowers are described by Wang Yuhu 2006, pp. 65–102.

[72] Chen Jingyi 1982, vol. 1, *qian ji*, *juan* 25, p. 697.

[73] Green 1986, p. 413.

[74] Lim 2014, pp. 529–530; Grierson/Long 1999, pp. 588, 590.

[75] Watson 1868, p. 357. *J. undulatum* Ker-Gawl. is now considered a synonym of *J. amplexicaule* Buch.-Ham. ex G. Don. This species is reported to have scentless flowers. It is also said to be very similar to *J. multiflorum* (Burm. f.) Andrews: Grohmann 1974, p. 22.

[76] Here written 師子國, but now usually 狮子國, "the Lion Country", that is Siṃhāla.

[77] Li Zhao 1979, *juan xia*, p. 63.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000431

of "Hindus and Arabs".[78] TIBBETTS, at least, seems to have believed that they were Arab ships: "The *T'ang-kuo-shi-pu* of Li Chan *[sic]* … mentions the importance of this Arab trade and the large size of the ships".[79] In reality, there is no mention whatsoever of "Arab trade" in the *Tang guo shi bu*[80] and the very large ships were from Sri Lanka, not Arabia.

Yeximing or *yesimi* is probably *Jasminum grandiflorum* L. This species is reported to be native to Arabia, and very probably also to eastern and southern India, but, like *Jasminum sambac*, it has been cultivated for so long that its original area of distribution is obscure.[81] It was certainly not "originally of Rome and Iran", as SCHAFER claimed.[82] Moreover, it has frequently been confused with another species, *Jasminum officinale* L.[83] There can be little certainty exactly which species of jasmine *yeximing* was, as it is not described in much detail in any early Chinese work. The name *yeximing* fell out of use in Chinese during the Song period. Later works generally identify it with *suxin* 素馨.[84] A quotation in the *Quan fang bei zu* states that "*Suxin*'s old name was *Naximing* 那悉茗".[85] Today, *suxin* designates *Jasminum grandiflorum*.[86] However, a description of *suxin* dating from the late Ming period, about 1600, clearly cannot apply to this species:

> [Like *moli*] *suxin* was also brought from the Western Regions, and was called the *yeximing* flower, which is what the *Youyang zazu* records as the *yeximi* flower. Its branches are long and thin, the leaves are like those of *moli* but smaller, its flowers are small and delicate and have four petals. They are either white or yellow in colour.[87]

This certainly cannot be *Jasminum grandiflorum*, which has pinnate leaves, unlike those of *moli (Jasminum sambac)*, which are undivided. It also usually has five corolla lobes ("petals"). Moreover, the flowers are not "small

[78] HIRTH/ROCKHILL 1911, p. 9.

[79] TIBBETTS 1957, p. 28. To TIBBETTS's credit, however, he expresses strong doubts about the value of some of HIRTH and ROCKHILL's claims; TIBBETTS 1957, p. 24.

[80] I have searched the text and there is no occurrence at all of the term *Dashi*.

[81] GREEN 1986, pp. 413–416; GREEN 1997, pp. 942–943; WU/RAVEN/HONG 1996, p. 313.

[82] SCHAFER 1967: p.198.

[83] GREEN 1986, pp. 413–414.

[84] SCHAFER 1948, p. 61.

[85] CHEN JINGYI 1982, vol. 1, *qian ji*, *juan* 25, p. 704. *Na* is clearly a mistake for the similar-looking character *ye* 耶. This quotation is attributed to the *Guishan zhi* 龜山志, a work which seems to be no longer extant. This probably explains the "curious statement" to which SCHAFER calls attention, which wrongly attributes the equation of *suxin* with *yeximing* to the *Bei hu lu*; SCHAFER 1948, p. 62 note 11.

[86] Guojia Zhongyiyao Guanliju "Zhonghua bencao" BIANWEIHUI 1999, vol. 6, p. 171; WU/RAVEN/HONG 1996, p. 313.

[87] LI SHIZHEN 1982, vol. 1, *juan* 14, p. 895.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000432

and delicate" (this might be a matter of opinion, but it may be noted that the epithet *grandiflorum* means "large-flowered"). They are also always white, often tinged with red outside, never yellow.[88] Today, *Jasminum grandiflorum* is reported to be widely cultivated in the southwestern provinces of Sichuan and Yunnan in China,[89] which suggests that it may have arrived overland from Southeast Asia. Again, however, the fundamental point is that there is no very good reason to suppose that Arabs or Persians had anything to do with the introduction of *yeximing* (whatever it may have been) into China. "Western Regions" is a vague term, which originally referred only to the Tarim Basin,[90] but was certainly used to include South Asia by no later than the Tang period.[91]

So, of the "counting-house" established by "enterprising Arabs" in Guangzhou in about 300 CE, we are left with absolutely nothing. It never existed, but was artificially created by a combination of bad translation and pure speculation. Who exactly introduced *yeximing* and *moli* to Guangzhou, and when, is far from clear. Most likely it was South or Southeast Asians. Even if the *Nanfang caomu zhuang* is genuine, it says nothing specific about western Asians. Most probably, however, it is a forgery, and the date of about 300 for the arrival of the two jasmines in China is false. A date during or shortly before the Tang period is much more likely. The date given in the *Bei hu lu* may be correct, or at least not far removed from reality.

Misunderstanding of the term *hu* has given rise to seriously distorted versions of history. In his account of Islam in China, LESLIE refers to "*hu* and *po-ssu [bosi]*" as "possibly used equivalently for foreigners of Persian or Iranian culture". He also glosses *hu* as meaning "Iranian" during the Song dynasty.[92] All this is certainly wrong. *Hu* was never equivalent to *bosi*, and undoubtedly had the general sense of "foreigner" by the Song period. For example, a passage in the *Zizhi tongjian* 資治通鑑 equates *hu* and *kunlun* 崑崙.[93] *Kunlun* were Southeast Asians.[94] Such misunderstandings sometimes almost seem wilful. HIRTH was "inclined to assume" something for which there was absolutely no evidence. A similar example is a "Persian colony or trading settlement on the Malay Peninsula",[95] apparently during the third

[88] WU/RAVEN/HONG (eds) 1996, pp. 313, 318; GREEN 1997, p. 942.

[89] WU/RAVEN/HONG (eds) 1996, p. 313.

[90] See the brief discussion of "Western Region(s)" in HAW 2014, pp. 52–53.

[91] This is clearly indicated by the titles of various accounts of Buddhists who travelled to India, the "Western Regions *(Xiyu)*", during the Tang period, including works by YIJING and XUANZANG: YIJING 1988; XUANZANG/BIANJI 1985.

[92] LESLIE 1986, pp. 33–34, 53.

[93] SIMA GUANG 1956, vol. 14, *juan* 203, p. 6420.

[94] See, for example, HALL 2011, pp. 5, 44–45; FERRAND 1919, pp. 239–333.

[95] COLLESS 1969, p. 13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000433

century CE, which COLLESS managed to find in a passage from the *Taiping yulan* encyclopaedia, as translated by WHEATLEY: "In the country [of *Tun-sun*][96] there are five hundred families of *hu* from India …"[97] It may be noted that WHEATLEY's translation continues: "two *fo-t'u* (*fotu* 佛圖)[98] and more than a thousand Indian brahmans".[99] There is no justification at all for any assumption that these *hu* were Persians. In a footnote to his translation, WHEATLEY says: "The name *hu* … refers specifically to Mongol and Tartar [*sic*] tribes of Central Asia, but Pelliot is probably correct in saying that it here includes Indians 'au sens large'."[100] COLLESS ignores this and quotes SCHAFER on *hu*: "in the T'ang era they were mainly Iranians, that is to say, Persians, Sogdians, and natives of Western Turkestan". This is certainly inaccurate, but, in any case, SCHAFER was explicitly referring to the "T'ang era" (seventh to ninth centuries), not to any earlier period, when the meaning of *hu* was undoubtedly different. Nonetheless, COLLESS anachronistically took SCHAFER's "Iranians" to apply to the *hu* of WHEATLEY's text, and then narrowed SCHAFER's definition specifically to "Persians". This is absolutely unjustified, for SCHAFER clearly states that they were "*mainly* Iranians" [my emphasis], and he includes "Sogdians, and natives of Western Turkestan" within the meaning of the term.[101] COLLESS thus made the *hu* of *Dunxun* into Persians, even though they are said to be "from India", and are mentioned in association with Indian Brahmans. COLLESS also got the date wrong.[102] The passage from the *Taiping yulan* quoted above is not

[96] *Dunsun*, but in fact correctly *Dunxun* 頓逊.

[97] The Chinese reads *Tianzhu hu* 天竺胡 and might be better translated "Indian *hu*": the original Chinese text clearly implies that these *hu* were Indians.

[98] WHEATLEY was not sure if these were stūpas or Buddhas. Stūpas are certainly possible, but the term can also refer to a Buddhist temple. This is the most likely meaning here.

[99] WHEATLEY 1961, p. 17. The original passage is in LI FANG et al. 1960, vol. 4, *juan* 788, p. 3489.

[100] WHEATLEY 1961, p. 17 note 2. WHEATLEY's citation here is wrong. He cites PELLIOT in "*BEFEO*, tome iv", which is "Deux itineraries de Chine en Inde à la fin du VIII^{e} siècle", but the correct citation is *BEFEO*, tome iii, "Le Fou-nan". The page and note numbers are correct.

[101] In fact, SCHAFER recognised that *hu* "sometimes" included Indians; SCHAFER 1963, p. 4. He says of *hu* that he "often translated it badly as 'Western' or 'Westerner' "; SCHAFER 1963, p. 5. This is certainly a bad translation, as the Chinese concept of *hu* referred in a general way to anything or anybody from West *of China*, not to "Western" or "Westerner" in any modern English-language sense. SCHAFER's translation is misleading. Nor was it only "sometimes" that *hu* included Indians.

[102] COLLESS claimed that "Wheatley argues that these [passages about *Dunxun*] apply to the third century"; COLLESS 1969, pp. 12–13. This is simply not true. In reality, WHEATLEY cites evidence that the work in question cannot have been written until after 446. He merely suggests that it "owes something" to an earlier source: WHEATLEY 1961, p. 115. WOLTERS suggested that this fifth-century work "may owe something to third century

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000434

from the third century. It is quoted from a fifth-century work, as WHEATLEY clearly states.[103] The usage of *hu* would be anachronistic in the third century (whether it was intended to mean Indians or Iranians). Like the "Arab counting-house", this "Persian colony" is purely fictive. The colony was of Indians and there is no evidence that it existed before the fifth century. This has not prevented COLLESS's third-century "Persian colony" from being incorporated into later accounts of "history". GUILLOT says that this is "la première mention d'une communauté de Persans installés dans le Monde malais".[104] It certainly is not. Sometimes it seems to me that there are those who believe that Chinese texts can be made to mean almost anything.[105]

COLLESS also quotes SAEKI regarding the early arrival of Eastern ("Nestorian") Christians in China: "it is recorded in Chinese history that even in 578 A.D. already a great Nestorian family of Mar Sargis immigrated from the Western Lands …"[106] In the context of "Persian merchants and missionaries in medieval Malaya", this is misleading, for it is clear that the family of Mar Sargis arrived in China overland from Central Asia, not by sea via Southeast Asia. His ancestors first settled at Lintao 臨洮 in modern Gansu province.[107] Moreover, SAEKI was mistaken about the date. There is an account of the family of Mar Sargis (Ma Qingxiang 馬慶祥) in a work of the Yuan period. It clearly states that the first member of the family to settle in China was given land in the Lintao area by Emperor Dao Zong of the Liao dynasty 遼道宗 during the Xianyong 咸雍 reign-period (1065–1074), almost five hundred years later than SAEKI's date.[108]

Apart from the issue of claims being made without any sound evidential basis and much too readily accepted, another problem that has been highlighted above is the difficulty of dealing with topics which require specialist knowledge in more than one field. To learn Chinese well is a major

sources"; WOLTERS 1967, p. 314 note 108. This was sufficient for COLLESS to push these five hundred families of *hu* back into the third century. It may be noted that the fifth-century work is lost. The quotation from it is known only from the *Taiping yulan* of the late tenth century.

[103] WHEATLEY 1961, pp. 19, 115.

[104] GUILLOT 2004, p. 162.

[105] This seems to me to be particularly, though not exclusively, true of those with little or no knowledge of Chinese. COLLESS admitted that he had "virtually no knowledge of Chinese"; COLLESS 1969, p. 13 note 11. Yet he took it upon himself to interpret *hu* in a way contrary to the interpretations of WHEATLEY and PELLIOT, both of whom did have knowledge of Chinese.

[106] COLLESS 1969, p. 17; SAEKI 1951, p. 85. COLLESS ends his quote at a point convenient to his argument: SAEKI's sentence continues "to Lin-t'ao, Kan-su".

[107] SAEKI 1951, p. 85; LITVINSKY 1996, p. 426; TUOTUO et al. 1975, vol. 8, *juan* 124, p. 2695.

[108] HUANG JIN 1922, *juan* 43, p. 1a; for a more recent, punctuated edition, see HUANG JIN 2004, *juan* 962, p. 36.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000435

undertaking. Most scholars who learn Classical Chinese also learn modern Chinese (if they do not already know it). The two languages are quite different. Learning both well is challenging. Moreover, Classical Chinese changed over time: the Chinese of pre-Qin texts is by no means the same as that of, say, writings of the Tang or Song periods. It is very unlikely that anyone has ever been familiar with every Chinese character, of which there are several tens of thousands. On top of all this, understanding Chinese texts which deal with specialized subjects, such as medicine, botany, or other scientific or technical matters, requires at least some grasp of the subject concerned. It is hardly surprising that scholars who have worked on Chinese accounts of plants and plant products have not always produced useful results. In this respect, BERTHOLD LAUFER was exceptional. Although he declared that he was "not a botanist",[109] he had a wide-ranging knowledge of plants. After almost a century, his *Sino-Iranica* remains essential to the understanding of the import into China of foreign plants and plant products. It must be realized, however, that LAUFER worked at a period when the flora of China was not at all well known, and that botany generally has made great strides during the past century. To cite just one example, there are some 99 species of the genus *Ficus* L. (figs) in China and about a thousand worldwide.[110] For LAUFER, "the genus *Ficus* comprises nearly a hundred and sixty species".[111] Clearly, he was limited by the state of knowledge of his time.

More recent writers have generally failed to improve on LAUFER's work, usually because of a lack of knowledge of plants and failure to exploit available resources fully. I have looked through the bibliography of WOLTERS's work on early Southeast Asian commerce,[112] which is to a large extent concerned with trade in plant products. Scarcely any modern works on botany are listed therein. WOLTERS is not untypical. Not only are modern floras[113] and other botanical works commonly ignored, but several important old Chinese texts are neglected. In this article I have referred to the *Quan fang*

[109] LAUFER 1919, p. 466.

[110] WU/RAVEN/HONG 2003, pp. 37–73.

[111] LAUFER 1919, pp. 413–414.

[112] WOLTERS 1967.

[113] There are now two complete *Floras* of China. The earlier Chinese-language *Flora Reipublicae Popularis Sinicae/Zhongguo zhiwu zhi* 中國植物志, was published in 126 volumes by the Kexue chubanshe (Science Press, Beijing) between 1959 and 2004. The English-language *Flora of China* was published in 25 volumes, with an additional 22 volumes of illustrations, between 1988 and 2013 by the Missouri Botanical Garden Press and the Kexue chubanshe. WOLTERS of course wrote before the latter began to be published, but volumes of the former appeared before his *Early Indonesian Commerce*. He apparently made no reference to them. Various *Floras* of India and parts of Southeast Asia were published in the nineteenth and early twentieth centuries; see, for example, HOOKER et al. 1875–97. More are listed in BLANCHARD/FARRELL 1981, pp. 112–114.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000436

bei zu, a Song-period work dating from about 1225.[114] It is very rarely cited by scholars writing about plants in China. Another important work that is also frequently overlooked is the *Qun fang pu* of about 1621.[115] These are both substantial compilations. The latter was expanded during the early eighteenth century at Imperial command[116] to become the *Guang qun fang pu*.[117] A more recent work, which is beautifully illustrated, is the *Zhiwu mingshi tukao*,[118] with additional material in a *chang bian*.[119] The latter contains many references to earlier Chinese sources. This is only a small selection of Chinese writings on plants, but it includes a few of the most important and gives some indication of the wealth of material available,[120] which deserves to be more thoroughly utilized.

Bibliography

Andaya, B. W. / L. Y. Andaya 2017: *A History of Malaysia*. London (3rd ed.).

Anesaki, M. 1903: "Ceylon and the Chinese." In: JRAS, pp. 368–370

Aurousseau, L. 1914: "Georges Maspéro: *Le Royaume de Champa*" [compte-rendu]. In: BEFEO 14, pp. 8–43.

Bielenstein, H. 2005: *Diplomacy and Trade in the Chinese World 589–1276*. Leiden.

Blanchard, J. R. / L. Farrell (eds.) 1981: *Guide to Agricultural and Biological Research*. Berkeley.

Braddell, R. 1947: "Notes on Ancient Times in Malaya (Part 2)." In: *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 20, 2, pp. 1–19.

Bretschneider, E. 1881: "Botanicon Sinicum: Notes on Chinese Botany from Native and Western Sources" [Part I]. In: *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society* 16, pp. 18–229.

Chang T'ien-tse 1934: *Sino-Portuguese Trade from 1514 to 1644: a synthesis of Portuguese and Chinese sources*. Leiden.

Chen Jingyi 陳景沂 1982: *Quan fang bei zu* 全芳備祖. 2 vols. Beijing.

[114] Chen Jingyi 1982.

[115] Wang Xiangjin 2001.

[116] Haw 2017, p. 228.

[117] Wang Hao et al. n. d.

[118] Wu Qixun 2002. For a discussion of some aspects of this work, see Métailié 1993, pp. 139–148.

[119] Wu Qixun 1959. On these two works by Wu Qixun, see Wang Yuhu 2006, pp. 269–270.

[120] A useful but incomplete and now out-of-date introduction to Chinese works on plants is Métailié 1981, pp. 353–368. Again, a useful reference source is Wang Yuhu 2006. Needham's discussion of "Botanical Monographs and Tractates" is thorough but long and perhaps not very useful as an introduction for non-specialists; Needham 1986, pp. 355–440. Bretschneider's annotated list is also still worth consulting; Bretschneider 1881, pp. 26–92.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000437

CHEONG WENG EANG 1974: "Chang T'ien Tse: Sino-Portuguese Trade from 1514 to 1644." In: *Revue française d'histoire d'outre-mer* 61, n° 224, p. 500.
CHRISTIAN, D. 2011: "'Pots are not People': Recent Books on the Archaeology and History of Central Eurasia." In: JESHO 54, pp. 523–525.
COEDÈS, G. 1948: *Les États Hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*. Paris (2nd ed.).
— 1968: *The Indianized States of Southeast Asia*. Ed. W.F. VELLA, transl. S.B. COWING. Honolulu.
COLLESS, B. 1969: "Persian Merchants and Missionaries in Medieval Malaya." In: *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 42, 2, pp. 10–47.
DONG HONGYUAN 2014: *A History of the Chinese Language*. Abingdon.
DUAN CHENGSHI 段成式 1981: *Youyang zazu* 酉陽雜俎. Beijing.
DUAN GONGLU 段公路 2003: *Bei hu lu* 北户錄. In: ZHANG ZHI 張智 (ed.): *Zhongguo fengtu zhi congkan* 中國風土志叢刊, Vol. 62 [facsimile of *Siku quanshu* 四庫全書 edition]. Yangzhou.
FAN CHENGDA 范成大 2002: *Fan Chengda biji liu zhong* 范成大筆記六種. Beijing.
— 2010: *Treatises of the Supervisor and Guardian of the Cinnamon Sea*. Transl. J.M. HARGETT. Seattle.
FANG XUANLING 房玄齡 et al. 1974: *Jin shu* 晉書. 10 vols. Beijing.
FERRAND, G. 1919: "Le K'ouen-louen et les anciennes navigations interocéaniques dans les mers du Sud" [part 1]. In: JA, 11e série, 13, pp. 239–333.
GERSHEVITCH, I. 1961: *A Grammar of Manichean Sogdian*. Oxford.
GHARIB, B. 1995: *Sogdian Dictionary (Sogdian-Persian-English)*. Tehran.
GREEN, P.S. 1986: "*Jasminum* in Arabia. Studies in the Genus Jasminum L. (Oleaceae): X." In: *Kew Bulletin* 41, 2, pp. 413–418.
— 1997: "A Revision of the Pinnate-leaved Species of *Jasminum*. Studies in the Genus *Jasminum* (*Oleaceae*): XV." In: *Kew Bulletin* 52, 4, pp. 933–947.
GRIERSON, A.J.C./D.G. LONG 1999: *Flora of Bhutan*. Vol. 2, Part 2. Edinburgh.
GROHMANN, F. 1974: *Flora of Pakistan*. Vol. 59, *Oleaceae*. Rawalpindi.
"Gudai Hanyu Cidian" Bianxie Zu "古代漢語詞典" 編寫組 2005: *Gudai Hanyu Cidian* 古代漢語詞典. Beijing.
GUILLOT, C. 2004: "La Perse et le Monde malais: Échanges commerciaux et intellectuels." In: *Archipel* 68, pp. 159–192.
Guojia Zhongyiyao Guanliju "Zhonghua bencao" Bianweihui 國家中醫藥管理局 "中華本草" 編委會 (ed.) 1999: *Zhonghua bencao* 中華本草. 10 vols. Shanghai.
HALL, K.R. 2011: *A History of Early Southeast Asia: Maritime Trade and Societal Development, 100–1500*. Lanham.
HAW, S.G. 2014: "The *Semu ren* 色目人 in the Yuan Empire." In: *Ming Qing Yanjiu* 18, pp. 39–63.
— 2017: "Tung Oil and *tong* 桐 Trees." In: ZDMG 167, pp. 215–236.
HIRTH, F. 1885: *China and the Roman Orient: Researches into their Ancient and Mediaeval Relations as represented in Old Chinese Records*. Leipzig/Munich.
— 1909: "The Mystery of Fu-Lin." In: JAOS 30, 1, pp. 1–31.
HIRTH, F./W.W. ROCKHILL 1911: *Chau Ju-kua, His work on the Chinese and Arab Trade in the twelfth and thirteenth Centuries, entitled Chu-fan-chï*. Translated from the Chinese and annotated. St Petersburg.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000438

Hooker, J. D. et al. 1875–97: *The Flora of British India*. 7 vols. London.
Hornell, J. 1920: "The Origins and Ethnological Significance of Indian Boat Designs." In: *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* 7, 3, pp. 139–256.
Huang Jin 黃溍 1922: "Ma shi shi pu 馬氏世譜." In: *Jinhua Huang xiansheng wenji* 金華黃先生文集, *Sibu congkan chubian* 四部叢刊初編 [facsimile of Yuan edition]. Shanghai.
— 2004: "Ma shi shi pu 馬氏世譜." In: Li Xiusheng 李修生 (ed.): *Quan Yuan wen* 全元文. Vol. 30. Nanjing.
Ji Han 嵇含 2003: *Nanfang caomu zhuang* 南方草木狀. In: Zhang Zhi 張智 (ed.): *Zhongguo fengtu zhi congkan* 中國風土志叢刊. Vol. 61 [facsimile of *Siku quanshu* 四庫全書 edition]. Yangzhou.
Kahl, O. 2015: *The Sanskrit, Syriac and Persian Sources in the Comprehensive Book of Rhazes*. Leiden.
Khare, C. P. 2016: *Ayurvedic Pharmacopoeial Plant Drugs: Expanded Therapeutics*. Boca Raton.
Laufer, B. 1919: *Sino-Iranica: Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran*. Chicago.
Leslie, D. D. 1986: *Islam in Traditional China*. Canberra.
Lev, E./Z. Amar 2008: *Practical Materia Medica of the Medieval Eastern Mediterranean World According to the Cairo Genizah*. Leiden.
Li Fang 李昉 et al. 1960: *Taiping yulan* 太平御覽. 4 vols. Beijing.
Li Shizhen 李時珍 1982: *Bencao gangmu* 本草綱目. 2 vols. Beijing.
Li Zhao 李肇 1979: *Tang guo shi bu* 唐國史補. Shanghai.
Lim, T. K. 2014: *Edible Medicinal and Non Medicinal Plants*. Vol. 8, *Flowers*. Dordrecht.
Lin Gan 林干/Zai Si 再思 1995: *Dong Hu Wuhuan Xianbei yanjiu yu fulun* 東胡烏桓鮮卑研究與附論. Huhehaote.
Litvinsky, B. A. (ed.) 1996: *History of Civilizations of Central Asia*. Vol. 3: *The Crossroads of Civilizations: A. D. 250–750*. Paris.
Ma Tai-Loi 1978: "The Authenticity of the Nan-fang Ts'ao-mu Chuang 南方草木狀." In: TP, 2nd series, 64, 4/5, pp. 218–252.
MacKenzie, D. N. 1986: *A Concise Pahlavi Dictionary*. Oxford.
Métailié, G. 1981: "Bibliographie indicative concernant la botanique et l'ethnobotanique de la Chine (ancienne et moderne)." In: *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée* 28e année, no. 3–4, pp. 353–368.
— 1993: "Plantes et noms, plantes sans noms dans le *Zhiwu mingshi tukao*." In: *Extrême-Orient – Extrême-Occident* 15, pp. 139–148.
Morley, J. A. E. 1949: "The Arabs and the Eastern Trade." In: *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 22, 1, pp. 143–176.
Needham, J. 1986: *Science and Civilisation in China*. Vol. 6: *Biology and Biological Technology*. Part 1: *Botany*. Cambridge.
Ouyang Xiu 歐陽修/Song Qi 宋祁 1975: *Xin Tang shu* 新唐書. 20 vols. Beijing.
Ouyang Xun 歐陽詢 1982: *Yiwen leiju* 藝文類聚. 4 vols. Shanghai.
Pelliot, P. 1903: "Le Fou-nan." In: BEFEO 3, pp. 248–303.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000439

— 1912: "Bulletin Critique: Friedrich Hirth et W.W. Rockhill, *Chau Ju-kua, His work on the Chinese and Arab Trade in the twelfth and thirteenth Centuries, entitled Chu-fan-chi*, traduit et annoté, St Pétersbourg, Imprimerie de l'Académie des Sciences, 1912 [i.e. 1911] …" In: TP, 2nd series, 13, pp. 446–481.
— 1959: *Notes on Marco Polo: ouvrage posthume*. Vol. 1. Paris.
PULLEYBLANK, E.G. 1983: "The Chinese and Their Neighbors in Prehistoric and Early Historic Times." In: D.N. KEIGHTLEY (ed.): *The Origins of Chinese Civilization*. Berkeley.
— 1991: *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*. Vancouver.
REED, C.E. 2003: "Motivation and Meaning of a 'Hodge-Podge': Duan Chengshi's 'Youyang zazu'." In: JAOS 123, 1, pp. 121–145.
SAEKI, P.Y. 1951: *The Nestorian Documents and Relics in China*. Tokyo (2nd ed.).
SCHAFER, E.H. 1948: "Notes on a Chinese word for Jasmine." In: JAOS 68, 1, pp. 60–65.
— 1963: *The Golden Peaches of Samarkand: A Study of T'ang Exotics*. Berkeley.
— 1967: *The Vermilion Bird: T'ang Images of the South*. Berkeley.
SCHUESSLER, A. 2007: *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*. Honolulu.
— 2009: *Minimal Old Chinese and Later Han Chinese: A Companion to Grammata Serica Recensa*. Honolulu.
SENGYOU 僧祐 1995: *Chu Sanzang ji ji* 出三藏集記. Beijing.
SIMA GUANG 司馬光 1956: *Zizhi tongjian* 資治通鑑. 20 vols. Beijing.
TAINTOR, E.C. 1868: "Henna in China." In: *Notes and Queries on China and Japan* 2, 3, pp. 46–47.
TIBBETTS, G.R. 1956: "Pre-Islamic Arabia and South-East Asia." In: *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 29, 3, pp. 182–208.
— 1957: "Early Muslim Traders in South-east Asia." In: *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 30, 1, pp. 1–45.
TUOTUO 脫脫 et al. 1975: *Jin shi* 金史. 8 vols. Beijing.
WANG HAO 汪灝 et al. n.d.: *Yuzhi Peiwen zhai Guang qun fang pu* 御製佩文齋廣群芳譜. In: *Wenyuan Ge Si ku quanshu* 文淵閣四庫全書 [facsimile edition on CD-ROM]. Wuhan.
WANG PU 王溥 1955: *Tang huiyao* 唐會要. 3 vols. Beijing.
WANG XIANGJIN 王象晉 2001: *Qun fang pu* 群芳譜. In: *Siku quanshu cunmu congshu, bu bian* 四庫全書存目叢書, 补編. Vol. 80. Ji'nan.
WANG YUHU 王毓瑚 1964: *Zhongguo nongxue shulu* 中國農學書錄. Beijing.
— 2006: *Zhongguo nongxue shulu* 中國農學書錄. Beijing.
WATSON, J.F. 1868: *Index to the Native and Scientific Names of Indian and Other Eastern Economic Plants and Products*. London.
WEI ZHI 魏徵 et al. 1973: *Sui shu* 隋書. 6 vols. Beijing.
WHEATLEY, P. 1961: *The Golden Khersonese: Studies in the Historical Geography of the Malay Peninsula before A.D. 1500*. Kuala Lumpur.
WOLTERS, O.W. 1967: *Early Indonesian Commerce: A Study of the Origins of Srivijaya*. Ithaca.
WU QIXUN 吳其濬 1959: *Zhiwu mingshi tukao chang bian* 植物名實圖考長編. Beijing.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000440

— 2002: *Zhiwu mingshi tukao* 植物名實圖考 [facsimile of 1828 edition]. In: *Xuxiu Si ku quanshu* 續修四庫全書, *Zi bu* 子部. Vols. 1117 (pp. 487–868), 1118. Shanghai.

Wu Zhengyi/P.H. Raven/Hong Deyuan (eds.) 1996: *Flora of China*. Vol. 15. St Louis/Beijing.

— 2003: *Flora of China*. Vol. 5. St Louis/Beijing.

Xuanzang 玄奘/Bianji 辯機 1985: *Da Tang Xiyu ji jiaozhu* 大唐西域記校注. Annotated by Ji Cilin 季羨林 et al. Beijing.

Yang Jidong 1998: "Replacing *hu* with *fan*: A Change in the Chinese Perception of Buddhism during the Medieval Period." In: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 21, 1, pp. 157–170.

Yao Silian 姚思廉 1973: *Liang shu* 梁書. 3 vols. Beijing.

Yijing 義淨 1988: *Da Tang Xiyu qiufa gaoseng zhuan jiaozhu* 大唐西域求法高僧傳校注. Annotated by Wang Bangwei 王邦維. Beijing.

Zhao Rukuo 趙汝适 2000: *Zhu fan zhi jiaoshi* 諸蕃志校釋. Annotated by Yang Bowen 楊博文. Beijing.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000441

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000442

The Reconstruction of an Abecedarian Hymn Cycle in the Chinese Manichaean Hymn-Scroll

By Hu Xiaodan 胡晓丹, Beijing/Berlin*

Summary: The Chinese Manichaean Hymn-scroll was found in Dunhuang by M. A. Stein in the beginning of the 20th century. And it is now preserved in the British Museum, under the signature Or. 8210, S. 2659. Previous studies have proved the originals of the texts on the Hymn-scroll are in Middle Iranian languages, and share many similarities with the Middle Iranian texts unearthed in Turfan. Based on the Middle Iranian hymns from Turfan, the abecedarian scheme of the originals of the Chinese hymns can be reconstructed, providing a new perspective to see the Chinese texts.

There are six remarkable hymns preserved in line 184–260 of the Chinese Hymn-scroll, each has 24 sentences (except that the second one has 22). The Middle Iranian originals of these hymns can be shown to be abecedarian hymns. And the first three hymns formed a hymn cycle, each one as a canto.[1] W. B. Henning was the first to notice one of these hymns as a translation of Middle Persian abecedarian hymn. In the annotations to Tsui Chi's translation of the Hymn-scroll he had a note on this hypothesis[2].

1. Editions of the Middle Iranian Abecedarian hymns

D. Durkin-Meisterernst collected and commented on the published Middle Iranian abecedarian hymns in 2009.[3] There are two important editions in English, i. e. Durkin-Meisterernst 2014 and Shokrifoumeshi 2015.

Remarks on following forms:

1. When there is more than one edition for a hymn, the most complete version is listed.

* Sandwich doctoral student in Peking University (Department of History) and Freie Universität Berlin (Institut für Iranistik).

[1] The other three hymns, reconstructed as Pa abecedarian hymns, are different from this MP hymn cycle in many aspects. And they will be discussed in another article.

[2] Henning 1943, p. 216, note 4.

[3] See Durkin-Meisterernst 2015.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000443

2. When a hymn or a group of hymns are preserved on more than one fragment, the signature of the main fragment with a plus sign is listed.
3. The number in brackets after the signature indicates the number of the hymns included in the calculation.
4. The sequence of the editions is in chronological order; the sequence of the signatures is based on the original sequence in the editions.
5. Duplicates are not counted, thus not listed here.

MP[4] (48 hymns)[5]

Edition	Signature
Boyce 1975 and Klimkeit 1993	S13+, S9, S8, Pelliot, fragments divers D. A., fragment K(Pelliot M914.2)(2), M224 I, MIK III 8259 I, M727a, M28 I(3)
Reck 2004	M5847, M234, M394, M485a, M785, M181(2), M874
Durkin-Meisterernst 2014	M5755, M5756+, M5692B+, M212A, M5260(2), M871l, M385, M294(2), M527, M8, M5901(2), M531, M714, M554(2), M90, M235 I, M82+(2), M246(2), M359(2), M736, M6230, M6241

Pa (168 hymns)[6]

Edition	Signature
Boyce 1952	M722, M2700(T I D 51a)(2), M352, M6683(T II K 2), M2089(T I D 20)
Boyce 1975& Klimkeit 1993	M94+(2), M6232(2), M710, M741(2), M67+, M77(2), M39(4), M737, M5, M8171(2), M6, M42, M763
Reck 1992	M229
Sundermann/ Kudara/ Yoshida 1997	Ōtani 6193
Morano 2000	M104+, M24+, M812
Reck 2004	M86(3), M1610(2), M502a, M284a(2), M284b, M1316+, M763, M5640, M5860 I(2), M73(6), M749(2), M785, M30(2)

[4] In this article, MP stands for Middle Persian, Pa for Parthian, and Chi. for Chinese.

[5] For Pelliot, fragments divers D. A.[=Douldur-âqour], fragment K(Pelliot M914.2), see P. de Menasce: "Fragments manichéens de Paris." In: M. Boyce/I. Gershevitch (eds.): *W. B. Henning Memorial Volume*. London 1970, pp. 303–306. For M28, see P. O. Skjærvø: "The Manichaean Polemical Hymns in M28 I. A review article." In: *Bulletin of the Asia Institute* 9 (1995), pp. 239–255.

[6] Thanks to Prof. Y. Yoshida for pointing out the hymn in Ōtani collection that I had overlooked.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000444

Edition	Signature
Durkin-Meisterernst 2006	M7(5), M10, M540c, M33(5), M367, M279+(3), M83 I(3), M200, M105a, M5858(2), M726(2), M6650(8), M759 II(3)
Reck 2007	So13505
Durkin-Meisterernst/ Morano 2010	"pd hrwyn" on M259c+ etc.
Durkin-Meisterernst 2014	M396+(2), M480a, M794d, M347(2), M885, M432+(2), M5501+, M76, M32a(2), M775, M29(2), M547, M700(2), M498a, M871d, M282(4), M851a+(2), M6201, M8100, M5700(2), M8301(2), M4521, M6930, M745b, M275a+(2), M5903+(2), M460b, M569a+, M374(3), M434(2), M873a, M5500+, M1404, M392, M224 II, M238(2), M765b, M1176, M3713, M5192(2), M3711, M1912, M465, M616, M2852, M250+, M511
Shokri-foumeshi 2015	M92+, M88+, M507+, M533+(2), M8828+

2. The investigation on abecedarian words

I collected the abecedarian words preserved in these hymns. Below I present the ʾ strophe (i. e. the first strophe in the abecedarian scheme) as an example.

MP

Abecedarian word	Form	Frequency attested
ʾfryn-/ʾfryn	pres. stem/n.	5
ʾmd	pp.I	4
ʾfwr-	pres. stem	2
ʾrzʾn	a.pl.	1
ʾw	prep.	1
ʾbr	prep.	1
ʾwš	pron.	1
ʾʾwn	correl.adv.	1
ʾbdʾc-	pres. stem	1
ʾšnw-	pres. stem	1
ʾwḫ	adv.	1

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000445

Pa

Abecedarian word	Form	Frequency attested
ʾfryn-	pres. stem	12
ʾgd	pp.I	8
ʾw	prep.	6
ʾrjʾn	a.	5
ʾc	prep.	5
ʾbxšʾh-	pres. stem	4
ʾmwst	a.	2
ʾwn	interj.	2
ʾxšd	n.	2
ʾmʾẖ	pron.	2
ʾwr-	pres. stem	2
ʾwd	conj.	2
ʾbr	prep.	1
ʾʾlyf	n.	1
ʾg	conj.	1
ʾmwcg	n.	1
ʾmyn	interj.	1
ʾzdygr	n.	1
ʾmwrd-	pres. stem	1
ʾwšʾn	pron.	1
ʾgʾdg	n.	1
ʾrdʾwyft	n.	1

The results of the calculation can be summarized as follows:

1. Some words are particularly frequently used. For example, ʾfryn- is the most frequently used word in ʾ strophe of both MP and Pa hymns. And ʾgd, ʾw, ʾrjʾn etc. are also remarkable. Verbs, adjectives, nouns and pronouns are preferred.
2. In most of the strophes, the abecedarian words for MP and Pa hymns are similar, i. e. both the MP word and its Pa equivalent are used in high frequency. On the other hand, few complete hymns are preserved among the 48 MP hymns, some of which only have 2 or 3 strophes left on the

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000446



© British Library

Fig. 1: Chinese Manichaean Hymn Scroll (Or. 8210, S. 2659/7)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000447



S. 2659 /8

© British Library

Fig. 2: Chinese Manichaean Hymn Scroll (Or. 8210, S. 2659/8)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000448

fragments. And the material for some strophes of the MP hymns are limited. Thus in the reconstruction of the MP hymns, the Pa equivalents are taken into consideration.

3. In strophe y, l, and ʿ, MP hymns are different from the Pa ones. And there is no j strophe in MP hymns, but the j is used in the y stophe.

3. Reconstruction of the abecedarian scheme

The English translation in italics is Tsui Chi's version[7].

Title
歎諸護法明使文 子(于)黑哆忙你電達作 有三疊
In Praise of all Law-Protecting Messengers of Light[8] *(By Tzu-hei-tuo Mang-ni*[9] *Tien-ta*[10] *in 3 cantos)*

Introductory verse[11]
烏列弗哇阿富覽，彼駛踴使護法者
'wryd frwxyy 'fwr'm[12] "Come, the fortune! Let's praise!" *The valiant and brave Messengers, Protectors of the Law.*

---

[7] Tsui Chi: "Mo Ni Chiao Hsia Pu Tsan 'The Lower (Second?) Section of the Manichaean Hymns'." In: BSOAS 11 (1943), pp. 174–219.

[8] There is a fragmentary Uyghur parallel of this hymn cycle. See P. Zieme: "Alttürkische Parallelen zu den Drei Cantos über die Preisung der Lichtgesandten." In: J. P. Laut/K. Röhrborn (eds.): *Vom Aramäischen zum Alttürkischen. Fragen der Übersetzung von manichäischen Texten. Vorträge des Göttinger Symposiums vom 29./30. September 2011.* Berlin/Boston 2014, pp. 199–221. I owe this information to Prof. A. Yakup.

[9] Henning tried to reconstruct the author's name (Henning 1943, p. 216, note 3), unfortunately he was misled by the edition in *Taishō Tripiṭaka*, in which the first Chi. character was erroneous. Yoshida corrected this (corrected 子 into 于), and pointed out the name was difficult to identify. See Y. Yoshida 吉田豊: "Remarks on the Manichaean Middle Iranian terms transcribed in Chinese script." 漢訳マニ教文献における漢字音写された中世イラン語について. In: *Studies on the Inner Asian Languages* 内陸アジア言語の研究 2 (1987), p. 15.

[10] Tien-ta (Chi. 電達), E. Waldschmidt and W. Lentz suggested the Sogdian and Uyghur background of this term ("Die Stellung Jesu im Manichäismus." In: *Abhandlungen der (Königlich-) Preussischen Akademie der Wissenschaften* 1926, 4, p. 8), which was supported by Henning (1943, p. 216, note 3). As W. Sundermann commented, "although dēnāwar predominated in Middle Iranian Manichaean texts, in Buddhist texts dēndār was preferred" ("Dīnāvarīya." In: EIr 7, 1996, p. 418= *Manichaica Iranica: ausgewählte Schriften von Werner Sundermann*. Roma 2001, vol. 1, p. 534)

[11] There are two strophes with ' in the beginning, it's hard to say which is the ' strophe, and which is an introductory verse or a refrain. Noteworthy is that the translator used a phonetic transcription in the first one, thus I assume it to be an introductory verse.

[12] Henning reconstructed this sentence as 'wrt fr'y 'fwr'm "Come! Let us praise more"(Henning 1943, p. 216, note 4). Yoshida doubted the reconstruction of the second

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000449

ʾ strophe: ʾrz'n
常明使衆元堪譽，願降大慈護我等
The masses of Messengers of eternal Light, naturally admirable ones! Pray bestow great mercy and protect us!
堪譽
Tsui Chi translated these two words as one word "admirable", it is better to translate them as "deserve to be honored, be worthy of honour". The word 堪 should be translated as "deserve" or "be worthy of".

ʾrz'n [M6230;ʾrj'n Pa 5][13]
Compare with:
ʾrz'n'n ʾw (')[….] 'st'wyšn "Worthy of … praise[14]" (M6230)
ʾrj'n ʾyy nmstyg "Worthy you are of supplication[15]" (M83 I)
ʾ strophe of the Middle Persian original of the second canto also starts with ʾrz'n (Chi. 堪).
護正法者誠堪譽，所謂大力諸明使
The Protectors of the Right Law, truly admirable! The so-called many herculean Messengers of Light.

b strophe: b'ryst
无上貴族輝耀者，蓋覆此處光明群
The unsurpassed noble race, the illustrious, cover and shelter here the flocks of Light!
无上 unsurpassed
b'ryst
b strophe of the second and third canto also start with b'ryst (Chi. 无上).
2nd canto 无上光明之種族，普於正法常利益
The race and family of the unsurpassed Light, who always benefit the Right Law universally!

word fr'y (Chi. 弗哇). He suggested another possibility frwxyy, and reconstructed the whole sentence as 'wryd frwxyy 'fwr'm ("Remarks on the Manichaean Middle Iranian terms transcribed in Chinese script", p. 15). Yoshida read the last line on U50 recto as ʾwryd frwxyy (the language of this line is MP, not Uyghur), and suggetsted to restore the beginning of the text on verso as ['fwr]'m, thus the reconstruction ʾwryd frwxyy 'fwr'm could be confirmed (mail to author on May 3rd, 2017). For the fragment U50, which contains the Uyghur parallel of this hymn cycle, see Zieme 2014, p. 205.

[13] The frequency calculated in the investigation is in square brackets after the suggested abecedarian word, e.g. "ʾrz'n [M6230;ʾrj'n Pa 5]" means ʾrz'n is only attested in M6230 as abecedarian word, and the Pa equivalent ʾrj'n is attested as abecedarian word 5 times. When a word is attested only once, the signature will be given. Some words are used in more than one strophes at the same time, if the attestation is in a different strophe, the strophe will be given in brackets.

[14] Durkin-Meisterernst 2014, p. 333.

[15] Durkin-Meisterernst 2006, p. 63.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000450

3rd canto 无上善族大力者，承慈父命護正法
The unsurpassed good race, the herculean Ones, who take orders from the compassionate father to protect the Right Law!

g strophe: gyhb'n
是守牧者警察者，常能養育軟羔子
You are the guarding shepherds, the sentinels, you will be able to feed and nurse the soft lamb-sons.
守牧者 shepherd
gyhb'n [4; Pa 2]

d strophe: d'ywr
真斷事者神聖者，遊諸世間最自在
The real judges, the divine and holy ones, wandering about in all the worlds most freely.
斷事者 judge
d'ywr [2; d'dbr Pa 6]
Compare with:
d'ywr ʿy r'st ty(… …) ky pd tw bwxt (ny) (')ndrxsyd "True judge … who was saved in you will not be repressed[16]" (M294)

h strophe: hrw
能降黑暗諸魔類，能滅一切諸魔法
Who can conquer all the devilish races of the dark, and who can destroy all the "Laws of the Devils" (i. e. magic?).
諸 all
hrw [M28 I & 2 (h strophe); Pa 14 & 4 (h strophe)]

w strophe: wcydgy
進途善衆常提策，於諸善業恒祐助
Who always lift and inspire the good Masses who advance, and always bless and help all doers of good.
善衆 good masses
wcydgy [M82+, or wcydg M714; wjydg Pa 2]

z strophe: zwr
與聽信者加勤力，於諸時日為伴侶
Who increase the industrious strength of the Hearers and Believers, and who are companions of all hours and days.
加勤力 increase the industrious strength
zwr [2; z'wr Pa 9]

[16] Durkin-Meisterernst 2014, p. 167.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000451

Compare with:
zwryd'n 'bzw'd "May your (pl.) power increase[17]" (M82+)

h strophe: hnzmn
又復常鑒淨妙衆，令離怨嗔濁穢法
Who also watch constantly the pure and wonderful Masses, freeing them from complaints, anger, and tarnished Laws.
淨妙衆 the pure and wonderful Masses
hnzmn [M82+ (ẖ strophe)]
Compare with:
hnzmn 'wzxṯ 'y mhr'spnd'n nyw'n "the pardoned assembly of the valiant Mahraspand[18]" (M82+)

ṯ strophe: twxš-
勤加勇猛无閑暇，令離魔王犯網毒
Industriously increasing in them bravery and valour without break, and keeping them from the poisonous traps of the king of devils.
勤加勇猛 industriously increasing in them bravery and valour
twxš- [M554 (t strophe); Pa 5 & 3 (t strophe)]
Compare with:
twxš'g'n wxd pdy(r)ynd ky hnzft rzm 'wd 'rdyg "the very strivers receive (it?), who have completed(?) the battle and the fight[19]" (M554)

y strophe: yzdygyrdyg
寥蔺一切諸明性，自引入於清淨法
Who serenely select all the natures of Light, and conduct them in person into the clean and pure Law.
明性 natures of Light
yzdygyrdyg [M82+]

k strophe: kst'r
訶罰惡業諸外道，勿令損害柔和衆
Who blame and punish all evil-doing heretics, forbidding them to injure and harm the soft and mild Masses.
外道 heretic
kst'r
Compare with:
'wd hmb''w qm'r bwr kst'r''n 'y xw'štyyh "And cut off the heads of the adversaries, the foes of peace[20]" (M4a II)

[17] DURKIN-MEISTERERNST 2014, p. 303.
[18] Ibid.
[19] DURKIN-MEISTERERNST 2014, p. 281.
[20] BOYCE 1975, p. 190; KLIMKEIT 1993, p. 159.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000452

l strophe: rwšn (r for l)[21]
光明善衆加榮樂，黑暗毒類令羞恥
Who to the good Masses of Light add prosperity and happiness, and who make ashamed the poisonous race of the Dark.
光明 light
rwšn [2]

m strophe: m'nyst'n
下降法堂清淨處，自榮善衆離怨敵
Who descend to the clean and pure place of the Hall of Law, and separate self-improving good Masses from the enemy.
法堂 hall of Law
m'nyst'n [Pa 2]

n strophe: nyš'n
顯現記驗為寬泰，能除怕懼及戰慄
Who display marvels, create ease and peace, and can destroy fears and trembling agitations.
記驗
Tsui Chi translated this word as "marvels". However 記驗 is a term frequently used in *Traité*. According to the parallel texts in *Der Sermon vom Licht-Nous* §21, §23[22], it should be a translation of nyš'n "sign" [M385; Pa M6232 & M86 (supplementary n)].

s strophe: sxwn
持孝善衆存慰愈，通傳善信作依止
Who maintain comfort and healing for the good Masses upholding filial piety, and who communicate good messages to be our reliance and standard!
慰愈
Tsui Chi's translation is "comfort and healing", but it is a verb attested in other Chinese classic texts, also written as 慰喻 or 慰諭, meaning "to use good words to comfort[23]". Thus the abecedarian word is very likely to be sxwn [M181; Pa 5]
Compare with:
sxwn (z')dg xrwšt bwɣ hyd m' d'ryd kyn u zyštyft pt̲ hw 'bryn šhrd'ryft 'spwr'n bwynd 'rg'w "Des Wortes Kinder seid ihr genannt worden, bewahret nicht Rache und Haß, in jenem höheren Reich sind die Vollkommenen edel.[24]" (M30)

[21] See Durkin-Meisterernst 2015, p. 114.
[22] Sundermann 1992, p. 64–65.
[23] Gudai hanyu cidian 古代漢語詞典 *(Ancient Chinese Dictionary)*, Beijing 2002, p. 1629.
[24] Reck 2004, p. 176.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000453

(sxwn) wxšmy(d..) [hyn](z)'wr('n) bgpwhr'n "Happy(?) speech of the powerful sons of god.[25]" (M374)
Considering the context, 持孝善衆 "good Masses upholding filial piety" might be an indirect translation of a phrase like "sons of god". In ancient China, "son of god" was used to address the emperor, that could be the reason for the compromise.

ʿ strophe: ʿzrw-
滅除魔鬼雜毒焰，其諸虛妄自然銷
Destroy the mingled poisonous flames of the devils and ghosts, and their vanity and arrogance will disappear by themselves.
The verb 滅除 (translated by Tsui Chi as "destroy") means "to extinguish (the flames)".
Compare with:
k' cr'ẖ 'bywh'n (.....)ryth' ʿzrwyd "wenn eine Lampe ohne Grund [ ] erlischt.[26]" (M556)

p strophe: pymwc-
倫辦全衣具甲仗，利益童男及童女
Prepare and provide full clothing, armour, and arms, and benefit the virgin boys and virgin girls.
倫辦全衣
prepare and provide full clothing
pymwc- [pdmwc- Pa 2]

c strophe: c'wn
一切魔事諸辛苦，如日盛臨銷暗影
All the affairs of the devils, all hardships will disappear like gloomy shadows before the glorious sun.
如 like
c'wn [2; cw'gwn Pa 9]

q strophe: qwn-
常作歡樂及寬泰，益及一切善法所
Always create joy and happiness, ease and peace, and bless all places where the Good Law exists.
作 create
qwn- [2; qr-/kr- Pa 14 & M6930 (k strophe)]

[25] Durkin-Meisterernst 2014, p. 217.
[26] C. Reck/W. Sundermann: "Ein illustrierter mittelpersischer manichäischer Omen-Text aus Turfan." In: *Zentralasiatische Studien des Seminars für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens der Universität Bonn* 27 (1997), p. 10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000454

Compare with:
qwnyd drwd w: rʾmyšn pd wyspʾn šhrʾn "He does/causes well-being and peace in every land[27]" (M82+)

r strophe: rwʾngʾn
接引衹贈不辭勞，利益觸處諸明性
Spare no labour to receive and guide and give alms and presents, so that benefits will belong to the natures of Light wherever they are.
衹贈 alms and presents
rwʾngʾn

š strophe: šʾdyẖ/šʾdyy
歡樂寬泰加褒譽，普及同卿光明衆
Let joy and happiness, ease and peace, and admiration, spread universally to "the Masses of Light from the same native Land".
歡樂 joy and happiness
šʾdyẖ/šʾdyy [2; šʾdyft Pa 8]

t strophe: thmyn-
唯願駛勇諸明使，加斯大衆堅固力
I only wish that the valiant and brave Messengers of Light, will increase in these great Masses the firm strength.
加斯大眾堅固力 increase in these great Masses the firm strength
thmyn- [M385]
Compare with:
thmynʾgʿy d[yn{?} pd] (w)hyẖ ° nywʾn (.)[… …] "Strengthener of the religion with/through/in wisdom. The good ones …[28]"(M385)

supplementary n strophe: nwyd-/nwyk- or nʿy-/nyy-
自引常安泰寬處，養育我等增福業
Conducting them in person to the peaceful and easy places of eternal, security, feed and nourish us, and advance our blessed careers.
自引常安泰寬處
conducting them in person to the peaceful and easy places of eternal, security The verb, which translated by Tsui Chi as "to conduct" (Chi. 引), can be interpreted as "to invite" or "to lead". Thus two verbs can be suggested, nwyd-/nwyk- "to announce, consecrate, invite"[29] [nwystg Pa M88+] or nʿy-/nyy-"to lead".

[27] Durkin-Meisterernst 2014, p. 303.
[28] Durkin-Meisterernst 2014, p. 163.
[29] nwyd-/nwyk-(niwēy-) is not attested in the published Manichaean MP texts, but attested in Pahlavi. See D.N. MacKenzie: *A concise Pahlavi dictionary*. London 1990,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000455

Compare with:
(n)[wys]tg hyd (')[w r](w)šn "you have been invited to the Light[30]" (M88+)
'fryn'ẖ 'rd'w [wjydg] 'w š(ẖr')n šẖr'n rw(šn')n ky wjyd 'yy pd (ds)t nwxz'd 'wš (nwyst ')yy 'w šhrd'ryft "Segne, gerechter Erwählter der Äonen von Äonen des Lichtes, der du erwählt wurdest durch den Erstgeborenen und von ihm eingeladen wurdest zur Herrschaft.[31]" (M137 I)

2nd canto

' strophe: 'rz'n
護正法者誠堪譽，所謂大力諸明使
The Protectors of the Right Law, truly admirable! The so-called many herculean Messengers of Light.
See the 1st canto.

b strophe: b'ryst
无上光明之種族，普於正法常利益
The race and family of the unsurpassed Light, who always benefit the Right Law universally!
See the 1st canto.

g strophe: gr'n
如有重惱諸辛苦，聖衆常蠲離淨法
If there be intense afflictions and other hardships, the saintly Masses will always dismiss and separate them from the Pure Law.
重 TSUI CHI's translation was "intense", literally it means "heavy".
gr'n [Pa M7]
gr'n mstyft kw xw(f)t 'štyy wygr's' 'wd 'w mn wyn'ẖ "Heavy (is the) sleep into which you have fallen! Will you wake up and look at me![32]" (M7)

d strophe: dyw
碎散魔男及魔女，勿令對此真聖教
Shatter and disperse the devils, male and female, forbidding them to face this truly holy religion.
魔 devil
dyw [Pa 4]

p. 60. See also W.B. HENNING: "A List of Middle-Persian and Parthian Words." In: BSOS 9 (1937), p. 85.= W.B. HENNING: *Selected Papers I*. Leiden 1977, p. 565.

[30] SHOKRIFOUMESHI 2015, p. 265.

[31] RECK 2004, p. 94.

[32] DURKIN-MEISTERERNST 2006, p. 29.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000456

ẖ strophe: hrw
能除惣敵諸暗種，安寧正法令无畏
They (= Messengers) can destroy the hostile enemy and all dark races, console and pacify the abiders in the Right Law, and make them fearless.
See the 1st canto.

w strophe: wrg
救拔羔子離豺狼，善男善女寧其所
Rescue and lift the lamb-sons from the jackals and wolves, and let good men and women have peace in their places.
羔子 lamb-son
wrg
Compare with:
r'styh' 'šm'ẖ x[w](n)d hyd šwb'n'n 'y wrg'n 'wd myš'n gyh 'y xwbyẖ ° "Truely (he/they) called you shepherds of lambs and sheep, animals of goodness![33]" (M8)
drwd 'br 'šm'h wrg'n nrm'n "Heil über euch, sanfte Lämmer.[34]" (*Die Rede der lebendigen Seele* 1.3, M85)
š'dyh' wyn'ryd · r(m) (w: g)yẖ r(w)[š]n 'wd pdr'yd frzynd'n · 'w šhry'r(y) twzy(š)n ('wd) w(y)c(')ryšn kwnd · pd dwn'n n'f'n · [·{?}] 'c dšn 'ystynyd · 'wd wh[y]g(')n (')c xwy · "Joyfully he arranges the flock and herd of light, and he gets the children/progeny ready. He does requital and separation of rulership (= of the ruler) into two peoples. He places (them/the sheep?) on the right and the he-goats on the left.[35]" (M235 I)

z strophe: z'yr
芸除惡草淨良田，常自鑒臨使增長
They pick out and destroy the evil weeds and purify the fertile fields, upon which they themselves always come and see that things should grow.
惡草 evil weed
Interestingly, "thorn" (Chi. 荊棘) is in z strophe of the 3rd canto.
法田荊棘勤科伐，令諸苗實得滋成
Plough up (?) and cut down frequently the thorns on the fields of Law, and let the young plants and grains thrive and ripen.

The metaphor of thorn and evil weed is also attested in *Der Sermon vom Licht-Nous* and Pa parable.

[33] Durkin-Meisterernst 2014, p. 191.
[34] Sundermann 2012, pp. 98–99.
[35] Durkin-Meisterernst 2014, p. 301.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000457

Traité: 先除荊棘及諸毒草，以火焚燒
"Zunächst entfernte er die Dornen und die giftigen Gräser und verbrannte sie mit Feuer[36]"
Der Sermon vom Licht-Nous §25: nxwšt z'zg png wd z'yr swcyd "zuerst Stachelpflanzen und Laub, und die Gräser verbrennt er[37]"
u p[t] hw zmyg pwr zyr 'wt '(sqd) rwdy[nd] "Und auf jenem Land wachs[en] viel Unkraut und (Dornengestrüpp)[38]" (M332)

Considering the parallelism between *Der Sermon vom Licht-Nous* and these two strophes, z'yr and z'zg are probably the abecedarian words.

h strophe: hgjyn-
弱者策之加大力，幖者偶之使无懼
The weak they inspire to greater strength, of the frightened (?) they become companions and make them fearless.
策 inspire
hgjyn- [M394]
Compare with:
wzrg zwrmnd hgjyn'g "groß starker Erwecker[39]" (M394)

t strophe: txt
同卿真衆須求請，如響應[40]聲速來赴
If "the true Masses from the same native Land" have needs and requests, to them they come quickly, like echoes (?) responding to the voice.
速 quickly
txt [2 (t strophe); Pa M5858 (t strophe)]
Compare with:
txtyh'h̲ w'rynyd · 'w wysp'n hwrw'n'n "quickly he causes happiness to all the pious ones[41]" (M82+)
rgm'n fr(y')d(') š'dyft j'(m)['h̲](tx)t'n 'rd'w['n] ny(w)'(n) ngwš(')[g'n "Will you (sg.) quickly help us, happiness, will you (sg.) lead the valiant rightous ones, the Hearers…[42]" (M5858)

---

[36] H. SCHMIDT-GLINTZER: *Chinesische Manichaica: mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar*, Wiesbaden 1987, p. 88.
[37] SUNDERMANN 1992, pp. 66–67.
[38] I. COLDITZ: "Bruchstücke manichäisch parthischer Parabelsammlungen." In: *Altorientalische Forschungen* 14 (1987), pp. 277, 279.
[39] RECK 2004, p. 153.
[40] This character was superfluous. See LIN WUSHU 林悟殊: Moni jiao jiqi dongjian 摩尼教及其東漸 *(Manichaeism and Its Eastward Expansion)*. Taipei 1997 (revised edition), p. 301.
[41] DURKIN-MEISTERERNST 2014, p. 303.
[42] DURKIN-MEISTERERNST 2006, p. 77.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000458

y strophe: j'yd'n (j for y)[43]
一切時中策淨衆，其樂性者常加力
In all the Hours they inspire the Pure Masses; to those who enjoy Nature they always add strength.
一切時中 in all the hours
j'yd'n [M5755]

k strophe: kst'r
造惡業者令羞恥，修善業者令歡喜
Those who perform evil deeds they make ashamed, those who cultivate good deeds they make joyous and happy.
造惡業者 those who perform evil deeds
kst'r
See the 1st canto.

l strophe: r'myn- (r for l)
清淨法門令寬泰，又復常加大寧靜
The clean and pure entrance of Law they make broad and peaceful, and add to it, now and again, great security and tranquillity.
令寬泰 make broad and peaceful
r'myn- [M82+ (r strophe)]
The phrase 大寧靜 "great security and tranquillity" might originate from r'myšn. Compare with:
qwnyd drwd w: r'myšn pd wysp'n šhr'n ° r'mynyd 'w xw'štygr'n · 'wd sr'x-šyn<y>d 'w dyw'n ° "He does/causes well-being and peace in every land. He gives peace to the beneficent ones and he shames the demons.[44]" (M82+)

m strophe: mn
我實不能具顯述，此歎何能得周悉
Verily, I cannot give a complete and revealing description, and how can this hymn of Praises include everything!
我 I
mn [Pa 4]

n strophe: nyw
勇族所作皆成辦，伎藝彌多難稱說
All that these brave races did was successfully done, their skill and art are very varied beyond account and speech.
勇 brave
nyw [M385 (supplementary n); Pa 3 & 4 (supplementary n)]

[43] Words with initial j are used for the y strophe. See Durkin-Meisterernst 2015, p. 113.
[44] Durkin-Meisterernst 2014, p. 303.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000459

s strophe: s'r'r
尊者即是劫傷怒思，其餘眷屬相助者
Even if the venerable priests were menaced, injured, or in anger (?), all the rest of the followers and assistants.
尊者
TSUI CHI translated it as "the venerable priests", however, it literally means "the venerable one (sg. or pl.)", which could be a translation of s'r'r [2].
劫傷怒思, which translated by TSUI CHI as "be menaced, injured, or in anger(?)" , in fact, is a phonetic transcription, i. e. kftynws[45], an angel's name. In this case, the Chi. text should be translated as "The venerable one is Kaftinus, with other followers and assistants."
Another angel's name 耶俱孚 Yākōb[46] appears in l strophe (r for l) of the 3rd canto.
Compare with:
gyhb'n wygr'd · kftynws s'r'r "The herdsman has woken up, Kaftinus the leader.[47]" (M82+)

ʿ strophe: ʿst'y-
一切時中應稱讚，為是究竟堪譽者
Will have to laud and praise in all the Hours, those who are eternally admirable.
稱讚 laud and praise
ʿst'y- [M554]

p strophe: pywhyšn
唯願令時聽我啓，降大慈悲護我等
I only wish now that they will listen to my petitions, grant great mercy, and protect us.
啓 petition
pywhyšn[48]

c strophe: c'š-
任巧方便自遮防，務得安寧離怨敵
Letting us have skillful means to cover and defend ourselves, so that we shall gain peace and security, and be away from the enemy.
任巧方便 letting us have skillful means
c'š- [Pa 2[49]]

[45] S. N. C. LIEU: *Manichaeism in central Asia and China*. Leiden 1998 (Nag Hammadi and Manichaean Studies 45), p. 51.
[46] WALDSCHMIDT/LENTZ 1926, p. 8.
[47] DURKIN-MEISTERERNST 2014, p. 301.
[48] Thanks to Prof. YOSHIDA for the suggestion on this strophe in the mail on May 3rd, 2017.
[49] This verb is not attested in the published MP texts, but attested in Pahlavi, as Prof. DURKIN-MEISTERERNST kindly pointed out to me. See also MACKENZIE 1990, p. 22.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000460

Compare with:
c'šyd u 'ndy(š)[yd] kw n(y b)[wyd] dw(š)[ ] (w)["Lehret und gedenket, dass (ihr nicht schlecht-[ ] seid)[50]" (M284b)
c'šyd kyrdg'n r'štyft "Teach the truth of the good deed![51]" (M83 I)

q strophe: q'm
唯願法門速寬泰，巍巍堂堂无郭礙
I only wish that the Entrance of Law will soon be broad and peaceful, grand and magnificent, and without obstacles.
願 wish
q'm [q'm/k'm Pa 3]
Compare with:
q'm b[w'h] pt mn (h)rwyn [4] k'm bw'h [pt] mn dyn 'rd'wyf(t) "Der Wille ge[schehe] durch mich alle[ ] der Wille geschehe [durch] meine Kirche der Gerechtigkeit[52]" (M284b)

r strophe: r'h
我等道路重光輝，遊行之處得无畏
That our way and road be shining and glistening once again, and wherever we wander and go we are free of fears.
道路 way and road
r'h [Pa M86]

š strophe: š'd
歡樂慕闍諸尊首，乃至真心在法者
The joyous and happy Mu-she and the many venerable Head Priests, and all those who have a true heart in the Law.
歡樂 joyous and happy
š'd [Pa 4]

t strophe: twxš-
各加踴躍及善業，必於諸聖獲大勝
Each of you, increase your cheerful spirit and good deeds, and receive the great triumph (victory) from the many Saints!
加踴躍及善業 increase cheerful spirit and good deeds
See t strophe of the 1st canto.

[50] Reck 2004, pp. 114–115.
[51] Durkin-Meisterernst 2006, pp. 66–67.
[52] Reck 2004, p. 114.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000461

3rd canto

ʾ strophe: ʾfwr-
諸明使衆恕我等，慈父故令護我輩
Messengers of Light pardon us! You whom the compassionate Father has intentionally ordered to protect us.
護 TSUI CHI translated this word as "protect". According to the context, we can interpret it as "bless".
See the phonetic transcription reconstructed by HENNING and YOSHIDA.

b strophe: b'ryst
无上善族大力者，承慈父命護正法
The unsurpassed good race, the herculean Ones, who take orders from the compassionate father to protect the Right Law!
See the 1st canto.

g strophe: gyhb'n
既於明群充牧主，所有苦難自應防
Since you are shepherds of the flocks of Light, you should naturally defend us against all existing distresses.
See the 1st canto.

d strophe: dynd'r
是開法者修道者，法門所至皆相倚
You are the enlighteners of Law, the cultivators of the doctrine (Tao), and wherever be the goers to the Entrance of Law, they rely on you.
修道者 cultivators of the doctrine
dynd'r
See the author's name.

h strophe: hnzmn
護樂性者棄世榮，並請遮護加大力
Guide the enjoyers of Nature to abandon worldly prosperity, and pray, withal, shelter and protect them with increasingly great strength.
樂性者 enjoyers of Nature
See h strophe of the 1st canto.

w strophe: wrg
柔濡羔子每勤收，光明淨種自防被
Always industriously collect the soft and timid (?) lamb-sons, and defend and cover in person the pure race of Light.
柔濡羔子 soft and timid lamb
wrg'n nrm'n (M85)
See the 2nd canto.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000462

z strophe: z'zg
法田荊棘勤科伐，令諸苗實得滋成
Plough up (?) and cut down frequently the thorns on the fields of Law, and let the young plants and grains thrive and ripen.
荊棘　the thorns
See the 2nd canto.

h strophe: hrystg
既充使者馳驛者，必須了彼大聖旨
Since you are the Messengers, the horsemen between post houses, you must understand that great Saint's will.
使者　the messenger
hrystg [S8 (h strophe)]
hrystg as a dialectal variant of frystg may be dictated by the abecedarian scheme[53].

ṯ strophe: tn or tnw'r
復與法躰元无二，平安護此善明群
You must never again differ with the embodiment of Law, and protect this good flock of Light in peace and comfort.
法躰　the embodiment of law
tn/tnw'r [tnw'r M246, Pelliot, fragments divers D. A., fragment K (t strophe); tn Pa M279+, tnb'r Pa 7 (t strophe)]
Compare with:
tnb'r bg'nyg wyndyd ·· pdmwcn 'wd dydym wzrg "you obtain the divine body, garment and great diadem[54]" (M88+)
hwcyhrg y(zd)ygyrd ° tn b'myn 'bydwš "beautiful, made by god; radiant body without decay(?)[55]" (M279+)

y strophe: yzdygyrd
世界法門諸聖置，專令使衆常防護
The Entrance of Law in the world was the establishment of many Saints, to be for ever defended and protected by the Messengers.
諸聖置　the establishment of many Saints
yzdygyrd [M6241]

k strophe: kyrbkr/qyrbkr
既充福德驍踴者，實勿輕斯真聖教
Since you are the blessed and virtuous, valiant and brave ones, verily, neglect not this truly Holy Religion.

[53] Durkin-Meisterernst 2015, p. 114.
[54] Shokrifoumeshi 2015, p. 265.
[55] Durkin-Meisterernst 2006, p. 57.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000463

福德者　the blessed and virtuous one
kyrbkr/qyrbkr [2 (q strophe); Pa 2 & 3 (q strophe)]

l strophe: rf-/rp- (r for l)
頭首大將耶俱孚，常具甲仗摧逆黨
The great General,Yeh Chü Fu (reconstructed as Yākōb by WALDSCHMIDT/LENTZ), *at the head of us, always prepares armour and arms to shatter the rebellious partisans.*
The verb 摧 interpreted as "to shatter", might be related to rf-/rp- "to assail, to attack[56]". The noun rfydgyẖ is attested in S9 (r strophe) as abecedarian word. The verbs in the r strophe of this canto are 征罰 and 攻, which can also be translated as "to attack". The abecedarian words of these two strophes might be identical.

m strophe: mwrd'xyz[57]
大雄淨風能救父，勅諸言教及戒約
The great brave pure Wind, the able Saviour Father, has issued words and teachings, commandments and testaments.
能救父　the able Saviour Father
mwrd'xyz [2]

n strophe: nyw
福德勇健諸明使，何故不勤所應事
You the blessed and virtuous, bold and valiant Messengers of Light! Why labour you not in the affairs which are in your duty?
勇健　bold and valiant
See the 2nd canto.

s strophe: swst
勿懷懈怠及變異，莫被類於犯事者
Be not slack and lazy, nor renegade, nor varying, nor be likened to those offenders.
懈怠　slack and lazy
swst
Compare with:

[56] HENNING 1037, p. 87 = *Selected Papers* I, p. 567.
[57] There is another possibility for the abecedarian word of this strophe, i.e. the adjective "brave" (Chi. 雄, literally means "manly, masculine"), to be reconstructed as mrd'ng. However mrd'ng is not attested as an abecedarian word for the published MP hymns. I offered two options at Collegium Turfanicum 88 (in Turfanforschung, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften; on April 27th, 2017), the latter was accepted by Dr. E. MORANO.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000464

’(w)[d] swst m’ bwyd ’c rn(j) ‘y xwd’wn bwrdn “Und ermattet nicht, die Mühen des Herrn zu ertragen[58]” (M454 I)
pd zm’n zm’n ’c kyrdg’n swst ° w: fr’mwš bwynd “Von Zeit zu Zeit werden sie in ihren Werken lässig und vergeßlich.[59]” (M47)

‘ strophe: ’z’d (’ for ‘)
必須如彼能牧主，掣脫羔兒免狼虎
You must be like that able shepherd-lord, who seizes and frees the lamb-children from wolves and tigers.
Compare with:
gyẖ ‘yt h(y)[št] ’c wysp šh(r)[’n{?}] (hy)štw(d) mw(…gwrg’n [… ..](.) ’z’d{?}
“The flock(s) that you left behind from all the lands; you left (at the mercy of) (?) wolves… … free[60]”(M527)
’wm’n b[wz’nd] ’c drwnd ’hrmyn “and deliver us from evil Ahriman[61]” (M4a II)
Thus the abecedarian word can be ’z’d, or ’c [M82+]

p strophe: p’sb’n
彼大威聖降魔將，是上人相常記念
That great authoritative Saint: the devil-conquering General, whoever is a person of superior-man’s Form will always remember Him.
彼大威聖降魔將　that great authoritative saint: the devil-conquering general
This phrase suggests that the original abecedarian word might be p’sb’n “protector” [Pa 2]
Compare with:
p’sb’n ’yy ’wd wyn’r’g “You are the guardian and the arranger[62]” (M83 I)
fryštg qyrbk(r) p’sb’n hwzynyẖ cyhrg mšyh’ kyrbkr yyšw “Pious apostle, well-protecting protector; form Messiah, pious Jesus[63]” (M851a+)

c strophe: cy
元化使衆自莊嚴，故令護法作寬泰
He it is who has originally turned the Masses of Messengers to dignity and solemnity, and intentionally ordered them to protect the Law and create ease and peace.

---

[58] F.C. Andreas/W.B. Henning: “Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan. III.” In: *Sitzungsberichte der (Königlich-) Preussischen Akademie der Wissenschaften* 1934, p. 891 = *Selected Papers I*, p. 318.
[59] Sundermann 1973, p. 88.
[60] Durkin-Meisterernst 2014, p. 189.
[61] Boyce 1975, p. 191; Klimkeit 1993, p. 160.
[62] Durkin-Meisterernst 2006, p. 65.
[63] Durkin-Meisterernst 2014, p. 149.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000465

The abecedarian word for this strophe is ambiguous. It might be the frequently used word cy [M736; Pa 4 & tšy 6 (t strophe)], as a relative pronoun or conjunction. In this case, it is hard to see from the Chi. translation.

q strophe: kst'r
令諸降魔伏外道，以光明手持善衆
Let the many conquerors of devils subjugate the heretics, use your hands of Light to uphold the good Masses.
外道 heretic
See k strophe of the 1st canto.

r strophe: rf-/rp-
勤加勇猛常征罰，攻彼迷徒害法者
Industriously increase your bravery and valour, and always attack and punish, and assail those stupefied ones and injurers of the Law.
征罰 (attack and punish) and 攻 (assail)
See l strophe (r for l).

š strophe: š'dyẖ/š'dyy
清淨善衆持戒人，各願加歡及慈力
May the clean and pure Good Masses, the upholders of commandments, each of them increase his joy and compassionate strength!
歡 joy
See the 1st canto.

t strophe: thmyy
我今略述名伎藝，諸明使衆益法者
I have now briefly stated the famous skills and arts, of the Messengers of Light and promoters of Law.
伎藝 skills and arts
thmyy [M82+ (ṯ strophe)]
thmyy pdyryd · 'c b'n 'y b'ryst ° yzdygyrdyg 'wt 'st'yšn · 'c zwr'n 'y wzrgyy ·
"Receive (pl.) strength from the gods of paradise, godliness and praise from the powers of greatness![64]" (M82+)

supplementary n strophe: nywš'g
其有聽衆相助人，與法齊安無郭礙
If there be Hearers and those who help, they will be safe together with the Law without obstacles.
聽衆 hearer
nywš'g [ngwš'g Pa M77]
doxology

[64] Durkin-Meisterernst 2014, p. 303.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000466

救拔詮者破昏徒，摧伏魔尊悅淨眾
Rescue and lift the Elect and defeat the stupefied ones, shatter and subjugate the chief devil and please the pure Masses.

4. Conclusion

Based on the Middle Iranian hymns from Turfan, the alphabetical framework of the originals of the Chinese hymns can be reconstructed, providing a new perspective to see the Chinese texts. Otherwise the internal relationship between the strophes are hidden by the translation.

Abecedarian hymns, as an important genre of Manichaean hymnology, due to the restrictions involved, is a challenge for the translating process of the Manichaean communities. Thus most of the abecedarian hymns are regarded as original compositions in Middle Persian and Parthian, rather than translations.[65] Whether the abecedarian tradition can be used or not, depends on the language itself. So for example, the lack of an alphabet in Chinese is not compatible with this Manichaean heritage.[66]

Appendix

Line 184 歎諸護法明使文，于黑哆忙你電達作，有三疊
Line 185 烏列弗哇阿富覽，彼駛踴使護法者。常明使衆元堪譽，願降大慈護我等。
Line 186 无上貴族輝耀者，蓋覆此處光明群。是守牧者警察者，常能養育軟羔子。
Line 187 真斷事者神聖者，遊諸世間最自在。能降黑暗諸魔類，能滅一切諸魔法。
Line 188 進途善衆常提策，於諸善業恒祐助。與聽信者加勤力，於諸時日為伴侶。
Line 189 又復常鑒淨妙衆，令離怨嗔濁穢法。勤加勇猛无閑暇，令離魔王犯網毒。
Line 190 寥蘭一切諸明性，自引入於清淨法。訶罰惡業諸外道，勿令損害柔和衆。
Line 191 光明善衆加榮樂，黑暗毒類令羞恥。下降法堂清淨處，自榮善衆離怨敵。
Line 192 顯現記驗為寬泰，能除怕懼及戰慄。持孝善衆存慰愈，通傳善信作依止。
Line 193 滅除魔鬼雜毒焰，其諸虛妄自然銷。偪辦全衣具甲仗，利益童男及童女。
Line 194 一切魔事諸辛苦，如日盛臨銷暗影。常作歡樂及寬泰，益及一切善法所。
Line 195 接引覞贈不辭勞，利益觸處諸明性。歡樂寬泰加褒譽，普及同俳光明衆。
Line 196 唯願駛勇諸明使，加斯大衆堅固力。自引常安泰寬處，養育我等增福業。
Line 197 歎諸護法明使文，第二疊
Line 198 護正法者誠堪譽，所謂大力諸明使。无上光明之種族，普於正法常利益。
Line 199 如有重惱諸辛苦，聖衆常蹋離淨法。碎散魔男及魔女，勿令對此真聖教。
Line 200 能除惡敵諸暗種，安寧正法令无畏。救拔羔子離豺狼，善男善女寧其所。

[65] Durkin-Meisterernst 2015, p. 151.

[66] There is a preserved alphabetical poem composed in Uyghur language. See P. Zieme: *Die Stabreimtexte der Uiguren von Turfan und Dunhuang, Studien zur alttürkischen Dichtung*. Budapest 1991, pp. 273–277.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000467

Line 201 芸除惡草淨良田，常自鑒臨使增長。弱者策之加大力，幰者偶之使无懼。
Line 202 同卿真衆須求請，如響魔應聲速來赴。一切時中策淨衆，其樂性者常加力。
Line 203 造惡業者令羞恥，修善業者令歡喜。清淨法門令寬泰，又復常加大寧靜。
Line 204 我實不能具顯述，此歎何能得周悉。勇族所作皆成辦，伎藝弥多難稱說。
Line 205 尊者即是劫偈怒思，其餘眷屬相助者。一切時中應稱讚，為是究竟堪舉者。
Line 206 唯願今時聽我啓，降大慈悲護我等。任巧方便自遮防，務得安寧離怨敵。
Line 207 唯願法門速寬泰，巍巍堂堂无鄣礙。我等道路重光輝，遊行之處得无畏。
Line 208 歡樂慕闍諸尊首，乃至真心在法者。各加踴躍及善業，必於諸聖獲大勝。
Line 209 歎諸護法明使文，第三疊
Line 210 諸明使衆恕我等，慈父故令護我輩。无上善族大力者，承慈父命護正法。
Line 211 既於明群充牧主，所有苦難自應防。是開法者修道者，法門所至皆相倚。
Line 212 護樂性者棄世榮，並請遮護加大力。柔濡羔子每勤收，光明淨種自防被。
Line 213 法田荊棘勤科伐，令諸苗實得滋成。既充使者馳驛者，必須了彼大聖旨。
Line 214 復與法躰元无二，平安護此善明群。世界法門諸聖置，專令使衆常防護。
Line 215 既充福德駛踴者，實勿輕斯真聖教。頭首大將耶俱孚，常具甲仗摧逆黨。
Line 216 大雄淨風能救父，勅諸言教及戒約。福德勇健諸明使，何故不勤所應事。
Line 217 勿懷懈怠及變異，莫被類於犯事者。必須如彼能牧主，掣脫羔兒免狼虎。
Line 218 彼大威聖降魔將，是上人相常記念。元化使衆自莊嚴，故令護法作寬泰。
Line 219 令諸降魔伏外道，以光明手持善衆。勤加勇猛常征罰，攻彼迷徒害法者。
Line 220 清淨善衆持戒人，各願加歡及慈力。我今略述名伎藝，諸明使衆益法者。
Line 221 其有聽衆相助人，與法齊安无鄣礙。救拔詮者破昏徒，摧伏魔尊悅淨衆。

The following variant characters not yet included in the Unicode were used in this manuscript. Their more commonly used equivalents are adopted for convenience:

- 處 for  , attested in line 186, 191, 195, 196, 207.
- 最 for  , attested in line 187.
- 寥 for  , attested in line 190.
- 耶 for  , attested in line 215.

Bibliography

BOYCE, M. 1952: "Some Parthian Abecedarian Hymns." In: BSOAS 14, pp. 435–450.

— 1975: *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*. Leiden/Teheran/Liège.

DURKIN-MEISTERERNST, D. 2006: *The hymns to the Living Soul: Middle Persian and Parthian texts in the Turfan Collection*. Turnhout (Berliner Turfantexte 24).

— 2014: *Miscellaneous hymns: Middle persian and Parthian hymns in the Turfan collection*. Turnhout (Berliner Turfantexte 31).

— 2015: "Abecedarian hymns, a survey of published Middle Persian and Parthian Manichaean hymns." In: S.G. RICHTER/C. HORTON/K. OHLHAFER (eds.): *Mani in Dublin, Selected Papers from the Seventh International Conference of the International Association of Manichaean Studies in the Chester Beatty Library, Dublin, 8–12 September 2009*. Leiden, pp. 110–152.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000468

Durkin-Meisterernst, D./E. Morano 2010: *Mani's psalms: Middle Persian, Parthian and Sogdian texts in the Turfan collection*. Turnhout (Berliner Turfantexte 27).

Henning, W.B. 1943: "Annotations to Mr. Tsui's translation." In: BSOAS 11, pp. 216–219.

Klimkeit, H.J. 1993: *Gnosis on the Silk Road: Gnostic Texts from Central Asia*. San Francisco.

Morano, E. 2000: "A Survey of the Extant Parthian Crucifixion Hymns." In: R.E. Emmerick (ed.): *Studia Manichaica. 4. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli 1997*. Berlin, pp. 398–429.

Reck, C. 1992: "Ein weiterer parthischer Montagshymnus?" In: *Altorientalische Forschungen* 19, pp. 342–349.

— 2004: *Gesegnet sei dieser Tag. Manichäische Festtagshymnen. Edition der mittelpersischen und parthischen Sonntags-, Montags- und Bemahymnen*. Turnhout (Berliner Turfantexte 22).

— 2007: "Tage der Barmherzigkeit: Nachträge zu mitteliranischen manichäischen Montags- und Bemahymnen." In: M. Macuch/M. Maggi/W. Sundermann (eds.): *Iranian Languages and Texts from Iran and Turfan*. Wiesbaden (Iranica 13), pp. 317–342.

Shokrifoumeshi, M. 2015: *Mani's living gospel and the ewangelyōnīg hymns: edition, reconstruction and commentary with a codicological and textological approach based on Manichaean Turfan fragments in the Berlin collection*. Qom.

Sundermann, W. 1973: *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*. Berlin (Berliner Turfantexte 4).

— 1992: *Der Sermon vom Licht-Nous: eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus; Edition der parthischen und soghdischen Version*. Berlin (Berliner Turfantexte 17).

— 2012: *Die Rede der lebendigen Seele: ein manichäischer Hymnenzyklus in mittelpersischer und soghdischer Sprache*. Turnhout (Berliner Turfantexte 30).

Sundermann, W./K. Kudara/Y. Yoshida 1997: *Iranian Fragments from the Ōtani Collection. Iranian Fragments Unearthed in Central Asia by Ōtani Mission and kept at the Library of Ryūkoku University*. Kyoto.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000469

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000470

Die Halle der Drei Ursprünge

Teil III einer Reihe kommentierter Übersetzungen von fünf Inschriften aus der Liumen-Tradition in der daoistischen Anthologie *Chongkan Daozang jiyao*

Von Volker Olles, Chengdu*

Summary: This contribution is the third in a series of articles presenting the texts and annotated translations of five stele inscriptions, which were included in the collection *Chongkan Daozang jiyao* 重刊道藏輯要 (Reedited Essentials of the Daoist Canon), a Daoist anthology published in 1906 at the monastery Erxian An 二仙菴 (Hermitage of the Two Immortals) in Chengdu (Sichuan). The inscriptions in question were, with one exception, composed to commemorate the renovation or rebuilding of temple halls and other structures belonging to either the Erxian An or the adjacent Qingyang Gong 青羊宮 (Palace of the Grey Goat), and were included in the relevant sections of the *Chongkan Daozang jiyao*. All texts share a common derivation from the Liumen 劉門 (Liu School) tradition. The term Liumen refers to the teachings of the Confucian scholar Liu Yuan 劉沅 (1768–1856) as well as a quasi-religious movement, which was based on Liu's thought and flourished in late imperial and Republican times. Liu Yuan and the following Liumen patriarchs were patrons of the Qingyang Gong and the Erxian An, and the two Daoist sanctuaries, among other temples in Chengdu and its environs, were supported by the Liumen community. The present article contains a full translation of Liu Yuan's *Chongxiu Qingyang Gong Sanyuan Dian beiji* 重修青羊宮三元殿碑記 (Stele Inscription on Rebuilding the Three Primes Hall at Qingyang Gong). From the early 19th century to the middle of the 20th century, the Qingyang Gong received substantial support from the Liu family and Liumen adherents, and it is obvious that the Liumen community was significantly involved in the management of this ancient sanctuary. The Three Primes Hall inside the Qingyang Gong was rebuilt by Liumen adherents in the early 19th century. In addition to the annotated translation of the inscription, the present contribution introduces the deities worshiped in the temple hall and briefly discusses how Liu Yuan perceived the Daoist notion of the Three Primes *(sanyuan)*.

Vorbemerkung

Der Tempel Qingyang Gong 青羊宮 (Palast der Grauen Ziege) in Chengdu 成都, der Provinzhauptstadt von Sichuan 四川, zählt seit der Tang-Dynastie (618–907)

* Der Autor ist dort zurzeit am Institute for Studies of Daoism & Religious Culture of Sichuan University (四川大學道教與宗教文化研究所) tätig. Die Arbeit an diesem Beitrag wurde gefördert aus Projektmitteln der Discipline Group of Chinese Language and Literature & Global Communication of Chinese Culture, Sichuan University.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000471

zu den wichtigsten daoistischen Heiligtümern Südwest-Chinas. Nach einer wechselvollen Geschichte wurde der Qingyang Gong in der Ära Qianlong 乾隆 (1736–1795) der Qing-Dynastie schließlich zu einer monastischen Institution der Drachentor-Schule (Longmen pai 龍門派) des Quanzhen全真-Daoismus. Diesen Status besitzt er auch heute wieder, nachdem seine religiösen Aktivitäten nach Gründung der Volksrepublik China (1949) zeitweilig unterbrochen worden waren und er 1983 als religiöse Stätte wiedereröffnet wurde.

Vom frühen 19. Jahrhundert bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts wurden der Qingyang Gong und viele weitere Heiligtümer in der Region maßgeblich vom Patronat des konfuzianischen Gelehrten Liu Yuan 劉沅 (1768–1856), seiner Nachfahren und Schüler geprägt. Die auf Liu zurückgehende Tradition namens Liumen 劉門 (Liu-Schule) bildete die Grundlage einer einflussreichen Gemeinschaft, die als zivilgesellschaftliche Kraft in weiten Teilen von Sichuan das kulturelle und religiöse Leben mitbestimmte und die Verwaltung zahlreicher Tempel übernahm. Liu Yuans Lehren, auch bekannt unter dem Namen Huaixuan xue 槐軒學 (Lehren des Herrn vom Schnurbaumstudio), wurden indessen weit über die Grenzen Sichuans hinaus bekannt. Von diesem weitgehend unbekannten Kapitel der Geschichte des Qingyang Gong und des benachbarten Klosters Erxian An 二仙菴 (Klause der Zwei Unsterblichen) legen fünf Inschriften Zeugnis ab, die im frühen 20. Jahrhundert in die daoistische Anthologie *Chongkan Daozang jiyao* 重刊道藏輯要 (Neuedition der Essenz des daoistischen Kanons) aufgenommen wurden. Ziel dieser Übersetzungsreihe, deren dritter Teil hier vorliegt, ist die detaillierte Dokumentation der Inschriften und ergänzender Quellen, um einen Zugang zu diesem bisher kaum beachteten Aspekt der Geschichte des Daoismus in Sichuan zu ermöglichen.[1]

Epigraphischen Quellen wird in China seit langem ein hoher Wert zuerkannt. Auch Liu Yuans Inschriften werden als bedeutende historische Quellentexte gewürdigt, obgleich sie im Verhältnis zu seinem Gesamtwerk nicht allzu zahlreich sind. Neben Einblicken in seine eigene Gelehrsamkeit sind in Lius Inschriften historische Daten (etwa zum Bau von Tempeln und Brücken), biographische Texte sowie lokale Traditionen und Anekdoten überliefert worden, womit sie eine wertvolle Ergänzung zur offiziellen Historiographie darstellen.[2] Die Texte von Liu Yuan, die sich auf daoistische Institutionen und Personen beziehen, werden von heutigen chinesischen Autoren zwar zitiert.[3] Dabei

[1] Grundlegende Informationen zur Liumen-Tradition und den Inschriften enthält der erste Teil (OLLES 2013b) der Übersetzungsreihe. Eine Darstellung der Geschichte des Qingyang Gong findet sich im zweiten Teil (OLLES 2016).

[2] Eine (nicht vollständige) Übersicht über Lius epigraphische Werke bietet GAO 2014.

[3] Siehe z. B. TIAN 2015, S. 51f., wo Lius *Bidong zhenren mubei* 碧洞真人墓碑 (Grabstele für den Wahren Menschen von der Smaragdgrotte) zitiert wird, die in Teil I dieser Reihe behandelt wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000472

kommt Liu allerdings lediglich als Chronist zu Wort, während die Rolle der Liumen-Tradition in der jüngeren Geschichte des Daoismus in Sichuan völlig außer Acht gelassen wird. Da Gemeinschaften wie Liumen nach Gründung der Volksrepublik China oft als „reaktionäre Geheimsekten" stigmatisiert wurden, wurde diese Thematik in der chinesischen Religionsforschung und -politik bisher marginalisiert und gilt immer noch als heikel.

Die von Liu Yuan selbst verfasste Inschrift zur Wiedererrichtung der Halle der Drei Ursprünge (Sanyuan Dian 三元殿) im Qingyang Gong ist das dritte der Liumen-Tradition entstammende Dokument in der Anthologie *Chongkan Daozang jiyao*. Sie findet sich im Kapitel *Qingyang Gong beiji* 青羊宮碑記 (Stelenaufzeichnungen des Qingyang Gong), das als Supplement (*xu* 續) dem ersten Teil der 27. Sektion (*yiji* 翼集) von *Chongkan Daozang jiyao* hinzugefügt wurde. Der Text ist außerdem in *Huaixuan zazhu waibian* 槐軒雜著外編 (Addenda zu den Miszellen aus dem Schnurbaumstudio) enthalten, einer 1928 in Chengdu herausgegebenen Sammlung verschiedener Prosatexte und Gedichte von Liu Yuan.[4] Die Halle Sanyuan Dian, um die es in der Inschrift geht, war drei Gottheiten gewidmet, die in der daoistischen Religion eine zentrale Rolle spielen und deren Kult auch von der Liumen-Gemeinschaft intensiv gefördert wurde.

Die Halle der Drei Ursprünge

In der heute nicht mehr erhaltenen Halle der Drei Ursprünge wurden die Drei Beamten (*sanguan* 三官) von Himmel, Erde und Wasser verehrt, die zum frühesten Pantheon der daoistischen Religion zählen. Die *sanguan* stellte man sich ursprünglich als drei administrative Bereiche bzw. Gerichtshöfe vor, die in den Sphären von Himmel, Erde und Wasser verortet waren und wo über das moralische Betragen der Menschen Buch geführt wurde. In einer Form des Sündenbekenntnisses im frühen Daoismus wurden daher Petitionen an die *sanguan* gerichtet, die eine Absolution bewirken sollten. Im Verlauf der Geschichte des Daoismus wurden die *sanguan* zunehmend personalisiert, wobei die Festtage dieser Drei Beamten mit den Daten der Drei Ursprünge (*sanyuan* 三元) identifiziert wurden. Bei den *sanyuan* handelt es sich um drei grundlegende Kräfte im Weltbild des traditionellen China, und ihre Festtage stehen am Anfang von drei Jahresabschnitten, in denen jeweils die Mächte von Himmel, Erde bzw. Wasser herrschen. So gewährt der Himmelsbeamte (Tianguan 天官) zum Fest des Oberen Ursprungs (*shangyuan jie* 上元節) am 15. Tag des 1. Monats (im Februar oder

[4] Für ausführliche bibliographische Angaben s. den Übersetzungsteil weiter unten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000473

März) Segen. Der Erdbeamte (Diguan 地官) vergibt zum Fest des Mittleren Ursprungs (*zhongyuan jie* 中元節) am 15. Tag des 7. Monats (im August oder September) die Sünden. Der Wasserbeamte (Shuiguan 水官) beseitigt zum Fest des Unteren Ursprungs (*xiayuan jie* 下元節) am 15. Tag des 10. Monats (im November oder Dezember) Unheil. Je nach lokaler Tradition werden die Drei Beamten auch mit den legendären Herrschern Yao 堯, Shun 舜 und Yu 禹 oder anderen Kulturheroen identifiziert.[5]

Die Existenz einer Halle zur Verehrung der Drei Beamten im Qingyang Gong ist bereits für das 17. Jahrhundert belegt und geht wahrscheinlich auf eine noch frühere Epoche zurück. Nach seiner gewaltsamen Zerstörung durch den Rebellenführer Zhang Xianzhong 張獻忠 (1606–1647) wurde der Tempelkomplex zwischen 1667 und 1671 wieder aufgebaut, wobei auch eine Halle für die Drei Beamten errichtet wurde. Da dieser Wiederaufbau auf Grundlage der früheren Gestalt des Qingyang Gong erfolgte, ist davon auszugehen, dass ein solches Gebäude auch vorher schon existiert hatte. Auch ein Stelentext über eine erneute Renovierung zwischen 1743 und 1759 bekundet den Wiederaufbau einer den Drei Beamten gewidmeten Halle.[6]

Während einer umfassenden Renovierungsphase im frühen 19. Jahrhundert wurde das Gebäude – nun als Sanyuan Dian (Halle der Drei Ursprünge) bezeichnet – von der Liumen-Gemeinschaft wieder aufgebaut. Die Drei Beamten – Liu bezeichnet sie in seiner Inschrift als Sanyuan tianzun 三元天尊 (Himmelsehrwürdige der Drei Ursprünge) – wurden in der Liumen-Tradition stets verehrt. Sie sind mit einem eigenen Ritual in der Liturgie des bis heute aktiven Fayan tan 法言壇 (Altar der Ritualworte), einer unter der Ägide der Liumen-Bewegung entstandenen daoistischen Ritualtradition, vertreten.[7] Außerdem wurden sie in Tempeln, die mit der Liumen-Gemeinschaft affiliiert waren, häufig bildlich dargestellt. So verfasste Liu Yuan eine Inschrift zur Renovierung des buddhistischen Klosters Tianning Si 天甯寺 im Kreis Wenjiang 溫江, die im Jahre 1810 begann und drei Jahre dauerte. Neben anderen Renovierungsarbeiten wurde im Kloster eine Halle mit Statuen der Sanyuan tianzun errichtet, in deren Obergeschoss zusätzlich Laozi 老子 sowie die Gottheiten des Donners und des Feuers verehrt wurden.[8] Ein weiteres Beispiel, das auch heute noch besichtigt werden kann, ist die Halle der Drei Ursprünge im daoistischen Tempel auf dem Berg Laojun Shan 老君山 im Kreis Xinjin 新津.[9] Der Tempelkomplex wurde in der ersten

[5] Zu den *sanguan* bzw. *sanyuan* s. die entsprechenden Einträge von T. KLEEMAN und YAMADA TOSHIAKI in PREGADIO 2008, Bd. 2, S. 833f.; 857.

[6] Siehe OLLES 2016, S. 450–452.

[7] Siehe OLLES 2013a, S. 96f.

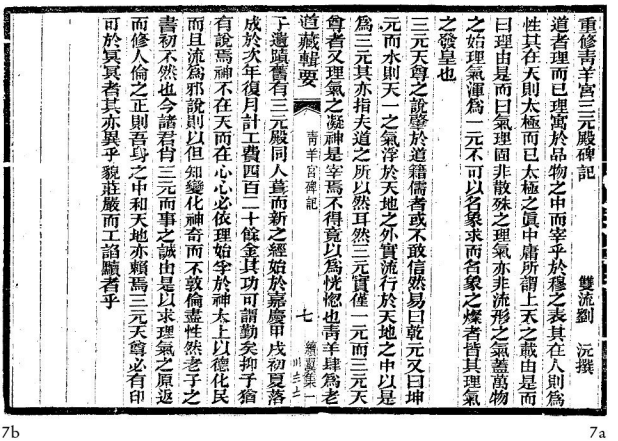
[8] *Huaixuan zazhu waibian*, 2.1a–b (*Tianning Si beiji* 天甯寺碑記).

[9] Siehe OLLES 2005, S. 223–228.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000474

Hälfte des 20. Jahrhunderts nach dem Vorbild des Qingyang Gong von lokalen Liumen-Anhängern wieder aufgebaut. Im Qingyang Gong selbst ist die Halle Sanyuan Dian nicht erhalten. Meines Wissens stand sie einst an der Stelle, wo 1995 eine dem Jadekaiser (Yuhuang 玉皇) gewidmete zweigeschossige Halle errichtet wurde, in deren Parterre nach wie vor die Drei Beamten verehrt werden.[10]

Das gesamte Areal des Qingyang Gong wurde zwischen 1808 und 1817 einer umfassenden Renovierung unterzogen, wofür der Daoist Qin Fuming 秦復明, Vorsteher des örtlichen Amts für daoistische Angelegenheiten, eine Spendensammlung initiiert hatte. Es kann als sicher gelten, dass Liu Yuan und die Liumen-Gemeinschaft an der Organisation und Finanzierung dieses Großprojekts beteiligt waren.[11] Der Wiederaufbau der Sanyuan Dian, der von 1814 bis 1815 dauerte, wurde als Teilprojekt der Gesamtrenovierung vollständig von der Liumen-Gemeinschaft getragen. 1815 verfasste Liu Yuan nach vollendetem Werk die folgende Gedenkinschrift, die auf eine (nicht erhaltene) Stele gemeißelt wurde.


重修青羊宮三元殿碑記　雙流劉　沅撰
道者理而已理寓於品物之中而宰乎於穆之表其在人則爲
性其在天則太極而已太極之眞中庸所謂上天之載由是而
曰理由是而曰氣理固非散殊之理氣亦非流形之氣蓋萬物
之始理氣渾爲一元不可以名象求而名象之燦者皆其理氣
之發皇也
三元天尊之說擧於道藉儒者或不敢信然易曰乾元又曰坤
元而水則天一之氣淳於天地之外實流行於天地之中以是
爲三元其亦指夫道之所以然耳然三元實僅一元而三元天
尊者又理氣之凝神是宰焉不得竟以爲恍惚也青羊肆爲老
道藏輜要　青羊宮碑記　七　續編第一集　叫七ノ
子遺蹟舊有三元殿同人咎而新之經始於嘉慶甲戌初夏落
成於次年復月計工費四百二十餘金其功可謂勤矣抑予猶
有說焉神不在天而在心心必依理始宰於神夫上以德化民
而且流爲邪說則以但知變化神奇而不敦倫盡性然老子之
書初不然也今諸君肖三元而事之誠由是以求理氣之原返
而修人倫之正則吾身之中和天地亦賴焉三元天尊必有印
可於冥冥者其亦冀乎貌莊嚴而工諂黷者乎

7b　7a

Abb. 1: Der Originaltext aus *Chongkan Daozang jiyao*

[10] Li/Ding 2006, S. 39.
[11] Siehe Olles 2016, S. 453f., 459f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000475

Übersetzung:
Steleninschrift zur Wiedererrichtung der Halle der Drei Ursprünge im Palast der Grauen Ziege
(*Chongxiu Qingyang Gong Sanyuan Dian beiji* 重修青羊宮三元殿碑記)[12]
Verfasst von Liu Yuan aus Shuangliu

Das Dao 道 ist *li* 理 (Prinzip, Ordnung, Struktur) und weiter nichts. Das *li* wohnt in allen Dingen und herrscht in den wunderbarsten Manifestationen. Im Menschen ist es die Wesensnatur (*xing* 性), und im Himmel ist es das Höchste Äußerste (*taiji* 太極, der Urgrund des Seins) und weiter nichts. Die ursprüngliche Qualität des Höchsten Äußersten ist das, was im *Zhongyong* 中庸 (Maß und Mitte) als das „Walten des erhabenen Himmels" bezeichnet wird.[13] Daher heißt es *li* (Prinzip, Ordnung, Struktur), und daher heißt es *qi* 氣 (Pneuma, Odem, Lebensenergie). [Doch] *li* meint gewiss nicht die zerstreuten, verschiedenen Prinzipien [der Einzelphänomene]. *Qi* ist auch nicht das Pneuma, das in die [einzelnen] Formen einfließt.[14] Denn am Anbeginn aller Wesen und Dinge waren *li* und *qi* ungeteilt und ein einziger Ursprung (*yi yuan* 一元), den man nicht in Namen und Erscheinungen suchen kann. Doch all die Glänzenden unter den Namen und Erscheinungen sind besonders erhabene Entfaltungen ihres (aller Wesen und Dinge) *li* und *qi*.

Die Lehre von den Himmelsehrwürdigen der Drei Ursprünge (Sanyuan tianzun) geht auf die daoistischen Schriften zurück, und Konfuzianer mögen ihr vielleicht keinen Glauben schenken. Doch im *Buch der Wandlungen* (*Yijing* 易經) ist die Rede von der Ursprungskraft (*yuan* 元) [des Hexagramms] *qian* 乾 (Himmel) und auch von der Ursprungskraft [des Hexagramms] *kun*

---

[12] *Chongkan Daozang jiyao*, *xu yiji* 1, S. 7a–b; vgl. *Huaixuan zazhu waibian*, 2.2a–b; LONG/HUANG 1997, S. 419f. Der Originaltext ist in Abb. 1 reproduziert.

[13] Im *Zhongyong* (33) wird hier ein Satz aus dem *Shijing* 詩經 (Buch der Lieder) zitiert: „Der erhabene Himmel waltet – lautlos und ohne Spur." (*shangtian zhi zai, wu sheng wu xiu* 上天之載, 無聲無臭). Siehe *Sishu hengjie* 四書恆解 (*Zhongyong* B.145a) in *Huaixuan quanshu* 槐軒全書, Bd. 1, S. 124b; WILHELM 2008, S. 629. Die ursprüngliche Paginierung (*juan* 卷-Kapitel und Seite) traditioneller Werke wird, so vorhanden, in Klammern angegeben.

[14] An dieser Stelle setzt sich Liu mit der Interpretation der neokonfuzianischen Grundbegriffe *li* und *qi* durch Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) auseinander; s. BAUER 2001, S. 267–272. Liu Yuan respektierte Zhu Xis Werk, war aber in vielen Punkten anderer Meinung. So verstand Liu z. B. *ge wu* 格物, einen Schlüsselbegriff aus dem Traktat *Daxue* 大學 (Vom Großen Lernen), nicht – wie Zhu Xi – als „Untersuchung der Dinge", sondern als „sich materiellen Gelüsten (*wuyu* 物欲) widersetzen (*hanyu* 扞禦)"; s. *Sishu hengjie* (*Daxue* 2a, 5a) in *Huaixuan quanshu*, Bd. 1, S. 15b, 17a. Lius ausführliche Kritik an Zhu Xis Werk ist enthalten in *Zheng'e* 正譌 (*juan* 8); s. *Huaixuan quanshu*, Bd. 9, S. 3603b–3622a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000476

坤 (Erde).[15] Ferner ist Wasser das *qi* der himmlischen Einheit, das außerhalb von Himmel und Erde schwebt und sich in Wirklichkeit [doch] fließend inmitten von Himmel und Erde bewegt. Betrachtet man diese (Himmel, Erde und Wasser) als die Drei Ursprünge *(sanyuan)*, so wird dadurch auch gezeigt, warum dieses Dao so beschaffen ist (d. h. die oben angegebenen Eigenschaften besitzt). Doch die Drei Ursprünge sind, [genau wie *li* und *qi*], in Wirklichkeit nur ein einziger Ursprung. Was nun die Himmelsehrwürdigen der Drei Ursprünge betrifft, so ist es wiederum der konzentrierte Geist von *li* und *qi*, der in ihnen herrscht, und man darf [die von diesen Gottheiten verkörperte Lehre der Drei Ursprünge] nicht einfach für verworrenes [Geschwätz] halten.

Der Markt der Grauen Ziege (Qingyang Si 青羊肆, historisierender Name des Qingyang Gong) ist ein Relikt von Laozi.[16] Früher gab es dort eine Halle der Drei Ursprünge, die nun von den Anhängern [unserer Gemeinschaft] (*tongren* 同人) neu errichtet worden ist. [Mit den Arbeiten] wurde im vierten Monat des 19. Jahres (*jiaxu* 甲戌) der Ära Jiaqing 嘉慶 (1814) begonnen; im elften Monat des folgenden Jahres (1815) war [das Bauwerk] vollendet. Die Arbeitskosten beliefen sich auf über 420 Tael. Ihre Leistung kann in der Tat als unermüdlich bezeichnet werden.

Allerdings habe ich dazu noch etwas zu sagen. Das Göttliche (*shen* 神) weilt nicht im Himmel, sondern im Herzen.[17] Das Herz muss sich auf das *li* (d. i. das Dao) stützen, [dann] beginnt es, dem Göttlichen zu vertrauen. Der Allerhöchste (Laozi) wandelte das Volk durch Tugendkraft. Die Überlieferung [über ihn] wurde indessen zur häretischen Irrlehre, so dass man [von Laozi] nur noch geheimnisvolle Verwandlungen und Wundertaten kannte, aber nicht mehr die menschlichen Beziehungen schätzte und die

[15] Bei *qian* und *kun* handelt es sich um die ersten beiden Zeichen unter den 64 Hexagrammen des *Yijing*. Der Begriff *yuan* bedeutet im zu den Zeichen gehörigen Text „Ursprung" bzw. „Ursprungskraft"; Richard Wilhelm (1873–1930) gab ihn als „erhaben" bzw. „Erhabenheit" wieder. Siehe *Zhouyi hengjie* 周易恒解 (1.1, 14) in *Huaixuan quanshu*, Bd. 3, S. 1077b, 1084a; Wilhelm 2004, S. 25, 32.

[16] Siehe Olles 2016, S. 446–448.

[17] Der Begriff *shen* umfasste bereits in der klassischen Periode die Bedeutungen „Geist" und „Gottheit"; s. Unger 2000, S. 102f. Die Ebenen der Immanenz und Transzendenz sind im traditionellen Denken Chinas nicht voneinander getrennt. Dies gilt besonders auch für die Lehren Liu Yuans, wo eine nach außen gerichtete rituelle Handlung (etwa die Verehrung einer Gottheit) immer mit der inneren Selbstkultivierung (von Geist und *qi*) zusammenhängt. In der daoistischen Schrift *Taishang Laojun neiguan jing* 太上老君內觀經, die Vorstellungen von Körpergottheiten mit buddhistisch inspirierter introspektiver Meditation vereint, heißt es: „Der Geist weilt im Herzen" (*shen zai xin* 神在心); s. DZ 641 (2a), Bd. 11, S. 396b. Liu mag diesen Text gekannt haben. Im Kontext der obigen Inschrift aber wäre eine Übersetzung als „Geist" m. E. zu eng gefasst. Zum *Neiguan jing* s. Schipper/Verellen 2004, Bd. 1, S. 500 (Eintrag von K. Schipper).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000477

Wesensnatur ausschöpfte. Doch in den Schriften von Laozi war es ursprünglich nicht so.

Nun haben Sie, meine Herren, die Drei Ursprünge bildlich dargestellt und verehren sie aufrichtig. Daher kultivieren Sie, indem Sie nach der Quelle von *li* und *qi* streben, wiederum die Rechtmäßigkeit der menschlichen Beziehungen. Auf unsere eigene Harmonie der Mitte (*zhonghe* 中和)[18] stützen sich also auch Himmel und Erde. Die Himmelsehrwürdigen der Drei Ursprünge verfügen gewiss über eine Bestätigung (*yinke* 印可)[19] aus [den Sphären] der geheimnisvollen Finsternis. Dies ist ganz verschieden von [einer Darstellung], wo [nur] das Antlitz prächtig ist und das Werk dabei schmeichlerisch und belästigend wirkt.

Zur Rezeption der Sanyuan-Lehre in der Liumen-Tradition

Auf den ersten Blick bemüht sich Liu Yuan in diesem Text, die Drei Beamten der neokonfuzianischen Ideologie einzuverleiben. Nur als Verkörperung eines abstrakten Konzepts, als Symbol für die Einheit von *li* und *qi* bzw. von Himmel, Erde und Wasser, scheint er diesen alten daoistischen Gottheiten einen gewissen Wert beigemessen zu haben. Die von Liu verwendete Terminologie ist konventionell und bewegte sich scheinbar in den Bahnen der neokonfuzianischen Orthodoxie. So wurde etwa das Dao von den meisten Neokonfuzianern mit *li*, dem Ordnungsprinzip, gleichgesetzt.[20]

Doch bei näherer Betrachtung der Inschrift und weiterer Werke von Liu Yuan offenbart sich die Eigenständigkeit seiner Lehre, die auf der Annahme einer ursprünglichen Einheit der konfuzianischen und daoistischen Tradition fußt. So ist es die Autorität von Laozi, die Liu und seine Gemeinschaft für die Erhaltung des Qingyang Gong und die Unterstützung der Daoisten motivierte. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass auch Lius Methode der meditativen Selbstkultivierung direkt auf Laozi zurückgeführt wird und sich deutlich vom „Sitzen in Stille" (*jingzuo* 靜坐) unterscheidet, wie es etwa Zhu Xi und seine Zeitgenossen praktizierten.[21] In einem großen Teil der daoistischen Lehren und Praktiken sah Liu die Grundwerte

[18] Der Begriff *zhonghe* beschreibt ein grundlegendes Konzept des *Zhongyong* (1); s. *Sishu hengjie* (*Zhongyong* A.1b–2a) in *Huaixuan quanshu*, Bd. 1, S. 52b–53a; WILHELM 2008, S. 587.

[19] Der Begriff *yinke* (japanisch: *inka*) bezeichnet im Chan/Zen 禪-Buddhismus die Anerkennung der Erleuchtung eines Schülers durch seinen Meister. Diese Bestätigung bescheinigt dem Schüler auch die Fähigkeit, hinfort selbst als Lehrer zu wirken. Siehe DING/HE 1989, Bd. 1, S. 637a; KEOWN 2005, S. 104.

[20] Siehe BAUER 1989, S. 332.

[21] Siehe dazu OLLES 2013a, S. 25 sowie OLLES 2013b, S. 486f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000478

seiner konfuzianischen Bildung bestätigt. Daoistische Gottheiten waren für Liu und seine Anhänger entweder verdienstvolle Heilige des Altertums oder – wie im Falle der Drei Beamten – die Verkörperung ontologischer und kosmologischer Konzepte. Dies rechtfertigte wiederum ihre figürliche Darstellung und religiöse Verehrung.

Die *sanguan* bzw. *sanyuan* werden in der von Liu Yuan reformierten daoistischen Liturgie des Fayan tan als wichtige kosmische Kräfte angesprochen, worauf bereits kurz hingewiesen wurde. Die Fayan-tan-Ritualtradition ist eine bis heute aktive Richtung des nicht-monastisch organisierten Daoismus, die ursprünglich in „Arbeitsteilung" mit der Liumen-Gemeinschaft agierte, heute aber vielfach unabhängig ihre rituellen Dienste anbietet. Textliche Grundlage der Fayan-tan-Liturgie ist der von Liu Yuan und engen Schülern kompilierte daoistische Ritualkanon *Fayan huizuan* 法言會纂 (Kompendium von Ritualworten). Da die Drei Beamten kosmische Urkräfte repräsentieren, ist ihre Anwesenheit bei größeren liturgischen Ereignissen unverzichtbar. Sie werden daher zu jeder mehrtägigen Ritualperiode durch Übermittlung (Verbrennung) einer schriftlichen Eingabe eingeladen und erhalten Opfergaben. Der Text des entsprechenden Rituals ist das 15. Kapitel von *Fayan huizuan*. Es mag eine Reminiszenz an ihre ursprünglich eher finstere Natur sein, dass zu den Opfergaben an die Drei Beamten auch gekochtes Fleisch gehört – eine der wenigen Ausnahmen in der Fayan-tan-Liturgie, in der sonst vegetarische Opfergaben verwendet werden. Vor 1949 bildeten ferner die Feste der Drei Ursprünge *(sanyuan)* die Basisstruktur des liturgischen Kalenders der Liumen-Gemeinschaft.[22]

Tatsächlich wurden die drei daoistischen Gottheiten vollständig in die Praxis der Liumen-Tradition integriert – allerdings in einer ganz eigenständigen Ausprägung. Dies zeigt sich in einer Sammlung von religiösen Texten und Bußlitaneien (*Jingchan jicheng* 經懺集成), deren Rezitation durch Liumen-Anhänger die Fayan-tan-Liturgien komplementiert. Im dritten Band dieser Sammlung finden wir drei Texte, die dem Kult der Drei Beamten – erweitert um eine vierte Gottheit, den Feuerbeamten (Huoguan 火官) – gewidmet sind: die *Heilige Schrift der Drei Ursprünge* (*Sanyuan zunjing* 三元尊經), die *Heilige Schrift des Feuerbeamten* (*Taishang Huoguan baogao zunjing* 太上火官寶誥尊經) und die *Bußlitanei der Drei Ursprünge* (*Taishang Yuanshi tianzun shuo Sanyuan baochan* 太上元始天尊說三元寶懺).[23]

[22] Zum liturgischen Kalender der Liumen-Tradition s. Olles 2013a, S. 54–56. Der Text des *sanyuan*-Rituals findet sich in *Zangwai daoshu*, Bd. 30, S. 520b–524a; s. auch Olles 2013a, S. 96f.

[23] *Zangwai daoshu*, Bd. 30, S. 900a–906b; 907a–911b; 912a–920a. Zur Sammlung *Jingchan jicheng* s. Olles 2013a, S. 65f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000479

Allen drei Texten ist gemein, dass die offenbarende Gottheit Yuanshi tianzun 元始天尊, der Himmelsehrwürdige des Uranfangs, ist, der in der Liumen-Tradition grundsätzlich mit Laozi identifiziert bzw. als Emanation von Letzterem verstanden wird. Außerdem wird angegeben, alle drei Schriften seien „von Wenchang korrigiert" (*Wenchang dingzheng* 文昌訂正). Die Astralgottheit Wenchang, Patron von Literatur und Gelehrten, wird von Liumen-Anhängern besonders verehrt, da nach einer Legende Liu Yuan nach seinem Ableben das himmlische Amt von Wenchang übernommen haben soll.[24] Das Vorwort (1806) und die ausführlichen Kommentare zu den Texten stammen von Liu Yuan selbst. Die vollständige Sammlung *Jingchan jicheng* wurde erstmals 1860 von Lius Schülern publiziert. Die vorliegende Neuedition erschien allerdings 1911, in dem schicksalhaften Jahr, als China aufhörte ein Kaiserreich zu sein. Nach der Sammlung von Spenden wurde sie von Liu Beiwen 劉楨文 (1842–1914) herausgegeben. Liu Beiwen war Liu Yuans sechster Sohn und der dritte Patriarch der Liumen-Gemeinschaft.

Die Vorbilder dieser drei Schriften – im Falle des *Sanyuan jing* mag man sogar von einem „Grundtext" sprechen – sind natürlich in daoistischen kanonischen Sammlungen zu finden. Das *Sanyuan jing*, auch *Sanguan jing* genannt, gehört zu den zentralen Texten des modernen Daoismus und wird sowohl von Klerikern als auch von Laien rezitiert. Es wurde, versehen mit den üblichen Formeln und Inkantationen, die vor dem Haupttext zu rezitieren sind, sowie den Invokationen (*baogao* 寶誥) der Drei Beamten, in das Supplement zum daoistischen Kanon (*Xu Daozang* 續道藏, 1607) aufgenommen.[25] Dieser Text, erweitert um die Invokation des Feuerbeamten (Huoguan) und ein weiteres, von Yuanshi tianzun offenbartes Textfragment, wird in heutigen Quanzhen-Klöstern rezitiert.[26]

Auch eine *Heilige Schrift des Feuerbeamten* zirkuliert in den Quanzhen-Institutionen von Sichuan. Dabei handelt es sich um einen Text aus der Lingbao 靈寶-Tradition, der der Abwendung von Feuerkatastrophen dient und mit den entsprechenden Zusätzen (Inkantationen, Invokation des Feuerbeamten etc.) rezitiert werden kann. Zentraler Gedanke dieser Schrift ist, dass reuige Sünder, die sich dem Guten zuwenden, durch die Rezitation

[24] Siehe OLLES 2013a, S. 98–100.

[25] Es handelt sich um DZ 1442 (*Taishang sanyuan cifu shezui jie'e xiaozai yansheng baoming miaojing* 太上三元賜福赦罪解厄消災延生保命妙經) in Bd. 34, S. 733c–737a; s. den entsprechenden Eintrag von K. SCHIPPER in SCHIPPER/VERELLEN 2004, Bd. 2, S. 1226f.

[26] So liegt z. B. eine Blockdruck-Ausgabe des Klosters Erxian An in Chengdu von 1912 vor. Die Invokation des Huoguan findet sich auch in DZ 309 (*Zhu shizhen gao* 諸師真誥: 7a–b), Bd. 5, S. 760b. Ferner enthält die Rezitationsversion ein Fragment aus *Taishang Yuanshi tianzun shuo sanguan baohao* 太上元始天尊說三官寶號; s. *Zangwai daoshu*, Bd. 3, S. 776b–777b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000480

einer offenbarten Inkantation (*zhou* 咒) die von himmlischen Instanzen auferlegte Strafe eines Feuers abwenden können.[27]

Diese Weltanschauung, die moralisches Verhalten und das Bereuen von Verfehlungen mit spirituellen Praktiken verbindet, ist auch die Basis daoistischer Bußlitaneien (*chan* 懺). Eine eindrucksvolle Sammlung solcher Texte trägt den Titel *Chanfa daguan* 懺法大觀 und ist Bestandteil der 24. Sektion (*liuji* 柳集) von *Chongkan Daozang jiyao*. *Chanfa daguan* enthält für jeden der Drei Beamten jeweils eine eigene Bußlitanei,[28] deren Autorschaft bzw. Offenbarung auf Liu Shouyuan 柳守元 zurückgeführt wird. Liu Shouyuan war eine Schlüsselfigur der mediumistischen Tradition namens Tianxian 天仙 (Himmlische Unsterbliche), die sich auf den daoistischen Heiligen Lü Dongbin 呂洞賓 berief und eine zentrale Rolle in der Kompilation von *Daozang jiyao* sowie der Formation einer neuen Quanzhen-Orthodoxie in der Qing-Zeit spielte.[29]

Das Entstehungsmilieu dieser *chan*-Litaneien, das von Mitgliedern der konfuzianisch gebildeten Elite geprägt wurde, weist deutliche Parallelen zur Interaktion daoistischer Institutionen mit der Liumen-Tradition im Sichuan des 19. und 20. Jahrhunderts auf. Ein verbindendes Element ist die Praxis des *fuji* 扶乩, die schriftliche Kommunikation mit Gottheiten durch ein Medium, das – scheinbar unbewusst – die offenbarten Texte in ein mit Sand gefülltes Becken oder auf Papier niederschreibt. Diese Praxis, die entfernt an die Benutzung der Planchette in der westlichen Welt erinnert, war im traditionellen China allgegenwärtig und diente vielen religiösen Traditionen als Quelle der Inspiration und Innovation.[30]

Der Hinweis in den drei Liumen-Schriften, sie seien „von Wenchang korrigiert", weist eindeutig auf einen *fuji*-Kontext hin. Die Texte an sich sind

[27] Es handelt sich um *Taishang Lingbao tianzun shuo xiaorang huozai Huoguan zunjing* 太上靈寶天尊說消禳火災火官尊經 (Chengdu: Erxian An, 1918). Der Urtext ist DZ 359 (*Taishang dongxuan lingbao xiaorang huozai jing* 太上洞玄靈寶消禳火災經) in Bd. 6, S. 233a–c. Siehe dazu den Eintrag von H.-H. Schmidt in Schipper/Verellen 2004, Bd. 2, S. 991.

[28] Es handelt sich um *Yuanshi tianzun shuo shangyuan jiuqi Tianguan cifu baochan* 元始天尊說上元九炁天官賜福寶懺 (*liuji* 3, S. 48a–59b), *Lingbao tianzun shuo zhongyuan qiqi Diguan shezui baochan* 靈寶天尊說中元七炁地官赦罪寶懺 (S. 60a–71b) und *Daode tianzun shuo xiayuan wuqi Shuiguan jie'e baochan* 道德天尊說下元五炁水官解厄寶懺 (S. 72a–83b). Siehe auch *Zangwai daoshu*, Bd. 30, S. 116a–121b, 122a–127b, 128a–133b.

[29] Siehe dazu Esposito 2013; zu Liu Shouyuan insbesondere S. 59–61. NB: Es geht in diesem Zusammenhang um die ursprüngliche Edition von *Daozang jiyao*, nicht um die in dieser Übersetzungsreihe verwendete Neuausgabe *Chongkan Daozang jiyao*. Allerdings war das Entstehungsmilieu beider Editionen wohl nicht allzu unterschiedlich. Auch an der Neuausgabe in Chengdu waren Mitglieder der konfuzianisch gebildeten Elite und mediumistischer Zirkel beteiligt.

[30] Clart 2009, S. 200f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000481

mit großer Wahrscheinlichkeit im Rahmen von *fuji*-Séancen entstanden. Liu Yuan schrieb daraufhin ein Vorwort und kommentierte die Schriften ausführlich. Die Person, die als Medium diente, scheint ein Schüler bzw. Anhänger von Liu gewesen zu sein. Grundstruktur und Gedankengut der daoistischen Schriften der Drei Beamten und des Feuerbeamten sowie der *sanyuan*-Litaneien finden sich in den Liumen-Versionen vollständig wieder – versehen mit konfuzianisch fundierten Erläuterungen Lius. Als Medium muss eine Person mit umfassender Kenntnis der daoistischen Schriften gedient haben. Vor allem das *Sanyuan jing* stimmt passagenweise mit dem daoistischen „Grundtext" völlig überein – allerdings in abweichender Reihenfolge. Es ist durchaus möglich, dass der Schreiber selbst Daoist war. Alle Priester der Fayan-tan-Tradition waren Liumen-Anhänger, und auch in Quanzhen-Kreisen gab es Anhänger von Lius Lehre. Da alle Texte in der Sammlung *Jingchan jicheng* stilistisch konsistent sind, wurden sie gewiss auch redaktionell bearbeitet.

Liu Yuans Vorwort[31] zum *Sanyuan jing* und *Huoguan jing* offenbart die gleiche Interpretation dieser daoistischen Gottheiten wie seine Inschrift zur Wiedererrichtung der Halle Sanyuan Dian, integriert aber den Feuerbeamten als weitere primordiale Kraft. Diese vier Gottheiten (von Himmel, Erde, Wasser und Feuer) seien der Angelpunkt zwischen dem Vorweltlichen und dem Innerweltlichen (*xiantian houtian zhi guanyue* 先天後天之筦籥). Liu erwähnt die andauernde Überlieferung der Tradition der Himmelsmeister (*tianshi* 天師) auf dem Berg Longhu Shan 龍虎山, in deren Schriften und liturgischen Dokumenten ursprünglich das *Sanyuan jing* an erster Stelle gestanden habe. Damit bezieht er sich auf die im frühen Daoismus üblichen, an die *sanguan* gerichteten Sündenbekenntnisse. Da Himmel und Erde in direkter Verbindung zu Herz/Geist und *qi* der Menschen stünden, sei die im *Sanyuan jing* dargelegte Lehre der Drei Beamten, die über die Moral der Menschen wachen und die Wirkung von Reue und Buße verkörpern, schlüssig und stimme mit den ursprünglichen konfuzianischen Lehren überein. Der daoistische Originaltext sei durch die lange Überlieferung voller Fehler und entspreche nicht mehr der Intention von Taishang (Laozi). Ein Herr Wu 吳 habe nun einen authentischen Text erhalten, worauf Spenden die Verbreitung dieser Neuedition ermöglichten. Mit „authentischer Text" (*zhenben* 真本) wird das Produkt von *fuji*-Séancen gemeint sein, das mit Unterstützung von Lius Anhängern dann publiziert wurde.

Das *Sanyuan jing* enthält einen vollständigen Apparat von Begleitversen, Inkantationen *(zhou)* und Invokationen *(baogao)*, die zum großen Teil dem

[31] *Zangwai daoshu*, Bd. 30, S. 899a–b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000482

daoistischen Grundtext entsprechen (1a–4b).[32] Im Haupttext sind allerdings das „Setting" der Offenbarung und die Narration völlig anders gestaltet, obwohl immer wieder Passagen aus der daoistischen Urversion auftauchen (z. B. 11b). Durch Vermittlung von Jiuku tianzun 救苦天尊, des Himmelsehrwürdigen, der von Leid befreit, erlässt Yuanshi tianzun Amnestien für in diversen Höllen gefangene Seelen, deren Strafmaß ursprünglich von den Drei Beamten festgelegt wurde. Yuanshi tianzun besiegelt dies durch die Verkündigung einer Invokation der Drei Beamten (7a–b), durch die hinfort die Menschen die *sanguan*, die ja für primordiale Kräfte stehen, verehren können und durch diese engere Bindung an den Himmel auf einen moralischen Lebenswandel achten werden. Durch diese Offenbarung ist eine positive Interpretation der Drei Beamten bzw. Drei Ursprünge möglich, die Liu in seinem Kommentar erläutert (7b). Die *sanguan* können zwar immer noch strafen, wirken nun aber als Gottheiten, die den Tugendhaften Schutz und Erlösung bringen. Den gleichen Zweck erfüllt auch die Offenbarung einer weiteren Invokation der Drei Beamten durch Yuanshi tianzun gegen Schluss des *Sanyuan jing* (12b).[33]

Das *Huoguan jing* folgt direkt auf das *Sanyuan jing*. Die fortlaufende Nummerierung der Seiten zeigt, dass beide Texte als Einheit verstanden wurden. In der Liumen-Tradition wurde also der Einbeziehung des Feuerbeamten besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Es ist sicher auch kein Zufall, dass der Fayan-tan-Liturgie zur Anrufung der *sanyuan* im Kanon *Fayan huizuan* direkt ein Ritual zur Abwendung von Bränden folgt, in dem als höchste Instanz der Feuerbeamte angesprochen wird.[34] Die Ergänzung der *sanguan* durch diese vierte Gottheit ist ein weiteres Element der daoistischen Religion, das vollständig in die Liumen-Tradition integriert wurde. Die ikonographische Darstellung des Huoguan zusammen mit den Drei Beamten ist in daoistischen Tempeln allerdings nur selten zu beobachten und war offensichtlich auch nicht Bestandteil der Halle Sanyuan Dian im Qingyang Gong, von der in Lius Inschrift die Rede ist.

Auch das *Huoguan jing* verfügt über einen eigenen Apparat von einleitenden Inkantationen und Invokationen (15a–17a). Die drei Inkantationen *(zhou)* zur Reinigung von Herz/Geist (Gedanken), Mund (Rede) und Körper (Handlungen) sind von den üblichen daoistischen Standardtexten völlig verschieden und scheinen einer eigenen Überlieferung zu entstammen. Liu Yuan bemerkt in seinem Kommentar, dass ihre Bedeutung sich auf die innere Selbstkultivierung beziehe und er daher nicht wage, sie im Detail

[32] Die Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf die Originalpaginierung. Zur Paginierung der Texte in *Zangwai daoshu* s. oben, Anm. 23.

[33] Vgl. DZ 309 (*Zhu shizhen gao*: 7a), Bd. 5, S. 760b.

[34] Olles 2013a, S. 97f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000483

niederzuschreiben (15b). Im *Sanyuan jing* hingegen folgen diese Inkantationen (1a–b) – von einzelnen Variationen abgesehen – ganz den daoistischen Standardtexten.

Wir haben gesehen, dass auch in Quanzhen-Klöstern ein *Huoguan jing* rezitiert wird, bei dem es sich um einen entsprechend erweiterten Lingbao-Text aus dem *Daozang* handelt. Abgesehen von der Invokation des Feuerbeamten (16a–b), die mit dem daoistischen Standardtext weitgehend übereinstimmt, ist das *Huoguan jing* aus der Liumen-Tradition eine völlig andere Schrift, die anscheinend im Rahmen von *fuji*-Sitzungen entstand und den Feuerbeamten als machtvolle primordiale Gottheit preist. Als Yuanshi tianzun in einem kosmischen Palast, den Liu im Kommentar als Position des Trigramms ☲ (*li* 離: Feuer, je nach Anordnung der Trigramme im Osten oder Süden) erklärt, seine himmlische Gefolgschaft versammelt (17a–b), erscheint dort der Feuergott (*huoshen* 火神, d.i. der Feuerbeamte) namens Chihuang 赤皇 (Roter Kaiser). Yuanshi tianzun beschreibt den Feuerbeamten als glanzvolle Gottheit. Wegen der zunehmenden Verderbtheit der Menschen müsse das *Huoguan jing* offenbart werden (18b: Kommentar). Die primordiale Feuergottheit erhält darauf ein neues Mandat von Yuanshi tianzun (18a–19b). Wer sich forthin zum Guten bekehrt und diese Schrift rezitiert, kann den Segen des Feuerbeamten erwirken und Unheil vermeiden (21a–22a). Im abschließenden Kommentar (23b–24a) beschreibt Liu das Feuer als wichtigstes Agens im Kosmos und begrüßt die Aufnahme von Feuergottheiten in den Kanon der Staatsopfer.

Auch bei der Bußlitanei *Sanyuan baochan* handelt es sich um einen selbständigen Text, der offensichtlich das Produkt von *fuji*-Séancen ist und sich in der Gesamtstruktur an den entsprechenden daoistischen Vorbildern orientiert. Liu Yuan, der hier als Qingyang zi 清陽子 (Meister Reines Yang) auftritt, betont in seinem Kommentar (1a), dass man nur in Verbindung mit Selbstbeherrschung im Alltag sowie dem Bereuen und Bessern von Fehlverhalten letztlich den Segen der Gottheiten durch die Rezitation des von Taishang (Laozi) überlieferten Textes erreichen könne. Dabei äußert Liu ein Motto, das in seinen Werken wiederholt zu lesen ist: „[Wir gewöhnlichen] Menschen sind keine Heiligen und Tugendhaften [des Altertums]; wer kann ohne Fehler sein?“[35]

Der Text folgt einer festen Struktur. Nachdem Yuanshi tianzun zehn Gebote (*jie* 戒) gepredigt hat (2b), die den starken Einfluss konfuzianischer Moralbegriffe erkennen lassen und deren Einhaltung den Segen der *sanguan* garantiert, erfolgt die liturgische Verehrung der Drei Beamten. Der Rezitierende nimmt dabei – der ursprünglich buddhistische Begriff ist hier

[35] 人非聖賢; 孰能無過?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000484

angemessen – Zuflucht zum Himmelsbeamten mit seinen 36 Untergebenen (3a–4a), zum Erdbeamten mit seinen 72 Untergebenen (7b–9b) und zum Wasserbeamten mit seinen 120 Untergebenen (12b–15b).[36] Die emblematischen Zahlen der untergeordneten Gottheiten repräsentieren nach Liu Yuans Kommentaren (4a, 9b, 15b) die astralen Sphären (vgl. die 36 Himmel im Daoismus), die Erde mit ihren heiligen Bergen sowie die Unterwelt (vgl. die 72 gesegneten Orte, *fudi* 福地, im Daoismus) und sämtliche Meere und Gewässer. Diese langen Listen von Gottheiten und spirituellen Amtsträgern sind ein typisches Merkmal dieser Textgattung, deren Rezitation im Rahmen eines Rituals erfolgt. So endet die Bußlitanei der Drei Beamten mit der Übermittlung (Verbrennung) eines rituellen Dokuments (16b).

Der obige Einblick in die liturgische Praxis der Liumen-Tradition, die sowohl Fayan-tan-Rituale als auch die Rezitation der in *Jingchan jicheng* gesammelten Schriften umfasste, zeigt deutlich, wie fest die Drei Beamten bzw. Drei Ursprünge im Gedankengebäude Liu Yuans und im rituellen Leben seiner Gemeinschaft verankert waren. Der Kult dieser alten daoistischen Gottheiten wurde von der Liumen-Gemeinschaft massiv gefördert, was sich nicht zuletzt auch im Bau einer Sanyuan-Halle im Qingyang Gong und anderen Tempeln äußerte.

Bibliographie

Bauer, W. [3]1989: *China und die Hoffnung auf Glück: Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas*. München.

— 2001: *Geschichte der chinesischen Philosophie: Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*. Hrsg. von H. van Ess. München.

Chongkan Daozang jiyao 重刊道藏輯要 (undatierter Neudruck von den Original-Holzdruckplatten). Hrsg. von Yan Yonghe 閻永和 / He Longxiang 賀龍驤 / Peng Hanran 彭瀚然 et al. Chengdu 1906.

Clart, P. 2009: *Die Religionen Chinas*. Göttingen (UTB 3260).

Ding Fubao 丁福保 / He Zipei 何子培 (Hrsg.) 1989: *Shiyong Foxue cidian* 實用佛學辭典. Taibei.

DZ = *Daozang* 道藏. Shanghai/Beijing/Tianjin 1996. (Die Titelnummern folgen K. Schipper: *Concordance du Tao-tsang: titres des ouvrages*. Paris 1975.)

Esposito, M. 2013: „The Invention of a Quanzhen Canon: The Wondrous Fate of the *Daozang jiyao*." In: X. Liu / V. Goossaert (Hrsg.): *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500–2010*. Berkeley, S. 44–77.

[36] In den drei daoistischen *chan*-Litaneien wird die Zahl der untergeordneten Amtsträger jeweils stereotyp mit 120 angegeben; zu den entsprechenden Texten s. oben, Anm. 28.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000485

GAO XIYANG 高西陽 2014: „Qingdai Sichuan Liu Yuan jinshixue jianlun 清代四川劉沅金石學簡論." In: *Panzhihua Xueyuan xuebao* 攀枝花學院學報 31.6, S. 63–65.

Huaixuan quanshu 槐軒全書 (ergänzte Faksimileausgabe der gesammelten Werke von Liu Yuan 劉沅). Chengdu 2006.

Huaixuan zazhu waibian 槐軒雜著外編. Hrsg. von LIU XIANXIN 劉咸炘. Chengdu: Fujing tang 扶經堂, 1928.

KEOWN, D. 2005: *Lexikon des Buddhismus*. Übers./Bearb. K.-H. GOLZIO. Düsseldorf.

LI HECHUN 李合春/DING CHANGCHUN 丁常春 (Hrsg.) 2006: *Qingyang Gong Erxian An zhi* 青羊宮二仙庵志. Chengdu (Chengdu minzu zongjiao wenhua congshu 10).

LONG XIANZHAO 龍顯昭/HUANG HAIDE 黃海德 (Hrsg.) 1997: *Ba-Shu Daojiao beiwen jicheng* 巴蜀道教碑文集成. Chengdu.

OLLES, V. 2005: *Der Berg des Lao Zi in der Provinz Sichuan und die 24 Diözesen der daoistischen Religion*. Wiesbaden (AAS 24).

— 2013a: *Ritual Words: Daoist Liturgy and the Confucian Liumen Tradition in Sichuan Province*. Wiesbaden (AKM 83).

— 2013b: „Der Wahre Mensch von der Smaragdgrotte: Teil I einer Reihe kommentierter Übersetzungen von fünf Inschriften aus der Liumen-Tradition in der daoistischen Anthologie *Chongkan Daozang jiyao*." In: ZDMG 163, S. 485–504.

— 2016: „Der Palast der Grauen Ziege: Teil II einer Reihe kommentierter Übersetzungen von fünf Inschriften aus der Liumen-Tradition in der daoistischen Anthologie *Chongkan Daozang jiyao*." In: ZDMG 166, S. 443–466.

PREGADIO, F. (Hrsg.) 2008: *The Encyclopedia of Taoism*. London/New York.

SCHIPPER, K./F. VERELLEN (Hrsg.) 2004: *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Chicago/London.

TIAN MAOQUAN 田茂泉 2015: „Qingdai Sichuan Quanzhen dao fazhan lüeshuo 清代四川全真道發展略說." In: *Zongjiaoxue yanjiu* 宗教學研究 2015.1, S. 49–55.

UNGER, U. 2000: *Grundbegriffe der altchinesischen Philosophie: Ein Wörterbuch für die Klassische Periode*. Darmstadt.

WILHELM, R. (Übers.) 2004 [1924]: *I Ging: Das Buch der Wandlungen*. Wiesbaden.

— (Übers.) 2008: *Die Lehren des Konfuzius: Die vier konfuzianischen Bücher; Chinesisch und Deutsch*. Vorw. von H. VAN ESS. Frankfurt a. M.

Zangwai daoshu 藏外道書. Hrsg. von HU DAOJING 胡道靜 et al. Chengdu 1992–1994.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000486

Bücherbesprechungen

Burkhart Kienast: *Das altassyrische Eherecht. Eine Urkundenlehre.* Unter Mitarbeit von Sabina Franke und Karl Hecker. Wiesbaden: Harrassowitz 2016. 253 S. (Santag – Arbeiten und Untersuchungen zur Keilschriftkunde 10.) ISBN 978-3-447-10444-9. € 60,–.

The book under review[1] is the final study of Burkhart Kienast, who sadly passed away shortly after finishing the manuscript. The author informs us that he started out with the intention to study and edit all Old Assyrian legal documents, before narrowing his scope of research down to texts that concern Old Assyrian marriage and its judicial aspects. Nonetheless, in this study, he takes a rather maximalist understanding of Old Assyrian *Eherecht*, including letters and divorce documents, which deal with the general theme of marriage. A discussion of the position of the wife and husband following the death of either one is missing here, despite being rather significant to our understanding of the benefits and duties of marriage. For this aspect, one is best served by reading Veenhof[2]. Kienast's study is, in many aspects, similar to his earlier study on Old Assyrian contracts of sales.[3] Both books follow the same general structure, with a discussion on the composition of the legal documents and a second part with a collection of texts. The selected texts are arranged according to type and text genre, rather than archive or dossier. The four texts concerning the lady Zizizi (pp. 219ff.) represent an exception. They are gathered together because of the exceptional misfortune of this woman who had lost a husband on two occasions, as well as the quarrels she had with her parents over a new dowry to marry for a third time. The *Exkurs* feels somewhat superfluous since the dossier on Zizizi has recently been discussed in more detail in Kryszat[4]. Moreover, Kienast passed on the opportunity to discuss the research and conclusions of Kryszat's contribution.

Before proceeding to the Old Assyrian marriage laws, Kienast reviews the situation extensively for the Ur III and Old Babylonian situation by summarizing contributions of other scholars. The most interesting part of this introduction to the legal documents concerning marriage is the systematic summary of the legal clauses. For the Old Assyrian period, Kienast is one of the few specialists who attempts to analyse these components, which makes this study a valuable resource for any comparison with earlier or later

[1] Abbreviations in this review follow C. Michel: *Old Assyrian Bibliography of Cuneiform Texts, Bullae, Seals and the Results of the Excavations at Assur, Kültepe/Kanis, Acemhöyük, Alisar and Bogazköy.* Leiden 2003 (Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul 97).

[2] K. R. Veenhof: "Old Assyrian and Ancient Anatolian Evidence for the Care of the Elderly." In: M. Stol / S. P. Vleeming (eds.): *The Care of the Elderly in the Ancient Near East.* Leiden 1997 (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 14), pp. 119–160.

[3] B. Kienast: *Das altassyrische Kaufvertragsrecht.* Stuttgart 1984 (Freiburger altorientalische Studien, Bh.: Altassyrische Texte und Untersuchungen 1).

[4] G. Kryszat: "Eine Frau mit Namen Zizizi." In: *Altorientalistische Forschungen* 34,2 (2007), pp. 210–218.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000487

periods. An important remark is made in the introduction of the book, that this study does not contain *Eheverträge* (marriage contracts), which have not been found in the Old Assyrian archives; instead, a description of *Eheurkunden*, or documents that deal with marriage, is a more suitable description. It is perhaps useful to mention the text TIM 4, 45 (IM 10861) here, which seems to date between the long gap between the Old and Middle Assyrian period. The said tablet can be regarded as a true marriage contract given that the main point is as follows: *ina migrātīšunu mututta u aššuta idbubū* ("they declared themselves to be man and wife by their voluntary agreement"). The element "voluntary agreement" is something well known from the Middle Assyrian adoption contracts and testaments, but not in Old Assyrian. KIENAST categorizes the documents concerned with marriage into four groups: marriage agreements, divorce contracts, court records and documents concerning a second wife *(amtum)*. It is remarkable that almost half of the texts occur in a mixed ethnic context, with Anatolians and Assyrians acting in the same texts. Only 25 % involve a purely Assyrian context. As the texts in general show very few grammatical mistakes, the scribes knew the Assyrian language quite well. It should be pointed out that, for the Old Assyrian contracts of sale found in Kültepe, the situation is rather similar to the largest ethnic group consisting of Anatolians rather than Assyrians. That an ethnic analysis is not without problems can be seen in text no. 30 (I 651). While KIENAST mentions that there are no divorce contracts between Assyrians, this texts deals with divorcement money and mentions a couple bearing Assyrian names called Pūšukēn and Lamassī. This is not the well-known Old Assyrian trader Pūšukēn, but probably a grandchild, given that his wife did not live in Anatolia, meaning that there could not have been any divorce in Kaniš. In addition, there is a letter in which Pūšukēn mentions that his wife had died (TC 1, 30). These facts were already observed by DERCKSEN[1]. Moreover, KIENAST assumes that Lammasī referred to in this text is from a mixed marriage, presumably because the Anatolian goddess deity Anna and the local ruler are invoked. Granted, Lamassī also occurs as PN in an unmixed local context, in a text of the division of an inheritance between Anatolians in TC 2, 73:1 (EL 10). Furthermore, it is important to remark that the texts collected by KIENAST mostly deal with Assyrian traders marrying an Anatolian (second) wife, while uni-ethnic marriages are also common. Nonetheless, marriages between Assyrian women and Anatolian men remain unattested in these documents. However, there are some indications that these could occur. For instance, kt 01/k 325a–b deals with the estate of the Assyrian trader Šalim-Aššur, whose house possessions transferred to an Anatolian man named Ḫamala, husband of the daughter of the deceased. As the daughter of Šalim-Aššur and wife of Hamala also carried an Anatolian name (Ḫaršumelka), it is clear that we are dealing with a mixed ethnic family, cf. ALBAYRAK[2].

It is telling that the terminology dealing with the women to be married and children is also used to refer to slaves. This is particularly true for the noun *amtum* ("second wife") and the institution *amtuttum* ("status of a second wife"). This type of bigamy was previously extensively discussed by MICHEL[3]. The terminology of *amtuttum* goes back to an Assyrian

[1] J.G. DERCKSEN: "Review of ICK 4." In: *Archiv für Orientforschung* 48/49 (2001/2002), pp. 183–196, here p. 191

[2] I. ALBAYRAK: "She will Live, eat and be anointed together with them." In: J.G. DERCKSEN (ed.): *Assyria and Beyond: Studies Presented to Mogens Trolle Larsen*. Leiden 2004 (Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul 100), pp. 9–20, here pp. 9ff.

[3] C. MICHEL: "Bigamie chez les Assyriens." In: *Revue historique de droit français et étranger* 84 (2006), pp. 155–176.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000488

institution, where a slave girl was married as second wife for various reasons, such as the infertility of the main wife. This reason for the marriage of a slave girl is actually mentioned as a possibility in the eviction clause in no. 37 (I 490). Its function in Kültepe is obvious, as many traders were away from their families for years. Traditionally, Anatolian slave girls could be bought and married. In the letter KUG 38, it is mentioned how a trader paid 9 shekels of silver for a slave girl and married her. This low price was possibly due to the fact that, upon marriage, an *amtum* could be regarded as a free independent woman. The same practice is also found in no. 12 (TPAK 161), where the price of sale is 15 shekels of silver. In AKT 6b, 406, goods are entrusted to the care to an Anatolian *amtum* called Mula. The tablet refers to the fact that the Assyrian Aššur-massuʾī had married her, as Aššur-massuʾī is identified as her husband. The witnessed statement makes clear that the woman, although not yet properly installed in the household, was expected to administer any property of her husband in the house, thus suggesting that she was to be regarded as a free woman rather than a slave. However, this is not always obvious. For instance, the eviction clause of no. 3 (ICK 1, 3) states that, if the married Assyrian remains infertile, she must buy a slave girl for her husband in order for him to obtain offspring. After this fact, however, the wife is free to sell the slave girl wherever she wants. It is probably better not to regard this example as a case of *amtuttum*, as the maid never would obtain the status of a secondary wife. Moreover, Kienast's studies show that a secondary woman *(amtum)* could also have Assyrian ethnicity. The text kt a/k 616b (no. 35) has an Assyrian man giving his daughter to another Assyrian man for *amtuttum* marriage. At any rate, tablets such as KUG 38 and TPAK 161 suggest that obtaining a secondary wife meant buying one, regardless of the status that she would receive upon marriage. Secondly, the noun *ṣuḫārum* is used in the discussed texts for both children and slaves. It is therefore commonly assumed that it is intended to refer to young slaves or slave children. In this context, we find the term used in divorce contract no. 18 (TC 1, 100). Tablet no. 31 (TC 2, 76) deals with the care of the children by a divorced couple, while the nouns *ṣuḫārum* (masculine) and *ṣuḫārtum* (feminine) are used.

Concluding this review, Kienast's collection of legal documents, which deal with marriage and divorce, is of great importance to our knowledge of Old Assyrian family law. The texts are clearly ordered into different categories, while the concise indices make their content more easily accessible. A relevant comparison is made with the Old Babylonian period and Ur III. With this volume on marriage contracts and the earlier *Das altassyrische Kaufvertragsrecht* (1984), the author grants us an overview of Old Assyrian legal documents, whether they are contracts of sale or marriage and divorce contracts. His contributions will have a lasting effect on Old Assyrian studies.

Jacob Jan de Ridder, Leipzig

Béatrice André-Salvini (Hrsg.): *La Tour de Babylone. Études et recherches sur les monuments de Babylone. Actes du colloque du 19 avril 2008 au Musée du Louvre, Paris.* Rom: CNR, Istituto di Studi sulle Civiltá dell'Egeo e del Vicino Oriente / Musée du Louvre, Département des Antiquités Orientales 2013. 206 S. (Documenta Asiana 10.) ISBN 978-88-87345-22-3.

Vom Namen Babylon geht wie zu allen Zeiten auch heute noch ein gewisser Reiz aus. Um dieser Anziehungskraft gerecht zu werden, haben drei große europäische Museen im Jahre 2008 Ausstellungen organisiert, in denen „Mythos und Wahrheit Babylons" einem interessierten Publikum nahe gebracht werden sollten (und wurden). Zuerst im Pariser Louvre, dann im Vorderasiatischen Museum zu Berlin und schließlich im British Museum London

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000489

wurden vielen Tausenden von Besuchern dieses einstige Zentrum der alten Welt, dessen Blütezeit längst vergangen ist, und seine Nachwirkungen nahe gebracht. Im Zusammenhang mit den Ausstellungen wurden auch wissenschaftliche Kolloquien durchgeführt. Eines derselben, das in Paris stattfand, hat sich vor allem mit Fragen im Zusammenhang mit dem archäologischen Befund befasst. Im anzuzeigenden, reich bebilderten Band (häufig Farbabbildungen) werden die Beiträge desselben der Öffentlichkeit vorgelegt. Einführend stimmt die Herausgeberin in „Introduction. De la réalité architecturale de Babylone" mit einem kurzen Überblick über das Schicksal des Ruinengeländes in den vergangenen zwei Jahrhunderten in die Thematik ein und resümiert die folgenden Beiträge. Durch Satellitenaufnahmen (Abb. 1a–c) wird der gegenwärtige Zustand dokumentiert. Die daran anschließenden Beiträge von prominenten Fachvertretern sind verschiedenen Bereichen gewidmet:

A.R. George, „La porte des dieux : la topographie cultuelle de Babylone d'après les textes cuneiformes" demonstriert an einigen Beispielen die Identifizierung topographischer Befunde (z.B. Stadttore, Stadtviertel, Heiligtümer, sowohl ausgegrabene als auch nicht ausgegrabene Gebiete) auf der Grundlage von Keilschrifttexten. Herangezogen wird vor allem die Serie TIN.TIR.KI = Bâbîlu,[1] auch unter der Bezeichnung „Stadtbeschreibung von Babylon" bekannt. Der Thematik des Bandes entsprechend wird auch auf die Ziqqurrat von Babylon, den „babylonischen Turm" an zwei Beispielen eingegangen: a) die sogenannte Esangila-Tafel (Tontafel aus dem Jahre 229 v.Chr.),[2] bei der es sich nicht um eine objektive Beschreibung des Objektes handelt, sondern um eine Sammlung mathematischer Probleme zu pädagogischen Zwecken (S. 39; Foto der Vs.: S. 40 Abb. 8); b) eine beschädigte Stele Nebukadnezars II. mit einer Zeichnung von Grund- und Aufriss des Bauwerkes (S. 41 Abb. 9).[3]

Region und Stadt Babylon hatten im Verlauf der Geschichte ständig mit der Gefahr von Überschwemmungen zu kämpfen. Unter der Hauptüberschrift „Fondations dans l'eau" stellt in diesem Zusammenhang G. Bergamini „Reflexions à la suite des recherches et de fouilles archéologiques Italiennes à Babylone" an. Unter Berücksichtigung der Ergebnisse der Arbeiten des Iraqi-Italian Archaeological Institute von 1974 geht der Verf. Problemen der Veränderung der Gewässer und des Grundwasserspiegels im Laufe der Zeit und den bei den Ausgrabungen beobachten Niveauunterschieden nach. Ein Ergebnis ist, dass die neubabylonischen Könige wegen des Grundwasserspiegels gezwungen waren, für ihre Bauwerke die Niveaus zu erhöhen.

A. Cavigneaux resümiert die irakischen Ausgrabungen in Babylon zwischen 1979 und 1981 und besonders die Freilegung des zwischen den Königsburgen und dem Hauptheiligtum Esangila neben der Prozessionsstraße gelegenen Tempels des Nabû ša ḫarê. Neben zahlreichen Schultexten – der Verf. veröffentlichte einen Teil davon[4] - wurden auch, allerdings nicht in situ, Zylinderinschriften Asarhaddons und Nebukdadnezars II. gefunden.[5] Sie die-

[1] Letzte Edition: A.R. George: *Babylonian Topographical Texts.* Louvain 1992 (Orientalia Louvanensia Analecta 40) Nr. 1.

[2] Ebd. Nr. 13. Dazu auch J. Keetman: „Form, Zweck und Herkunft der verschiedenen Teile der Esangil-Tafel." In: RA 103 (2009), S. 111–130.

[3] Siehe auch S. 133 Abb. 1 (Foto des Oberteils); Publikation: A.R. George: *Cuneiform Royal Inscriptions and Related Texts in the Schøyen Collection.* Bethesda, MD 2011 (Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology 17), Nr. 76.

[4] A. Cavigneaux: *Textes scolaires du temple de Nabû ša ḫarê.* Vol. I. Baghdad 1981. Der größte Teil des Materials ist unpubliziert (S. 73 Z. 4). Nach S. 72f. Anm. 20 sind wahrscheinlich schon im 19. Jh. in diesem Bereich Tontafeln gefunden worden (heute z. B. in der Sammlung 84-2-11 des British Museum)

[5] S. 68: Übersetzung des Asarhddon-Zylinders; Veröffentlichung der Nebukadnezar-Inschrift: A. Cavigneaux, *Sumer* 37 (1981), S. 118f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000490

nen als Grundlage für die Datierung der Benutzungsphasen des Gebäudes. Es wird jedoch nicht erwähnt, dass der „Bereich" des Bauwerks noch im Jahre 78 v. Chr. in einem „astronomischen Tagebuch" erwähnt wird.[1] Daraus folgt doch wohl, dass der Tempel damals noch in Betrieb war. Damit ergibt sich die Frage, die hier nur in den Raum gestellt werden soll: wie verhält sich diese Aussage zum Ausgrabungsbefund? Da der Verf. selbst bei Ausgrabungen mitgewirkt hat, sind in den Beitrag auch persönliche Erinnerungen eingeflossen. Als Anhang werden in Umschrift und Übersetzung zwei Schultexte, die Mitglieder der bekannten babylonischen Familie Egibi nennen,[2] sowie ein im Südpalast gefundener Brief mitgeteilt.

Zu den bedeutendsten Baukomplexen in Babylon gehören die „Königsburgen" (Nord/Hauptburg und Südburg). Trotz aller Hochachtung vor der Arbeit im Feld und den Veröffentlichungen der Grabungsergebnisse bleiben Fragen. Nachgegangen wird solchen im Bereich der Südburg in den Beiträgen von J.-C. Margueron („Le Palais ‹ de Nabuchodonosor › à Babylone: un réexamen") und H. Gasche („Le Südburg de Babylone: une autre visite"). Beide setzen sich mit Angaben der Ausgrabungsberichte auseinander, die an der These, dass der Bau ausschließlich ein Werk der Zeit Nebukadnezars ist, zweifeln lassen. Ersteren beschäftigt dabei z. B. das Problem, wie zu erklären ist, dass bei den fünf in einer Reihe angeordneten Baukörpern, die eine komplexe Struktur aufweisen, die einzelnen Teile nicht nahtlos ineinander übergehen (S. 90 Abb. 7; S. 113 Abb. 24). Auch die Problematik der Funktion des sogenannten „Thronsaals" Nebukadnezars wird untersucht (S. 99–107).

Auch für Gasche ist – entgegen der Meinung der Ausgräber – unbestreitbar, dass die Südburg nicht nur unter Nebukadnezar II. errichtet worden sein kann, sondern sich die Arbeiten über einen längeren Zeitraum hinziehen mussten (S. 116), eine Ansicht, die der Verf. bereits in einem anderen Beitrag dargelegt hat.[3]

Dem Titel des Bandes entsprechend erwartet man Studien, die speziell den „Babylonischen Turm" zum Gegenstand haben. Eine solche liegt vor in dem Beitrag von J. L. Monterro Fenollós „La ziggurat de Babylone: un monument à repenser". Der Verf. wendet sich drei Aspekten zu, die in der Diskussion um das Bauwerk seit den Ausgrabungen von 1913 in diesem Bereich eine Rolle spielen: Höhe des Bauwerks, Zugangswege, Tempel auf der Spitze. Aus Gründen der Statik des Bauwerks wird bezweifelt, dass damals ein 91 m hohes Bauwerk realisiert werden konnte. Es wird vielmehr von etwa 60 m ausgegangen.

C. Lippolis, P. Baggio und B. Monopoli „Past and Present of Ancient Babylon seen from Above" zeigen die einstige Weltstadt dann aus einer anderen Perspektive – in Luft- und Satellitenaufnahmen, an die Überlegungen zum einstigen Bewässerungssystem angeknüpft werden. Besonders berücksichtigt werden beispielhaft einstige Flussläufe im Bereich nördlich und nordöstlich der Königsburgen sowie die Fortsetzung der Prozessionsstraße nördlich des Ištar-Tores.

Schließlich informieren B. Brooks-Pfeiffer und Ph. D. Allsopp über ein wenig bekanntes Projekt zur Stadtplanung von Baghdad in den fünfziger Jahren des 20. Jh.: „Le projet de la ‹ Nouvelle Babylone › de Frank Lloyd Wright (Frank Lloyd Wright's Master Plan for the City of Baghdad)" – der Versuch eines bedeutenden Architekten, eine Verbindung zwischen der modernen Stadt und der großen Zivilisation des Altertums zu schaffen, der jedoch wegen Regimewechsel und Tod des Architekten nicht realisiert wurde.

---

[1] A. J. Sachs/H. Hunger: *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia*. Vol. 3. Wien 1996, S. 502f. No. -77B Rs. 16'.

[2] Könnte der beschädigte Personenname im Text D.4.17 (S. 74) Z. 4, zu ^{m}*la-a-*[*ba-*(*a-*)*ši*] ergänzt werden (am Beginn sind wohl die Zeichen LA und A erhalten)?

[3] H. Gasche: „Le palais perse achéménides de Babylone." In: J. Perrot (Hrsg.): *Le palais de Darius à Suse*. Paris 2010, S. 446–463.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000491

Der erläuternde Text und die Veröffentlichung von 12 Abbildungen aus einem Bestand von 92 Zeichnungen vermitteln einen Eindruck von den Überlegungen und Entreißen das interessante Projekt dem Vergessen.[1]

Unter dem Titel „‹ Babylone ›. Problématiques et images d'une exposition" äußert sich B. André-Salvini im abschließenden Beitrag zu den Überlegungen, nach denen die Gestaltung der Babylon-Ausstellung sowie die Auswahl der zu zeigenden Objekte und schriftlichen Materialien erfolgte. In diesem Zusammenhang trägt die Verfasserin auch Material zum parthischen Hypogaeum aus Babylon/Hilla über das an anderer Stelle Gesagte[2] hinaus nach (S. 196–199 mit Abb. 10).

Obwohl die benutzte Literatur in den einzelnen Beiträgen genannt wird, sind zum Abschluß noch „Références bibliographiques" zusammengestellt. Außerdem wird ein Verzeichnis der Abkürzungen beigefügt.

In den auf dem Colloquium vorgelegten Beiträgen konnten natürlich nicht alle mit der Geschichte der Stadt Babylon in Verbindung stehenden Bereiche zur Sprache kommen. Neben Übersichten über bestimmte Sachverhalte setzen sich die Autoren auch kritisch mit den Ansichten der Ausgräber aus dem Beginn des 20. Jh. auseinander und legen neue Denkansätze vor, die zu weiteren Überlegungen anregen.[3] Es werden Sachverhalte angesprochen, die für das Verständnis der Geschichte der Stadt grundlegend sind. Aufgegriffen werden aber auch Probleme, die von nicht geringer aktueller Bedeutung sind vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Sorgen um den Erhalt des kulturellen Erbes im Vorderen Orient und speziell im Iraq. Nicht nur die „Wiederaufbaumaßnahmen" unter Saddam Hussein und die Zerstörungen durch die jüngsten kriegerischen Ereignisse haben unwiederbringlichen Schaden angerichtet, die Gefahr weiterer Zerstörungen der historischen Hinterlassenschaft durch kriminelle Aktivitäten wie die Ausplünderung der Ruinenstätten besteht fort.

Joachim Oelsner, Leipzig

Frank Förster: *Der Abu Ballas-Weg. Eine pharaonische Karawanenroute durch die Libysche Wüste*. Köln: Heinrich-Barth-Institut 2015. 620 S. (Africa Praehistorica 28.) ISBN 978-3-927688-42-1. € 78,–.

Das vorliegende Buch ist aus einer Dissertation an der Universität zu Köln hervorgegangen und beruht auf Feldforschung, die im Rahmen des SFB 389 ACACIA durchgeführt wurde. Die Bearbeitung ist bereits vor einigen Jahren zu einem vorläufigen Abschluß gekommen, aber mit redaktionellen Überarbeitungen und Aktualisierungen versehen wor-

[1] Beim geplanten Denkmal für den Kalifen Harun ar-Rašīd (S. 176–179 mit Abb. 10–12) hätte darauf hingewiesen werden können, dass der Unterbau für die gewaltige Statue offenbar an das Minarett der großen Moschee von Samarra (9. Jh. n. Chr.) mit ihrem spiralförmigen Aufgang erinnert.

[2] Vgl. S. 182 Anm. 1 mit weiteren Hinweisen und Literatur; ausführlich: A. Invernizzi: „Hypogée de Hilla (Babylone), fouilles Delaporte, 1862." In: B. André-Salvini: *Babylone*. Paris 2008, S. 276–292 (Katalog zur Ausstellung des Louvre). Dieser interessante Fundkomplex ist fast 150 Jahre praktisch unbeachtet geblieben und erst durch die Ausstellung 2008 ins Licht der Öffentlichkeit gerückt.

[3] Als einen Beitrag dazu s. J. Oelsner: „Überlegungen zu den Ausgrabungen von Babylon." In: ZDMG 167 (2017), S. 289–294. Angesprochen werden: 1. der angebliche Euphrat-Verlauf nach Herodot; 2. Palastbauten Nebukadnezars; 3. Bemerkungen zur Ziqqurrat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000492

den; in der Präsentation im Buch sind neueste weitere Funde und ihre Implikationen auch recht deutlich als Zusätze erkennbar.

Erstmals entdeckt wurde eine Anhäufung von im Boden vergrabenen Keramikgefäßen etwa 200 km südwestlich der Oase Dachla im Februar 1918 bei einer Erkundungsfahrt des Geological Department of the Survey of Egypt. Später waren die Anstrengungen des Wüstenreisenden Carlo Bergmann für die Auffindung weiterer Fundplätze von großer Relevanz, zuletzt auch die Prospektionen des ACACIA-Projekts in Köln.

Speziell geht es um einen Karawanenweg in der libyschen Wüste, der von der Oase Daḫla bis zum Gilf Kebir-Plateau verfolgt werden konnte und von dem der Autor vermutet, daß er weiter über den Ǧebel Ouenat weiter nach Süden in die subsaharanischen Regionen des Tschad oder Sudan führte. Vor wenigen Jahren wurde im sudanesischen Gebiet des Ǧebel Ouenat eine Felsinschrift des Pharao Mentuhotep II. (um 2000 v. Chr.) aufgefunden, die ein spektakuläres Highlight darstellt und anzeigt, welches Potential für weitere Entdeckungen in einem wenig erforschten (und oft schwer zugänglichen) Gebiet noch steckt. Somit handelt es sich um einen Fundkomplex, der für die frühe Geschichte der Karawanenwege durch die Sahara von höchster Bedeutung ist. Dabei ist als wesentlicher Faktor zu beachten, daß man sich chronologisch lange vor der domestizierten Nutzung des Kamels bewegt, somit nur Esel als Lasttiere verfügbar waren.

Eben dies hat aber zu dem speziellen Verhalten geführt, daß diesen Weg heute noch so gut faßbar macht: Entlang der Route wurden Depots von großen Wasserbehältern aus Keramik angelegt. Dafür waren umfangreiche vorbereitende Karawanen nötig, die zunächst die Gefäße transportierten und auffüllten, ehe dann eine definitive unter Nutzung der vorbereiteten Wasservorräte bis zum Ziel und wieder zurück gelangte. Für die Streckenführung wurde steiniges Gelände bevorzugt, das für Esel gut geeignet war, sandige Strecken dagegen nach Möglichkeit vermieden. Bewußt angelegte Wegzeichen erleichterten die Orientierung. Es handelt sich somit um ein Verfahren, das intensive organisatorische Anstrengungen und relativ hohen materiellen Aufwand erfordert. Einige hieroglyphische Marken auf den Gefäßen dokumentieren gut, daß literate Personen mit involviert waren (S. 198f.).

Das spricht bereits dafür, daß auf der Route Güter transportiert wurden, die hohen ökonomischen Gewinn versprachen. Entsprechend vermutet der Autor, daß insbesondere subsaharanische Luxusgüter wie Weihrauch, Elfenbein, Ebenholz, Raubtierfelle, Straußenfedern, kostbare Öle, vielleicht auch Gold, eingeführt wurden.

Die Route wurde nur episodisch genutzt, allenfalls für wenige Jahrzehnte, in manchen Fällen möglicherweise sogar nur einmalig, bzw. als fehlgeschlagener Versuch (so vermutlich die ramessidische Episode, s. S. 446). Als Hauptnutzungszeiten ergeben sich insbesondere anhand einer Datierung durch die Keramik die folgenden Epochen: Eine besonders intensive Nutzung gab es im späten Alten Reich oder eher schon der frühen Ersten Zwischenzeit (späteres 3. Jahrtausend v. Chr.), eine weitere in der Zweiten Zwischenzeit (ca. 1800–1550 v. Chr.), schließlich noch in der zweiten Hälfte der 18. Dynastie (ca. 1400–1320 v. Chr.) sowie in der Ramessidenzeit (ca. 1270–1160 v. Chr.). Neue Radiokarbondaten lassen vermuten, daß es auch in der späteren 12. Dynastie Aktivitäten gab (S. 510f.).

Im Anschluß an die Einleitung (S. 19–23), den Abriß der Forschungsgeschichte einschließlich der Arbeiten im Rahmen des ACACIA-Projekts (S. 24–62) sowie kurze technische Anmerkungen (S. 63–65) besteht das Buch vorrangig aus drei Hauptteilen. Der erste „Der Weg und seine Spuren" präsentiert die materiellen Befunde, Keramik und Kleinfunde ebenso wie Felsgravierungen und (wenige) Inschriften (S. 67–338). Der zweite „Die praktische Nutzung des Weges" bespricht übergreifend die Keramikdepots sowie insbesondere die mutmaßliche Leistungsfähigkeit von Eseln bei Marsch und Transport

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000493

(S. 339–456). Er dürfte weit über den konkreten Fall hinaus für die Diskussion logistischer Aspekte von Eselskarawanen von Interesse sein. Schließlich der dritte „Funktion und Bedeutung des Abu Ballas-Weges im historischen Kontext – Annäherungen und Diskussionen" behandelt die historische Situierung der nachweisbaren Nutzungsepochen (S. 457–504). Eine Zusammenfassung ist auch in englischer, französischer und arabischer Übersetzung beigegeben, was die internationale Rezeption erleichtern dürfte (S. 505–526). Zahlreiche Abbildungen und Karten machen die Ausführungen gut nachvollziehbar.

Auffällig ist gerade die Situierung der ersten großen Nutzungsphase, die nach dem Keramikbefund eher später als die Brandphase des Gouverneurspalastes von Ayn Asil in der Oase Dachla gesetzt wird, somit mutmaßlich bereits in die 8. Dynastie, also nach ägyptologischer Kategorisierung in die Erste Zwischenzeit. Gerade der Einsatz erheblicher Ressourcen für eine Karawanenroute in dieser Zeit wirft Fragen der übergreifenden Deutung auf, da diese Periode im Fach meist als Niedergangszeit verstanden wird. Jenseits der Frage, ob die Feindatierung justierungsbedürftig ist, böten sich zwei recht verschiedene Lösungen an. Einerseits könnte unsere Konzeption global zu korrigieren sein, zumindest was die 8. Dynastie betrifft, die vielleicht nochmals Anstrengungen für eine Mobilisierung aller verfügbaren Kräfte unternahm. Andererseits wäre zu erwägen, ob es sich um einen Niedergang spezifisch der Macht der zentralen Residenz handelt, und damit in den Provinzen eher mehr Ressourcen als früher verblieben sind, die für derartige Expeditionen verwendet werden konnten. Die Implikationen wären höchst unterschiedlich, ohne daß sich dies im archäologischen Befund unmittelbar evident niederschlagen würde.

Über diese globale Frage hinaus, welche der Rezensent mehr als Anregung für die weitere Forschung in den Raum stellt, seien nur noch wenige Details angesprochen: Bei dem von Almásy angesprochenen Papyrus angeblich der 14. Dynastie, in dem ein ägyptischer Beamter davon gesprochen hätte, eine Wasserreserve in der Wüste anzulegen (S. 37), könnte es sich, sofern man die evident falsche Zahl in 19 korrigiert, um pAnastasi VI, 51–61 handeln, in dem es darum geht, daß Nomaden zu einer Wasserstelle geleitet wurden. Oder ist gar Anastasi IV 10,8–11,8 intendiert gewesen, wo es um die Interaktion mit Oasenvölkern geht?

Für die biographische Inschrift des Harkhuf (S. 49) mit ihrer Beschreibung einer Reise über die Oasen wäre die Neuedition von E. Edel zu berücksichtigen.[1]

Eine gewisse Ungleichgewichtigkeit in der Bewertung zeigt sich darin, daß der Autor eine sehr rezente Zeichnung einer Frau mit deutlich angegebenem Busen als „obszöne Felsgravierung" einstuft (S. 276), obgleich sie immerhin noch ein Höschen trägt, während eigentlich sehr viel freizügigere antike Gravierungen von menschlichen Vulven weitaus weniger voreingenommen als kulturgeschichtliche Zeugnisse behandelt werden (S. 247).

Für die altägyptische Einstufung des Esels (S. 385f.) relevant ist, daß er in einer bedeutenden Komposition über das arkane Wissen auch als das Tier, das zuerst Verstand gewonnen hat, eingestuft und auch sonst mit tiefen Gedanken verbunden wird, s. J. F. Quack: „Die Initiation zum Schreiberberuf im Alten Ägypten." In: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 36 (2007), S. 249–295, dort S. 256 u. 260.

Für die Darstellung von auf Eseln reitenden Asiaten (S. 390) s.a. O. Goldwasser: „Out of the mists of the alphabet—redrawing the 'brother of the ruler of Retenu'." In: *Ägypten und Levante* 22–23 (2012–2013), S. 353–374.

Für die mögliche Ächtungsfigur in Balat (S. 465) s. die kritische Bemerkung von G. Posener: *Cinque figurines d'envoûtement*. Kairo 1987, S. 6 Anm. 6.

[1] E. Edel: *Felsgräbernekropole der Qubbet el-Hawa, I. Abteilung: Architektur, Darstellungen, Texte, archäologischer Befund und Funde der Gräber [QH 24–QH 209].* Paderborn 2008, Band I, S. 620f. und 626–628, Taf. XXVIII.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000494

Insgesamt legt der Autor hier einen ausgesprochenen spannenden und kulturhistorisch wichtigen Komplex vor, und seine gründliche Präsentation und Diskussion kann als hervorragende Grundlage für die weitere wissenschaftliche Arbeit dienen.

Joachim Friedrich Quack, Heidelberg

Ulrich Braukämper: *A History of the Hadiyya in Southern Ethiopia*. Translated from German by Geraldine Krause. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2012. XVII, 513 S. (Aethiopistische Forschungen 77.) ISBN 978-3-447-06804-8. € 78,–.

In the field of Ethiopian studies, Ulrich Braukämper is well-known for his historical and ethnological works on Islamic groups and on several southern Ethiopian peoples, especially those whose languages belong to the so-called Highland East Cushitic family. One of his most impressive pieces of scholarship is the monograph on the history of the Hadiyya people,[1] who also speak such a language. The book under review is a widely unaltered English translation of this monograph, done by Geraldine Krause from the University of Göttingen and published more than thirty years after the original.

In the preface to this English edition, the author states that he "was repeatedly urged by Hadiyya intellectuals to provide a revised English version of the book which, as a next step, could be used as a base for a translation into their local language" (p. XV). This implies that the English translation now at hand is perhaps only an intermediate outcome of an endeavour which indeed sounds very ambitious—to translate the whole book into Hadiyya. The complex sentence structures found in Cushitic languages may even come nearer to the original German version than it is to the new English version, but also the English style in the book under review is not devoid of long sentences: Compare, for example, the second full paragraph on p. 190 ("The orientation …") which has 8.5 lines and consists of only two sentences, and the two following sentences again occupy 8 lines. In such cases the German structures are literally "transferred" into English, which does not always prove to be the best solution, but all in all, the English style is well understandable.

Regarding the organization of the book, it is obvious at first glance that the 30 maps showing historical distributions and movements of the people under discussion are collected in a separate section after the main text (pp. 381–411). The last of these maps, indicating a wealth of Hadiyya clans and their geographical positions, had to be printed on two opposed pages due to its size (pp. 410–411); however, the overlap of the two parts is so considerable that no information is missing. In the 1980 edition, the 29 one-page maps are inserted in the text where they belong; only the last map appears on a fold-out page at the very end of the book. This means that the English reader has to switch between the main text and the map section, which may be seen as a disadvantage of the new edition. Furthermore, the maps have a wide margin and their design (including the fonts) is unfortunately not as clear as would be desired for the size; this may cause complication in reading (e. g. p. 382).

Apart from this, the chapters have mainly remained the same: Chapter 1 gives some information about the Hadiyya people and chapter 2 describes the research materials and methods, while chapter 3 includes more than 300 pages on the history of the Hadiyya, divided into eight epochs of development. Interestingly, the so-called "Epilogue" now forms chapter 4 (pp. 371–380), instead of chapter 3.9 as in the German book. The new

[1] U. Braukämper: *Geschichte der Hadiya Süd-Äthiopiens. Von den Anfängen bis zur Revolution 1974*. Wiesbaden 1980 (Studien zur Kulturkunde 50).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000495

numbering may be correct if only the title "Epilogue" is considered, but this chapter adds some further historical facts to those described before: It begins with the situation around the year 1974—the time when the 1980 book ends its chronology—and looks back to some issues relevant to the Hadiyya, but it also mentions a few more recent events, ending with the drought of 2002. The quite useful appendix on historical dates (pp. 413–421) finally includes entries for the years 1978, 1984 and 1991; there are no other newer developments. The two other appendices on genealogies of informants (with a lot of blank paper, though) and on Hadiyya clans have also remained the same. The references are, of course, augmented by sources and lexicon articles published after 1980. A great improvement applies to the index: In the 1980 edition it includes only "African" and Arabic words and has five pages, but now there are also entries for personal names, place names and subjects, making a total of 19 pages (where a few entries are questionable; e. g. the entry "Graziani, Rodolfo 476" on p. 502 seems to refer only to Graziani's book in the bibliography).

As mentioned above, on p. XV the author says he was asked for a "revised" English translation of the book and he writes this in the "Preface to the Revised Edition". Now it may be disputed about what is meant by "revised" in this context. In historical research on most parts of Europe and also China, Egypt, etc. it may always be the case that pieces of current knowledge have to be revised—for example, because new documents are found or because developments or events are reinterpreted due to increased knowledge on related peoples or areas. However, in the context of the Hadiyya and many other so-called non-literate cultures, new documents or otherwise increased knowledge of a great extent can hardly be expected. It is true that a few new details are inserted, e. g. Michael Kleiner's finding that a certain official title used in the Hadiyya area was quite widespread in Ethiopia (p. 93) and the remark that the Sooro, according to the Hadiyya word 'four', comprise four different factions (p. 204). Given that the time span between the German and the "revised" English edition is more than thirty years, however, there is not much new information: The author himself admits that his chronology of the Hadiyya still ends in the 1970s, whereas "a new generation of researchers" should investigate the more recent history of this folk (p. XV). Furthermore, it is said that certain relevant topics are still underrepresented for various reasons, e. g. the conquest by Menelik II at the end of the 19th century (p. 254) or some aspects of the 1974 revolution (p. 378). According to an additional statement (p. 371) the author indeed conducted field work in 1999–2000 and in 2004–2005, but for the results thereof he refers to some articles and to another new monograph which has been published in the meantime.[1] All this leads to omissions in the book under review, which may not be serious, but which may nevertheless evoke the impression that the history presented is not up to date and that some of the gaps could have been avoided. It seems that English-speaking researchers are now asked to make their contributions.

For any reviewer it is a difficult task to comment on a book which is a translation of a text published more than thirty years before. The author expresses his gratitude to not less than eight reviewers of the original German version (p. XV); seven of their reviews could in fact be found in journals, while the name of Günther Schlee in this list seems to refer to an article concerning the time depth of pedigrees in the author's works.[2] As described above, the "revised" English edition is not much revised with regard to its contents, so it

[1] U. Braukämper: *Fandaanano: the Traditional Socio-Religious System of the Hadiyya in Southern Ethiopia*. Wiesbaden 2014 (Aethiopistische Forschungen 80).

[2] G. Schlee: "Die Generationslänge in Darfur und anderswo: ein methodisches Problem am Beispiel der Ethnographie von Ulrich Braukämper / Abstract." In: *Zeitschrift für Ethnologie* 119,2 (1994), pp. 273–279.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000496

is to be feared that an array of critical comments by these reviewers will hold true. Generally it is remarkable that the book leaves no greater gap in the chronology of the Hadiyya since the 13th century; it shows a continuity which can hardly be achieved for all Ethiopian peoples. The main chapter 3 begins with some narratives on Hadiyya origins (pp. 53–68), containing widely mythical events which cannot be exactly located in history, and then skips to the 13th century. Thanks to an array of royal chronicles about Ethiopian emperors and reports by Arab travellers, the chronology of the Hadiyya can be followed from around the mid-13th century onwards and they are accordingly located in the southern part of Ethiopia (pp. 68–95). Since they—in spite of their loyalty to the Christian Empire—sympathized with certain Muslim groups such as those from ʿAdal, they played a significant role during the religious wars involving the Islamic leader Aḥmad Grañ in the mid-16th century (pp. 95–127). However, the Hadiyya lost many of their territories due to the ensuing Oromo expansions and they were additionally hit by several Christian campaigns (pp. 127–164).

By the early 17th century, the time when Portuguese missionaries influenced the fate of Ethiopia, the Hadiyya had ceased to exist as a powerful and unitary group. This fact is echoed by the author's strategy to split chapter 3.5 into nine different parts and thus to write nine different histories of the Hadiyya for the period between about 1650 and 1875: one each for the Qabeena, the Allaaba, the East-Gurage, the Libidoo, the Leemo, the Sooro, the Shaashoogo, the Baadawwaachcho and the Arsi-Hadiyya (pp. 164–253). Most of the details presented here are drawn from oral traditions and the reported migratory stages and locations are documented in some of the appended maps (pp. 391–397). It is clear that the nine depicted groups did not reunite after this period, their developments were too diverse—but the following events seemed to embrace all of them, namely the conquering wars initiated by Menelik II (pp. 253–285). In 1894 the situation of the subjugated and decimated Hadiyya had changed considerably and it is not surprising that the author's account of the next decades lays less emphasis on chronological details than on general characteristics of administration, culture and daily life (pp. 285–334). Then came the Italian war of the mid-1930s and after that the Hadiyya had to cope with even more new rules and regulations, the effects of which are told until the revolution of 1974 (pp. 334–370). As anticipated above, the so-called "Epilogue" (pp. 371–380) adds only a few later developments and outlooks. Interestingly the author acknowledges some positive effects brought about by the Amharic conquest (e. g. fewer "tribal" conflicts and improved technologies; p. 317) as well as by the Italian conquest (e. g. better infrastructure; p. 357). Of course, the impact of these two incidents of infiltration on southern Ethiopian peoples and the possible benefits for them are a matter of much dispute; any judgment is beyond the scope of a book review. However, it is beyond doubt that this monograph is a relatively full account of Hadiyya history from about 1225 to about 1974, based on a compelling mixture of written documents and oral narratives.

Since there has been a lot of scrutinizing with regard to the original German edition, the remainder of the present review will concentrate on formal issues of the new English edition. It is obvious even in the title—where "Hadiya" has become "Hadiyya"—that the spellings of proper names were widely changed. Two main principles can be recognized: First, long vowels and consonants are explicitly written with double graphemes (which is an improvement because length is a distinctive feature of vowels and consonants in Cushitic and many other Ethiopian languages); second, diacritical marks are avoided to a certain extent, especially on consonants. Both principles contribute to elongated words like in the extreme example of the "Baadawwaachcho", a faction of the Hadiyya, whose name is written as "Badawaččo" in the German edition. This example also shows that,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000497

for instance, the affricate transcribed as "č" is now rendered by the digraph "ch" and that its long counterpart "čč" has consequently become "chch", which is not an eye-friendly solution, even more so in long words such as "Baadawwaachcho". It is hardly surprising that the adopted conventions lead to misprints: Compare, for example, "Baadawaachcho" (p. XVI), "Baaadawwaachcho" (p. 195), "Baadawwachcho" (p. 261) and "Baadaawwaachcho" (p. 356). In the map section, there are confusions due to the fact that not all of the proper names on the maps were adapted to the new spellings used in the English edition; see cases like "Wabi Šebeli" instead of "Wabi Šäbälle" and "Lepisi" instead of "Leephisi" (both on p. 400). Interestingly, diacritics are far from being completely avoided and it is not clear why, for instance, the "Šašogo" now appear as "Shaashoogo", but this river "Šebeli" has become the "Šäbälle". In most Arabic personal names the long vowels are still marked by a macron and not by a double letter, as can be seen in examples such as "Abū'l-Fidā". The discussion of all proper names in the monograph under review and of their spellings would require a study by itself and some of these issues simply relate to orthographic conventions. However, several inconsistencies and especially differences regarding one and the same name should be banned from a future edition.

Some other misprints are particularly disturbing because they appear, for example, in chapter headlines, namely: "Establischment" (p. 286), "Facist Italy" (p. 334), "Haddiyya" instead of "Hadiyya" (p. 131) or the space in "(1468–1508)" (p. 92). In this respect, the map pages contain flaws such as "areas of cultiavtion" (p. 382), "Smubgroups" (p. 386), "Historical palces" (p. 400) and "Aministrative" (p. 403). Regarding references to other scholars or to literature there are spellings like "Busdorf" instead of "Bustorf" and "Horstman" instead of "Horstmann" (both on p. XVII), while a well-known linguist's name is written as "Josep Greenberg" (p. 10). These are not even African or Arabic proper names, the spellings of which change quite often in the book: See cases such as "Macaa" and "Maaca" (p. 141) or "ᶜUmar Baksa" and "Umar Baksa" (p. 169) beside the "Baadawwaachcho" problem mentioned above. The style of references to cited literature is not uniform either; the years and the page numbers appear partly in and partly without brackets, which is, by the way, also the case in the original German edition. As long as obvious mistakes like "Mérab 1921: 1921: 179" (p. 6) are disregarded, this may not be a major weakness of the book. However, similar issues continue in the bibliography part, with problems such as the use of the wrong style in the name of Levine (p. 482) and the fact that vowels with macrons appear in upper case, e.g. in the name of Fathalbārī (p. 475). It is true that the publication of this monograph in English was a great undertaking, but this cannot fully excuse certain carelessness which becomes apparent in several places of the book—this list of misprints could have been easily extended.

To conclude, both the author and the translator have to be warmly congratulated on the publication of this important opus in English. It is not clear which of them has spent more work on this project, but the outcome is a solid new monograph which will provide the Anglophone public with many relevant details on the history of the Hadiyya. The relatively huge number of obvious misprints—some of them occurring in prominent places—and the improvable layout of the maps are points of criticism, which will have to be considered in a future edition. Nevertheless, the book is well-conceived and the newly extended index proves to be a good guide to the rich contents. It will be interesting to see whether a translation into the Hadiyya language (see p. XV) will follow some day.

Bernhard Köhler, Frankfurt am Main

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000498

Grover Hudson: *Northeast African Semitic: Lexical Comparison and Analysis.* Wiesbaden: Harrassowitz 2013. X, 323 pp. (Porta Linguarum Orientalium 26.) ISBN 978-3-447-06983-0. € 48,–.

Grover Hudson (G.H.), professor emeritus at the Department of Linguistics and Germanic, Slavic, Asian and African Languages, Michigan State University (East Lansing, MI), has been studying Ethiopian languages for more than half a century. He worked as teacher for the U.S. Peace Corps in Ethiopia and as lecturer at the then Haile Selassie I University in Addis Ababa, before he started his academic carrier in the U.S. Although Amharic and Highland East Cushitic are recurrent topics in G.H.'s work, his linguistic interest encompasses various fields, including historical and comparative linguistics, with a visible focus on Ethiopian and Afroasiatic languages.

In the present book, G.H. provides a new comprehensive subclassification of Ethiosemitic (ES) by adjusting Hetzron's[1] model through quantifiable lexicostatistic evidence. The book consists of four main chapters, a list of references (pp. 299–315), and a general index (pp. 317–323). The first chapter, "Background" (pp. 1–55), discusses previous research on the internal diversity of ES, its typical features in a wider Semitic context, and the general framework underlying his study. In §1.4 "Language and Dialect" (pp. 6–7), G.H. argues that the ultimate criterion to decide whether a given variety is a language or a dialect is mutual intelligibility, which can be measured through comprehension tests or lexicostatistics. Subsequently, he summarizes the results of two intelligibility studies for ES in §1.7 (pp. 27–31), namely Gutt[2] and C. Ahland[3]—which is partly published in M. Ahland[4]—and discusses Bender's[5] lexicostatistic analysis of ES in §1.8 (pp. 31–34)—which is partly repeated in §1.10 (pp. 50–52), where also other lexicostatistic studies are included, viz. Cohen[6] and Fleming[7]. Based on these studies and general information (number of speakers, geographical distribution, sociolinguistic status, etc.) about the thirty ES varieties known from the literature presented in §1.5 (pp. 7–20), G.H. merges them into 15 languages in §1.9 (pp. 34–35), of which all but one are shown in Figure 2. The remaining language, Dahalik, has been omitted from the study due to lack of sufficient data.

Chapter 2, Lexical Comparison (pp. 57–104), contains the most essential part of the book, namely the Table of Comparison with the translation of the 250-item wordlist (§2.6; pp. 69–104). For each item, all equivalents in ES languages, and cognates for Proto-Semitic, Proto-Agaw and Proto-East Cushitic are given. These data are entirely taken from published sources.

---

[1] R. Hetzron: *Ethiopian Semitic: studies in classification*. Manchester 1972.

[2] E.-A. Gutt: "Intelligibility and interlingual comprehension among selected Gurage speech varieties." In: *Journal of Ethiopian Studies* 16 (1980), pp. 57–84.

[3] C. Ahland: *Interlectal intelligibility between Gurage speech varieties.* Nashville 2003 (paper presented at the 31st annual meeting of the North American Conference on Afroasiatic Linguistics).

[4] M. Ahland: *Language death in Mesmes: a sociolinguistic and historical-comparative examination of a disappearing language.* Dallas 2010.

[5] M.L. Bender: "The languages of Ethiopia: a new lexicostatistic classification and some problems of diffusion." In: *Anthropological Linguistics* 13 (5) (1971), pp. 165–288.

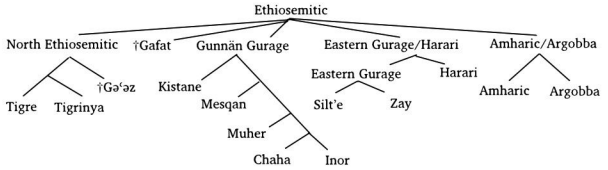
[6] D. Cohen: "Le vocabulaire de base sémitique et le classement des dialectes méridionaux (matériaux pour un premier essai de glottochronologie)." *Semitica* 11 (1961), pp. 53–84.

[7] H. Fleming: "Ethiopic language history: testing linguistic hypotheses in an archaeological and documentary context." In: *Ethnohistory* 15 (4) (1968), pp. 353–388.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000499

The ES data in the Table of Comparison, including various types of synonyms, amount to 3,301 terms (p. 105), which are further analyzed in §3 "Dictionary" (pp. 105–277). The terms function as lemmas in the comparative dictionary (§3.3; pp. 108–236), for which a main English translation, alternative meanings, and cross-references to related terms in other (ES and proto-) languages are given. The subsequent §3.4 contains seven indices, which analyze the distribution of the terms and the cognate sets. The proto-language indices (§§3.4.2–3.4.5) have a reconstructed item as main entry, accompanied by an English translation, and a cross-reference to a lemma in §3.3. The Proto-ES index (§3.4.5, pp. 251–254) contains an additional list of all languages possessing the term. Cognates arising from single cells in the Table of Comparison are summarized in §3.4.6, and shared cognates by ES and proto-languages in §3.4.7. These two indices enumerate the languages sharing a cognate term, which, however, is only represented by its English translation, without an actual reconstructed form. The index for ES-Agaw cognates (§3.4.8) consists of the cognate term and its assumed source language, without an English translation.

The last chapter, §4 Findings and Analysis (pp. 279–297), presents the results of the lexicostatistic analysis—simple pair-referenced counts in which the terms for the 250 items in one language are compared with the respective terms in all other languages. As Gafat and Kistane share cognates with several subgroups, their classification is not straightforward. In §4.3, G.H. further refines the subgrouping by considering uniquely shared cognates per group, which yields the classification in Figure 2 (p. 289). Note that the names of ES languages are given here in their conventional form and spelling, which partly differ from the present book. Most importantly, the obsolete term "Soddo" has been replaced by *Kistane*, the self-designation of the ethno-linguistic group:



Hudson's lexicostatistic classification of ES (Figure 2)

G.H. deliberately excludes a historical interpretation of his findings, as well as an evaluation of his results (p. 279).

In my point of view, the present book is a rather modest contribution to ES studies. The analysis of the comparative wordlist suggests that on average two third of the ES lexicon are retentions from Proto-Semitic (cf. also Bender 1986[1], p. 292), whereas loans from East Cushitic only constitute one fourth, and Agaw loans even less than that (pp. 290–292). Thus, contrary to common opinion, a strong Agaw influence on the ES lexicon cannot be observed.

[1] M.L. Bender: "Lexical retention in Ethio-Semitic: checking up on a myth." In: J.A. Fishman / A. Tabouret-Keller / M. Clyne (eds.): *The Fergusonian impact: in honor of Charles A. Ferguson on the occasion of his 65th birthday.* Vol. 1: *From phonology to society.* Berlin 1986, pp. 291–299.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000500

Moreover, Figure 2 confirms three of the traditional ES subgroups, viz. North ES, Harari/East Gurage, and Amharic/Argobba. Separate subgroups for Gafat and Gunnän Gurage, and the subclassification of the latter, are novel, but still open to discussion (which also concerns other subgroups). The most far-reaching outcome seems to be the elimination of the traditional split in North vs. South ES, and the assumption that the subgroups are immediate offspring from Proto-ES, which interestingly concurs with GOLDENBERG's[1] classification.

It is surprising that G. H.'s 250-item list yields almost the same subgroups (including the difficulties in positioning Kistane, and in the internal classification of North ES and Gunnän Gurage) that BENDER (1971) postulates on a much shorter wordlist. This is probably due to the similar methodological approach in both studies, which according to STAROSTIN (2013[2], pp. 131–132) is "preliminary lexicostatistics", i. e. judgments about the ostensible "phonetic similarity" of the compared items. Given the current state of ES studies, a more sophisticated comparison could have been expected in the present book—e. g. STAROSTIN's "proper lexicostatistics" in which cognacy is established through "regular sound correspondences", or at least weighting of cognates. Seemingly, this is inhibited by three problematic issues, viz. mutual intelligibility, accuracy of the data, and the identification of cognates.

Several ES varieties (e. g. Mesqan/Chaha, Amharic/Argobba, Zay/Wolane) have more than the critical 75 % of shared vocabulary in BENDER (1971). According to traditional wisdom, G. H. treats them as separate languages by arguing that errors may have affected BENDER's results (pp. 32–35). But G. H. also distrusts his own data which reproduce similar results and also imply that North ES is a single language (p. 279). Despite this, G. H. retains Gəʿəz, Tigre and Tigrinya as three distinct languages whose subgrouping is based on shared unique cognates (p. 289). Mutual intelligibility is particularly problematic for the positioning of Gafat, for which ca. one-fifth (i. e. almost 20 %) of the compared items are lacking.

The lexicostatistic results depend on the accuracy of the data, which were solely extracted from published sources (p. 68), mainly LESLAU[3] (1979; 1987). Although WOLF LESLAU is the authority for ES lexicography, an evaluation of his data vis-à-vis BENDER (1971) or more recent research on individual languages, e. g. KOGAN[4], MEYER[5], or WETTER[6], would certainly be of benefit. As for Muher, the Gunnän Gurage language I know best, several terms are most probably taken from Chaha (e. g. *immijä* 'big' [p. 70] for Muher *liʔijä* [the provided term *lik'(ijä)* does not exist, as non-geminated postvocalic *k'* regularly debuccalizes to

[1] G. GOLDENBERG: *Semitic languages: features, structures, relations, processes*. Oxford 2013, pp. 55–57.

[2] G. STAROSTIN: "Lexicostatistic as a basis for language classification: increasing the pros, reducing the cons." In: H. FANGERAU/H. GEISLER/TH. HALLING/W. MARTIN (eds.): *Classification and evolution in biology, linguistics and the history of science: concepts, methods, visualization*. Stuttgart 2013, pp. 125–146.

[3] W. LESLAU: *Etymological dictionary of Gurage (Ethiopic)*. Vol. 2: *English–Gurage index*. Wiesbaden 1979; IDEM: *Comparative dictionary of Gəʿəz: Gəʿəz–English / English–Gəʿəz with an index of the Semitic roots*. Wiesbaden 1987.

[4] L. KOGAN: "Common origin of Ethiopian Semitic: the lexical dimension." In: *Scrinium* 1 (2005), pp. 367–396.

[5] R. MEYER: *Das Zay: Deskriptive Grammatik einer Ostguragesprache (Äthiosemitisch)*. Köln 2005; IDEM: "Lokale Varietäten des Zay – Ein Survey." In G. HEUSING (ed.): *Sprach- und literaturwissenschaftliche Beiträge zum 16. Afrikanistentag. Leipzig, 25./26. 9. 2003*. Berlin 2006, pp. 147–169.

[6] A. WETTER: *Das Argobba: Eine deskriptive Grammatik der Varietät von Shonke und T'ollaha (Zentraläthiopien)*. Köln 2010.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000501

ʔ], *ʒäbb* 'lion' [p. 88] for Muher *ambässa*), or are of unclear origin, like *mamma*/*mʷammujä* 'flower (N)' (p. 80) for Muher *abäba* 'flower'. The semantics of *mamma* is restricted to 'flower of gourd, small gourd'. The term *mʷammujä* is particularly strange, as it resembles Muher *mamujä* 'vagina'—a taboo term throughout Gunnän Gurage. A related problem is the non-transparent selection of translations. The Chaha entry for the item 'big' (p. 70), for instance, lacks *nik'~ni?*, although it is listed in Leslau (1979, p. 58).

G.H. deliberately includes all available variants for an item by arguing, "inclusion of synonyms seems not to have prevented reasonable and interesting interpretation of numbers of shared cognates" (p. 65). Such synonyms amount approximately to one-fourth of the compared data. They are most frequently found in Gəʿəz (cf. p. 65), in which ca. 110 (44 %) of the 250 basic items have two or more variants. But they also occur in other languages, as in Muher with 45 items (18 %). An exception is Gafat, in which only 21 items contain synonyms, i. e. 8 % of the total of 204 Gafat terms. As the synonyms complicate the interpretation of the comparisons, only the absolute numbers of shared cognates are shown in Table 19 (p. 279), but not their percentage. The problem becomes obvious in the Gəʿəz–Tigrinya pair, which shares 259 cognates in a list that only contains 250 items. Even if the percentage were adjusted, the Gəʿəz and Tigrinya lexicons would still completely coincide statistically, which is actually not the case.

Furthermore, G.H. states, "meaning is not here a consideration in judging cognates, and I considered words […] to be cognates if these were similar (or alike) in form consistent with expected sound changes or similar enough to exclude the likelihood of other explanation […]" (p. 63). The primacy of form over meaning yields a number of puzzling cognacy judgments, and the neglect of lexical-semantic developments in individual languages or subgroups, as cognate terms in different cells of the Table of Comparison are treated as if they were unrelated. For instance, the term *ziza* is found in two separate cells as translation of the items RAW and COLD. Accordingly, *ziza* in the sense of 'raw' is once counted as innovative cognate defining the Mesqan-Muher-Chaha-Inor subgroup (p. 255), and another time in the sense 'cold' for the Muher-Chaha-Inor subgroup (p. 259).

Of minor nature are various technical deficiencies. The overall organization of the book is not user-friendly. Abbreviations of language names and cited sources are dispersed in the main text (pp. 61, 105, 107). The data in the Table of Comparison are difficult to read, as cells are frequently printed on two pages without repeating their headings. The indices of shared cognates for ES subgroups (§§3.4.6–3.4.7) only contain the English translation without actual linguistic data. A number of mistakes could have been avoided with more attention to detail. For instance, "Laqi" (the Oromo designation for the Zay) does not mean 'swamp' (p. 18), but 'paddler (<stirrer, mixer)'. "Guro" (p. 14) is not an alternative designation for the Gurage variety Gura, but the former name of an administrative district. Inor—not Chaha as purported on p. 13—is the Gurage variety with the highest number of speakers (cf. Meyer 2011[1], p. 1223f.). The comment that Chaha "is the best described … 'Gurage' variety" (p. 13) is not justified. It certainly surpasses in number of publications on selected topics, but there is still no comprehensive Chaha grammar—in contrast to other Gurage varieties. The statement that a frequency list is not available for any ES language (p. 60) is not accurate, as Appleyard[2] provides a survey for such a list in Amharic.

The used transcription system (p. 62, also p. 105) creates unnecessary ambiguity, and is not free from inconsistencies. The implosive /d/ and the reconstructed emphatic lateral

[1] R. Meyer: "Gurage." In: St. Weninger (ed.): *The Semitic languages: an international handbook*. Berlin 2011, pp. 1220–1257.

[2] D. Appleyard: "A statistical survey of the Amharic lexicon." In: JSS 24 (1979), pp. 71–97.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000502

fricative *ɬ' are merged as ⟨ḍ⟩; ⟨c⟩ stands for the affricate /t͡s/, but ⟨č⟩ for /t͡ʃ/. The velar ejective /k'/ is represented by ⟨q⟩—but ⟨k'⟩ is also found, e.g. in **mərk'* 'lightening' (p. 87). The symbols ⟨ä⟩ and ⟨ə⟩ represent the mid- and high-central vowels, as in *wähabä* 'give', *ləbb* 'heart' (p. 82f.)—except for the data in §4.6.5 (p. 296f.), where ⟨ə⟩ stands for the mid-central vowel, and ⟨ɨ⟩ for the high-central vowel, yielding *wəhabə* 'give', *libb* 'heart'.

To sum up, the present book is a timely attempt to the subclassification of ES, and makes available an impressive corpus of comparative lexical data gathered from diverse sources. Various methodological and technical drawbacks, however, make reading unnecessarily laborious, and impede a proper understanding of the findings. Nevertheless, it certainly marks the beginning of a new approach to ES subgrouping.

Ronny Meyer, Paris

Tobias Georges/Jens Scheiner/Ilinca Tanaseanu-Döbler (Hrsg.): *Bedeutende Lehrerfiguren. Von Platon bis Hasan al-Banna.* Tübingen: Mohr Siebeck 2015. XVIII, 396 S. ISBN 978-3-16-153030-2. € 29,–.

Der von drei Junior-Professoren am Courant Forschungszentrum „Bildung und Religion" (EDRIS) der Georg-August-Universität Göttingen herausgegebene Sammelband *Bedeutende Lehrerfiguren* ist aus einer Vorlesungsreihe im Sommersemester 2012 hervorgegangen. Passend zum interdisziplinären Ansatz des Forschungszentrums treffen sich hier Beiträge aus Philosophie, Theologie, klassischer Philologie, Religionswissenschaft, Judaistik und Islamwissenschaft. Sie beleuchten zwölf bekannte Figuren aus der griechisch-römischen Antike und aus den montheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam, die in der einen oder anderen Form als Lehrer wirkten oder von der Nachwelt als solche betrachtet wurden. Die Bandbreite ist enorm, die Auswahl gewagt: Vermutlich wurde noch nie eine Reihe aufgestellt, die mit Plato beginnt und Hasan al-Banna (1906–1949), dem Gründer der ägyptischen Muslimbruderschaft, endet. Dazwischen finden sich Jesus und Muhammad, Flavius Josephus, Origenes und al-Farabi.

Obwohl – erwartungsgemäß bei einem Sammelband – die Porträts dieser Figuren aus verschiedenen Perspektiven gezeichnet wurden und bisweilen kaum Berührungspunkte erkennen lassen, kann der Band in der Gesamtbetrachtung durchaus den von den Herausgebern formulierten Anspruch einlösen, dass die Kategorie ‚Lehrer' eine interessante Perspektive eröffnet, „aus der wir bestimmte Aspekte des Wirkens der behandelten Gestalten besser verstehen und miteinander vergleichen wollen." (S. 3f.) Dazu trägt auch die von den Herausgebern formulierte hervorragende Einleitung bei, in der sie den zugrundeliegenden Lehrerbegriff erläutern und kritisch diskutieren, sowie Verbindungslinien zwischen den verschiedenen Beiträgen aufzeigen.

Jens Halfwassen stellt Platon als Begründer einer philosophischen Religion dar, die alle drei monotheistischen Religionen beeinflusst hat und auch heute noch „intellektuell attraktiv" bleibt. Zur Religion wird Platons Lehre dadurch, dass sie nicht reine Theorie bleibt, sondern eine Lebensform ist, die das menschliche Leben auf ein Heilsziel ausrichtet, nämlich die Rückkehr der Seele in die Welt der Ideen und des göttlichen Geistes. Dieser religiöse Aspekt ist der Grund dafür, dass der philosophische Lehrer Platon von seinen Anhängern schon bald nach seinem Tod als „göttlich" verehrt wurde. Auch Jesus galt seinen Anhängern sowohl als Lehrer als auch als Gott. So geht Reinhard Feldmeier in seinem Beitrag der Frage nach, welcher Zusammenhang zwischen dem „irdischen Lehrer", als der Jesus in den Evangelien häufig dargestellt wird, und dem „angebeteten Gottessohn" besteht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000503

Der Historiker Flavius Josephus, jüdischer Aristokrat und Heerführer und später Höfling am flavischen Kaiserhof in Rom, wirkte nach der Darstellung von Bernd Schröder in ganz anderer Form als Lehrer, nämlich als literarischer „Fremdenführer", welcher über seine Schriften der gebildeten Elite des Römischen Reichs das Judentum erklärt und nahebringt. Einen ähnlichen Typus von Lehrer repräsentiert der von Ulrich Rudolph vorgestellte und in der arabisch-islamischen Philosophie als „zweiter Lehrer" nach Aristoteles verehrte Philosoph Abu Nasr al-Farabi. Er verbrachte ein unauffälliges Leben als Gelehrter an den Fürstenhöfen des islamischen Vorderen Orients, gründete keine Schule und hatte keine bekannten Schüler. Dennoch wurde er aufgrund seiner Schriften von der Nachwelt als großer „Lehrer" anerkannt.

Bei der Mehrzahl der Porträts steht jedoch das unmittelbare pädagogische Wirken der Protagonisten im Vordergrund: Rainer Hirsch-Luipold beschreibt die verschiedenen Situationen, in denen der Philosoph und Universalgelehrte Plutarch als Lehrer auftrat, und analysiert, wie sich in seiner Pädagogik philosophisches Nachdenken, Lebenskunst und kultische Religiosität verbanden. Die enge Verschränkung von Lehre und religiöser Lebenspraxis, Wissensvermittlung und „Seelenführung" scheint ohnehin das Charakteristikum zu sein, in dem die größte Gemeinsamkeit zwischen den vorgestellten Lehrerfiguren zu finden ist. Jeweils spezifische Ausprägungen dieser Verbindung beschreiben Tobias Georges in seinem Beitrag zum Alexandriner Kirchenvater und Theologen Origenes, Ilinca Tanaseanu-Döbler in ihrem Porträt des spätantiken Philosophen Proklos und Andreas Müller in seinem Beitrag zu dem Mönch und Abt Johannes Sinaites. Auch Hasan al-Banna und seine islamische Reformpädagogik des 20. Jh. könnte man dieser Reihe hinzufügen, doch dazu später mehr.

Eine andere Perspektive auf spätantike Pädagogik eröffnet Heinz-Günther Nesselrath, der in seinem Beitrag über Libanios und Johannes Chrysostomos die Bedeutung der Rhetorik für die spätantike Bildungswelt hervorhebt. Sie war eine wertvolle Kulturtechnik, die der pagane Rhetoriklehrer Libanios und sein mutmaßlicher Schüler, der christliche Prediger und Bischof Johannes Chysostomos für entgegengesetzte religiöse Zwecke einsetzten.

Jens Scheiner weist in seinem Beitrag auf einen bis jetzt in der Forschung kaum beachteten Aspekt muslimischer Muhammad-Bilder hin, nämlich die Darstellung des Propheten als Lehrer, der seinen Anhängern ebenso wie interessierten Fremden Glaubensinhalte der koranischen Offenbarung und wichtige religiöse Handlungen lehrt und erläutert. Auch wenn es wahrscheinlich einen authentischen Kern enthält, geform und gepägt wurde dieses Bild von Muhammad nach Scheiners Darstellung von der „islamischen Wissensgesellschaft des 9. Jahrhunderts", deren Historiker, Rechtsgelehrte und Hadith-Sammler die wichtigsten Quellen über Muhammads Taten und Worte in der heute bekannten Form redigierten.

Die letzten beiden Beiträge werfen Schlaglichter auf die Weiterentwicklung der Pädagogik in der Moderne. Christoph Auffahrt beschreibt die Entwicklung der von der Aufklärung beeinflussten evangelischen Reformpädagogik um 1800. Er zeigt, dass in dieser Zeit eine folgenschwerer Wandel bestimmter pädagogischer Grundannahmen einsetzt: Bildung wird nun als aktive Entfaltung der naturgegebenen Anlagen der Schüler gesehen, dem Lehrer kommt dabei nur noch eine Vermittlerrolle zu. Im Protestantismus stieß diese Sicht und die darin implizierte Eigenmächtigkeit des menschlichen Strebens zunächst auf große Skepsis, konnte sich aber unter dem Einfluss protestantischer Reformer wie Schleiermacher und Herder langfristig durchsetzen.

Gudrun Krämer stellt in ihrem Beitrag Hasan al-Banna und seinen reformpädagogischen Ansatz vor, der das Ziel verfolgte, männliche Ägypter im Kontext der britischen Kolonialherrschaft über Ägypten zu aktiven Muslimen umzuerziehen. Wie Krämer erläutert, gelang es al-Banna, aus zahlreichen unterschiedlichen Quellen der islamischen Tradition

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000504

und seiner eigenen Zeit ein ganzheitliches pädagogisches Modell zu formen, das bis heute in der arabischen und islamischen Welt großen Einfluss ausübt. Zu al-Bannas Einflüssen zählten die europäische Reformpädagogik, über angelsächsische Missionare nach Ägypten vermittelte Ideen des *self help* und *moral improvement*, ebenso wie zeitgenössische Pfadfinderbewegungen und paramilitärische Jugendorganisationen. Aber auch der Gedanke der „Seelenbildung" und spirituellen Läuterung, die zu einer Einheit von Glauben, Wissen und Handeln beitragen soll, spielte bei al-Banna eine zentrale Rolle. Hier schließt sich der Kreis zur antiken und spätantiken religiös-philosophischen Tradition, der die Muslimbrüder und andere islamischen Bewegungen der Moderne in puncto Pädagogik weitaus näher zu stehen scheinen als heutige Europäer. Mit dieser interessanten Pointe endet ein nicht nur für historisch und philosophisch Interessierte lesenswerter Sammelband.

Sebastian Elsässer, Kiel

Rüdiger Arnzen: *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie. Texte und Materialien zur Begriffsgeschichte von* ṣuwar aflāṭūniyya *und* muthul aflāṭūniyya. Berlin/Boston: De Gruyter 2011. 463 S. (Scientia Graeco-Arabica 6.) ISBN 978-3-110-25981-0. € 149,95.

Im arabischen Mittelalter war das platonische Œuvre – wenn wir überlieferte Bibliographien und Werklisten zu Rate ziehen – zumindest in Titeln und Inhalten durchaus bekannt. Allerdings sind nur wenige arabische Platon-Übersetzungen auf uns gekommen, und es ist für den heutigen Philosophiehistoriker immer noch schwierig, genaue Aussagen zur Rezeption von bestimmten Platonica bei arabischsprachigen Philosophen zu machen. Wie einzelne Dialoge Platons tatsächlich überliefert wurden, ob es eher Paraphrasen oder Summarien waren, wie der Umfang der Übersetzungen war, ist immer noch Gegenstand der Diskussion. Letztlich war wohl auch eher der Platon bekannt, wie er aus Gnomensammlungen, Doxographien oder pseudepigraphischem Material, das eher moralischen Schriften oder okkulten Wissenschaften zuzurechnen ist, dem Leser entgegentrat. Hier ist noch viel philologische Kärrnerarbeit zu leisten, um eine umfassende Betrachtung platonischer Ideen in arabischem Gewande vorlegen zu können. Rüdiger Arnzen tut also recht daran, für seine Begriffsgeschichte der Platonischen „Ideen" und „Urbilder" zunächst einmal relevantes Material zu sammeln und zu sichten. Der Begriff der Platonischen Urbilder *(muṯul aflāṭūniyya)* war in der islamischen Philosophie allenthalben bekannt, an die schließlich die Theorie der „herabhängenden" Urbilder anschloss, der ein großer Erfolg beschieden war. Arnzen bezeichnet es als „Paradoxon" (S. 3), dass wohl keiner der das Problem der „Formen/Ideen" *(ṣuwar)* oder „Urbilder" diskutierenden arabischsprachigen Philosophen je einen platonischen Dialog in Gänze in Übersetzung vor sich hatte. Zudem gibt es im Arabischen keinen *terminus technicus*, der den Begriff der Idee (ἰδέα) adäquat wiedergibt, jedenfalls nicht im Sinne des philosophischen Terminus „Idee" als etwas Unveränderlichem, das sich der sinnlichen Wahrnehmung entzieht. Es ist interessant zu beobachten, welche Eigendynamik die Begriffe der Platonischen Formen und Urbilder in der islamischen Philosophie im Verlaufe der Jahrhunderte letztlich entwickeln, ohne einen wirklichen Bezug zu platonischen Konzepten zu haben.

Kernstück der Monographie ist Appendix I (S. 213–354), eine Abhandlung über die Platonischen noetischen Urbilder aus der 1. Hälfte des 14. Jh., die bereits vor gut 70 Jahren von Badawī herausgegeben wurde und nun erstmals in einer deutschen Übersetzung vorliegt. Es ist die einzige Abhandlung aus dem arabischen Mittelalter, welche die Konzepte der Platonischen Formen und Urbilder umfassend (und streng systematisch) erläutert; sie fällt zudem in eine Zeit, die bislang philosophiegeschichtlich weniger Beachtung fand – umso begrüßens-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000505

werter ist die Erschließung dieses Textes auch für Nicht-Arabisten. Der anonyme Autor dieser Abhandlung besitzt eine umfassende Kenntnis der einschlägigen Literatur von Ibn Sīnā über as-Suhrawardī, Ibn al-ʿArabī bis in seine Zeit, kennt aber auch (wohl eher sekundär) Auffassungen des Aristoteles oder al-Fārābīs zu dem Thema. Um die in dieser Abhandlung erläuterten Konzepte einordnen zu können, schickt Arnzen vier Kapitel voraus, in denen er die Konzepte der Formen und Urbilder in der arabischen Philosophie vorstellt: 1. in der Philosophie *vor* as-Suhrawardī (S. 1–118), 2. in der Philosophie as-Suhrawardīs (S. 119–150), 3. in einigen arabischen und persischen Texten des 13./14. Jh. – also kurz vor Entstehung der oben genannten Abhandlung – sowie 4. in der arabischen Philosophie des 15.–17. Jh. (S. 185–211).

Arnzen arbeitet im Kapitel I drei Rezeptionsstränge heraus, die Formen und Urbilder diskutieren. Er kann in Kapitel II überzeugend darlegen, dass es besonders ein Verdienst as-Suhrawardīs ist, diese Rezeptionsstränge zusammenzuführen und in eine neue systematische Philosophie zu integrieren. As-Suhrawardī erkennt wohl als einer der wenigen arabischen Philosophen einen Zusammenhang von (platonischer) Anamnesislehre und „Urbildern", deutet sie aber unter den Vorzeichen seiner Lichtmetaphysik. Seine Überlegungen zu „herabhängenden Urbildern" werden in der Folgezeit vielfach aufgegriffen und bis in die Neuzeit hinein diskutiert und modifiziert.

Diese Entwicklung zeichnet Arnzen im Kapitel IV nach. Es füllt eine gravierende Lücke in Publikationen zur islamischen Philosophiegeschichte, handelt es sich hier doch um eine Epoche, die bislang kaum erforscht, aber wichtig für die Auseinandersetzung mit Platonischen Urbildern und Formen in der Tradition der (schiitischen) Theologie ist, welche besonders an die Lichtspekulation as-Suhrawardīs anknüpft. Eine genauere Betrachtung von philosophischen Spekulationen jener Zeit bleibt ein Desideratum, auf das Arnzen aufmerksam macht. Er liefert dazu in Appendix III die deutsche Übersetzung eines Abschnittes aus dem Hauptwerk von Ṣadr ad-Dīn aš-Šīrāzī, der jener doch wenig untersuchten Epoche angehört, und in dem der Autor zusammenfassend zu Platonischen Urformen und Urbildern referiert. In Appendix II ist, ebenfalls erstmals in deutscher Übersetzung, ein Brief Ibn Sīnās an Bagdader Gelehrte zu lesen, in dem er den Wesensbegriff von „Mensch" diskutiert.

Rüdiger Arnzen sei Dank gesagt für eine metikulöse Studie zu *ṣuwar aflāṭūniyya* und *muṭul aflāṭūniyya,* die einen guten Überblick über die Entwicklung dieser Konzepte in der islamischen Philosophie gibt und dazu drei wichtige (und häufig schwer verständliche) Texte in einer klaren deutschen Übersetzung vorlegt. Es bleibt zu wünschen, dass sich an diese Arbeit weitere Studien anschließen, die sich den Platonica im Arabischen widmen, denn viele Fragen, wie die Feststellung genauerer Rezeptions- und Transmissionswege in der Frühphase der Philosophie in arabischer Sprache, sind noch ungeklärt. – Eins hat aber die Rez. doch irritiert: die Verwendung der englischen Umschrift des Arabischen in einer deutschsprachigen Publikation – aber das ist eher eine Quisquilie.

Ute Pietruschka, Berlin/Halle

Seyyed Hossein Nasr / Caner K. Dagli / Maria Massi Dakake / Joseph E. B. Lumbard / Mohammed Rustom (Hrsg.): *The Study Quran. A New Translation and Commentary.* New York: HarperOne 2015. 2048 S. ISBN 978-0-06-112586-7. $ 64,99.

Der *Study Quran* hält in vielerlei Hinsicht, was er laut Umschlagtext zu sein verspricht: „a scholarly yet accessible resource where one can quickly and easily explore how Muslims have interpreted the Quran through the centuries to the present day […] especially to Muslims who want to deepen their understanding of their own tradition, *The Study Quran* is a much-needed guide in a time when confusion about the Quran and Islam is so prevalent."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000506

In seinem ganzheitlichen Ansatz bietet der *Study Quran* einführende Kapitel zum Selbstverständnis des Korans, technische Hinweise hinsichtlich der Benutzung dieser Ausgabe, eine Übertragung des Korans in modernes Englisch inklusive einführender Abschnitte zu Genese und Charakter der einzelnen Suren, einen umfangreichen annotierten Kommentar[1] sowie Aufsätze verschiedener Autoren zu Einzelthemen der Koranexegese. Ein ausführlicher Anhang umfasst unter anderem ein Hadithverzeichnis, ein äußerst ausführliches Register (zu Übersetzung und Essays) und sogar Karten historischer Ereignisse, die mit Passagen des Korans in Verbindung gebracht werden. Die gesamte Ausgabe, obgleich aus der Feder verschiedener Autoren stammend, stellt ein einheitliches Ganzes dar und ist in einem klaren und modernen Englisch geschrieben. Die Übersetzung lehnt sich nur selten an eine der bestehenden englischen Übertragungen des Korans an und spiegelt somit ein intensives Ringen mit passenden Übersetzungsvarianten wider. Durch hinführende Kapitel bezüglich Transliteration und Aussprache oder auch Informationen zu Grundbegriffen der Koranwissenschaft wie *Hadith* und *Tafsir* bietet sie auch Laien bzgl. der fachwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Koran einen niedrigschwelligen Zugang zu dieser heiligen Schrift und ihrer Auslegung. Arabische Fachtermini werden meist in Klammern ergänzt. Der *Study Quran* ist sehr übersichtlich gestaltet, so dass der Leser sich tatsächlich zwischen thematischen Essays, der Übersetzung, dem Kommentar und dem Registerteil sehr gut zurechtfindet. Lediglich die Seiten sind etwas dünn – dafür ist das Werk jedoch noch handlich, erschwinglich und erreicht (hoffentlich) weltweit einen größeren Markt. Verwirrend ist ferner die Setzung der Versnummern an den Anfang der Verse anstatt wie im Arabischen üblich an deren Ende, was eine Parallellesung erschwert. Doch das sind nur formale Details, insgesamt kann der *Study Quran* als ein gelungenes Vorhaben bewertet werden, dessen Mühe sich sehr gelohnt hat: Die Übersetzung ist sehr gut durchdacht, die meisten Essays gut recherchiert und die Kommentare nach ihrer Relevanz hervorragend ausgewählt, so dass das rechtmäßige Bild einer vielfältigen muslimischen Kommentarwelt entsteht.

Dies scheint auch das Hauptanliegen der Autoren zu sein: den Eindruck zu vermitteln, dass die Interpretationsmöglichkeit des Korans in vielen Fällen plural ist. Diese antifundamentalistische Grundhaltung[2] wird auch an mehreren Stellen der Aufsätze deutlich, etwa auf Seite 1587: „Ironically, the minority of Muslims who apply a narrow 'fundamentalist' hermeneutic to the Quran find as their allies a small group of anti-Muslim bigots who similarly take verses cut of context to prove their hateful assertions." In vielen Fällen folgt die Übersetzung einem traditionellen und meist internationalen Konsens (beispielsweise verglichen mit den gängigen deutschen Koranübersetzungen), in einem Fall hat sie mich jedoch überrascht: In Sure 3,7 werden die *al-rāsiḫūna fī l-ʿilm* (dt. nach PARET „diejenigen, die ein gründliches Wissen haben"[3] bzw. laut *Study Quran* „those firmly rooted in knowledge") in das Wissen um den *taʾwīl* (die rechtmäßige Auslegung auch der mehrdeutigen Passagen des Korans, der *mutašābihāt*) mit Gott inkludiert. Das ist eigentlich eine progressive Ansicht, die Mystiker oder Philosophen in der islamischen Geschichte vertreten haben, das Gros der Kommentatoren und Übersetzer in Ost und West schließt

[1] Im Kommentar werden klassische Kommentare u. a. mit ihren Bezügen zu Hadithen, aber auch eigene Auslegungen aufgeführt, die von Kenntnissen der Autoren auch der jüdischen und christlichen Theologie zeugen (vgl. Kommentar zu Sure 5,75 mit Bezügen zur Zweinaturenlehre Christi).

[2] Vgl. auch ausdrücklich die Diskussion auf Seite xl, eine traditionelle und eben keine fundamentalistische Auslegung zu befürworten.

[3] R. PARET: *Der Koran. Übersetzung.* Stuttgart ⁹2004.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000507

die Experten in die Deutung der mehrdeutigen Stellen des Korans nicht mit ein.[1] Die Übersetzer dieser Stelle argumentieren damit, dass Kommentatoren stets den Koran interpretiert haben, erwähnen jedoch mit keinem Wort, in welche Tradition sie sich mit ihrer Lesart stellen.

Ferner werden hinsichtlich des Umgangs mit Anhängern der abrahamitischen Religionen diplomatische Deutungen versucht (Sure 5,73 sei somit keine Verurteilung der Trinität an sich, sondern einer falsch verstandenen Trinität, vgl. S. 1779) und auch Bemerkungen der historisch-kritischen Art sind zu finden (vgl. S. 1794f., hier geht es um die Einordnung des Züchtigungsrechts des Ehemanns gegenüber einer ungehorsamen Ehefrau aus Sure 4,34). Ferner wird *Allāh* nicht, wie in vielen muslimischen Koranübersetzungen üblich, mit „Allah", sondern mit „God" übersetzt – ebenfalls ein Zeichen interreligiöser Diplomatie.

Der *Study Quran* versucht, zwei Dinge miteinander zu vereinen: zum einen dem Wissenschaftler ein solides Nachschlagewerk für die Erforschung des Korans zu sein. Die Übersichtlichkeit, der vielfältige Ansatz, die durchdachte Übersetzung, die Auswahl der relevanten Kommentare und die meist gut recherchierten Essays bieten dem Wissenschaftler durchaus eine gute Ausgangsbasis für sein Vorgehen. Lediglich weiterführende Literatur zu den Einzelthemen wäre sinnvoll gewesen. Eine Bibliographie hätte wahrscheinlich den Rahmen gesprengt, doch kommen einige Essays ohne Verweise auf Referenzwerke aus und verbleiben im thetischen Stil.

Zum zweiten hat der *Study Quran* auch den Anspruch, ein (heiliges) Buch für die Gläubigen zu sein. Dies versucht er auf ästhetische Weise durch das Layout des Einbands und kalligraphierte Surennamen, aber auch durch Ausführungen des Herausgebers zum Charakter dieses Vorhabens einschließlich eines persönlichen Gebets zu erreichen. Etwas irritierend erscheint mir eine oftmals klare Unterscheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen hinsichtlich der Beschäftigung mit dem Koran, obwohl betont wird, dass auch Nicht-Muslime zu den Adressaten gehören sollen:[2] So sind ausnahmslos alle Herausgeber des *Study Quran* sowie der einzelnen Essays muslimischen Glaubens (meist amerikanischer Provenienz), es wird betont, dass es sich hierbei um eine muslimische Bemühung handelt (S. xl) und es wird an einigen Stellen stark bedauert, dass die meisten westlichen Wissenschaftler nicht an den Koran als Gottes Wort glauben.[3] Freilich erhöht die Auswahl der Autoren in weiten Teilen der muslimischen Welt die Akzeptanz dieser Koranausgabe, und es besteht zweifelsfrei in *dogmatischer* Hinsicht ein Unterschied, ob an die Inhalte des Korans geglaubt wird oder nicht, doch wäre es nicht angemessen gewesen, in *wissenschaftlicher* Hinsicht auch die Ergebnisse westlicher Koranforschung zu würdigen, zumal viele der dem *Study Quran* zugrunde liegenden Erkenntnisse explizit oder implizit aus dieser exogenen Tradition stammen?

Diese grundsätzliche Frage wird uns wohl über Konfessions- und Ländergrenzen hinweg noch länger beschäftigen; festzuhalten ist jedenfalls, dass der *Study Quran* dem Koranwissenschaftler ein gutes und schnelles Überblickswerk und dem Gläubigen ein breites Spektrum interpretativer Zugänge zu seinem heiligen Buch bietet.

Berenike Metzler, Erlangen

[1] Vgl. Leah Kinberg: „Muhkamat and Mutashabihat (Koran 3/7): Implication of a Koranic Pair of Terms in Medieval Exegesis." In: *Arabica* 35,2 (1988), S. 143–172.

[2] Vgl. S. xlvi.

[3] Vgl. S. 1698.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000508

Tobias Lang: *Die Drusen in Libanon und Israel. Geschichte, Konflikte und Loyalitäten einer religiösen Gemeinschaft in zwei Staaten.* Berlin: Klaus Schwarz Verlag 2013. 174 S. (Studien zum Modernen Orient 23.) ISBN 978-3-879-97416-0. € 24,80.

Seit den 1990er Jahren, seitdem eine religiöse Fundamentalisierung der ohnehin konservativen Majoritätsgesellschaften im Nahen Osten voranschreitet und die gesellschaftlichen und politischen Spannungen zunehmen, verschlechtert sich die Lage vieler religiöser Minoritäten. Für viele kam nach April 2003, als die von den Vereinigten Staaten angeführte militärische Koalition die Regierung Saddam Husseins im Irak stürzte, eine verschärfte existentielle Bedrohung hinzu. Inzwischen haben Gewaltübergriffe auf religiöse Minoritäten in jenen Regionen, in denen der islamistisch-extremistische Terror des *Islamischen Staates* wütet, brutalste Ausmaße angenommen. Religionsgeschichtlich bedeutet diese katastrophale Zuspitzung einen weiteren Schritt in der islamischen Homogenisierung des Nahen Ostens, die mit der Ausweisung der jüdischen Bevölkerungen in den 1950er Jahren einen ersten Schub erlebte. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts folgt offenbar eine neue Etappe, die die Jahrhunderte alte Religionspluralität der Region weiter reduzieren wird.

Angesichts dieser schwierigen Zeiten im Nahen Osten gewinnt jede Publikation über Minoritäten einen besonderen Stellenwert. Dies gilt prinzipiell auch für die zu besprechende Veröffentlichung von Tobias Lang, wenngleich die Drusen in Israel und Libanon (?) gegenwärtig nicht akut bedroht sind. Sie leben trotzdem in Sorge und Alarmbereitschaft angesichts des gezielten Terrors der radikal-islamistischen Milizen gegen Christen und Jesiden im Allgemeinen und gegen ihre eigene Gemeinschaft in Syrien im Speziellen.

Im Zentrum von Langs Publikation, der seine Diplomarbeit im Fach Politikwissenschaft zugrunde liegt, steht die Fragestellung: Wie erklärt sich das teils gegensätzliche politische Verhalten der Drusen, das 1982/1983 im arabisch-israelischen Konflikt im Libanon pro-palästinensisch und in Israel pro-israelisch ausfiel? Lassen sich allgemeinere politische Tendenzen, strukturelle Unterschiede und spezifische Eigenheiten, ja sogar ein „drusisches politisches Verhalten" (S. 15) ausmachen?

Die Arbeit besteht aus vier Teilen. Nach einer Einführung gibt Lang in Kapitel 2 einen Überblick über Religion und Geschichte der Drusen seit ihrer Entstehung (S. 17–36). Anschließend folgt das umfangreichste Kapitel zu den Drusen in Israel (S. 37–120). Dass sie am breitesten berücksichtigt sind, begründet Lang mit einer umfangreicheren „Quellenlage" – er verwendet allerdings nur Sekundärliteratur –, einer größeren thematischen Vielfalt bei dieser Gruppe, sowie mit der Einbeziehung der Drusen auf dem Golan seit der israelischen Besatzung. Zudem konnte Lang insgesamt vier Interviews mit Drusen in Israel im Juli 2009 und August 2011 führen, darunter mit Atashi Zeidan (geb. 1940), Diplomat in New York (1972–1976) und Knesset-Mitglied (1977–1981, 1984–1988), der auch in vielen anderen Publikationen zitiert wird. Kapitel 4 behandelt die Drusen im Libanon (S. 121–159). Die Arbeit beschließt ein fünfseitiges Fazit (S. 160–165).

In der Einführung nimmt Lang das Jahr 1982, als die israelische Armee im Libanon einmarschierte, als Ausgangspunkt seiner „grundlegenden Fragestellung" nach den politisch unterschiedlichen Entwicklungen der Drusen in Israel und im Libanon. Dieser zeitliche Fokus spielt für die Arbeit allerdings kaum mehr eine Rolle, denn die beiden Hauptkapitel 3 und 4 sind chronologisch aufgebaut. Sie behandeln die politische Geschichte der Drusen in Israel und Libanon seit der Mandatszeit bis in die 1980er Jahre und schließen mit einem Ausblick auf die Gegenwart. Die einzelnen Stationen dieser überaus komplexen historischen Perioden sind gut aufgearbeitet und verdeutlichen die Herausforderungen der Drusen nach Ende des Osmanischen Reichs. Ihre historischen Siedlungsgebiete befanden sich nun unter zwei politischen Herrschaften, der britischen und französischen Mandatsregierung, was

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000509

unterschiedliche politische Entwicklungen zur Folge hatte. Nach Ende der Mandatszeit lebten Drusen dann in drei Staaten, wobei ihre lokalen politischen Loyalitäten in Israel und Libanon gegenüber dem internen transnationalen Gruppenzusammenhalt Vorrang behielten.

Langs Vorhaben, seine Themenstellung auf der Basis „politologischer Parameter" behandeln zu wollen (S. 17), weckt umso größeres Interesse, als die Politikwissenschaft den Bereich Minoritäten und Politik eher nur am Rande behandelt.[1] Lang verliert jedoch im Laufe seiner Untersuchung seine Ausgangsfrage aus den Augen und gibt wie erwähnt insgesamt mehr eine historische Darstellung. Und auch der abschließende „analytische Teil", der in der Einführung angekündigt wurde (S. 15), kann mit dem „Fazit" nicht als eingelöst gelten, denn die fünf Seiten bieten entsprechend ihrer Überschrift eine Zusammenfassung der Ergebnisse.

Lang beruft sich in der Beantwortung seiner Fragestellung auf Kais Firro, den Doyen der historischen Drusen-Forschung und auch wichtigsten Gewährsmann seiner Arbeit. Er konstatiert als zentrales Charakteristikum des politischen Verhaltens bei den Drusen in Israel und Libanon ihre Positionierung zum Staat und zur Majorität (S. 162) und unterscheidet zwei Tendenzen: den „Zusammenhalt und die Mobilisierung der Gemeinschaft in existenzbedrohenden Krisensituationen" (S. 163) und die „pragmatische Anpassung an reale Machtverhältnisse" (S. 163f.). Dies sind weder neue noch bahnbrechende analytische Erkenntnisse. Denn die Frage nach dem politischen Verhalten samt den beiden Aspekten stellt sich für Minoritäten seit Jahrhunderten. Sie hat im 20. Jahrhundert angesichts der flächendeckenden Ausbreitung von Nationalismus und Nationalstaatlichkeit eine neue Virulenz und historische Hochkonjunktur erfahren und die Geschichte so mancher Minorität aufgewirbelt, wie das Beispiel der Drusen mit ihren Siedlungsgebieten in zwei bzw. drei Staaten nach 1948 und ihren unterschiedlichen pragmatischen politischen Loyalitäten nur allzu deutlich zeigt. Außerdem belegt auch ihre Geschichte, welchen entscheidenden Einfluss Politik auf religiöse Minoritäten allgemein ausüben kann. Langs Veröffentlichung kann trotz analytischer Monita als eine gute historische Einführung in die behandelte Zeit gelesen werden.

Hannah Müller-Sommerfeld, Leipzig

Angelika Landmann: *Turkmenisch Kurzgrammatik*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2013. VI, 137 S. ISBN 978-3-447-07002-7. € 18,10.

Das hier zu rezensierende Buch gehört zu einer Serie von kurzen Grammatiken über verschiedene Türksprachen von derselben Autorin, die alle beim Verlag Harrassowitz erschienen sind. Bislang (Stand Anfang 2017) hat Angelika Landmann solche kurzen Bücher (in chronologischer Reihenfolge) zum Türkischen, Usbekischen, Kirgisischen, Uighurischen, Kasachischen, Aserbaidschanischen, Turkmenischen, Tatarischen, Tschuwaschischen und Baschkirischen veröffentlicht. Ein weiteres Büchlein zum Jakutischen ist Ende 2016 ebenfalls erschienen.

Dieses Buch zum Turkmenischen ist wie die anderen Bücher aus der Serie aufgebaut und enthält dementsprechend die Kapitel Vorwort, Lautlehre, Substantiv, Adjektiv, Adverb, Pronomina, Zahlen, Postpositionen, das Hilfsverb *sein* sowie bar und ýok, Zeiten und Modi des Vollverbs, Verbalnomina, Konverbien, Konjunktionen und Partikeln, Wortbildung, Wortfolge und Anhang. Der Anhang enthält eine Übersicht über die turkmenischen Suffixe samt ihrer grammatischen Funktion, eine Übersicht über die Fälle, in denen Vokale ge-

[1] Zum Themenfeld Minoritätenschutz cf. M. Opitz: „Politikwissenschaft und Minderheitenschutz – Ein Streifzug über altes und neues Terrain." In: *Europäisches Journal für Minderheitenfragen* 3 (2008), S. 165–179.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000510

längt werden, die turkmenischen Entsprechungen deutscher Nebensätze, ein alphabetisches Vokabelverzeichnis, das sich beim Erlernen des Grundwortschatzes des Turkmenischen als hilfreich erweisen kann, ein Sachregister und schließlich ein knappes Literaturverzeichnis, das auf einer Seite einige wichtigere Bücher und Artikel zum Turkmenischen auflistet.

Das kompakte Buch kann von Laien zum Erwerb der grammatischen Grundlagen des Turkmenischen sowie von Linguisten zum Vergleich des Turkmenischen mit den anderen Türksprachen verwendet werden. Es ist weder zu fachspezifisch, noch zu einfach geschrieben. Viele Fachtermini wie zum Beispiel Verbalnomina und Konverbien werden für den Laien in verständlicher Art und Weise nähergebracht. Die Kenntnis einer anderen Türksprache oder eine linguistische Ausbildung werden nicht vorausgesetzt, sind aber hilfreich.

Die Erläuterungen der Autorin sind zumeist zutreffend und gut verständlich. Grammatische Phänomene werden häufig von alltagsbezogenen Beispielsätzen begleitet, was nebenbei zum Erlernen des Gebrauchs des turkmenischen Grundwortschatzes beiträgt.

Kleinere Fehler und Ungenauigkeiten sind wie in jedem Werk auch hier anzutreffen, schmälern den insgesamt positiven Eindruck jedoch nicht. Auf einige davon bezüglich der Phonetik sei im folgenden kurz eingegangen.

Eingangs werden im Kapitel „Lautlehre" die wichtigsten phonologischen Besonderheiten wie die für die Türksprachen charakteristische Vokalharmonie knapp vorgestellt. Dabei wird auf der ersten Seite des Büchleins das Alphabet des Turkmenischen mit einem Hinweis auf die Aussprache der Buchstaben/Laute nebst turkmenischen Beispielwort und deutscher Übersetzung präsentiert. Die Beschreibung der Laute ist allerdings nicht immer akkurat, und manchmal ist der Hinweis für den Leser sogar kaum zu verstehen. Wie der Leser anhand der Beschreibung „dumpfes i" den ungerundeten geschlossenen Hinterzungenvokal [ɯ], der in der turkmenischen Orthographie durch den Buchstaben <y> dargestellt wird, produzieren soll, ist mir schleierhaft. Ein Hinweis auf das *ı* im Türkeitürkischen, die Notation in IPA (Internationales Phonetisches Alphabet) oder der Hinweis, dass der Laut quasi ein ungerundetes *u* (hierfür bei der Bildung eines *u* die Lippen nicht runden, sondern „entspannt" lassen) ist, wären hier bessere Alternativen gewesen.

Ebenso befremdlich ist die Beschreibung „nasales n" für den stimmhaften velaren Nasallaut [ŋ], der im Turkmenischen durch den Buchstaben <ň> repräsentiert wird. Dieser Konsonant ist genau wie sein koronales Pendant [n] ein nasaler Konsonant. Der Unterschied zwischen diesem *n* [ŋ] und dem „normalen" *n* [n] ist nicht, dass der eine nasal ist und der andere nicht. Der Unterschied liegt allein im Artikulationsort, sprich der erstere Laut wird am Gaumensegel produziert. Eine Beschreibung wie „velares n" oder „am hinteren Gaumen produzierter Nasal" wäre sicherlich hilfreicher für das Verständnis gewesen. Genügt hätte auch ein einfacher Hinweis, dass dieser Laut mit der Schreibung <ng> auch (nicht selten) im Deutschen (wie in *singen*) vorkommt.

Einen kleinen Fehler leistet sich die Autorin bei der Beschreibung der Buchstaben <s> und <z>. Zwar sind die durch diese Buchstaben repräsentierten Laute tatsächlich stimmlos bzw. stimmhaft, allerdings wird durch die Beschreibung nicht klar, dass sie im Standard-Turkmenischen keine alveolaren Frikative [s] bzw. [z] wie im Deutschen, sondern an den Zähnen produzierte Laute, also interdentale Frikative [θ] bzw. [ð] sind. Diese Laute sind gut bekannt aus dem Englischen, die dort mit der Buchstabenkombination <th> geschrieben werden. Für die richtige Aussprache und Kenntnis der Phonetik des Turkmenischen ist dieser Punkt sicherlich nicht ganz unwichtig. Schließlich ist dies der Grund für die Bekanntheit des Turkmenischen als „gelispelte" Sprache.

Grammatiken zu vielen Türksprachen sind im Westen, insbesondere im deutschsprachigen Raum, entweder veraltet, selten oder gar nicht erst existent. Die Bücher von Angelika Landmann füllen deshalb eine große Lücke im deutschsprachigen Raum und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000511

verdienen allein schon deshalb den Dank der Turkologen und Linguisten sowie der Interessenten und Liebhaber der Türksprachen. Zudem sind allesamt kompakt, handlich und auch für Privatpersonen zu günstigen Preisen erwerblich.

Dass die Autorin nicht davor zurückschreckt, Grammatiken auch zu den nach Sprecherzahl definierten kleineren und „staatenlosen" Türksprachen zu verfassen, ist besonders erfreulich und nährt die Hoffnung, dass weitere Grammatiken zu den bedrohten Türksprachen, insbesondere zu denen in Sibirien, erscheinen werden.

Engin Ilbay, Göttingen

Ali-Akbar Dehkhoda: *Charand-o Parand. Revolutionary Satire from Iran, 1907–1909.* Translated and with an introduction and notes by Janet Afary and John R. Perry. New Haven, Conn. / London: Yale University Press 2016. 349 S. ISBN 978-0-300-19799-0. £ 65,–.

Afary and Perry offer the first complete English translation of the satirical column *Čarand-o Parand (chit-chat or balderdash)* of ʿAlī-Akbar Dehḫodā (Dehkhoda). Their introduction begins with a short discussion of the different meanings of the column's title (p. 7) and continues with a detailed description of the historical circumstances under which the column *Čarand-o Parand* was published in the newspaper *Ṣūr-e Esrāfīl (Esrāfīl's trumpet)*. The translators explain the importance and aspects of the reception of the newspaper, and describe its outset, contents, and general attitude.

Besides a short biographical summary of the column's author Dehkhoda the introduction is dedicated to general issues discussed in the newspaper such as the role of the *ʿulamāʾ*, the reform of *Šīʿī* Islam, the Islamic legal system, and the criticism of religious tradition. *Ṣūr-e Esrāfīl* argued for greater inclusion of religious minorities and more social participation of women. The espoused idea of enlightenment included skepticism towards clerical authorities and the Qajar government. The so-called "new humanism" of the newspaper condemned backward religious practices and superstition (p. 38), and saw early Islam as compatible with constitutionalism and social democratic principles. Afary and Perry observe that the newspaper *Ṣūr-e Esrāfīl* was the first attempt to reform *Šīʿī* Islam towards more progressive Iranian society. Thus, rather than antireligious per se, its writings called for a more rationalist interpretation of Islam (pp. 39–40, 50–59). Criticism of popular *Šīʿīsm* and the condemnation of the new *Bābī-Bahāʾī* religions formed the basis for the rationalist view of Islam in the *Ṣūr-e Esrāfīl* (p. 52).

The main part of the introduction constitutes a brief summary of the column's contents and the author's attitude towards reformist ideas and Islam. Referring to Dehkhoda's contributions Afary and Perry observe in Dehkhoda's reformist ideas and his criticism of Islam some parallels with "the radical Azeri playwright" Mīrzā Fatḥ-ʿAlī Āḫondzādeh and "the freethinker and socialist" Mīrzā Āqā Ḫān Kermānī (p. 60). Possible overlap is also seen with Muḥammad Abdūḥ's ideas (pp. 61–62). The translators come to the conclusion that Dehkhoda's vision of reform was nonsectarian in regard to the *Sunnī* tradition (p. 61). Remarkable for the translators was for instance the lack of references to commonly known *Šīʿī* sources. In the column they have found only references to the *Qurʾān*, prophetic *Ḥadīṯs*, and *Ḥadīṯs* about ʿAlī which correspond to the reformer's interest in early Islam, social reform, and human progress (p. 60).

Dehkhoda recognized non-Muslim minorities as legally equal to Muslims, but he distanced himself from heterodox *Bābī-Bahāʾī* ideas even though he worked together with *Bābī-Bahāʾī* intellectuals and shared their criticism of *Šīʿī* orthodoxy (pp. 62–63). In contrast to the *Bābī-Bahāʾīs* Dehkhoda stressed the importance of Muḥammad as the seal of the prophets, but he challenged the traditional interpretation of Islam as "highest degree

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000512

of perfection" of humanity when he maintained that with Islam "human beings gained the potential to decide important matters of life on their own" (p. 52).

Since the column's particular criticism was directed towards religious traditions practiced by the *Šī'ī* clerics, such as superstitious beliefs, religious education, political abuse of *Šī'ī* rituals or the subjugation of women (pp. 40–49), as a result not only conservative *'ulamā'* and royalists, but even *Mağlis* deputies attacked the newspaper and its authors, but the column's poems particularly attracted and circulated among illiterate people.

The authors of the introduction explain the characteristics of the column, defined by a satirical colloquial Persian prose style. Since Afary and Perry refer primarily to old sources of modern Iranian literary history such as Edward G. Browne, Bozorg Alavi, or Hasan Kamshad, they could not consider the column's influence on recent literature and satire especially after 1979 (pp. 4–7). However, they are aware of the influence of the column on contemporary satire in different media. They also see in the column the beginning of an "authentic Iranian modernity" (p. 64). For instance, Dehkhoda's methods were picked up by later satirists such as Kiyūmarṯ Ṣāberī Fūmanī in his column *Do kalame ḥarf-e ḥesāb* (Two Proper Words) in the satirical weekly journal *Gol Āqā* (Mr. Flower). Ṣāberī elaborated his characters not only to a mouthpiece of a certain social class, but also to representatives of different political factions. The satirical anecdotes of 'Emrān Ṣalāḥī or the satirical columns of Sayyed Ebrāhīm Nabavī in the Iranian reform-minded newspapers of the 1990s are further examples.

Though in many cases the column has no title other than *Čarand-o parand,* to promote understanding the translators give each article its own heading, summarize any special meaning, and provide context in the beginning of each. Afary and Perry's translation remains close to the Persian text. When necessary the translators comment on certain expressions and words or other rhetorical particularities. They transfer the colloquial Persian into an appropriate colloquial English style and, occasionally, they choose a varied syntax without any substantial change to content and meaning.

Since the column is satirical and full of irony, allusions, allegories, and ambiguities, the translation of the text is a challenge. A further difficulty is the references to particular issues of the time. Afary and Perry give necessary comments and references, adding footnotes to clarify allusions and perceived obscurities (pp. 128, 133). The translation profits from the historical knowledge and expertise of its translators. The numerous comments, remarks, explanations, and references for further reading are helpful. This cannot substitute for a detailed analysis of the column, but it makes the understanding of such a complex satirical text much easier. Besides their own translations the authors partially rely on already existing literary translations especially of the column's poems by Edward G. Browne (pp. 86–89, 167–169).

In sum, Afary and Perry offer a high quality translation of the satirical column *Čarand-o Parand.* It is completed by a short introduction about the social and political context, the particular literary style of the column, the main attitudes of the newspaper *Šūr-e Esrāfīl* in general, and that of the column's author in particular. The reader today would not understand the translation without the useful introductory summaries to each column, and the numerous comments and remarks to the text by the editors. Afary and Perry note that curiously five poems are not included in the published editions of the column (pp. 20–21). Since there are no further details provided, this cannot be proved by the reviewer, but this does not diminish the quality of the translation as a whole.

The interested reader can thus get more than a mere impression of Iranian critical journalism, but a good idea of the variations and methods of satirical criticism in the constitutional period. In this sense the book fills a gap and is highly recommended and welcomed by scholars working on the Iranian Constitutional Movement, the history of Persian literature,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000513

press and journalism, and modern Iranian and Middle Eastern social and political history. As many questions regarding the column's satire still remain unanswered, the translation has also opened the door for further interdisciplinary research.

Katja Föllmer, Göttingen

Bernard Arps: *Tall Tree, Nest of the Wind. The Javanese Shadow-play Dewa Ruci Performed by Ki Anom Soeroto. A Study in Performance Philology*. Singapore: NUS Press 2016. 634 pp. ISBN 978-981-4722-15-5. S$ 48,–.

This voluminous and meticulously crafted book is different from the currently 'normal' books in Indonesian Studies that are often revised versions of PhD theses. Rather, it represents the result of almost thirty years of work, as it centers around a performance of a Javanese shadow-play entitled "Dewa Ruci" in Amsterdam in 1987. The author is professor of Indonesian and Javanese Language and Culture at Leiden University, and one of the leading experts in Javanese philology worldwide.

The book consists of about 100 pages of introduction, followed by the transcript and its translation of the historical shadow-play of 1987, of about 300 pages. Annotations and appendices make up the remaining roughly 200 pages. It is these annotations, together with the Introduction, that make the book so valuable, as they contain in-depth explanations and references to the rich body of scholarly knowledge of Javanese philology. As the author explains in the Preface, these annotations also benefited greatly from the scrutiny and help of several other key experts in international Indonesian studies, including Edwin Wieringa, Nancy Florida, Stuart Robson, Matthew Cohen, Ward Keeler, Rudi Bremer, and many others. Their support for the project demonstrates in an exemplary way the current spirit of solidarity in the study of Indonesian and Javanese Language and Culture—amidst a general trend in several countries to push the philological tradition aside and to concentrate more on easy-to-understand matters.

The topic of *Tall Tree, Nest of the Wind* of a quest for the ultimate mystical insight is not easy to understand, despite the beautiful English translation provided. Javanese shadow-play of this level is highly philosophical, while at the same time it also contains various other layers of possible access, including numerous instances of very special humour. The task of the philologist is in this case even harder since the author attempts to also cover visual and musical aspects of the performance by the master puppeteer Ki Anom Soeroto in Amsterdam in 1987.

Readers of this book should see it in the line of other annotated translations of Wayang drama from Indonesia. This includes Peter Pink's *Gathutkaca nagih janji. Gathutkaca fordert die Einlösung eines Versprechens* (1977), Matthew Cohen's *Demon abduction. A Wayang ritual drama from West Java* (1998), and Kathryn Emerson's *Rama's crown—Makutharama* (2013) and *The grand offerings of the king* (2013). These earlier studies demonstrate the depth of scholarly expertise in Indonesian philology that might have inspired Bernard Arps in his own contribution. At the same time, one might wonder whether previous and ongoing cuts in Indonesian philology in several key institutions and countries, might affect the continuation of this tradition line of great scholarship. In order to write a book of such scholarship, students would have to study in depth not only Indonesian, but also Javanese and Old Javanese language and literature for many years—a combination of courses that is almost nowhere to be found these days. In other words, *Tall Tree, Nest of the Wind* might represent an example of a sub-field of Indonesian studies that is increasingly rare.

Arndt Graf, Frankfurt a. M.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000514

Liu Ji: *Zwischen Engagement und Resignation. Auszüge aus dem Yulizi und anderen Texten von Liu Ji (1311–1375).* Übersetzt und mit einer Einführung von Thilo Diefenbach. Mit 15 Illustrationen von Natsuko Horinouchi. Großheirath: Ostasien Verlag 2012. XXIX, 249 S. (Reihe Phönixfeder 15.) ISBN 978-3-940527-65-3. € 21,80.

Anzuzeigen ist hier ein Band der besonderen Art, der Wissenschaft und Lesevergnügen (an der alten Literatur Chinas) auf überzeugende Weise vereint: Der Herausgeber/Übersetzer hat ein schön ausgestattetes, zweisprachiges Buch mit Übersetzungen vorgelegt, das sich zum einen über die Textoriginale und die knappe Bibliographie (S. 248–249) auch als Lehrbuch für den Unterricht eignet, zum anderen zu einem überaus vergnüglichen Ausflug in das große, allerdings immer noch im Westen nur unzureichend erkundeten und erschlossenen Gebiet der chinesischen Literatur einlädt.

Denn wenn ich es richtig sehe, gibt es z. B. von diesem hier vorgestellten bemerkenswerten und in seiner Zeit geschätzten Schriftsteller, Denker und Strategen aus der späten Yuan/frühen Ming-Zeit bislang in deutscher Übersetzung lediglich eine Anekdote[1] und einige Erzählsplitter – ansonsten ist Liu Ji – wie die meisten der Autoren der chinesischen Tradition – eine unbekannte Größe, übrigens auch im englisch- und französischsprachigen Westen! Diesen Literaten für den deutschen Leser und nicht zuletzt – nochmals sei dies eigens betont – für die westlichen Studierenden des Klassischen Chinesisch wegen der bereits genannten durchgängigen Zweisprachigkeit des Bandes – entdeckt und zugänglich gemacht zu haben, ist das besondere Verdienst von Thilo Diefenbach. Was er hier bietet, sind schöne kleine Texte, die so zeitlos sind, daß sie trotz der fast 550 Jahre die uns von der ältesten Textfassung von 1470 (vgl. S. XXI) trennen, in ihrer prägnanten, zugespitzten Form, die i. a. auf eine gleichnishafte politische zeitkritische praktische Moralanwendung hinauslaufen, auch den heutigen Leser noch überraschen und erfreuen. (Daß es sich grundsätzlich und in erster Linie bei diesem Buch um eine Leseausgabe handelt, belegen auch die „nur" 102 Fußnoten, die – was ich bedauere, allerdings auch verstehen kann – nur die allernotwendigsten, die Textferne zur Gegenwart erhellenden und klärenden Informationen liefern …)

Das Buch nützt die buchgestalterischen Möglichkeiten der Gegenwart aufs schönste: Fremde Schriften und damit bilinguale Texte sind ja heutzutage kein Problem mehr und insofern wird auf diese Gegebenheit auch nicht besonders aufmerksam gemacht, sondern sie wird genutzt und dem Leser einfach geboten.

Jeder der 74 Übersetzungen[2] von insgesamt 181 Abschnitten (vgl. S. XXIII) des Yulizi und den 4 Auszügen aus zwei anderen Texten des Liu Ji (vgl. S. 247) steht so das chi-

[1] Vgl. zu S. 221–223: *Die Worte des Orangenverkäufers* die beiden alten Übersetzungen: Liu, Ji = „Lju, Dschi: *Der Orangenhändler.*" In: *Der Ruf der Phönixflöte. Klassische chinesische Prosa.* Herausgegeben und aus dem Chinesischen übertragen von Ernst Schwarz. Berlin 1973. S. 428–429 und Liu, Ji: *„Auf dem Markt gab es einen Obsthändler, dessen Apfelsinen immer so …"* [Anekdote] [in Eintrag: Orangenbaum] In: E. Fazzioli: *Des Kaisers Apotheke. Die altchinesische Kunst, mit Pflanzen zu heilen.* Unter Mitarbeit von Eileen Chan Mei Ling Fazzioli. Bergisch-Gladbach 1989,. S. 120. – Für Lius berühmten Weissagungstext, vgl. B. Führer: „Die Projektion der Zukunft in die Vergangenheit. Ein Versuch über die ‚Ballade vom angebissenen Shaobing' (Shaobingge)." In: C. Hammer/B. Führer (Hrsg.): *Tradition und Moderne. Religion, Philosophie und Literatur in China. Referate der 7. Jahrestagung 1996 der Deutschen Vereinigung für Chinastudien (DVCS) – Tradition and Modernity. Religion, Philosophy and Literature in China. Collected papers of the 7th annual meeting 1996 of the German Association for Chinese Studies (DVCS).* Dortmund 1997 (edition cathay 31), S. 113–142.

[2] 22 der 74 Texte sind (ohne die chinesischen Texte) auch abgedruckt in: „Liu Ji: Zwischen Engagement und Resignation. Auszüge aus dem Yulizi und dem Fupouji [unter

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000515

nesische Original voran – der Anhang weist auf den S. 245–247 sowohl die übersetzten als auch die ausgelassenen Texte in zwei modernen chinesischen Textausgaben nach. Die gelungenen Eindeutschungen und die Illustrationen der 1983 in Tokyo geborenen Künstlerin Natsuko Horinouchi-Podzimek machen so tatsächlich das verdienstvolle Buch, dem ausdrücklich eine weite Verbreitung auf dem heutigen Buchmarkt gewünscht sei, mit den Worten des Übersetzers und Herausgebers „zu etwas wirklich Besonderem" (S. 245).

Lutz Bieg, Köln

Jörg Henning Hüsemann: *Das Altertum vergegenwärtigen. Eine Studie zum Shuijing zhu des Li Daoyuan*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2017. 371 S. (Leipziger Sinologische Studien 1.) ISBN 978-3-96023-101-1. € 33,–.

Geography in traditional China was part of the official historiography which the *Geographical Monographs* 地理志 in the *Dynastic Histories* document. The imperial *Comprehensive Catalogue of All Books in the Four Storages* 四庫全書總目 of the Ch'ing-period certainly presents the final proof.[1] It is this setting which from the very beginning of official bibliography in the Han-period attributes to geographical sources a meaning that transcends the limits of the Greek word geography. In Western culture the word geography basically means a description of the earth, of morphology and the physical constituents of the earth. In China, Geography as a genuine part of the documentation in the "Section of History" 史部 was arranged to come second in the order of the imperial library, and therefore was in the centre between the "Scriptures" 經部 and the "Masters" or "Philosophers" 子部. The idea was that the historic interplay between the application of the scriptures 經 and the various approaches to society in the practical philosophy of the masters 子 materialized in real history which could be studied in the historical documents in the second section of the imperial library. In a way, the past was always present and was offered to the reader as a task and a matter of reflection. In this sense the title of the book by Hüsemann written in German is the almost inescapable consequence of that bibliographic idea and arrangement, although this author prefers some other reasoning, relying on the Chinese scholar Wang Hsien-ch'ien 王先謙 (1842–1917), who once edited the *Commentary of the Water Classic* 水經注 by Li Tao-yüan 酈道元 (?–527). Obviously, the *Commentary* by Li Tao-yüan belongs to the rich treasure of Chinese geographic historiography which offers a tremendously rich pool of information about almost all aspects of Chinese history and culture. We find it a stunning phenomenon how seldom Western scholars consult these treasures. The book by Hüsemann is a most welcome contribution that makes us consciously turn our attention to embrace this vast field of study for future research. Hüsemann's study reads like an inventory of what had been written so far about Li Tao-yüan and his *Commentary* and includes discussions on the many unresolved problems of the text and its formal basis, the *Water Classic* 水經 which is a text of unknown authorship dating to the 3rd or 4th century.[2] There are hypotheses as to the author-

Nachweis der Originaltitel]." Aus dem Chinesischen übersetzt von Thilo Diefenbach. In: *Hefte für ostasiatische Literatur* 53 (November 2012) [im Mai 2013 erschienen], S. 76–95.

[1] The author uses throughout the book the pinyin-system for transliteration.

[2] Hüsemann translates the term *ching* 經 with the word "Leitfaden" (guideline) which we find inappropriate. Taking the general scholarly and bibliographic traditions into account it is clear that the term *ching* exonerates a book and elevates it to a position well above any other type of literary production. Of course, *ching* can mean to pass through

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000516

ship and consequently, the dating that Chinese authors formulated is debated. However, no convincing answer can be given. HÜSEMANN explains in his "Introduction" (pp. 11–25) his theme, his purposes and approach, and the structure of the book. He feels very sure about himself which some explanations in the part "Forschungsstand" ("State of the Science", pp. 13–21) show. Assuming that he has a superior approach he finds fault with almost every earlier study, for example MICHAEL NYLAN's interpretation. She found that LI TAO-YÜAN spoke about a "lost" empire which the many references to Han-inscriptions would show. Well, NYLAN may be right. LI TAO-YÜAN was well aware of the fact that the Northern-Wei dynasty of his time ruled only a fraction of China, very much different from the Han-empire. Steles, inscriptions in stone were the ever present memory of China that everybody at any time could read and reflect upon, having the lost past present, in situ. It is certainly true that many scholars exploited the *Commentary* like a quarry for information about themes in geographic or cultural history, and they accepted the text as it was available in modern editions, after the many revisions during the last two centuries. We feel that this approach was and still is legitimate. HÜSEMANN, however, takes the *Commentary* to be the main object of his study and scrutinizes first of all the life of the author LI TAO-YÜAN (pp. 27–47), who in the Northern Wei period was a high profile official. This theme is well researched and documented. HÜSEMANN feels that for any German translation of Chinese quotations, never mind how short it may be, he has to reprint the Chinese text, which we find unnecessary as the texts are accessible. The Chinese addenda simply take a lot of space. The second large part of the book (pp. 49–94) starts out with a survey of what is known about the history of the *Water Classic*, about its emergence and authorship—was it SANG CH'IN 桑欽 (fl.1.ct.), KUO P'U 郭璞 (276–324) or LI TAO-YÜAN? The author assesses the various Chinese opinions and concludes that KUO P'U most likely was the author. Then, the relationship between the *Water Classic* and the *Commentary* is an important theme that the author elucidates (pp. 57–62), basing himself on traditional Chinese studies with their philological excursions, which altogether is very valuable and conclusive. The presentations in "Contents of the Commentary" (pp. 55–68) heavily rely on the interpretation of Chinese and Western studies. A rough survey of twelve categories of themes and matters of fact in the *Commentary* provided by ZHENG TE-K'UN 鄭德坤 (p. 63) is blamed for being based on a modern understanding of disciplines, but can our author really offer anything else? The range of the contents in the *Commentary* is astonishing. We find ample information on political history, on emperors and rulers, on wars, strife and good governmental rule, foreign people, animals and objects, miraculous events or phenomena, religious themes of any type, including Buddhist stories. More recent events that were closer to LI TAO-YÜAN's time were not made mention of. HÜSEMANN writes that LI TAO-YÜAN was a friend of travel and beautiful sceneries that he may have enjoyed to balance his hard life as an official. Speaking about the contents of the *Commentary* our author could have noticed that the south-western regions of China were beyond the reach of the Northern-Wei empire, and possibly for this reason they could not find the full attention of LI TAO-YÜAN which authors in the Ch'ing period explicitly tried to amend through writing appropriate books, for example the *Shu Shui-ching* 蜀水經 by Li Yüan 李元 who served as local prefect of several districts in Sichuan from 1785–1816. His book made use of the formal structure of the *Commentary*.[1] A certainly fascinating part of the book by

or to lead on (to pass through), but in this bibliographic and historic context "guideline/Leitfaden" does not do justice to the term and concept.

[1] F.C. REITER: "The Description of Mountains in Li Yüan's *Book of the Rivers of Shu (Shu-shui ching)*." In: ZDMG 140 (1990), pp. 123–143.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000517

Hüsemann is Part 3 (pp. 71–94) that deals with the transmission of the *Commentary* until the end of the T'ang-period, and Part 4 (pp. 95–117) then presents the history of the reception of the *Commentary* in Chinese history. Parts 3 and 4 (pp. 71–117) can be seen as studies in Chinese sinology concerning the *Commentary*. The two parts are exceedingly well documented and must be carefully read and considered, if one wants to work with the *Commentary*. The studies of Wang Kuo-wei 王國維 (1877–1927) that were published after the Ch'ing-dynasty, which our author calls the "golden era" focus critically on what was known so far and finally result in a new edition that very much deserves our attention and may be a basis for our own work. Of course, the scholarly predecessors like Yang Shou-ching 楊守敬 (1839–1915) and Hsiung Hui-chen 熊會貞 (1859–1936), to name only two of them, are also adequately discussed (pp. 87–90). The 4th Part (pp. 95–117) deals with the reception and assessment of the *Commentary* in China since the T'ang period, starting with the T'ang critic Liu Chih-chi 劉知幾 (661–721) and proceeding to the Sung-period the author discusses for example Ch'eng Ta-ch'ang 程大昌 (1123–1195) who excelled with his studies that heavily exploit the *Commentary*. The author lists and discusses various scholars with their considerations and studies which Chinese and Western reference works document. The 5th Part (pp. 119–148) is titled "A Dialogue with the Past" where the author seems to pick up the actual main theme of the book. He discusses the importance that tradition has for the workings of real history in China and for the cultural identity which the almost unlimited treasures of Chinese historiography mirror. How did Li Tao-yüan under the Toba-Wei rule define himself with reference to the history and tradition of the Chinese empire? How did he identify relics of the past and which attitude did he develop vis-à-vis such remnants of the past? It is this sort of questions that the author puts forth and tries hard to answer. Li Tao-yüan also describes what our author calls "Mirabilia" and attempting to be rather precise Li Tao-yüan also noted, for example, restorations (p. 123). The chapter fascinates as it features the variety of scholarly interests that Li Tao-yüan developed. He took up the analysis of geographic names that had a background in human action or tragedy (pp. 126–128), also the phenomenon of relics decaying was noticed be it natural decay or decay due to brute force. Li Tao-yüan would put it down. The point is that in geography the rivers do not have a history, because history is man-made and therefore the cities and relics along the shores of the rivers mean real history which alone mattered for Li Tao-yüan (p. 222). As to the relics of the past, some were still present whereas others were fading out at the time of Li Tao-yüan. Hüsemann finds that the *Commentary* does justice to this phenomenon. Li Tao-yüan knew very well that he was living in a changing world (p. 138, Hüsemann refers to the *Preface* by Li Tao-yüan). The author documents the various different ways of perceiving the past or the relics of the past in the *Commentary*, and he refers to the respective passages in the *Commentary* which we very much applaud. He never fails to adduce new sources and reference works that corroborate his findings. In chapter 6 (pp. 149–175) the author painstakingly lists and analyses the various types of sources that include a wide variety of texts, canonical texts and also a surprising variety of extra-canonical sources. It appears that Li Tao-yüan did not subject his work to the dominance of a single genre, for example the scriptures, which makes the *Commentary* a rich pool of very different literary evidence. For example, there are regional documents, poems, songs and also maps with their legends. Oral reports of local people were considered and adduced because the information in eventually fragmentary historical sources were not always sufficient to appease Li Tao-yüan's desire for clarification. A very special and surprising spectrum of the *Commentary* is analyzed in Chapter 7, "Material Evidence, Travels and Reviews" (pp. 177–200). Li Tao-yüan can be considered a "desk-geographer", a term that Rolf Alfred Stein coined

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000518

(p. 19), but studying Li Tao-yüan's way of assembling bits and pieces of information Hüsemann finds evidence that Li Tao-yüan travelled a lot and tried to corroborate the information that some sources had only vaguely indicated. He listed more than 300 steles that he researched and described, eventually quoting passages of the texts as far as they were still readable. The entry "About the Value of Travelling" (pp. 179–181) picks up a great theme of the general Chinese cultural history. The section "Relics and Inscriptions" (pp. 182–190) documents how such material objects mattered and created a cultural atmosphere that allowed Li Tao-yüan to gain insights that any reader will appreciate to read about. The literary and historical excursions in this book are complemented and balanced through the information that Hüsemann collects in the part "Colloquial Hearsay and Contemporaries" (pp. 190–200) counting about 354 occurrences for the term common [folks] 俗, including the variants 北俗/夷俗/世俗/俗人. The author elaborates how Li Tao-yüan compared his sources and attempted to figure out whether he had found the historical truth. In order to achieve this he would connect his present-time world with what could be documented and corroborated at the respective sites, also using the oral testimony of locals. This working method is well documented by Hüsemann, quoting extensively representative passages from the *Commentary*. His successful endeavour culminates in the last Chapter 8 "Let the Past be Present" (pp. 201–233) which repeats the title of the whole book. The author splits his theme into the subsections: "History in the *Shui-ching chu*" and "Historiography during the Northern Wei [Dynasty]." Reflections on the political situation in the Northern Wei dynasty and on the life and efforts of Li Tao-yüan are presented in another sub-section: "Li Tao-yüan, his story as a historiographer". Furthermore, tremendously detailed studies focus on "The Geography in the *Shui-ching chu*" (pp. 215–230) which is seen in the context of the political emergence and the fate of the Northern Wei dynasty. The various subchapters contain a chart and some tabular presentations that do not only speak about Li Tao-yüan as a geographer but also analyze the structure of the *Commentary*. Here we find rather special considerations such as "Sites of History in the *Shui-ching chu*" where a chart shows the interplay of popular oral traditions and the literary documentation in reference to some antique graves (p. 229). Finally, Hüsemann summarizes what in Chinese is called *ts'un-ku* 存古, literally meaning to behold antiquity, which in fact could be a Chinese translation of the title of his book. Hüsemann rationalizes that the actual separation from the past is the precondition for realizing exactly that fact, which conditions the subsequent attempts to let the past be present again. Hüsemann concludes that Li Tao-yüan had had exactly that sensation and life experience, and we like to think that Hüsemann's interpretation is to the point. A short "Summary" (pp. 235–239) concludes the book that offers stupendously rich and well researched information and can be labeled a must for every student of Chinese cultural studies. Of course, the book focuses that much on the many facets of the *Commentary* and its author that the reader will certainly not feel having missed anything, for example a single homogenous presentation of a selected complete part of the *Commentary*. The extended "Bibliography" (pp. 241–263) unfortunately does neither separate Western and Far Eastern works of reference nor distinguishes between Chinese antique sources like the *Memoirs of the Grand Historian* 史記 and modern Chinese or Japanese studies. "Appendix 1" (pp. 265–356) contains long listings of the hundreds of sources in the *Shui-ching chu (Commentary)*. We possibly had expected too much when we were looking for indications whether these works could still be traced and found in the world of Chinese libraries beyond the *Shui-ching chu*. "Appendix 2" has a drawing by Albert Herrmann featuring the upper course of the river Huang-he 黃河 according to the *Shui-ching chu* (p. 357). "Appendix 3" (pp. 359–360) lists important editions of the *Shui-ching chu* since the time of Li

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000519

Tao-yüan (6th ct.) until 2007, the edition by Ch'en Ch'iao-i 陳橋驛 (1923–2015). Indices of personal names (pp. 361–364), of literary titles and real objects (pp. 365–368), and finally the names of rivers and places (pp. 369–371) conclude formally the book. We find that some indices are not really convenient to handle. For example, checking for any reason on p. 368 the title *Yüan-he hsing-tsuan* 元和姓纂 one has to check out the title via p. 30 to get the name of the author, Lin Pao 林寶 (fl. 8th–9th ct.) to retrieve then the full bibliographic information in the "Bibliography" on p. 252. And yet, the book by Hüsemann can be highly recommended and should be put on the shelves in every oriental library.

Florian C. Reiter, Berlin

Rupprecht Mayer: *Bolihua. Historische chinesische Hinterglasmalerei.* Hrsg. von Christian Juranek und Christof Trepesch. München: Hirmer Verlag 2017. 252 S., 137 Farbabb. im Katalog, weitere Farbabb. in den übrigen Teilen. (Edition Schloß Wernigerode 20; zugleich: Publikationen der Kunstsammlungen und Museen der Stadt Augsburg.) ISBN 978-3-7774-2833-8. € 45,–.

Bei optisch anspruchsvoll gestalteten Katalogen weichen die Angaben im Impressum nicht selten von denen auf Einband und Titelseite geringfügig ab, so auch im vorliegenden Fall. Auf letzteren heißt es *Bolihua: chinesische Hinterglasmalerei aus der Sammlung Mei-Lin*. Passend dazu ist dem Vorwort von Juranek und Trepesch, zugleich Herausgeber der beiden Serien, zu entnehmen, dass dieser Band anlässlich einer gemeinsamen Ausstellung der Schloß Wernigerode GmbH und der Kunstsammlungen und Museen Augsburg entstand und die gezeigten Stücke aus der süddeutschen Privatsammlung Mei-Lin stammen. Dem kurzen Vorspann, der ansonsten die Bedeutung des Gezeigten würdigt, folgt ein knappes, gleichwohl bunt formuliertes Geleitwort von Lothar Lederose, der sich vor allem dem allgemein interessierten Publikum zuwendet. In die chinesische Hinterglasmalerei ‚an sich' führt uns dann Rupprecht Mayer ein; ihm geht es darum, die wesentlichen Charakterzüge des Genres und grundlegende technische Details aus der Vogelschau einzufangen. Der eigentliche Katalogteil umfasst über 130 Farbtafeln von hoher Qualität mit darauf abgestimmten, recht detaillierten, doch keineswegs überladenen Erklärungen, welche die zum Verständnis der Exponate nötigen Eckdaten liefern, soweit sich selbige haben ermitteln lassen. Am Ende des Bandes findet der Leser wissenschaftliche Anmerkungen zur Einführung und zu den Katalogteilen sowie eine gründliche und sehr verlässlich wirkende Bibliographie, die europäisch- und chinesischsprachige Titel nennt, darunter elektronische Quellen.

Bedeutung hat dieser Band insofern, als die chinesische Hinterglasmalerei bislang nur wenig erforscht wurde. Mayers Buch ist die erste größere deutschsprachige Abhandlung überhaupt, die ausschließlich diese Materie beleuchtet. Auch chinesisch- und englischsprachige Werke zum Thema sind offenbar rar – von Internetbeiträgen einmal abgesehen –, und selbst über andere Sammlungen wissen wir im Grunde recht wenig. Deshalb sollte die vorliegende Arbeit durchaus als etwas Besonderes gewertet werden. Kurz gesagt: Sie öffnet die Tür zu einem kaum wahrgenommenen Genre des chinesischen Kunsthandwerks – oder, wenn man es so will, der Malerei. Da Hinterglasbilder schon im 18. Jahrhundert von Guangzhou aus nach Europa gingen, gehören sie auch zur sogenannten Exportkunst. Gleichwohl legt das hier Gezeigte nahe, dass bald immer mehr Stücke für den eigenen Markt angefertigt wurden. Vor allem in Shandong scheint diese Kunstform Interesse erregt zu haben, denn mehrere der im vorliegenden Band abgebildeten Werke stammen von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000520

dort. Freilich, unter welchen Umständen Hinterglasbilder in China selbst Verbreitung fanden, ab wann etwa lokale Stile auszumachen sind – all das harrt wohl noch weitestgehend gründlicher Klärung.

Ursprünglich, so scheint es, haben sich die Hersteller in Südchina durch Importe inspirieren lassen. Missionare und Kaufleute, so lesen wir, mögen dabei mitgewirkt haben. Ähnliches gilt bekanntlich für andere Bereiche des Kunsthandwerks, das in seiner Gesamtheit – der Nachfrage von Abnehmern in China, Europa, der Neuen Welt und sogar in Indien und Westasien geschuldet – eine Art Mittlerfunktion zwischen den Kulturen einnahm. Das ‚Andere' faszinierte vor allem die Reichen. Dies wiederum führte zu Versuchen, fremde Elemente den eigenen Bedürfnissen und Gewohnheiten anzupassen, und folglich zu innovativen Schüben, wie wir aus unzähligen wissenschaftlichen Arbeiten wissen. So gesehen mag die chinesische Hinterglasmalerei als Mischprodukt gelten, das Eigenes und Erworbenes, sei es in technischer Hinsicht oder mit Blick auf das Dargestellte, in vielfältiger Weise miteinander kombiniert.

Bei alledem müssen wir diese Kunst und die übrige Glasmalerei sauber auseinanderhalten, wie Mayer eingangs seiner Ausführungen ebenso bemerkt, denn das eine hat mit dem anderen wenig gemein. Auch auf die Rolle von Glas in China geht der Autor ein, allerdings nur kurz, zumal es sich dabei um ein äußerst komplexes Thema handelt, das den hier vorgestellten Kunstzweig nicht direkt berührt – mit Ausnahme der Fragen natürlich, wo und in welcher Menge Glas für die chinesische Malerei bereitgestellt wurde. Gewiss, obschon uns derlei erneut nach Guangzhou blicken lässt, dürfen diese Überlegungen getrost außen vor bleiben.

Chinesische Hinterglasmalerei, heute *bolihua* 玻璃畫 genannt, früher auch *boli youhua* 玻璃油畫 oder *jinghua* 鏡畫, kennt eine Fülle von Motiven. Viele können auf alte Erzählungen und Theaterstücke zurückgeführt werden, daneben findet der Betrachter immer wieder daoistische und andere Symbole, Themen aus der Mythologie oder ganz einfach Szenen aus dem alltäglichen Leben. Bilder für den Export zeigen oft Segelschiffe, Gebäude und Gegenstände, die an den einträglichen Handel zwischen Europäern und Chinesen in Guangzhou erinnern. Einige Arbeiten entsprechen denn auch ganz und gar dem Geschmack ihrer Auftraggeber und präsentieren europäische Kulissen. Die im vorliegenden Band gezeigten Stücke, fast alle aus der Zeit zwischen 1850 und 1950, gehören jedoch zu den erstgenannten Kategorien und wirken, behelfsmäßig ausgedrückt, mehr chinesisch als nicht-chinesisch.

Bei genauer Betrachtung dieser Werke fallen unterschiedliche Maltechniken auf; einige Arbeiten wurden mit filigraner Genauigkeit ausgeführt, andere sind gröber und weniger farbenfroh. Auch bei der Gestaltung von Gesichtern und Gewändern, bei Körperproportionen und Gegenständen lassen sich bestimmte künstlerische Eigenheiten feststellen; doch hierauf gehen die Erklärungen – verständlicherweise – nur am Rande ein (so etwa bei Abb. 40); eher kam es darauf an, Symbole und Motive zu erkennen, Aufschriften zu enträtseln und damit grundlegende sinologische Koordinaten zu liefern. So führen die ersten Bilder Szenen aus dem *Sanguo yanyi* 三國演義 vor, wobei die beigefügten Kommentare jeweils Personen und Stoffe nennen, nebst den Kapiteln, in denen die betreffenden Episoden vorkommen. Hier wurde stets sehr gründlich recherchiert.

Das gilt auch für die vielen Blumensymbole und Tiere, die auf anderen Darstellungen zu finden sind. Mehrfach werden Hahn und Päonie gezeigt, Kranich *(Grus japonensis)* und weitere Vögel. Diese Stücke belegen, dass bei Farben, Gefieder und Formen mit der biologischen Wirklichkeit hin und wieder recht frei umgegangen wurde. Naturkundliche Bestimmungen fallen deshalb nicht immer leicht. Bemerkenswert darum die Festlegung auf *Terpspihone paradisi* (Asiatischer Paradiesschnäpper) bei Abb. 19, während der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000521

Vorschlag *Pycnonotus sinensis* (Chinabülbül; Abb. 17, 18) angesichts des Umstandes, dass es mehrere ähnlich aussehende Arten (oft mit lokalen Unterarten) unter den *Pycnonotidae* gibt, vielleicht nur eine Möglichkeit ist.

Zahlreich vertreten in Mayers Band sind Darstellungen von Müttern mit Kindern, von Frauen oder Kindern mit Haustieren (Katzen und Hunden) und von Kindern mit Gegenständen. Diese Bilder kreisen um das häusliche Glück und das Thema Erziehung. Am Rande bemerkt: Besonders die Volkskunde wird Gefallen an den oftmals recht genauen Wiedergaben von Gewändern, Frisuren und Einrichtungen finden. Auch auf viele weitere Motive trifft dies zu: Dazu gehören kleine Gruppen, die privaten Aufführungen beiwohnen, sowie – ganz allgemein – Personen und Episoden aus den Werken Pu Songlings 蒲松齡, Ling Mengchus 凌濛初 und Feng Menglongs 馮夢龍. In einigen Fällen ist es sogar gelungen, passende Buchillustrationen zu finden, die den Hinterglaskünstlern als Vorlage gedient haben mögen. Daneben bietet der Band eine wahrhaft üppige Galerie der Schönen, wohl meist aus dem städtischen Milieu. Und abermals sollten die dazu geschriebenen Erklärungen nicht ausgelassen werden. Denn mitunter trifft man auf feinsinnige Gedanken, etwa wenn es heißt, die S-förmige Sitzhaltung junger Damen (Abb. 56, 57) könne auf ‚westliche' Einflüsse zurückgehen, wobei der Name des recht eigensinnigen George Chinnery fällt. Wiederum andere Darstellungen zeigen, wie eingangs schon angedeutet, bunte Theaterszenen; sie erinnern an alte *zaju*-Stücke (雜劇, etwa Abb. 72) oder traditionelle Peking-Opern. Selbst Tang-Novellen und natürlich der *Traum der Roten Kammer* (*Honglou meng* 紅樓夢) dienten als Inspirationsquellen. Dass Geister und Götter, Volkshelden wie Yue Fei 岳飛 und Guo Ziyi 郭子儀, Unsterbliche und Feen nicht fehlen, bedarf keines Kommentars. Seltener sind hingegen Landschaften; einige erstarren in bizarren Formen, haben leuchtende, fast schrille Farben. Auch hier wie bei den vielen Figuren, die uns begegnen, liefert der Band passende Erklärungen, gepaart mit Hinweisen auf weiterführende Literatur.

Nur selten fällt die Bestimmung des Dargestellten schwer, etwa bei Abb. 120. Aus dem kundigen Kommentar zu dieser erfahren wir, die Szene gehe wohl auf die *Geschichte der weißen Schlange* (*Baishe zhuan* 白蛇傳) zurück; unmissverständliche Anhaltspunkte – etwa in Form einer Aufschrift – hält das Bild aber leider nicht bereit. Eher ungewöhnlich und manchmal gewöhnungsbedürftig sind jene Werke, die technische Errungenschaften aus dem frühen 20. Jahrhundert zeigen – zum Beispiel moderne Schiffe und Bahnen – oder gar einen politischen Beigeschmack haben, wie das Bauernmädchen mit Mao-Buch (Abb. 64). Doch das betrifft nur wenige Stücke, und da sie ebenfalls zum Genre gehören, war es absolut erforderlich, sie mit in die Sammlung aufzunehmen.

Das abschließende Urteil zu diesem Hirmer-Band kann nur positiv sein: Der Autor führt uns durch eine weitestgehend unbekannte handwerklich-künstlerische Welt, deren allmähliche Erschließung vermutlich noch viele Überraschungen zu Tage fördern wird. Wie mit dem Gesichteten umzugehen ist, zeigen die Bildkommentare. Sie zu erstellen, hat Geduld, Fleiß und Beharrlichkeit erfordert. Dort, wo wir es mit bekannten Stoffen zu tun haben, könnte man, unendlich ausholend, weitere Details hinzufügen, doch derlei würde eher in die trockene Wissenschaft gehören. Auch über die Kategorisierung des Materials – nach Formen, Künstlern, Epochen, Regionen, Inhalten, Motiven usw. – muss nachgedacht werden. Hier wurde in der Regel nach größeren Themen sortiert, und das ist sicher die beste Option gewesen. Wie man bei künftigen Werken zur Hinterglasmalerei verfahren wird, bleibt offen. Insgesamt darf dieses Buch als sehr anregend empfunden werden, eine Bereicherung ist es allemal und eine Freude dazu.

Roderich Ptak, München

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000522

Bericht über die Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft am 6. Mai 2018 in Halle (Saale)

Der Erste Vorsitzende, Herr Walter Slaje, eröffnet die Versammlung im Seminarraum des Seminars für Indologie der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Emil-Abderhalden-Straße 9, 06108 Halle/Saale, um 14.05 Uhr. Liste der Teilnehmer siehe Anlage 1.

Vor Eintritt in die Tagesordnung gedenken die Anwesenden des verstorbenen Mitglieds Prof. Dr. Peter Bachmann († 21.02.2018).

Tagesordnung:

1 Bestellung von Protokollführern
2 Fristgerecht eingegangene Anträge zur Tagesordnung
3 Bestätigung der Tagesordnung
4 Genehmigung des Protokolls der AV vom 20. September 2017 in Jena[1]
5 Beschlußfassungen der Allgemeinen Versammlung gem. § 7 (4) der Satzung (Einfacher Mehrheitsbeschluß)
  5.1 Entgegennahme von Rechenschaftsberichten des Vorstands und des Gutachtens der Kassenprüfer sowie die Entlastung des Vorstands
    5.1.1 a) Geschäftsbericht
      b) Kassenbericht
      c) DMG-Bibliothek und Sonderbestände
    5.1.2 Bericht über die Kassenprüfung für das Jahr 2017
    5.1.3 Entlastung des Vorstands
  5.2 Wahl zweier Kassenprüfer für das Jahr 2018
  5.3 Festsetzung von Zeit und Ort der nächsten Allgemeinen Versammlung im Jahr 2019
  5.4 Festsetzung des Jahresbeitrags für das Jahr 2019
  5.5 Ernennung eines Ehrenmitglieds
6 Angelegenheiten der Sektionen und Arbeitsgemeinschaften nach § 2 (2) der Satzung
7 Gründung einer Sektion Iranistik in der DMG
8 Bericht über die Helmuth von Glasenapp-Stiftung
9 Bericht über Publikationen der DMG
10 Bericht über historisch assoziierte Publikationsorgane der DMG
11 Bericht über die vergebenen Reisestipendien
12 Veranstaltungsort des nächsten DOT
13 Verschiedenes

(1) Die Herren Lutz Edzard (Erlangen) und Josef Peter Jeschke (Halle) werden zu Protokollführern bestimmt.

[1] Siehe ZDMG 168,1 (2018), S. 251–262.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000523

(2) Der Erste Geschäftsführer, Herr Peter Stein, teilt mit, daß keine Anträge zur Tagesordnung eingegangen sind.

(3) Die Tagungsordnung wird in der vorliegenden Fassung bestätigt.

(4) Das Protokoll der Allgemeinen Versammlung vom 20. September 2017 in Jena wird genehmigt.

(5.1.1) Die Rechenschaftsberichte des Vorstands werden verlesen:

a) Herr Peter Stein verliest den Bericht zur Geschäftsführung (s. Anlage 2).

b) Herr Andreas Pohlus trägt den Kassenbericht vor (s. Anlagen 3–5).

c) Herr Slaje verliest den Bericht der Fachreferentin für die DMG-Bibliothek in Halle, Frau Laila Guhlmann (s. Anlage 6).

(5.1.2) Herr Pohlus verliest den Bericht über die Kassenprüfung von Herrn Roland Steiner und Herrn Josef Peter Jeschke (s. Anlage 7).

(5.1.3) Herr Oskar von Hinüber stellt den Antrag auf Entlastung des Vorstands, dem die Versammlung einstimmig zustimmt.

(5.2) Der Vorstand schlägt die Herren Josef Peter Jeschke und Roland Steiner als Kassenprüfer für das Jahr 2018 vor. Beide hatten sich im Vorfeld zur erneuten Übernahme dieser Aufgabe bereiterklärt. Der Vorschlag wird per Akklamation angenommen.

(5.3) Der Vorstand schlägt für die nächste Allgemeine Versammlung der DMG zwei Termine (28. April oder 05. Mai 2019) sowie als Versammlungsort Bamberg vor. Die Mitglieder entscheiden sich mit großer Mehrheit für den erstgenannten Termin. Die Allgemeine Versammlung wird also am Sonntag, dem 28. April 2019, in Bamberg abgehalten.

(5.4) Der Vorstand schlägt vor, den Jahresbeitrag für das Jahr 2017 unverändert beizubehalten. Die Allgemeine Versammlung stimmt dem Vorschlag per Akklamation zu.

(5.5) Gemäß einem Beschluß des Vorstands vom 17. 09. 2017 wird vorgeschlagen, Frau Prof. Dr. Stephanie Jamison (Los Angeles) zum Ehrenmitglied zu ernennen (s. Anlage 8). Herr Slaje verliest die Laudatio. Der Vorschlag wird von der Versammlung einstimmig angenommen.

(6) Für die Sektion Indologie berichtet Herr Roland Steiner, daß die korporative Mitgliedschaft der Sektion in der International Association of Sanskrit Studies (IASS) inzwischen gekündigt worden ist. Für die Sektion Semitistik kündigt Herr Stefan Weninger an, daß das 7. Arbeitstreffen der Sektion vom 27. 02. bis 01. 03. 2019 in Wien stattfinden wird.

(7) Herr Christoph Werner erläutert die Hintergründe der Gründung einer Fachsektion Iranistik in der DMG und stellt die Geschäftsordnung vor. Die Sektion, für welche derzeit 24 DMG-Mitglieder votieren, soll das Fehlen einer eigenen Fachorganisation für iranbezogene Studien in Deutschland kompensieren. Die Geschäftsordnung der Sektion Iranistik wird einstimmig genehmigt.

(8) Herr Pohlus trägt stellvertretend für Herrn Harry Falk den Bericht der Helmuth von Glasenapp-Stiftung vor (s. Anlage 9).

(9) Herr Florian Reiter berichtet über die Publikationen der DMG (ZDMG und AKM). Er appelliert erneut an die DMG-Mitglieder, verstärkt in der ZDMG zu publizieren. Herr

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000524

Stefan Leder bekundet seine Anerkennung für die Arbeit der Schriftleitung und wirft zugleich die Frage nach der strategischen Positionierung der ZDMG in Zukunft auf. Herr Reiter kündigt an, mit dem Harrassowitz Verlag über Möglichkeiten einer E-Book-Publikation parallel zur Druckausgabe für die AKM zu verhandeln.

(10) Herr Stein gibt bekannt, daß kein Bericht über die KOHD vorgelegt wurde, da seit dem letzten Bericht im September 2017 (s. ZDMG 168,1 [2018], S. 261f.) keine weiteren Bände der Reihe VOHD erschienen sind.

(11) Es wurden zwei Reisestipendien bewilligt: 1) Frau Konstanze Gemeinhardt-Buschhardt (Schönbrunn) für Quellenrecherchen in Kairo zum Projekt *Zwischen ägyptischem Nationalismus, Frauenbewegung und Salafīya – Labība Aḥmad und ihre Zeitschrift an-Nahḍa an-nisāʾīya (1921–39)* und 2) Johannes Rosenbaum (Bamberg) für die Arbeit mit Druckschriften und Manuskripten in indischen Bibliotheken im Rahmen eines Forschungsprojektes zum sufischen Autor ʿAbd al-Ḥaqq Dihlawī (1551–1642).

(12) Bereits auf der letzten Allgemeinen Versammlung im September 2017 hatte der Vorstand angeregt, daß ein angemessener Termin für den nächsten Orientalistentag das 100jährige Jubiläum des DOT im Jahre 2021 wäre. Für den Austragungsort wurden zwei Bewerbungen vorgelegt: von der Freien Universität Berlin und der Universität Erlangen-Nürnberg. Die Bewerbungen wurden von den Herren Shabo Talay (Berlin) und Lutz Edzard (Erlangen) vorgetragen. In der anschließenden Diskussion wurde u. a. bemerkt, daß die letzten Orientalistentage in beiden Städten etwa vier Jahrzehnte zurückliegen (1980 bzw. 1977). Die Abstimmung erbrachte schließlich 18 Befürworter für Berlin und 9 für Erlangen. Der 34. Deutsche Orientalistentag wird somit im Jahre 2021 in Berlin stattfinden. Für den darauffolgenden 35. DOT stünde Erlangen als Austragungsort bereit.

(13) Verschiedenes

(13.1) Herr Stein übermittelt dem Vorstand und der Allgemeinen Versammlung die Grüße von Herrn Wolfgang Röllig, der in seinem Schreiben zugleich seinem Friedenswunsch für den Orient und speziell für Syrien Ausdruck verleiht.

(13.2) Herr Slaje gibt bekannt, daß für die anstehenden Wahlen der Mitglieder der DFG-Fachkollegien 2019 von den vorschlagsberechtigten Fachgesellschaften bis Oktober 2018 Kandidatenvorschläge einzureichen sind. Er ruft die Fachsektionen der DMG zur aktiven Mitwirkung bei der Kandidatenfindung auf.

(13.3) Herr Slaje weist darauf hin, daß bei der nächsten DMG-Vorstandswahl im Jahre 2020 drei bisherige Vorstandsmitglieder (Pohlus, Reiter und Slaje) nicht wieder kandidieren werden. Die Mitglieder und insbesondere die Fachsektionen sind aufgerufen, sich frühzeitig nach geeigneten Kandidaten für die zu besetzenden Vorstandsämter umzusehen, wobei die Ausgewogenheit der Fachdisziplinen im Vorstand zu berücksichtigen ist.

Der Erste Vorsitzende schließt die Versammlung um 15.40 Uhr.

gez. Lutz Edzard (Protokollführung) gez. Josef P. Jeschke gez. Walter Slaje (Vorsitz)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000525

Anlage 1: Teilnehmerliste

Mitglieder:
Bamberg: Franke; B. Hoffmann; Wilde; **Bayreuth:** Funke; **Berlin:** Ch. Bauer; Cantera; Reiter; Talay; **Bonn:** Klaus; Th. Wilke; **Crimmitschau:** Blohm; **Erfurt:** Hu-von Hinüber; **Freiburg:** von Hinüber; **Halle:** Einicke; Jeschke; Leder; Pohlus; Slaje; **Hamburg:** Rutner; **Heidelberg:** Quack; **Jena:** Stein; **Kirchlindach:** Kollmar-Paulenz; **Leipzig:** Clart; Oelsner; **Marburg:** R. Steiner; Weninger; Werner; **Nürnberg:** Edzard; **Querfurt:** Tillschneider.

Anlage 2: Bericht zur Geschäftsführung für den Zeitraum vom 20. September 2017 bis zum 5. Mai 2018

Die letzte Allgemeine Versammlung der DMG wurde im Rahmen des 33. Deutschen Orientalistentags am 20. September 2017 in Jena abgehalten.

Im Berichtszeitraum hat der Vorstand in Zusammenarbeit mit den DMG-Fachsektionen die Mitwirkung an den Fachinformationsdiensten (FID) der DFG fortgesetzt, welche die früheren Sondersammelgebiete an den Bibliotheken ersetzen. Die DMG-Sektionen Islamwissenschaft sowie Indologie und Südasienkunde haben im April 2018 Stellungnahmen zur Weiterführung des FID „Nahost-, Nordafrika- und Islamstudien" der ULB Halle bzw. des FID „Asien" von Staatsbibliothek Berlin, UB Heidelberg und Südasien-Institut der Universität Heidelberg eingebracht, die an die betreffenden Bibliotheken weitergeleitet wurden.

Die Mitgliederdatenbank weist gegenwärtig einen Bestand von 514 Mitgliedern auf, darunter 61 körperschaftliche, 32 Studierende, 5 Familienmitglieder und 4 Ehrenmitglieder. Die Mitgliederentwicklung im Detail sei wiederum am Kalenderjahr 2017 veranschaulicht: Im Verlaufe dieses Jahres sind der Gesellschaft 28 neue Mitglieder beigetreten, 18 Mitglieder haben ihren Austritt erklärt (darunter ein körperschaftliches Mitglied), 5 Mitglieder sind verstorben und eines wurde gemäß § 6 Absatz 2 Satz 3 der Satzung wegen Zahlungsrückständen von mindestens zwei Jahresbeiträgen aus der Mitgliederliste gestrichen. Etwa ein Drittel der im vergangenen Jahr gewonnenen Neumitglieder ist der Gesellschaft in unmittelbarer Folge des Orientalistentags im September beigetreten.

Jena, den 05. 05. 2018 Peter Stein

Anlage 3: Kassenbericht 2017

Der Kassenbericht bezieht sich auf das Jahr 2017. Auf der Grundlage der Kassenunterlagen wurde von der Kanzlei Dustert, Beitz & Kullmann, Steuerberater und vereidigte Buchprüfer in Bonn-Bad Godesberg die Einnahmen-Ausgaben-Rechnung für das Kalenderjahr 2017 und die Vermögensaufstellung zum 31. Dezember 2017 der DMG erstellt. Die Kassenunterlagen wurden durch die auf der Allgemeinen Versammlung der DMG am 20. September 2017 in Jena gewählten Kassenprüfer, Herr Dr. Roland Steiner (Marburg) und Herr Josef Peter Jeschke, M. A. (Jena), unter Hinzuziehung der Bilanz für 2017 der Buchprüfungsfirma Dustert, Beitz & Kullmann geprüft und für richtig befunden. Das Protokoll der Kassenprüfung vom 5. Mai 2018 wird im Anschluß wiedergegeben.

Nach den dem Schatzmeister vorliegenden Kontoauszügen der Konten wiesen die Konten der Gesellschaft am 31. Dezember 2017 den folgenden Stand auf:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000526

Konto	Euro
Geschäftskonto bei der Sparkasse KölnBonn	13.359,21
Geldmarktkonto bei der Sparkasse KölnBonn (Tagesgeld)	22.426,43
Geschäftskonto bei der Postbank Frankfurt	2.173,14
Festgeldkonto bei der Postbank Frankfurt	45.000,00

Damit belief sich das Geldvermögen der Gesellschaft am 31. 12. 2017 auf 82.958,78 € (Vorjahr: 70.984,40 €).

Zu den Einnahmen im Jahre 2017:
- Die DMG hat im Jahre 2017 34.553,50 € an Mitgliedsbeiträgen eingenommen (Mitgliedsbeiträge 2016: 34.732,00 €).
- Aus Kommissionsabrechnungen wurden Einnahmen in Höhe von 9.640,21 € erzielt.
- Die Festgeldanlage von 45.000 € bei der Postbank Frankfurt a. M. und das Tagesgeldkonto bei der Sparkasse KölnBonn erbrachten 2017 nur noch einen Zinsertrag von 4,74 € (2016: 15,21 €; 2015: 77,56 €).

Zu den Ausgaben im Jahre 2017:
- Die Hauptausgaben von 18.863,09 € fielen naturgemäß für Herstellung und Versand der ZDMG an.
- Anläßlich des XXXIII. DOT in Jena erhielt Dr. Christoffer Theis den Forschungspreis der DMG in Höhe von 5.000,00 €.
- Für die Neugestaltung der Homepage der DMG wurden 1.047,20 € ausgegeben.
- Es wurde ein Vorschuß für eines der drei im Jahre 2017 gewährten Reisestipendien in Höhe von 448,08 € bezahlt.
- Die Kontoführungsgebühren betrugen im Jahr 2017 307,68 €.

Halle, den 5. Mai 2018 Andreas Pohlus

Anlage 4: Einnahmen-Ausgaben-Rechnung
für die Zeit vom 01. 01. 2017 bis zum 31. 12. 2017

Ideeller Bereich

Einnahmen		
Mitgliedsbeiträge		
von natürlichen Personen	€	29.843,50
von Körperschaften	€	4.410,00
nachträgliche Beiträge Vorjahre	€	300,00
Ausgaben		
Rechts-und Beratungskosten	€	3.943,61
Reisekosten	€	1.880,98
Kostenentschädigungen	€	781,64
Vorbereitung allgemeine Versammlung	€	1.934,70
Porto, Bürobedarf, Telefon, Fax	€	1.665,62
Druck Satzung	€	315,00

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000527

Kosten für den Einzug von Beiträgen	€	9,97
Versicherungen	€	1.157,84
Storno Beiträge aus Vorjahren	€	1.265,00
Forschungspreis	€	5.000,00
Auf Mitglieder entfallende Herstellungskosten der ZDMG	€	18.863,09
Fehlbetrag Ideeller Bereich	**€**	**–2.263,95**
Vermögensverwaltung		
Einnahmen	€	4,74
Ausgaben	€	307,68
Fehlbetrag Vermögensverwaltung	**€**	**–302,94**
Zweckbetrieb		
Zeitschrift der DMG		
Einnahmen		
Kommissionsabrechnungen	€	9.640,21
Ausgaben		
Herstellungskosten ZDMG	€	16.268,12
Versandkosten ZDMG	€	4.867,11
Abzüglich auf Mitglieder entfallende Zeitschriften	€	–18.863,09
Reisekostenstipendien	€	448,08
Überschuss Zweckbetrieb	**€**	**6.919,99**
Jahresüberschuss/Vereinsergebnis	**€**	**4.353,10**

Anlage 5: Vermögensaufstellung zum 31. Dezember 2017

Vermögensposten			Schuldposten		
	31.12.2017 €	31.12.2016 €		31.12.2017 €	31.12.2016 €
B. Umlaufvermögen			**A. Vereinsvermögen**		
I. Forderung aus Beiträgen	3.750,00	3.119,65	Vereinsvermögen Stand 1.1.2017 (2016)	76.993,43	71.663,91
II. Sonstige Vermögensgegenstände	0,00	8.648,55	Jahresüberschuss	4.353,10	5329,52
III. Kassenbestand, Guthaben bei Kreditinstituten	82.958,78	70.984,40	Stand 31.12.2017 (2016)	**81.346,53**	**76.993,43**
			B. Rückstellungen Rückstellung für Buchführung und Abschluss	**3.943,61**	**3.867,50**
			C. Verbindlichkeiten Sonstige Verbindlichkeiten	**1.418,64**	**1.891,67**
	86.708,78	**82.752,60**			
	86.708,78	**82.752,60**		**86.708,78**	**82.752,60**

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000528

Anlage 6: Bericht zur Bibliothek der DMG in Halle (Saale) für das Jahr 2017

Die Bibliothek der DMG wurde auch im Jahr 2017 an der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt in Halle (Saale) als rechtlich selbständige Sondersammlung innerhalb der Zweigbibliothek Vorderer Orient/Ethnologie betreut.

Im Berichtsjahr wurden weiterhin Monographien und Zeitschriftentitel aus dem Altbestand der DMG in den elektronischen Katalog OPAC des Gemeinsamen Bibliotheksverbundes aufgenommen (Retrokatalogisierung im lfd. Geschäftsjahr: 308 Aufnahmen, vorwiegend aus dem Bereich der Turkologie). Bisher sind insgesamt ca. 15.420 Monographien und 580 Zeitschriftentitel im OPAC erfasst.

Im Berichtsjahr verzeichnete die Bibliothek der DMG einen Zugang von insgesamt 151 Bänden. Für die Bibliothek wurden 66 Monographien (47 Kauf, 8 Tausch, 11 Geschenk) und 85 Bände Zeitschriften (17 Kauf, 63 Tausch, 5 Geschenk) erworben. Es wurden 85 laufende Zeitschriftenabonnements gehalten, davon 17 Kaufabonnements. Der Bestand der Bibliothek der DMG umfasste somit am Ende des Jahres 2017 67.862 Bände.

Die Gesellschaft unterhielt im Geschäftsjahr zu 64 Institutionen und Einrichtungen im In- und Ausland Tauschbeziehungen und erhielt darüber 63 Bände zu Zeitschriftenabonnements und 11 Bände Monographien als Geschenk.

Die Ausgaben für Monographien und Zeitschriften beliefen sich im Jahr 2017 auf insgesamt 9055 €. Für Monographien wurden 3853 € (deutsche Monographien 1834 € und ausländische Monographien 2019 €), für Zeitschriften 5202 € (deutsche Zeitschriften 955 € und ausländische Zeitschriften 4247 €) aufgewendet.

Zusätzlich wurden Buchbinderarbeiten für laufende Zeitschriftenbände im Umfang von 664 € aus zentralen Mitteln der ULB, und für Reparaturen von Monographien und älteren Zeitschriftenbeständen im Umfang von 1126 € aus den Gesamtmitteln der Zweigbibliothek getragen.

Auf Nutzerwunsch wurden im Berichtszeitraum 3 Bände aus dem Altbestand der DMG retrokatalogisiert und auf dem Repositorium MENAdoc Open Access gestellt. Die Gesamtzahl der digitalisierten und frei zugänglichen Bände erhöhte sich damit zum Jahresende auf 3.542.

Sonstiges

Zu einer Veranstaltung im Rahmen der „Alttestamentlichen Sozietät" an der Martin-Luther Universität im Mai 2017 wurden den Gästen Artefakte aus dem Bestand der DMG gezeigt.

Zu dem Thema „Moses Wilhelm Shapira: Bible Scholar, Master Forger, or Man Ahead of His Time?" waren die in der Bibliothek aufbewahrten sog. Moabitica von großem Interesse. Hierbei handelt es sich um Gegenstände und Figuren unterschiedlicher Größe aus Terrakotta, welche 1873 auf Anraten des Vorstandes der DMG von der Preußischen Regierung angekauft und später als Fälschungen erkannt wurden. Die Gegenstände kamen 1908 als Geschenk der Verwaltung der Königlichen Museen zu Berlin an die DMG. Seitdem sind sie immer wieder für Wissenschaft und Medien von Interesse.

Von großem Nutzerinteresse waren im Berichtsjahr wieder Materialien aus dem Bereich der wissenschaftlichen Gelehrtennachlässe. Über zwanzig Anfragen erfolgten zu diesem historischen Bestand der Bibliothek. Die vom Nutzer gewünschten Sondermaterialien werden, bevor sie zur Verfügung gestellt werden können, bibliothekarisch aufgearbeitet.

Über die Direktion der ULB war beabsichtigt, Drittmittel zur Katalogisierung eines Gelehrtennachlasses aus der Bibliothek der DMG einzuwerben. Eine Katalogisierung nach bibliothekarischen Standards ist notwendig, um entsprechende Bestände in dem

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000529

überregionalen Verbund und nationalem Nachweisinstrument für Nachlässe, Autographen und Verlagsarchive Kalliope zu verzeichnen, und Voraussetzung, um Mittel für ein weiteres Vorgehen in Richtung Digitalisierung über die DFG beantragen zu können.

Vorgesehen war es, den Gelehrtennachlass des Islamwissenschaftlers Martin Hartmann (1851–1918) vollständig zu katalogisieren. Dieser sehr umfangreiche Nachlass mit Materialien unterschiedlichster Art beinhaltet eine große Anzahl an Korrespondenzen zu Persönlichkeiten innerhalb Deutschlands als auch im Ausland (Insgesamt 1400 Nummern Korrespondenzen und Sachakten, davon 686 Personen und Körperschaften).

Für dieses Projekt erfolgte eine Antragstellung zum Mittelerhalt aus dem Hochschulpakt (HSP) für das Land Sachsen-Anhalt. Der Antrag wurde leider abgelehnt.

Weiterhin wurden Vorarbeiten zu einem Erschließungskonzept hinsichtlich der Zettelkataloge vor 1991 durchgeführt. Es erfolgte eine grobe Katalogerfassung, um eine ungefähre Gesamtzahl und nach Möglichkeit auch eine sprachliche Verteilung und Zahl vorhandener Schriften zu erhalten. Auf Grundlage eines Katalogkastens aus dem alphabetischen Kartenkatalog bis 1964 wurde ein Umfang von ca. 53.000 Zetteln nach Schätzung ermittelt. Hinzu kommen noch ca. 8.800 Zettel aus dem Bereich der Zettelkataloge 1965 bis ca. 1991.

Um zahlenmäßig exaktere Informationen zu erhalten, in welcher systematischen Gruppe es wie viele Bände und vor allem in welchen Sprachen gibt, wurde im Anschluss daran begonnen, anhand des Standortkatalogs die Karten entsprechend auszuwerten. Diese noch laufende Kartenzählung erfolgt über eine studentische Aushilfskraft im Rahmen ihrer Tätigkeit in der Zweigbibliothek Vorderer Orient/Ethnologie. Nach Beendigung muss eine weitere, auch finanzierbare Vorgehensweise mit der Direktion überdacht werden.

Im Juli des Berichtsjahres erhielt die DMG als Geschenk einen Teil der wissenschaftlich wertvollen Privatbibliothek des Professors Willem Bollée aus Heidelberg. Es handelt sich um ca. 1.800 Bände Indologica. Zur Zeit erfolgen Vorarbeiten zu diesem Bestand.

Halle, 27.03.2018

Laila Guhlmann
Fachreferentin der Bibliothek der DMG

Anlage 7: Protokoll über die am 5. Mai 2018 in Halle (Saale), Seminar für Indologie, Emil-Abderhalden-Str. 9, durchgeführte Buch- und Kassenprüfung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e. V. für das Kalenderjahr 2017

Von der Allgemeinen Versammlung der DMG am 20. September 2017 in Jena wurden Herr Dr. Roland Steiner (Marburg) und Herr Josef Peter Jeschke, M. A. (Jena) mit der Kassenprüfung für das Jahr 2017 beauftragt. Diese Kassenprüfung haben wir heute abgehalten.

Es wurden jeweils vorgelegt:

1. eine Bilanz und Ergebnisrechnung zum 31. Dezember 2017 nebst Erläuterungen
2. sämtliche Einnahmen-Ausgabenbelege für das Kalenderjahr 2017 nebst Einblick in die Mitgliederverwaltung
3. die „Einnahmen-Ausgaben-Rechnung für das Kalenderjahr 2017“ und die entsprechende „Vermögensaufstellung zum 31. Dezember der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft e.V.“ der Kanzlei Dustert, Beitz & Kullmann, Steuerberater, Vereidigte Buchprüfer in Bonn-Bad Godesberg.

Außer uns war Herr Andreas Pohlus, der Schatzmeister der DMG, anwesend.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000530

Die Unterlagen wurden vom Schatzmeister erläutert und von uns auf der Grundlage des Bilanzabschlusses der Steuerberatungs- und Buchprüfungsfirma Dustert, Beitz & Kullmann für richtig befunden.

Halle (Saale), den 05.05.2018

Josef Peter Jeschke, M.A.
Dr. Roland Steiner

Anlage 8: Ernennung eines Ehrenmitgliedes

Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft hat
Frau Professor Dr. Stephanie Jamison
am 6. Mai 2018 zu ihrem Ehrenmitglied gewählt

Sie ehrt in ihr eine herausragende Persönlichkeit, der es in Zeiten höchster Spezialisierung gelungen ist, auf den beiden Fachgebieten Indologie und Indogermanistik bahnbrechende Forschung zu leisten und sie in exemplarischer Weise miteinander zu verbinden. An die von ihr mit philologischer Präzision untersuchten Texte tritt Stephanie Jamison mit Fragestellungen heran, wie sie sich aus historisch-linguistischer Perspektive ergeben, und unterzieht sie sodann einem indologisch erweiterten, kulturwissenschaftlichen Ansatz. Dabei erbringt ihre Methodenkombination auch für aktuelle Themen reiche Erträge, wie etwa für solche der Frauensprache als eigenständigem Soziolekt in altindischen, altiranischen und altgriechischen Quellen, oder für die Rolle der Frau und ihr Bild in der vedischen Gesellschaft. Die hochspezialisierte Vertrautheit, mit der Jamison sich auf den unterschiedlichsten Feldern vedistischer Forschung bewegt, gilt für die ältesten Hymnen und die Analyse ihrer komplexen Dichtersprache ebenso wie für die Lösung von Änigmata der intrikaten altindischen Ritualwissenschaft.

Eine Fülle von Aufsätzen in namhaften Publikationsorganen legt Zeugnis ab von Schaffenskraft und Schaffensfreude der Autorin sowie vom breiten Spektrum ihrer Fragestellungen und der Pluralität ihrer Methodik. Sehr pointiert, bisweilen mit großem Wortwitz formuliert und garniert mit markanten Neologismen, sind die Veröffentlichungen von Frau Jamison ein wahrer Lesegenuß. Die vorläufige Krönung ihres wissenschaftlichen Schaffens ist die gemeinsam mit Joel Brereton hergestellte, vollständige englische Übersetzung des gesamten Rigveda, deren Kommentierung sie auf ihrer Homepage laufend aktualisiert. Dieses *opus magnum* stellt Stephanie Jamison neben ihrem Landsmann Whitney in die Phalanx der großen Vedisten der Yale University, an der sie ihre Ausbildung erhielt und wo sie bei Stanley Insler promoviert wurde. Nach Jahren in Harvard folgte sie im Jahre 2002 dem ehrenvollen Ruf an die University of California, Los Angeles, wo sie seither lehrt und forscht. Eine große Zahl von Vorträgen auf Fachkongressen der Indogermanistik, der allgemeinen Sprachwissenschaft und der Indologie und auch verschiedene von ihr herausgegebene *Proceedings* der UCLA Indo-European Conference zeigen sie als rühriges Mitglied der *scientific community*.

Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft, in der die Vedistik seit ihren Anfängen ununterbrochen namhaft vertreten war, freut sich, mit Frau Jamison den Kreis ihrer Ehrenmitglieder um eine exzellente Wissenschaftlerin erweitert zu haben, und wünscht ihr für die Zukunft denselben Enthusiasmus in Forschung und Lehre, der Jüngeren im Fach ein nachahmenswertes Beispiel sein möge.

Walter Slaje Stefan Weninger Peter Stein
Florian C. Reiter Andreas Pohlus

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000531

Anlage 9: Bericht über die Tätigkeit der Helmuth von Glasenapp-Stiftung für das Geschäftsjahr 2017

1. Im 54. Geschäftsjahr hat die Stiftung einen Überschuß der Einnahmen über die Ausgaben in Höhe von € 1.556,04 erbracht. Die Erträge aus Urheberrechten der Stiftung betrugen € 2.329,08, die aus Zinsen € 21,32.

An Verwaltungskosten wurden € 413,28 zuzüglich € 359,38 für die Pflege des Grabes von H. von Glasenapp verausgabt. Alle Arbeiten der Mitglieder von Vorstand und Verwaltungsrat wurden ehrenamtlich ausgeführt.

2. Das Stiftungskapital ist überwiegend in Rentenpapieren angelegt und beläuft sich auf € 275.000.

3. Den Rücklagen von € 20.951,44 stehen offene Bewilligungen von € 9.282,81 gegenüber. Diese betreffen die Publikation der Kleinen Schriften von Richard Pischel, deren Druck für das laufende Jahr 2018 angekündigt wurde.

4. Der Stiftungsrat beschloß, ein Preisgeld für die beste Lösung eines von einer Kommission zu definierenden indologischen Problems auszuloben.

5. Die Stiftung bittet, Anträge für die im Jahre 2019 zur Ausschüttung gelangenden Mittel bis zum 28. Februar formlos als E-Mail oder als PDF in einem E-Mail-Anhang an den Vorsitzenden zu richten (harry.falk@fu-berlin.de).

Harry Falk

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000532

Zur Erinnerung: Die ZDMG von 1862

Inhalt

des sechzehnten Bandes der Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Seite

Erklärung der Keilinschriften zweiter Gattung. Von Dr. *A. D. Mordtmann* 1

Die Stammbildung des Sindhī im Vergleich zum Prākrit und den andern neueren Dialecten Sanskritischen Ursprungs. Von Dr. *E. Trumpp.* (Fortsetzung und Schluss.) 127

Mittheilungen zur Handschriftenkunde. Von Prof. *E. Rödiger.* (Fortsetzung. 4. 5.) 215

Ueber nabatäische Inschriften. Von Dr. *O. Blau* 331

Einige Bemerkungen in Bezug auf die in dieser Zeitschrift Bd. XI, S. 740 und Bd. XII, S. 132 mitgetheilten Aufsätze über die Samaritaner. Von Dr. *M. Grünbaum* 389

Lettre à Monsieur le Professeur H. Brockhaus sur quelques monnaies Houlagouïdes. Par M. *Frédéric Soret* 417

Ueber die Aktiodische Handelsverfassung. Von Prof. *Ch. Lassen* . 427

Phönikische Analekten. 3. Der Opfertarif von Carthago. Von Dr. *O. Blau* 438

Sessuto. Ein Beitrag zur Süd-Afrikanischen Sprachenkunde. Von *Christian Schrumpf* 448

Zur Geschichte von Assur und Babel. Ethnographisches. Von Stadtrath *A. Scheuchzer* 482

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000533

Seite

Denkschrift über eine der wichtigsten archäologischen Entdeckungen, welche zu Jerusalem gemacht werden könnte. Von Dr. *Otto Thenius* 495

Eine malayalische Romanze. Von Dr. *G. Gundert* 505

Nachrichten über Kurdische Stämme. Von Dr. *O. Blau* . . . 607

Sprüche und Erzählungen aus dem Chinesischen Hausschatz. Uebersetzt von Dr. *Gützlaff* und mitgetheilt von Prof. *Neumann* . . . 628

Einige geographische und ethnographische Handschriften der Refaija auf der Universitätsbibliothek zu Leipzig. Von Prof. *G. Flügel* . . 651

Ueber die farbigen Lichterscheinungen der Sufi's. Von Prof. *Fleischer* 235

Einige Bemerkungen über den Sußismus. Von Dr. *E. Trumpp* . . 241

Versuch einer Feststellung und Deutung des ursprünglichen Siegels des Templerordens. Von Dr. *G. M. Redslob* 245

Ueber die Davidischen Psalmen, die die Ueberschriften in die Zeiten der Saulischen Verfolgungen versetzen. Von Prof. *Stähelin* . . 257

Bericht über Syrische Studien in London 1857 und 1858. Von Dr. *J. P. N. Land* 260

Geographische Notizen zu Neschri's osman. Geschichte. Von Dr. *O. Blau* 269

Chinesisch-Mongolische Inschriften. Von Geh.R. *von der Gabelentz* . 270

Nachträgliche Berichtigungen. Von Prof. *Fleischer* 271

Aus Briefen der Herren *J. Muir, Haug, Fitz-Edward Hall, Wright* und *Land* 272

Beiträge zur Geographie und Alterthumskunde Nordpersiens. Von Dr. *J. C. Häntzsche* 525

Catalog einer Sammlung japanischer Bücher. Von *H. G. C. von der Gabelentz* 532

Mandschu-Bücher, angezeigt von *H. G. C. von der Gabelentz* . . 538

Ueber einige phönikische Münzen. Nach einem Briefe des Herrn *Jacob Zobel de Zangroniz* in Madrid 547

Note on de Lagarde's edition of the Syriac Text of S. Clementis Romani Recognitiones. Von Dr. *W. Wright* und Prof. *E. Rödiger* . 549

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-102891/fragment/page=00000534