





Digitized by the Internet Archive  
in 2007 with funding from  
Microsoft Corporation

I

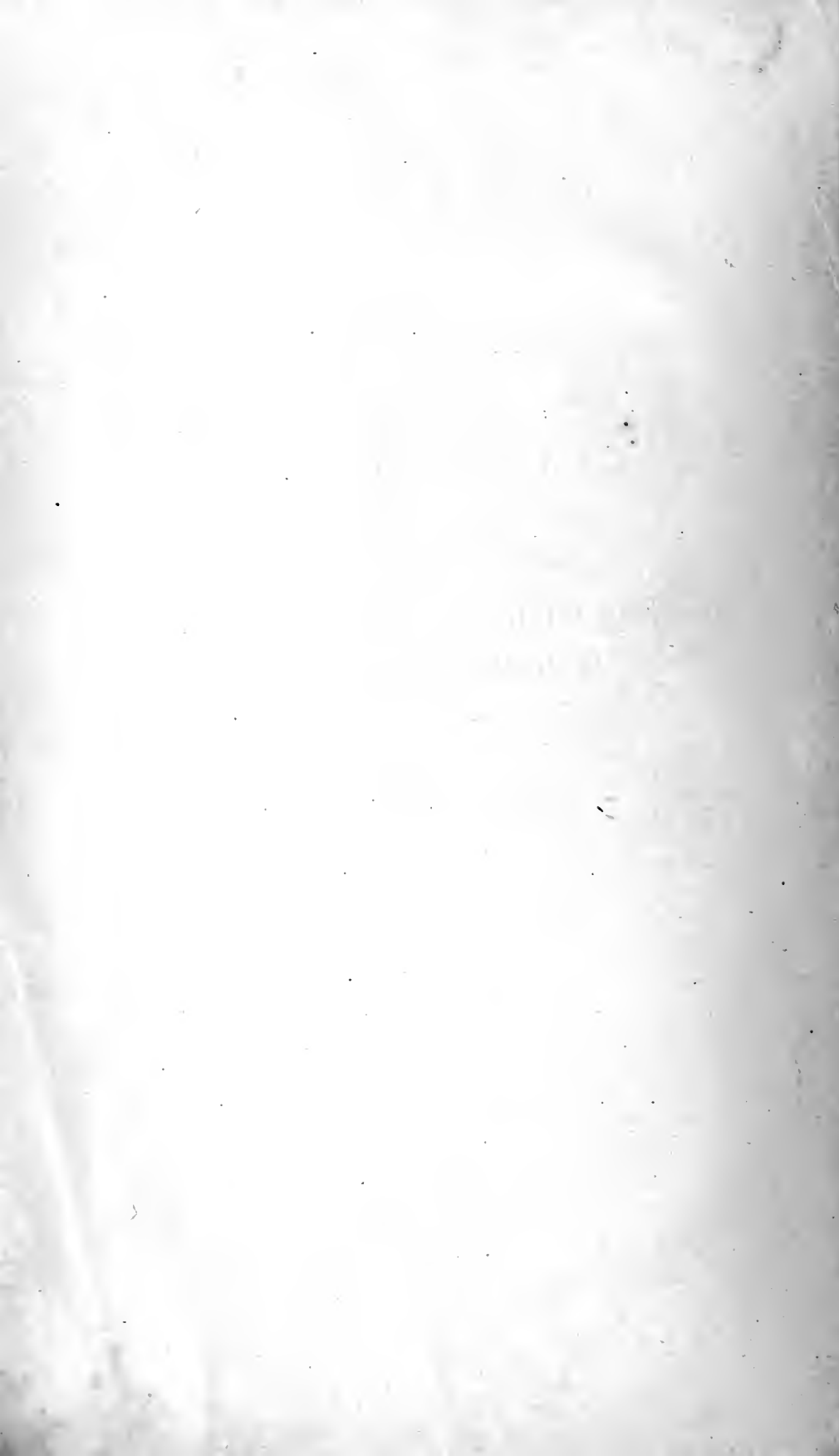
A C T E S

DU

HUITIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL  
DES ORIENTALISTES.

---

DEUXIÈME PARTIE.



~~P  
na Or & S  
I~~

International Congress  
of Orientalists, 8th,  
Stockholm &  
Christiana,  
1889

ACTES  
Proceedings  
DU

HUITIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL  
DES ORIENTALISTES,

TENU EN 1889

À STOCKHOLM ET À CHRISTIANIA.

2

DEUXIÈME PARTIE.

SECTION I: SÉMITIQUE ET DE L'ISLÂM.

(SOUS-SECTIONS: A ET B.)

---

AVEC DEUX PLANCHES ET UNE PIÈCE AUTOGRAPHIÉE.

---

511391  
16.9.50



LEIDE,  
E. J. BRILL.  
1893.

PJ

20

A73

1889

v.2

I.

SECTION SÉMITIQUE (A).

---

LANGUES ET LITTÉRATURE DE L'ISLÂM.

1/1



VII

# A C T E S

DU

## HUITIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL DES ORIENTALISTES,

VII

Les trois titres précédents appartiennent au 1<sup>er</sup> Fascicule de cette Section.



LEIDE,  
E. J. BRILL.  
1893.

1/1

VII

# A C T E S

DU

## HUITIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL DES ORIENTALISTES,

TENU EN 1889

À STOCKHOLM ET À CHRISTIANIA.



SECTION I: SÉMITIQUE (A).

2<sup>e</sup> FASCICULE.



SECTION I: SÉMITIQUE (B).



LEIDE,  
E. J. BRILL.  
1893.



I

# A C T E S

DU

## HUITIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL DES ORIENTALISTES,

TENU EN 1889

À STOCKHOLM ET À CHRISTIANIA.

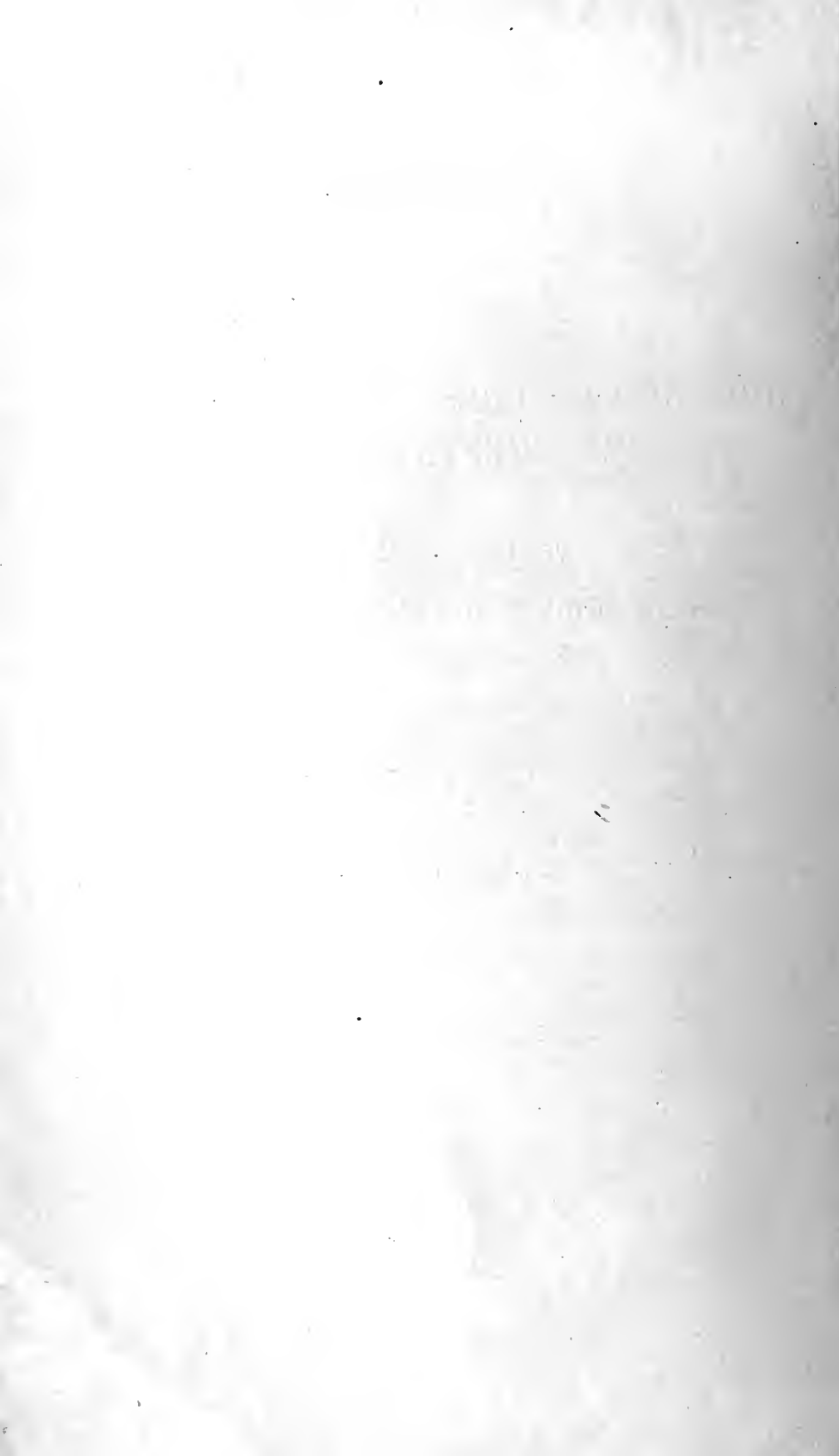
---

SECTION I: SÉMITIQUE (A).

1<sup>ER</sup> FASCICULE.



LEIDE,  
E. J. BRILL.  
1891.



La lenteur avec laquelle procède la publication des Actes du Congrès ne provient ni de ma part ni de la part des imprimeurs. Les auteurs eux-mêmes en ont toute la faute. D'abord, tous ceux qui ont fait des communications ne les ont pas remises ensuite au Secrétariat, et puis on met souvent un temps infini à reviser les épreuves. Quelques auteurs corrigent tellement ou ont écrit le manuscrit avec tant de négligence, qu'il a fallu presque recomposer le mémoire. Par là, non seulement on perd un temps précieux, mais les frais d'impression sont considérablement augmentés. Pour que tout marche bien et régulièrement, j'ai prié M. le Dr. Herzsohn, orientaliste aussi savant que modeste, qui depuis quelques années surveille les publications orientales de la maison E. J. Brill, de s'occuper d'une façon toute particulière de l'impression des Actes. M. Herzsohn a eu la bonté d'acquiescer à ma demande. Mes devoirs de fonctionnaire du gouvernement dans un pays éloigné me rendant la tâche de secrétaire assez difficile, je n'aurais pu trouver un collaborateur plus intelligent, plus savant. Je tiens à remercier ici publiquement M. Herzsohn de la peine qu'il se donne pour mener à bonne fin une entreprise qui se heurte à chaque moment contre la lenteur des auteurs ou leur insouciance. Je déclare rejeter toute la responsabilité de ce retard dans la publication des Actes sur les auteurs des mémoires à imprimer. Les secrétaires des sections n'ayant pas remis de procès-verbaux des discussions, cette partie des Actes sera forcément défectueuse. Ma santé est depuis les journées mémorables de Stockholm et de Christiania tellement ébranlée que je ne puis la sacrifier encore davantage

en établissant une correspondance fort étendue à l'effet de reconstituer ces procès-verbaux.

Quant aux attaques auxquelles j'ai été exposé de la part de quelques personnes malveillantes, qui ont eu intérêt à amener un schisme dans notre camp, je les ai complètement ignorées. Je suis heureux d'avoir eu l'occasion de montrer aux orientalistes ce que peut être que l'hospitalité scandinave lorsqu'on se trouve en présence de cœurs-amis. Quant à nos Congrès, ils n'ont jamais été et ne seront jamais qu'un rendez-vous de savants désireux de se serrer la main.

Château de Tutzing, Haute-Bavière,  
Septembre 1891.

C<sup>TE</sup> DE LANDBERG,  
Secrétaire général du VIII<sup>e</sup> Congrès  
international des Orientalistes.



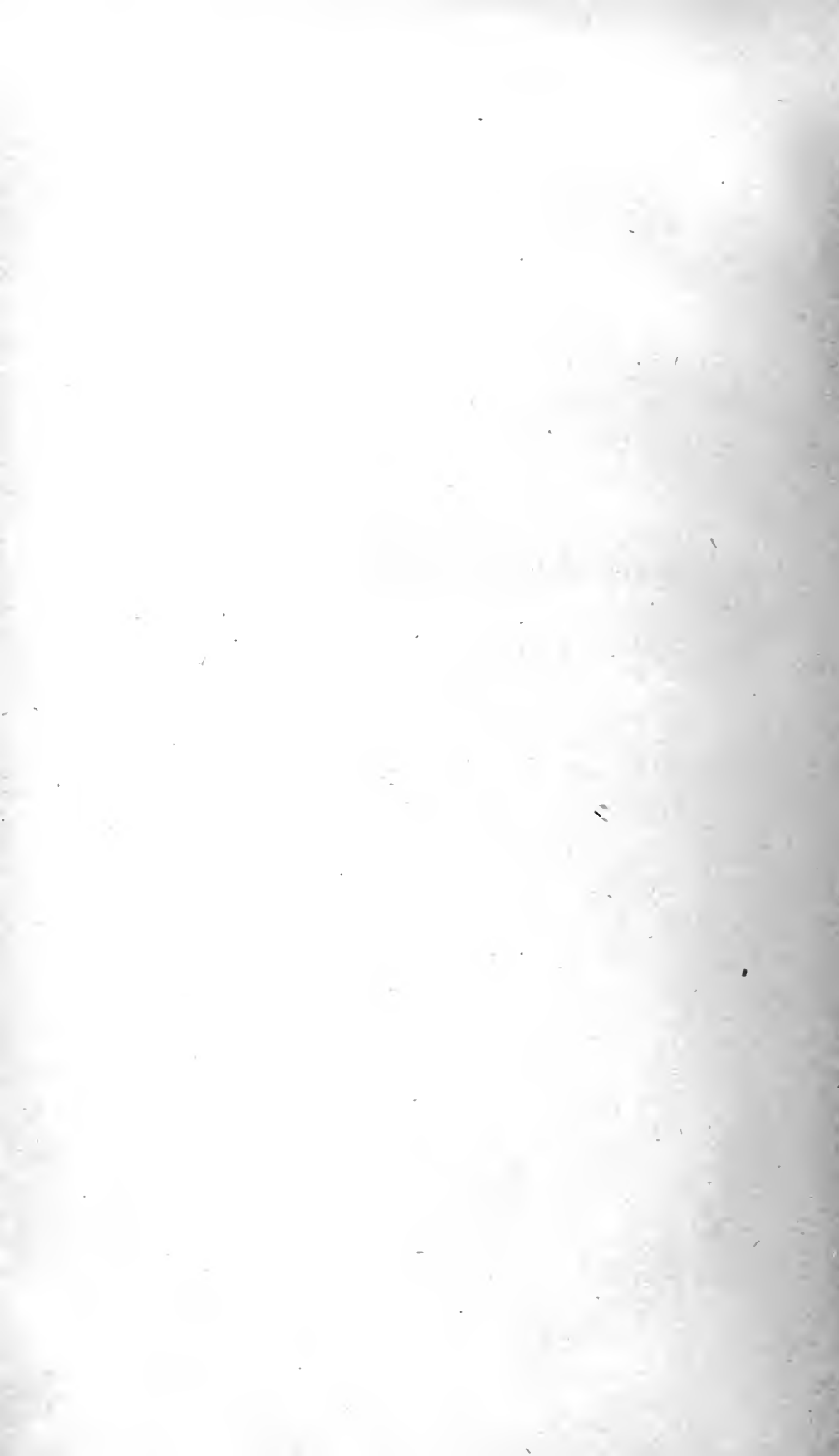
Eschatologische Gedanken Mûsâ ben Maimûn's

mit Worten der

Erinnerung an H. L. Fleischer.

Von

M. WOLFF.



3

## Eschatologische Gedanken Mûsâ ben Maimûn's mit Worten der Erinnerung an H. L. Fleischer.

---

Hochverehrte Anwesende!

Anknüpfend an Goethe's Worte:

„Orient und Occident

Sind nicht mehr zu trennen“

hat am 14. November 1887 *Heinrich Leberecht Fleischer* in einer wissenschaftlichen Gesellschaft sein warmes Interesse für das von unserem hohen Protector in ächter Geistesverwandtschaft mit dem Dichterkönig höchherzig Erstrebte und seine innige Freude über das damals bereits Erreichte in warmen Worten zu erkennen gegeben <sup>1)</sup>.

Ihn in der erlauchten Gesellschaft, deren Zwecke ihm so sehr am Herzen lagen und deren Vereinigung an diesem Orte er im voraus theilnahmsvoll begrüßte, zu sehen, sollte uns leider nicht vergönnt sein: drei Monate waren kaum verflossen, seitdem er, der Hochbetagte, in voller Geistesfrische jene Worte ausgesprochen, und er wurde dem Erdendasein entrückt.

Schmerzlichst von Allen beklagt und vermisst, die seine Bedeutung für die Wissenschaft des Orients, wie überhaupt für das Geistesleben unserer Zeit kannten und dankbar würdigten — war er doch in Wahrheit *فادرة الزمان* —, fehlt er uns besonders in diesem Kreise, in dessen Mitte er eine so hervorragende

---

<sup>1)</sup> S. seine *Klein. Schriften* III, 615.

Stelle eingenommen hätte, und in dem jetzt viele seiner Schüler, Freunde und Verehrer in stiller Wehmuth liebevoll seiner gedenken.

Wenn es nun angemessen schien, auch öffentlich seinem Andenken einige Worte zu weihen, und sein ältester Schüler in diesem Lande es zu unternehmen gewagt hat, in Verbindung mit seinem eigentlichen Gegenstande den Gefühlen der Verehrung, Liebe und Dankbarkeit für den Unvergesslichen einen, wenn auch nur schwachen, Ausdruck zu geben, so glaubte er dies in der Hoffnung thun zu dürfen, dass dieser zeitliche und örtliche Umstand seinem Vorhaben, wie vielleicht überhaupt seinem Auftreten an dieser Stelle, einige Berechtigung verleihen würde.

Es ist jedoch nicht seine Absicht, den weltberühmten Wissenschaftsmann, den geistreichen, unermüdlichen und glücklichen Forscher auf dem weiten Gebiete der arabischen Literatur, den feinen, auch das Kleinste mit bewunderungswürdiger Klarheit und Gründlichkeit erfassenden Sprachkenner zu schildern; denn wer weiss es besser als Sie, was unser Altmeister Grosses geleistet, und was besonders die arabische Sprachwissenschaft seiner Genialität und seinem nie rastenden Forschungseifer zu danken hat!

Haben ja auch diese seine Verdienste, die sein Leben um so schöner zierten, als eine seltene Bescheidenheit und Selbstlosigkeit damit verbunden war, bereits in der Zeitschrift gebührende Würdigung gefunden, die vor Allen durch ihn entstanden und zu hoher Blüthe gebracht worden, der Zeitschrift, durch die allein schon, wie durch Gründung und Förderung der Gesellschaft, deren Organ sie ist, er ein unvergängliches Denkmal sich gesetzt hat.

Wir folgen hier allein dem Herzensdrange, ihn als Menschen zu feiern, als den Liebe- und Lichterfüllten, an dessen Geistesstrahlen jeder Idealgesinnte sich zu erleuchten und zu erwärmen, an dessen Vorbild jeder Aufwärtsstrebende sich zu erheben und kräftigen vermag.

Heinrich Leberecht Fleischer war ein Mensch in des Wortes edelster und vollster Bedeutung; ein Abglanz der ewigen Liebe durchstrahlte und verklärte sein ganzes Wesen. Wie leuchtete diese Liebe Jedem entgegen, der das Glück hatte, ihm nahezu-

stehen! Und wem es vergönnt war, oft in sein freundlich blickendes, treues Auge zu schauen, oft seinen milden, freundlichen wie gedankenreichen Worten zu lauschen, in dessen Seele ist für alle Zeiten das hehre Bild eines wahrhaft edlen und weisen Mannes in unverwelklicher Schönheit tief eingepägt. Aber auch, wer ihm nur seltener sich nähern konnte oder auch nur aus der Ferne mit ihm in Beziehung zu treten Gelegenheit fand, musste bald inne werden, dass in dieser Persönlichkeit mit der Grösse und Hoheit des Geistes Wärme und Innigkeit des Herzens in schönster Harmonie sich verband.

Wie liebeich war er stets zu helfen bereit, wann und wo aus den reichen Schätzen seines Geistes Hülfe gesucht wurde! Und wie oft und von wie vielen Seiten wurde diese gesucht!

Fleischer war ein ächter Priester der Humanität. Zum Heile der Wissenschaft wurde es nicht, wie es ursprünglich bestimmt zu sein schien, sein Lebensberuf, von der Kanzel herab Worte der Liebe zu verkündigen, aber sein ganzes Leben war eine laute Verkündigung reinsten, allumfassender Menschenliebe.

Und wo er aus der Fülle seines Gemüthes und seiner Kraft humanes Wesen und humane Bestrebungen fördern konnte und wo er solche in Reinheit und Wahrheit hervortreten sah, da durchströmte ein Wonnegefühl sein ganzes Innere.

Tiefe Trauer dagegen erfasste seine Seele, wenn mitten in das harmonische Zusammenwirken für das Eine hohe Ziel menschlicher Vervollkommnung die düsteren Schatten geistiger und sittlicher Beschränktheit verwirrend und beängstigend fielen.

Fest und unerschütterlich blieb aber auch dann seine Überzeugung von dem Siege der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe; denn er war erfüllt von tiefer, lichtvoller Religiosität.

Frei von jeder dogmatischen Befangenheit, war er durchglüht von Liebe und Verehrung Gottes, an dessen absolute Vollkommenheit und weise Leitung des Menschengeschlechtes zu immer höherer Vollkommenheit und Glückseligkeit er zuversichtlich glaubte, wie er auch das göttliche Walten in seinem eignen, durch treueste Hingebung verschönten Leben stets mit rührender, kindlicher Dankbarkeit pries.

Wollen wir sein innerstes Wesen durch ein einziges Wort kennzeichnen, so ist es das, was *Philo* als die allgemeine, alles

Edle in sich fassende Tugend (ἡ γενικὴ ἀρετή) darstellt, die ἀγαθότης<sup>1)</sup>, die Güte und Reinheit des Herzens, die Vortrefflichkeit und Wahrhaftigkeit im Denken, Wollen und Streben, die hingebende Liebe zu Allem, was der Menscheng Geist als gross und erhaben erkennt.

Und wenn Philo mit dieser Tugend den Strom allegorisirt, der aus dem Eden hervorfloss, um den ganzen Garten zu bewässern und fruchtbar zu machen, so können wir sagen: es quoll aus dem Seelen-Eden Fleischer's die Güte hervor, die seinem ganzen Dasein Kraft und Schönheit und seinem Gemüth bis zum Verlöschen seines Auges eine wunderbare Frische verlieh.

Wie schön offenbarte sich diese Güte, dieser Seelenadel auch in der Pietät, die er gegen Lehrer bewies!

Wer kennt nicht besonders die innige Verehrung und Dankbarkeit, die er seinem grossen Meister *de Sacy* zollte, dessen geistreiche Forschungen er nicht bloss eifrig und glücklich fortgesetzt, sondern auch in genialer Weise zur Vollendung geführt hat!

Und wer kann — um nur Eines anzuführen — ohne Rührung die Worte lesen, mit denen er in Caspari's trefflicher Ausgabe des *Ta'alim al-Muta'allim* de Sacy's Andenken feierte!

Preist er ihn nun dort als „magnum lumen et ornamentum orbis eruditorum“, als „perfectissimum humanitatis exemplum“ und ruft er zum Schlusse, tief ergriffen, aus: „quem vivum dilexi et admiratus sum, eum, jam defunctum, si fas est dicere, tamquam consecratum colo et veneror“, ist es uns nicht, als wenn er damit sich selbst und die Empfindungen gezeichnet hätte, die wir gegen ihn hegen?

Ja, sein heiliges Andenken wird stets in uns leben, das erhabene Bild seines Wesens und Wirkens jeder Zeit und aller Orten leuchtend vor unserem Auge stehen und uns zum Segen werden. Unsterbliches hat er gewirkt und durch reinste Hingebung an das Göttliche, Wahre und Ewige schon hienieden die Unsterblichkeit erreicht und beseligt genossen, die *Schleiermacher* als das Ziel und den Character eines religiösen Lebens bezeichnet: „mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick“.

Aber auch auf ewiges Leben und ewige Seligkeit jenseits des

1) Vgl. meine *Philonische Philosophie*, S. 43.

Erdenseins war — wir sind dessen gewiss — sein Auge hoffnungsvoll gerichtet; denn nur dem Materialismus und Atheismus erscheint diese Hoffnung als leerer Wahn. — Was aber im geistigen Wesen des Menschen seinen Grund hat, was, wie das Gottesbewusstsein, eine Grundsäule im Heiligthum der Menschheit bildet und sowohl ein Postulat der Vernunft als auch ein unabweisbares Bedürfniss des Menschenherzens ist <sup>1)</sup>, musste auch für sein gottgläubiges und ideales Gemüth unwankende Ueberzeugung sein.

So regt, hochverehrte Anwesende, Fleischer's Leben von selbst den Unsterblichkeitsgedanken, der seit uralter Zeit, in welcher Form er auch hervorgetreten sein mag, den Menscheng Geist beschäftigt hat, mächtig in uns an, und wenn nun in möglichster Kürze dargestellt werden soll, wie sich derselbe bei dem grossen Denker des Orients *Músá ben Maimún* gestaltet hat, so dürfte dies als nicht ganz unangemessen erscheinen und gewissermassen auch im Sinne unseres verklärten Altmeisters geschehen.

Denn es unterliegt keinem Zweifel, dass er, dessen grosse Seele stets allen hohen Erscheinungen im Geistesleben der Menschheit sympathisch sich zuwandte, eine Erscheinung wie die des Maimonides nach voller Gebühr würdigte und dass darum auch die Idee, welche dieser klar denkende und den höchsten Zielen des Menschendaseins zustrebende Geist von dem ewigen Leben sich gebildet, für ihn von ganz besonderem Interesse war.

Wollten auch Sie nun, hochverehrte Anwesende, geneigt sein, dieselbe des Interesses zu würdigen, dessen sie jedenfalls in culturhistorischer Beziehung und als Beitrag zur Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit nicht unwerth zu sein scheint.

Wir entnehmen die wesentlichsten eschatologischen Gedanken Maimún's zunächst einer Abhandlung in seinem *كتاب السراج* <sup>2)</sup>, die zum grossen Theile die Bestimmung hat, den irrigen Vor-

1) Ist ja auch das *Nirvāna* des Buddhismus nicht, wie man bisweilen gemeint hat, die Auflösung in das Nichts, sondern, wie schon *Bastian* (Z. D. M. G. 29, 73) nachgewiesen, im Gegensatz zu dem scheinbar Seienden „die Herstellung eigentlicher Realität“, jedenfalls kein absolutes Verschwinden.

2) Diese Schrift, ein Commentar zur Mischna (vgl. Vorwort zu meiner Ausgabe der *Tamdnijat Fuṣṣṭ*), befindet sich handschriftlich auf der Berliner Kgl. Bibliothek. *Pococke* hat daraus einige Abhandlungen, so auch diese, die Einleitung zum 11. Abschnitt des Tractats *Sanhedrin* bildend, in seine *Porta Mosis* aufgenommen.

stellungen betreffs des ewigen Lebens und allem egoistischen Eudämonismus entgegenzuwirken.

Maimonides beginnt dieselbe (der er, um auch die grosse Menge zu klareren, vernunftgemässen Begriffen zu führen, zumeist eine populäre Fassung gegeben) mit der Bemerkung, dass so verschiedene und auch höchst verworrene Meinungen über diesen Gegenstand herrschen, dass man „kaum Jemanden finden wird, der darüber zur Klarheit gekommen“. Nachdem er dann mehrere irrige Vorstellungen angeführt, zeigt er in einem Gleichnisse von einem Knaben, dessen Lehrer ihn, weil er den Werth des Lernens und den wahren Zweck des Wissens noch nicht zu erkennen vermag, nothgedrungen zuerst durch Leckereien, dann durch das Geschenk schöner Schuhe und Kleider (welche bekanntlich auch *Plato* <sup>1)</sup> als von der unkundigen Menge begehrt erstrebte Dinge erwähnt), später durch Goldstücke und bei etwas reiferem Alter durch die Aussicht auf eine geachtete Stellung, auf den Ruhm eines Gelehrten zum Erstreben der Wissenschaft anregt, die Verwerflichkeit der Denk- und Handlungsweise, zum Zweck der Wissenschaft etwas Anderes zu machen als diese selbst, indem er sagt: „es ist der Zweck der Wahrheit zu wissen, dass sie Wahrheit und die göttlichen Lehren wahr seien, sowie ihr Zweck wiederum, sie zu beobachten“, d. i., wie er an vielen Stellen seiner Schriften, besonders im letzten Theile seines ‚*Dalalat al-Hairin*‘, lehrt, ein gottgeheiligt, durch Tugend und Menschenliebe geweihtes Leben zu führen <sup>2)</sup>. Darum ziemt es dem zu höherer Vollkommenheit gelangten Menschen nicht zu sagen: „wenn ich diese Tugenden ausübe und diese Laster fliehe, welchen Lohn werde ich dafür empfangen?“ Denn dies würde der Denkweise des oben erwähnten Knaben gleichen.

Es fordern daher die Weisen, dass man an dem Wahren um des Wahren selbst willen festhalte (wahr und gut sind Maimonides wesentlich identische Begriffe), und ihr Ausdruck für die-

1) *Phaedon* § 64.

2) Vgl. besonders die schöne Stelle am Schlusse seines Werkes, wo er, die prophetischen Worte Jerem. 9, 22—23 erklärend, sagt: „Der Inbegriff der Lehren dieser Verse ist, dass die Vollkommenheit des Menschen, welche ihm wahren Ruhm gewähre, in der Erkenntniss Gottes, soweit sie für den Menscheng Geist möglich ist, und in einem dieser Erkenntniss entsprechenden Lebenswandel bestehe, sodass er stets von dem Streben erfüllt sei, Liebe, Recht und Gerechtigkeit auf Erden zu üben“.



sen Gedanken ist: (Gott) — dem Urquell alles Wahren und Guten — „dienend aus Liebe“. Und so lautet auch der gewichtige Ausspruch <sup>1)</sup>: „du möchtest vielleicht sagen: ich beschäftige mich mit der Gotteslehre, um reich zu werden, damit man mich „Rabbi“ nenne, damit ich Lohn in der zukünftigen Welt empfangen, — nein, es heisst darum, „den Ewigen zu lieben! Alles, was ihr thut, sollt ihr aus Liebe zu Ihm thun“.

Zu dieser hohen Stufe sittlichen Denkens und Wollens, führt Maimonides dann weiter aus, zu dieser reinen Hingebung an Gott und die Wahrheit ohne jeden Gedanken an Belohnung könne nicht so leicht Jedermann gelangen. Es haben daher die Weisen der grossen Menge gestattet, bei ihrer Meinung so lange zu verbleiben und in ihren Vorstellungen über Lohn und Strafe so lange sich zu bestärken, bis sie Einsicht gewonnen und die Wahrheit und die vollkommene Handlungsweise in ihrem rechten Wesen erkennen würde. — So soll auch die Menge nach und nach die Fähigkeit und die Bereitwilligkeit in der Erfüllung der göttlichen Gebote erlangen, zur Wahrheit geführt und dadurch „Diener Gottes aus Liebe“ werden.

Diese Gewöhnung an die Übung des Guten, aus der allmählig wahre Liebe zum Guten hervorgehen soll, erinnert an die Worte *Aristoteles'* (dessen Ideen Maimonides, soweit es auf seinem Standpunkte möglich war, mit den Lehren des Judenthums zu verschmelzen strebte) in Bezug auf die Sittlichkeit, deren Bezeichnung „ἡθός“ dieser, wie bekannt, auf „ἔθος“, Gewohnheit, zurückführt, indem er sagt: „wir eignen uns die Tugenden dadurch an, dass wir sie zuerst ausüben, wie es auch mit den andern Künsten der Fall ist“. (Er betrachtet ja, wie wir wissen, auch die Tugend als eine Art Kunst). „Denn“, fügt er hinzu, „das, was uns zu thun obliegt, nachdem wir Kenntniss davon erhalten, lernen wir gerade dadurch, dass wir es thun: durch Häuserbauen werden wir Baumeister, durch Zitherspiel — Zitherspieler. Und in gleicher Weise werden wir gerecht dadurch, dass wir gerecht handeln, mässig dadurch, dass wir mit Mässigkeit verfahren, und tapfer dadurch, dass wir tapfere Handlungen vollführen“ <sup>2)</sup>.

1) *Sifre zu Deut.* 11, 21, wo jedoch in unseren Ausgaben der Wortlaut etwas abweicht. Vgl. auch *Bab. Nedarim* 62a.

2) *Eth. Nicom.* II, 1, 4—6.

In diesem Sinne hat auch Maimonides das oben Erwähnte ausgesprochen.

Hierauf äussert er sich tadelnd und zugleich bemitleidend über die geistige Beschränktheit der Menschen, die „aus Unkenntniss der Wissenschaften und gänzlicher Ermanglung wahrer Begriffsbestimmungen“ die Aussprüche der weisen Lehrer (besonders die Eschatologie betreffend) nur nach ihrem Wortlaute auffassen, sodass unmögliche Dinge ihnen als nothwendig existirende erscheinen. Sie, die Thörichten, „rauben der Religion ihre Würde und verdunkeln ihren Glanz“.

Strenger noch tadelt er die sich scharfsinnig, weise, Philosophen Dünkenden, die, weil sie jene Aussprüche nur in buchstäblichem Sinne nehmen, sich unterfangen, dieselben für thöricht und verwerflich zu erklären. — Vernünftig seien allein diejenigen, bei denen es feststehe, dass in der Umhüllung der Rede wahre Ideen sich finden, — dass darum Alles, was die Weisen von unmöglichen Dingen gesagt, nur eine bildliche Redeweise sei.

So spricht auch Maimonides' Zeitgenosse (nicht Lehrer, wie Manche glaubten) *Ibn Roschd* <sup>1)</sup> von der Nothwendigkeit der Speculation und der philosophischen Erklärung religiöser Aussprüche, indem er von dem Gedanken ausgeht, dass „die religiösen Lehren Wahrheit sind und zur Speculation auffordern, die zur Erkenntniss der Wahrheit führt, da ja „die Wahrheit der Wahrheit nicht widersprechen könne“ (الحق لا يُضادّ) (الحق).

Nach diesen vorbereitenden Bemerkungen geht dann Maimonides näher auf seinen eigentlichen Gegenstand ein und sagt Folgendes: „wie der Blinde die Farben und der Taube die Laute nicht wahrzunehmen vermag, so können auch die Körper keine Empfindungen von der Seelenlust haben. Und wie ferner der Fisch das Element des Feuers nicht kennt, weil er in einem demselben entgegengesetzten Elemente lebt, so wird auch nicht in dieser Sinnenwelt die Wonne der geistigen (unmittelbar) erkannt. Wir sind nicht im Stande, gleich beim Beginne des Nachdenkens, sondern erst nach vielem eifrigen Forschen ihr Wesen genauer zu bestimmen und aufzufassen. Dies muss sich aber so

1) Siehe *Philosophie und Theologie*, herausgeg. von M. I. Müller.

verhalten, weil wir in einer körperlichen Welt leben und demgemäss nur ihre Lust empfinden können. Die Seelengenüsse aber sind ewig dauernd und ununterbrochen; zwischen ihnen und den Genüssen des Erdenlebens findet in keiner Weise eine Beziehung (ein Verhältniss) statt (ليس بينها وبين هذه اللذات نسبة بوجه من الوجوه). So haben die Engel, die Sterne und die Sphären (bekanntlich bei Maimonides, wie bei Aristoteles, höhere, beseelte Wesen) Genüsse, und zwar geniessen sie durch ihre (vollkommene) Erkenntniss des hocharhabenen und allmächtigen Schöpfers einer sehr grossen Lust und erfreuen sich so einer beständigen, ununterbrochenen Seligkeit.

Von einer sinnlichen Lust dagegen ist bei ihnen nicht die Rede; sie können eine solche nicht empfinden, da sie nicht, wie wir, Sinne haben, vermittelt welcher sie das, was wir (durch unser Empfindungsvermögen) wahrnehmen, wahrzunehmen vermöchten.

Auf gleiche Weise wird derjenige von uns, welcher sich zu läutern gestrebt und eine solch hohe Stufe erreicht hat, nach dem Tode nicht mehr sinnliche Lust empfinden oder Verlangen danach hegen.

Wenn man aber das Wesen dieser beiden Genüsse <sup>1)</sup> genau erwägt, so wird man selbst in dieser Welt die Niedrigkeit des einen und die Erhabenheit des andern erkennen.

Es ergibt sich uns dies schon daraus, dass wir die meisten Menschen (ja alle) mit Seele und Körper der grössten Beschwerde und Anstrengung sich hingeben sehen, um irgend eine höhere Stufe (in der Welt) zu erreichen, oder damit Andere ihnen Ehre erweisen. Das hierdurch erlangte Vergnügen ist aber dem z. B. durch Speise und Trank genossenen nicht gleich. So ziehen wiederum viele Menschen das Rachenehmen an dem Feinde (im Kriege) mannigfachen körperlichen Genüssen vor, viele andere meiden selbst die grössten sinnlichen Vergnügungen aus Furcht, sich dadurch Unheil oder von Seiten der Menschen Schmach zuzuziehen oder auch in dem Streben, sich einen guten Namen zu erwerben.

Wenn nun unser Verhalten in dieser, der irdischen, Welt also ist, wie erst in der geistigen, der zukünftigen Welt, in welcher

1) Des sinnlichen und des geistigen.

unsere Seelen einen solchen Grad — oder einen noch höheren — der Erkenntniss des Schöpfers erlangen werden, als ihn die himmlischen Wesen besitzen! Und wahrlich, diese Seelenlust lässt sich nicht in Theile zerlegen (sie macht, meint Maimonides nämlich, ein harmonisches, alle Wonne in sich vereinigendes, Ganzes aus), sie kann auch nicht beschrieben werden, und es giebt nichts, was mit ihr zu vergleichen wäre . . . . Es gilt von ihr nur, was der prophetische Sänger in Bewunderung ihrer Erhabenheit ausgerufen: „wie gross ist deine Seligkeit, die du denen, die dich ehrfürchten, aufbewahrt“ <sup>1)</sup>.

Und so sagen auch die Weisen: „in der zukünftigen Welt findet weder Speise noch Trank statt . . . , sondern es sitzen die Frommen, ihre Kronen auf den Häuptern, und geniessen des Glanzes der göttlichen Majestät“ <sup>2)</sup>.

Mit den ‚Kronen‘ meinen sie das ewige Leben der Seele in Folge des ewigen Seins des Gegenstandes ihrer Erkenntniss (nämlich Gottes), und auch ihre und seine Einswerdung, wie die geistreichsten Philosophen es auseinandergesetzt haben.

Maimonides zielt mit dem Letzteren selbstverständlich vor Allem auf *Aristoteles* hin, der bei den Dingen ohne Materie (und das ist ja dann die Seele) das Denkende und Gedachte für Eins erklärt (*τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοῦν καὶ τὸ νοούμενον*) <sup>3)</sup>.

Und so sagt er selbst von Gott: „Er und sein Wissen sind identisch“, und in Übereinstimmung mit *Ibn Sīnā*: „Er ist das Wissen (Denken), der Wissende (Denkende) und das Gewusste (Gedachte)“ <sup>4)</sup>.

Mit den Worten „sie geniessen des Glanzes der göttlichen Majestät“ — so fährt Maimonides fort — wollen die Weisen den Gedanken ausdrücken, dass diese Seelen an der Erkenntniss Gottes sich so ergötzen werden, wie die himmlischen Wesen es thun.

Die Seligkeit und das Endziel (des Menschendaseins) bestehen nun in der Erreichung dieser erhabenen Gemeinschaft (mit Gott) und in dem (ewigen) Verbleiben auf dieser Stufe, sowie in der unendlichen Dauer der Seele, dem unendlichen Sein des Schöpfers

1) *Ps.* 31, 20.    2) *Berach.* 17<sup>a</sup>.

3) *De anima* III, 4.

4) *أَنَّهُ الْعِلْمُ وَهُوَ الْعَالَمُ وَهُوَ الْمَعْلُومُ — هُوَ عِلْمُهُ وَعِلْمُهُ هُوَ*.

Siehe *Tamānījat Fusūl*, meine Ausg. p. 78.

gleich. Er ist dadurch die Ursache derselben (der unendlichen Dauer), dass die Seele einen klaren Begriff von ihm gewonnen hat.

Durch die volle Erkenntniss der Gottheit ist dann, nach Maimonides' metaphysischen Ideen, die Endlichkeit der Seele aufgehoben und diese ganz in dem Wesen Gottes aufgegangen. Und dies ist, fügt er begeistert hinzu, das höchste Gut, mit dem kein Gut gemessen, keine Lust verglichen werden kann.

Dieses Gut konnte Maimonides jedoch von seinem Standpunkte nur Denen zuschreiben, die den Zweck des Menschendaseins: Wahrheit und Gotteseerkenntniss zu suchen, dadurch sittlich sich zu vervollkommen und so wahres Leben zu gewinnen, erreicht haben. Wo nun dieser Zweck gänzlich verfehlt worden, musste ihm ein seliges Fortleben unmöglich erscheinen <sup>1)</sup>.

In seinem später verfassten religionsphilosophischen Werke, dem bereits angeführten *Dalalat al-Hádirín*, erklärt er ausdrücklich die „erworbene Vernunft“ (العقل المُسْتَفَاد) als diejenige, der Unsterblichkeit zukommt. Es ist dies die thätige Vernunft, welche durch vollendete Intelligenz und die aus derselben folgende vollendete Sittlichkeit ihr wahres Wesen realisiert hat <sup>2)</sup>.

Durch sie ist das Geistesleben des Menschen zur vollen Entfaltung gelangt und so sein wahres Ich in all seiner Schönheit erblüht.

Es gründet sich diese Auffassung auf *Aristoteles*, der bekanntlich nur dem *νοῦς ποιητικός*, als dem Göttlichsten (τὸ θεϊότατον) in der Menschenseele, ewiges Leben zukommen lässt <sup>3)</sup>. Maimonides wählt dafür — nach dem Vorgange *al-Fárábî's* — die „erworbene Vernunft“, auf deren Wesen und Wirken schon in dem früher Angeführten, ohne dass sie genannt wurde, Andeutungen sich finden lassen.

Durch sie also, welche die wahren Ideen erfasst und einen

1) So spricht er — für das Gefühl freilich wenig befriedigend — von einer vollkommenen Unseligkeit, die in dem Vergehen und Dahinscheiden der Seele bestehe, sodass sie kein Dasein mehr erlange.

2) Vgl. über dieselbe *Támán. Fuṣ.*, S. 87, Anmerk. 10. — Die Bezeichnung selbst rührt von *Alexander aus Aphrodisia* her (νοῦς ἐπίκτητος). — Für unseren Gegenstand ist besonders *Dal. al-H.* III, 54, bei *Munk*, Le Guide, p. 461 zu vergleichen.

3) *De anima* III, 5.

verklärenden Glanz über das ganze Leben gebreitet, ist der Mensch wahrhaft Mensch und dadurch unsterblich geworden.

Dies sind die Hauptmomente in der Eschatologie Maimóni's. Hierbei muss jedoch bemerkt werden, dass er das Fortleben der Seele und die ewige Seligkeit, die er zu einem seiner dreizehn Glaubensartikel macht, in der erwähnten Abhandlung auch unter der allgemein üblichen und der grossen Menge allein verständlichen Bezeichnung „תחיית המתים“ darstellt. Geht schon aus dem Früheren unzweideutig hervor, dass bei ihm von einer Auferstehung im gewöhnlichen Sinne nicht die Rede sein kann, so lässt noch die Art, wie er davon spricht, jeden Zweifel über diesen Punkt schwinden.

Übereinstimmend mit seiner oben mitgetheilten Ansicht erklärt er ausdrücklich diese „Belebung der Todten“ als nur den Frommen (d. h. also denen, die in Liebe zu Gott und der Wahrheit den Zweck des Lebens erreicht) zukommend, da die Gottlosen, welche nach dem rabbinischen Worte: רשעים אפילו בחייהם קרואים מתים schon während ihres Lebens das wahre Leben verloren, nicht nach dem Tode Leben gewinnen können. Und der Zusatz: <sup>1)</sup> וצדיקים אפילו במיתתם קרואים חיים, den er anführt, beweist auf's Klarste, dass hier nur ein geistiges Fortleben gemeint sein kann.

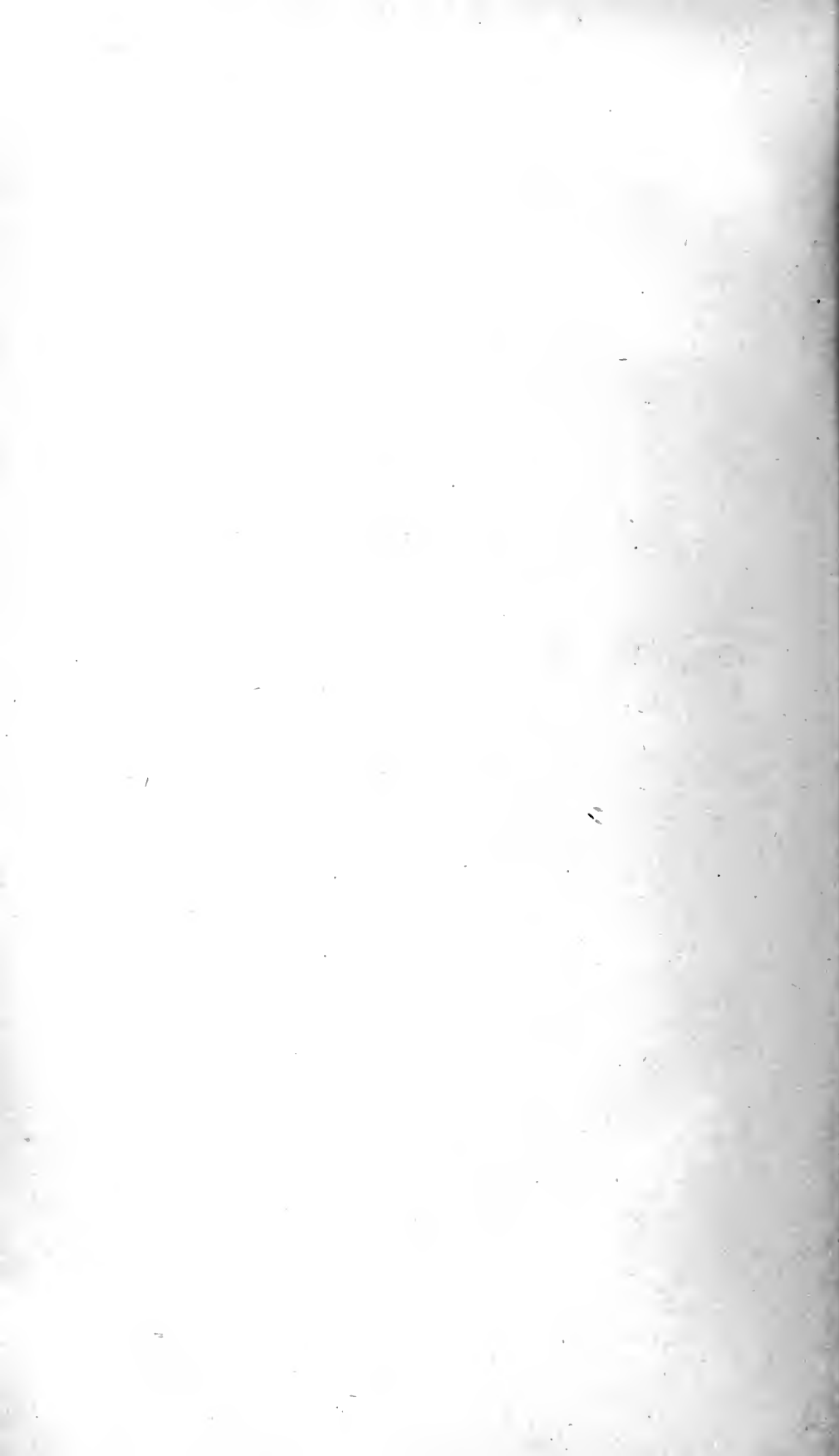
Wie undenkbar bei Maimonides eine körperliche Auferstehung ist, zeigt auch deutlich der Schluss seiner Worte: „wisse aber, dass der Mensch nothwendig stirbt und sich wieder in das auflöst, woraus er zusammengesetzt war“, واعلم ان الانسان يموت ضرورة، وينحلّ لما تركب منه.

1) S. Berach. 18 a u. b. Vgl. auch m. *Philonische Philosophie*, S. 50.

Über das  
sogenannte تاريخ الحكماء des Ibn el-Qifti.

Von

AUGUST MÜLLER.





## Über das sogenannte تاريخ الحكماء des Ibn el-Qifti.

---

In der unermesslichen Fülle der Aufgaben, welche Geschichte, Sprachen und Litteraturen der mohammedanischen Völker der Forschung stellen, möchte es keine geben, welche auf den ersten Blick anziehender und dankbarer erschiene, als die Bestimmung und Darstellung des Einflusses griechischen Denkens und griechischer Wissenschaft auf die Entwicklung des mohammedanischen Geisteslebens. Wenn aber gegenwärtig zum Teil bereits klar erkannt, zum Teil aus gewichtigen Gründen mit Wahrscheinlichkeit vermutet wird, dass vom ersten Augenblicke an dieser Einfluss ein weit ausgedehnterer und tiefer gehender gewesen ist, als noch vor wenigen Jahrzehnten angenommen zu werden pflegte: so sind gleichzeitig auch die gewaltigen Schwierigkeiten, welche der genaueren Feststellung desselben entgegenstehen, in helles Licht getreten. Einmal aufmerksam geworden, glauben wir nunmehr unter dem Schleier des islamischen Ausdruckes überall die Umrisse griechischer philosophischer, naturwissenschaftlicher, grammatischer Ideen und Begriffe zu ahnen; aber der tastenden Hand versagt sich die sichere Erkenntniss, welche dem hinter den gelüfteten Schleier blickenden Auge vorbehalten bleibt. Und gelingt es, hier oder dort diesen Schleier hinwegzuziehen: zwischen den einzelnen Punkten, welche das Auge erschaut hat, fehlt der Zusammenhang — leere Flächen, die wir mit unsichern Phantasiebildern ausfüllen müssen, dehnen sich endlos zwischen den winzigen Streifen, in welchen ab und zu kleine Teile des ge-

waltigen Reliefs zu Tage treten. Auch hier kommt, wer sich mit dem Ganzen vertraut zu machen bestrebt ist, gar bald zu der Überzeugung, dass ihm nichts übrig bleibt, als an einer einzelnen, für sich vielleicht jeder Bedeutung bar erscheinenden Stelle bescheiden und entsagend zu arbeiten so weit seine Kräfte es gestatten, in der Hoffnung, dass einmal nach Jahrhunderten erreicht wird, was ein Jugendtraum vielleicht ihm selbst als das mögliche Ziel eines Menschenlebens vorgespiegelt hatte.

Von den verschiedenen Teilen der angedeuteten Aufgabe am sichersten lösbar erscheint die Aufspürung der griechischen Bestandteile in dem wissenschaftlichen Systeme des späteren Islams, dessen beide an sich auseinanderstrebende Hälften der theologischen Scholastik und der exakten Wissenschaften eben durch das griechisch-philosophische Element immerhin notdürftig mit einander verbunden bleiben. Und doch, wie selten haben wir auch auf diesem Gebiete wirklich festen Boden unter den Füßen! Wollen wir nicht bei subjektiven Meinungen, die hier wie in der Regel einander widersprechen, uns beruhigen, so können wir kaum irgendwo durch direkte Vergleichung etwa des Aristoteles mit dem Beidāwi oder Ibn Jaʿiš festzustellen unternehmen, was in der Scholastik oder Grammatik griechisch ist, was nicht. Wir müssen Schritt für Schritt von den syrischen Übersetzungen der griechischen Autoren an durch die arabischen hindurch zu den früheren, erst dann zu den späteren mohammedanischen Schriftstellern den Weg verfolgen, welchen die einzelnen Begriffe und Lehrsätze genommen haben, ehe wir mit wissenschaftlicher Sicherheit sagen können: dieser Begriff, diese Art zu schliessen, diese Anschauung ist dem Ursprunge nach griechisch, nur im Laufe der Zeit so oder so umgestaltet, jene ist rein orientalisches.

Jedermann weiss, dass wir erst in den Vorbereitungsstadien dieser Arbeit stehen: und zweierlei muss geschehen sein, ehe wir glauben dürfen mit der Vorbereitung fertig zu sein. Die syrisch-arabische Übersetzungslitteratur muss, insbesondere nach der technisch-lexikalischen Seite hin, vollkommen durchgearbeitet sein, daneben aber muss das äussere, historisch-bibliographische Gerüst einigermassen feststehen, innerhalb dessen sich der eigentliche Bau erheben soll. Materialien zu diesem Gerüste sind es, welche das jetzt gewöhnlich als das تاريخ

الحكماء des Ibn el-Qifti bezeichnete arabische Werk enthält; und grade unter diesem allgemeineren Gesichtspunkte wage ich die Aufmerksamkeit dieser hochansehnlichen Versammlung von Neuem auf das Buch zu lenken, welches kaum Einem von Ihnen völlig unbekannt, den Meisten aber, an sich nicht ohne Grund, als ein würdiger Gegenstand nur für eine bestimmte Art der Spezialforschung erscheinen möchte. —

Was sich über das Leben und die Schriften des Verfassers unseres تاريخ bei europäischen Autoren findet, hat mit gewohnter Sorgfalt Steinschneider <sup>1)</sup> nachgewiesen. So gut wie alle diese Angaben stützen sich einerseits auf Bar-Hebraeus' Historia Dynastiarum (S. 520 ed. Pöc.), andererseits auf die von Flügel in Fleischer's Ausgabe des Abulfeda (Hist. Anteiisl. S. 233—235) veröffentlichte Biographie Çafadi's. Hierzu kommt nun folgendes weitere Material: 1) ein Artikel des Kutubî, auf welchen schon Wüstenfeld aufmerksam gemacht hat <sup>2)</sup>; 2) mehrere Stellen in Jâqût's Mo'gam <sup>3)</sup>; 3) eine die obengenannten an Ausführlichkeit ein wenig übertreffende Lebensbeschreibung, welche sich auf den Vorsatzblättern der Qifti-Hss. zu München (Aumer Nr. 440) und im British Museum (Add. 25,737) findet, und von der ich eine mit bekannter Genauigkeit hergestellte Abschrift der unerschöpflichen Güte des Herrn Dr. Hoerning, die zugehörige Münchener Collation der Freundlichkeit des Herrn Prof. Hommel verdanke. Dieselbe führt sich als Aufzeichnung des Muĥji eddîn, eines Bruders des im J. 646 (1248) Verstorbenen aus dem J. 648 (1250) ein; da ihre Angaben durchweg zu den Mitteilungen des Jâqût stimmen und dieser gleichzeitig die Existenz des genannten Bruders bezeugt, so liegt kein Grund vor, an der Authentie des Stückes zu zweifeln. Jedenfalls war es bereits dem Bar-Hebraeus (623—685 = 1226—1286) bekannt, der es wört-

1) Polemische und apogetische Literatur (Abh. f. d. Kunde des Morgenl. VI, 3, Leipzig 1877) S. 129 Nr. 111; Alfarabi S. 1 f. Von diesen Notizen aus findet man alles Weitere mit Leichtigkeit.

2) Jaent VI, 577 Anm. 1; Kutubi فوات الوفیات (Bulaq 1283) II, 121.

3) Index zu Jaent VI, 577 unter على بن يوسف; besonders II, 28 unter ذو جبلة; II, 309; IV, 152. Letztere Stelle haben schon Rieu und Landauer hervorgehoben: Cat. Br. Mus. S. 684; Katalog der arab., pers. u. türk. Hss. der Univ. u. Landesbibl. zu Strassburg S. 23 oben.

lich für seine oben angeführte Notiz ausgeschrieben hat. Andererseits sind auch die Biographien bei Çafadî und Kutubî zum grössten Teile identisch: der erstere hat für sich nur einiges Anekdotenmaterial, Kutubî ein vollständigeres Schriftenverzeichnis. Diese doppelte Ungleichheit neben dem Umstande, dass beide Autoren in demselben Jahre (764 = 1362/3) gestorben sind, dürfte eine direkte Abhängigkeit des einen vom andern ausschliessen: sie werden eine gemeinsame Quelle benutzt haben. Aus dem gesammten Stoffe ergibt sich für die Lebensgeschichte unseres Schriftstellers ungefähr Folgendes.

Ġemâl eddîn Abu'l-Ĥasan 'Alî ibn Jûsuf ibn Ibrâhîm ibn 'Abd el-Wâhid esch-Scheibânî el-Qiftî entstammte einer angesehenen Beamtenfamilie Aegyptens. Sein Grossvater Ibrâhîm führte den Ehrentitel El-Qâdî el-Auḥad, sein Vater wurde El-Qâdî el-Aschraf, er selbst El-Qâdî el-Ekrem genannt: Bezeichnungen, welche diese Männer auf den Rang, wenn auch nicht in die Geltung des berühmten El-Qâdî el-Fâdil rücken, Saladdin's rechter Hand in allen Angelegenheiten der Verwaltung und Diplomatie. Vom Auḥad Ibrâhîm weiss ich nur zu berichten, dass er aus einem ursprünglich in Kûfa angesessenen, später nach Qift<sup>1)</sup> in Oberägypten, dem alten Koptos, ausgewanderten Geschlechte stammte und selbst an diesem Orte, jedenfalls als Beamter, lebte. Hier wurde am ersten Tage des J. 548 (29. März 1153) der Sohn Jûsuf geboren, welcher dem Berufe des Vaters folgte und 572 (1176/7) einen, vielleicht den ersten Posten in der Verwaltung von Qift bekleidete, als der Aufstand eines fatimidischen Prätendenten ihn zwang, die Stadt zu räumen. Die Empörung ward durch Saladdin's Bruder 'Adil im Blute erstickt; Jûsuf indes kehrte nicht in sein früheres Amt zurück,

---

1) Über die Aussprachemöglichkeiten *Qift* und *Qoft* hat Flügel (Katalog der Wiener Hss. II, S. 328 Anm.) das Nötige gesagt. Hinzufügen möchte ich, dass die von Lane bezeugte heutige Aussprache des Namens *Qoft* im Vergleich zu dem alten *Κόπτος* das *o* als das im Volksmunde jedenfalls stets Uebliche erweist. Man würde also wie *Qoft* auch *Qoftî* sagen müssen, wenn nicht Jaqut, der über diesen wie über andere Punkte bei seinem Gönner Ġemâl eddîn sich Auskunft geholt haben muss, ausdrücklich *Qift* mit Kesr buchstabierte. Wir werden darin eine aus irgend einem Grunde von den Philologen jener Zeit bevorzugte Aussprache zu sehen haben, der wir uns in diesem Falle jedenfalls schon aus Höflichkeit gegen den Namensträger fügen müssen.

sondern erhielt nach und nach verschiedene Verwaltungsposten in Oberägypten, bis er zum Nâzîr von Bilbeis vorrückte. In Qift war ihm in der ersten Hälfte des J. 568 <sup>1)</sup> (beg. 23. Aug. 1172) ein Sohn 'Alî, vielleicht auch bereits dessen Bruder Ibrahim geboren worden. Über den letzteren berichtet Jâqût, dass er den Beinamen Muhji eddîn führte und seit einem nicht näher bezeichneten, natürlich vor Jâqût's Todesjahr (626 = 1229) liegenden Zeitpunkte neben oder unter seinem Bruder als Beamter in Haleb thätig gewesen ist; er muss den 'Alî wenigstens um zwei Jahre überlebt haben. Jâqût sagt vom Vater und den beiden Söhnen **كلهم كتاب علماء فضلاء لهم تصانيف وآداب وذكاء وفطنة**, und wenn dieses Urteil auch durch die persönlichen Beziehungen beeinflusst erscheinen könnte, so ergibt sich doch jedenfalls daraus, dass wissenschaftliche Studien und litterarische Thätigkeit auch von diesen *gens de robe* über der Erfüllung ihrer amtlichen Obliegenheiten nicht vernachlässigt wurden. Ja, für 'Alî bestand, wie sein späteres Leben zeigt, das eigentliche Ziel seines Strebens nicht in der Erreichung eines hohen Amtes, sondern in der Anhäufung von Kenntnissen auf allen Wissensgebieten, welche der damaligen Forschung überhaupt zugänglich waren. Er scheint seinen Vater nicht auf jeden von dessen wechselnden Posten begleitet zu haben: wenigstens hören wir, dass jener den Sohn von früher Jugend an längere Zeit in Kairo wohnen liess, von wo er einige Male, doch immer nur auf kurze Fristen, auch seine Vaterstadt Qift besuchte. An beiden Orten studierte er unter den besten Lehrern die Koranwissenschaften, Tradition, Grammatik und Adab, bis sein Vater nach der Eroberung Jerusalems durch Saladdin (583 = 1187) an das Hoflager des grossen Sultans berufen wurde, um dem Qâdi Fâdil als Gehilfe an die Seite zu treten. In so ansehnlicher Stellung verblieb der „Mann aus Qift“, El-Qiftî, wie man ihn vermutlich schon seit seinem Scheiden aus der Heimat an den verschiedenen Stätten seines Wirkens genannt

1) Çafadi und Kutubi haben 560, Jaqut erwähnt die Jahreszahl leider nicht. Da aber die Biographie des Bruders ausdrücklich **ثمان وستين** hat, und zwar die Fortlassung, nicht aber die Hinzufügung eines **ثمان** sich durch ein Schreiberversehen erklären lässt, so halte ich 568 für das richtige Datum, um so mehr, als im anderen Falle der Vater bei der Geburt des Sohnes erst 12 Jahre alt gewesen wäre.

hatte, bis über den Tod Saladdin's (589 = 1193) hinaus; und nach Jerusalem hat er denn auch den 'Alî, der folgerichtig als Ibn el-Qiftî bezeichnet wurde, nachkommen lassen. Der Sohn des hohen Beamten hatte nicht nötig, ängstlich auf seinen Lebensunterhalt bedacht zu sein: er wird unter Leitung seines Vaters sich die Kenntnisse und Fertigkeiten, welche zu dessen amtlicher Thätigkeit gehörten, angeeignet, vielleicht auch diese oder jene Stellung bekleidet haben; aber sein eigentliches Interesse war allein den Studien zugewandt, in welchen er es zu einer aussergewöhnlichen Vielseitigkeit gebracht hat. Lexikographie, Grammatik, Rechtswissenschaft, Tradition, Koranwissenschaften, Logik, Astronomie, Geometrie, Geschichte mit ihnen Nebenfächern wurden ihm vertraut: man sieht, er ist ein Vertreter jener encyclopädischen Bildungsrichtung geworden, die zuerst El-Kindi eingeleitet hatte und in welcher bald nachher die wissenschaftliche Entwicklung des Islams ihr Ende finden sollte. Eine schon von Casiri<sup>1)</sup> angeführte Stelle seines Buches zeigt, dass er 595 (1199) noch in Jerusalem sich befand; aber die Tage seines dortigen Lebens waren gezählt. Schon hatte Melik 'Adil den Söhnen Saladdin's einem nach dem andern das väterliche Erbe entrissen: auch Jerusalem war ihm zugefallen (592 = 1196) und es konnte nicht ausbleiben, dass nach der Übernahme der Verwaltung durch seinen Wezîr Ibn Schukr es zwischen diesem und den alten Beamten Saladdins zu Reibungen kam. Die Familie des Qiftî fand (gegen 598 = 1202) es rätlich, die heilige Stadt zu verlassen; 'Alî wandte sich nach Haleb, dem einzigen der ejjubidischen Teilfürstentümer, welches unter Oberhoheit 'Adil's in den Händen eines Sohnes Saladdin's, des Zâhir Gâzi, bleiben durfte; der Vater Jûsuf ging zwar auch dem 'Adil selbst aus dem Wege, fand aber, vermutlich wegen seiner bekannten Erfahrung in den Geschäften, bei jenes Sohne Aschraf in Harrân freundliche Aufnahme.

Aschraf übertrug ihm das Wezirat, lange indes fühlte Qiftî sich auch an diesem Hofe nicht behaglich. Was für einen Minister, der als Beginn eines anständigen Rückzuges einen längeren Urlaub nehmen will oder soll, bei uns Gesundheitsrück-

1) II, 332b = Ms. Berol. Or. Fol. 493 fol. 32r.

sichten sind, war dazumal die Pflicht der Pilgerfahrt, die man im Drange der Geschäfte schon allzulange aufgeschoben hatte: das Urlaubsgesuch des Wezirs konnte nicht abgeschlagen werden, er ward mit reichen Mitteln für das fromme Unternehmen ausgestattet und reiste ab, offiziell, um nach Beendigung des Ḥaǧǧ zurückzukehren und sein Amt wieder zu übernehmen. Statt dessen aber wandte er sich von Mekka nach Jemen, wo ihm der Atabeg Sonqor, Vormund des 599 (1203) dort eingesetzten unmündigen Ejjubiden Nāḥir, im J. 602 (1205/6) das Wezirat anvertraute. Die unerquicklichen Verhältnisse des fern von der Centralregierung um so leichter militärischen Umwälzungen ausgesetzten Kleinstaates <sup>1)</sup> scheinen ihm früher oder später seine Thätigkeit verleidet zu haben: er zog sich freiwillig und mit vollen Ehren — sogar sein Gehalt wurde ihm weiter gezahlt — nach Dhu Ḡible in Jemen zurück, wo er 624 (1227) im Alter von 76 (74) Jahren gestorben ist.

Sein Sohn ʿAlī hatte sich inzwischen nach der Ankunft in Haleb 598 (1202) an einen Freund seines Vaters, den Maimūn el-Qaḥri, angeschlossen, einen der alten Emire Saladdin's, der in den Bürgerkriegen seit dem Tode des grossen Sultans eine mitunter etwas zweideutige Rolle gespielt, nunmehr aber auf den Posten eines Abteilungsbefehlshabers im Heere Zāhir's von Haleb sich zurückgezogen hatte <sup>2)</sup>. In dessen Umgebung blieb der Sohn des Qiftī 12 Jahre lang, ausschliesslich der Fortsetzung seiner Studien und des wissenschaftlichen Verkehrs mit den Gelehrten Haleb's beflissen; und als der Emir am 13. Ramaḍān 610 (26. Jan. 1214) starb, setzte sein Schützling noch über ein Jahr lang die gewohnte Lebensweise fort. Dann aber fiel das Auge Zāhir's auf den Abkömmling der Beamtenfamilie, die seinem Vater so langjährige und hervorragende Dienste geleistet: sehr wider seinen Willen musste der stille, fast menschenscheue, ausser einigen Mitforschern nur mit seinen Büchern verkehrende Gelehrte die Leitung des fürstlichen Diwans, also der Civil-, insbesondere Finanzverwaltung, übernehmen. Als

1) Vgl. Abulf. Ann. Musl. IV, 198.

2) Als solcher tritt er im J. 602 (1205/6) bei Ibn Athīr XII, 158 auf: vorher (ebd. 106) erscheint er im J. 597 (1201) als Herr von Bilbeis: er wird also Ende 597 oder Anfang 598 nach Haleb gegangen sein.

Zâhir etwa  $1\frac{1}{2}$  Jahre später (Dienstag, 20. Gumada II 613 = 4. <sup>1)</sup> Oct. 1216) gestorben war, ergriff 'Alî schleunigst die Gelegenheit, seine Verabschiedung zu erbitten, die ihm der als Atabeg von Zâhir's unmündigem Sohne an die Regierung gekommene Eunuche Schihâb eddîn Togrîl unter Bewilligung einer Pension sofort gewährte. Lange konnte man indes bei der Verwaltung den geschäftskundigen Mann nicht entbehren: schon im Çafar 616 (1219) musste er wiederum an die Spitze des Diwans treten und bis zum Ende Gumada II 628 (1231) auch bleiben. Soll man dem Lobe seines Bewunderers trauen, so hat das Fürstentum Haleb seiner Pünktlichkeit und Gewissenhaftigkeit eine in damaliger Zeit seltene Blüte zu verdanken gehabt. Ausser Zweifel steht, dass er nicht bloß nach der Gewohnheit der mohammedanischen Grossen den Gelehrten eine äusserliche Protektion angedeihen liess, sondern, wie seine hohe Stellung, so sein eignes Wissen und Können in den Dienst der wichtigsten wissenschaftlichen Interessen stellte. Er war es, an den sich 617 (1220) der vor den Mongolen flüchtende Jâqût in dem langen, von Ibn Challikân wörtlich mitgeteilten Schreiben wandte, eine Stätte für sich zu erbitten, wo er den Ertrag seiner Reisen und Forschungen ordnen und verarbeiten konnte; in Haleb, unter den Augen und unter der, vom Verfasser an mehreren Stellen hervorgehobenen Beihilfe des gelehrten Wezîrs, ist das Mo'çam vollendet worden, das für uns und für alle Zukunft eine kaum je zu erschöpfende Fundgrube des mannigfaltigsten Wissensstoffes bildet; „dem Qâdî Gemâl eddîn, dem Ekrem, Abu 'l-Hasan 'Alî ibn Jûsuf ibn Ibrahim ibn 'Abd el-Wâhid esch-Scheibâni“ hat Jâqût das Werk seines Lebens gewidmet, nach dessen Abschluss der wackere Reisende in der von seinem Wohlthäter verwalteten Stadt sein Haupt zur Ruhe legen durfte. Anderthalb Jahre später gelang es dem diwanmüden Wezîr, einmal wieder seine Entlassung zu bekommen. Die nächsten fünf Jahre sind vermutlich für ihn die schönsten seines Lebens gewesen, denn er durfte sie ausschliesslich mit seinen geliebten Büchern zubringen, die ihm nicht nur Weib und Kind, sondern überhaupt beinahe allen Verkehr mit Menschen ersetzten. Will man den

---

1) Rechnungsmässig 5. Oct., aber das war ein Mittwoch, und bei solchen Differenzen von 1—2 Tagen hat bekanntlich der betreffende Wochentag zu gelten.



verschiedentlich überlieferten Anekdoten Glauben schenken, so wurde er schliesslich fast ein Büchernarr, der seinen Besitz hütete, wie ein Geizhals seine Geldsäcke: doch zeigen jedenfalls mehrere Äusserungen Jāqūt's, dass Ibn el-Qiftī, mochte er aus guten Gründen sich weigern seine Bücher zu verleihen, mit dem Inhalte derselben keineswegs kargte. Daneben aber ging seine eigene, höchst umfangreiche Schriftstellerei. Wenn die Menge der von ihm verfassten Bücher, deren Titel auf uns gekommen sind <sup>1)</sup>, die Anzahl von 20 oder 21 nicht übersteigt, so scheinen doch nur etwa ein halbes Dutzend davon geringeren Umfanges gewesen zu sein, während seine Geschichte Ägyptens von den ältesten Zeiten bis auf Saladdin ausdrücklich als ein sechsbändiges, seine Nachrichten über die Grammatiker als ein „grosses“ Werk bezeichnet werden. Auch die „Geschichte Jemen's“, die „Geschichte des Mağrib“, die „Geschichte der Bujiden“, die „Geschichte Maḥmūd's des Sohnes Sebuktegin und seiner Söhne“, die „Geschichte der Seldschuken“ sind gewiss keine oberflächlichen Kompendien gewesen, so wenig wie die „Geschichte der Mirdāsiden“, für welche die unter seiner Leitung stehenden Archive der Regierung von Haleb ihm das reichste Material bieten mussten. All' das ist, wie nur zu sicher angenommen werden muss, verloren, und es nützt nichts sich auszumalen, was es für uns bedeuten würde, wenn wir auch nur die Geschichte der Seldschuken oder Mirdāsiden noch besässen — über die lexikalischen, grammatischen und Adab-Bücher würden wir uns schon eher trösten.

Der beinahe vollständige Untergang so zahlreicher Werke eines keineswegs alten Schriftstellers, welchen die kärglichen Überreste seiner Leistungen als einen Forscher von ungewöhnlicher Tiefe der Gelehrsamkeit zeigen, hat auf den ersten Blick etwas Überraschendes. Indes begreift man zunächst nach seinen sonstigen Gewohnheiten, dass er bei Lebzeiten, wo er gewiss mit Weiterführung und Ergänzung insbesondere seiner historischen Arbeiten fortdauernd noch beschäftigt war, Abschriften dieser Bücher nur in Ausnahmefällen gewähren mochte. Auf Grund

---

1) Dass er ausser den in den Biographien erwähnten noch andere verfasst hat, könnte man vielleicht aus den Worten gegen Ende der Lebensbeschreibung des Bruders schliessen.

solcher Exemplare vermutlich wird sein Buch über die Grammatiker von Ibn Challikan citiert, von Dhahabi in den erhaltenen Auszug <sup>1)</sup> gebracht sein. Ebenfalls dem Ibn Challikan war eines seiner Geschichtswerke — vermutlich das ägyptische oder das über den Mağrib — zugänglich; nach seinem Berichte war es chronikenartig nach Jahren geordnet, und er hat ihm eine Notiz über Mohammed ibn Tûmert vom J. 511 (1117) entnommen. Sonst ist mir von einer Benutzung dieser Schriften seitens Späterer nichts bekannt; auch Abulfeda hat in dem benachbarten Hamat nur das noch zu erwähnende Gelehrtenlexikon zur Verfügung gehabt <sup>2)</sup>. Das ist alles. Aber das Rätsel löst sich nur zu einfach. Nicht mehr als vierzehn Jahre sind seit Ibn el-Qiftî's Tode verflossen gewesen, als die Mongolen Haleb eroberten (658 = 1260) und verwüsteten; der Plünderung ist ohne Zweifel auch der fürstliche Palast mit der Bibliothek verfallen, in die mit den von dem Wezir letztwillig dem Nâğir hinterlassenen anderen Büchern auch die Originale seiner Schriften jedenfalls übergegangen waren, und so haben diese vermutlich ihren Untergang gefunden, wie beinahe alles Gute und Wertvolle in den unglücklichen Ländern, über welche die Wölfe des Ostens damals hergestürzt sind. Das Schicksal der übrigen Werke wird auch das Buch geteilt haben, in welchem der gründliche Kenner der philosophischen und exakten Wissenschaften zusammengetragen hatte, was ihm über Leben und Schriften der griechischen, syrischen und muslimischen Forscher auf diesen Gebieten bekannt geworden war, grade so, wie er in der von Ibn Challikân citierten Schrift die Grammatiker behandelt hatte. Aber von jenem Buche waren gleich nach seinem Tode ein paar Auszüge gemacht worden, deren einer auf uns gekommen ist als das sogenannte **تاريخ الحكماء**.

Der Name findet sich zuerst in Bar-Hebraeus' *Historia Dynastiarum*, und die zahlreichen Stellen von ziemlicher Ausdehnung, welche der Syrer aus dem Werke anführt, ergeben ohne Weiteres dessen Identität mit dem von Casiri als „*Bibliotheca philosophorum arabica*“ so vielfach ausgezogenen Texte gleichen

1) Leidener Katalog II, S. 205 f.

2) H. A. S. 154 Z. 6 v. u.

Namens, welchen zuerst Flügel seinem wirklichen Verfasser wieder zugeeignet hat. Nur fragt es sich, ob der Name der richtige, insbesondere, ob er dem Werke Ibn el-Qiftî's selbst, ob lediglich dem erhaltenen Auszuge zukommt. Der letztere rührt bekanntlich <sup>1)</sup> von einem gewissen Mohammed ibn Alî ibn Mohammed ez-Zauzani her, welcher ihn schon im Regebe des Jahres 647 (1249), ein Jahr nach dem Tode des Verfassers, beendete; ein oder zwei <sup>2)</sup> andere Bearbeitungen sind verloren gegangen. Die des Zauzani wird als تاريخ الحكماء bezeichnet

in der Pariser, beiden Wiener, der einen Berliner (Peterm. II, 738) und der Hs. des Escorial; die Leidener führt sich ein als المنتخبات الملتقطات من كتاب تاريخ الحكماء تاليف الوزير جمال الدين ابن القفطي; dagegen lautet der Titel in der Londoner und Strassburger Hs. طبقات الحكماء واصحاب النجوم والاطباء, und diesen gibt auch die Aufschrift der Münchner an zweiter Stelle, während sie an erster als كتاب تراجم طبقات الحكماء sich bezeichnet. Die andere Berliner Hs. (Ms. Or. Fol. 493) ist ohne Titel; das im Besitze Amari's gewesene Exemplar, das mir durch die Güte des Heimgegangenen einige Wochen zur Verfügung gestanden hat, ist irrtümlich mit dem Namen von Ibn Abi Uçëibi'a's Werke versehen. Bei der geringen Autorität, welche den überall jungen Hss. wie den Zusätzen zum Hâgi Chalfa <sup>1)</sup> <sup>2)</sup> inwohnt, würde Bar-Hebraeus' Bezeichnung des Buches als تاريخ الحكماء ausschlaggebend sein, fände sich nicht bei einem älteren Schriftsteller eine gänzlich abweichende Angabe. Ibn Abi Uçëibi'a, dessen erste Redaktion vom J. 640 <sup>3)</sup> den Namen Ibn el-Qiftî's noch nirgends enthält, citiert denselben in der zweiten Ausgabe nicht weniger als zeh-

1) Flügel, Wiener Hss. II, S. 328 f.

2) Aumer, S. 180.

3) Travaux du VI<sup>e</sup> Congr. internat. à Leide II, S. 268; Sitzungsber. der philos. hist. Cl. d. Bayer. Ak. d. Wiss. 1884, S. 857 f. — Nur weil sie von einem mit Recht so angesehenen Gelehrten ausgeht, will ich hier ausdrücklich Landauer's Behauptung (im oben citierten Katalog S. 22 unten) zurückweisen, dass Ibn el-Qiftî den Ibn Abi Uç. benutzt habe. Das ist schon aus chronologischen Gründen an sich durchaus unwahrscheinlich und durch keinerlei sonstige Angaben oder Thatsachen begründet.

mal und nennt dabei II, 87, 22 sein Werk, dessen Identität mit dem **تاريخ الحكماء** der Wortlaut der seitenlangen Auszüge darthut, das **كتاب اخبار العلماء بأخبار الحكماء**. Die Stelle findet sich in allen Hss. der zweiten Redaktion, ist also <sup>1)</sup> von Ibn Abi Uçëibi'a selbst zwischen 640 und 667 niedergeschrieben. Niemand, der die Gepflogenheiten gelehrter Schriftsteller des Orientes berücksichtigt und obendrein die Titel der sonstigen Schriften des Ibn el-Qifti bei Çafadi usw. durchsieht, wird zweifeln, dass hier die ächte Form des Namens vorliegt, welchen der Verfasser seinem Werke gegeben hat <sup>2)</sup>; wer dieses selbst bezeichnen will, wird sich keines anderen Titels in Zukunft bedienen dürfen. Es fragt sich nur, aus welchem Grunde der Name aus den Hss. des Auszuges verschwunden ist, und weshalb insbesondere der mit Ibn Abi Uçëibi'a fast gleichzeitige Bar-Hebraeus ihn bereits nicht mehr kennt.

Es ist hier zunächst daran zu erinnern, dass in 99 von 100 Fällen kein Mensch z. B. von den **انوار التنزيل واسرار التأويل** spricht, sondern Jeder einfach sagt „Beidâwi's Tefsîr“. So hat auch im Verzeichnis von Ibn el-Qifti's Schriften bei Çafadi und Kutubi das **كتاب إنباء الرواة علي أنباء النكاة** <sup>3)</sup> schon die bequemere Bezeichnung **كتاب أخبار النكويين** erhalten; so kann auch, möglicher Weise schon bei Lebzeiten des Verfassers, das grosse Werk, mit dem er Jahrzehnte beschäftigt gewesen sein muss und aus dem er seiner gelehrten Umgebung vielleicht mehr als einmal etwas mitgeteilt hat, in diesem Kreise kurzweg das **تاريخ الحكماء** genannt worden sein. Andererseits ist denkbar, dass dieser Name von Zauzani seinem Auszuge gegeben wäre: dann würde folgen, dass Bar-Hebraeus, welcher den Ibn el-Qifti ausdrücklich **صاحب تاريخ الحكماء** nennt, eben auch

1) Sitzungsber. a. a. O. S. 884 f.

2) Vielleicht steckt der Titel auch in dem **كتاب اخبار المصنفين وما صنّفوه** bei Çafadi und Kutubi, jedenfalls in dem **أخبار** des Citates Abulfeda's H. A. S. 154 Z. 6 v. u.

3) S. Flügel H. Kh. VII, 619 (zu I, 441, 5).

nur den Auszug gekannt hätte. Dies ist mir nun allerdings in hohem Grade wahrscheinlich. Freilich sind die umfangreichen Entlehnungen in der *Historia Dynastiarum* so wenig wörtlich und oft so stark zusammengezogen, dass sie an sich ein bestimmtes Urteil über ihre Herkunft aus dem Original oder aus der Bearbeitung nicht gestatten. Aber bezeichnend ist doch, dass Bar-Hebraeus nirgend, wenn ich recht gesehen habe, etwas bringt, was sich nicht auch in dem Auszuge Zauzani's fände, während die Citate bei Ibn Abi Uġeibi'a die stärksten Abweichungen von den Hss. des Auszuges aufweisen. Ich will nicht betonen, dass von den 10 Citaten 3 im Texte des **تاریح** für

mich überhaupt nicht zu finden gewesen sind: denn zwei davon (II, 176, 25 — 177, 13; 194, 5—15) könnten aus anderen Werken Ibn el-Qifti's herrühren, das dritte — eine kurze Notiz über ein Buch des Ibn el-Ġezzar (II, 38, 30) — mag ich noch übersehen haben. Aber in dem Doppelcitat II, 87—88 finden sich an zwei Stellen (S. 88, Z. 3—13; 24—33) grosse Stücke, welche Zauzani fortgelassen hat; und von den übrigen fünf Citaten Ibn Abi Uġeibi'a's ist nur eines von mehr oder minder wesentlichen Kürzungen bei dem Epitomator verschont geblieben. Unter diesen Umständen erschiene die Vermutung, Zauzani habe seinem Auszuge aus Ibn el-Qifti's **إخبار** den Titel **تاریح الحكما** gegeben und Bar-Hebraeus habe eben diesen Auszug benutzt, als eine ganz natürliche Lösung der Frage.

Dagegen spricht nun aber doch der Umstand, dass neben **إخبار** und **تاریح** noch der dritte Name **طبقات** vorkommt, der doch nicht nach der Erfindung eines beliebigen Schreibers aussieht. Abgesehen von den Zusätzen zu Haġi Chalfa, die hier nicht in die Wagschale fallen können, findet sich, wie oben angeführt, der Titel in dreien unserer Qifti-Hss. Von diesen enthalten zwei auch die Biographie Muġji eddīn's, welche sonst nirgends vorkommt, allerdings dem Bar-Hebraeus ebenfalls bekannt gewesen ist. Die eine dieser beiden Hss., die Münchener, hat nun eine Unterschrift, nach welcher ihre Vorlage von dem 647 datierten Autograph des Verfassers (d. h. des Zauzani) abgeschrieben war. Berücksichtigt man, dass die von Ibn el-Qifti's Bruder herrührende biographische Notiz in der vorliegen-

den Form <sup>1)</sup> nicht wohl auf andere Weise zu Stande gekommen sein kann, als auf Bitten jemandes, welcher sich aus der sichersten Quelle für einen besonderen Zweck unterrichten wollte; erwägt man ferner, dass eben diese Notiz sich in der einzigen Hs. vorfindet <sup>2)</sup>, welche einen direkten Nachweis ihrer Abstammung vom Autograph des Epitomators gibt: so muss als wahrscheinlich einerseits allerdings wieder folgen, dass Bar-Hebraeus, welcher die Biographie auch hat, nicht das Original des إخبار, sondern den Auszug benutzte, andererseits aber für diesen der in der Münchner und British-Museum-Hs. erhaltene Titel طبقات الخ als derjenige gelten, welcher die meisten Ansprüche auf Authentie besitzt. Nach all' dem scheint mir also die wirkliche Bedeutung der Namen die zu sein: 1) إخبار الخ

hiess das Originalwerk des Ibn el-Qifti; 2) Zauzani's Auszug führte zunächst den Namen طبقات الخ; 3) neben dem langen offiziellen Titel des Originalwerkes war von Anfang das bequemere تاريخ الحكماء üblich, das aber naturgemäss, und so schon bei Bar-Hebraeus, auch den Auszug bezeichnen konnte.

Wie es aber mit den beiden letzten Namen stehen möge: das إخبار selbst, das Originalwerk des gelehrten Wezîrs, ist abgesehen von den Bruchstücken bei Ibn Abi Uğeibî'a für uns verloren — ich fürchte, unwiederbringlich. Der Verlust ist ein empfindlicher; so dankbar wir Zauzani sein müssen, dass er uns vieles Wichtige erhalten hat, was wir ohne ihn wahrscheinlich überhaupt nicht besässen — wie das Buch jetzt vorliegt, ist es nur ein Schatten dessen, was es gewesen sein muss. Nicht für alles freilich, was unangenehm auffällt, möchte ich den Epitomator verantwortlich machen. Zahlreich, wie die Hss. sind (ich habe ausser der in der Bibliothek Râgib Pascha in Constantinopel und der, nach Casiri's Auszügen mit der zweiten Wiener vollkommen übereinstimmenden, Escorial-Hs. wohl alle bisher

1) Man beachte das كاتبه zu Anfang!

2) Dass die Münchner Hs. sich zunächst تراجم للحكماء nennt und den Namen طبقات nur als Variante dazu gibt, ändert nichts. Das Wort تراجم birgt eine Inhaltsangabe, keinen Eigennamen.

bekanntem, 9 an der Zahl, gesehen und, soweit nötig, verglichen): eine ausgenommen gehen sie alle auf denselben Archetypus zurück, vermutlich eben jene Vorlage des Münchner Codex, welche vom Autograph Zauzani's abzustammen behauptete. Dies ergibt sich ohne Weiteres aus der Thatsache, dass eine durch Blattversetzung im Archetypus verursachte Textconfusion, die, bevor Steinschneider sie nachwies, bei Casiri und Wenrich erhebliches Unheil angerichtet hat, sich in den 8 Hss. gleichmässig vorfindet. Dem entspricht, dass abgesehen von zahlreichen Schreibfehlern, durch welche mehrere der Hss. gradezu unlesbar werden, der Text in allen so bis in's Einzelne gleichförmig ist, dass auch dadurch ein gemeinsamer, und zwar ein gar nicht weit zurückliegender, Archetypus erwiesen wird. Da nun bekannt ist, dass sowohl die Pariser <sup>1)</sup> wie die eine Wiener Hs. in Haleb abgeschrieben sind, da einen Vermerk mit der gleichen Angabe auch die Hs. Amari's trägt, so darf man zuversichtlich behaupten, dass der Archetypus aller 8 Hss. sich an demselben Orte, wo das Originalwerk wie der Auszug entstanden sind, nämlich in Haleb, befunden hat — vielleicht noch heute befindet. Nun ergibt sich aber aus der Vergleichung der Citate bei Ibn Abi Uçeibi'â und sonstiger Paralleltexthe — z. B. der Mittheilungen Ibn Botlân's über Antiochia bei Jâqût — dass in diesem Archetypus, wenn nicht allzu häufige, doch recht unangenehme, ohne die Paralleltexthe schwer zu hebende Fehler sich eingeschlichen hatten. Als ich nun s. Z. bemerkte, dass allein die zweite Berliner Hs. (Peterm. II, 738) die eben berührte Textverwerfung nicht aufweist, glaubte ich hier eine von der Vulgata unabhängige Überlieferung gefunden zu haben. Aber diese Hoffnung hat sich bei näherem Zusehen als trügerisch erwiesen, an allen kritischen Stellen hat die Hs. genau dieselben Fehler, wie die andere Gruppe, und ich neige jetzt eher zu der Annahme dass hier die Textverwerfung in der Vorlage bemerkt und corrigiert ist, als dass eine selbständige Überlieferung vorliege. Die Fehler selbst sind der Art, dass ich sie dem Zauzani nicht zutrauen möchte. Obwohl er, wie man aus den Bruchstücken des Originalen ersieht, in der Weise solcher Excerptoren beim Zusammenziehen der Sätze nicht immer ganz sinngemäss verfährt und

1) De Slane, Ibn Khallikan, Transl. I, 290.

öfter grade die Dinge fortlässt, die für uns von Interesse sein würden, so macht sein Verfahren doch nicht den Eindruck, als wäre er ein gradezu unverständiger oder unwissender Mensch gewesen. Aber für den Text, wie er ist, bleibt der Übelstand, dass trotz der Menge der Hss. wir kaum besser gestellt sind, als wenn wir eine einzige, nicht eben schlechte, aber doch mit gelegentlichen, leider meist tiefer liegenden Fehlern behaftete Hs. vor uns hätten.

Trotz allem dem ist das Buch für uns von grossem Werte. Seine 400 Artikel über alle möglichen griechischen und orientalischen Philosophen und Vertreter der exakten Wissenschaften enthalten im Verhältnis bei weitem mehr und wertvollere Angaben, als irgend in den verwandten Werken des Ibn Abi Uçei-bi'fa, Schahrazûri oder Beihaqi zu finden sind. Ibn el-Qifti hat u. A. ein Buch geschrieben über die wertvollen Notizen, welche man von den Vorsatzblättern der Handschriften entnehmen kann — ein recht eigentlich für den bis in's Kleinste eindringenden Spürsinn des gelehrten Bücherliebhabers bezeichnendes Thema — und wie der Verfasser des Fihrist diese und jene, insbesondere für die syrisc-arabische Übersetzungslitteratur wichtige Angabe allerhand verlegenen alten Zetteln und Pergamentstreifen seiner Bibliothek entnehmen konnte, so finden wir auch beim Qifti gelegentlich die Mitteilung, dass er eine interessante Notiz „auf dem Vorsatzblatte einer Hs. in sicilischer Hand“ vorgefunden habe <sup>1)</sup>. Einem solchen Spürsinn konnte es gelingen, in den Schätzen einer seit Jahrzehnten aufgehäuften und ängstlich gehüteten Bibliothek Auskünfte aufzustöbern, nach welcher ein Jâqût im Vereine mit sämtlichen Gelehrten Haleb's lange Zeit vergeblich gesucht hatte; einem solchen ist es gelungen, die einzige bekannte, nicht einmal im Fihrist enthaltene arabische Transcription der griechischen Liste von Aristoteles' Schriften aufzutreiben. Ich kann darauf verzichten, im Einzelnen die Vorzüge eines Werkes zu schildern, von dessen Inhalt nach seiner umfanglichen Ausnutzung durch Casiri, Wearich, Flügel, Lelclerc und vor Allen Steinschneider Jeder von Ihnen bereits eine Vorstellung hat. Höchstens, dass nach dieser Ausnutzung eine vollständige Gesamtausgabe des Textes überflüssig erscheinen

1) Ms. Berol. Or. Fol. 493 fol. 114r.



könnte. Ich habe mich über die Art, in welcher ich meine Bearbeitung veröffentlichen werde, noch nicht schlüssig gemacht: aber schon heute darf ich versichern, dass mein Bestreben sein wird, nichts Überflüssiges zu thun und nichts Notwendiges zu unterlassen.

Der gelehrten Thätigkeit, als deren beinahe einziges Denkmal das **إخبار** wenigstens zum Teile auf uns gekommen ist, mochte Ibn el-Qiftî gehofft haben bis an sein Lebensende sich ungestört hingeben zu dürfen. Aber zum dritten Male wurde er in den Staatsdienst zurückgezwungen: am Donnerstag, den 25. Dhu'l-Qa'da 633 (31. Juli 1236) ernannte ihn Melik 'Azîz wieder zum Wezîr, und nun musste er, über den bereits im Rabî' I 634 (Nov. 1237) eintretenden Tod des Fürsten hinaus, noch über 12 Jahre die Bürde des Amtes tragen. Er ist in seiner Stellung am Mittwoch, 13. Ramadân 646 (30. Dec. 1248), 78 (76) Jahre alt, gestorben.

Wenn wir, von den Lobsprüchen des Jâqût absehend, unser Urteil über die Persönlichkeit des Ibn el-Qiftî lediglich nach dem Zeugnisse seines Buches und seines persönlichen Verhältnisses zu dem grossen Geographen feststellen, so müssen wir dem gelehrten Wezîr die Eigenschaften unermüdlichen Forschungstriebes, gesunden Urteils, strenger Wahrheitsliebe, grossmütiger Teilnahme an dem Leben und Wirken seiner Mitforscher zusprechen. Wenn es mir trotzdem nicht gelungen wäre, Ihnen für den Mann und sein Werk neues Interesse einzufössen, so läge das an mir, nicht am Gegenstande: denn auf einem internationalen Congresse, der über die Schranken der berechtigten nationalen Empfindungen und Bestrebungen hinaus die allgemeine menschliche Bedeutung der Wissenschaft in sich darzustellen berufen ist, eine Rolle spielen durfte vor vielen der Minister altarabischer Abkunft, welcher dem heimatlosen Griechen Jâqût zur Vollendung seines wissenschaftlichen Lebenswerkes neben sich eine Stätte bereitet und die Schätze griechischer Gelehrsamkeit seinem Volke zugänglich zu machen versucht hat.

## BEILAGEN.

## I. Leben des Ibn el-Qifti

aus Cod. Br. Mus. Add. 25,737 fol. 2a—3a [B] und Cod. Monac. Prunn.  
242 Aum. 440 fol. 165b—166b [M].

ذكر الوزير جمال الدين القفطى مصنف تاريخ الحكماء على ما  
شرحه أخوه وكاتبه به من حلب في سنة ثمان وأربعين القاضى الاكبر  
جمال الدين وهو ابو الحسن على بن القاضى الاشرف يوسف بن  
القاضى الاوحد ابراهيم بن عبد الواحد بن موسى بن احمد بن  
محمد بن اسحق بن محمد بن ربيعة بن الحرث بن قريش بن  
ابى اوفى بن ابي عمرو بن حكيم بن الجبير<sup>1)</sup> بن عادية بن حبان  
ابن معاوية بن تميم بن شيبان مولده بقفط من اعمال صعيد مصر  
فى النصف الاول من سنة ثمان وستين وخمسماية رحل به ابوه  
طفلا فاسكنه القاهرة المعزية وبها كتب وقرأ وشدا شيا من الادب  
وخالط من اولادها الابداء اترايا له ثم عاد الى قفط دفعات لم يطل  
المقام بها واجتمع هناك بالفقيه الصالح بن عادى بن العبدانى<sup>2)</sup>  
النحوى الامامى المصرى نزيلها واخذ عنه شيا من التعاليل النحوية  
والالفاظ الادبية وعاد الى مصر فاقام بها مدة يحصر مجالس العلماء  
وسمع على القاضى الاثير محمد بن محمد بن بنان الانبارى شيا من  
سماعاته وتناول منه كتاب الجهرة ثم خرج الى الشام فاقام بالبييت  
المقدس زمانا يطالع ويستفيد الى ان ملكه الملك العادل ابو بكر بن  
ايوب ووزيره اذناك عبد الله بن على بن عبد الخالق بن مقدم  
الدميرى المعروف بابن شكر فجار واساء واولى كل احد من الظلم  
ما اولى فارتحل عن<sup>3)</sup> القدس الى حلب فصاحب بها اميرا يعرف

1) الجبير M. Ich kann den Namen nicht verificiren. 2) العبد

M. من 3) B. ابي

بميمون القصرى لصاحبة قديمة كانت بينه وبين والده فاقام فى  
 كعبته لاستقبال سنة ثمان وتسعين وخمسمائة والى وفاة الامير فى  
 ثالث عشر شهر رمضان سنة عشر وستمائة واجتمع فى هذه المدة  
 باجماعة من العلماء المقيمين والواردين<sup>1</sup> واستفاد بحاضرتهم وفقه  
 بمنظرتهم ثم لازم منزله بعد وفاة الامير المذكور اكثر من عام وشهور  
 يطالع وينسخ ويستفيد الى ان الزم بالخدمة وامر الديوان فى ايام  
 الملك الظاهر غازى بن يوسف بن ايوب سقى عهده فتوى الملك وهو  
 كاره للولاية متميم بها لما فيها من مقاساة من الاخلاق له فلما مات  
 الملك الظاهر فى الليلة التى صباحها يوم الثلاثاء الحادى والعشرين  
 من جمادى الاخرة سنة ثلاث عشرة وستمائة عاد فانقطع فى منزله  
 وقد كان الامير الكبير الصالح الناصح الاتابك شهاب الدين طغرل<sup>2</sup>  
 قد اجرى له رزقا يستعين به على الانقطاع وللخلة فلم يزل كذلك  
 الى صفر سنة ست عشرة وستمائة الزمه الامير الكبير تولى امور  
 الديوان فلم يجد من قبول امره بآدا فتولى امر الديوان حينئذ  
 ولم يزل فى كدر الولاية ونصبها الى سلخ جمادى الاخرة سنة  
 ثمان وعشرين وستمائة فانقطع فى داره مستريحاً من معاناة الديوان  
 مجتمع الخاطر على شانته من المطالعة والفكر وتاليف ما الف من  
 الكتب منقبضا عن الناس محبا للتفرد والخلة لا يكاد يظهر لمخلوق  
 حتى قلده وولاه الملك العزيز محمد رحمة الله وزارته من يوم  
 الخميس الخامس والعشرين من نى القعدة سنة ثلاث وثلاثين وستمائة  
 فلم يزل فى هذا المنصب مدة ايام املك العزيز قدس الله روحه  
 ثم بعده بايام<sup>3</sup> وئده الملك الناصر صلاح الدين خلد الله سلطانه  
 حتى توفى الى رحمة الله تعالى ورضوانه فى نهار الاربعاء ثالث عشر  
 شهر رمضان سنة ست واربعين وستمائة ودفن بالمقام وله مصنفات

M. فى 1) 3) M. طفرک B طفرک 2) fehlt B. و 1)

عديدة فى فنون شتى من الفقه واصل الدين وغير ذلك منها  
 كتاب انباء<sup>1</sup> الرواة على انباء<sup>2</sup> النكاح وطبقاتهم كتاب يتضمن  
 اخبار الحكماء كتاب الذيل على الانساب تصنيف البلاذرى

## II. Verzeichniss der Schriften des Ibn el-Qiftī

nach Çafadi (bei Flügel in Abulf. H. A. ed. Fleischer S. 234) und  
 Kutubī (ed. Bulaq 1283) II, 121.

كتاب الصاد والظاء وهو ما اشتبه فى اللفظ واختلف فى المعنى والخط،  
 كتاب الدر الثمين فى أخبار المتيمين، كتاب من ألوت<sup>3</sup> الأيام عليه  
 فرغته ثم التوت<sup>3</sup> عليه فوضعته، كتاب اخبار المصنفين وما صنّفوه، كتاب  
 اخبار النكويين كبير، كتاب أخبار مصر من ابتدائها الى أيام صلاح  
 الدين يوسف ست مجلدات، كتاب اخبار المغرب<sup>4</sup>، كتاب تاريخ  
 اليمن، كتاب الخلى فى استيعاب وجوه كلاً، كتاب اصلاح خلل صحاح  
 الجوهري، كتاب الكلام على الموطأ لم يتم، كتاب الكلام على صحيح  
 البخارى لم يتم، تاريخ محمود بن سبكتكين وبنيه، كتاب تاريخ  
 السلجوقية، كتاب الاستئناس<sup>5</sup> فى أخبار آل مرداس، كتاب الرد على  
 النصارى وذكر مجامعهم<sup>6</sup>، كتاب مشيخة تاج الدين الكندى<sup>7</sup>، كتاب  
 نهضة الخاطر ونهضة الناظر فى أحاسن ما نقل من ظهور الكتب<sup>8</sup>

1) انباء B, corr. von Dozy, Cat. Lugd. II, 206. 2) انباء B.  
 3) So Ç, beidemal ألوت K. Flügel schlägt fragend für das erste  
 Mal ألوت عليه vor; ich glaube aber, dass man entweder wie Ç  
 lesen und لوى IV = I nehmen, oder nach K das zweite Mal  
 ألوت und dann vorher لوت<sup>3</sup> setzen muss. 4) So K, gewis besser  
 als Ç تاريخ العرب. Beides neben einander zu lassen scheint mir  
 nicht rätlich. 5) Ç. الاتناس. 6) Concilien. 7) Vgl. Ibn Chall.  
 ed. Wüstenf. Nr. 248 S. 56 Z. 9 u. 11. 8) S. oben S. 32.

# Les Russes-Normands

par

M. J. DE GOEJE.



## Les Russes-Normands.

---

Il ne vous sera pas inconnu que la géographie arabe d'Ibn Khordâdhbeh contient un passage très intéressant sur les voyages de commerce des Rous, c'est-à-dire des Normands. On a publié et commenté ce passage bien de fois, mais on ne l'a pu faire que d'après le manuscrit d'Oxford, le seul qu'on connaissait il n'y a pas encore quatre ans. En 1885 M. le comte de Landberg découvrit en Égypte un manuscrit beaucoup meilleur de l'ouvrage et qui offre un texte plus complet. C'est à l'aide de ce manuscrit que j'ai pu préparer l'édition du livre qui vient de quitter la presse. Le passage en question y est plus correct et renferme quelques détails nouveaux. J'ai pensé que la lecture de ce passage ne serait pas déplacée ici après la communication intéressante de M. Hildebrand sur les trouvailles de monnaies orientales. En effet, les paroles d'Ibn Khordâdhbeh en confirment les résultats quant à la date très ancienne des relations commerciales entre les Scandinaviens et l'Orient. Voici ce qu'il dit (p. 115) :

„Les Russes, qui appartiennent aux peuples slaves, se rendent, des régions les plus éloignées de Çaklaba (le pays des Slaves), vers la mer romaine, et y vendent des peaux de castor et de renard noir, ainsi que des épées. Le prince des Romains prélève un dixième sur leurs marchandises <sup>1)</sup>. — Ou bien, ils descendent le Tanaïs (Don), le fleuve des Slaves, et passent <sup>2)</sup> par Khamlydj, la capitale des Khazares, où le souverain du pays prélève sur eux un dixième. Là ils s'embarquent sur la mer de

---

1) Ibn al-Fakyh (qui a copié ce passage) ajoute: „Puis, en retournant, ils vont à Samakousch (Samakars), la ville des Juifs, et de là retournent aux pays des Slaves.“ Comp. ma note sur Ibn al-Fakyh p. 271.

2) L'auteur passe sous silence le trajet par terre de 8 lieues entre le Don et la Volga qu'ils avaient à faire τὴν γαῖαν διελκύσαντες (Diodore IV § 56); comp. Ste Croix, *Examen critique des historiens d'Alexandre*, p. 704 et suiv.

Djordjân (la Caspienne) et se dirigent sur tel point de la côte qu'ils ont en vue. Cette mer a 500 parasanges de diamètre. Quelquefois <sup>1)</sup> ils transportent leurs marchandises, à dos de chameau, de la ville de Djordjân à Bagdad. Ici les eunuques slaves leur servent d'interprètes. Ils prétendent être chrétiens et payent la capitation comme tels“.

J'ai tâché de prouver, dans ma Préface, qu'Ibn Khordâdbeh a publié son livre pour la première fois vers l'an 232 de l'hégire, soit 846 de notre ère, et que l'itinéraire des marchands russes a déjà appartenu à cette première édition. J'y ai fait remarquer que cette circonstance rehausse la valeur de ce témoignage. „Car (je cite les paroles de la Préface p. XX) par là il devient évident que les Normands avaient déjà depuis longtemps entrepris leurs voyages du haut Nord jusqu'à Constantinople et même jusqu'à Bagdad, avant de pénétrer dans l'empire Byzantin comme pirates. Il se peut fort bien que la première de ces expéditions hostiles n'ait été qu'un acte de représailles contre les mauvais traitements que les marchands avaient soufferts. Je soumetts cette question à l'opinion de M. Kunik, le savant le mieux renseigné sur les Russes-Normands. Qu'Ibn Khordâdbeh appelle ces Russes une race de Slaves, cela prouve seulement qu'il comprenait sous ce nom tous les peuples du Nord de l'Europe, comme d'autres passages de son livre l'attestent aussi. Il ne pouvait même pas s'en douter, voyant que ces marchands se servaient à Bagdad d'eunuques slaves comme interprètes. Il importe aussi de remarquer qu'ils se donnaient pour chrétiens. Ibn Khordâdbeh semble avoir eu des doutes sur la véracité de cette assertion“.

La première expédition militaire des Russes-Normands contre l'empire Byzantin eut lieu en 865, et il est bon à remarquer que les traités de 907 et 911 contenaient des stipulations concernant les marchands. Les doutes d'Ibn Khordâdbeh à l'égard du christianisme de ces Russes paraissent bien fondés, car la conversion des habitants de la Scandinavie ne date que de la seconde moitié du 9<sup>me</sup> siècle.

---

1) La ville de Ray était le principal entrepôt de ce commerce; v. Ibn al-Fakyh, p. 270, 271.

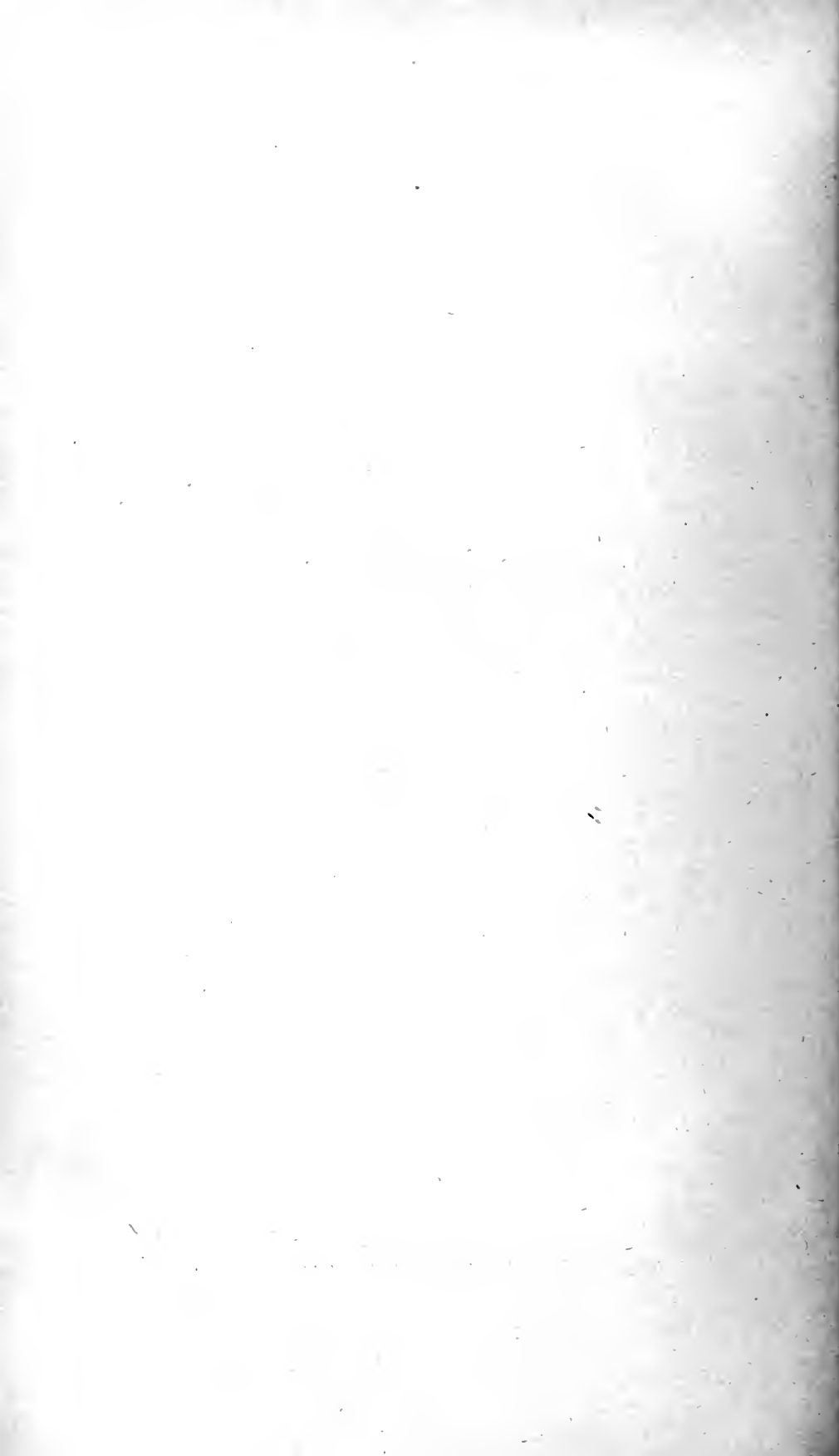
---



# La légende de Saint Brandan

par

M. J. DE GOEJE.



## La légende de Saint Brandan.

Au sixième siècle <sup>1)</sup> vivait en Irlande un pieux abbé, appelé Brandan, qui, par sa sagesse et par la sainteté de sa vie, obtint une grande renommée, convertit au christianisme beaucoup de païens et opéra plusieurs guérisons miraculeuses: aussi est-ce un des saints les plus honorés de l'Église irlandaise. C'est cet homme remarquable qui est devenu le héros d'un voyage maritime tout plein d'aventures merveilleuses, espèce d'Odyssée chrétienne ou plutôt monacale, qui, au moyen-âge, a joui d'une immense popularité. Le récit de ce voyage, écrit en latin, a été traduit ou refondu, en prose et en vers, dans la plupart des vieux idiomes européens et a été l'objet de plusieurs imitations. On n'a pas encore réussi à déterminer la date de la composition de la *Navigatio*; mais comme on en trouve quelques manuscrits qui appartiennent au onzième siècle, on a du moins ainsi le *terminus ad quem*. On ne sait pas non plus ce qui a pu donner lieu à la composition du récit. Car dans le peu que nous connaissons de la vie de S. Brandan, nous ne trouvons presque pas de points de repère. Aussi les Bollandistes ont-ils adopté le jugement de Vincent de Bauvais, qui qualifiait le récit de la *Navigatio* de *deliramenta apocrypha* <sup>2)</sup>. Et, en fai-

---

1) Les Bollandistes reportent la naissance de S. Brandan à l'année 480. Cette opinion est confirmée par un passage du Livre de Leinster, d'après lequel il naquit sous le règne du roi Aengus, qui périt en 490. Je dois ce renseignement à mon cher confrère, M. le Professeur Windisch; Schirmer, *Zur Brendanus-Legende*, p. 5, le donne aussi, mais d'après le Livre de Iismore, source beaucoup plus moderne.

2) De même Maerlant (chez Verwijs, *Verlagen en Mededeelingen der K. Akad. v. Wetensch.* 1872, p. 241) *alsere vele in schijnt gelogen*. Comp. G. Busken Huet dans le *Tijdschrift voor Nederl. taal- en letterkunde* VII (1887), p. 89.

sant même abstraction du caractère merveilleux des aventures, on doit reconnaître qu'un long voyage maritime ne convenait nullement au temps où vivait S. Brandan, car lui et les siens avaient bien assez à faire de convertir au Christianisme les Irlandais, encore païens pour la plupart.

Il y a donc là deux questions obscures sur lesquelles je vais tâcher de jeter un peu de lumière; si j'ai fait choix de ce sujet pour un congrès d'orientalistes, c'est que je crois avoir découvert dans la *Navigatio* des traces d'influence orientale.

La *Navigatio* débute par une introduction. Un soir, S. Brandan reçoit dans son monastère irlandais, connu sous le nom de *Saltus virtutis Brandani*, la visite d'un cousin <sup>1)</sup>, le Père Barintus. Celui-ci lui raconte que son fils spirituel Mernoc <sup>2)</sup> s'est séparé de lui depuis longtemps, qu'il a choisi pour domicile l'île Délicieuse (*insula deliciosa*) près du mont de la Pierre <sup>3)</sup> et qu'il y a réuni autour de lui plusieurs moines. Barintus, étant allé le voir, s'était embarqué avec lui pour une île occidentale, qui se nomme la *Terra repromissionis sanctorum* et qui est le Paradis que Dieu donnera aux saints à la fin des jours. Barintus et Mernoc s'y étaient avancés pendant quinze jours, au milieu de fleurs et d'arbres fruitiers, sur un sol jonché de pierres précieuses et étaient arrivés enfin à un fleuve; là leur apparut un homme d'un aspect resplendissant, qui leur défendit de passer le fleuve et leur ordonna de retourner à leur bateau; ce qu'ils firent, reconduits par cet homme étrange en personne. Revenu ensuite à l'île Délicieuse, Barintus avait pris congé de Mernoc et s'était mis en route pour son couvent, qu'il voulait maintenant regagner.

Le lendemain, S. Brandan convoque deux fois sept moines élus et leur fait la proposition de se mettre en route avec lui pour chercher l'île promise aux saints. Ils se préparent pendant quarante jours en jeûnant un jour sur trois et se rendent en-

---

1) Selon l'édition de Schröder (*Sanct Brandan*, Erlangen 1871) que je citerai ordinairement. Jubinal (*La légende latine de S. Brandaines*, Paris 1836) et Moran (*Acta S. Brandani*, Dublin 1872) ont «nepos Neil regis». [Comp. Zimmer, *Kelt. Beitr.*, p. 314.]

2) Jubinal et Moran. Schröder le nomme Mernocatus.

3) «Juxta montem lapidis». Au lieu de *lapidis*, on trouve dans quelques manuscrits *Lapifilis*, *Lapislis*, *Lapisidis*, comme nom propre.

suite au monastère de S. Enda <sup>1)</sup> sur la petite île d'Aran, à l'occident de Munster, et, de là, au promontoire appelé *Sedes Brandani*, aujourd'hui encore connu sous le nom de colline de Brandon (Brandon Hill), où l'on construit le navire.

Dès le douzième siècle nous voyons cette introduction remplacée par une autre dans une version en allemand <sup>2)</sup>. S. Brandan rencontre dans un livre la description de toutes sortes de choses miraculeuses. Il lui est impossible d'y croire et, dans son indignation, il maudit le livre et le jette dans les flammes. Pour le punir, Dieu le condamne à errer sept années <sup>3)</sup> sur la mer afin qu'il voie de ses propres yeux tout ce qu'il avait refusé d'admettre comme possible, et l'oblige ensuite à décrire lui-même ce qu'il a vu.

Il me semble très probable qu'on a inventé cet exorde parce qu'on ne voyait pas de rapport entre l'introduction originale et le décret divin communiqué à S. Brandan dès le commencement du voyage et portant que sa pérégrination durerait sept années; d'autant plus que le Père Barintus avait atteint le même but sans peine extraordinaire et que l'ancien disciple de Barintus, Mernoc, pouvait visiter fréquemment l'île du Paradis. En effet, dans la relation originale, la longue durée du voyage n'est motivée par rien, si ce n'est par les paroles que le jeune homme à l'aspect resplendissant adresse à S. Brandan lors de son arrivée à l'île du Paradis (p. 35): „Ecce terram quam quesisti per multum tempus. Ideo non potuisti statim invenire quia Deus voluit tibi ostendere secreta sua diversa in oceano magno“. D'ailleurs, le nombre même des aventures que le narrateur avait à sa disposition était insuffisant pour remplir tout ce temps; aussi

1) Schröder: „nomine Exide“; Jubinal et Moran „nomine Aende“. Comp. Schirmer, p. 32, 39 seq.

2) Ou, plus exactement, en moyen franc (mittel-fränkisch). L'original de cette version n'a pas encore été retrouvé, mais c'est d'elle que dérive le poème néerlandais, comme le soupçonnait déjà M. Schröder et comme l'ont prouvé depuis MM. E. Verwijs (l. c. p. 231—258) et J. Bergsma (*Bijdrage tot de Wordingsgeschiedenis en de critiek der Middelnederlandsche Brandaen-teksten*, 1887, p. 29—47).

3) Il est vrai que le poème original portait „neuf années“; mais M. Suchier (*Brandans Seefahrt* dans les *Romanische Studien* de Boehmer I, 553 seqq.) a prouvé, en invoquant aussi le témoignage de Maerlant (p. 561), qu'on trouvait „sept années“ à la fin du poème. Il s'ensuit que le chiffre de *neuf* qui se trouve au commencement n'est qu'une ancienne faute de copiste.

passé-t-il quatre années du voyage sous silence et encore est-il tombé plus d'une fois dans des répétitions. Nous sommes en droit d'en conclure que le nombre de *sept* se trouvait déjà dans la légende originale qui forme la base de la *Navigatio*.

Il y a longtemps qu'on a fait la remarque que cette composition n'est que la refonte monacale d'un sujet antérieurement connu. La ressemblance, par exemple, entre le récit de la *Navigatio* concernant le poisson gigantesque que les marins prennent pour une île, mais qui commence à se mouvoir, puis se plonge dans la mer quand ils ont allumé le feu, et celui qu'on trouve dans le premier voyage de Sindbad des *Mille et une nuits*, est si frappante, qu'on ne saurait douter d'un rapport d'origine entre l'un et l'autre. Mais on n'a pas encore pu décider si cette histoire a été transmise par l'Orient à l'Occident, ou bien si c'est l'Orient qui la doit à l'Irlande. C'est cette dernière opinion que M. le Dr. C. Schöder a adoptée et qu'il a tâché de défendre dans l'introduction de son édition de la *Navigatio*, p. XI—XIV. Il y fait remarquer d'abord que la *Terra reppromissionis sanctorum* répond à la conception germanique et celtique du séjour des morts; que le caractère de la mer irlandaise a été fidèlement reproduit; que, pour la demeure des saints, les îles et les écueils ont remplacé le désert qui, ordinairement, joue un rôle important dans les légendes chrétiennes; que la baleine ne se trouve que dans l'océan du nord; enfin que l'auteur se montre bien informé relativement à cet animal.

Cette argumentation ne me semble pas mériter l'accueil favorable qu'elle a reçu de la part de plus d'un savant<sup>1)</sup>. Il n'y a pas de raison pour nier l'existence de baleines et de cachalots dans les mers méridionales; en effet, les relations des voyageurs orientaux contiennent de nombreux récits où l'on narre la rencontre de semblables animaux et le premier zoologue venu aurait pu renseigner M. Schröder sur ce point. C'est tout aussi gratuitement que ce savant affirme que l'auteur de la légende paraît très bien connaître la nature de la baleine. Dans le récit même de l'île-poisson nous ne trouvons qu'une seule particularité (p. 11): c'est que la bête tâche toujours de toucher sa tête de la queue, mais qu'elle ne peut y réussir à cause

---

1) Suchier p. 557, Schirmer p. 38.

de sa longueur. Dans une autre occasion, le vaisseau est menacé par une baleine énorme <sup>1)</sup> et tous les voyageurs craignent qu'elle ne les engloutisse. De même S. Brandan appelle la baleine (p. 26): „omnium bestiarum maris devorator". On ne peut prétendre que ce soit là connaître les baleines. D'autre part, que le désert ne soit pour rien dans la légende de S. Brandan, c'est ce qui n'étonnera personne. On n'en fait pas non plus mention dans les récits et les contes des marins orientaux, et pour cause. Le moine qui composa la *Navigatio* était bien obligé de placer ses saints dans des îles et il n'aurait pas agi autrement, même s'il n'eût pas écrit en Irlande; ce dernier point, du reste, n'a été contesté par personne. En somme, il ne reste debout de toute l'argumentation de M. Schröder qu'une seule hypothèse, celle que la description de la terre promise aux saints se rattache plutôt aux idées germaniques ou celtiques sur le séjour des morts qu'à celles des anciens sur les *Insulae Fortunatae* <sup>2)</sup>.

Bien que les rapports entre la légende de S. Brandan et les voyages de Sindbad ne se bornent pas au conte de la baleine, je crois cependant préférable de m'occuper tout d'abord de ce conte. La légende de la baleine ou de la tortue gigantesque qu'on prend pour une île et qui commence à se mouvoir lorsqu'elle sent la chaleur du feu allumé par les marins pour cuire leur dîner est très ancienne <sup>3)</sup> et aussi répandue en Orient qu'en Occident. Dans les formes les plus anciennes de la légende que je connais, l'île-poisson est privée de toute végétation; plus tard on y trouve de l'herbe ou des roseaux <sup>4)</sup>. Mais ce n'est que dans le conte de Sindbad et dans la *Navigatio* qu'on parle d'arbres sur le poisson. Cette particularité est curieuse et semble prouver que l'un des récits dérive de l'autre. Chez Sindbad ce développement est tout naturel: l'île étant couverte de verdure porte aussi des arbres. Par contre, chez Brandan, on trouve d'abord (p. 10): „insula petrosa sine ulla herba — et in littore illius nihil de harena fuit"; puis l'auteur ajoute: „silva rara

1) P. 21 „jactans de naribus spumas".

2) Comp. aussi Gaston Paris, *La littérature française au moyen-âge*, p. 214: „la Terre de l'éternelle jeunesse, l'île occidentale de la mythologie celtique".

3) On la trouve déjà dans l'*Avesta*, sauf que l'animal est un serpent gigantesque. V. Tiele, *Het Parzisme*, p. 159.

4) Par exemple chez Kazwiny et dans le *Physiologus* anglo-saxon (Grein I, 220).

erat ibi“ et S. Brandan dit lui-même (p. 26 l. 26): „silvam scidistis et ignem succendistis“. Il y a là une contradiction formelle. Trouvera-t-on qu'il soit téméraire d'en conclure que la description de l'île dans la *Navigatio* est une imitation de celle du conte de Sindbad, combinée toutefois avec une autre description que l'auteur avait lue ou entendue ailleurs?

Ce dernier point nous paraît incontestable. En effet, lorsqu'on compare tous les passages de la *Navigatio* qui ont rapport à l'île-poisson, on voit sans peine qu'ils se fondent sur deux légendes différentes. Après avoir quitté l'île des Moutons, nos voyageurs arrivent près de la baleine et alors se passe l'aventure que nous avons racontée. L'auteur dit d'abord de S. Brandan qu'il connaissait déjà la nature de l'île. „Vir Dei sedebat intus in navi: sciebat enim qualis erat illa insula, settamen noluit iis indicare, ne fuissent perterriti“. Quand les compagnons se sont enfuis à la hâte et que S. Brandan les a aidés à rentrer dans le navire, il leur dit: „Nolite expavescere. Deus enim michi hac hora (ou hac nocte) per visionem revelavit sacramentum hujus rei. Insula non est, ubi fuimus, set piscis, prior omnium natancium in oceano; querit semper suam caudam ut simul jungat suo capiti et non potest pre longitudine. Qui habet nomen Jasconius“. Ils se rendent alors à l'île des Oiseaux, où ils célèbrent la fête de Pâques. C'est là qu'ils reçoivent l'oracle suivant (p. 14): „in anno futuro — similiter noctem dominicam Pasche celebrabitis in dorso Jasconii“. L'année suivante, ils y célèbrent cette nuit, comme cela résulte des mots (p. 20): „ecce apparuit illis cacabus quem altero anno omiserunt“ et des paroles de S. Brandan: „Considerate quoque quomodo Deus subjugat immanissimam bestiam subtus nos sine ullo impedimento“. Il y sacrifie l'agneau de Pâques et dit: „In altero anno hic celebravi resurrectionem Domini, ita volo hoc anno“. Mais, d'après ce qui précède, les voyageurs ont célébré la fête de Pâques dans l'île des Oiseaux (p. 11). Ils avaient espéré la célébrer dans l'île des Moutons et c'est là qu'eut lieu le sacrifice (p. 9), mais, sur un ordre céleste, ils la quittèrent et passèrent la nuit du samedi et le commencement du jour suivant à côté de l'île-poisson. La seconde année, il leur est prédit, dans l'île des Oiseaux (p. 21), que, dorénavant, ils célébreront chaque année la fête „in dorso belue“. La septième année, S. Brandan rap-



pelle aux siens le miracle par ces mots (p. 26): „cur timetis istas bestias et non timuistis omnium bestiarum maris devorantorem et magistrum, sedentes vos et psallentes multis vicibus in dorso ejus? Immo et silvam scidistis et ignem accendistis, carnem coxistis“. Et, enfin, lorsque le terme du long voyage approche et qu'ils ont quitté de nouveau l'île des Moutons (p. 34) „statim invenerunt beluam in solito loco et ibi laudes Deo cantaverunt tota nocte et missas mane. Finita vero missa, cepit Jasconius ire in viam suam, omnibus stantibus in ejus dorso, et omnes fratres qui cum Sancto Brandano erant ceperunt clamare ad Dominum dicentes: Exaudi nos, Deus salutaris noster etc. Recto cursu belua pervenit ad litus insule quae vocatur *Paradisus avium* ibique demorati sunt usque ad octabas Pentecostes“.

On voit que l'aventure de l'île-poisson qui commence à se mouvoir lorsque la chaleur du feu se fait sentir, que les marins ont beaucoup de peine à quitter sains et saufs en abandonnant tous leurs effets et qui disparaît ensuite dans l'Océan<sup>1)</sup>, ne concorde nullement avec la tradition de la baleine complètement assujettie à S. Brandan, sur le dos de laquelle le saint et les siens chantaient des psaumes et cuisaient leur dîner en toute sécurité, et qui, à la fin, les transporte elle-même en nageant au Paradis des Oiseaux. Nous sommes donc obligés d'admettre que l'auteur de la *Navigatio* a connu une légende de S. Brandan décrivant une course du saint et de ses moines sur le dos de la baleine Jasconius. Et, en effet, il a existé une vie de S. Brandan qui contenait cette légende; elle nous a été conservée par Rodolphe Glaber dans la *Historia sui temporis*, Livre II, chap. 2, où nous lisons d'après la traduction de Guizot<sup>2)</sup>:

„On lit même dans la vie du bienheureux confesseur Brandan, né chez les Anglais orientaux, que cet homme de Dieu, après avoir vécu quelque temps en ermite avec d'autres moines, dans des îles de la mer, rencontra une bête semblable (c'est-à-dire une baleine). Un jour qu'il naviguait autour de quelques îles, le crépuscule l'ayant surpris en mer, il vit de loin comme une autre île vers laquelle il cingla avec ses compagnons, dans l'intention d'y passer la nuit. Ils abordent, ils sautent de leurs

1) „Mersit se in Oceanum“. Dans l'édition de Schröder: „ferebatur in Oceanum“.

2) *Collection des mém. relatifs à l'histoire de France*, VI, p. 204 seqq.

barques, et gravissent le dos du monstre qu'ils avaient pris pour une île, comptant bien n'y faire séjour que pendant cette nuit. Après un court repas, les autres frères abandonnent au repos leurs membres fatigués. Bendan seul, ce saint homme, ce pasteur vigilant de la bergerie du Seigneur, que l'on trouvait assidument en prières, observait avec prudence la force du vent et le cours des astres. Pendant qu'il occupait ainsi son attention, au milieu du silence de la nuit, il sentit tout-à-coup que ce lieu où ils avaient cherché un abri les emportait vers l'orient. Le lendemain, lorsque le jour reparut, le sage Bendan assemble ses compagnons, les encourage et les console par ses discours. „Mes excellens frères, leur dit-il, ne nous lassons jamais de rendre grâces au souverain Créateur et maître de toutes choses, à ce Dieu dont la providence nous a préparé, au milieu des mers, un char nouveau qui n'a besoin ni de nos voiles, ni de nos rames“. Ces paroles de l'homme de Dieu jettent l'étonnement dans leur âme; ils se confient à la divine providence, ils se reposent sur la sagesse de leur compagnon, et attendent avec plus de tranquillité quelque hasard heureux. Ils furent ainsi emportés plusieurs jours de suite dans l'espace des mers, et ils purent observer qu'ils continuaient de se diriger, pendant tout ce temps, vers le soleil levant. Enfin ils arrivèrent à une île beaucoup plus belle que toutes les autres, et qui présentait une foule d'agrémens divers; les arbres et les oiseaux qu'elle contenait leur parurent aussi d'une nature et d'une forme nouvelles; le saint homme s'y rendit et y trouva un grand nombre de moines, ou plutôt d'anachorètes dont la vie et les mœurs étaient plus saintes et plus sublimes que celles de tous les autres mortels. On lui fit, ainsi qu'à ses compagnons, l'accueil le plus tendre; ils y restèrent plusieurs jours à s'instruire, par les bons soins de leurs hôtes, d'une foule de vérités relatives au salut; puis ils revinrent dans leur patrie, et racontèrent à leur retour leur merveilleuse découverte“.

Rodolphus Glaber écrivait en 1047. Il s'ensuit que nous ne pouvons placer la composition de la vie de S. Brandan à laquelle il a emprunté ce passage longtemps après l'an 1000; il est même probable qu'elle a été écrite avant cette année. La *Navigatio* a emprunté à cette légende le voyage au Paradis des

Oiseaux sur le dos de Jasconius, et, en partie aussi, la description de cette île. On retrouve un autre reste de cette légende dans le passage qui rapporte que S. Brandan et les siens ont dû naviguer quarante jours vers l'orient (contra orientalem plagam) pour arriver au Paradis; car il est en contradiction avec l'introduction de la *Navigatio* qui affirme que Barintus y parvenait en se dirigeant vers l'ouest (contra occidentalem plagam) <sup>1)</sup>. Il semble probable que le nom de la baleine Jasconius appartenait aussi originellement à cette légende. Les vies de S. Brandan que nous possédons sont d'une rédaction postérieure à la *Navigatio*. A côté de la *Navigatio*, la légende telle qu'elle a été conservée par Rodolphus Glaber est devenue un long voyage du saint homme sur le dos de la baleine. Comme preuves nous citerons la vie de S. David, où nous lisons <sup>2)</sup> que S. Barrius monté sur un cheval rencontra un jour sur mer S. Brandan „qui super marinum cetum mirabilem ducebat vitam“, et le poème de Cumin Coindire, où nous trouvons le passage suivant <sup>3)</sup>: „Brandan aimait la mortification continuelle de la chair, selon les préceptes du synode et de la congrégation. Il passa sept ans sur le dos de la baleine; c'était là une espèce de pénitence bien sévère“.

Je ne suis pas en état de décider la question de savoir si la course sur le Jasconius est irlandaise d'origine ou si la légende provient de l'Orient. Le fait que, d'après cette légende, le Paradis doit être cherché en Orient semble favoriser la dernière supposition. Mais pour le but que nous poursuivons actuellement, il nous suffit de pouvoir considérer comme acquis ce résultat important que l'auteur de la *Navigatio* avait connaissance d'une vie de S. Brandan contenant le récit d'un ou de plusieurs voyages du saint et de ses moines vers différentes îles de la mer et d'une course sur le Jasconius. Il est probable que l'au-

1) Ils retournent par la même voie que Barintus, car ils passent devant l'île Délicieuse.

2) Acta S. S. Boll. Mars I, 44 note *d*, cité par Schröder p. 40. Schirmer p. 37. [Zimmer p. 306]. Comp. aussi Acta S. S. Boll. Mai III, 602 *b*. Les Bollandistes supposent que „navigia eorum habuisse insignia equi et ceti, indeque sumpta occasio hujus fabulae“. [Comp. l'hypothèse de M. Zimmer p. 309.]

3) Schirmer p. 14 seq.; Moran, Préface p. VII; Zimmer p. 181 [et p. 305, 306]. Le nom de Brandan est écrit Brenainn. Le dernier verset a été rendu différemment par les trois traducteurs.

teur y a aussi puisé les particularités locales qu'on trouve au commencement de la *Navigatio*; mais nous reviendrons sur ce point.

C'est avec cette légende que l'auteur a combiné l'aventure de l'île-poisson empruntée aux voyages de Sindbad, mais il l'a fait d'une manière qui nous a permis de retrouver les sutures. Voyons maintenant quels autres points de rapport il y a encore entre la *Navigatio* et les aventures du marin arabe.

Dans la première île où S. Brandan aborde (p. 7) s'élève un grand palais, où les moines ne trouvent personne. C'est évidemment l'île du Palais du troisième voyage de Sindbad. Mais le nègre sauvage qui, chez Sindbad, paraît en être l'habitant est devenu, chez Brandan, un diable sous la forme d'un petit noir qui séduit l'un des moines et l'amène à voler un frein d'argent.

Dans l'île des Oiseaux coule une source. Le *procurator*, personnage mystérieux qui, plus d'une fois, apporte aux navigateurs la nourriture nécessaire et qui, vers la fin du voyage, les conduit au Paradis, les exhorte à ne pas en boire (p. 13) parce que „quisquis ex eo biberit, irruit super eum sopor et non evigilat donec compleantur XXIV hore“. Puis il n'est plus question de cette source, si ce n'est que les moines, à leur départ, y puisent leur provision d'eau. Dans une autre île qu'on rencontre ensuite (p. 18), il y a de nouveau une source dont S. Brandan conseille aux siens de ne boire qu'avec modération. Malgré cela, quelques uns en boivent une coupe, d'autres deux, d'autres encore vont jusqu'à trois. „In quos irruit sopor trium dierum ac noctium, in alios quoque duorum dierum, in reliquos vero unius diei et noctis“. Mais c'est la seule conséquence des excès qu'on a faits. Schröder, pour le dire en passant, trouve surprenant que les auteurs des rédactions allemandes de la légende ne se soient pas emparés du beau thème de l'eau soporifère (p. 43 note 23). Il est évident que ces sources sont une réminiscence de celle à laquelle Sindbad se désaltère au commencement du second voyage; il s'endort après en avoir bu et ne se réveille qu'après que son navire est parti.

Bien que je ne croie pas que la description de l'île des Oiseaux ait été empruntée à celle du septième voyage de Sindbad, je reconnais cependant qu'il y a certaines ressemblances: dans chacun des deux contes, on ne prend la forme d'oiseau

qu'à certains moments déterminés, et, dans l'un comme dans l'autre, ce sont des esprits ou des djinns qui agissent en hommes, se présentant comme tels dans Sindbad ou parlant comme eux chez S. Brandan.

Arrivé à l'île de la famille de S. Ailbée (p. 15, 17), S. Brandan rencontre un vieillard qui répond à toutes ses questions par des gestes. Ce thème dont l'auteur a tiré, en l'amplifiant, la description d'un couvent où, pendant 80 ans, aucune voix humaine ne s'est fait entendre, si ce n'est pour chanter des cantiques, a, sans aucun doute, été emprunté au cinquième voyage de Sindbad. Qui ne se rappelle, en effet, le vieillard qui, à tout ce que Sindbad demande, ne répond que par des gestes et des signes et qui sait le persuader de le prendre sur son dos?

L'île aux Raisins (p. 25) pourrait bien être une réminiscence des raisins que Sindbad trouve dans l'île du vieillard, comme nous le montrerons plus loin; mais la *griffa* qui menace S. Brandan et les siens (p. 25) est certainement le *rokh* du cinquième voyage que Marco Polo (II, 346 Yule) appelle aussi *gryphon*. Les géants qui tâchent de briser le navire avec de gros blocs de pierre ou de scorie (p. 28) semblent être une imitation des sauvages gigantesques du troisième voyage de Sindbad; car non seulement la description de l'aspect des uns est semblable à celle des autres, mais encore les deux contes s'accordent sur ce détail qu'il n'y a d'abord qu'un seul géant, qui revient ensuite accompagné d'autres. Chez S. Brandan ces géants sont devenus des forgerons, sous l'influence soit d'un mythe celtique, comme le pense M. Schröder, soit de celui des Cyclopes. Chez Sindbad, ce sont des anthropophages; mais on ne nous indique pas le métier qu'ils exercent. Enfin, l'île du Paradis avec son fleuve et ses pierres précieuses, dont S. Brandan prend autant que le vaisseau peut porter, est une imitation exacte de l'île au fleuve du sixième voyage de Sindbad, où nous le voyons charger son radeau de pierres précieuses.

Voilà bien des traits de ressemblance; le nombre en est si grand qu'il ne permet pas de croire à une conformité accidentelle. Mais si j'ai admis tacitement jusqu'à présent que c'est l'auteur de la *Navigatio* qui a fait des emprunts à Sindbad et non l'inverse, c'est que chez Sindbad tout concorde admirablement avec le contexte, tandis que, chez S. Brandan, les aven-

tures sont le plus souvent sans enchaînement et montrent ainsi leur caractère de matières d'emprunt. — Quand j'ai commencé à comparer les contes, j'ai cru d'abord que le nombre *sept* pour les années de navigation de S. Brandan devait aussi son origine aux sept voyages de Sindbad. Cela pourrait être un emprunt, car, si, comme nous l'avons vu, dans la *Navigatio*, le nombre *sept* est établi en fait par la tradition, rien, cependant, dans le conte même, n'exige ce nombre. Le saint se trouve déjà au commencement du voyage dans l'île des Oiseaux, d'où, à la septième année, il part directement pour le Paradis, et il y revient chaque année. Après la seconde, nous apprenons seulement (p. 26) que „circuibat oceanum per multum tempus“. Tout le reste des aventures appartient à la dernière année. Mais depuis, j'ai trouvé que le nombre *sept* appartenait déjà à l'ancienne légende de S. Brandan. Ma première supposition n'était donc pas fondée.

Il me semble très probable que c'est la conformité des noms qui a donné lieu aux emprunts faits par l'auteur de la *Navigatio* au conte arabe. La première partie du nom de Sindbad sonne comme *saint* et la seconde a quelque ressemblance, pour le son, avec Brandan. A mon avis, il se sera produit quelque chose d'analogue à ce qui est arrivé pour le nom de la ville maritime de l'Inde Sindan, que les Anglais appellent à présent St. John<sup>1)</sup>. On peut admettre sans difficulté qu'un matelot ou un moine irlandais voyageant en Orient aura ouï conter les voyages de Sindbad, et, songeant à son saint Brandan, aura cru que celui-ci était le héros du récit. Il devait d'autant moins en douter que, comme nous l'avons vu, il connaissait par la vie de S. Brandan la course qu'il avait faite sur le dos de la baleine et qu'en outre le nombre des sept voyages s'accordait avec la durée des excursions du saint. Rentré en Irlande, il aura raconté ce qu'il avait retenu des aventures de son saint et ainsi aura été jeté le fondement de la grande légende maritime de S. Brandan. L'hypothèse que nous venons d'exposer a le mérite non seulement d'expliquer les rapports frappants qui existent entre les voyages de Sindbad et ceux de S. Brandan, mais encore de nous faire comprendre, au moins en partie,

1) Comp. Van der Lith, *Merveilles de l'Inde*, p. 226.

comment on en est venu à faire du saint un grand navigateur.

Si nous avons supposé que l'auteur de la *Navigatio* ou celui de qui il tenait ses informations a été en Orient, ce n'est pas gratuitement. La *Navigatio* en contient une preuve décisive. S. Brandan, se trouvant dans l'île de S. Ailbé, y est témoin du miracle des lampes de l'autel qui sont allumées par une flèche ardente arrivant par la fenêtre, et il apprend en même temps qu'elles s'éteignent également d'une façon miraculeuse. C'est là, sans aucun doute, une réminiscence du prodige qui s'opérait, chaque année la veille de Pâques dans l'église du Saint Sépulcre à Jérusalem, où, ce jour-là, le feu du ciel venait allumer les lampes. Djaubary nous raconte, à ce sujet, l'anecdote suivante dans son livre des „Mystères dévoilés“<sup>1)</sup>: „al-Melik al-Mo'azzam, petit-fils de Saladin, qui commença à régner en 1218, exigea qu'on lui fit connaître comment la lumière se produisait dans les lampes. Mais le prêtre lui répondit: „„Que préférez-vous, de la somme d'argent que nous vous payons chaque année ou de la connaissance de ce secret? Car vous pouvez être certain que cette affluence de revenus que vous voyez cessera totalement, dès que je vous l'aurai révélé““. Le prince réfléchit et s'en alla sans plus renouveler sa question“. Ce miracle constituait l'une des plus grandes attractions pour les pèlerins chrétiens et rapportait beaucoup d'argent à Jérusalem et surtout à l'église en question. Nous savons qu'il avait déjà lieu régulièrement en 870<sup>2)</sup>. Vers 1025 Odolric, évêque d'Orléans, le vit se produire en sa présence, comme le raconte Rodolphe Glaber dans la *Historia sui temporis*<sup>3)</sup>. Le pape Urbain II invoqua solennellement ce miracle au concile de Clermont en 1095. Mention en est faite vers le même temps par Abou'l-Hasan Aly al-Harawy<sup>4)</sup>. De Mandeville († 1372) décrit comment la lampe s'allume et s'éteint miraculeusement, mais il a des doutes sur la réalité de l'intervention divine. Le Père Van Kootwijk, qui visita la Terre Sainte en 1598, dit<sup>5)</sup> que jadis, lorsque les

1) V. mon article dans le *Zeitschr. D. M. G.* XX, p. 492.

2) Sepp, *Jerusalem und das heilige Land*, I, p. 509.

3) Lib. IV, chap. 6 (Guizot VI, p. 315—318).

4) *Description des lieux saints de la Galilée et de la Palestine* par Ch. Schefer, p. 21 (*Archives de l'Orient latin* I, p. 605).

5) *Itinerarium* p. 183 (édit. d'Anvers 1619).

Catholiques administraient l'Église en Palestine, le feu divin descendait grâce aux jeûnes, aux prières et aux larmes des fidèles; mais les schismatiques trompent le peuple et font passer pour lumière divine ce qui ne l'est pas. Il cite, à ce propos, un petit livre du frère Boniface *De perenni cultu Terrae Sanctae*, dans lequel celui-ci dit avoir fait à ce sujet de sérieuses remontrances au patriarche et à l'évêque arménien. Mais ils lui répondirent qu'ils étaient obligés à cette fraude, parce qu'à défaut du miracle les aumônes et les donations cesseraient d'affluer, les pèlerins chrétiens venant surtout à Jérusalem pour en être témoins. L'auteur de la *Navigatio* paraît avoir vu le miracle ou bien il en aura entendu la description d'un témoin oculaire. On peut même penser que son pèlerinage en a été un du grand nombre de ceux qui eurent lieu vers l'an 1000, lorsqu'on croyait que le jugement dernier approchait.

Ces emprunts faits à l'Orient ne sont pas, cependant, les seuls matériaux avec lesquels l'auteur de la *Navigatio* a brodé le canevas de l'ancienne légende de S. Brandan. Edrysy, qui a publié son livre en 1154, raconte<sup>1)</sup> que huit jeunes gens de Lisbonne, désirant savoir ce que renferme l'Océan et quelles en sont les limites, s'embarquèrent avec de l'eau et des vivres en quantité suffisante pour une navigation de plusieurs mois. Après avoir voyagé pendant environ onze jours vers l'ouest, ils parvinrent à une mer dont les ondes épaisses exhalaient une odeur fétide, cachaient de nombreux récifs et n'étaient que faiblement éclairées<sup>2)</sup>. Craignant alors de périr, ils changèrent la direction de leurs navires, coururent vers le sud pendant douze jours et arrivèrent à l'île des Moutons, où d'innombrables troupeaux de moutons paissaient sans berger ni personne pour les garder. Ayant débarqué dans cette île, ils y trouvèrent une source d'eau douce et, près de là, un figuier sauvage. Ils prirent et tuèrent quelques moutons, mais la chair en était tellement amère qu'il était impossible de s'en nourrir;

1) *Description de l'Afrique et de l'Espagne* par R. Dozy et M. J. de Goeje, p. 63 et 233 seqq.

2) Conformément à cette ancienne opinion que l'Océan n'est pas navigable, parce que le ciel y est trop obscur et l'eau trop épaisse. Comp. Berouny, *India* p. 96 du texte, I, 196 de la traduction de M. Sachau et la note de ce savant II, 316, où il cite le *Timée* de Platon.



ils n'en gardèrent que les peaux. Ils naviguèrent ensuite douze jours encore vers le sud et aperçurent enfin une île qui paraissait habitée et cultivée; ils en approchèrent afin de savoir ce qui en était; bientôt après ils furent entourés par des barques, faits prisonniers et conduits dans une ville située sur le bord de la mer. Les hommes qu'ils y virent étaient de haute stature et de couleur rousse et avaient des cheveux non crépus; les femmes y étaient d'une rare beauté. Le quatrième jour de leur captivité, un homme parlant l'arabe vint leur demander qui ils étaient, pourquoi ils étaient venus et quel était leur pays. Le lendemain ils furent présentés au roi qui leur fit adresser les mêmes questions et auquel ils répondirent qu'ils s'étaient hasardés sur la mer afin de découvrir ce qu'elle pouvait avoir de singulier et de curieux et d'en constater les limites extrêmes. Lorsque le roi les entendit parler ainsi, il se mit à rire et dit à l'interprète: „Explique à ces gens-là que mon père ayant jadis prescrit à quelques uns d'entre ses esclaves de s'embarquer sur cette mer, ceux-ci la parcoururent dans toute sa largeur pendant un mois, jusqu'à ce que, la clarté des cieux leur ayant tout à fait manqué, ils furent obligés de renoncer à cette vaine entreprise“. Ensuite on les ramena à leur prison, où ils furent bien traités. Ils y restèrent jusqu'à ce qu'un vent d'ouest s'étant élevé on leur banda les yeux; puis on les fit entrer dans une barque et on mit avec eux à la voile. Après trois jours et trois nuits environ, on parvint à une terre où on les débarqua les mains liées derrière le dos, et où on les abandonna. Ayant été déliés par des habitants de la contrée, ils découvrirent qu'ils se trouvaient sur la côte occidentale de l'Afrique, au lieu où s'éleva plus tard la ville d'Asafy (Saffy). Edrysy paraît considérer nos jeunes gens comme les fondateurs de la ville. Il ajoute que, de son temps encore, une rue de Lisbonne portait d'après eux le nom de rue des Aventuriers.

Près de l'île des Moutons est l'île de Râca <sup>1)</sup>, qui, selon Edrysy, est l'île des Oiseaux. Il n'est pas certain que les renseignements que le géographe arabe donne sur cette île soient empruntés aussi au récit des aventuriers; mais cela est probable. Il s'y trouve une espèce d'oiseaux semblables à des aigles, rou-

1) Peut-être Roca. V. Edrysy p. 63 seq.

ges et armés de griffes; ils font la chasse aux animaux marins et s'en nourrissent. On dit encore, continue Edrysy, que l'île de Râca produit des fruits qui rappellent les figues de la grosse espèce et dont on se sert comme d'un antidote contre les poisons. L'auteur du *Livre des merveilles*<sup>1)</sup> rapporte qu'un roi de France, informé de ce fait, équipa un navire et l'envoya vers cette île pour y chercher de ces fruits et de ces oiseaux<sup>2)</sup>, parce qu'il avait été informé des propriétés médicales de leur sang et de leur foie; mais le vaisseau se perdit et ne revint jamais.

Nos deux îles se retrouvent, ainsi que la mer aux ondes épaisses (mare quasi coagulatum), dans la *Navigatio*, comme on l'a fait remarquer déjà plus d'une fois<sup>3)</sup>; mais il y a des différences qui ne s'expliquent que dans l'hypothèse d'une tradition orale<sup>4)</sup>. Dans S. Brandan les moutons ne sont pas petits, comme chez Edrysy; ils sont grands, au contraire, parce qu'on ne leur prend pas leur lait, et, autre différence, leur chair est bonne à manger. Les oiseaux de la *Navigatio* sont des esprits qui ne prennent la forme d'oiseaux qu'aux jours saints. M. Schröder (p. 44 seq.) affirme, suivant en cela Peschel, que l'île aux Raisins est aussi mentionnée par Edrysy et il en tire la conclusion que la *Navigatio* doit être antérieure à 1154. La conclusion ne saurait être révoquée en doute si l'on se rappelle qu'il y a plus d'un manuscrit de la *Navigatio* du onzième siècle; mais Edrysy ne parle pas d'une île aux Raisins<sup>5)</sup>. Cette île paraît être une réminiscence des raisins que Sindbad trouve dans l'île du vieillard. S'il en est vraiment ainsi, nous avons la preuve péremptoire que la *Navigatio* relève des contes de Sindbad, car des raisins dans une île des tropiques, c'est là une faute caractéristique de l'auteur de ces contes.

1) Edrysy, dans sa Préface, attribue ce livre au célèbre Masoudy (première moitié du 10<sup>me</sup> siècle). Comp. Reinaud *Introd.* p. LXXII note 1.

2) Dans la légende de Théophile, les oiseaux à voix humaine se trouvent également sur des arbres semblables au figuier (Th. Wright, *St. Patrick's Purgatory*, cité par Schirmer p. 48 note 4).

3) Comp. d'Avezac, *les Îles fantastiques de l'Océan occidental au moyen-âge*, Paris 1845.

4) M. Suchier pense (p. 556) qu'Edrysy a puisé ses informations dans la *Navigatio*; mais c'est là une conjecture inadmissible.

5) M. Suchier a fait la même observation.

Nous ne savons pas au juste quand l'expédition des Aventuriers a eu lieu; mais il faut la placer avant l'avènement des Almoravides au milieu du onzième siècle et la fondation d'Asafy. Bekry, qui écrivait au commencement de la seconde moitié de ce siècle, connaît déjà Asafy, mais je n'en trouve pas de mention chez les auteurs plus anciens.

Ces aventuriers n'avaient-ils d'autre but que le vague désir de connaître les limites occidentales de l'Océan? On ne pourra résoudre cette question que lorsqu'on saura quand les légendes de l'île de Brazil et de celle d'Antilia ont pris naissance. La plus ancienne mention que je trouve de la première île est celle de la carte d'Andrea Bianco en 1436; ce n'est qu'en 1865 qu'elle a disparu définitivement des cartes <sup>1)</sup>. Quant à Antilia, on voit sur le globe de Neurenburg de 1492 <sup>2)</sup> qu'en l'an 734 de l'ère chrétienne, lorsque l'Espagne fut envahie par les Arabes, quelques familles portugaises y trouvèrent un refuge avec leurs prêtres <sup>3)</sup> et qu'on la découvrit par hasard en 1414, sans cependant la visiter. Antilia a aussi figuré longtemps sur les cartes. L'antique conception des Insulae Fortunatae, non moins que les idées germaniques et celtiques sur le séjour des morts dans une île de l'Océan occidental <sup>4)</sup>, aura contribué à nourrir la croyance à la réalité d'un pays délicieux dans l'Océan, que confirmaient d'ailleurs de prétendues observations d'îles produites par l'illusion optique connue sous le nom de *fata morgana* <sup>5)</sup>. Cette croyance paraît avoir été une des causes principales de la grande popularité dont la *Navigatio* a joui; par contre, elle semble devoir à la *Navigatio* une plus grande consistance. On lit dans l'*Imago mundi* par Honoré d'Autun, qui vivait au douzième siècle <sup>6)</sup>, qu'il se trouve dans l'Océan une île délicieuse et fertile plus que toutes les autres, inconnue aux hommes, trouvée par hasard, puis cherchée en vain et appelée enfin

1) V. *Encyclop. Brit.* IV, 241 a.

2) D'Avezac p. 17.

3) Il se peut que l'auteur de la *Navigatio* fasse allusion à cette légende dans ces paroles p. 35: „Post multa vero curricula temporum declarabitur ista terra successibus vestris quando persecutio Christianorum supervenerit“.

4) Comp. Schirmer p. 19 [Zimmer p. 274 seqq.]

5) D'Avezac p. 16.

6) D'Avezac p. 9.

*l'île Perdue* <sup>1)</sup>. On dit, ajoute-t-il, que cette île est celle qui a été visitée par S. Brandan. Sur les cartes du 14<sup>me</sup> et du 15<sup>me</sup> siècle, l'île de S. Brandan a été placée d'abord près de Madère; puis, peu à peu, on l'a reculée vers l'occident et près de l'Équateur; enfin on l'a mise plus au nord, à la latitude de l'Irlande. Elle disparut ensuite des cartes, mais la croyance n'en resta pas moins inébranlable. Dans les articles du traité de paix d'Évora, par lequel la couronne de Portugal cédait à celle de Castille son droit à la conquête des Canaries, elle comprit dans le nombre de celles-ci „l'île non-trouvée“ <sup>2)</sup>. Le voyageur hollandais Van Linschoten, revenant des Indes et se trouvant en Juillet 1589 près des Canaries, écrit ce qui suit <sup>3)</sup>: „A droite de ces îles, à la distance d'environ cent lieues, il y a un phénomène extraordinaire dont nous devons faire mention. C'est qu'on y voit souvent une île, nommée San Borondon, où plusieurs marins ont abordé par hasard, sans la chercher. Ils assurent que c'est un fort beau pays, délicieux, riche en verdure, plein d'arbres et de toutes sortes de vivres. Ils ajoutent que les habitants en sont chrétiens; mais on ne sait pas à quelle nation ils appartiennent ni quelle langue ils parlent. Les Espagnols des Canaries ont fait plusieurs tentatives pour la trouver et l'explorer, mais ils n'y ont pas réussi. C'est pourquoi on entend émettre différentes conjectures. Les uns pensent que l'île est enchantée et ne se montre que certains jours; les autres, qu'elle est très petite et constamment enveloppée de brouillards qui la cachent aux regards, tandis que le vent et le courant emportent les navires loin de l'île. Mais tout le monde croit fermement que l'île est située dans ces environs, se fiant au témoignage de ceux qui y ont été“. On a fait de sérieuses tentatives pour retrouver cette île jusqu'en 1721. Mais le résultat a été nul et on est toujours revenu sans avoir rien découvert. Car, selon l'expression d'un auteur espagnol, l'île de S. Brandan „quando se busca no se halla“.

Ce qui, dans la *Navigatio*, n'appartient pas à l'ancienne légende du *Jasconius* ou n'a pas été emprunté aux voyages de *Sindbad*

1) Maerlant la connaît sous ce nom („dat Verloren Lant“ dans *Alexander*, chez Verwijs p. 242).

2) D'Avezac p. 11, Jubinal p. XVII, Schröder p. V.

3) *Voyage* éd. de Burnell et Tiele II, 265.

et au récit des Aventuriers, sans compter le miracle des lampes, peut se ramener à ce qui suit. Lorsque le saint est sur le point de partir avec les 14 moines qu'il a choisis, trois autres moines arrivent du monastère, priant le saint de les emmener. S. Brandan consent et leur prédit en même temps qu'un sort funeste attend deux d'entre eux, mais que le troisième obtiendra une belle position. Dès le début du voyage, lors de la visite à l'île du Palais, un de ces frères, séduit par le Diable et malgré les avertissements de S. Brandan, vole un frein d'argent et tombe au pouvoir de Satan, qui s'empare de lui. Sur la prière des autres, S. Brandan ordonne de le lâcher, de sorte que son âme est emportée par les anges de la lumière sous les yeux des frères, „videntibus fratribus“. Il est bien singulier que le saint prédise à cette occasion que l'un des deux autres frères, dont on ne sait rien de mal, sera enseveli dans l'enfer. L'abbé du monastère de S. Ailbée répète cette prophétie quand il dit qu'il n'y aura que les 14 qui retourneront dans leur patrie. L'un des deux autres restera dans l'île des Anachorètes et le second sera condamné à une mort honteuse chez les habitants de l'enfer. En effet, après bien des allées et des venues, ils arrivent (p. 29) „sur les confins de l'enfer“, à une île dont les bords sont escarpés et noirs comme du charbon. Un des deux frères met pied à terre et est incontinent pris et brûlé par les démons. S. Brandan s'écrie: „Il est bien malheureux pour toi, mon fils, que tu doives avoir une si triste fin“. Puis ils se hâtent d'arracher leur navire à cette côte dangereuse et voient derrière eux l'île se couvrir de feu et de flammes. D'Avezac croit <sup>1)</sup> que la description de cette île est une réminiscence de l'île volcanique de Ténériffe qui, au moyen-âge, portait le nom d'île de l'Enfer. Ne pourrait-on pas admettre que la combustion du moine est empruntée au récit de Sindbad relatif à ses compagnons qui furent rôtis et dévorés sous ses yeux?

Le troisième frère est regardé comme digne de rester dans l'île des Anachorètes. Il n'y a pas un seul mot qui nous apprenne pourquoi il a mérité cette faveur.

Le récit du vol du frein d'argent repose peut-être sur un fait arrivé en Irlande et peut avoir appartenu à l'ancienne vie

---

1) P. 9.

de S. Brandan. Les parois du palais sont couvertes de „vascula diversi generis metalli frenaque et cornua circumdata argento“. M. Schröder <sup>1)</sup> trouve l'usage singulier et ajoute que, d'après Bruns, le frein jouait un rôle dans le culte des druides. Mais M. Schirmer <sup>2)</sup> nous apprend que les Irlandais avaient la coutume d'orner les parois de leurs demeures de freins, dont la matière indiquait le rang du maître du logis.

Je ne puis attribuer à aucune des sources citées jusqu'à présent la colonne de cristal, couverte d'un filet énorme (p. 27), qui, selon M. Schröder, est une imitation des chapitres 40 et 41 d'Ezéchiel et du chapitre 21 de l'Apocalypse, combinés avec l'idée d'une montagne de glace, comme le suppose M. Schirmer <sup>3)</sup>. Nous trouvons dans la Vita S. Brandani <sup>4)</sup> la description d'une île supportée par quatre pieds, si bien que le navire peut passer dessous. Il n'est pas impossible que nous ayons là une autre rédaction de la même aventure. Sont également dûs à une autre source le rocher sur lequel est assis le malheureux Judas Iscariote (p. 30) qui, grâce à l'intercession de S. Brandan, obtient, pour un jour, rémission des tortures infernales qu'il a à subir, et, enfin, le rocher où demeure l'ermite Paul (p. 32). Celui-ci raconte qu'il a été transporté dans ce lieu il y a 90 ans, le jour même de la mort de S. Patrice, son abbé. Ce détail montre que l'auteur de la *Navigatio* n'était pas très fort en chronologie. En effet, selon la tradition la plus sûre, S. Patrice mourut en 469 <sup>5)</sup>. On aurait donc 559 pour la septième année du voyage. Mais tout le monde s'accorde à placer la mort de S. Brandan en 576, peu de temps après son retour <sup>6)</sup>. Si l'on accepte la tradition qui fait mourir S. Patrice en 493, on obtient 583 pour la septième année du voyage; or cette date est beaucoup trop récente. On trouve une autre preuve de ce manque d'exactitude dans le passage où l'auteur fait dire à S. Brandan par les moines de l'île de S. Ailbée, qu'il y a 80 ans qu'ils y demeurent depuis le temps de S. Patrice et de S. Ailbée. Ils y seraient donc arrivés en 490; mais cette

---

1) P. 37 note 3.

2) P. 47.

3) P. 53.

4) Chap. 26 (Moran p. 23).

5) Schröder et Schirmer ont 460.

6) „Parvo interjacentae temporis intervallo“. *Navig.* p. 36.

date est trop récente pour la mort de S. Patrice et trop ancienne pour celle de S. Ailbée <sup>1)</sup>).

C'est encore à d'autres sources qu'on doit la mention des énormes limaçons de mer (*scaltæ* p. 24) „in modum pile magne“, et celle du grand poisson qui sert de nourriture aux moines pendant plusieurs jours (p. 22). Il se peut toutefois que l'auteur ait emprunté ce conte à l'Orient. On sait qu'en l'an 8 de l'hégire une bande affamée des compagnons du Prophète eut le bonheur de trouver jetée sur le rivage de la mer une baleine qui leur servit à assouvir leur faim et à se ravitailler <sup>2)</sup>).

On voit que l'imagination de l'auteur de la *Navigatio* est pauvre, car ce qui n'a pas été emprunté n'est que bien peu de chose. J'avais pensé un moment que le *Barintus* dont le récit avait excité S. Brandan à entreprendre son voyage n'est qu'un double de Brandan lui-même, tout comme la description qu'il a donnée du Paradis est presque mot pour mot identique à celle qu'en donnera plus tard S. Brandan. Mais M. Whitley Stokes, que j'ai consulté sur ce point, m'écrit que la ressemblance des noms de *Barintus* et de *Brandan* n'est qu'apparente <sup>3)</sup>). Quant à *Mernoc* ou *Mernocatus*, je soupçonne que ce nom a été formé de celui de *Cormac*, disciple de S. Columcilla, qui vécut au commencement du 7<sup>me</sup> siècle; il visita, dit-on, les îles Orcades et aurait découvert les Feroé et l'Islande <sup>4)</sup>). Le nom de S. *Machutus* ou S. *Malo* dont une légende plus récente fait l'un des 14 compagnons de S. Brandan <sup>5)</sup>) ne se trouve pas dans le texte ancien de la *Navigatio*; il y a été interpolé dans deux manuscrits du 12<sup>me</sup>

1) Celui-ci mourut en 527 selon Schröder p. 42, note 13, le 12 Septembre 534 selon Schirmer p. 50.

2) Tabary I, 1605 seqq., Damyry II, 172.

3) Il m'écrit: „The Irish name is variously written *Brendan*, *Brenainn*, and even *Broenfind*. I think *Brenainn* is the oldest form, i. e. that which occurs in the oldest Irish mss. *Brandanus* is usual in later mss. *Barintus* is, I think, quite a different name. It is a latinisation of the Irish *Barrind*, better *Barrfind*, latinised *Barrindus* in an eleventh century copy of the *Peregrinatio*, which I found yesterday (14 Déc. 1888) in the Vatican library, Ms. Palat. 217 fol. 54 r.“. Comp. Schirmer p. 1 note 2, où il donne les diverses formes du nom de Brandan, et Zimmer dans le *Zeitschr. für Deutsches Alterthum* ed. Steinmeyer, XXXIII, 143 [et 312 seqq.]

4) *Encyclop. Brit.* XIII, 260. Comp. Schirmer p. 21.

5) D'Avezac p. 4, 8.

siècle <sup>1)</sup>. La tenue du récit est monastique. Chaque île est habitée par des saints, qui sont parfois nourris d'une manière miraculeuse et qui, en pieux cénobites, passent leur temps à prier, à jeûner et à chanter des cantiques. M. Schröder dit à ce propos <sup>2)</sup>: „le caractère spécifiquement monastique prévaut à tel point que le sujet principal ne comprend pour ainsi dire que la description d'une église toute pleine d'allusions à des passages de l'Apocalypse, l'exposé de la vie monastique et le tableau détaillé de l'office quotidien avec tous les passages des Psaumes qui s'y rapportent“. De même que tous ces détails ne diffèrent en rien de ce qu'on trouve d'ordinaire dans les hagiographies, de même Brandan lui-même n'a aucune qualité marquante qui le distingue d'autres saints. C'est la combinaison de l'élément édifiant avec l'élément aventureux qui a valu à la *Navigatio* sa grande popularité.

L'auteur paraît avoir emprunté à l'ancienne vie de S. Brandan les particularités qu'il donne sur le lieu de naissance et sur le monastère de ce saint. Les noms de l'un et de l'autre ont été traduits par lui de l'irlandais. Moran <sup>3)</sup> pense que les mots „*e stagnili regione Momoniensium*“ sont une traduction de „Annagh en Munster“; d'autres croient que *stagnili* est une altération de Tragh-li, c'est-à-dire Rivage de Ly, actuellement Tralee <sup>4)</sup>. Et, en effet, les Bollandistes donnent la variante *ex Fragnili regione*. Le *Saltus virtutis Brendani* est sans doute le monastère de Clonfert, dont la fondation est attribuée à S. Brandan. La forme irlandaise pleine du nom de Clonfert est *Cluain-ferta-Brenainn*, ce qui signifie „Saltus sepulcri Brandani“; le monastère reçut ce nom parce que Brandan y a été enseveli <sup>5)</sup>. De ce que le moine qui écrivait la *Navigatio* a pu rendre le mot *ferta* par „virtutis“, on est tenté de conclure qu'il n'était pas Irlandais de naissance. Son interprétation de Tragh-li par *stagnili*, si c'est la véritable leçon, semble confirmer cette conjecture <sup>6)</sup>. —

1) Jubinal p. 5, Moran p. 89: „inter quos fuit praeclarissimus ac Deo dignus adolescens, Macutus, qui a Deo ab infantia sua est electus“ cet.

2) P. XIV.

3) Préface p. VI.

4) Schirmer p. 3.

5) Comp. Schirmer p. 8 note 6 et p. 13. Jubinal, Préface p. I, traduit *cluain* par „lieu retiré“ et *fuerta* (comme il l'écrivit) par „prodiges ou miracles“.

6) Nous pouvons peut-être tirer la même conclusion des mots „sicut mos est in occidentalibus partibus“ p. 15 l. 22.



Il nous reste maintenant à résumer les résultats de notre examen et à les confronter avec ce que nous savons par l'Irlande. Les voyages de Sindbad ont probablement été composés vers 900 <sup>1)</sup>; la navigation des Aventuriers paraît avoir eu lieu au 10<sup>me</sup> siècle et il y a quelque raison de supposer que l'auteur de la *Navigatio* ou celui auquel il devait ses renseignements a visité l'Orient vers 1000. Donc, de ce côté, il y a probabilité que la *Navigatio* a été écrite au commencement du 11<sup>me</sup> siècle. D'autre part, nous pouvons affirmer qu'on connaît plusieurs manuscrits du 11<sup>me</sup> siècle et pas un seul de date plus ancienne. Hardy, il est vrai, avait cru devoir reporter un des manuscrits du Vatican au 9<sup>me</sup> siècle, mais M. le Dr. Whitley Stokes m'écrit qu'un examen attentif du manuscrit en question lui a donné la certitude que Hardy s'est trompé; selon lui, il a été écrit vers 1050 environ. Il n'est nullement invraisemblable que, parmi ces manuscrits, se trouvent, si non l'original, du moins des copies faites peu de temps après la date de la composition. A partir du 11<sup>me</sup> siècle, la légende commence à se répandre et la réputation qu'elle a acquise ressort du grand nombre de traductions, de transformations et d'imitations qu'on voit se produire. Or il est difficile de croire que l'écrit aurait été longtemps connu dans un cercle limité et puis que, tout à coup, il aurait acquis un tel degré de célébrité. Il est plus rationnel de supposer que l'admiration que les frères du monastère auquel appartenait l'auteur (peut-être celui de Clonfert) conçurent pour l'œuvre édifiante et amusante de leur confrère, se sera manifestée immédiatement par une large distribution de copies.

M. le Dr. Schirmer a réuni dans une très savante et très intéressante dissertation tous les arguments qui semblent démontrer que la *Navigatio* a été composée un ou deux siècles plus tôt. C'est d'abord un passage du *Martyrologium* de Tallaght, où l'on trouve sous la date de XI Kal. Aprilis<sup>2)</sup>: *Egressio familiae Brendini*. On ne peut pas déterminer exactement la date de la rédaction de ce Martyrologe, mais M. Whitley Stokes a prouvé que cette date doit être postérieure

---

1) Voyez mon article *De reizen van Sindebaad* dans *de Gids* Août 1889.

2) *Book of Leinster* p. 357 col. 4, lin. 31.

à 899 <sup>1)</sup>. Le livre de Leinster, qui le contient, a été écrit en 1150; mais c'est une copie d'ouvrages plus anciens, comme me le dit M. Windisch. Si les mots cités ont réellement rapport à la *Navigatio*, ma thèse serait à peu près insoutenable et je ne pourrais plus parler du commencement du 11<sup>me</sup> siècle. Car la popularité dont cet écrit a joui dès son apparition ne nous autorise pas à conclure que l'Église a dû reconnaître tout de suite son contenu comme véritable, de sorte que le jour du départ ait pu devenir une fête commémorative <sup>2)</sup>. Examinons le passage de plus près. Le XI Kal. Aprilis répond au 22 Mars. De ce jour jusqu'à la date la plus reculée possible de Pâques, soit le 25 Avril, il n'y a que 34 jours. Mais, d'après la *Navigatio*, les voyageurs voguent sur la mer pendant 40 jours avant d'atteindre l'île du Palais; il se passe 3 jours avant qu'ils trouvent un ancrage, où ils restent 3 autres jours. Après cela, ils naviguent pendant un temps considérable <sup>3)</sup> et, le Jeudi qui précède Pâques, ils arrivent à l'île des Moutons. Nous avons donc, depuis le jour du départ jusqu'à celui de Pâques, 40 + 6 + 4 + la durée du long voyage de l'île du Palais à celle des Moutons. En outre, la suite du récit nous montre que Pâques doit être placé beaucoup plus tôt que le 25 Avril. En effet, huit jours après la Pentecôte, on prédit aux navigateurs dans l'île des Oiseaux (p. 14) que, dans 8 mois, ils célébreront la fête de Noël dans l'île de la famille de S. Ailbé. Il s'ensuit qu'il faut placer la Pentecôte dans la première moitié de Mai; par conséquent, Pâques doit être tombé en Mars et coïncide à peu près avec la date que le Martyrologe assigne au départ. L'auteur de la *Navigatio* attachant beaucoup d'importance à la célébration des fêtes ecclésiastiques, il n'est pas admissible de supposer que ses données chronologiques à leur égard soient embrouillées. Il ne nous reste qu'une conclusion: c'est que le passage du Martyrologe ne peut pas se rapporter à la *Navigatio*. Selon toute apparence, il se rattache à la traversée que S. Brandan et ses

---

1) C'est-à-dire qu'on n'y trouve pas de date plus récente. Il n'est toutefois pas impossible que le fonds du livre soit plus ancien. Comp. Zimmer p. 209.

2) Comp. Schirmer p. 17.

3) P. 9 „restat vobis longum iter“ et „per diversa loca oceani ferebatur navis“.

moines ont faite aux îles et dont parlait l'ancienne vie du saint; mais nous reviendrons sur ce point.

Le second témoignage cité par M. Schirmer en faveur de l'ancienneté de la *Navigatio* est ce que Bili raconte sur Brandan dans sa *Vie de S. Machutus ou S. Malo*. Comme Bili paraît avoir écrit vers la fin du 9<sup>me</sup> siècle <sup>1)</sup>, la *Navigatio* devra sans aucun doute être encore plus ancienne, si c'est réellement à elle que se rapportent les passages de cette *Vie*. Mais il n'est pas difficile de démontrer que l'auteur de la légende de S. Machutus n'a pas connu la *Navigatio*. Il suffit de faire observer que, selon lui, l'île du Paradis a été cherchée en vain. L'auteur ne connaît l'histoire de S. Brandan que très superficiellement; au lieu de placer le lieu principal de l'activité de ce saint dans la province de Munster en Irlande, il en fait l'abbé du monastère de Lancarvan en Monmouthshire. Or, la vie de S. Brandan ne mentionne qu'un court séjour qu'il aurait fait en Britannia, ce qui selon Lanigan désigne la Bretagne <sup>2)</sup>, et, selon Schirmer <sup>3)</sup>, le pays de Galles. On trouve bien dans cette *Vie* le récit d'une rencontre de Brandan avec S. Gildas, qui ne peut pas être historique <sup>4)</sup>, mais il n'y a pas un seul mot sur S. Machutus. Dans la *Vie* de ce dernier saint, il y a plus d'un trait emprunté à la *Vita Brandani*, mais avec des changements tels qu'ils ne peuvent s'expliquer que par la tradition orale <sup>5)</sup>. Nous en avons un exemple bien clair dans le récit de la naissance des deux saints. La nuit où naquit S. Brandan, trente vaches appartenant à un homme riche à qui l'on avait prédit le temps et le lieu de la naissance du saint, vèlent à la fois. L'heureux propriétaire fait donation des vaches

1) L'âge des manuscrits confirme jusqu'à un certain point les résultats de Dom Plaine, l'éditeur de cette vie. M. Whitley Stokes m'écrit que le man. du Musée Brit appartient au 10<sup>me</sup> siècle, et M. Thompson, qui a eu la bonté de l'examiner pour moi, pense qu'il date de la fin du 10<sup>me</sup> ou du commencement du 11<sup>me</sup> siècle. Celui d'Oxford est de la fin du 11<sup>me</sup> ou du commencement du 12<sup>me</sup> siècle. M. Plaine est dans l'erreur quand il affirme (p. 8) que ce dernier appartient au 9<sup>me</sup> ou au 10<sup>me</sup> siècle.

2) Si *Ailech* dans la *Vita* chez Moran (p. 15, comp. la note 20) est Aleth près de S. Malo, il est doublement surprenant qu'aucune mention n'y soit faite de S. Machutus. Il me semble que la légende de S. Machutus, née en Bretagne, est restée inconnue en Irlande. J'ai déjà fait observer que la *Navigatio* ne la connaît point.

3) P. 6—8.

4) Schirmer p. 7.

5) Bili le dit expressément à propos du voyage fait pour découvrir Yma (Plaine p. 46): „ut fideles viri de generatione in generationem narrant“.

et des veaux au nouveau-né. En même temps que S. Machutus naquirent 33 garçons, dont les mères accompagnèrent la mère du saint la nuit de Pâques et qu'on éleva avec lui. Il y a d'autres analogies encore. De même que Brandan est baptisé et instruit par l'évêque Erk, de même Machutus l'est par Brandan. La délivrance miraculeuse qui fait échapper le jeune Machutus au danger d'être noyé dans la mer ne paraît pas être essentiellement différente de celle du garçon dans la Vita Brandani <sup>1)</sup>. L'expédition pour la recherche de l'île d'Yma <sup>2)</sup> est, il est vrai, entreprise sur l'invitation de S. Brandan; mais le rôle qui lui est attribué est toujours secondaire: tous les miracles s'opèrent par Machutus et par l'effet de ses prières. Sept ans de suite ils font des tentatives infructueuses pour trouver l'île; ils mettent toujours à la voile au printemps, de sorte qu'ils célèbrent la fête de Pâques sept fois sur mer; chaque année ils reviennent à leur point de départ. Le matin de Pâques de la septième année, quand ils eurent renoncé à leur projet parce qu'ils voyaient qu'ils ne pourraient le réaliser, ils arrivèrent à une île, où, sous la présidence de S. Machutus, ils célébrèrent la messe. „Et, ut ad *Agnus Dei* ventum est, ecce locus ubi missa celebrabatur commotus est, et tunc omnes missam audientes, tremantes una voce dicunt: O Brendane, ecce nos omnes deglutimur“. Brandan lui-même pense que le diable veut les perdre. Mais Machutus sait ranimer le courage de ses compagnons; il les fait retourner à bord, mais reste lui-même sur la baleine pour achever la messe „ceto se sub pedes ejus humiliter praebente“. Enfin il s'embarque aussi et la baleine se met à nager à côté du vaisseau jusqu'au lendemain et le protège contre les flots, de sorte qu'on retourne dans la patrie en toute sécurité.

L'autre Vie de S. Machutus, éditée par M. de la Borderie, contient deux traditions. La première dit <sup>3)</sup> que Machlous désire visiter l'île d'Yma „in illis partibus famosissimam. Dicebatur autem non minimam in se paradisiacarum porcionem

1) Chap. 14, Moran p. 12.

2) Ce nom ne se trouve que dans les Vies de S. Machutus. [Il me paraît répondre au nom d'*Emain* que porte une île fantastique dans les légendes irlandaises; comp. Zimmer p. 260, 281.]

3) *Deux Vies inédites de S. Malo* par Plaine et de la Borderie, p. 139.

habere deliciarum“. Son maître Brandan frète un navire, auquel se confient 95 personnes. Ces personnes „hac illacque vagantes, cum jam prolixi temporis navigio lassati quam quaerebant insulam non invenirent, peragratis Orchadibus ceterisque aquilonensibus insulis, ad patriam redeunt“. Puis vient dans cette vie le même itinéraire que chez Bili, toutefois avec une addition qui nous apprend que, d'après ce qu'on disait, l'île d'Yma était habitée par des anges célestes. Comme le récit de Bili, le nôtre contient la résurrection du géant Millduus, qui tâche de conduire le navire à l'île d'Yma qu'il décrit comme étant entourée d'un mur d'or brillant à l'instar d'un miroir et ne présentant pas d'entrée visible. La célébration de la messe sur la baleine est racontée comme chez Bili, mais avec plus de verbiage. Les deux récits ont été mis en rapport par les mots „eodem“ et „praedicto“, mais on ne peut pas douter un instant que ce ne soient là deux formes différentes de la même légende : la première forme se distingue tellement de l'autre par sa sobriété que nous devons la tenir pour l'original ou plutôt pour un extrait de l'original, que la seconde a développé en y insérant aussi le récit du géant.

Le nombre des marins dans cette tradition ancienne est de 95 et, chez Bili, de 905 ; ce dernier chiffre est d'une exagération si ridicule qu'on est tenté de supposer qu'un copiste aura écrit par erreur *nongenti* au lieu de *nonaginta*, ce qui permet de ne pas accuser Bili <sup>1)</sup>. Le texte irlandais de la pérégrination de S. Brandan, que je citerai sous son titre d'Imram Brenaind, semble confirmer le chiffre de 95. En effet, on obtient ce nombre en ajoutant aux 90 hommes des trois vaisseaux <sup>2)</sup>, outre les deux saints, les trois moines qui, au commencement du voyage, viennent demander d'être emmenés <sup>3)</sup>. L'ancienne Vie de S. Brandan n'avait pas ce nombre, non plus que le récit du géant Millduus. Mais on y trouvait que Brandan et les siens avaient célébré sept fois la fête de Pâques sur mer, celle de la septième année sur le dos de la baleine ; on y voyait aussi la baleine protéger le saint et les siens lors de leur retour chez eux.

1) Comp. *Acta S. S. Boll.* Mai III, 602, où il est parlé aussi de 95 frères, y compris S. Brandan et S. Machutus.

2) Schirmer p. 28.

3) Schirmer p. 38 seq.

Il est bon de remarquer que, dans la légende rapportée par Bili, ce n'est que la septième année qui est décrite. Puisque les voyageurs sont en train de retourner vers Pâques et qu'ils ne se trouvent pas loin alors de leur pays, la légende originale ne peut avoir eu en vue que des courses sur mer assez limitées.

Il me semble que l'exposé que je viens de faire prouve aussi positivement que possible que les auteurs des Vies de S. Machutus n'ont pas connu la *Navigatio*. Mais ces Vies nous fournissent une nouvelle preuve qu'il existait une légende de S. Brandan antérieure à cette composition. L'origine de cette légende ne peut pas être douteuse. Il résulte de plusieurs témoignages que, dès les premiers siècles qui ont suivi la propagation du Christianisme en Irlande, des anachorètes avaient pris l'habitude de chercher un lieu de retraite dans les îles situées sur la côte occidentale de l'Irlande et de l'Écosse, et qu'ils furent bientôt suivis par des missionnaires qui, peu à peu, se hasardèrent plus loin. Au commencement du 8<sup>me</sup> siècle ils s'aventuraient jusqu'aux Féroé et, vers la fin du même siècle, jusqu'en Islande <sup>1)</sup>. Ils tâchèrent à diverses reprises de trouver l'île Délicieuse de l'Occident, qu'on avait pu voir quelquefois de l'île irlandaise d'Aran <sup>2)</sup>. La légende se plaisait à attribuer de tels voyages aux saints les plus vénérés; elle en racontait un de S. Ailbée, entrepris pour découvrir la terre promise <sup>3)</sup>. De là vient que l'île de S. Ailbée, l'une des îles de Shetland selon quelques auteurs, a obtenu dans la *Navigatio* une place importante. Ainsi encore la légende racontait des voyages faits par S. Brandan et les siens aux îles écossaises et même jusqu'aux Orcades. On prétend que l'île de Bute aurait été nommée ainsi d'après une cellule (bothe en gaelic), construite par S. Brandan <sup>4)</sup>; on dit qu'il a visité S. Columban dans l'île de Hy, qui fait partie des Hébrides <sup>5)</sup>. Mais il circulait aussi des récits sur les voyages qu'il avait faits pour trouver l'île Délicieuse de l'Occident, récits qui, probablement, se combinaient avec les

1) Schirmer p. 21 [Zimmer p. 310 seq.]

2) Schirmer p. 40, 28, 36.

3) Schirmer p. 18 note 4, 50 note 3.

4) Moran, Préface VIII.

5) Schirmer p. 12.

précédents. Il aurait fait sept navigations pendant autant d'années et la dernière aurait été terminée par une aventure mémorable, la célébration de la messe de Pâques sur le dos de la baleine, le *Jasconius*. Bientôt cette aventure prit des développements et devint une course sur la baleine, conduisant le saint et ses compagnons au Paradis des Oiseaux <sup>1)</sup>. Le but de ces voyages, la découverte de l'île heureuse, n'avait pas, il est vrai, été atteint, mais ces courses légendaires obtinrent en Irlande un si grand succès et on y ajouta si sérieusement foi, que l'Église résolut de consacrer la date de la première sortie de S. Brandan et de ses moines et d'en célébrer l'anniversaire.

Nous avons, dans les Vies de S. Machutus et dans le récit de Rodolphe Glaber, la preuve que ces voyages n'étaient pas restés inconnus sur le continent. Mais la réputation générale de S. Brandan comme navigateur ne date que de la *Navigatio*, qui fut composée à l'aide de matériaux orientaux et occidentaux sur la base de l'ancienne légende et dans laquelle la découverte de l'île du Paradis lui fut attribuée. Nous lisons dans les *Acta S. S. Boll.* de Mai III, 602b au sujet des contes de la *Navigatio*, qu'ils qualifient de *deliramenta apocrypha*, le passage suivant: "quae initio forsan per aliquam licentiam poëticam fuerunt adaucta, ac postea historice deducta". Nous avons pu indiquer à peu près ce que la licence poétique de l'auteur de la *Navigatio* a ajouté à l'ancienne légende. Mais on ne pourra le faire d'une façon définitive que lorsqu'on aura la bonne fortune de retrouver l'ancienne Vie de S. Brandan dont parle Rodolphe Glaber.

Je venais de terminer cette étude quand j'eus l'occasion de lire un article très intéressant que son savant auteur, M. le Dr. Zimmer, a intitulé „Keltische Beiträge“ <sup>2)</sup> et dans lequel il tâche de démontrer (p. 176) que l'Imram Maelduin a été la source principale de la *Navigatio*. Si l'on peut vraiment déduire d'une façon positive du caractère de la langue de cet

1) Il se peut que la légende ait eu en vue à l'origine l'île de Innishtooskert près de la côte de Kerry, où se trouve une maisonnette en pierre qu'on dit avoir été construite par S. Brandan (Schirmer p. 48).

2) Dans le *Zeitschr. für Deutsches Alterthum und Deutsche Litteratur* de Steinmeyer, XXXIII (1889) p. 129—220. [Je n'ai pu faire usage de la seconde partie, p. 257—338, que pour quelques citations dans les notes].

Imram, qu'il a été écrit dès le 8<sup>me</sup> ou le 9<sup>me</sup> siècle tel qu'il nous est parvenu (p. 148), les scrupules que j'ai à l'égard de cette thèse doivent être considérés comme non venus. Force m'est d'avouer que la visite faite au druide par Maelduin pour demander les *omina* a un air plus original que celle de Brandan chez S. Ende; car on ne nous dit pas le but de cette dernière et nous apprenons seulement qu'il reçoit la bénédiction du saint prêtre. M. Zimmer fait observer ensuite que, dans l'Imram Maelduin, on comprend clairement pourquoi les trois frères de lait du héros *doivent* périr, ou, pour parler plus exactement, ne doivent pas revenir chez eux: c'est qu'ils dépassaient le nombre des gens fixé par l'oracle. Mais, en réalité, l'Imram attribue à cette cause l'orage qui les empêche d'atteindre d'abord l'île de leur destination (p. 154) et il n'en parle plus ni à propos de la mort du premier ni à propos de la désertion des deux autres. Malgré cette objection, l'interprétation de M. Zimmer pourrait cependant être vraie. Nous avons vu que la Navigatio ne fournit aucun motif pour expliquer le sort des trois moines surnuméraires. Mais, à mon avis, il est plus facile, pour le nombre 17 des marins de Maelduin, de le dériver des moines au nombre de  $2 \times 7$ , plus les trois surnuméraires, que d'obtenir les  $2 \times 7$  en soustrayant 3 de 17, comme le veut M. Zimmer. Or, nous verrons tantôt que l'Imram Maelduin contient lui-même la preuve de la priorité du nombre de  $2 \times 7$ . Il est encore à remarquer, d'autre part, qu'un ou deux manuscrits ont, au commencement du récit, 60 au lieu de 17<sup>1)</sup>. Quant aux contes de la Navigatio et de l'Imram Maelduin que M. Zimmer a mis en parallèle les uns avec les autres, il y en a où je ne vois pas de traits communs et que je dois considérer comme indépendants les uns des autres; telle est p. e., dans l'Imram Maelduin, la description de l'île des Moutons, qui est certainement une réminiscence de la légende des Féroé<sup>2)</sup> et qui n'a de commun avec celle de la

1) Zimmer p. 153, Schirmer p. 46. Le nombre des hommes qui prennent part au second voyage de l'Imram Brenaind est aussi de 60 (Schirmer p. 32, Zimmer p. 138).

2) On dit que les moutons des îles septentrionales des Féroé sont blancs, ceux des îles méridionales noirs, et que les moutons blancs qu'on transporte sur l'île inhabitée de Lille Dimon deviennent noirs après quelques générations. L'auteur auquel



Navigatio que le nom. Dans d'autres cas, c'est le conte de la Navigatio qui me fait l'effet d'être plus original que celui de l'Imram Maelduin, p. e. celui de l'île du Palais, dont l'Imram nous présente deux rédactions différentes <sup>1</sup>). Dans le récit du vol qui a lieu dans cette île, le *frein* paraît être plus original que le *collier* <sup>2</sup>), et le petit nègre l'est plus que le chat. Les fruits dans Maelduin n. 29 (p. 168) me semblent être substitués aux „scaltæ purpureae“ de la Navigatio et non l'inverse. Mais, dans de semblables questions de priorité, on court toujours le risque de trop suivre son impression personnelle; c'est pourquoi je m'en tiens à ces exemples. Il n'est même pas impossible que les deux opinions soient exactes. Je présume que l'Imram Maelduin, tel que nous le possédons, est la refonte faite au 11<sup>me</sup> siècle d'un conte plus ancien <sup>3</sup>). J'arrive à cette conclusion quand je constate la contradiction qu'il y a entre la consultation d'un druide au commencement du conte et les épisodes spécifiquement chrétiens; également, quand je remarque les répétitions qu'on y trouve. L'historiette de la demoiselle dans la seconde partie du n. 16 (p. 160) se rencontre encore une fois avec beaucoup plus de détails au n. 17 (p. 160 seq.); on retrouve deux fois la description de l'homme qui n'a pas d'autre vêtement que les poils de son corps (n. 19 p. 162 et n. 20 p. 163), deux fois celle du vieillard qui n'est également couvert que des poils blancs de son propre corps (n. 30 p. 169 et n. 33 p. 172). La première partie du n. 16 (p. 160) est sans aucun rapport avec la seconde partie; une comparaison avec la description de l'île des Anachorètes dans la Navigatio paraît prouver que cette première partie doit être combinée avec le n. 15 (p. 159). Si l'on admet que l'Imram Maelduin actuel contient le fond d'un conte plus ancien, on a en même temps l'explication des archaïsmes de la langue de ce livre. La conjec-

j'emprunte ces détails (*L'archipel des Féroé* dans *De aarde en hare volken* 1889, p. 35) ajoute qu'en réalité on trouve partout des moutons blancs et noirs mêlés, et, cela, sans règle apparente.

1) P. 155 (n. 6) et 157 seq. (n. 11).

2) Comp. plus haut p. 61 seq. On lit chez Zimmer p. 156 une fois *collier* (*halskette*) et une fois *bracelet* (*armband*).

3) Se peut-il que le géant Millduus de la Vie de S. Machutus soit identique avec Maelduin? Dans ce cas, nous aurions là une preuve de l'existence d'une ancienne légende de Maelduin.

ture que je me permets de proposer, c'est que les rapports entre l'Imram Maelduin et la Navigatio sont à peu près les mêmes que ceux qui, d'après M. Zimmer, existent entre cette dernière et l'Imram Ua Corra <sup>1)</sup>. L'auteur de la Navigatio a emprunté quelques détails au conte ancien de Maelduin ou, plutôt, il les a imités; réciproquement, l'auteur de l'Imram actuel doit quelques particularités à la Navigatio. Dans les deux cas les emprunts se sont faits par voie de transmission orale; en outre, dans le second, on a eu soin de laisser de côté tout ce qui, dans l'ancienne légende, se rattachait inséparablement au nom de S. Brandan, comme les épisodes de la baleine et du combat des deux monstres marins. Le n. 30 (p. 169) nous fournit une preuve assez positive de ce que l'auteur de l'Imram Maelduin actuel a connu la Navigatio, quoique d'ailleurs superficiellement. Le vieillard que Maelduin et les siens trouvent dans l'île aux Moutons leur dit: „Je suis le 15<sup>me</sup> homme de la famille de Brandan de Birr; nous avons vogué sur l'Océan jusqu'à notre arrivée dans cette île. Tous mes compagnons sont morts et il ne reste plus que moi seul“. Il montre ensuite à Maelduin le sac de livres de Brandan, qu'ils avaient pris avec eux en partant, et Maelduin le couvre de baisers. Malgré l'addition des mots „de Birr“, il est évident qu'il est question ici du célèbre Brandan. Car, outre qu'on ne connaît pas de navigation entreprise par Brandan de Birr <sup>2)</sup>, la vénération avec laquelle Maelduin embrasse le sac de livres et surtout le nombre de 15, c'est-à-dire Brandan avec ses  $2 \times 7$  moines, prouvent qu'il est question du héros de la Navigatio. Ce passage contient en même temps la preuve de la priorité du nombre 14 de la Navigatio sur celui de 17 de l'Imram Maelduin. Nous avons montré plus haut que cette priorité était vraisemblable. Quant à l'insertion des mots „de Birr“, diverses explications sont possibles. Elle peut avoir été faite après coup par

1) P. 202 seqq., 211.

2) Ce saint mourut en 565 (Zimmer p. 205). Le jour de son anniversaire est le 29 Novembre, celui de Brandan de Clonfert le 16 Mai (Jubinal, Préface, p. 1). C'est la mort de Brandan de Birr qui a été prédite par S. Columba (Schirmer p. 13 note 5). Comp. encore Schirmer p. 42 note 3. [On ne saurait admettre l'hypothèse de M. Zimmer, p. 297, d'après laquelle on aurait, par erreur, attribué à Brandan de Clonfert ce qui, en réalité, appartenait à Brandan de Birr.]

quelqu'un qui savait que le célèbre Brandan était mort à Clonfert et y avait été enseveli. Mais il se peut aussi qu'elle soit de la main de l'auteur et, dans ce cas, nous avons l'alternative, ou d'admettre qu'il n'a connu la *Navigatio* et la vie de Brandan de Clonfert que très superficiellement, tandis que le nom de Brandan de Birr lui était plus familier, ou de dire qu'il a écrit ainsi à dessein, pour dissimuler qu'il empruntait à la *Navigatio*. Cette dernière supposition me semble la plus plausible.

Quant à la question principale, la conclusion de M. Zimmer coïncide avec celle que j'ai proposée, à savoir que la *Navigatio* ne peut avoir été écrite avant le 11<sup>me</sup> siècle <sup>1)</sup>.

Il est bien remarquable que la légende irlandaise de la pérégrination de S. Brandan, connue sous le nom d'*Imram Breinaind*, quoique certainement plus jeune que la *Navigatio*, n'ait pourtant pas été modelée sur celle-ci, mais bien sur l'ancienne légende de S. Brandan. Cet *Imram* a plusieurs traits communs avec le récit de la Vie de S. Machutus: ainsi, le motif du voyage est à peu près le même que celui du second voyage de ce saint, qui le conduisit en Bretagne <sup>2)</sup>; ainsi encore la résurrection de la jeune fille gigantesque semble devoir être mise en parallèle avec celle du géant *Millduus*. Outre la célébration de la fête de Pâques sur la baleine, l'*Imram* a emprunté à l'ancienne légende le combat des monstres marins <sup>3)</sup> et le conte du vieillard décrépît qui reçoit de Brandan la communion avant sa mort et qui était le dernier survivant de trois ecclésiastiques arrivés à leur île en n'ayant avec eux qu'un petit chat <sup>4)</sup>. Dans l'*Imram* les trois sont devenus douze et le petit chat a grandi jusqu'à devenir le monstre marin qui menace le navire. L'épisode où l'on approche de l'enfer et où, à ce propos, un des moines périt, semble emprunté à la *Navigatio* <sup>5)</sup>. Du reste on n'aperçoit l'influence de l'écrit latin que dans cette circonstance que le voyage septennal dont le but est manqué est suivi d'un autre voyage, également septennal, à la fin duquel

1) [Comp. Zimmer p. 306 seq.].

2) Comp. Schirmer p. 27 seq. avec Plaine p. 53 seq. Les mêmes idées se retrouvent dans la *Navigatio* p. 6 l. 1—4.

3) Comp. Zimmer p. 130 seq.

4) Schirmer p. 26, Zimmer p. 132 seq.

Comp. Schirmer p. 38.

Brandan arrive au Paradis <sup>1)</sup>. D'après moi, la *Navigatio* a influé sur l'*Imram Maelduin*; selon l'opinion de M. Zimmer, l'*Imram Ua Corra* a eu la *Navigatio* pour l'une de ses sources. Mais il semble bien certain que ce dernier écrit n'a jamais obtenu en Irlande la vogue si grande et si générale dont il a joui sur le continent européen.

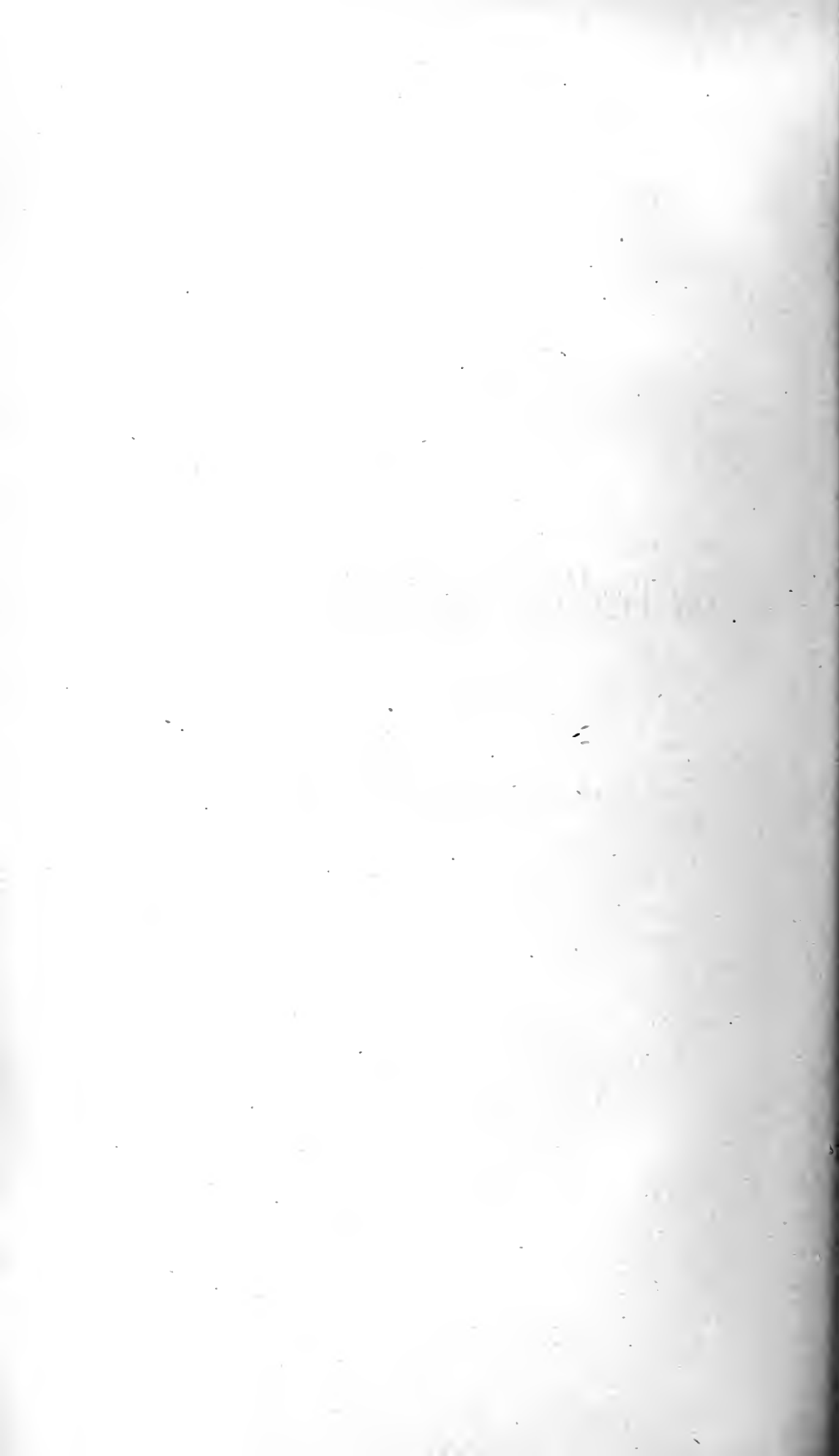
---

1) Dans le Livre de Lismore qui contient cet *Imram*, on a inséré à la fin de ce voyage un fragment d'un autre récit (Schirmer p. 34, Zimmer p. 140). Pour ma part, j'hésiterais beaucoup à conclure avec M. Zimmer (p. 142) que, d'après l'*Imram*, S. Brandan resta dans le Paradis.

Zur Geschichte des Aſ<sup>c</sup>arithmums.

Von

MARTIN SCHREINER.



## Zur Geschichte des Aś'aritenthums.

---

Am Ende des dritten Jahrhunderts der Auswanderung hat der Islâm mit den Grundelementen seines religiösen Bewusstseins den Eroberungsgang unter den Völkern beinahe beendet. Auch seine ersten Jahrhunderte bewiesen zur Genüge die Unmöglichkeit der Katholicität einer Weltreligion. Die nationalen Culturen der unterworfenen Völker wirkten alle bestimmend ein auf die Lehren und Einrichtungen der Religion Muḥammed's und seiner Nachfolger; Disputationen mit Andersgläubigen und das Studium griechischer Philosophie zwangen die Muḥammedaner zur Reflexion über die Lehren ihrer Religion. Die Reflexion schuf die Wissenschaft des Kalâm, die Lehre der Mu'taziliten und anderer dogmatischen Secten. Zur oben erwähnten Zeit war die politische Macht der verfolgungssüchtigen Aufklärung des Islâms schon gebrochen, aber so lange man sich noch mit der Weisheit der Griechen beschäftigte, so lange Korânerklärung und Traditionskunde nicht die ganze Geisteskraft der muḥammedanischen Völker in Anspruch nahmen, konnten die ketzerischen Lehren der dogmatischen Secten nicht verschwinden. Daher kam es, dass nicht die Zeit *al-Ma'mûn's* die kühnsten Mu'taziliten gesehen, sondern das vierte und fünfte Jahrhundert, da das 'I'f'izâl aus einem Verfolger zum Verfolgten geworden war. In den blühenden Städten des östlichen Chalifates mit ihrem regen Geistesleben hatte man überhaupt keine Lust, des Rechtes einer vernünftigeren Auffassung der religiösen Lehren, wie sie der Stand der Reflexion erforderte, sich zu begeben.

So musste denn die *Ahl al-sunna wa-'l-ğamâ'a*, wie die Rechtgläubigen sich nannten, der Wissenschaft des Kalâm's Zuge-

ständnisse machen. Sie that dies durch die zwei Sejche des orthodoxen Kalâms, *Abū l Ḥasan al-Aš'arī* und *Abū Maṣū' al-Mātarīdī*. Das Aš'aritentum ist also seinem Wesen nach ein Compromiss zwischen dem religiösen Bewusstsein des Islâms, wie er sich im Korân und in der Sunna zeigt, und dem religiösen Denken jener Jahrhunderte. Es ist ein viel unvollkommeneres Compromiss als das Mu'tazilitenthum; man könnte ihm viel eher den Vorwurf der „Halbheit und Hohlheit“ machen, als diesem; nichtsdestoweniger ist es eine Erscheinung, die von der Macht des religiösen Denkens zeugt. Man hat das Werk *al-Aš'arī's* als einen nationalen Erfolg des Araberthums betrachtet; es ist nicht minder ein Erfolg der religiösen Reflexion unter den Rechtgläubigen des Islâms.

Dass das Aš'aritentum sich als eine vernünftigere Form des orthodoxen Bekenntnisses betrachtete, geht aus den Schriften seiner Vertreter hervor. Ein Kalâmwerk des *Imâm al-Ḥaramejn Abū l-Ma'ālī 'Abd al-Malik al-Ġuwejnī*, wie diejenigen seiner Vorgänger, beginnt mit einem Capitel über die Nothwendigkeit der Speculation. Characteristisch sind in dieser Beziehung die Worte des *Imâm Faḥr al-Din al-Râzī* 1):

„*Al-Aš'arī* und seine Anhänger sagen“, also heisst es an einer Stelle seines Korâncommentars, „dass das Wort Gottes eines seiner ewigen Attribute sei, das sich in den Buchstaben des Korâns und dessen Lauten offenbart. Andere meinen, diese Buchstaben und Laute selbst seien das Wort Gottes. Zu diesen gehören die Ḥanbaliten, welche die Ewigkeit der Buchstaben des Korâns behaupten; die sind aber viel zu beschränkt, als dass man sie zu den vernünftigen Leuten zählen könnte. Einmal sagte ich einem solchen: „Entweder sprach Gott durch diese Buchstaben auf einmal in Einem Augenblick, oder er sprach sie nacheinander aus. Das Erste ist unmöglich, denn in diesem Falle würde seine Rede nicht diese zusammengesetzte Reihe aufeinanderfolgender Buchstaben gegeben haben, und diese wären dann nicht Gottes Wort, und auch die letztere Annahme ist unmöglich, denn, wenn Gott in auf einander folgenden Worten gesprochen hätte, so wäre ja sein Wort nicht ewig, sondern geschaffen“. Als der Ḥanbalit dieses Raisonnement hörte, ant-

1) *Mafâtiḥ al-gejb*, VII, S. ۴۳۳.



wortete er: „„Unsere Pflicht ist es, zu bekennen und festzuhalten, zu bekennen, dass der *Ḳorân* ewig ist, und festzuhalten an diesem Worte in Übereinstimmung mit dem, was wir gehört haben““. „Ich aber“, sagt der fromme *Imâm*, „war erstaunt über den festen Glauben dessen, der mir also antwortete. Die Vernünftigen sind anderer Ansicht...“

Der Sieg des Aś'aritenthums war also ein Sieg des orthodoxen Glaubens, zu dem es näher stand, als die Lehre der *Mu'taziliten*, aber auch ein Sieg der Reflexion über den gedankenlosen Glauben, wessen sich auch seine hervorragendsten Vertreter bewusst waren. Wenn das Aś'aritentum in den Jahrhunderten, welche den Stürmen der *mu'tazilitischen* Bewegung folgten, sich als lebensfähig erwiesen hat, trotzdem der *Mu'tazilismus* einen viel höheren Standpunkt vertritt, so geschah dies aus dem Grunde, dass es den religiösen Bedürfnissen und Culturverhältnissen der *muḥammedanischen* Völker am meisten entsprochen hat. Im Aś'aritentum machten die Lehren des *Islâm* der Reflexion, wie sie durch philosophische Studien angeregt und erhalten wurde, so viele Zugeständnisse, wie viel eben der Geist des betreffenden *muḥammedanischen* Volkes erfordert hat. Als eine sehr bedeutsame Thatsache heben wir hervor, dass die Pflieger des aś'aritischen *Kalâm*s zumeist Perser waren, so wie früher die persischen Provinzen die meisten *Mu'taziliten* gezählt hatten. Die Länder, welche sich in früherer Zeit mit dem *Ḳorân* und einer Traditionssammlung, wie die des *Mâlik b. Anas*, begnügten, sehnten sich auch nach der Lehre *al-Aś'ari's* nicht.

Wir würden das Verhältniss der griechischen Philosophie zum religiösen Denken im *Islâm*, insbesondere ihren Einfluss auf die Wissenschaft des *Kalâm*s, falsch auffassen, wenn wir annehmen würden, dieser Einfluss sei zur Zeit der Blüthe des *Mu'tazilismus* am grössten gewesen. Im Gegentheil, in der Geschichte des aś'aritischen *Kalâm*s lässt sich das allmähliche Wachsen ihres Einflusses nachweisen. *Ibn Chaldûn*, dem noch Manches von den älteren *Kalâm*werken vorgelegen zu haben scheint, jedenfalls mindestens so viel, wie wir noch heute besitzen, macht in diesem Punkte sehr treffende Bemerkungen <sup>1)</sup>, die hier im Zusammen-

1) *Muḳaddima*, ed. *Bâlâk* p. ٣٨٧ ff.

hange mit seinen Ansichten über den Kalâm vorgeführt zu werden verdienen.

Gott, die Ursache aller Ursachen, sagt Ibn Chaldûn, ist unerkennbar; darum verbot auch der Stifter der muhammedanischen Religion das Nachdenken über die höchsten Dinge. Unser Wissen kann nicht Alles umfassen; es gibt Vieles ausser dem Bereiche unserer Erkenntniss, ebenso wie die Welt der Farben ausserhalb der Erkenntniss des Blinden, die Welt der Töne ausserhalb derjenigen des Tauben liegt. Hieraus folgt nicht, dass der Vernunft nicht zu trauen sei; diese täuscht nicht, aber nur in den erkennbaren, kleinen Dingen. Die Vernunft ist eine wahre, rechte Wage; nur dürfe man auf ihr nicht Dinge, wie die Einheit Gottes, die Prophetie, die göttlichen Attribute wägen wollen. Wer solches unternimmt, handelt ebenso thöricht, wie derjenige, der auf einer Wage, die zum Wägen des Goldes dient, Berge wägen wollte. Die Speculation über religiöse Dinge habe Nichts mit der Religion, mit der religiösen Erhebung zu thun. Es ist ein Anderes, in den Lehren der Sittlichkeit Bescheid zu wissen, und ein Anderes, ein sittliches Leben führen. Dasselbe ist das Verhältniss der Kenntniss der religiösen Grundlehren zur Frömmigkeit. — Wie wir sehen, legt Ibn Chaldûn der Wissenschaft des Kalâms keine grosse Wichtigkeit bei. Für seine Zeit hält er sie für ganz überflüssig, da es keine Ketzerei mehr gebe und der Zweck des Kalâms nur darin bestehe, diese zu widerlegen.

Die Alten, setzt Ibn Chaldûn seine Skizze fort, begnügten sich mit dem einfachen Sinn des Korâns und der Sunna, wodurch viele Musabbiha geworden sind, andererseits aber die Ketzerei der Mu'taziliten entstanden ist. Da ist *Abû'l Hasan al-As'arî* aufgetreten und nahm in den Glaubenslehren einen vermittelnden Standpunkt ein. Ihm folgten sein Schüler *Ibn Muġâhid* <sup>1)</sup> und der *Ķâfi Abû Bekr al-Bâkilânî*, welcher neue Propositionen in den Kalâm einführte, auf welche Beweise gebaut worden sind, wie z. B. die Lehre von den Atomen, vom leeren Raum, und dass ein Accidens nicht das Substrat eines andern Accidens sein könne. Nach Abû Bekr al-Bâkilânî kam der *Imâm Abû'l-Ma'âlî* und schrieb sein *Kitâb al-sâmil*, aus dem er einen Auszug unter dem Titel *Kitâb al-iršâd* anfertigte. Nachher

1) S. unten S. 106f.

aber beschäftigte man sich viel mit Philosophie, insbesondere mit Logik, und diese Studien beeinflussten dann so sehr die Mutakallimûn, dass ihre Terminologie und ihre Methode grundverschieden von denjenigen der Alten wurde. Sie haben in ihre Werke auch die Polemik gegen die Philosophen aufgenommen, insofern diese mit den Glaubenslehren nicht übereinstimmen. Der Erste, der in dieser Weise geschrieben hat, war *al-Ġazālî*, worin ihm dann *Fachr al-Dîn al-Râzî* gefolgt ist. Die Mutakallimûn, welche nach ihnen kamen, haben Kalâm und Philosophie schon ganz vermengt, da sie glaubten, dass beide nur eine Wissenschaft seien.

Der Entwicklungsgang der muhammedanischen Dogmatik war, wie aus den uns vorliegenden Werken der von Ibn Chaldûn erwähnten Männer ersichtlich, derselbe, den der grosse Geschichtschreiber angibt. Die späteren Kalâmwerke lehnen sich sogar in ihrer Anlage den Arbeiten der Philosophen an. Nichtsdestoweniger müssen wir bemerken, dass dieser Einfluss mehr formaler, als materialer Natur zu sein scheint; die Grundlehren sind dieselben, auch in der Auffassung entfernte man sich nicht sehr von derjenigen al-Aš'arî's, nur die Begründung der Grundlehren des Islâms ist eine andere.

Zur Geschichte der hier von *Ibn Chaldûn* gekennzeichneten Entwicklung bis auf al-Ġuwejnî sollen die folgenden Blätter einige Beiträge liefern, wobei wir die Arbeiten v. *Kremer's*, *Spitta's*<sup>1)</sup> und *Mehren's*<sup>2)</sup> als bekannt voraussetzen. Ehe wir aber hierzu übergehen, müssen wir noch auf einige Voraussetzungen des Aš'aritenthums einen Blick werfen.

## I. Die ältesten Imâme und der mu'tazilitische Kalâm.

Es ist schon zu wiederholten Malen darauf hingewiesen worden, welche Abneigung die ältesten Imâme gegen alle dogmatische Speculation bekundet haben<sup>3)</sup>. Es wird hier wohl am Platze sein, auf ihre Äusserungen sowohl über den Kalâm im Allgemeinen, als auch über einzelne dogmatische Fragen einen

1) Zur Geschichte Abû'l-Hasan al-Aš'arî's, Leipzig 1876.

2) Exposé sur la réforme de l'islamisme.

3) S. Goldziher, Die Zâhiriten, p. 133.

Blick zu werfen. Als *al-Sāfi* einmal erkrankte, so lesen wir bei *al-Ġazālī*<sup>1)</sup>, besuchte ihn der Mu'tazilit, *Ḥafṣ al-Fard*. Als dieser ihn fragte, wer er sei, antwortete der Imām: „Du bist Ḥafṣ al-Fard, Gott möge dich nimmer hüten und schützen, bis du nicht von deinen jetzigen Ansichten zurückkommst“. Bei einer anderen Gelegenheit äusserte er sich: „Wenn du Jemanden darüber sprechen hörst, ob der Name mit dem Benannten identisch sei<sup>2)</sup>, so wisse, dass er zu den Dogmatikern gehört, die keine Religion besitzen“. *Aḥmed b. Ḥanbal*, ein Vorbild seiner Schule, that eine ähnliche Äusserung: „Nie wird ein Dogmatiker glücklich werden, und du wirst nie Einen finden, der sich mit dem Kalām beschäftigte, dessen Glauben unbeschädigt geblieben wäre“. *Al-Ġazālī* erzählt, er habe die Gesellschaft des *Ḥarīṭ al-Muḥāsibī* gemieden, weil er ein Buch zur Widerlegung der Ketzerei geschrieben habe<sup>3)</sup>. „Wehe dir“, sagte er ihm, „hast du nicht erst erzählt ihre Ketzereien und dann sie widerlegt? Führst du nicht die Leute durch dein Werk dahin, dass sie auf die Ketzerei aufmerksam werden und über diese Zweifel nachdenken? Dies führt sie ja zu verwegenen Meinungen und Grübeleien!“<sup>4)</sup>. — „Die Gelehrten des Kalāms sind Zindīq“, lautet das allgemeine Urtheil *Ibn Ḥanbal's*. Auch *Mālik b. Anas* gefiel nicht das Treiben der Mutakallimūn. „Siehst du?“ sagte er, „wenn ein Anderer kommt, der im Disputiren gewandter ist als ein solcher Dogmatiker, da macht er sich einen jeden Tag eine neue Religion“.

Noch schärfer sind die Äusserungen alter Traditionisten über Lehren, welche von Dogmatikern, insbesondere von Mu'taziliten

1) *Iḥjā*, I, S. 93, auf welche Stelle *Goldziher* das. hingewiesen hat.

2) *Al-Sāfi* meinte die Frage *الاسم والمسمى*, die in einem jeden Kalāmwerke behandelt wird; s. *Ibn Ḥazm*, *Milal*, I, Bl. 182 r.; *Mafāṭiḥ*, IV, S. 474; *al-Ġī*, S. 108 ff.

3) *Fihrist*, I, S. 104 heisst es von ihm: *قال الخطيب له كتب كثيرة في الزهد واصل الدينونة والرد على المعتزلة*.

4) Über sein Verhältniss zu *Aḥmed b. Ḥanbal* s. *Goldziher*, a. a. O., S. 137, Anm. 2. S. auch *Ibn Chalikān*, Nr. 151. Nach *al-Sārānī*, *Lawākiḥ al-auwār fi ṭabakāt al-achyār*, I, S. 99, soll *Ibn Ḥanbal* an einem Tage die Lebensweise *al-Muḥāsibī's* beobachtet haben und dadurch zu einer anderen Überzeugung über die Theosophie gelangt sein. Auch diese Erzählung scheint ein Product der Tendenz *al-Sārānī's* zu sein, die Gesetzestreue der Theosophen nachzuweisen.

aufgestellt wurden <sup>1)</sup>. So soll *Sufjân al-Taurî* gesagt haben: „Wer da sagt, der Korân sei geschaffen, der ist ein Ungläubiger“. *Anas b. Mâlik* wurde in Betreff derjenigen befragt, welche das Geschaffensein des Korâns behaupten, und seine Antwort war: „Wer das Geschaffensein des Korâns behauptet, der ist ein Ungläubiger, den ihr umbringen müsset“. Auch der Mann, bei dem wir diese Äusserungen finden, der Ascet *Abû l-Lejt al-Samarḳandî*, schliesst das Capitel, welches von dieser Frage handelt: „Das Beste ist, über diese und ähnliche Fragen nicht zu disputiren und sich darüber in keine Verhandlungen einzulassen“.

Welchen Ansichten die orthodoxen Theologen in einzelnen Fragen der Dogmatik gehuldigt haben, darüber werden wir noch zu sprechen kommen, wenn wir vom Verhältniss der dogmatischen Secten zur Traditionskunde handeln werden. Hier wollen wir nur hervorheben, dass alle Einwürfe gegen die Anthropomorphismen des Korâns und der Tradition mit den Worten *لا تشبيه ولا كيف* zurückgewiesen werden <sup>2)</sup>. Der Muslim darf keine anthropomorphe Eigenschaften Gott beilegen, aber er hat auch über die Ausdrücke des Korâns und der Sunna des Propheten nicht zu grübeln. Auch in Betreff der Praedestination huldigten sie einer ähnlichen Ansicht <sup>3)</sup>.

Der Volksgeist, dessen Führer und berufene Vertreter diese Imâme mit ihrer schroffen Abwehr aller Reflexion über Glaubenslehren und mit ihrer unerschütterlichen Treue zum Buchstaben des Korâns und der Sunna waren, war die erste Voraussetzung des Lehrsystems, das von *al-Aſ'arî* geschaffen wurde. Nach dem, was über seinen Lebenslauf bekannt ist, braucht nicht erst darauf hingewiesen zu werden, welchen Einfluss mu'tazilitische Lehren, besonders die *al-Gubbâ'î's* und *Abû Hâ-*

1) *Abû l-Lejt al-Samarḳandî*, *Bustân al-'arîfin*, Marginalausgabe von Kairo, 1303, S. 191.

2) S. das. S. 192.

3) Das: *قال الفقيه رحمه الله ان استطعت ان لا تخاصم في مسألة فيهما القدر فافعل فانه نهى عن الخوض فيها*. In den kleinen Tractätchen, welche den ältesten Imâmen zugeschrieben werden und ihre Ansichten über die Glaubenslehren enthalten sollen, sind zumeist Traditionen zu finden, die ihren späten Ursprung auf den ersten Blick verrathen.

*Sim's*<sup>1)</sup> auf ihn hatten; es wird also nicht überflüssig sein, auf die mu'tazilitischen Kreise Bagdád's und Bašra's zur Zeit al-As'arí's und auf ihr Verhalten gegen die religiösen Documente des Isláms, den Korán und die Sunna, einen Blick zu werfen; hat doch al-As'arí in seiner späteren, orthodoxen Periode in seinen Schriften vorzugsweise lebende Mu'taziliten bekämpft. *Ibn Abí al-Nedím*<sup>2)</sup> hat uns Einiges über die mu'tazilitischen Zeitgenossen al-As'arí's erhalten. Aus seinen Angaben geht hervor, dass es zu jener Zeit mit dem Mu'tazilismus noch keineswegs abwärts ging. Nicht nur die Kühnheit der Mu'taziliten war ungebrochen, sondern auch ihre Schreib- und Kampfeslust. Als bedeutende Mu'taziliten werden erwähnt: *Muḥammed b. al-Wásití*<sup>3)</sup>, *Abū l-'Abbás*; *Aḥmed b. 'Alí b. Ma'gúr al-Ichšíd*, dessen Gottesfurcht, Genügsamkeit, Ascese und Beredsamkeit gerühmt wird, *'Abd al-Wāhid b. Muḥammed al-Ḥusejnî*. Mit Ausnahme *Ibn al-Ichšíd's* waren sie alle Anhänger der Lehren *al-Ġubbā'í's*. Spätere Schriftsteller machen einen Unterschied zwischen den Schulen der Mu'taziliten von Bagdád und derjenigen von Bašra. Die Bagdadenser werden bei *al-Šahrastání*<sup>4)</sup> durch *Abū l-Ḥusejn al-Chajjât* und *Abū l-Kásim al-Ka'bí* vertreten, die Bašrenser durch *al-Ġubbā'í*, *Abū Hásim* und *'Abd al-Ġabbár*. Im Allgemeinen mag diese Unterscheidung richtig sein, da die Schulen jener Städte gewiss von grösstem Einfluss waren und die Kenntniss des mu'tazilitischen Kaláms zumeist auf die Šejehe in jenen zwei Städten zurückgegangen sein wird. Uns scheint jedoch in dieser Beziehung eine Äusserung *Ibn Hazm's* sehr bemerkenswerth. Dieser Schriftsteller, dessen Angaben über dogmatische Lehren grosses Vertrauen verdienen, äussert sich, die späteren Mu'taziliten seien zumeist dreien Männern gefolgt: dem *'Abd Alláh b. Aḥmed b. Maḥmúd al-Balchí* — auch *al-Kelbî* genannt —, zu dessen Ansicht sich *Músá b. Rabáḥ* bekannte, dem *Abū Hásim*, der in Bašra gelehrt hat, und zu dessen Anhängern *al-Ḥusejn b. 'Alí al-Ġu' al* gehörte, und dem *Ichšíd al-Ferġání*<sup>5)</sup>. Dies wä-

1) S. über sie zuletzt *Spitta*, Zur Geschichte Abú'l-Hasan al-As'arí's, S. 38.

2) Fihrist, I, p. 16<sup>m</sup> ff.

3) Seine Bemerkung über *Dáwúd al-Záhirí* und Andere s. bei *Goldziher*, Die Zahiriten, S. 30. Die Spottverse gegen *Niftawejhí* auch bei *Ibn Challikán*, Nr. 11.

4) In *Haarbrücker's* Übersetzung, nsch der ich citire, I, p. 79. 80.

5) Milal, II, Bl. 148 v.: *في الثلاثه هؤلاء على اتباع هولا (المعتزلة) sc.*

ren also nach *Ibn Hazm* die Meister der späteren Mu'taziliten. Die verstümmelten Angaben des *Ibn Abî al-Nedîm* bestätigen nicht ganz die Worte *Ibn Hazm's*, denn er theilt die ihm bekannten biographischen Angaben mit, wahren *Ibn Hazm* nach der literarischen Abhängigkeit, die er in den betreffenden Werken bemerkte, zu urtheilen scheint. Als ein Anhänger des *al-Gubbâ'i* wird bezeichnet *Ibn Rabâh*, von dem es aber heisst, er habe auch *Ibn al-Ichšîd*, *Abbâd al-Dejmarî* und andere Mutakallimûn gehört. „Angeblich“, bemerkt *Ibn Abî al-Nedîm*, „soll er noch heute in Kairo leben“. In der That nennt ihn *Ibn Hazm* „*al-Mișrî*“. Zu den Genossen *Abû Hâsim's* gehören *Ibn Challâd* <sup>1)</sup>, der zu seinem Lehrer nach 'Askar <sup>2)</sup> ging, *Abû'l-Kâsim b. Šahlawejhî* und *al-Ḥusejn b. 'Alî al-Gu'âl* (st. 399). Letzterer erfreute sich eines grossen Ansehens, besonders in Churasân, war ḥanafitischer Rechtsgelehrter und schrieb auch polemische Werke gegen den mu'tazilitischen Šî'iten *Ibn al-Râwendî* und den Arzt *al-Râzî*. Dass er Ḥanafit war, geht auch daraus hervor, dass unter seinen Fikh-Werken eines ist „über das Gestatttsein des Gebetes in persischer Sprache <sup>3)</sup>. Von den Schülern und Genossen *Ibn al-Ichšîd's* werden mehrere erwähnt, Schriften aber

مذاهبتهم اولم عبد الله بن احمد بن محمود البلخي وكان بخراسان وهو المعروف بالكلبى وكان القائم بمذهبه ابو عمران موسى بن رباح المصرى وثانينهم ابو هاشم [بن] الجبائى وكان بالبصرة وكان القائم بمذهبه الحسين بن على للجعل وثالثهم ابو بكر احمد بن على بن معاجور ابن ارحون الاخشيد الفرغانى.

1) *Ibn Challâd* wird erwähnt von *Josef al-Baqîr*, Kitâb al-muhtawî, Hs. des Herrn Prof. Kaufmann, 61 v.

2) Von al-'Askar heisst es bei *al-Mukaddasî*, S. ۴۱: : ولهم عقلاء فهما واكثرهم علماء تراهم يدرسون في المسجد الى ضحى غير انهم قد بغضوا انفسهم الى الناس بعلم الكلام، وخالفوا بالاعتزال جميع الاسلام حتى ذمهم كتاب المذكورين والعوام، المذكرون المسائل العسكرية.

3) Fihrist, I, S. ۴۰۸. : كتاب جواز الصلوة بالفارسية. Interessant ist in Betreff dieses Punktes die Erzählung des *al-Guwejnî Imâm al-Haramejn* bei *Ibn Challikân*, Nr. 723.

nur von *Ibrâhîm b. Šihâb* (st. nach 350) angegeben, der auch den Bagdadenser *al-Chajjât* gehört hatte. Dem oben erwähnten *‘Abbâd al-Dejmârî* und *Ibn al-Ichšîd* hatte auch der Kâđî *Ahmed b. Muḥammed al-Chilâl* seine Gelehrsamkeit in Fragen des Kalâms zu verdanken.

Von diesem *‘Abbâd b. Sulejmân al-Dejmârî* kannten wir bis jetzt fast nur den Namen <sup>1)</sup>. Aus den Werken des Karäers *Josef al-Bašîr*, *Ibn Ḥazm’s* und dem kleineren Kalâmwerke des *al-Ġuwejnî Imâm al-Ḥaramejn* erfahren wir jedoch Manches über seine Ansichten. *Josef al-Bašîr* widmet ihm in seinem Kitâb *al-muḥtawî li-ušûl al-dîn* ein besonderes Capitel <sup>2)</sup>. Wir erfahren aus diesem, *‘Abbâd al-Dejmârî* wäre von dem Principe der Mu‘taziliten ausgegangen, dass Schmerzen nur als Strafe berechtigt seien, oder wenn der Leidende für sie entschädigt werde. Da nun bei den Schmerzen der Kinder und Thiere Beides ausgeschlossen ist, hat *‘Abbâd* angenommen, jene Schmerzen dienen nur zur Unterscheidung der vernünftigen Wesen von den unvernünftigen. *Josef al-Bašîr* führt aus, dass diese Ansicht wesentlich identisch ist mit derjenigen der Muğbira, besonders mit der *al-Nağğâr’s*, welche behaupteten, dass Leiden, die über Jemanden verhängt werden, an sich weder gut, noch schlecht, weder gerecht, noch ungerecht sind; das Gute ist, was eben Gott will. Denselben Sinn kann die Ansicht *al-Dejmârî’s* haben, denn das Kind oder das Thier hat wohl keinen Nutzen von der Unterscheidung zwischen vernünftigen und unvernünftigen Wesen, die durch ihre unverdienten Schmerzen gemacht werden soll. Dieselbe Ansicht wird von *al-Ġuwejnî* erwähnt <sup>3)</sup>. In anderen Punkten ist *‘Abbâd b. Sulejmân* den mu‘tazilitischen Principien treugeblieben, wie dies die Anführungen *Ibn Ḥazm’s* beweisen. Nach diesen habe er behauptet, Gott könne nur das Gute schaffen. Man dürfe nicht sagen, Gott habe die Gläubigen oder die Ungläubigen geschaffen, denn der Gläubige ist Mensch und Glauben, der Ungläubige Mensch und Unglauben, Gott aber ist

1) S. *Spitta*, a. a. O., S. 79.

2) Bl. 93 v. Die Ansicht wird auch erwähnt Bl. 87 v. Vgl. *Ahron b. Elia*, *Ez Chajim*, ed. Delitzsch, u. *Steinschneider*, S. 135. 136. und 121. 126.

3) Kitâb *al-iršâd fi ušûl al-i‘tikâd*, cod. Golius, Bl. 61 v. Die Ansichten der späteren Mu‘taziliten s. bei *Fachr al-Dîn*, *Mafâtîḥ al-ğejb*, IV, S. 4. Vgl. auch *More*, III, Cap. 17.





richtung, die so viele Vertreter hat, die sich in der Literatur bemerkbar machen, hat ihre Lebensfähigkeit noch bei weitem nicht eingebüsst. Und in der That standen dem Aš'aritentum noch in den folgenden zwei Jahrhunderten sehr bedeutende Verteidiger des Mu'tazilitenthums gegenüber. In den späteren Kalâmwerken berücksichtigen die aš'aritischen Dogmatiker diese letzten Mu'taziliten noch mehr als die alten Šejche des Kalâms. So oft ein Punkt der Dogmatik behandelt wird, müssen die Ansichten des *Abū l-Husejn al-Bašrî*, des *Abū l-Kāsim al-Kābî* <sup>1)</sup> und des *Kādi 'Abd al-Ġabbār* berücksichtigt werden. Auch steht die Art der Benutzung des ketzerischen *al-Zamachšarî* durch *al-Bejđāwî* nicht allein da. Ein Werk über Uşûl al-fikh des *Abū l-Husejn al-Bašrî* <sup>2)</sup>, die *Ķorāncommentare* des *al-Ġubbā'î* und des *Abū Muslim al-Isfahānî* <sup>3)</sup>, des Hyper-Mu'taziliten, wurden vom Imâm *Fachr al-Din* in seinem Kitāb al-maḥşûl, beziehungsweise in seinem *Ķorāncommentar*, stark benutzt. In dem dogmatischen Werke desselben finden wir neben den schon erwähnten Vertretern des späteren Itizāl die sonst unbekanntenen *Ibrāhîm b. 'Ajās* <sup>4)</sup> und *Ibn Futtawejhî* <sup>5)</sup> angeführt. Den umfangreichsten aller *Ķorān-*

1) S. die Bemerkungen *Haarbrücker's* zu *al-Šahrastānî*, II, 401. Über *'Abd al-Ġabbār* s. *Ṭabakāt al-mufasssirin*, Nr. 47; st. i. J. 415.

2) S. *Ibn Challikān*, Nr. 621.

3) St. i. J. 459. *Fihrist*, I, S. 1331 z. 11. *Ṭabakāt al-mufasssirin*, Nr. 95, heisst es von ihm: *كان غالبيا في مذهب الاعتزال*.

4) *Kitāb al-muḥaṣṣal*, Leidener Hs., Cat. Landberg Nr. 565, S. 533, Pagination der Hs.: *تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة في المعدومات زعم أبو يعقوب الشكام وأبو علي الجبائسي وابنه أبو هاشم وأبو الحسين الخياط وأبو القاسم البلاخي وأبو عبد الله البصري وأبو إسحاق بن عياش والقاضي عبد الجبار وتلامذته أن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وإعيان وحقايق وأن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في ذوات وإعيان وحقايق. جعل تلك الذوات موجودة*. *Ibrāhîm b. 'Ajās* wird noch erwähnt *Fihrist*, I, p. 163.

5) *Kitāb al-muḥaṣṣal*, S. 528: *فهذا هو المذهب الذي استقر عليه جمهورهم وهو قول أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار وأبي رشيد وابن فتويه ومنهم من خالف هذا التفصيل في مواضع أحدها أن أبا يعقوب الشكام وأبا عبد الله البصري وأبا إسحاق بن عياش زعموا أن*

commentare hat ein Schüler des 'Abd al-Ġabbār, ebenfalls ein Mu'tazilit, 'Abd al-Salām al-Kazwīnī geschrieben. Dieser Commentar soll nach dem Urtheil al-Sam'ānī's auch der lehrreichste gewesen sein, den er je gesehen; nur waren seine Erklärungen vermengt mit mu'tazilitischen Anschauungen. Der Verfasser des riesigen Werkes, das 300 Bände gefüllt haben soll, rühmte sich, er wäre allein geblieben, ein Vertheidiger der Lehre der Mu'taziliten<sup>1)</sup>. Die Vernunft und das sittliche Urtheil, welche die mu'tazilitische Bewegung hervorriefen, haben ihre Macht über die religiösen Ansichten des grössten Theiles der muḥammedanischen Gesellschaft zwar verloren, aber sie konnten sich doch einen Schriftsteller dienstbar machen, der durch seine Arbeitskraft sogar seine schreibselige Zeit und Umgebung geradezu verblüffte<sup>2)</sup>.

Das waren die Träger der Richtung, mit der sich al-Aš'arī und seine unmittelbaren Nachfolger in erster Reihe haben auseinandersetzen müssen. Die charakteristischen Ansichten der Mu'taziliten, durch welche sie sich von anderen Richtungen des Islāms unterschieden, können wir als bekannt voraussetzen; wir müssen aber einen Blick auf ihren Standpunkt gegenüber den autoritativen Quellen der muḥammedanischen Glaubenslehre werfen.

„Es gibt keine ketzerischen Neuerer in der Welt, die den

التكفير للجهينة هي التوحيد. Der hier erwähnte Ibn oder Abū Rašīd soll nach einer Randglosse ein Schüler 'Abd al-Ġabbār's sein. Ibn Futtaweġhī ist vielleicht mit dem Tab. al-muf., Nr. 117, erwähnten identisch. Catalog der Bibliothek des Chedive, I, S. 53, heisst es unter Nr. 49: اسباب نزول القرآن العظيم تأليف الشيخ

الامام ابى الحسن على بن احمد بن محمد على بن متويه الواحدى النيسابورى المفسر المتوفى فى جمادى الآخرة سنة 418 بمدينة نيسابور.

Unter Nr. 53 wird ein Werk desselben „al-Basīṭ“ verzeichnet. Wir erwähnen hier noch die Mu'taziliten 'Ubejd Allāh b. Muḥammed (st. i. J. 387) und Muḥammed b. 'Abd Allāh Ibn Šabr Abū Bekr al-Hanafī (st. i. J. 380). Ṭabaḳāt al-mufasssirin, Nr. 65 und 99.

1) Das. Nr. 57.

2) Ibn al-Atīr, X, S. 94 z. J. 488: وفيها مات القاضى ابو يوسف عبد السلام بن محمد القزوينى ومولده سنة احدى عشرة واربعمائة وكان مغاليا فى الاعتزال وقيل كان يبدى المذهب.

Männern der Tradition keinen Hass nachtragen würden“, sagt *Ibn al-Kattān* <sup>1)</sup>, und er hat hiermit das Verhältniss neuentstehender dogmatischen Secten zur Tradition treffend gekennzeichnet. Das fortschreitende religiöse Denken hat sich immer mit den religiösen Urkunden in irgend einer Weise abzufinden. Gewöhnlich geschieht dies in der Weise, dass die Ergebnisse der späteren Entwicklung in die alten heiligen Bücher hineinge- deutet, hineingelesen werden. Dies Geschäft ist umso leichter, da die ältesten religiösen Urkunden gewöhnlich kein geschlossenes, religiöses Lehrsystem enthalten und unter dem Einflusse der verschiedensten Verhältnisse und manchmal auch der verschiedensten Zeiten entstanden sind. Daher kann beinahe eine jede religiöse Richtung ihre Waffen leicht aus ihnen herholen. Sehr erschwert wird aber dieses Geschäft, wenn, wie es auch im Islām der Fall war, sich eine umfangreiche Tradition ausbildet, deren Autorität als absolut, unantastbar gilt. Die Schwierigkeiten, welche hier die umdeutende Reflexion zu bewältigen hat, sind viel erheblicher, sowohl wegen der Grösse, als auch wegen der manchmal viel zu sehr widerstrebenden Natur des Stoffes. Es ist darum sehr natürlich, dass das selbständiger gewordene religiöse Denken manchmal dieser gar zu lästigen Schranken überdrüssig wird und ihnen, wie auch ihren Vertheidigern gegenüber, keine Sympathien bezeugt.

Auf das Verhältniss mancher Mu'taziliten zum Korān werfen folgende Erzählungen von *al-Chatīb al-Bagdādī*, die uns *Fachr al-Dīn* in seinem Korāncommentar <sup>2)</sup> erhalten hat, ein sehr helles Licht. „*Mu'āḍ b. Mu'āḍ al-'Anbarī* erzählte: „Ich sass einmal bei *'Amr b. 'Ubejd*, da kam ein Mann und rief aus: „O *Abū 'Otḡān*, bei Gott, heut' habe ich entsetzlichen Unglauben hören müssen!“ „Nur sachte“, antwortete *'Amr*, „sei nicht gleich mit dem Unglauben bei der Hand! Was war's denn, das du gehört hast?“ „Ich hörte den *Hāsīm al-Auḡaṣ* sagen, die Sūre

1) Bei *al-Kaṣṭalānī*, Einleitung zum Commentar des *Buchārī*, ed. *Ḳoṭṭā*, I, S 4. Das. heisst es auch: *وقل للحاكم لولا كثرة طائفة المحدثين على حفظ الاسانيد لدرس منار الاسلام ولتتمكن اهل الالحاد والمبتدعة من وضع الاحاديث وقلب الاسانيد*.

2) *Mafātīḥ al-ğejb*, I, S. 38.

des Abû Lahab<sup>1)</sup> und die Drohung des Walid<sup>2)</sup> gehörten nicht zum Urtexte der Schrift (zur „Mutter des Buches“); Gott aber sagt<sup>3)</sup>: „„Ĥam. — Beim unverkennbaren Buche! Wir haben es wahrlich zum arabischen Korân gemacht, auf dass ihr es verstehen sollt, und es ist bei uns im Urtexte<sup>4)</sup> aufbewahrt, erhaben und weise!“ — „Was ist nun Unglauben, wenn nicht dies, o Abû 'Otmân?“ — 'Amr schwieg einen Augenblick, dann wandte er sich zu mir und sagte: „Bei Gott! Wenn er Recht hätte, würde weder an Abû Lahab noch an al-Walid b. Muğira eine Schmach haften!“ Als der Mann dies hörte, sagte er: „Du sagst dies, o Abû 'Otmân? Bei Gott! Dasselbe meinte auch er“. Es spricht Mu'âd: So kam jener herein als Muslim und ging hinaus als Ungläubiger“. — Ferner wird erzählt, ein Mann sei zu 'Amr b. 'Ubejd gekommen und habe bei ihm im Korân gelesen<sup>5)</sup>: „Es ist eine erhabene Verkündigung auf einer aufbewahrten Tafel“. Da sprach er zu ihm: „Sag' mir, war auch „Tabbat“<sup>6)</sup> auf der aufbewahrten Tafel?“ 'Amr antwortete: „Nicht also war es auf der aufbewahrten Tafel, sondern: „Schlaff werden die Hände derjenigen, die da handeln, wie Abû Lahab“. Da sprach der Mann: „Da müsstest du auch also sagen, wenn wir uns hinstellen zum Gebet“. Hierauf zürnte 'Amr und sprach: „Das Wissen Gottes ist kein Šejtân, das Wissen Gottes schadet nicht und nützt nicht“<sup>7)</sup>. Diese Erzählung beweist, dass 'Amr b. 'Ubejd an der Integrität des Korâns gezweifelt hat“. Also der fromme Ascet, der mit seiner Paränese den Chalifen zum Weinen zu bringen wusste, dessen Offenheit von diesem bewundert wurde<sup>8)</sup>, hegte Zweifel in Betreff des göttlichen Ursprunges der Flüche, die Muḥammed gegen seinen Oheim ausgestossen hat<sup>9)</sup>. Al-

1) Sûre CXI.

2) Sûre LXXIV, V. 11—26, welche Verse von den Commentatoren auf al-Walid b. Muğira bezogen werden.

3) Sûre XLIII, V. 1—3.

4) So nach Sprenger, Leben Muḥammads, II, 215.

5) Sûre LXXXV, V. 22.

6) Die Sûre des Abû Lahab.

7) Diese letzte Äusserung ist mir unklar.

8) 'Ik̄d, I, ۳۳۳; al-Ḥuṣrî, I, 1. v.

9) Maḥāṣib, VIII, S. ۷۴۹: السُّؤال الثاني أن محمدا عليه الصلاة والسلام كان نبي الرحمة والخلف العظيم فكيف يليق به أن يشافهه بهذا التغليظ الشديد الخ.

*Chaṭīb al-Bajḍādī* hat aber noch eine andere Anekdote aufbewahrt, die in noch höherem Masse von der Kühnheit dieses alten Muʿtaziliten zeugt. *Al-Buchārī* und *Muslim* haben zwei Traditionen, die bei der Frage der Prädestination gewöhnlich ins Treffen geführt werden. Eine derselben ist folgende 1): *Al-Aʿmas* sagte nach *Zejd b. Wahab*, dieser nach *ʿAbd Allāh b. Masʿūd*: „Es sagte uns der Gesandte Gottes, der wahrhaft und dessen Wort von Gott bewahrheitet worden ist: „„So Einer von euch im Mutterleibe vierzig Tage angelegt ist, da wird er ein Blutklumpen; nach einem ähnlichen Zeitraum wird er zu einem Fleischstücke; wenn dann wieder ein ähnlicher Zeitraum vorübergeht, da schickt Gott einen Engel, und es werden vier Dinge bestimmt: die Nahrung, die Gestalt, das Unglück oder die Glückseligkeit des Menschen 2), und bei Gott! wenn Einer von euch Thaten der Höllenbewohner ausüben würde bis dass zwischen ihm und der Hölle nur ein Raum wäre, wo man die Hände ausstrecken kann, oder ein Raum von einer Elle — nachdem vorüber ist, was von ihm geschrieben, wird er handeln wie die Bewohner des Paradieses, und in dieses kommen. Sollte aber ein Mann auch die Thaten der Bewohner des Paradieses ausüben bis dass ihn von diesem nur eine Elle oder zwei Ellen absonderten — wenn vorüber sein wird, was von ihm geschrieben steht, wird er gewiss die Thaten eines Höllenbewohners ausüben und in die Hölle kommen““. Dieser crasse Ausdruck des Prädestinationsglaubens hat den Unmuth *ʿAmr b. ʿUbejd*'s dermaassen erregt, dass er sich zu folgender Äusserung hinreissen liess: „Wenn ich *al-Aʿmas* gehört hätte, als er dies sagte, so hätte ich ihn Lügen gestraft; hätte ich die Tradition von *Zejd b. Wahab* gehört, ich hätte ihn dafür nicht sehr gerne gehabt; hätte sie mir *ʿAbd Allāh b. Masʿūd* gesagt, würde ich sie von ihm nicht angenommen haben, ja wenn der Prophet selbst sie mitgetheilt hätte, würde ich sie zurückgewiesen haben, und wenn Gott sie mir gesagt hätte, würde ich geant-

1) *Al-Buchārī*, Kitāb al-Ḳadar, Nr. 1.

2) Bis hierher entspricht die Tradition talmudisch-midrassischen Vorstellungen; s. *Jellinek*, Beth ha-Midrash, I, S. 153 ff. In noch höherem Maasse ist dies der Fall bei der zweiten Version derselben Tradition, die wir bei *al-Buchārī* finden. Den Unterschied zwischen der jüdischen und muḥammedanischen Tradition zeigen die Worte: אבל צדיק או רשע אינו נזוד דאמרינן הכל בידי שמים חוץ כוונת שמים

wortet haben: „Nicht das sind die Bedingungen, unter welchen du mit uns ein Bündniss geschlossen hast“.

Dies eine Beispiel zeigt zur Genüge, dass schon die ältesten Mu'taziliten den zahlreichen Tendenztraditionen gegenüber, die ihren Anschauungen ausdrücklich widersprachen, gewappnet waren. Wo es möglich war, legten sie sich nichtsdestoweniger die Traditionen zurecht und benutzten sie zur Vertheidigung und Begründung ihrer Ansichten <sup>1)</sup>.

Von den Mađāhib al-fikh konnten nur zwei mit den Lehren der Mu'taziliten in Übereinstimmung gebracht werden, das Mađhab des *Abū Hanāfa* und dasjenige *al-Šāfi'ī's*. Malakiten oder gar Haubaliten konnten wegen ihrer dogmatischen Voraussetzungen keine Mu'taziliten sein; Theologen, die den übrigen Mađāhib angehörten, konnten sich trotz der feindlichen Stellung der Imāme gegen den Kalām diesem gegenüber nicht ganz verschliessen. Es werden Traditionskundige des Mu'tazilismus bezichtigt, die zu den namhaftesten gehören. *Al-Buchārī* wurde beschuldigt, er habe behauptet, die Buchstaben des Korāns seien geschaffen <sup>2)</sup>. *Al-Kāffāl* neigt in allen seinen Ansichten zum Mu'tazilismus <sup>3)</sup>. Auch *al-Māwerdī* wurde verdächtigt, er huldige dem Mu'tazilismus <sup>4)</sup>. Diese Beispiele genügen, um darzuthun, dass es auch bei den Traditionskundigen nicht gut anging, bei den Ansichten der alten Imāme zu verharren, und dass es der Zwang der Reflexion war, der die Anhänger der Mađāhib al-fikh dem Aš'aritenthum zuführte.

Die Wissenschaft des Kalām, die auf die Korānexegese und auf die Auffassung der Sunna einen so grossen Einfluss ausübte, machte ihren Einfluss auch in der von *al-Šāfi'ī* begründeten Wissenschaft

1) Ein Beispiel: *Mafātiḥ*, I, S. ۴۹۹ ff. Vgl. IV, S. ۱۸ ff. ۴۹۹ f. VI, S. ۴۹۴.

2) Commentar des *Kastalānī*, ed. Kotta, I, S. ۳۲.

3) *Mafātiḥ*, II, S. ۴۸: *واقول ان هذا القفال عظيم الرغبة في الاعتزال حسن الاعتقاد في كلماتهم ومع ذلك فقد كان قليل الاحاطة باصولهم وذلك لان من مذهب البصريين منهم ان العفوع عن صاحب الكبيرة حسن في العقول الا ان السمع نزل على ان ذلك لا يقع الخ*

4) *Tabakāt al-muf.*, Nr. 77: *واتهم بالاعتزال قال ابن السبكي والصحيح انه ليس معتزليا ولكنه يقرب بالقدر وفي التي غلبت على اهل البصرة*

von den „Uşûl al-fikḥ“-geltend. Wir besitzen Äusserungen über Fragen, welche in dieses Gebiet gehören, von alten muʿtazilitischen Šejchen. Von *Bišr al-Marīsī* berichtet *Fachr al-Dīn*, er habe vor dem Chalifen *Hārūn al-Rašīd* den Imām *al-Šāfiʿī* gefragt, wie das *Igmāʿ* bindende Kraft besitzen könne, da man ja in Wahrheit nie erfahren könne, ob alle Menschen in Betreff einer Sache übereinstimmen oder nicht. *Al-Šāfiʿī* antwortete: „Kennst du die Übereinstimmung der Menschen in Betreff des Chalifates dessen, der hier sitzt?“ *Bišr* bejahte die Frage aus Furcht vor dem Chalifen <sup>1)</sup>.

*Ibn Chaldūn* hat in seiner trefflichen Art auch den Einfluss des Kalāms auf die Entwicklung der Wissenschaft der Uşûl al-fikḥ gekennzeichnet <sup>2)</sup>. Nachdem der Imām *al-Šāfiʿī* seine bekannte „Risāla“ über diesen Gegenstand geschrieben, arbeiteten ḥanafitische Theologen und Mutakallimūn viel auf diesem Gebiete, wobei die Theologen auf die Bearbeitung des von der Wissenschaft des Fikḥ gebotenen Materials der Furūʿ Gewicht legten, während die Mutakallimūn sich auf die formale Seite dieser Fragen beschränkten. Als die besten Werke, welche von Mutakallimūn über die „Uşûl al-fikḥ“ geschrieben worden sind, betrachtet *Ibn Chaldūn* das Kitāb al-burhān des Imām *al-Ḥaramejn* und das Kitāb al-mustaṣfi min ʿilm al-uşûl des *Ġazālī* von Seiten der Ašʿariten, das Kitāb al-ʿahd des *ʿAbd al-Ġabbār* und dessen Commentar „al-Muʿtamid“ von *Abū l-Husejn al-Baṣrī* von Seiten der Muʿtaziliten. Diese Werke sind von *Fachr al-Dīn al-Rāzī* in seinem Kitāb al-maḥsūl und von *Sejf al-Dīn al-ʿAmidī* <sup>3)</sup> in seinem Kitāb al-aḥkām im Auszuge bearbeitet worden.

1) *Mafātīḥ*, I, S. ۴۱۳: قال بشر المبرسي للشافعي كيف تدعى انعقاد الاجماع مع ان اهل المشرق والمغرب لا يمكن معرفة وجود اجماعهم على الشئ الواحد وكانت هذه المناظرة عند الرشيد فقال الشافعي هل تعرف اجماع الناس على خلافة هذا الجالس فاقر به خوفا.

2) *Muḥaddima*, ed. Bâlâk, S. ۳۷۹ ff.

3) Auch ihn hat seine Beschäftigung mit Philosophen und Mutakallimūn wie auch der Neid seiner Zeitgenossen in den Ruf eines Ketzers gebracht. *Ibn Chalikān*, Nr. 443: ثم حسده جماعة من فقهاء البلاد وتعصبوا عليه ونسبوه الى الفساد في العقيدة واحلال الطوية والتعطيل ومذهب الفلاسفة



Aus ihren Werken sind dann wieder Auszüge angefertigt worden.

Von den hier erwähnten Werken hat uns nur das Kitâb al-mustaṣfi des Ġazâlî vorgelegen <sup>1)</sup>. Ein Blick in dieses Werk zeigt uns, weshalb die Wissenschaft des Kalâm auf die von den Uṣûl al-fikh von Einfluss sein musste. Das Buch zerfällt ausser der Einleitung in vier Haupttheile. Der erste Theil handelt von den Gesetzen (Bl. 25r.—43v.), der zweite (Bl. 43v.—83r.) über die drei Quellen der Gesetze: Kitâb, Sunna und Iġmâc, der dritte (Bl. 83r.—147v.) über die Art und Weise, wie die Gesetze aus den behandelten Quellen abzuleiten sind, der vierte von demjenigen, der dies Geschäft vollzieht, dem Muġtahid (Bl. 147r. bis zu Ende). In Betreff der Gesetze musste sich zwischen den Ansichten der Mu'taziliten und Aš'ariten ein Unterschied ergeben, da es nach jenen gute und schlechte Handlungen gibt, die von der Vernunft vor aller Offenbarung als solche erkannt werden und von denen, welche von den Quellen der Offenbarung als solche bezeichnet werden, verschieden sind, während nach den Aš'ariten Handlungen nur insofern gut oder schlecht sind, inwiefern sie von der Religion geboten oder verboten werden <sup>2)</sup>. Auch in Betreff der Bestimmung von den Gesetzeskategorien werden uns von *al-Ġazâlî* Abweichungen mitgetheilt.

Ebenso mussten Abweichungen entstehen in Betreff der Quellen der Gesetzeskunde <sup>3)</sup>. Die dogmatischen Ansichten der Mutakallimûn über das Wort, das Wissen Gottes, beeinflussten ihre Ansichten über die im zweiten Theile des Werkes behandelten

---

والكفاء وكتبوا محضرا يتضمن ذلك ووضعوا فيه خطوطهم بما يستباح به الدم الخ

1) Gothaer HS. Nr. 925.

2) S. Z.D.M.G., XLII, S. 635. Vgl. auch *al-Ījâ*, p. 135.

3) In der Einleitung, Bl. 3 r., heisst es: *والكتاب والسنة* und *المتن* die *الدلائل* und *في الكتاب والسنة*.

القطب الثاني: Hiermit scheint im Widerspruch zu sein Bl. 43 v.: *والاجماع فقط في ادلة الاحكام وفي اربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل المقرر على انفسى اصلى فاما قول الصحابي وشريعة من قبلنا والاستحسان والاستصلاح تختلف فيه*

Gegenstände. Wir erwähnen nur, dass die Abrogation von den Mu'taziliten gelehrt wurde.

In der Einleitung des dritten Theiles bespricht *al-Gazālī* Fragen, die wir als sprachphilosophische bezeichnen könnten. Die erste unter diesen ist die, ob die Sprache durch Übereinstimmung oder durch Unterricht entstanden sei. Für die Dogmatik hätte die Frage insofern eine Bedeutung, als es von ihrer Beantwortung abhing, welche Namen von Gott gebraucht werden dürfen <sup>1)</sup>. Eine andere Frage ist die, ob in der Sprache das *Kijās* von Einfluss ist, ob die Gegenstände ihre Namen unter dem Einflusse des *Kijās* bekommen oder nicht. *Al-Gazālī* meint, im Gebrauch der Wörter lässt man sich nicht durch Analogie, sondern lediglich durch *Taukīf* bestimmen <sup>2)</sup>. In der Einleitung finden wir auch die Eintheilung der Wörter in solche, deren Bedeutung ursprünglich, und in solche, deren Bedeutung durch den Sprachgebrauch modificirt worden ist. Zu den letzteren gehören Wörter wie „Mutakallim“, das ursprünglich einen mit der Fähigkeit zu sprechen Begabten bedeutete, später aber auf den Dogmatiker angewendet wurde <sup>3)</sup>. Im vierten Capitel der Einleitung erwähnt *al-Gazālī* die Ansicht der Mu'tazila, Chawā-

1) Vgl. *al-Ījā*, S. 141.

2) 83 v.: الفصل الثاني في الاسماء الغوية هل تنتبت قياسا وقد اختلفوا فيه فقال قوم يسمى الخمر من العنب خمرا لانه يخمر العقل فيسمى النبيذ خمر لتتحقق ذلك المعنى قياسا عليه . . . . وقد اطمينا في شرح هذه المسئلة في كتاب اساس القياس فتبت بهذا ان اللغة وضع كلها وتوقيف وليس فيها قياس اصلا.

3) الفصل الثالث في الاسماء العرفية اعلم ان الاسماء الغوية تنقسم الى وضعية وعرفية والاسم يسمى عرفيا باعتبارين احدهما ان يوضع الاسم معنى عام ثم يخص بعرف الاستعمال من اهل اللغة ذلك الاسم ببعض مسمياته كاختصاص اسم الدابة بذوات الاربعة مع ان الوضع لكل ما يدب وكاختصاص المتكلم بالعالم بعلم الكلام مع ان كل قائل ومنلفظ متكلم الخ.

riġ, mancher Fuḡahâ<sup>2</sup>, dass die Wörter in drei Classen eingetheilt werden: in Wörter, in Termini, welche eine dogmatische, und in solche, die eine religionsgesetzliche Bedeutung haben <sup>1</sup>). Der *Ḳādî* <sup>3</sup>) hat aber ihre Ansicht widerlegt. Ein besonderes Capitel wird auch der Behandlung der Frage gewidmet, wann ein Wort in buchstäblichem und wann es in metaphorischem Sinne aufgefasst werden muss <sup>3</sup>). Die einzelnen Abschnitte, welche nun folgen, enthalten eine Hermeneutik der Quellen der muḡammedanischen Gesetzeskunde, in deren Fragen auch die Mu'taziliten Stellung genommen haben <sup>4</sup>). Wir heben nur hervor, dass *al-Nazzām* dem Ra'j und Ḳijās gegenüber eine feindliche Stellung eingenommen <sup>5</sup>) und die Berechtigung des Ta'fil nur mit Beschränkungen zugegeben hat <sup>6</sup>).

1) الفصل الرابع في الاسماء الشرعية قالت المعتزلة والخارج وطائفة r.: 84  
من الفقهاء الاسماء لغوية ودينية وشرعية اما اللغوية فظاهرة واما الدينية  
فنا نقلته الشرعية الى اصل الدين كلفظ الايمان والفسق والكفر واما  
الشرعية فكالصلاة والصوم والحج والزكوة واستدل انقاضى على فساد  
مذهبهم بمسلكين الخ

2) Unter dem *Ḳādî* schlechthin ist in Werken über Fikh bei *al-Ġuwejnî* und *al-Ġazālî* der *Ḳādî Husejn* zu verstehen; s. *Ibn Challikân*, Nr. 182.

3) 85 v.: في الحقيقة والمجاز. Aus einem Werke des *Ġazālî* über die *Uṣul al-fikh* hat *Ibn al-Atîr al-Ġazālî*, *al-matal al-sâ'ir fi adab al-kâtib wa'l-sâ'ir*, S. 222 ff., eine längere Stelle über *الحقيقة والمجاز*.

4) القسم الاول في المجمل والمبين القسم الثاني في الظاهر والمأول  
القسم الثالث في الامر وانتهى القسم الرابع في العام والخاص

5) قال للاحظ حكاة عن النظام ان الصحابة لولزموا العمل بما امروا r.: 124  
به ولم يتكلفوا ما كفوا القول فيه من اعمال الرأى والقياس لا يرتفع  
وقد يعترض. الخلاف والبهارج بينهم ولم يسفكوا الدماء  
للخصم عليه تارة بانكار كون الاجماع حجة وهو قول النظام وقد فرغنا  
عن لسانه وتارة بانكار تمام الاجماع في القياس من حيث ان ما ذكرناه  
منقول عن بعضنا وليس عن النافى الا السكوت وقد نقلوا عن بعضهم  
انكار الرأى الخ

6) مسألة قال النظام العلة المنصوصة توجب الالتحاق لكن لا r.: 129

Auf die Lehre *al-As'ari's* waren nicht nur die Ansichten der Traditionisten und Mu'taziliten von Einfluss, sondern auch die der übrigen dogmatischen Secten. Die Reflexion hatte nämlich nicht überall zu Ansichten geführt, wie sie von Mu'taziliten bekannt wurden, sondern sie hatte auch vermittelnde Anschauungen hervorgebracht. Als solche müssen wir die der Ġabariġja oder Muġbira betrachten. Die Ġabariġja, welche von *al-Šahrastānī* behandelt werden, haben in Fragen des Tauġid zumeist mu'tazilitische Ansichten, ja von *Ḥafs al-Fard* wissen wir durch *Ibn Abī al-Nedīm*, dass er ursprünglich in allen Fragen den mu'tazilitischen Standpunkt behauptet hat, und erst später entwickelte er, vielleicht durch die energischen Behauptungen der Traditionisten eingeschüchtert, seine Lehre vom Ķadar. *Ġahm b. Saġwān*, *al-Naġġār*, *Dirār b. 'Amr* sind eigentlich halbe Mu'taziliten; bei manchem Schriftsteller werden sie sogar einfach zu den Letzteren gezählt <sup>1)</sup>. Es war also für *al-As'ari* vorbehalten, als Mutakallim sowohl in Fragen der Prädestination als auch in denen des Tauġid sich auf die Seite der orthodoxen Anschauungen zu stellen.

Diese hatten schon früher so Manchen, der sonst als Ketzergalt, angezogen, so den Dichter *Abū'l 'Ātāġiġja*. Manche behaupteten von diesem, er sei der Ansicht der Philosophen zugehan, die an die Prophetie nicht glauben <sup>2)</sup>, Andere beschuldigten ihn, dass er ein Zindīk sei <sup>3)</sup>. Es wird auch überliefert, er habe an einen Gott geglaubt, der die Welt aus zwei einander entgegengesetzten Substanzen geschaffen, in die er die Welt wieder auflösen werde <sup>4)</sup>. Er war auch ein Muġbir <sup>5)</sup>, und es ist uns ein Gespräch zwischen ihm und *Tumāma b. Ašras* erhalten worden, in dem er von diesem Mu'taziliten

بطريق القياس بدل بطريق اللفظ والعموم ان لا فرق في اللغة بين  
قوله حرمت كل مشدّد وبين قوله حرمت الخمر لشدتها في انه  
يقتضى تحريم النبيذ المشدّد الخ.

1) So z. B. bei *Ibn Ḥazm*, Milal, II, Bl. 142 v.

2) *Aġānī*, III, S. 134.

3) *Dīwān*, ed. Bejrūt, S. v., nach *Aġānī*, III, 143.

4) Das. S. 138.

5) Wahrscheinlich ist so zu lesen, nachdem das nomen verbi اجبار gebraucht wird.

in der Gegenwart *al-Ma'mūn's* in derber Weise abgefertigt worden ist. Auf die Frage eines Mu'taziliten: „Ist der Korān geschaffen oder nicht?“ antwortete er: „Befragst du mich über Gott oder nicht?“ Dann hielt er inne. Auf wiederholtes Fragen gab er immer dieselbe Antwort. Als der Mu'tazilit fragte, warum er denn nicht antworte, erwiderte er: „Ich habe dir schon geantwortet; nur bist du ein Esel“.

*Al-Aš'arī* hat manche Elemente der murgitischen Lehre in sich aufgenommen, die er auch später beibehalten hat, daher *Ibn Hazm* über ihn und seine Anhänger weitläufiger, besonders im Capitel über die Murgiten, spricht. Worin diese murgitischen Lehren bestanden, dies zu erkennen, werden wir noch im Laufe dieser Untersuchung Gelegenheit haben.

Wie er gegen die früher erwähnten dogmatischen Secten sich ablehnend verhielt und polemisirte, so auch gegen die Muğasima und Mušabbiha. Es scheint, dass die Lehren dieser Secten nicht ganz auf muhammedanischem Boden gewachsen sind. Der Buchstabe des Korāns hätte nicht genügt, um solche Lehren zu schaffen, wie sie von *Fachr al-Dīn* <sup>1)</sup>, *Al-Šahrastānī* <sup>2)</sup> und *al-Ījī* <sup>3)</sup> mitgetheilt werden. Die Ḥašwija scheinen keinem solch groben Anthropomorphismus gehuldigt zu haben. Wenigstens ist das, was z. B. von *Ibn Kullāb* berichtet wird, noch weit entfernt vom Anthropomorphismus der Mušabbiha. Um im Korān jene anthropomorphistischen Lehren wiederzufinden, um in der Weise an dem Buchstaben kleben zu bleiben, musste man durch den persischen Menschendienst, durch die Lehre der Incarnation hierzu vorbereitet sein. Immerhin handelte *al-Aš'arī* im Sinne des Islāms und der vernünftigen Reflexion, als er diese Lehren bekämpfte.

## II. Al-Aš'arī und seine ersten Nachfolger.

Das Werk *al-Aš'arī's* werden wir am besten würdigen, wenn wir einen Blick auf einzelne Punkte seiner Lehre werfen, auf die Gedanken hinweisen, gegen die er ankämpft, und auf die orthodoxen Lehren, denen er sich anzuschmiegen sucht.

1) *Mafātīh*, VI, S. ۴۴۳. ۴۴۴. VII, S. ۲۱۹. ۲۹۲. VIII, ۶۸۴.

2) I, S. 115 ff. Vgl. besonders II, 402.

3) S. ۳۴۲.

Wie das fortschreitende religiöse Denken es immer zu thun pflegt, so haben auch die Träger desselben im Islâm, die Mu'taziliten, den Sinn ihrer religiösen Documente ihren Ansichten anzupassen gesucht. Das seiner Freiheit noch unbewusste Denken sucht seinen ganzen Gehalt in den angestammten religiösen Documenten wiederzufinden, was oft nur durch eine gezwungene Erklärung ihrer Worte geschehen kann. Und doch können die Vertreter der Reflexion in religiösen Dingen nicht anders handeln, da sie das Recht der Vernunft wahren, aber auch den heiligen Schriften ihre *absolute* Autorität lassen wollen. Denjenigen, in denen der Glaube an die Wahrheit der heiligen Schriften stärker ist als das Vertrauen auf die Vernunft, muss nun das Treiben der rationalistischen Exegeten anstössig sein, da sie sich bei dem wörtlichen Sinn ihrer heiligen Schriften beruhigen. Diesem Motive verdanken wir die Traditionen über die Erklärung des Korâns mit Ausserachtlassung der Traditionen, die dazu dienen sollen, seinen Sinn zu erschliessen <sup>1)</sup>. Auf die Seite der *Ahl al-Sunna* stellt sich nun *al-As'arî*, wenn er das Vorgehen der mu'tazilitischen Exegeten verurtheilt <sup>2)</sup>.

Die meisten Concessionen machte die Lehre *al-As'arî's* der Reflexion in der Lehre vom Tauhid und dem, was damit zusammenhängt. Da eben seine Leistung darin bestanden hat, dass er das dialectische Raisonnement auf die orthodoxe Lehre anwendete, konnte er weder bei dem „*Tarik al-salâma*“ der alten Imâme, noch bei dem Anthropomorphismus verharren <sup>3)</sup>. Nichtsdestoweniger schliesst er sich in Betreff des Sehens Gottes der orthodoxen Ansicht an <sup>4)</sup>. In der von *Spitta* mitgetheilten Einleitung

1) *Abd'l-Lejt al-Samarqandî*, *Bustân al-'arifîn*, S. 49; *Al-Gazâlî*, *Ihjà*, I, S. 203 ff.

2) *Spitta*, a. a. O., S. 87. 92.

3) Seine Attributenlehre s. bei *v. Kremer*, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islâms*, S. 36 f.

4) Bei *al-Samarqandî*, *Bustân*, S. 192, sind die Ansichten einander gegenübergestellt.

*Ibn Hazm*, *Milal*, I, Bl. 168 v.: *المعتزلة: قال ابو محمد ذهبتم في الآخرة وقد رويناه هذا القول عن مجاهد والحسن البصري وعكرمة وقد روى عن عكرمة والحسن ايجاب الروية له تع وذهبتم المجسمة ان الله تع يرى في الدنيا*

in eine Schrift über die Grundlehren des Glaubens finden wir eine Reihe von Punkten aufgezählt, in Betreff welcher er sich in ostentativer Weise der orthodoxen Auffassung angeschlossen hat. Mu'taziliten und Chârigiten leugneten die Fürbitte des Propheten; *al-As'arî* tritt ein für diese Lehre christlichen Ursprunges<sup>1)</sup>. Manche Mu'taziliten verneinten auch die Lehre von der Grabesstrafe, obwohl jüdische Vorstellungen dieser Art im Islâm eine Fülle von Traditionen geschaffen haben<sup>2)</sup>. *al-As'arî* schliesst sich auch hierin der Tradition an. Die Mu'taziliten leugneten, dass Gott Böses schaffen könne<sup>3)</sup>; sie werden dafür von den Orthodoxen, denen sich auch *al-As'arî* anschliesst, die Magier des Islâms genannt<sup>4)</sup>, da sie den Ursprung des Bösen in einer anderen Macht als Gott suchten. In Betreff der Anthro-

والآخرة وذهب جمهور اهل السنة والمرجئة وضرار بن عمرو من المعتزلة الى ان الله تعالى يرى في الآخرة ولا يرى في الدنيا اصلا وقال للحسن بن محمد النجار هو جائز ولم نقطع به الخ. S. auch *al-Ġuwojri*, Kitâb al-iršâd, Bl. 36 r.; *al-Ījî*, S. vā: Mafâtîh an den oben S. 95, A. 1, angeführten Stellen. Obwohl die Frage im Judenthume keine solch eminente Bedeutung hatte, widmet *Josef al-Bašîr*, a. a. O., Bl. 36 v., ihr dennoch ein Capitel unter dem Titel: باب

المعتزلة und gibt also seinen mu'tazilitischen Standpunkt schon in der Überschrift kund.

1) Milal, II, Bl. 70 r: قال ابو محمد اختلف الناس في الشفاعة فانكروها فانهم قوم وهم الخوارج والمعتزلة وكل من منع من ان يخرج احد من النار بعد دخولها وذهب اهل السنة والاشعرية والكرامية وبعض الرافضة الى القول بالشفاعة واحتج المانعون منها بقول الله عز وجل فاينفعهم الى القول بالشفاعة. Vgl. Mafâtîh, III, 181; *al-Ījî*, 340.

2) S. *al-Samarkandî*, Tanbih al-gâfilîn, S. 13; *al-Sa'arî*, Muchtašar tađkirat al-Kurtubi, S. 11, wo die Traditionen über diesen Gegenstand gesammelt sind; Milal, II, Bl. 72 v.: قال ابو محمد ذهب ضرار بن عمرو الغطفاني احد شيوخ المعتزلة: الى انكار عذاب القبر وهو قول من لقينا من الخوارج وذهب اهل السنة ويشتر بن المعتز والجبائي وسائر المعتزلة الى القول به وبه نقول لصحة ما صلح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. Mafâtîh, VII, 311; *al-Ījî*, S. 349.

3) Wie man sich mit Sûre CXIII abgefunden, sehen wir Mafâtîh, VIII, v18. S. auch *al-Kasâtânî* zu *Buchârî*, Kitâb al-ğadar, Nr. 12.

4) S. Mafâtîh, VII, S. v10.

pomorphismen des Korâns ist *al-As'arî* bei dem **بلا كيف ولا تشبيه** der Imâme stehen geblieben.

Es ist interessant, zu beobachten, mit welchem Nachdruck er seine Anschliessung an einzelne Traditionen hervorhebt <sup>1)</sup>. Wir werden hier seinen Worten folgen und die Tradition nachweisen, auf die er anspielt. Er ist der Ansicht der Traditionisten, dass der Sünden wegen Niemand als Ungläubiger betrachtet werden dürfe <sup>2)</sup>. Er glaubt, dass Gott „die Herzen umwendet und sie zwischen zwei Fingern hält, dass er die Himmel auf ein Paar Finger und die Erde auf ein Paar Finger legt“. Er lehrt, dass die Furt, die Wage, die schmale Brücke und die Auferstehung nach dem Tode Wahrheit seien <sup>3)</sup>.

Der Glaube besteht nach ihm aus Wort und That, kann grösser und kleiner werden <sup>4)</sup>.

Es werden von ihm auch einzelne religionsgesetzliche Bestimmungen erwähnt, die er für richtig hält, was ebenfalls seine Zugehörigkeit zur *Ahl al-sunna wa'l-jamâ'a* beweisen soll. Solche Bestimmungen sind, dass man am Freitag oder an Festtagen hinter einem Ungläubigen stehend sein Gebet verrichten darf <sup>5)</sup>, dass das Wischen über die Stiefel auf der Reise und zu Hause anstatt des Fusswaschens erlaubt sei <sup>6)</sup>. *Al-As'arî* glaubt an die

1) *Spitta*, a. a. O., S. 98 ff.

2) S. meine Abhandlung: Zur Gesch. der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern, Z. D. M. G., XLII, S. 609, A. 3.

3) Diese Punkte der muhamedanischen Eschatologie werden in einem jeden Kalamwerke behandelt.

4) Über die Begriffsbestimmungen des „Îmân“ s. *Goldziher*, Die Zâhiriten, S. 126 u. ff. u. 372. Ausser den von diesem Schriftsteller angeführten Stellen s. noch *Mafâtiḥ*, I, S. 246. II, 56 ff., vgl. auch V, 570 ff.; *al-Îjâz*, S. 274. Die Traditionen, denen sich *al-As'arî* anschliesst, sind B. Îmân, Nr. 33., und mehrere bei *al-Samarḳandî*, *Bustân*, S. 147.

5) *Milal*, II, Bl. 105 r.: **الكلام في الصلاة خلف الفاسق والجهاد معه والحدج معه ودفع الزكاة اليه ونفاز احكامه من الاقصية والحدود وغير ذلك**، قال ابو محمد ذهب طائفة الى انه لا يجوز الصلاة ولا شى مما ذكرنا مع الفاسق وهو قول الخوارج والشيعنة وجمهور المعتزلة وبعض اهل السنة وقتل اخرون الا الجمعة والعيدسين وذهب جميع الفقهاء التابعين وأكثر من بعدهم وجمهور اصحاب الحديث الى جواز الصلاة خلف الفاسق الجمعة وغيرها الخ.

6) B. *Wudâ'*, Nr. 49.



Wahrheit mancher Träume und an die Möglichkeit ihrer Erklärung, worin er ebenfalls der Tradition folgt <sup>1)</sup>. Wider Mu'taziliten und Chârîgiten lehrt er das Geschaffensein von Paradies und Hölle <sup>2)</sup>, wider die Ersteren das Dasein von Zauberern <sup>3)</sup>, Dämonen, von der Einflüsterung des Satans <sup>4)</sup>. Auch den Glauben an die Wunder der Heiligen will er unangetastet lassen. Mit diesen letzteren Punkten hat *al-As'arî* grosse Errungenschaften der mu'tazilitischen Aufklärung aufgegeben. Diese hat, die Resultate moderner Aufklärung vorwegnehmend, Magie und Hexerei, wie auch die Wunder der Heiligen, geleugnet; indem *al-As'arî* in diesen Punkten sich dem Volksglauben, der durch die Traditionisten noch genährt wurde, anschloss, hat er den muḥammedanischen Völkern wichtige Errungenschaften des Itizâl genommen.

Characteristisch ist auch sein Standpunkt in einer Frage, die von dem getrübbten sittlichen Urtheil des Mittelalters zeugt. In Betreff der frühverstorbenen Kinder der Götzendiener gab es unter den Muḥammedanern verschiedene Ansichten, die sich alle auf Traditionen stützten <sup>5)</sup>. Nach einer Ansicht sollten sie ins

1) B. Ta'bir, Nr. 1. ff.

2) Milal, II, Bl. 81 v.: الكلام في خلق الجنة والنار، قال ابو محمد ذهب طائفة من المعتزلة ومن الخوارج الى ان الجنة والنار لم يخلقا بعد وذهب جمهور المسلمين الى انها قد خلقتنا وما نعلم لمن قال انها لم يخلقا بعد الخ.

3) S. meine Bemerkungen in Graetz-Frankl's Monatsschrift für Gesch. und Wiss. des Judenthums, 1886, S. 314.

4) Die Ansicht derselben s. Mafâtiḥ, I, 48.

5) B. Kadar, Nr. 2; *al-Samarḳandî*, Bustân al-'arîfin, S. 14; Milal, II, Bl. 76 r.: الكلام على من مات من اطفال المسلمين والمشركين قبل البلوغ، قال ابو محمد اختلف الناس في حكم من مات قبل البلوغ من اطفال المسلمين والمشركين ذكوراً واناثهم فقالت الارزاقية من الخوارج اما اطفال المشركين ففي النار وذهب طائفة الى انه توعد لهم نار يوم القيامة ويومرون باقتحامها فن دخلها منهم ادخل للجنة ومن لم يدخلها منهم ادخل النار وذهب آخرون الى الوقوف فيهم وذهب بعض المعتزلة الى انهم يصيرون يوم القيامة توبياً وذهب جمهور الناس الى انهم في الجنة وبه اقول، *Al-Sarâni*, a. a. O., S. 116.

Paradies, nach einer anderen in die Hölle kommen, nach einer dritten sollten sie in jener Welt die Diener der Frommen sein. Als *Abû Hanîfa* über sie befragt wurde, antwortete er, er wisse über sie nichts mitzuteilen. *Abû al-Lejt al-Samarḳandî* meint, da die Traditionen voneinander abweichen, sei das Beste, über die Frage ganz zu schweigen. *Al-Aš'arî* hält die Ansicht oder vielmehr die Tradition für die richtigste, nach welcher am Tage der Auferstehung ein Feuer für jene Kinder angezündet und ihnen gesagt werden wird: „Rennt da hinein“. Diejenigen, welche dem Befehl gehorchen, kommen in das Paradies, die Widerstrebenden werden aber zur Hölle verdammt.

Aus allen diesen Einzelheiten geht hervor, dass *al-Aš'arî* seine grossen Erfolge dem Umstande zu verdanken hatte, dass er, soweit es anging, in Fragen des Tauḥîd auch der Reflexion Concessionen machte, was besonders seine Lehre von den Attributen und dem Worte Gottes beweist, in allen anderen, sowohl dogmatischen als religionsgesetzlichen Fragen aber sich der Ansicht anschloss, welche derjenigen der *Ahl al-sunna wa'l-ġamā'a* am meisten entsprach. Er that dies in einer Weise, die geeignet war, die Aufmerksamkeit der Orthodoxen auf ihn zu lenken; er war sichtlich bestrebt, seine Übereinstimmung mit den Rechtgläubigen in den kleinsten Punkten hervorzukehren, wodurch die Abweichungen von ihnen, wo nicht verdeckt, so doch weniger auffallend wurden. Auch hatte er, wie wir durch *Ibn Ḥazm* wissen, in manchen Fragen zwei Ansichten aufgestellt <sup>1)</sup>, von denen die eine mit der orthodoxen identisch war, die andere aber noch einen Beigeschmack von seinen alten mu'tazilitischen Ansichten beibehielt. Mit diesen Bemerkungen glaubten wir die bisherigen Forschungen über die Ansichten des Begründers des orthodoxen Kalâms ergänzen zu dürfen.

Wir sahen schon oben in der Skizze *Ibn Chaldûn's* von der Geschichte des Kalâms, dass der unmittelbare Schüler *al-Aš'arî's*, der seine Lehre weiterentwickelte, *Abû'l-Abbâs b. Muġâhid al-Tâ'î al-Bašrî* war. Wir finden in der Literatur kaum eine Spur von ihm. *Ibn Ḥazm* erwähnt ihn als den Lehrer des *Abû Bekr al-Bâḳilânî* und des *Abû Bekr Muḥammed b. al-Hasan b. Fûrak* und

1) S. Z. D. M. G., XLII, S. 665.

theilt die Ansicht von ihm mit, nach welcher die Propheten infallibel seien <sup>1)</sup>).

Von *Ibn Fúrak* <sup>2)</sup> kennen wir die Ansicht, dass Muḥammed nur zur Zeit, da er lebte, ein Prophet war; später aber sei er es nicht gewesen. Wegen dieser Lehre wurde er von *Mahmūd b. Sebuktekín* vergiftet. Von dieser Thatsache werden wir durch *Ibn Ḥazm* in Kenntniss gesetzt, der sie dem *Sulejmán b. Chalaf al-Báǧí* <sup>3)</sup>, einem hervorragenden Aš'ariten, nacherzählt. Später mochte diese Thatsache so manchen Aš'ariten unangenehm berührt haben <sup>4)</sup>. Er war auch der Ansicht, dass der Prophet nur keine Hauptsünde begehen, sonst aber wohl sündigen konnte <sup>5)</sup>. Vom Korán lehrte er, dass, wenn man seine Worte höre, man auch das Wort Gottes höre, worin er von den übrigen Aš'ariten abwich, da diese nach dem Gründer des orthodoxen Kaláms zwischen dem Gottesworte, dem ewigen, ungeschaffenen

1) Milal, II, Bl. 161 r.: وما استاذها أبو العباس بن مجاهد الطائى المصرى فانه منع من كل ذلك وحاشى لله ان يجوز من نبى اختاره الله تعالى لوحيه ذنب بعهد لا صغير ولا كبير.

2) *Ibn Chalikán*, Nr. 621; Milal, I, Bl. 35 r.: الردّ على من زعم ان الانبياء عليهم السلام ليسوا انبياء اليوم ولا الرسل اليوم رسلا، قال أبو محمد حدثت فرقة مبتدعة تزعم ان محمد بن عبد الله بن عبد المطلب صلعم ليس هو الآن رسولا ولكنه كان رسول الله وهذا قول تذهب اليه الاشعرية واخبرنى سليمان بن خلف الباجى وهو من مقدميهم ان محمد بن الحسن بن فورك الاصبهانى على هذه المسئلة قتله بالسم محمود بن سبكتكين صاحب ما دون النهر من خرسان قال أبو محمد وهذه مقالة خبيثة مخالفة لله تعالى ورسوله صلعم erwähnt auch *Ibn Chalikán*.

3) Über *Sulejmán b. Chalaf* s. *Goldziher*, Die Zāhiriten, S. 171; *Ibn Chalikán*, Nr. 274; *Fawát al-wafájt*, I, S. 1vo; *Ṭabakát al-mufasssirin*, Nr. 39.

4) S. *Goldziher*, a. a. O., S. 170.

5) Milal, II, Bl. 161 r.: واما صاحبه ابن فورك فانه منع من هذا او انكره. ولكنه جاز على النبى صلعم صغار المعاصى فقط.

Gottesworte, und dessen Offenbarung, dem Korân, einen Unterschied machten <sup>1)</sup>).

Eine grosse Bedeutung in der Geschichte des As'aritenthums hat der zweite Schüler *Ibn Muğâhid's*, der *Ķâdî Abû Bekr al-Bâķilânî* <sup>2)</sup>). Er wurde von den As'ariten schon zu seinen Lebzeiten als ihr Meister anerkannt, was er sowohl durch seine schriftstellerische Thätigkeit als auch durch seine dialektische Gewandtheit verdient hatte. Ein zeitgenössischer Dichter besang ihn nach seinem Tode mit folgenden Worten:

„Blicke hin auf den Berg, wo die Leute gehen,  
 „Blicke hin auf das Grab, das keinen Prahlerden birgt;  
 „Siehe, es ist der Held des Islâms <sup>3)</sup>, der da verborgen;  
 „Siehe die Perle des Islâms in ihrer Muschel“.

Es fanden sich aber auch solche, die ihn neben Mu'aziliten nannten und des Unglaubens bezichtigten <sup>4)</sup>). Er starb in Bağdâd i. J. 403.

Von seinen Werken ist eines, das von der wunderbaren Beschaffenheit des Korâns handelt, auf uns gekommen <sup>5)</sup>). Seine Ansichten kennen wir aus den zahlreichen Anführungen in späteren, besonders dogmatischen, Werken. *Ibn Chaldûn*, der die Veränderungen in den Ansichten der Mutakallimûn sehr wohl beobachten konnte, bemerkt von *al-Bâķilânî*, dass er es gewesen sei, der in den Kalâm die Begriffe der Atome, des „leeren Raumes“, die Ansicht, dass ein Accidens der Träger eines andern Accidens nicht sein kann und dass ein Accidens während zweier

1) *Mafâtîh*, IV, S. 59.: واعلم ان الاستاذ ابا بكر بن فورك زعم انا اذا سمعنا هذه الحروف والاصوات فقد سمعنا مع ذلك كلام الله تعالى واما سائر الاصحاب فقد انكروا عليه هذا القول الخ

2) *Ibn Chalikân*, Nr. 619.

3) S. *Goldziher* in *Z. D. M. G.*, XLI, S. 62, wo er von *al-Dârakutnî* das „Schwert der Sunna“ genannt wird.

4) *Ibn Hazm*, *Milal*, II, Bl. 169 r., werden folgende Verse angeführt:

شهدت بان ابن المعلم هازل باصحابه والباقلانى اهذل  
 وما للجعل الملعون في ذاك دونه وكلمهم في الكفر والافسك مشترك

Über *al-Ķur'âl* s. oben S. 87.

5) *Catalog der Bibliothek des Chedive*, I, S. 5f, Nr. 10.

Zeiteinheiten nicht fort dauern kann, einführte. Wir haben keinen Grund, *Ibn Chaldūn's* diesbezügliche Angaben zu bezweifeln und so können wir nur feststellen, dass von *al-Bāḳilānī* neue Gedankenelemente aus der griechischen Philosophie, oder vielleicht aus der Dogmatik der orientalischen Kirche <sup>1)</sup>, in den Kalām eingeführt worden sind, und dass diese Elemente für die weitere Entwicklung des Kalāms von entscheidender Wichtigkeit waren. *Maimūnī*, dessen Bericht über den Kalām zum Werthvollsten gehört, was wir über diesen Gegenstand besitzen, führt die oben erwähnten Begriffe und Ansichten als die grundlegenden Gedanken der Mutakallimūn vor <sup>2)</sup>, und noch später singt ein afrikanischer, kalāmfeindlicher Dichter, *Abū'l-Ḳāsim al-Rūḥī* aus Tūnis:

„Gott ist mein Herr, und ich brauche nicht zu wissen,  
 „Was ein Atom, was der ‚leere Raum‘ sei,  
 „Was der Urstoff, der da rufet:  
 „Was habe ich, wenn ich der Form bar bin?“ <sup>3)</sup>.

Die Begriffe *al-Bāḳilānī's* behaupteten sich also immer in der weiteren Entwicklung des Kalāms, wovon übrigens auch die zahlreichen Anführungen zeugen. *Ibn Ḥazm* erwähnt und citirt von ihm das „Kitāb al-ibtisār fī'l-ḳurʿān“ <sup>4)</sup> und ein Buch über die Ansichten der Ḳarmāṭen <sup>5)</sup>. Er erwähnt seine Ansicht, dass man von Gott auch andere Namen als die, welche im Ḳorān und in der Tradition vorkommen, gebrauchen dürfe <sup>6)</sup>. *Al-Bāḳilānī* und seine Genossen sollen auch behauptet haben, dass Alles, was in den Traditionen von der Verwandlung der Seelen der

1) An einer anderen Stelle habe ich darauf hingewiesen, dass der Terminus الجوهر الفرد die Übersetzung des griechischen μέρικα οὐσία ist.

2) More, I, Cap. 73, Prop. I, II, VI, IX.

3) *Ibn Chaldūn*, Muḳaddima, S. 44.

الله ربّي ولسنت ادري ما الجوهر الفرد وما الخلاء  
 ولا الهيلول التي تنادى ما لى عن صورة عراء  
 ولا وجود ولا انعدام ولا ثبوت ولا انتفاء

4) S. Z. D. M. G., XLII, S. 666.

5) Milal, II, Bl. 158, v.: مذهب القرامطة في كتابه.

6) Milal, II, Bl. 152 v. Vgl. auch *al-Īḡī*, S. 141.

Märtyrer in grüne Vögel, von der Rückkehr der Seele des Todten in den Körper vorkommt und was überhaupt von einem Erscheinen der Seele im Raume gesagt wird, sich nur auf einen kleinen Theil des betreffenden Todten beziehe <sup>1)</sup>. Manche Aś'ariten brachten diese Lehre mit einer anderen Tradition in Zusammenhang <sup>2)</sup>.

Bemerkenswerth ist noch seine Meinung, dass die natürlichen Eigenschaften der Dinge nicht existirten: das Feuer brennt nicht, der Schnee macht nicht kalt, das Brod sättiget nicht, sondern, so können wir diese Ansicht nach den Angaben *Maimūnī's* ergänzen: Gott schafft in den Dingen in jedem Augenblick diese Accidenzen <sup>3)</sup>.

Ein Schüler des *Ibn Fúrak* war *Abū'l-Kāsim al-Kusejrī* (st. 465), von dem zwar berichtet wird, er wäre in dogmatischen Fragen dem *Aś'arī* und in religionsgesetzlichen dem *Šāfi'ī* gefolgt <sup>4)</sup>, der aber auf die Entwicklung des Kalāms keinen Einfluss hatte. Von grösserer Bedeutung scheint ein Schüler *al-Bāqilānī's* gewesen zu sein, der von *Ibn Ḥazm* in sehr heftiger Weise bekämpft wird, *Abū Ga'far al-Sunnānī*, *Ḥađī* von *Mausil*. Da die Polemik *Ibn Ḥazm's* gegen ihn mit seinen Angriffen auf andere Aś'ariten und Murgiten im Zusammenhange steht, so werden wir sie im Zusammenhange darstellen.

Ein Theil der Murgiten behauptet, dass derjenige, welcher an

1) Milal, II, Bl. 155 v.: وقال السمناني أن الباقلاني وأصحابه يقولون أن كل ما جاء في الخبر من نقل أرواح الشهداء إلى حواصل طير خضر وإن روح الميت تترد إلى جسده في قبره وما جرى مجرى ذلك من وصف الروح بالقرب والبعد والانتقال والسكون والعذاب فكل ذلك محمول على أقل جزء من أجزاء الميت والشهيد والكافر وإعادة الحياة في ذلك للجزء

2) Das.: وهذا من طريق الهوس وتطاس [?] الدين ونقد قال أبو محمد وأخبارنا ثقة من أصحابنا أنه سمع بعض مقدميهم يقول أن الروح إنما يبقى في عجب الذنب لقول رسول الله صلعم كل ابن آدم يأكله عجب الذنب . . . إل. إل. Über الذنب منه خلق ومنه يركب

s. *Steinschneider*, Polemische und apologetische Literatur, S. 421.

3) *More*, I, Cap. 73, Prop. VI.

4) *Ibn Challikān*, Nr. 404.

Gott glaubt und die Prophetie Muḥammed's leugnet, weder als Gläubiger, noch als Ungläubiger betrachtet werden kann; er ist Gläubiger und Ungläubiger zugleich <sup>1)</sup>. Die Karrāmijja behaupteten, heisst es bei *Ibn Ḥazm*, die Propheten wären nicht infallibel gewesen, sie hätten auch Hauptsünden begehen können, nur in Betreff ihrer prophetischen Mittheilungen wären sie infallibel gewesen. Ähnliches behauptete auch *Sulejmân b. Chalaf al-Bâfi*, ein hervorragender Aś'arite. Als aś'aritische Ansichten werden von *Muḥammed b. al-Ḥasan b. Fúrak al-Iṣbahânî* erwähnt, „dass Gott Alles durch sein Wesen bestimmt thue; er könne nicht die Welt vernichten, ohne in einen Zustand der Unbehaglichkeit zu kommen, wie es der war, welcher der Schöpfung voranging. Auch behaupten sie, er sei ein beweglicher Körper, weisses Feuer, er könne die verwesten Körper nicht zurückbringen, nur andere ähnliche schaffen. Zu ihren Dummheiten gehört auch, dass sie glauben, es könne zur selben Zeit zwei oder auch mehrere Imâme geben <sup>2)</sup>. Ferner behaupten die Aś'arijja, dass die Juden und Christen zur Zeit Muḥammed's diesen nicht gekannt und dass er in ihrer Taurât nicht angedeutet gewesen sei. Dies ist aber eine freche Lüge und Ketzerei, offenbarer Widerspruch gegen den Korân; sie kannten ihn, wie man einen Ġâr kennt; sie wussten, dass er Muḥammed b. 'Abd Allâh b. 'Abd al-Muṭṭalib sei“. — Hier beruft sich *Ibn Ḥazm* auf sein polemisches Werk, in dem er auch gegen den Kairuwâner Aś'ariten *Michtâf b. Dúnâs* geschrieben hat <sup>3)</sup>. Die

1) Milal, II, 149 v.

2) Das.: وذكر عن محمد بن الحسن بن فورك الاصبهاني الاشعري: انهم يقولون ان الله عز وجل يفعل كل ما يفعل بذاته وانه لا يقدر على اثناء خلقه كله حتى شقى وحده كما كان من قبل ان يخلق قالوا ايضا ان كلام الله عز وجل لا يقدر على غير ما فعل تعالى الله عن هذا وقالوا ايضا انه جسم متحرك ابيض النور وذكر عنهم انهم يقولون انه عز وجل لا يقدر على اعادة الاجسام بعد بلاء لكن يقدر على ان يخلق مثلها ومن حماقاتهم انهم يجيزون كون امامين واكثر في وقت واحد.

3) Milal, II, Bl. 150 v.: وقد تفصينا الردّ عليهم في ما خلا من ديواننا هذا رسمناه بكتاب اليقين في النقص على الملحدين المكين عن

erwähnten Ketzereien hätten die Kairuwāner Ašariten offen bekannt, wie dies ihm ein jeder Gelehrter, der mit ihnen verkehrt hat, wie *‘Abd al-Rahmān al-Kurašī al-Ġamrī* und *Ibn Ġādīda al-Kairuwānī*, versicherte.

Der Kādī von Maušil, *Abū Ġaḥfar al-Sumnānī* erwähnt in seinem bekannten Werke, Gott habe fünfzehn Attribute, die alle ewig und von einander verschieden seien, was auch *Mejmūn b. ‘Aḳīl* und noch andere von den Ašariten in ihren Schriften offen bekannt haben <sup>1)</sup>. Ja, *al-Ašarī* selbst sagt in seinem „Kitāb al-māgālis“, dass es ausser Gott Dinge gebe, die ewig seien, wie er selbst <sup>2)</sup>. — „Zu den Dummheiten der Ašariten gehört auch ihre Ansicht, dass die Menschen Zustände hätten, die weder existierend, noch nichtexistierend, weder bekannt, noch unbekannt, weder geschaffen, noch ungeschaffen, weder wahr, noch unwahr seien“ <sup>3)</sup>.

ابليس اللعين وسائر الكاذبين نقضنا فيه كلام رجل من متكلميهم من اهل القيروان اسمه محطاف بن دوناش في كتاب اللغة في نص هذه المقالة الملعونة، قال ابو محمد هذا صرح به المنتمون الى الاشعري بمدينة القيروان اخبرنا بذلك عندهم كل من لقبهم من اهل المعرفة كعبد الرحمن ابن الطهه [?] القرشي الغمري وابن جديدة القيرواني وغيره وليس منهم احد ينكر هذا حيث كان هذا الا من كان منهم جاهلا بمذهبهم.

1) Milal, II, Bl. 151 r.: ذكر هذا عند ابى جعفر السمنانى الاعمى قاضى الموصل تلميذ البناقلانى فى كتابه المشهور وهو من اكابرهم ان الله تعالى خمسة عشر صفة كلها قديمة لم تنزل مع الله عز وجل وكلها غير الله تعالى ولا خلاف له عز وجل وكل واحدة منها غير الاخرى منها وخلاف لسائرهما والله تعالى غيرهن وخلافهن صرح بهذا ميمون بن عقيل وغيره منهم فى كتبهم.

2) Das.: مع الله بان المعروف بالمجالس بان مع الله

اشياء سواه لم تنزل معه كما انه لم ينزل

ومن حماقات الاشعرية قولهم ان للناس احوالا ومعانى لا موجودة ولا معدومة لا معلومة ولا مجهولة لا مخلوقة ولا غير مخلوقة ولا ازلية ولا محدثة ولا هي حق ولا هي باطل الخ



„Ferner behaupten alle Aśariten, Gott trage die Attribute in seinem Wesen. Wörtlich sagt *Abū Gaʿfar al-Sumnānī*, der Blinde, *Kāḍī* von Mausil, der Grösste unter den Anhängern *al-Bāḳilānī's* und der Vornehmste unter den Aśariten in dieser Zeit, dass, wenn Jemand behaupte, Gott sei ein Körper, weil er seine Attribute trage, der Sinn seiner Worte alsdann richtig sei; nur im Ausdruck habe er sich geirrt. Das ist der Wortlaut seiner Rede in seinem bekannten grossen Werke. Überhaupt, was wir von ihnen anführen werden, ist der Wortlaut ihrer Rede in ihren Büchern, Wort für Wort; wir setzen nichts hinzu und nehmen nichts hinweg. Nach *al-Sumnānī* hat Gott mit der Welt gemein die Existenz und das Fürsichsein, welches demjenigen der Substanzen und Körper gleich ist, da er Attribute besitzt, die an ihm haften, die in seinem Wesen sind. Wir kennen keinen von den übertriebensten *Muṣabbiḥa*, der die Kühnheit gehabt hätte, solches zu behaupten, wie dieser gottlose, unwissende Ketzer, der Gott lästert: „Er habe etwas gemein mit der Welt!“ Verhüte Gott, dass man von ihm behaupte, er habe etwas mit irgend einem Dinge gemein! <sup>1)</sup>. Ferner lehrt *al-Sumnānī* nach seinen aśaritischen Lehrern, der Sinn der Worte des Propheten, dass Gott den Adam nach

1) 151 v.: وقالوا كلم ان الله تعالى حامل لصفاته في ذاته نص قول ابى جعفر السمنانى الاعمى قاضى الموصل وهو اكبر اصحاب الباقلانى ومقدم الاشعرية في وقت[نا] هذا وقال هذا السمنانى ان من سمى الله جسما من اجل جملة لصفاته فقد اصاب المعنى وأخطأ في التسمية فقط هذا نص كلامه في كتابه الكبير المشهور وكل ما نورد عنهم فانما نورد نص كلامهم في كتبهم حرفا حرفا لا نزيد ولا ننقص وقال السمنانى ان الله تعالى مشارك للعالم في الوجود وفي قيامه بنفسه كقيام الجواهر والاجسام في انه ذو صفات قائمة به موجودة بذاته كما ثبت ذلك بما هو موصوف بهذه الصفات من جهة اجسام العالم وجواهره وهذا نص كلامه حرفا حرفا وما نعلم احدا من غلاة المشبهة اقدم على ان يطلق ما اطلق هذا المبتدع الملاحد للجاهل المهود عن الله تعالى مشارك للعالم حاشى الله من اطلاق اسم المشاركة عليه بشى اصلاً

seiner Gestalt geschaffen, sei der, dass er ihn mit seinen Attributen ausgestattet, die Engel vor ihm wie vor sich selbst habe huldigen lassen, was Alles aber pure Ketzerei ist <sup>1)</sup>. Er behauptet auch, es sei unrichtig, zu sagen, das Wissen Gottes sei verschieden von jedem anderen Wissen, und seine Macht sei verschieden von jeder anderen, denn alle werden ja von uns als Wissen und Macht bezeichnet“. Hieraus folgt nach *Ibn Hazm*, dass nach seiner Ansicht das Wissen und die Macht Gottes von derselben Art seien, wie die unserigen, und da unsere Macht und unser Wissen geschaffene Accidenzen sind, folglich auch das Wissen und die Macht Gottes geschaffene Accidenzen seien. Ganz offen sagen aber *al-Sumnânî* und *Ibn Fûrak* in der Einleitung zu seinem Uşûlwerke, dass alles Geschaffene und Ungeschaffene, also auch Gott, determinirbar sei, was ebenso eine Ketzerei ist, wie die Äusserung *al-Sumnânî's*, Gott sei seiner Attribute bedürftig, was höchstens nur noch die Juden, seine Brüder, zu behaupten im Stande waren <sup>2)</sup>.

1) Das.: وقال السمناني عن شيوخه من الأشعرية أن معنى قول النبي صلعم ان الله تعالى خلق آدم على صورته بما هو على صفة الرحمن من الحياة والعلم والافتقار واجماع صفات الكمال فيه واسجد له ملائكته كما اسجدتم لنفسه وجعل لهم الامر والنهي على ذريته كما كان لله تعالى كل ذلك.

2) وقال السمناني انه لا يصح القول بان علم الله تعالى مخالف للعلوم كلها ولا ان قدرته تعالى مخالفة للقدر كلها لانها كلها داخله تحت قولنا ووصفنا القدر والعلوم، قال ابو محمد هذا نص كلامه وهذا بيان بان دينهم ان علم الله تعالى وقدرته من نوع علمنا وقدرتنا وانا الامر كذلك عندهم فعلمنا وقدرتنا عرضان فينا مخلوقتان فوجب ضرورة ان علم الله تعالى وقدرته عرضان في الله مخلوقتان ان من المحال المنتع وقوع ما لم يزل مع المحدث المخلوق تحت حد واحد ونوع واحد ونص السمناني في كتابه ونص أيضا محمد بن الحسن بن فورك في صدر كلامه في كتابه في الاصول ان الحدود لا تختلف في قديم ولا في محدث قالوا ذلك في محديدهم معنى العلم بصفة يقع تحتها علم

Es werden noch andere Äusserungen *al-Sunnānī's* angeführt, die nach der Ansicht von *Ibn Ḥazm* schlimmere Ketzereien enthalten als sämtliche Behauptungen der *Mugassima*.

Einen ähnlichen Widerwillen, wie gegen die Attributenlehre der Aš'ariten, bekundet *Ibn Ḥazm* gegen ihre Auffassung vom Gottesworte <sup>1)</sup>. Zur Charakteristik derselben erzählt er nach einem *‘Alī b. Ḥamza*, dass dieser einen Aš'ariten gesehen, wie er ein Korānexemplar mit dem Fusse stiess. *‘Alī* widersetzte sich dem und sagte: „Wehe dir, dass du so handelst mit dem Buche, in dem das Wort Gottes ist“. „Bei Gott“, entgegnete der Aš'arit, „es ist nur Farbe und Schwärze darin, aber nicht das Wort Gottes“.

Sämtliche Aš'ariten stimmen darin überein, Gott könne nicht ungerecht handeln, auch keine Lüge mittheilen, worin sie nur den Juden gefolgt sind <sup>2)</sup>.

الله تعالى وعلوم الناس وهذا نصّ منهم على ان الله تعّ محدود واقع معنى تحت حدّ واحد ونوع واحد ولئذلك علمه وقدرته في قولهم محدودان واقعان مع علمنا وقدرتنا تحت حد واحد ... ونصّ السمناني في كتابه على ان العالم والقادر والمريد من الله ومن خلقه انما كان محتاجا الى هذه الصفات لكونه موصوفا بها لا بجوارها قال ابو محمد هذا نص كلامه وهذا نصّ منه بلا تكلف [?] ولا تاويل بان الله محتاج الى الصفات تعالى الله عن كفر هذا الارعن وما يدري احدا بلغ هذا الكفر الا اليهود اخوانه القائلين ان الله فقير الخ

1) S. *Goldziher*, Die Zāhiriten, S. 139; *Milal*, II, 153 v.: ولقد اخبرني على بن

حمزة الصوفي انه رأى بعض الاشعرية ينطح المصحف برجله قال فاكرت ذلك وقلت له وبجك تفعل هذا الفعل بالمصحف وفيه كلام الله عزّ وجلّ وقال لي والله ما فيه الا السخام والسواد واما كلام الله فلا او كلاما هذا معناه.

2) *Milal*, II, 154 r.: وقالت الاشعرية كلها ان الله تعالى لا يقدر على ظلم احد البتة ولا يقدر على الكذب ولا على ان يقول المسيح ابن الله حتى يقول قبل ذلك وقالت اليهود انه تعالى لا يقدر على ان يتخذ لهما ولا انه لا يقدر ان يتخذ ولدا وانه لا يقدر البتة ان يظهر

Von *al-Bāqilānī*' theilt *al-Sumnānī* die Ansicht mit, dass Gott die Busse des Sünders nicht annehme und dass das Vermeiden der Hauptsünden noch nicht die Verzeihung der kleineren Sünden bewirke<sup>1)</sup>. Ebenso wie sein Lehrer leugnete auch *al-Sumnānī* die Infallibilität der Propheten ausser dem, was sie im Namen Gottes mittheilen. Ja, es sei sogar möglich, dass der Prophet ausser seiner prophetischen Thätigkeit ein Ungläubiger sei<sup>2)</sup>.

معجزة على يدي كذاب يدعى النبوة فان ادعى الالهية كان حينئذ قادرا على اظهار المعجزات على يديه وانه تعالى لا يقدر على تسمية الجزأ الذي لا يجزئ ولا على ان يدعو احدا] الى غير التوحيد هذا نص كلامهم ... ولقد اخبرني بعض من مجالسنا انه كلم رجلا منهم من اهل قيروان افريقية يعاطب الجدل والعلم بمذهبهم في هذه المسئلة قال فقلت فالث تعالى عندكم لا يقدر على ما يصفونه بالقدرة عليه قال فقال لي نعم لا يقدر لا يقدر وقال هذا الباقلاني لا فرق بين انبى وبين الساحر فيما ياتيان به الا التحدى فقط وهو قول النبى لمن يحضر به هانوا من يعمل كعملى

1) Milal, II, 156 v.: قال ابو محمد وسمعت بعض مقدميهم يقول ان كان على معاصى حمة من زنى وسرق وترك الصلاة وبضيع زكاة وغير ذلك ثم تاب عن بعضها فان توبته تلك لا يقبلها الله عز وجل البتة وقد نص السمناني على ان هذا قول الباقلاني وقول ابي هاشم الجبائي ... ونص السمناني عن شيخه الباقلاني انه كان يقول ان الله تعالى لا يغفر الصغائر باجتنااب الكبائر.

2) Milal, II, 160 r.: ومن كفرانهم اضع ان السمناني نص على ان الباقلاني كان يقول ان جميع المعاصى كلها لا تحاش شيئا مما يجب ان يستغفر الله عز وجل منه فانه جائز وقوعها من رسول الله صلعم ومن كل نبى الا الكذب في البلاغ فقط قال الباقلاني وان نهى النبى صلعم عن شىء ثم فعله فليس ذلك دليلا على ان النهى عنه منسوخ ان قد يفعله عاصيا لله عز وجل قال الباقلاني وليس على اصحابه فرضا

So viel glaubten wir von den Bemerkungen *Ibn Ḥazm's*, die sich besonders gegen *al-Sumnānī* richten, hervorheben zu müssen. Dieser wird jedenfalls eine bedeutende Erscheinung gewesen sein, die auf die Entwicklung des As'aritenthums von Einfluss war.

Zu den Schülern *al-Bāqilānī's* gehörte auch *Abū 'l-Ḥasan 'Alī b. 'Isā* (st. 413), der wegen seiner Lobgedichte auf die Gefährten des Propheten „der Dichter der Sunna“ genannt wurde. Es ist jedenfalls charakteristisch, dass dieser Dichter dem Schülerkreise *al-Bāqilānī's*, der, wie wir sahen, noch Vieles von der Kühnheit der Mu'taziliten besitzt, angehören konnte.

Als ein hervorragender Vertreter der orthodoxen Dogmatik gilt *Abū Ishāq al-Isfarā'īnī*<sup>1)</sup>, der seine Kenntniss des Kalāms zuvörderst dem Schüler *al-As'arī's*, dem *Abū 'l-Ḥusejn al-Bāhili* zu verdanken hatte<sup>2)</sup>. Er wird in späteren Werken als „der Lehrer“ schlechthin erwähnt. Bekannt ist seine Ansicht über die Wunder der Heiligen (*karāmāt al-aulijā'*), die er leugnete. Hie und da werden seine Ansichten von seinem noch berühmteren Schüler *Abū 'l-Ma'ālī Imām al-Ḥaramejn* angeführt<sup>3)</sup>.

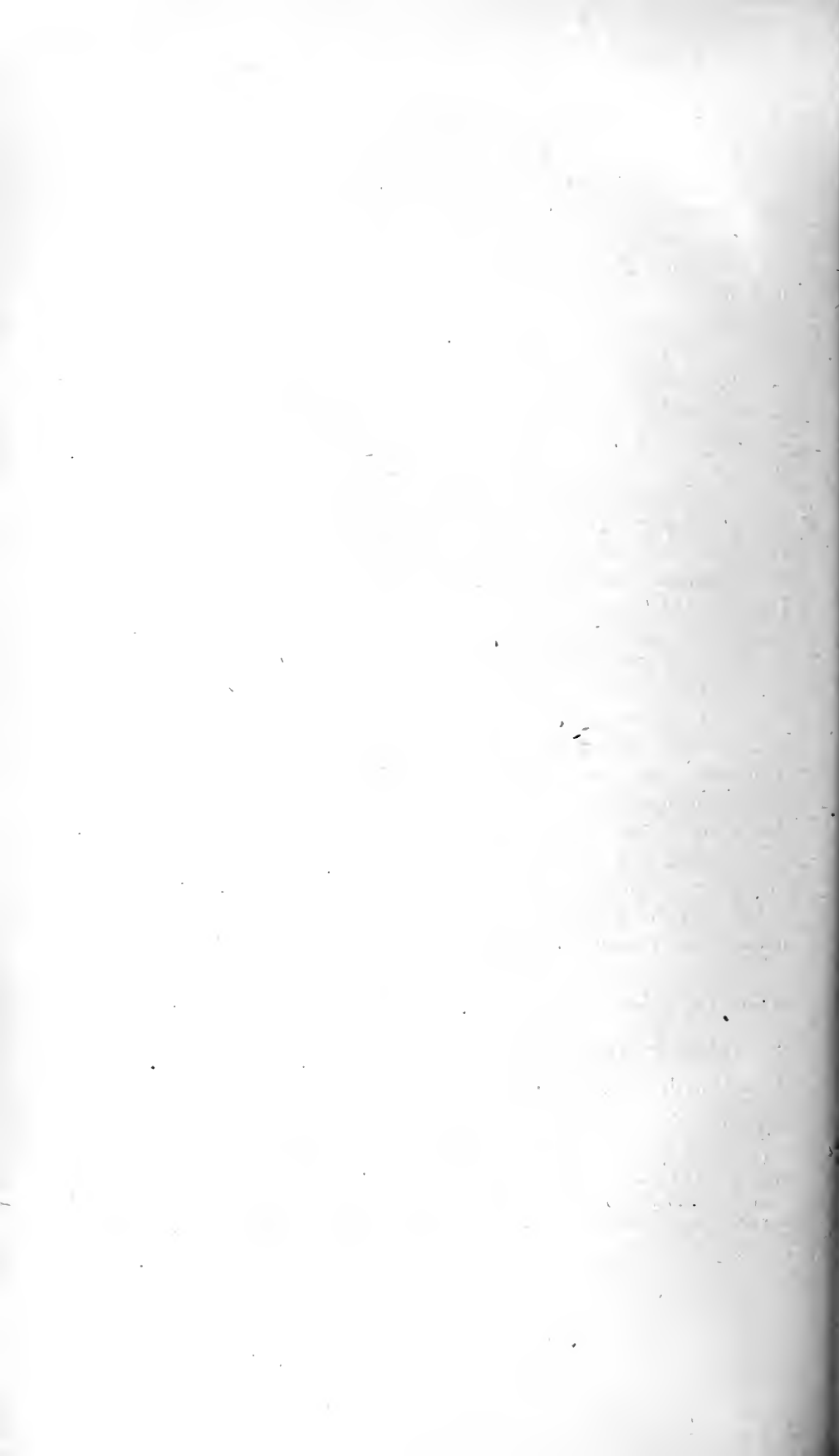
Vom Letzteren besitzen wir einen Auszug aus seinem grossen Kalāmwerke, das den Titel „*al-Sāmil fī uṣūl al-dīn*“ führte. Seine Ansichten zeigen den Übergang vom älteren as'aritischen Kalām zu demjenigen *al-Ġazālī's*. Die Darstellung seiner Lehren würde schon über den Rahmen dieser Abhandlung hinausführen, deren Zweck nur war, einige Voraussetzungen des As'aritenthums zu beleuchten und zu seiner ältesten Geschichte, für welche wir die Angaben aus der späteren Literatur zusammenlesen müssen, einige Beiträge zu liefern.

ان ينكروا ذلك عليه وقال السمناني في كتاب الامامة من ديوانه المشهور لولا دلالة العقل على وجوب كون النبي صلعم معصوما في البلاغ كما لا يجب ذلك فيما سواه من افعاله واقواله [...] وقال ايضا في مكان اخر منه وكذلك يجوز ان يكفر النبي بعد اداء الرسالة،

1) S. über ihn *Ibn Challikān*, Nr. 4. Die Stellen bei *al-Ġazālī* sind angegeben in *Haarbrücker's* Anmerkungen zu *al-Sahrastānī*, II, S. 402.

2) *Ibn Challikān*, ed. Wüstenfeld, VI, S. 136.

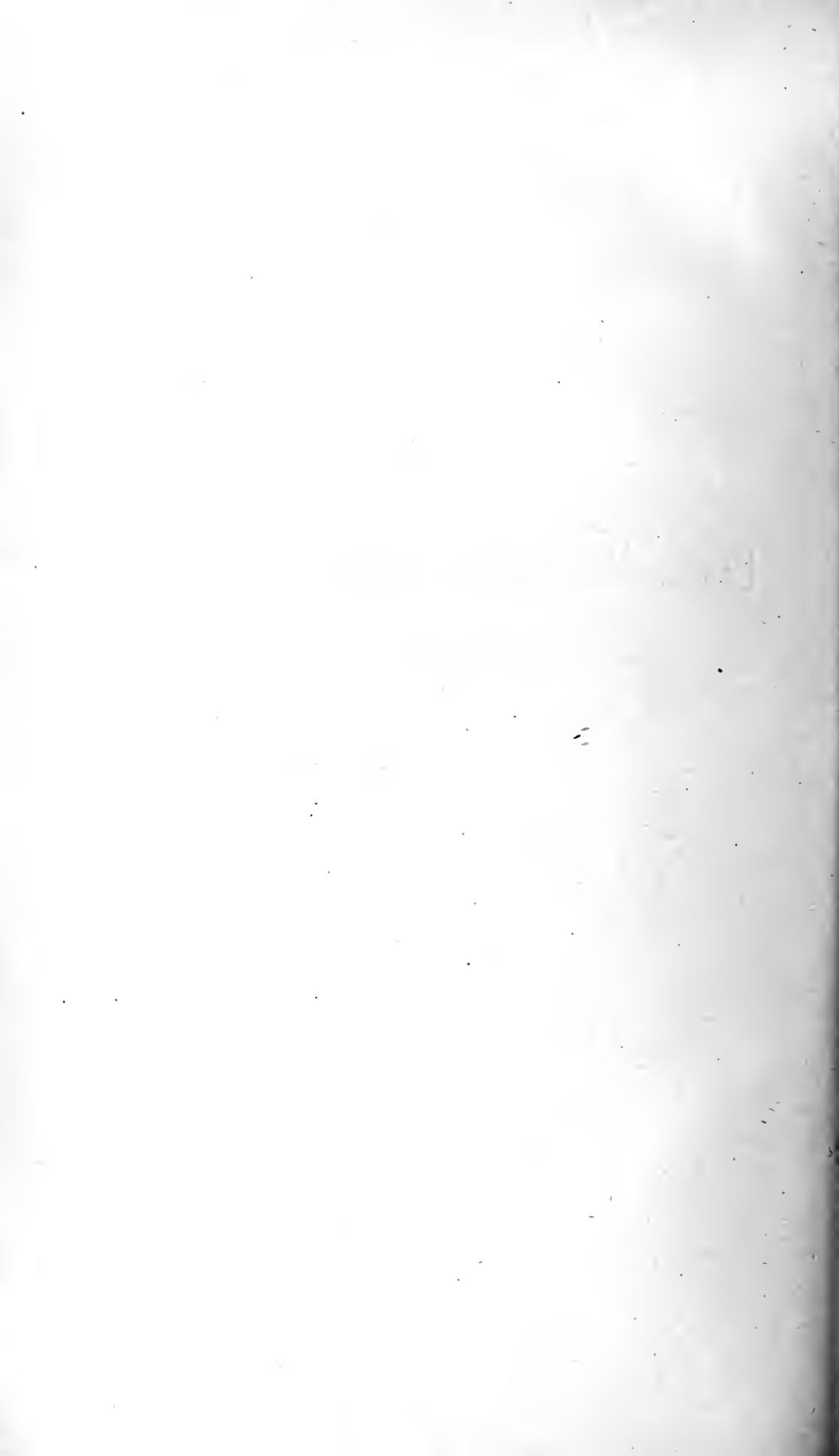
3) Z. B. *Kitāb al-irṣād*, 3 v., 7 v., 8 r., 20 r., 23 r.



L'ambassade d'al-Ghazal auprès du roi des  
Normands

par

A. FABRICIUS.





## L'ambassade d'al-Ghazal auprès du roi des Normands.

Comme il est à présumer, les communications des hommes du Nord avec les Arabes ont été très rares.

Bien longtemps, depuis plusieurs siècles, on connaît les trouvailles fréquentes de monnaies cufiques qui se sont faites très souvent dans le sol de l'île suédoise de Gotland; ces trouvailles témoignent des relations commerciales antiques entre le Nord et l'Orient. Plus tard, dans les temps modernes, on a trouvé des renseignements sur les invasions des Normands dans l'Espagne arabe; mais, de nos jours, c'est grâce à l'infatigable travail du célèbre savant Reinhard Dozy, que bien des auteurs et historiens arabes ont été reproduits, publiés et traduits d'après les manuscrits, qui ont jeté de nouvelle lumière sur l'histoire arabe en général et particulièrement sur les invasions des Normands.

La relation de l'ambassade que Abdérame II après l'invasion de 844 envoya au roi des Normands, est un morceau curieux et unique en son genre. On a connu quelques particularités sur cette ambassade par les extraits qu'en a donnés Maccari (t. I, p. 630) d'Ibn Dihya; mais ils sont si incomplets, qu'ils ne suffisent pas même pour en fixer le temps. Heureusement, le Musée britannique a acheté en avril 1868 un excellent manuscrit de cet ouvrage d'Ibn Dihya, qui porte le titre de „al-Motrib fi ach'ari ahli 'l-Maghrib“ ou le (livre) amusant sur les poésies des Maghribins, et qui n'existait pas jusqu'à lors en Europe. Entre autres articles, il contient l'ambassade d'al-Ghazal.

L'auteur *Abou 'l-Khattab ibn Dihya* ou *Dahya* était d'une naissance très illustre. Il descendait, du côté de son père, d'un

compagnon de Mahomet, et du côté de sa mère, de Hosain, petit-fils du Prophète. Né à Valence vers le milieu du XII<sup>e</sup> siècle, il était fort versé dans la philologie et l'histoire, mais surtout dans les traditions relatives au Prophète. Pour les recueillir, il parcourut l'Espagne mauresque, l'Afrique et l'Asie, et mourut au Caire en 1235.

Mais il a suivi un auteur beaucoup plus ancien, *Tammam ibn Alcama*, qui avait été vizir sous trois sultans, Mohammed, Mondzir et Abdallah, et qui mourut l'an 896, comptant 96 années lunaires.

L'ambassadeur que Abdérame II envoyait au Nord, fut *Yahya ibn al-Hacam Becri* de Jaen, un des poètes les plus renommés de son temps. Dans sa jeunesse, il avait reçu le surnom de *Ghazal* (gazelle) à cause de sa beauté. A Constantinople, où il avait été envoyé en ambassade par Abdérame, il avait su gagner l'empereur et surtout l'impératrice par ses discours spirituels, ses galanteries et ses bons mots.

Voici le texte du manuscrit en traduction de Dozy :

«Lorsque l'ambassadeur du roi des Madjous fut arrivé auprès du sultan Abdérame pour lui demander la paix, après qu'ils furent sortis de Séville, qu'ils en eurent attaqué les environs, qu'ils y eurent été mis en fuite et que le commandant de leur flotte eut été tué, Abdérame résolut de leur répondre qu'il leur accordait leur demande. Il ordonna donc à al-Ghazal d'aller en ambassade avec l'envoyé de leur roi, attendu qu'al-Ghazal avait l'esprit subtil et prompt, qu'il savait répondre nettement, qu'il avait du courage et de l'audace, et qu'il savait entrer par toutes les portes et en sortir. Accompagné de Yahya ibn Habib, il se rendit à Silvès, où un beau navire, pourvu de toutes les choses nécessaires, avait été préparé pour les recevoir. Ils étaient porteurs d'une réponse à la demande du roi des Madjous et d'un présent en retour du sien. L'ambassadeur de ce roi entra dans un autre vaisseau, celui dans lequel il était venu, et les deux embarcations firent route ensemble. A la hauteur du grand promontoire (Saint-Vincent?) qui entre dans la mer, qui est la limite de l'Espagne dans l'extrême Ouest, et qui est la montagne connue sous le nom d'Alowiya, ils furent assaillis par une tempête.

Ce danger passé, al-Ghazal arriva à la limite du pays des

Madjous, à une de leurs îles. On s'y arrêta quelques jours pour réparer les navires et pour se reposer. Puis le vaisseau des Madjous fit voile vers le roi pour lui annoncer l'arrivée de l'ambassadeur. Le roi s'en réjouit, et quand il eut donné l'ordre de faire venir les Andalous, ils se rendirent à l'endroit où il résidait. C'était une grande île dans l'Océan, où il y avait des eaux courantes et des jardins; elle était à trois journées, ce qui équivaut à trois cents milles, de la terre ferme; il y avait une quantité innombrable de Madjous, et dans le voisinage se trouvaient beaucoup d'autres îles, grandes et petites, toutes habitées par des Madjous, et le continent leur appartient aussi; c'est un grand pays qui demande plusieurs jours pour le parcourir. Ils étaient alors païens (Madjous); à présent ils sont chrétiens, car ils ont abandonné le culte du feu, leur ancienne religion; seulement les habitants de quelques îles l'ont retenue; là on épouse encore sa mère ou sa sœur et d'autres abominations s'y commettent aussi. Avec ceux-là les autres sont en guerre et ils les emmènent en esclavage.

Le roi ordonna de préparer pour les Andalous une belle demeure. Il envoya des personnes à leur rencontre et les Madjous accoururent en foule pour les voir, de sorte que les Andalous furent à même de les observer dans leur costume et de s'en étonner. Deux jours après leur arrivée, le roi les appela en sa présence; mais al-Ghazal conditionna qu'il ne serait pas obligé de s'incliner devant lui et que lui et son compagnon ne s'écarteraient en rien de leurs habitudes.

Le roi y avait consenti; mais lorsqu'ils arrivèrent à la salle où le roi, qui était magnifiquement vêtu, les recevrait, ils trouvèrent que, conformément à son ordre, la porte en avait été rendue si basse, qu'on ne pouvait entrer qu'en se baissant. Alors al-Ghazal s'assit par terre, et, s'aidant de ses pieds, il se poussa en avant sur son derrière; puis, ayant ainsi passé par la porte, il se redressa aussitôt.

Le roi avait rassemblé beaucoup d'armes et de choses magnifiques; mais al-Ghazal ne donna aucun signe d'étonnement ou de crainte, et, se tenant debout, il dit: „Salut et bénédiction à vous, ô roi, et à tous ceux qui se trouvent en votre présence! Puissiez-vous jouir longtemps de la gloire, de la vie, de la protection qui peut vous conduire à la grandeur dans ce

monde et dans l'autre, qui durera toujours et où l'on sera en présence du Dieu vivant et éternel, le seul être, qui n'est point périssable. C'est lui qui règne et c'est vers lui que nous retournerons“.

L'interprète ayant traduit ces paroles, le roi les admira et dit: „C'est là un des sages de son peuple et un homme d'esprit“. Cependant il avait été surpris de ce qu'al-Ghazal s'était assis par terre et de sa manière d'entrer les pieds les premiers, et il dit: „Nous avions l'intention de l'humilier; mais il a pris sa revanche en nous montrant d'abord ses semelles. Si ce n'était pas un ambassadeur, nous nous offenserions de cela“.

Ensuite al-Ghazal lui offrit la lettre du sultan Abdérame. On la lui lut et on la lui traduisit. Il la trouva belle, la prit, l'éleva et la mit dans son sein. Puis il ordonna d'ouvrir les coffres qui contenaient les présents, examina les étoffes et les vases, en fut fort content, et permit aux Andalous de retourner à leur demeure, où ils reçurent de sa part un traitement considérable.

Pendant son séjour dans le pays des Madjous, al-Ghazal eut avec eux plusieurs rapports: tantôt il disputait contre leurs savants et les réduisait au silence, tantôt il combattait avec leurs meilleurs guerriers et les perçait de ses coups.

Ayant entendu parler de lui, l'épouse du roi des Madjous voulut le voir et le fit venir. Arrivé en sa présence, il la salua; puis il la contempla longtemps comme frappé d'étonnement. „Demande-lui“, dit-elle alors à son interprète, „pourquoi il me regarde si longtemps, si c'est parce qu'il me trouve belle, ou bien pour une raison tout à fait opposée“. La réponse qu'al-Ghazal donna fut celle-ci: „La raison en est que je ne soupçonnais pas qu'il y eût au monde un tel spectacle. J'ai vu auprès de notre roi des femmes choisies parmi les plus belles de toutes les nations; mais jamais je n'ai vu une beauté qui approchât de celle-ci“. — „Demande-lui“, dit la reine à l'interprète, „s'il raille ou s'il parle sérieusement“. — „Sérieusement“, répliqua-t-il. — „N'y a-t-il donc pas de belles femmes dans votre pays?“ demanda-t-elle. — „Montrez-moi“, répondit al-Ghazal, „quelques-unes de vos dames, afin que je puisse les comparer aux nôtres“. La reine ayant alors fait venir celles qui passaient pour les plus belles, il les examina de la tête aux pieds et

dit: „Elles ont de la beauté; cependant elle n'est pas comme celle de la reine, car la sienne et toutes ses autres qualités ne peuvent pas être appréciées à leur juste valeur par tout le monde, mais seulement par les poètes, et si la reine veut que je décrive sa beauté, ses nobles qualités et son intelligence, dans un poème que l'on récitera dans toutes nos contrées, je le ferai de grand cœur“. La reine, chatouillée dans son amour-propre, tressaillit d'aise et ordonna de lui offrir un présent.

Mais il refusa de l'accepter. „Demande-lui donc“, dit elle alors à l'interprète, „pourquoi il le refuse; est-ce par mépris pour le présent ou pour moi?“ L'interprète ayant exécuté cet ordre, al-Ghazal répondit: „Son présent est magnifique, et en recevoir un d'elle est un grand honneur, car elle est reine et fille de roi; mais le présent qui me suffit, c'est que j'ai eu l'honneur de la voir et d'être reçu par elle avec bonté. Voilà le plus beau présent qu'elle pût me faire, et si elle veut me donner encore davantage, qu'elle me permette alors de revenir à toute heure“. Cette réponse, qui fut traduite par l'interprète, augmenta encore son contentement, et elle dit: „Je veux que l'on porte le cadeau à sa demeure et je lui permets de venir me rendre visite chaque fois que cela lui plaira; jamais ma porte ne lui sera interdite et je le recevrai toujours de la manière la plus honorable“. Al-Ghazal la remercia, appela sur elle la bénédiction du ciel et prit congé.

Tammam ibn Alcama dit: Lorsque j'entendis al-Ghazal faire ce récit, je lui demandai: „Était-elle donc, du moins jusqu'à un certain point, aussi belle que vous le lui faisiez entendre?“ — „Certes“, répondit-il, „elle n'était pas mal; mais à vrai dire, j'avais besoin d'elle et en lui parlant de la manière dont je le faisais, je gagnais ses bonnes grâces et j'obtenais encore plus que je n'avais osé espérer“. Tammam ibn Alcama ajoute: Un de ses compagnons m'a raconté ceci: L'épouse du roi des Madjous fut tellement charmée d'al-Ghazal, qu'elle ne pouvait pas laisser passer un jour sans le voir. S'il ne venait pas, elle le faisait chercher et alors il restait auprès d'elle en lui parlant des musulmans, de leur histoire, du pays qu'ils habitent, des peuples voisins, et ordinairement, quand il l'avait quittée, elle lui envoyait un cadeau, des étoffes, des mets, des parfums ou autre chose. Ces visites fréquentes étant devenues de notoriété

publique, ses compagnons s'inquiétèrent et lui conseillèrent d'être plus prudent. Trouvant qu'ils pouvaient bien avoir raison, al-Ghazal ne fit plus que de rares visites à la reine. Elle lui en demanda la cause, et il ne la lui cacha point. Sa réponse la fit sourire. „La jalousie“, dit elle, „n'est pas dans nos habitudes. Chez nous les femmes ne restent auprès de leurs maris qu'autant qu'elles le veulent, et quand leurs maris ont cessé de leur plaire, elles les quittent“.

(La coutume chez les Madjous, avant que la religion de Rome eût été portée chez eux, était qu'aucune femme ne refusait à un homme (s'il était de même condition); mais si une femme noble voulait épouser un vilain, on la blâmait et sa famille l'en empêchait.)

Lorsque al-Ghazal eut entendu la réponse de la reine, il se rassura et désormais il ne se gêna pas plus qu'il ne l'avait fait avant que ses amis eussent parlé.

Tammam dit: Dans sa jeunesse, al-Ghazal avait été fort joli; c'est pour cela qu'on lui avait donné le surnom de gazelle, et dans l'âge mûr c'était un bel homme. A l'époque où il partit pour les pays des Madjous, il frisait la cinquantaine et il commençait à grisonner, mais il avait encore toute sa force, toute sa vigueur, et il n'avait pas cessé d'être beau. Or l'épouse du roi, laquelle s'appelait Noud, lui demanda un jour quel était son âge. „Vingt ans“, répondit-il en badinant. „Comment se peut-il“, dit-elle alors à l'interprète, „qu'un homme de vingt ans ait les cheveux gris?“ — „Pourquoi pas?“ répondit-il à l'interprète; „n'a-t-elle donc jamais vu un poulain qui était gris au moment de sa naissance?“ Cette réponse la mit de belle humeur et al-Ghazal improvisa à cette occasion ces vers:

„Tu as à supporter, ô mon cœur, un amour qui te harasse et contre lequel tu te défends comme contre un lion. Je suis épris d'une dame normande, qui ne veut pas que le soleil de la beauté se couche jamais, et qui demeure à l'extrémité du monde, là où l'on pénètre bien rarement“.

„O Noud, belle dame qui a la fraîcheur de la jeunesse et dont le visage brille comme une étoile, jamais, je le jure, je n'ai vu une personne qui ait charmé mon cœur comme tu l'as fait, et si je m'avisais un jour de dire que mes yeux ont vu ta pareille, je mentirais bien certainement“.

„Quand elle eut dit en badinant: „„Il me semble que ses cheveux ont blanchi““, je lui répondis sur le même ton: „„Le poulain est gris aussi lorsqu'il voit le jour““. Cela la fit rire et ma réponse lui plut; c'est pour cela que je l'avais donnée“.

Si ce poème avait été composé par Omar ibn abi Rabia, par Baschar ibn Bord, par Abbas ibn al-Ahnaf, ou par un autre grand poète qui a écrit dans le même genre, on l'admirerait; mais on n'en parle pas, parce qu'il est d'un Espagnol. Comment expliquer sans cela qu'on ne le connaît pas? Car certainement une telle pièce mérite autre chose que l'oubli. Avez-vous vu quelque chose de plus beau que: „qui ne veut pas que le soleil de la beauté se couche jamais?“ Ou que le premier vers de cette pièce, ou le récit de la plaisanterie? Ne faut-il pas avouer que ce sont là des perles enfilées, et qu'on ne nous rend nullement justice?

Mais revenons à al-Ghazal. Lorsqu'il eut récité ce poème et que l'interprète l'eut traduit, Noud en rit et lui ordonna de teindre ses cheveux. Il le fit, et quand il fut revenu le lendemain, elle l'en complimenta, ce qui lui fournit l'occasion de composer une autre pièce que voici:

„Elle m'a complimenté sur la couleur noire qu'ont acquise mes cheveux et m'a trouvé rajeuni. Mais à mon sens des cheveux gris qu'on teint ressemblent au soleil couvert un instant par un brouillard, que le vent dissipe aussitôt. Ne désapprouve pas les cheveux blancs, belle dame; ils sont le signe de l'âge de raison. J'ai de la jeunesse ce que tu en aimes, avec l'humour enjouée et la politesse des manières“.

Il quitta enfin ce pays pour se rendre à Saint-Jacques, en compagnie de l'ambassadeur des Madjous et muni d'une lettre du roi de ce peuple pour le seigneur de cette ville. Il y resta deux mois, pendant lesquels il fut comblé d'honneurs, jusqu'à la fin de leur pèlerinage. Au bout de ce temps, il se rendit d'abord en Castille avec les pèlerins qui retournaient chez eux, puis à Tolède, et enfin il arriva dans la capitale du sultan Abdérâme après une absence de vingt mois.»

---

Ce morceau est plus curieux et amusant qu'instructif. Il ne donne des renseignements sur les mœurs des Normands ni le

but de l'ambassade. Sans doute al-Ghazal était un diplomate consommé. Il est curieux de voir que cet Arabe du IX<sup>e</sup> siècle était déjà pénétré de cette vérité, que pour mener les affaires à bonne fin, il faut gagner la faveur des femmes. A cela il s'entendait comme nul autre : il savait les flatter d'une manière très agréable et délicate. Il a aussi su se taire à propos ; car de retour dans sa patrie il a bien raconté à ses amis quelques aventures, mais rien sur les secrets de l'ambassade ; ce qui lui fait honneur, mais est regrettable au point de vue de l'histoire.

D'après l'opinion de Dozy, ce récit curieux mérite de la créance indubitable, aussi bien par la certitude que par la qualité de contemporain de Tammam. Il dit précisément au cours du récit qu'il en avait quelque chose de la bouche d'al-Ghazal lui-même, dont il cite les propres paroles, autre chose de ses compagnons. En tout, ce qu'il raconte spécialement s'accorde avec ce qui nous est connu d'autre part, de l'histoire du Nord.

C'est un temps turbulent que celui où les Normands comme une bourrasque se déchaînèrent sur les pays. Ils vinrent en Espagne la première fois l'an 844, et ils n'y remportèrent guère de victoire ni ne firent de butin, quoique le chemin fût signalé par des torrents de sang et des villes incendiées. Ces hôtes funestes trouvaient la résistance la plus énergique, opposée par les chrétiens montagnards belliqueux de la Galicie et les Maures guerriers de l'Andalousie. Le grand Abdérame avait tout dans un état de défense admirable ; Moslems n'avaient pas peur des Normands, et les adorateurs d'Odin du Nord et ceux de Mahomet du Midi se rencontrèrent comme champions dignes de mesurer les forces sur les plaines de l'Andalousie. Après les batailles acharnées aux mois de septembre, octobre et novembre 844 aux environs de Séville, les Normands perdirent l'envie d'y rester plus longtemps et s'en allèrent. Moslems s'étaient réunis contre eux „aussi étroitement, que la paupière est réunie à l'œil“, dit Ibn Adhari.

Comme l'ambassade d'al-Ghazal est exactement attachée à cette invasion, elle doit avoir eu lieu l'an 845. Malheureusement le roi des Normands n'est pas nommé, mais doit avoir été *Harik*, *Horik* ou *Eric I*, bien connu de l'histoire d'Ansgar, fils du célèbre Gudrød ou — comme le Franc Eginhard l'appelle — Godefrid, l'adversaire vigoureux de Charlemagne. Ha-



rik était un ennemi acharné de la foi chrétienne. Les annales rapportent une série de ses invasions sur les côtes du territoire des Francs. Cependant en 845 Harik donna la liberté aux captifs, et la même année il proposa la paix au roi Louis le Germanique. Un changement remarquable semble avoir eu lieu dans son esprit. Ansgar avait gagné son estime par sa manière de penser honnête et de sa conduite noble; il fut son conseiller familier et ouvrit tellement son cœur à la foi chrétienne, qu'il lui fit permettre la construction d'un baptistère à Hedeby ou Slesvig à l'entrée du Holm, qu'il envoya des dons au pape, et d'après l'avis d'autres se fit même baptiser.

Après avoir vécu ses dernières années en repos, il fut à la fin attaqué par plusieurs princes exilés et tué dans une bataille sanglante de trois jours en 854. A juste titre ces pirates regardaient Harik comme ennemi, qui, sous l'influence d'Ansgar et de l'esprit doux du christianisme, n'avait pas pris part aux expéditions, mais les avait désapprouvées, et qui cherchait, autant que faire se pouvait, d'en effacer les souvenirs. Deux fois il communiqua à Louis le Germanique, qu'il avait fait tuer plusieurs vikings les plus féroces et les plus dangereux.

Tout cela jette de la lumière sur les *motifs* de l'ambassade à Abdérame II. Il est évident par le récit de l'invasion de 844 que Harik lui-même n'y avait pas pris part en personne, car Ibn Adhari dit expressément, que le chef des Madjous avait été tué. Les Normands, de retour dans leur patrie, avaient parlé des cruautés commises, qui avaient tellement rempli d'horreur l'esprit de Harik, qu'il voulait en effacer le souvenir et l'empêcher pour l'avenir. Sa proposition de paix ne pouvait être que bien accueillie par Abdérame, qui n'avait rien à gagner, mais tout à perdre par la continuation de ces invasions; les dévastations cruelles en mémoire récente, il ne pouvait que souhaiter à assurer son pays et son peuple de tels malheurs à l'avenir. Il épousa volontiers la proposition dont nous ne savons pas les particularités, mais qui n'a guère eu d'autre but que celui d'établir des rapports paisibles.

Peut-être Mr. Kunik a raison, en pensant à une *alliance* contre le royaume Franc, avec lequel Abdérame alors était en guerre.

*L'île* sur la frontière du pays de Madjous, où les vaisseaux furent radoubés, semble avoir été une des îles de la mer du Nord; car qu'il s'agisse ici du Danemark, c'est ce qui sort distinctement de la description de la grande île à trois journées, entourée de beaucoup d'îles petites et grandes — évidemment *le Seeland* — où le roi demeurait dans Lejre; et que le continent leur appartenait aussi, tant le Jutland que la Scanie, lequel demandait pour être parcouru plusieurs jours — tout cela s'accorde seulement avec le Danemark. Qu'il y eût une quantité innombrable de Madjous dans ces îles, ou qu'elles fussent très *populeuses*, cela s'accorde encore très bien avec le domicile de grandes bandes de Normands et rappelle le trop-plein de la population dans les traditions du Nord comme la cause principale d'émigration et le terme de *Jordanes*: „*officina gentium, vagina nationum*“.

Qu'ils fussent alors *païens*, est bien sur, mais voici quelques erreurs qui ne sauraient pas étonner, p. ex. l'indication de la distance de la grande île du continent (du quel point du continent d'ailleurs?), l'exagération des *horreurs* du paganisme, le mariage avec les mères et les sœurs, qui semble être emprunté des usages de l'Orient et de l'Égypte, p. ex. des Ptolémées; la vente des captifs païens pour l'esclavage, par les chrétiens, et enfin *l'adoration du feu*, qui revient si souvent dans les récits arabes sur les païens. Ainsi on trouve au commencement de la chronique d'Alphonse le savant (fol. 7 du grand manuscrit d'Escorial) que quelques peuples qui émigrèrent de l'Asie et s'établirent dans un âge très éloigné „dans les îles froides septentrionales comme la Norvège, le Danemark et la Prusse“, adoraient le feu, vraisemblablement un souvenir des Arabes tiré de l'Orient, de la doctrine de Zoroastre en Perse, qui tenait le feu pour sacré, par quelle raison ses adhérents furent nommés: „*adorateurs du feu*“. Ces peuples fabuleux sont dans la chronique d'Alphonse appelés de noms différents: *Almunices*, *Almojuces*, *Almujuces*, *Almozudes*, *Almonides*, qui sont employés pêle-mêle sans aucune différence de signification. Ils sont tous des corruptions du mot Madjous, sans doute le même que „*mage*“, et ils désignaient par là justement „*adorateur du feu*“, idolâtre, en général: païen. Sur ces *Almunices* rapporte la chronique, qu'ils avaient beaucoup de vaisseaux, qu'ils de-

vinrent très puissants sur la mer et prirent la résolution de s'emparer de tous les pays qui donnent sur les côtes, image frappant des expéditions des Normands.

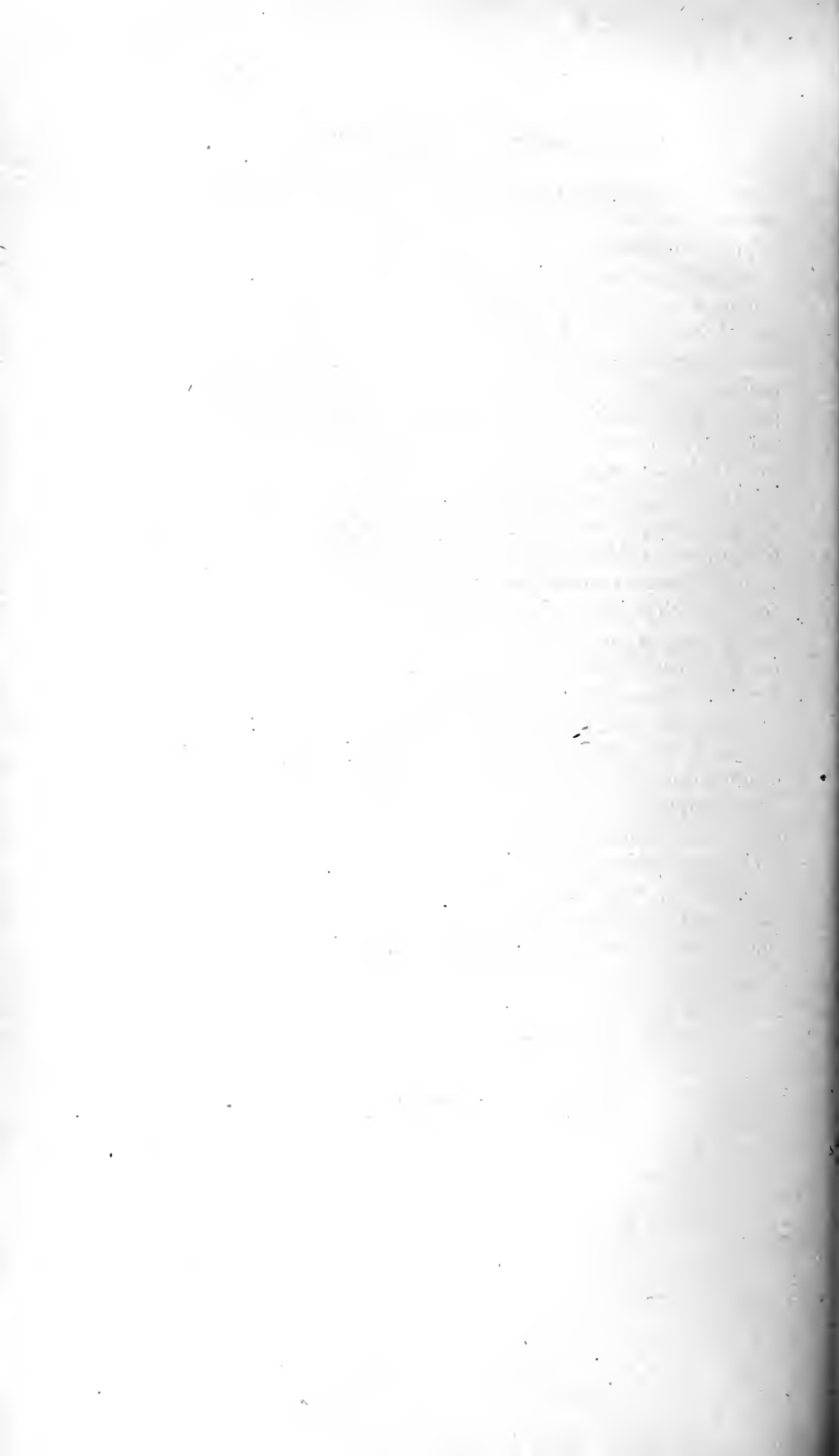
Le roi des Madjous est dans le récit clairement présenté comme *seul et unique roi*, qui dominait autant sur les îles que sur le continent, et l'exposition arabe affirme ainsi le résultat des recherches historiques modernes dans le Nord, que la supposition de l'union du royaume danois sous Gorm-le-vieux repose sur un fondement peu solide, et que le Danemark a été uni avant son temps, comme Saxe le présente, qui seulement connaît l'unité originaire.

Que le roi cherchât de faire impression sur al-Ghazal et ses compagnons par un étalage *d'armes magnifiques*, cela s'accorde bien avec la prédilection des hommes du Nord pour des armes et des vêtemens splendides. Le rapport singulier avec la reine donne au récit une couleur poétique. Le nom de Noud doit être une corruption de la forme septentrionale, que les Arabes n'ont pas pu prononcer ou conserver, p. ex. Asny, Auðun, Gudrun, Hroðny, Idunn, Oddny, Unnr etc.

Les déclarations de la reine sur le *mariage* chez les hommes du Nord sont très frappantes. Le lien était facile à résoudre; comme cause de divorce (*skilnaðr*) il suffit que les deux parts ne s'accordaient pas, encore davantage, si le mari avait des concubines (*fríðlur*). Au contraire, on chercha sévèrement d'empêcher le mariage entre des libres et des serfs.

Ainsi les remarques de l'auteur arabe sur le Nord — les seules qui existent, fondées sur un voyage arabe au Nord. — sont affirmées par les témoignages de l'histoire du Nord.

---



# Die Mischwörter im Arabischen.

(Quellenbeiträge zur Kenntniss des „naht“.)

VON

---

MAX GRÜNERT.

Einleitung.

- I. Definition und Begriffsentwicklung.
  - II. Die Literatur über das „naht“.
  - III. Sammlung von Beispielen über das „naht“.
- Anhang.

---

Abkürzungen: Sm. = Sujûfi, Muzhir.

M. = Bistânî, Muḥit-'al-Muḥit.

## Die Mischwörter im Arabischen.

(Quellenbeiträge zur Kenntniss des „naht“.)

---

### Einleitung.

#### 1. Was ist *Composition* im Semitischen?

Wortzusammensetzung oder *Composition* (nominaler oder verbaler Natur) als terminus t. der *indogermanischen* Grammatik ist derjenige Process, aus dem durch die untrennbare Verbindung zweier Wörter zu logischer und formaler Einheit ein neues, drittes entsteht, so zwar, dass das logisch abhängige Wort als Bestimmungswort dem Grundworte vorausgeht, wie z. B. in lat. *agricola*; deutsch Landmann, Tagreise etc.

Diese eigentliche (ächte, wahre) *Composition* unterscheidet sich von der uneigentlichen (unächten, unwahren) *Composition* dadurch, dass in letzterer zwei grammatisch getrennte Wörter, weil sie nur einen Begriff ausmachen, auch zu einem Worte in der Schrift verbunden werden, mit unveränderter Beibehaltung ihrer Form, wie z. B. in lat. *respublica*; *legislator*; *benedico*; in deutsch Landsmann; Tageslicht.

Erstere oder die eigentliche *Composition* kennt die *semitische* Grammatik nicht; und wenn hier „Unfähigkeit zur Wort-*Composition*“ als charakteristisches Unterscheidungsmerkmal der semitischen Sprachen gegenüber den indogermanischen angeführt wird, so ist dieses Urtheil durchaus nicht in allen Phasen rechtskräftig, sondern bezieht sich nur auf die Unfähigkeit zur sogenannten eigentlichen (ächten, wahren) *Composition*, denn die Bildung un-

eigentlicher Composita hat das Semitische mit dem Indogermanischen gemein.

Speziell in der arabischen Grammatik wird durch den terminus t. tarkib (تَرْكِيْب) nur auf die uneigentliche Compositionsbildung, beziehungsweise nur auf eine Teilerscheinung derselben, hingewiesen.

Compositionsfähigkeit überhaupt ist also dem Semitischen nicht abzusprechen; es ist als ob dieser Trieb zwar als frischer Zweig emporgeschossen, aber durch gewisse Einflüsse verkümmert, sein Wachstum eingebüsst hätte; freilich sind nun auch die Compositions-Formen hier so gering an Zahl, dass der Mangel als charakteristisch auffallen musste.

2. Im Altarabischen nun erscheinen die ersten Anfänge der Nominal-Composition in einigen Eigennamen, die aus zwei unvermittelt nebeneinander stehenden, ein Satz Ganzes bildenden Wörtern bestehen, wie **دَرَى حَبًّا، تَأَبَّطَ شَرًّا** u. s. w. <sup>1)</sup>; die Grammatiker nennen diese Bildungsweise des Eigennamens (**عَلَم**): **مُرْكَبٌ إِسْنَادِيٌّ**.

Den nächsten Schritt zu wirklicher Composition ersehen wir zunächst wiederum aus der Bildung von Eigennamen wie **بَعْلَبَكُ**, **قَالِيْقَلَا، مَعْدِيْكِرْبَ، حَضْرَمَوْتُ** <sup>2)</sup>; diese Bildungsweise führt den Namen **مُرْكَبٌ مُرْجِيٌّ**.

Auf derselben Entwicklungsstufe der Compositions-Fähigkeit des Altarabischen steht eine eigentümliche Construction der

1) Zamahšari, Mufaššal, 5, 8f.

2) Zamahšari, Mufaššal, 5, 11f.; diese Art des zusammengesetzten Eigennamens charakterisirt er mit den schlichten Worten: **غَيْرُ جَمَلَةٍ اِسْمَانِ جُعِلَا اِسْمًا وَاِحْدًا**; natürlich hat er keine Ahnung, dass z. B. **بَعْلَبَكُ** gerade so gut ein Annexionsverhältniss ist, wie der ausdrücklich als **مُصَافٌ اِلَيْهِ** u. **مُصَافٌ** bezeichnete Eigename **عَبْدُ مَنَافٍ**; dass auch die Eigennamen auf **وَيْهِ** als Composita angeführt werden, beruht bekanntlich auf der Verkennung dieser Endung; Nöldeke hat (Persische Studien, Wien (Akad.), 1888) abschliessend und voll überzeugend nachgewiesen, dass wir in solchen Eigennamen „Hypercoristica“ zu suchen haben.



Cardinalzahlen; so finden wir schon frühe **الثَلَاثَةُ آلاَفٌ، الثَلَاثِيَّاتُ** „300, 3000“ an Stelle des regelmässigen **ثَلَاثَةٌ، ثَلَاثُ الْمِائَاتِ** **الآلَافِ**, Beispiele, in denen schon die Stellung des Artikels auf ein Compositum schliessen lässt.

3. Beide Arten dieser Composition haben bekanntlich das gemein, dass sie aus einem ursprünglichen Status-Constructus-Verhältniss entstanden sind <sup>1)</sup>; in den Eigennamen steht z. B. **بَعْلَبَكُ** zunächst für **بَعْلَبِكُ، حَضْرَمَوْتُ** für **حَضْرَمَوْتٍ** <sup>2)</sup>; der stete Gebrauch der beiden einzelnen Wörter ausschliesslich in diesem Verhältniss (Verbindung) liess beide auch schon äusserlich verschmelzen; bei den oben erwähnten Zahlwort-Verbindungen aber mag, abgesehen von ihrer logischen Zusammengehörigkeit, das der Aneinanderreihung von Ziffern entsprechende Zusammenschreiben (es sind gleichsam „Ziffern dem Wortlaute nach“ fixirt) den ersten Anstoss gegeben haben <sup>3)</sup>.

Wie nun ferner statt des genetivischen Zahlwortes auch ein Sachwort gleichwertig behandelt wurde, sodass man z. B. statt **العَشْرَةُ كُتُبٍ** „die 10 Bücher“ sagen konnte **عَشْرَةُ الْكُتُبِ** <sup>4)</sup> und daraus ein Compositum entstand, so traten auch Appellativa in die Constructionsrechte der Nomina propria ein, und so finden wir schon im Altarabischen, aber noch mehr im späteren Arabisch eine ganze Reihe Composita, in denen die Vorstellung von einem ursprünglichen Status-Constructus-Verhält-

1) Fleischer, „Über einige Arten der Nominalapposition im Arabischen“ in Kl. Schriften, II, 48f.; Philippi, Wesen und Ursprung des Status Constructus im Hebräischen, 49f.; ebenda einige Ausblicke auf das bezügl. Verhältniss im Neuarabischen und in den übrigen semitischen Sprachen.

2) Dass übrigens das ursprüngliche Verhältniss als Status Constructus im Sprachbewusstsein nicht ganz und gar geschwunden ist, beweist der Umstand, dass bei den Eigennamen auch getrennte Schreibung vorkommt, ja sogar getrennte Flexion der beiden Wörter, obwohl sich Letzteres aus pedantischer Schulansicht herleiten liesse. —

Übrigens ist **حَضْرَمَوْتُ** wahrscheinlich Volks-Etymologie; die Endung **‘ūt** haben mehrere süd-arab. Ortsnamen.

3) Zusammenschreibung arabischer Formeln etc. findet sich im Persischen u. Türkischen häufig; so im Pers. **عَنْ قَرِيبٍ** für **عَنْ قَرِيبٍ** „bald“, **عَلَى حَدِّهِ** für **عَلَى حَدِّهِ** „auf dem Wege“.

secundum hoc“ n. a. w.; s. Vullers, Gramm. linguae pers., 78.

4) Fleischer, a. a. O., 48f.

niss im Sprachbewusstsein nicht mehr vorhanden ist; so finden wir <sup>1)</sup>: **الْحَبَّ الْقَفْرَ** „Hagel“ für **الْمَاوْرِدُ** „Rosenwasser“ für **مَاءَ السَّوْدِ**; **الرَّسْمَالُ** „Capital“ für **رَأْسَ الْمَالِ** u. s. w. — Doch alles das sind keine eigentlichen, keine ächten und wahren Composita, es sind Composita der Form aber nicht dem Wesen nach — ich möchte sie *Constructions-Composita* nennen.

Mit dieser uneigentlichen Composition im Arabischen äusserlich und theilweise innerlich verwandt ist ein anderer Process in der arabischen Wortbildung, nämlich derjenige, der von den arabischen Sprachgelehrten „naht“ (**نَحَتَ**) genannt wird.

1. Dieser Process besteht darin, dass aus zwei oder mehreren Wörtern, die einer logischen Verbindung fähig sind, ein neues, drittes entsteht, und zwar durch Unterdrückung oder Ausscheidung eines oder mehrerer Wurzellaute des einen Wortes oder der beiden und übrigen Wörter.

2. Die Araber reihen diese Art der Wortbildung unter die Kategorie der Wortkürzung (**اِخْتِصَارٌ**), und zwar mit Recht, und sagen: „naht“ (**نَحَتَ**) bedeute, aus zwei oder mehreren Wörtern eins machen, gerade wie der Zimmermann zwei Stücke Holz behaut (**نَحَتَ**) und daraus ein Stück herstellt. Ein solches Wort heisst **كَلِمَةٌ مَذْكُوتَةٌ**.

3. Für die Einführung dieses terminus t. in unsere wissenschaftliche arabische Grammatik werden wir vorläufig als Übersetzung desselben wählen können zwischen den Ausdrücken „Wortzusammenschmiedung, Wortzusammenschweissung“ oder „Wortverschleifung“ oder um beim arabischen Bilde zu bleiben „Wortverschränkung“; der Process mag teils eine Erleichterung oder Nachlässigkeit der Aussprache zur Ursache haben und über-

1) Fleischer, a. a. O., 50f.; Philippi, a. a. O., 50.

2) M. gebraucht einmal (s. v. **حَيَّعَلَ**, s. III, 6) das Wort **تَلْفِيفٌ** „Zusammenflickung“ als Synonymum; ferner unter **فَدَّلَكَ** den Ausdruck **مُخْتَرَعَةٌ** „durch Spaltung neu entstanden“, und ganz allgemein, ebenda, **الْأَخْذُ**.

haupt in die Vulgär-Grammatik gehören, teils ein wirklicher, historischer Verschleifungsprocess sein <sup>1)</sup>.

4. Der begriffliche Inhalt dieser Definition umfasst, wenn wir die von den Arabern für das „naht“ gegebenen Beispiele in ihrer Gesamtheit betrachten, vier Wortclassen, die aber von den Arabern selbst als eine einzige Classe behandelt werden:

Die I. Wortclassen enthält als Beispiele die Formen: **الْكَبَقْرُ** „Hagel“, **الشَّقْحَطْبُ** „starkhörniger Widder“, **المَاوَزُ** „Rosenwasser“ **الرَّسَالُ** „Capital“ u. a.

Die II. Classe bringt Formen wie: **فَبَطْرٌ** „starkgebaut; Löwe“, als zusammengezogen aus den Wurzeln **صَبَطَ** u. **ضَبَرَ**; **صَهْصَلِقٌ** „stark (Ton); Schreierinn“, aus **صَهَل** u. **صَلَقَ** u. a.

Die III. Classe weist eine Reihe Relativnomina (Nisben) auf, wie: **عَبَشِيٌّ**, Relativnomen zu **عَبْدُ شَمْسٍ**, **عَبْدُ** zu **عَبْدِرِيٍّ**, **تَيْمُ** zu **تَيْمِ اللَّهِ**, **الْدَّارُ** zu **تَيْبَلِيٍّ** u. a.

Die IV. Classe endlich und zugleich umfangreichste Classe besteht in Verbalformen wie: **سَبَّحَدَ** „**بِاسْمِ اللَّهِ** sagen“, **سُبَّحَانَ اللَّهِ** „**سُبَّحَانَ اللَّهِ** sagen“, ferner **حَمَدَلَّ**, **حَوْلَقَ**, **حَسَبَدَ**, **طَلَبَقَ** u. a.

5. Man sieht sofort, dass die obige Definition für alle vier Wortclassen zu eng ist, dass hingegen die Definition der arabischen Sprachgelehrten in ihrer allgemeinen Unbestimmtheit sie alle umfassen kann.

6. Was zunächst die I. Classe anbelangt, so sind solche Wortformen, wie wir oben gesehen haben, sämtlich uneigentliche Composita; der Lautbestand der beiden einzelnen, zu einem Compositum verschmolzenen Wörter ist unverändert geblieben;

1) Im Allgemeinen wäre zur Vergleichung dieses Processes heranzuziehen z. B. hebr. **פְּלִנְי אֶלְמְנִי** Dan., 8, 13, für **פְּלִנְי אֶלְמְנִי** „irgend einer“, eigentl. „ein gewisser Verschwiegener“. — Über *naht*-Bildung im Aethiopischen s. Dillmann, Gramm. der äthiop. Sprache, 207; im Syrischen s. Nöldeke, Kurzgefasste syr. Gramm., 78. Vgl. ferner im Persischen die Verschleifung arab. Phrasen, z. B. **لَا أَوْحَشَهُ** für **لَوْحَشَ اللَّهُ** und andere Erscheinungen, wo teils Aphæresis, teils Syncope u. Apocope zu constatiren sind; s. Vullers, Gramm. linguæ pers., 76. — Vgl. auch lat. *impræsentiarum* für in *presentia rerum* „bei der jetzigen Lage der Dinge“.

das Charakteristische des „naht“ passt also nicht auf sie, weshalb sie nach der strengen Definition auszuschneiden sind.

7. Die Formen der II. Classe veranschaulichen nach arabischer Ansicht in der Art ihrer Verbindung, d. h. der Verbindung der getrennten Stämme zu einer einheitlichen Wortform, ganz deutlich eine „Wortverschränkung“; auf sie passt also die Definition des **كحت** sofort.

Es sind die sogenannten „Mischwörter“<sup>1)</sup>, d. h. mehrlautige Bildungen, die durch Verbindung (Vermischung) zweier dreilautigen entstanden sind; freilich hat man nach dem gegenwärtigen Standpunkte der semitischen Wortforschung die frühere Ansicht, dass mehrlautige Wurzeln durch Vermischung zweier dreilautigen entstanden seien, verworfen; allein der Umstand, dass die arabischen Sprachgelehrten in Betreff der Entstehung der Quadrilitera und Quinquelitera vielfach schon ganz haltbare Erklärungen geben<sup>2)</sup>, ferner, dass nur bei wenigen mehrlautigen Bildungen als Erklärung derselben ein „naht.“ angenommen wird, scheint mir dafür zu sprechen, dass die Frage der Entstehung der mehrlautigen Bildungen trotz sehr bestimmt ausgesprochener Urteile<sup>3)</sup> und trotz der trefflichen Arbeiten darüber noch nicht ganz abgeschlossen ist<sup>4)</sup>.

Es ist möglich, dass auch die Volks-Etymologie ihren Beitrag zum Capitel „naht“ geliefert; manche Formen erscheinen ferner als „intensive Reduplications-Formen“ u. s. w.

8. Die III. Wortklasse bildet, wenn wir das gasammte von

1) Im Türkischen gibt es eine Art, zusammengesetzte Verba zu bilden, welche in der Zusammenziehung zweier türk. Verba in eins besteht; so bildet man **اليبقومق** 'alykomaq „zurückhalten“ aus **المق** 'almaq „nehmen“ u. **قومق** komaq „loslassen“; vgl. Kasembeg, türk.-tatar. Grammatik (deutsch v. Zenker), 96.

2) So z. B. Sujûfi, Muzhir, II, 135 (über das Suffix **م** etc.); nach 'Anbârî, Kitâb al-insâf fi masâ'il al-hilâf... , Frage 112, erkennen die Kufenser nur dreiradicalige Wörter als ursprüngliche an, alle mehrlautigen Bildungen sind durch Zusatz (**زيادة**) eines Radicals (**زائد**); Pl **زوائد**) entstanden; die Basrenser dagegen halten alle mehrlautigen Bildungen für selbständig.

3) Stade, Lehrbuch der hebr. Grammatik, §§. 149. 150 (150b).

4) Delitzsch spricht noch allen Ernstes von „Mischwörtern“; vgl. z. B. im Comm. zu Iob, 28, 9 (**קלמוש**); 3, 7 (**קלמוך**) u. Wetzsteins' Anm. zu Delitzsch, Ps. 114, 8 (**خلنبوس**); vgl. ferner Rammelt, Über die zusammengesetzten Nomina im Hebräischen, Halle (Dissert.), 1883.

den Arabern überlieferte Material sammeln und sichten, einen reichhaltigen Beitrag für das gewiss noch der Verbesserung bedürftige Capitel der Nisbenbildung.

Nach Sibawaihi<sup>1)</sup>, dem alle Anderen folgen, ist die allgemeine Regel, von einem Nomen proprium compositum eine Nisbe zu bilden, die, dass man die Relativ-Endung an das mehrwertige oder an das jede Zweideutigkeit (التباس) ausschliessende Wort des Compositums anhängt; doch hat schon Sibawaihi einer gewissen regelwidrigen, wahrscheinlich aus der Volkssprache eingedrungenen Bildungsweise solcher Nisben das Heimatsrecht zuerkennen müssen, und nach ihm Puristen wie Ġawālīkī und Ḥarīrī trotz steter Ereiferung über die Verschlechterung arabischer Sprechweise im Munde der Gebildeten<sup>2)</sup>.

Nach dieser Bildungsweise wird, gleichsam als Wurzel oder Grundstamm, für die Nisbenbildung eines solchen Compositums das Thema جَعْفَرُ aufgestellt<sup>3)</sup>; darnach bildet man von عَبْدُ شَمْسٍ zunächst عَبْشَمٌ, daraus dann عَبْشِيٌّ; von عَبْدُ الدَّارِ: عَبْدَرٌ, dann عَبْدَرِيٌّ; natürlich auch von تَيْمٌ آلِهِ: تَيْمَلٌ, dann تَيْمَلِيٌّ, nicht تَيْمَلِيٌّ.

Interessant ist, dass man von dieser Nisbenbildung aus neue Verba bildet, wie z. B. تَعَبَشَمَ „so ein عَبْدُ شَمْسٍ sein“ etc.

Dass man in Anlehnung an diese Bildungsweise eine Nisbe findet wie الطَّبْرَحَرِيُّ, wo zwei heterogene Bestandteile, aber doch eine innere Einheit aufweisend, verflochten sind, ist bekannt; dass man aber Nisben bildet wie حنفلتى u. شفعننى für ابو حنيفة + المعتلة u. الشافعى + حنيفة, muss als höchste Freiheit und Ausbildung dieser Nominalbildung bezeichnet werden.

9. Die IV. Classe endlich zeigt uns zum grössten Theile

1) 'al-Kitāb, II, 85, 13ff.; vgl. Zamahšarī, 'al-Mufaššal, 92, 2ff.; Ḥarīrī, Durra 154f.; Mubarrad, Kāmil, 622; vgl. noch Ġawālīkī, Ḥaṭa', 149.

2) Ḥarīrī, Durra, 155. . . bemerkt darüber: وكل ذلك مما يُقَصَّرُ على السماع ولم يُقَصَّدْ به إلا الرِياضَةُ فى تصريف الكلام،

3) Ebenda; Caspari's „wunderliche Synkopirungen“ haben also doch eine gewisse Regel aufzuweisen; nebenbei bemerkt wäre Caspari, Arab. Gramm., 265, 2, b, β zum Theil mit 265, 1 zu verbinden.

nachmuhammedanische Neubildungen; es sind **مَوْلِدَات**, trotzdem man z. B. **بَسْبَل** vergebens als ein **مَوْلِدَة** angeführt finden wird. Die Sammlung solcher Bildungen ist eine verhältnismässig reichhaltige; neben den häufiger vorkommenden Formen **حَمْدَل**, **سَمَعَل**, **طَلَبَق**, **دَمَعَز** stehen die seltneren **حَسْبَل**, **سَبْكَل**, **كَبْتَع**, **مَشْتَل** u. a.

Auch hier möchte der Purismus gegen solche Wucherbildungen einen Einspruch erheben mit der Bemerkung, dass ja z. B. **حَمْدَل** überflüssig sei, da **حَمْد** denselben Begriff wiedergäbe, ebenso **هَيْلَل** neben **هَيْل**.

10. Dies im Allgemeinen eine Übersicht über den Umfang des Themas „naht“; eine Reihe von Einzelbemerkungen findet ihre Erörterung in der lexicalischen Zusammenstellung der einzelnen Formen.

Da dieses Thema im Zusammenhange noch keine Bearbeitung gefunden, das Quellenmaterial ziemlich reichhaltig ist und eine Reihe von Zusätzen zum Arabischen Wörterbuche aufweist, hielt ich eine Sammlung und übersichtliche Gruppierung desselben für keine überflüssige Arbeit. Selbstredend will auch diese lexicalische Arbeit auf abschliessende Vollständigkeit durchaus keinen Anspruch erheben, auch *sie* soll nur eine Materialiensammlung sein zum Aufbau jenes Gebäudes, das man einstens „arabische Philologie“ zu nennen und für gut zu finden sich bequemen wird.

## I. Definition und Begriffsentwicklung.

(Philologische Vorfagen: die Ansichten der Araber über das „naht“.)

1. a) Die Definition des *Ibn Fāris*: Sm. I, 232,23—233,2:  
**قَالَ ابْنُ فَارِسٍ فِي فِقْهِ اللُّغَةِ، بَابِ النَّحْتِ، الْعَرَبُ تَنْحَتُ<sup>1</sup>**

1) **تَنْحَت** hat im Impf. *i*- u. *a*-Aussprache; doch ist die *i*-Aussprache **فَصِيح** nach Ta'lab, Kitāb 'al-faṣīḥ, 3, 8.

من كلمتَيْن كلمةً واحدةً، وهو جنسٌ من الاختصار، وكذلك<sup>1)</sup>  
 رجلٌ عَبَشِيٌّ منسوبٌ الى اسيين، وأنشد الخليل  
 أقولُ لها ودَمْعُ العَيْنِ جارٍ \* أَلَمْ تَحْكُرْنِكِ حَيْعَلَةَ المُنَادِي  
 من قوله<sup>2)</sup> حَيَّ عَلَى، وهذا مذهبنا في أَنَّ الاشياءَ الزائدةَ  
 على ثلاثةَ أَحْرَفٍ فأكثرُها مَنْكُوتٌ، مثلُ قولِ العربِ للرجلِ  
 الشديدِ ضَبَطْرٌ من ضَبَطَ وَضَبَرَ وفي قولهم صَهْصَلِقٌ أَنَّهُ من  
 صَهَلٍ وَصَلِقٌ وفي الصِّلِمِ أَنَّهُ من الصِّلِدِ والصِّدْمِ  
 [قال] وقد [.....]،

1. b) *Ta'ālibī*, Kitāb fiḥ 'al-luġa (2. Theil: Sirr 'al-'arabij-jat)<sup>3)</sup>:

فصل في النَّحْتِ، العَرَبُ تَنَحَّتْ من كلمتَيْن وثلاث<sup>4)</sup> كلمةً  
 واحدةً، وهو جنسٌ من الاختصار كقولهم رجلٌ عَبَشِيٌّ منسوبٌ  
 الى عَبْدِ شَمْسٍ، وأنشد الخليل  
 أقولُ لها ودَمْعُ العَيْنِ جارٍ \* أَلَمْ تَحْكُرْنِكِ حَيْعَلَةَ المُنَادِي  
 من قولهم حَيَّ عَلَى الصَّلوةِ وقد تقدّم فصلٌ شافٍ<sup>5)</sup> في

1) Text: وذلك كَرَجُلٍ .....; man könnte auch lesen: .... وذلك.

2) Besser قولهم .

3) Cairo (Lithogr., 1284), 187, 12—17; über das Verhältniss des ‚Fih 'al-luġa‘ von Ta'ālibī zu dem gleichnamigen Werke von 'Ibn Fāris vgl. Goldziher, Beiträge zur Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern, III. (28ff.), (Wien, Akad. d. WW., 73. Bd., 511ff.).

4) Sic!

5) Cairo (Lithogr., 1284), 99, 10—15 = Bairūt (Druck, 1885), 206, 12—207, 3

(s. unter „Literatur“ 3)); es ist das 7. Capitel des 20. باب (في الأصوات) الفصل السابع [يقاربه] في حكايات أقوال: mit der Überschrift: (وحكاياتها) المتداولة على الألسنة, und zwar nach 'al-Farrā' u. Anderen.

حِكَايَاتِ أَقْوَالٍ مَتَدَاوِلَةٍ مِنْ هَذَا الْجِنْسِ وَأَمَّا قَوْلُهُمْ صَهْصَلِقٌ  
فَهُوَ مِنْ صَهَلٍ وَصَلَقٍ وَالصَّلِيمِ مِنَ الصَّلْدِ وَالصَّدْمِ؛

2. Die Definition des 'al-Fārisī im كتاب تنبيه البارعين على ..... هذا يُسَمَّى : Sm., I, 233, 7—9: المنكوت من كلام العرب في كلام العرب المَنكوت ومعناه أَنَّ الكَلِمَةَ منكوتةٌ من كلمتَيْنِ كما ينكحت النجّار خشبتَيْنِ ويجعلهما واحدةً“ s. d. Nähere „Literatur“ 2).

3. Die Definition des türkischen *Kâmûs*: النَّحْتُ ..... اغاج يُونُقِ مَعْنَا سَنَدَرٍ يُقَالُ ..... [مترجم دير كه كلام عربده كلمه منكوته اولور كه اشبو نكحت ماده سندن در وبعضا خلال تراجمده بو فقير دِخِي تعيين ايلمشدر] اصطلاحلر نكته نكته ايكي كلمه دن بر كلمه تصوير ايلمكدن عبارتدر دولكرتْ ايكي اغاجي نكته ايدوب بر اغاج ترتيب ايلديكي كبي مثلا عبد الشمس (sic) قبيله سنه نسبتده عَبْشِيّ وَعبد الدارة نسبتده عَبْدَرِيّ وامره القيسه نسبتده مَرْقِسِيّ وتيم اللهه نسبتده تَيْبِلِيّ ديدكلري كبي كذلك صَهْصَلِقٌ قولى سهل وصلق كلمه لرندن وَشَقَّحَطْبُ شق وخطب لفظلرندن منكوتدر وحولقه وبسمله وحمدله وسبكله وجيعله وجعقله كه جُعِلْتُ فِدَاءُكْ كلمه لرندن منكوتدر بو بابدندر سيوطي مُزَهْرَدَه تفصيل ايلمشدر“

4. Die Definition nach dem *Muhīt-'al-Muhīt*: s. v. نكته: النَّحْتُ فِي اصطلاح اهل العربية عبارة عن جعل كلمتَيْنِ كلمةً



واحدةٌ كالعَبْشِيِّ فِي النسبةِ الى عَبْدِ شَمْسٍ، وَالصَّهْصَلِيقِ مِنْ  
سهلِ واصلِقِ، وَالجَعْفَلَةَ مِنْ جُعِلَتْ فِدَاءُكَ، يُقَالُ كَلِمَةٌ مَنْكُوتَةٌ“

5. Ganz allgemein wird das نَحَتْ auch als تركيب aufge-  
fasst: Sm., I, 233, 18 f.: قد حَيْعَلَ السُّودَانُ (وفي الصَّحاحِ)

كما يُقَالُ حَوْلَقَى وَتَعَبَشَمَ مُرْكَبًا مِنْ كَلِمَتَيْنِ“

6. Die Bildung von „naht“-Formen ist selbstredend keine  
willkürliche (s. auch 8.b)), sodass „naht“ und „Wortbildung“  
sich decken würden; auch sind z. B. die neben هَيْدَلَك und حَمْدَل  
etc. hergehenden, gleichbedeutenden Verba هَلَّل und حَدَّ etc.  
keine كلمة منكوتة; das meint ابن دحية in seinem التنوير  
mit der bedächtigen (aber überflüssigen) Bemerkung: Sm., I,  
233, 19—21: رُبَّمَا يَتَّفِقُ اجْتِمَاعُ كَلِمَتَيْنِ مِنْ كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ  
دَالَّةٌ عَلَى كِلْتَا الْكَلِمَتَيْنِ، وَأِنْ كَانَ لَا يُمْكِنُ اشْتِقَاقُ كَلِمَةٍ  
مِنْ كَلِمَتَيْنِ فِي قِيَاسِ التَّصْرِيفِ كَقَوْلِهِمْ هَلَّلَ أَيْ قَالَ لَا إِلَهَ  
إِلَّا اللَّهُ“

7. a) Wie das نَحَتْ in der *Nisbenbildung* im *Allgemeinen* vor  
sich geht, darüber citirt Sujûṭî aus dem الصَّحاحِ folgende  
Stelle: Sm., I, 234, 3—5: يُقَالُ فِي النسبةِ الى عَبْدِ شَمْسٍ  
عَبْشِيٌّ والى عَبْدِ الدَّارِ عَيْدَرِيٌّ والى عَبْدِ القَيْسِ عَيْقَسِيٌّ،  
يُؤْخَذُ مِنَ الاوَّلِ حَرْفَانِ وَمِنِ الثَّانِي حَرْفَانِ“

b) Aus solchen Nisben werden weiter *Verba* gebildet:  
Sm., I, 234, 5 f.; s. تَعَبَشَمَ und تَعَبَقَسَ unter Nr. III, 1) u.  
Nr. III, 2).

c) über das „naht“ im Nom. propr. عَبْشَمَسَ existiren  
zwei Erklärungen: Sm., I, 234, 6—9; s. Nr. III, 1).

8. a) Die grammatische Schulansicht über den Process des „naht“ im *Besonderen* spiegelt folgende Erklärung des ابن مالك in seinem التسهيل wieder: Sm., I, 234, 10f.: قد يُبْنَى من جُزْءِي المَرْكَبِ فَعَلَّلَ بقاء كَلِّ مِنْهُمَا وَعَيْنُهُ، فَن اَعْتَلَّتْ عَيْنِ الثَّانِي كَمَلِ البِنَاءِ بِلامِهِ او بِلامِ الاوَّلِ وَنُسِبَ اِلَيْهِ“

b) Diese Nisbenbildung beschränkt der grammatische Purismus nur auf wenige traditionelle (مكفوظ) Fälle; darüber Sm., I, 234, 11 f.: (näml. des التسهيل) قال أبو حيان في شرحه (التسهيل) وهذا الحُكْم لا يَطْرُق، انما يقال منه ما قالته العرب، عبد رى، عبشمى، والمكفوظ.....“; es folgen die Beispiele: عبد رى، عبشمى، مرقسى، مرقسى، تيبلى; s. Nr. III, 1. 3. 4. 2. 5.

9. Sogar zwei ganz *verschiedene Eigennamen* können durch das „naht“ eine Nisbenbildung eingehen: Sm., I, 234, 14f.; es sind die beiden Beispiele شَفَعَنْتَى und حَنْفَلْتَى; s. III, 10 u. III, 11.

10. Als naive Schulklügelei muss jene Erklärung angesehen werden, welche die arabischen Philologen, voran 'Ibn Fâris, von der Nisbe أَرْبَى, als unter Vermittlung eines يَزَلَى aus لَمْ يَزَلْ entstanden, anführen: Sm., I, 234, 15—19: s. Anhang A) 7.

11. Nicht als „naht“-Bildungen sind Wortkürzungen, in denen eine *lautliche* Verschleifung zweier *bedeutungsverschiedenen* Wörter zu einem *äusserlich* einheitlichen Worte stattfindet, aufzufassen, wie z. B. die (nach arabischer Auffassung durch كَذَف, nicht durch إِدْغَام entstandenen) Bildungen: بَلْخَرِث für بنو الكَرِث u. s. w.; darüber Sm., I, 234, 19—22: في الصَّحاح قولهم بَلْخَرِثُ لَبْنِي الكَرِثُ بن كعب من شِوَادِّ التَّخْفِيفِ لِانَّ النون واللام قريبا المَخْرَجُ، فلما لم يمكنهم الادغام لسكون

اللام حذفوا النون كما قالوا مَسَّتْ وَظَلَّتْ، وكذلك يفعلون بكلّ قبيلة تظهر فيها لام المعرفة مثل بلعنبر وبلهجييم، فأما إذا لم تظهر اللام فلا يكون ذلك“ vgl. dazu Zamahšari, 'al-Mufaššal, 196, 17 ff.; s. Anhang. B) 1—7.

12. Über uneigentliche (*κατὰ σύνεσιν* construierte) „naht“-Bildungen s. Anhang, A) 1—7.

## II. Die Literatur über das „naht“.

I) 1. Die ausführlichste Monographie über das نَحَتْ ist wahrscheinlich das verloren gegangene كتاب تنبيه البارعين أبو علي الظهير بن الخطير على المنكوت من كلام العرب الفارسي العماني; dieses Werkchen, im Dictat etwa 20 Blätter, kennt Sujūṭī nur aus der ترجمة von Jākūt's معجم الأدباء: Sm., I, 233, 3—11: وقد ألف في هذا النوع أبو علي الظهير بن الخطير الفارسي العماني كتابا سماه تنبيه البارعين على المنكوت من كلام العرب، ولم أقف عليه وإنما ذكره ياقوت الحموي في ترجمته من كتابه معجم الأدباء“ قال ياقوت في معجم الأدباء سأل الشيخ أبو الفتح عثمان بن عيسى المملطي النكوي الظهير الفارسي عما وقع في ألفاظ العرب على مثال شقحطب فقال هذا يسى في كلام العرب المنكوت ومعناه أن الكلمة منكوتة من كلمتين كما ينكث النجار خشبتين ويجعلهما واحدة، فشقحطب منكوت من شقحطب، فسأله المملطي ان يثبت له ما وقع من هذا المثال اليه

ليعول في معرفتها عليه“ فأملأها عليه في نحو عشرين ورقةً من حفظه، وسماها كتاب تنبيه البارعين على المنكوت من كلام العرب“

2. 'Ibn Fâris a) im كتاب مقاييس اللغة: Sm., I, 233, 2 f.:

قال (scil. 'Ibn Fâris) وقد ذكرنا ذلك بوجوه في كتاب مقاييس اللغة‘

b) im فقه اللغة: das باب النكت: Sm., I, 232, 23—233, 2; s. Definition 1).

3. *Ta'âlîbî* a) im Kitâb fiḫ ḥ 'al-luġa, Cairo (Lithogr., 1284): 99, 10—15 = Bairût (Druck, 1885): 206,12—207,3. — *Sujûṭî* citirt daraus drei (s. IV. 6. 11. 8.) von den neun Beispielen als Zusatz (إضافة) zu den aus anderen Quellen schon erwähnten Beispielen.

b) speciell im 2. Theil des Kitâb fiḫ ḥ 'al-luġa: *Sirr 'al-ʿarabijjat*; s. Definition 1. b).

4. a) *Sujûṭî* selbst behandelt in übersichtlicher Weise das Thema نكت in seinem *Muzhir fi 'ulûm 'al-luġa* <sup>1)</sup>, im 34. نوع, unter dem Titel معرفة النكت mit dem Zusatze: معرفة من اللوازم: Sm., I, 232,22—234,22. — Der *Kâmûs* (s. Definition 3)) verweist darauf als auf die Hauptquelle.

b) Dieses Capitel ist excerpirt in '*al-Bulġa fi 'usûl-'al-luġa* (dem kleinen *Muzhir*) von Muḥammad Şiddîḫ Ḥasan Ḥân. Constantinopel (Ġawâib-Druckerei), 1296; s. 67 f.

5. Die von *Sujûṭî* in seinem *Muzhir* für das نكت benützten Quellen sind: a) 'Ibn 'as-Sikkîṭ's '*Işlâḥ 'al-manṭiḫ* und das darauf bezügliche *Tahdîb 'at-Tibrîzî*'s: Sm., I, 233, 11—15; daraus die Nummern IV. 1. 14. 5. 4. 2. 9.

b) 'al-Farrâ' (wo?): I, 233, 15—16; daraus Anhang, A) 5.

1) Edit. Bâlık, 2 Bände, 1282.

c) *Ta'ālibī*, *Fīḫ 'al-luġa* (s. oben 3) a): I, 233, 16—18; daraus IV. 6. 11. 8.

d) der *Ṣaḥāḥ* des *Ġauharī*: I, 233, 18—19; daraus IV. 6. 5; III, 1) c); ferner I, 234, 3—8; daraus III. 1. 3. 2. 1) c). 2) b). 1) b). I) 1); ferner I, 234, 19—22; daraus Anhang, B) 1—3.

e) *ابن دحية* im *التنوير*: I, 233, 19—234, 1; daraus IV. 14) b). 4. 5. 1. 9. 14. 3. 13. 6. 7. 10. 11. 8. 2. 12.

f) die *Ġamhara* des *'Ibn Duraid*: I, 234, 1—3; daraus I. 3.

g) *'Ibn 'al-'A'rābī* (wo?): I, 234, 8—9; daraus III. 1) b).

h) *'Ibn Mālik* im *التسهيل*: I, 234, 10—11 (Definition).

i) *'Abū Ḥajjān* im *شرح* dazu: I, 234, 11—14; daraus III. 1. 3. 4. 2. 5.

k) *ابن الفرحان* im *المستوفى*: I, 234, 14—15; daraus III. 10. 11.

l) *'Ibn Fāris* im *Muġmil*: I, 234, 15—19; daraus Anhang, A) 7).

Das *Muzhir* des *Sujūṭī* erwähnt also 33 Beispiele; die übrigen (27) sind gelegentlich bei der *Lecture* gesammelt.

## II) *Gelegentliche Bemerkungen* bringen:

a) Dietrich, *Abhandlungen für semit. Wortforschung*, Leipzig, 1844 (S. 282 f.); Freytag, *Einleitung*, 55.

b) Schwarzlose, *De linguæ arabicæ verborum plurilitterorum derivatione*, Berolini, 1854. (S. 28 f.).

c) Goldziher, *Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern*, III (Wiener Akad., 1873), S. 17. 31.

d) Fleischer, Kleinere Schriften, III, 45 f. (bringt den Artikel نَحْت aus dem Kāmûs behufs einer Berichtigung zu Dozy, Supplément aux dict. arab., II, 645.); ferner ebenda, II, 50 f. (Beispiele für die I. Classe).

e) Andere Literaturnachweise folgen gelegentlich bei den einzelnen Classen und den verschiedenen Beispielen.

### III. Sammlung von Beispielen über das „naht“.

#### Zur I. Classe.

1. الحَبَقْرُ „der Hagel“ (eig. „Frostkörner“), neben الحَبَقَّة. Sm., I, 234, 8 (s. Cl. III. s. v. عِبْشَمِي); M. s. v. حَبَّ: ويقال وللبرد حب الغمام وحب المزن وحب قر للشبه الشكلي الحَبَقْرُ wird diese Verbindung nach den Grammatikern als اضافة المسبب الى السبب bezeichnet.

Im *Sprichwort* erscheint: هو اَبْرَنُ مِنْ حَبَقْرٍ „er ist frostiger als Hagel“; doch wird dasselbe mit Varianten überliefert: a) عَبَقْرٌ, nach M. s. v. حَبِقْر die رواية des العلاء بن العلاء; b) Freitag, Prov. Arab. I, 196 (s. Nr. 156) عَبَقْرٌ; c) Jâkût, Mu‘gam, III, 602, 4 ff. عَبَقْرٌ mit der von المبرد ausdrücklich bezeugten Aussprache (vgl. dazu III, 606, 7 ff: وهو البرد . . . . . عَبَقْرٌ, und weiter Zl. 11—16, wo عَبَقْرٌ als metrische Licenz (sic) des Näheren erklärt wird).

In dem von M. s. v. عَبِقْر citirten Dichterverse:

كَأَنَّ فَاهَا عَبٌّ قُرٌّ بَارِدٌ \* أَوْ رِيحٌ رَوْحٌ مَسَّهُ تَنْضَاحُ رِكِّ  
ist das Wort durch poetische Licenz getrennt, und daraus mag das Wort عَبٌّ (s. M. s. v. حَبِقْ; Jâkût l. c. [والعبُّ اسمٌ للبرد]) deducirt sein, für das ich in dieser Bedeutung keine Belege finde.

Demnach hätten wir folgende Formen für den Begriff „Hagel“:

1) حَبْفَرٌ, 2) حَبْفَرٌ, 3) عَبْفَرٌ, 4) عَبْفَرٌ, 5) عَبْفَرٌ; wovon 1) die classische Form, 3—4) wahrscheinlich dialektische Formen sind, denn in obigem Verse ist عَبٌ zweifellos = حَبٌ; zu verwerfen sind wol Freitag's حَبْفَرٌ und Jâkût's عَبْفَرٌ<sup>1)</sup>.

2. الشَّقْحَطْبُ „der starkhörnige (mit zwei oder vier Hörnern versehene) Widder“.

Sm., I, 233, 7. 9 (s. Literatur I 1)); M. s. v.: الكَبِشُ له  
قرنان او اربعة كل منها كَشَقٌ حطب ج شَقَاطِطٌ وشَقَاطِيبٌ  
كسْفَارِجٍ وسْفَارِلٍ في جمع سْفَرَجَلٍ

3. العَعْبَمِضِيُّ, eine Art kleiner Datteln.

Sm., I, 234, 2f.: وهما اسمان جُعِلَا اسما  
ضرب من التمر; واحدا عَجَمٌ وهو النَّوَى وضاحم وان معروف,  
ضرب من التمر صغار (wenn nicht etwa ضاحج, s. Jâkût, III,  
459, zu lesen ist) s. Marâsid 'al-'iṭṭilâ', II, 177, Anm. 3 [Fleischer, Kl. Schr., II, 50].

4. الرَّسْمَالُ „das Capital“ für رَأْسُ الْمَالِ, Fleischer, Kl. Schr., II, 51; davon das Vb. رَسَمَلَ „capitaliser“, Dozy, Supplément.

5. الْمَارْوَدُ „das Rosenwasser“ für مَاءُ الْوَرْدِ, Fleischer, Kl. Schr., II, 50.

6. الْكَصَالِبَانُ „die Weihrauchkörner“ für حَصَا الدُّبَانِ, Fleischer, Kl. Schr., II, 50.

7. الْكَسْرَجُوزُ „der Nussknacker“ } zwei Vogelarten, Fleischer,  
Kl. Schr., II, 51; Dozy,  
8. الْكَسْرَلُوزُ „der Mandelknacker“ } Supplément.

9. عَبْبَقَرٌ, eine dunkle Traubenart, für عَيْونُ الْبَقَرِ (M. s. v. عَيْنُ  
u. بَقَرٍ), Dozy, Supplément.

1) Oder es sind Formen mit تَخْفِيفِ des r, oder Bildungen wie عَبْشَمٌ\*; s. Einleitung, S. 141.

10. عَيْبَرٌ „prunus“ für عَيْنَ الْبَقَرِ, Dozy, Supplément.
11. الدارصيني „der Zimmt“ (eig. „das chines. Holz“), Adject., Fleischer, Kl. Schr., II, 51; M. s. v. دور.
12. التمهندي „die Tamarinde“ (eig. „die indische Dattel“), Adject., Fleischer, Kl. Schr., II, 51.
13. über عَبْشَمِس s. zu III, 1).
14. تعلیق + نَسَخِي (Schriftgattung): فَسْتَعْلِيْق.

## Zur II. Classe.

1. ضَبَطَرٌ „gedrungen, stark gebaut“, Epith. des Löwen.  
Sm., I, 233, 1 (s. Definition 1)); M. gibt noch الضَبَيْطَر (Freitag ضَبَيْطَر sic): الاسد الماضي; sonst sind Epitheta des Löwen الضابط, الأضبط, also von der Wurzel ضبط („der Packer, Fasser“); ferner ضِبَارٌ, ضِبَارِك; مضَبَّر, ضَبُور, ضِبَرٌ, also von der Wurzel ضبر („der Springer oder Gedrungene, Drän- gende“); als Quadriliterum müsste es erklärt werden aus ضبط + ر, da Insertion von ط fraglich bleibt.
2. صَلْدَمٌ „robust, von starken Pranken“, Epith. des Löwen.  
Sm., I, 233, 2 (s. Definition 1)); M. الاسد والصلب والشديد (mit Vs. aus Mutanabbî, 554, 4 [v. Pferden]); الكافرج صلاح (Zamahšarî, 'Asâs: خيل صلاحم صلاب; vgl. noch الصلدام; das Wort als Quadriliterum deutlich aus م + صلد; in الصَّدَم ist der Hauptbegriff das „Stossen“.
3. صَهْصَلِقٌ a) vom Tone „schrill, kreischend“, b) vom Weibe „keifend“.  
Sm., I, 233, 1 f. (s. Definition 1)); M. الصَهْصَلِقِ والصَهْصَلِقِ العجوز والصَهْصَلِقِ من الاصوات الشديد, ebenso Zahmahšarî,



'Asās; Harirî, Makâmen, 419, 4: **فَأَنشَدَ بِلِسَانِ ذَلِيقٍ وَصَوْتٍ**; **وَكَاتَهُ مِنْ حُرُوفِ الْمَطَرِيِّ**; **صَهْصَلِيْقٍ**; dazu bemerkt im Comm. **الصلق وهو الصوت الشديد او من الصهل مضمومًا اليها الهاء صَهْصَلِقُونَ**; **والصاد او الصاد والقاف لزيادة معنى** Zamahsârî, Mufaṣṣal, 78, 12.

Das Wort dürfte ein reduplicirtes Schallwort sein.

4. **وَأَدَا: 4: بَعَثَ** „aufwühlen, durchwühlen“, Qur'an, Sûr. 82, 4: **أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ مَا فِي الْقُبُورِ**; Sûr. 100, 9: **بُعِثَتْ**

Als **بَعَثَ** bespricht es 'al-Baidâwî zu Sûr. 82, 4: **وقيل أنه مركب من بعث وراء الإشارة كبسمَل ونظيره بَكَثَرَ لفظا ومعنى**

Als Quadriliterum ist es entweder a) **بَعَثَ + ر**:

Zamahsârî, 'Asās: **بَعَثَ الشَّيْءَ وَبَعَثَهُ أَثَارَهُ**, قال \* **فَبَعَثْتَهَا**; **زير = بَعَثَ الْقُبُورَ**; Zam., Muḩaddima, 280, 9: **تفص الاكام \*** **ووزر كرد كورهارا**; **ibid** :

**بَعَثَ الْمَتَاعَ وَبَكَثَرَهُ فَرَّقَهُ وَقَلَبَ بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ أَوْ كَشَفَهُ** **قَلَبَ تَرَابَهَا**; im Kitâb 'al-Gelâlain zu Sûr. 82, 4: **وَأَسْتَخْرَجَهُ** **أَثِيرٌ وَأَخْرَجَ (مَا فِي الْقُبُورِ) مِنْ**; zu Sûr. 100, 9: **وَبَعَثَ مَوْتَهَا** **الموتى أى بعثوا**

oder es ist b) **بَثَر + inserirtem ع**.

Fränkel, Beiträge zur Erklär. der mehrlaut. Bildd. im Arab., 25, will die Bedeutung „zerstreuen“ von **بَثَر**, aus **بَثِيرٌ كَثِيرٌ** erschliessen; allein in **كَثِيرٌ بَثِيرٌ** (sic) ist **بَثِيرٌ** bedeutungsloses **اتباع**.

Nebenformen sind **بَعَثَر**, Freytag's (mit **ع**?) und Dozy's **بَكْتَا** (mit **ت**).

5. **خَلَنْبُوس** „Feuerstein“; Wetzstein zu Delitzsch, Psalm. 114, 8 **خَلْسٌ** „schwarzgrau s.“ + **خَبْسٌ** „hart s.“).

6. **جَلْمُون** „Felsblock“; Wetzstein zu Delitzsch, Psalm. 114, 8 **جَلْدٌ** „hart s.“ + **جَمْدٌ** „massiv s.“).

## Zur III. Classe.

1. عَبَشِيٌّ (رجل). — Gauharî; Sîbawaihi, 'al-Kitâb, II, 85, 16; Harîrî, Durra, 155, 8; Ġawâlikî, Ḥaṭa', 149, 5; Zamaḥşarî, Muf., 92, 8; M. citirt den Vers:

وتضحك منى شيخة عَبَشِيَّة \* كَأَنْ لَمْ تَرَى قَبْلِي اسِيرًا يَمَانِيَا

a) Siehe Defn. 1) 7) a; Sm., I, 234, 3f.; nach 234, 13 gilt die Wortform als محفوظ; s. Defn. 8) b; nach Sujûṭî, Lubb, 175, ist es die Nisba zu 1) عَبْدُ شَمْسٍ ' ابن عبد مناف بن عَبْدُ شَمْسٍ (Stammname; Mubarrad, Kâmil, 7 Stellen; 'Ibn Kûtaiba, 34; 'Ibn Hişâm, Sîra, 84. 87. 95) und zu 2) عبد شمس بن سعد بن زيد مناة

b) Dieser zweite. Eigenname erscheint schon selbst in der naht-Form عَبَشَمِس (Stammname; Mubarrad, Kâmil 641, 18; 'Ibn Kûtaiba, 38); s. unter Defn. 7) c; I, 13); diese Form ist gewiss nichts Anderes als das synkopirte عبد شمس; die arab. Philologen aber geben davon folgende Erklärungen: a) قال (Gauharî) وأما عَبَشَمِس: 8—6, Sm., I, 234, 6—8 = عَبُّ شَمْس بن زيد مناة بن تميم فان أبا عمرو بن العلاء يقول اصله عَبُّ شَمْس أى حَبِّ شَمْس وهو ضوءها، والعين مبدلة من الحاء كما قالوا حَبَقَّرَ فى عَبِّ قَرَّ وهو البرد، ويقال عَبُّ كَدَمٍ: عبأ u. s. v. وقد يُخَفَّفُ ايضا; وقال ابن الاعرابى اسمه: عَبُّ شَمْس = u. b) عَبُّ شَمْس بالهمز والعَبُّ العِدْلُ أى هو عدلها ونظيرها يُفْتَحُ وَيُكْسَرُ

c) Davon ist das *Verbum* تَعَبَشَمَ gebildet. — Siehe Defn. 5) 7) b);

1) Entweder عَبْدُ شَمْسٍ (wo شمس Femin.) oder عَبْدُ شَمْسٍ (wo شمس Masc.); darüber ausführlich M. s. v. الشمس u. Fleischer, Kl. Schr., I, 553 f. (wo auch Einiges zur Literatur archaeolog. Inhalts); عبد الشمس (mit Artikel) ist nach Dozy, Supplém., „soleil, tournesol (fleur)“.

وَيُقَالُ تَعَبَشَمَ الرَّجُلُ إِذَا  
تَعَلَّقَ بِسَبَبٍ مِنْ أَسْبَابِ عَبْدِ شَمْسٍ إِمَّا بِكَلْفٍ أَوْ جَوَارٍ أَوْ وِلَاءٍ  
; also Analogiebildung wie تَقَيَّسَ. M. u. Zamahšari, 'Asās (mit  
Vers); تَمَعَّدَ (M. مَعَدَّ بَنِي بَرِّ بْنِ مَعَدِّ); تَمَسَّلَمَ = تَسَلَّمَ (M. s.  
سلم) etc. etc.; fehlt in M.

2. عَبَقَسِيٌّ. — Gauhari; Mubarrad, Kâmil, 622, 8; Harîrî, Durra,  
155, 9; Zamahšari, Muf., 92, 7.

a) Siehe Defin. 7) a); Sm., I, 234, 4; nach 234, 13 gilt die  
Wortform als مكفوط; s. Defin. 8) b); — Sujûṭî, Lubb, 175:  
عَبَقَسِيٌّ بِرُوزْنِهِ (العَبَقَرِيُّ) (scil. إِلَى عَبْدِ الْقَيْسِ); dazu ibid.:  
وَالْمُنْتَسِبُ إِلَيْهِ مَخْيَرٌ فِي الْأَنْسَابِ; wozu im Suppl.,  
Annot. 163, aus Sam'ânî's فِي الْأَنْسَابِ: عَبْدُ الْقَيْسِ مَنْ رَبِيعَةُ بْنُ زِيَارٍ  
وَالْمُنْتَسِبُ إِلَيْهِ مَخْيَرٌ; — M. s. عَبْدٌ: عَيْنٌ أَوْ عِبْقَسِيٌّ  
عَبْدُ الْقَيْسِ —; إِلَى الْعَبْدِ وَالْإِلَى عِبْقَسِيٌّ وَيُقَالُ عِبْقَسِيٌّ أَيْضًا  
ist Stammname; Mubarrad, Kâmil, 81, 11. 16 etc.; 'Ibn Kūtaiba,  
45, 4; 'Ibn Hišâm, Sîra, 944 (بنو عبد القيس). — Freytag,  
Lex. unter عَبَقَسٌ — Ein Dichter heisst الْعَبَقَسِيُّ bei Jâkūt,  
Mu'gam, III, 824.

b) Davon ist das Verbum تَعَبَقَسَ. — Siehe Defin. 7) b); Sm., I,  
234, 6: وَيُقَالُ . . . . وَتَعَبَقَسَ إِذَا تَعَلَّقَ بِعَبْدِ الْقَيْسِ; fehlt in M.

3. عَبَدَرِيٌّ. — Gauhari; Mubarrad, Kâmil 622, 7; Harîrî,  
Durra 155, 8f.; Zamahšari, Muf. 92, 7; Ġawâlîkî, Ḥaṭa', 149, 5.  
Siehe Defin. 7) a); Sm., I, 234, 4; nach 234, 13 gilt die Wort-  
form als مكفوط; s. Defin. 8) b); — Sujûṭî, Lubb, 174: عَبَدَرِيٌّ  
بِفَتْحِهَا وَرَاءَ إِلَى عَبْدِ الدَّارِ بْنِ قُصَيٍّ; und ebenda 101:  
عَبْدٌ — الدَّارِيُّ . . . . وَالْإِلَى عَبْدِ الدَّارِ بْنِ قُصَيٍّ وَالْإِكْتِرُ عَبَدَرِيٌّ  
ist Stammname; Mubarrad, Kâmil 142, 6 etc.;  
'Ibn Kūtaiba, 34; 'Ibn Hišâm, Sîra, 68. 75. 83.

4. مَرْقِسِيٌّ. — Nach Sm., I, 234, 13, gilt die Wortform als وامرؤ القيس جماعة من: قيس s. Defin. 8) b; — مكفوف; الشعراء والنسبة الى الكلد مرثي (sic) الا ابن حنجر رافع لواء الشعراء الى النار فانها مرقسِيٌّ (sic); — fehlt in Sujûti, Lubb 1).

5. تَيْمَلِيٌّ. — Nach Sm., I, 234, 14, gilt die Wortform als التيملي بالفتح: Sujûti, Lubb, 56: وضم الميم (sic) ولام الى تيم الله ابن ثعلبة قبيلة وتيم اللات وغلان التيملي بفتح الميم (sic) اذا نسبتة الى تيم اللات كما (sic) تقول عبدري في النسب الى عبد الدار .....  
 (العبدري بفتحهما وراه.....):

6. عَبْدَشِيٌّ. — Sujûti, Lubb, 174: (.....) وبشين معجمة الى عبد ذي الشرى nach der von W(eijers) in den Noten vorgeschlagenen Emendation; zu ذو الشرى vgl. Krehl, Über die Religion der vorislamischen Araber, 49 ff.

1) Lubb, 241, steht: المراي (sic) بفتناكتين (sic) وهمة الى امرئ القيس, Zamahsari, Muf., 92, 6, gibt مرعى (mit einem Vers von Du Rumma als Beleg) und danach Caspari-Müller, Arab. Gramm. (5. Aufl.), 116, ebenfalls مرعى als Analogiebildung zu يدي (114), was noch fraglich erscheint [ebenda steht die nur durch ein اتباع zu erklärende Form امرئي statt امرئي]; nach der Angabe im Lubb aber (بفتناكتين) bleibt nichts Anderes übrig, als مرعى zu schreiben; übrigens hat Derenbourg in seiner Ausgabe des Sibawaihi (al-Kitāb, II; 11) beide richtigen Formen: امرئي u. مرعى.

7. عَبْدَلِيّ. — Sujûṭî, Lubḥ, 174: (... وراه...)

وبلام الى قرية عَبْد اللّٰه بواوسط العراق والى عَبْد اللّٰه بطن  
 1) — M. 1) من حَوْلان وابى عَبْد اللّٰه بن كِرّام رأس الكراميّة  
العَبْدَلِيّ واحد 2) العَبْدَل بزيادة اللام العبد للمملوك  
العَبَادِلَة (s. sub v.) وهي نسبة الى عَبْد اللّٰه كما نسبوا الى عَبْد  
القَيْس بقولهم عَبْقَسِيّ، والعَبْدَلِيّ ايضا اسم بطيخ بمصر  
عَبْدَلِيّ نوع: Hafāḡî, Sifâ' 'al-galîl, 154; ويقال العَبْدَلَوِيّ ايضا  
 من البطيخ يقال له الْخُرّاسَانِيّ منسوب لعبد اللّٰه بن طاهر فإنه  
 الذى دخل به الى مصر كذا فى مناهج العبر والكواشى العراقية  
عَبْدَلِيّ — Jâkût, Mu'ḡam, III, 603, 21, erwähnt noch اسم لمدينة حضر موت.

Anmerkung: Diese sämtlichen Formen sind Nisben von Eigen-  
 namen im 'Idâfa-Verhältniss, deren erster Theil عَبْد ist (denn auch  
تَيْم ist = عَبْد); Harîrî, Durra, 155, 7f., sagt, dass solche Nis-  
 ben in naḥt-Form meistens von diesen vorher erwähnten Eigen-  
 namen gebildet werden: عَبْدٌ فَأَكْثَرُ مَا اسْتَعْمَلُوا ذَلِكَ فِيْمَا أَوْلَهُ عَبْدٌ  
 — doch sind sämtliche Bildungen gegen den قياس und nur durch ein even-  
 tuelles التبّاس gestattet; eine Übersicht zeigt aber deutlich,  
 dass das التبّاس solche naḥt-Bildungen notwendig erscheinen liess:

	قياس	غير قياس
{ <u>عَبْدُ شَمْسِ</u> بن عبد مناف <u>عَبْدُ شَمْسِ</u> بن سعد }	[ <u>عَبْدِيّ</u> ]	{ <u>عَبْشَمِيّ</u> }
{ <u>عَبْدُ الْقَيْسِ</u> <u>عَبْدُ اللّٰه</u> بن دارم }	<u>عَبْدِيّ</u>	{ <u>عَبْقَسِيّ</u> ? }

	قياس	غير قياس
عَبْدُ الدَّارِ	دَارِيٌّ	عَبْدَرِيٌّ
[عَبْدُ مَنْأِي]	مَنْأِيٌّ	?
عَبْدُ ذِي الشَّرَى	[عَبْدِيٌّ]	عَبْدَشِيٌّ
عَبْدُ اللَّهِ (قَرِيْبَةٌ)	[عَبْدِيٌّ]	عَبْدَلِيٌّ (عَبْدَلَاوِيٌّ)
عَبْدُ اللَّهِ (بَطْنِ)		
ابو عبد الله		
تَيْمُ اللَّهِ	تَيْمِيٌّ	تَيْمَلِيٌّ
تَيْمُ اللَّاتِ		
أَمْرُ الْقَيْسِ	مَرْتِيٌّ, أَمْرَتِيٌّ	?
أَمْرُ الْقَيْسِ بْنِ حُجْرٍ		
		مَرْتَسِيٌّ

8. الدَّرَقَزِيٌّ بِالْفَتْحِ وَالسَّكُونِ: - Sujûṭī, Lubb, 104: الدَّرَقَزِيٌّ. وفتح القاف وزاى مكسفة الى دار القز مكسفة ببغداد قلت *ibid.*; وكذا الدَّرَقَزِيٌّ بفتح الراء والقاف وتشديد الزاى انتهى قلت الدَّرَقَزِيٌّ الى دار القز مكسفة ببغداد انتهى: 101: wie auch in dem Suppl., Annot. 92, bemerkt, ist الدَّرَقَزِيٌّ Nisba zu einem مَرْكَبٌ مَرْجِيٌّ wie auch الدَّرَقَطْنِيٌّ (Lubb, 101; Jâkût, Mu'gam, II, 523,7; Fleischer, Kl. Schriften, I, 246); Jâkût, Mu'gam II, 522,19, kennt nur الدَّرَقَزِيٌّ; dagegen ist الدَّرَقَزِيٌّ wie عَبَسِيٌّ, عَبَشِيٌّ etc. gebildet.

9. الطَّبْرَحَزِيٌّ بِفَتْحِ الطَّاءِ: - Sujûṭī, Lubb, 167: الطَّبْرَحَزِيٌّ. والباء والخاء المعجمة قبلها راء ساكنة وبعدها زاى، هو ابو بكر محمد ابن العباس الشاعر لانَّ اباَه من حُوَارِزْمِ وَأُمِّه من

طبرستان; vgl. dazu Suppl., Annot. 150 u. Goldziher, Beiträge zur Geschichte der arab. Sprachgelehrsamkeit, III, 17 (527).

10. شَفَعْتِي (od. شفعنفي?). — Sm., I, 234, 14 f.: (وفى المستوفى لابن الفرحان) يُنسب الى الشافعي مع أبي حنيفة شَفَعْتِي

Siehe Defin. 9); — die Bildung ähnelt äusserlich der vulgären Aussprache von مُصْطَفِيٍّ statt مُصْطَفِرِيٍّ.

11. حَنْفَلْتِي. — Sm., I, 234, 14 f.: (وفى المستوفى لابن الفرحان) يُنسب الى ..... والى أبي حنيفة مع المعتزلة حَنْفَلْتِي S. Defin. 9) u. oben Nr. 10.

#### Zur IV. Classe.

1. بَسْمَلَةٌ (abstr. Verbalnomen zu بَسَمَلٌ) „das Aussprechen der Formel بِسْمِ اللَّهِ“.

a) Sm., I, 233, 12 f.: يُقال قد أكثر من البَسْمَلَةِ إذا أكثر; — والبَسْمَلَةُ قول باسم الله (sic) 233,23; من قول باسم الله (sic) الله; — Ta'ālibī, Fiḫ 206,15: البَسْمَلَةُ حكاية قول بِسْمِ اللَّهِ; — M. s. v.: بَسَمَلَ الرجلُ بَسْمَلَةً قال بسم الله وهو مأخوذٌ منه ونطق بالبَسْمَلَةِ الشريفة، يُقال قد أكثرت من البَسْمَلَةِ أي من قول بسم الله، وقُطِّقَ البَسْمَلَةُ عند النصارى على قولهم بسم الأب والابن والروح القدس وعند الاسلام على قولهم بسم الله; — Baiḏāwī, Comm., II, 390, 13; — 'Ibn 'Arab-Śāh, Fākiha, 162, 25: وجعل البَسْمَلَةَ: (dazu Note in II, 98); — Ḥarīrī, Comm.

zur Beduinen-Makame, 334, 2.4 f.; — Zamahšarî, Muqaddima, 281, 1: بَسَمَلِ بِسْمِ اللّٰهِ كُفَّتْ.

b) Über البَسْمَلَةَ الْمُجَرَّدَةَ u. البَسْمَلَةَ الْمُصَدَّرَةَ und die Schreibung بِسْمِ اللّٰهِ u. بِاسْمِ اللّٰهِ s. Harîrî, Durra, 199,9—200,9; — über البَسْمَلَةَ als Thema der Kor'an-Interpretation s. Ibn 'al-Kâših's Comm. zur 'as-Sâtibijja (ed. Bûlâk, 1304), S. 32 ff. und (ebenda am Rande) 'as-Safâkusi's Gaiṭ 'an-naf', S. 21 ff.

c) In allzu grosser poetischer Freiheit gebraucht Mutanabbî, 247,13, das Nomen بِسْمٌ „das بِسْمِ (باسم)“ für بِسْمِ اللّٰهِ; vgl. dazu die interessante Commentarstelle (ed. Dieterici); بِسْمِ اللّٰهِ als ein Nomen steht auch im 1. Vs. der Sâtibijja (ed. Bûlâk, 1304), S. 3: . . . بَدَأَتْ بِبِسْمِ اللّٰهِ.

d) Im Türkischen und Persischen bedeutet بِسْمِل „erwürgt, geschlachtet, geopfert“, eig., „worüber das بِسْمِ اللّٰهِ gesprochen wurde“, ferner بِسْمِل كَرْدَن „erwürgen, schlachten, tödten“ und بِسْمِلْكَاه das „Schlachthaus“.

2. الجَعْفَدَةُ (abstr. Verbalnomen zu جَعَفَدَ) „das Aussprechen der Formel جُعِلْتُ فِدَاكَ“ („möge ich dein Lösegeld werden“).

a) Sm., I, 233, 14 f.: يَقَالُ قَدْ أَكْثَرَ مِنْ . . . . . وَمِنْ

الجَعْفَدَةُ أَي مِنْ جُعِلْتُ فِدَاكَ

b) Eine Nebenform ist الجَعْلَفَةُ (mit dem ل von جَعَلَ), so Ta'âlibî, Fikḥ, 207, 2 f.: الجَعْلَفَةُ حِكَايَةُ قَوْلِ جُعِلْتُ فِدَاكَ; — M. s. v.; — Harîrî, Comm. zur Beduinen-Makame, 334, 2.6.

c) Dagegen ist die Form الجَعْفَلَةُ fehlerhaft, was von Sm., I, 234, 1, ausdrücklich gesagt wird: وقولهم الجَعْفَلَةُ باللام جَعْفَلٌ = جَعْلَفٌ; daher ist nicht nur bei M., wo sowol



als auch الْجَعْفَلَة = الْجَعْفَلَة angesetzt erscheint, sondern auch bei Freytag, Lane, 430<sup>a</sup>, Fleischer, Kl. Schriften, III, 46, die Form mit ج nach dem ف zu tilgen; übrigens ist diese falsche Form nur durch تَكْرِيف des و in الْجَعْفَلَة entstanden.

d) Der I. II. u. VIII. Stamm von فَدَى *i.* haben dieselbe Bedeutung (M. s. v.; Zamahšarî, 'Asâs, s. فَدَى II.

3. الْحَسْبَلَة (abstr. Verbalnomen zu حَسَبَل) „das Aussprechen der Formel اللَّهِ حَسْبِي [حَسْبُنَا] اللَّهِ“ („Gott ist mein [unser] Genüge“).  
Sm., I, 233, 24: الْحَسْبَلَة قول حَسْبِي اللَّهِ; — M. s. v.: الْحَسْبَلَة اللَّهِ حَسْبِي; — Ibn 'Arab-Sâh, Fâkiha, 162, 25 (s. Nr. 1); — Harîrî, Comm. zur Beduinen-Makâme, 334, 2.5; — v. Kremer, Beiträge zur arab. Lexik. (Wien 1883), I, 42.

4. الْحَمْدَلَة (abstr. Verbalnomen zu حَمَدَل) „das Aussprechen (und Wiederholen) der Formel لِلَّهِ الْحَمْد“.

a) Sm., I, 233, 14: وَمِنَ الْحَمْدَلَةِ [.....] يُقَالُ قَدْ أَكْثَرَ مِنْ وَحَمْدَلِ أَي قال الحمد لله; — 233, 21 f.: أَي من الْحَمْد لِلَّهِ; — Ta'âlibî, Fikḥ, 206, 17 f.: الْحَمْدَلَة حِكَايَة قول الْحَمْد لِلَّهِ; — M. s. v.: حَمْدَلِ الْقَارِي حَمْدَلَة قال الْحَمْد لِلَّهِ; — Harîrî, Comm. zur Beduinen-Makâme, 334, 2.4 f.

b) Mit Beziehung auf die „Basmala“ ist die „Hamdala“ (concret gefasst) der 2. Theil der Vorrede, die „Danksagung“; über الْحَمْدَلَة als جَمَلَة الْحَمْد s. Harîrî, Durra, 2 u. Note.

c) Der II. Stamm von حَمَد *a.* hat dieselbe Bedeutung:  
M. s. v.: حَمَدَ الرَّجُلُ قال الْحَمْد لِلَّهِ وَحَمَدَ اللَّهَ حَمْدَهُ مَرَّةً; حَمَدًا له = حَمَانِ له; بعد مَرَّةً.

5. الْحَوَقْلَة [الْحَوَقْلَة] (abstr. Verbalnomen zu حَوَقَلَ) „das Aussprechen der Formel لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ“ („es gibt keine Macht und keine Kraft ausser bei Gott“).



c) Das Verbum حَوَّلَق (das den Nebenbegriff eines leichten Spottes in sich zu schliessen scheint) kommt in der *Nebenform* حَوَّقَل (doch siehe unten die Stelle aus dem 'Asâs) in der *übertragenen* (gegen Freytag, Lex., der sie nach Gauharî als selbständiges Verbum unter حَقَل ansetzt) Bedeutung „alt, schwankend, impotent sein“ vor<sup>1)</sup> (gleichsam „fort und fort die Formel لا حول etc. als Ausdruck der Schwäche und des Unvermögens hersagen“<sup>2)</sup>): M. s. v. citirt den Regez-Vers:

يا قوم قد حوقلتُ او دنوتُ \* وبعد حيقال الرجال الموت  
 اى قد عجزت او قربت من العجز ويروى بعد حوقال<sup>3)</sup>  
 بالفتح كانه استوحش من قلب الواو ياء لسكونها وكسر ما  
 — Zamah. — قبلها ففتح الحاء قياساً على الزلزال ونحوه“  
وحوقل الشيخ اعتمد بيديه على خصرة، ومَرَّ: sari, 'Asâs:  
حوقل الرجل, 283,7; Muqaddima, 283,7; بى شيخ يحوقل ويكولق  
 سخت پير شد مرد

6. الْحَيَعَلَةُ (abstr. Verbalnomen zu حَيَعَلَ) „das Aussprechen der Formel [حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ] („herbei zum Gebet, [herbei zum Heil!]“).

a) Siehe Defin. 1); — Sm., I, 233,17: الْحَيَعَلَةُ قَوْلُ الْمُؤَدِّنِ  
حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ; — 233,25; — 233,18f. (nach Gauharî):  
 — M. s. — قد حَيَعَلَ الْمُؤَدِّنُ كَمَا يُقَالُ حَوْلِقُ وَتَعْبِشُمُ:  
حَيَعَلَ الْمُؤَدِّنُ حَيَعَلَةً قَالَ حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ حَيَّ عَلَى  
 v.: حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ حَيَّ عَلَى

1) In anderer Wendung *transitiv* = دَفَعَ (s. M. s. v.) bei Sibawaihi, al-Kitâb, II, 262, 2.

2) Vgl. pers. حَوَّقَلَهُ دُو („der Haukâla-Sprecher“ =) „der Altersschwache“.

3) حَوَّقَل als قَوَّعَال wie تَوَّاب, دَوَّاب; Sm., II, 77,6, wo derselbe Vers mit der Variante حَوَّقَل steht.

— Ta'âlibî, *Fikḥ*, 206, 18 f.: الْكَيْعَلَةُ حكاية قول المودن الح: — Zamahšarî, *Muḥaddima*, 283, 11; — Ḥarîrî, *Comm. zur Beduinen-Makâme*, 333, 15; 334, 1.

b) Nebenform ist هَيْعَلَة und für حَيْعَل sogar هَوَعَل (bei Maḥdisî); s. über beide Formen Dozy, *Supplém. u. de Goeje*, *Bibl. geograph. arab.*, IV, Glossar.

c) Die beiden Formeln حَيَّ عَلَى الْفَلَاخِ und حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ heißen الْكَيْعَلَتَانِ; s. Dozy, *Supplém.* (mit Beleg).

7. الْكَيْهَلَةُ (abstr. Verbalnomen zu حَيْهَل) „das Aussprechen des Rufes حَيَّ هَلَا“ („herbei, herbei!“).

Sm., I, 233, 26: الْكَيْهَلَةُ [قول] حَيَّ هَلَا ' بالشيء — über die verschiedenen Formen dieses هَلَا in seiner Verbindung mit حَيَّ s. M. s. v. حَيَّ; Zamahšarî, *Muf.*, 62, 15 ff.; Lane s. حَيَّ, 680<sup>3</sup>; richtiger (gegen Mufaššal) sind in M. die beiden Wortteile *getrennt* geschrieben; zur Construction mit ب s. M. s. v.:

ويقال حَيَّ هَلْ بفلانٍ أي عليك به وأدعه ومنه قول بعضهم إذا ذكِر الصالحون فحَيَّ هَلْ بِعَمْرٍ و Ḥarîrî, *Makâmen*, 224, 6 u. *Comm.*

8. الدَّمْعَرَةُ (abstr. Verbalnomen zu دَمَعَرَ) „das Aussprechen der Formel أَدَامَ اللَّهُ عَزَّكَ“.

Sm., I, 233, 18: والدَّمْعَرَةُ قوله أدام الله عزك — 233, 26 — 234, 1: كقولهم . . . . . والدَّمْعَرَةُ أدام الله عزك ومنه قول الشاعر:  
لا زلت في سعد يدوم ودَمْعَرَةُ  
الدَّمْعَرَةُ حكاية: — Ta'âlibî, *Fikḥ*, 207, 2; — أي دوام عز

1) Im Bîlâker-Texte zusammengeschrieben حَيْهَلَا.

قول أَدَامَ اللَّهُ عِرَّكَ; Hafāgī, Sifā'-al-galīl, 148,3; s. unten Nr. 11; — fehlt in M.

9. السَّبَّكَةُ (abstr. Verbalnomen zu سَبَّكَ) „das Aussprechen der Formel سُبَّكَانَ اللَّهُ“.

a) Sm., I, 233, 15: ومن السَّبَّكَةِ [..... يقال قد أكثر من]; — السَّبَّكَةُ قول سبكان لله: 233, 23; — أي من سُبَّكَانَ اللَّهُ; Ta'ālibī, Fīḫ, 206, 15 f.: السَّبَّكَةُ حكاية قول سُبَّكَانَ اللَّهُ; — ebenso M.; Harīrī, Comm. zur Beduinen-Makāme, 334, 2.5 f.

b) Die Nebenform (wahrscheinlich nur ein تكريف des ل) سَبَّكَنَ قال سُبَّكَانَ اللَّهُ ist سَبَّكَنَ; M. s. v.: سَبَّكَنَ قال سُبَّكَانَ اللَّهُ وسبكان من كذا

c) Der II. Stamm von سبح hat dieselbe Bedeutung, s. M.

d) Die Formeln الله, الحمد لله, سبكان لله, لا اله الا الله und بقي الله أكبر heissen الباقيات; s. M. s. v.

10. السَّمْعَلَةُ (abstr. Verbalnomen zu سَمَعَلُ) „das Aussprechen der Grussformel سَلَامٌ عَلَيْكُمْ“.

Sm., I, 233, 26: كقولهم ..... والسَّمْعَلَةُ [قول] سَلَامٌ عَلَيْكُمْ; — fehlt in M.

11. الطَّلْبَقَةُ (abstr. Verbalnomen zu طَلَبَقَ) „das Aussprechen der Formel أَطَالَ اللَّهُ بِقَاءَكَ“.

Sm., I, 233, 17 f.: الطَّلْبَقَةُ قول القائل أطال الله بقائك; — vgl. 233, 26; — Ta'ālibī, Fīḫ, 207, 1 f.: الطَّلْبَقَةُ حكاية قول; — Hafāgī, Sifā'-al-galīl, 148, 2—4:

طَلَبَقَى قال أطال الله بقائك موددة, قال ابن حجاج  
لكننى كنت فى محل \* مدمعرا عندها مُطَلَبِقَى

أى يقال لى أدام الله عزك وأطال بقاءك; vgl. No. 8; — v. Kremer, Beiträge zur arab. Lexikogr. (Wien, 1884) II, 11.

12. الكَبْتَعَةُ (abstr. Verbalnomen zu كَبَتَعَ) „das Aussprechen der Verwünschungsformel كَبَتَ اللَّهُ عَدُوَّكَ“?

Sm., I, 234, 1: الكَبْتَعَةُ . . . . . كقولهم, ohne weitere Erklärung; — fehlt in M., wo nur (wie Zamahšari, 'Asās s. v. und Muḥaddima, 87, 23) die Formel steht; — Freytag, Arabum Proverb., II, 400 (Proverb. 305) hat: كَبَتَ اللَّهُ تَعَالَى كُلَّ عَدُوٍّ لَكَ, woraus wol die naḥt-Bildung entstanden sein könnte.

13. المِشْتَلَّةُ (abstr. Verbalnomen zu مَشْتَلَّ) „das Aussprechen der Formel مَا شَاءَ اللَّهُ“.

Sm., I, 233, 24 f. (im Texte der Bülâker-Ausgabe beidemale كقولهم . . . . . والمِشْتَلَّةُ قول ما شاء الله, يقال فلان: (!مشكنة كثير المشتلة اذا أكثر من هذه الكلمة,“ — fehlt in M. und sonst.

14. الهَيْلَلَةُ (abstr. Verbalnomen zu هَيْلَلَّ) „das Aussprechen der Formel لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“.

a) Sm., I, 233, 13: ومن الهَيْلَلَةُ [ . . . . . ] يقال قد أكثر من — vgl. 233, 24; — Ta'ālibī, Fikḥ, 206, 16: الهَيْلَلَةُ حكاية قول الح: هَيْلَلَّ هَيْلَلَةً قال لا اله الا الله كهَلَّلَ وهى منكوتة من ذلك ككَوَقَلَّ هَلَّلَ المؤمن تهليلًا قال لا اله الا الله وهو مأخوذ (sic) من الهَيْلَلَةُ كالبَسْمَلَةِ والكَوَقَلَّةِ، والنصارى واليهود يستعملون هَلَّلَ بمعنى سبَّح وهى من العبرانية (הַלֵּל) (scil. אֱלֹהִים) والسريانية

(scil.  $\text{هَلَّل}$ ); — zu  $\text{هَلَّل}$  ferner Sm., I, 233, 21; s. Defin. 6); und Zamaḥṣarī, Muḩaddima, 220, 9:  $\text{هَلَّلَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ كُفَّت}$ ; — über  $\text{تَهْلِيل}$  Dozy, Supplém. s. v.

b) Die der Analogie entsprechende Form wäre entweder  $\text{لَالَّل}$ ,  $\text{لَائِلَة}$  oder  $\text{لَاهَد}$  oder  $\text{لَاهَلَة}$  oder  $\text{لَيْلَة}$ ,  $\text{لَيْلَل}$ ; ist das  $\text{ل}$  von  $\text{هَيْلَل}$  bloss das vorausgenommene  $\text{ل}$  des doppelt gesetzten  $\text{الله}$ ? oder ist  $\text{هَيْلَل}$  eine alte IV. Form? oder eine aufgelöste II. Form (Freytag, Lex.,  $\text{هَيْلَل}$  poētis pro  $\text{هَلَّل}$ )? Das Wahrscheinlichste ist, dass  $\text{هَيْلَل}$ , Derivat von  $\text{هَلَّل}$  (Mond-Cultus?), nach Analogie von  $\text{بَسَمَل}$  etc. gebildet ist, — Vgl. Anhang; A. 6).

15.  $\text{الْفَدْلَكَةُ}$  (abstr. Verbalnomen zu  $\text{فَدَلَكَ}$ ) „die Summirung“ (eig. „das Aussprechen der Formel  $\text{كَذَا وَكَذَا}$  [„dies nun macht so und so viel“]“).

a) M. s. v.:  $\text{فَدَلَكَ حِسَابَهُ فَدْلَكَةً أَنْهَاهُ وَفَرَّغَ مِنْهُ وَهِيَ مَخْتَرَعَةٌ مِنْ قَوْلِ الْكَاسِبِ إِذَا أَجْمَلَ حِسَابَهُ فَدَلَكَ كَذَا وَكَذَا الْفَدْلَكَةُ}$ ; — ferner:  $\text{إِشَارَةٌ إِلَى حَاصِلِ الْكِسَابِ وَنَتِيجَتُهُ مَصْدَرٌ وَيُرَادُ بِهَا فِي كَلَامِ الْعُلَمَاءِ إِجْمَالُ مَا فُصِّلَ أَوَّلًا وَكَلَّ مَا هُوَ نَتِيجَةُ مَتَفَرِّعَةٍ عَلَى مَا سَبَقَ حِسَابًا كَانَ أَوْ غَيْرَهُ وَمَجْمَلُ الْكَلَامِ وَخِلَاصَتُهُ وَنَظِيرُ هَذَا الْإِخْذِ أَخْذُهُمُ الْبَسْمَلَةُ وَالْكَمْدَلَةُ وَنَظَائِرُهُمَا، وَهَذَا يُسَمَّى بِالنَّحْتِ، وَقَدْ يَكُونُ ذَلِكَ فِي النَّسَبِ} —  $\text{كَعَيْشِي وَعَبْقَسِي فِي عَبْدِ شَمْسٍ وَعَبْدِ الْقَيْسِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ}$ ; — Dozy, Supplém. (mit mehreren Belegen); — Ḥafāḡi,  $\text{Sifā' 'al-ğalil}$  (am Schluss des Artikels  $\text{فَهْرَسْت}$ , wo er die verschiedenen Ansichten mehrerer Autoritäten anführt, kritisierend) 174,8—14:  $\text{ثُمَّ آذَنَ (فَهْرَسْت) لَيْسَ بِمَعْنَى الْفَدْلَكَةِ فَإِنَّ مَعْنَاهَا إِجْمَالُ عَدَدٍ فَصَلَهُ قَبْلَهُ، قَالَ الْبُتْنَبِيُّ [739,12] نُسِقُوا لَنَا نَسَقَ الْحِسَابِ مَقْدَمًا * وَأَنَّى فَدَلَكَ إِذْ أَتَيْتَ مَوْحَرًا}$$

قال الواحدى<sup>1</sup> الفدالك جمع فذلكة وهى جملة الحساب لقولهم فيها فذلِكَ كذا انتهى، وهذه لفظة منكوته مولدة ايضا وليست معربة، قال فى القاموس فذلِكَ حسابَه أنهاه وفرغ منه مخترعة من قوله اذا أجمل حسابَه فذلِكَ كذا وكذا انتهى<sup>2</sup>

b) Aus der Bedeutung „Summirung“, concr. „Summe“ entwickeln sich ferner die Bedeutungen: 1) „Inhaltsangabe, übersichtliche Darstellung“; 2) „Tabelle, Register“; 3) „Anhang“; s. Zenker, türk.-arab.-pers. Wb. s. v.; — Vullers, Lex. pers., 76 führt ein فذلِكَ (sic) in der Bedeutung „summa“ an.

## Anhang.

### A) Uneigentliche naht-Bildungen.

1. بَابًا „zu Jemandem sagen: بَابِي أَنْتَ“.

Ḥafāḡī, Sifā'-al-galīl 54, 7 f.: بَابًا يَفْلَانِ اذا قال له بَابِي أَنْتَ.  
قال \* بَانَ يَبَابَانُ وأن يفدين \* أصله أفديك، ولهذا قالوا لهذه

1) Findet sich nicht in der Ausgabe von Dieterici; doch steht im 2. Halbverse: فَذَلِكِ وَأَتَى فَذَلِكِ; der Vers lautet dort: „Sie (die Edlen aller Zeiten vor dir, o Belobter!) wurden vorher genau geordnet, wie man die Rechnung (die einzelnen Posten) untereinanderreicht, und dann folgte, nachdem du gekommen warst, das فَذَلِكِ (= die Summe) hinterher“ (d. h. du bist die Summe der Tugenden, von denen jeder Vorgänger nur eine einzelne besass). Wahrscheinlich hat ein Abschreiber eines andern Manusc. des Diwān den Plural فَذَالِكِ als plene-Schreibung für فَذَلِكِ gehalten; der Sinn ist übrigens derselbe (حِسَابٍ stände dann collect. für „einzelne Rechnungen“: „und die Summen folgten, nachdem du gekommen warst, hinterher“).

2) Am Rande: يَكُونُ; وَكِتَابَةُ الْحِسَابِ بِمَصْرٍ تَسْمِيهِ الْيَكُونُ ist ἐλεγχος, elenchus, Verzeichniss, Register.



—; الباء باء التفدية، فكذف لدلالة المعنى وكثرة الاستعمال الخ  
 M. s. v.: „بَابَاءٌ وَبَابًا بِهِ قَالَ لَهُ بِأَبِي أَنْتَ“.

2. إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (die Trostesworte) „إِسْتَرْجَعَ“.

Ġauhari; — M. s. v.: إِسْتَرْجَعَ فِي الْمَصِيبَةِ اسْتِعَاذَ بِقَوْلِهِ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ; ebenso der II. und IV. Stamm von رَجَعَ; — Zamahšarî, 'Asâs; Muḳaddima, 272,15; — Ibn 'Arab-Sâh, Fâkiha, 20,1 und Noten (II, 17); vgl. IV. 5. a); — Dozy, Supplém. (mit Belegen auch für den V. Stamm von رَجَعَ).

3. تَلَاشَى „zu nichte werden, verschwinden“.

M. s. v.: لَأَشَاهَ مَلَأَشَاءَ فَتَلَاشَى تَلَاشِيًا ضَمَكَلَهُ وَصَيَّرَهُ إِلَى الْعَدَمِ فَصَارَ كَذَلِكَ وَهِيَ مَمْنُوكَتَانِ مِنْ لَأَ شَيْءٍ وَالْعَامَّةُ تَقُولُ تَلَاشَى الْمَرِيضُ أَي انْكَطَطَ هَيْئَتُهُ وَقَارِبَ الْوَفَاةُ“; vgl. Schwarzlose, De linguæ arab. verbor. plurilitter. derivatione, 28.

4. قَهَبَلْ „zu Jemandem sagen: حَيَّا اللَّهُ قَهَبَلَكَ („glänzend erhalten möge Gott dei Antlitz“)“.

M. s. v.: قَهَبَلَهُ قَالَ لَهُ حَيَّا اللَّهُ قَهَبَلَكَ أَوْ حَيَّاهُ بِنَحْيِيَّةٍ حَسَنَةٍ; vgl. Schwarzlose, De linguæ arab. verbor. plurilitter. derivatione, 29.

5. أَحَدَ „aus zehn *elf* machen“.

(وَحَكَى الْفَرَّاءُ عَنِ بَعْضِ الْعَرَبِ) مَعَى  
أَحَدَ; — M. s. v.: عَشْرَةٌ فَأَحَدَهُنَّ لِي أَي صَيَّرَهُنَّ أَحَدَ عَشَرَ (Letzteres: العشرة جعلها أحد عشر، والاثنتين صيّرهما واحدًا „aus zwei *eins* machen“); vgl. auch s. v. وَوَحَّدَ; — Zamahšarî, 'Asâs: ومعَى عَشْرَةٌ فَأَحَدَهُنَّ أَي اجْعَلُهُنَّ أَحَدَ عَشَرَ (sic).

6. وَحَّدَ „sagen: اللَّهُ تَعَالَى وَاحِدٌ أَحَدٌ“?

M. s. v.: وَحَّدَ اللَّهُ تَعَالَى آمَنَ بِهِ تَعَالَى وَحَدَّهُ، وَقَالَ أَنَّهُ

واحد أحد أو قال لا اله إلا الله (s. IV. 14); — Zamahšari, Muḳaddima, 220, 16.

7. أَزَلِيٌّ „ewig, von Anfang her [ohne Anfang; Gegensatz أَبَدِيٌّ]“. (وفي المجمل لابن فارس): Siehe Defn. 10); — Sm., I, 234, 15—19: الْأَزَلُ الْقِدَمُ, يقال هُوَ أَزَلِيٌّ قال وأرى الكلمة ليست بمشهورة وأحسب أنهم قالوا للقديم لَمْ يَزَلْ ثم نُسِبَ الى هذا فلم يستقم الا بالاختصار فقالوا يَزَلِيٌّ ثم أَبْدَلت الياء ألفا لانها أَخَفَ فقالوا: أَزَلِيٌّ وهو كقولهم في الرَّمَحِ المنسوب الى ذِي يَزِينَ أَزْنِيٌّ<sup>1)</sup>“ — ebenso M. s. v. أَزَل; — Zamahšari, 'Asās: الْأَزَلُ كان في الْأَزَلِ وله الْأَزَلِيَّةُ مصنوع ليس من كلام العرب وكانهم نظروا في ذلك الى لفظ لم أَزَل

Anmerkung. Ebenso ist uneigentliche naht-Bildung das Verbum عَنَّ „auf den Ursprung, die Quelle [durch عن... عن] zurückführen; auch gehören *Onomatopöetica* hierher, wie z. B. الْقَهْقَهَةُ „das قَه قَه Sagen [des Lachenden]“ u. s. w.; s. hierüber die schöne Sammlung in Ta'ālibī, Fīḫ (Bairūt), 205 f.; — das Freytag'sche بَلْكَفَةٌ Pers. بِي كَيْفِ دِيدَنْ, quasi بِلا كيف“ ist mir noch unklar.

#### B) Zu Defn. 11.

1. بَلْكَرْتِ مَقْطُوعٌ من بَنِي: بَلْكَرْتِ — M. s. v. بَلْكَرْتِ. بَلْكَرْتِ — الْكَرْتِ بن كعب وهو من شِوَادِ التَّخْفِيفِ وكذلك يفعلون في كل قبيلة تظهر فيها لام التعريف كَبَلْقَيْنِ لِبَنِي الْقَيْنِ وَبَلْهُجَيْمِ

1) Vgl. dazu M. s. v.; — Jāḳūt, Mu'ḡam, IV, 1018; — Schwarzlose, Die Waffen der alten Araber, 129.220; — 'Urwa 'ibn 'al-Ward, 40,11; — Dozy, Supplém. s. أَزْنِيٌّ; — v. Kremer, Beiträge zur arab. Lexikogr. (Wien, 1884), II, 73.

‘لَبْنَى الْهَجِيمِ إِذَا نَسَبَتِ إِلَيْهِمْ قَلَّتْ حَشَى‘ — Mubarrad, Kâmil, 620,1; 661,10; — Ḥarîrî, Makâmen, Comm. zu 90,1.

2. بَلْعَبْرٍ. — Mubarrad, Kâmil, 620,1; 661,10; — M. s. v.; — Zamahšarî, Muf., 197,3; — ‘Ibn Hišâm, Sira, 983.984 (بَنُو الْعَبْرِ).

3. بَلْهَجِيمٍ. — Mubarrad, Kâmil, 620,1; 661,10; — M. s. v. بلكرث; — Ḥarîrî, Makâmen, Comm. zu 90,1.

4. بَلْقَيْنِ بَنُو الْقَيْنِ مِنْ بَابِ بَلْكَرْتٍ — M. s. v.: بلقَيْنِ; — Ḥarîrî, Makâmen, Comm. zu 90,1. بلكرث; —

5. بَلْعَجَلَانٍ. — Zamahšarî, Muf., 197, 3.

6. عَلْمَاءٍ. — Zamahšarî, Muf., 197, 3 f.

7. مِلْعَجِبٍ. — Fleischer, Kl. Schriften, II, 219.

## Alphabetisches Verzeichniss der Beispiel-Sammlung.

169	أَحَدٌ	163	الْكَيْعَلَةُ	152	عَبْشَمِس
170	أَرَى	164	الْكَيْهَلَةُ	154	عَبْشَيْ
168	بَابًا	153	خَلْنُبُوس	155	عَبْقَسِي
159	الْبِسْمَلَةُ	152	الدَّارِصِيْنِي	151	العَبْجَمْضِي
153	بَعَثَرٌ	158	الدَّرْقَزِي	171	عَلْمَاء
170	بَلْكَرِيْث	164	الدَّمْعَرَةُ	151	عَبْقَر
171	بَلْعَجْلَان	169	اِسْتَرْجَع	152	عَيْبَقَر
171	بَلْعَنْبِر	151	الرَّسَالُ	167	الْفَدْلَكَةُ
171	بَلْقَبِن	165	السَّبْكَلَةُ	169	قَهْبَل
171	بَلْهَجِيْم	165	السَّمْعَلَةُ	166	الْكَبْتَعَةُ
152	الْتَمْرَهَنْدِي	159	شَفَعَنْتِي	151	الْكِسْرَجُوْز
156	تَيْمِيْلِي	151	الشَّقْحَطْبُ	151	الْكِسْرَلُوْز
153	جَلْمُوْد	152	صِدْمٌ	169	تَلَاشِي
160	الجَعْفَدَةُ	152	صَهْصَلِقُ	151	الْمَاوْزُن
150	الْكَبِيْرُ	152	ضِبَطْر	156	مَرْقَسِي
161	الْحَسْبَلَةُ	158	الطَّبْرَحْرِي	166	المِشْتَلَةُ
151	الْحَصَالِيَانُ	165	الطَّلْبَقَةُ	171	مِلْعَجِب
161	الْحَمْدَلَةُ	155	عَبْدَرِي	152	نَسْتَعْلِيْق
159	حَنْفَلْتِي	156	عَبْدَشِي	166	الْهَيْلَلَةُ
161	الْحَوْقَلَةُ	157	اِنْعَبْدُلُ	169	وَحْدٌ
161	الْحَوْلَقَةُ	157	عَبْدَلِي		

# L'Arte poetica

di

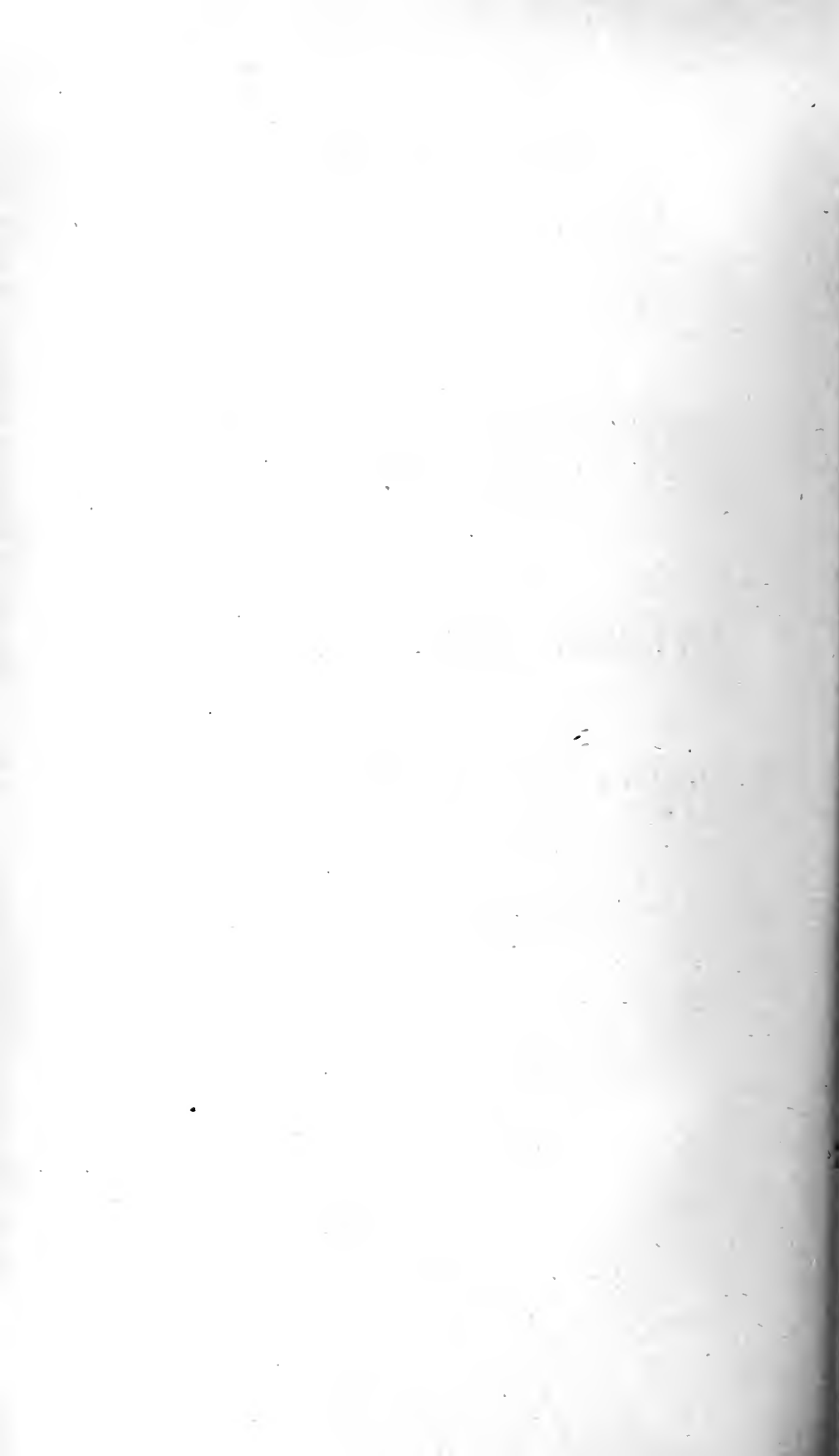
'Abû 'l-'Abbâs 'Ahmad b. Yahyâ Ta'lab

secondo la tradizione di

'Ubaid 'Allâh Muhammad b. 'Imrân b. Mûsâ 'al-Marzubânî

pubblicata da

C. SCHIAPARELLI.



# L'Arte poetica

di

'Abû'l-'Abbâs 'Ahmad b. Yahyâ Ta'lab

secondo la tradizione di

'Ubaid 'Allâh Muḥammad b. 'Imrân b. Mûsâ 'al-Marzubânî.

---

Se di questo lavoro del Ta'lab non si può dire in egual misura *صغير الحجم كثير الفائدة* come 'Ibn Ḥallikân definisce il *كتاب الفصيح* attribuito allo stesso autore, non si deve inferirne che la sua pubblicazione possa essere inutile. Del copiosissimo materiale filologico elaborato nelle scuole grammaticali di Basora e di Cufa e nelle scuole eclettiche poco ci rimane in confronto di quello andato perduto, ond' è che se bene provvidero agli studi arabi ed hanno diritto alla nostra riconoscenza coloro che dieron opera a pubblicare capolavori di quelle scuole quali sono il *كامل* di 'al-Mubarrad, il *كتاب* di Sibawaihi, non vuol esser dimenticato chi attese a farci conoscere di esse lavori di minor polso come il *كتاب النواذر* di 'Abû Zayd 'al-'Anṣârî, il *كتاب الازداد* di 'Abû Bakr 'al-'Anbârî, il *كتاب الفرق* di 'al-'Aṣma'î, il *كتاب الملاحن* di 'Ibn Durayd, il *كتاب صفة* di 'Ibn Kaysân ed altri.

Gli scritti di questi antichi grammatici appartengono a quel che di più insipido e di più noioso si possa leggere, però hanno anch' essi il loro merito. Essi posero le basi della lessicografia col dichiarare parole rare del Corano e della Tradizione e col

raccogliere testimonianze (sawâhid); eressero la metrica araba a sistema, ordinarono eomentarono con incredibile diligenza le prime raccolte di antiche poesie popolari, misero assieme proverbi, trattarono l'etimologia <sup>1)</sup>. I concetti di quei primi maestri si trasfusero in gran parte nelle opere dei lessicografi e dei grammatici posteriori sì che se anche fossero perduti gli originali, noi potremmo ricostruire, in parte almeno, il loro sistema filologico. Pure avuto riguardo allo indirizzo presente di questi studi presso di noi, egli è d'uopo risalire alle fonti.

Anche agli scritti di Ta'lab ed ai suoi 'amâli, come a quelli de' grandi maestri attinsero direttamente o indirettamente come a miniera purissima ed inesauribile lessicografi e grammatici posteriori. Il Şahâh, il Lisân 'al-'Arab, il Hizânat 'al-'Adab e moltissime altre opere ne fanno testimonianza. La sua scuola diede copiosi frutti, la sua autorità era, lui vivente, riconosciuta come somma. Si racconta che il poeta 'al-Bohtorî conversando un giorno coll' emiro 'Ubaid 'Allâh b. 'Abd 'Allâh b. Tâhir costui il richiedesse chi fosse miglior poeta, se Muslim o 'Abû Nuwâs. Rispose 'al-Bohtorî che 'Abû Nuwâs era superiore perchè maneggiava con facilità qualunque genere di poesia e che, tanto nel serio che nel faceto, i suoi versi erano sempre di buona lega, mentre Muslim si atteneva ognora allo stesso genere da cui non sapeva staccarsi e fuori del quale non riusciva a far nulla di buono. Soggiunse 'Ubaid 'Allâh: *'Ahmad b. Yahyâ Ta'lab non è del tuo parere a questo riguardo*. Ripigliò l'altro: O Emiro, Ta'lab non è competente in questo, nè lui nè i suoi consimili che sol fanno tesoro delle poesie degli altri ma non ne fanno delle proprie, perocchè sol può conoscere la poesia chi è trasportato in mezzo alle sue difficoltà <sup>2)</sup>. — Nel quale aneddoto noi non dobbiamo tener conto del giudizio di 'al-Bohtorî geloso del suo Nume, ma piuttosto della testimonianza prodotta dallo Emiro 'Ubaid 'Allâh.

L'autore del Fihrist, 'Ibn Hâlikân, Hâggî Hâlifâh, ed il Flügel, che li compendia <sup>3)</sup>, non fanno menzione di questo lavoro di Ta'lab. E neppure è annoverato fra le numerose opere del

1) Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, II, 469.

2) Ibn Rašîq: *Kitâb al-'Umdah in Diwân Muslim*, ed. De Goeje, p. 199.

3) *Die grammatischen Schulen der Araber*, p. 164 segg.



Marzubânî di cui il Fihrist ci da i titoli ed il numero dei fogli di ciascun opera. Si può ragionevolmente supporre che neppure il Marzubânî l'abbia dettato egli stesso nella sua forma attuale. L'economia generale del lavoro c'induce di preferenza a credere che esso sia una imperfetta e monca compilazione, direi quasi una serie di appunti di qualche scolare del Marzubânî che riportava già di seconda e di terza mano questi dictata di Ta'lab. O potrebbe anch' essere un estratto di dictata del Ta'lab inseriti dal Marzubânî nel suo *كتاب الشعر* o nel *كتاب المومخ* o in altra delle sue opere e che qualche ammiratore del grande *امام اللغة* abbia raccolto e ricostituito assieme come lavoro originale di Ta'lab. Non è presumibile che l'autore del Fihrist che conosceva bene le opere del Marzubânî, suo contemporaneo ed amico in Bagdad e pel quale nutriva grandissima stima da chiamarlo *راوي صادق اللهجة واسع المعرفة بالروايات كثير السماع* e delle cui opere da, come dissi, anche il numero dei fogli che le compongono, non è presumibile, ripeto, che non tenesse conto del presente lavoro, a meno che il Marzubânî lo dettasse nei sette anni che sopravvisse alla compilazione del Fihrist ultimata nel  $\frac{377}{9}$ , quando cioè egli avea di già varcato gli ottanta.

La copia sulla quale condussi la presente edizione è l'unica che io conosca. Conta 21 fogli che fanno parte del Codice arabo Vaticano misto, segnato al numero CCCLVII del Catalogo<sup>1)</sup>. È scritta in carattere nashî chiaro ed elegante del secolo XIV e vocalizzata in gran parte. Dello stesso carattere è il colophon dove è detto che questi *قواعد* sono stati collazionati e corretti con ogni cura per mano di Muḥammad 'al-'Irâqî.

Non ostante questa cura il Codice non è privo di mende che riporto nelle note, nè mancano alcuni passi dubbi che ho rispettato trattandosi di un testo unico, e qualche lacuna. Ho dato soprattutto importanza ai *شواهد* dei quali alcuni offrono lezioni preferibili a quelle esistenti. Per questo li ho collazionati coi versi stessi nelle opere che avea a disposizione, lavoro ingrato ma non inutile per la critica della poesia araba.

1) Script. Vet. N. C. T., IV, p. 481.

### Opere consultate per la lezione dei Šawāhid.

- 'Abū 'l-F. Ta'riḥ 'Abi 'l-Fidā. Costantinopoli, 1286, 2 voll.  
 'Aġ. Kitāb 'al-'Aġānī. Vol. I—XX. Cairo, 1285. XXI. 1, ed. Brünnow.  
 Leiden, 1888.
- Ahlw. The Divans & London, 1870.  
 'Al-Matal 'al-Sā'ir Cairo, 1282.
- 'Asās 'Asās 'al-Balāġah. Vol. I. II. Cairo, 1299.  
 'Aynī 'al-Maqāsid 'al-Naḥwīyah (in margine al Hizānat 'al-'Adab).  
 Beidawī Comment. in Coranum, ed. Fleischer. T. I. II.  
 Baid. Ḥayāt 'al-Ḥaywān. Vol. I. II. Cairo, 1286.  
 Damīrī Dīwān 'al-Ḥansā'. Beirut, 1888.  
 Dīwān " Dīwān Ḥātim al-Tā'iy. London, 1872.  
 " Dīwān Zuhayr, ed. Landberg (Primeurs arabes, II).
- Fāk. 'al-Ḥulafā' Fākibat 'al-Ḥulafā', ed. Freytag.  
 Fragm. Hist. Fragmenta Historicorum, ed. De Goeje.  
 Ḥam. Hamasae Carmina, ed. Freytag.  
 " " Vol. I—IV. Cairo, 1296.
- Ḥar. Ḥarīfī. Ed. De Sacy. 2<sup>e</sup> ed. Vol. I—II.  
 Hiz. Hizānat 'al-'Adab di 'Umar 'al-Baġdādī. Vol. I—IV. Būlāq, 1299.  
 Hiz. 'I.Ḥ. " di 'Ibn Ḥaġġah. Būlāq, 1291.  
 Huber Das Leben des Lebīd. Leiden, 1887.  
 Huṣrī Zahar 'al-'Ādāb (in margine all' 'Iqd).  
 'I. 'al-'Atfīr ed. Tornberg.  
 'I. Dur. Gen. Geneal.-etym. Handbuch, ed. Wüstenfeld.  
 " K. M. Kitāb 'al-Malāḥin, ed. Thorbecke.
- 'I. Ḥall. 'Ibn Ḥallikān. Vol. I—III. Cairo, 1299.  
 'I. Ḥiś. B. S. Sarḥ Bānat Su'ād, ed. Guidi.  
 'I. Ḥiś. S. Sirat 'al-Rasūl, ed. Wüstenfeld.  
 'I. Qot. Handbuch d. Geschichte, ed. Wüstenfeld.  
 'I. Ya'īs Commentar zu d. Abschnitt über d. ḥāl, ed. Jahn.  
 'Iqd 'al-'Iqd 'al-Farīd. Vol. I—III. Būlāq, 1293.  
 Kām. The Kāmīl of al Mubarrad, ed. Wright.  
 Lane Lexicon. Lett. ١—٥.
- Lis. 'al-'Ar. Lisān 'al-'Arab. Tomi III—XIV, XV—XVIII. Cairo.  
 Maw. Mawerdīi Constitutiones politicae ed. Enger.  
 Meid. Meidani, Arab. prov., ed. Freytag.  
 Mufaḍḍ. Die Mufaḍḍalijāt. 1<sup>es</sup> Heft., ed. Thorbecke.

- Mufassal ed. Broch, 1859.  
 Mnt. 'U. 'al-Mutanabbî col Comento di 'al-'Ukbârî. Vol. I. II. Cairo, 1287.  
 Mnt. W. " " " " di 'al-Wâhidî, ed. Dieterici.  
 Mazhir Vol. I. II. Cairo, 1282.  
 Naw. The biographical dictionary by el Nawawi, ed. Wüstenfeld.  
 Nöldeke, Beitr. Beiträge zur Kenntniss der Poesie ecc.  
 Sahâh Cairo. Vol. I—II, 1292.  
 Šarh al-Tanwîr Comento al Siqt 'al-Zand di 'Abû 'l-'Alâ. Vol. I. II. Bâlaq, 1286.  
 Šawâbid 'al-Kaššâf Cairo. Vol. I—II, 1281.  
 Sibaw. Le livre de Sibawaihi, ed. Derenbourg. Vol. I—II.  
 Smend De Dsu r'Rmma poeta arabico ecc.  
 T. 'A. Tâg 'al-'Arâs. T. I—IV. Cairo, 1286—87 e T. I, ibid. 1306.  
 Tabarî Annales, I, 1—6. II, 1—6. III, 1—7.  
 'Umdah 'al-'Umdah di 'Ibn Rašîq, pag. 1—208. Tuuisi, 1865.  
 'Usd 'al-Gâbah Vol. I—V. Cairo, 1280.  
 Wright op. Opuscula arabica. Leyden, 1859.  
 Ya'qûbî Historiae, ed. Houtsma. Vol. I. II. Lugd. Bat., 1883.  
 Yâqût Geographisches Wörterbuch, ed. Wüstenfeld.
-

## Note.

1) Qui il Ms. aggiunge della stessa mano وفيه مسلتان من كتاب الايمان لابي الفخ عثمن بن جنى رحمه الله. Di quest' opera non rimane traccia alcuna nel Codice, nè mi consta che 'Ibn Ġinnī abbia scritto sull' ايمان. Un libro intitolato كتاب الايمان والدواهي fu scritto da Ta'lab. V. Flügel, Gr. Sch., p. 167.

2) Cod. qui e verso ov ha اللطيم.

3) Il poeta è الشماخ. 4) Cod. glossa الجرب.

5) Cod. والتشبيه. Questa linea è scritta in margine.

6) Cod. ظيبًا. 7) Cod. glossa التنور.

8) Cod. الدباب. 9) Così il Cod. Cf. v. 169 e 193.

10) Cod. الأبت. 11) Leg. ابتسامها?

12) Ham. attribuisce il verso ad العرنّس; Kām. e Sawâhid 'al-Kaśśáf ad عبّيد بن العرنّس. 13) Cod. الماحلف.

14) Sawâhid 'al-Kaśśáf attribuisce il verso ad حاتم الطائي. Sul poeta vedi 'Ag., XII, 149.

15) Il poeta è سعد بن ناشب المازني. 16) Cod. قال.

17) Cod. سعد. Leggi عبادة بن سعد بن قيس بن سعد بن عبادة. Il verso può far parte della poesia portata da 'Usd 'al-Ġâbah, IV, 216, sulla giornata di Şiffin.

- 18) Cod. مَمَشَاءُ وَمُصْبِحَةٌ. 19) Cod. يَغْزُو يُنْتَظَرُ.
- 20) Cod. لِفَاتِنِي. Cambia il metro e quindi non appartiene alla poesia del verso precedente.
- 21) Il poeta è وَدَّكَ بِنِ تَمِيمِ الْمَازِنِي — Cod. لَا يَتِي.
- 22) Saw. 'al-Kaššâf attribuisce il verso لِبَعْضِ الْعَرَبِ; Lis. 'al-'Ar. وانشد ابن الاعرابي.
- 23) Kâm., 36, قَالَه رَجُلٌ مِنْ بَنِي عَبَّاسٍ يَقُولُهُ لِعُرْوَةَ الْوَرْدِ.
- 24) Cod. مُصْعَبٍ. V. Yâqût, IV, 910.
- 25) Cod. الْمُنْقَبِ. 26) Cod. glossa سَبَقَهُ يَعْنِي.
- 27) Il poeta secondo Lis. 'al 'Ar., IX, 116, è رَكَضُ الدُّبَيْرِي.
- 28) Cod. أَعَجَبًا. 29) Cod. حَزِينًا.
- 30) Cod. حَزِيمٍ. Vedi v. 186 (nota 67). Cf. 'I. Hiš., S. 950; Ham., 520; Yâqût, I, 140; Ḥaġġi Ḥalfah, VII, 732.
- 31) Il poeta è أَبُو دُوَادِ الْإِيَادِي.
- 32) Secondo Lane, I, 1072, il verso è di الْخَنَسَاءِ. Cf. Dîwân, pag. 31.
- 33) Cod. حَرَّهَا.
- 34) Cod. فَحْلِي.
- 35) Cor., XX, 76. LXXXVII, 13.
- 36) Cod. ثَوْبًا.
- 37) Cor., XIV, 20.
- 38) Cor., XXII, 2.
- 39) Sul poeta vedi Ham., 382.
- 40) Cod. glossa الْعَدُوِّ.
- 41) Lacuna nell' originale.
- 42) Sul poeta vedi 'Aġ., X, 50.
- 43) Cod. سَابِقًا.
- 44) Cod. دُونَهَا.
- 45) Cor., XXV, 67.
- 46) Cor., XVII, 10.
- 47) Cod. يَنْقَدُ.
- 48) Sul poeta vedi Kâmil, 424.
- 49) Cod. الْمَتَكَلِّمِ.
- 50) Cod. وَأَبْنِ.
- 51) Cod. وَخَيْرِ.

- 52) Ham., 96, الدُّعْلِيُّ. 53) Cod. والكَلِمِ.
- 54) Secondo Şahâh (v. حصى) il poeta è سعد الغنوى.
- 55) Il poeta è هشام بن عُبَّة العدوى اخو نى الرِّمَّة. Ma v. 'Ag., XVI, 111, e 'Ibn Hall. in vita الرِّمَّة ذى.
- 56) Cod. المصِيبَاتِ.
- 57) In 'Ag., XIII, 11, l'ordine di questi due versi è invertito.
- 58) Cod. يَكْرُ.
- 59) Così il Codice. Su questa forma cf. i versi 34 e 193.
- 60) Il poeta è كعب بن زهير secondo T. 'A. (v. درب) e Lis. 'al-'Ar. XII, 64. Ma secondo Lis. 'al-'Ar. XVII, 19, è زهير.
- 61) Cod. بَانَضَل. Cf. Mufađđ., p. 17 in fine.
- 62) Cod. بَرَج.
- 63) Manca il 1<sup>o</sup> e 2<sup>o</sup> piede del 2<sup>o</sup> emistichio. Per questo verso e per il seguente conf. il Dîwân di الخنساء, p. 27, lin. 3, e pag. 83, lin. 11 e nota.
- 64) Cod. يَحْتَزِنُ. 65) Cod. glossa القيد.
- 66) Secondo alcuni il poeta sarebbe مالك بن حريم الهمداني a cui l'autore attribuisce i due versi seguenti. Cf. 'Ibn Dur. Gen., 11 e 254 (ma vedi nota b, p. 11) e 'Iqd, II, 80.
- 67) Cod. حُرَيْمِ. Cf. nota 30. Il poeta è سعد الغنوى.
- 68) Cod. قَيْح. 69) Cf. i versi 34, 169 e 193.

## قواعد الشعر

عن أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب

رواية أبي عبيد الله محمد بن

عمران بن موسى المرزباني<sup>1)</sup>

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقى الا بالله قال ابو العباس احمد بن يحيى قواعد الشعر اربع أمر ونهى وخبر واستخبر فاما الامر فكقول الحطيمية

- ١ أَقِلُّوا عَلَيْهِمْ لَا أَبَا لِأَبِيكُمْ    مِنْ اللَّوْمِ أَوْ سُدُّوا الْمَكَانَ الَّذِي سَدُّوا  
٢ اَوْلَيْتَكَ قَوْمٌ إِنْ بَنَوْا أَحْسَنُوا الْبِنَا    وَإِنْ عَاقَدُوا أَوْقُوا وَإِنْ عَقَدُوا شَدُّوا  
وَالنَّهْيُ كَقَوْلِ لَيْلَى الْأَخِيلِيَّةِ  
٣ لَا تَقْرَيْنِ الدَّهْرَ آلَ مُطَرِّفٍ    لَا ظَالِمًا أَبَدًا وَلَا مَظْلُومًا  
٤ قَوْمٌ رِبَاطُ الْخَيْلِ وَسَطُ بُيُوتِهِمْ    وَأَسِنَّةُ زُرِّ يُخَلِّسَ نُجُومًا  
وَالخَيْرُ كَقَوْلِ الْقَطَامِيِّ  
٥ ثَقَلْنَا بِحَدِيثِ لَيْسَ يَعْلَمُهُ    مَنْ يَتَّقِيْنَ وَلَا مَكْنُونُهُ بَادٍ  
٦ فَهِنَّ يَنْبِذْنَ مِنْ قَوْلٍ يُصْبِنُ بِهِ    مَوَاضِعَ الْمَاءِ مِنْ نَى الْغَلَّةِ الصَّادِي

١) Kâm., 340; 'Ag., II, 61; Hiz., II, 119.

٢) Kâm., 340; 'Ag., II, 51, 61; Lis. 'al-'Ar., IV, 289, عاقدوا.

٣) Sibaw., 111, ان e وان per لا e ولا; 'Aynî, II, 47 id.; Ḥam., 704

لا تَغْرُونَ (IV, 76).

٤) Ḥam., 704 (IV, 76), تُخَلِّسَ per يُخَلِّسَ; 'Aynî, II, 47. — Vedi verso 14. colla var. حول per وسط.

٥) 'Ag., XX, 119, يثقلنا per ثقلنا.

٦) Kâm., 212, 379, مَوَاضِعَ per مَوَاضِعَ; 'Iqd, III, 184, id.; 'Ag., XX,

119, id.; 'Asās, II, 271, id.; Hiz., I, 533, id.

- والاستخبارُ كقولِ فيس بنِ الحُطيمِ<sup>2)</sup>  
 ٧ أَنَّى سَرَبْتِ وَكُنْتِ غَيْرِ سَرُوبٍ نُقَرَّبُ الْأَحْلَامُ غَيْرَ قَرِيبِ  
 ٨ مَا تَمْنَعِي يَقْظًا فَقَدْ تَوْتِينَنِي فِي النُّومِ غَيْرَ مَصْرَبٍ مَحْسُوبِ  
 ثُمَّ تَتَفَرَّعُ هَذِهِ الْأَصُولُ إِلَى مَدْحٍ وَهَجَاءٍ وَمَرَاتٍ وَأَعْتِدَارٍ وَتَشْبِيهٍِ وَتَشْبِيهِ  
 وَاقْتِصَاصِ أَخْبَارٍ فَالمدحُ كقولِ الشاعرِ<sup>3)</sup> فِي عَرَابَةِ  
 ٩ رَأَيْتُ عَرَابَةَ الْأَوْسَى يَسْمُو إِلَى الْخَيْرَاتِ مَنْقِطِعَ الْقَرِيبِ  
 ١٠ إِذَا مَا رَأَيْتَ رُفَعْتَ لِمَجْدٍ تَلْقَاهَا عَرَابَةٌ بِالْيَمِينِ  
 وَالْهَجَاءُ كقولِ عُمَيْرِ بْنِ جُعَيْلِ التَّغْلِبِيِّ  
 ١١ إِذَا رَحَلُوا عَنْ دَارٍ نَدَى تَعَادَلُوا عَلَيْهَا وَرَدُّوا وَقَدَمٌ يَسْتَقْبِلُهَا  
 وَقَالَ حَسَّانُ بْنُ ثَابِتٍ يَهْجُو الْحَارِثَ بْنَ هِشَامٍ  
 ١٢ إِنْ كُنْتَ كاذِبَةً الَّذِي حَدَّثْتَنِي فَنَجْوَتِ مَنْجَى الْحَارِثِ بْنِ هِشَامِ  
 ١٣ تَرَكَ الْأَحِبَّةَ أَنْ يُقَاتِلَ دُونَهُمْ وَنَجَا بِرَأْسِ طِمْرَةٍ وَلِجَامِ

٧) Ṣaḥāḥ (voc. سرب); T. 'A., ibid.

٨) 'I. Dur. Gen., 22, يَقْظِي; 'Ag., XVII, 99, يَقْظِي; Mut. W., 417, يَقْظِي.

٩) Ḥam., 793 (IV, 159), لِلْخَيْرَاتِ per الغايات; 'I. Qot., 168, id.; Kām., 75, 395, 396; 'Iqd, I, 219; 'Ag., VIII, 101, 106; 'Umdah, 19; Naw., 418; 'Usd 'al-Ġābah, III, 399; Lis. 'al-'Ar., X, 157. XVII, 353; Ḥiz., I, 453. II, 223.

١٠) Kām., 75, 396; 'Iqd, I, 219; 'Ag., VIII, 101. XI, 69. Ma XIV, 14 مجد; Ṣaḥāḥ (voc. يمين); 'Umdah, 19; Naw., 418; 'Usd 'al-Ġābah, III, 399; Lis. 'al-'Ar., XVII, 353; Ḥiz. 'I. H., 340; Ḥiz., I, 453. II, 223; T. 'A. (voc. عرب).

١٢) 'I. Hiš. S., 522, مَنْجَى; Ḥam., 88 (I, 98); 'I. Qot., 143; 'I. Dur. Gen., 92; 'Iqd, I, 55; 'Ag., IV, 17; Ṣaw. 'al-Kaššāf, 64; 'Usd 'al-Ġābah, I, 351, بِمَا per الذي; Ḥiz. 'I. H., 55. Vedi verso ٩.

١٣) 'I. Hiš. S., 522; Ḥam., 88 (I, 98) دُونَهُمْ per عنهم; 'I. Qot., 143;



- والمَرْثِيَّةُ كقول الفرزدق في وكيع بن ابي سون  
 ١٤ فعاش ولم يترك ومات ولم ينع من الناس ألا من آبات على وتر  
 والاعتذار كقول النابغة الذبياني للنعمان  
 ١٥ أتوعد عبدًا لم يخنك أمانةً وتترك عبدًا ظالمًا وهو ظالع  
 ١٦ حملت على ذنبه وتركته كدى العز<sup>٤</sup> يكوى غيره وهو راع  
 والتشبيه كقول امرئ القيس  
 ١٧ كأن دماء الهاديات بناخره عصارة حنّاء بشيب مرجل  
 والتشبيب<sup>٥</sup> كقوله  
 ١٨ ألم تراني كلما جئت طارقًا وجدت بها طيبًا<sup>٥</sup> وان لم تطيب  
 واختصاص الأخبار كقول الاسود بن يعفر  
 ١٩ جرت الريح على محل ديارهم فكانهم كانوا على ميعاد

'I. Dur. Gen., 92; 'Iqd, I, 55, per لم; 'Ag., IV, 17; 'Saw.  
 'al-Kassáf, 64, ومضى بدوس per ونجا براس; 'Usd 'al-Ġābah,  
 I, 351; Hiz. 'I. H., 55 فنجا. Vedi verso ٩.

١٤) 'Ag., XIX, 40, 1° em. فمات ولم يوتر وما من قبيلة. 2° em.  
 فما مات موتورًا وما عن عدوه. 1° em. Wright, op. 105, 1° em. إلا قد  
 2° em. ألا قد. Nota 15, p. 128, come 'Ag.

١٥) Ahlw., 20, var.; Lis. 'al-'Ar., X, 116.

١٦) Ahlw., 19, var.; 'Iqd, I, 180, كلفتني ذنب امرئ e تكوى عره  
 'Har., Durrat 'al-Ġawwās, 194, فحملتني ذنب امرئ; Lis. 'al-  
 'Ar., 230, id.; Hiz., I, 288, فحملتنا ذنب امرئ; III, 572  
 لكلفتني ذنب امرئ; Lane, I, 1990, come Lis. 'al-'Ar.

١٧) Ahlw., 149; Hiz., IV, 89. Vedi verso ٢.

١٨) Ahlw., 116, var.; 'Iqd, III, 162; Mut. 'U. I, 428.

١٩) Mufadd, ٥٣, var., p. 100; 'al-Ya'qúbí, I, 259, جرت per عقت  
 e فكانما; 'Iqd, II, 33, فكانما; 'Ag., XI, 135, id.; Yāqût, I,

قال والنشبيه للخارج عن التعدي والتقصير كقول امرئ القيس  
 ٢. كَانَ نَمَاءَ الْهَادِيَاتِ بَنَحَرِهِ عَصَارُهُ حَنَاءَ بَشَائِبِ مَرَجَلٍ  
 ٣١ إذا ما الثريا في السماء تعرّضت تعرّض أئناة الوشاح المفصل  
 ومثله قوله

٣٢ كَأَنَّ عَيْوْنَ الْوَحْشِ حَوْلَ خِبَاتِنَا وَأَرْحُلِنَا الْجَزَعُ الَّذِي لَهُ يُثْقَبُ  
 وكقوله في تشبيه قلوب الطير

٣٣ كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابَسًا لَدَى وَكْرِهَا الْعُنَابُ وَالْحَشْفُ الْبَالِي  
 وزعم الرواة أن هذا أحسن شيء وجد في تشبيه شيء بشيء في  
 بيت واحد وكقول النابغة الذبياني في نفود قرن الثور من صفحة  
 الكلب

٣٤ كَأَنَّهُ خَارِجًا مِنْ جَنْبِ صَفَاخَتِهِ سَقُودٍ شَرِبَ نَسْوَهُ عِنْدَ مُفْتَادٍ<sup>٧</sup>

وكقول زهير بن أبي سلمى يصف طعائن

٣٥ بَكَرُونَ بُكُورًا وَاسْتَحَرْنَ بِسَاحِرَةٍ فَهِنَّ وَوَادِي الرَّسِّ كَالْبَيْدِ فِي الْقَمِ

وكقول الحطيئة يصف لغام ناقته

٣٦ تَرَى بَيْنَ لَحْيَيْهَا إِذَا مَا تَرَعَمَتْ لُغَامًا كَبَيْتِ الْعَنْكَبُوتِ الْمَمْدَدِ

محلّ مقرّ، 'al-Kaṣṣaf, 97, Saw. 'al-Kaṣṣaf, 165, e III, 391, id. عرّاص

Har., 361.

٢.) Vedi verso lv.

٣١) Ahlw., 147; Hiz., I, 162; Lis. 'al-ʿAr., IX, 31.

٣٢) Ahlw., 119; 'Asās, I, 81; 'al-Maṭal al-Sā'ir, 462; Hiz. 'I. H. 289; Hiz., I, 162.

٣٣) Ahlw., 154; 'Umdah, 170; Saw. 'al-Kaṣṣaf, 212; 'I. Hiṣ. B. S. 153; Hiz. 'I. H., 235; Mehren, Rhet. d Ar., 26.

٣٤) Ahlw., 6; Hiz., I, 521 (bis).

٣٥) Ahlw., 94, var.; Diwān, 81, e للغم و لؤادى; Cod. Vat. 364, 96 r°, للغم; Lis. 'al-ʿAr., VII, 402, id.

٣٦) 'Umdah, 196; Lane, I, 1114 (l. الممدد).

## وكقول النابغة للعدى

٢٧. رَمَى صَرَعَ نَابٍ فَاسْتَمَرَ بِطَعْنَةٍ كحاشية البرد اليماني المسهم

وكقول الكميّت يصف آثار السيف

٢٨. تُشَبِّهُ فِي الْعَهَامِ آثَارَهَا مَشَافِرُ قَرَحَى أَكَلْنَ الْبَرِيرَا

وكقول الشماخ يصف فرسًا

٢٩. صَفْرُوحٌ بِخَدَّيْهَا وَقَدْ طَالَ جَرْيُهَا كَمَا قَلَبَ الْكَفَّ الْأَلَدُّ الْمُجَادِلُ

وكقول ثعلبة بن صعير المازني يصف الرباب<sup>٢٧</sup>

٣٠. كَأَنَّ الرَّبَابَ<sup>٢٨</sup> ذُوَيْنَ السَّكَابِ نَعَامٌ يُعَلِّقُ بِالْأَرْجُلِ

وكقول عدى بن الرقاع يصف قرن خشف

٣١. تُزْجِي أَغْنَى كَأَنَّ أَبْرَةً رَوْفِهِ قَلَمٌ أَصَابَ مِنَ الدَّوَاةِ مِدَادَهَا

وكقول امرئ القيس

٣٢. مَهْفَهْفَةٌ بَيضَاءُ غَيْرُ مَفَاصِةٍ تَرَاتِبُهَا مِصْقُولَةٌ كَالسَّاجِدِ

٣٣. نُضِيءُ الظَّلَامَ بِالْعِشَاءِ كَأَنَّهَا مَنَارَةٌ مُمَسَى رَاهِبٍ مُتَبَدِّلِ

وقال يصف نعمة بشرتها

٢٧) 'I. Dur. Gen., 204; 'Iqd, III, 94; 'Ag., IV, 140. XVIII, 183 (bis); Yâqût, I, 151.

٢٨) Lis. 'al-'Ar., III, 392, آثارها مشافر.

٢٩) Lis. 'al-'Ar., III, 346, e وقد انا per الماحك.

٣٠) Kâm., 484, 758, تَعَلَّقُ (Fleischer corr. تَعَلَّقَ); Mut. W., 546, تَعَلَّقُ; Mut. 'U., I, 62, تعلق; T. 'A. (voc. رب), id.

٣١) Kâm., 367, 514; 'Iqd, II, 221. III, 137; Şahâh (voc. زجا); 'Umdah, 171, 196; 'Asâs, I, 4; Lis. 'al-'Ar., IV, 64. VIII, 226; Muzhir, II, 180; Hiz. 'I. H., 126 1° em., 127 2° em., 494 يزجي.

٣٢) Ahlw., 147; Lis. 'al-'Ar., XIII, 348; T. 'A. (voc. ترب).

٣٣) Ahlw., 148.

- ٣٤ من القاصراتِ الطَّرْفِ لَوَدَّ مَحْمُودٌ<sup>٩</sup> مِنَ الدَّرِّ فَوَيْدِ الاَتْبِ<sup>١٠</sup> مِنْهَا لَأَكْثَرًا  
 وقال حاتم الطائي يصف نَعْرَ امْرَأَةٍ
- ٣٥ كَأَنَّ وَمِصَّصَ المِرْيَ بَيْتِي وَبَيْنَهَا إِذَا حَانَ مِنْ بَعْضِ الحَدِيثِ اتِّسَامُهَا<sup>١١</sup>  
 وقال آخر
- ٣٦ لَوْ كُنْتُ لَيْلًا مِنْ لَيْلَى الرَّهْرِ كُنْتُ مِنَ البَيْضِ وَقَاءَ البَدْرِ  
 ٣٧ قَمْرَاءَ لَا يَشْقَى بِهَا مَنْ يَسْرَى
- وقال ابن عنقاء الفزاري يمدح عَمِيلَةَ بِنِ اسْمَاءَ بِنِ خَارِجَةَ الفَزَارِيِّ
- ٣٨ كَأَنَّ التُّرْيَا عَلَّقَتْ فِي جَبِينِهِ وَفِي انْفِهِ الشَّعْرَى وَفِي جِيدِهِ القَمْرَ  
 وقال نهاية وصف الخُلف قول زهير فِي هَرَمَ
- ٣٩ يَطْعَنُهُمْ مَا ارْتَمَوْا حَتَّى إِذَا طَعَنُوا ضَارَبَ حَتَّى إِذَا مَا ضَارَبُوا اعْتَنَقَا  
 وقوله
- ٤٠ عَلَى مَكْتَرِيهِمْ حَقٌّ مَنْ يَعْتَرِيهِمْ وَعِنْدَ المُقْلِينَ السَّمَاخَةُ وَالبَدْلُ  
 وقوله
- ٤١ لَوْ كَانَ يَقْعُدُ فَوْقَ الشَّمْسِ مِنْ كَرَمٍ فَوَيْدٌ بِأَحْسَابِهِمْ أَوْ مَجْدِيهِمْ قَعَدُوا

٣٤) Ahlw., 129, var.; Lis. 'al-'Ar., XIII, 207.

٣٦—٣٧) Meid., II, 564, الدَّهْرُ per الزهر.

٣٨) Ham., 696 (IV, 69), وَجْهَهُ per انفه خَدَهُ, Kām.,

الآخر e انفه per خَدَهُ, جَبِينَهُ per يمينه, 14; 'Iqd, II, 279, جِيدَهُ القَمْرَ per البدر  
 id. e انفه per جِيدَهُ.

٣٩) Ahlw., 85, var.; Diwān, 123, اطعنوا; Lis. 'al-'Ar., XII, 144,

id. e نَطَعْنُمُ. XIV, 253, ضارِبُهُمْ فَاذَا مَا, Hiz., III, 184, اطعنوا.

٤٠) Ahlw., 91, var.; Diwān, 101, رَزَى per رزى; Saw. 'al-Kasāsāf, 240; Hiz., II, 307.

٤١) Ahlw., 189, var. e بِأَحْسَابِهِمْ per بِأَوَّلِهِمْ; 'Iqd, III, 127, id;

Mut. 'U., I, 424, كَرَمٍ per أَحَدٍ e كَرَمٍ بِأَبَائِهِمْ.

وقوله<sup>13)</sup>

٤٢ مَن تَلَّفَ مِنْهُمُ تَقَلُّ لَأَقِيَّتْ سَيِّدَهُمْ    مِثْلَ النُّجُومِ الَّتِي يَسْرِي بِهَا السَّارِي  
وقال حسان في آل جفنة

٤٣ يُعْشَوْنَ حَتَّى مَا تَهَيَّرُ كَلَابُهُمْ    لَا يَسْأَلُونَ عَنِ السَّوَادِ الْمُقْبِلِ  
وقال الأعشى يمدح المخلف

٤٤ تُشَبُّ لِمَقْرُورَيْنِ يَصْطَلِيَانِيهَا    وَبَاتَ عَلَى النَّارِ النَّدَى وَالْمُخَلَّفِ<sup>13)</sup>  
وقوله

٤٥ أَنْتَ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ أَلْفٍ مِنَ الْقَوْمِ    إِذَا مَا كَبَتْ وَجُوهَ الرِّجَالِ  
وقال قيس بن عاصم المِنْقَرِيُّ<sup>14)</sup>

٤٦ وَأَنْتِ لَعَبْدُ الصَّبْفِ مِنْ غَيْرِ رِيْبَةٍ    وَمَا فِيَّ إِلَّا تِلْكَ مِنْ شَيْمِ الْعَبْدِ  
وقالت امرأة من الأزد تصف قومها

٤٢) Ḥam., 700 (IV, 72); Kām., 47, 48; Šaw. 'al-Kaššâf, 144; Ḥiz., IV, 242.

٤٣) Šibaw., 368, حتى لا; 'Iqd, I, 142. III, 144; 'Ag., VIII, 169. XIV, 3, 6. XVI, 18 (bis); 'al-Ḥuṣrî, III, 456; Mut. W., 358, يَعْشَوْنَ; Meid., II, 502, يَعْشَوْنَ; Ḥar., 358, السَّوَادِ; Mut. 'U., I, 410; Muzhir, I, 78, حتى لا; Ḥiz., I, 411. II, 238, 241; T. 'A. (voc. حت).

٤٤) Kām., 145; 'Iqd, III, 144, لمقرورين (ma 2<sup>a</sup> ed., III, 147, لمقرورين); 'Ag., VIII, 80; 'Umdah, 25; Šaw. 'al-Kaššâf, 202, 203; 'Asâs, I, 225; Ḥar., Durraṭ 'al-Ġawwâs, 161; Ḥiz., III, 211, 215, 2<sup>o</sup> em.; Lis. 'al-'Ar., XI, 350.

٤٥) Ḥam., 729 (IV, 101), مَا دَامَ نَاوِيًا, per غير ريبة e شَيْمَةٍ; Kām., 335, id. e 2<sup>o</sup> em. غيرها شَيْمَةُ الْعَبْدِ; 'Ag., XII, 150, ذلّة per رِيْبَةٍ e فِي فِي; Šaw. 'al-Kaššâf, 144, come Ḥam.; 'I. Hiš. B. S., 11, مَا دَامَ نَاوِيًا, e 2<sup>o</sup> em. وما. لي خلال غيرها شَيْمَةُ الْعَبْدِ.

- ٤٧ فَوَمَّ إِذَا حَصَرُوا الْهَيْجَ فَلَا ضَرْبَ يُنْهِنُهُمْ وَلَا زَجْرَ  
 ٤٨ خُزْرَ الْعُيُونِ إِلَى لِيَاثِهِمْ يَتَزَيَّدُونَ كَأَنَّهُمْ نَمْرٌ  
 وكقول الآخر<sup>١٥)</sup>
- ٤٩ إِذَا هَمَّ أَلْقَى بَيْنَ عَيْنَيْهِ عَزْمَةً وَتَكَبَّ عَنْ ذِكْرِ الْعَوَاقِبِ جَانِبًا  
 ٥٠ فَأَكْرَمَ بِهِ مِنْ صَاحِبِ إِنْ نَدَبْتَهُ وَأَكْرَمَ بِهِ مِنْ طَالِبِ الْوِثْرِ طَالِبًا  
 وقال الأفرط في الأعراف كقول امرئ القيس
- ٥١ وَقَدْ أَغْتَدَى وَالطَّيْرُ فِي وَكُنَاتِهَا بِمَنْجَرٍ قَسِيدِ الْأَوَابِدِ هَيْكَلٍ  
 وكقول النابغة
- ٥٢ بِأَنَّكَ شَمْسٌ وَالْمَلُوكُ كَوَاكِبٌ إِذَا طَلَعَتْ لَمْ يَبْدُ مِنْهُنَّ كَوَكِبٌ  
 وقال طرفة يصف سيفًا
- ٥٣ أَخَى ثَقَّةً لَا يَنْتَنِي عَنْ ضَرْبِي إِذَا قِيلَ (١٥) مَهْلًا قُلْ حَاجِرَةٌ قَدِ  
 وكقول الحطيئة يمدح ابن شماس
- ٥٤ مَتَى تَأْتِيهِ تَعَشُّوْا إِلَى ضَوْءِ نَارِهِ حِجْدٌ خَيْرٌ نَارٍ عِنْدَهَا خَيْرٌ مُوقِدٍ  
 وقال ابن الرِّعَاءِ الغسالي يصف سعة طعنة
- ٥٥ وَغَمُوسٍ تَصِلُ فِيهَا يَدُ الْآسَى وَيَعْبَى طَبِيبُهَا بِالسِّدْوَاءِ  
 وقال نابط شرًّا يمدح شمس بن مالك

٤٩) Ham., 32 (I, 37); Kâm., 118, وَأَعْرَضَ per وَتَكَبَّ و Iqd, I, 304, واضرب; Aynî, I, 472; Hiz., III, 444.

٥١) Ahlw., 148; Saw. 'al-Kassâf, 246; 'I. Ya'îs, 20; Mut. 'U, II, 168, 2° em.; Hiz. 'I. H., 438, 472, 2° em.; Hiz., I, 560; Lis. 'al-'Ar., IV, 374. XIV, 225, 2° em.

٥٢) Ahlw., 5; Iqd, I, 180, فانك; Sarh 'al-Tanwîr, I, 54, id.

٥٣) Ahlw., 59; Cod. Vat. 364, f. 88 r°.

٥٤) Iqd, III, 117, 127; 'Ag., II, 61; Sarh 'al-Tanwîr, II, 100; Muf., 113; Saw. 'al-Kassâf, 98; Aynî, IV, 439; 'I. Ya'îs, 21; Har., 578; Mut. 'U, I, 411; Hiz., III, 215; Lane, I, 2054.

٥٦ وَيَسْبِقُ وَقَدْ رِيحٌ مِنْ حَيْثُ تَنَاحَى إِلَى نَحْوِهِ مِنْ شِدَّةِ الْمَتَدَارِكِ

وقال قيس بن الخطيم

٥٧ وَإِنِّي لَدَى الْحَرْبِ الْعَوَانُ مُوَكَّلٌ بِأَقْدَامِ نَفْسِي مَا أُرِيدُ بَقَاءَهَا

وقال قيس بن سعد<sup>(17)</sup> عبادة في أمير المؤمنين علي بن ابي طالب

٥٨ لَوْ عَدَّدَ النَّاسُ مَا فِيهِ لَمَا بَرِحَتْ تُثْنِي لِلْخَنَاصِرِ حَتَّى يَنْفِذَ الْعَدُوُّ

قال الأعشى باهلة في المنتشر بن وهب

٥٩ لَا يَأْمَنُ النَّاسُ مَمْسَاهُ وَمُصْبَحَهُ<sup>(18)</sup> فِي كُلِّ أَوْبٍ وَإِنْ لَمْ يَغْزُ يُنْتَظَرُ<sup>(19)</sup>

٦٠ وَاللَّهِ لَوْ بَكَ لَمْ أَدْعُ أَحَدًا إِلَّا فَنِلْتُ لِفَاتِنِي<sup>(20)</sup> الْوَتْرُ

وكقول الآخر رجل من بني تميم<sup>(21)</sup> يمدح قومه

٦١ إِذَا اسْتُنْجِدُوا لَمْ يَسْأَلُوا مِنْ نَعَاهُمْ لَأَيَّةِ حَرْبٍ أَمْ لِأَيِّ مَكَانٍ

وكقول المرار

٦٢ رَمَى رَمِيَّةً لَوْ قَسِمَتْ بَيْنَ عَامِرٍ وَذُبْيَانِهَا لَمْ يَبْقَ إِلَّا شَرِيدُهَا

وكقول ابن جبلة يمدح حميدا

٦٣ لَوْلَاكَ مَا كَانَ سَدَى وَلَا نَدَى وَلَا قُرَيْشٌ عُرِفَتْ وَلَا الْعَرَبُ

وقال في تضافة المعنى وهو الدلالة بالتعريض على التصريح كقول امرئ

القيس

٥٦) Ham., 42 (I, 48) ed edizione di Calcutta, 1856, p. 5,

بمنحرف من شدة. 'Iqd, I, 308; يَنْتَاحَى بِمَنْحَرَفٍ مِنْ شِدَّةِ

; لاني في الحرب, 'Ayni, III, 223; فاني في الحرب الصروس, Ham., 87 (I, 96),

لا اريد, e III, 168, واني في الحرب الصروس, Hiz., I, 423. III, 168,

per فج, 'Ag., IX, 171; يَغْزُ per يَأْتِي e في من, Kâm., 752, ٥٩

ابوب; Hiz., I, 96, id.

ارض, لَمْ per لا, 'Iqd, I, 41; لِأَيِّ per بَأَيِّ, Ham., 57 (I, 64), ٦١

per حرب e ام, III, 88.

سدى per سري, 'Ag., XVIII, 102, ٦٣)

٤٤ أَمْرَخَ خِيَامَهُمْ أَمْ عَشَرَ أَمْ الْقَلْبُ فِي أَثَرِهِمْ مُنْحَدِرٌ  
 الْمَرْخُ الزُّنْدُ وَالْعَشْرُ الزُّنْدَةُ فَالزُّنْدُ قَائِمٌ وَالزُّنْدَةُ مَسْطُوحَةٌ عَلَى الْأَرْضِ  
 وَفِيهَا فَرَسٌ فَيُوضَعُ طَرَفُ عُرْدِ الْمَرْخِ الْقَائِمِ فِي الْفَرَسِ الَّذِي فِي اللَّوْحِ  
 الْعَشْرِ الْمَسْطُوحِ ثُمَّ يُدَارُ فَيُورَى نَارًا فَقَالَ أَمْرُو الْقَيْسِ أَمْ مَقِيمُونَ كَعُودِ  
 الْمَرْخِ أَمْ قَدْ حَطُّوا لِلرَّحَلَةِ كَانَسِطَاحِ الْعُشْرِ أَمْ قَدْ ارْتَحَلُوا فَالْقَلْبُ فِي  
 أَثَرِهِمْ مُنْحَدِرٌ وَفِيهِ قَوْلٌ آخَرٌ كَلِمًا يَبْدُو عَلَى الْإِيْمَاءِ الَّذِي يَقُومُ مَقَامَ  
 التَّنصِيحِ لِمَنْ يُحَسِّنُ فَهْمَهُ وَاسْتِنْبَاطَهُ وَكَقَوْلِ أَمْرِءِ الْقَيْسِ أَيْضًا

٤٥ وَخَلِيلٍ قَدْ أَفَارَفَهُ ثُمَّ لَا أَبْكِي عَلَى أَثَرِهِ  
 وَكَقَوْلِ مُهْلَهْلِ بْنِ رَبِيعَةَ

٤٦ يُبْكِي عَلَيْنَا وَلَا تَبْكِي عَلَى أَحَدٍ لَنَحْنُ أَغْلَظُ أَكْبَادًا مِنَ الْأَبْلِ  
 وَكَقَوْلِ جَرِيرِ

٤٧ وَأَبِي لَا سَتَحْيِي أَخِي أَنْ أَرَى لَهُ عَلَيَّ مِنَ الْفَضْلِ الَّذِي لَا يَرَى لِيَا  
 يُرِيدُ أَنْ أَرَى لَهُ نَعِيَةً عَلَيَّ لَا يَرَى لِي مِثْلَهَا عَلَيْهِ وَكَقَوْلِ الْأَعْرَابِيِّ<sup>22)</sup>  
 ٤٨ وَقَدْ جَعَلَ الْوَسْمِيُّ يَنْبِتَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ بَنِي رُومَانَ نَبْعًا وَشَوْحَطًا  
 يُرِيدُ الْمَتَغَالِبَ عَلَى الْمَاءِ وَالْكَلَا وَكَقَوْلِ عُرْوَةَ بْنِ الْوَرْدِ<sup>23)</sup>

٤٩ أَقْسَمَ جِسْمِي فِي جُوسِمٍ كَثِيرَةٍ وَأَحْسُو قَرَّاحَ الْمَاءِ وَالْمَاءَ بَارِدٌ  
 يُرِيدُ أَوْثَرَ أَضْيَافِي بَزَادِي وَكَقَوْلِ نَصِيبِ<sup>24)</sup> فِي سَلِيمَانَ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ  
 ٧٠ فَعَاوُوا فَاتُّنُوا بِالَّذِي أَنْتَ أَهْلُهُ وَلَوْ سَكَنْتُوا أَتَنْتَ عَلَيْكَ الْحَقَائِبُ

٢٢) Ahlw., 126.

٢٣) Ahlw., 134, var.

٢٤) Ḥam., 292 (II, 73); Hiz., II, 512.

٢٥) Kām., 341, 310, الحَقْفُ per الْفَضْلُ; Hiz., II, 168, id.

٢٦) Šaw. 'al-Kaššāf, 163, قد يجعل, ma in Kaššāf, Būlāq, 1281,

II, 297, وقد جعل, Lis. 'al-ʿAr., IX, 201, رومان per دُونَان.

٢٧) Ḥam., 723 (IV, 95); Kām., 36; 'Iqd, I, 87.

٢٨) Kām., 104; 'Iqd, I, 214; 'Ag., III, 144; 'Umdah, 43; Mut. W., 368-69; Yāqūt, IV, 910; Hiz., II, 413; T. 'A. (voc. حدث).



يقول لما فيها من عطائك وكقول المثقب (25) العبدى

٧١ يَا جَزِي بِهَا لِلجَازونِ عَنِّي وَلَوْ يَمْنَعُ (26) شَرِبِي لَسَقَتْنِي يَدِي  
وكقول الآخر

٧٢ وَكَم مَن قَازَفَ لَكَ نَالَ حَظًّا فَصَادَفَ مَا يُرِيدُ وَمَا تُرِيدُ  
وَصَفَّ رَجُلًا دَعِيًّا نَسَبَهُ فَصَادَفَ الشَّاعِرُ مَا يُرِيدُ مَن اثْبَاتَهُ نَسَبَهُ

وصادف الشاعر ما يريد من به له واجزاه عطيتك وكقول الاعرابي

٧٣ عَاجَبْتُ لِهَذِهِ رَجَرْتُ بِعَبْرِي فَأَقْبِلْ كَلْبُنَا فَرِحَ يَدورُ

٧٤ وَيَخْشَى شَرَّهَا جَمَلِي وَكَلْبِي يُرَجِّي خَيْرَهَا فِيمَا يَحِيرُ

يعنى زجره بعيره اذا اراد ان يتور به يزجره بشفته فالبعير يكرهها

للرحلة والكلب يزجرها لانه دعا له وفيه قول آخر وكقول الشاعر (27)

يصف ابلا واردا

٧٥ جَاءَتْ تَهْضُ الارضَ اِشَى هَضِّ تَدْفَعُ عَنْهَا بَعْضَهَا بَعْضِ

يعنى انها مستوية فى الحسن فكلما رأيت واحدة قلت هذه وفيه

تفسير آخر وقال فى الاستعارة وهو أن يستعار للشىء اسم غيره او

معنى سواه كقول امرىء القيس فى صفة الليل فاستعار وصف جمل

٧٦ فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِصُلْبِهِ وَأَرَفَ أَعْجَازًا (28) وَنَاءَ بِكَلْكَلِ

وقل زهير

٧٧ فَشَدَّ وَلَمْ يَنْظُرْ بِيوتًا كَثِيرَةً لَدَى حَيْثُ أَقْبَتُ رَحْلَهَا أُمَّ قَشَعَمِ

٧٥) Lis. 'al-'Ar., IX, 116, per المَشَى e 2٥ em. يَدْفَعُ

عنها بعضها عن بعض.

٧٦) Ahlw., 148; 'Umdah, 180, بجوز; بصلبه; 'al-Matal al-

Sâ'ir, 230, وناء per وماء; Lis. 'al-'Ar., بجوز; Muzhir, I,

174; Hiz., I, 372.

٧٧) Ahlw., 96, var.; Diwân, 87, تَفَرَّعَ بِيوتٌ كَثِيرَةٌ; Cod. Vat.

- ولا رَحَدَ للمنيّةِ وقال تَأَبَّطُ شَرًّا فِي شمسِ بْنِ مالِكِ  
 ٧٨ إِذَا هَمَزَهُ فِي عَظْمِ قَرْنٍ تَهَلَّلَتْ نَوَاجِدُ أَفْوَهِ المَنايَا الصَّواحِكِ  
 ولا نَوَاجِدٌ للمنيّةِ ولا فَمَ وقال ايضاً  
 ٧٩ فَظَلَّ يِنَاجِي الأَرْضَ لَمْ يَكُدِّحِ الصِّفا بِهِ كَدْحَةً والموتُ حَرِيانُ (٣٩) يَنْظُرُ  
 ولا عَيْنَ للموتِ وقال ابو ذؤيبِ الهذلي  
 ٨٠ وَإِذَا المنيّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا أَلْقَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لا تَنْفَعُ  
 ولا ظَفَرَ للمنيّةِ وقال مالِكُ بْنُ حَرِيمٍ (٣٠) الهمداني يصف قائداً ابل  
 ٨١ فَأَوْسَعَنَ عَقْبِيهِ دِمَاءً وَاصْبَحْتُ اِنَامِلَ رِجْلِيهِ رَوَاعِفَ دَمَعًا  
 ولا أَنْفٌ لِلاناملِ ولا عَيْنَ وقال رجل (٣١) يصف قِيمَةَ امْرَأَةٍ  
 ٨٢ أَنِّي أُتَبِّحُ لَهَا حِرْبَاءً تَنْضَبَةُ لا يُرْسِلُ السَّاقِ الا مُمَسِّكًا سَاقًا  
 فَاسْتَعَارَ لَهُ وَصَفَ الحِرْبَاءِ وَكَقَوْلِ اعرابي (٣٢) يصف رجلاً  
 ٨٣ وَدَاهِيَةَ جَرَّهَا (٣٣) جَارِمٌ جَعَلَتْ رِداءَكَ فِيهَا خِمارًا

364, f°. 104 v°, يُفْرَعُ; 'Asâs, I, 214, يفرع; Hiz., I, 442.

III, 157, 159 come Dîw.; Lane, I, 683, 2° em.

٧٨) Ham., 43 (I, 49); 'Iqd, I, 45. I, 308, male نواجر.

٧٩) Ham., 35 (I, 40), فَخَالَطَ سَهْمَ الارضِ per فَظَلَّ يِنَاجِي الارضِ;

'Ag., XVIII, 215, id.; 'Asâs, I, 151, id.; Hiz., III, 357, id.

٨٠) Kâm., 330; 'Iqd, III, 11, 28; Šaw. 'al-Kasâsâf, 171, 185;

'Aynî, III, 494; 'Usd 'al-Ġâbah, V, 190; 'Abû 'l-F., I, 198;

Damîrî, I, 72; Hiz., I, 202; T. 'A. (voc. نَشَب); Mehren,

Die Rhet. d. Ar., 39, لَمْ تَنْفَعِ.

٨٢) Şahâh (voc. حَرْبَاءُ), له; Meid., II, 493, بَلَّتْ بِأَشْوَسٍ مِنْ حِرْبَاءُ;

Har., 458, أَنِّي أُتَبِّحُ لَهَا حِرْبَاءً; Lis. 'al-'Ar., XII, 35,

انى اتبيحُ له حرباءُ (cf. glossa marginale); 'I. Hiš. B. S., 156,

come Har.; Damîrî, I, 282, له; T. 'A. (voc. نَصَب), id.;

Lane, I, 1472, come Har. con var. له.

٨٣) 'Asâs, I, 218, جرَّها حارم; Lane, I, 1072, جرَّها حارم; Dîwân

- يقول فَنَعَتَ بِسَيْفِكَ رُؤُوسَ ابْطَالِهَا وَكَقَوْلِ نَيْ الرِّمَّةِ  
 ٨٤ سَقَاهُ الشَّرَى كَأَسَ النَّعَاسِ فِرَاسَهُ لِدَيْنِ الْكَرَى مِنْ أَوَّلِ اللَّيْلِ سَاجِدُ  
 وَلَا دِينَ لِّلْكَرَى وَلَا كَأَسَ لِّلنُّعَاسِ وَقَالَ فِي حُسْنِ الْخُرُوجِ عَنْ بُكَاءِ الطَّلَلِ  
 وَوَصْفِ الْإِبِلِ وَتَحْمَلِ الْأَطْعَانِ وَفِرَاقِ الْجَبْرَانِ بَغِيرَ تَعَاذٍ عَنِ ذَا  
 وَإِذْ كُرِّ كَذَا بَلْ مِنْ صَدْرِ إِلَى عَجْزٍ لَا يَنْعَدَاهُ إِلَى سِوَاهُ وَلَا يُقْرِنُهُ بَغِيرَهُ  
 قَالَ الْأَعَشَى يَمْدَحُ الْإِسْوَدَ بْنَ الْمُنْذِرِ  
 ٨٥ لَا تَشْكِي إِلَيَّ وَإِن تَجِيعِي الْأَسَدُ وَدَ أَفْهَلِ النَّدَى وَأَهْلَ الْفَعَالِ  
 وَقَالَ يَمْدَحُ هَوْدَةَ  
 ٨٦ أَنْصَبْتُهَا بَعْدَ مَا طَالَ الْهَبَابُ بِهَا تَوَمُّ هَوْدَةَ لَا نِكْسًا وَلَا وَرَعًا  
 وَقَالَ الْحَطِيبَةُ يَمْدَحُ ابْنَ شَمَّاسٍ  
 ٨٧ مَا زَالَتِ الْعُوجَاءُ تَرْمِي زِمَامَهَا إِلَيْكَ ابْنَ شَمَّاسٍ تَرُوحُ وَتَعْتَدِي  
 وَكَقَوْلِ الْبِشْمَاحِ يَمْدَحُ عَرَابَةَ الْأَوْسَى  
 ٨٨ إِذَا بَلَّغْتَنِي وَحَمَلْتِ رَحْلِي عَرَابَةَ فَأَشْرَقِي بِدَمِ الْوَتِينِ  
 وَقَالَ عَنْتَرَةُ

٨٩ جُبَيْتَ مِنْ طَلَلٍ تَقْدَامَ عَهْدِهِ أَقْوَى وَأَقْفَرَ بَعْدَ أُمِّ الْهَيْتِمِ  
 وَقَالَ حَسَّانٌ وَقَدْ تَقْدَمَ فِي بَابِ الْهَجَاءِ وَأَعْدَنَاهُ هَاهُنَا لِأَنَّهُ خُرُوجٌ عَلَى

'al-Hansâ', 31, 1° em. وهاجرة حرها صاخذ. Cf. 'I. Dur.

K. M., 7 e 'Umdah, 199.

٨٥) Hiz., IV, 180.

٨٧) 'Aynî, IV, 439, تجرى صفورها per زمامها; Hiz., III, 662, الوجداء تجرى صفورها.

٨٨) Kâm., 75, 396; 'Iqd, III, 149; 'Ag., VIII, 106, 107; 'Usd 'al-Gâbah, III, 399; Damîrî, II, 388; 'al-Matal 'al-Sâ'ir, 498, فاسر لي; Hiz., I, 453, II, 222.

٨٩) Ahlw., 45; 'Ag., VII, 137, VIII, 134, XV, 132, 133; Cod. Vat. 364, f. 156 r°, اهله; 'al-Matal 'al-Sâ'ir, 371; 'Aynî, III, 188.

هذا السبيل من نسيب الى هجاء

٩٠ ان كُنتِ كاذبةً الذى حَدَّثتَنى فَنَجوتِ مَنَاجى الحارثِ بنِ هشامِ

٩١ قَرَكِ الأَحِبَّةَ أَنْ يُقَاتِلَ دُونَهُمْ وَنَجَا بِرَأْسِ طِمِيرَةٍ وَلِجَامِ

وَقَالَ حَاتِمُ الطَّائِي يَمْدَحُ بَنِي بَدْرِ

٩٢ ان كُنتِ كَارِهَةً لِعَيْشَتِنَا هَاتِي فَحَلِي (٣٤) فِي بَنِي بَدْرِ

وَقَالَ ذُو الرِّمَّةِ يَمْدَحُ هِلَالَ بْنَ أَحْوَزِ المَازِنِي

٩٣ حَنَّتْ إِلَى نَعَمِ الدَّهْنِا ثَقُلْتُ لَهَا أُمِّي هَلَالًا عَلَى التَّوْفِيْفِ وَالرَّشْدِ

وَقَالَ فِي مَحَاوِرِ الأَصْدَادِ وَهُوَ ذَكَرَ الشَّيْءَ مَعَا يَعْذَمُ وَجُودَهُ كَقَوْلِهِ تَبَارَكَ

وَتَعَالَى لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى (٣٥) وَقَالَ زُهَيْرٌ فِي الفَرَارِيِّينَ

٩٤ هَنِيئًا لِنَعَمِ السَّيِّدَانِ وَجِدْتُمَا عَلَى كُلِّ حَالٍ مِنْ سَاحِيلِ وَمُبَرَمِ

السَّحِيلِ صِدِّ المُبَرَمِ وَقَالَ

٩٥ فَظَلَّ قَصِيرًا عَلَى قَوْمِهِ وَظَلَّ عَلَى النَّاسِ يَوْمًا (٣٦) طَوِيلًا

٩٦ فِي كَفِّهِ مُعْطِيَةٌ مَنْوُوعٌ صَفْرَاءُ تَعْصِي بَعْدَ مَا تُنْطِيعُ

وَقَالَ فِي المَطَابِقِ وَهُوَ تَكْرِيرُ اللفظةِ بِمعنيينَ مُختلفينَ نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى

وَيَأْتِيهِ المَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ (٣٧) وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى

وَمَا هُمْ بِسُكَارَى (٣٨) وَقَالَ طَرْفَةُ

٩٧ كَرِيمٌ يَرَوِي نَفْسَهُ فِي حَيَاتِهِ سَتَعَلَّمُ أَنْ مَتْنَا صَدَى أَيْنَا الصَّدَى

الصَّدَى الهَامَةُ وَالصَّدَى العَطَشُ وَقَالَ آخَرُ هُوَ حَسَّانُ

٩٠-٩١) V. versi ١٢-١٣.

٩٢) *Diwân*, 36, *معيشتنا*; *Kâm.*, 452, *id. ed. هَاتَا*; 'Ag., XVI,

108, *come Diwân.*; *Lis. 'al-'Ar.*, VII, 70, *هَاتَا*.

٩٣) *Kâm.*, 260; *Ḥiz.*, IV, 120, *هَلالا per بلالا*.

٩٤) *Ahlw.*, 95, *هَنِيئًا per يَمِينًا*; *Diwân*, 83, *id.*; *Cod. Vat.* 364, f°. 98 v°, *id.*; 'Asâs, I, 31, *id.*; *Ḥiz.*, I, 438. IV, 105, *id.*

٩٥) *Ahlw.*, 88, *صَحْبِهِ per قَوْمِهِ e القَوْمِ per النَّاسِ*; *Diwân*, 191, *id.*

٩٦) *Ahlw.*, 58.

- ٩٨ إِنْ التَّمِي نَسَاوَلْتَنِي فَرَدْتَهَا قَتَلْتُ قَتَلْتُ فَهَاتَهَا لَمْ تَقْتُلْ  
وقال جرير
- ٩٩ مَا زَالَ مَعْقُولًا عِقَالًا عَنِ النَّدَى وَمَا زَالَ مَحْبُوسًا عَنِ الْخَيْرِ حَابِسُ  
وقال أعرابي
- ١٠٠ تَمَرِي بَانْسَانَهَا إِنْسَانٌ مُقَلَّتْهَا إِنْسَانَةٌ مِنْ جَوَارِي اللَّحَى عَطْبُولُ  
أَرَادَ تَمَرِي بِذِكْرِ حَبِيبِهَا دَمُوعَهَا وَقَالَ الْأَخْوَصُ
- ١٠١ سَلَامُ اللَّهِ يَا مَطَرٌ عَلَيْهَا وَلَيْسَ عَلَيْكَ يَا مَطَرُ السَّلَامُ  
مَطَرٌ مِنَ الْغَيْثِ وَمَطَرٌ أَسْمُ رَجُلٍ وَقَالَ أَعْرَابِي أَيْضًا
- ١٠٢ وَمَضْرُوبٍ يَبْتِنُ لِغَيْرِ صَرْبٍ يُطَرِّحُهُ الطَّرَافُ إِلَى الطَّرَافِ  
الْمَضْرُوبُ مِنَ صَرْبِ الثَّلْجِ يُرِيدُ أَصَابَةَ الصَّرْبِ مِنَ الثَّلْجِ وَهُوَ يَبْتِنُ  
لِغَيْرِ صَرْبٍ وَقَالَ أَعْرَابِي يَصِفُ سَهْمًا رَمَى بِهِ عَيْرًا فَأَنْفَذَهُ  
١٠٣ حَتَّى تَجَا مِنْ جَوْفِهِ وَمَا تَجَا  
يُرِيدُ تَجَا السَّهْمِ مِنْ جَوْفِ الْعَيْرِ وَمَا تَجَا الْعَيْرُ مِنَ الرَّمِيَةِ بِالْمَنْبِيَةِ وَقَالَ  
ابْنُ أُخْتِ تَابَطُ شَرًّا<sup>٣٩</sup>
- ١٠٤ كُلُّ مَاضٍ قَدْ تَرَدَّى بِمَاضٍ كَسَنَّا السَّبْرُ إِذَا مَا يُسَلُّ  
يُرِيدُ مَاضِيًّا مِنَ الرِّجَالِ تَرَدَّى بِسَيْفٍ مَاضٍ قَاطِعٍ وَقَالَ

٩٨) 'I. Dur. K. M., 14; 'Ag., VIII, 169 (bis), عاطيتني e عاطيتها, فشربتها, 'Asâs, II, 151; Har., 452, عاطيتني; Har., Durrat al-Gawwâs, 120, فهايتها per فهايتها; Lis. 'al-'Ar., XIV, 68, عاطيتني; 'I. Hiâ. B. S., 40; Hiz., II, 238, 240.

٩٩) Ham., 196 (I, 209), وما زال per فما زال والخير per للمجد e فما زال والخير; 'al-Maâtal 'al-Sâ'ir, 456, وما per وما.

١٠٠) Lis. 'al-'Ar., VII, 310, في سواد الليل per في سواد الليل.

١٠١) Sibaw., I, 271; 'Iqd, III, 271; 'Ag., XIV, 64 (bis), 65 (bis); 'Aynî, I, 109. III, 467. IV, 211; Hiz., I, 294. III, 134.

١٠٤) Ham., 384, (II, 162).

- ١.٥ وكم من حَسَامٍ مرتدٍ جِحْسَامِهِ وكم عاملٍ فيهم باسَمِرٍ عاملٍ  
قال فاما جِرَالَةُ اللفظِ فما لم يكن بالمَغْرِبِ المُستَغْفِي البَدَوِي يوماً طويلاً  
وقال طرفة
- ١.٦ حُسَامٌ اذا ما قُمْتُ منتصراً به كَفَى العَوْدَ منك البَدَأَ ليس بمُعَصِدٍ  
وقال
- ١.٧ شَأَقْتُ هَوَاكَ على نَوَاكَ كما الأَقْوَاءُ مَخْتَلِفٌ ومُوتَلِفٌ  
وقال مهلهل
- ١.٨ فان تكو بالذَنَائِبِ طال ليلِي فقد أَبكى من الليل القَصِيرِ  
وقال عمرو بن مَعْدِي كَرَبَ
- ١.٩ أعانذُ انه مَالٌ طَرِيفٌ أَحَبُّ اليَّ من مالِ تِلَادٍ  
وقال الأعشى
١١. فأرى من عصاك أَصْبَحَ مَحْزُومٌ نَا وكَعْبُ الذي يُطِيعُكَ عالٍ  
وقال حميد بن ثور يصف ذئباً
- ١١١ ينامُ باحْدَى مُقْلَبِيهِ وَيَتَّقِي<sup>٤٠</sup> بأخري الأَعادِي فهو يَقْضَانُ نائمٌ  
وقال حارثةُ بن بَدْرِ العُدائِي
- ١١٢ ولا تَلِينُ اذا عوسِرَتْ مَقْسِرَةً وكلُّ أَمْرٍ ما يُوسِرَتْ ميسورٌ

١.٥) Ahlw., 59, var. Poi منه e بِمِعْصِدٍ; Cod. Vat. 364, f° 88 r°, منه.

١.٨) 'Iqd, III, 96, يِك; 'Ag., IV, 147, 150, id.; Şahâh (voc. يبيكى e يِك; 'Aynî, IV, 463, من على e يِك; (ذنب) id. e على per 'A. (voc. ذنب) come Şahâh.

١.٩) 'Ag., IX, 13.

١١.) 'Ag., X, 24, وارى e مخذولا; Hiz., IV, 183, id.

١١١) 'Iqd, III, 356; Damîrî, I, 440, نائم per هاجع; Flügel, Gr. Sch., 144 (e citazioni, nota 2), الاعادى per المنايا.

١١٢) 'Ag., XXI, 28, مقسرا; Wright op., 104.

وقال أعرابيٌ يصف فرساً

41) . . . . .

والإجازةُ اجتماعُ الاخواتِ كالعَيْنِ والغينِ والسينِ والشينِ والتاءِ والثاءِ  
كقول الشاعر

113 فَبَحَّتْ مِنْ سَالِفَةٍ وَمِنْ صُدُغٍ كَأَنَّهَا كُشْبِيَّةٌ صَبَّ فِي صُدُغٍ  
وكقوله

114 أَلَدٌ مِنْ ظَهْرِ فَرَسٍ يَوْمَ عَلَى بَطْنِ فُرُوشٍ

وكقول اليهودي

115 رَبِّ شَتْمٍ سَمِعْتُهُ فَتَصَامَمَهُ مَتٌ وَعَيْنِي تَرَكْتُهُ فَكُفَيْتُ

116 يَنْفَعُ الطَّيِّبُ الْقَلِيلُ مِنَ الرِّزِّ قِيٌّ وَلَا يَنْفَعُ الْكَثِيرُ الْخَبِيثُ

فجمعوا بين العين والغين والسين والشين وانتاء واثاء هذا النوع

يُسمى الاكفاء والايطاء تكرير القافية بمعنى واحد كقول حاتم

117 أَمَّاوَىٌّ أَنْ يُصْبِحَ صَدَاىَ بِقَفْرَةٍ مِنْ الْأَرْضِ لَا مَاءَ لَدَى وَلَا خَمْرٌ

وقال فيها

118 يَفْكَ بِه الْعَانِى وَيُوكَلُ طَيْبًا وَمَا أَنْ تَعْرِبَهُ الْقِدَاحُ وَلَا التَّخْمَرُ

فكرر الخمر بمعنى واحد ولا السفساف العامى ولكن ما اشتدَّ أسره

وسهل لفظه ونأى واستصعب على غير المطبوعين مرأه وتوقم مكانه

واتساق النظم ما طاب قريضه وسلم من السناد والاقواء والاكفاء

والإجازة والايطاء وغير ذلك من عيوب الشعر وما قد سهل العلماء

113) Wright op., 57; Lis. 'al-'Ar., X, 322, صُدُغٌ, 323.

115) 'Aynī, IV, 332, وعى, (قات. وتعى); T. 'A. (voc. المعجمة) وغى;

116) T. 'A., (voc. خبت); Lane, I, 693; Nöldeke, Beitr., 72.

117) Dīwān, 40, هناك per لدى; Kām., 213; 'Ag., XVI, 105; Hiz., II, 163.

118) Dīwān, 40; 'Ag., XVI, 105, تعربه; Hiz., II, 163, يعربه e  
للخمر per القمر.





فجمع النون والميم وقال المعدل من ابيات الشعر ما اعتدل شطراه  
وتكافأت حاشيتاه وتم بايها وقف عليه معناه وانما بدها سائقا<sup>43</sup>  
ولاح دونها نيبراً لاختصاصه بفضلها وسلبه محاسنها وانها مستعيرة<sup>44</sup>  
بغير زنة ومتجملت بما ناسبها منه لتوسطته دونها<sup>45</sup> وناسبه عن  
التعدي والتقصير دونها والتوسط مدوح بكل لغة موسوم بكمال الحكمة  
قال الله جل ثناؤه وتقدست اسماءه والذنين اذا انفقوا لم يسرفوا  
ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما<sup>45</sup> وقال عز وجل ولا تجهروا بصلاتك  
ولا تخافت بها وابتنح بين ذلك سبيلاً<sup>46</sup> وقيل دين الله بين المقصر  
والعالي وقيل خير الامور اوساطها وبعد فهو اقرب الاشعار من البلاغة  
واحمدها عند اهل الرواية واشبهها بالامثال السائرة نحو القتل اقل  
للقتل ولا عذر في عذر واعذر من اندر واذا اردتم للجواب خفي  
الصواب والحاجة تفتق الحيلة والوفاء عقد الاخاء وبدل الموجود  
غاية الجود من ذلك قول امرئ القيس

١٣٦ الله انجح ما طلبت به والسير خير حقيقة الرحل

وقول النابغة

١٣٧ ابياس عما فات يعقب راحة ولرب مطعمة تعود ذباحا

وقال زهير بن ابي سلمى

١٣٨ ومن يغترب يحسب عدواً صديقه ومن لا يكرم نفسه لا يكرم

وقول طرفة

١٣٩ سنبدي لك الايام ما كنت جاهلاً وياتيك بالأخبار من لم تزود

١٣٦) Ahlw., 144, var.; 'Umdah, 185.

١٣٧) Ahlw., 166, var. e والياس e يعقب e.

١٣٨) Ahlw., 97; Dīwān, 92; Koseg., Carm. Huds., 22; 'I. Hiš. B. S., 2; Hiz. 'I. H., 239, يغترب.

١٣٩) Ahlw., 60; 'Iqd, I, 353. III, 117, 120; 'Ag., II, 50. IV, 55; Šarḥ 'al-Tanwīr, I, 4; 'Umdah, 96, 183; Lis. 'al-

- ١٣٠ أَرَى الدَّهْرَ كَثْرًا نَاقِصًا كُلَّ لَيْلَةٍ وَمَا تَنْقُصُ الأَيَّامُ والدَّهْرُ يَنْفَدُ (٤٧)  
 وقول المرقش الأكبر
- ١٣١ لَيْسَ عَلَى طُولِ الحَيَاةِ نَدَمٌ وَمَنْ وَرَأَى المَرءَ مَا قَدْ يَعْلَمُ  
 قال عدى بن زيد
- ١٣٢ قَدْ يُدْرِكُ المَبْطِئُ مِنْ حَظِّهِ وَالخَيْرُ قَدْ يَسْمِيفُ جُهْدَ الحَايِصِ  
 وقال الحَظِيْمَةُ اسمُه جَرَوُ
- ١٣٣ مَنْ يَقْعِلُ الخَيْرَ لَا يَعْدَمُ جَوَازِيَهُ لَا يَدْخَبُ العُرْفَ بَيْنَ اللّٰهِ والنَّاسِ  
 وقول لبيد
- ١٣٤ أَكْذِبِ النِّفْسَ إِذَا حَدَّثَتْهَا إِنَّ صِدْقَ النِّفْسِ يَبْرِئُ بِالأَمَلِ  
 وقول حسان (٤٨)
- ١٣٥ فَلَا تُفْشِ سِرَّكَ إِلاَّ السِّيكَ فَإِنَّ لِكُلِّ نَصِيحٍ نَصِيحًا  
 وقول القطامي
- ١٣٦ قَدْ يُدْرِكُ المَتَانِي بَعْضَ حَاجَتِهِ وَقَدْ يَكُونُ مَعَ المَسْتَعْجِلِ الرِّبْلُ

‘Ar., XVII, 128; Hiz. ‘I. H., 239, 562; T. ‘A. (voc. رَيْتُ),  
 2° em.

١٣٠) Ahlw., 58, var. e تَنْقُصُ; Cod. Vat. 364, f°. 84 r°, أرى العيش.

١٣١) Nöldeke, Beitr., 46, om. قد.

١٣٢) ‘Iqd, I, 246, وللجمن per والخير. III, 211; Hiz., I, 170.

١٣٣) Kâm., 341; ‘Iqd, I, 84, 342, 353. III, 120, جَوَازِيَهُ; ‘Ag.,  
 II, 50 (bis); ‘Umdah, 185; Meid., II, 541; ‘Asâs, I, 82;  
 Hiz., I, 570; cf. Hiz. ‘I. H., 364; Lane I, 422 (1° em.).

١٣٤) Huber, ١٢, وَأَكْذِبِ; Ḥam. (versio), I, 126, id.; Meid., II,  
 322, id.; Šaw. ‘al-Kaššáf, 207, 250, id.; ‘Aynî, IV, 177,  
 id.; Hiz., II, 333 e IV, 69, id. II, 98; T. ‘A. (voc. كَذِبُ),  
 1° em. Poi ibid. بالكذب e (male) بالقتل.

١٣٥) Kâm., 424.

١٣٦) Ḥam., 170 (I, 181), مع per من; ‘Iqd, I, 246, 345; ‘Ag.,  
 IX, 170. XX, 120, 131; Šaw. ‘al-Kaššáf, 217, 250; Lis.

وَقَوْلُ الْأَصْبَطِ بْنِ قُرَيْبٍ

١٣٧ أَقْبَلُ مِنَ الدَّهْرِ مَا أَتَاكَ بِهِ مَنْ قَرَّ عَيْنًا بِعَيْشِهِ نَفَعَهُ

وَقَوْلُ عَيْبِدِ بْنِ الْأَبْرَصِ

١٣٨ مَنْ يَسْأَلُ النَّاسَ يُحَرِّمُوهُ وَسَائِلُ اللَّهِ لَا يُخَيِّبُ

قال والابيات الغرّ واحدها غرّ وهو ما نجم من صدر البيت بتمام معناه دون عجزه وكان لو طرّح آخره لأغنى أوله بوضوح دلالاته وإنما ألفنا هذه الابيات مصليةً وجعلناها بالسوابف لاحقةً لملامتها أيها ومازجتها لها في اتّفاق أوائلها وان افتتق أوآخرها لأن سبيل المتكلم الافهام وبغية المتعلم<sup>(١٥)</sup> الاستفهام فأخف الكلام على الناطق مؤونةً وأسهله على السامع تحملاً ما فهم عن ابتدائه مراد قائله وأبان قلبه ووضّح دليله فقد وصفت العرب الایجاز ففرطته وذكرت الاختصار فضلتها فقالوا المحبة دالة لا تخطى ولا تبطى ووحى صرح عن ضمير وأوماً فأغنى وهذه الطبقة من الاختيار والنوع كتشبيه الخنساء وليلى قالت الخنساء

١٣٩ وَإِنَّ صَخْرًا لَتَأْتِمُ الْهُدَاةُ بِهِ كَأَنَّهُ عَلمٌ فِي رَأْسِهِ نَارٌ

وَقَالَتْ نَيْلَى

'al-'Ar., VIII, 389; Hiz. 'I. H., 203, 439; 'Aynî, III, 297; Hiz., I, 169. III, 124.

١٣٧) 'Iqd, I, 229, فرض per اقبل; 'Ag., XVI, 160, فاقبل; 'Aynî, IV, 335, id.; Hiz., IV, 589; id.

١٣٨) 'Iqd, III, 117.

١٣٩) Diwân, 27; Kâm., 456, 737; 'Iqd, II, 22 لتأم 2<sup>a</sup> ediz.,

(لتأتم; 'Ag., VIII, 194. IX, 163. XIII, 138. XIV, 116.

XXI, 249, 2<sup>o</sup> em.; Saw. 'al-Kassâf, 142 بلج per اغر ابلج (manca il verso nel Kassâf di Bâlâq, 1281); Har., 516; Mut. 'U., II, 284; 'Usd 'al-Gâbah, V, 441, Baid., II, 231; Damîrî, II, 80; Hiz. 'I. H. Cf. 224, 408; Hiz., I, 208. II, 486. III, 433.

- ١٤٠ قَوْمٌ رِبَاطُ الْخَيْلِ حَوْلَ بَيْوتِهِمْ وَأَسِنَّةٌ زُرْقٌ يُحَاكِنُ نُجُومًا  
وقال النابغة
- ١٤١ فَاذْكُ كَالْيَيْتِ الَّذِي هُوَ مُدْرِكِي وَإِنْ خِلْتُ أَنَّ الْمُنْتَأَى عِنْدَكَ وَاسِعٌ  
وقال زهير
- ١٤٢ اخْوِثْقَةَ لَا يُذْهَبُ لِحُمْ مَالَهُ وَلَكِنَّهُ قَدْ يُذْهَبُ الْمَالُ نَائِلُهُ  
وقال حسان
- ١٤٣ رَبِّ جِلْمٍ أَضَاعَهُ عَدَمُ الْمَا لِ وَجَهْلٍ غَطَّاهُ عَلَيْهِ النَّعِيمُ  
وقال عمرو
- ١٤٤ إِذَا لَمْ تَسْتَطِعْ شَيْئًا فَدَعَهُ وَجَاوِزُهُ إِلَى مَا تَسْتَطِيعُ  
وقال عبيد بن الأبرص
- ١٤٥ الْمَرْءُ مَا عَاشَ فِي تَكْذِيبِ طُرُقِ الْحَيَاةِ لَهُ تَعْذِيبٌ  
وقال الأعشى

١٤٠.) Vedi verso ٤ .

١٤١) Ahlw., 20, var. e كالليل ; 'al-Ya'qûbî, I, 241, id.; Kâm., 447, id.; 'Iqd, I, 180, id.; 'Ag., IX, 161, 162 (bis), 163, 170, id.; Lis. 'al-'Ar., VI, 179, id.; Hiz., I, 145, 288, id.; Mut. 'U., وانك كالليل ; 'al-Matal 'al-Sâ'ir, 327, 452, id.; Hiz. I. H., 240, id.

١٤٢) Ahlw., 93, اخی e var. لا تُذْهَبُ ; Diwân, 111, e لا تتلف ; 'Iqd, I, 109, قد يهلك e لا يتلف e اخی ; Saw. 'al-Kassâf, 93, اخی ; 93 e 223, يهلك nel 1° e 2° em.; Hiz. I. H., 80, id.; Hiz., II, 306, لا تتلف e قد يهلك e قد يهلك .

١٤٣) 'I. His. S., 625; Mut. 'U., I, 483. II, 386, علم ; Hiz., IV, 462.

١٤٤) 'Iqd, II, 87, أمرا per شيئا ; 'Ag., IX, 3. XIV, 25, 33, 35, 37, 38; 'Usd 'al-Gâbah, IV, 134; Damîrî, I, 35; 'I. Hall. in vita للليل ; Hiz., III, 463. IV, 446; Mehren, Rhet. d. Ar., 102.

١٤٦ أَقْصِرْ فَكُلُّ طَالِبٍ سَيُمْلَأُ    اِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى الْحَبِيبِ عَوَّلٌ  
وقال النابغة

١٤٧ تَعُدُّو الذَّنَابُ عَلَى مَنْ لَا كَلَابَ لَهُ    وَتَتَّقِي مَرِيضَ الْمَسْتَأْسِدِ الْحَامِي  
وقال الأَفْوَى الأَوْدِي

١٤٨ لَا يُصْلِحُ النَّاسَ فَوْضَى لَا سَرَآةَ لَهُمْ    وَلَا سَرَآةَ إِذَا جُهِالَهُمْ سَادُوا  
وقال

١٤٩ لَا تَحْمَدَنَّ أَمْرًا حَتَّى تُجَارِبَهُ    وَلَا تَدَمِّنَنَّ مِنْ غَيْرِ تَجْرِبِ  
وقال

٥٠. قَعُوا وَقَعَةً مَنْ يَدُجُ لَا يُخْزِرُ بَعْدَهَا    وَمَنْ يُاخْتَرِمُ لَا يَتَّبِعُهُ الْمَلَامُ  
قال والابيات للحاجلة ما نتج قافية البيت عن عروضة وأبان عجزه  
بغية قائله وكان كالحجبل للجيل والنور بعقب الليل وإنما رتبنا هذه  
في الطبقة الثالثة وجعلناها للمصليّة تالية لشبهها بها ومقاربتها لها  
وانتظامها وانه اذا أُلّف بين أوائل الطبقة الثانية وأواخر الرتبة  
الثالثة خلصت سليمة معتدلة فاذا وصل بين أعجاز الابيات المصليّة  
وأوائل شطور الطبقة الثالثة حصلت بهما مظنة على جودة أعجازها  
وحسن مقاطيعها في الاستقلال كالألفات المفردة المعبنة بشهرتها عن

١٤٧) Ahlw., 175, المُسْتَنْفِرِ per المُسْتَأْسِدِ; Tabarî, III, 307, id.;

Şahâh (voc. ثغر), المُسْتَنْفِرِ; Lis. 'al-'Ar., V, 174, id.; Dami-  
mîrî, I, 440, الضارى per الحامى; Fragm. Hist., 254,

ويتقى صولة.

١٤٨) 'Iqd, I, 5. III, 135; Şahâh (voc. فوص); Mawardî, 3; Şarḥ

'al-Tanwîr, II, 101, القوم; Lis. 'al-'Ar., IX, 75, يَصْلُحُ  
القوم; Muzhir, I, 81; Fâkihat 'al-Hulafâ', 112; Fragm.

Hist., 128, يَصْلُحُ النَّاسُ.

١٤٩) Meid., II, 485, نَحْمَدَنَّ.

- الايغال كعبد المِداَنِ وَأَكْدُ المُرَارِ وَمَلَاعِبِ الاسِنَّةِ وَذِي الرَّمْحَيْنِ وَذِي  
الْبُرْدَيْنِ قَالَ امْرُؤُ القَيْسِ  
١٥١ مَن ذَكَرَ لَيْلَى وَأَيَّنَ (٥٠) لَيْلَى وَخَيْرُ (٥١) مَا رُمْتَ لَا يُنَالُ  
وَقَالَ
- ١٥٢ وَلَوْ عَسَ نَثَا غَيْرَهُ جَاءَنِي وَجُرْحُ اللِّسَانِ كَجُرْحِ اليَدِ  
وَقَالَ
- ١٥٣ فَتَمَلَّأْ بَيْتَنَا أَقْطَا وَسَمْنَا وَحَسْبُكَ مَن غَنَى شِبَعٌ وَرِي  
وَقَالَ الحُرْتُ بْنُ وَعَلَةَ الشَّيْبَانِيَّ (٥٢)
- ١٥٤ اِنْ تَابَرُوا نَاخِلًا لَغَيْرِهِمْ وَالْقَوْلُ تَحْقِرُهُ وَقَدْ يَنْمِي  
وَقَالَ مُهَلِّهْلٌ
- ١٥٥ هَتَكْتُ بِه بِيوتِ بَنِي عُبَادٍ وَبَعْضُ القَتْلِ أَشْفَى لِلصُّدُورِ  
وَقَالَ عَنترَةُ
- ١٥٦ فَاقْتَى حَيَاءَكَ لَا أَبَا لِكَ وَأَعْلَمِي أَنِّي أَمْرُهُ سَامَتْ اِنْ لَمْ أُقْتَلِ  
وَقَالَ طَرْفَةُ
- ١٥٧ بِحُسامِ سَيْفِكَ اَوْ لِسَانِكَ وَالْاَصِيلُ كَارِغِبِ الكَلِمِ (٥٣)  
وَقَالَ اَبِيصًا (٥٤)
- ١٥٨ وَأَعْلَمَ عِلْمًا لَيْسَ بِالظَّنِّ أَنَّهُ اِذَا بَدَّلَ مَوْلَى المَرْءِ فَهُوَ ذَلِيلٌ

١٥١) Ahlw., 155, ما per لا.

١٥٢) Ahlw., 123.

١٥٣) Ahlw., 162; Lis. 'al-<sup>c</sup>Ar., XVII, 83.

١٥٤) Ham., 97 (I, 107), وَأَنْ يَأْبُرُوا e والشَّىءِ per والقول.

١٥٥) 'Iqd, III, 96; 'Ag., IV, 143, 147, الغشم per القتل; 'Ayni, IV, 463.

١٥٦) Ahlw., 42; Mut. 'U., II, 53, افنى حياتك لا ابا لك فاقدمى; Hiz., II, 119.

١٥٧) Ahlw., 72.

١٥٨) Ahlw., 68; Ham., 321 (II, 101); Şahâh (voc. حصى); T. 'A. (voc. حَضْرَب).

وقال الأعشى اسمه ميمون بن قيس

١٥٩ فذلك أحرى أن ينال جسيمها وللقصد أبقي في المسير والحقف

وقال الأوه الأودي

١٦٠ أوت بأصبعها وقالت أنما يكفيك مما لا ترى ما قد ترى

وقال أبو ذؤيب

١٦١ فإذا وذلك ليس إلا ذكره وإذا مضى شيء كان لم يفعل

وقال لبيد

١٦٢ إلى الحول ثم أسم السلام عليكما ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر

وقال (٥٥)

١٦٣ ولم تنسني أوقى المصيبات (٥٦) بعده ولكن بك القرح بالقرح أوجع

قال ورابعها الأبيات الموضحة وهي ما استقلت أجزاؤها وتعاضدت فصولها

وكررت فقرها واعتدلت فصولها فهي كالخيل الموضحة والفصوص

المجزعة والبُرود المُحَبَّرَة ليس يحتاج واصفها إلى لو كان فيها سوى

ما فيها وهي كما قال الطائي في صفة مثلها

١٦٤ تاختل في مَفَّوف الأنوان من فاقع وناصر وقان

وكما قال ابن قنبر

١٦٥ كدل فرد في محاسنها كائن في نعته مثلاً (٥٧)

١٥٩) Meid., III, 413, أنجى للمسير و تنال جسيمها

١٦٢) Huber, 1; Ḥam., 406 (II, 183); 'Iqd, I, 149, إلى سنة ثم (عذر); 'Ag., XI, 145. XIV, 101; Ṣaḥāḥ (voc. عذر); Muf., 41 (1° em.); Ṣaw. 'al-Kaśśāf, 124; Baiḍ., I, 4, 435 (1° em.). II, 305 (1° em.); 'I. Hiś. B. S., 184; Ḥiz., II, 217; T. 'A. (voc. عذر); Lane, I, 1983.

١٦٣) Ḥam., 369 (II, 147), نكأ و فلم; Kām., 148, نكأ; 'Ag., XVI, 111, نكأ; Ṣaw. 'al-Kaśśāf, 170, id. e فلم; 'Ibn Ḥall. in vita Ḍū 'l-Rummah, ينسني و نكأ; Ḥiz., II, 461, id.

١٦٥) 'Ag., XIII, 11, نعته per فضله و فرد في جزء من.

- ١٦٦ ليس فيها ما يقال له كَمَلْتَ لَوْ أَنَّ ذَا كَمَلًا  
وقال امرؤ القيس
- ١٦٧ فَيُدْرِكُهَا فَعِمُّ دَا جِنُّ سَمِيعٌ بِصِيرٍ عَرُوفٌ نَكْرٌ<sup>٥٨</sup>
- ١٦٨ أَلَّصَ الصُّرُوسَ حَنِيَّ الضُّلُوعِ تَبُوعٌ ضَلُوبٌ نَشِيطٌ أَشْرٌ  
وقال ايضاً
- ١٦٩ مَكْرٌ مَفْرٌ<sup>٥٩</sup> مُقْبِلٌ مُدْبِرٌ مَعَا كَجَلْمُودٍ صَاخِرٍ حَطَّه السَّبِيلُ مِنْ عَدَلٍ  
وقال ايضاً
- ١٧٠ سَلِيمُ الشُّطَاعِبِلِ الشَّوَى شَنِجُ النَّسَا لَهُ حَاجِبَاتٌ مُشْرِفَاتٌ عَلَى الْغَالِ  
وقال زُهَيْرٌ
- ١٧١ عَبَاتٌ لَهُ حَلْمِي وَأَكْرَمْتُ غَيْرَهُ وَأَعْرَضْتُ عَنْهُ وَهُوَ بَادٍ مَقَاتِلُهُ  
وقال الأَعَشَى
- ١٧٢ طَوِيلُ الْعِمَادِ رَفِيعُ الْيُوسَا دِ يَحْمِي الْمَضَافَ وَيُعْطِي الْفَقِيرَا  
وقال زُهَيْرٌ<sup>٥٥</sup>
- ١٧٣ وَفِي الْحَلْمِ اذْعَانٌ وَفِي الْعَقَوِ ذَرْبَةٌ وَفِي الصِّدْقِ مَنَاجَاةٌ مِنَ الشَّدِيدِ فَاصْدُقْ

١٦٦) 'Ag., XIII, 111, per لها.

١٦٧) Ahlw., 127, e فَيُدْرِكُنَا.

١٦٨) Ahlw., 127.

١٦٩) Ahlw., 148, var.; Sibaw., II, 336 (1° em.); Lis. 'al-<sup>c</sup>Ar., IX, 143 (2° em.); Hiz. 'I. H., 88, 462, 472 e cf. 325; Mehren, Rhet. d. Ar., 174.

١٧٠) Ahlw., 154; 'Asâs, I, 332; Lis. 'al-<sup>c</sup>Ar., III, 134; Lane, I, 2475 (2° em.).

١٧١) Ahlw., 93, واعرضت e عبأت له حلماً واكرمت; Diwân, 113, id.; 'Iqd, II, 240, حلما. Cf. 'Ag., XI, 113, lin. 3.

١٧٣) Şahâh (voc. درب), 'Asâs, I, 174, id.; Mut. 'U., I, 480, id. e اذعان; Lis. 'al-<sup>c</sup>Ar., XII, 64, ذَرْبَةٌ e XII, 64. XVII, 19, من الشر; T. 'A. (voc. درب), id.



وقال مُنْقَذُ بنِ الصَّمَّاحِ

١٧٤ يَا نَضْلَ (١) لِلصَّيْفِ الغَرِيبِ وَلِأَجَارِ المِصَافِ وَمُحَدِّثِ الحَرَمِ

وقال ذو الرِّمَّةِ

١٧٥ كَحَلَاءَ فِي بَرَجٍ (٢) صَفْرَاءَ فِي دَعَجٍ كَأَنَّهَا فَضَّةٌ قَدْ مَسَّهَا ذَهَبٌ

وقالت الحَنَسَاءُ

١٧٦ المِجْدُ حُلَّتُهُ وَالجُودُ عَنَّتُهُ وَالصِّدْقُ حَوَّزَتُهُ أَنْ قَرْنُهُ هَابَا

١٧٧ حَطَّابٌ مُعْصَلَةٌ فَرَّاجٌ مَظْلَمَةٌ أَنْ هَابَ مَضْلَعَةٌ أَتَى لَهَا بَابَا

وقالت لَيْلَى الأَخِيلِيَّةُ

١٧٨ أَلَا رَبُّ مَكْرُوبٍ أَجَبْتَ وَنَائِلٍ فَعَلْتَ وَمَعْرُوفٍ لَدَيْكَ وَمُنْكَرٍ

وقالت أخت مسعود بن شداد العدوية ترفييه

١٧٩ حَمَالُ الأَوِيَّةِ شَدَادٌ أَوْهِيَّةٌ . . . . . (٣) فَرَّاجٌ أَسَدَادٌ

١٨٠ فَتَّالُ طَاعِيَّةٍ رَبَّاءٌ مَرْقَبَةٌ قَوْلٌ مَحْكَمَةٌ فَكَأَنَّ أَفْيَادَ

قال وخامسها الابيات المرجلة التي يكمل معنى كل بيت منها بتمامه

ولا ينفصل الكلام منه ببعض يحسن الوقوف عليه غير قافيته فهو

ابعدُها من عمود البلاغة وأدناها عند اهل الرواية ان كان فهم

الابتداء مقرونا باخره وصدرة منوطا بعجزه فلو طرحت قافية البيت

وجبت استحالتة ونسب الى التخليط قائله فكان كما قال الطائي

١٨١ عَدْلًا شَبِيهًا بِالْجَنُونَ كَأَنَّمَا قَرَأَتْ بِهِ الرُّهَاءُ شَطْرَ كِتَابِ

وقال امرؤ القيس

١٧٥) Smend, 8, نَعَجٍ per دَعَجٍ; Cod. Vat. 364, f°. 34 v°, id.

١٧٤) Dîwân, 2.

١٧٧) Dîwân, 2, مَعْصَلَةٌ per مَعْصَلَةٌ, مَضْلَعَةٌ per مَضْلَعَةٌ, أَتَى لَهَا بَابَا per أَتَى.

١٧٨) Kâm., 733, وَأَخَائِفُ أَجْرَتْ, 'Ag., X, 77,

فَعَلْتَ per بَدَلْتَ.

- ١٨٢ إذا المرء لم يَحْزَنْ (٦٤) عليه لسانه فليس على شىء سواه بِحَزَانٍ  
وقال النابغة
- ١٨٣ هذا انثناء فان تَسْمَعُ لِقَاتِلِهِ فما عَرَضَتْ أَبْيَتْ اللَّعْنِ بِالصَّفْدِ (٦٥)  
وقال زهير
- ١٨٤ فَإِنَّ الْحَقَّ مَقْطَعُهُ ثَلَاثٌ يَمِينٌ أَوْ نِفَارٌ أَوْ جَلَاءٌ  
وقال عمرو بن بَرَّاقَةَ الْهَمْدَانِيَّ (٦٦)
- ١٨٥ متى تَجْمَعُ الْقَلْبَ الذِّكْيَ وَصَارُمًا وَأَنْفًا حَمِيًّا تَجْتَنِّبُكَ الْمَظَالِمُ  
وقال مالك بن حريم (٦٧) الْهَمْدَانِيَّ
- ١٨٦ وما أنا للشىء الذى ليس نافعى وَيَغْضَبُ مِنْهُ صَاحِبِي بِقَوْلِي  
١٨٧ بذلك أوصاني حُرَيْمُ بْنُ مَالِكٍ فَإِنَّ قَلِيلَ الدِّمِّ غَيْرُ قَلِيلٍ  
وقال حسان بن ثابت
- ١٨٨ نُو يَدْبُ لِلْحَوْلِيِّ مِنْ وَدِّ الدَّ رَّ عَلَيْهَا لِأَنْدَبَتْهَا انْكُلُمُ

١٨٢) Ahlw., 160; Kâm., 424; 'Asâs, I, 150; Lis. 'al-'Ar., XVI, 297, لسانه e بِحَزَانٍ; Mehren, Rhet. d. Ar., 163.

١٨٣) Ahlw., 8, var.

١٨٤) Ahlw., 77, وَأَنَّ; Dîwân, 160, id.; 'Umdah, 30, وَأَنَّ per  
يمين; Saw. 'al-Kasâf, 13, نِفَارٍ per فناء; Lis. 'al-'Ar., VII, 84, جَلَاءٌ. X, 55, وَأَنَّ; جَلَاءٌ e وَأَنَّ; 'I. His. B. S., 32, شهود per  
جَلَاءٌ. Hiz., I, 376; Lane, I, 447, جَلَاءٌ.

١٨٥) Kâm., 153; 'I. Dur. Gen., 11 (ter), تَجْمَعُ, 254, 258; 'Iqd, I, 45, يَجْمَعُ. II, 80, 185 (2<sup>a</sup> ed., II, 187, الزكى); 'Ag., VI, 11, الزكى; 'I. 'al-'Atîr, III, 164, id.; 'Aynî, III, 332.

١٨٦) Sîbaw., 380; Muf., 111; Lis. 'al-'Ar., XIV, 91; Hiz., III, 619, 621.

١٨٨) 'I. His. S., 625, يَدْبُ; 'al-Huṣrî, III, 385, 457; Damîrî; I, 435; Hiz., IV, 462, للحولى per الدبيب; T. 'A. (voc. ندب).

- وقال الحرث بن حنيفة  
 ١٨٩ بَيْنَا الَّذِي يَسْعَى وَيُسْعَى لَهُ قُبْحًا (٥٨) لَهُ مِنْ أَمْرِهِ خَالِجٌ  
 وقال جرير  
 ١٩٠ لَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ أَنَّ آخِرَ عَهْدِكُمْ يَوْمَ الرَّحِيلِ فَعَلْتُ مَا لَمْ أَفْعَلِ  
 وقال أبو ذؤيب  
 ١٩١ حَمَيْتُ عَلَيْهِ الدَّرْعُ حَتَّى وَجَّهَهُ مِنْ حَرِّهَا يَوْمَ الْكَرْبِيَّةِ أَفْعَعُ  
 وقال نهيئ بن أساف  
 ١٩٢ سَأَكْسِبُ مَالًا أَوْ تَدَيْسُنْ لَيْلَةً بِقَلْبِكَ مِنْ وَجْدِ عَلِيٍّ غَلِيْلٌ  
 وقال جرثومة بن مالك القريني يمدح هلال بن أحوز المازني  
 ١٩٣ فَتَى إِنْ تَجِدْهُ مِعْوَرًا (٥٩) مِنْ تَلَاةٍ فَلَيْسَ مِنَ الرَّأْيِ الْأَصِيلِ بِمِعْوَرٍ (٦٠)  
 وقالت الحسناء ترثي صخرًا  
 ١٩٤ يَهِيْنُ النَّفْسُ وَهَوْنُ النَّفْسِ يَوْمَ الْكَرْبِيَّةِ أَبْقَى لَهَا

تم الكتاب وهو قواعد الشعر لتعلب

بحمد الله تعالى وحسن توفيقه

قوبلت فصحت حسب الطاقة والامكان على يد أفقر عباد

الله اليه محمد العراقي

١٨٩) Cf. Meid., I, 672.

١٩٠) 'Ag., I, 117. XVIII, 98; 'Ibn Ḥall., vita di جرير .

١٩٤) Diwân, 74, نهين النفس; Ham., 62—63 (I, 70), نهين e نهين; 'Ag., XIII, 142, وهون per وبذل e نهين; 'Iqd, I, 39, اوق; نهين; Mut. 'U., I, 50, id.

## فهرست الشعراء

- الاحوص [الانصارى] 1.1  
الاسود بن يعقوب 19  
الاضبط بن قريع 137  
الاعرابى 98, 73, 74  
الاعشى باهلة 59, 60  
الاعشى ميمون بن قيس 44, 45, 85  
110, 111, 149, 150, 172  
الافوه الاودى 148, 149, 150, 190  
امرو القيس 17, 18, 20, 21, 22, 23  
33, 34, 35, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 134  
151, 152, 153, 154, 155, 156, 177, 182  
تابط شراً 59, 78, 79  
ابن اخت تابط شراً 104, 105  
ثعلبة بن صغبر المازنى 3  
ابن جبلة 33  
جرثومة بن مالك القريعى 193  
جربير 67, 69, 190  
حاتم الطائى 35, 62, 117, 118  
حارثة بن بدر الغداني 112  
الحرث بن حلزة 189
- الحرث بن وعلة الشيباني 154  
حسن بن ثابت 12, 13, 43, 90, 91  
98, 135, 143, 188  
للطيبة 1, 2, 29, 54, 87, 133  
حميد بن ثور 11  
لخنساء 83, 139, 179, 177, 194  
ابو ذؤاد الايللى 82  
ذو الرمة 84, 93, 175  
ابو ذؤيب الهذلى 80, 191, 192  
ابن الرعاء الغساني 55  
ركاض الديبرى 75  
زهير بن ابى سلمى 25, 39, 40, 41  
77, 94, 95, 99, 128, 142, 171, 184  
سعد بن ناشب المازنى 49, 50  
الشماخ 9, 10, 29, 88  
الطائى 144, 181  
طرفة 53, 97, 106, 107, 139, 158, 159  
عبيد بن الأبرص 138, 145  
عبيد بن العرنس 43  
عدى بن الرقاع 31

مالك بن حريم الهمداني له ١٨٧, ١٨٦, ١٨٥  
 المثقب العبدى ٧١  
 ابو محمد القَعْنَى ١٣٤  
 المرار ٦٣  
 المرقش الاكبر ١٣١  
 اخت مسعود بن شداد العدوية  
 ١٧٦, ١٨٠  
 منقذ بن الطماح (هو الجُمَيْح) ١٧٤  
 مهلهل بن ربيعة ٦٩, ١٠٨, ١٥٥  
 النابغة الجعدى ٢٧  
 النابغة الذبياني ١٥, ١٦, ٣٤, ٥٢, ١٢٧  
 ١٤١, ١٤٧, ١٨٣  
 نصيب [بن رياح] ٧٠  
 نهيك بن اساف ١٩٢  
 هشام بن عقبة العدوى اخو ندى  
 الرمة ١٩٣  
 وذاك بن ثُمَيْل المازنى ٦١  
 ورقاء بن زهير العبسى ١١٩, ١٢٠  
 اليهودى (هو السموع بن عليآء) ١١٥, ١١٦

عدى بن زيد ١٣٢  
 العرندس ٤٢  
 عروة بن الورد ٦٩  
 عمرو بن بَرّاقَة الهمداني ١٨٥  
 عمرو بن معدى كرب ١٠٩, ١٤٤  
 عمير بن جُعيل التغلبى ١١  
 عنترَة ٨٩, ١٥٦  
 ابن عنقَاء الغزاري ٣٨  
 الفرزدق ١٤  
 القطامي ٥, ٦, ١٣٦  
 ابن قنبر ١٩٥, ١٦٦  
 قيس بن الخطيم ٧, ٨, ٥٧  
 قيس بن سعد [بن] عبادة ٥٨  
 قيس بن عاصم المنقرى ٤٩  
 [كعب بن] زهير ١٧٣  
 كعب بن سعد الغنوى ١٥٨, ١٨٦  
 الكميت ٢٨  
 ليبيد ١٣٤, ١٩٢  
 نيلي الاخيلية ٣, ٤, ١٤٠, ١٧٨

## فهرست الاصطلاحات

Pag. 199. .... الايطاء	Pag. 203. .... الابيات الغر
„ 192. .... الايماء	„ 205. .... المحجلة
„ 184, 185. .... التشبيب	„ 209. .... المرجلة
„ 184, 185, 186, 203. .... التشبيه	„ 201. .... المعدلة
„ 198. .... جزالة اللفظ	„ 207. .... الموضحة
„ 183. .... الخبر	„ 199. .... انساق النظم
„ 199, 200. .... السناد	„ 199, 200. .... الاجازة
„ 191. .... لطافة المعنى	„ 183, 184. .... الاستخبار
„ 196. .... محاورة الاضداد	„ 193. .... الاستعارة
„ 184. .... المدح	„ 184, 185. .... الاعتذار
„ 184, 185. .... المرثية	„ 190. .... الافراط في الاعراق
„ 196. .... المطابق	..... اقتصاص الاخبار
„ 196. .... النسيب	„ 184, 185 (corr.) .....
„ 183. .... النهى	„ 199, 200. .... الاقواء
„ 184, 195, 196. .... الهجاء	„ 199, 200. .... الالفاء
	„ 183. .... الامر

# Sul taglio della vite di 'Ibn 'al-'Awwâm.

Testo arabo originale inedito,

pubblicato per la prima volta

con traduzione ed annotazioni

da

CARLO CRISPO MONCADA.





## Sul taglio della vite di 'Ibn 'al-'Awwâm.

Testo arabo originale inedito,

pubblicato per la prima volta

con traduzione ed annotazioni.

---

### Introduzione.

---

Ho l'onore di fare all'ottavo Congresso degli illustri Orientalisti, riuniti nella ospitale e dotta Stockholm, sotto gli auspici del Magnanimo Principe Sua Maestà Oscar II, cotanto benemerito della scienza, la seguente comunicazione, diretta a colmare una lacuna esistente nell'edizione del *كتاب الفلاحة مؤلفه الشيخ الفاضل ابو زكرياء يكيي بن مكمد بن احمد بن العوام الاشبيلى* Kitâb 'al-Falâhah (Libro dell'Agricoltura) dell'illustre sayh 'Abû Zakariyyâ' Yahyâ 'ibn Muhammad 'ibn 'Aḥmad 'ibn 'al-'Awwâm, 'al-'Isbîlî (da Siviglia), pubblicato dal Banqueri a Madrid in due volumi l'anno 1802, testo e traduzione, e dal Clément-Mullet l'anno 1864 a Parigi in due volumi, sola traduzione. Avendo per caso scoperto che non tutto il testo era stato pubblicato, una parte essendo rimasta tuttavia inedita, e trattandosi di opera tanto importante, son venuto nella determinazione di pubblicare questa parte del manoscritto di 'Ibn 'al-'Awwâm, esistente nella Biblioteca dell'Università di Leida, rimasta fino ad oggi inedita, accompagnata dalla relativa traduzione e di note.

Tanto l'uno quanto l'altro scrittore tralasciarono questa parte senza neanche dirne parola, ciò che mi fece cadere nello stesso errore, mentre viveva sicuro che nulla era stato trascurato dai

due sopracitati; sì che in occasione del quarto Congresso degli Orientalisti nel pubblicare la prima parte del mio lavoro sulla Agricoltura presso gli Arabi, presentata a quel consesso, a pag. 20 ebbi a dire nel parlare del كتاب الفلاحة, Libro della Agricoltura di 'Ibn 'al-'Awwâm, che mi sorprende il vedere, che mentre erasi occupato minutamente di tutto ciò che riguardava la cultura della vigna, non parlava dell' operazione più importante nella cultura di essa e sulla quale è fondata la vita della pianta e la sua fruttificazione, cioè la potatura, ed ebbi a soggiungere, non saper comprendere, giova ripeterlo, come un agricoltore, che occupossi così dettagliatamente della cultura della vite, abbia poi taciuto su questa parte principale che certo non ignorava; sicchè restò ferma in me la convinzione che il citato scrittore conosceva senza meno questa operazione, e solo ritenni, che non ne avesse parlato dacchè in quell' epoca forse non davasi a codesta pratica tutta quella importanza che essa meritava, coltivandosi la vite più per avere dei buoni frutti da mangiare anzichè per la fabbricazione del vino proibito dalla loro religione. Ma non seppi giammai sospettare che erasi tralasciato di pubblicare questa parte tanto dal Banqueri nel 1802, quanto poi nella traduzione dal Clément-Mullet nel 1864, poicchè essi aveano avuto tutto l'agio di studiare i manoscritti originali sui quali aveano fatto le loro pubblicazioni, molto più il Clément-Mullet che oltre a quello esistente all' Escuriale di Madrid su di cui il Banqueri avea fatto il suo lavoro, avea studiato anco l'altro manoscritto esistente nella Biblioteca Nazionale di Parigi. Se avessi potuto concepire tale sospetto non avrei certamente pria di pubblicare la prima parte del detto mio lavoro tralasciato di consultare o di far consultare i manoscritti di 'Ibn 'al-'Awwâm esistenti nelle Biblioteche d'Europa, siccome feci posteriormente quando mi avvidi che molte varianti esisteano nelle due pubblicazioni fatte, e i manoscritti esistenti, e che oltre a parole ed a qualche piccolo tratto una buona parte era stata tralasciata nelle pubblicazioni, forse per le difficoltà che presentava.

Publicatosi l'anno 1881 in Leida il Supplemento ai Dizionarii Arabi dal Dozy, alla parola بلقون a pag. 114 del primo volume, trovai il seguente brano: „petit insecte qui ronge la vigne, Auw. man. de Leyde, 123 r° (dans l'édition de Banqueri,

I, 509, une dizaine de pages manquent)“, ed il seguente tratto della parte inedita: قال ع تنقى الجفان بعد الزبر من قشرها  
اليابس فان فيه يتكون الدود والبلقون

Fu allora che nacquemi il dubbio che le nove pagine non pubblicate che mancavano nella edizione e che esisteano inedite nel manoscritto, si riferissero alla parte dove 'Ibn 'al-'Awwâm avesse trattato della potatura. E di fatti a pag. 521 dello stesso volume del Dozy alla parola رذع trovasi scritto: „Tail-ler la vigne d'une certaine manière, man. de Leyde d' Ibn al-Auwâm, 119 v°; dans l'édition (I, 509) il manque plus de neuf pages“; ed a pag. 278 del secondo volume, detto Dizionario, alla parola مفلس, spiegata per „tailler les-branches des vignes en ligne droite“, troviamo l'aggiunta: „Auw., man. de Leyde, 121 r° قال الخطيب ابن حجاج وقد اعتاد الكساحون عندنا: ان يكون قطع القصبان من الكروم قطعاً معتدلاً من غير تحريف فيه ويسمونه المفلس وهو اغرب في صناعتهم لانهم (لانه ل). C'est un long passage (9½ pages) qui manque dans l'édit. de Banqueri (I, 509)“; ed alla pag. 338, volume 2°, detto Dizionario, alla parola قرن si dice che il termine arabo (قرون) „désigne les branches des vignes qu'on ne coupe pas à l'époque de la taille et qui portent les raisins, témoin ces passages d'Auw. qui ne se trouvent pas dans l'édition: man. 118 v°: المتروك في الجفنة من الفروع التي تسمى القرون ويسميه بعض الفلاحين الاذرع القضبان التي يتكون منها نفيه (بقية ل). لينبت فيها: 120 v°: Ed in ultimo, a pag. 719, vol. 2°, alla parola منكب si legge: „le حافض المنكب est une petite branche à côté de chaque منكب, qu'il faut y laisser aussi, Auw. man. de Leyde 121 v° (dans l'édit., I, 509, il manque plus de neuf pages)“. Tutti questi tratti che ho riportati dal Dizionario del Dozy sono relativi alla parte che noi ora pubblichiamo e che furono quelli che ci portarono a scuoprire che molti altri tratti mancanti nell' edizione sono stati pubblicati dal Dozy, come si vede a pag. 550, 763, 785, primo volume, ed alle pag. 368, 541, 849 del volume secondo della citata

opera ed in molti altri punti, che sarebbe assai lungo l'enumerare.

Da tutto ciò si rileva che tanto il lavoro del Banqueri quanto l'altro del Clément-Mullet sono incompleti ed ebbi così a convincermi che gli studii finora fatti sull' 'Ibn 'al-'Awwâm sono monchi ed incompleti, e che le nove pagine mancanti, come per altro rilevasi da ciò che dice il Dozy nel suo Supplemento ai Dizionarii Arabi, erano quella parte dove il nostro autore si occupava del taglio della vite. E poichè interessavami pei miei studii esser sicuro di ciò ed avere in mio potere tutte le nove pagine che mancavano nell' edizione, ma che esistevano nel manoscritto di Leida, mi diressi al Signor Brill di Leida pregandolo a volermi fare eseguire la copia della parte mancante e tuttavia inedita del manoscritto relativa al taglio della vite, o di indicarmi persona cui potermi diriggiere per avere eseguita la copia delle dette nove pagine, e sollecitamente con rara gentilezza, di cui gli sono grato, mi spediva la copia di una piccola parte per vedere se era quella da me ricercata e mi indicava il Signor Snouck Hurgronje cui potermi a suo nome diriggiere, e che volentieri si sarebbe prestato; soggiungeami in ultimo che il Prof. M. J. de Goeje sarebbe stato disposto a spedirmi l'intero manoscritto all' oggetto di poter fare da me stesso tutte le ricerche che volea, della quale offerta, per non sottoporre il prezioso manoscritto ad un viaggio e facilmente ad uno smarrimento, credei regolare di non avvalermi e pertanto ne rendo le più sentite grazie all' illustre e dotto orientalista Prof. de Goeje.

Direttomi invece al cennato Signor Snouck Hurgronje, cortesemente sobbarcavasi all' ingrato lavoro ed in pochissimo tempo eseguiami sul manoscritto dell' Università di Leida la copia fedele delle dette pagine mancanti nell' edizione di Banqueri, che affrettavasi spedirmi, avvertendomi al tempo stesso che codesto manoscritto contenea molti errori tanto nella parte ortografica che grammaticale, e che mancavano molti punti diacritici, oltre a che una parte di questi erano stati malamente messi, ma che egli avea fedelmente copiato la parte richiesta del manoscritto con tutte le mancanze e gli errori esistenti nell' originale. Il tutto fù eseguito esattamente e da intelligente arabista di che gliene resto tenutissimo.

Ricevuto il manoscritto e studiatolo rilevai col fatto che tutto quel tratto che mancava nella edizione, era appunto la parte in cui 'Ibn 'al-'Awwâm erasi occupato della potatura della vite, mancanza che rendeva incompleto il suo libro sull' Agricoltura di una parte importante e che ora mercè questa pubblicazione viene a completarsi, pubblicazione che faccio nell' interesse dell' agricoltura contenendo precetti serii sulla potatura, ciò che verrò a dimostrare nella continuazione del mio lavoro sulla Agricoltura presso gli Arabi, che faccio ancora allo scopo di completare l'opera di 'Ibn 'al-'Awwâm.

Non si sa in vero comprendere per qual ragione il Clément-Mullet che pubblicò molti anni dopo del Banqueri la traduzione in francese, che rilevò molti errori nei quali era caduto costui, e che nella sua prefazione ed in altri punti come a pag. 523, vol. 1°, dice che il Banqueri avea ragione a segnalare questo testo come pieno di difetti e che egli avea creduto avvicinarsi alla verità per mezzo di leggiere correzioni cercandolo di giustificare, pure rifacendo la traduzione, per la quale, per quanto dice, si servì oltre dell' edizione anco dei due manoscritti esistenti l'uno all' Escuriale di Madrid, l'altro alla Biblioteca Nazionale di Parigi, e con l'aiuto di questo ultimo corresse molti punti alterati nella traduzione, sia poi dopo tanta diligenza a sua volta caduto in molti errori, ed abbia tralasciato questa parte importante del manoscritto senza dirne nulla.

Le correzioni fatte dal Clément-Mullet al Banqueri, da quanto se ne raccoglie dalla sua traduzione, non riduconsi ad altro che a qualche parola, giammai ad interi tratti, mentre nel testo del Banqueri vi erano interi lunghi tratti da correggere e da riportare e di cui lo scrittore francese non si occupò. Ma dal momento che ebbi in mio potere il Dizionario del Dozy compresi facilmente la ragione per la quale il Clément-Mullet tralasciò, a sua volta, questi tratti: di fatti, a pag. XVIII del primo volume del detto Supplemento, nel dare la lista degli autori, che cita nel corso del Dizionario, parlando di 'Ibn 'al-'Awwâm, dice: „La traduction de Clément-Mullet (Paris, 1864, 2 vol.), tout médiocre qu'elle est, m'a cependant été quelquefois utile. Clément-Mullet était à coup sûr un pauvre arabisant, mais il se connaissait en agriculture“.

Questo giudizio, dato da un uomo tanto dotto e competente

quanto il Dozy, mi ha spiegato la ragione per cui il Clément-Mullet da uomo prudente ed avveduto non volle ingolfarsi dove potea trovare difficoltà maggiore, tanto che egli stesso dice in diversi punti, per nota, che invece di tradurre letteralmente ha preferito darne il senso, alle volte anco modificando il testo, perchè vi incontrava delle difficoltà pratiche.

Onde è a ritenersi che il Banqueri trascurò questa parte e non corresse che pochi errori del manoscritto per non essere profondo arabista, tuttochè era pieno d'errori e mancante di punti diacritici, e che a sua volta il Clément-Mullet ne avea anche tralasciato una gran parte, perchè al dire del Dozy era povero arabizante.

La parte del manoscritto, che ora vede la luce, è stata tratta, come ho detto, dal manoscritto esistente nella Biblioteca dell'Università di Leida, segnato al numero 346, e gentilmente copiatami e speditami dal Signor Snouck Hurgronje da Leida, Olanda, e di cui nel Catalogus Codicum Orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno Batavae, pubblicato dal P. de Jong e dal dotto orientalista M. J. de Goeje, a pag. 216 del 3° vol. così se ne parla: „Codex noster priorem tantum libri partem continet neque hanc totam; nonnulla enim folia in fine perierunt, ita ut nunc abrupte desinat in mediâ sectione c. t. **وَأَمَّا اخْتِزَانُ الْفَسْتَقِ وَاللُّوزِ الْحِ** (in edit. supra laudatâ [cioè di Banqueri] Tom. I, p. 675). Non sine multis vitiis exaratus est et anni notâ caret. Alia exempl.: Escur. 901; Paris. 912 (pars prior)“.

Anche il Casiri, nella sua Biblioteca Arabico-Hispana, pubblicata l'anno 1760 a Madrid in due volumi, che fù il primo che diede notizia dell' opera di 'Ibn 'al-'Awwâm, così ne dice a pag. 323 del 1° vol.: „Codex absque anni nota exaratus foliis constans 426, in quo puncta diacritica non pauca et desiderantur et variantur. Ibi opus de Re Rustica in duas partes divisum et XXXIV capitibus comprehensum; titulus Tractatus de Agricultura“ ecc.; e poi soggiunge: „Huius autem Codicis pars prior exstat in Regia Bibliotheca Parisiensi inter Codices Arabicos, sicut in Bibliotheca Lugduno Batava“. Il Clément-Mullet si occupa di tutti e tre i manoscritti nella prefazione alla sua traduzione, ed in ultimo anco il Dozy, a pag. XVIII

del Supplimento ai Dizionarii Arabi, dice: „Traité d'Agriculture par Ibn-al-Auwâm, que Banqueri a publié à Madrid en 1802 d'après le man. de l'Escorial. Comme cette édition fourmille de fautes, je l'ai corrigée à l'aide de notre man. 346, qui est infiniment meilleur, mais qui malheureusement ne va que jusqu'à la page 675 du tome I<sup>er</sup> de l'édition, de sorte que j'ai dû omettre plusieurs mots probablement plus ou moins altérés“.

Lo stesso Dozy, tuttochè dice che la copia di Leida è migliore, pure nel corso del Dizionario non tralascia di dire che vi mancano molti punti diacritici e che vi sono degli errori. Casiri rilevò benanche la mancanza dei punti diacritici e rilevò del pari che molti di codesti punti erano stati posti erroneamente, ciò che si rileva anche in questa parte del manoscritto; ed in fatti la parola جفنة, che s'incontra sovente, si trova sempre coi punti messi erroneamente o senza punti, e lo stesso per la parola قبل e per molte altre che sarebbe assai lungo l'enumerare; mancanza di punti che ne aumenta la difficoltà nella traduzione.

Da quanto si è detto è da conchiudere esser completo l'accordo di tutti che i manoscritti esistenti sono pieni d'errori e vi mancano i punti diacritici, e sebbene il Dozy affermava che il manoscritto di Leida era più corretto dell'edizione di Banqueri, pure non potè fare a meno di dire che contenea molti errori e che vi mancavano molti punti diacritici.

Circa l'epoca dei detti manoscritti nulla è permesso di affermare non essendosene occupato alcuno, nè avendoli esaminati; solo può dirsi che essendo il più completo quello dell'Escoriale, deve essere questo il più antico, e che quelli di Leida e di Parigi essendo tutti e due incompleti devono essere a quello posteriori e forse eseguiti sul primo, e che frai due l'essere più corretto quello di Leida devesi al certo alla capacità del copista che in parte ebbe a correggere nel copiare molti difetti. Ma per dare su di ciò un giudizio esatto bisogna avere sotto occhio e studiare i manoscritti, cosa che fino ad ora non mi è stato permesso.

Questa parte del testo, che ora vede la luce, si pubblica nello stato in cui si trova nel manoscritto coi punti mancanti e sbagliati, e con tutti altri errori or-

tografici e grammaticali <sup>1)</sup>, e ciò anco per evitare il caso in cui incorsero il Banqueri ed il Clément-Mullet, che cercando di correggere una parte di errori caddero in altri. Oltre a che quando i testi sono intieramente scorretti bisogna pubblicarli nello stato in cui si trovano, perchè avviene che volendo correggere si viene ad alterare il concetto dell' autore e qualche volta anco a farlo cadere in contradizione. E non è nuovo il caso di diverse correzioni dove non è possibile determinare quali s'iano le vere, mentre avendo il testo sotto occhio nel suo vero stato, si può sempre rilevare se la traduzione sia stata ben fatta; molto più poi quando la pubblicazione del testo va unita alla traduzione, siccome viene ora a farsi, non potendosi tradurre senza ben comprendere gli errori del testo, ed a ciò fare è mestiere conoscer profondamente l'arabo.

La parte che si pubblica trovasi a fogl. 118 v° segg. del manoscritto di Leida, che dovrebbe attaccare col testo pubblicato dal Banqueri a pag. 509 del 1° vol. dopo le parole **يقفل تشيرها** e dovrebbe far parte dell' articolo secondo di questa parte. Dopo le parole **مفرقا فاعليه** siegue quello che si legge nell' articolo terzo dell' edizione, sul taglio degli alberi.

Il testo è accompagnato dalla traduzione e da note. Nel tradurre mi sono sforzato di farlo, per quanto è stato possibile, letteralmente, anche in qualche punto a scapito della forma italiana, e pertanto con maggior fatica scostandomi dall' uso in parte invalso di tradurre dando il solo senso, ad isfuggire le difficoltà che si incontrano nel tradurre letteralmente. Il lavoro contiene intieramente tutta la parte dove 'Ibn 'al-'Awwâm tratta della potatura della vite, ed al suo solito riporta tutte le opinioni ed i giudizi alla sua età conosciuti, e poi da il suo giudizio, frutto delle sue lunghe esperienze e delle sue conoscenze.

Il **كتاب الفلاحة** Kitâb 'al-Falâḥah, Libro dell' Agricoltura di 'Ibn 'al-'Awwâm, è l'opera più importante d'agricoltura che ci rimane degli Arabi. Egli mostra di avere inteso molto per l'agricoltura e di aver saputo unire allo studio ed alla teoria

1) Raramente soltanto ho indicato gli sbagli per un *sic*.



la pratica, citando spesso i risultati ottenuti dagli esperimenti fatti.

Intorno ad 'Ibn 'al-'Awwâm pochissime notizie si hanno. Solo si sa che sia vissuto allo scorcio del XII. secolo, nulla dicendone Ḥāǧǧî Ḥalîfah nel suo Lessico Bibliografico ed 'Ibn Ḥallikân nel suo Dizionario Bibliografico, e sembrami curioso come questi due scrittori che scrissero molto tempo dopo, non ne parlino. Il solo 'Ibn Ḥaldûn nei suoi Prolegomeni, pubblicati nel solo testo da Quatremère, nel vol. 1°, parte terza, a pag. 120 ci dice *واختصر ابن العوام كتاب الفلاحة النبطية* ritenendolo come l'autore di un ristretto dell' Agricoltura dei Nabatei. E cade su di ciò in errore, poichè se 'Ibn 'al-'Awwâm si richiama spesso all' Agricoltura dei Nabatei, come fa per moltissimi altri autori, e frai principali cita spesso 'Ibn 'al-Faṣṣâl ed 'Ibn Ḥāǧǧâǧ, siccome occorrerà spesso di vedere anco in questa parte che si pubblica, non per questo può dirsi che la sua opera sia un ristretto di quella.

Dal suo libro si raccoglie che era di Siviglia, che dovea essere un agricoltore molto istruito, perocchè alla teoria univa una grande pratica acquistata sulle montagne di 'al-Scharaf nella Spagna.

Sarebbe cosa assai utile il fare una novella edizione della intera opera aggiungendovi tutto quello che manca nella prima edizione da riescire completa; alla quale cosa pare che avrebbe pensato il Dozy, se non fosse stato colpito dalla morte, dapoichè frai suoi pochi libri lasciati alla Biblioteca dell' Università di Leida vi è un esemplare dell' edizione del Banqueri pieno di correzioni, annotazioni ed aggiunte da poter benissimo servire per una seconda edizione. Ed in esso trovasi la seguente osservazione, che fù pubblicata a pag. 16 del Catalogo dei libri della Biblioteca del Dozy: „Les variantes et corrections que j'ai désignées par la lettre *A* sont tirées du man. de Leyde N. 346, qui va jusqu'à la p. 675 du tome I. Pour une nouvelle édition il faudra collationner ce man. d'un bout à l'autre. Il est infiniment meilleur que l'édition de Banqueri. Je n'ai noté que les corr. qui m'étaient nécessaires pour mes travaux lexicographiques et en général j'ai lu plutôt le man. que l'édition“. Per cui dovendosi rifare una seconda edizione, oltre ai tre manoscritti, dovrebbe anco consultare questo lavoro lasciato dal dot-

tissimo Prof. Dozy. Ed è opportuna l' occasione per esternare la mia gratitudine al Signor E. J. Brill che oltre d'essere il più splendido editore, che si conosca di libri orientali, che fa onore alla sua Leida ed all' Olanda tutta rendendola il centro degli studii orientali, si è anche un protettore di essi, non mancando d'incoraggiamenti ai cultori di tali studii, ed io devo alle di lui premure e ai mezzi e relazioni da lui procuratimi, se ho potuto portare a compimento questo qual siasi lavoro; son grato altresì al Signor Snouck Hurgronje, già abbastanza conosciuto per le sue pubblicazioni, che gentilmente prestossi ad assumere l'ingrata fatica di copiarmi tutta quella parte del manoscritto da me richiestagli, ed al Signor Dr. Paul Herzsohn, che ne ha curato la pubblicazione secondo le mie intenzioni, assumendo il pesante incarico di riconfrontare il testo arabo sull' originale esistente nella Biblioteca dell' Università di Leida.

---

## Testo Arabo.

Manoscritto di Leida 346, f. 118 v°. fino al f. 123 r°.

فصلٌ من كتاب ص قَال وَفَت تشمر الاسجَار هو الوقت الذى نكحى  
 لما فيها لا غيره قَال غيره وَذِيكَ فى دسر وفى النصف الاول من فربر  
 قبل ان يلقح فيلحَم موضع القطع ومن لوان الحُر وَالبرد فلا يضرها  
 ذلك ومن سمر الاشجَار ايضا فى دحسر وقيل فى توير ولا تشمر  
 الاشجَار فى يوم ربح شديد وَأَنْظَر مَا تقدم من كتاب بن حجاج  
 وَغَيْرِهِ ومن كتاب . . . [hic ommissa (in locum vacuum non inserta). . .  
 est litera, quâ, ut siglâ, indicetur liber laud. معنى الزيتون والشكر  
 كلها فى الحريف بعد مغيب الربا لانها اصلب فيه وأقوى لان رطوبتها  
 قد بعدت فى غذا ثمرتها وجففت حراره السمس رطوبة اغصانها ولان  
 المطر لم يكن فيكسب منه رطوبة ومعنى الاعصان اليابسه التى  
 دسست فى اوساطها واغصانها الملتفه بعضها ببعض المتصايفه وكل  
 ما له ارتفاع مفرط منها يريد على غيره ثم يزيل فيقويها الزبل ومن  
 كتاب بن حجاج فى كسح الكروم القصار التى ليست مغرسه طولا  
 قال بن حجاج لست اعتمد فيه على اقوال الأوائيل من المؤلفين فى الفلاحة  
 اذا لم لهم شيئا فيه اقناع لكن اعتمد على رأى روم الاندلس  
 وما نقله عنهم المسلمون الساكنون فى بلادهم اليوم واعتمدت فى اكثر  
 ذلك على رأى اهل طليطله ان اتفق الياس على انهم اعلم القوم  
 بصناعة الكسح ثم لقيت من اهل بلدى جماعة من الحدائق بهذا

الشان اخذوا عن الشيوخ المحكمين. فنأكلت اقولهم وربطت الصناعة الى قانون محكم منتظم وأنا مورد ذلك كله في هذا الباب ان شا الله تعالى اعلم ان العرص المقصود في السكسج هو ان تصير الحقية من الكروم ذات عروق معتدلة في الانعراج لا تكالف بعضها بعضا مُعتدله في الطوله مُعتدله بين الانحصاص والارتفاع متشابهة في سطح واحد بل كل واحد منها مواز لصاحبه ولا يكون بعضها منحفظا الى اسفل والاخر اعلى منه وان يكون للقدمه على مثال اصابع الكف اذا فآخت وشرج ما بينها واقبمت قليلا هذا هو العرص المقصود فاحفظه فان نهيا تشكيل الحقيه على هذا والا فليقصد الى مثال عرب من ذلك ولتعرض ذلك المذهب ويقرب منه أبدا وهو الذي رآه الخدائي وليكن المتروك في الحقيه من الفروع التي تسمى القرون وتسميها بعض الفلاحين الادرع على مقدار طيب الارض وقوة الصيف اعنى ان كانت الارض طيبه ترك لها فروع كثيرة وكذلك الفعل بالصيف اعنى ان كان قويا ترك له مثل ذلك والصد على الصد وعلى هذا القياس نحري الأمر في الارض المنوسطة والارض الهزيله اعنى ان يجعل كل على ما يليق به وتطابقه وليقصد ان يكون برسه الادرع مما تين العسام والانعكاس كما قدمنا فيكون لا قايمة جدا [119 r°] ولا منعكسه مائلة الى الارض فان لها من الحالتين اعنى الانعكاس والقيام امس ان كانت منعكسه جدا منعت من اعمار الحقيه واختفا حفرها وهاولا نصل للفار آسى اصلها وصولا حيدا وقربت ايضا. عنا قيدها من الارض فعرضها التنعفن سريعا مع اقل حر نمرل عليها وان كانت الادرع قايمة جدا اتعلف اعلى الحقيه واتصل بعضها ببعض وبصاعد وعلما بعضها على بعض ففج منظرهما وسكلها وينبغي ان تنظر للحمه وتعرف قوتها من ضعفها فان كانت قوية الدثع لم يسئل عن تكثير الادرع اذا كانت في حال استنوا وترب كما قدمت ذكره

لأنها يجتمل ذلك لمكان القوة فيها وأن كانت ضعيفة الدفع ربي فيها من الادرع على القدر الذي يجتمله وكذلك يكون المد لها عند قطع قضبانها على مقدار ذلك الصنف من الاعصاب انصا في قويه وضعفة اعنى ان كان الصنف معهودا بالقوة والدفع اطيل فيما يتترك من اصول القصصبان في القرون وأن كان من الاصفاف [sic] التي ليست لها القوة السامه قصر ذلك منها ولم يطل وكذلك يجرى الامر في الحقيقة القوية الدفع والضعيفة على هذا الترتيب فالذى ينبغي للكساح قيل الكسح ان ينظر في حاله للحقيقة من الضعف والقوة فاذا سمى تلك الحال عنده اطال او قصر وترك من الادرع على مقدارها فان له منها ثمر ينظر بعد ذلك في تحسين هبتها وذلك ان تعرض بها عرض اصابع الكف كما قدمنا او حاله بقربها من الشبه بها ان لم يمكن ذلك ما تقدم من قولى وكذلك ينبغي ان يسعى جهده في تصير قرونها كلها في سطح واحد ولا يكون بعضها ارفع من بعض وبعض اعص من بعض وينبغي في تصميم الفرج بين الادرع على مقدار واحد وما تقرب من ذلك ولا ينبغي له ان يربى قربا في اسفل الحفنه لانه اقرب الى امتصاص مائه للحفه من القرون التي عليه فان ذلك بسبب ضعفها او ابطالها وفساد سكلها وليكن اعناق الجفان فيها بعض الطول وهو احسن لها وامكن لحافرها ومعتبرها فصل وقوام الدراع في دايه اعنى ان يكون بين القيام والانعكاس اكل [أكد. l. in margine a manu occidentali annot.].

علينا من اعتدال الفرج ومن كون الادرع في سطح واحد ومن اعتدالها في الطول وتعديل الفرج ومساوايها [sic] اكد علينا من مساواة الادرع في الطول ومن كونها في سطح واحد وكونها في سطح واحد يوارى بعضها بعضا او كد علينا من اعتدالها في الطول لان الاعتدال في الطول ان لم يكن عاما يمكن بعدد ذلك في عام اخر اما بمد او بردع على

ما انبته ان شا الله فصل اعلم ان من المتوسطة القوة القصبان  
 في القوة اذا علمت انه اقوم في الدرّاع كان أولى بالتربية من القوى  
 حدًا اذا كان فيه اعوجاج فان كان القصب ضعيفا وكان الدرّاع  
 يتقوم به وهناك قصب قوى جدا غير انه يعوج به الدرّاع كان  
 الاقوى أولى بالتربية من الضعيف وكذلك ان الفينا قصبيا ضعيفا  
 بعدل [119 ٣°] فرح للحنه بابقايه وهناك قصب اخر قوى غير انه  
 لا يعتدل به الفرج ان اعنى كان ذلك القوى احف بالانقا من  
 الضعيف لان تعديل الفرج هنا يكون كالمناقلة وذلك كالفريضة الا  
 ان يكون للحنه يفسد شكلها فسادا كثيرا بانعا القوى فان الضعيف  
 خير منه فاما المتوسط القوة المقوم والقوى حدًا المعوج فان الانتفا  
 للمتوسط والطرح للقوى لازم وكذلك نحري الامر عند الاستنوا في  
 طول الادرع وقصرها اعنى به اذا كان القصب الضعيف ان رنى دحرج  
 متساويا لسائر القرون وكان هناك اخر قوى اقصر منه اعتمدنا على  
 القوى وكذلك نحري الامر في الاعلى من القرون والاسفل اعنى  
 مل ان نحد قصبيا ضعيفا يخرج مع اصحابه في سطح مستو  
 وقصبيا اخر قويا متى رنى كان اخفض قليلا او اعلى قليلا كان الاعتماد  
 على القوى ابدا الا ان يفكش منظره في الحنفه فصل ومتى تحيرت  
 بين تربية قرن منعكس الى اسفل وبين قرن مسعل وان اعوج الى  
 داخل للحنه كان المستعلى وان اعوج الى داخل أولى من المنعكس  
 الى اسفل والقريب من سطح الارض مدموم عندم مرعوب عنه وقد  
 ذكرت عليه فيما مضى واذا ساعى للحنه من الكرم بين قرنين ممر  
 حسن قصب قوى وكانت للحنه يهتمل في قوتها ان يرى لها قرن  
 زايد على ما فيها من القرون ريبته فيها واطلبه قليلا وكذلك  
 يطيله في العام المستانف وما بعده ليستوى مع سائر القرون مستعجلا  
 فان رأيت ان للحنه لضعفها لا يهتمل ان يرى فيها ذلك القصب

فاقطع اضعف ثرون فيها وربها فانه محدث فهو اولى واقوى وافضل ولقد رأيت بعض من يدعى صناعة الكسح ويظن انه مجيد فيها اذا وجد مثل هذا القضيب ناما في فرجه واسعة رباه هنالك وقطعه طويلا يساوى القرون القديمة كلها فنهيتته عن ذلك وقلت له انك اذا ساويته بها اول عام انسا لسمه وطوله وانعكس الى اسفل ولم يساو احتسابه في سطح فلم سمه عن ذلك فيركبه [sic] وجهله ولم يلزم الكساحون الريمة التي قدمت لك فيه الا بعد نظر نظروه فاعتمدوا على ما صار اليمم العمل به فصل ينبغي متى دسالى الكرم الذى له ثلاثون عاما او نحوها وما زاد على ذلك انتقل من اعلى القرن قضيب فيه قوة رنى وقطع اعلى القرون وليلتمس ذلك ونذاحب عنه فاذا ابقى قضيب هذه صفيه فتلك فرضه تغتمم وعلى هذا الصنع لا نهم الكرم وهذا النوع من الكسح يسمى الردع وبذلك يعرفه اهل طليطله فان قال قيل انه يفتح هذا الفعل سكل للحقبة من احل ان هذا القرن الذى رذع اقصر من ساير القرون صل له العرض الذى عرضنا من قوة الحفنه اوكد علينا من المساواة مع ان الكساح سمى ذلك القضيب قليلا عاما بعد عام حتى تساوى ساير القرون كما قدمنا انفا وقد ذكر نوبوس هذا القضيب وسماه الحافظ لانه [120 r°] يحفظ الحفنه من الهمم وقد خص على هذا الردع فصل واذا صعقت [sic] الحفبه فالسرهما على وجه الارض بمنشار وأقطعها واعتمر الارض فادها تنشا محدسه قرب مما ينسا هناك الاقوى واضيع [sic] كما حددت لك فصل اذا عرس الكرم اول عام ودعب قضيباية [sic] بركب نحووا من خمسة عشر يوما كسحت بالمكحل ولم يبق من العقد بارزا على وجه الارض الا ثلاث فا القضيب السمط او سبان فى الاسط واربع فى الجعد فاذا ثبت فى الباقى قضبان وحان الكسح فى العام الثانى نزل من كل قضيب لفتح عقده واحدة فاذا كان فى

العام الثالث كسح الكرم ونظر في تربيته قرونه بحسب لفنه وضعفها فان كانت لفنه قوية كل قرب وفيه عقدتان وان كانت ضعيفة واحده فصل وكيسع الكسحان جهده في تلميس اصول القصبان المقطوعة باسرها وهى التى لم تصلح للتربية في لفنه فاذا فعل ذلك لم يثبت في الموضع قضيب ولا نقرح بسعل لفنه به عن تعديته ما هو اولى وايضا فانه اذا مسحه مسحا نالغا بالمناكل وملسه جدا حتى نسويه بسطح القرن ولا يبقى منه شى تانى كسا ذلك الموضع اللعا سريعا وليكن مسح الكسح بالمناكل من الاسفل الى الاعلى لان القطع كذلك اسلس واقرب الى التلميس وانما تلمس ونسهل لانه على خمد وجرى الماء في العود وجريه من اسفل الى فوق ومتى مسح الكسح القصبان من فوق الى اسفل نفلح موضع الكسح وتشقق وحسن وربما تقلع عنه ذلك قطع من القرن بطوله وكان متى تقلعها صر موهن وينبغى للكسح اذا قطع القضيب الذى يريد تربيته في القرن ان نتحفظ من شقه لانه متى ضعف وربما لم يشمر ذلك العام هذا حكم الكسح واعلم ان هذه التربية التى رتبها الروم في كسح الكروم النصار بفرع على وجهين وجه قصد به حرر القوة وحفظ البنية ووجه قصد به الجمال للشجرة وتحسين هيئة الخفية ليكون منظرها اسف وكلا المدهيين حسن ومنه القول على وقت الكسح قال نونوس من الماس من نسر الا بكسح الكرم الا بعد العطف وبعد عيونه المرما ويزعمون انه جمعون عن الكرم بالكسح وانزاع التى تكسح عنها فيسرع نسا الفروع في وقت الربيع ولا يعرض لها حينئذ ما تعرض لها اذا كسحت في الربيع من الوسخ والرطوبة التى نسل منها كانها الدموع فسادى بها الكروم ويذهب بعدانها لكن ان عرض ان يكون الربيع باردا ووقع جليد على الكروم او ريح صر احمر الفروع التى تقدم ساتها ولهذا ينبغى في المواضع الباردة



اذا تقدم في الكسح الا بكسح على التمام اعنى انه ينبغي ان ينزل فيها عيون وقضبان حتى اذا كان في وقت عرب من الربيع كسحت ثانية فان المواضع [120 v°] الباردة اذا فعلنا فيها هذا الفعل نام مضرة للجليد بالفروع التي تقدم بيانها ولهذا هو اجود ان يتعرف الكروم التي مطى فروعها بالسمات والتي تسرع ليكون كسحها على حسب ذلك قال بن حجاج قد يصعب ببلدنا اذا حسى احتراف الهوى [الهوى] [postea mutatum in] بالصر في وقت انبعاثها احد وجهين فاما ان يقصدوا الى القضبان مذهبهم ان يستأصلوها بالقطع ولا يتركوا منها شيئا فيقطعونها نكر جدا ليخففوا بذلك عن الكروم كما قال ديموس ويدعون من القضبان الاخر التي يتركون منها نفيه لينبت فيها الثمر وهى التي تسمى القرون فيوخرون كسحها ليكون صاب الورق في وقت قد ذهب عنه اذى البرد فلا يضرها وليكن ايضا ان كسحوا تلك القضبان في زمن حرى الما في العود فيقطر منها قطرات لم ينل كثير بذلك لان تلك الغصون قليلة وقد كان كسح الاكثر قبل ذلك فالخطب اخف واما ان يقطعوا اكثر اخر القضبان كلها فيتركونها على قدر الشبر واكثر قليلا فاذا دفعوا الهوى كسحوا الكروم على ما جرت العادة به ومنهم من لم يرد العنا والتعب فاختر ان يكسح كرمه في الوقت الاوسط بين التنكير [videtur legendum] التنكير [esse] والتناخير فام مضرة البرد في ما يشأ من العيون وامر خروج الما القاطر عند القطع في زمن التناخير والكروم عندنا بكسح في دحسر وفي دسر ودمبر ومارس فادخيمر ودر فافضل الاوقات للكسح للتحفيف عن الكروم بذلك ولان الما لم يجز في الغصون لكن لما يخاف من افساد الجليد والصر لها عند نضارتها سحاماه كثير من الناس الا انه ان لم يكن يسوى البرد في ذلك العام كان ذلك افضل الكروم وكذلك يدمون الكسح في مارس لما قدمت من قطر الرطوبة

وَآخْتَارُوا ان يكون ذلك في قمرٍ لانه امنت فيه المضربان اللمان  
تقدم ذكرهما قال بونوس ليس ينبغي ان يبدا بالكسح في العدا  
لان اغصان الكروم حينئذ كالمسعره من الريح الباردة التي هب في  
الساكر لكن ينبغي في اول النهار ان تسن الماجل ليكون حديده  
ونقطع بسرعة حتى اذا ذويت الشمس لليلد وحرب قضبان الكروم  
نندا بالكسح قال بن حجاج اذا كان الثلج في العداوات واشتد  
البرد اشتدت القضبان واقسعت فاذا جسا الكساح ليقطعها وكثيرا  
ما يصعب القطع عليه فيشق عند ذلك القضيب ومتى انشف فقد  
اوهنه ذلك وافسده وهكذا كره اكثر الناس الكسح في الايام الباردة  
اليابسة الهوى واخبرني الحاج الامام ابو القاسم بن حمد بن قال اسرت  
في ديار الروم بناحية العسطنطسه فلبس عندهم سبعة اعوام ورايتهم  
اذا كان زمن الكسح يحكيرون الايام المصاحه الساكنة الريح فان سرعوا  
في الكسح وهبت الريح الشمال قالوا لا خير في الكسح ما دامت  
هذه الريح تهب علينا فيتركون [121 r°] ذلك من اجل برد الهوى  
حتى يذهب ذلك فيعودوا قال بن حجاج ولخاصه ينبغي ان يترك  
كسح الكروم التي في قضبانها شدة عند برد الهوا حتى يسخن  
القضبان فيلين فاما الاصناف اللينة العصب فامرهما احف كثيرا وقد  
قالت طايفة ان الحديد يكون اقطع مع حر الهوى ومماسه الشمس  
قال الخطيب بن حجاج وقد اعتاد الكساحون عندنا ان يكون قطع  
القضبان من الكروم قطعاً معتدلاً من غير تحريف فيه ويسمونه المفلس  
وهو اعرب في صياعهم [sic] لانهم ليس كل الناس يقدر عليه فهم  
يديمون المحرف لسهوليه [sic] ولان كل الناس يقدر عليه والمحرّف  
افضل لا محالة لان مع التحريف يومن على كل حال انشقاق القصب  
عند الكسح فهو احسن لذلك قال يوينوس ولا تدع الكرمة تفرط  
في الزيادة فيخرج عن حدها المعتدل قال وعند الامم في الكسح

اختلاف كثير الا ان جميع الاسم يرى راسا واحدا وهو ان يحفظ  
 للكروم الذى هو خاص بها ولا يغيروا ذلك ان القصبان حدا فسد  
 الكرم سريعا وعجز قال وبعض الاصناف من الاعتباب [sic] بترك [sic]  
 لها قصبان كثيرة وبعضها يترك لها قصبان قليلة ولمعصها قصب  
 قصار وليعصها [sic] طوال لان منها كروما قوية بالطبع وضعيفة ومنها  
 ما ينبت [sic] فيه قصبانا كثيرة ومنها ما ينشب قليله فهذا الذى  
 يخلص لى من قول بوموس فى الكسح ومن كتاب ص رير الكروم  
 هو برنها وبه يكون صلاحها وفسادها لان للفيه لا يحتمل الدفع  
 الكثير ولا ان يتفرق فروعها ودمسح فى ذاتها ولا ان يعلف بعضها على  
 بعض ولا ان يحتمل الدفع الكثير ولا ان يتفرق فروعها وتتسع فى ذاتها  
 [sic Cod.] تكون فروعها مجتمعة والوجه فى ذلك ان يحط بالقطع ما ارفع  
 وان نوقع منها ما اخفض وتفرق من فروعها ما اجتمع وتجمع منها  
 ما افترق وان يكون للفة كانها مضروبه بدائره فى التشبيه بعد ان  
 تعرف القصب الذى يصلح للقطع منها والذى يترك وملع قوتها  
 ويقدر حالها على ذلك ومن كتاب ط فى كسح الكروم وقت ذلك  
 قال قوثامى ان من القدماء من يرى ان يكسح الكروم فى البرد وينزع  
 من اغصانها ما يجب ان ينتزع ورأى سوامسك ان يكسح الكروم  
 نعب فروعها من القطف بعد ثمانية ايام الى خمسة عشر يوما من  
 قطف عمها فى الدف قبل ان يشتد البرد فسدمل جرحها فى زمان  
 قصير ولا تسيل منها رطوبة كثيرة فلا يكاد يضر ذلك الكروم وتحد  
 كسحها فى البرد لان البرد اضر للمنابت كلها من الحار وهما جميعا  
 مضران بالافراط وجود بذلك فى المستقبل من الزمان تشبها لان  
 القطف والكسح يجففان عنهما ثقلا وقال ايضا ان الكروم التى فى  
 البلدان التى ايرد فينبغى ان تحفف كسحها اذا كسحت بعد  
 القطف اى لا تكسح على التمام بل ببقى فيها من القصبان [121 v°]

مَا فِيهِ اعْيِن اَكْثَر عَدَدًا حَتَّى اِذَا دَخَلَ سَهْر مَارَس فَلَيعِد الكَاسِحِ  
 الكَاسِحِ عَلِيهَا ثَانِيهِ لَتَامِن مَضْرهُ لِجَلِيدِ بِالْفُرُوعِ الَّتِي يَثْبِتُ اَوَّلًا وَيَسْمَى  
 السَانِقَهُ قَالٌ وَقَدْ يَتَعَمَد قَوْمٌ مِمَّنْ يَنْصُرُونَ مَصَالِحَ الكُرُومِ نَصْرًا نَاصًا  
 اِذَا رَأَى قَضِيْبِيْنَ فِي كَرْمٍ اِى كَرْمٍ كَانِ فِي اِحْدَهُمَا عِنَاقِيْدٌ اَوْ حَمَلٌ  
 وَلَيْسَ فِي الْاٰخِرِ شَيْءٌ فَيَقْطَعُ الْقَضِيْبَ الَّذِى لَا ثَمْرَةَ فِيْهِ وَيَتْرِكُ الَّذِى  
 فِيْهِ الثَّمْرَةُ حَتَّى يَعْوَدَ فَيَكْسَحُهُ بَعْدَ ذَلِكَ اِذَا فَرَعَ مِنَ الثَّمْرَةِ الَّتِي  
 فِيْهِ فَاَوْهَمُوا هَذِهِ النِّكْتَةُ وَيَأْمَلُوْا مَا اَرَادَهَا وَقَالُوا يَنْبَغِيْ اَنْ يَتَقَدَّمَ  
 الكَاسِحُ فِي كَسْحِهَا مَرَّةً ثَانِيَةً مِنْ نِصْفِ مَارَسٍ وَمِنْ اَوَّلِهِ فَيُكْثِرُ حَمْلَهَا  
 بِذَلِكَ وَلَا يُوَخِّرُهُ لِيَلَّا دَرَسَجَ الكُرُومِ الرِّشْحَ الْعَارِضَ لَهَا اِذَا كَسَحَتْ  
 فِي الرَّبِيْعِ لِانَّهُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ يَسْتَل [sic] مِنْهَا رُطُوْبَةٌ كَثِيْرَةٌ كَانَهَا  
 دَمُوْعٌ فَيَنَادِي بِذَلِكَ الكَرْمِ اِذِى مَضْرًا وَلِيَبْدَى بِالكَسْحِ بَعْدَ مَضَى  
 ثَلَاثِ سَاعَاتٍ مِنَ النَّهَارِ بِمَاجِلِ حُدَادٍ مَاضِيَةٍ فِي الْقَطْعِ لِانَّ الْقَضْبَانَ  
 قَبْلَ ذَلِكَ يَكُوْنُ بَارِدًا فَيَغْرِضُ مِنْ كَسْحِهَا وَهِيَ كَذَلِكَ حَدَرٌ وَبَعْدَ  
 السَّاعَاتِ الْمَذْكُوْرَةِ يَكُوْنُ قَدْرٌ اِلَى عَنَّا ذَلِكَ وَيَسْلَمُ مِنَ الْحَدَرِ وَغَيْرِهِ مِنْ  
 الْعَوَارِضِ السَّوِيَّةِ وَيَنْبَغِيْ لِلْكَاسِحِ اَنْ يَبْقَى عَلَى اَصْلِ كُلِّ كَرْمَةٍ  
 مُسْحَكَمَةً يُقَالُ اِنْهَا دَامَهُ اِى نَمْرَهُ كَانَتْ اَرْبَعَةٌ اَغْصَانٌ يَسْمَى مَنَاكِبَ  
 الكَرْمَةِ وَيَكُوْنُ فِي كُلِّ مَنَاكِبٍ قَضِيْبَانِ لِيَكُوْنَا كَالْعَضْدِيْنَ لِسَائِرِ قَضْبَانَ  
 الكَرْمَةِ الْمُثْمَرَةَ وَيَبْقَى اَيْضًا اِنْ اِمْكُنَ اِلَى جَانِبِ كُلِّ مَنَاكِبٍ مِنْهَا قَضِيْبًا  
 صَغِيْرًا يَكُوْنُ فِيْهِ عَيْنَانِ وَتَسْمَى هَذَا حَافِظَ الْمَنَاكِبِ لَا يَكُوْنُ بَدَلًا  
 وَخَلْعًا فِي الْعَامِ الْمَقْبَلِ الْاٰتِيَّ اِذَا قَطَعَ الْقَضِيْبَ الْمُثْمَرَ مِنَ الْمَنَاكِبِ الْاَرْبَعَةِ  
 وَلِيَبْقَى عَلَى اَصْلِ الكَرْمَةِ ثَمْرُهَا وَزِيَادَتُهَا بِهَذَا الْقَضِيْبِ وَلَآنَهُ لَا  
 يَدْعَا اِنْ يَفْرُطُ فِي الزِّيَادَةِ فِي الشَّمْسِ وَالْعُلُوِّ وَالْاِنْبِسَاطِ فَيُخْرِجُ عَنْ  
 حُدُودِهَا الْمُعْتَدَلِ وَسَمَاهُ اِدْمُ الْمُعْتَدَلِ قَالٌ وَهُوَ اَيْضًا نَمْرٌ فِي السَّنَةِ الْمُقْبِلَةِ  
 فَاِذَا اَثْمَرَ وَحَانَ كَسَحَهُ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَقْطَعَ كَانَهُ يَثْبِتُ مَعَ اَصْلِهِ  
 قَضِيْبٌ غَيْرُهُ اَوْ فِي مَوْضِعٍ قَرِيْبٍ مِنْهُ وَيَسْمَى هَذَا النَّابِتِ اَيْضًا حَافِظًا

وحمله امر احكام انكسج في جميع البلدان الباردة او الحارة ان  
 تنحفظ على الكرمة مقدار ما بين الكبير والصغر ويكون ذلك المقدار  
 معتدلا او شبيها بالمعتدل فالمعتدل يكسج كل عام حتى يرجع الى  
 ذلك المقدار والمنفعة في التبليغ بالكرم الى هذا المقدار المعتدل في ان  
 الكرم لو ترك دون كسج لطالت قضبانه طولا مفرطا واتسع في  
 الانبساط فصعقت بذلك قوته ويقص حماتها نقصانا فادجا وهم الهرم  
 العظيم وعامر ومال صعرب ينبغي ان يترك في الكرم الذي حمله ابيض  
 قضبان اربعة في اربعة جوانب طوال حارحه في الطول عن حمله  
 القضبان وليكن من اغلظ القضبان واعضها واحصبها واكثرها عيونا  
 فان ذلك يبعث الكريمة على زيادة الثمرة وتجميلها وان يقوم في كل  
 قوم صبي فياخذ كل قضيب قهرة [؟ فهزة] هرار [؟ مرار] فبقا مرارا  
 ويتركه فان هذا الهر من انفع شيء لهذه الكرمة فال قوثامى معناه  
 انه كالحركة التي يجعلها الانسان على طزيف الرياضة قال واما الكرمة التي  
 اعينها كبار ويصير في لونها الى الاحمره وجب [sic] عنهما [122 r<sup>o</sup>] مستدير  
 فينرك [sic] فيها من القضبان التي سماها مناكب ما ذكرنا ويكون في كل  
 منكب من القضبان الاربعة قضيب واحد طويل ليس بمفرط الطول  
 لكن يكون اطول الاربعة واما الكرمة التي يعلوا لونها سواد وعينها  
 مستدير فينبغي ان يكسج مرتين بقى لها في المرة الاولى قضبان  
 سبيلها ان يكسج فلا يكسج فاذا مضت ايام نحو العشرة فاقبل رجع  
 الكاسج فكسج تلك التي اعنى فان هذا اصلح لهذه الكرمة واما الكرمة  
 التي عنهما ابيض مستدير للجب دعلوه حصرة نسوبها صفرة فينبغي  
 لها قضيبان قصيران لا يكون فيهما شيء اطول من شيء  
 وليكن في كل قضيب برك لها نلاب اعين او اربع او ما امكن مما  
 هو اكثر من الاثنين واما الكرمة التي اعينها صغار مكتنزة وشوب  
 اعينها حمرة فاذا ازاد النضج عليها ضرب الى السواد فينبغي ان

يترك لها قضبان لا طوال كما ذكرنا في غيرها لآكن الى القصر ما هي ويكون عددها سبعة وثمانية وشبهه فان هذه الكرمة يجب كثرة القضبان ويوافقها ذلك واما الكرمة التي لآون عنبها ها اسود خفيف السواد وهو مستطيل فينبغى اذا كسحت ان تبقى لها في اعلاها وفي اسفلها اربعة قضبان وليكن من اطول القضبان واخصها واجودها وان يزيل هذه الكرمة باخثا البقر مخلطة برمل قد جمع من شطوط الانهار محتلط بتراب فان هذا يوافقها ولا يزيل هذه بدرق الحام ولا يزيل الناس واما الكرمة التي عنبها مدور لونه احصر الى البياض فدك ان تكسح اغصانها ويبقى ما فيها من تلك المناكب من اجود القضبان اربعة ولا تبقى للآامس الذي سميناها حافظا وان بقى لها حادط فليكن قصيرا جدا فان هذه ببعض فله للقضبان وطولها واما الكرمة التي حب عنبها مدور صغار وهو اكثر من الذي قدمنا القول فيها التي تشوب لونه ادى حمارة [حمره e mutatum ita] فينبغى ان يوخر كسحتها الى الفراع من الكروم ويكون المماجل التي يكسح بها هذه احد واحود ويرفق بها في الكسح ولا نهر كثيرا وفي كسح الكروم قول عام من حبه السن التي اتت عليها وذلك ان الكرمة قبل ان ياتي عليها اربع سنين لا تكاد ان تكسح بل سرع قضبانها ويترك لها قضبان في كل قضيب اربع اعين واقل بواحدة واكثر بواحدة ويعمل ذلك بها في الربيع خاصة ويكسح اذا دخلت في الخامسة في وقت الكسح فان كسحت التي لها اربع سنين فينرك [sic] لها اربع اعين كما ذكرنا ونعمى منها عين واحدة او عينان ثم نجرد بالمناحل لتنيع ذلك من السما ولممرك العينان مما يلى اعلى القضيب فان هذه سمي بها الكرمة ويقيم صاحبها [sic] الى جانبها حسه للدرجس وليكن طولها من خمسة اقدام الى سبعة اقدام ولمحرك لها تلك الحسب لان الدرارج يتولد فيها ويترك لها بعد ذلك ثلاثة

قصبان او قضيبين على حسب ما ترى من قوتها والغروس [122 v°] وغيرها لا تكسح بالحديد حتى يمضى لها سنتان ويدخل في الثالثة والرابعة ولا تكسح قبل هذا بحديد المنة ثانه نصرها ولا يمس الكرم الحديث بحديد البنته فتاحدر وهو له كالسم ومن غيرها قال بعض الفلاحيين الاندلسيين وغيرهم اما وقت كسح العرايس والكروم من السنة فتتكر بربر العرايس اذا كانت في المواضع المرتفعة وفي البلاد الحارة وذلك في تويبر وحنير وسمر واما الكروم التي في المواضع المنخفضة والمتطامنة وفي المروج وفي السواحل وعلى مقربة من الانهار فتزر من نصف سمر الى نصف فيبرير ونحوه من احل الصر والجليد والبرد فان هذه المواضع مخصوصة بذلك وقيل ان ما يزر من الكروم في الحريف يسرع اليه الصر واستحسن ان يزر ثلث الكروم في الحريف وثلثاه في اول الربيع ومذهب الفرس ان يزر الكروم في حمر وينير فان ما بربر فيهما من الكروم بغلط عوده ويترصص عنقوده ويكثر حمله وسطى همره وما تاخر عن ذلك فبانصد وقالوا لا يقطع القضيب بقرب العقدة فصل واما رير الكروم من منتصف بربر يكون قليل عجم العنب وما بربره منها في مارس يكثر عجمه ويصغر حبه في صحيح مجرب عندي فصل وسقى الخفان والعرايش ما يكون فيهما من العقد اليابسه بان يقطع ونسوى ونمسح بالحديد فصل ويترك لكل داليه وحفنه من الاغصان عند الربر بقدر قوتها فان قليل لها منها وهي قوية تعجب في الحدر للباليه لعكا لا عيب فيه وهو الذي يزال عنها عند التنقية والزير وترك الذي اثمر وفيه اثر العنقود وهو الذي يزر والعنب يكون في العقدة الثانية والثالثة من القرن ولا يكون عيب في العقدة الاولى الملاصقة بالحدر البالي القديم منها ويقال ان العنب في العسلى في العقدة الرابعة واما العرايس فاتفق من كل قضيب مطعم يصلح ان يبقى قدر دراع ويكون فيه اربع عقد

بالعقدة المتصلة بالحدرة وباختار للزبر اليوم العاشر من سمر بعد مضى ثلاث ساعات من النهار ومذهب الغرس ان سمر الكرم في زيادة الهلال من سبعة ايام مضى من الشهر القمري الى نصف وقيل لا سمر كرم يوم ثلاثا ولا يوم شئت ويزر يوم الجمعة فانه يوفّر وينعم ولا كحدل وروى عن عبد الله بن عباس رضى الله عنه انه قال ان اليوم العاشر من الشهر القمري يوافق زرع الكروم ويوافق الغرس والزرع وكذلك يوم احد عشر منه يوافق الزرع والزرع واليوم التاسع والعشرون منه جيد لزبر الكروم كلها ولقطع الخشب للبنيان وقيل ينبغي ان يبقى الكروم في فصل الربيع عند لفتح الكروم وذلك في نحو ابريل وبعد ظهور العنب مرة ومرة اخرى عند قطافه وذلك بان يملح منها كل قضيب لا منفعة فيه [123 r°] ولا عيب مما قد ثبت في موضع لا يصلح له نملح وهو غصن ولا يقطع بحديدة قال ع وكيس شى احوج الى السمعة من الكرم الخدند معنى ما دام رخصا من عيونه التى لا فايده في بقاياها ولا سيما اذا كان ملتفا ولا يكشف عناقيده فانه بذلك يكثر ويسرع ادراكه وقيل اذا ثبت فى حفته او داليه فصل قضبان فاسرورها حتى يشتد ثم اقطعها على نحو اصبعين من العين قطعا محرّفا ليلا يسيل ما القضيب المقطوع على العين فيحرفه ولا يقرب الرخص منه تحديد بل يقطع باليد قال ع ينقى [ينقى 1].

للجان بعد الزبر من قشرها اليابس فان فيه يتكون الدود والبلقون وقد جمع بعض المتأخرين جملة ما يقصد اليه فى كسح الكروم فى الفاظه سهله مختصرة عاميه صحيحة المعنى فقال احفص من القضبان المطعمه فى الحقيه ما ارتفع وارفح ما انحفص وفرق ما اجتمع وجمع منها ما اقترب يريد بذلك انما خرج منها عن القدر المحمود المعتدل فيبرد بذلك الى الاعتدال وقال بعض الماجريين من اهل اسلمه لزبر الكروم والعرانس [sic] وما يقرب منها وقت معلوم لها اول ووسط اخر فاوله شهر



ينبير ووسطه شهر فبرير وآخره شهر مارس والوقت المختار لذلك العسر  
 الاواحر من دسر والعسر الاول من فربر وما بربر من ذلك في تنبير ناتي  
 عنقوده اكبر [؟ اكثر] واعلاظ ومما بربر في فربر ياتي عنقوده وحبه دون  
 ذلك وقد يكثر عدد عناقيده على تلك الصفة ومما بربر في مرس  
 ياتي عنقوده وحبه دون ذلك ومن كلام العاجم في ذلك دسر اواده  
 ومبرر انيله ومرس احبطه ولا بربر كرم ولا عرييس حتى يحف  
 لقحه وان زبر قبل ذلك لم يومن عليه الفساد وتعبير الزاير حال ارض  
 الكرم في ارتفاعها واخفاضها وحفرها ورطوبتها وليمكن الربر في زيادة  
 القمر وقد يكرر ذلك في هذا الباب مفرقا فاعلمه

Articulus primus (فصل) capitis noni in Manuser. Leid. ex  
 iisdem partibus constat, quas habet editio Banqueri. Post verba  
 (sic Cod. Leid.): يقلل بنشميرها (v. Banqueri, I, p. 509; Ms.  
 Leid., fol. 118 v<sup>o</sup>., lin. 3) sequuntur ea, quae supra descripsi;  
 ea, quae in editione Articulum secundum constituunt, exceptis  
 verbis من كتاب ص فصل ante افترق ما leguntur in Manuser.,  
 fol. 123 r<sup>o</sup>, ut in pagina praeced., 240, lin. 4—2 infra, videre  
 licet. Post verba مفرقا فاعلمه sequuntur ea, quae leguntur nonnullis  
 omissis vel mutatis in Art. III. editionis.

### Traduzione.

---

[p. 227] *Capitolo* del libro di 'Ibn Faṣṣāl (<sup>1</sup>). Dice: Il tempo del taglio degli alberi è quello in cui diminuisce internamente l'umore in essi, e non altrimenti, e ciò secondo taluni nel mese di gennaio o nella prima metà di febbrajo primachè germogliano; così si rimarginano le parti tagliate pria che venga il caldo; in quanto al freddo, non reca loro male.

Secondo altri, gli alberi si possono tagliare ugualmente in dicembre e, secondo altri, in novembre. Non si tagliano gli alberi nei giorni in cui spira vento gagliardo; su di ciò riscontra, quanto si è detto di sopra, tratto dal libro di 'Ibn Ḥaǧǧāǧ e di altri autori o dal libro di . . . (<sup>2</sup>); si rimondano gli ulivi e tutti quanti gli alberi nell' autunno, dopo che sono cessate le piogge. In questo tempo sono più duri e più forti, imperocchè il loro umore passa ad alimentare il frutto, e il sole ha già disseccato col suo calore l'umidità dei loro rami, e la pioggia ancora non è venuta, dalla quale acquisteranno l'umore; si tagliano i rami secchi, quelli propriamente che sono disseccati nel mezzo, e quei rami che sono intrecciati tra di loro e sviluppati, come anche tutti quelli che, essendo più alti, evidentemente tendono a piegarsi sopra altri rami. Quindi si concimano, perchè la concimazione li rafforza.

E dal libro di 'Ibn Ḥaǧǧāǧ sulla potagione della vite corta, che è quella che non si porta coi magliuoli lunghi. Dice 'Ibn Ḥaǧǧāǧ: Io su di ciò non mi sono fondato sull' autorità degli antichi che hanno scritto sulla agricoltura, perchè non fu scritto da loro su ciò cosa alcuna da convincermi; bensì mi sono fondato sull' autorità dei Rûm dell' Andalusia, e su quanto hanno tratto da essi i Musulmani che oggi abitano le loro terre, e precisamente mi sono fondato sui sistemi

seguiti dagli abitanti di Toledo, i quali, secondo tutti conven-  
gono, sono i più esperti nell' arte di potare. Indi a ciò mi sono  
incontrato con molti del mio paese dei più abili in questa [p. 228]  
materia, i quali l'hanno attinto dai vecchi esperti, ed ho vagliato  
i loro dettati e ne ho composto regole di arte con canoni ben  
certi e regole ordinate, che tutte presenterò in questo capitolo,  
se vuole Iddio altissimo.

Sappi che lo scopo preciso nella potagione si è quello che il  
ceppo della vite sia dotato di rami regolarmente distaccati fra  
loro, che non si urtino l'uno contro l'altro, che abbiano una  
regolare lunghezza ed una eguale distanza, che non siano troppo  
alti o troppo bassi, che siano portati allo stesso piano e che  
l'uno sia rivolto al basso e l'altro tenuto più alto, che il ceppo  
sia come le dita della mano, quando viene aperta, e vi sia inter-  
vallo frai rami stando un pochino retti. Questo è lo scopo pre-  
ciso; tienlo bene a mente. Che se la forma del ceppo presenta  
difficoltà a ciò, cerca di accostarti a quello che si è detto, quanto  
è possibile; abbi sempre in vista questo sistema, cercando sempre  
di avvicinarti ad esso. Questa è l'opinione degli uomini abili  
in questa materia.

I rami da lasciarsi sul ceppo, che si chiamano i cornetti, e  
che secondo altri agricoltori van detti stocchi, saranno a secondo  
la bontà della terra ed il calore dell' estate, cioè, se la terra è  
buona, lascia molti rami e farai altrettanto secondo l'estate, per  
meglio dire, se esso è forte, lasciane molti, opera viceversa in  
caso differente con le stesse proporzioni. Si miri che i rami siano  
tenuti al mezzo tra dritti e piegati, come sopra si è detto, e che  
non siano nè troppo tesi in sù, nè troppo vergenti al suolo, ma  
qualche cosa media tra i due stati, cioè la dirittura e la piega-  
tura. Se sono troppo piegati, viene impedita la cultura del ceppo  
ed occultata la fossa fatta intorno; con questa operazione si unisce  
bene la fossa alla radice di esso, e si fa minore la distanza loro  
dalla terra. Da che nasce, che a causa del poco calore che cade  
su di essi, si imputridiscono ben presto. Che se i rami sono molto  
dritti su di loro, si intrecciano al di sopra del ceppo, e l'uno di  
essi si unisce all' altro, e si legano insieme bene; l'uno si fa  
più alto dell' altro, e la forma e l'aspetto della pianta viene  
come se aperta; bisogna per ciò che badi al ceppo e ne conosca  
la forza, distinguendo il debole dal forte; che se egli è forte e

produttivo, manda continuamente stocchi, quando è in condizione regolare, e fruttifica molto, come si è detto [p. 229], imperocchè ciò può farsi nei luoghi forti; che se il ceppo è debole e non rende molto, fa che crescano in esso tanti stocchi quanti ne può sopportare; nello stesso modo è da regularsi nel taglio dei suoi rami secondo la specie delle uve, cioè secondo che siano deboli o forti. Se l'uva è riconosciuta come forte e produttiva, si possono lasciare lungo i rami dei cornetti; se però è della specie debole, si debbono accorciare anzichè lasciarli lunghi; così nello stesso modo si procede colla vite secondo che sia molto produttiva o invece debole. In quanto poi riguarda quello che dee praticare il potatore pria del taglio della vite, consiste nell' esaminare lo stato del ceppo, se debole o forte, e quando questo è bene assicurato, si allunga o si accorcia a secondo, lasciando in proporzione di ciò gli stocchi.

Indi, dopo ciò, badi a dar loro una buona figura, lo che consiste nel far che i tralci distino tra di loro come le dita della mano o qualche cosa di simile, se ciò non gli riesce possibile secondo quello che si è detto. Nello stesso modo bisogna che egli metta ogni suo sforzo nel far sì che i cornetti tutti quanti siano portati allo stesso piano, e che l'uno non sia più alto o più basso dell' altro; bisogna ancora che gli spazii immezzo agli stocchi siano con una proporzione o qualche cosa di simile. Non bisogna però che coltivi il cornetto che è nel basso del ceppo, perchè può derivarne che esso assorbisca l'umore del ceppo, sottraendolo dai cornetti che sono sopra di esso; questo è causa di indebolimento, di deperimento di essi e di alterazione della sua forma. Bisogna ancora che il collo del ceppo abbia una certa lunghezza, lo che lo fa migliorare e rende maggiormente possibile lo scalzamento e la sua cultura.

*Capitolo.* La positura degli stocchi un poco inclinati, cioè tra il dritto ed il piegato, è migliore per noi degli spazii eguali e dell' essere gli stocchi ad unico piano, come ancora dell' uguaglianza nella lunghezza e della eguale proporzione degli spazii; l'uguaglianza degli stocchi nella detta posizione è da preferirsi a quello che consiste nell' essere della stessa lunghezza ed all' istesso piano. Il conservare lo stesso piano nel senso che ciascuno di essi sia di rincontro all' altro, è preferibile all' uguaglianza nella lunghezza, avvegnachè questa, se non avviene in un

anno, è ben possibile che si verifichi nell' anno seguente, sia estendendosi, sia raccorciandosi, secondo [p. 230] il suo sviluppo, se vuole Iddio.

*Capitolo.* Sappi che i rami mezzani di forza sono preferibili a quelli forti; quando tu avrai conosciuto che le sue braccia vanno dritte, allora sarà meglio coltivar questi che quelli i di cui rami vanno storti; che però se il ramo è debole, e le sue braccia vanno dritte, ma se al tempo stesso troverai un ramo molto forte, le di cui braccia non si ripiegano, preferirai questo a quello. Lo stesso è a dirsi del ramo debole che, se lasciati gli spazii sul ceppo riescano uguali, mentre che si trova ivi un ramo forte che non lascia gli spazii uguali, in questo caso sarà a preferirsi questo a quello e lasciarsi, imperocchè l'uguaglianza degli spazii è qualche cosa di meritoria, mentre che quello è qualche cosa di obbligatoria, a meno che non ne venga che col lasciare il forte si deturpi molto la forma del ceppo; in questo caso il debole è a preferirsi.

In quanto poi al medio nella forza, ma che sta dritto, ed al molto forte, che però è torto, è a dirsi che debba lasciarsi il medio e rigettarsi il forte; nel modo stesso si procede sulla uguaglianza, sia nella lunghezza come nella brevità dei rami, cioè, se il ramo debole coltivato cresce e va fuori in modo uguale come i cornetti, ed ivi trovasi un altro forte, ma più corto, allora noi ci appoggeremo al forte; ugualmente è a dirsi in quanto ai cornetti sul più alto ed il più basso, cioè, se si trova il ramo debole che va fuori cogli altri suoi compagni ad unico piano, ed al tempo stesso un altro ramo forte che coltivato si inclina o si inalza un pochino, è sempre da appoggiarsi al forte, a meno che non venga deturpato l'aspetto suo sul ceppo.

*Capitolo.* Quando tu esiti tralla cultura del cornetto che tende al basso, e tra quella del cornetto che va all' alto, che però ritorce al di dentro del ceppo, quello che va all' alto, è a preferirsi a quello che va al basso; quello che scende vicino la superficie del terreno, non è tenuto buono presso di loro, ed è evitato. Io ne ho parlato sopra, in ciò che ho esposto. Quando il ceppo della vite è troppo aperto in mezzo ai due cornetti che può portare un ramo forte, ed il ceppo per la sua forza può sopportare che venga coltivato un altro cornetto, la coltivazione di esso lo rinforzerà un pochino; così si allungherà nell' anno

prossimo e nei successivi, e celermente uguaglierà gli altri cornetti; che se tu vedi che il ceppo per la sua debolezza non potrà sopportare la coltivazione di questo ramo, [p. 231] taglia il più debole dei cornetti e coltivalo, perocchè esso è recente e però il più fresco, il più forte ed il migliore. Io vidi taluno di coloro che pretendono all' arte di potare, e credè di essere molto bravo in essa, quando trovava qualche cosa di simile a questo tralcio, che cresceva nello spazio interno, dilatandosi, ei coltivava, tagliandolo lungo al punto da uguagliare i cornetti antichi tutti quanti. Io lo ripresi dicendogli: Tu quando anche l'abbia tenuto uguale agli altri, il primo anno esce per lungo e si piega all' ingiù senza che potesse uguagliare i suoi compagni, portandosi allo stesso piano: e non vi è in ciò altra spiegazione che questa; e lo lasciai, ritenendolo come ignorante.

I potatori non si sono creduti obbligati a seguire questa cultura di cui si è detto, se non che dopo l'osservazione, osservarono e si appoggiarono al sistema che oggi si siegue.

*Capitolo.* Quando la vigna di trenta anni circa o poco più si vuol curare, bisogna che si trasporti dall' alto del cornetto un tralcio forte, e si tagli il di sopra dei cornetti; si cerchi ciò con cura e si adoperi diligenza. Se questo ramo resta puro netto, sarà un' occasione essa di cui approfitterai. Con questo sistema non invecchia la vite. Questa specie di potatura è chiamata *rad<sup>c</sup>* (3), e così è conosciuta dal popolo di Toledo. E se taluno vorrà dire che questo procedimento allarga la forma del ceppo, perchè il cornetto, il quale è stato tagliato in questo modo, resta più corto di tutti gli altri, si può rispondere: lo scopo che noi ci prefiggiamo, cioè la forza del ceppo; vale più per noi che l'uguaglianza dei tralci. Aggiunge che la potagione fa elevare questo tralcio a poco a poco ogni anno sino a che va ad uguagliare gli altri cornetti, come si è detto in principio. Junius ricordò questo tralcio, chiamandolo il „preservatore“, perchè preserva il ceppo della vite dalla vecchiaja. Egli trattò particolarmente di questa maniera di tagliar la vigna, detta *rad<sup>c</sup>*.

*Capitolo.* E quando si indebolisce il ceppo, gettalo a terra con una sega; taglialo e coltiva la terra, imperocchè esso crescerà novellamente, quasi come se crescesse ivi una vite più forte; fa come io ti ho detto già.

*Capitolo.* Quando si pianta il magliuolo della vite il primo

anno, si sepelisce il suo tralcio, tenendolo sotto terra quindici giorni circa; si taglia poi col falchetto, non lasciandone dei nodi che lo cingono, sulla superficie della terra che tre, ed ordinando i tralci in fila o due nel terreno mediocre, e quattro nel terreno grasso, e quando si è sicuro che il tralcio comincia a crescere e viene il tempo della potagione nel secondo anno, si fa cadere da ogni tralcio il germoglio di un nodo solo, e quando viene [p. 232] l'anno terzo, si taglia la vite e si osserva l'accrescimento dei suoi cornetti, secondo che il ceppo è forte o debole. Se il ceppo è forte in tutti i suoi cornetti, gli si lasciano due nodi; se è debole, uno.

*Capitolo.* Ponga il potatore ogni cura nel nettamento delle radici tutte quante dei rami potati; esse sono quelle il di cui allevamento non conviene alla vite; quando non avrà fatto ciò, non prende consistenza in quel luogo alcun ramo, e la parte lascia del ceppo non diviene più dura di quella che era avanti. A di più, quando si rimonda completamente col falchetto, si rimondi con cura in modo che uguagli il piano dei cornetti e non rimanga di essi cosa alcuna, imperocchè le barbette fan presto a rivestire quel luogo. La rimonda col falchetto proceda dal basso all'alto; questa sorta di taglio sradica completamente e quasi ripulisce ed appiana; questo nettamento e rimonda dipende dalla cura che si pone in essi; l'umore percorre l'interno del legno e così va dal basso all'alto. Quando il potatore rimonda i rami dall'alto al basso, si fende quella parte che è stata tagliata; si spacca, si indurisce, e qualche volta continua questa fissura per tutta la lunghezza del cornetto sicchè ne viene un danno. Conviene anco al potatore, quando taglia il tralcio che vuole allevare sul cornetto, che lo preservi dalla fenditura, imperocchè, quando si indebolisce, non fruttifica in quell'anno. Questi sono i precetti che riguardano la potagione. Sappi che queste regole posate dai Rûm sulla potagione della vite corta si dividono sotto due aspetti; con l'uno si ha di mira l'afforzamento del suo vigore e la conservazione della sua costituzione, con l'altro la fruttificazione della pianta e l'abbellimento della forma del ceppo, acciocchè il suo aspetto sia gradito; l'uno e l'altro sono buoni, e da ciò i precetti sul tempo della potagione. Dice Junius: Alcuni usano di non tagliare la vite, se non passata la vendemmia, finite le abbondanti piogge,

sostenendo che essi assicurano la vite colla potagione e col trar via quel che viene tagliato, affrettando l'afforzamento dei tralci nel tempo della primavera. Allora non si ha in vista quello a cui si mira colla potagione in tempo di primavera. In quanto alla consistenza, l'umore che discende da essa, è come le lagrime che si attaccano al ceppo, e che passano col passare di esse. Però se avviene che la primavera sia fredda e cada gelo o vento nocivo sulle viti, si alterano i rami che si erano fortificati, e però bisogna nei luoghi freddi [p. 233] in cui si usa far questa prima potagione, che essa non sia fatta completamente; conviene che prima cada in essi la pioggia e nei rami di modo che, quando si avvicina la primavera, si faccia un altro taglio, imperocchè nei luoghi freddi, quando noi avremo operato tutto ciò, verranno garantiti dai danni del gelo i tralci di cui già si è detto di sopra, e perciò è meglio che si cerchi di distinguere le viti i di cui tralci ritardano a crescere, e quelli che all' incontro fan presto, affinchè a secondo di questa osservazione proceda la potagione. Dice 'Ibn Ḥaǧǧāg: Si è accennato nel nostro paese, quando avviene il mutamento del tempo e l'aria raffreddasi, ad uno di questi sistemi, se si mira ai rami, il loro sistema è di sradicarli col taglio non lasciando nulla. Tagliano in gran quantità per alleggerire la vite come dice Junius e lasciano dagli altri rami che sono rimasti, un gettone in cui possa prodursi il frutto; questo gettone viene chiamato il suo „cornetto“. Ritardano la potagione acciocchè produca le foglie nel tempo in cui sarà passato il danno del freddo che in questo modo non sarà nocivo; anche che avranno tagliato questi rami nel tempo in cui circola l'umore nell' interno della pianta e gocciola da essa come resina; non avviene gran che imperocchè questi rami sono pochi e la maggior parte dei tralci è stata tagliata prima di questa epoca e quindi l'affare è più leggiero e però tagliano la più parte gli altri tralci tutti quanti lasciandoli alla altezza di un dito o poco più; quando già ritorna l'aria temperata tagliano le viti secondo l'usanza. Tra essi vi ha chi non vuole cure faticose, e presceglie di tagliar la vite nel tempo medio, nè troppo presto nè troppo tardi, ed assicura dai danni del freddo gli occhi della vite. Impedisce lo scolo dell' umore il taglio che si fa in tempi ritardati. Le viti presso noi si tagliano in dicembre, in gennajo, in febbrajo ed in marzo; i mesi di dicembre e di gennajo



sono migliori per la potatura perchè si custodiscono ed alleggeriscono in questo modo le viti ed acciocchè l'umore non corra pei rami, che anzi quando si temono i guasti del gelo ed i danni che ne sieguono nel tempo del flusso dell'umore, molti si mettono in cautela. Se non che se il freddo in quell'anno non avrà prodotto guasti, questo sempre sarà meglio per la vite. E per ciò non approvano la potagione nel mese di marzo per l'umore che già comincia a circolare, [p. 234] e preferiscono che ciò abbia luogo in febbrajo, imperocchè si è sicuro in quel mese dai danni per quello che si è detto.

Dice Junius: Non bisogna cominciare la potagione di prima mattina perchè i rami allora sono come se bruciati dal vento freddo, che spira al far dell'alba; però al principio del giorno fa d'uopo affilare i falcetti acciocchè possano ben taglianti secar celermente affinchè, quando il sole distrugge il gelo ed i rami della vite cominciano a riscaldare, si incominci il taglio.

Dice 'Ibn Ḥaggâg: Quando vi ha la neve la mattina ed incalza il freddo, i rami divengono duri e come se bruciati; al sopravvenire del potatore per tagliare avviene che ha molti riesce difficile il taglio ed il ramo si spacca, e ciò lo altera e lo guasta. E però i più non amano tagliare nei giorni freddi e di aria secca. Mi raccontava il pellegrino, l'Imâm 'Abû 'l-Qâsim 'ibn 'Aḥmad 'ibn [...], dicendo: Ho viaggiato per le contrade dei Rûm dalla parte di Costantinopoli, dove rimasi sette anni ed osservai che nel tempo della potagione preferivano i giorni tranquilli e senza vento e si affrettavano a questa opera; se intanto spirava il vento di settentrione, diceano: Non è buono far la potagione sino a che dura questo vento sopra di voi. E però a causa dell'aria fredda sospendevano l'opera loro per riprenderla come quella cessava. Dice 'Ibn Ḥaggâg: E particolarmente conviene che si abbandoni il taglio delle viti i di cui rami induriscono con l'aria fredda sino a che essi si riscaldano e si rammolliscono; in quanto alla specie pieghevole come legame, l'affare va molto più leggiero. Su di ciò alcuni dissero che il ferro diviene più tagliente quando l'aria è calda perchè temperata dal sole. Il predicatore 'Ibn Ḥaggâg dice: I rimondatori costumano presso noi di tagliare i rami con taglio uguale senza alcuna curvatura che essi chiamano „taglio in linea dritta“ (4). Questo è particolare nell'arte loro avvegnacchè non tutti possono farlo e però essi

sprezzano il curvante per la sua facilità, e perchè può farsi da tutti essendo il curvante il più abbondante senza dubbio, giacchè con questa sorta di taglio si è sicuro in ogni modo del non fendersi del tralcio nel potarsi, e perciò è più adatto allo scopo. Dice Junius: Non far che la vite si sviluppi troppo uscendo dai giusti limiti, ed aggiunge che presso i maestri della potagione vi ha [p. 235] discrepanza moltissima se non che essi tutti convengono che si conservi alle viti le loro peculiarità e non si cambino; altrimenti i rami affrettano l'alterazione e l'indebolimento della vite. Dice: A taluna specie di vite si lascino molti tralci, a tale altra pochi; a taluna il legno corto, ad altra lungo, imperocchè vi hanno vite forte e debole per natura propria; alcune producono molti tralci, altre pochi. Questo è quanto di meglio ho potuto trarre dai detti di Junius sulla rimonda e dal libro di 'Ibn Faṣṣāl.

Il taglio della vite è quello che la cura, e da questo dipende il suo buono o cattivo stato giacchè il ceppo della vite non tollerà uno sviluppo eccessivo nè che i suoi rami si dividano molto e si spandano come neanche che si intreccino tra loro riunendosi i rami. E lo scopo di questo precetto si è che si tolga col taglio quello che si è elevato di troppo e si recida quello che è portato troppo in basso; si separino i rami che si sono riuniti, si riuniscono quelli che distano tra loro, e che la vite pigli una forma quasi rotonda, e ciò dopo essersi distinto il ramo buono al taglio e quello che dee lasciarsi, come anche l'insieme della sua forza, e si valuti il suo stato conveniente a ciò.

Dal libro dei Nabatei (5) sulla rimonda della vite e sul tempo in cui praticarsi. Dice Qûṭāmī che presso gli antichi taluni opinavano che la vite devesi potare nel mese di aprile togliendo quanto era necessario che si fosse levato, dai suoi tralci; opinava che dovesse rimondarsi la vite otto giorni dopo che era stata spogliata dalla vendemmia sino a quindici giorni dopo la vendemmia, nel caldo prima che si ingagliardisca il freddo; così si cicatrizzano le sue ferite in breve tempo senza scorrere da esse molto umore, e così questo non arrecherà nocimento alla vite. Si guardi dal fare la rimonda nel tempo del freddo perchè il freddo è più nocivo del caldo alle piante tutte quante e l'uno e l'altro sono nocivi oltremodo. Giova a questi per il tempo avvenire il ringiovanirle imperocchè la vendemmia

e la rimonda l'alleggeriscono dalle sue foglie e dai suoi frutti. Dice anche che ai vitigni delle regioni che sono più fredde, è opportuno che siano rimondati nel tempo della rimonda e leggermente dopo la vendemmia, cioè non intieramente ma che restino quei tralci [p. 236] che hanno il maggior numero di occhi, aspettando il mese di marzo in cui si ritorna all' opera e ciò per precavere i danni del gelo nei rami che si erano prima affermati. Questo primo taglio si chiama il „precedente“. Aggiunge che alcuni di quelli che sieguono il sistema del nettamento perfetto, hanno questo sistema. Quando osservano due tralci in una vite, cioè una vite che ha un tralcio con grappoli di frutto mentre nel altro tralcio non ha cosa alcuna, tagliano il tralcio senza frutto lasciando l'altro sino a che maturi il frutto alla sua volta, e dopo ciò lo tagliano; trascurando questo si dissolve e non è da sperarsi il conseguimento dell' intento loro.

Dicono ancora: Bisogna che preceda la prima rimonda a quella che viene la seconda volta, dal primo alla metà di marzo; in questo modo la fruttificazione viene copiosa e non ritarda, ed anche acciocchè la vite non trasudi l'umore che le viene, se mai venisse potata nella primavera, perchè in questo tempo scorre da essa molto umore come lagrime, cosa che danneggia moltissimo la pianta. La rimonda deve incominciare tre ore dopo lo spuntare del giorno con falcetti acuti e taglienti poicchè i tralci prima di questa ora sono freddi e resistono al taglio nel modo come abbiamo indicato; però è tagliabile dopo l'ora suddetta, cioè è praticabile e non riceve nocumento pel taglio od altro male che le sopravenga. Bisogna che il potatore lasci alla base di ciascun vitigno il sostegno; si ritiene che esso sia la causa del suo accrescimento e della sua fruttificazione. Questo sostegno è composto di quattro rami chiamati le „spalle della vite“, ciascuna delle quali porta due tralci che siano come le braccia della vite fruttifera; conviene ancora lasciare se possibile a fianco d'ogni spalla un tralcio piccolo con due occhi, che viene chiamato il „custode della spalla“, acciocchè sia invece come cambio nell' anno successivo quando viene tagliato il tralcio fruttifero dalle quattro spalle e perchè resti alla base del vitigno la forza fruttificante e di accrescimento in questo tralcio, ed affinchè non si lasci crescere molto in altezza in estensione tanto dalla parte superiore quanto nell' inferiore uscendo

dai giusti limiti; questo tralcio fu chiamato da 'Âdam<sup>(6)</sup> il „regolare“. Egli aggiunge che anche esso darà frutto nell' anno seguente; quando ha fruttificato e viene il tempo della rimonda, bisogna che sia tagliato acciocchè colla sua radice venga sù un altro tralcio o sì bene in un punto vicino; e questo nuovo germoglio chiamasi ugualmente il „guardiano“; [p. 237] la sua fruttificazione secondo le prescrizioni riguardante la rimonda in tutti i luoghi freddi o caldi, richiede per fruttificare che sia piegato sulla vite quando è tra grosso e piccolo, e queste proporzioni siano regolari o quasi. Allora verrà potata ogni anno sino a che arrivi a quelle proporzioni, cioè che la vite arrivi a quella forza regolare. Giova impedire che la vite resti senza rimonda perchè i suoi tralci si prolunghino e si spandano eccessivamente, pel che verrebbe ad indebolirsi la sua forza e verrebbe meno di molto il suo interno vigore, e si indebolirebbe ed invecchierebbe di molto la vite.

Dice Śāgrit<sup>(7)</sup>: Bisogna che si lascino nei vitigni a frutto bianco quattro tralci ai quattro lati lunghi e distaccati da quello che porta il frutto, e che questo sia tra i più grossi, rigogliosi e vigorosi e tra quelli che portano un maggior numero di occhi, dappoichè questo tralcio farà sì che il frutto venga più copioso e si maturi più presto; come ancora bisogna che in ogni truppa di gente siavi un ragazzo il quale pigli un ramo in mano e lo scuota fortemente, e dopo averlo scosso diverse volte lo lascia via. Questo scuotimento è una delle cose più utili per la vigna. Dice Qūtamī: Il significato di ciò si è come il movimento che si da l'uomo nella via religiosa. In quanto alla vite — egli poi dice — che ha gli acini grossi e tende al color rosso ed all' acino rotondo, si lascino a questa dei rami, da lui chiamati „spalle“, quella quantità che noi abbiamo detta; in ogni spalla uno dei quattro rami si lasci lungo, ma no molto, bensì più lungo degli altri quattro.

In quanto poi alla vite che è molto nera con l'acino rotondo, bisogna che essa venga rimondata due volte lasciando la prima volta i rami che possono o no tagliarsi, e dopo passati circa dieci giorni si ritorna a rimondarla; ciò farà molto bene alla vite.

In quanto al vitigno di cui l'uva è di color bianco con l'acino rotondo di color molto verde che tende al giallo, bisogna che vi si lascino due tralci corti perfettamente uguali, e si lascino

in ogni tralcio tre o quattro occhi o quanto è possibile, sempre più di due. In quanto al vitigno di cui gli acini sono molto piccoli ed il color si accosta al rosso, e quando cresce e matura, tende al nero, bisogna [p. 238] lasciarvi i rami non lunghi come si è detto pegli altri bensì corti, proporzionatamente alla grossezza degli acini, e siano di numero sette ad otto o qualche cosa di simile, avvegnacchè questa vite manda molti rami sicchè è corrispondente al molto numero di essi. In quanto al vitigno i di cui acini sono neri o di un nero leggiero e di forma bislunga, bisogna nella rimonda lasciarvi nello alto e nel basso quattro tralci tra i più lunghi, i migliori e particolari di essi, come anche bisogna che venga concimato con sterco di bue mescolato con l'arena raccolta dalla riva dei fiumi mescolata insieme a terra turbosa, cosa che giova moltissimo; non dee però concimarsi con sterco di colombi o dell' uomo.

In quanto poi al vitigno con l'acino rotondo di color verde tendente al bianco, bisogna che sia rimondato e che vi si lascino i migliori quattro tralci delle dette quattro spalle, non però il quinto che noi abbiamo chiamato il „conservatore“ che, se vuole lasciarsi, sia molto corto imperocchè questa parte del ramo si rompe per la sua lunghezza. In quanto al vitigno all'acino rotondo e piccolo che è il più comune fra quanti abbiamo detto il di cui colore va cambiandosi come va a maturarsi, bisogna che si posterchi la rimonda fino a che comincia a germogliare la vigna e che il falchetto ad adoperarsi sia ottimo e tagliente e che non si appoggi molto su di esso nella rimonda e che non vi sia molta resistenza nel tagliare la vite. Molte cose poi si dicono generalmente sull' età della vite come questa, cioè che la vite prima di quattro anni non è buona a rimondarsi, ma si svellono i suoi rami lasciando due tralci in ciascuno dei quali quattro occhi, meno in uno, più in un altro, ciò che facci propriamente in primavera, e poi si rimonda quando entra nel quinto anno, nel tempo della rimonda, rimondandosi la vite di quattro anni a cui si lasciano quattro occhi come si è detto, acciecadone uno a due; indi si pulisce col falchetto per impedire che metta fuori nuovi gettoni, e si lasciano i due occhi che sono rimasti sopra il tralcio, imperocchè su questo crescerà la vite, e il suo compagno vi crescerà accanto a secondo della piantagione fatta. La sua lunghezza sia da cinque

a sette piedi; si tolga la barba a questo legno imperocchè vi nascono i francolini; si lasci alla vite dopo ciò due o tre [p. 239] tralci a secondo quello che avrai osservato della sua forza. La pianta ed altro non si rimonda col ferro se non sia entrata nel terzo e quarto anno; prima di questo tempo non si tagli col ferro affatto perchè questo fa male alla vite, nè si tocchi la vite recente assolutamente con ferro; guardati da ciò imperocchè egli è come un veleno per essa. Passando ad altro autore dice: Alcuni agricoltori dell' Andalusia [Spagna] ed altri dicono che il tempo della potatura della vite e delle pergole è dopo l'anno. Rigetta il taglio delle pergole che si trovano in luoghi elevati ed in terreni caldi, se questo non ha luogo in novembre, dicembre e gennajo. In quanto poi alle viti che si trovano nei luoghi avvallati e quelli sicuri dal vento che sono nei prati o nelle rive o in vicinanza dei fiumi, questi potrai tagliarli dalla metà di gennajo alla metà di febbrajo circa a causa del danno che vi fa il tempo avverso, il gelo ed il freddo, imperocchè questi luoghi ne sono in particolar modo soggetti, e dicono che quando viene tagliata la vite nell' autunno, è affetta prestamente dal male. Però Cassio (\*) trova buono che si tagli il terzo dei rami della vite in autunno e gli altri due terzi nel principio della primavera. I Persiani usano di tagliar la vigna in dicembre e gennajo e credono che la vite tagliata in questi due mesi ingrossa nel suo fusto; si fortificano i suoi grappoli, si accresce la sua produzione e si ritarda il suo invecchiare; se poi viene ritardato oltre questo mese, avverrà tutto il contrario, e dicono, non si taglino i rami vicino al nodo.

*Capitolo.* In quanto al taglio della vite fatto alla metà di febbrajo, produce scarsezza di uva; quello però fatto in marzo ne porterà più, ma cogli acini piccoli; veramente va così per esperienza fatta da me.

*Capitolo.* E si lascino il ceppo della vite e delle pergole dalla parte al di sotto del nodo secco acciocchè si possano tagliare adeguandoli e regolandoli col ferro.

*Capitolo.* E si lasci a ogni vite il suo ceppo con dei rami tagliati a secondo la forza loro, che se è poca, non si fortificano le radici del suo tronco, i suoi gettoni immiseriscono non per male e periscono dopo che sono cadute le foglie e tagliati i rami; e si lasci quello che fruttificò e dove si trova vestigia di grappolo; questo è quello

che viene tagliato se l'uva sarà nel nodo secondo e nel terzo del cornetto e non vi sia difficoltà nel nodo primo che è congiunto al tronco vecchio e consumato. Si dice che l'uva che ha il color del miele, è nel nodo quarto; in quanto alle pergole che hanno i tralci che fruttificano, i più resistenti di tutti, è buono che vi si lasci quanto un braccio che contenga ciascuno quattro nodi [p. 240] col nodo che è congiunto al tronco.

Si scelga per il taglio il giorno decimo di gennajo tre ore dopo fatto giorno. Secondo i Persiani si taglia la vite nel crescere della luna nuova, sette giorni dopo del mese lunare sino alla metà. Dicesi che non si pota la vigna il martedì come neanche il sabato, ma il venerdì imperocchè allora fa frutto buono abbondante e non si corrompono i suoi frutti. È tradizione di 'Abd 'Allâh 'ibn 'Abbâs (che Iddio gli sia propizio), che egli avesse detto, essere il giorno più opportuno al taglio della vite il decimo giorno del mese lunare, il quale è favorevole ancora alle piantagioni ed alla seminagione. Ugualmente l'undecimo giorno favorisce la seminagione ed il taglio della vite, ed il nono ed il ventesimo è buono pel taglio delle viti tutte quante e pel taglio ancora di tutte le legna di costruzione.

Si dice che è necessario che si nettino le viti nella stagione di primavera nel tempo della loro germinazione, cioè circa il mese di aprile e dopo che sarà apparsa l'uva una volta e un'altra volta; poi vicino la vendemmia e ciò acciocchè si tolga da esso ogni ramo inutile, e non fa male che si lasci quello che già è fortificato in quel punto dove non gioverebbe il tagliarlo costituendo esso un tralcio, e dove non si tagli col ferro.

Dice 'al-Ĥâġġ (\*): Non vi ha alcuna cosa più necessaria nella rimonda della vite novella che di nettarla dagli occhi suoi freschi i quali non recano alcun giovamento alla sua conservazione, particolarmente quando sono congiunti tra loro e non si scuopre il loro grappolo imperocchè con ciò la vite diviene grossa e affretta il suo sviluppo. Dicesi che quando nel ceppo o nella vite si afforza un piccolo tralcio, lasciarlo sino a che si fortifichi, indi tagliarlo alla altezza di due dita dall'occhio con taglio profondo da sotto in sù, acciocchè scorra l'umore del tralcio tagliato sull'occhio, e possa ungerlo, però il tenero non si tocchi col ferro, ma si tolga con la mano.

Dice 'al-Ĥâġġ (\*): Si netti il ceppo dopo la potatura dalla

sua prima corteccia secca imperocchè ivi si forma il piccolo insetto che rode la vite. E già riunirono alcuni dei più recenti scrittori quello che aveano appreso in quanto riguarda alla potatura della vite, con parole piane, brevi, comprensive e chiare, dicendo: piega dei rami che cominciano a dar frutto nel ceppo ciò che si eleva, eleva ciò che si abbassa; separa ciò che è congiunto, congiunge ciò che è separato, volendo così indicare tutto quanto oltrepassa la misura conveniente e giusta e sia restituito alle giuste proporzioni. Dicono alcuni uomini di esperienza del popolo di Siviglia che hanno esperienza nella potatura della vite e delle pergole e di ciò che ha relazione con questo, che il tempo determinato per esso è primo, medio ed ultimo. Il primo sarebbe il mese [p. 241] di gennajo, il medio il mese di febbrajo e l'ultimo il mese di marzo, ma il tempo preferibile per questa operazione è le due ultime decine di gennajo e la prima decina di febbrajo. Quella che si pota in gennajo, porta grappoli ed acini in maggior quantità e più grossi; quella che si pota in marzo, porta grappoli ed acini inferiori a questi. Secondo i Persiani su di ciò gennajo porta gli acini più maturi, febbrajo più belli, e marzo più gonfi e che non si potino le viti e le pergole fino a quando non sia finita la sua vegetazione, e se si pota prima di questo, non si è sicuro che non si imputridisca, e guardi bene il potatore lo stato della terra messa a vigna circa all' altezza ed alla profondità del suo scavamento ed alla sua umidità, e che in ultimo la potatura abbia luogo sul crescere della luna, e su di ciò se ne è parlato in questo paragrafo separatamente, apprendilo.

---



### Note.

---

(1) Nel prologo o la prefazione che 'Ibn 'al-'Awwâm fa precedere alla sua opera all' art. VII, ci dice che di sovente egli abbrevia le citazioni che fa nel corso della sua opera, di altri autori, sia nel titolo che nel nome, impiegando una semplice lettera, e indica per ogni autore o libro quali sono le lettere che usa, ed in fatti per indicare (fra altri) il libro di **أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن الفصّال الاندلسي**, 'Abû 'Abd 'Allâh Muḥammad 'ibn 'Ibrâhîm 'ibn 'al-Faṣṣâl lo spagnolo, usa come segno abbreviativo la lettera **ص**; pel libro di **الكاج الغرناطي**, 'al-Hâġġ di Granada, usa la lettera **غ**, e la lettera **ط** pel libro dell' Agricoltura dei Nabatei, e la lettera **ك** per Cassio. Riportiamo questi segni che sono i soli che troviamo nel testo che da noi si pubblica; pel resto vedi Banqueri, vol. 1°, pag. 8 seg. dell' edizione, e Clément-Mullet, vol. 1°, pag. 8 della traduzione.

(2) Come già è detto, in questo punto è stata tralasciata una lettera che servirebbe ad indicare il nome dell' autore del libro citato.

(3) *Raâ'* viene da **رَاعَ** e significa (cf. Dozy, Suppl. ai Dizion. arabi, vol. 1° pag. 521) il tagliar della vigna della detta maniera.

(4) Così traduce Dozy la parola **مغلس**; vedi Suppl. ai Dizion. arabi, vol. 2°, pag. 278, e sopra, pag. 219.

(5) Vedi la 1a nota.

(6) Vedi Clément-Mullet, vol. 1°, pag. 89 della Prefazione.

(7) Vedi Clément-Mullet, vol. 1°, pag. 91 della Prefazione.

(8) Vedi la 1a nota.

(9) Vedi la 1a nota.

### Indice.

---

Introduzione . . . . .	pag. 217
Testo arabo . . . . .	227
Traduzione italiana . . . . .	242
Note . . . . .	257

---



**Kleine Beiträge**

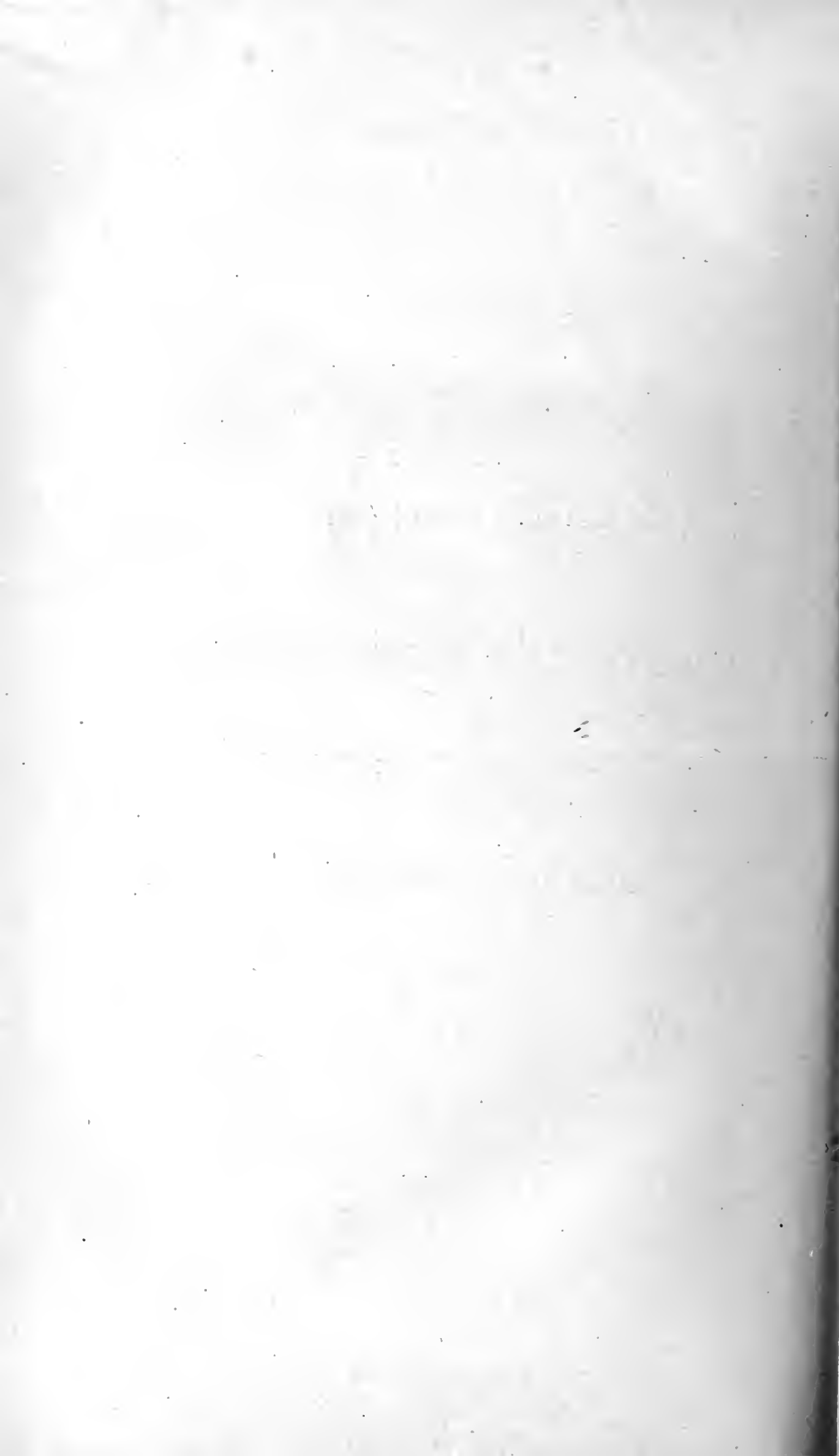
zur

**Lexikographie des Vulgärarabischen.**

I.

Von

**HERMAN ALMKVIST.**



Kleine Beiträge  
zur  
Lexikographie des Vulgärarabischen.

---

**Vorwort.**

---

Vorliegende „Kleine Beiträge zur Lexikographie des Vulgärarabischen“, die sich auf Sammlungen und Aufzeichnungen während eines dreissig Monate langen Aufenthaltes in Syrien, Ägypten, Nubien und dem Sudan gründen, sind gewissermassen durch das erste Wort ihres ebenerwähnten Titels charakterisirt. Der grösste Teil der Wörter, welche ich gesammelt, handelt nämlich von unbedeutenden Kleinigkeiten des alltäglichen Lebens, besonders in den Städten Damaskus und Kairo, wo ich ungefähr die halbe Zeit meines Aufenthalts im Orient verbrachte. Bei der Aufzeichnung verteilte ich die Wörter auf die sieben folgenden Gruppen: 1) Hauseinrichtung und Hausgeräte, 2) Näharbeit, 3) Kleider und Toilette, 4) Speisen, 5) Spiele, 6) Handwerke und 7) Verschiedenes. Zu dieser letzten Abteilung zog ich alle diejenigen Wörter, welche nicht speciell zu den vorher genannten Rubriken gehören. Aus zufälligen, hier nicht näher zu erörternden, Gründen sind nun die Gruppen 2—5, welche am wenigsten Interessantes bieten, zuerst zur Bearbeitung gelangt und liegen hier in „Beiträge I.“ vor. Die drei übrigen Gruppen, von welchen besonders die erste ziemlich viel neues Material enthält, werden binnen Kurzem anderweitig im Druck erscheinen.

Alle hier gegebenen Wörter nebst ihren Bedeutungen sind nicht aus der Literatur geschöpft, sondern unmittelbar aus dem Volksmunde aufgezeichnet. Die Aussprache habe ich genau so,

wie ich sie dort hörte, in lateinischer Transskription wiedergegeben. Doch sei hier darauf aufmerksam gemacht, dass ich bei dieser Umschreibung auf die bekannte syrische *Imäle* des langen *a* deshalb keine Rücksicht nahm, weil jene *Imäle* bei verschiedenen Personen mir sehr verschieden vorkam, und weil sie in Damaskus überhaupt selten ist (vgl. David, Journ. As., 1887, p. 180). Ebenso bezeichnete ich die Feminin-Endung, (diejenigen Fälle ausgenommen, wo sie wie ein reines *a* lautete), im allgemeinen durch *e*, obgleich ich sehr oft, besonders in Beirut, eine sich dem *i* nähernde Aussprache zu hören bekam. Wäre es nun auch für ein speciell phonetisches Studium des Vulgärarabischen gewiss besser gewesen, wenn ich die jedesmalige Aussprache ganz genau so, wie ich sie hörte, wiedergegeben hätte, so wäre doch eine streng phonetische Transskription für eine lexikographische Arbeit wie diese Beiträge von keiner wesentlichen Bedeutung. Ich zweifle übrigens, dass Hartmann's durchgängige Bezeichnung durch *i* für jeden Fall phonetisch richtig ist, und glaube auch, dass im allgemeinen, d. h. wenn man für alle Fälle nur eine Bezeichnung (entweder *e* oder *i*) anwenden will, die Bezeichnung durch *e* für Damaskus, und vielleicht für das ganze Binnenland Mittelsyriens, ebenso richtig sein dürfte wie die allgemeine Bezeichnung durch *i* für das Küstengebiet; vgl. hierzu die treffenden Bemerkungen von Guthe (Z D M G. XXXIX, 135).

Der grösste Teil meiner Sammlungen, besonders in den hier vorliegenden Abschnitten, stammt aus Damaskus; deshalb sind alle dort aufgezeichneten Wörter ohne besondere Ortsangabe darin angeführt, während die von anderen Orten herrührenden Wörter mit resp. „[Beir.]“, „[Jerus.]“, „[Äg.]“, u. s. w. bezeichnet sind. Dass „[Äg.]“ hier in den meisten Fällen so viel wie Kairo bedeutet, erhellt schon aus Obigem. Mit „[Bed.]“ und „[Sud.]“ habe ich die wenigen, aus meinen Sammlungen hier mitgeteilten, Wörter bezeichnet, welche teils während eines vierzehntägigen Aufenthaltes unter den Beduinen jenseits des Jordans und des Todten Meeres, teils während einer sechsmonatlichen Reise in Nubien und im Sudan aufgenommen wurden. Dass hier Irrtümer vorkommen können, und bei dem einen oder anderen Worte eine Ortsangabe fehlt, wo sie eigentlich stehen sollte, bin ich gern bereit zuzugeben; jedenfalls hoffe ich, dass das „Ägyp-

tische“ vom „Syrischen“ genau geschieden ist, doch meine ich hiermit nur, dass meine Aufzeichnung entweder in Syrien oder in Ägypten gemacht wurde, was natürlich keineswegs hindert, dass die in Syrien aufgezeichnete Bedeutung eines Wortes auch für Ägypten gültig sein kann, wie es in manchen Fällen ja auch wirklich der Fall ist, und umgekehrt.

In diese Beiträge habe ich nun alle diejenigen Wörter aus meinen Sammlungen aufgenommen, welche in Dozy's berühmtem „Supplément“ entweder fehlen (ohne schon früher bei den älteren Lexikographen zu stehen), oder deren Erklärung bei Dozy von der meinigen mehr oder weniger abweicht oder etwa sonst ungenügend ist. Die Ursache, weshalb ich in dieser Weise meine kleinen Beiträge auf das engste an Dozy's grosses Werk angeschlossen habe, ist leicht ersichtlich. Der berühmte Kenner des Arabischen, A. von Kremer, äussert sich im Vorworte zu seinen „Beiträgen zur arabischen Lexikographie“ dahin, dass er diese als Vorarbeiten für einen künftigen Nachtrag zu Dozy's Werk betrachtet haben will. In demselben Sinne hoffe ich, dass der Bearbeiter jenes Nachtrags auch in meinen anspruchslosen Beiträgen etwas für seine Aufgabe Brauchbares finden möge. Dies ist nun auch der Grund, warum ich — teils, um zu zeigen, worin die Lexikographie der modernen Sprache durch meine Beiträge ein wenig gefördert sein dürfte, teils auch, um die Arbeit künftiger Sammler oder Bearbeiter zu erleichtern — alle mir zugänglichen, in Syrien und Ägypten von Eingeborenen oder europäischen Sprachforschern gemachten, Sammlungen auf die Weise benutzt, dass ich das Abweichende oder Übereinstimmende ihrer Erklärungen kurz angegeben habe, doch natürlich bloss für den Fall, dass diese Quellen nicht schon von Dozy selbst für das betreffende Wort verwertet worden waren <sup>1)</sup>. Wo ein Wort oder eine Bedeutung desselben in allen

1) Bekanntlich giebt Dozy in seinem Vorworte an, dass er nicht alle seine Quellen vollständig habe verwerten können, und in dem Verzeichnis derselben sind auch die nur teilweise ausgeschriebenen Bücher mit einem Sternchen besonders bezeichnet. Dahin gehört von den auch von mir benutzten lexikographischen Werken insbesondere Berggren, Guide français-arabe, welcher eine, in letzterer Zeit wohl mehr beachtete, aber noch bei weitem nicht hinreichend bekannte und ausgebeutete, Fundgrube für die Kenntnis Syriens bildet, hauptsächlich was die Sprache der Nordsyrier betrifft. Auch der Muḥîṭ giebt, besonders in Bezug auf modern-syrische Wörter diese oder jene gute Erklärung, welche, wie man aus Fleischer's „Studien“ ersieht,

mir zugänglichen lexikographischen Quellen fehlte, habe ich dies durch: „f. i. d. Wb.“ (fehlt in den Wörterbüchern) bezeichnet. Sollten dabei Irrtümer vorkommen, sodass ein Wort oder dessen Bedeutung trotz jener Bezeichnung sich in dem einen oder anderen der unten aufgezählten Werke wirklich fände, so wäre dies nur einer unabsichtlichen Nichtbeachtung oder einem Übersehen zuzuschreiben.

Eine nicht unbeträchtliche Anzahl alt- und neuarabischer Wörter des alltäglichen Lebens, besonders Gewürz-, Gemüse- und Fruchtamen sind bekanntlich fremden — aram., pers. (sanskrit.), türk. und europ. — Sprachen entlehnt. Andererseits sind viele arabische Wörter, besonders Benennungen gewisser Kleidungsstücke, in die modernen europäischen Sprachen eingedrungen. In nicht wenigen Fällen ist es nun sehr schwer zu entscheiden, wo ein solches, in ganz verschiedenen Sprachgruppen vorkommendes, Wort ursprünglich zu Hause ist. Auf derartige Untersuchungen habe ich mich natürlich hier nicht einlassen können, aber ich habe es für angemessen gehalten, auf die neueren (d. h. nach Dozy's „Supplément“ erschienenen) einschlägigen Werke — besonders die von Miklosich, welcher die hierher gehörige Literatur (u. A. auch Hehn) am reichsten citirt — bei den betreffenden Wörtern hinzuweisen.

Die Aufnahme vieler modernen italienischen oder französischen Lehnwörter mag vielleicht Manchem überflüssig erscheinen, da ja ihre Bedeutung in den meisten Fällen selbstverständlich ist. Indessen habe ich es nicht für ganz unnötig gehalten, dass die ungefähre Zeit des Erscheinens dieser Wörter im Arabischen und ihre mehr oder weniger modifizierte Form und Bedeutung einmal verzeichnet wird. Dozy hat ja auch, wie wohl bekannt, in dieser Hinsicht gar keinen Purismus üben wollen.

Die in arabischen Lettern geschriebenen Wörter mit folgender Transskription sind natürlich nicht mit Vokalzeichen versehen, ausgenommen da, wo die schriftarabische Vokalisierung der heutigen Aussprache in Syrien oder Ägypten nicht mehr entspricht. In Fällen wie z. B. مقص *ma'aṣṣ* und عنقود *an'id*

Dozy nach dem Plan seines Werkes hätte mitaufnehmen sollen, obgleich der Muḥit in dieser Hinsicht wohl nicht denselben Wert hat wie das bekannte (Dozy nicht zugänglich gewesene) Wörterbuch von Cuche-Belot, welches Fleischer auch für seine „Studien“ fleissig benutzt hat.



liegt also nicht, wie man vermuten könnte, ein Druckfehler in der arabischen oder in der transskribirten Form vor, sondern es soll damit auf eine Differenz zwischen der älteren und der neueren Aussprache aufmerksam gemacht werden.

Die Arbeiten, die ich auf oben erwähnte Weise benutzt habe, sind folgende:

*Abcar.*, Abcarius, English and Arabic Dictionary (قاموس انكليزي وعربي), Beir., 1882.

*Anderl.*, Anderlind, Ackerbau und Thierzucht in Syrien (ZDPV., B. IX, S. 1—78, 1886).

*Aqr.*, Sa'îd el-Ḥūrî es-Šartûnî, اقرب الموارد في فصح العربية والشوارد, TT. I. II., Beir. 1889—90.

*Baist*, Die arab. Hauchlaute und Gutturalen im Spanischen, Erlangen, 1889.

*Barb.*, Barbier de Meynard, Dictionn. ture-français, T. I. II. Paris, 1881—90.

*Beauss.*, Beaussier, Dictionn. pratique arabe français, Alger, 1887.

*Bel.*, [Belot], الفرائد الدرّية, Vocab. arabe-français, 2<sup>de</sup> éd. rev. et corr. Beyr. 1888. — *Bel.*<sup>1</sup> = die erste Auflage des الفرائد الدرّية, Beyr., 1883, = die zweite Aufl. von: Cuche, Dictionn. arabe-français, قاموس عربي فرنسawy, Beyr., 1862.

*Bel. Franç.*, Belot, Dictionn. français-arabe, TT. I. II., Beyr., 1890.

*Ben Sed.*, Belkassem Ben Sedira, Dictionn. franç.-arabe de la langue parlée en Algérie, 4<sup>me</sup> éd., Alger, 1886<sup>1</sup>).

*Ben Sed. Dial.*, Belkassem Ben Sedira, Dialogues franç.-arabes, Alger, 1887.

*Bergg.*, Berggren, Guide français-arabe vulgaire (Appendice, Droguiar arabe). Upsal, 1844.

*Boct.*, Bocthor, Dictionn. français-arabe, 3<sup>me</sup> éd., Paris, 1864.

*Cad.*, Cadry-Bey, Guide de conversation français-arabe, الدرّ النفييس في لغتي العرب والفرنسييس, 2<sup>de</sup> éd., Alexandrie, 1879. — *Cad.*<sup>1</sup> = die erste Redaktion desselben Buches<sup>2</sup>).

1) Ein „Supplément“ (SS. 889—923) enthält: „Expressions employées dans la Régence de Tunis“.

2) Der vollständige Titel dieses mit „Cad.<sup>1</sup>“ bezeichneten, nunmehr seltenen, Buches lautet: „Le nouveau guide de la conversation française et arabe contenant un vocabulaire ... avec la prononciation arabe écrite en français, à l'usage des écoles

- Cherb.*, Cherbonneau, Dictionn. franç.-arabe pour la conversation en Algérie, Paris, 1872.
- David*, Étude sur le dialecte arabe de Damas (Journ. Asiat., 1887).
- Delap.*, Delaporte, Guide de la convers. franç.-ar. ou dialogues ... 2<sup>de</sup> éd., Alger, 1841.
- Dozy*, Supplément aux Dictionn. arabes, TT. I. II., Leyde, 1877—81.
- Dozy Vét.*, Dictionn. dét. des noms des vêtements chez les Arabes, Amst. 1845.
- Fl.*, Fleischer, Studien über Dozy's Suppl. aux Dict. ar., I—VII (aus den Ber. d. philol.-histor. Classe d. Kön. Sächs. Ges. d. Wiss., 1881—87).
- Fränk.*, Fränkel, Die aramäischen Fremdwörter im Arab., Leiden, 1886.
- Gloss. Geogr.*, De Goeje, Bibliotheca geograph. arabicorum, PP. IV. V, Lugd., 1879, 1885.
- Hartm.*, Hartmann, Arabischer Sprachführer, Leipz., o. J.
- Heury*, Vocabulaire franç.-arabe, 4<sup>me</sup> éd. rev. corr. et augm., Beyr., 1888.
- Huart*, Notes sur quelques expressions du dial. arabe de Damas (Journ. Asiat., 1883).
- Humb.*, Humbert, Guide de la convers. arabe ou vocab. franç.-ar., Paris (imprim. à Bonn), 1838.
- Jess.*, Jessup, The Women of the Arabs, London, 1874.

primaires ..... par Mohamet Cadry [sic], professeur de français à l'école de médecine du Caire; Caire, Imprimerie égyptienne, 1861\*, wozu später noch ein anderer Titel: „La langue arabe et la langue française, mises à la portée des européens et de la jeunesse égypt.“, *اللائی السنیة فی لغتی العرب والفرنسویة*, Tome premier, par Mohamed Cadri [sic], ancien professeur de français..., Imprim. égypt., 1862\*, nebst einem langen arab. und französ. Vorwort hinzugefügt worden ist. In diesem Buche ist die „Première partie, vocabulaire des noms usuels“, viel grösser als der entsprechende Teil in dem oben mit „Cad.“ bezeichneten „Guide de conversation“ (147 SS. gegen 47). Der vollständige Titel des letzteren Buches lautet in der ersten Auflage: „Nouveau guide de convers. franç. et arabe, ouvrage élémentaire et classique, contenant une nouvelle méthode ... pour apprendre aux Indigènes ... et aux Européens ...“ *الدر النفیس فی لغتی العرب والفرنسیس*, par Mohamed Cadri [sic], professeur de litér. arabe à l'école des princes égypt...., Caire, 1868\* (dagegen in der übrigen wenig veränderten 2ten Aufl.: „Guide de convers. franç.-ar., contenant une méthode d'enseignement ... à l'usage des indigènes et des européens, *الدر النفیس*“), par Mohamed Cadry-Bey, Deux. éd., Alex., 1879\*), und hier liegt der Hauptwert in der mehr als 500 pp. grossen und sehr guten „Deuxième partie, phrases familières“.

- Kazim.*, Kazimirski, Dictionn. arabe-français, rev. et corrigé par Ibed Gallab, TT. I—IV, Boulac, 1875.
- Krem. Beitr.*, Kremer, Beiträge zur arab. Lexikographie, I. II, Wien, 1883.
- Krem. Not.*, Kremer, Lexikographische Notizen nach neuen arab. Quellen, Wien, 1886.
- Landb.*, Landberg, Proverbes et dictons du peuple arabe, Vol. I, Leide, 1883.
- Lane*, An Arabic-English Lexicon, PP. I—VIII, Lond., 1863—89.
- Lane Eg.*, Lane, An account of the manners and customs of the modern Egyptians, 5. ed., TT. I. II, Lond., 1871.
- Löw*, Aramäische Pflanzennamen, Leipz., 1881.
- Mach.*, Machuel, Méthode pour l'étude de l'arabe parlé (idiome algér.), 4<sup>e</sup> éd., Alger, 1887.
- Mal.*, Malaty, A new guide of english and arabic conversations الذهب الابريز في لغتي العرب والانجليز, Cairo, 1874.
- Marc.*, Marcel, Dictionn. franç.-ar. des dial. vulgaires . . . 5<sup>e</sup> éd., Paris, 1885.
- Mehr.*, Mehren, Et par Bidrag till Bedömmelse af den nyere Folkelitteratur i Aegypten, Kjöbenhavn, 1872.
- Meldja*, (ein türk. Kochbuch; s. den Abschnitt „Speisen“, Anfang).
- Meyer*, Etymol. Wörterb. der albanes. Sprache, Strassb., 1891 (tatsächlich erschienen 1890) <sup>1</sup>).
- Mikl.*, Miklosich, Die türk. Elemente in den südost- und osteurop. Sprachen, I. II, Wien, 1884—85 (aus den Denkschr. d. philos.-histor. Classe d. Kais. Akad. d. Wiss., BB. XXXIV u. XXXV).
- Mikl. Nachtr.*, Miklosich, Die türk. Elem. in den südost- und osteur. Spr., Nachtrag, I. II, Wien, 1888—90 (aus den Denkschr. . . . BB. XXXVII u. XXXVIII).

---

1) Es ist orientalistischerseits sehr zu bedauern, dass dieses ausgezeichnete Werk des berühmten Verfassers neben den Wortverzeichnissen aus zehn verschiedenen Sprachgruppen nicht auch ein Verzeichnis der türk. Wörter enthält. Nach der Angabe des Verf. (Vorrede, IX) bildet das Türkische mit 1180 Schlagwörtern das zweitgrösste Kontingent des hier gegebenen Sprachschatzes — die erste Stelle nimmt das Romanische mit 1420 Wörtern ein — und von jenen „türkischen“ Wörtern erweist sich mehr als die Hälfte als arabisches, ein Teil als persisches und vielleicht der kleinste Teil als echt türkisches Sprachgut.

- Mikl. Slav.*, Miklosich, Die slavischen, magyar. und rumun. Elemente im türk. Sprachschätze (Sitzungsber. d. Kais. Akad. d. Wiss., philos.-histor. Classe, B. CXVIII, V), Wien, 1889.
- Muh.*, Buṭrus el-Bistâni, كتاب مكيط المكيط, TT. I. II., Beir., 1870.
- Nakhl.*, Nakhlah, New manual of engl. and arabic convers., التكلفة المرضية في تعلم اللغة الانجليزية, Boulack, 1874.
- Nof.*, Nofal, Guide de convers. en arabe et en français, مرشد المتعلم وترجمان المتكلم, 5<sup>e</sup> éd. rev. et augm., Beyr., 1884.
- Sal.*, Saleh, Vocab. français-arabe, معجم لغة فرنسارى وعربى [sic], Le Caire, 1874.
- Socin-Bad.*, Ägypten, Handb. für Reisende, von Bædeker, Leipz., 1877.
- Spitta*, Contes arabes modernes, Leide, 1883.
- Ustâd.* (ein arab. Kochbuch; s. Abschnitt „Speisen“, Anfang).
- Full.*, Vullers, Lex. Persico-Latinum, TT. I. II, Bonn, 1855—64.
- Wahrm.*, Wahrmund, Handwörterbuch der neu-arab. und deutschen Spr., 2. Ausg. TT. I. II, Giessen, 1887. — Handwörterb. der deutsch. u. neu-arab. Spr., Giessen, 1870.
- Wetz.*, Wetzstein, Der Markt in Damascus (ZDMG. XI). — Sprachliches aus den Zeltlagern der syr. Wüste (ZDMG. XXII).
- Wolff*, Arabischer Dragoman, 3. gänzl. umgearb. Aufl., Leipz., 1883.
- Wort.*, Wortabet, Arabic-english dictionary. — *Mulh.*, (ملحق) يشتمل على كثير من الكلمات المولدة المستعملة في القطر المصري (SS. 688—706), Cairo, 1888.
- ZDMG.*, Zeitschr. d. d. morgenl. Gesellschaft.
- ZDPV.*, Zeitschr. d. deutsch. Palästina-Vereins, BB. I—XIII, Leipz., 1878—90.
- Zenk.*, Zenker, Dictionn. turc-arabe-persan, Leipz., 1866.
- Folgende lexikographischen Werke habe ich nur kürzere Zeit zu Rate gezogen und dann bei Seite gelassen, da sie, wenigstens so viel ich sehen konnte, über ihre nächsten Vorgänger hinaus kaum etwas Neues bieten.
- Barthélemy, Vocab. phraséol. franç.-arabe, 2<sup>e</sup> éd. rev. et augm., Leipz., 1867.

Ben Sedira, Petit dict. ar.-franç. de la langue parlée en Algérie, 3<sup>e</sup> éd., Alger, 1882.

Hammâm, Arabic & English Diction., Beir., 1888.

Hélot, Dictionn. de poche, franç.-arabe, à l'usage des militaires, des voyageurs . . . 5<sup>e</sup> tirage, Alger (o. J.)

Salmoné, An Arabic-English Diction., Lond., 1889 (in der Anordnung des Stoffes ganz neu).

Die lexikographischen Arbeiten von Badger, Catafago, Gasselín, Habeiche und Steingass sind mir nicht zugänglich gewesen.

---

## Näharbeit خياطة .

Einleitungsweise erinnere ich an die vulgärarabischen Ausdrücke für die gewöhnlichsten, hierher gehörigen Dinge.

خیط (schriftar. خاٲ) nähen; خیط *hét* (Plur. *hítán* und *hijút* neben dem auch gebräuchlichen schriftar. *hujút*), sudan-ar. *silk*, Faden, Zwirn (خُوف, خُطْن, خُتَان, خُير, خُتَان); إبرة (oft auch *öbra* ausgesprochen) Nadel (Mikl. Nachtr. I, 46); عین إبرة (cf. b. Dozy) oder خُوم إبرة<sup>1)</sup> (schriftar. سُم) Nadelöhr; راس إبرة (cf. b. Dozy) Nadelspitze; ابارة *abbára* (schriftar. مَثَبَر), Nadelbüchse; غَزَل Garn (zum Stricken); كُشْتَبَان *keštabán*<sup>2)</sup> (Pl. *kešätbín*), Fingerhut; مَقَص *ma'ašš*, Scheere<sup>3)</sup> (Mikl. II, 122; Meyer 255); كُبْشَة (nicht كَبْشَة, wie bei Dozy nach Muh.<sup>4)</sup> Haken, und عُرْوَة *'arwe*<sup>5)</sup> (oder auch *'arwet kubše*), Öse, beide

1) Muh. hält dieses Wort für nur eine vulgäre Aussprache des schriftar. خُرب .

2) Andere Formen dieses pers. Wortes s. Z D M G. XX, 613 und Fl. IV, 396, wo auch die algier. Aussprache *qestbína* (nach Ben Sed. s. v. Dé) nachzutragen ist.

3) In Oberägypten bedeutet *ma'ašš* (*majašš*) auch eine Art einfachen, scheerenähnlichen Krahs, aus zwei mit mehreren starken Seilen am Flussufer befestigten und schräg über das Wasser hinaus sich neigenden Pfählen bestehend, welche mit ihren oberen Enden sich kreuzen, und von deren Kreuzpunkt ein Block mit seinem Blocktau herunterhängt. Diese Bedeut. f. i. d. Wb.

4) Der Plural ist jedoch richtig als كُبْش angegeben. Nach Fl. V, 64, wo كَبْشَة bei Dozy stillschweigend in كُبْشَة verbessert wird, ist das Wort „das erweichte türk. قوپچة“ (Mikl. I, 99, Nachtr. II, 151; Meyer 198).

5) Das schriftar. عُرْوَة hat sich im Vulgärar. zu zwei verschiedenen Wörtern dif-

zusammen auch *dakar wa'unsā* genannt; *وَصْلَةٌ waṣṣa* (bei Dozy nach Boct. *وَصْلَةٌ*), Ansatz (angesetztes Stück Zeug); *سَلَّة selle* <sup>1)</sup>, Nähkorb.

*فَوْت* [Syr.], *لِضْم* [Äg.], einfädeln.

Diese Bedeutung des Wortes *فوت* f. i. d. Wb., findet sich aber für *لِضْم* bei Dozy (nach Boct.) und Landb. 70. Nach Landb. und Bel. heisst „einfädeln“ syrisch auch *عَبَّى*. Statt *الابرة (لِضْم) عَبَّى* (Landb. 70), eig. „remplir l'aiguille“, sagt man natürlich *فوت الخيط*, „passer le fil“.

*كِرْكِر karkar* oder *بَكْرَة bakara* (nicht *bakra*), kleine Rolle für Zwirn.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb. — *كِرْكِر* könnte man vielleicht mit dem türk. „*kankal قانقال*, Rolle, Knäuel.“ (Mikl. Nachtr. II, 142; Barb. „*قنغال*, corde roulée, paquet de corde roulée“) zusammenstellen wollen; vgl. aber die verschiedenen Bedd. des Wortes *قانغال* bei Zenk., Mallouf, und das folg. Wort.

*كِرَارِيَّة kurrārīje* [Äg.], Zwirnknäuel, = syr. *كَبْكُوب* und *كَبْتُوَلَة*.

*كِرَارِيَّة* f. i. d. Wb. — Das syr. *kebtūle* bedeutet auch ein kleines Bündelchen, nachlässig gemacht (wie z. B. ein wenig Zucker in Papier eingewickelt), zum Unterschied von (dem pers. Lehnworte) *دَسْتَة deste*, einem sorgfältig gemachten Paket, besonders von einem solchen gesagt, das mit dem darin Eingeschlossenen ein Ganzes bildet, z. B. ein Brief (Nähnadeln),

---

ferenzirt. Neben *'arwe* „Öse“ steht nämlich *'örwe* (Hartm. 214 schreibt *'irwi*), Knopfloch, was doch auch *'arwet ezrār* heisst. Eigentlich bedeutet *'örwe* die (bei den Orientalen gebräuchliche) Schlinge für Knöpfe, „*ganse qui sert de boutonnière*“ (Bel.), nunmehr aber auch das an ihre Stelle getretene Loch (*ثَقْب*). Hiernach Dozy s. v. *عُرْوَة* zu vervollständigen.

1) Der Plur. *سَلَل* bei Dozy gehört zu Algier, wo übrigens *سَلَّة* immer einen grossen Korb bedeutet (s. Beauss. s. v.; nach Ben Sed. s. v. *corbeille* wird *سَلَل* *sel* ausgesprochen); in Dam. ist als Plur. nur das schriftar. *سَلَال* gebräuchlich.

ein Paket (europ. Kerzen), aber auch ein Paket Zeitungen u. dgl. Diese Bedd. der WW. كبتوله und دسته f. i. d. Wb. Dozy erklärt دسته (nach Muḥ.) mit „certain nombre (p. e. une douzaine) de cuillers“, und (nach Boct.) mit „main de papier“ (vgl. die entsprechenden Bedd. von دست bei Lane). In Äg. bedeutet *deste* (Pl. *desät*, eine Form, die i. d. Wb. f.) geradezu Dutzend (so auch bei Wort. Muḥ. 695), was in Syr. دوزينة (*dozîne* nach Hartm. 97, *dazzîne*) und in Alg. (nach Ben Sed. s. v. douzaine), طرينة *tezzîna*, Pl. *tzâzen* (bei Dozy ohne Vokalisation und Plur.) heisst.

طوبه *tôbe*, Nadelbüchse für Häkelnadeln (*sennâra* oder *krôse*), im Häkelschaft (ممسكة) angebracht; das Ganze heisst dann *sennâra betôbe*.

Das i. d. Wb. f. طوبه ist natürlich ein Nom. un. von dem türk. Lehnworte طوب *tûb*, Kanone(rohr), aber hier mit Beibehaltung der türk. Aussprache *tób* (*tóp*). Dieses طوب hat natürlich mit (dem wahrscheinlich koptischen) طوب *tûb*, Ziegel (= syr. *libn*; Fränk. 4) nichts gemein. Aus dem Worte كروشة<sup>1)</sup> (franz. *crochet*), einem neben dem gewöhnlicheren *sennâra* oder *sennâra* (صنارة; s. Lane) kürzlich eingedrungenen Lehnwort, ist schon eine (i. d. Wb. f.) Ableitung كروشية *krôšije* (= *şurl sennâra*), Häkelarbeit, entstanden.

كوفية *kûfije*, Pl. كواني, und طيار *tajjâr*, Pl. — *ât*, Garnwinde.

Der Unterschied der zwei mit diesen WW. bezeichneten Arten von Winden besteht darin, dass in der *kûfije*<sup>2)</sup> die schmalen Stäbchen (*aşâfir*), auf welche die Strähne (شلة *şylle*) gelegt wird, sich um einen am Tisch festgeschraubten, hölzernen Schaft (*deneb*) drehen, während der nicht bewegliche Teil des *tajjâr* aus einem eisernen Stab (*sahm*, *sahâm*) besteht, der in einem grossen Klotze befestigt ist. Diese Bedd. d. WW. عصافر, ذنب und سهم f. i. d. Wb. Die Pluralform عصافر (statt عصافير, von عصفور oder عصفورة), die sich nur bei

1) Findet sich nur bei Nof. 149.

2) Immer so ausgesprochen, zum Unterschied von كوفية *keffije*, dem bekannten grossen Kopftuch für Männer.



Dozy (nach Dombay) in der Bedeut. von „moustaches“ findet, ist nach Beauss. die in Algier allein gebräuchliche.

**ملاحفية** *mlāḥfiye*, eine Sorte groben Zwirns, womit die *melḥafe* (Pl. *m(e)lāḥif*) an den *liḥāf* angenäht wird.

F. i. d. Wb. — Von den beiden Bettlaken (syr. **شرف**, Pl. **شراف**, vom pers. **جاشب**; s. Fl. III, 7; Mikl. I, 37, und Meyer 445; äg. **ملاية**, Pl. **سات**, in Alg. **إزار**, Pl. **ازور** <sup>1)</sup>) wird gewöhnlich das obere auf die Weise um die Bettdecke (**لحاف**) geschlagen und mit grossen Stichen angenäht, dass es auf der oberen Seite derselben eine breite, weisse Borte (**غشاوة** *rašāwe*) bildet, und heisst dann **ملكفة** (vgl. Dozy s. v. und Bergg. s. v. *drap*). Oft ist auch die *rašāwe* von feinerem Stoff (*sās sōrdt*, *sās beharir*, *mabrad* u. dgl.) als der untere Teil des Lakens, die eigentliche *melḥafe* (von *ḥām*, *maddm* u. Ä.) — Jene Bedeut. des Wortes **غشاوة** f. i. d. Wb. Nach Hartm. 98,8, bedeutet *rašāwe* auch „Überzug“, *r. muchaddi* „Kopfkissenbezug“; in Dam. sagt man dafür immer *bēt muḥadde*.

**بزار** *bezār*, Docke (Seide).

Nur bei Wahrn. findet sich ein „**بزار**“ *bizār*, Seidenfaden“.

**بريمة** *b(e)rīme* (oder **بريمة** <sup>2)</sup>), Schnur; wird von allen farbigem, meistens aus Europa importirten, Schnüren gebraucht,

1) Cherb. und Ben Sed. transskribiren die (bei Dozy fehlende) Pluralform: *izour*. Marc. (s. v. *drap*) hat **أزر** *azr*, Pl. **أزار** *azār*.

2) Auch für die gewöhnlichen Bedd. „Bohrer, Schraube, Korkzieher“ geben Bel. und Henry (s. v. *tire-bouchon*) beide Formen (mit und ohne Teschdid); Hartm. 216 und 296 hat *birrīni* als syr. und *berīme* als äg. für „Schraube, Korkzieher“, aber S. 167 *berrīme* als äg. (neben *hirbirr* als syr.) für „Bohrer“; Nof. 158, Boet. (s. v. *vrille*), Wort., Bel. Franç., Krem. Beitr. II Anh. und Muḥ. nur **بريمة** (od. **بريمة**).

Nach meinen Aufzeichnungen aus Ag. bezeichnet dort *b(e)rīme* einen kleinen, und *berrīme* einen grossen Bohrer („Korkzieher“ heisst dort nach Wort. Muḥ. 689,

**بريمة** nach Fl. I, 12, eigentlich ein türk. Wort; vgl. auch unten **بريمة**). Für Alg. giebt

Cherb. (s. vv. *vis* und *vrille*) **بريمة** *berīma* und **برنينة** *bernīna*; Beauss. **برينة** *brīnne*, *vrille*, **برنينة** *brīnne*, *tire-bouchon*, und Ben Sed. *vis* **بريمة** *berrīma* und *vrille* **برنينة** *bernīna*. Hiernach Dozy zu vervollständigen.

zum Unterschied von *فتيل* *fiíl*, der weissen, einheimischen Schnur. Die *bríme* wird auch gewöhnlich fertig gekauft, während die feinere *قبطانة* (s. unten *مكرر بقبطانة*) für einen bestimmten Zweck besonders verfertigt wird.

Diese Bedd. von *بريمة* und *فتيل* f. i. d. Wb.

*خيط مطيط* *hét mattét*, Gummischnur.

Zu der Bedeut. des i. d. Wb. f. Wortes *مَطِيط*, elastisch, vgl. Fl. VI, 185.

*كردون* *kardón* [Äg.], dicke Schnur, Cordon, an einer Uniform.

Dieses aus dem ital. *cordone* stammende Wort f. i. d. Wb.; nur bei Dozy findet sich ein Wort *كردون* (ohne Vokale) mit der Bedeut. „*capot ou capote*“ (nach Boct.).

*كرتيلة* *kurtéle*, kleine Flechte von Seidenfäden verschiedener Farben; wird als Verzierung auf einer *كزينة* *garnéta* (s. unten im Abschnitte „Kleider“) gebraucht. — F. i. d. Wb.

*كلك* *kalak*, ein aus einem Gebinde (*šylle*) abgeschnittenes, nach dem Verlangen des Käufers beliebiges Mass (z. B. 5 „Dramm“) von Seidenfäden, welche dann alle von gleicher Länge sind und an einem Ende zusammengebunden werden.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb. Vgl. Kazim. und Dozy s. v. *كلك* „*radeau, train*“, wenn dieses pers. Wort wirklich mit dem obigen identisch ist.

*قص مخمل* 'ašš *muhmal*, Chenille (de soie veloutée). — F. i. d. Wb.

*مركة* *marke*, 1) Kanevas, Stramin (zum Sticken); 2) *م شهر* *market šahr*, Kalender, Almanach. — F. i. d. Wb.

*آلة الخياطة* *álet el-ħijáta*, Nähmaschine.

Nur bei Nof. 149: *آلة خياطة* (in der 2<sup>ten</sup> Aufl., 1870, S. 119, hingegen: *آلة للخياطة*). In Äg. heisst die Nähmaschine (nach Wort. Mulh. 705) *مَكْنَة خياطة* <sup>1)</sup>.

1) Auch das dort für „Maschine“ (im allgem.) gegebene Wort *مَكْنَة* [= neugr. *μηχανή*] f. b. Dozy.

غرزة *gurza*, Pl. غرز, 1) [Syr.]: a) Masche, b) point de broderie; 2) [Äg., hier oft غرسة, غرس ausgesprochen]: a) Stich = syr. قطبة *'utba*; b) Knoten an einem Strick; c) kleine Einbiegung des Flussufers, ungefähr, aber nicht ganz synonym mit *hawwādāje* „Wendung eines Flusses“; d) kleines, elendes Café von ungebranntem Thon (*tūb najj*) und Strohmatte gemacht (eine Bauart, die *bunjān tūf* genannt wird), gewöhnlich ausserhalb der Stadt gelegen, für Haschischraucher (*ħaššāšīn*).

Die Bedd. 1) a, b und 2) b—d<sup>1)</sup>, wie auch das Wort حواداية<sup>2)</sup> f. i. d. Wb. Die obige Bedeut. von قطبة f. b. Dozy, und zu der oben gegebenen, i. d. Wb. f., Bedeut. von طرف vgl. Muḥ. und Lane (s. v.) „A kind of float“ etc., synonym mit كلك.

طعنة *ta'na* (oder genauer *tā'na*), Masche; sehr gewöhnlich

1) In der Bedeut. c) liegt doch möglicherweise eine Verwechslung mit dem oberägypt. Wort قرسة *qurṣa*, „grosse Biegung des Flussufers“ (f. i. d. Wb.) vor, wie denn auch die beiden WW. in der ursprünglichen Bedeut. „Stich, piqtre“ zusammentreffen. Auch die letzte, auffallende Bedeut. d) kann unsicher sein. Vielleicht war das von mir beachtete Café eben an einer kleinen Einbiegung des Nils gelegen, und statt der von mir nachgefragten Benennung einer derartigen Winkelschenke hat man mir den Namen des Plätzchens gegeben. Jeder Reisende, der sich mit ähnlichen Forschungen und Nachfragungen beschäftigt hat, weiss, wie leicht man unversehens in solche Irrtümer verfallen kann.

2) Der Stamm حود, der sich nur bei Beauss., und zwar mit dem Sinn „laisser de côté, éviter (avec على)“, verzeichnet findet, bedeutet in Ag. im allgemeinen „eine Wendung machen“, und besonders: um eine Ecke biegen (mit على); aus einer Strasse in eine andere einbiegen (mit فى); eine Sache umgehen, einem Hindernis ausweichen (mit عن), z. B. beim Graben die Grundmauern der Häuser, *el-gudrān* (eine i. d. Wb. f. Pluralform von جدار), umgehen. Dieser Bedeut. nach schliesst sich حود an حاد, يجيد („turn aside, from عن Lane) an, während حيد

einen von حود ganz verschiedenen Sinn hat (vgl. Lane, Muḥ. und Bel.). Auf dem Nil (in Nubien und dem Sudan) ist حود *hawwid* ein Kommandowort des Rejjis, das zweierlei bedeutet: 1) wende (das Boot)!; 2) lasse nach (die Schote, das Tau)! = ريج *rejjih* in Ag.

neben *زَرْدَة* (bei Dozy ohne Vokale) und *غُرْزَة* (s. oben); — *ط' مقلوبة*, linke Masche, „maille retournée“.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb.

*دِرَازَة* *d(e)rāze*, die einfache Nähterei (*couture simple*, *couture unie*) mit kleinen Vorderstichen (*devant-points*).

Dieses Wort f. i. d. Wb. — Der Stamm *دَرَز* (Imperf. *u*), „nähen“ findet sich nur bei Muh. und Bel. (Lane hat gar kein Verb *دَرَز*, nur das aus dem Pers. entlehnte Nomen *دَرَز*, „seam“). Die Erklärung bei Muh. *خاط خياطة متلزمة في الغاية* (Bel. hat nur „coudre“) stimmt mit meiner Erklärung von *دِرَازَة* so ziemlich überein. Der Stamm *دَرَز* (Krem. Beitr. I, 56), der sich sonst nirgends findet, scheint nach der dort gegebenen arab. Erklärung einen etwas verschiedenen Sinn zu haben<sup>1)</sup>. *دَرَز* „nähen“ ist wohl nur ein Verb. denomin. vom pers. *دَرَز*, und demnach als ursprüngliches Fremdwort von dem arab. *دَرَز* (Imp. *a*), „die Güter der Welt geniessen“, ganz zu trennen. Von jenem *دَرَز* ist wohl nun auch *طَرَز* (bei Dozy neben dem gewöhnlicheren *طَرَز*), sticken, „broder“, nur eine weiter arabisirte und späterhin (vielleicht mit Anlehnung an das arab. *طَرِيز*, schön werden, fein gekleidet sein) in der Bedeutung etwas differenzirte Form. Bergg. (s. v. *couture*) schreibt sogar: „*طَرِيز تطريز*“ vulg. *derz*, *tedríz*“. Diese ursprüngliche Identität der beiden Stämme *دَرَز* und *طَرَز* scheint auch Krem. (l. c.) bei der Übersetzung von *تدريز* („das Einsäumen und Steppen der Kleider“) vorgeschwebt zu haben, da der Zusatz „und Steppen“ (= *طَرِيز*) in der angeführten arabischen Erklärung (vgl. die Note unten) keine besondere Begründung findet. Wie dem auch sei, heutzutage ist jedenfalls *دِرَازَة*, *couture à petits devant-points*, von *طَرِيز*, *broderie*, *طِرَازَة*, *art de broder* („*métier de brodeur*“, Dozy) ganz getrennt.

<sup>1)</sup> *يعنى بالتدريس كَف دروز الثياب فانها كانت تُشَلّ شَلَا* (vgl. das im Texte folg. W. *شلالَة*).

شَلَالَة *š(e)lāle* [Syr., Äg.]<sup>1)</sup>, das Nähen mit grossen Vorderstichen, wie beim Fälteln, Krausziehen u. dgl.

Dieses Wort findet sich bei Bergg. (s. v. *couture*, *point*) ohne alle Erklärung, bei Muḥ. aber mit „Zusammennähen, Zusammenheften<sup>2)</sup>“, und schliesslich bei Lane, richtig aber zu allgemein, mit „the act of sewing slightly“ erklärt. Vgl. unten سَرَج.

حَنَسَرَة *ḥanšara* [Äg.]: „wie *šellāle*, aber mit engen, feinen Stichen (*beruras rufajja'a*)“; demnach = syr. دَرَاة; — f. i. d. Wb.

تَنْبِيت *tembīt* [Syr.], نَبَات [Äg.], das Nähen mit Hinterstichen (*arrière-points*); — نَبَاة, تَنْبِيتَة, a) Hinterstich; b) Naht mit Hinterstichen.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb. — Bel. und Dozy (nach Boct.) übersetzen نَبَات, تَنْبِيت mit „*contrepointer*, *piquer*“. In Dam. heisst jedoch „steppen“ (eine Bettdecke u. dgl.) immer ضَرْب, تَضْرِيب. Bergg (s. v. *point*) hat تَنْبِيتَة neben شَلَالَة ohne Erklärung. Dozy (nach Boct.) hat auch نَبَاة „*couture*, *rang de points à l'aiguille*; *arrière-point*, *rang de points sur une couture*“. Aber die spezielle Bedeut. „Hinterstich“ muss doch dem Leser etwas unsicher erscheinen, da die auf die kursiv gedruckten Wörter folgenden Erklärungen nur den einfachen Sinn von „Naht“ geben.

سَرَج, (mit dem Faden) heften, anschlagen, faufler; süddeutsch trakeln (schwed. „*träckla*“).

So auch bei Bergg., Bel. und Muḥ. — Dozy (nach Boct.) giebt hingegen die beiden ganz verschiedenen Bedd. „*rabatre* (*une cou-*

1) In meinen Aufzeichnungen aus Äg. steht, wahrscheinlich infolge eines Hörfehlers, شَلَالَة *šellāle*, aber ein bildlicher Zusammenhang mit شَلَال „Stromschnelle“ (bei Kazim. unrichtig شَلَالَة), wäre doch nicht ganz undenkbar.

2) الشَلَالَة عند الخياطين ان يُصَمَّ الطاق من أثواب النى طاق 2) آخر ويخاط بعضهما ببعض من طرفيهما ليوصل احدهما بالآخر

ture“), d. h. eine Naht „kappen“, und „surjeter“ mit dem Zusatz: „c'est vulgaire pour شرح Muḥ.“, erwähnt aber nicht die ganz abweichende Erklärung desselben *خاط خياطة متباعدة*. Für „faufiler“ hat Boct. nur *شئل*, das in diesem Sinn sich nirgends findet, (aber wohl *شئل* bei Bel. und Wort.) — Die vulgäre Form *سرج* statt *شرح*, lässt sich wohl zunächst aus der syrischen, besonders im An- und Auslaute häufigen, erweichten Aussprache von *ج* (ungefähr wie *ش*) und der dadurch bewirkten Dissimilation des ersten Zischlautes erklären, aber auch aus Äg. habe ich das Wort *تسريج tesrîg* mit demselben Sinn verzeichnet. Möglicherweise könnte hier auch eine volkstümliche Anlehnung an *سرج* (schrifar. *أسرج*) „satteln“ vorliegen.

*لفق* [Syr., Äg.], überwendlings nähen, surjeter; *لفقة lef'a*, überwendliche Naht.

Die Erklärungen in den Wb. — Muḥ. *ضم إحدى الشقتين* *الى الآخر فخطهما*, Kazim. Bel. „coudre bout à bout deux morceaux — lassen die besondere Art und Weise des Zusammennähens nicht erkennen. Daneben geben Dozy (nach Boct.), Bel. und Nof. 149 auch die Bedeutung „ourler“ (vgl. unten *لقط*), Bergg. hingegen „border“ (s. v.). — Für *لفقة* geben die Wb. nur den Sinn: Breite (eines Tuches), *lé*; Bergg. allein führt es unter dem Wort *Couture* an, aber ohne nähere Erklärung.

*لقط* säumen, ourler; *لقطة la'ta*, Saum.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb. Das allgemeinere, in Äg. wie auch manchmal in Dam. gebräuchliche Wort für „säumen“ ist *كف* (*كفافة* Saum), in Algier hingegen nach Ben Sed. *خرز*, nach Beauss. *برم* (nach Cherb. auch *عطف*); vgl. unten *برامة* und *غبانة*; — *كفافة مقلوبة*, eingebogener Saum (so dass die Naht nicht sichtbar ist).

*منطقة manṭa'a*, (nach meinen Aufzeichnungen aus Syr.) „=

*tembite*, mit gröberem Stichen“ (vgl. oben تنبيت); (nach denen aus Äg.) „= كفاة, mit grossen Stichen“ (vgl. das vorhergeh. Wort).

Dieses i. d. Wb. f. W. *manṭa'a* ist vielleicht mit dem schriftar. *منطقة*, ceinture, bande de broderie (s. bei Dozy), identisch.

*برامة*. Anstatt eines gewöhnlichen Saums (*kefáfe*, *la'ta*) wird manchmal eine *b(e)ráme* gemacht, d. h. man rollt (*يبرموا*) den Rand des Zeugs einwärts und macht darüber eine *lef'a* (s. oben لفق); so immer mit den *t(i)ráf'*) einer *miláje* (bunter, baumwollener Überwurf für Frauen und Mädchen), oft auch mit denen eines Schleiers u. Ähnl.

Zu der Bedeut. des i. d. Wb. f. W. *برامة* vgl. oben لقط.

*دك* *dekk*, das Einnähen einer Schnur (*فتيل*, vgl. oben *بريمة*) in das Zeug, das Überziehen einer Schnur mit Zeug.

Diese specielle Bedeut. geht aus der allgemeineren i. d. Wb. f. Bedeut. „(etwas) in einen engen, langen oder tiefen, Raum einstecken“, hervor. Derselbe Sinn liegt auch den bei Dozy (s. v. *دك*) angeführten Bedd. „glisser, couler adroitement; charger, bourrer une arme à feu; Lane „fill up (a well) with earth“; Beauss. „enfoncez avec la main, bourrer (un sac), fourrer (en prison *في الحبس*) wie auch den bekannten Bedd. der Wörter *دكة* *dikke*, lacet, und *دكك*, passer le lacet dans la coulisse du pantalon, zu Grunde <sup>2</sup>). Denselben Sinn hat *دك* auch in *دك*

1) So (schriftar. *أطراف*) heissen die lose herabhängenden Enden der Kettenfäden eines Gewebes. Die schriftarab. Pluralform *أفعال* geht vulgärarab. sehr häufig in *فعال* über. Aus sprachwissenschaftlichem Gesichtspunkte könnte jedoch die letztere Form als die ursprünglichere betrachtet werden.

2) Demnach wäre vielleicht *دكة* und nicht, wie allgemein angenommen wird, *تكة* die ursprünglichere Form dieses in solchem Falle echter arab. Wortes. Die arab. Wbb. halten *تكة* für ein Lehnwort unbekannter Herkunft (vgl. Lane s. v. und Fränk. 5), und in Kairo sagte man mir ausdrücklich, dass *tekke* (so wurde immer das schriftar. *تكة* ausgesprochen), die allein richtige Form sei „*fi-l-luṣa*“, *dikke* in diesem Sinn gehöre hingegen nur dem ‚*ʿorf el-ʿamme*‘ an und bedeute *fi-l-luṣa* „Bank“

الطواطي, Überzug der langen, schmalen Matratzen im *livān* 1).

نمر *nammar*, mit Namen oder Ziffern zeichnen, märken (Taschentücher u. dgl.) — eine europäische, noch keineswegs allgemeine Sitte.

Diese i. d. Wb. f. Bedeut. ist (wie auch das etwas ältere نمر numeriren) natürlich denomin. von dem schon vorher eingedrungenen Fremdworte نمرّة *numra*, Nummer, und hat mit dem arab. نمر tigern, tigrer, nichts zu thun.

تقشط *ta'sit*, das stellenweise Annähen des Futters an das Oberzeug eines grösseren Kleidungsstückes (eines *'umbāz* u. dgl.), um der Verschiebung des ersteren in der Wäsche vorzubeugen.

Die Erklärung dieses Wortes bei Dozy (nach Muḥ.) bedeutet nur so viel wie „anschlagen, faufler“, und die Behauptung, es werde das *ta'sit*, sobald dies Kleidungsstück ganz fertig ist, weggeschafft, hat gewiss keine allgemeine Gültigkeit.

تضيب *'adīb*, lange, gerade Naht (vgl. صفة im Abschnitte „Kleider“).

Diese Bedeut. f. i. d. Wb.

عيب *'ēb* [Äg.], Pl. عيوب, die Kehrseite, linke Seite, einer Naht.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb.

عوجة *'ewwega* [Äg.], krummer, wellenförmiger oder schlan-

(schriftar. دَكَّة, vulgärar. auch in diesem Sinn *dikke* „lange Holzbank“; vgl. Fränk.

188, wo دَكَّة ein Druckfehler für دَكَّة ist).

1) Das i. d. Wb. f. W. طواطيّة *tutāje*, Pl. طواطي, bezeichnet die Matratzen, welche auf der die drei Wände des *livān*'s entlang laufenden *ḡuffe* (Steinbank), oder wenn keine *ḡuffe* vorhanden ist, auf dem Fussboden an den Wänden entlang liegen. Über diese ziemlich dünnen und harten *ṭawṭī* werden gewöhnlich andere, dünnere, aber sehr weiche Matratzen oder eher dicke Bettdecken (*ijzās*, f. i. d. Wb.) gelegt, aber wenn keine *ijzādāt* da sind, werden die *ṭawṭī* des Aussehens wegen mit einem Überzuge (von *jemenī* od. dgl.) versehen.



genartig gewundener Rand (einer Näharbeit, eines Kleides, wie auch anderer Dinge, z. B. eines Tellers).

Das Wort findet sich unvokalisirt bei Dozy in anderer Bedeut. *biais*, *détour* (nach Boct.), *bosse* (nach Payne Smith).

**مقبيل** *ma'bil*, der schmale Rand, womit das passend zugeschnittene Stück Zeug das auf dem Körper genommene Mass wegen der Naht überschreiten muss („زيادة من شان الكياطة“), Saummass, schwed. „sömsmån“. Derselbe Begriff wird manchmal auch einfach durch **خياطة** ausgedrückt.

Das Wort **مقبيل** wie auch jene spezielle Bedeut. des Wortes **خياطة** f. i. d. Wb. Wenn das *ma'bil* zu knapp zugemessen worden ist, geht die Naht auf (**يبتلص**), eine Bedeut. des Stammes **مَلَص**, die i. d. Wb. f. Vielleicht ist doch hier richtiger **يبتلص = يتملص** zu schreiben (vgl. Lane s. v.)

**خرم**, sticken, broder, und zwar so, dass das Zeug ganz durchlöchert wird; wie z. B. an den Broderien (*tahrim*, Pl. — *ât*, seltener *taharim*) auf Damenunterkleidern; **تخريم** bedeutet übrigens auch „Spitzen“.

Nur Bel. (und nach ihm Wahrm. und Wort.) giebt für **خرم** die Bedeut. broder (wie auch für **تخريم** broderie; dentelle) ohne jedoch den speziellen Sinn zu erwähnen. Bei Dozy hat nur **تخريمة**, nicht aber **تخريم** die Bedeut. „dentelle“. Übrigens bezeichnet **مخرم** nicht nur brodé, ciselé, sculpté, wie in den Wb., sondern jede Art von „durchbrochener Arbeit“, z. B., **ورق م'**, (in zierlichem Muster) durchlöchertes Papier; vgl. auch unten **شاعل روحه**. — Das allgemeine Wort für „sticken, broder“ ist bekanntlich **طرز** (nach Dozy auch **طرز**, s. S. 276 oben), besonders für alle Arten Stickerei in Stickrahmen, **نول** (Fränk. 94), oder genauer *nöl tatrız* <sup>1)</sup>, oder auf Stramin (*marke*, s. oben). Daneben wird auch das aus dem pers. Subst. **زرکش** („goldge-

1) In Äg. öfter **منسج** *menseg* genannt, wie denn auch der Ausdruck *turl menseg* als synonym mit *tatrız* gebraucht wird.

sticktes Zeug“) arabisirte Verb زكش<sup>1)</sup> (nebst زكاش, broderie) viel gebraucht, seiner Ableitung gemäss besonders für Stickereien mit Silber (بفضة *bəfadda*), mit Gold (بقصب *bə'asab*), oder mit Goldfitter (ببرق *bəbar'*).

شغل الطارة *šurl ettāra* [Äg.], Stickerei mit (am häufigsten gelber) Seide auf weissem Baumwollenzeug (*bafta*, vgl. unten), das in einen runden Stickrahmen (*tāra*) gespannt wird.

F. i. d. Wb. — Zu dieser Arbeit wird eine eigene, sehr grosse Nadel (oder Ahle), مخرز *muhraz*, gebraucht.

مضربية *mudarrabiye*, 1) eine Art Applikationsarbeit, wo das Zeug auf feine, auf das Futter gelegte, Fäden, welche ein Muster (Arabesken u. dgl.) bilden, gesteppt wird; 2) Kleidungsstück mit jener Arbeit verziert, nämlich: a) kurze Damenjacke, gewöhnlich von weisser Seide; b) kurze Seidenjacke für Männer, in der Form eines gewöhnlichen *dāmīr*; c) (am häufigsten) weiter, knielanger Rock von heller Seide für Männer, welcher über dem *'umbāz* getragen wird.

Das Wort findet sich bei Dozy, aber nur mit der Bedeut. (nach Boct.) „veste en soie piquée“; etwas genauer bei Landb. 400. Zu der ursprünglichen Bedeut. vgl. ضرب „steppen“ (s. oben تنبيت), مضربة, Matratze, s. Dozy) und das folgende:

ضرب بيسمار, heften, capitonner (eine Art Tapezirerarbeit an Sofas, Lehnstühlen, Wagenkissen u. dgl.). „Le capiton“ heisst (wegen seiner nagelähnlichen Form und Anwendung) *mismār* („Nagel“, Fränk. 89) und die Arbeit شغل مسمار oder تضريب بيسمار.

Diese Bedd. f. i. d. Wb.

تحرير *tahrīr* [Äg.], Pl. ات — und تحارير, Stickerei in Seide (an Kleidern); مكرّر بقطانة [Syr.], mit seidener Posamentirarbeit verziert.

1) Kommt sowohl in der Aussprache wie in der Schrift in sehr vielen, bei Dozy ehelnden, Varianten vor, wie سرکش, سرکس, شرکش, شرکس, جركش, جركس.

Diese Bedeut. des Stammes حَرَّرَ „mit Seide(nstickerei) verziern“ f. i. d. Wb. Denselben Sinn hat مَكْرَرٌ in dem Ausdruck خطائى مَكْرَرٌ<sup>1)</sup> (bei Bergg. s. v. étoffe mit „taffetas à fleur“ übersetzt) und wahrscheinlich auch in den Beispielen bei Dozy (s. v.), wo er es mit „soyeux (fin et doux au toucher comme la soie)“ übersetzen will. — قَيْطَانَةٌ<sup>2)</sup> ist „Schnur, Schnürchen“ (cordoñnet), zum Unterschied von dem ebenso oft zur Verzierung verwendeten شَرِيْطٌ (شَرِيْطَةٌ), Band, Tresse, Galon<sup>3)</sup>. Über zwei andere Arten von Schnüren s. oben بِرِيْمَةٌ.

مُجَفَّرٌ *mügeffar*, mit Stickereien in weisser oder bunter Wolle auf weissem *sás* (Musselin, Mull) verziert, wie z. B. an Fenstergardinen. Ist die Wolle bunt, so heisst solche Arbeit *mügeffar aslama*.

Bei Dozy (nach Muḥ.) wird مَجْرٌ mit „écheveau de coton“, bei Bel. mit „fils de coton minces“ wiedergegeben. — Das Fremdwort *aslama* ist vielleicht mit dem türk. أَشْلَمَه „geimpft, gepfropft“ zusammenzustellen.

طَرَقٌ *tar'*, Stickerei mit vergoldetem Silberfitter u. dgl. auf Seide oder auf شَغَلٌ سَعْدَانٌ (s. unten).

Zu dieser i. d. Wb. f. Bedeut. vgl. طِرَاقٌ, plaque de fer (bei Bel.) und مَطْرَقٌ, bariolé (bei Dozy).

شَغَلٌ قَصَبٌ *şuḥl 'aşab* oder auch halb türk. شُ' التون *s. al-tün*, Goldstickerei auf Kleidern und Stoffen. — F. i. d. Wb.

اصْطَوْفَةٌ *astófa*, mit farbiger Seide, Silber und Gold gestickt (von Stoffen gesagt), zum Unterschied von شَغَلٌ إِسْتَنْبُولِيٌّ, ganz mit Gold gestickt.

Dieses Wort, das in Dam. nunmehr selten geworden ist,

1) خطائى „chinesisch“, ist eine Art Seide (vgl. Dozy s. v.)

2) Über Ableitung und Aussprache von قَيْطَانَةٌ (in Dam. immer قَيْطَانَةٌ) s. Fl.

I, 37, V, 32, und vgl. Mikl. I, 86, Nachtr. II, 140; Meyer 117. — Zu شَرِيْطٌ vgl. Dozy s. v.; Zenk. s. vv. „شَرِيْطٌ arab.“ und „شَرِيْطٌ türk.“; Mikl. II, 166, Nachtr. II, 42.

bedeutet sonst nach Nof. 150 und Dozy (nach Boct.), bei Beiden ohne Vokale, „lustrine“, nach Krem. Beitr. I, 89 „إسطوفة“ (aus dem ital. stoffa), eine Art Seidenzeug“, wogegen Cad. 102 „استوفه“ *estoufah*, de la brocatelle“, und Mal. 139 „اس“ brocatel, اس حبر, silk brocatel“, mit meiner Erklärung näher übereinstimmen.

كتفة *kitfe*, Stickerei in Seide oder Gold auf den Schultern oder um den Hals eines Mantels (oder eines anderen Kleidungsstückes).

Dieses Wort, dessen eigentliche Bedeut. natürlich „Schulterstück“ ist, findet sich sonst nur in der Bocthor'schen Übersetzung von jambon *مصلحة خنزير* كتفة (bei Dozy s. v.). Zu der oben gegebenen Bedeut. vgl. شال كتفي (bei Dozy nach Boct.) „châle à palmés des deux côtés avec bordures (كنار) et des coins (شربة بالقراني)“, wo كتفي ein N. rel. von كتفة im obigen Sinn ist.

شربة *serbe* Pl. *šerbât*, jede Verzierung (in der Näharbeit, der Weberei oder sonst), die einer „Scherbe zum Trinken“ (d. h. einem Krug mit langem, engem Hals) mehr oder weniger ähnlich sieht, wie z. B. a) die Stickereien auf dem Rücken einer *milâje* oder auf der Brust eines *dâmir* für Frauen; b) die gewöhnlichen Perlmutterverzierungen auf dem Kleiderkasten (*šandûk*), die wir doch eher schneckenförmig nennen würden.

Die bei Dozy gegebene Bedeut. dieses Wortes, „le dessin sur le dos d'une *abâje*“ (nach Muh.) und „شربة بالقراني, coins d'un châle, fleurs dans les coins“ (nach Boct.), ist einerseits zu eng und andererseits zu allgemein und unbestimmt.

عربانة *arabâne* (?), 1) Stickerei mit gelber Seide auf weissem Baumwollenzug; 2) ein Stück weisses, auf diese Weise verziertes, Baumwollenzug (zu einem *izâr*, einer *leffe* u. dgl.); (ع) هندي und (ع) مكاري sind gut, حلي aber schlecht, weil die Farbe in der Wäsche ausgeht.

Die richtige Form dieses i. d. Wb. f. Wortes ist sehr unsi-

1) Plur. von قرنة, coin; s. Dozy s. v. und vgl. weiter das im Texte folg. Wort شربة.

cher, da es an einer anderen Stelle in meinen Aufzeichnungen als 'arabānī (? اغباني) auftritt. Hängt es mit عربة „Wagen“ oder mit غبانة (s. unten) „Einschlag, rempli“ zusammen?

تاج *tāj*, Pl. تياج, (eigentlich „Krone“, dann aber auch) dreieckige Verzierung auf dem Kopfstücke einer *milāje*.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb. — Eine *milāje* hat ein bis drei *tijāj*; vgl. auch die zwei folg. Wörter.

قلم *'alam*, breite, mit Gold- oder Messingdraht gestickte Borte am unteren Rande einer *milāje*.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb.

سيح *siġħ* (Sing. سيم nach Muḥ.), lange, schmale Streifen von Gold- oder Messingdraht, welche in der Längenrichtung des Kleidungsstückes (einer *milāje* u. ähnl.) gehen.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb. Nur bei Muḥ. und Bel. findet sich für سيع (Pl. سيع و أسياح) eine ähnliche Bedeut. „الكساء المخطط“, „vêtement rayé“, angegeben. Zu der Pluralform سيع für أسياح vgl. die erste Note auf Seite 279.

بقعة *bö'ge*, türk. بوغچه, pers. بقچه, 1) ein Tuch, ein Stück Leinwand, eine Serviette (od. dgl.), um etwas darein zu legen; 2) in eine Serviette eingelegte Sachen (Wäsche u. dgl.), Bündel, Paket (vgl. Dozy s. v.; Mikl. I, 29 und Meyer 40); 3) Rosette oder ähnlicher, runder Zierat in der Mitte eines Tuches, eines gestickten Turbans (*bö'get leffe*), einer Strohmatten (*b. ḥašīra*) u. s. w.

Aus der letzten i. d. Wb. f. Bedeut. ergibt sich wohl auch die Antwort auf die Frage bei Dozy (s. v.), „en quel sens“ das Wort بقعة in der Erklärung bei Muḥ. (والبقعة عندهم) (أيضا البقعة) zu verstehen ist, nämlich als das, was auf der Oberfläche einer Sache gegen die Umgebung absticht, wie der gestickte Zierat in der Mitte auf dem Grunde eines Stoffes, ein Fleck (بقعة oder in der vulgären Sprache بقجة) oder irgend ein auf der oberen Seite eines Tuchs angebrachtes Merk-

zeichen. Damit stimmt nun auch die nur etwas zu enge Erklärung von بقعة (resp. بقجة) als „astérisque“, welche Dozy in den „Additions“ zum ersten Teil (S. 860, 6), sich auf einen Ausdruck bei Muḥ. (s. v. زهر) stützend, etwas zweifelhaft giebt.

برودة *bróde* (franz. *brodé*), gestickte Sachen, Broderieen, Spitzen, aus Europa importirt; z. B. تشتغل برودة, machst du Geschäfte in Broderieen? — F. i. d. Wb.

ركامو *rékámo* (ital. *ricamo*), weisse, europäische Maschinenstickereien, gewöhnlich einfacher und billiger als die meistens einheimischen, mit der Hand verfertigten *tahrimát* (s. oben خرم). — F. i. d. Wb.

تنتنة *tentana* (türk. *tentela*, *dentela*, aus franz. *dentelle*) aus Europa importirte Spitzen.

Die Form دنتيلة f. i. d. Wb. — Nof. 150 hat دنتيلة und Sal. 21 دنتيلة *tantèla*.

فتل *fell*, Fransen, von den lose herabhängenden, zu je drei (oder mehreren) zusammengeflochtenen Endiäden (*tiráf*) eines Gewebes gemacht.

Zu dieser i. d. Wb. f. Bedeut. vgl. فتول *frange*, bei Dozy und Beauss.

تخميلة *tahmíle*<sup>1)</sup>, (eigentlich „das Fransenmachen“, gewöhnlich aber) Fransen mit kleinen Troddeln an den Enden.

Dieses i. d. Wb. f. Wort zeigt, dass der Stamm خمل, neben den bei Dozy und (ziemlich verschieden) bei Beauss. gegebenen Bedd., auch denselben hat wie أخمل bei Bel.: „mettre des franges à“. Ausser dieser Bedeut. der Formen II<sup>2)</sup> und IV

1) Oft auch *tahmíle* ausgesprochen, wie sehr häufig *muḥmal* für *muḥmal* (schriftl. ماحمل), Sammt.


2) Nur Beauss. hat ein Wort تخميلة als Nom. act. von خمل mit der Bedeut. von „soulever (un adversaire) de terre et le renverser“, wo jedoch خمل nur eine verstärkte Aussprache von حمل zu sein scheint.



dieser i. d. Wb. f. Bedeut. vgl. ausser den beiden in der Note (nach Muḥ.) angeführten Bedd. von **شكّل** auch: **تشكّل**, se parer de fleurs, **تشكيلة**, bouquet de fleurs de différentes couleurs, bei Bel. und Dozy (nach Muḥ.), und **شكلة** *sakle* (im Abschnitte „Kleider“).

**برمقة** *berma'a*, eine am Rande eines Kleidungsstückes (z. B. an der unteren Kante auf den Ärmeln eines *dámir*) zur Verzierung wellenförmig angebrachte Schnur.

Dieses i. d. Wb. f. W. ist vielleicht ein sowohl auf arab. **برم** als türk. **بورمق** zurückzuführendes Zwitterwort; vgl. Fl. I, 12: „en général la racine arabe **برم** et ce verbe turc se sont entre-mêlés dans l'arabe vulgaire“.

**صف العسكر** *šaff el-askar* („Soldatenreihe“), eine Art Verzierung mit Schnürchen (ganses), gewöhnlich mit dem Stoffe des betreffenden Kleidungsstückes überzogen (**فتيل ملبس بالقماش**), in der Form von  od. dgl.

Die Arbeit daran heisst **'atf** (**'atf?**) und die fertige Arbeit **šaff el-askar ma'túf** (**ma'túf?**). — Ob hier der Stamm **تطف** oder **عطف** vorliegt, kann ich jetzt nicht mehr entscheiden. In meinen Aufzeichnungen steht an einer Stelle **'atf** (**ma'túf**), an einer anderen dagegen **'atf** (**ma'túf**)<sup>1)</sup>. Ist es **تطف**, so hat dieser Stamm hier einen seiner gewöhnlichen intrans. Bedeut. „marcher d'un pas serré“ entsprechenden, i. d. Wb. f. transit. Sinn, „serrer (les rangs)“, während **عطف** hier wohl nicht, wie in der grammat. Kunstsprache, „joindre“, sondern eher „plier, tourner“ (vgl. **عَظَف**, *coude*, *angle*) bedeuten würde.

**زمة** *zemme*, 1) Nom. act. (eig. N. vicis) von **زَم** in der Bedeut. „fälteln, krausziehen, froncer“, zum Unterschied von **ثني** (oder **كشكش**), „falten, plisser“; 2) ein besonderer Streifen Zeug, ge-

1) Diese Verschiedenheit darf nicht so sehr Wunder erregen, da an manchen Orten Syrien's das **ع** bekanntlich oft so schwach artikuliert wird, dass eine Verwechslung zwischen 'Ain und Hemza leicht möglich ist.



fältelt und auf dem Kleide zur Verzierung angenäht; 3) Zugschnur, cordon de coulisse, immer schmal und rund, zum Unterschied von der gewöhnlichen *دكة* (*dikkaet libás, dikket sirwól* u. s. w.), die aus einem breiten Band oder am häufigsten aus einem mehrere Centimeter breiten, an beiden Enden mit bunter Stickerei verzierten Streifen von dünnem, weissem Zeug (*sás* u. dgl.) besteht, z. B. *زمة ياقة*, Zugschnur im Halsstücke eines Hemdes, *زمة كيس*, Zugschnur eines Beutels (Äg. *مزر كيس* *mezarr kis*; vgl. Dozy s. v. *مزر*).

Das Wort *زمة* f. i. d. Wb. — Die oben angegebene Bedeut. von *زَم*, „fälteln“, an welche sich die Bedd. 1) und 2) von *زَم* zunächst anschliessen, findet sich nur angedeutet bei Muḥ., dessen Erklärung: *ومنه<sup>1</sup> قول العامة زَم الخياط الثوب أي شد* Dozy etwas ungenau mit „rétrécir (un habit)“ wiedergibt, da es sich hier eigentlich nur um eine besondere Art und Weise der Verengung handelt<sup>2</sup>). Zu der Bedeut. 3) von *زمة* vgl. *زمامة*, *zemdme* (Dozy schreibt nach Boct., vielleicht richtiger, *زمامة*), die Zugschnur, womit die beiden Beine der Damenunterhose (*igrén es-sintiján*) unter den Knien zugezogen werden; anders bei Dozy nach Muḥ. — Zu dem allgemein bekannten Worte *دكة* bemerke ich nur, dass die gewöhnliche *dikke* (der Beinkleider) immer in einem besonders dazu hergestellten Schnürzug (*بيت دكة*, coulisse, in Äg. auch *باكجة* *bákije*<sup>3</sup>) genannt) läuft, was in der langen Be-

1) D. h. *زَم* = *شد*, zusammenziehen.

2) Vgl. die Fortsetzung bei Muḥ. *وزم شفتيه صيقهما كما يزَم الثوب* (bei Dozy richtig: *contracter les lèvres*), wo aus dem Zusatz *الثوب كما يزَم* deutlich erhellt, dass der Sinn in beiden Fällen ganz derselbe ist.

3) Dieses Wort findet sich bei Krem. Beitr. I, 23 mit der Bedeut. „Bogengewölbe“ und II, 62 unter dem synon. *نَيْقَق* mit dem, dem oben gegebenen sehr nahestehenden, Sinn „Hosenband“. Nach der Bemerkung Kremer's an letzterer Stelle und Anhang 74 ist *باكجة* in der ersteren Bedeut. (nicht aber in der letzteren) vielleicht nur eine Umstellung von *باتكة*, ein auch in Dam. ganz gewöhnliches

schreibung bei Dozy, Vêt. 95 ff. <sup>1)</sup> nicht erwähnt ist. Hingegen wird die **دكة حبر**, die zum Einstecken der Zipfel des *izâr* (weisser Überwurf für Frauen) dient, natürlich ohne einen Schnürzug einfach um den Leib gebunden, und heisst deswegen ebenso oft *'amtet izâr* (vgl. unten **قمطة رقمة** im Abschnitte „Kleider“). — Das Wort **ياقة** (türk. **يَقَا**, s. Mikl. I, 78) bedeutet zuerst eigentlich nicht Kragen, collet (s. Dozy), sondern „le tour du cou“, oder wie Dozy (nach Boet.) richtig hinzufügt „la partie du vêtement autour du cou“; daher auch die i. d. Wb. f. Ausdrücke **ياطية** oder **يا فاتكة** von einem vorne tief ausgeschnittenen Frauenkleid, und **يا شالكة** oder **يا مقورة**, wenn das Kleid ringsum rund ausgeschnitten ist, so dass der ganze Hals mit den Schultern sichtbar wird. Ferner bedeutet **ياقة** auch den niedrigen, aufstehenden Kragen im Gegensatz zu dem zurückgekrämpten, **قبة**, welches letztere Wort in Beir. auch „loser Hemdenkragen, faux-col“ bedeutet. Hiernach Dozy zu vervollständigen.

**مزميز** *müzemzem*, mit besonders gemachten Bauschen (bouillons, poufs) verziert, z. B. **كمام مززمة**, Puffärmel; **تنورة مززمة**, robe à bouillons.

Die Bedeut. dieses i. d. Wb. f. Wortes schliesst sich der oben erwähnten von **زم** genau an, da jene Verzierungen eben durch das Krausziehen (Zusammenziehen des Zeuges) hergestellt werden.

**نغيش** *nerés*, 1) eine Art Krausziehen, froncement, die auf die Weise geschieht, dass ein Faden zuerst mit weiten, wellenförmigen Stichen durch den Stoff gezogen und dann fest zu-

---

Wort; vgl. Dozy s. v., wo zu der Bedeut. „grand magasin“ auch „étale“ nachzutragen ist. Beide Formen finden sich jedoch auch bei Landb. 47 mit dem Sinn „petite étale“. **باكية** in der Bedeut. „coulisse“ findet sich sonst nur bei Cad. <sup>1</sup> 99.

1) In seinem Lex. findet sich **دكة** nicht, sondern nur **تكة** mit Verweisung auf Vêt. 95. Die Form mit **د** (wozu vgl. die Note 2 auf S. 279) ist jedoch nicht nur in Ag., wie Dozy meint, sondern auch in Dam. und, so viel ich weiss, in ganz Syrien allgemein gebräuchlich.

gezogen wird; z. B. am unteren Rande eines Frauenrockes, eines Sofaüberzuges u. dgl.; 2) ein besonderes Stück des Stoffes, auf jene Weise krausgezogen und zur Verzierung angenäht. — F. i. d. Wb.

**كوى ملاقط** *kawī mlā'iq*, Falten an Wäsche, mit einer langen, schmalen, heißen Zange gemacht, „Tollfalten“. — F. i. d. Wb.

**كشكش** *keskes*, Falten unten an Frauenröcken, in der Längsrichtung des Rockes angebracht, Plisséstreifen, in Äg. auch **بليسة** *blisé* genannt.

Die wenig zutreffende Erklärung bei Muh. **الكشكش ما يخطا** *hat schon Fl. V, 77* mit Hinweisung auf Bel. **كشكش ومكشكش**, *bordure plissée, plissure, draperie*, teilweise berichtigt. Die WW. **كش** und **مكش** sind jedoch nicht synonym; Huart 78 hat richtiger: **مكشكش** [von David 198 verbessert in **مكشكش**], *plissé, froncé, en terme de couture*. — Das Wort **بليسة** f. i. d. Wb. — Das allgemeine Wort für „falten“ (plisser) ist **ثنى** *tennā*, eine Bedeut. die i. d. Wb. fehlt. Dozy giebt (nach Boet.) nur die erste Form **ثنى** in diesem Sinn, aber in Dam. bedeutet der Grundstamm **ثنى** nur plier, ployer, nicht plisser (en terme de couture). Die Falte heisst **ثنية** *tanīje*, Pl. **ثنائى** *tanār*<sup>2)</sup>.

**غبانة** *rabāne*, Pl. **غبائن**, 1) eine Naht an den Seiten oder sonstwo an der Taille eines Frauenkleides, wodurch sich jene dem Körper besser anschmiegt; 2) = **غبنة** *rabne*, Einschlag, rempli (Falte in der Querrichtung des Rockes, um das Kleid später länger machen zu können).

Für **غبانة** f. diese Bedd. i. d. Wb., und für **غبنة** findet sich der obige Sinn nur bei Bel. (und nach ihm bei Wahrn.);


1) Bei Dozy etwas zu kurz mit „galon“ wiedergegeben.

2) Bei Dozy findet sich ein **ثنية** (ohne Vokalisation und Pluralform), pli, und ein **ثنيا**, Pl. **ثنيا**, mit ganz anderen Bedeutungen. Sal. 16 hat: **الطيبات** *el-taiâte*, **الطيبات** *el-taiâte*.

vgl. bei Dozy **غبن** remplier (und, wie auch bei Nof. 149) ourler.

**كرنيش** *kurnés, kornés*, 1) [Äg.] in der Zimmerei und Tischlerei: a) Leiste, Einfassung an der Wand ringsum den Fensterrahmen (**حلق** *hal'*) in europ. Häusern; b) Rahmen, im allgemeinen, = **برواز** (vgl. weiter unten **بلواز**); c) die obere, hervorstehende Leiste auf einem Schrank, die eigentlich *rafrac* heisst<sup>1)</sup>; 2) [Syr.] eine Art Verzierung an feineren Damenkleidern aus einem langen, breiten, krausgezogenen oder quer gefalteten Streifen bestehend, der ringsum mit Spitzen garnirt ist.

Dieses Fremdwort (franz. corniche) findet sich nur Sal. 16 (ohne Transskription) als Übersetzung (neben „**كلفة** *kolfa*“) von „garniture“, und Sal. 23 (mit der Transskription „*cornèche*“) als Übersetzung von (dem architekton. Term.) „*filets*“.

**مقصص** *mü'as'as*, in kleine Zäckchen (*languettes*) auslaufend, „*languettirt*“; von Stickereien und anderen Verzierungen gesagt. — **تصقوصة** *'as'úša* oder *'asúša*, Pl. *'ús'diš* oder *'asáiš*, 1) kleines, zu einem bestimmten Zweck abgeschnittenes Stück, meistens von neuem Zeug; 2) Verzierung mit ausgeschnittenen Zäckchen unten an Kleidern, wie z. B. in der Form von  am unteren Rand eines *bánto*.

Diese Bedd. f. i. d. Wb. — **تصقوصة** (zu der Form vgl. Landb. 127) in der Bedeut. ad 1) unterscheidet sich einerseits sowohl von **خُرقة**, Lappen, Fetzen, Überrest<sup>2)</sup> (meistens von altem

1) Das Wort **رُفَرَف** oder **رُفَرَف** [Ag., Syr.] bedeutet ausserdem: 1) das über die Strasse hervorragende Dachgesims an orientalischen Holzhäusern; 2) Schirmdach über einem Laden; 3) Karnies am oberen Rand der Zimmerwand zwischen und unter den Enden der Dachbalken (*šubuḥ*, Pl. -*ál*); 4) Hutkrämpfe; 5) Mützenschirm, was auch *šemsije* heisst, und schliesslich nach Wort. Mulh. 696 **رُفَرَف** splash-board ([of a

carriage)“. Diese Bedd. der WW. **رُفَرَف** (رُفَرَف), **شِبِق** und **شمسية** f. i. d. Wb. Zu dem Wort **شِبِق** (türk. **چبِق**, **چبِق**) vgl. Fl. III, 3 und Mikl. I, 43, Nachtr. II, 98.

2) Das Wort **خُرقة**, das in diesem Sinn i. d. Wb. f. ist eine moderne Aussprache

Zeug) und شرموطة (äg. شرموطة, vgl. Landb. 127 und 133), Lumpen, schmutziger, zerrissener Fetzen; Wisch, als auch anderseits von dem allgemeinen Worte شقفة sa'fe (äg. حطة hetta, schriftar. قطعة), Stück von Brod, Fleisch, Glas, Holz, Zeug u. s. w. — Das i. d. Wb. f. Wort بانتو, بنتو wird unten im Abschnitte „Kleider“ erklärt.

خرج *ħarġ*, Besatz (zur Verzierung von Kleidern), Garnierung, Garnitur.

Die Erklärung dieses Wortes bei Muḥ. stimmt mit seiner oben (S. 291) angeführten von كشكش fast wörtlich überein, und wird auch bei Dozy mit dem hier ebenso wenig zutreffenden Worte „galon“ wiedergegeben. Ganz anders hingegen bei Bel.: „خَرَجَ pl. خروجة [bei Muḥ. خروج], furniture (boutons, fil, cordonnet etc.)“, und danach bei Wahrn. „Schneiderzuthat (Knöpfe etc.)“. Bergg. (s. v. garniture) hat: „خَرَجَ pl. خروجة garniture double de rubans au Mont Liban“. Das Wort *ħarġ* bezeichnet jedoch jede Art von Kleidergarnierung, sei es mit Spitzen, Stickereien, Falten, Fransen, Quasten, Posamentirarbeit od. dgl., z. B. كشكش 'خ', plissé صنارة 'خ', gehäkelte Spitzen (auf Damenunterkleidern, vgl. oben طوية). Beide Bedeutungen, „garniture“ und „furniture“ (auch diese ist bei Dozy nachzutragen), erklären sich leicht aus dem bekannten Sinn „(Extra-)Kosten“. (Vgl. Mikl. I, 72, Nachtr. I, 45, II, 124, und hierher gehört denn wohl auch alban. „hardže, Schnur, Band“, Meyer 147).

قالب 'alīb, Pl. قوالب, Muster zum Zuschneiden ('aṣṣ, oder besser tafṣīl).

des schriftar. خِرْقَة, mit dem neuen Pl. خُرُوق (statt schriftar. خَرِق). Kleine Kinder sind gewöhnlich nur in خُرُوق gekleidet, und jedes ihrer Kleidungsstücke heisst خِرْقَة. Vgl. Dozy s. v. خِرْقَة, wo die neue Form خُرُوق ans Schiap. Vocabulista und einem alten Gloss. arab. belegt wird. Zu der speciellen Bedeut. des Wortes *ħirka* in Ag. s. weiter unten das Wort ملس.

Diese Bedd. der WW. قالب und قَصْ f. i. d. Wb. — Der eigentliche Sinn des ersteren Wortes, der in den Wb. nicht mit hinreichender Genauigkeit angegeben wird, ist: „Form in konkretem Sinn“, d. h. jedes Ding, das dazu gebraucht wird, einem anderen Ding seine rechte Form zu geben; also z. B. nicht nur „eine straffe Haube, womit die Weiber ihrem Turban seine rechte Form geben“ (Fl. V, 43), sondern auch die hölzerne Form, auf welche die Männer ihren *tarbûs* oder ihren Turban des Nachts setzen, damit derselbe seine Form beibehalte, oder die kupferne Form, worauf die *kawwâin* (etwa „Fezbügler“<sup>1)</sup> in den Strassen den alten, formlosen Fez setzen, um ihm mit einem Bügeleisen („un coup de fer“) seine ursprüngliche Form wiederzugeben. So heisst auch das Innere („der Kern“) eine Kissens, einer Matratze, als das, wodurch beide ihre äussere, sichtbare Form erhalten, *'alib*. In diesen, wie in anderen Fällen bezeichnet 'ذ das von innen hinaus Formgebende, das von dem zu Formenden Um- oder Eingeschlossene, und zwar, glaube ich, ist dies der ursprüngliche Sinn des Wortes<sup>2)</sup>. Dann

1) Eigentlich heisst derselbe كَوَّاء طرابيش zum Unterschied von كَوَّاء بدلات, Kleiderbügler. Diese Bedeut. des Wortes كَوَّاء (sonst nur „grand insulteur“) f. i. d. Wb.

2) Nach Fl. (siehe Dozy s. v.) ist قالب = قالب das griech. κάλαπος [neugr. καλαπόδιον], pers. كَالْبَد, كَالْب, قالب, vgl. Fränk. 256; Mikl. I, 87, Nachtr. II, 140; Baist 47], dessen auch für das arab. 'ذ beibehaltene Bedeut. „Leisten“

demnach die ursprüngliche sein würde. Der Zusammenhang mit قالب (Inneres, Kern) ist jedoch wohl ein zu naher und unabweisbarer, als dass man ihn nur als volksetymologische Anlehnung betrachten könnte. In طوطاية, 'ذ, مخدّذ (s.

oben دك) ist قالب mit قالب fast identisch; so giebt auch Dozy (s. v. قالب und قالب) als ganz gleichbedeutend: „les formes qui reçoivent le sucre cuit“. Meiner Meinung nach gehört قالب zur Wurzel قلب

und bedeutet als *fd'il* ursprünglich „das das قلب (das Innere, den Kern, القلب) Bildende“. Aber später, als das griech. Lehnwort *kálab* „Leisten“ schon eingebürgert war, sind allmählich beide Wörter *k'alib* und *k'álab* zu einem Worte zusammenschmolzen, und zwar so, dass die Form des seinem Sinne nach allgemeineren arab. Wortes *k'alib* wohl auch bei dem Volke im speciellen Sinn des griech. Wortes (vgl.



schrieben, wird von Dozy mit dem echterab. *مِسْطَرَة*, jauge, équerre, identifiziert (vgl. Fl. II, 44 und Mikl. II, 129). In Alg. heisst das Wort nach Beauss. und Delap. 102 *مُشْطَرَة* *moch(e)thra*, in Tun. nach Ben Sed. (Suppl. 904) *مَشْتَرَاة* *mechterát*“.

*تَقْوِيرَة ta'wíra*, bogenförmiger Ausschnitt an einem Kleidungsstück, z. B. *يَاقَة 'ذ'*, um den Hals (s. oben S. 290), oder *كَمَام 'ذ'*, um die Armhöhle. Der erstgenannte Ausschnitt ist entweder *عَالِيَة 'ذ'*, hoher Ausschnitt, *ذ' فَاتِكَة*, weiter A., oder *ذ' دَوَز*, tiefer A.

Das Wort *تَقْوِيرَة* findet sich sonst nur bei Boct. s. v. *échancreure*. — Auch die folg. für denselben Begriff gegeben WW. bei Bel. Franç. (s. v. *échancreure*) *تَقْوِير* (*تَكْوِير* Heury) und Beauss. „*ثَوْرَة* pl. *ات*, *tour de cou d'une chemise, d'un gilet*“, sind bei Dozy nachzutragen. — *دَوَز dób* f. i. d. Wb.

*اِجْر ígr* (vulg. für *رِجْل*), 1) Fuss; 2) Bein; 3) Bein eines Beinkleides (*sírwál, libás, bántalón*); vgl. das folg. Wort.

Die Bedd. 2) und 3) f. i. d. Wb.

*زَاف záf* (mitunter *šáf* ausgesprochen), 1) Stoss (der breite Streifen Futter von festem, etwas steifem Zeug am unteren, inneren Rande eines Frauenrockes; 2) breiter Streifen von demselben weissen Zeuge (*šás, madám*, od. dgl.) wie das Futter, mit welchem die unteren Teile der beiden Beine (*ígrén*) eines *sírwál* bis über die Wade (*battét el-ígr*) hinauf besetzt werden. Manchmal macht man diesen *záf* so, dass das Futter länger als die Beine geschnitten, und um die untere Kante derselben zur Aussenseite hinaufgebogen wird.

Diese i. d. Wb. f. Bedd. des Wortes *زَاف* gehen direct auf die Bedeut. der Wurzel *زَاف* „*traîner à terre ses ailes et sa queue (pigeon)*“ zurück. — Auch der Ausdruck *بَطَّة الاجر*, welcher neben *بطَة* in Dam. am gewöhnlichsten ist, f. i. d. Wb. Nur Hartm. 273 hat *battà* allein, und Bel. *بطَة و بطَة* *الساق* in dieser Bedeut.



طبله *table*, 1) = سرج *serǧ*, einer der zwei dreieckigen oder keilförmigen Zwickel am Hosenkreuz, d. h. zwischen den *igrén* eines *širwál* oder *bantabón* (vgl. das folg. Wort); 2) = طبل *tabl*, Wand, aus je zwei und zwei schmalen Brettern bestehend, mit ungebranntem Lehmziegel (*libne*) dazwischen; 3) N. unit. von طبل *tabl*, schmale Bretter, besonders derjenigen Sorte, womit eine Tabl-Wand gemacht wird.

Diese Bedd. des Wortes طبله und طبل (span. tabla, türk. طبله, vgl. Dozy s. v., Mikl. II, 171 und طابله im Abschn. „Spiele“ F. i. d. Wb. — Die *serǧén* übersetzt Dozy (nach Muḥ.) weniger richtig mit les fonds (statt l'enfourchure) d'un pantalon.

مندیل *mendíl*, 1) im allgemeinen, ein kleines Tuch, an verschiedenen Orten und Zeiten zu verschiedenen Zwecken gebraucht (vgl. Dozy Vêt. 414), jetzt aber in Syr. der gewöhnliche Gesichtsschleier<sup>1)</sup>, in Äg. Taschentuch (das in Syr. *maḥrame* heisst; vgl. Dozy s. v.; Mikl. II, 121, Nachtr. I, 79); 2) kleines, rhombisches Stück am Hosenkreuz eines *širwál*; manchmal, aber nicht immer, werden *tablát* (oder *serǧén*, s. oben) an beiden Seiten des *mendíl* eingesetzt.

Die Bedeut. 2) f. i. d. Wb. Zur Ableitung des Wortes, zunächst aus ngr. *μαντιλι* „Taschentuch“, vgl. Meyer 258.

شندرمه *šendarma*, 1) Gendarm; 2) eine gewisse, nicht weite, gegen die Handwurzel sich verengende und mit Aufschlag (قلبة *qalbē* 'albe) versehene Form von Ärmeln; in dieser Bedeut. gewöhnlich *šederma* ausgesprochen.

Nur Nof. 273 hat ein Wort „جندرمه“, gendarmerie“; auch jene Bedeut. des Wortes قلبة f. i. d. Wb.

بولكا *bólka*, 1) [Syr.] = بوركة *bórka*, 'قصة بو' *aššet bórka*, „Polkaschnitt“ (an Ärmeln); 'كمام بو' „Polkaärmel“; 2) [Äg.]

1) Wird auf den Scheitel gelegt, und fällt über das Gesicht bis auf die Brust. Der Rand ist aber nirgends sichtbar, da derselbe von dem grossen *izdr* (oder der *mildje*) überall bedeckt ist. Von einer Frau auf der Strasse sieht man ja ausser den Schuhen (*ḥuff* med *bábúǧ*, *lastik* od. dgl.) in der Regel nur jene zwei Dinge: den *izdr* (oder die *mildje*) und den *mendíl*.

kleine, lose hängende Jacke für Frauen, ungefähr dasselbe, was in Syr. *bántō* (s. unten im Abschnitte „Kleider“) heisst. — F. i. d. Wb.

**مقلب** *ma'lab*, Pl. **مقالب**, Umschlag des Oberzeugs auf der inneren Seite eines Kleidungsstückes, z. B. an den Ärmeln, an den *benā'i* eines *'umbāz* (s. unten **بنيقة**); vgl. das folg. Wort.

Findet sich nur bei Dozy (nach Boct.) mit der Bedeut. „batterie, pièce d'un fusil sur laquelle frappe le chien“.

**بلواز** *bulwāz*, *bilwāz*, Pl. **بلوازات** und **بلاويز**, 1) Rahmen, Einfassung; 2) derjenige Teil des Oberzeuges, (an einem *'umbāz* u. dgl.), der um die Kante gebogen und woran das Futter angenäht ist. Diesen „Rahmen“, der auch *ma'lab* (s. das vorhergeh. Wort) heisst, macht man oft sehr breit, damit es den Schein habe, als ob das Futter von demselben Stoff wäre wie das Oberzeug.

Die Form **بلواز** (vom pers. **پرواز**, vgl. Dozy s. v., Fl. IV, 36 und Mikl. II, 142, Nachtr. II, 13) und die Bedeut. 2) f. i. d. Wb. Wahrm. hat das Zeitwort **بلوز** (ein Bild) umrahmen“. Eine andere Umbildung desselben Wortes ist **فروز** verbrämen, **فروز** Rand, Einfassung“, bei Krem. (Beitr. II, 28, Not. 20), welcher doch die Identität des letzteren Wortes mit **برواز** (Beitr. I, 18) nicht bemerkt zu haben scheint.

**دفع** *def*, kleines Stück Futter an den Achselteilen einer *gubba* oder anderer, nur teilweise gefütterter Kleidungsstücke. — F. i. d. Wb.

**كعبية** *kā'biye*, 1) der untere, spitz auslaufende Teil der inneren Brusttasche eines *dāmir*, wenn nämlich jener Teil mit einem besonderen, dreieckigen Stück Seide verziert ist; 2) der Rücken eines Einbandes, wenn derselbe, wie in Europa, mit einem anderen Stoffe als das Übrige überzogen und nicht, wie im Orient, das Ganze in Leder gebunden ist. — F. i. d. Wb.

**خيالة جيبة** *hijālet gēbe* („Schattenbild der Tasche“), ein Streifen

vom Oberzeuge, etwas länger als die Taschenöffnung und cirka 5 cm. breit, welcher in die Seitentasche eines 'umbáz gerade der Öffnung gegenüber eingesetzt wird, damit das Futter durch dieselbe nicht sichtbar sei (vgl. unten بنيقة).

Diese Bedeut. des Wortes *hijále* (schriftar. خَيْالَة) f. i. d. Wb. — Zu جيب vgl. Mikl. I, 53, Nachtr. I, 32, II, 108.

خَوَائِط *hawáit*, die untersten Seitenstücke eines *dámir*, die an die Ärmelwickel (*hasátek* vgl. das folg. W.) angenäht sind.

Der Sing. dieses i. d. Wb. f. Wortes, den ich nicht verzeichnet habe, heisst natürlich entweder خَائِط oder eher خَائِطَة.

حَشْتَك *haslak*, Pl. حَشَاتِك, Achselwickel, gousset. Unter jeder Armhöhle sitzt entweder je ein *haslak*, und derselbe ist dann immer klein und dreieckig, wie z. B. an einem 'amis, oder es giebt, wie z. B. an einem 'umbáz, an jeder Armhöhle je zwei etwas grössere, dreieckige *hasátek*, oder schliesslich auch, wie an einem *dámir*, je zwei, ziemlich grosse, trapezförmige *hasátek*, an welche beiden eine *háiṭa* (s. das vorhergeh. Wort) angenäht ist.

Die Wbb. geben nur die erste Erklärung; vgl. z. B. Muḥ. s. v. حَشْتَق (die gewöhnliche Schreibform für das pers. حَشْتَك), bei Vull. hingegen heisst es: „segmentum panni quadratum“. — Die vier *hasátek* eines 'umbáz für Männer haben die Form eines gleichschenkligen, rechtwinkligen Dreiecks, und im fertigen Kleide sind je zwei dieser Dreiecke mit ihren Hypotenusen zusammengenäht, und zwar so, dass die unteren Winkelspitzen mit den oberen Spitzen der *benáí* (Seitenstücke) zusammenhängen, während die eine Kathete in beiden Dreiecken an einen und denselben Ärmel (*kumme*<sup>1)</sup>, und die andere Kathete im vorderen *haslak* an eine *mráde* (Vorderstück) und im hinteren an den *ḍahr* (Rückenteil) angenäht ist (vgl. die zwei folg. WW.). Wenn der 'umbáz angezogen ist und gut sitzt, kommt der Mittelpunkt der gemeinsamen Hypotenusenlinie der Achselhöhle gerade gegenüber, und die obere Hälfte dieser Linie

1) Das N. unit. كَمَّة f. i. d. Wb.

läuft mit der unteren Mittellinie des Ärmels zusammen, während die untere Hälfte in die senkrechte Verbindungsnaht der beiden *benáí'* übergeht, welche die Seitenlinie des Kleidungsstückes bildet.

*مرد* *m(ə)radd* oder *مردة* *m(e)radde*, Pl. *مردات*, Vorderteil eines Kleidungsstückes, Vorderstück, z. B. an einem *dámír*, einem *mā-tán* (s. weiter unten), einem *'umbáz* u. Ä.

Diese Bedeut. des Wortes *مرد (مردة)* f. i. d. Wb. (vgl. auch unten das Wort *ردة*). — Am Männer-'Umbáz bezeichnet *mradd* eines der beiden langen, geraden Vorderstücke, welche über den Achseln mit dem ebenfalls ganz geradgeschnittenen Rückenstücke (*dahr*) zusammenhängen und mit diesem ein einziges, völlig nahtloses Stück bilden. An jede *mradd* sind, ausser dem niedrigen, aufstehenden Kragen (*ياقة*) folgende Teile angenäht: nach der einen Seite, der Mittellinie, zu, ein *rukáb*, und nach der anderen Seite hin ein Ärmel (*kumme*), ein Achselzwickel (*ḥastak*) und eine *bená'a* (vgl. das vorhergeh. und die zwei folg. WW.).

*بنيقة* *b(ə)ná'a*, Pl. *بنائق*, einer der vier langen, an der einen Seite gerade, an der anderen schräg geschnittenen, oben spitz auslaufenden und unten etwa 20 cm. breiten <sup>1)</sup> Teile eines *'umbáz* für Männer. Von diesen *b(e)náí'* sind je zwei mit ihren geraden Seiten an einander und mit ihren schrägen, die eine *bená'a* an eine *mradd*, die andere an den *dahr* angenäht, und bilden somit die Seitenstücke des Kleides. Die Spitzen der beiden *Benáí'*-Paare sind an die unteren Ecken der beiden *Ḥasátek*-Paare angenäht, und in der senkrecht herabgehenden Verbindungsnaht der *benáí'* wird die Taschenöffnung (*gébe*) ebenfalls senkrecht angebracht (vgl. oben *خبيالة جيبة*). Diese Naht geht auch nicht bis ans Ende der *benáí'*, sondern unten wird ein etwa 30 cm. langer Schlitz (*فقيشة*) *fe'éše*, Pl. *فقاشش* gelassen.

Diese Bedeut. des Wortes *بنيقة* (Fränk. 54) f. i. d. Wb.

1) S. die Note auf der S. 301.

Sonst bedeutet das Wort nicht „Brustöffnung des Hemdes“ (Wahrm.), „raie d'une chemise“ (Dozy), auch nicht „Achselzwickel“ (Kazim.), sondern „pièce triangulaire insérée à la chemise pour l'élargir“ (Bel.), wo man jedoch hinzufügen muss, dass dieses Stück vorne an der Brust und mit einer Spitze nach unten eingesetzt wird, und ferner (nach Gloss. Geogr. IV, 194) einen „Hals und Schultern bedeckenden Mantelkragen“. — Zu der obigen Erklärung des Wortes فقيشة vgl. Dozy (nach Muḥ.) „taillade dans le pan d'un habit de la longueur d'un empan, faite pour le rendre plus ample“.

ركوب *rukūb*, Pl. ركائب, einer der beiden langen, an der einen Seite gerade, an der anderen schräg geschnittenen, am oberen Rande (am Kragen) etwa 2 cm. und am unteren etwa 45 cm. breiten <sup>1)</sup> Vorderteile eines 'umbāz, welche mit ihren geraden Seiten an die *mraddāt* angenäht sind, und mit den schrägen die Vorderöffnung des Kleides bilden (vgl. die vorhergeh. WW.).

Das Wort ركوب findet sich in den Wbb. nur als Maṣdar von ركب, reiten, fahren etc. Nur Wahrm. giebt (woher?) auch den rein nominalen Sinn: „Biegung in einem Rohre“.

نفنوف *nefnūf*, der ganz einfache Schnitt eines 'umbāz für Weiber oder Kinder, ohne die besonderen, schräg geschnittenen Teile *rakāb* und *bandi'* (vgl. die vorhergeh. WW.). Das Kleidungsstück, das vorne nur eine kurze Brustöffnung hat, wird wie ein Hemd über den Kopf gezogen und um den Hals mit einer 'utāne als Zugschnur (*zemet j'a'a*, vgl. oben زمة) zugezogen.

Das Wort نفنوف findet sich nur bei Dozy (nach Boct.) mit der Bedeut. „bruine, petite pluie froide, très fine“. Ich habe auch ein Wort نفنوفة mit der Bedeut. „weisse Rosen“ verzeichnet, eine Bedeut., welche einen Zusammenhang mit dem pers.-arab. نيلوفر (نيلوفر), Nenuphar, weisse Seerose, vermuten lässt; vgl. jedoch نفاف flocons de neige“ (Bel.).

1) Wenn nämlich die Länge des *rukūb*, am geraden Rande gemessen, etwa 125 und die Breite der *mradda* etwa 25 cm. beträgt.

**میتان** *mītán*, oder seltener **منتیان** *mentiján* [Syr.], **بدن** *beden* [Syr. Äg.], Leib (eines Frauenkleides); wird gewöhnlich nur mit einem Rückenstück (*dahr*) und zwei Bruststücken (*šadrén*, mitunter auch *mraddát* genannt), ohne *hawáit* und *hasátek* (vgl. die vorhergeh. WW.) gemacht, aber immer „*be-rabáin*“ (s. oben **غبانة**), mit Ausnahme für Wittwen, welche kein eng anschliessendes Kleid tragen dürfen. Für diese wird hingegen der *mītán* vorne dreieckig ausgeschnitten, so dass der *'amás* von *šurl sa'dán* (od. dgl., vgl. weiter unten) sichtbar wird, was für junge Frauen bis zur letzten Zeit nicht gestattet war.

Das Wort **میتان** und die obigen Bedd. der WW. **ظهر**, **بدن** und **صدر** f. i. d. Wb. Die Formen **میتان** und **منتیان** sind jedoch nur neue Umbildungen vom arab.-türk. **منتان**, türk.-pers. **نیمتن** *nīmten* („Halb-Körper“), kurze Jacke (vgl. Dozy und Zenker s. v. **منتان**, und Mikl. Nachtr. I, 85, II, 175.). In Äg. ist **منتیان** *mintiján* ein Kamisol mit Ärmeln, das unter einem *šudéri* oder einem *'antarī* (Mikl. I, 12, Nachtr. I, 5, II, 75) getragen wird. — Das Wort **بدن** bedeutet in Oberäg. einen kurzen *kaftán* (= syr. *'umbáz*) ohne Ärmel (vgl. Dozy. Vêt. 56 und Meyer 30).

**کمار** *kumár*, 1) Bund, Bündchen, an einem Frauenrock, einer Damenunterhose (*šintiján*) u. dgl.; 2) = pers. und schriftar. **کمر** (vgl. Dozy s. v. und Mikl. II, 108, Nachtr. II, 156), ein etwa 7 cm. breiter Gürtel von dickem Gewebe (ungefähr derselben Art wie in unseren nicht elastischen Hosenträgern), mit kleinen, nicht von oben, sondern von den kurzen Endseiten zugänglichen Taschen für Geld, welcher unter dem *'umbáz* mit seinem Gürtel (*zennára*) getragen und meistens auf der Reise gebraucht wird. — F. i. d. Wb.

**عروض** *'arúđ* heisst der Frauenrock (**خراتة** *harráta*), wenn er so gemacht wird, dass eine gewisse Anzahl (5, 6 oder 7) Bahnen (*'örúđ* oder *a'rúđ*, Plur. von *'arđ*) einfach zusammengeñäht und um die Taille nur durch eine Zugschnur (*zemme*) zusammengehalten wird (*mezím*, vgl. oben **ممة**); oder auch wird der Rock zuerst oben krausgezogen und dann an ein

Bündchen (*kumār*), oder häufiger an die Taille (*mitān*, *beden*, s. oben) selbst angenäht. In jedem Falle wird keine Bahn beschnitten, sondern jede behält ihre ursprüngliche Breite (*ʿarḍ*); davon der Name *ʿarūḍ*.

Diese Bedd. des Subst. عرض („Breite eines Zeuges, Bahn, lé“) und des Adj. عَرَوْض f. i. d. Wb. Zu dem ebenfalls i. d. Wb. f. Worte خِرَاطَة vgl. unten قَنُورَة im Abschnitte „Kleider“.

ردّة *redde*, kleiner Streifen auf der unteren Seite des Frauenrockes, dem Schlitze gegenüber; ähnlich wie bei der *hijālet jābe* (s. oben) ist der Zweck der *redde* der, dass die Kehrseite des Zeuges nicht durch die Schlitzöffnung zum Vorschein kommen soll.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb. Die Schriftform könnte vielleicht ebensowohl رَدَّة als رَدَة sein.

بوراز *bawāriz*, die vier Seitenstücke, welche mit dem وجه *wuġ(h)* (*wiṣ*), der (oberen) Vorderseite, und dem قفا *ʿefā*, der (unteren) Rückseite, das Oberzeug des oft ganz parallelepipedförmigen Sofakissens (*masnid*, *mēḥadde*<sup>1)</sup>) im *līwān* bilden.

Ob der Sing. بارز oder بارزة lautet, weiss ich nicht; in beiden Fällen fehlt das Wort i. d. Wb. als selbständiges Subst.

ثوب *tōb*, زِي *zejj* (oder زِيَّة), Stück Zeug (als Geschäftsausdruck).

Die Stoffe (قُمَاش, Pl. أَقْمِشَة, vgl. Mikl. I, 100, Nachtr. I, 66) werden in Dam. wie anderswo im allgemeinen ellenweise (بذراع) verkauft. Das ein bestimmtes Mass enthaltende Stück Zeug, so wie es von der Fabrik an den Grosshändler (تاجر) und von ihm an den Detailhändler (دُكَّانِي) gelangt, heisst ثوب, im

1) Wenn das Kissen ganz cylindrisch ist, heisst es *medfa*, Pl. *medfaʿ*, eine Bedeut. des Wortes مَدْفَع (Kanone), die i. d. Wb. f.

Libanondistrikt auch طاقَة, in Äg. لَقَّة<sup>1)</sup> oder طانَة (vgl. Spitta, Contes 109 und Fl. III, 53). Ferner wird aber auch von anderen Manufakturwaaren, wie Bändern, Spitzen u. Ähnl., das ein bestimmtes Mass enthaltende Bündel *tób* genannt. Wenn das Zeug nicht ellenweise, sondern nur in kleineren, für ein gewisses Kleid oder einige zusammengehörige Kleidungsstücke abgepassten Stücken verkauft wird, heisst das Stück زِي oder زِيَّة, z. B., *zejjet alága*, ein für 'umbáz mit *gidrije* abgepasstes Stück Aládscha (vgl. unten الِاجَة). — Diese Bedeut. von زِي (زِيَّة) f. i. d. Wb. Die Bedeut. „pièce d'étoffe“ für ثوب findet sich Nof. 150, Mal. 141, Bel. Franç. und Abcar. (s. v. piece). Wegen ثوب als Name eines Kleidungsstückes s. im Abschn. „Kleider“. — Im Folgenden gebe ich ein Verzeichnis der meisten in Dam. — ausser den allgemeinen Stoffnamen: صُوف, Wollenzeug (Mikl. II, 158, Nachtr. II, 33), قُظُن, Baumwollenzeug (Löw 92, Fränk. 42), كِتَان, Leinwand (Löw 232, Fränk. 42, Mikl. II, 110), جُوح, Tuch (türk. چوحه *éhoa*, Mikl. I, 42, Nachtr. I, 24, II, 97, Meyer 442), حَرِير, Seide (Fränk. 39), مَكْمَل (*muhmal*, *muhmal*), Sammt<sup>2)</sup> — gebräuchlichen Wörter (nebst einigen aus Äg.), welche verschiedene Arten von Stoffen bedeuten<sup>3)</sup>.

شَيْت *šit*, يَمَنِي *jemenī*<sup>4)</sup>, buntes, gedrucktes Baumwollenzeug (Kattun, Zitz, Indienne); es giebt davon vier Sorten يَمَنِي عَادِي,

1) Von Dozy weniger gut mit „paquet, ballot“ übersetzt.

2) In Ag. heisst „Leinwand“ nach Cad. 27, Mal. 141 und Sal. 20 auch تَيْل

تَيْل (fehlt b. Dozy), und „Sammt“, wie in Alg., قُظَيْفَة (Mikl. I, 85, Nachtr. II, 138), dagegen in Tan. (nach Ben Sed. Suppl. 923) مَبْر *mebber* (vgl. Dozy s. v.), nach

Mach. 438 مَوْبَر. In Alg. heisst „Tuch“ مَلْف *melf* (Cherb. auch *mlef*).

3) Vgl. auch die von Bergg. (s. v. étoffe) gegebene, von Dozy übersehene Sammlung hierher gehöriger Wörter, von welchen einige mir ganz unbekannt sind.

4) Eigentlich شَيْت يَمَنِي („aus Jemen“); heutzutage ist aber das Wort *jemenī* in Dam. zu einem mit *šit* synonymen und dasselbe allmählich verdrängenden Subst. geworden.



schmal, billig; **ي' غلطة** (aus Galata) breit, dünn; **ي' فرنساوي**, breit, dick; **ي' لهي**, Perkal.

Zu diesen WW. vgl. Z D M G. XI, 510, Dozy s. v. **شيت**, Mikl. I, 42, 82, Nachtr. I, 51, II, 96, 135, Baist 55 und Meyer 161. In Alg. heisst „indienne“ nach Ben Sed. **منزر** *men-núr* und in Tun. (Ben Sed. Suppl. 911) **مديانة** *mediána* (Beides bei Dozy nachzutragen).

**مدام** (مضام) *madám*, „Madapolam“, festes, weisses Baumwollenzug für Wäsche.

Dieses i. d. Wb. f. Wort hat mit **مدامة** *madáme*, Frau, nichts zu schaffen, sondern ist aus „Madapolam“ abgekürzt, was aus der auch gebräuchlichen Form **منضة بولاد** *mandá bulád* deutlich hervorgeht. Derselbe Stoff heisst in Beirut auch **عبركيس** *‘amberkís* (vgl. Dozy s. v.) und in Äg. **بافتا** *‘abjad* (s. unten **بفتة**).

**يوزر** *juzr, júzr*, weisses, feines Baumwollzeug für *izár*, Frauenwäsche u. dgl.

Dieses i. d. Wb. f. Wort ist eigentlich nur die vulgäre Pluralform (statt schriftar. **أزر**) zu **إيزار**.

**بفتة** *bafta* [Äg.], eine Art Baumwollenzug, entweder *abjad* (weiss) = syr. **مدام** (s. oben) oder *asmar* („hellbraun“, vgl. das folg. Wort) = syr. **خام**, grobes, ungebleichtes Baumwollenzug (vgl. Dozy s. v. **خام**, nach Bergg. s. v. *étouffe* so viel wie „basin“).

Zu diesem aus dem pers. **بافته**, „gewebt“, entlehnten Wort vgl. Dozy s. v. **بفت** und Mikl. II, 138.

**بطانة** *batáne*, 1) [Syr., Äg.] Futter (schriftar. **بطانة**, Alg. **بطان**); 2) [Äg.] Schürze für Aufwärter (vgl. unten **صدرية** im Abschnitte „Kleider“); 3) [Dam.] eine Art gröberen baumwollenen Zeuges, entweder **سمر** *samrâ*, („hellbraun“ d. h.) ungebleicht, oder **مقصورة** *ma‘šúra*, gebleicht.

Die Bedeut. 2) und 3) f. i. d. Wb. Nach Gloss. Geogr. IV, 191, ist **بطانة** „corium ovinum“ und „pannus subtilissimus“. Nach Krem. Beitr. I, 20, ist auch **بَطْنِيَّة** der Name eines rauhen Wollstoffes. Sonst bedeutet das Wort **بَطَانِيَّة** in Äg. „Bettdecke aus wollenem, oder auch baumwollenem Filz“, was in Syr. **حرام** heisst. Hiernach Dozy s. v. **بطانة** und **بطانية** zu vervollständigen. — Das Wort **مقصور** bedeutet nicht nur „gebleicht“ (vom Wachs, Bel. und Wahrn.), oder als Subst. „toile blanche“ (Dozy), sondern, wie Dozy vermutet, ganz allgemein „gebleicht“, wie auch **قصر** (Impf. *i*) „an der Sonne bleichen“ (Zeug, Wachs u. dgl.) bedeutet.

**قبير** (أبيز) *'abíz*, eine Art groben, weissen Baumwollzeugs.

Dieses i. d. Wb. f. Wort ist wahrscheinlich dasselbe wie **بيز** (s. unten).

**ديما** (ديمة, ديمق) *díma* [Syr.], **غزلية** *razláje* [Sud.], ein ganz wie Aládscha (s. unten) gestreiftes, aber auf beiden Seiten gleiches Baumwollzeug für *'umbáz* u. dgl.

Beide WW. f. i. d. Wb. — **ديما** ist türk. **دمي** *dimi*, „Barchent“, das aus ngr. **δίμιτος**, zweifädig, stammen soll (Mikl. I, 48, Nachtr. I, 28, II, 103, Meyer 67).

**شاش** *šás*, undichtetes, durchsichtiges Baumwollzeug, a) Musselin, Mull, Moll; b) Tarlatan (noch undichter als Mull); **شوروات** *šás šorát*, eine Art indischen Musselins für Stickeereien; **ش' بكرير** Tarlatan aus Baumwolle mit Streifen (od. dgl.) in Seide.

Hiernach Dozy s. v. **شاش** zu vervollständigen. In Tun. heisst „Mousseline“ nach Ben Sed. Suppl. 915 „**خاصة** *khassa*“ (in Alg. hingegen **شاش**). — Das Wort **شورة** *šóra*, bei Dozy ungenügend erklärt, bezeichnet a) im allgemeinen, ein an den Enden, oder rings um den Rand, mit Stickeereien verziertes Taschentuch, Handtuch, Schürze od. dgl. von Musselin; b) insbesondere, ein solches Tuch, etwa 1 Quadratmeter gross, mit roter und

grüner Seide reich gestickt, oder mit einer Borte von Gold- oder Silberblumen verziert, welches ehemals wie ein Gürtel um den Leib getragen und zu diesem Zwecke dreieckig zusammengelegt wurde. Jetzt aber wird die *sóra* bei den Christen nur als eine kleine, zierliche Decke über ein schlafendes Kind oder über die Kleider einer Frau im Bade gebraucht, bei den Muslimen dagegen auch als eine leichte, lose übergeworfene, schleierähnliche Kopfbedeckung für kleine Mädchen.

**سناور** *sennāór*, eine Art groben Musselins, *sáde* („einfach“, d. h. ohne Figurenmuster), zu Fenstervorhängen. — F. i. d. Wb.

**سيرة شغل** *šurīl šurráje* („Magdarbeit“), weisser Musselin (*sás hindī*), zu Hause gefärbt und mit Buchstaben oder anderen Figuren geziert, welche mit einem *'alam* auf das Zeug gezeichnet werden; besonders für *mendíl* und *maḥrama*. — F. i. d. Wb.

**كاز** *káz, gáz*, 1) (franz. *gaz*) a) Gas; b) Petroleum, Photogen; 2) (franz. *gaze*) grobes, steifes, durchsichtiges Baumwollenzug, Gaze (zum Futter in Damengürteln u. dgl.).

Das Wort **كاز** findet sich bei Bel. und Hartm. 233 mit der Bedeut. „huile de pétrole“, Bel. Franc. „غاز“, Ben Sed. „غاز“, bei Sal. 20 „قماش جاز“ de la gaze“, bei Bel. und Beauss. mit der Bedeut. „cisailles“ (= pers. **كاز, گاز**).

**روحه شاغل** *šarīl rāḥu* [Äg.], sehr feiner, weisser Stoff (aus Baumwolle oder Leinwand), auf solche Weise gestreift, dass der eine Streifen *muḥarram*, d. h. durchbrochen wie Spitzen (vgl. oben **خرم**), der andere *sáde*, d. h. einfach, gewöhnlich (nicht spitzenähnlich) ist. — F. i. d. Wb.

**بیز** *béz* (türk. **بز**, pers., schriftar. **ب**, Zeug; vgl. Mikl. I, 27, Nachtr. II, 86, Fränk. 42), grobe Leinwand zum Futter;

**بیز صاوك** (**زاوك بیز**) *záuk béz*, feine Leinwand für Hemden.

Unter dem Wort **بیز**, *alène*, hat Dozy auch (nach Boct.) „بیز“

السفرة nappe“ (vgl. Fl. I, 17); sonst fehlen die WW. بيز und صارك i. d. Wb.

جَنفِيس *ġunfēs*, sehr grobe, aber nicht dichte Leinwand, Pack- oder Sackleinwand. Etwas weniger grob, aber dichter und fester ist خيش *hēs*.

Bel. hat auch die Form جِنِفاص, Dozy umgekehrt جِنِفيص und جِنِفاص mit der Bedeut. „canevas, serpillière“ (nach Boct. und Muḥ.), neben „جِنِفس moire, satinade, taffetas“ (nach Boct. und Humb.); Mal. 139 schreibt شِنِفاص; türkisch ist (nach Calfa 69) *ġanfēs* „taffetas“ (Mikl. Nachtr. I, 32, II, 107 „Wandeltaft“), während „canevas“ *kanavazzo* heisst.

كِرِيشة *kréše* [Syr.], Krepp aus Baumwolle oder Seide; [Äg. *kréše*, *kuréša*], eine wohlfeile Sorte Seidenkrepp für *burku* (der bekannte schmale, fusslange, schwarze Frauenschleier, vgl. unten قصبة).

Hiernach Dozy s. v. zu vervollständigen.

ملس *malas* oder تَطْن *m*, weiches, kreppähnliches Baumwollenzug für Hemden und Frauenkleider; مَفْتَاثِي [Äg.], eine billigere Sorte („für die Armen“), auch خِرْقَة *hirka* [Äg.] genannt; مَحْرِير [Syr.], gestreifter, tüllähnlicher Seidenflor ohne eingewebte Blumen (od. dgl.).

Dieses Wort finde ich nur bei Wahrn., wo „*malas*“ mit „Halbstoff, Halbseide, Mischling, Mulatte“ übersetzt wird<sup>1)</sup> und bei Bergg. 806 (*vêtement de la femme*) „*qamīs mallas* chemise de soie“.

تُل (طول) *tull*, Tüll.

Findet sich nur bei Cad.<sup>1</sup> 103 und Mal. 141.

سَنِبْرَة *sur̄l senjóra*, „Damenarbeit“, eine Art Seidentüll mit eingewebten Blumen. — F. i. d. Wb.

1) Ebenso bei Zenk., wo das Wort als arab., und bei Meninski, wo es als türk. gegeben wird; vgl. auch Mikl. II, 125, Nachtr. II, 172; Meyer 269.

شغل سعدان *šur̄l sā'dán*, „Affenarbeit“ <sup>1)</sup>, eine Art vielschichtigen Tülls; zwei- oder dreifach für einen 'amīš, bis zu sechsfach für eine *tarḥa*. — F. i. d. Wb.

برنجك *brunġok*, *brünġok* (türk. برنجك, vgl. Mikl. I, 33, Nachtr. II, 91), feinsten Seidentüll für *mendil* und *káze* (s. unten كازة im Abschnitte „Kleider“). — Vgl. Dozy s. v.

بنبة *bamba* oder زهرة *bamba zahra*, gestreifter, seidener Tüll mit eingewebten Silberblumen.

Ob dieses i. d. Wb. f. Wort wohl in dem „بببازر *bambasàr*, bombasin“ (Cad <sup>1</sup> 102), oder „BENBAZAR mousseline de Smyrne“ (Dozy, nach Daumas) stecken, und mit ngr. βαμβάκι (mgr. βαμβάκι), Baumwolle, identisch sein mag?

هرجاية *herġáje*, eine Art Halbseide (Seide und Baumwolle).

F. i. d. Wb. — Ob es wohl mit „هرجائي *herdjáyi* Viola tricolor, pensée“ (Bergg. Drog. arabe s. v. Herba trinitatis) zusammenhängt?

عبى *‘öbī*, dickes, gobelinähnliches Gewebe von Seide und Baumwolle, in den bekannten, feinen Tabaksbeuteln (*kis tütün*), die in den Dörfern des Libanon gefertigt werden.

Dieses i. d. Wb. f. W. ist wohl eigentlich nur so viel wie der vulgäre Plur. عُبَى zu عَبَايَة (schriftar. عَبَاء), der bekannte orientalische Mantel für Männer (vgl. oben يزر). Zu der obigen Bedeut. vgl. bei Dozy das Wort عَبَاء („proprement le nom d'une étoffe“), und das damit identische عبا, womit (neben مسح und صرف تخمين) Mal. 141 das engl. serge übersetzt; vgl. auch Mikl. I, 5, Nachtr. I, 1, II, 71, „aba grober Wollenstoff“ (nach Zenk. nur „Mantel von grobem Wollentuch“).

1) Es giebt wirklich noch Weiber, die da glauben, jener Stoff sei von Affen gemacht.

کرمسوت *kermasūt*, einheimische Halbseide (die Kette von Seide und der Einschlag von Baumwolle), immer einfarbig (rot, weiss, blau oder gelb), zum Unterschied von الاجة (s. das folg. Wort).

Hiernach Dozy s. v. zu vervollständigen. Cad.<sup>1</sup> 103 hat „کرمسود *carmaçoud* de la moirée“, und Nof. 150 „کرمسوت moire“; vgl. Mikl. Nachtr. I, 74.

الاجة (türk. آاجه, vgl. Mikl. I, 9, Nachtr. I, 3, II, 73), einheimische Halbseide (Seide und Baumwolle), in zwei Farben gestreift, ein sehr festes, dauerhaftes Gewebe für 'umbáz mit *šidrýe* u. dgl. Ein anderer im Libanon (في الجبال) gebräuchlicher Name für Aládscha ist صرتى *šurratī*. Eine schlechte, dünnere Sorte heisst تطنى *'utnī* (vgl. oben ديماء).

Bergg. (s. v. étoffe) nennt drei Sorten von „الاجاء bordat“: شامى *šamī* und حلبى *'alabī* und درقلى *dareqlī*. Danach folgt: „cotonnine, étoffe de soie et de coton ensemble تطنية“. Nach Muḥ. soll *šurratī* eigentlich صرتى *šurratī* heissen (نوع من المنسوجات) und persisch sein. Zu تطنى vgl. türk. (الكريمية ذو خطوط) und persisch sein. Zu تطنى vgl. türk. „تطنى eine Art Halbseide“, Zenk., Mikl. I, 102, Nachtr. I, 68, II, 154.

الاوز (قلاوز) *'alaúz*, dünnes, europäisches Seidenzeug.

Dieses in Dam. sehr gewöhnliche Wort finde ich nur bei Huart 57, „الاوز“ taffetas“<sup>1)</sup>. Auch das ursprünglich pers. تافته (vgl.

1) In seinen Verbesserungen zu dem Huart'schen Aufsatz sagt David (S. 194): „écrivez قلاوز pour الاوز; c'est un mot turc bien connu“. Aber in keinem mir zugänglichen türk. Wörterbuch finde ich ein Wort قلاوز als Stoffnamen. Jedenfalls hat der Stoffname الاوز, قلاوز, mit dem anderen Lehnworte قلاوز, قلاوظ, *'alabz*, *'alawuz* (aus türk. قلاوز, قلاغز *kylawuz*, Führer, Bohrer“, Zenk., „قلاوز“, Barb., Mikl. I, 95) nichts gemein, das in Äg. eine Schraube (*'alabz dakar*) bezeichnet, welche entweder in ein mit einem Schraubengang (حز *ħazz*, Pl. حوزوز) versehenes Loch (بخش نثاية) *buħš nitáje*) eingelassen, oder, durch ein gewöhnliches Loch

Zenk. s. v. und Mikl., Nachtr. II, 44) kommt in Syr. als Lehnwort in der Form تفتة *tafta* vor, das sich sonst nur bei Sal. 20 „تفتاه *taffeta*“ findet.

حبر *habar* (mitunter auch *habbar* ausgesprochen) oder *ala'úz hab(b)ar*, breiter, besserer, gewöhnlich schwarzer Seidenstoff, nicht nur für die in Syr. seltene *habara* (der bekannte, grosse, schwarze seidene Überwurf der ägypt. Frauen), sondern auch für andere Kleidungsstücke; حبر أبيض [Äg.], weisse, satinähnliche Seide.

Vgl. Dozy s. v. und Mal. 141, wo „sarsenet, taffetas“ mit حبر مصغ [?], حبر انجليزى und حبر مصغ übersetzt wird.

مورة *móre*, Moiré, moire; مورة خارة, dicker Moiré.

Dies franz. Wort findet sich nur bei Sal. 20 in der Form „مورية *moré de la moire*“. — خارة nur bei Bergg. (s. v. étoffe): „خاره منقوشة damasquette à fleur d'or et d'argent, خاره ساداً“ étoffe de soie à fleur“. Vermutlich haben wir jedoch dasselbe Wort bei Cad.<sup>1</sup> 103 in der Form „خاره *hàrah de la moire*“ und bei Mal. 140 „جنفس ثقيل, حاره, mohair, خاره“. Vielleicht könnte dieses خارة mit den Stoffnamen türk. مختيارك, poln. muchair, rumän. muhajer (woraus nach Devic frz. moire, engl. mohair), zusammenhängen (vgl. Mikl. Nachtr. I, 86).

سلوى *selâwî* [Äg.], eine Art Seidenatlas (أطلس).

Findet sich nur bei Krem. Beitr. I, 78 mit „gelber Seidenstoff“ übersetzt. — Zu *atlas* vgl. Mikl. I, 15, Nachtr. I, 7, II, 78.

بوبلين *boblin* [Äg.], Popelin. — F. i. d. Wb.

hindurchgesteckt, mit einer Schraubenmutter (*alabz nitâje*) versehen wird. Dieses Wort findet sich nur bei Wort. Mulh. 701: قلاووظ البغلة قلاووظ pilot; قلاووظ screw;

bolt (of a pier)\*. Jene Bedeut. des Wortes حَر f. i. d. Wb.

دماسكو *damâsko* (ital.), Damast.

Findet sich nur bei Nof. 150 „دماسكو“ *du damas*“ und Mal. 140 „Damask دماسكو — مسجر“ [?].

ببرنوس *barnós*, *bernús* [Syr.], مرنوس *marnús* [Äg.], Merinó (Zeug).  
Nur (in der ägypt. Form) bei Cad. 27 und Mal. 140.

تبيت *tíbet* [Syr.], تبيت *tubét* [Äg.], festes, schwarzes Wollenzug (Tibet, Orléans, Paramatta) für Schuhe.

Nur bei Sal. 20 „du satin, تبيت *tibète*.“

فلانلة *flānella*, فانلة *fānella* [Syr.], فانيلة *fānéla* [Äg.],  
Flanell; شغل فلانلة, Tricotgewebe.

Fehlt bei Dozy. Hartm. 97 schreibt „fanella“, Cad. 27 „fanélah“, (Cad<sup>1</sup> 103 fanillah), Mal. 140 فنيلة.

شال *śál* ist nicht nur der Name eines Kleidungsstückes (s. Dozy s. v. <sup>1</sup>), sondern ebenso oft die Benennung einer Art feinsten Wollenzuges zu Turbanen (لقة) und Gürteln (زئار) für Männer, Muḍarrabijzen (s. oben das Wort مضربية) für Frauen u. dgl. (vgl. rumän. *śal*, grober Wollenstoff, Mikl. II, 162, Nachr. II, 38). Das N. unit. شالة bezeichnet dann eine *leffa*, eine *zennára* aus *śál* <sup>2</sup>), bedeutet aber auch eine *‘abáje* von weissem, sehr leichtem und durchsichtigem Wollenzug (vgl. Z D M G XXII, 130).

كزميز *kazmîr*, Kasimir (eine Art feinen Tuches); aber شال *śál*  
كشمير oder شال كشميرى, Shawl aus Kaschmir (s. Dozy s. v. كشم, und Spitta, Contes 187). — F. i. d. Wb.

1) Das dort erwähnte Wort *kús*, wovon Dozy sagt: „j'ignore comment il faut écrire ce mot en arabe“, ist wohl so viel wie كاز (s. dieses Wort unten im Abschnitte „Kleider“)

2) Eine *zennáret śál* ist ziemlich klein und doch sehr teuer (c. 150 francs).



جورس *gaurus* [Äg.], eine Art schwarzen Tuches. — F. i. d. Wb.

حاشية *hāsije*, Egge, Sahlband, Webekante.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb. Die Erklärung „chaîne d'une étoffe“ (bei Dozy, nach Hélot) scheint mir sehr zweifelhaft. Beauss. hat dieselbe nicht.

نسل *nesl* oder بيش *bīš*, ein Streifen in einem Gewebe, der nur aus Ketten- und keinen Einschlagfäden besteht, wie z. B. die Zwischenräume (*feǧǧe*) zwischen den verschiedenen, einander ganz gleichen Teilen eines Gewebes, das eine gewisse Anzahl verschiedener Stücke (beispielsweise Handtücher, Taschentücher, Schleier, abgepasste Kissenstoffe u. dgl.) enthält.

·Diese Bedd. der WW. تَسَل, بيش und فَجَّة f. i. d. Wb.

ثقیل *taḳīl*, *te'īl*, dick, fest, grob (von Stoffen), im Gegensatz zu خفیف *ḫafīf*, dünn, fein, — eine Bedeutungsnuance dieser Wörter, die i. d. Wb. f.

مككر *mūḥakkar*, kariert, gewürfelt. — F. i. d. Wb.

مقلم *mū'allam*, gestreift.

Nur bei Boct. und Wahrm. (nicht bei Dozy). Kazim. übersetzt es unrichtig „orné de dessins“. Vgl. das folg. Wort.

مقشش *mū'assas*, schmal gestreift; م'بأبيض, mit schmalen, weissen Streifen. — قشة *'asssa* (eig. ein Strohalm) heisst der schmale Streifen, der manchmal zwischen den breiteren Streifen (*'alam*) eines Mu'allam-Zeuges vorkommt. Ein besonderes Muster mit nur schmalen Streifen wird قش القنديل genannt.

Diese Bedd. der WW. قش, قشة und مقشش f. i. d. Wb.

معرق *mū'arra'*, mit deutlichem Muster von Blumen (oder

anderen Figuren), welche den ganzen Grund einnehmen, meist von Möbelstoffen, Tapeten u. dgl. gesagt; vgl. das folg. Wort.

In diesem Sinn ist das Wort denomin. von عِرْق 'ör' (Ader, Geäder; grosses, deutliches Muster auf Stoffen); — مَقْلَمٌ بَعْرَقٌ (oder möglicherweise مَعْرَقٌ مَقْلَمٌ<sup>1</sup>) bedeutet „gestreift mit Blumen (oder anderen deutlichen Figuren) zwischen den Streifen“.

عِرْق unterscheidet sich darin von نَثْر *netr*, dass jenes ein Muster, eine Zeichnung (*resme*) mit grösseren, den Grund ausfüllenden Figuren, dieses gewöhnlich ein Muster mit kleineren, auf dem Grunde weit zerstreuten Figuren bezeichnet. Die Erklärung des Wortes *netr* bei Muḥ. النَّثْرُ عِنْدَ الْعَامَّةِ النَّقِشُ فِي الثُّوبِ<sup>2</sup> ist zu allgemein, und die bei Bel. „broderie sur étoffe“ zu eng; am nächsten bei Wahrn. „gemalte oder gestickte Blumen auf Stoffen“. — نَقِشٌ *na's* (نَقِشَةٌ *na'se*) ist der allgemeine Name für jedes Muster und dessen Figuren auf Stoffen, und schliesst somit neben نَثْر und عِرْق z. B. auch نَقْطَةٌ *nu'ta*, sehr kleine Pünktchen, und دَقَّةٌ *da'a*, etwas grössere Punkte, Noppen (u. dgl. auf Tüll und ähnlichen Stoffen), ein. Diese Bedd. von عِرْق, مَعْرَقٌ, نَثْر und دَقَّة f. i. d. Wb.

مَعْرَبِشٌ *mü'arbaš*, mit einem Muster von kleinen Blumen (od. dgl.), so dicht aneinander gedrängt, dass keine deutlichen Figuren in die Augen fallen. — F. i. d. Wb.

مَنْقُوشٌ *müna'waš*, a) eigentlich als synonym mit مَنْقَشٌ (s. Landb. 31), gemustert; b) kleingemustert.

Vgl. die von Landb. und Dozy (nach Boct.) gegebene Bedeut. „tacheter, marqueteur, moucheter“.

مَوْجِيْنٌ *mōgén* („zwei Wellen“), in zwei (oder mehreren) verschiedenen Farben spielend, schillernd. — F. i. d. Wb.

1) Meine Aufzeichnung ist undeutlich.

2) Bei Dozy wenig zutreffend mit „figure sur un habit“ wiedergegeben, wie Dozy überhaupt das Wort ثُوب in ähnlichen Fällen mit „habit“ statt mit dem richtigeren „étouffe“ übersetzt (vgl. oben ثُوب).

### Kleider ملبوسات .

Für dieses besondere Fach der arab. Lexikographie haben wir bekanntlich das berühmte, grundlegende Werk von Dozy: „Dictionnaire des Vêtements arabes“. An zweiter Stelle kommt der ausführliche, von Dozy lange nicht vollständig verwertete Artikel „Vêtement“ bei Bergg. (SS. 798—810) in Betracht, während die im Vorwort genannten orientalischen Wörtersammlungen und die neueren Arbeiten von Hartm., Landb. und Krem. hier verhältnismässig wenig zu Dozy's „Vêtements“ und „Supplément“ hinzufügen.

بدلة *bedle*, طقم *ta'm* (Pl. *طقوم*), ganzer Anzug.

Das Fremdwort طقم (aus türk. *طاقم*, s. Fl. III, 48, und vgl. Zenk. s. v., Mikl. II, 168, Nachtr. II, 45), welches im allgemeinen dem modernen Ausdruck „Garnitur“ entspricht (vgl. z. B. Hartm. 116, Z. 4), wird von Dozy etwas unklar mit „assemblage de plusieurs choses réunies p. ex. d'habits“, von Bel. im obigen Sinn richtiger mit „habillement complet“ erklärt. So wird auch بدلة bei Dozy mit „habillement, costume“, bei Bel. genauer mit „habillement complet“ (bei Hartm. 113, Z. 7, *bedle kāmīle*) übersetzt. Noch näher entspricht den oriental. Wörtern das moderne franz. „un complet“, da in dem Ausdruck *bedle* immer, und am häufigsten auch im *ta'm*, die Unterkleider nicht mit inbegriffen sind, wie denn auch die verschiedenen Kleidungsstücke einer *bedle*, sowie die eines „Complet“, in der Regel von demselben Stoffe gemacht werden. Übrigens wird sowohl *bedle* als *ta'm* meistens, wie immer „un complet“, nur vom Männeranzuge gebraucht; z. B. بدلة مصرية, *širwāl* und *dāmīr* von demselben Stoff.

ساكو *sākō*, 1) [Syr.] a) weite, lange Jacke europäischer Form, veston, für Männer; b) Jaquette für Frauen, von Tuch oder anderen dicken Stoffen (zum Unterschied von *bántō*), aus Europa als „Confections“ importirt; 2) [Äg.] europäischer Damenmantel, „*zejj el-báltō*“ für Herren. — بانٹو *bántō*, *bantō*, بالٹو *báltō*, 1) [Syr.] a) weite Jacke europäischer Form, für Männer, Paletot, kürzer als der *sākō*; b) Jaquette für Frauen, aus dünnen, baumwollenen Stoffen; 2) [Äg.] europäischer Überzieher für Männer.

Zu diesen Fremdwörtern, die sich nur bei Nof. 146 („Un paletot; — sac. ساكو بالٹو“), Mal. 49 („overcoat, surtout, ساكو“) und Wort. Mulh. 690 („*بَلْطُو* overcoat“) finden, bemerke ich folg. Formen: Plur. سواكي [Syr.], ساكوات *sākawāt* [Äg.], *bāntāt* [Syr.], *bāntawāt* [Äg.]; *sākwi*, *sākwa*, *sākwoh* [Syr.], *bāntwi*, *bāntak*, *bāntoh* [Syr.], mein, dein, sein (*sākō*, *bántō*), welche zeigen, dass in Betreff dieser ganz modernen Eindringlinge mit ihrem unarab. Auslaute ein fester Sprachgebrauch sich noch nicht herausgebildet hat<sup>1)</sup>.

زكيتة (زكيطة) *zakéta*, Pl. -āt [Äg.], Jacke europäischer Form; für Männer; ز بالٹو *zakéta bálto*, ein wenig länger und weiter als die *zakéta*; ز سترة *sitre zakéta*, europäischer Oberrock, ein wenig weiter als die gewöhnliche *sitre*.

Das Wort زكيطة (franz. jaquette) f. i. d. Wb. *Zakéta* (wie auch *báltō* und *sākō*) unterscheidet sich von *sitre*, dem gewöhnlichen europäischen Oberrock, redingote, dadurch, dass jene nicht wie diese eine Taille (وَسَطٌ oder بَدَنٌ) und Schösse (*atak*

1) Aus der kommerziellen Verkehrssprache gebe ich einige derartige Fremdwörter, so wie ich sie gehört und verzeichnet habe: بِيرو *bīrō*, Pl. بِيروَات *bīrawāt*, Bureau (dagegen nicht بِيروِي, sondern *elbīrō betāwī*); كُونْدِرَاتُو *kondrātō*, Pl. -ātāt, Contract; سَكُونْتُو *s(e)kontō*, Pl. *skontāt*, Diskonto; كَرِيدَاتُو *krēdātō*, Pl. -ātāt, Credit, بَرُوتَسْتُو *brōtestō*, Pl. -ātāt, Protest; كَمْبِيُو *kambiō*, Pl. -īdt, Cambio (Wechsel *kambidle*). Diese in den arab. Zeitungen häufig vorkommenden WW. finden sich bis jetzt nur in den oriental. Wörtersammlungen (Nof. 251—253 كَرِيدَاتُو, اسْقُونْتُو, كُونْتِرَاتُو, Sal. 96 كَامْبِيُو; Mal. 183 دَسْكَنَت, and bei Hartm. *bīro* (Kommode); *krēdīto*, *kuntrātū*) verzeichnet.

oder *fustān*) hat. Das Wort *sitre* schreiben Cad. 25 *sitrah*, Mal. 49, Bel. Franç. (s. v. redingote), Wort. Muḥ. **سِتْرَة**, und Hartm. 240 *sitri*, *sitre*, Dozy (nach Muḥ.) und Nof. 146 hingegen **سِتْرِي**, zu welcher Form mir ein sonst nicht vorkommender Plur. **سِتْرَاي** von meinem Lehrer in Beirut gegeben wurde. Zu *atak* und *fustān* vgl. unten **فِستَان**.

**كَبْرَان** *kubrān* [Beir.], **دَامِر** *dāmīr*, **ضَامِر** *dāmīr* [Dam.], **دَمِير** *demīr* [Äg.], **دُرَاعِيَة** *durrāʿīje* [Bed.], kurze Jacke orientalischer Form, für Männer.

Die Form **ضَامِر**, die mir viel seltener begegnete, findet sich nur bei Wolff 189, wo das Wort richtig mit „kurze Jacke“ (vgl. das folg. Wort) übersetzt wird; dagegen weniger gut bei Dozy s. v. **دَامِر** (nach Muḥ.): „habit qui va jusqu'à mi-corps“. Die Form **دَمِير** findet sich auch bei Cad. 1 102 und Hartm. 208. Zu *kubrān*, bei Hartm. auch *kubarān*, vgl. unten das Stammwort **كَبْر**, und zu dem i. d. Wb. f. Beduinenwort **دُرَاعِيَة** das Stammwort **دُرَاعَة**, Dozy, Vêt. 177 ff. und „Suppl“. Statt der Pluralform **كَبْرَايِن** bei Dozy (nach Muḥ.) sagt man in Beir. *kubrānāt*.

**فِرْمَلِيَة** *fermelīje* [Dam.], **سَلْطَة** *salṭa* [Beir.], Jacke, ähnlich dem *dāmīr*, aber mit weiteren, mehr nach europäischem Schnitt gemachten Ärmeln.

Das Wort **فِرْمَلِيَة** findet sich nur bei Wolff 189 als „kurze Jacke“, bei Bergg. 800 (Vêt. de l'homme) „jaquette à la mamelouque que l'on porte sur le mœultān dessus le pantalon“, und 806 (Vêt. de la femme) „spence ou corset“; vgl. das Stammwort **فِرْمَلَة** weiter unten. — Nach Dozy ist **سَلْطَة** „veste ou jaquette pour homme ou femme“ (Vêt. 210 wie Hartm. 208 nur für Weiber).

**صَرَاْفِيَة** *ṣarrāfīje* (von **صَرَاْف**, Wechsler, Banquier, etwa „Comptoirrock“), weite, längere, grade geschnittene Jacke für Männer, länger als der *bāntō*, kürzer als der *sākō*. — F. i. d. Wb.

**كَبُوت** *kabbūt*, Pl. **كَبَابِيَت**, 1) [Syr.], ist jetzt eine kurze, mit Stickereien verzierte Jacke von Tuch oder anderem, dickem Wollenstoff, mit weiten Ärmeln; *k. mufettak*, gesteppte Jacke mit aufgeschlitzten, hängenden Ärmeln für die Konsulatsdiener (**قَوَاص**). Im Libanon („**فِي الْجِبَال**“) bezeichnet hingegen *kabbūt* einen langen *dámir* mit Kaputze (*kabú'a* oder vielleicht **قَبُوعَة**); 2) [Äg.] *kabút*, *kabbút*, [Oberäg.] *kabúú*, Überzieher europäischer Form, für Männer, ungefähr wie der *báltö*, aber mit angeknöpfter Kaputze (*tartúr*), vgl. unten **كَاكُولَة**.

Dieses aus dem span. *capote* stammende Wort wird bei Dozy (**كَبُوت**, **كَبُوط**, **كَبُون**, **كَابُوت**) nach verschiedenen Quellen mit „capot, capuchon, veste“, bei Bel. mit „capote, pardessus de laine“, bei Hartm. 315 mit „Mantel“, bei Beauss. (**كَبُوط**, Pl. **كَبَابِط**) mit „caban“ erklärt. — Der oben angedeutete Sinn von **مَفْتَق** (oder vielleicht **مَفْتَق**) f. i. d. Wb.; die eigentliche Bedeut. des Wortes im obigen Ausdruck aufzuzeichnen, habe ich leider vergessen <sup>1</sup>). — Das Wort **قَبُوعَة** ist bei Dozy (nach Boct.) nur „bonnet pointu“; Hartm. hat „Kaputze *kabbú'*, Bel. „**قُبُع** capuchon“ [vgl. Fränk. 54] und „**قَبُوع** bonnet de laine“. — Zu *tartúr* vgl. Dozy s. v. **طَرَطُور**.

**بُشْت** *bíšt*, lange, weite Jacke aus dickem Wollenzeug, für Männer, von derselben Grösse wie die *šarráfíje*, mit reicher Posamentirarbeit und Stickereien in Weiss und Gold verziert, Ehemals von reichen Leuten „im Gebirge“ sehr viel getragen, ist der *bíšt*, der einer kurzen *'abǰe* mit Ärmeln ähnlich sieht, jetzt ziemlich selten geworden, und wird meistens von europäischen Reisenden gekauft.

Andere, ganz verschiedene Erklärungen dieses Wortes s. bei Dozy.

**كُبْر** *kubr*, Bauernrock, welcher über dem Hemd (*'amíš*) an-

1) Vermutlich ist das Wort ursprünglich **مَفْتَق** zu schreiben, und bezieht sich seine Bedeut. („fendu d'un bout à l'autre“, Kazim.) auf die Form der Ärmel.

statt eines 'umbáz getragen wird. Der *kubr*, der einer kurzen 'abáje mit langen Ärmeln, wie denjenigen eines *bist*'s ähnlich sieht, ist doch selbst länger als der *bist* und gewöhnlich von grobem, rotem oder blauem Baumwollenzeug (*hám*) gemacht.

Dozy hat ein Wort كِبْر teils als „le nom d'une étoffe“, teils (nach Wetz. Z D M G. XXII, 94, 164) mit „jupon“ und „man-teau de femme“ erklärt. Krem. Not. 22 hat كِبْر (ohne Vokale), und erklärt, dieses „aus dem Pers. entlehnte“ Wort folgendermassen: „ein Wamms aus Tuch, mit Baumwolle gefüttert und stark gesteppt, um es stich- und hiebfest zu machen“<sup>1)</sup>. Die Form كِبْر, welche Krem. aus einer Handschrift der „Luzúmijjât“ (von Abú'l-'Alá el-Ma'arri) belegt, aber für irrig hält [كِبْر bei Wetz. und Dozy scheint denn Krem. als ein anderes Wort betrachtet zu haben], findet, bei dem bekannten häufigen Übergang von *i* in *u* und umgekehrt, schon in der modernen, städtischen Aussprache *kubr* eine gute Stütze, und wird durch die Aussprache *éibr* bei den transjordanischen Beduinen sichergestellt. Meine dort gemachte Aufzeichnung: „*كب* *éibr*“<sup>2)</sup>, grosser, dicker, ungefähr knielanger Rock, über dem *tób* getragen, mit gewöhnlichen Ärmeln“ (d. h. nicht wie die eines *tób* oder einer 'abáje), hält ungefähr die Mitte zwischen der obigen Beschreibung und der Erklärung bei Kremer. Der *éibr* wird auch manchmal von den Beduinenweibern als Wintermantel getragen. Zu der Bedeut. vgl. auch كبران S. 317.

صلمة *dolama*, *dolma*, Pl. -át. [Oberäg.], kurzer *kaftán* (s. جبة) aus Tuch.

Dieses i. d. Wb. f. Wort ist natürlich das türk. طولمه, panaris (vgl. Zenk. s. v., Mikl. I, 50, Nachtr. I, 29, II, 104, Meyer 70).

1) Nach der von Krem. angeführter türk. Erklärung des Burhân-i-kâti' bezeichnet كِبْر, das in der Pehlevisprache خفتان [= dem modernen قفطان] bedeutet, ein in der Kriegszeit unter dem Panzer getragenes, baumwollnes [پمركلى bei Krem. ist offenbar ein Druckfehler für پمبرقلى] Kleidungsstück.

2) Wetz. l. l. 164 schreibt *éibr* („*é* = das ital. *g* in genio“). Ich hörte ganz deutlich das ital. *c* vor *i*.

صاية *šāja*, weiter, hemdähnlicher, knielanger Rock, weiss oder schwarz.

Anders bei Dozy (nach Muh.). Nach Fl. III, 37 ist das Wort wahrscheinlich das „ital. *saja*, *sajetta*, span. *saya*“, welche WW. teils eine Art Kleid, teils eine Art Tuch bedeuten; vgl. türk. صاية, Sarsche, bulg. *saja*, langes Kleid (Mikl. II, 149, Nachtr. II, 22).

فستان, فسطان *festán*, *fustán*, Pl. فساتين; 1) [Jerus.] Priesterrock; 2) [Äg.] = اتك *atak*, Schoss eines europ. Männerrocks.

Diese Bedd. des Wortes 'فس' f. i. d. Wb. Zur Bedeut. „Frauenkleid“ s. unten تنورة. — اتك, türk. *etek*, findet sich nur bei Krem. Beitr. I, 9 mit der Bedeut. „Saum des Gewandes“.

جبة [Syr.] *gubbe*, [Äg.] *gibbe*, [Oberäg.] *gibbe*, *gibbe*, 1) der weite, fusslange über den 'umbáz (= äg. *kaftán*, 'aftán) getragene Männerrock (s. Dozy, Vêt. 107–117, Mikl. I, 55, Nachtr. I, 33, II, 110, Meyer 82); 2) [Oberäg.] ein fusslanges, eigentümlich geschnittenes Frauenkleid aus schwarzem Wollzeug, an beiden Seiten von oben bis unten offen, und durch lange, schwarze Schnüre und Troddel zusammengehalten. Die Ärmel sind gewöhnlich ebenfalls geschlitzt; mitunter fehlen sie gänzlich.

Die Bedeut. ad 2) f. i. d. Wb. Die gewöhnliche Kleidung der Weiber besteht in Oberäg., wie meistens auch in andern Gegenden ausserhalb der grossen Städte, nur aus dem fusslangen, hemdähnlichen *tšb* aus blauem Baumwollzeug, wobei als Kopfbedeckung eine *tarha* von demselben Stoffe dient.

برنس *burnus*, 1) [Oberäg.] der weisse, maghrebinische Mantel mit Kaputze, entweder mit oder ohne Ärmel; 2) [Dam.] grosser, weiter Mantel ohne Kaputze und Ärmel, gewöhnlich mit Seidenstickereien auf den Schultern verziert.

Dieses bekannte Wort (Dozy Vêt. 73–80) wird allgemein (bei Dozy, Bel. u. Apd.) mit „capuchon“ und „manteau à capuchon“ oder oft nur „manteau à capuchon“ erklärt, womit auch كبوت und كاكولة (s. das folg. Wort) übersetzt werden



könnten. Nur Hartm. 297 hat „*burnus* seidener Mantel“. Eine ehemals getragene Art „Burnus“ aus dem Haurân heisst حُرَّانِيَّة. In Alg., wo das Wort *burnûs*, *bernûs*, lautet, bedeutet es bekanntlich nur „Mantel mit Kaputze“, und diese heisst قَلْمُونَة (vgl. Dozy), in Tun. طَرْبُوشَة (f. b. Dozy). — Zur Ableitung des Wortes aus βίππος s. Fränk. 50.

غَلْبِيَّة *rabbîje* [Äg.], eine Art Burnus mit sehr kleinen Ärmeln wie auf einer *‘abâje*. — F. i. d. Wb.

كَكُولَة *kakûle*, Pl. كَوَاكِيل, 1) [Äg.], fusslanger Mantel für Männer in der *gibbe*- (oder eher in der *benis*-) Form <sup>1)</sup>, unterscheidet sich aber von dieser dadurch, dass die Ärmel gerade so lang sind wie diejenigen des unter der *kakûle* (wie auch unter der *gibbe* oder dem *benis*) getragenen *‘aftân*, d. h. bis an die Fingerspitze reichen, und bis zum Ellenbogen aufgeschlitzt (*maftûh*) sind, während die Ärmel der *gibbe* nicht aufgeschlitzt (*ma’fûl* „geschlossen“) sind und nur bis an die Handwurzel reichen. Ausserdem ist die *kakûle*, im Gegensatz zu *gibbe* und *benis*, gewöhnlich gefüttert, mit einem Kragen (قَبَّة) versehen, und auf den Schultern, am Kragen, an der Armhöhle (باط) mit Stickereien in Seide (*maşrûf*, *tahrîr*) verziert; 2) [Oberäg.], = كَاكُولِيَّة *kakûlije* [Syr.], fusslanger, weiter Mantel mit einer oder zwei Knopfreihe vorne, und häufig auch einer Knopfreihe auf der Innenseite der Ärmel und mit einer angenähten Kaputze (äg. *ṭartûr*, syr. *ka(b)û‘a*).

Die WW. كَاكُولَة (aus türk. قوقوله *kokola*, Kaputze der Mönchskutte; vgl. Mikl. I, 97, Nachtr. I, 64, Meyer 211), كَاكُولِيَّة und die obige Bedd. der WW. مَصْرُوف, مَقْفُول, مَفْتُوح f. i. d. Wb. Zur Bedeut. des letzten Wortes (eigentl. „Kosten“) vgl.

حَرْج S. 293. Zum Worte بَنِيش (eine Form بَنِيش, Lane, Eg. I, 38 „beneesh“ ist mir nicht begegnet) vgl. Dozy, Vêt. 88, Mikl. I, 28, Nachtr. II, 87, Meyer 36. Die i. d. Wb. f. Pluralform lautet *benisât*. Zu قَفْطَان vgl. Mikl. I, 85.

1) S. Lane, Eg. I, 38.

**قميص سد** *gamîš sidd* [Sudân] unterscheidet sich dadurch von dem gewöhnlichen Hemd (*gamîš*, 'amis'), dass es auf beiden Achseln offen ist, wo es zugeknöpft wird.

Der Ausdruck **سد 'ق** f. i. d. Wb. — Zu dem bekannten Wort **قميص** vgl. Devic (s. v. chemise), Fränk. 44, Meyer 187, und weiter unten **قمحة**.

**سقفوة**, **سكوفة** *skúfa*, hohes, gerades, cylinderförmiges Barret ohne Krämpe () für griechische Mönche, zum Unterschied sowohl von **قلوسة** 'allúsa (äg. **قلنسة** 'alansawa), dem hohen, oben konkav eingeschwenkten () für griechische Priester, als von **طابية** *tábiye*, dem hohen, konischen () für maronitische Priester (s. auch das folg. Wort).

Das Wort **سكوفة (سقفوة)** f. i. d. Wb. Dozy hat nur **اسقوفية**, bonnet de nuit (nach Boct.); vgl. Zenk. s. v. **اسكف** („spitzzulaufende Janitscharenmütze“) und Mikl. Nachtr. II, 63. Das Wort, das im Türk. als arab. Lehnwort gilt, geht wohl auf **أسقف** = *ἐπίσκοπος* zurück. Zu **قلنسة**, **قلوسة** und **طابية** vgl. die ziemlich abweichenden Erklärungen bei Dozy und Fränk. 53. **قلنسة** bedeutet in Äg. auch ein Gefäß zur Destillation von Rosenwasser (u. dgl.) in der Form eines Priesterhuts (f. i. d. Wb.).

[**ستكية**?] *sattakije* [Jerus.], hohe, schwarze Mütze ohne Schirm, mit steifem Rand und weichem, am Rande herunterfallendem Kopf (*burnus*?); wird von einigen lateinischen (d. h. römisch-katholischen) Priestern getragen.

F. i. d. Wb. — Der gewöhnliche Hut der lateinischen Priester heisst, wie im allgemeinen jeder Hut europäischer Form (für Männer und Frauen), *bornéta* (Dozy s. v. **بريطة**, wo auch nach Ben Sed. Suppl. 899 die Form **برتلة** *bertela* für Tunis nachzutragen ist).

**طاقية** *tākije*, *tā'ije*, Pl. **طواقى**, 1) = **عركية**, wie in Ag.,

dünne, weisse, baumwollne Kappe unter dem Fez, besonders für ältere Männer; 2) dünne Kappe für kleine Kinder, manchmal durch ein Band, bei den Beduinen *iznāg* (زناق) genannt, unter dem Kinn festgehalten; 3) ein ehemals allgēmein, nunmehr selten und nur bei den Muslimen gebräuchlicher, niedriger *ṭarbūs* für Frauen, häufig mit Perlen auf der Troddel verziert (vgl. unten طارة und طاسة); wurde früher von demselben Stoff wie der Männerfez (aber nur in dunkleren Farben, *benefseḡi* u. dgl.), jetzt aber nur von Sammt verfertigt.

Die Bedd. ad 2), auch im Türk. (vgl. Zenk. s. v. und Mikl. II, 169, Nachtr. II, 45), und ad 3) f. i. d. Wb.

[? عقق] *ʿugaʿ* [Bed.], eine Art Kopfbedeckung für kleine Kinder, welche den ganzen Kopf nebst Nacken und Wangen schützt und vorne rings um das Gesicht herum hervorsteht.

Möglicherweise könnte dieses i. d. Wb. f. Wort, welches ich leider nur in obiger Umschreibung verzeichnet habe, so viel wie das schriftar. عَقَقِي „Elster“ sein <sup>1)</sup>. Wenn dem so ist, hätte ich das Wort falsch gehört *ʿugaʿ* statt *ʿugʿag* oder vielleicht *ʿugʿaʿ* <sup>2)</sup>. Oder hängt das Wort mit dem auch i. d. Wb. f. Beduinenworte اوقاه zusammen? Meine hierauf bezügliche, ebenfalls hinsichtlich des richtigen Wortlautes unsichere Aufzeichnung aus Moab lautet: „اوقاه *ugāhʿ? ugaʿ?* Kissen über dem Kamelsattel (*jeddā*) gewöhnlich aus zwei langen, schmalen Strohsäcken bestehend“ <sup>3)</sup>.

1) Ganz und gar dieselbe Art Kopfbedeckung, wie die oben beschriebene, heisst in Schweden „kråka“ (Kråhe), und wird nur von kleinen Mädchen getragen. Von einem solchen sonderbaren Zusammentreffen der beiden Sprachen, der arab. und der schwed., in bildlicher Namengebung, liefert auch das Backwerk قطافة مغلية (s. unten im Abschnitte „Speisen“) ein Beispiel.

2) Einerseits wird das ق auch bei den Beduinen mitunter als *ḥemza* ausgesprochen, andererseits wird das dem ق gewöhnlich entsprechende *g* so tief postpalatal ausgesprochen, dass eine Verwechslung mit ع leicht möglich ist.

3) Der gewöhnliche Kamelsattel bei den Beduinen besteht aus zwei gabelförmigen Holzstücken (A) *jeddā*, welche auf den Rücken vor und hinter den Höcker gesteckt, und an beiden Seiten durch je zwei gekreuzte und mit Seilen (حازمانت) *ḥāzimāt*) an den Enden und Spitzen der beiden *jeddā* befestigte Holzstäbe (عصيان) *ʿasīyān*

[<sup>?</sup>عينيتي] <sup>?</sup>enbēti [Bed.], Kopftuch unter der *keffjje* auf einem *mendil* oder auf dem Kopfe selbst getragen. — F. i. d. Wb.

قرص <sup>urṣ</sup> 1) [Syr., Äg.] der obere, flache, liegende Teil eines Fez, einer Mütze, eines Huts (vgl. das folg. W.); 2) [Syr.] eine besondere Art Holzkohlen in der Form von flachen, runden Scheiben mit einem kleinen Loch in der Mitte; 3) [Oberäg.] *gurs* oder häufiger *gursā*, grosse Bucht des Nilflusses (vgl. oben غرزة, S. 275).

Diese Bedd. f. i. d. Wb.

دائرة *dāira*, 1) = دائر, der cylindrische, stehende Teil eines Fez (Huts, Mütze); 2) das Seiten- und Hinterleder an den Schuhen, zum Unterschied vom Oberleder auf dem Rist, *wiss* (وجه, s. weiter unten).

Diese Bedd. f. i. d. Wb.

طرة *turra*, 1) [Dam.] = زر *zirr* [Äg.], die Troddel des Männerfez; 2) [Dam.] Troddel an Damentiefeln; 3) [Äg.] = فرئلة *fer'illa*, ein Stück Zeug, ein Taschentuch (od. dgl.), zu einer Peitsche zusammengedreht, womit spielende Kinder einander schlagen.

Das Wort زر hat in diesem (sonst nur bei Wort. Mulh. 696 angegebenen) Sinn in Äg. die Pluralform ازرار *ezrâr*, zum Unterschied von زر *zirr*, Knopf, Pl. زرار oder زراتر (in Syr. hingegen

---

*asjân*) miteinander zusammengehalten werden. Unter jeden *jeddâ* wird ein Strohsack (وتر *witr*) gelegt und durch Riemen (*netdis*, نتائج oder نتائش) festgehalten. Der ganze Sattel, der auch einfach *jeddâ* heisst, wird durch zwei an beiden Seiten an den beiden *'asjân*-Paaren befestigte Bauchgurte, von welchen der vordere بطان *batân* und der hintere حقب *ḡaḡab* heisst, am Körper des Kamels festgehalten, und auf den Sattel wird nun der *ugdh* gelegt, um darauf gut zu sitzen. Die WW. حازمات und نتائج (نتائش<sup>?</sup>), die obigen speziellen Bedeutungen der WW. جدان, عصيان und وتر f. i. d. Wb. Der hier gegebene Unterschied

zwischen بطان und حقب findet sich schon bei Wetz. ZDMG XXII, 120, mit der schriftl. Form بطن.

ازرار). — Das Wort طرة mit der Bed. ad 1) findet sich bei Wolff s. v. Mütze, Nof. 143, Bel. Franç. (s. v. gland, „houpe en laine, en soie“) und Abcar. s. v. tassel. Daneben ist in Syr. auch das allgemeine شَرَابَة *serrābe* sehr gebräuchlich, welches Wort in Äg. (hier häufig *surrābe*<sup>1)</sup> ausgesprochen) gewöhnlich Troddeln an Gardinen, Pferdedecken u. Ähnl. bezeichnet. Die Troddel am Weiberfesz heisst in Syr. *hós*, vgl. unten طاسَة, eine Bedeut. des Wortes حوش („touffe de cheveux qu'on laisse sur le sommet de la tête“, Dozy), die i. d. Wb. f. Die Bedeut. ad 3) von طرة f. i. d. Wb. und فِرْقَلَة (aus *Φραγγελλιον*, flagellum Fränk. 113) ist sonst, nach den Quellen bei Dozy, eine grosse Lederpeitsche für Lasttiere.

شِوَامَة *šawāme* [Syr.], عِنَق [Äg.], ein kleines, enges, (etwa) zollhohes, rohrförmiges Stück in der Mitte des 'urš (s. S. 324), von demselben Stoff wie der ganze Fez. Die قِبْطَة طرة 'amtet *ṭurra*, d. h. das mit Seidenfäden fest umbundene Ende der Troddel (vgl. das folg. W.), wird in die *šawāme* hineingesteckt und mittelst einer kleinen, durch die *šawāme* gehenden und auf der Innenseite قَعْر des 'urš befestigten Schnur festgehalten.

Das Wort شِوَامَة und die obige Form und Bedeut. des schriftar. عِنَق „Hals“ f. i. d. Wb. — Zu قِبْطَة vgl. das folg. Wort.

رَبَاط رَقْبَة (بَطَة) 'amtet (oder *rabtet*) *ra'aba* [Syr.]; رِبَاط رَقْبَة oder كِرَاوَاتَة *kravāta* [Äg.], europäische Halsbinde für Männer, Krawatte.

Das Wort كِرَاوَاتَة und der Ausdruck رَقْبَة قِبْطَة f. i. d. Wb.; nur Delap. 98 hat „رِبَاط رَقْبَة *grabeth*“, *cravates*, neben (S. 74) رَقْبَة رِبَاط findet sich bei Nof. 144 und Hartm. 97, Z. 17, رِبَاط bei Cad. 25, Mal. 47 und Sal. 15. مَكْرَمَة الرَقْبَة (bei Boct. s. v. „cravate“) bedeutet in Syr. nur Halstuch (ein grösseres, viereckiges Tuch, meis-

1) Hartm. 263 giebt [für Syr.] *širrābi* und [für Äg.] *širrābe*. Auch in Alg. heisst diese Troddel شَرَابَة aber in Tun. (nach Mach. 437) كُبَيْتَة (f. i. d. Wb.).

tens für Frauen und Mädchen). Das Wort **قَبْطَة** bedeutet nicht nur „bandeau de tête“ (Muh., Dozy, Bel.), sondern, wie aus den Ausdrücken **قَبْطَة**, **قَبْطَة**, **قَبْطَة** (s. das vorangeh. Wort) und **قَبْطَة** (s. **قَبْطَة**, S. 288 ff.) ersichtlich, ganz allgemein „Binde“ (so richtig bei Wahrn.). Als „Haarbinde“ für Frauen und Mädchen ist die *'amta* ein dünnes zur Breite von etwa 4 cm. gefaltetes Seidentuch, das wie bei uns über das zurückgekämmte Vorderhaar und unter das Hinterhaar gebunden wird, zum Unterschied von **بند** *bend* (Pl. **بنود**), dem „Haarband“, womit die unteren Enden der Haarflechten umbunden werden.

**مَضْبَطَة**, 1) *madbata*, kleine Schürze, Serviette oder Lappen beim Rasiren armer Leute; 2) *maşbata* oder *mazbata*, richterliches Urteil.

Die Bedeut. 1) f. i. d. Wb. Die richtige Aussprache bei der Bedeut. 2) findet sich nur Fl. III, 39 „*madbata*, nach gewöhnlicher türk. Aussprache *mazbata*“.

**مَرَجَلَة** *marjala*, Geiferlappen (für Kinder), Pichel.

F. i. d. Wb. Nur bei Hartm. 249 (s. v. Schurz) findet sich das vermutlich synonyme *marjūla*.

**صَدْرِيَة** *sidrije*, 1) [Syr.] Weste, gilet, = Äg. **صَدْرِي** *şudéri*; 2) [Syr.] Leibchen für Frauen, unter dem Kleid getragen und gewöhnlich einfach zugeknöpft (vgl. unten **مَشْدَة** und **فَرْمَلَة**); 3) [Syr.] Schürze, tablier, für kleine Kinder (bis etwa 5 Jahren), dem *mamlūk* für erwachsene Mädchen und Frauen entsprechend. Für Beides wird oft auch das Wort **فَوَطَة** *fūta* (Pl. *fuwat*) gebraucht, das im allgemeinen Handtuch, Serviette, Schürze, besonders aber die verschiedenen, im Bade angewendeten Tücher bezeichnet; s. Dozy, *Vêt.* 339 und Mikl. I, 62, Nachtr. I, 39, II, 117, Meyer-115; 4) [Jerus.] Brustriemen für Pferde, dessen beide Enden am Sattel befestigt sind.

Die Bedd. 2) 3) und 4) für **صَدْرِيَة** f. i. d. Wb. und für **مَمْلُوك** findet sich die Bedeut. „Schürze“ nur bei Bel. (Wahrn.), Heury und Bel. Franç. (s. v. tablier). Die Schürze für Männer

heisst in Syr. **وزرة** *wazre* oder (wie im Schriftar.) **مخزم** *maḥzam*, und wird nicht nur im Bade (wie bei Dozy s. v. **مكزوم** und Bergg. s. v. „bain“), sondern z. B. auch von Café-Aufwärtern gebraucht. In Kairo heisst die Schürze der Aufwärter (**فراش**) nicht *maḥzam* oder *wazre*, sondern *b(ē)ṭāne*. Für die verschiedenen Badetücher (*fuwat*) wurden mir dort folgende Namen angegeben (nach der Ordnung, in welcher sie angelegt werden): *maḥzam* um den Leib, *ṣidr* um die Schultern, *tāg* oder *ʿlww* um den Kopf<sup>1)</sup>. Diese Bedd. für **صدر**, **تاج** und **علو** f. i. d. Wb. In Dam. heisst das lange Tuch aus goldgesticktem Mull, welches die Frauen im Bade um den Kopf schlingen, **منشفة** *menšefe*, was sonst im allg. „Handtuch, Serviette“ bedeutet. Zu *betāne* vgl. oben **بطانة**, S. 305.

**جدیل** *gedil* [Bed.], ein um den Hals getragenes, geflochtenes Band, worin die Pistolen gesteckt werden.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb.

**سفيفة** *s(e)ḥife* [Bed.], Säbelgurt.

Zu diesem i. d. Wb. f. Sinn vgl. die bei Dozy gegebenen Bedd. dieses Wortes. An diesem Gurt ist die *sedde* befestigt.

**شدة** *sedde* [Bed.], Scheide für Säbel (*séf*) und Dolch (*sibrīje*).

Diese Bedeut. des Wortes **شدة** f. i. d. Wb. Zur obigen Bedeut. von **شبرية** (sonst „Reitkorb auf dem Kamel“, s. Dozy), welche sich nur bei Bergg. 802 „*schebrīyyé poignard*“ findet, vgl. **شبير** (**شابير**), *épéron*, bei Dozy und **شبور** *épérons*“ bei Beauss.

1) Lane, Eg. I, 38, giebt die Zahl der Badetücher auf 5 an, nennt aber nur *maḥzam* als besonderen Namen für das Lententuch. Das erste seiner Tücher „a napkin in which to put his clothes“ wurde von meinem Gewährsmann nur *fūta* genannt (vgl. oben *šora*, S. 306), und vielleicht könnte **علو** eigentlich das fünfte sein: „to cover his back“.

شملة *šamle*, 1) [Äg.] breiter, dicker und ausserordentlich langer, wollener Gurt für Vorläufer (شائس); 2) [Sudán] ein grosses, schwärzliches Umschlagetuch von grobem, wollenem Zeug, mit Gewürzen geräuchert, um damit teils den Körper selbst, teils (und vorzugsweise) die in die *šamle* eingelegten Kleidungsstücke zu parfümiren.

Nur Dozy (nach einigen älteren alger. Reisebeschreibungen) und Beauss. geben die allgemeine Bedeut. „ceinture“, Beauss. auch „partie du haïck qui enveloppe la tête et la figure“, Bel. (syrisch) „bandeau, petit turban“. Bei Dozy, Vêt. 59, wird شملة als synonym mit بُردة folgendermassen (nach Lane) beschrieben: c'est une pièce oblongue d'une étoffe de laine épaisse, dont on fait usage pour s'en envelopper le corps pendant le jour et qui sert également de couverture pendant la nuit; elle est généralement brune ou grise“; Kazim. Bel. u. A. „manteau qui enveloppe tout le corps“.

شمار *šumâr* [Äg.], Pl. اشيرة *ismire* (mit sehr deutlichem *i* im Anlaut), ein langes, breites-Band (dicke Schnur od. dgl.), welches um den Hals und kreuzweise über den Rücken gebunden wird, um zu verhindern, dass im Busen (عَبّ) getragene Sachen durch die Ärmel herausschlüpfen (انسلت); wird besonders von Vorläufern getragen.

Dieses Wort findet sich bei Boct. (Dozy) und Cad<sup>1</sup> 97 (bei Beiden ohne Vokale) mit der Bedeut. „Hosenträger“ (s. unten حزامات) und bei Wort. Mulh. 697 „شمار shoulder band for keeping up the sleeves (vgl. das folg. Wort).

رمانة *rummâne*, Pl. -ât, 1) [Syr.], = اسبليطة *esbalîta*, Pl. اسبلاط *Äg.*, Achselband, Epaulette; 2) [Äg.] ein Zierat aus Posamentirarbeit auf dem *šumâr* eines Vorläufers (s. das vorangeh. Wort); auf dieser *rummâne* sitzt eine *’okša*, ein Knopf in Posamentirarbeit mit Golddraht (*’aşab*).

Die Bedeut. 1) des Wortes رمانة („Granatapfel“) findet sich nur bei Nof. 275 und Heury 172. Die Bedeut. 2), das Fremdwort اسبليطة und die obige Bedeut. des Wortes عقصة f. i. d. Wb.



شكليك *šaklīk*, [Oberäg.], Ledergurt mit besonderen Fächern, je eins für jede Patrone. — F. i. d. Wb.

طماق *ṭamāq* [Beir.], Pl. -át, تزلق *tūzlūk* [Äg.], Gamaschen. Das Wort طماق findet sich bei Nof. 148, Landb. 406 „طماق aus türk. طوماق“, Heury 219 طماق und Hartm. 189 „(syr.) ṭmāq, (äg.) ṭimāq“. — تزلق aus türk. توزلق *tozluq* findet sich bei Mal. 48 تذلک und Cad. <sup>1</sup> 100 „ديزلک, توزلوق“ *touzluq*. In Alg. heisst guêtre nach Beauss. und Ben Sed. طرباقَة *ṭerbāqa*, Pl. طرابق (fehlt bei Dozy); für Tun. s. unter جربانات, S. 331.

بطر *buṭr* [Äg.], Pl. -át, Kniehosen für Soldaten, mit *tūzlūk* (s. das vorang. Wort) getragen.

Dieses i. d. Wb. f. W. ist das türk. پوطور *poṭur* „eine Art Hose, oben weit und vom Kniee abwärts eng anliegend und mit Hefteln befestigt“, Zenk.; Mikl. Nachtr. II, 15, 183, Slav. 19.

بنطلون *banṭalōn*, mitunter auch *manṭalōn*, Pl. -át, 1) gewöhnliche europäische Männerhosen; 2) (wie auch das franz. pantalon) weisse, europäische Unterhosen für Damen anstatt des orient. *sintijān* (vgl. Dozy); د' استنبولي, sehr weite Männerhosen europäischer Façon, etwa die Mitte haltend zwischen den gewöhnlichen abendländischen Hosen und dem orient. *sirwāl* (Pumphosen).

Das Wort بنطلون findet sich in den orient. Wörtersammlungen Nof. 145, Mal. 49, Cad. 25 (*banṭhalōn*), wie auch bei Heury, Bel. Franç. und Hartm. 206 (*banṭalōn*). Die Form منطلون, die Bedeut. ad 2) und die Varietät *stambūli* f. i. d. Wb. Zu dem bekannten Wort سروال, شروال (pers.-türk. *selwar*) vgl. Dozy, Vêt. 203—209, Fränk. 47, Mikl. II, 164, Nachtr. II, 40.

شخشير *šaxšīr* [Äg.], Unterhose für Männer (eig. nur bei den Schneidern neben dem allgemeinen *libās* gebräuchlich).

Dieses Wort, türk.-pers. چاقشير („lange und weite Hose,

die an den Knöcheln anschliesst“, Zenk., vgl. Mikl. I, 35, Nachtr. I, 20, II, 92) wird bei Dozy (nach Boct.) mit „haut-de-chausses, pantalon joint à des chaussures de peau“ und (nach Humb.) mit „bas“ erklärt. Beauss. schreibt شقشيرة, Pl. شقاشر, Cherb. *tchekatcheur*, Delap. 75 „شقشیر شقاشر“, Marc. neben شقشیر auch شقاشر, Ben Sed. „شقشیر *chekchir* ou تقشیر *teqchir*, pl. شقاشر ou شقاشر“, Mach. 437 تقاشیر (Alles nur mit „bas“ erklärt); vgl. auch das folg. Wort. Hiernach Dozy zu vervollständigen.

جوانتی *gwánti* [Äg.], Handschuhe.

Findet sich nur Sal. 17 *gointè*, und Nakhl. 56 *guanti*, daneben auch, wie bei Cad. 26, الدون (türk. *eldiwen*). In Syr. heisst „Handschuh“, wie auch oft in Äg., كَفّ *keff*, Pl. *káf*; in Alg. sagt man für „gants“, nach Delap. 79, 99, شقاشر متاع اليد *tchegatcher mtâ el-iedd* oder گوانتس *gouantes* (f. b. Dozy).

شدادة *sedâde* (oder vielleicht richtiger *seddâde*), kleine einfache Schnalle hinten auf europ. Hosen und Westen; wird auch *b(e)zîme* oder *memseke* genannt.

Diese Bedeut. des Wortes شدادة f. i. d. Wb. Zu dem allgemeinen Namen für „Schnalle“ بزیمه oder بزیم vgl. auch unten بلكة. — Das i. d. Wb. f. Wort مَسْكَة bedeutet gewöhnlich „Griff, Handhabe“, wofür Dozy (nach Boct. und Muh.) مَسْكَة und (nach Hélot) مَسِيك hat, Bel. und Muh. مَسْكَة).

بيونباغة *bjunbâga*, Pl. -ât [Äg.], Hosenträger. [Beir.], كَتَّافَات oder حَزَامَات [Dam.], قِشَاط

Die WW. حَزَامَة und كَتَّافَة wie auch die obige Bedeut. von قِشَاط f. i. d. Wb. In Dam. sagte man mir aber, dass كَتَّافَة nur „Strick, Fessel“, womit die Hände auf dem Rücken zusammengebunden werden (= schriftar. كِتَاف) bedeute. Für den ganz modernen Begriff „Hosenträger“, geben Wolf (s. v. Tragband), Hartm. 206 und Cad. 25 حَبَالَات,

Heury 53 und Bel. Franç. 137 *جمالة (البنطلون)*, Dozy (nach Boct.) *شمار* (s. oben S. 328), Cad.<sup>1</sup> 97 *شمار* und „*علاقات illacát*“, Delap. 77 „*تيرانتى tiranti*“ (aus dem Franz., Ital.)

*سوية súbiye* [Äg.], Steg (an Beinkleidern) = frz. *sous-pied*. Nur bei Cad. 25 *soubià*.

*جرابات tsírbanát* [Jerus.], Strümpfe.

Das Wort *جراب* findet sich nur bei Dozy (nach Burckh. Nubia) ohne Vokalisation und bestimmte Bedeutung. Das allgemeine Wort für „Strumpf“ [Beir., Dam., Äg.] ist *goráb* (*جراب*, *جوراب* aus türk.-pers. *چوراب*, Mikl. I, 43, Nachtr. I, 25, II, 97, Meyer 450). Daneben kommt in Syr. (besonders in Beir. und Jerus.) auch das ital. *كلسة kalsa, kelsa*, Pl. *-át*, vor. (Eine Schreibung oder Aussprache *كلسة*, wie bei Dozy, kommt jetzt nirgends vor.) Muḥ., Bel., Heury, Bel. Franç. und Abcar. geben nur die Form *جَوْرَب* mit dem Plur. *جوارب* und *جواربة*, was vermutlich als die richtige (d. h. modern-schriftar.) Form gilt. Ich hörte aber das Wort nie anders als *goráb* (oder *goráb*) aussprechen, mit dem Pl. *gorábát*; Wolff 279 hingegen *geráb*, *-át* (Nof. 148 *جرابات*) und Hartm. 258 für Syr. nur *kilsát*. Für Äg. giebt Hartm. 258 *gürábát* und 321 *kalsát*, die einheimischen Wörtersammlungen dagegen nur *جورابات*, Sal. 15 *gorabát*, Cad.<sup>1</sup> 97 *chourábát*, Cad.<sup>2</sup> 26 *charabáth*, Nakh. 157 „*shorábát* or *gorábát*“, Mal. 46 auch *شرابات*. In Alg. heisst „Strumpf“ neben dem allgemeineren *شقشيرة* (vgl. oben *شقشير*) nach Beauss. *جرابة* (Pl. *جراتب*), was in Tunis (auch nach Ben Sed. Suppl. 909) „*guêtres*“ bedeutet, nach Marcel *جراب djeráb* oder *چرراب tchouráb* mit dem sonderbaren Pl. *چرراب tcherouáb* (eigentlich nur eine Umstellung des Wortes *چوراب* in kollektivem Sinn), und in Tun. nach Ben Sed. Suppl. 896 und Mach. 437 *كلاسط kláset*. Hiernach Dozy zu vervollständigen.

## Schuhe.

Der allgemeine Name für „chaussure“ (schriftar. حذاء) ohne Hinsicht auf die Form ist in Äg. wie in Syr. مرکوب *merkúb* oder etwas seltener ترجيلة (ترجيلة) *tergíl*. Daneben kommt in Syr. auch صرماية *surmáje*, das besonders, wie *merkúb* in Äg., den gewöhnlichen, roten Schnabelschuh der Stadtbewohner bezeichnet (vgl. unten بلغة), sehr oft als allgemeiner Name für alle Arten von Schuhen vor (vgl. Landb. 397 und Fl. III, 29). In Algier, wo (nach Beauss., Delap., Cherb. und Marc.) „souliers, chaussure“ صباط (aus span. zapato) heisst (vgl. unten صباط), soll in demselben allgemeinen Sinn auch das Wort مشاية *mes-sáje* gebraucht werden <sup>1)</sup>.

Das gewöhnliche, schwarze Wichsleder heisst *gild bója*, manchmal auch nur *bója*, das oriental. Maroquin; Corduan, *siktiján* und das Glanzleder *lammdá* <sup>2)</sup>. Das Oberleder vorne heisst *far'a* oder gewöhnlich *wiss* (*wúss*) *el-igr*, oft auch einfach *wiss* <sup>3)</sup> (vgl. oben دائرة), die Sohle *ná'l*, „Halbsohle“ (das Neube-

1) مَشَايَة, bei Dozy (nach P. Smith) mit „semelle“ übersetzt, wurde mir von meinem Lehrer in Paris (einem geborenen Algierer) als das dem franz. „chaussure“ am meisten entsprechende moderne Wort (statt des schriftar. حذاء bei Humb. 20)

genannt. Beauss. erklärt jedoch مَشَايَة mit „machine pour apprendre à marcher aux enfants“, und dies ist auch die jetzige Bedeut. des Wortes in Äg., wo *mekkáje* oder *sennáde* (سَنَادَة, f. i. d. Wb.) ein dreieckiges Holzgestell auf Rädern oder Rollen mit Stäben an jeder Ecke und zwei Griffen (*idén*), an welchen das innerhalb des Gestelles stehende Kind sich hält, bezeichnet.

2) Das bei Dozy fehlende Wort بَوِيَة (türk. بویا *bója*, Mikl. I, 29, Nachtr. II, 88, Meyer 40, Farbe, Wichse), das sich sonst nur mit der Bedeut. Wichse (Cad. <sup>1</sup> 98, Wolff 312 und Hartm. 278 *búja*, Wahrn. (s. v. Wichse) *bója*, *bája*, Landb. 207 (*bóyál*)) verzeichnet findet, bedeutet auch „zugeriebene Farbe“ (bei den Malern). — Zur obigen i. d. W. f. B. des Wortes تَمَاع vgl. Nof. 148 لاسْتِيك تَمَاع *bottines vernies*.

3) Zu dieser bei Dozy fehlenden Bedeut. der WW. رَجَّة und رَجَّة vgl. Boet., Cherb., Heury, Bergg. s. v. *empeigne*, und Landb. 234. In Äg. heisst nach Cad. <sup>1</sup> 100 „*empeigne* غشاء *ghichá*“.

sohlen alter Schuhe) *nuṣṣ nāʿl* <sup>1)</sup>, das Hinterleder (der Hacken) *kāʿb* (in Alg. nach Beauss. und Delap. 92 *قَدَم* *qdem*), der Absatz *kāʿb nāʿl* oder, wenn kein Missverständniss zu befürchten ist, einfach *kāʿb* (in Alg. nach Beauss., Ben Sed. und Cherb. *قَدَم* *kdem*, bei Dozy nachzutragen), Lappen *šaʿfet wiṣṣ*.

*فترنات* *fetrenāt*, die Seitenstücke des Oberleders (zwischen *wiṣṣ* und *kāʿb*).

Dieses i. d. Wb. f. W. ist vielleicht richtiger *فترينات* als ein Plur. des Duals *فترين* (hier etwa „zwei Zwischenstücke“) zu schreiben.

*بور* *búz* oder auch *búṣ*, die vorne aufgebogene Spitze der Sohle, Schnabel.

Zu dieser i. d. Wb. f. Bedeut. vgl. besonders alban. *buze*, Lippe; Spitze, Schnabel eines Gefäßes“ <sup>2)</sup>.

*ذنب* *deneb* [Syr.], *زئومة* *zellúme* [Äg.], der keilförmige, hinten einige Zoll hinaufgehende Teil des Hinterleders.

Diese Bed. der beiden WW. f. i. d. Wb.

*مساقة* *messáke*, 1) = *اذن* *udn* (*widn*), Strippe (zum Anziehen) an europ. Halbstiefeln; 2) Geländer an der Treppe europ. Häuser.

Das Wort *مساقة* und die obige Bedeut. des Wortes *اذن* f. i. d. Wb. Eine andere auf Schuhe bezügliche Bedeut. des letzteren Wortes s. unten.

1) Nach Hartm. 109, Z. 4 bedeutet „*nuṣṣ nāʿl*“ auch ein und eine halbe Sohle (= *nāʿl nuṣṣ*).

2) Meyer 57 scheint sowohl das wohl zunächst aus dem pers. *پوز* („*spatium inter labia et nares, rostrum avis*“ Vull.) entlehnte arab. *بور* „Maul, Schnauze“ (vgl. Dozy s. v.) als auch das arab. und pers. *بوسه*, türk. *پوسه* (vgl. Mikl. Nachtr. I, 19, II, 91) auf ein lat. \* *bucium* (nicht *basium*) zurückführen zu wollen.

**ضبان** *dabân* (aus türk. **طبان**, Fusssohle, Sohle, Mikl., II, 167, Nachtr. II, 43), die sehr dünne, am häufigsten weisse, innere Sohle in feineren Schuhen, „Bindesohle“. — F. i. d. Wb.

**منستر** *m(u)nastar*, lose Sohle zum Einlegen in Stiefel und Schuhe. — F. i. d. Wb.

**لاستيك** (**لاستيك**) *lastik* [Syr.], in Äg. auch **لستك** *lastik*, Pl. -*ât*, 1) Gummizug (in Stiefeln), élastiques; 2) Halbstiefel europ. Façon, für Männer und Frauen (nicht notwendig mit Gummizug); 3) [Äg.], häufiger *lastika*, Sprungfedermatratze, sommier.

Findet sich nur mit der Bedeut. ad 2) bei Hartm. 257, Nof. 148, Heury 49 „**لستيك**“ und Bel. Franç. **لستيك**. Auf dem Damenstiefel befindet sich gewöhnlich eine Rosette (*warde*) mit Schnalle *b(e)zîme*, (äg. *mašbak*), oder ein Knoten aus Posamentirarbeit (*šemse*, vgl. Dozy s. v.) mit einer Troddel (*turra*, s. oben S. 324).

**بوتين** *butîn* [Beir.], Pl. -*ât*, europ. Halbstiefel für Männer und Frauen. **بأزرار** *bâzrâr*, Knöpftiefel, **بشریطة** *šarîṭa*, Schnürstiefel.

F. i. d. Wb. — Der Plur. ist selten; man sagt (wie überhaupt bei allen Arten von Schuhen) **فردة** *ferde b.*, ein Stiefel, **زوج** *ğôz b.*, ein Paar Stiefel. Zwischen *lastik* und dem später eingedrungenen *butîn* macht man oft den Unterschied, dass das erstere die in Syrien nach europ. Façon verfertigten, das letztere die aus Europa importirten Stiefeletten bezeichnet.

**سكربينة** *skarbine* [Syr.], **سكربين** *skarbin* [Äg.], feine, aus Europa importirte Schuhe (ital. scarpino; vgl. **كندرة**). — F. i. d. Wb.

**كالوش** (**كلوش**) *kâlûš*, Pl. -*ât* und **كواليش**, Überschuh, Gummischuh, Galosche.

Findet sich mit **ك** nur Heury 208 **كالوش**, Hartm. 265 *galosch'*; Bel. und Muḥ. **قالوش**. Das Wort ist ursprünglich das neugriech. *καλαπόδιον*, Leisten (vgl. Brachet, Dict. etym. s. v.

Galoche und Mikl. Nachtr. I, 56, II, 141), wovon auch das arab. قالب (s. oben S. 294) stammen soll.

بنتوفلة *bantufle*, mitunter auch *mantufle* [Syr., Äg.], Pl. -ät, Pantoffel europ. Façon.

Nur bei Hartm. 233.

بابوج *bābūġ*, Pl. بوابيج, gelber Schuh mit *būz* (s. oben S. 333) und, statt Seiten- und Hinterleders, einem sehr niedrigen, steifen und festen Rand und harter Sohle, ohne Absatz; wird von Frauen, manchmal auch von Männern, entweder als „Pantoffel“ am Fusse (resp. Strumpf) oder häufiger als „Überschuh“ über *huff*, *mest* oder *'alsin* getragen (vgl. كندرة).

Dieses wohlbekanntes Wort (pers. پاپوش, türk. پاپوج, Mikl. II, 139, Nachtr. II, 10) wird allgemein (Bel., Wahrn., Beauss., Dozy, Hartm., Cad. <sup>1</sup>) nur mit „Pantoffel“ übersetzt. Zur Bed. „Überschuh“ vgl. Wetz. Z D M G. XI, 484 „*bābūs* Überschuh“, Bergg. (s. v. *Vêtement*) „espèce de galoches“, Dozy, *Vêt.* 50, und Lane, *Eg.* I, 57. Nirgends findet sich eine genauere, der jetzt allgemeinen Form entsprechende Beschreibung. Nach Bergg. (s. v. *pantoufle*) ist der *bābūġ* „garni, au lieu du talon, d'un petit fer épais . . . courbé en fer de cheval“, und auch in Alg. sind (oder waren früher) nach Dozy, *Vêt.* 52 „les babouches . . . des souliers plats ferrez sous le talon“.

شكاطة *šahhāta*, schwarzer Pantoffel ohne Hinterleder, aber mit einem sehr niedrigen Absatz.

Diese i. d. Wb. f. Bedeut. geht aus dem vulgären Sinn von شحط (im Gehen) mit den Füßen „schleppen“ hervor; vgl. auch die zweite, moderne Bedeut. von شكاطة „Streichhölzchen“. Auf denselben Grundbegriff „tirer“ (une ligne, Landb. 311, bei Dozy nachzutragen) geht auch eine andere (i. d. Wb. f.) vulgäre Bedeut. von شحط „(die Wasserpfeife) rauchen“, شحطة *šahṭa* „ein Zug aus der Nargile“, zurück; vgl. bei Dozy (nach Muḥ.) „sucer (quelque liqueur au moyen d'un tuyau)“.

تكتة بابوج *taḥṭe bābūġ* („Pantoffelabsatz“), Pantoffel mit sehr niedrigem Absatz, wie an der *šahhāta* (siehe das vorherg. Wort),

aber feiner und nicht nur von schwarzem, sondern auch von farbigem Leder. — F. i. d. Wb.

شفتشة *siftise*, جرارة *gerrára*, شبشب *šebšeb* [Äg.], Pantoffel nach europäischer Façon.

Das Wort شبشب und diese Bedeut. der WW. جرارة (eig. „traineuse“ = شكاطة) und شفتشة f. i. d. Wb. Das letzte Wort findet sich nur bei Dozy, wo es (nach Lane Eg. II. 320) mit „ornement dans la chevelure des dames“ erklärt wird.

برطوشة *bartúše* [Beir.], alter, abgetragener Pantoffel.

Zu der Bedeut. dieses Wortes („savate, vieux soulier“, Dozy nach Boct.) vgl. das bei Dozy mit Unrecht davon getrennte „بُرطاش seuil d'une fenêtre ou d'une porte“ (Bel., syrisch).

خف *ħuff*, مست *mest*, Stiefeletten (bottines) von weichem, meistens gelbem Leder, ohne besondere Sohlen und Absätze. Der Unterschied ist (in Dam.) der, dass der nur von Frauen getragene *ħuff* oben sehr weit ist, während der gewöhnlich nur von Männern getragene *mest* an der Seite durch Gummizüge (*lastík*), eine Schnalle (*ibzím*), oder ein paar Haken und Ösen (*darkar wa-unsá*) ans Schienbein anschliesst (vgl. die zwei folg. WW.).

Nach Lane, Eg. I, 39, 55, 57 wird der *ħuff* von Frauen im allgemeinen, der *mest* von Männern und feineren Damen getragen; eine nähere Beschreibung wird dort nicht gegeben (vgl. Dozy, Vêt. 155 ff.). Die Formen مَرْد, مَرَّة (Lane l. l., Dozy) sind mir nicht vorgekommen, wie auch nicht die bei Bergg. 801, 807 in Bezug auf *mest* erwähnte Gebrauchsweise „ordinairement attachés aux pantalons ou aux caleçons“. Bei Beauss., wo auch, wie hier, *ħuff* und *mest* als Synonyme gegeben werden, kommt neben مَسْت nur die neue Form بَسْت vor; vgl. übrigens Zenk. s. v. und Mikl. II, 127.

قلشين *'alsín*, Pl. قلاشين, sehr niedrige Halbstiefel (oder hohe Hausschuhe), für Männer, von weichem, am häufigsten gelbem Leder (etwa „Ledersock“). Wie *mest* und *ħuff* haben



sie keine besonderen Sohlen und Absätze, und werden, wie diese, auf der Strasse in der Regel nur mit *bābūg* (s. oben S. 335) getragen. Von *lyuff*, *mest* und *lab(e)sīn* (s. unten) unterscheiden sie sich dadurch, dass sie nicht, wie jene (einige Zoll) über die Fussknöchel hinaufreichen.

Dieses Wort (ital. calzino, türk. فالچين, vgl. Mikl. I, 87, Nachtr. II, 140) findet sich bei Dozy (nach Humb., Boct., Bergg. und Muḥ.) mit den Formen قَلْجِين, قَلْجِين, قَلْشِين, chausson, Bel. und Heury قَلْشِين, bas, chaussons, chausson, Hartm. (s. v. Pantoffel) *kaltschīn*. Keiner giebt eine genauere Erklärung.

لمشِين *lab(e)sīn*, Pl. -āt, Halbstiefel für Männer, von schwarzem, weichem Leder, ohne besondere Sohlen und Absätze, werden an der Seite geschnürt (vgl. die beiden vorhergeh. WW.).

Findet sich nur Cad. <sup>1</sup> 98 لبچين neben ترليك und مزه mit „chaussons“ erklärt (vgl. Dozy s. v. ترك und Fl. I, 18).

كندرة *kundra* (in Äg. häufig *gundra* ausgesprochen), Pl. كنادر, 1) [Syr., Äg.] Schuh europäischer Form, sowohl der schwarze für Männer als der schwarze oder farbige für Damen; gewöhnlich feiner als die übrigen synonyme *tāsūme* (vgl. Dozy, s. v. und Hartm. 108, Z. 1, 15; 2) [Äg.] auch mitunter: Überschuh europäischer Form, nicht wie der *bābūg* (s. oben), sondern mit *dāira* (s. oben دائرة) und manchmal einem niedrigen Absatz.

Dieses wohl aus dem griech. *κόβορος* stammende, bei Dozy fehlende Wort schreiben Wolff und Hartm. (s. v. Schuh) wie ich, Bel. und Muḥ. كُنْدُرَة, Cad. 26 كوندرة *condourah*; vgl. Zenk. s. v. قنطوره und Mikl. I, 98, Nachtr. I, 64, II, 151, Meyer 197). Die obige Pluralform und die Bedeut. ad 2) f. i. d. Wb.

صباط *subbāt* hoher, schwarzer Männerschuh europäischer Form mit Schnalle od. dgl.; geht höher auf den Rist hinauf als die *kundra* (s. oben).

Ganz anders bei Dozy (nach verschiedenen Quellen) s. v. سَبَّاط.

**تليج** *tellig* [Äg.], Pl. **تلاج**, ehemals gebräuchlicher Frauenschuh von dickem, blauem, rotem, gelbem oder schwarzem Wollenstoff, wie *lyuff* auf der Strasse immer mit *bābūg* getragen.

Dieses i. d. Wb. f. W. ist wohl aus *terlig* (türk. **ترليك** *terlik* „gelbe Damenschiefel“, Zenk., vgl. Mikl. II, 175, Nachtr. II, 54, Meyer 427), vom Sprachbewusstsein als eine Umstellung von *tergîl* (**ترجيل**) aufgefasst, entstanden.

**بلغة** *bulra* [Äg.], Pl. *bular*, Männerschuh (meistens nur von Musulmanen getragen) von gelbem, sehr dickem, aber weichem Leder, mit dicken, aber nicht harten Sohlen; geht höher auf den Spann hinauf als der *merkûb* (von rotem, dünnem und ziemlich hartem Leder, mit dünnen, harten Sohlen) und ist vorne ziemlich breit, während der *merkûb* einen spitzen *bûz* hat. Das Hinterleder wird häufig eingebogen (*metmî*), sodass die Ferse darauf ruht. — **ب' مشربلة** *b. mušerbîle* oder *mušerbîne*, eine Art *bulra* mit sieben...<sup>1)</sup>. — **سركسى** *serkesi* („tscherkessisch“?) heisst eine andere Art *bulra* mit *zellîme* (s. oben S. 333) und mit der Sohle an der Mitte nach der Form der Fusshöhle (**حصر** *hasr*) gebogen (**مخصور**).

Die Erklärung des Wortes **بُلغة** bei Dozy „espèce de chaussure qui ressemble soit à nos souliers soit à des pantoufles ou babouches“ ist sehr ungenügend, etwas besser bei Beauss. „espèce de pantoufles, de souliers, ordinairement en cuir jaune couvrant tout le pied“ und Wort. Mulh. 690 „yellow shoe from Barbary States.“ — Die obige Bedeut. des Wortes **مخصور** f. i. d. Wb. — Zu dem i. d. Wb. f. W. **مشربلة** (**مشربنة**), etwa „šerbîl-ähnlich“, vgl. bei Dozy **شربيل** (esp. *servilla*) sorte de chaussure en maroquin... dont les servantes faisaient usage“.

**صرماية مكسية** *šurmâje meksî(je)*, Winterschuh für Männer, dauerhafter gearbeitet, und sowohl vorn als hinten ein wenig höher hinaufgehend als die gewöhnliche *šurmâje* (= *merkûb*, Äg., s. oben **بلغة**).

Das Wort **مكسى** f. i. d. Wb.

1) Die Fortsetzung meiner Aufzeichnung ist leider unleserlich.

زربول *zərbûl*, Pl. زرايبيل, grosse, starke, rote Bauernschuhe mit *bûz*, *deneb* (s. S. 333), hoch auf den Spann hinaufgehendem Oberleder, und (häufig) mit Nägeln beschlagenen Sohlen (*musammar*); etwas besser und vornehmer als der übrigens synonyme *مداس* (s. unten). Beide werden über dem Spann durch zwei mit Löchern versehenen Lederschleifen *adân*, „Ohren“<sup>1)</sup>, durch welche ein auf dem Oberleder befestigter Riemen gezogen wird, festgehalten (vgl. die zwei folg. WW.).

Cuche-(Bel.)'s „زربول“ *chaussure à talons hauts*“ erklärte mein Gewährsmann entschieden unrichtig. Der *zərbûl* hat, wie überhaupt alle echt orientalischen Schuhe, keine Absätze. Die Erklärung bei Dozy (nach Wetz.) lautet jedoch auch: „botte rouge à tige ample . . . garnie de talons ferrés“, aber soviel ich weiss heisst der oriental. Schaftstiefel immer *جرمة* *gezme* (aus türk. *چرمة*, Mikl. I, 42, Nachtr. I, 24, II, 97) und die orientalischen Schäfte sind immer sehr weit. Vgl. auch Landb. 379 „زربول“ *soulier, non pas une botte . . . dont la semelle est garnie de caboches*“. Zum griech. Ursprung des Wortes vgl. Dozy s. v., Mikl. II, 165, Nachtr. II, 41, Meyer 439.

بكيريات *behērijāt*, grobe, starke Bauernschuhe, wie *zərbûl*, aber mit sehr breiten und harten, ringsum hervorragenden Sohlen (aus Kamelhaut).

Dieses Wort findet sich nur Landb. 234 in der Form *مكيرة* und als synonym mit *زربول*, *مداس* und (dem mir nur aus Muḥ. bekannten W.) *شدّة*.

عكامة *akkāmīje*, grosse, rote Bauernschuhe, wie *zərbûl* (s. oben), aber mit dem Unterschied, daß die Spitze vorne (*bûz*) nicht nur hinauf, sondern auch zurückgebogen ist.

F. i. d. Wb. — Zur eigentl. Bedeut. des Wortes vgl. *عكام* bei Dozy (Waarenpacker, Auflader, Kameltreiber).

1) Nach Landb. 234 heissen sie mit einer anderen vulgären Form *dīnīn* [= اذنين].

مداس *medás*, 1) [Syr.] gewöhnlicher, grober Bauernschuh gleich dem *zərbál* (s. S. 339); 2) [Oberäg.], Pl. مدس *muds*, *mudus*, Sandale für Weiber, zum Unterschied vom *nāʕ* für Männer.

Die Bedeut. ad 2) und die obigen Pluralformen f. i. d. Wb. Eine andere Pluralform مداسات findet sich nur bei Dozy (nach Quatrem. und Bergg.); in den arab. Wbb. ist nach Lane (s. v.) أمْدَسَة „the only Plur. mentioned“.

بسطار (بستار) *bustár*, Pl. بساطير, Schnürstiefel für Soldaten; wird an der Seite geschnürt.

Nach Landb. 234 ist dieses Wort = جزمة, aber mit kürzerem Schaft, bei Dozy (nach Bergg. 801) „bottines des paysans“. Zu dem slav. Ursprung dieses zunächst aus türk. پوستال, پوستال („Pantoffel wie sie früher Janitscharen trugen“, Zenk.) entlehnten Wortes vgl. Mikl. II, 144, Slav. 18 und besonders Meyer 42.

طبق *tobo'*, Pl. -át, hoher („englischer“) Schnürstiefel für kleine Mädchen.

Dieses i. d. Wb. f. W. ist wohl so viel wie das türk. طوبق *topuk*, Fussknöchel, vgl. serb. *topuk*, Fussbekleidung (Mikl. II, 178, Nachtr. II, 57).

قباب كندرة 'ab'áb *kundra*, eine Art Stelzschuhe mit Hinterstück (quartier, كعب) aus Holz. — زحافي 'a. *zaháfi* („Schlepp-'ab'áb“), Holzschuhe, unten ganz flach, ohne die zum gewöhnlichen 'ab'áb gehörigen Unterfüsse von Holz.

Diese Ausdrücke f. i. d. Wb. — Das i. d. Wb. f. زحافي, das mir so aufgeschrieben wurde, ist vielleicht richtiger زحافة (das ebenfalls fehlt) zu schreiben.

جلدة *gilde*, 1) das breite, feste Band aus Leder (Sammt oder Silber), womit der 'ab'áb am Riste des Fusses festgehalten wird; 2) Ledergürtel mit Schnalle.

Diese Bedd. f. i. d. Wb.

## Frauenkleider und Toilette.

مشد *m(e)šedd* [Syr.], بـسـطـو (بـوسـطـو) *busto* [Äg.], Schnürleib, corset.

Das Wort مَشَد findet sich nur bei [Dozy nach] Muḥ., dessen Erklärung نطاق تشد به المرأة نفسها, von Dozy mit dem nächstliegenden „ceinture de femme“ übersetzt, möglicherweise ein „corset à lacer“ bedeuten soll. — بوسطو (ital. busto) findet sich nur bei Sal. 18 als Übersetzung (neben صديري) von „corset“ (vgl. oben صدريّة (S. 326) und das folg. Wort). — Das Schnüren (an Schnürleibern, Schnürstiefeln u. dg.) heisst in Äg. manchmal عاشق ومعشوق *‘āšiq umā’sūk* („Liebender und Geliebte(r)“), ein i. d. Wb. f. Ausdruck, der in der Tischlerei den „Schwalbenschwanz“ (die gewöhnliche Art des Zusammenfügens der vier Seiten einer Schublade u. dgl.) bezeichnet.

فرملة *fermala*, 1) [Syr.] das auf dem Kleid getragene, mit Stickereien verzierte Mieder; 2) [Oberäg.] eine Art *gellabije* (s. unten جلابية) ohne Ärmel.

Nach Dozy ist فرملة „veste, gilet à larges galons d’or“, nach Beauss. „veste d’homme sans manches; casaquin, corset de femme très-court, sans manches, attaché sur la poitrine avec un bouton“; vgl. فريملة corset (Beauss., Ben Sed. Suppl. 901 فارملة *faremla*), فرملية (oben S. 317) und türk. فرمنه *fermene*, gilet court soutaché et arrondi par devant (Fraschery, Dict. turc-français, Const. 1885; „veste à larges galons d’or“, Barb.; Mikl. Nachtr. I, 38, II, 115, Meyer 101).

بوف *bōf* (fr. pouf), eine Art langer, weiter Jacke (Oberkleid, tunique) von demselben Stoff wie das Kleid, zum Unterschied von تونيك *tūnik*, tunique von einem anderen Stoff als das Kleid; beide sind „mōda“. — F. i. d. Wb.

موضة (مودا) *mōda*, 1) die Mode; 2) Pl. *mōdāt*, Modeartikel, Confections, Nouveautés.

Nur bei Hartm. 226 „Mode *mūda*, pl. *muwad*“.

ملكف *malakof*, Krinoline. — F. i. d. Wb.

Wohl eigentlich eine besondere, nach dem aus dem Krimkriege bekannten Turm benannte grosse Art Krinoline.

سركس *serkas* oder شرکش *šerkaš*, Pl. سراكس (شراكش), 1) kurzes, nur bis unter die Waden reichendes, vorne ganz offenes, blusen- oder pudermantelähnliches Kleid ohne besonderen Leib; wird um die Taille durch einen Gürtel (*zennár*) zusammengehalten, und meistens nur von „türkischen“ Damen getragen; 2) Kittel, Bluse für kleine Kinder.

Zu diesem i. d. Wb. f. W. vgl. Zenker „türk.-orient. جركسى sorte de vêtement“.

قبيص مسكوبي *'amîš moskóbî*, weiter, blusenähnlicher Leib („Garibaldihemd“) von anderer Farbe als der Rock. — F. i. d. Wb.


جلابية *gellábije*, بنوار *benwár* [Äg.], weites, vorne ganz offenes, ziemlich kurzes Morgenkleid (Leib und Rock in einem Stück), dem syr. *serkes* (s. oben) ähnlich, aber gewöhnlich vorne mit einer von oben bis unten gehenden Knopfreihe zum Zuknöpfen versehen.

Das Wort بنوار (franz. peignoir) f. i. d. Wb. Zu جلابية vgl. die ziemlich abweichenden Erklärungen bei Dozy und Wort. Mulh. 693 „long blouse“.

تنورة *tannúra*, Pl. تنانير, 1) [Jerus.] Unterrock; 2) [Dam.] = فستان, فسطان *fustán*, Pl. فساتين, Kleid nach europ. Façon gemacht, mit Leib und Rock.

تنورة in der Bedeut. ad 1) nur Nof. 146 und Hartm. 98, Z. 2. Die Bedeut. ad 2) nur angedeutet bei Heury „robe pour femme“, Bel. Franç. „robe de femme“, und Bel. „robe non fendue“ (Wahrm. „nicht geschlitztes Kleid“). فُستان (türk. فُستان, vgl. Mikl. I, 60, Nachtr. I, 38, II, 115, Meyer 115, Baist 38), das in obigem Sinn von ganzem Kleid allgemeineres Wort [Dam., Jerus., Äg.], wird von Dozy (nach Boct. und

Bergg.) wie *تنورة* bei Bel., mit „jupe, robe non ouverte par le milieu“ erklärt. Wie diese nicht ganz deutlichen Erklärungen zu verstehen sind, erhellt aus Folgendem. Bei den orientalischen Frauenkleidern, welche jetzt, wenigstens bei den Christen, sehr allgemein nach europ. Façon gemacht werden, ist der Leib (*beden*, *mitán*, s. oben S. 302) in der Regel an den Rock (*خراتة* *harráta*) angenäht. Der letztere braucht dann keinen besonderen Schlitz, da der Kopf und die Arme durch die entweder vorn oder hinten angebrachte Öffnung der Taille, passiren können (vgl. *نفوف* S. 301). Zu *fustán* s. *فستان* S. 320.

*قنبار نسواني*. Der *'umbáz niswánī* ist von dem *'umbáz* für Männer, der am meisten einem ziemlich dünnen und engen Schlafrock gleicht und dessen Art des Zuschnitts oben unter den WW. *مردة*, *ركوب* und *بنيق* beschrieben worden ist, ganz verschieden. Der Leib hat jetzt ganz europäische Form; der Rock reicht an beiden Seiten grade so weit hinab wie der *širwál* (oder der *šintján*); der Vorderteil desselben reicht aber nicht nur bis an die Füße, sondern läuft noch weiter in eine (etwa 60 cm. lange) keilförmige Schleppe aus, welche aufgebogen und mit ihrem spitzen Ende am Gürtel (*zennár*, äg. *hezám*) befestigt wird. Der Hinterteil des Rockes endet in einer gleich langen Schleppe, die aber nicht keil-, sondern trapezförmig () ist, mit der breiteren Seite nach unten, und hier wird nicht die ganze Schleppe, sondern nur einer der unteren Zipfel derselben aufgehoben und am Gürtel befestigt.

Hiernach ist Dozy s. v. *غبار*<sup>1)</sup> zu berichtigen, da die Beschreibung bei ihm, ungeachtet des Zusatzes „pour homme ou pour femme“, wie bei den meisten Anderen sich nur auf den *'umbáz* für Männer bezieht. — Von dem Frauenumbáz giebt es in Dam. zwei Arten: *ق' استنبولي* und *ق' مصري*. Bei dem *mašrī* bilden der Leib und Rock ein ganzes, zusammenhängendes Stück; die Ärmel haben die *Bórka*-Form (s. S. 297), und der Rock ist an beiden Seiten bis an die Taille aufgeschlitzt, während der *stambúlī* wie der Männerumbáz an den Seiten nur un-

1) Die Aussprache *rumbáz* ist in Dam. sehr selten.

ten einen kleinen Schlitz hat. Ausserdem ist der zu dem *maṣrī* gehörige und von demselben Stoffe verfertigte *ṣirwāl* beinahe um das Doppelte weiter als der zum *stambālī* gehörige. Der *'umbāz* ist bei den muhammedanischen Frauen in Dam. noch immer die gewöhnlichste Kleidung, während er bei den Christen, abwechselnd mit der einfacheren und nach europäischer Façon gemachten *tannūra*, als feineres Kleid getragen wird.

ثوب *tób* [Syr., Äg.], 1) Kleid für Bauern- und Beduinenweiber. Der *tób*, gewöhnlich von tiefblauem, seltener braunem Baumwollstoff oder von schwarzem, braunpunktirtem *'azz* (قز) verfertigt, reicht hemdenähnlich bis an die Füße hinunter; die Ärmel sind an und für sich sehr lang, werden aber so getragen, dass die spitz auslaufenden Zipfel hinten auf dem Rücken zwischen den Schultern gebunden werden, wodurch nur ein Teil des Oberarms bedeckt wird <sup>1)</sup>. Mit dem lose über den Kopf geworfenen Tuch von demselben Stoff (vgl. unten جنبر) macht der *tób* gewöhnlich die ganze Kleidung aus, da die Bauern- und Beduinenweiber in der Regel kein Hemd, keine Hosen oder Schuhe, und keinen Schleier tragen; 2) [Äg.] = *seble* (s. unten سبله).

Hiernach sind die paar Zeilen bei Dozy (nach Burton) zu vervollständigen; vgl. auch weiter unten ثوب سيدة.

مالتة (?) *mälte* [Nablús], langes, hemdenähnliches Kleid mit langen Ärmeln, auf dem blossen Körper getragen; dasselbe; was sonst *tób* (s. oben) heisst. Das dazu gehörige Kopftuch heisst in Nabl. *ḥālik* = جنبر.

Beide WW. مالتة (?) und خالك f. i. d. Wb. Das letztere Wort ist wohl richtiger خالق zu schreiben; vgl. خَلَق bei Dozy.

سبله *seble* [Äg.], auch *tób* oder *tób sebli* genannt, ein gros-

1) Solche Ärmel des *tób* nannte man mir in Salt *ardān* (أردان) und die Zipfel des.

Das letztere Wort (نيز؟ بَس) scheint mir zweifelhaft; sonst bedeutet in Syr.

eben رُن (Pl. أَرْدَان) Ärmelzipfel, bout de la manche.





ser, länglicher, rechteckiger, seidener Überwurf, beinahe ebenso breit wie lang. Die Halsöffnung (*jad'a*), gewöhnlich mit *ôja* (s. oben *أوجية*, S. 287) od. dgl. verziert, geht vorne in einen dreieckigen, etwa  $\frac{1}{2}$  Elle tiefen Ausschnitt über; sonst ist die *seble* vorne zusammengenäht. Die Ärmel sind in der Regel nicht angenäht, sondern werden jedesmal beim Anziehen an den Schulterstücken mit Nadeln oder Schnallen befestigt. Ohne die Ärmel sieht die *seble* einer vorne zusammengenähten *'abáje* völlig ähnlich.

Ganz verschieden wird die *seble*, deren Pl. *سِبَال* i. d. Wb. f., von Dozy, Vêt. 199 (nach Lane, Eg. I, 56) und Lex. s. v. (nach Ouaday) beschrieben. Der jetzige Anzug der Frauen der mittleren Stände in Kairo setzt sich in der Regel aus folgenden Kleidungsstücken zusammen: 1) *'amîš tull* oder bei den ärmeren *'amîš sâs*; 2) *šudêri mulawwan* aus *šit*; 3) 2 oder 3 Paar *šintijân* oder nunmehr häufiger *bantalonât* (europ. Façon); 4) ein *fustân* oder *gellabíje* (s. oben), welcher jedoch in der Regel erst bei eintreffendem Besuch oder beim Ausgehen angezogen wird. In letzterem Falle kommen noch folgende Kleidungsstücke dazu: manchmal ein *'anteri* auf dem *šudêri*, darüber eine *seble* und zuletzt eine Alles umschliessende schwarze *habara* mit dem schwarzen *burku'*. Statt des letztern mit seinem *'ašba* auf dem Kopf und *'ašaba* (s. unten *قصبة*) auf der Nase, tragen Damen aus den höheren Ständen den bekannten, feinen, weissen, sehr durchsichtigen *jašmaḳ* (türk. *ياشمق*, Mikl. I, 80), auf die *litâm* genannte Weise angeordnet. Wenn die Dame in elegantem, eng anschliessendem Kleid erscheint, heisst sie *zenne*, ein i. d. Wb. f. Wort, das wohl mit *زين*, *zén*, beau, joli (s. Dozy) und *زينة*, parure (Bel.), zusammenhängt <sup>1)</sup>.

*تقميطة ta'míta*, 1) Gürtel, gewöhnlich aus einem breiten Atlasband (*شريطة زنار*) bestehend, wofür auch das allgemeine *zennâr* ebenso gebräuchlich ist; 2) Ledergürtel für Frauen und Kinder, der nicht *zennâr* heisst. — F. i. d. Wb.

. 1) Im Sudan entspricht *zén* auch als Adverb ganz und gar den ägypt. *tajjib* und *kwajjis*, syr. *mlîh*, *mnîh* und *zarîf*.

ازار *izâr*, Pl. اززر <sup>9</sup> *juzzr*. Dieses bekannte Kleidungsstück — ein grosser, weiter Überwurf von weissem Baumwollenzeug (s. oben S. 305 *يزر*), welcher den ganzen Körper und den Kopf, mit Ausnahme des vom *mendîl* verhüllten Gesichts (vgl. Dozy s. v. und Vêt. 24—38 und s. oben s. v. *زمة*) bedeckt, — wird, wie manchmal die Tischservietten bei uns, zur Verzierung auf verschiedene Weise gefaltet, wodurch die sonst glatte Oberfläche ein gewisses regelmässiges Muster erhält. In Dam. sind folgende vier Weisen gebräuchlich, wovon jedoch die drei letzten als mehr oder weniger kokett gelten: 1) فنارات *fenârât*, gestreift, a) *بالطول*, der Länge nach, b) *بالعرض*, der Quere nach; 2) *ورب* *warb*, schräg gestreift; 3) ورق الخس *wara' el-hass*, wie Salatblätter, d. h. mit einer langen, scharfen, vertikalen Mittellinie im Rücken, und von da aus nach beiden Seiten hin mit schräg hinauflaufenden, feineren Linien (  ); 4) تقطيع البقلاوة *ta'tî' el-be'lâwa*, so wie man gewöhnlich die *be'lâwa* (bekannte Konfitüre, vgl. unten) zerschneidet, d. h. in schrägen Rauten (  ).

Diese Bedd. f. i. d. Wb. Zum Wort *ورب* bemerke ich, dass *warbe* eigentlich nicht „bande oblique que les femmes portent au Liban“ (Dozy nach Muḥ.), „petit turban, petit bandeau“ (Bel.), sondern ganz allgemein jedes schräg nach der Diagonale gefaltete Kopftuch (*mendîl*) bezeichnet. Der zum *izâr* gehörige *mendîl* heisst *m. kenâr*, wenn er nur mit einer Borte (*كنار*; Mikl. II, 108, Meyer 222) verziert ist, zum Unterschied von *معدیل معربش*, *m' medîl me'arîš* (s. diese WW. oben).

ككنوس *kaknûs*, *تبلیه* *tâblije* (franz. „tablier“) [Jerus.], blaue Nonnenschürze. — F. i. d. Wb.

بلكرينة *pellegrîne* (franz. *pélerine*, ital. *pellegrina*) [Jerus.], grosser, schwarzer Nonnenkragen. — F. i. d. Wb.

غطا *raṭā* (manchmal auch *raṭṭā*), 1) Schleier (im allgemeinen, auch der europ.), wofür auch die schriftar. WW. ستر *sitr*, برقع *burku<sup>c</sup>*<sup>1</sup>) und (seltener) نقاب *niḳāb* gebraucht werden; 2) eine besondere Art grossen Schleiers für Mädchen, entsprechend der *tarḥa* für die Erwachsenen, welche letztere (vgl. Dozy, Vêt. 257—262) in Dam. bei den Muhammedanern der Brautschleier und bei den Christen der feinere Sonntagsschleier ist; 3) ein grosser weisser Überwurf für ärmere Frauen, statt des bei den mehr wohlhabenden allgemeinen *izār*. Dieser *raṭā* ist nicht fusslang wie der *izār*, sondern reicht nur bis an die Kniee, wo die beiden unteren Zipfel hinten zusammengeknüpft werden. Vorne bedeckt er höchstens die halbe Stirn (niemals das ganze Gesicht), und der *mendīl* hängt nicht wie beim *izār* über das Gesicht herab, sondern wird als *kaltuma* (s. unten) oder manchmal auch als *‘aṣba* (s. Dozy s. v.) getragen.

Für das schriftar. غطاء, womit das moderne *raṭā* durchaus identisch ist, geben die Wbb. (Freyt., Kazim., Lane, Muḥ.) nur den allgemeinen Sinn „Bedeckung, Decke, Überzug, (couverture, housse), Deckel (couvercle)“, der auch für *raṭā* ganz gewöhnlich ist. Nur Heury (und nach ihm Wahrn.) und Bel. Franç. (s. v. Voile) geben für غطاء, wie auch Beauss. und Nof. 147 für غطا die allgemeine Bedeut. „Schleier“. Dozy hat (nach Boct. und Bergg.) Folgendes: „grand voile de femme qui couvre la tête et le corps tout entier“, was mit der obigen Beschreibung unter 3) nicht übereinstimmt.

جنبير 1) *gambar* (seltener *ṣambar*) [Syr.], langes, schmales Kopftuch für Beduinen- und Bauernfrauen, „*mendīl fellāḥa*“. Der *gambar*, der immer dunkelfarbig (blau, schwarz, braun oder blumig) ist, wird um den Kopf über die Stirnbinde *‘asābe* (عصابة, s. Dozy) so geworfen, dass von den herabhängenden Zipfeln der eine entweder vorn oder hinten bis ans Knie, der andere immer hinten bis zu den Füßen reicht; 2) *ṣambar* [Äg.], Pl. *ṣanābir*, jedes Stück Zeug, gross oder klein (Fetzen, Lappen,

1) Über die besondere Form von برقع in Ag. s. Dozy s. v. und Lane, Eg. I, 60, und vgl. unten das Wort قصبية.

*šarmūta* u. A.), das um den Kopf, den Hals, die Augen, einen verwundeten Arm oder einen anderen Körperteil gebunden wird.

Wetz. (Z D M G., XXII, 94) giebt für *sembar* (und nach ihm Dozy s. v. **شنبر**<sup>1)</sup>) eine Erklärung, welche in der Hauptsache mit der obigen unter 1) übereinstimmt. Beauss. hat „**شنبار**, voile latine triangulaire“ und „**شنبير**, crêpe, gaze; voile de femme en gaze de couleur rouge ponceau surtout“, womit der Schluss des Artikels bei Dozy zu vervollständigen ist. Der oben unter 2) gegebene Sinn f. i. d. Wb. Schliesslich hat Krem. Beitr. I, 87 „**شنابر**“ eine Art Schiffe (aus dem türk. **چنبر**)“.

**طيارة** *tajjára*, 1) papierner Drache, cerf-volant; 2) ein ehemals allgemein, jetzt nur bei den muhamm. Frauen gebräuchliches Kopfzeug, aus einem Seidentuch mit einem *harǧ* (s. **خرج** S. 293) aus Seide derselben Farbe bestehend.

Die letztere Bedeut. f. i. d. Wb.

**كازة** *káze*, eine Art Kopftuch aus feinem, weissem Seidentüll (*brunǧuk*), mit einer schmalen, roten oder gelben Borte. Die *káze* wird entweder: a) gleich einem Turban um den Kopf gewunden und mit Blumen und Diamanten verziert; oder b) schräg nach der Diagonale gefaltet, über den hinteren Haarflechten getragen; oder endlich c), besonders wenn das Haar dünn geworden ist, *mulattam* (**ملثم**), d. h. auch dreieckig gefaltet, über den Scheitel gelegt und unter dem Kinn gebunden. Zuweilen wird die *káze* auch von dem gröberen, *káz* genannten Stoffe (s. oben **كاز**) gemacht, und dann nur auf die letztgenannte Weise getragen.

Das Wort **كازة** f. i. d. Wb. — Der oben gegebenen Erklärung von *mulattam* (eig. „wie ein *litám*“) füge ich hinzu, dass **لثام** eigentlich nicht, wie es in den Wbb. steht „un voile, ou bandeau, servant à couvrir le bas du visage, cachenez“ (Bel.) bedeutet, sondern jedes Kopftuch (*mendil*), auf die Weise

1) Eine andere Form des urspr. pers. **چنبر**, Stirnband, vgl. Mikl. I, 39, Nachtr. I, 22, II, 95.

getragen, dass es erst über den Kopf bis an die Haarwurzel vorne, dann über die beiden Wangen und um das Kinn gelegt wird, wonach die beiden Zipfel unter dem Kinn entweder gebunden, oder häufiger einfach gekreuzt und zurückgeworfen werden (vgl. folg. Wort). Das Kopftuch auf diese Art und Weise anzulegen, heisst in Äg. auch **بشنق** (vgl. Dozy), und ein so getragenes Kopftuch **بشنوقة**.

**كلثوم** *kaltûm* (**مكلثم** *mukaltam*), unterscheidet sich dadurch von **لثام** (**ملثم**, s. das vorhergeh. Wort), dass das Kopftuch auch die Stirn bis an die Augen bedeckt, und dass die beiden Zipfel unter dem Kinn oder am Nacken unter dem Hinterhaar gebunden werden.

Aus dieser i. d. Wb. f. Bedeut. scheint mit ziemlicher Sicherheit hervorzugehen, dass *kaltûm* (**كلثوم**) und das denomin. Verb **كلثم** aus dem Ausdruck **كاللثام** entstanden sind, und dass der demnach ursprünglich identische Sinn sich später ein wenig differenziert hat. Der eigentliche Sinn der einzigen in den Wbb. für **كلثم** (resp. **كلثوم**, **مكلثم**) gegebenen Bedeutung, „avoir les mâchoires un peu épaisses et les joues charnues“ (Kazim.), ist denn auch wohl der, dass die Wangen und das Kinn schon von Natur aus so gross sind, als ob sie mit einem **لثام** umgeben wären. Das i. d. Wb. f. W. *tékaltam*, „sich das Kopftuch auf die oben beschriebene Weise anlegen“, unterscheidet sich von dem ebenfalls i. d. Wb. f. **تلقم** so, dass bei diesem die Zipfel nicht wie bei jenem gebunden, sondern entweder zurückgeworfen oder noch einmal über den Scheitel gelegt werden.

**طاسة** *tāse* „Schale“, altmodischer Kopfputz, auf folgende Weise angebracht: eine Silberschale wird auf den **tarbûs** umgekehrt gestellt, durch zwei an den Seiten befestigte Bänder unter dem Kinn festgehalten, und darüber ein sehr langer *mendil* gelegt.

Hiernach ist die bei Dozy (nach Boct.) gegebene Beschreibung zu vervollständigen. Derselben Art, doch nicht damit identisch, sind die unter dem Namen **tarṭūr** (*tarṭūr*) und **finḡān** be-

kannten Kopfpütze (s. Dozy, Vêt. 262 ff. und „Suppl.“, s. v. **فنجان**). — Die Kopfbedeckung der Frauen bestand früher regelmässig aus einem *tarbús*<sup>1)</sup> und einem *mendíl* darüber. Bei feierlichen Gelegenheiten wurde zwischen diesen eine *táse* oder *saffe* und vorne ein *sátih* getragen (vgl. unten **صفة** und **شاطح**).

Jener nunmehr ziemlich seltene *tarbús* ist etwas niedriger als der gewöhnliche Männerfetz und die Troddel *hós* ist wie die *turra* am Männerfetz (s. oben S. 324 **طرة**) von Seidenfäden gemacht, die aber zusammengedreht sind.

**عزيرية** *‘azizije* [Äg.], eine Art Kopfpütz für Frauen: ein sehr kleiner und niedriger Hut (oder Mütze) ohne Krämpfe, aus Karton gemacht, mit Seide überzogen, und mit hangenden Seidenbändern und Spitzen nach europ. Geschmack verziert. — F. i. d. Wb.

**كرنينة** *garnéta* oder **شبكة** *seb’a*, eine Art Kopfpütz (*‘asba*), höher in der Mitte und niedriger gegen die Enden zu; nur bei den „Türkinnen“ gebräuchlich. Häufig wird hierzu ein kleines, besonderes Gestell aus Karton gemacht, und darüber ein langes breites Seidenband gelegt, dessen beide Zipfel in einer Länge von ungefähr 1 bis 1½ Elle auf den Rücken hinabfallen und mit *kurtéle* (S. 274) verziert sind.

Das Wort **كرنينة** f. i. d. Wb. — **شبكة** (türk. **شاپقه**, **شيقه**, „Hut“, aus dem Slav., nach Fl. III, 3 und Mikl. II, 162, Nachtr. II, 37; aus dem lat. *cappa* nach Meyer 399) findet sich nur bei (Dozy nach) Bergg. 799: „chapeau à trois cornes à Alep“.

**شطوة** *satwe* [Betl.], hohe Mütze für die Frauen in Betlehem, mit Baumwolle, Watte od. dgl. dick ausgestopft, hart wie Holz und sehr schwer. Um den grössten Teil des oberen Ran-

1) Dieses urspr. pers. Wort **سرپوش** *serpus* („Kopfbedecker“, „nitra mulierum“, Vull) bedeutet im Türk. (*serpós*, vulg. *tarpos*) Kopfbedeckung der Frauen, gewöhnlich die Haube der Jungfrauen“, Zenk. s. v. **سرپوش**; vgl. Mikl. II, 170, Nachtr. II, 48, Meyer 221. In Tun. bedeutet **طربوشة** (nach Ben Sed. Suppl. 898) *capuchon*.

des geht eine dicke, runde Wulst, hinten eine etwa 6 cm. weite Öffnung lassend, wovon 4 oder 5 schmale, mit etwa 10 bis 15 Münzen verzierte Flechten, von der Länge der Mützenhöhe, herabfallen. Vorne ist die *saṭwe* am oberen Rand mit einigen Reihen von silbernen Münzen (etwa 20—30 in jeder Reihe) verziert; gleich darunter folgt eine Reihe silberner „Halbmonde“ od. dgl. und zuletzt, der Stirn am nächsten, eine Reihe Goldmünzen. An beiden Seiten sind kleine, unten spitze Ohrenklappen angebracht, und von diesen gehen silberne Ketten aus, welche unter dem Kinn umeinander geschlungen und an den herunterhängenden Zipfeln mit Münzen verziert sind. — F. i. d. Wb.

**صمادة** *šmāde, ismāde*, lange, dick ausgestopfte Wulst, von Zeug, über den Scheitel gelegt und an den Schläfen herunterfallend; in der Regel mit aufeinander gelegten Silbermünzen (*zahrāwi, 'amarī*) dicht besetzt.

Dieses Wort findet sich nur bei Bergg. 808 in der Form **سماده** *smādeh* und ganz anders erklärt: „plaque d'argent, travaillée en écaille, portée au front“. Zur Bedeut. vgl. **صمد** (vulgärrar.), orner (Bel.)<sup>1)</sup>, und **صماد**, „couverture avec lequel on couvre l'orifice d'un vase, linge que l'on met sur la tête sous le turban“ (Kazim.).

**قمبجة**, Kopfnetz mit Münzen (*rūbdāʿi*<sup>2)</sup>) besetzt; wird mit *saḥfe* zusammen getragen.

Dieses Wort hängt vielleicht mit dem algier. Wort **قمبجة, قمبيجة**, chemise (Pl. **قماجي, قمائج**, s. Dozy) zusammen, das seinerseits wohl mit **قميص** (s. S. 322) identisch ist. Delap. 74 hat „**قمبجة** *qmedjdja*“ (chemise), Pl. 98 ff. „**قمائج** *qmāʾidj*“, Ben Sed. „**قمبجة** *qmedja*, Pl. **قمائج**“, Beauss. „**قمبيج** Pl. **قمائج** chemise, **قمبيجة**“

1) Muḥ. s. v. **والعامنة تقول صمد البيت اى زيتته بالمفارش والآتية الجميلة**.

2) Das bekannte Wort **رباعي** (s. bei Dozy) wurde mir hier von meinem Gewährsmann als Plur. von einem Sing. **ربعية** *rabʿiye* gegeben.

Pl. **ات** chemisette“. In Tun. heisst „chemise“, nach Ben Sed. Suppl. 899 und Mach. 437, „سورية“ *souriya*“.

**صفة** *ṣaffa*, ehemals gebräuchlicher Kopfputz, welcher aus vielen (bis an 40) schmalen, vom Scheitel über den Rücken und die Schultern bis zur Taille herabhängenden Seidenflechten (*gedile*) besteht. An jedem Glied (*gedle*) der Flechten ist eine längliche Goldpaillette *bar'a* (برقة) mit einem kurzen Faden festgesetzt, und am Ende jeder Flechte hangen entweder alte Goldmünzen (*rübāʿi*, s. die Note S. 351) oder *ʿarāis*, d. h. kleine Dreiecke von feiner Filigranarbeit mit daran hangenden *rübāʿi*. Die Flechten selbst werden durch zwei in passender Entfernung von einander angebrachte, horizontale Nähte (قضايا, S. 280) an ihrem Platz gehalten.


Diese Beschreibung von *ṣaffa* stimmt in der Hauptsache mit der von *ṣafā* (d. h. صفاء) bei Lane, Äg. II, 321, überein. Die Form **صفة** findet sich nur bei Bergg. 808, dessen Erklärung „*صفة* *ṣafyyé* ou *ṣaffé* des sequins ou petites monnaies d'argent attachées en écailles sur un ruban et portées au front, de la même manière que *smādé*“ (und ungefähr ebenso bei Dozy nach Muḥ., s. v. **صَفِيَّة**) von der obigen sehr verschieden ist. Entweder sind also **صفة** und **صفية** zwei verschiedene Sachen, oder es bezeichnen beide Wörter denselben Kopfputz, und die Erklärung bei Bergg. und Muḥ. ist ungenügend. Das Letztere ist schon darum das Wahrscheinlichere, weil nach Muḥ. auch **صفية** und **شاطح**<sup>1)</sup> nur zwei verschiedene Namen für dieselbe Sache sein sollen. — Das N. vicis **جدلة** (das einmalige Flechten, durch dessen gleichförmige Wiederholung eben die Flechte hergestellt wird) f. i. d. Wb., wie auch die oben gegebene Bed. von **عُرُوسَة** (Pl. **عرائس**). Nur Muḥ. hat ein selbständiges Subst. **جدلة** mit dem Sinn von „Mörserkeule“ (bei Dozy nachzutragen).

الشاطح عند بعض العامة دنانير تشك كالقلادة وتتعصب بها 1)  
المرأة وهي المعروفة عند الجمهور بالصفية



تفانيج *t(è)fāfiḥ*, apfelförmige Zierate von Silber, welche die Frauen am Ende der herabhängenden Haarflechten tragen.

Dozy (nach Cartâs) hat „تَفَّاحُ, ornement en forme de pommes, de boule“.

صوغ *šmūr*, eine Art *‘ardīs* (  ) für die Haarflechten (vgl. oben صفة). — F. i. d. Wb.

تطائفة *‘atdife*, Pl. -āt, runder Haar- oder Brustschmuck aus Diamanten, grösser als der *fanās*<sup>1)</sup>.

Dieses i. d. Wb. f. W. ist ein Nom. un. von تطائف (bekanntes Backwerk; in kollektivem Sinn bei Mas‘ūdi, s. Dozy s. v.), hier vielleicht mit Demin.-Bed. (vgl. unten تطائفة مقلية im Abschn. „Speisen“).

عوينات *‘awēnāt*, silberne Zierate für die Schläfe, etwas kleiner und dünner als ein *fanās* (s. die Note unten) mit kleinen Gehängen in der Grösse von *abu-l-‘ašara* (Zehnparastück aus Kupfer). Sie werden durch eine mit Münzen verzierte Schnur über der Stirn zusammengebunden.

Diese Bedeut. des modernen Wortes عُوَيْنَات (eig. zwei Äuglein, d. h. „Brillen“) f. i. d. Wb.

ماية الماس *mājet (mōjet) almās*, grosser Stirnschmuck von Diamanten, gewöhnlich aus mehreren Stücken (قطعة) bestehend. Die mittlere *keṭ‘a* ist rund und hat drei mit kleinen Diamanten verzierte Gehänge (*senšūle* oder „weniger gut“ *dendūse*), wovon das mittlere bis zur Nasenwurzel hinabreicht.

Die WW. ماية (?), شنشولة (Plur. شناشيل) und دندوشة (Pl. دناديش) f. i. d. Wb. Das erste Wort, bei dessen arab. Form

1) Das i. d. Wb. f. Wort قَنَس, synonym mit dem ebenfalls i. d. Wb. f. منوت *manūt* oder *rijāl manūt*, bezeichnet eine russ. Silbermünze (Silberrubel?).

schon in meinen Aufzeichnungen ein Fragezeichen steht, ist wohl so viel wie ماء (vulg. *máje*), Wasser. Das zweite steht vielleicht für سنسولة, und geht auf eine der vielen Umbildungen des Wortes سلسلة (سرسولة, سرسولة, s. bei Dozy) zurück. So ist wohl auch das dritte Wort mit dem modernen دندل (für دلدل) „baumeln lassen, laisser pendiller“, in Verbindung zu setzen.

برقشان (براشان) *bera'sán*, Stirnschmuck, ähnlich dem vorher erwähnten, aber von gröberer, altmodischer Arbeit und mit Silbereinfassung. Die Gehänge, hier *lā'wā'a* genannt, sind auch viel kleiner und haben nur einen kleinen Diamanten.

Die WW. برقشان(?) und لعلوعة, Plur. لعالية, f. i. d. Wb. Das erstere Wort ist deutlich genug Fremdwort, vielleicht mit volksetym. Anlehnung an براق الشان „glänzend“. Die eigentliche Bedeut. des letzteren Wortes ist unzweifelhaft „etwas durch schwingende Bewegung Schillerndes, Schimmerndes“; vgl. لعلع, briller d'un mouvement oscillatoire, لَعْلَع; Fata morgana, mirage; in Alg. (nach Beauss.) Anémone, und das Plur. tant. bei Kazim. لعالع, oscillations.

شاطح *sātih*, Plur. شواطح, ehemals gebräuchlicher Stirnschmuck, aus einer Reihe in der Weise aufeinander gelegten Münzen (*rūbā'ī*), dass jede etwa  $\frac{3}{4}$  bis  $\frac{4}{5}$  von der Oberfläche der vorhergehenden bedeckt. Gewöhnlich reicht der Schmuck von der einen Schläfe bis zur anderen, und ist aus etwa 40 Münzen zusammengesetzt. Mitunter kann der *sātih* deren bis an 80 enthalten und reicht dann an beiden Seiten viel weiter nach hinten zu, wie dann auch ein noch kleinerer Teil jeder Münze sichtbar ist. Der Schmuck wird an ein auf den Kopf gelegtes Stück Seide angenäht und hat seinen Platz gerade in der Mitte zwischen Haarwurzel und Nase. Wenn auf dem Kopf ein *mendil* getragen wird, lässt derselbe nur einen schmalen Rand des Schmuckes sehen. Es giebt auch, obschon seltener, *sawātih* aus Silbermünzen bestehend.

Ganz verschieden lautet die Beschreibung des *sātih* bei Lane,

Eg. II, 314 („three or more strings of pearls with a pierced emerald . . .“), auf welche Dozy hinweist; vgl. oben **صفة**.

**قرنفلة** 'erunfte, kleine Kette aus Silber oder Messing, als Schmuck im Nasenflügel getragen.

Dieses Wort findet sich nur bei Muḥ., und zwar dort nur in seinem eigentlichen Sinn als N. un. von **قَرْنَفَل**, Gewürznelke (Fränk. 144, Mikl. I, 91, Nachtr. I, 59, II, 143, Meyer 177).

**قصبة** 'asaba [Äg.], eine etwa 2<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Zoll lange, mit drei hervorragenden zackigen Ringen verzierte Röhre aus Messing oder vergoldetem Holz, die auf der Nasenwurzel ruht, und durch welche die Schnur geht, die, oben am Kopftuch ('asba) und unten an dem fusslangen Schleier (*burku*) befestigt, zum Aufhalten des letzteren dient.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb. Auf den Tafeln bei Lane, Eg. I, 58, 59, 61 findet sich die **قصبة** vielfach abgebildet, aber im Text wird sie weder erwähnt noch beschrieben.

**كردان** *kirdān*, Pl. -āt, ist nicht nur Halsband (wie bei Dozy nach Boct. und Bergg.; vgl. Mikl. II, 114, Nachtr. I, 74, II, 162), sondern auch Armband oder, sehr häufig, Kopfkranz aus Gold und Diamanten; wird mit einem Schlüssel geschlossen und geöffnet.

**شيلة** *šylle*, Halsband aus (einem oder häufiger) mehreren Fäden mit Glasperlen **حَرَز** od. Ähnl. bestehend.

Diese Bedeut. des Wortes **شيلة** (S. 272) f. i. d. Wb.

**صنوبرة** *šnōbara*, Halsband von Gold (oder Silber) mit Diamanten zum Unterschied sowohl von *šylle* (s. das vorhergeh. Wort) als von **طوق** 'ṭūq, Halsband von kleinen, auf einem Faden aufgereihten Kugeln aus Amber, Bernstein, Knochen oder Glas.

Diese Bedeut. von **صنوبرة** („eine Pinie, eine Piniennuss) f. i. d. Wb. Zu **طوق** vgl. die (auch untereinander) abweichenden Beschreibungen bei Lane, Eg. II, 323 und Bergg. 809.

ضفائر *dafâir*, Halsband mit Gehängen.

Diese Bedeut. des Wortes ضفيرة („Flechte“) f. i. d. Wb.

حُرْز *harz*, dreieckiger oder cylinderförmiger Silberschmuck, der an einer kleinen Kette um den Hals getragen wird, und oft, aber nicht immer, dazu eingerichtet ist, ein Amulett (Korancitat od. dgl.) zu verwahren.

In diesem Sinn wird حُرْز (Boct. حُرْز) sonst nur mit Amulett, préservatif, übersetzt, und wenn Dozy erwähnt, dass „selon Ouaday“ [d. h. Muḥammed el-Tounsy, Voyage au Ouadây, trad. par Perron] „*hourouz* ne signifierait pas proprement amulettes, mais les étuis cylindriques dans lesquels ils sont placés“, fügt er etwas zu schnell hinzu: „c'est une erreur, car ces étuis ont d'autres noms“.

حمائل *hamâili*, grosses, taschenförmiges Etui von Silber mit einem darin eingeschlossenen Amulette; wird an einer kleinen Kette um den Hals getragen, und an dieser Kette sind gewöhnlich zwei viel kleinere, cylinderförmige Etuis befestigt. Das Ganze wird anstatt *hamâili* auch einfach حجاب (Amulett, Talisman) genannt.

Diese Nisbabildung von حمائل findet sich nur bei Zenk. (nach Kam. s. v. وشاح), und zwar dort mit der Bedeut. „kreuzweise über Brust wie ein Säbelgehänge“. Vermutlich ist aber das Wort richtiger حمائل zu schreiben, wie Bergg. 809 hat: „*hamâilé* talisman porté en médaillon autour du cou“. Von der Sache selbst, nur einer viel feineren und kostbarern Art, findet sich eine genaue Abbildung nebst Beschreibung unter dem Namen *ḥegâb* bei Lane, Eg. II, 322. Der Plural حمائل wird wie auch der Sing. حمالة bei Dozy (s. v. حمالة) mit „*cordon* (servant à porter l'étui qui renferme un livre ou un amulette), aussi *l'amulette* même qui est suspendu au cou“ erklärt <sup>1)</sup>; vgl. auch „*ḥamila* pl. حمائل *ceinture* composée etc.“ (Dozy).

1) Gelegentlich bemerke ich hier, dass, wenn Dozy am Ende des Artikels حمالة hat: „Le plur. branches d'une tribu Z D M G. XXII, 115“, so gehört dieses حمائل

ناعورة *nā'ūra*, Pl. نواعير, grosser, zirkelrunder, mehr oder weniger radähnlicher Diamantschmuck für die Brust.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb. Die Sache findet sich abgebildet und beschrieben bei Lane, Eg. II, 317 unter dem ganz synonymen Namen „*sākiyeh water-wheel*“ (was bekanntlich auch ناعورة heisst).

دخيرة *dahīra* (häufig auch *tēhīra*), Pl. دخائر, 1) Reliquie etc., s. Dozy, und vgl. Wolff 248, Note; 2) Medaillon europ. Arbeit oder wenigstens europ. Façon.

Die letztere Bedeut. f. i. d. Wb.

ثوب سيدة *tōb sejjide*, kleines Medaillon oder Beutel aus wattirter und gesteppter Seide mit dem Bildniss der heil. Jungfrau; wird, natürlich nur bei den Christen, unter dem Kleid getragen. — F. i. d. Wb.

مدالية *medāl(i)ja* [Betl.], geschnittene Brosche aus Perlmutter.

F. i. d. Wb. — Die grossen, geschnittenen Perlmutter-schalen, welche als Zierate für Fenster und Wände in Betlehem verfertigt werden und gewöhnlich Szenen aus der heil. Geschichte darstellen, heissen قونة *kūne* (aus *είκων*, ngr. *είκόνα*, Meyer 158), bei Dozy nur mit „image“, bei Bel. und Heury (welcher *أيقونة* schreibt, Bel. Franç. *أيقونة*, قونة) nur mit „*médaille*“ übersetzt.

بروش *broš*, *bóroš*, Pl. -át, Brosche europ. Façon, gewöhnlich mit Diamanten.

Dieses i. d. Wb. f. W. bedeutet in Ustád (s. Abschn. „Speisen“ Anf.) „Spiess“.

nicht zum Sing. حمالة, sondern, nach Klein (Z D P V. IV, 112) zu *hamále clan*,


Familie, Verband, bei Dozy حمولة <sup>2</sup>tribus (nach Burekh. Syria).


شكلة *šakle*, Brustnadel (auch für Herren); heisst auch *šóket šadr*.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb.

بكرة *bukle*, Pl. *bukal*, 1) = *buklet zennár*, فَنَلْ زَنَارٌ 'afl *zennár*, Gürtelschnalle; 2) = *buklet šadr*, Brustspange, Brosche.

Die letztere Bedeut. f. i. d. Wb. Vielleicht hat بكرة diesen Sinn in dem Citat bei Dozy, Vét. 318, wo dieser nur als Konjekture *بَكَلَة* (mit einer Rose) lesen will. Im „Suppl.“, wo er übrigens *بُكْلَة* *boutonnière* (nach Muḥ.) ohne Grund von *بَكَلَة* *boucle* (nach Boct.) trennt, sagt er nur, dass der Sinn an jener Stelle unsicher sei.

حبسة *habbase*, eine Art Schnalle, gewöhnlich von dieser Form (  ), welche auf den beiden Gelenken einer Doppelkette läuft und dieselbe zusammenhält.

Dieses Wort f. i. d. Wb. — Verschieden von der *habbase* ist die *góze*, ein Stück dieser Form (  ), welches die beiden Enden einer Kette zusammenhält, eine Bedeut. des Wortes *جوزة* (bekannte vulgäre Umstellung von *زوجة*), die i. d. Wb. f.

سليئات *slétát*, Armband aus mehreren (etwa 4 bis 12), parallellaufenden Ketten bestehend, zum Unterschied von dem gewöhnlichen Armband (*سوار* *suwár*, Pl. *اساور*, Fränk. 56), das in der Regel aus einem einzigen, oder einigen wenigen zusammengefügt Stücken besteht.

Dieses Wort findet sich nur bei Bergg. 807 (in der Form *سلاتات*) als Benennung einer besonderen Art *asáwer*: „*اساور*, *asáwer salátát* bracelets à ouvrir et à fermer moyennant un petit ressort (Jérus.)“. Nach meiner Erfahrung werden jedoch die *slétát*, wie oft auch die *asáwir*, nicht durch eine Feder sondern mittels eines silbernen Stifts (*cheville*, *goupille*) geschlossen, welcher durch drei oder mehr übereinandergreifende kleine Ösen an beiden Enden des Armbandes durchgesteckt

wird. Übrigens giebt Bergg. a. a. O. sieben andere Arten von *asáwer* an, deren manchmal eigentümliche Benennungen (alle aus Jerus.) von Dozy nicht berücksichtigt worden sind.

**خاتم كبس** *hátim kabs* heisst der Fingerring, wenn mehrere kleinere Diamanten rings um einen grösseren sitzen, und **د' قبعلی**, wenn ein grosser Diamant auf einer gewölbten Unterlage ruht.

Diese Bedd. f. i. d. Wb. **قبعلی** ist **قُبِع** (s. bei Dozy) mit der bekannten türk. Endung. — Zu **خَاتِم** vgl. Fränk. 252.

**فُستقة**, kleine, pistazienförmige Parfümdose.

Diese Bedeut. des N. un. von **فُستق**, Pistazie, f. i. d. Wb.

**مهوایة** *mahwáje* oder **مِرْوَحَة عربية** *marwaḥa 'arabíje*, kleiner Wedel für das Feuer oder um sich zu kühlen, zum Unterschied sowohl von dem grossen und ganz anders eingerichteten, in allen Häusern befindlichen **مَنْفَح** *manfaḥ* „Blasebalg“ (nur für das Feuer) und der **مِنْشَة** *mnešše*, Fliegenwedel, chasse-mouche, als auch von der nur als Toilettenartikel für Damen gebräuchlichen *marwaḥa frenǧíje*, Fächer.

Das Wort **مهوایة**, was schriftar. **مهواء** sein würde, f. i. d. Wb.

**منكاش** *minkáš*, Plur. **مناكیش**, nicht nur 1) Ohrlöffel **م' اذنين**, wie bei Heury, Bel. Franç. (s. v. cure-oreille) und Dozy (nach Boct.), sondern auch 2) Zahnstocher, **م' اسنان**.

Mit diesem **منكاش** (für welches auch die von Bel. gegebenen Bedd. „instrument à curer un puits“ und „pioche“ bei Dozy nachzutragen sind) ist wohl das Wort **منقاش** *mingáš* [Bed.] ursprünglich identisch, welches bei den Beduinen eine kleine, mittelst eines dünnen Strickes (*rasan*) am Pfeifenschaft (*mutrag*) befestigte, eiserne Nadel zur Reinigung des Pfeifenkopfes (*raljún*) bezeichnet. Diese Bedd. der WW. **منقاش** (pinceau, burin), **مِطْرَق** und **رسن** f. i. d. Wb. — Für „cure-dent“ giebt Heury (neben dem schriftar., in Dam. auch sehr gewöhnlichen **مِسْوَال**) als speziell syr. Wort

(الاسنان) *مككاش*, welches in seiner sonstigen Bedeut. (s. bei Dozy) auch mit *منكاش* und *منقاش* beinahe zusammenfällt.

*فرشينة furséne* [Äg.], Pl. *-ât*, Haarnadel. — F. i. d. Wb.

*قنبه 'ömbe*, Pl. *قنب 'ineb*, ein etwa 15 cm. langes Holzstäbchen, um welches das Haar gewunden wird, damit es sich lockt, Lockenstock.

Die Bedeut. dieses i. d. Wb. f. Wortes schliesst sich dem Sinn von *قنب* „tendre, bander, tirer une corde“ (Dozy) an. Das andere Mittel, das Haar in Locken zu legen, die Papillote, ist in Dam. unbekannt. Wenn die kleinen Haarbüschel (*خصلة*, Pl. *خصل*) nicht mit der *ömbe*, sondern mit einer heissen Zange lockig gemacht werden, heisst das Haar *شعر ملاقط sa'ar mel'ât*.

*حلقه hal'a* oder *hal'et sa'ar*, kleine Locke in der Mitte der Stirn; wird ohne *ömbe* (s. das vorhergeh. Wort) nur mit der Hand und etwas *dühn sa'ar* (oder *zét sa'ar*) geformt.

Danach Dozy s. v. zu vervollständigen.

*قرن garn* [Bed.], Haarlocke.

Diese Bedeut. f. i. d. Wb.

*برمة burma*, gedrehtes (Haar), mitunter auch *leff* genannt; *د' لفرق*, rückwärts, und *د' لتكت*, vorwärts gerolltes Haar; beides wird hinter die Ohren gelegt und dann geflochten.

Diese Bedd. f. i. d. Wb.; vgl. *بريمة* (S. 273).

*قشط 'ašt*, glatt (rückwärts) gestrichenes (Haar), im Gegensatz zu *burma* (s. das vorhergeh. Wort).

Dieses Wort findet sich nirgends als selbständiges Subst., sondern nur als Maşdar zu *قشط (= كشط)*, ôter, découvrir.

*شاليش šalîs*, kurz geschnittenes Haar, bei denjenigen muh. Frauen, die keine Flechten, sondern loses, nur bis zu den Schultern herabhängendes Haar tragen. — F. i. d. Wb.



**صبغة** *ṣabra*, schwarze Farbe für das Haar; zu Hause gemacht und in Dam. allgemein von Frauen und alternden Herren gebraucht; hält sich schwarz 4 bis 5 Monate lang.

Danach Dozy s. v. zu vervollständigen.

**ترابة** *térabe*, Plur. -*ât*, ein Waschmittel für Haar und Kopf, zu kleinen Ringen geformt aus einer gewissen Erdart — die aus Aleppo (**حلبية** 'ح') ist die beste <sup>1)</sup> —, der folgende Dinge zugesetzt sind: **مسك**, **ما ورد**, **عطر ورد**, **خضيرة**, **عبيطران**, **ما زهر** (von *lemûn hâmod*), **زر ورد بلدی** (<sup>2)</sup> **تقطيرة**, als Pulver oder in Wasser aufgelöst (vgl. die Noten S. 362 f. 364 f.). Man legt die Ringe in eine Schale, giesst Wasser darauf, und wenn die Erde weich geworden ist, wird damit der Kopf unter Begiessung von Wasser eingerieben. **ت. ينسونية** *t. jansūnīje*, für schwangere Frauen, welche davon eine Unze täglich essen sollen.

Diese Bed. f. i. d. Wb.

**خطوط** *ḥūtūt*, Pulver um damit die Augenbrauen zu schwärzen. Nur bei (Dozy nach) Muḥ.; Bergg. s. v. Peindre hat die Form **كثاثة**, d. h. **كَطَاط**, das mit dieser Bed. i. d. Wb. f.

**سیداش** *spīdās*, eine Art weisser Schminke.

Diese Bedeut. des schriftar. **اسفیداج**, Bleiweiss, f. i. d. Wb.

**حنا معقدة** *henna mē'a'ade* <sup>3)</sup>. Auf der inneren Handfläche wird mit Teig oder einem Faden eine Zeichnung gemacht, *henna* darauf gelegt, und die Hand 12 Tage lang mit darumgebundenen Lappen getragen. Gewöhnlich wird auch die Zeichnung mit *rēsūs* schwarz gefärbt.

1) Vermutlich dieselbe „terre savonneuse“, welche die Basis des von Bergg. s. v. Bain (Schluss) beschriebenen „savon aromatique (بیلون بورد)“ der aleppinischen Frauen bildet. Im Droguier arabe (s. v. *Bolus*, terre argilleuse) schreibt er **طراب**.

2) Was dieses i. d. Wb. f. Wort hier eigentlich bedeutet, weiss ich nicht.

3) *Henna* wird häufig auch *henne* ausgesprochen, als ob es **حناء** statt **حناء** zu schreiben wäre.

Diese Bedd. der WW. معقد و غشوش f. i. d. Wb. — Von Henna (مكاوية) ist die beste) giebt es in Dam. drei Arten: *h. sōda*, schwarz, zum Färben des Haares gebraucht, *h. hamra*, grün, die gewöhnliche Sorte, womit Hände und Füsse rot gefärbt werden, *h. bēda*, weiss, macht aber schwarz beim Färben. Henna wird in Dam. oft mit Myrtenblättern (ورق آس) verfälscht. Das *resūs* besteht aus *h. bēda*, *nesāder* (نشادر, Ammoniakgeist) und 'eli (s. unten قلى im Abschn. „Speisen“), mit ein wenig Öl zu einem feinen Teig geknetet.

لرقة *lez'a*, Pflaster, hinten aufs Kreuz gelegt, für impotente Männer und für Frauen nach einem Missfall.

Hiernach Dozy s. v. zu vervollständigen.

جداد *gedād*, ein Waschmittel für Wöchnerinnen, drei Wochen nach der Entbindung gebraucht. Es besteht aus drei verschiedenen Mischungen, eine für den Kopf, die zwei anderen (wovon eine rot und eine gelbweiss) für den übrigen Körper bestimmt <sup>1)</sup>.

1) Die Mischung N<sup>o</sup>. 1 besteht aus folgenden Ingredienzen: بزر رشاد *bizr resād*, Kressesamen (Lōw 397); بزر لغت *b. list*, weisser Rübsamen; بزر حرمل *b. har-mol*, Rautesamen (Lōw 370); قرفة *ʿorfe*, Zimmt; زنجبيل *ženzebīl*, Ingwer (Lōw 38, 282, Mikl. II, 188, Nachtr. II, 67); خردل *hardal*, Senf; شرش بنفسج *širš be-nesefej*, Veilchenwurzel (Mikl. II, 126, Meyer 269); جوز سرو *gōz seru*, Cypressenfrucht (Lōw 388); جوز الطيب انتائية *g. et-tīb untāje*, Muskatnuss (s. Lōw, 85, Bergg. Drog. arabe s. v. Moschata *ʿājaz eth-thaib* [طيب] und s. v. Nux Myristica *dj. eth-thīb*, f. bei Dozy); لسانة العصفور *lisānet el-ʿasfūr*, Wachsblume oder Eschenfrucht (Lōw 244, Bergg. Dr. ar. s. vv. Cerinthe und Fraxinus); عود الصليب *ʿūd eš-ṣalīb*, Päonie (Lōw 308); ارزنبه *azrambe* (deutlich genug ein N. un. von زرنب *zarnb* „Männertreu, panicaut“; s. Bergg. Dr. ar. s. v. Eryngium, Lōw 222, vgl. Dozy s. v. زرنب); كسابه صيني, Kubeben aus China; دار فلغل (Muh. دار فلغل *habbelḥababa* (vermutlich عند الاطباء اول ثمر الغلغل, Lōw 318); حب الحبشة

Die Wöchnerin nimmt Platz mit den Händen auf den Knien im *bét-en-nár*, d. h. im Zwischengang zwischen zwei Mastaba in der innersten Abtheilung des Bades. Der ganze Körper mit Ausnahme des Kopfes wird nacheinander mit den Mischungen N<sup>o</sup>. 1 und N<sup>o</sup>. 2 bestreut, und dann der Kopf nebst dem Gesicht, besonders aber der Haarspalt auf dem Scheitel, mit der Mischung 3 (*dulúk*) eingerieben. Nachdem die Frau gut geschwitzt hat, kommt die Hebamme (*dáje*) und wischt das *gedád* unter leichtem Frottiren wieder ab. Das vom Kopfe abgewischte *dulúk* wird den begleitenden Freundinnen gegeben, welche sich damit die Stirn und die Wangen bestreichen. Auch das vom übrigen Körper Abgewischte wird sorgfältig aufgesammelt, nach Hause gebracht und später als kräftiges Geheimmittel von unfruchtbaren Frauen verwendet. Eine Woche danach wird die Frau noch einmal im Bade mit einer Mischung von rohen Eiern, Honig und *ḥabb el-barakát* (s. Dozy s. v. *بركة*) gewaschen. Das Wort *جداد* (möglicherweise *جداد*) in dieser Bedeut. (etwa „Restaurierungsmittel“) f. i. d. Wb. Bergg. s. v. Purifier giebt eine kurze, in der Hauptsache übereinstimmende

so viel wie *جوز الحبشة* *abkar* (? , prune, nach Dozy); *خولنجان* *ḥōlanǧān*, „Galgantwurzel“ (Bergg. Dr. ar. s. v. Galanga, vgl. Dozy s. v. *حلج*, Baist 13, 55); *عبيطران حجازي* *‘abetrān ḥejāzī* (? *عبيطران*, wohl = *عبوثران* Löw 424, ist viell. mit *أبوطنون* „sorte de bitume de Judée“ (Dozy) identisch. — N<sup>o</sup>. 2 besteht aus *زر ورد* *zerr ward*, Rosenknospen; *ورق زعفران* *wara’ zā‘tar*, Thymianblätter; *مردكوش* *merdakúš*, Majoran (Löw 41); *جوز الطيب ذكر*; *خزفة مغربية* (*sparte*, vgl. Dozy s. v. *خزفة*). — N<sup>o</sup>. 3, für den Kopf, heisst einfach

*dulúk* (*ذلولوك*), „Frottir- oder Polirmittel“. Über seine Zusammensetzung habe ich nichts erfahren können. Es soll aus etwa 20 verschiedenen, geheim gehaltenen Ingredienzen bestehen. Der *dulúk* wird meistens bei dem Droguisten (*‘affār*) fertig gekauft, während die Ingredienzen der beiden anderen Mischungen oft einzeln gekauft und zu Hause gestossen und gemischt werden. Auch ausser dem *gedád* wird der *dulúk* mit ein wenig Wasser als Waschmittel für das Gesicht verwendet, um Sommersprossen (*zahra*) und sonstige Flecken (*زبون* *zīwān*) zu vertreiben und das Gesicht ganz *naqī* („sans tache“) zu machen. Jene Bedeut. der WW. *زبون* und *زهرة* f. i. d. Wb. Es giebt noch sonstige Sorten von *dulúk* für andere Zwecke. *د بيض* besteht aus Eierschalen, die 40 Tage hindurch in Wasser, das täglich erneuert wird, liegen. Dann werden sie pulverisirt und etwas *ḥib* (d. h. wohlriechende Sachen) zugesetzt.

Beschreibung der Reinigung einer entbundenen Frau. Vielleicht hängt sein Wort „شَدُوْدُ schedoûd“, das sich nirgends anderswo findet, nach der bekannten Aussprache von ج als ش mit meinem جَدَاد zusammen. Doch scheint bei ihm شَدُوْدُ eher die Behandlung selbst („aller au bain pour être purifiées et recevoir le schedoûd ce qui se fait de la manière suivante...“) als das zur Verwendung kommende Frottirmittel (bei ihm „pommade ou savon aromatique“) zu bezeichnen.

كُمَانُ دَجْجِيْ kummân dejjî“, ein Hausmittel für neugeborene Kinder; عَرِيضُ k. arîd, ein gleiches für die Mutter.

Was das i. d. Wb. f. Wort كُمَانُ eigentlich ist, weiss ich nicht zu sagen. Möglicherweise ist es nur eine Nebenform zu dem allgemeinen كُمُونُ kemmûn, Kümmel, wovon es somit eine „schmale“ und eine „breite“ Sorte geben würde. Die Anwendungsweise ist folgende: Ein baumwollener Lappen mit kummân dejjî wird auf den Scheitel (nâfûh = schriftar. يَافِخُ) des Kindes gelegt, der ganze Körper mit sîrîs benefseg (Veilchenwurzel) und neša (Stärke) bestreut, wara' el-âs (Myrtenblätter) in die Ohren und Armhöhlen und schliesslich Salz in die Nase gelegt. Alle diese Dinge wie auch kummân arîd und sukkar nabât (weisser Kandiszucker) für die Mutter werden in einer besonderen Gewürzdose (madhana) aufbewahrt, welche sechs, sieben Fächer enthält und die Form einer kleinen iskemle <sup>1)</sup> (das bekannte orientalische, runde oder häufiger achteckige, sehr niedrige Tischchen) hat, dessen Platte wie ein Deckel aufgeschlagen werden kann. Das Wort مَدَهْنَةٌ findet sich nur bei Lane (nach einer einzigen Quelle, Zamahsârî's Muqaddamet el-adab) in der Bedeut. „oil-mill“.

عَفْوَةٌ 'afwe (oder nach Anderen قَفْوَةٌ 'afwe), eine Art „feinsten Parfüms“, in der Form von kleinen, runden, braunen Küchelchen, die wie alter Kot aussehen und sehr schlecht riechen <sup>2)</sup>.

1) Zu اسكيلة aus scamnum vgl. Mikl. I, 76, Nachtr. I, 48, II, 130, Meyer 408.

2) Die 'afwe soll aus folgenden Ingredienzen bestehen (vgl. hierzu die Note auf Seite 362 f.): ورد بلدی; شرش بنفسج; عود; عود الصليب; عود الورد;

Diese i. d. Wb. f. Bedeut. hängt wohl mit **عَفْوَة**, **عَفْو** (bei Lane auch **عَفْوَة**), la meilleure partie d'une chose, zusammen. Das Wort **عَفْوَة** findet sich nur bei Mehr. 33 in der Bedeut. „pièce d'habillement“ und bei Bel. „tresses de soie cousues l'une à l'autre, que les femmes en Orient portent sur le dos“ (hier nach Dozy s. v. zu vervollständigen).

---

**عود الصندل** (Löw 107, Mikl. Nachtr. II, 25); **عود القرح**, Bertramholz (pyrèthre, s. Dozy s. v. **عود**, Löw 293, Bergg. 871); **قرفنة**; **قرنفل**, Gewürznelke; **جوز الطيب**; **جوز الطيب**; **مسك** *misk*, Moschus; **جنزبيل**; **مردكوش**; **ما ورد** *mā-ward*, Rosenwasser; **ما زهر** *mā-zahr*, Orangenblüthenwasser; **لوز** *lōz*, Mandel; **أس** *ās*, Myrte; **خزامة**, Lavendel (vgl. Dozy s. v.); **صمغ عربي**, Gummi arab.; **سكر نبات**, weisser Kandiszucker; **بخور جاوري** (nach meinem Gewährsmann: „Weihrauch aus *Gäwer*, ein Ort in Klein-Asien“, aber natürlich so viel wie „جورى“ *bakhoûr djàouri*“ bei Bergg. Drog. ar. s. v. Benzoinum, und Dozy nach Boct., d. h.) Benzoe; **بخور اصفر** (?); **ريكان**, Basilienkrant (Löw 151); **شروش النكبار** (?); **حبّ الرمان**, Granatapfelkerne; **أبو سنبل** *abū šunbala* (s. Dozy s. v.); **أبو شوشنة** (Salbei, nach Dozy s. v.); **عبيطران** *‘abēṭrān* (?).

## ماكولات Speisen

Die grösste Sammlung hierher gehöriger Wörter giebt mit guten Erklärungen Bergg., welcher (s. v. Cuisine) mehr als hundert verschiedene Sorten von Fleischgerichten, Gemüse, Backwerk, Süssigkeiten u. dgl. verzeichnet. Vieles findet sich auch bei Landb. und Wetz. (Z D M G. XI), weniger bei Lane, Eg. (I, 184 ff.), Hartm. und Huart. Am vollständigsten ist dieser Gegenstand natürlich in dem grossen arab. Kochbuch **تذكرة الخواتين واستاذ الطباخين** (Beir. 1885, 496 SS. 8°) behandelt, das ich im Folgenden mit „Ústád“ citire<sup>1)</sup>. Auch im türkischen Kochbuch **ملجأ الطباخين** (neue Aufl. Konst. 1290, im Folg. mit „Meldja“ citirt) findet sich, in Folge der im ganzen gleichartigen Beschaffenheit der arab. und der türk. Küche, vieles hierher Gehörige erklärt.

Das Essen (*akl*, *ta'ám*) zeigt in den Städten grössere Manigfaltigkeit, als man es vielleicht vermuten könnte, besonders in Damaskus, wo die Eingeborenen auf ihre Küche sehr stolz sind. Zwar ist das Fleisch in der Regel immer Schaffleisch, sodass mit *lahm* (vgl. Fränk. 30) ohne nähere Bestimmung

1) Der erste Teil des Buches (SS: 1—403) ist der europ. Küche gewidmet und deutlich genug eine Bearbeitung irgend eines französ. oder italien. Originals. Der viel kleinere, aber für uns mehr interessante zweite Teil (SS. 404—492) handelt von den **الطريقة الشرقية** اشكال الطعام على, und die vier letzten Seiten des Buches (**الخاتمة في اصطلاحات الطباخة**) geben einige nützliche Sach- und Worterklärungen. Übrigens vergesse man nicht, dass im Orient noch mehr als im Occident ein Kochbuch die Zubereitung der Speisen natürlicherweise vielfach so beschreibt, wie sie am besten sein würde, und nicht wie sie im wirklichen Leben tatsächlich stattfindet.

immer *lahm ranam*, *lahm dānī*, gemeint ist, aber die Art und Weise, dasselbe mit oder ohne Gemüse zuzubereiten, ist eine sehr mannigfaltige, wie es denn auch von Gemüsen allein eine Menge Gerichte giebt. — Meine hierhergehörenden Worterklärungen verteile ich unter die drei Rubriken: Gekochtes, Backwerk, Früchte.

### 1. Gekochtes, Gebratenes u. dgl. طبيخ

Zuerst erinnere ich daran, dass das einfache „Kochen“, wenn es sich um Fleisch, Fisch, Eier u. dgl. handelt, *سلق* (sudanarab. *naǧǧad* <sup>1)</sup>), zum Unterschied von *شوى* und *قلى*, „braten“, heisst. *شوى* ist am Spiesse (*سلى*, im Ustād 138 ff. *بروش*, vgl. oben S. 357) oder auf dem Roste (*mišwāǧe* <sup>2)</sup>) 

--	--	--	--	--	--

 oder auch in

der Asche (vgl. unten *بيض مشوى*) „braten, grillen“, *قلى* (oder *قلى*, s. Fl. IV, 355) hingegen in der Pfanne (*مقلاية* *me'lāǧe*) mit Butter (*semn*, *beurre de cuisine*, zum Unterschied von *zibde*, *beurre frais*) oder mit anderem zugesetzten Fett, in fester oder flüssiger Form (*dūhn*), „braten, frire“. „Kochen, sieden“, vom Wasser, Kaffee und anderen Flüssigkeiten, heisst *غلى* (in Syr. auch *انغلى*), und danach *غلى* (in Syr. auch *فور*) <sup>3)</sup> etwas Flüssiges „kochen machen“.

Sodann gebe ich auch hier ein Verzeichniss der arab. Namen

1) So auch *naǧad*, gekocht werden. Dieses i. d. Wb. f. Wort ist offenbar eine Umstellung von der Wurzel *نضج*, *être cuit*, *mār*. Die IIte Form vertritt im Sudan vielleicht noch häufiger als in Syr. und Ag. die schriftarab. IVte (vgl. Muḥ. s. v. *نضج*).

2) Neben diesem Worte in der Schriftform *مشواة* giebt Heur. (s. v. *Rôtissoire*) auch *شواية* als speziell syrisches Wort. Alle drei Formen *مشواة*, *مشواية*, *شواية* f. b. Dozy.

3) *فور* und *انغلى* in den obigen Bedd. finden sich sonst nur bei Bel. Nach Beauss. hat *فور* in Alg. den speziellen Sinn „cuire à la vapeur“.

der gewöhnlichsten, unten in den Worterklärungen erwähnten Gewürze (*behdrát*, vgl. Mikl. I, 24, Nachtr. II, 84) und Gemüse (in Syr. *ḥudra* oder *ḥudar*, in Äg. *ḥudār*): ملح *milḥ*, *melh* (in Äg. oft *malḥ*), Salz; فلفل *fulful* (Äg. *filfil*), Pfeffer (Löw 317); سكر *sukkar*, Zucker (Mikl. II, 164, Nachtr. II 40); خردل *ḥardal*, Senf (Löw 177, Fränk. 141, Mikl. I, 71, Nachtr. I, 45); قرفة *'urfa*, 'örfe, Zimmt (Löw 346); بقدونس *ba'dúnis*, Petersilie (in Alg. مَعْدَنُوس *mā'dnūs*, aus *μυκεδονήσι*, Löw 225, Mikl. II, 120, Nachtr. II, 167, Meyer 253); كزبرة *kuzbara*, Koriander (Löw 209); نعنع *nā'nā'*, Minze (Löw 259); بقلة *ba'la* (Äg. رجلة *rigle*), Portulak (Löw 320)<sup>1</sup>); يانسون *jānsūn* (Äg. auch das schriftl. آنيسون *ānīsūn*), Anis (aus *ἀνισον*, Löw 383, Mikl. I, 12, Nachtr. I, 5); كمون *kemmān*, Kümmel (Löw 206, Meyer 227); زيت *zēt*, Öl (Löw 136, Fränk. 148, Mikl. II, 187, Nachtr. II, 67); خل *ḥall*, Essig; حمض *ḥamḍ*, saurer Saft (besonders *ḥamḍ rummān* (Fränk. 142), von Granatäpfeln, und حصرم *'ḥ. ḥoṣrum*, von unreifer Frucht<sup>2</sup>)); بصل *baṣal*, Zwiebeln (Löw 74); ثوم *tūm*, Knoblauch (Löw 393); فول *fūl*, Bohnen<sup>3</sup>) (Löw 312, Fränk. 143); فاصولية *fāṣūlije* (Mikl. I, 61, Nachtr. I, 39) oder فاولة *fāwle*<sup>4</sup>), haricots verts; قمرمس *turmus* (Äg. *tirmis*, Alg. *termes*), Lupinen (aus *τέρμος*, Löw 394); لوبية *lūbiye* (Löw 234, Fränk. 145), „Schnittbohnen“ (Hartm. 323), „Buschbohnen“ (Anderl. 9); عريية *'j*, lange, schmale, dünne; فرنجكية *'j*, kurze und breite; بسلا *bisella*, *bzelle* (ital. *piselli*, in Dam. häufig *msellāt*, f. i. d. Wb.), petits pois, „Zuckererbsen, Felderbsen“ (Anderl. 14)<sup>5</sup>), حبص *ḥömmuṣ*, Kichererbsen (Löw 171, Fränk.

1) Türk., serb. *bakla*, alban. *baklé* bedeutet „Bohne“ (Mikl. Nachtr. II, 80, Meyer 24), aber pers. بخله *Portulak*.

2) Nicht nur von unreifen Trauben (wie bei Krem. Beitr. I, 43), sondern von unreifen Früchten jeder Art.

3) „Saubohnen“ nach Hartm. 307, „Ackerbohnen“ nach Anderl. 4, mit zwei Arten: *fūl kānī* (oder *beledī*) und *fūl rūmī*.

4) Dieses seltenere, i. d. Wb. f. W. ist vielleicht eine volkstümliche Zwitterform, aus dem üblicheren Fremdwort فاصوليا und dem einheimischen فول entstanden. Vermutlich steckt es in dem bei Bergg. (Cuis. 46) vorkommenden لحم في فاولة *laḥm fi fāwle*, viande avec une espèce de haricots longs“.

5) In Alg. heissen petits pois nach Beauss. جلبانة *jelbānā*, nach Ben Sed. جلبان *jelbān*; in Äg. ist *gubān* (Löw 104, 173) nach Soc-Bæd. 87 „Platterbsen“.



141); ارز, رز *ruzz*, Reis (Löw 358, Mikl. Nachtr. II, 16); عدس *ʿadas* (Äg. *ʿads*, *ʿats*), Linsen (Löw 182, nach Anderl. 6 "Speiselinsen", zum Unterschied von „Kamellinsen“, *kirsenne* كرسنة, welches Wort sonst mit „vesces noires“, schwarze Wicken (Linsenwicken, Löw 228) übersetzt wird); صنوبر *šnobar* (in Äg. auch *šnēbar* oder فستق ابيض), Piniennüsse (Löw 57); باميا *bāmija* (Huart 57 auch بامية *bāmé*), Bamien, Griechenhorn (Mikl. I, 20, Nachtr. I, 10); بادنجان اسود *bādīngān eswed* (häufig nur *bādīngān*, in Äg. oft *bētīngān*, *bētīlgān*, in Alg. nach Beauss. und Ben. Sed. *bedēngāl*, in Tun. nach Ben Sed. Suppl. *bitēngāl*), Eieräpfel, Melonzanen (türk. پاطليجان, alban. *melindzān*, russ. *badidzān*, Mikl. II, 140, Nachtr. II, 11, Meyer 269); بنادورة *banadōra* (aus pomi d'oro) oder *bādīngān aḥmar* (in Äg. auch *bētīngān ʿūta* oder, wie in Tun. und Alg., طماطم *tomātom*), Liebesäpfel, Tomaten<sup>1)</sup>; بطاطة *boṭāta* (in Äg. بطاطس, in der Beḳāʿ nach Anderl. 7 „elās“, was so viel wie قلفاس ist), Kartoffeln; ملفوف *melfāf* (in Dam. auch لحننة *laḥana*<sup>2)</sup>), in Äg. كرنب *korumb*), Kohl; قرنبيط *ʿarnabīt*<sup>3)</sup>), Blumenkohl; كرنب *krumb*, Kohl-

1) Soc.-Bæd. 88 schreibt *tomdtin*. In Alg. kommt auch die Form طماطيش aus türk. دوماتيز (Meldja 91), vor. Das zunächst aus ngr. *τομάτα*, span. *tomate*, entlehnte Wort soll ursprünglich mexik. *toma-tl* sein. — قوطة بينتنجان findet sich nur Nof. 171. Nach Muḥ. ist قوطة eine vulgäre Form für قوطة und bedeutet جلة كبيرة للتمر, bei Dozy s. v. قوطة (nach Muḥ. und Boct.) „bannette, panier de petites branches“. Nach Bel. ist قوطة grand panier dans lequel on met les dattes, und قوطة dattes en bloc, en pâté. Beauss. hat قوطى pl. قواطى, boîte ronde de bois très mince où on met de la confiture.

2) Dieses aus gr. *λάχανον* entlehnte Wort schreibt Wetz. (Z D M G. XI, 520) *laḥana*. Seine Übersetzung „Weisskraut“ ist von Dozy (s. v.) als „espèce d'absinthe“ missverstanden (s. Fl. VI, 161). Bergg. 267 und Nof. 172 schreiben wie ich mit خ (vgl. Fl. VII, Nachtr. 210, Mikl. II, 117, Nachtr. II, 165, Meyer 236).

3) Nach Dozy (s. v. قنبيط<sup>2)</sup>) ist dieses Wort nicht nabatäisch, wie Djawāliki [und Muḥ.] meint, sondern „plutôt le grec κράμβη“; eher wohl *κραμβίδ(ιον)*, während dem *κραμβη* das arab. كرنب entspricht (vgl. die folg. Note). Nach Fl. IV, 394 ist aber die Form قنبيط (vgl. Löw 214, Fränk. 144) die ursprünglichere (und daraus قرنبيط durch Verwandlung von *nn* in *rn* entstanden), indem das Wort

rabi<sup>1)</sup>; خيار *hijār*, Gurken<sup>2)</sup>; كوسا *kúsa* (Äg. *kósa* oder *kar'a kósa*), Kürbisgurken<sup>3)</sup>.

nicht auf *κράμβη*, sondern auf *κωνωπιδιον*, *κουνουπιδι*, Blumenkohl, zurückgehen soll. Indess haben Beauss., Ben Sed. und Mach. 429 das (bei Dozy fehlende) *كرنبيت* *krenbít* (Ben Sed.), *kroumbít* (Ben Sed. Dial. 222) *chou* (ganz gleichbedeutend mit *كرنب* *kerneb*, während „Blumenkohl“ ital. Namen trägt: in Alg. *فلور* *flúr*, in Tun. *بروكلو* *bruklu*), und dieses *كرنبيت*, „Kohl“ ist einerseits von *κράμβη*, „Kohl“, und andererseits von *كرنبيت* gar nicht zu trennen. Das Türk. hat nur die Form mit *r* *قرنبیت* (neben der volkstümlichen an *بهار*, „Frühling“, angelehnten *karna-behár*, *karyn-behár*). Meiner Meinung nach muss man also das arab.-türk. *قرنبیط* (ngr. *καραμπιτ*, Mikl. Nachtr. II, 144), aus gr. *κράμβη*, von dem synon. arab. *قنبیط*, aus *κουνουπιδι*, gänzlich trennen.

1) Das aus dem gr. *κράμβη* entlehnte Wort *كرنب* (Löw 218; wegen der im Schriftar. wechselnden, bei Dozy fehlenden Vokalisation vgl. Lane s. v.), pers. *كَرَنْب* (woraus jetzt *كَلَم*, *chou*, geworden ist) bezeichnet in Syr. eine besondere Art Gemüse, die nach meinen Aufzeichnungen „einer knorrigten Kartoffel ähnlich sieht, so gross wie eine kleine Melone ist und wie die weisse Rübe (*lift*) schmeckt“. Muh., erklärt das Wort unrichtig mit *سلف* *au نوع منه* [*sul*, Bete, Mangold, Löw

273, Fränk. 143], ebenso falsch Nof. 172, Heury und Bel. mit „*chou pommé*“ (Bel. ' hingegen und Cuche wie Wahrn. mit „*chou-fleur*“). Richtig bei Huart 74 „*chou-rave*“ und Anderl. 15 „*Kohlrabi*“ (viell. noch richtiger „*Unterkohlrabi*“). In Ag. bedeutet *كرنب* Kohl, *chou*. Hiernach Dozy s. v. zu vervollständigen.

2) Neben diesem persischen auch in Ag. und Alg. allgemein gebräuchlichen Wort wird in Dam. auch das schriftar. *قثاء* *qitta*, *'itta* (Löw 330) gebraucht, manchmal mit dem Unterschied, dass *'itta* „grosse Gurken“ bezeichnet. In Ag. ist *'atta* eine Art kleinerer und feinerer *fa'ús* (vgl. die folg. Note).


3) So nach der Übersetzung bei Wolff 203 und Hartm. Beim Letzteren heisst es, S. 217: „Kürbisgurke *kúsa* [Syr.], *agúr* [Ag., s. jedoch weiter unten] und S. 322: „*kúsa* gurkenähnliche Frucht“. Klein (Z D P V. IV, 74, 82) und Anderl. (l. l. 12) geben nur den engl. Namen „*vegetable marrow*“ (so auch Wort. s. v., vgl. Fl. V, 88). Französ. wird *كوسا* gewöhnlich mit „*courge*“ übersetzt (so bei Dozy, Boct.,

Landb., Nof.). Der allgemeine Gattungsname für „*courge*, Kürbis“ ist jedoch *قرع* (Löw 351, Fränk. 143) oder vielleicht auch *يقطين*. Dieses letztere Wort bezeichnet nach den älteren Lexikographen „jede stängellose Pflanze“, bedeutet aber jetzt *في العرف* nach Muh. *القرع المستدير*. Das N. un. *يقطينة* wird jedoch bei ihm nicht mit *قرعة* *مستديرة*, sondern, wie bei den älteren, mit *قرعة رطبة* erklärt. Andererseits er-


**قراص هبرة** 'erāṣ habra, Fleischklösse von geklopftem, nicht gehacktem Fleisch („lahme mad'ū'a [مدقوقة] lá mafrāme“), die nur mit Salz und Pfeffer — nicht wie die **كبابة** „Fleischklösschen“ mit Eiern, Petersilie und Piniennüssen — in einer me'lāje mit Butter gebraten werden.

Nach Muḥ., Bel., Wort. und Huart 60 (dessen **حبرة** bei David 195 in **هبرة** korrigirt wird) bedeutet **هَبْر (هَبْرَة)** „viande sans os“, nach Boct. und Humb. (s. Dozy) „viande sans graisse“.

klärt Muḥ.: **قرع نوع من البقطين طويل الى نحو شبر دقيق** Hartm. 217 giebt **jaḳḳīn** als das syr. und **ḳar** als das äg. Wort für „Kürbis“. Nach meinen Aufzeichnungen aus Dam. ist **قرع** der allgemeine Gattungsname und **بقطين** „langer قرع“, so auch bei Bel., welcher **قرع**, wie auch **كوسى**, mit „courage; citrouille“ und **يقا** mit „courage allongée“ übersetzt. Die „Kürbisflasche“, gourde („courage vidée servant de bouteille“), heisst, neben **كرنيب** (Bel.) oder **بطّة** (Heury), nur **قرعة**, nicht **بقطينة**, was wiederum zu beweisen scheint, dass nur **قرع** der allgemeine Gattungsname ist. Nach meinen Aufzeichnungen aus Ag. ist dort der **ق** sehr gross, beinahe halbeirkelförmig

() , mit glatter grüner Schale, **فقوس fa'ūs** (oder häufig **fa'ūs**,

Löw 331) lang, aber kleiner als **قرع**, und von krummer, unregelmässiger Form

() , mit knorriger (**مكرومش**) hellgrüner Schale

[Bel. „sorte de melon“, Wort. „syrian melon“, Mach. 429 (**فقوس**) und Ben. Sed.

422 (**fegḡūs**) „mélon vert“, Beauss. „**فقوص** concombre long et mince à peau cannelée, Tun.“], **عاجور 'agūr** von derselben Form und Grösse wie **hijār**, aber mit dickerer Schale und gröberem inneren Gewebe (**mansūg**), und **حرش hirs** ein noch nicht reifer, grüner und kleiner **'agūr** (nach Boct. hingegen „mélon“). Hiernach Dozy s. vv. zu vervollständigen. — Als N. un. von **كوسا** giebt Muḥ. die Form **كوسا**. Landb., welcher die Formen **كوسا** und **كوسا** als „des formes d'annexion“ betrachtet, bemerkt hierzu (S. 435): „Si **كوسا** était n. unit. on entendrait quelquefois la prononciation **كوساية**, ce qui n'a pas lieu“. Indessen findet sich in meinen Aufzeichnungen besonders notirt: „**كوساية** eine Kûsa“; ebenso bei Wolff 203. Die Form **كوسا** bei Muḥ. ist natürlich nur die nach der Analogie regulirte schriftlar. Wiedergabe von der **كوساية** der gesprochenen Sprache. Übrigens wird das Wort **كوسا**, wie so manches andere auf -a endigende Fremdwort im modernen Arab. häufig mit **س** (oder seltener **ى**) statt **ا** im Anlaute geschrieben.

In Dam. ist *habra* ein (ziemlich grosses) Stück Fleisch ohne Fett und Knochen.

هبرة مدودة *habra mamdúda*. Das fett- und knochenfreie Fleisch wird in einem Mörser (*gurn*, Fränk. 25) ganz zerstoßen („*mad'á'a ná'im*“), dann, bei gewöhnlicher Quantität, etwa 2 *rotl*, auf einer طواية نحاس (längliche, rechteckige Platte mit niedrigem, aufstehendem Rand) ausgebreitet und zum Bäcker geschickt, um in seinem Ofen (*furn*, aus ngr. Φούρος, Mikl. I, 62, Fränk. 27, Meyer 114) gebraten zu werden. Bei geringerer Quantität wird das Fleisch statt in der *tawáje* in einem صكن بره (?) (grosser Teller von Eisenblech) zu Hause gebraten.

Das Wort طواية findet sich nur bei Bergg. (s. v. Poêle) „poêle à longue manche طواية“, und Landb. 277: „طواة ou طواية est le turc تاوه = ar. مقلاة ou مقلى“. Dozy (s. طوى) hat: „طواة poêlon, Boct. (du turc, selon Beauss.)“. Der Letztere giebt aber (s. طوا) nur „طواة (du turc) poêlon en terre ou casserole en métal avec manche“. Das Wort ist urspr. pers. تاب, in moderner Aussprache *tavé* (türk. تاوه, تاوه, vgl. Mikl. II, 167). — Was das Wort, das hier بره, aber an einer anderen Stelle in meinen Aufzeichnungen *ber'í* geschrieben ist, eigentlich bedeutet, kann ich nicht sagen. Ob es wohl mit بَرِي (in moderner Aussprache *béri*) zusammenhängt? — Wie *habra mamdúda* werden auch viele andere gebratene oder gebackene Gerichte oft zu Hause zubereitet und dann zum Bäcker geschickt, um dort auf einer Backplatte (*bešínije* oder *bešahn*) gebacken zu werden. So z. B. لكمة بصكن, fein gehacktes Fleisch mit fein geschnittenen Zwiebeln, und مشوى بصينية (*mešwi. bešínije* (oder *m. bešahn*), Fleisch, mit unreifen Djenerék (oder *hóh dubb*)<sup>1)</sup> und Zwiebeln (oder Tomaten) gebraten.

1) *Génerek* — so hörte ich immer die Aussprache (vgl. serb. *dzenarika*, Mikl. Nachtr. I, 32), als Schriftform wurde mir aber جانرك angegeben — bezeichnet eine Art kleiner, roter Pflaumen, wovon es zwei Sorten giebt, eine saure, ج' حامض, und eine süsse, ج' سكرى. In Muḥ. heisst es: جنريك شاجر له ثمر احمر. bei Huart 59 dagegen: يوكل فارسى, *djánerek*, sorte de petite prune

**دوبو** (**ضوبو**) *dōbo*, Lendenstück mit Essig, Zimmt, Pfeffer, Orangenschalen, Lorbeerblättern u. Ähnl. Die Kasserolle wird mit in einen Lappen gelegter Erde umgeben und auf einen *ṭabbāḥ* (potager, s. Dozy s. v. **طباخ**) gestellt, um bei gelindem Feuer zu kochen.

Dieses Wort (franz. daube) findet sich nur bei Bergg. (Cuis. 44): „*ضوبوة dhowba*, daube ou boeuf à la vénitienne avec de l'ail et du lard“.

**روستو** *rōsto*, der grosse auf europäische Weise angerichtete Rostbraten.

Findet sich nur bei Hartm. 334 „*rōsto* Braten“ und Ustād 138 **رستو**.

**مشوى بالكوق** *mešwi bilḥū'*, Fleisch, mit Zwiebeln in einer besonderen Pfanne (**حوق**) gebraten.

Diese Bedeutung des Wortes **حوق** findet sich sonst nur bei Muḥ., wo es mit **دست صغير من النكاس** erklärt wird.

**مزاد مدبغ** *muzād mudebbar*, einfach mit Salz gekochtes Fleisch.

Das i. d. Wb. f. **مُزَاد** ist wohl nur eine moderne Aussprache von **مَزَاد**, sac de provisions (à voyage). Zu **مدبغ** im obigen Sinn ist vielleicht **دبغ**, fortifier (l'estomac), bei Dozy zu vergleichen.

**طعية** *ṭā'mīje* [Äg.], 1) fertige, warme Speisen, die auf der Strasse beim *ṭā'magī* zu haben sind; mitunter ganz allgemein = **طبيخ**; 2) besonders = **قريصة** (s. unten).

Die WW. **طعية** und **طبعي** f. i. d. Wb.

ronge, hâtive, du turc **جان أريكي** (nach Zenk. s. v. **أريك**, „Orleanspflaume“). Sonst finde ich das Wort nirgends erwähnt, aber höchst wahrscheinlich ist das letzte Wort in der bei Lane s. v. **بِرْقُوق** gegebenen Erklärung: small plums ... known in Syria by the name of **جابرک** (T.A.)<sup>o</sup> ein Druckfehler für **جانرک**, da ein Wort **جابرک** weder bei Lane noch sonstwo zu finden ist. Wegen **ḥḍḥ dubb** s. **خوخ** unter der Rubrik „Früchte“.

غَمْرَز, غَمْرَس [Äg.], Zukost zum Brod (Fleisch, Datteln oder was es auch sein mag).

Zu dieser i. d. Wb. f. Bedeut. vgl. غَمْر, mordre (bei Dozy) und غَمَّاس, mets à sauce où on peut tremper son pain (Beauss.).

كباب عربي *kebâb 'arabî*. Gehacktes Fleisch wird mit Pinien- nüssen und Salz zu kleinen, runden Klösschen (*dâ'bâle*) gerollt und mit etwas darauf gegossener *dühne* in eine mit Fett geschmierte Bratpfanne gelegt, welche darauf zum Backofen geschickt wird.

Sonst bedeutet *كباب* allein, wie bekannt, kleine am Spiess geröstete Fleischstücke (vgl. Dozy s. v. und Bergg. Cuis. 28), im Türk. überhaupt „Braten“ (vgl. Zenk., Mikl. II, 106, Nachtr. II, 155).

كبة *kubbe*. Dieses syrische Nationalgericht, das auch in Äg., wenn auch nicht allgemein, üblich ist und dort *كبيبة kubébe* heisst, wird in Dam. auf folgende Weise zubereitet: Vier *اوقية اوقية* wird zusammen mit ein wenig Zwiebeln, Salz und Pfeffer in einem grossen Mörser mit einer Holzkeule zu Teig gestossen. Dann werden neun *okije burgul*<sup>1)</sup>, das zuerst etwas befeuchtet wird, zugesetzt und eine Stunde lang zusammen mit dem Fleisch gerieben. Wenn die Masse ganz gleichmässig gemischt ist, wird sie mit den Händen auf verschiedene Weise geteilt und geformt. Entweder werden dünne, runde Kuchen gemacht, je zwei auf einander mit *dühne* dazwischen gelegt (*ك' ملبشة* oder *ك' مهدودة*), und dann beim Bäcker gebraten

1) Über diese bekannte arab. Weizengrütze (*جربيش خشن من الحنطة المسلوقة*) (Muh.) vgl. Dozy s. v. *برغل* oder Wetz. (Z D M G. XI, 483). Die bei Muh. (u. Dozy) angegebene Aussprache *برغل* hörte ich nie. Auch im Türk. wird dieses aus dem pers. *برغول* stammende Wort *burgul* oder *bolgur* (pers. auch *بلغور*) ausgesprochen (vgl. Mikl. I, 33).

2) *لبس* (Denom. von *لبس* Gepäck), seine Sachen zusammenlegen (vgl. Dozy), sich beeilen (Krem. Beitr. II, 49). Vermutlich ist jedoch hier *ملبشة* nur ein Schreibfehler für *ملبسة* (s. Dozy s. v. *لبس*).

(ك' بصينية), oder man macht lange, schmale Streifen, *nāmūse*, Sarg, oder *māsūra*, Röhre<sup>1)</sup>, genannt, welche dann am Spiess gebraten werden (ك' مشوية), oder endlich man macht, und zwar dies am gewöhnlichsten, ziemlich grosse, mehr oder weniger kugel-oder eiförmige Stücke (*kubbe*)<sup>2)</sup>, steckt zuerst einen und dann zwei Finger durch die *kubbe*, rollt dieselbe um die Finger, bis sie ganz hohl wird, legt ein bischen *dühne* in die Mitte hinein, und macht die beiden Öffnungen zu. Das hierzu verwendete *dühn* besteht aus *sahm*, Schaffett (vorzugsweise das an den Knochen sitzende), und einem Stück *līje*<sup>3)</sup>. Diese Art von Kubbe wird entweder in Fleischbrühe (مرقة) gekocht (ك' مسلوقة) oder mit etwas 'eli (قلى)<sup>4)</sup> gebraten (ك' مقلية). Endlich wird die Kubbe auch „roh“ (تية) mit Knoblauch gegessen, und trägt dann den sonderbaren Namen دتابة. Auch Bergg. (Cuis. 19) beschreibt mit einigen Worten die Zubereitung der (gewöhnlichsten Art von) Kubbe und des Burful, und verzeichnet ferner fünf andere, je nach den verschiedenen Zusätzen von Gemüse verschieden genannte Kubbegerichte. Weniger genau sind die Erklärungen bei Dozy (s. v. كبة, nach Boct.) und bei Landb. 430.

1) (من كلام العامة) ناموس für ناوس, cercaeil, sarcophage, Bel., Muḥ. (f.

b. Dozy). Das N. nn. in diesem Sinn f. i. d. Wb. — Zu مأسورة (Pl. موابير) vgl. Z D M G. XII, 333—335, Dozy s. v. ماصورة, Mikl. Nachtr. II, 171 und Meyer 262.

2) Diese Operation heisst *ta'rif*, und demnach bedeutet قرض: conper la pâte en pains ronds, nicht notwendig „ronds et plats“, wie es in den Wörterb. steht.

3) So heisst bekanntlich der grosse, runde Fettklumpen in der Mitte des Schwanzes einer besonderen Schafart, „Fettschwänze“ genannt (zu der vulgären Form لية statt des schriftl. آية vgl. Lane s. v. الية). Ohne die *līje* würde das *sahm* schwere, harte Knollen in der Kubbe bilden.

4) In dieser, i. d. Wb. f. Bedeutung ist قلى synonym mit قلية, nach Muḥ.:

القلية ما قلى فجعل مع الطبخ ليطيبه. Andere Bebd. von قلية s. bei Dozy, Bel., Zenk. s. v. und vgl. Mikl. I, 88. Das gewöhnliche 'eli besteht aus mit Butter zusammengeschmolzenem Schaffett, welches für das jeweilige Bedürfnis in einem Steintopf aufbewahrt wird.

بشمكات *besmaskât*, grosse, mit Zwirn umbundene „Kubben“ mit Reisfüllsel und Tomatensauce.

Dieses i. d. Wb. f. W. ist vielleicht eine halb türk. Zwitterform, aus dem türk. پشمش, gekocht, und dem (aus dem griech. παξαμύδιον) stammende) arab.-türk. Fremdwort بقسماط, بشماط (s. Dozy), بكسمات (Zenk.) entstanden. Oder hängt es gar mit türk. باشماق *başmak*, „Pantoffel“, zusammen?

داود باشا *Daúd báša*, kleine Fleischklösschen (*kufte*), mit Zwiebeln und Tomaten gebraten; wird wie das gewöhnliche *ialni* (يخني, Ragout, Mikl. I, 78) immer mit Reis (oder Burul) gegessen.

Etwas verschieden bei Dozy (nach Boct. und Bergg.); hingegen im Ustád 422 ganz wie oben ... داود باشا بالبنادوى. — Das dem Pers. entlehnte Wort كفتة wird bei Dozy und Muḥ. كفتة vokalisirt und beim Ersteren etwas verschieden erklärt. Die richtige Aussprache ist aber im Arab. wie im Pers. und Türk. mit *u* (*ü*) (Fl. V, 80, vgl. Mikl. Nachtr. II, 160), und die allgemeine Bedeut. ist „Klösschen“ (Meninski „polpettes“), ebenso bei Cad. 17 „*kofta* des poulpetons“. Vgl. auch: شوربة كفتة *šorbet kufte*, potage aux fricadelles, und Ustád 420 فصل ٤ فى الكفتات.

شيشبرك *šišbárak*, ganz kleine und runde Klösschen aus Brotteig, mit fein gehacktem Fleisch gefüllt und mit Knoblauch, Koriander etc. in Fleischbrühe und saurer Milch gekocht.

Findet sich nur Ustád 448 nebst einer langen Beschreibung, wo es neben شيشبرك auch شيش برک geschrieben wird.

عجة اسكندرانية *ʿaǰǰa as-kandranáya*, Fleischklösschen, mit Eiern, Mehl und Petersilie gebraten.

Das Wort عجة (Fränk. 34) entspricht bekanntlich dem europ. „Omelette“.

معلق مطجن *mö'la mutǰǰan*, Herz, Leber und Lunge in



einer besonders dazu bestimmten Pfanne (*tāgen*) zusammen gebraten.

In der Küchensprache heisst die Leber **اسود المعلق**, die Lunge **حبرا المع'** (Fem. wegen **الرئة**), und das Herz **قلب المع'**. Entsprechende Benennungen für Leber und Lunge finden sich auch im Türk., Ngr. und Alban. (Meyer 271). Bei Dozy (nach Boct.) und Bel. wird unter **مع'** auch die Milz mit einbegriffen. Bei Muḥ. (s. v.) heisst es dagegen: **وما علق بالقصبة<sup>1</sup> من الكبد والرئة والقلب طاجين** (in Alg. nach Beauss. **طاجين**) aus ngr. **τηγανον, τηγάνι** vgl. Dozy s. v. und Meyer 69, 430.

**زغل مغل** *zaral maral* [Äg.], der Magen (*kirs*) vom Schaf oder Kamel, in kleine Stücke 'geschnitten, mit Reis und *hijā'* in Wasser gekocht.

Dieses Gericht ist vermutlich dasselbe, das bei Mehr. 26 „**جغل مغل** [ohne Vokale] *tripes*“ heisst; wohl unrichtig, da es keine arab. Wurzel **جغل** giebt. Der Sinn des sonderbaren Namens (vulgärar. **زغل**, Betrug) soll der sein, dass der Magen zu gleicher Zeit Fleisch und doch nicht (richtiges) Fleisch ist. *Maral* ist der bekannte *itbā'* mit *m*, wie er besonders bei den Türken in arab. Wörtern beliebt ist, z. B. *ḥuṣān muṣān*, Pferd; *'amāṣ mamāṣ*, Hemd; vgl. **قارش مارش**, viande de mouton au riz (Dozy, nach Mehr. 32). — Das Wort **حياق** findet sich nur bei Dozy (nach Boct.) mit „assaisonnement“ übersetzt, ebenso nur bei Dozy (nach Boct.) der Stamm **حيق** „assaisonner“. Nach meinen Aufzeichnungen bedeutet **حيق** mit dem N. act. **جياق** in Äg. eigentlich „mit einem Löffel oder auf einem Teller kosten, déguster“, um zu wissen, ob die Speise genug gewürzt (d. h. gesalzen und gepfeffert) ist. Dann ist **حياق** auch, und am gewöhnlichsten, das rechte Mass von Salz und Pfeffer an einer Speise, z. B. wenn man sagt: **حط الكياق في الكلة**.

1) **الرئة** 'ر', die Luftröhre (äg. *ḥungara*, schriftl. **حُنَجْرَة** und **حُنَجُور**);  
**المريء** 'م', die Speiseröhre.

قَبَاوَة 'abāwe, Pl. -āt, Schafmagen, mit Reis, Erbsen u. Ähnl. gefüllt.

Nur bei Bergg. (Cuis. 9) und [Dozy nach] Muḥ.: القَبَّة من الشاة الحِيفت وهو هنة ذات اطباق متصلة بالكرش ويقال لها القبة ايضا بالتخفيف وبعض العامة يسميها القبابة وَا بَا جُلَيْط وجراب الراعي. Zum Verständniss dieses (bei Dozy kurz mit: „le troisième estomac d'un animal ruminant“ wiedergegeben) vgl. Lane s. v. حِفْت.

سَجُوق *segük, suḡu', siḡi'* (türk. سَجُوق, Mikl. II, 160), Wurst aus gehacktem Fleisch und Reis in Schafdärmen.

Hiernach Dozy zu vervollständigen.

نَقَانِق *ne'āni'*, Beir. مَقَانِق (urspr. نَقَانِق, aus griech. λουκανικον, s. Fl. VI, 166; Fränk. 38, Meyer 250), Wurst aus gehacktem Fleisch mit Petersilie, Zwiebeln und Piniennüssen, auch شَلشيشة *šelšiša* genannt.

Vgl. Dozy s. v. نَقَانِق; Hartm. 281 hat „mekānik, kleine Würstchen“, zum Unterschied von „šelšiša Wurst“. Das letztere Wort (ital. salsiccia) findet sich sonst nur bei Wahrn. (deutsch-arab.) „Wurst شَلشيش“.

بُودِين *būdīn* [Jerus.], Pudding.

Findet sich nur bei Abcar. s. v. Pudding.

سَفِينَة *sfīne*, das weisse Fleisch an den Flügelknochen der Hühner. — F. i. d. Wb.

قَاورْمَة, قَاورْمَة *ḡaurma*, geschmolzenes Schaffett, das mit Zusatz von ein wenig Salz für den Winterbedarf aufbewahrt wird.

Dieses bekannte türk. Wort قَاورْمَة *ḡaurma*, vgl. Mikl. I, 94, Nachtr. I, 61) bedeutet sonst so viel wie Frikassee (s. Dozy

s. v., Nof. 169, Cad. 16 „*kawirmah*“). Zu der obigen Bedeut. (etwa „das, womit das jeweilige Frikassee zubereitet wird“) vgl. Bergg. (Cuis. 66), „viande ... frite avec de la graisse; versée dans une jarre d'argile, elle s'y conserve pendant longtemps, et toutes les fois qu'on en veut, on en réchauffe pour servir à table“.

دمعة *dem'a* [Äg.], Sauce (= Syr. مرقعة); neben dem in beiden Ländern auch gebräuchlichen italien. صلصة *salza*.

Das Wort دمة in diesem Sinn findet sich nur bei Cad. 17 *dim'ah* und Mal. 157. — صلصة schreiben Cad., Mal. und Bergg. (s. v. Sauce) so wie ich, dagegen Dozy, Hartm. 243, Bel. Franç. und Ustâd سلسة oder سلسا. In Alg. heisst „Sauce“ nach Humb. 15 neben مرقعة<sup>1)</sup> und تغيسة, auch يدام. Dieses sonst nirgends verzeichnete Wort kommt auch bei Humb. 13 neben مرقعة in der Bedeut. „bouillon“ vor, hier aber mit Fragezeichen. Mein algier. Lehrer in Paris erklärte, für „bouillon“ sei مرقعة, für „sauce“ aber يدام das gewöhnliche Wort. Eine Art Sauce heisst in Syr. طرطور, wozu ausser (Dozy und) Muh. besonders Ustâd 94 السلسلة او الطراطور zu vergleichen ist. Schliesslich gehört auch das Wort عقيدة hierher, das nach den Wb. nur „Überzeugung, Glaubensartikel“ u. Ä. bedeutet<sup>2)</sup>, aber im Ustâd einen gewissen, mit den Bedd. von عقيد (thickened, inspissated, Lane) und معقود (s. unten معقود) verwandten, technischen Sinn (etwa „Fleischextract“) hat, welcher aus den folg. Citaten (S. 92 u. 93) zu ersehen ist: الفصل الثاني (في العقيدة): اي الروبة (ان العقيدة تستعمل في المطابخ لتخول المرقعة التي هي ركن السلسات قواماً... الروبة) الروبة تصنع بالسمن والطحين وتطبخ على نار هادية... وصفها في قصعة واحفظها للاستعمال... (عقيدة السمن) تدعى روبة السمن ذلك الجزء من السمن الذي يضاف الى الخضرة والسلسات عند اخراجها عن النار وتقديبها على السفرة... (عقيدة بالسمن والكريمة)

1) Mach. 377 hat مرقعة sauce, bouillon, Ben Sed. Franç. sauce *marga*, bouillon *merqa*, aber Dial. 173 *marga* bouillon.

2) Nur Wahrn. giebt daneben auch die Bedeut. „Rosenconserven, Bonbon“.

تلك الروبة تستعمل للشوربا والخضرة وتكون من سمن وكريما تضعها فى شوربية. Jene kulinarische Bedeut. des hienach mit عقيدة ganz synon. Wortes روبة, wie auch die WW. كريما (crème??) und شوربية f. i. d. Wb.

زفرة *zefra*, das von Fleischsuppe u. Ä. abgeschäumte Fett. Diese Bedeut. findet sich nur bei Huart 62, welcher *zafre* schreibt, und im Ustâd, z. B. واقشط الزفرة عنه (S. 420, passim).

بيض مشوى *béd mešwī* [Äg.], Eier in der Asche gebraten — das Ei zerbricht (يطق), ein Teil des Gelben fließt in die heisse Asche, und wenn dieses nebst dem in der Schale zurückgebliebenen hart geworden ist, wird Alles aus der Asche herausgenommen und gegessen — zum Unterschied sowohl von د' مسلوق (oder د' مغلى), in Wasser gekochte Eier, als von د' مقلى, in der Pfanne mit Butter oder Öl (häufig unter Zusatz von Honig, Datteln oder Käse) gebratene Eier.

بيض مفعوص *béd maf'ūs* [Äg.], „geknetete Eier“. Die Eier werden hart gekocht (*meštawī*), geschält und mit Öl (oder Butter) und Käse zusammengeknetet.

Die Wurzel *فحص*, die bei Freyt., Kazim., Lane, Muḥ., Bel. und Wahrn. fehlt, und bei Dozy sich nur mit der einzigen Form *مفعوص*, *écrasé*, *aplati* (nach Boct.) vertreten findet, bedeutet in Äg. „mit den Fingern zerdrücken, zerkneten“ (wie eine Dattel, um den Kern herauszudrücken), zum Unterschied von لت, „mit beiden Händen kneten, rollen, dann und wann mit Faustschlägen (*lukkāmīje*<sup>1</sup>) klopfen“ (wie einen Dattelteig). In Alg. bedeutet hingegen *فحص* (nach Beauss.) „fouler, luxer, enfoncer, forcer (porte, coffre); fausser (clef)“. Die Wur-

1) Das Wort *لكامية* findet sich nur bei Dozy (und zwar ohne Vokale), wo es (nach Boct.) mit „coup de la main sur la tête“ übersetzt wird. *Lukkāmīje* scheint jedoch, wie auch das i. d. Wb. f. Fremdwort *بنية* *bunja* (neugr. *μυριά*) „geballe Faust“ (ohne Schlag) zu bedeuten. Zur Bedeut. der Wurzel vgl. unten *عجمية*.

zel **عص** ist wohl ursprünglich nur eine Umstellung von **عفس**, terrasser, lutter (Bel.); écraser (Dozy, Beauss.); kneten, reiben (Wahrm.); vgl. **عفس**, vaincre dans la lutte, courber, plier (Bel.) — Für **مستوى** in dem obigen, i. d. Wb. f. Sinn giebt Hartm. (s. v. **Ēi**) als syrisch: *maslūk taijīb*, Ustād 313 sonderbarer Weise: **مسلوق رخوًا**. In Dam. hörte ich oft das einfache **مسلوق** in demselben Sinn. „Weich gekocht“, in Syr. **برشت** *berīst* (aus pers. **پَرشته**, gekoeht, im Ustād **نمرشت**, vgl. Dozy s. v. **نمبرشت**), heisst in Äg. **نص سوا** *nussē siwa*, oder etwas härter **ثلثين سوا** *tultén siwa* (in den Wb. nachzutragen).

**بيض مكمّر** *béd muḥammad* [Äg.]. Die Eier werden weich gekocht (*nuss* oder *tultén siwa*, s. oben), geschält, in eine Pfanne mit geschmolzener Butter (*mestī*) gelegt, und, wenn sie so viel Butter wie möglich aufgesogen, sind sie fertig zum Essen.

Die kulinarische Bedeutung des Stammes **حمر** ist bei Dozy (nach Boct.) nur die gewiss ursprüngliche „rissoler, rôtir pour donner une couleur rousse, faire rôtir“. Nach Beauss. hat das Wort vier verschiedene, hieher gehörige Bedeutungen: „dorer, en faisant rôtir, frire; rôtir à la casserole; rissoler; gratiner“, wovon die erste und dritte mit Dozy und die zweite mit meinen Aufzeichnungen aus Äg. übereinstimmt. In diesen heisst es: „**حمر** [Äg.], das Fleisch in einer zugedeckten Kasserolle mit Wasser und Butter so lange braten, bis es davon so viel wie möglich in sich aufgenommen hat, schmoren, **لحم ناشف** = **لحم مُش مكمّر**“. Die letzte Bedeut. bei Beauss., „gratiner“, findet sich im Ustād, wo unter den **اصطلاحات** (S. 493) das Wort **حمر** folgenderweise erklärt wird: <sup>1)</sup> **حمر يكمر اللحم على البصبع** او قليًا وخصها ان تكحول الاشكال رونقا باضافة مسكوق... الخبز اليها. Zu der von mir und Beauss. gegebenen Bedeut. „rôtir à la casserole“ (d. h. „schmoren“) <sup>2)</sup> vgl. **كمر** dünsten,

1) Das Wort **مصبع** bedeutet in Syr. Rost (**الحديد يشوي**) **اصابع مشتبكة من الحديد يشوي** (Muh.). Der i. d. Wb. f. Plur. ist im Ustād **مصبعات**.

2) Dieselbe wird auch durch die im Ustād gegebene, genaue Beschreibung von der Zubereitung der *lahme muḥammara* faktisch bestätigt. Es heisst nämlich dort, S.

dämpfen (eine Speise)“ (Krem. Not. 22), „خمر tremper, s'imber, خمر faire tremper, détremper“ (Beauss.) und تخمّر (s. unten كشك, S. 388). An diese Wörter خمر, خمر, خمر reiht sich innerhalb derselben Begriffskreise endlich auch قمر an. Im Ustād heisst es S. 117: الفصل الثاني في المكمرات ان التكمير او التقمير فعلى المصبع (nach Boct.) mit „griller (le pain)“ und (nach Mehr.) mit „cuire“, wie auch مقمر (nach Boct.) mit „rôti (morceau de pain)“ und (nach Mehr.) mit „pain frais“ übersetzt. Nach meinen Aufzeichnungen ist مقمر braun gebraten (von Kubbe u. dgl.), braun gebacken, mürbe (von Backwerk)“.

بيض مبشش *béd mümassis* [Äg.], angefaulte Eier, zum Unterschied einerseits von نازة *b. taze*, frische, und andererseits von منتن *b. munattin*, ganz faule Eier.

Diese Bedeut. des Wortes مبشش f. i. d. Wb. Das in Äg. wie in Syr. sehr gewöhnliche pers. Lehnwort نازة (Mikl. II, 172) findet sich nur bei Nof. 165, Sal. 36, 39, 40 und Nakh. 53 verzeichnet. Von den meisten Dingen (Fleisch, Butter, Früchten, Eiern, Gemüse, Brod) werden *taze* und das synom. arab. طري *tari* fast unterschiedslos gebraucht. Von anderen (wie Milch,

خذ كيلو او .. جوام من اللحم وانزع منه العظام 146, unter jener Rubrik: وشكة بشاكم الخنزير وضعه في طنابجة ومعه من المرقة دسبلتران وضعها على النار ولا تزال تغلى حتى تخثر المرقة واحذر من ان يلصق اللحم في قعر الطنابجة ومتى اخذ زوم العجل صبغة مصفرة ... اصف اليه ٦ دسبلترات من المرقة واطبخ ساعة يرفق الى ان تخثر المرقة والطنابجة مغطاة نحو ثلاثة ارباعها حتى اذا انتهى الغليان ارفع الغطاء وضع مكانه غطاء من صفيحة كباب حللة 106 als synonym mit لحمة محمرة angegeben, was ganz wörtlich dem schwed. Namen für dieselbe Sache „Grytstek“ (= Kochtopfbraten) entspricht.

1) Bei Freyt., Kazim., Lane, Muḥ., Bel. und Wahrn. fehlt diese IIte Form gänzlich; bei Beanss. bedeutet sie „jour de l'argent“, was sonst قامر heisst.

Wasser u. dgl.) kann nicht *tari* (urspr. „weich, feucht“ = رطب), sondern nur *tāze* gebraucht werden. Der Unterschied liegt wohl eigentlich darin, dass der Gegensatz von طرى يابس (oder ناشف), von تازه aber بائت (türk. بايات), übernächtig, alt.

شكشوكة *šaksūka* [Äg.], Köpfe von grossen Fischen (قرموط) und بياض, Welsenarten, قشر كبير, Barsch, خشابي u. A.), mit Öl, *kisk* (s. unten S. 388) und *hijā'* (s. oben مغل مغل) gekocht.

Zu der Bedeut. des i. d. Wb. f. Wortes شكشوكة vgl. مشكشك bei [Dozy nach] Mehr., Name eines Fischgerichts, und قزوقة (bei Dozy) ein Nilfisch. Das i. d. Wb. f. Wort خشابي bezeichnet vielleicht eine der im Nil so zahlreichen Welsenarten.

كوسا مكشى *kūsa mehši*, Kürbisgurken, mit Fleisch und Reis gefüllt, und mit Djenerrek (oder Granatäpfeln), Salz und Pfeffer gewürzt.

Bergg. (Cuis. 6) hat: „قثا مكشى *qoèusa mouhschi*, petites courges farçies“, mit Verwechslung von قثا, concombre, und كوسا, courge; vgl. die Note 3, S. 370 f. wie auch zu „Djenerrek“ die Note S. 372.

كوسا مفركة *kūsa mufarraka*, grosse, in Scheiben geschnittene Kürbisgurken, mit fein geschnittenem Fleisch und Eiern in Wasser gekocht.

Der Stamm فرك bedeutet sonst nach den Wb. nur „zwischen den Fingern heftig zerreiben“. Als Subst. kommt das Wort مفركة nur Ustād 318 (٢١٨) <sup>1)</sup> in der Rubrik (مفركة البصل) البيض بالبصل vor, ohne dass der eigentliche Sinn des Wortes aus der folgenden Beschreibung hervorgeht, es sei denn, dass er in den Worten واقطع كل بصلة تقطعتين steckt. Andere Speisennamen von derselben Wurzel s. bei Dozy s. ٧٧. مفروكة und فريكية.

1) Die Paginirung des Buches ist an drei oder vier Stellen ganz auf Abwege geraten.

(? قبلما كوسا *kúsa 'ablama*, kleine Kürbisgurken, mit gehacktem Fleisch gefüllt und mit einer Sauce von Milch und Piniennüssen.

Das i. d. Wb. f. Wort 'ablama <sup>1)</sup> ist wohl türkisch, vielleicht قبلما *kablama*, Einhüllung, Umwicklung.

(? بسطة) كوسا ابو بصطي *kúsa abu-baṣṭi*, grosse Kürbisgurken, in Stücke geschnitten und an der Sonne getrocknet.

Was *abu-baṣṭi* eigentlich bedeutet, weiss ich nicht. Hängt *baṣṭi* mit türk. باصطرمه, پاسطرمه (griech. παστραμάς), an der Sonne gedörrtes Fleisch (Zenk., vgl. Dozy s. v. بسطرمه, Mikl. II, 140, Nachtr. II, 11), mit قبلان بصطي, léopard (Dozy nach Boct.), oder mit dem in Äg. neben بفتيك, بفتيك *bifték* gebräuchlichen كولبصطي *kulbaṣṭi* (türk. كولباصدى), Beefsteak, zusammen?

كوسا صيامة *kúsa ṣijáme*, (etwa) courge maigre (vgl. Dozy s. v. صيامة). Reis, Tomaten, Eieräpfel, Kichererbsen, Zwiebeln, Nüsse, Knoblauch, Koriander, Petersilie, Salz und Pfeffer wird, Alles zusammen, fein geschnitten, gestossen, mit Öl und hamd (s. S. 368) in Kürbisgurken gefüllt und in Wasser gekocht.

كوسا حامض *kúsa ḥámud*, Kürbisgurken mit „Bärenpflaumen“ (s. unten خوخ), Minze, Knoblauch und Öl; wird mit ruzz bezét wabaṣal me'li gegessen.

كوسا مقلي ببقدونس *kúsa me'li beba'dúnis*, Kürbisgurken mit Petersilie gebraten; wird häufig als Salat (*ṣalaṭa*) gebraucht.

Das Wort صلطة (bei Dozy سلطة, سلطة, bei Hartm. 336, Mal. 158, Cad. 17 صلطة, bei Ben Sed. Franç. شلادة *cheláda* ou سلطة *sláṭa*, Beauss. شلطة und شلاصة, Pl. شلاتص,

1) Es findet sich nur Ustad 424 in der Rubrik قبلمة الدجاج, allein die folgende Beschreibung der Zubereitung, wo ebenfalls gehacktes Fleisch und Piniennüsse als wichtige Ingredienzen erwähnt werden, giebt gar keinen Aufschluss über den eigentlichen Sinn des Wortes قبلمة.



Mach. 430 شلضة, meistens aber سَلْطَة geschrieben) bedeutet Salat im allgemeinen, als Zukost. Die gewöhnliche Salatpflanze, Lattich, heisst bekanntlich خَسّ *ḥass* (Löw 175, Fränk. 142); eine andere ist ägypt. كَبَر *kabar*<sup>1)</sup>. Weitere in Dam. beliebte Arten zubereiteter Salate sind: كوسا بڤيت, fein geschnittene Kürbisgurken, an der Sonne getrocknet, mit Petersilie, Essig und Öl; خيار مخلّل (oder مكبوس 'خ'), Essiggurken, Gurkensalat; خ' بلبين ونعنع, Gurken mit saurer Milch und Minze; قرّة حرة 'urra *ḥurra*<sup>2)</sup>, bittere Kresse.

روحه طَبَّحْ *tabbaḥ rūḥu*, Eieräpfel und Fleisch, mit Tomaten, Zwiebeln, Knoblauch, Minze und *ḥamd* gekocht.

Dasselbe Gericht wird Ustād 445 unter dem Namen الطباخ beschrieben, nur mit Kichererbsen statt Tomaten und *ḥamd rummān* statt *ḥamd* (vgl. S. 368).

منسفة *mnessefe*, geschälte, und in Scheiben geschnittene Eieräpfel, mit grossen Stücken Fleisch und Salz zusammen gekocht.

Zu der Bedeutung dieses i. d. Wb. f. Wortes vgl. bei Dozy (nach Muḥ.) مَنْسِفِ الرِّزِّ *monceau de riz cuit*, und bei Beauss. souffler, gonfler, bouffer.

1) Nach Mehr. 34 bedeutet dieses كَبَر (bei ihm ohne Vokale wie bei Dozy كَبَر<sup>?</sup> „feuilles de la plante *lapsán*“, d. h. von *Sinapis arvensis* (Dozy s. v. لبسان), „Ackerrettig, grauer Senf“, خردل برّی (Löw 178). Nach meiner Aufzeichnung ist: „كَبَر *kabar* [Ag.] eine Art Salatpflanze (nicht dieselbe wie der Senf, wie bei Soc.-Bæd. 87), die unter dem Getreide auf den Kornfeldern wächst. Ob dieses Wort wohl mit dem aus dem Pers. entlehnten schriftar. كَبَر (vulgärar. كَبَار, nicht mehr كَبَار wie bei Dozy und Löw 262), Kapern, ursprünglich identisch oder später damit zusammengefallen ist?

2) Die Form *ḥurra* (statt *ḥarra*) ist nur wegen des Reimes da; vgl. die Wortspiele mit حَرَّة, Durst, und قَرَّة, Kälte, bei Muḥ. (s. v. قَرَّة). Übrigens giebt es auch eine 'urra *ḥelwa*.

**مفصّح** *mfaṣṣaḥ*, gebratene Eieräpfel, mit Knoblauch und Salz zu einem Teig geknetet; werden die Eieräpfel roh gebraucht, wird Öl oder saure Milch zugesetzt.

Dieses i. d. Wb. f. Wort ist wohl richtiger mit **س** zu schreiben, da die Bedeutung des übrigens sehr seltenen Stammes **فصح** „sich nicht kümmern um“ (**تغابى عن**, Muḥ.), sich nicht leicht mit dem Namen einer Speise vereinbaren lässt. Vgl. dagegen **فسح**, *dépécer* (Spitta, Contes V, 5), **فسّح** *fsiḥ*, poissons salés (Hering, Anchovis etc.).

**منزلة** *mnezele*, Eieräpfel, in Butter gebraten, „*belahme ṣarīre*, *bel. kebīre*“, mit kleineren oder grösseren Fleischstücken darüber (vgl. Dozy s. v.). — **منزلة بنادورة**, grüne Tomaten, in Butter gebraten.

**بابا غنوج** *bābā ḡannūḡ*, Eieräpfel, Zwiebeln und Knoblauch, mit Öl, Salz und *ḥamd* gekocht (eine sehr schlechte Speise). — F. i. d. Wb.

**مجدرة** *muġeddara*, Linsen und Reis (oder Burḡul) zusammen gekocht, mit kleinen Streifen von gebratenen Zwiebeln darüber; wird mit Fleisch; oder, als Fastenspeise, mit Öl gegessen.

Die genaue Beschreibung bei Landb. 77 erwähnt nur die Zubereitung mit Burḡul, Bergg. (Cuis. 68, 48, 49) und Ustād 468, 470 nur mit Reis. Den sonderbaren Namen, etwa „pockenarbig“, erklärt Muḥ. folgenderweise: **فيكون حبّ العدس على وجهه [يعنى وجه الطعام] كحبّ الجدرى**

**كزنب مكبور** *krumb makmūr* [Äg.], Kohl (*krumb*), mit Knoblauch und *ḥijā* (s. oben S. 377) gekocht, und, wie gewöhnlich in Äg. alles *ṭabīḥ ḥudra*, mit *ta'lije* übergossen.

Diese Bedeut. des Wortes **مكبور** f. i. d. Wb. (vgl. das folg. Wort). Nur Dozy hat in ähnlichem Sinn ein Subst. **مكبور**,

étouffade, ragoût (nach Boct.). Sonst bedeutet مكور in Syr., wie bekannt, „umwickelt, eingehüllt“ (vgl. بالازهار, Krem. Beitr. II, 47), und wird in Dam. besonders von Obst (Apriksen, Birnen u. Ä.) gebraucht, das, um früher zu reifen, mit ورق جوز umwickelt wird. — تقلية ist in Äg. Butter mit Zwiebeln und Knoblauch, „sauté“, in einer besonderen kleinen Pfanne, *tāset ta'lāje*, von Eisen oder Kupfer, zum Unterschied von der gewöhnlichen *me'lāje* von *fuhār* (vgl. Dozy s. v. تقلية).

مكمورة *makmūra*, kleine Stücke Kohl (*melfáf*) oder Kohlrabi (*krumb*) mit gebratenem Fleisch und Koriander.

Dieses Wort findet sich nur Ustād 463 in der Rubrik مكمورة البلفول. Zur Bedeut. vgl. das vorhergeh. Wort.

حرق اصبعة *ħorra' ašba'u(h)*, Zwiebeln, Knoblauch, Minze und Brod, mit *ħamd summāk* (vom Sumachbaum, Mikl. II, 161, Nachtr. II, 30, Löw 43) und Salz in Wasser gekocht. — F. i. d. Wb.

مدفونة *medfūne*, Reis, mit Piniennüssen, Zwiebeln, Zimmt, Pfeffer und *ħamd summāk* gekocht.

Bei Dozy (nach Muħ.) „mets composé de légumes et de riz“, bei Bergg. (Cuis. 69) „choux au riz“.

قربصة *'urēša* [Äg.], kleine Klösse von Bohnen, in Öl mit Koriander und Pfeffer gebraten; von der Grösse eines Riāl, aber dreimal so dick. — F. i. d. Wb.

كزبرية *kuzbarīje*, besteht heutzutage aus Zwiebeln und Piniennüssen, ohne allen Koriander (*kuzbara*), mit Öl und Essig gekocht. Mit oder ohne Reis ist die *kuzbarīje* besonders als Fastenspeise sowohl bei den Muslimen als den Christen sehr beliebt.

F. i. d. Wb. — Die allgemeine Relationsendung *ية* wird

sehr häufig verwendet, um Speisennamen zu bilden; vgl. Landb. 78 und Bergg. (Cuis.) N°. 19 b—e, 30—32, 100, 102, 108 (alle bei Dozy nachzutragen). Aus dem kleinen Wörterverzeichnis bei Mehr., das Dozy glaubt gänzlich verwertet zu haben, erwähne ich hier die zwei bei ihm fehlenden Wörter „بغلية lentilles au riz“ und „بدية, plat à lait“. Dazu kommt bei Krem. Beitr. II, 59 „نرجسية“ eine Art Eierspeise“ und in den Not. حصرمية, خيطية, ريباسية, رخية, Alle blos mit „eine Speise“ erklärt.

تفاحية *tuffähje*, Äpfel und Fleisch zusammen gebraten; wird immer mit Reis gegessen.

Nur bei Krem. Not. 10 „eine aus Äpfeln bereitete Speise“.

كشك *kes(e)k* (pers. كَشَك). Burrul (s. die Note 1, S. 374) wird mit Milch übergossen und vier bis fünf Tage lang der Sonne ausgesetzt. Wenn es ganz trocken ist, reibt man es zu feinem Mehl, das für kommenden Bedarf aufbewahrt wird. Bei der Zurichtung zum Essen wird es mit etwas Fleisch in Wasser gekocht (eine furchtbar saure, nur bei den Bauern gebräuchliche Speise); vgl. die anderweitigen Erklärungen bei Dozy. — ك' مطبوخ *kisk matbüh* [Äg.]. Der *kisk*, bei den Bauern oder auch beim *hudari nāsif* fertig gekauft, wird in so viel Wasser gelegt, als eben der *kisk* in sich aufnehmen kann (يتخمر oder يبوش). Dann wird der *kisk* gekocht, und je nachdem er sich verdichtet (يجمد), wird Wasser und *hijā'* (s. S. 377) zugesetzt. Wenn die Speise fertig ist, servirt man (يغرفو) sie auf Tellern mit *ta'lje* (s. S. 387) darüber (يرش شوها عليه).

Der Gemüse- und Fruchthandel in Kairo ist auf verschiedene Kleinhändler verteilt, von denen ich hier ein gewiss nicht vollständiges Verzeichnis gebe, wörtlich so, wie dasselbe sich in meinen Aufzeichnungen findet, nur mit der zwischen eckigen Klammern hinzugefügten Erklärung derjenigen Wörter, die nicht oben (S. 368 ff.) oder unten im Abschnitte „Früchte“ erwähnt sind.

خضرى ناشف *ḥuḍarī nāšif*<sup>1)</sup>: *ruzz*, *ʿads*, *tirmis*, *m(u)lū-ḥīje* [Corchorus olitorius, Löw 250] *nāšfe*, *nāʿnāʿ nāšif*, *kisk*, *tām*, *baṣal*, *kurrāt* [كُرَات, Lauch, Löw 226, Fränk. 144], *malḥ*, *filfil*, *baʿdūnis*, *ḥaṣab* [Holz], *isrāk* [اشراق<sup>2)</sup>] [Splitter von trockenem Holz zum Feuermachen, Kien; ein Splitter, *isrāka*].

خضرى اخضر *ḥuḍarī aḥḍar*<sup>1)</sup>: *ʿulʿas* قلقلاس [Colocasia, Löw 240], *bētīngān eswed*, *bētīngān abjad* [?], *bēt. aḥmar* (oder *bēt. ʿūta*), *fāl aḥḍar*, *ḥubbéze* [Malven, Löw 360], *lābīje*, *fāšōbīje*, *riḡle*, *ḥass*, *s(a)bānīḥ* [Spinat, Löw 385, Mikl. Nachtr. I, 48, Baist 59 „aus ngr. σπανάκι mit Vokalassimilation der ersten Silbe aus mgr. σπινάκι“, Meyer 390], *k(o)rumb*, *ʿarnabūt*, *ḥaršūf* [Artischocken<sup>3)</sup>, Baist 35, Mikl. Nachtr. II, 125], *gezer rūmī* [Möhren, gelbe Rüben<sup>4)</sup>, Löw 86], *baṭāṭis*, *kurrāt abu sūsa* [?], viell. so viel wie „*ابو شوشة sauge (Salvia)*“, Dozy s. v. *ابو*, *sebet* [سَبِت, Dill, Löw 373], *karʿa aṣfar*, *karʿa kōsa*, *karʿa meddādi* [?].

1) F. i. d. Wb.

2) Dieses i. d. Wb. f. Wort, wohl eigentlich *asrāk* auszusprechen, ist natürlich zunächst als Plur. eines ächtarab. شَرِق „Splitter“ zu betrachten. Möglicherweise könnte es jedoch aus dem bei Meyer 19 angeführten „cat.-alb. *askra* „legna di quercia secche“, cat.-prov. *asla* „Splitter (aus lat. *assula* = *astula*)“, mit Anlehnung an شَرِق, *fendre*; اشرق *briller*, entstanden sein.

3) In Syr. شوكة *arḍi šōke* (aus Artischocke), in Alg. قَرْنُون, قرنين, in Tun. (nach Mach. 429 und Beauss.) فَنَارِيَّة (Löw 293).

4) In Alg. heisst „carotte“ nach Beauss. und Ben Sed. زَرْدِيَّة *zrudīje* oder سَنَارِيَّة (Beauss. „carotte sauvage“, in Tun. nach Ben Sed. (Suppl. 898) und Mach. 429 سَفْنَارِيَّة *sfennārīja*. Bei Dozy werden سَنَارِيَّة, سَفْنَارِيَّة und سَفْرَانِيَّة mit „panais“ [Syr. جَزْر أبيض] übersetzt, und in seinem Gloss. des mots espagnols 224 „peut-être comme une très-forte corruption de *pastinaca*“ betrachtet; eher könnte wohl σταφυλίνος, اصطفلين, اسطفليلا (= جَزْر, s. Löw 86) zur Erklärung herangezogen werden.

جنانی *gendīnī* oder بكشوانجی *baḫšawāngī*<sup>1)</sup>: *ḥumméd* [Sauerampfer, Löw 169], *k(e)rafs* [Sellerie, Löw 222, Fränk. 144], *hendeba* oder *hendebāje* [Cichorien, Löw 255], *benḡar* [rote Rüben, Mikl. II, 139, Löw 273, Meyer 321 in Syr. شوندر<sup>2)</sup> oder öfter شندر<sup>2)</sup>] und Blumen.

طرشجی<sup>3)</sup> *ṭuršagi* oder مخللاتی<sup>4)</sup> *muḫallilātī*: *lift* [weisse Rüben, Löw 241], *ḥijār muḫallil*, *baṣal muḫallil* und alle anderen Sorten sauer Eingemachtes.

حمار ریفی *ḥammār rîfī* (*fellâh*): *mellâne*<sup>4)</sup> [?] mit grünen Erbsen darin, *ḥummuṣ aḥḍar*, *fûl aḥḍar*, *mulūḫīje aḥḍar*, *ḥijār*, *besilla*, *mišmīš*, *ḡādn*, *bersīm* [Klee], *tībn* [Stroh, Löw 160, Fränk. 124].

نقلی *no'alī*: *ḥarrûb* [Johannisbrod, Mikl. I, 72, Nachtr. I, 45, Löw 176, Fränk. 141], *ṣneḡbar*, *lôz* [Mandeln, Löw 374, Fränk. 145], *fustuk* [Pistazien, Löw 69, Fränk. 143, Mikl. I, 61, Nachtr. II, 116, Baist 34; nach Meyer 104 „wahrsch. persisch“], *tīn*, *belah*, *mišmīš ḥamawī nâšif*, *‘ennḍb* [عَنَاب, Jujuba, Löw 285], *zebîb* [Rosinen] (aber nicht *‘enab*), *wišna* [Weichseln, griottes, aus ngr. βύσσινα, slav. *višnja*, Meyer 473], *bunduḡ* [aus *καρυον πορτικον*, Haselnüsse, Löw 48, Fränk. 139, Mikl. I, 60, Nachtr. II, 116], *gôz beledī* [Wallnüsse, Löw 84], (aber *gôz hindī*, Kokosnüsse, bei einem besonderen Mann „*bejjâ*“ *gôz hindī*“), *gastana* oder *abu ferwe* [كستنة, Kastanien, Mikl. II, 110, Meyer 191], *‘amaredḍīn*,

1) Dieses aus dem türk. باغچوان stammende Wort findet sich nur bei Krem. Beitr. I, 15 „بَکْشَوَانْجِی“ Gärtner.

2) Vgl. Landb. 79. Bel. hat nicht شوندر, aber neben شندر auch شَمَنْدَر. Die beiden letzteren Formen, wie auch die in Alg. gebräuchliche Form بنجار (Beauss.) oder بانجار (Ben Sed.) f. b. Dozy.

3) Dieses i. d. Wb. f. Wort sollte wohl eigentlich ترشیجی (aus pers. تَرَشِی) geschrieben werden, vgl. Dozy s. v. تَرَشِی. Cad<sup>1</sup> hat „cornichons طرشى“ (s. قشة S. 393), Beauss. „fruits, légumes confits au vinaigre طرشى“, und Wort. (Melh.

703) „pickles (طرشى), مَخْلَل.“

4) F. i. d. Wb.

*sukkar* (weisser und roter Zucker), *melabbis* [Dragée, Zuckermanteln u. Ä.], *neša* [Stärke].  
 فكهاني *fakāhānī*: *enab*, *ḥōḥ*, *bar'ū*, *kummētra*, *tuffāḥ*,  
*mišmīs beledī*, *kāūn*, *belah 'amri*, *s(e)fargal* [Quitten, Löw  
 144], *tūt frengī* [Erdbeeren<sup>1</sup>], *neḥk* [vgl. Dozy s. v. und  
 Löw 283], *baṭṭiḥ*, *burtukān*, *turung*, *limūn* [Mikl. II, 119]  
*ḥelu*, aber nicht *limūn ḥāmod*, *mōz* [Bananen, Löw 336],  
*keráz*<sup>2</sup>) [Kirschen], *tīn*, *'agwa* und *'agamīje* [s. unten عجمية].  
 معاجيني<sup>3</sup>) *mā'āgīnī*: *mā'āgīn* [s. Dozy s. v. معجون], *ḥa-*  
*ššs*, *'er' gīnāḥ* [عرق جناح<sup>4</sup>]), eine Pflanze, die mit *'asal*  
*abjad* ein Universalheilmittel bildet.

برغل بفرش *burrul befars* oder *ruzz befars*, *Burrul* oder *Reis*,  
 mit einer Schicht von gehacktem und gebratenem Fleisch dar-  
 auf. — F. i. d. Wb.

يهودي مسافر *jehūdī m(e)sāfir*, *Burrul*, mit Eieräpfeln oder  
 Tomaten gekocht. — F. i. d. Wb.

لقمة القاضي *lu'met el-kādī* [Äg.], feine Fastenspeise in der  
 Form runder Datteln (بلح مكبت) und mit der Farbe von Se-  
 samöl (*sīreg*); wird auf folgende Weise bereitet: Öl, aber nicht  
 Olivenöl, sondern *zēt el-ḥass*, *zēt ḥārr*, oder *sīreg*, wird in einer  
*ṭāse* (*šīni* oder *nehās*) gekocht (*zēt ma'dūḥ*), dann werden aus  
 gewöhnlichem Brotteig, ohne Sauerteig (*ḥamīr*), aber mit Zusatz

1) So auch in Syr. In Algier heissen sie توت الارض (Beauss., *ارضى* Dozy)  
 oder القاع *ت' القاع* (Beauss., *القاعة* Ben Sed.); in Tun. tragen sie den ital. Namen  
 فراولة *fraoula* (Ben Sed. Suppl., ngr. φράουλα; فراولو Mach. 428 ist wohl nur  
 Druckfehler).

2) In den Wbb. finden sich nur die Formen كرز و قراسيا, vgl. Dozy  
 s. vv. und Löw 151.

3) Bei Dozy معاجيني.

4) F. i. d. Wb.

von 'er' *heldawe*, kleine, runde Stücke mittelst eines Tässchens (*fiŋgál*) herausgestochen, in das Öl gelegt, und wenn sie dasselbe aufgesogen, was durch den 'er' *heldawe* erleichtert wird, mit Honig oder Zucker gegessen.

Bei Dozy findet sich لقمة قاضي (nach Boct.) nur mit „échaudé“, bei Cad<sup>1</sup> 105 *loucmít il càdi* mit „brioche“ erklärt. — Über زيت حار vgl. Dozy (s. v. زيت); ز الخس, Lattichöl, finde ich nirgends erwähnt. — قدح wird in Äg. häufig, in Bezug auf Öl, Butter u. dgl. mit dem i. d. Wb. f. Sinn von „kochen“ (= dem allgemeinen غلي) gebraucht. — Welche Pflanzenwurzel unter dem i. d. Wb. f. عرق حلاوة zu verstehen ist, habe ich damals sicher gewusst, aber leider versäumt aufzuschreiben. — فنجال ist eine vulgäre, besonders in Alg. allgemeine Aussprache des Wortes فنجان (aus dem pers. پَنجان, türk. فلجان, vgl. Mikl. I, 61, Nachtr. I, 39, II, 116, Meyer 105).

فتوش *fettús, fetús*. Altes, trocknes Brot wird ins Wasser gelegt; weich geworden, wird es, nachdem das Wasser herausgedrückt ist, mit fein geschnittenen Gurken (oder Zwiebeln), Minze, Portulak, Oliven, Salz, Essig und Öl gegessen.

Hiernach Dozy s. v. zu vervollständigen.

بشار *bušár*, geröstete Maiskörner; wird meistens nur von Kindern gegessen. — F. i. d. Wb.

زعتار (*سعتار, صعتر*, Löw 325, 426, Fränk. 143) *zâtar* heisst ein auf folgende Weise zusammengesetztes Frühstückessen: 2 *okáje* Thymianblätter (ورق زع),  $\frac{1}{2}$  ok. geröstete Kichererbsen (قُضامة 'öðáme),  $\frac{1}{2}$  ok. Fruchtkerne (بزر *bizr*) und eine grüne Wassermelone, Alles mit *da''a* gewürzt und mit Brezeln (كعك *ká'k*, Fränk. 35) gegessen.

Die دقة ist eine Mischung von Gewürzen, welche nach der Aussage meines Gewährsmannes in der Regel aus Salz, trockenem Koriander, Anis, *habbet baraka* (s. Dozy s. v. حب), Zimmt



und Fenchel (*sumār*<sup>1</sup>) besteht. Dozy hat (nach Muḥ.) nur *دَقَّة* *الكرش* (eine ganz andere Mischung). Die in Äg. gebräuchliche *دَقَّة* besteht gewöhnlich nur aus Salz und Pfeffer und wird auf Reisen in grossen hornähnlichen Gefässen mit schmalem Hals und enger Öffnung (mit Pfropf) aufbewahrt.

*عقوم*, eine Art Gemüse, die vom Gebirge kommt und im Schnee wachsen soll.

F. i. d. Wb. Ob es wohl mit *عكوب*, *cardon*, vgl. Dozy s. v. *عكوب* und Löw 272, identisch ist?

*قشة* 'ašša [Äg.], kleine, halbreife Gurken, in Essig eingemacht.

Findet sich nur Sal. 39: „*قشة خيار* *khiar kacha cornichons*“, und Cad<sup>1</sup> 105: „*قشة*, *طرشى* *tourchi*“ (vgl. S. 390, Note 3), „cornichons“.

## 2. Backwerk, Süssigkeiten, Konfitüren u. dgl.

*مربيات*, (*حلوى*, schriftar. *حلويات*), *معجنات*.

Der Teig heisst im allgemeinen *عجين* 'aġīn, der für besondere Zwecke bereite, dünne Blätterteig *ورق* *wara*<sup>2</sup>). Das Brod (Syr. *خبز*, Äg. *عَيْش*)<sup>3</sup> wird in den Städten immer von Weizenmehl (Syr. *طحين*, Äg. *دقيق*, Fränk. 33) gemacht.

1) Diese vulgäre Form f. i. d. Wb. Zu den schriftar. Formen *شَمَر*, *شَمَر* (Lane), *شَمْرَة* (Muḥ.), *شَمْرَة* (Freyt., Kazim.), *شَمَرَة*, *شَمَر* (Löw 382) giebt Dozy (nach Boct. und Mehr.) *شَمَر* und Bel. *شَمَر*, Löw *semmār* als vulgärer. Das Wort bedeutet übrigens hier und da auch „Dill“.

2) Diese Bedeut. f. i. d. Wb.

3) Im Sudan bedeutet *عيش* Durra (Getreide), bei den transjordan. Beduinen hingegen „gekochte Speise“ = *طبخ*.

Der gewöhnliche runde „Laib“ „un pain“, heisst رغيف *rərif*<sup>1)</sup>, mitunter رغيفة, und, wenn er, soeben vom Bäcker gekommen, ganz hoch aufgegehren ist, مرقدة<sup>2)</sup> *mra'ade*. Die Krume heisst in Syr. *libb* oder *lubb* (schriftar. لُب), in Äg. *libábe* (nicht لِبَابَة wie bei Dozy), und das Probebrod, woran man sieht, wie das Gebäck ausgefallen ist, wird تجرِبَة (f. i. d. Wb.) genannt.

خبز ملوح *hubz mlawwah*. Der Teig wird zu sehr dünnen, grossen, weichen Kuchen geknetet, welche dann, schwachgelb gebacken, wie Zeug zusammengerollt werden. — خ' عسكري *h. 'askarī* (Kommissbrod), einfaches, wohlfeiles Brod in grossen, runden Laiben (à 10 para). — خ' إسبانيا *h. isbānia*, pain d'Espagne, bekanntes, europ., nunmehr auch bei den Pastetenbäckern in Dam. (*fatātiri*, *sambūsekǧi*) befindliches Backwerk.

Die obige, denomin. Bedeutung von لَوْح (etwa „abplatten“) und das Wort سنْبوسكجي f. i. d. Wb. — Bergg. giebt (s. v. Pain) ausser anderem Backwerk sechs verschiedene Arten von خبز, die nicht bei Dozy verwertet worden sind.

فرنجنونة *frenǧūne*, eine längliche Semmel. — F. i. d. Wb.

بقسمات *buksumāt*, *baksamāt*, grosse, europ. Zwiebäcke, besonders als Vorrat auf Schiffen, Reisen u. s. w. verwendet. — كعب بق' sehr kleine Zwiebäcke.

Zu den bei Dozy (s. v. بَقْسِمَات und بِشِمَات) gegebenen Formen sind auch بَقْسِمَات, بَجِمَات (Muḥ.) und بَقْصِمَات (Bel. Franç. s. v. Biscuit) nachzutragen. Die Aussprache *buksumāt* findet sich nur Cad. 16, wo auch das sonst i. d. Wb. f. Wort قَنِيطَة (Cad<sup>1</sup> 106 *cannītak*) als synonym mit بَقْسِمَات gegeben

1) S. Fränk. 36 und zu der schwierigen Aussprache vgl. die treffenden Bemerkungen bei Landb. 231.

2) Diese Bedeut. f. i. d. Wb. Nur David 198 hat مرقدة nom, qu'on emploie à Damas dans le sens de رغيف pain rond“.

wird. Nach Muḥ. und Zenk. (s. v. **پكسييات**) ist dieses Wort das pers. **بَكْسَمَات**, nach Barb. (s. v. **بكسماد**) „de بك pour برك dur et ساد fleur de farine“<sup>1)</sup>, aber nach Meyer 318 ist es ngr. **παξιμάδι**, von **πήξιμος** „hart“. Vgl. auch Mikl. II, 141, Nachtr. II, 12.

**فطير مطبق** *fatīr muṭabba'* [Äg.], Butterkuchen von dünn ausgeknetetem und dann zusammengefaltetem Teig; wird bei den Bauern *fatīr muṣeltit* genannt.

Zu dem bekannten Wort **فطيرة** (فطير) vgl. Dozy s. v. und Landb. 125. Dass das Wort jedoch einen viel allgemeineren Sinn hat, als man es aus den dort angeführten Belegen vermuten könnte, geht aus den folg. Rubriken im Uṣtād hervor **فطائر الجنبون**, **فطائر دجاج الارض**. فطيرة الكجل (etwa „pâté de jambon“), **فطائر الكمام** u. A. — Denselben Sinn wie hier oben, „feuilleté“, hat wohl das Wort **مطبق** auch in **خبز م** bei Dozy (s. v. **مطبق**), wo er eine andere Bedeutung vermutet. — Der i. d. Wb. f. Stamm **شلت** ist vielleicht nur eine vulgäre Nebenform zu **شتت**.

**صفيكة مطفورة** *sfīḥa maṭfūra*, ein länglicher, in Butter gebackener Kuchen, dessen Oberfläche wie geflochten aussieht und mit kleinen Fleischkrümchen bestreut ist; zum Unterschied von der einfachen *sfīḥa*, die rund und nicht in Butter gebacken ist.

Diese Bedeut. des Wortes **صفيكة** findet sich nur bei Muḥ.: **الصفيكة عند المولدين رقاقات صغيرة من العجين يوضع** (bei Dozy nur mit „petit pâté“ übersetzt) und bei Bel. Franç. s. v. **Pâté**. — Der Sinn von **مطفورة** in dem obigen Ausdruck hängt mit **طفر** „se couvrir de

1) Ein Wort **سياد** mit dieser Bedeut. giebt es jedoch weder im Türk. noch im Arab. oder Pers. Vermutlich liegt hier eine Verwechslung mit dem arab. **سعيد** (سميد, Fränk. 32, Mikl. II, 155, Nachtr. II, 28) vor.

crème, Sahne absetzen“, oder vielleicht näher mit **طفر** (bei Bel. s. v. **تفر** als ein dem schriftar. **أتفر** entsprechendes vulgärrar. Wort gegeben) „Knospen treiben“ zusammen. Wenn dem so ist, bezieht sich die Benennung *matfúra* wohl eher aber auf die, auch auf der gewöhnlichen *sfúha* befindlichen, Fleischkrümchen als auf die Butter, worin nur die *matfúra* gebacken ist. Vielleicht ist der ganze Stamm **تفر** nichts Andres als eine dialektische oder spätere Aussprache von **طفر**<sup>1)</sup>. Ist **تفر** aber eine selbständige Wurzel, so gehört **طفر** im obigen Sinn „se couvrir de crème“ nicht (wie es in den Wb. steht) mit dem schriftar. **تفر**, „faire un soubresaut“, zusammen, sondern ist richtiger **تفر** zu schreiben. Vgl. auch bei Bel. „**تَفِرَة** (vulg. **طَفِرَة**) bourgeons; premiers germes des plantes; boutons sur le visage“ mit „**طَفِرَة** soubresaut; crème (vulg.); pousse des arbres; éruption de pustules, de boutons“. Hiernach Dozy s. v. **طفر** und **تفر** (fehlt bei ihm gänzlich) zu vervollständigen.

**رقاق** *ru'á'* [Äg.], grosse, runde Kuchen, in Öl gebacken; werden oft mit Honig gegessen. Die **رقاقة** unterscheidet sich von der **زلاية**, „beignet“, dadurch, dass jene dünn, diese wie ein Schwamm aufgebläht ist.

Bei Dozy (nach Boct.) und Cad. 16 wird **رقاق** (vgl. Fränk. 36), mit „gaufre“ (Mal. 158 wafer), bei Muḥ., Wort. und Bel. mit „pain mince“ erklärt.

**سنبوسك** *sambúsek*. Der Teig wird zu grossen, runden, dünnen Kuchen ausgeknetet, welche zusammengerollt oder mehrmals gefaltet werden, bis sie die Breite von etwa 3 cm. erhalten. Dann schneidet man die Kuchen in kleine Stückchen, wickelt jedes Stückchen auf, legt gehacktes und gebratenes

1) Freyt., Kazim. und Muḥ. geben (nach Kam.) nur ein **أنفر** nebst einigen wenigen nominalen Ableitungen von einer Wurzel **نفر**. Bei Lane fehlt diese gänzlich, wie auch die auf Sahne bezüglichen Bedeutungen von **طفر** und **طفرة**.

Fleisch darauf, und faltet das kleine Gebäck mit drei oder vier Zipfeln wieder so zusammen, dass sich die Enden derselben in der Mitte begegnen. Das Fremdwort سنْبوسك (سنْبوسق) soll eben diese Art des Zusammenlegens bedeuten. — [Äg.] Ein Gebäck in der Form eines Dreiecks, grösser als 'amar und dick wie *reréba* (vgl. unten قمر und غيبة).

Vgl. die kurzen Erklärungen bei Bergg. (Cuis. 112) und Landb. 126. Hiernach Dozy s. v. zu vervollständigen.

قمر 'amar [Äg.], mehr oder weniger halbmondförmiges Gebäck. — F. i. d. Wb.

بغاجة *brága*, oder فطيرة بغاجة [Syr.], grosser, zu Hause gemachter Butterkuchen; wird auf einer mit Butter bestrichenen Blechplatte gebacken, und dann in kleinere Stücke zerschnitten. — بغاشة [Äg.] = بريك. — F. i. d. Wb.

بريك, بوريك *burék* [Äg.], gefüllte Pastete; auch بغاشة genannt.

Dieses Wort (pers.-türk. بورك *börek*, pâté, tourte, Mikl. I, 34, Nachtr. I, 19) findet sich nur Cad<sup>1</sup> 106 als synonym mit فطير, gâteau, und Dozy „بوراك petit pâté (Martin)“.

برزقة *barza'a*, Pl. برازق, braune, dünne Kuchen (20—30 cm. diam.), in Butter gebacken, entweder „einfach“ (سادة *sáde*), oder mit Sesamkörnern (*semsem*) bestreut.

Etwas verschieden bei Wetz. (Z D M G. XI, 517). Muḥ. und Dozy vokalisieren die (bei Wetz. fehlende) Singularform بُرْزُقَة.

كلاج *klág*, weisser, blatt dünner, fast ganz geschmackloser Kuchen von Mehl und Stärke (*néša*), mit Sahne ('*išta*<sup>1</sup>) oder

1) So, wie ich es immer hörte, mit *i* in der ersten Silbe, auch bei Hartm. 242, Wolf 252 und Cad. 16.; Bel. und Dozy (nach Boct. und Muḥ.) schreiben قَشَطَة; 'éna' ist das türk. قَيْمَق (Dozy قَيْمَاق).



türk. گلابية *gülabije*, „Oblate“, das nach Zenk. aus pers. گلاب, Rosenwasser, Julep (Löw 132) stammen soll (vgl. غريبة, S. 400).

شركة, شركة, lange Zwiebäcke.

Die Aussprache dieses i. d. Wb. f. Wortes habe ich leider nicht verzeichnet. Vermutlich lautet es *šarrak(a)* und ist wohl eigentlich dasselbe Wort wie „جركة *djourrake* pain avec du beurre, beurrée“ bei Bergg. (s. v. Pain). Ob es wohl mit جردقة (شردقة, s. unten) identisch ist?

قطائفه مقلية *ʾatdāfe meʿlīje*, Zwiebäcke, zuerst in Milch eingetaucht und dann in Butter gebacken, „pains perdus“. Dieses Backwerk wird auch شلوكات مغرقات *šalūkāt muḡarrakāt* („ertränkte Freudenmädchen“) genannt, und jenen beiden arab. Namen entsprechen merkwürdigerweise ganz genau die beiden schwed. Namen desselben Backwerkes: „stekta skorpor“ („gebratene Zwiebäcke“) und „arma riddare“ („arme Ritter“). — Zu dem i. d. Wb. f. Nom. un. قطائفه vgl. die Erklärung des bekannten Backwerkes قطائف bei Dozy (s. v. قطيفة) und Landb. 125. Anstatt des فرد قطائف bei Dozy und فرس قطائف bei Landb. wurde mir die i. d. Wb. f. Form قَطُوفَة als Sing. von قطائف, neben dem N. un. قطائفه angegeben. — Zu der i. d. Wb. f. Form شلوكه vgl. شلوة und شلكة bei Dozy mit Landb. 149.

نَمْمُورَة *nammūra*, Butterkuchen, mit Zucker und Sahne gefüllt.

Nur bei Huart 79, welcher *nammora* schreibt. Seine Erklärung „sorte de baqlawa à la crème“, stimmt mit der obigen insofern überein, als بقلاوة in meinen Aufzeichnungen folgendermassen erklärt wird: „gleich *nammūra*, aber mit Pistazien anstatt Sahne“. Vgl. die ausführliche Beschreibung von بقلاوة bei [Dozy nach] Bergg. (Cuis. 84) und die kürzere bei Landb. 125.

شعبية *šebīje*, Kuchen in der Form eines Dreieckes, mit Sahne und Pistazien (oder Nüssen, Mandeln u. dgl.) gefüllt.

Etwas verschieden bei Landb. 125 und Huart. 66 „sorte de crêpe roulée“.

**معمول** *mā'mūl* (N. un. *mā'mūle*), Backwerk von feinem Mehl (*smīd* **سميد**, vgl. Landb. 125, Fränk. 32), Butter und Mandeln oder Pistazien (kein Zucker). Der Teig wird zu kleinen, runden Kuchen geformt, auf deren Oberfläche kleine Zeichnungen (**نَقْش**) mit einem *mal'at mā'mūl* (**ملقط مع**) gemacht werden.

Vgl. die Erklärungen bei Bergg. (Cuis. 85, 89), Muḥ. und Landb. 126. Dozy hat nur das wenigssagende „espèce de biscuit“. Die bei Landb. erwähnten Proportionen von Mehl und Butter (1 *rotl* Mehl auf 4 *okīje* Butter) wurden auch mir besonders angegeben. Dagegen heisst es Ustād 475: **لاوقتین من السميد ۴ اواق سمن واوقه سکر و ۴ جوز**. Nach Muḥ. ist **من الشراب ما فيه اللبن والعسل معمول** auch:

**غریبة** a) [Syr.], *rūraiibe*, eine Art *mā'mūl* (s. das vorhergeh. Wort) in der Form von kleinen Ringelchen oder sechseckigen Sternchen, aber mit Zucker anstatt Pistazien. Auch hier hat man mir die Proportionen, 1 *rotl* Mehl auf 5 *okīje* Butter, besonders angegeben <sup>1)</sup>); b) [Äg.], *rēreba*, weisses, rundes Gebäck, von der Grösse eines gewöhnlichen Zwiebackes und  $\frac{1}{2}$  Zoll Dicke.

Hiernach Dozy zu vervollständigen. Muḥ. und Landb., 125 schreiben nach der Herleitung **غُرْبِيَّة**, hingegen mehr nach der Aussprache Boct. **غرائية** und Bergg. (Cuis. 83) „**غریبة** *gharèybe* ou *ghrèybe*“; Bel. Franç. (s. v. Biscuit) wie ich **غُرْبِيَّة**. Auf dieses Wort geht viell. türk. **قُرَابِيَّة** *gurabije*, petit gâteau rond et plat fait aux amandes (Zenk., Mikl., Nachtr. I, 67), alban. *gurabī*, „Brezel, Kringel“ (Meyer 135), und vielleicht auch türk. **گلابیة**, „Oblate“, zurück (vgl. **غربنية**, S. 398).

1) Ganz entsprechend bei Landb. 125 „en proportion de un à deux ou de un à trois“, da 1 *rotl* 12 *okīje* enthält; dagegen im Ustād 475: **لاوقته من السميد اوقه سمن واوقه سکر**.







une crème appelée "ناطف". Beauss. hat ein Wort „كربوشت“ espèce de dattes (Lagh)“, das jedoch vermutlich berber. Ursprunges ist.

سمسمية *sensmâje* [Äg.], grosse, viereckige Kuchen von Mehl, Zucker und Sesamkörnern; werden zum Verkauf in rautenförmige Stücke ungleicher Grösse zerschnitten. — F. i. d. Wb.

طاطورة *tātūra* [Äg.], eine Pflanze in Nubien, woraus Kuchen gemacht werden, die einen tiefen, zwei bis drei Tage dauernden Schlaf hervorbringen sollen. — F. i. d. Wb.

شع' *sā'wījet nuḡūm*, sternförmige Nudeln. — شع' فرننجية, die gewöhnlichen, auf dem Markte verkäuflichen Fadennudeln, vermicelles, zum Unterschied von شع' عربية, welche zu Hause gemacht werden und kleinen Reiskörnern ähnlich sehen.

Hiernach Dozy s. v. شعيرية vermicelle zu vervollständigen <sup>1)</sup>. Von der echt orientalischen كنافة *kenāfe* wurden mir in Dam. zwei Sorten ك مفروكة und ك ملفوفة genannt. Die Beschreibung der ersteren stimmt ganz mit der von صاري نرما Landb. 123 (Ustad 4777 ك برما) überein <sup>2)</sup>, nur „mit Mandeln oder Pistazien“ bei mir statt „mit Nüssen“ bei ihm. Die Beschreibung der *mafrūka* bei mir entspricht sowohl بصما als مفروكة bei Landb. Ustād hat الك' بالجبين und ك' بصما بالجوز, ك' مفروكة;

1) Dass die Mehr. 30 angeführte Form شعيرية vermicelles nicht, wie Dozy (s. v.) vermutet, ein Schreibfehler für شعيرية, sondern in Ag. ganz üblich ist, bezeugen Cad. 17 شعيرية *chaariha* und Sal. 41 شعيرية *chééria*. Das italien. *macaroni* (شعيرية طليانية bei Dozy, nach Boct.) wird in Syr. zu معكرون *mā'karūn*, in Ag. zu مفرونة *mafrūne*, welche letztere Form bei Dozy fehlt.

2) Zu dem oben gegebenen Namen ملفوفة vgl. bei Landb.: *bifrodūhā* [d. h. *hal-knāfi*] 'ald-t-ḫāvūlī ou-bileuffouha', und im Ustād: طولا: [يعنى الكنافة] وضع الخشوة فيها ولقها.



الماسية *almāsīje*, eine Art Crème von Milch, Stärke und Zucker; wird kalt gegessen. Ganz ebenso wurde mir in Kairo die Bereitung der مهلية *mēhallabīje* beschrieben, welche bei den dortigen Zuckerbäckern in weissen rautenförmigen Stücken verkauft wird.

Das erstere Wort, das i. d. Wb. f. und wohl mit الماس „Diamant“, zusammenhängt, kommt auch im Türk. als Name derselben Speise vor<sup>1)</sup>. — Das letztere Wort schreiben Muh., Bel. und Bergg. (Cuis. 93) wie ich mit ح, Landb. 126 mit ح. Dass auch die ägypt. Aussprache ein *h* und kein *ħ* hat, bezeugt Mehr. 36, dessen gedruckte Quelle gerade die Volkssprache wiedergeben will. Andererseits ist gewiss die Schreibung mit ح (wegen des Zusammenhanges mit حليب) die ursprünglichere. Beauss. hat مكلى mit ganz derselben Bedeut. wie bei anderen مكلية, während Dozy (nach Hélot) مكلى nur mit „crème“ übersetzt (vgl. auch مكلى bei Dozy). „مكلية espèce de gelée“ bei Dozy, das Krem. Not 13 glaubt „verschrieben statt مهلية“ zu sein, ist also vollkommen richtig; nur hätte Dozy hier wie bei مهلية, das sich auch bei ihm findet, auf die Identität der beiden Wörter hinweisen sollen. Nach den Beschreibungen in allen oben genannten Quellen ist (zum Unter-

1) Meldja 67 heisst es: (الماسية) صنعت طبخى اوج بش درم بالف طوتقالى ايليجف صوده اصلاته لر بعده كسلمش شكر ويا مطلوب اولان شروبدن طنلوجه شربت ياپوب تميز تنجره ايچنه قويوب ايچنه اشبو حاضرلنان طوتقاليدخى علاوه ايدوب طوتقال محو اولناجه قيناتوب طباقله وضع ايدله لر اندنصكره بو طباقلى صو ايچنه وياخون قار اوستنه قيوب طوندقده تناول بيوريله اكر هنكام صيفده اولور ايسه طوتقالى زياده قومف لازمدر بشقه صنعتى يوقدر اشبو الماسيه يى درلو درلو تزيبين ايدرلر شربت طباعه فونه جف وقتده بر مقدارينى فنجانلره قويوب ايچنه درلو بويه علاوه سيله طونديروب بياص طومش الماسيه اوزرينه اويك اويك وضع وياخون اوزرينه پاره پاره قيمف قورلر ينه ماده طوتقال ايله طومش شربتدر

schied von *almāsīje*) Mehl oder Reis (richtiger Reismehl<sup>1</sup>) eine notwendige Ingredienz der *مسحوق*, so dass die mir in Kairo gegebene Beschreibung als weniger richtig bezeichnet werden muss.

*بلوطة* *ballūza*, eine Art Crème wie *almāsīje* (s. das vorhergeh. Wort), nur mit dem Unterschied, dass hier Wasser statt Milch gebraucht wird. Auch aus Äg. habe ich dieses Wort verzeichnet, mit der Bemerkung, „dass die *ballūza* dort hellbraun ist, weil sie mit *ʿasal abjad* oder *eswed* statt Zucker gemacht wird, und ganz wie die *mehallabīje* schmeckt“.

Das Wort *بلوطة* findet sich in dieser Form nur bei Bergg. (Cuis. 92): *بلوطة* *balouzza*. Seine Beschreibung „sorte de brouet qu'on fait avec de l'amidon et de l'eau“... stimmt vollständig mit der obigen überein (vgl. auch das folg. Wort). Beauss. hat „*بالوزة* crème faite avec des amandes, du lait et du sucre“. Dozy giebt „*بالوزة* colle de farine“ (nach Boct.), *بالوزة* (Cherb.), *پاوزه* (Boct., das wohl nur ein Druckfehler ist) crème“, bemerkt aber nicht, dass dieses aus dem pers. *پالوده* („*edulium ex amylo coctum*“, Vull.) stammende Wort schon vorher unter der Form *فالون* (*فالودج*, *فالودج*, *فالونق*)<sup>2</sup> in das Arab. eingedrungen ist. Die neuere Form *بالوزة*, *بلوطة* ist natürlich

1) Ustād 478 unter der Rubrik *المهلبية بالخليب* heisst es: *خذ من الارز خذ من الارز اوقيتين واصله ودقه وانخله وضعه في طنجرة كبيرة في اوقيتين من الخليب وقليل من الماء واصف من السكر ما ترغب حلوها واغل على (مكلى) طريقت طبخى مطلوب: 68: und Meldja 68: المقدار سوق تنجيره ايله آتشه وضع اولنوب قينادقده وافي پرنج اونى بر مقدار صو ايله وياخود ينه سوت ايله بولامچ ايدوب قاريشديريرق ايجنه قويه اكر صولوجه اولور ايسه براز پرنج اونى دخى ضم ايدوب طتلو اولنجه دخى شكر علاوه ايليه لر... سوت وشكر وقيماني ويا اعلا پكمز قونيلور ايسه على چارشونه ساتيلان مكلى ديمك اولور*

2) In Muh. s. v. *فالون* heisst es: *... وحلواء تعمل من الدقيق والماء والعسل وهى اطيب للحلاوات عند العرب ومنه قول بعضهم امير ياكل الفالون سراً ويطعم صيفه خبز الشعير*

zunächst aus dem pers.-türk. „پالوده, پالوده“ condensirter Saft (von Früchten); insbesondere süsse Gallert, eine süsse Speise, die mit feinem Mehl, Honig und verschiedenen Gewürzen aus der Brühe von Schaffüssen bereitet wird“ (Zenk.) entlehnt.

رز بکلیب مبطنه *ruzz behalīb mubattana*, Reisbrei (Milchreis) mit *ballūza* darauf (s. das vorhergeh. Wort).

Der gewöhnliche Reisbrei, رز بکلیب, findet sich Bergg. (Cuis. 74), Landb. 126 und Ustād 478 erwähnt. — Die Femininform *mubattana* steht als Name eines Gerichts ganz analog mit *muğeddara*, *mnezeze*, *medfūne* u. v. a.

حریرة عازر *harîret 'azar*, eine Art Brei von Reis und Stärke, so lange in Wasser gekocht, bis er ganz fest wird.

Das Wort *حریرة* wird bei Dozy (nach Perron) als „sorte de bouillie, qui correspond assez aux crèmes européennes“ erklärt; genauer, aber untereinander nicht übereinstimmend, bei Bergg. (Cuis. 81) „fleur de farine cuite avec du lait et de l'eau et... edulcorée avec du *dibs*“, Muh. *دقیق یطبخ بلبن او دسم*, und Beauss. „espèce de bouillie claire au piment et à l'ail“. Auch im Türk. kommt das Wort in ähnlicher Bedeut. vor, wie man aus der Beschreibung von *بادم حریره سی* (Meldja 132) sieht. Aht. hat ein sonst nicht vorkommendes *حریریة* mit derselben Bedeut. wie *حریرة* bei Muh. und Bergg. *الکریریة بولماج* (الکریریة) — Ein Nom. *عازر* finde ich nirgends und weiss auch nicht, was es hier eigentlich bedeutet. Möglicherweise liegt hier ein Missverständnis meinerseits vor.

مُرقة القمح. Weizen wird in Wasser gekocht, bis er weich wird, dann werden Traubensirup, Anis und Nüsse zugesetzt; wird als Nachtisch gegessen.

Der Form nach ist *مُرقة* — leider habe ich versäumt, das Wort nach der Aussprache zu transskribiren — ein N. pat. fem. von *ارق* (vgl. bei Dozy „*ارقوا الاغدية*“ ils préparèrent des mets

fins“) und hat demnach mit مرقة, Brühe, Bouillon, Sauce (von مرق) nichts zu thun.

ضودرما, ضد رmq, *dodurma*, *dondurma* (türk. ضوكد رمة), Gefrorenes, besonders, wenn es mit Sahne übergossen ist (ضد وقيمق *d. we'éma*, bisweilen nur 'éma' genannt), zum Unterschied von der allgemeineren Benennung بوزة *búza*, Gefrorenes. Auch in Äg. kommt das erstere Wort, hier meistens *doldurma* (wie serb. *doldrma*, Mikl. Nachtr. I, 30) ausgesprochen, neben dem italien. جيلاتة *gěláta* vor, während hier بوزة (oder بوظة) nur Bier (oder ein ähnliches Getränk; Syr. بيرة *bíra*, Alg., nach Ben Sed., „بيرة *birra*“) bedeutet.

Die WW. ضد رما und جيلاتة f. i. d. Wb. — بوظة (بوزة) haben Dozy, Wahrn. und Beauss. nur im Sinn von „bière“, Muḥ. (بوزة, بوظة), Bel. (بوزة, بوز) und Abcar. (بوزة, بوز) nur im Sinn von „Eis, Gefrorenes“. In der letzteren Bedeut. kommt بوزة aus türk. بوز, Eis (بوزة im Türk. bedeutet „bière“), zu dem weitverbreiteten Wort بوزة oder بوظة (in der Bedeut. von „bière“) vgl. Mikl. I, 33, Nachtr. I, 19, Meyer 43.

توتية *tútije*, Maulbeercreme. — F. i. d. Wb.

Man presst die Beeren in einem dünnen Tuch (*mendíl*), giesst Wasser darauf, presst das nicht durchgeronnene Wasser aus, setzt Zucker und Stärke zu und kocht die Masse unter stetem Umrühren (*tahrík*). Zum Verkauf auf dem Markt wird die Masse etwas dicker gemacht und in rautenförmige Stücke geschnitten.

يقطينية *ja'tinije* oder *heláwa ja'tinije*, eingemachte Kürbisse. F. i. d. Wb.

جزرية *gezerije* oder *heláwa gezerije*, eingemachte Möhren. F. i. d. Wb.



جوزية *gōzīje* [Äg.], eine gelbweisse, kleberige Masse von Nüssen und Zucker, von welcher kleine Stückchen abgebrochen werden.

Nur bei Dozy, aber mit der ganz verschiedenen Bedeut. „sauce pour le poisson faite de noix et d'épices.“

عجمية *ʿagamīje* [Äg.], eine Art Teig von Früchten, besonders gelben Datteln. Diese werden an der Sonne getrocknet, die Kerne herausgenommen, und dann die Masse in einem Mörser gestossen <sup>1)</sup>.

Dieses Wort findet sich nur bei Dozy mit der ungenügenden Erklärung „frangipane“ (nach Boet.). — Bei dem gewöhnlichen Dattelteig, عجوة, werden die Datteln an der Sonne getrocknet, die Kerne herausgenommen oder zurückgelassen, und die Masse mit den Händen geknetet und in kleine Säckchen (جنب) eingepackt (*mūkabbas*) <sup>2)</sup>. Die grossen Massen von Dattelteig bei den Obsthändlern (*fakahānī*) sind in der Regel *ʿagwa*, mit Kernen, wohlfeiler, oder ohne Kerne, teurer. Die *ʿagamīje* wird häufig von der schlechteren *ʿagwa sōda* (zum Unterschied von der besseren *ʿagwa bēda*) gemacht, und zwar dies von den Pastetenbäckern (فطاطرى), welche dieselbe als Füllsel in ihren Backwerken gebrauchen.

1) Das Stossen heisst hier nicht **دق**, sondern **لت** oder **دغغ**, weil die Masse weich ist. Diese Bedeut. der Wurzel **دغغ** und jener Unterschied zwischen **دق** und **لت** f. i. d. Wb. Nach Ustād 496 hat **لت** auch die i. d. Wb. f. speziell culinarische Bedeut. (Fleisch oder Fisch) „mit geriebenem Brod (مسكوق الخبز) bestreuen“.

2) Der Stamm **كبيس** bezeichnet die beiden gleichzeitig geschehenden Handlungen von Kneten und Einpacken, also nicht nur „pétrir avec les mains les différentes parties du corps, masser“ wie man nach Dozy s. v. vermuten könnte, sondern ganz allgemein „kneten“. Bei den Bauern ist daher die Benennung **بلح كبيس** (statt **عجوة**) sehr gewöhnlich. Diese Bedeut. von **كبيس** [sonst: „in Essig eingemacht“, von **كبس** (Fleisch) mariniren, (Früchte) sauer einmachen] f. i. d. Wb. Hiermit ist wohl auch die Frage bei Fränk. 37 „**كبيس**“ Alk. I, 4 (eine Art Datteln) = **حببت** eingemacht?“ beantwortet.

مدقوقة *madgūga* [Bed.], Honig und Rosinen zu grossen, trocknen Stücken zusammengepresst. — F. i. d. Wb.

مَقْعُون *ma'ūd*, Alles was durch Kochen, Quirlen u. s. w. eine dicke, feste Masse bildet: Crème, Eingemachtes u. Ä.

Dieses Wort ist richtiger معقود — „coagulé“ Boct., „caillé, concentré (liquide)“ Beauss., „omelette?“ Humb. 17<sup>1)</sup> — zu schreiben, da die Umstellung von *ma'ūd* zu *ma'ūd* sich leicht erklärt; vgl. عقيد und عقيدة (S. 379).

ملبن *malban*, Pl. ملابن, eine Art Konfiture. Traubensirup wird mit Stärke zwei Stunden lang zusammen gekocht, und gut bearbeitet; dann werden fein gehackte Nüsse zugesetzt, und zuletzt kleine Fäden so lange in die Masse eingetaucht, bis sie die Dicke einer Kerze erhalten. Die fertigen *mlābin* werden oben auf dem Boden zwanzig bis dreissig Tage lang getrocknet, und halten sich dann das ganze Jahr hindurch.

Dozy (nach Muḥ.) erklärt das Wort folgenderweise: „pâtisserie faite d'amidon, de sucre et d'eau de fleur d'oranger (Muḥ. ماء الزهر), Bel. „mets fait d'amidon et de sucre“, Krem. Beitr. II, 49 „Zuckerwerk ordinärer Qualität“. Meine Beschreibung stimmt am nächsten mit Bergg. (Cuis. 111) „ملبن او سجوقات“ *mlābin*, dragée de chataignes en forme de saucisse“. Nach Gloss. Geogr. IV, 347 sollen die WW. ملبن und ملبن (s. Dozy) eine und dieselbe Art Süssigkeit bezeichnen.

رندة *randa*, eingemachte Orangenschalen in sehr kleinen Streifchen, zum Unterschied von den gewöhnlichen مربا قشر (نارنج) *m(ū)rabbet 'isr burtukān* (*m. 'i. nāreng*), eingemachte Orangenschalen in kleinen Streifen, und von مربا قشر كُبان, Citronenschalen, in grosse, halbrunde Stücke geschnitten.

Das i. d. Wb. f. Wort رندة ist wohl das pers. رنده, Hobelspane. — مُرْبَا (مُرْبَة, مُرْبِي), Pl. *mrabbājāt* (bei Dozy, nach Boct., مربوات, Mal. 157, Humb. 16 und Cad<sup>1</sup> 105 „مربوات“

1) Bei Dozy ist das Fragezeichen nach „omelette (Humb.)“ ausgelassen.

*mrabbāt*“), gehört der Form nach zu رَبِّي, aber der Bedeutung nach zu رَبُّ „eingekochter Fruchtsaft“, مَرَبَّيات (= مَرَبَّيات), Eingemachtes, Konfituren. Die Bedeutung des Stammes رَبِي<sup>1)</sup>: (Früchte) „mit Zucker konservieren könnte schon“ durch die s. g. vulgäre, aber gewiss sehr alte Analogiebildung رَبَّيت = رَبَّيت herbeigeführt worden sein (vgl. Muḥ. und Lane s. v. مَرَبَّيات). — بُرْتَقَان (برْتَقان, برْتَقال برْتقال, برْتقان, Hartm. 156 *burdkân*, Mach. 428 und Ben Sed. Franç. (Suppl.) „برْتقان *berdegân* Tun.“; diese Formen fehlen bei Dozy) aus „Portugal“ (vgl. Mikl. II, 144, Nachtr. II, 14) ist bekanntlich die süsse Orange, Apfelsine (in Alg. شِينَة<sup>2)</sup>); — نارنج (in Alg. nach Beauss. أَرَنْج; Mikl. II, 134, Nachtr. II<sup>3</sup>, Meyer 298) dagegen die bittere Orange, Pomeranze; — كُبَاد (Äg. اترج, ترنج, Mikl. II, 181, Nachtr. II, 61, Löw 46, Fränk. 139), eine Art ausserordentlich grosser und saurer Citronen, Citronat-Citrone, cédrat, poncire.

راحة حلقوم *râhet ḥal'ûm* oder *râhet el-ḥal'ûm*, „Rahatlokum“ (Krem. Beitr. II, 49, Mikl. II, 119), eine Art Konfitüre aus Mandeln, Zucker und Stärke, in der Form von schiefen Würfeln.

Bei Dozy (nach Muḥ.) und Wahrn. (s. v. حلقوم) nur mit „eine Art Süssigkeit“ erklärt, besser bei Barb. (s. v. راحت), am vollständigsten in Meldja, S. 108.

انبوبة *ambûbe*, Pl. انايب, weisse und rote, zolllange Bonbons von Zucker und Stärke.

Hiernach Dozy s. v. zu vervollständigen.

1) Krem. Not. 14 hat, vielleicht nur durch ein Versehen, die Form I رَبِي mit derselben Bedeut. In Dam. wird häufig حَفْظ in diesem Sinn gebraucht, zum Unterschied von كَيْس „mit Essig einmachen“.

2) So schreiben Beauss., Mach. 428, und Ben Sed. Franç. Nach dem Letztgenannten (an zwei Stellen s. vv. orange u. oranger) ist aber die Aussprache *tchîna*.

Dozy hat nur „چِينَة orange“, und „جَنْة orange“.

قمرش *sukkar 'ambar*, lange, gedrehte, rote und weisse Bonbons, mitunter auch in Form von Tieren u. dgl. — F. i. d. Wb.

قمرش *'armis*. Traubensirup wird gekocht bis er ganz hart geworden, und dann zu kleinen Bonbons gebrochen; oft mit *ta'tire* gewürzt.

Zu der Bedeut. dieses i. d. Wb. f. Wortes vgl. Muḥ.: *والعامّة تستعمل القرمشة لاكل الشىء اليابس كالحمص والغول*, Landb. 133 „*croquer une chose dure*“, und Beauss. „*قمرش grignoter, gruger, قمرش croquer sous la dent*“<sup>1)</sup>. — Das i. d. Wb. f. Wort *تقطيرة بخور* (oder eigentl. *تقطيرة*) bezeichnet „destillirter Saft von Gewürzen, um feines Backwerk (*mā'mūl* u. dgl.) wohlriechend zu machen“. Zu der bei Dozy (nach Muḥ.) gegebenen Bedeut. von *قَطْر* („*du sucre dissous dans de l'eau et bouilli jusqu'à ce qu'il ait acquis de la consistance, dont on se sert, au lieu du miel... M. de Goeje me dit qu'il est pour قَطْر النبات*“) bemerke ich gelegentlich, dass nach Gloss. Geogr. IV, 327 dieser *قَطْر* eigentl. *عسل القَطْر* zu heißen scheint, während *قَطْر النبات* oder auch einfach *قَطْر*, „in Aegyptio syrupus e saccharo soluto factus (حَلّ السكر)“ ist. Nach meinem Gewährsmann bedeutet *قَطْر* in Dam. häufig „Zuckerwasser“ (Zucker in kochendem Wasser aufgelöst), dasselbe, was die Ärzte dort *شَرَاب بَسِيط* nennen (s. Dozy s. v. *شَرَاب*); vgl. auch Landb. 427 *قَطْر سَكَّر* „*sucré fondu avec de l'eau et des parfums*“.

*شَرَبَات* *šerbāt* [Äg.], Sorbett, Scherbett, z. B. *شَرَبَات بَلَح*, (*ش' خروب*).

*شَرَبَات*, das in diesem Sinn Sing. und mit *شَرَاب* (Pl. *شَرَابَات*), Sirup (in Alg. nach Ben Sed. Dial. 150 *سِررو* *sirru*), ungefähr, aber nicht ganz, gleichbedeutend ist, findet sich nur Mal. 159 „*sherbet*“, Beauss. „*eau sucrée, sirop étendu d'eau, sorbet*“.

1) Dozy's Übersetzung von der Erklärung bei Muḥ. „*manger une chose qui n'est pas liquide*“, trifft also nicht den richtigen Sinn des Wortes.

2) In den Kaffeehäusern in Kairo wird das Wort *šerbāt* oft ausgelassen, und man sagt in jenem Sinn: *hāt fāset harrāb, hāt sulfānjet belāḥ*.

und Bel. „limonade, verre de limonade“ <sup>1)</sup>. Vermutlich ist jedoch das bei Dozy (s. v. شربة) vorkommende „شربات sirop (Roland)“ mit jenem شربات „Sorbett“ völlig identisch. Ganz verschieden ist die Bedeut. des Wortes *serbât* in شربات قهوة, Infusion auf Kaffeesatz, in Syr. قهوة خبير genannt. Man giesst Wasser auf den Kaffeesatz, *tifl* (schriftl. ثفل), in Syr. *tuhl* (طحل f. i. d. Wb.) <sup>2)</sup>, in Alg. nach Beauss. تلو، lässt es stehen bis zum folgenden Tag, und seiht es dann ab, um damit, statt mit gewöhnlichem Wasser, und natürlich auch mit frisch gemahlenen, oder richtiger gesagt, gestossenen Bohnen (بن مسحوق oder بن مسكون) Kaffee zu kochen.

فأرة *fawwára*, 1) jet d'eau; 2) limonade gazeuse.

Diese letztere Bed. f. i. d. Wb. Dafür hat Ben Sed. Dial. 150 das sonst fehlende Wort قازوز *gazúz*.

بزورات *buzürdt*, so viel wie ماء بزورات, eine Art Mandelmilch; ausser Kernen von Gurken, Kürbissen u. Ähnl. (s. Wetz. ZDMG. XI, 515) werden nämlich auch Mandeln dazu verwendet.

Nur Nof. 170 kommt بزورات („orgeat“) allein im Sinne von ماء بز vor.

شينة *senîne* [Syr.], لبن خض *laban ḥadd*, mitunter *l. ḥadd* ausgesprochen [Äg.], Buttermilch.

Für das Wort شنين geben Lexx. (Lane, Kazim., Muḥ., Dozy, Bel., Wahrn.) nur die allgemeinere, schon im Kam. كل

1) Diese Bedeut. ist zu eng; Limonade heisst شربات ليمون oder ليمونانة (ليمونانة), in Dam. häufig *mijet lemún* (ماء ليمون). Bel. Franç. giebt (s. v. Limonade) als vulgärar. شربات و شربات ليموناضة, dagegen s. v. Sorbet شربة, Pl. شربات, bei Wahrn. weniger richtig *šarabe*, Pl. *šarabdt*, in derselben Bedeut. — Zu شراب (= fr. sirop), und شربت (= fr. sorbet) vgl. Mikl. II, 165, Nachtr. II, 40, 41.

2) Nur Dozy hat (nach Boct.) ein Wort طحل (ohne Vokale) „fèces, lie“. Das Wort *tifl* in obigem Sinn findet sich nur Hartm. 210. Das in Alg. gebräuchliche türk. Wort تلو *təhoe* (تلوة bei [Dozy nach] Boct. ist nur ein Druckfehler), im Türk. am häufigsten *telfe* ausgesprochen, sieht wie eine Umstellung aus *tife* aus.

(لبن يَصَّب عليه الماء حليباً كان أو حقيناً „lait coupé d'eau“. Die Form شَنِينَة und die obige spezielle Bedeut. finden sich nur bei Bergg., welcher (s. v. Lait) „lait de beurre“ mit شَنِينَة und لَبَن شَنِينَة, aber nicht mit dem schriftar., auch jetzt in Dam. gebräuchlichen مَخِيض, übersetzt. Der Ausdruck خَض لَبَن f. i. d. Wb. (vgl. Dozy s. v. خَض).

### 3. Früchte فواكه.

Unter dieser Rubrik habe ich eigentlich nur die verschiedenen Arten einiger in Dam. vorkommenden Früchte zu verzeichnen.

تَفَاح *tuffâh*, Äpfel (Löw 155, Fränk. 140). — 'ذ' احمر, ganz rot und süß; — 'ذ' شَتَوِي, Winteräpfel, grün, verlieren aber während des Winters allmählich ihre Farbe, die grösste Sorte; — 'ذ' بلَدِي, grün, wohlriechend und wohlschmeckend, werden auch, in Wasser aufgelöst, als Krankenspeise verwendet; — 'ذ' حَامِض, grün, sauer, teils klein, teils gross; — 'ذ' سَكَارَجِي, *t. s(e) kârğî*, grün, später gelblich, sauersüß, aus Zebedân<sup>1)</sup>; — 'ذ' سَكْرِي, klein und süß, rötlich weiss; — 'ذ' جَنَانِي, grün, sehr gut, die kleinste Sorte.

Von diesen Sorten findet sich nur die سَكْرِي bei Dozy (s. v. 'ذ'), der aber auch mehr als zehn andere Äpfelsorten, meistens ohne nähere Erklärung, aufzählt. Gloss. Geogr. IV (s. v. 'ذ') giebt sechs Sorten an, wovon قَوَفَانِي اَصْفَكَانِي und مَلَطِي, wie auch شِيرِي (V, s. v.), f. b. Dozy. — Das Wort سَكَارَجِي f. i. d. Wb. سَكْرِي wird nur von dem natürlichen Geschmack der Früchte u. Ä. gebraucht, und zwar bezeichnet es eine volle, reiche Süßigkeit, zum Unterschied von (dem i. d. Wb. f. Wort) مَحَلُون *mühalwîn*, süßlich, wie z. B. der Geschmack des *kûsâ*. — *Tuffâh genânî* wurde mir mit „pommes folles“ erklärt, als ob جَنَانِي die Nisbe von جَنَان, extravagance, folie (s. Dozy), und nicht die von جِنَان „Gärten“ wäre; vgl. „ذ' الجِنِّ“ man-

1) Ein wegen seiner Apfelgärten berühmtes Dorf im Antilibanon, halbwegs zwischen Damaskus und Ba'albek.

dragore“ bei Dozy, „**يَبْرُوح**“ *toeufâh yabrouh* Mandragora, **الجبنة** *t. el-djîné* *M. autumnalis*“, bei Bergg. (Droguier arabe s. v. Mandragora).

**نَجَاص** *neǧâs*, Birnen. — **ذُ سَكْرِي**, gelblich oder rötlich grün; — **ذُ اَبُو زَيْلَةَ** (etwa „Mist- oder Kot-Birnen“), klein und grün, die billigste Sorte; — **ذُ شَتْوِي** „Winterbirnen“, die grösste grüne Sorte, werden später gelblich; — **ذُ عُثْمَانِي**, gelb, apfelgross, die beste und teuerste Sorte.

Das Wort **نَجَاص** wird gewöhnlich **اِنْجَاص** geschrieben und als eine Nebenform des ursprünglicheren **اِجَاص** betrachtet (vgl. Lane, s. v., Löw 149, 208, und Fränk. 139). Lane giebt „Pflaumen“ als die eigentliche Bedeut. des Wortes **اِجَاص** an, und Dozy (s. v.) erklärt **الاجاص العثماني** mit „excellente espèce de prune à Damas“ konstatirt aber auch, dass im Maghrib das Wort **اِنْجَاص** [nach Beauss. und Cherb. häufiger **اَلنَّجَاص**] nur „Birne“ bedeutet. So auch Wähm. „Birne (Maghr.) sonst: Pflaume“. Muḥ. (nicht bei Dozy) und Aqr. haben nur die Form **اِجَاص**, sagen aber nicht, ob das Wort „Pflaume“ oder „Birne“ bedeutet. Bel., Heury und Bel. Franç. geben beide Formen **اِجَاص** und **اِنْجَاص** mit der Bedeut. „poire“ (Bel. Franç. daneben auch **اِجَاص** s. v. Prune). Abcar. hat „pear **اِنْجَاص**“ und „plum **اِجَاص**“, so auch Boct. bei Dozy und Nof. 174, 175. Mein Lehrer in Beirût, ein geborener Syrer, korrigirte jedoch hier die Form **اِنْجَاص** zu **نَجَاص** und erklärte **اِجَاص** im Sinne von „prune“ als nicht mehr gebräuchlich. Ich hörte auch in Syr. immer *neǧâs* für „Birnen“ und *hóh* für „Pflaumen“. So auch bei Hartm. 166, 234 und Bergg. s. vv. Poire und Prune <sup>1)</sup>. In Äg. kommt das Wort **اِجَاص** (**اِنْجَاص**) überhaupt nicht mehr

1) S. v. Prune fügt Bergg. hinzu: „en quelques endroits de la Syrie **شَنْشَار** ou **شَمَشَار**“. Das erstere Wort findet sich sonst nur bei Dozy in der Form **شَنْجَار** *anchusa tinctoria*, *orcanète*, und das letztere nur bei Dozy als Beiform zu **شَمَشَان** *buis*“.

vor; dort heissen wie bekannt, heutzutage „Birnen“ كَثْرَى Löw 208, Fränk. 145) und „Pflaumen“ بَرْتُوق (Fränk. 139), während خَوْخ „Pfirsiche“ bedeutet, und in Alg. heisst „Pflaume“ nach Beauss. Humb. 52, Marcel und Cherb. عَيْن und بَرْتُوق, daneben auch bei Marcel „wollyss“ (f. i. d. Wb.), und bei Humb. اَجَاص und سِبْستان, welches letztere Wort, von Dozy nach Humb. aufgenommen, sich sonst nirgends findet. Nach alledem scheint es sehr zweifelhaft, ob اَجَاص (انجاص) nunmehr irgendwo in den Ländern am Mittelmeer den Sinn von „Pflaumen“ hat. — S. v. كَثْرَى giebt Dozy dreizehn verschiedene Birnensorten, von welchen keine einzige mit den oben angegebenen Negâs-Arten zusammentrifft. Bergg. (s. v. Poire) hat nur „قلب الطير“ espèce de petites poires“, was aber Dozy (s. v. قلب) nach Boct. mit „prune de petite espèce“ übersetzt. Andere Birnenarten finden sich bei Dozy s. v. شاه آمُرود und Gloss. Geogr. IV. s. v. ساف, V. s. vv. نهاوندی, صینی.

خَوْخ hōh (Löw 147, Fränk. 142), Pflaumen (in Äg. und Alg. <sup>1)</sup> „Pfirsiche“). — خ' عادی, die gewöhnliche Sorte, immer rot; — خ' قَرَارَى („Glaspflaumen“), ein wenig rötlich grün; — خ' الدَّبّ, „Bärenpflaumen“, eine kleine Sorte nie reifender, immer harter und saurer Früchte oder Beeren, welche bloss zur Zubereitung gewisser Speisen gebraucht wird; s. auch جانرك (Seite 372).

S. v. اجاص (vgl. das vorhergeh. Wort) nennen Dozy und Gloss. Geogr. IV je zwei verschiedene Pflaumensorten, s. auch Dozy s. v. شاه لوج. — خَوْخ الدب, nach Dozy's (s. v. خَوْخ) Vermutung der Vogelbeerbaum (cormier), wird von Bergg. im Drogurier arabe unter Mandragora autumnalis [„Wolfkirschen“] (vgl. oben تفاح) aufgeführt.

دُرّاق, Pfirsiche (aus δαράκινον, Löw 148, Fränk. 142, Mikl.

1) In Äg. lautet das Wort wie in Syr. hōh, in Alg. nach Cherb. (s. v. Pêche) ebenfalls „khaoukh“, aber nach Beauss. und Marcel „khoukh“, und nach Ben Sed. Franç. khaoukh.



Nachtr. II, 106). — د' زَهْرِيّ, Blumenpfirsiche, von mittlerer Grösse und schöner, roter Farbe; — د' غَطْمِيّ *d. rotmī*, grün, mit einem Stich ins Rote, die grösste und beste Sorte; — د' كَلَابِيّ, „Hundspirsiche“, grün, die gewöhnlichste Sorte. Die bitteren, ölreichen Kerne werden nach Europa exportirt und bei der Pomadenfabrikation verwendet.

Dozy (s. v. خَوْخ, vgl. das vorhergeh. Wort) erwähnt fünf oder sechs verschiedene Sorten von Pfirsichen, welche nur die *zahrī*, die nach Muḥ. die beste sein soll, mit den obigen gemein haben. Huart 62 schreibt دُخْرِيّ und زَهْرِيّ „sorte de petite pêche“; die erstere Form wird aber bei David 195 mit Recht als „inconnu à Damas“ erklärt. — Die eigentliche Bedeut. des Wortes غَطْمِيّ kenne ich nicht. Von einer Wurzel غَطْم finden sich in den Wb. nur einige wenigen, seltenen Ableitungen: غَطْمٌ, غَطِيمٌ u. A. gleichbedeutend mit عَظِيمٌ.

عَنْبٌ<sup>1)</sup> *'enab*, *'aneb* (Fränk. 156), Trauben. Hiervon giebt es eine grosse Menge verschiedener Sorten, und das folgende Verzeichnis von dreizehn Sorten ist wohl kaum einmal für Dam. vollständig. — ع' أَحْمَر, rot, die gewöhnlichste Sorte, die auch vorzugsweise zur Bereitung des Traubensirups (*dībs*) und zu Rosinen (*zebīb*) verwendet wird; — ع' أَسْوَد, schwarz, etwas säuerlich, ziemlich selten; — ع' فَرْذَجِيّ, bald rot, bald schwarz, etwas säuerlich; — ع' قَصِيفِيّ *'e. 'aṣēfī*, weiss, kleiner als ع' أَحْمَر, mit sehr kleinen Kernen, werden für den Winterbe-

1) So heissen eigentlich die Beeren, raisins, mitunter auch حَبَّةُ عَنْب; die Traube (mit den Beeren), grappe, heisst عَنْقُودٌ *'an'ūd*; der Traubenkamm (ohne Beeren), rafle, عَرْمُوش; der kleine, kurze Stiel, welcher von dem grossen Stiel des Traubenkammes ausgeht und die Beeren trägt, خَصْلَةٌ (die Wb. geben nur die andere Bedeut. dieses Wortes: „kleine Traube“, grapillon); die Rebe, cep, دَالِيَّة (Iöw 88); die hohe Rebe in den Städten عَرِيْشَةٌ (Ag. عنبة *'enba*); der Weinstock (die ganze Pflanze), vigne, كَرْمَةٌ oder عَرِيْشَةٌ (Ag. auch عنبة, schriftar. auch العَنْب شَجَرَةٌ).

darf aufbewahrt; — بیتمونی <sup>e</sup> 'ع. *bētammānī* („Haustrauben“?), länglich, etwas gelblich grün, gedeihen nur in den grossen Haus-Höfen in Damaskus; — مقسیسی <sup>e</sup> 'ع. *maksésī*, klein, rund, weiss, aus Zahle <sup>1)</sup>; — عبیضی <sup>e</sup> 'ع. *abédī*, klein, grün und rund; — بلدی <sup>e</sup> 'ع, die grösste, jetzt ziemlich seltene Sorte (nach europ. Geschmack vielleicht die beste), mit langen, gelben Beeren, wovon die berühmten *zebīb drublī* (دربلی) <sup>2)</sup> gemacht werden; — زینی <sup>e</sup> 'ع. *zēnī*, die in Dam. am meisten gepriesene Sorte, mit länglichen, gelbweissen Beeren, etwas kleiner als بلدی <sup>e</sup> 'ع (vgl. die ausführliche Beschreibung bei Wetz. Z D M G. XI, 479), kommen vorzugsweise aus den Dörfern Darrāja درایا und Kókaba كوكبة <sup>3)</sup>; — عاصی <sup>e</sup> 'ع. *ʿāsmī*, rund, fest, pflaumengross und rot; — مكقاری <sup>e</sup> 'ع, rund, grün; — مكیس <sup>e</sup> 'ع. *mukejjes* ist keine besondere Sorte; die Trauben werden nur so genannt, wenn sie, noch an den Reben sitzend, in kleine Beutel (*kīs*) gesteckt werden, da sie sich, auf diese Weise gegen Würmer geschützt, bis in den December und Januari hinein halten.

Die eigentliche Bedeut. der WW. مقسیسی, بیتمونی, قسیفی, مكقاری und عاصی (viell. richtiger عبیدی), زینی, عیبیضی kenne ich nicht. زینی, von Wetz. l. l. 524 mit „Ziertrauben“ übersetzt, geht sicherlich auf das, besonders im Sūdān beliebte Wort زین *zēn* (s. oben Seite 345) wie das i. d. Wb. f. بیتمونی auf بیت المونة *bēt-(el)-mūne*, Vorratskammer, zurück. قسیفی hängt vielleicht mit قسیفة (قصاص, تقصیف, s. bei Dozy) und عاصی <sup>4)</sup> mit عاصمة, Hauptstadt, Medina, zusammen. — Dozy (s. v. عنب) erwähnt nur zwei Sorten von Trauben, „مسکی raisins muscats“ und عبقری <sup>e</sup> 'ع, auch العذاری genannt,

1) Bekanntes, grosses Dorf im Libanon, wo sich noch viele andere Traubensorten finden sollen.

2) Dozy (nach Muḥ.) nennt sie دِرْبَلِي nach einem „beled Dirbal“.

3) So wurden mir von meinen Gewährsmännern die Namen dieser südlich von Dam. gelegenen Dörfer genannt und geschrieben, dagegen bei Wetz. l. l. 479, Krem. Mittelsyr. 178, Socin-Baed. 403, 405, und auf der Karte in Z D P V. XIII, vermutlich richtiger, *Dārēja* und *Kókab*.

4) Dieses Wort wird bei Muḥ. (und danach bei Dozy und Gloss. Geogr. IV, s. v.) nur als „eine der besten Traubensorten mit grossen Beeren“ erklärt.

derselbe Name, den die feinste Sorte der Zêni-Traube (nach Wetz.) trägt. Übrigens nennt Wetz. neben der Zêni- nur die Hilwâni-Traube, der Beschreibung nach fast gänzlich mit meiner 'Âşmi-Traube übereinstimmend. Dagegen finden sich im Gloss. Geogr. V, 29 Namen verschiedener Traubensorten, je unter ihren Wurzeln, erwähnt.

مشمش *mišmiš* (häufig auch *mušmuš*)<sup>1)</sup>, Aprikosen. — م' بلدى, gross und rot, werden vorzugsweise zur Bereitung von *mrabbā*, *mustāḥ* (*frik*) und *ne'ā'* gebraucht; — م' وزرى, rot, wie die بلدى, werden aber nicht wie diese verwendet, weil sie dann sauer werden; — م' سندیانی, „Steineichen-Aprikosen“, klein und weiss, immer etwas säuerlich; — م' جشمی<sup>2)</sup>, gross und weiss, mit einem Stich ins Rote, von schlechtem Geschmack; — م' کلابی, „Hundsaprikosen“, klein und rot, schlecht, werden nur von armen Leuten gegessen und meistens zur Bereitung der bekannten „Aprikosenkäse, *ḥamar-ed-dīn*, gebraucht; — م' لوزی, „Mandelaprikosen“, klein, weiss und sehr gut; die besten sollen in Şaida und Jâfa zu finden sein; — م' حموی: von den Aprikosen aus Hama giebt es zwei Sorten: *ḥamawī 'ādī*, klein und süss, auf der einen Seite rot, auf der anderen weiss; *ḥamawī lakḳīs* (d. h. „spät reifend“), rot, etwas grösser als die 'ādī, die beste und teuerste Sorte<sup>3)</sup>; — م' تدمری *m. tudmurī*, Palmyra-Aprikosen, rot, grösste aber nicht besonders gute Sorte.

Von diesen Arten erwähnt Dozy (nach Boct. und Muḥ.) „لوزی abr. dont l'amande est douce, nommé aussi حموی“, und „کلابی

1) Wetz. (Z D M G. XI, 479) und Humb. 52 schreiben *mišmuš*, Bel., Bel. Franç.

Wort., Hartm. 156, Cad. 14, Sal. 45 *mišmiš*, Dozy (nach Boct.) nur مَشْمِش.

Muḥ., Lane und Wahrn. haben neben dem allgemeinen مَشْمِش auch مَشْمِش,

worauf die alg. Aussprache *mešmāš* (Cherb., Beauss.) oder *mušmāš* (Marcel) zurückgeht. Die Form *mušmuš* findet sich bei Lane (am Ende des Artikels, nach T. A.) für „some of the people of Syria“, Bergg. 6 und Hartm. 329 erwähnt.

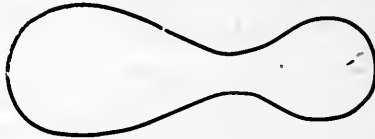
2) Vielleicht Hörfehler für مَشْمِش „fleischig“, wie Huart schreibt. Bekanntlich wird in Syr. ج oft zischend wie *s* oder stimmhaftes *ž* ausgesprochen.

3) Der von Wetz. l. l. 479 als „Königin der Früchte“ erwähnte *mišmuš el-ḥamawī*, scheint jedoch eher *el-'ādī* zu sein.

abr. dont l'amande est amère“ (so auch bei Bel. Franç. mit **كَلْبِي** als Nebenform zu **كَلَابِي**), und zählt ferner vier andere Arten ohne nähere Erklärung auf. Bergg. (s. v. Abricot) giebt drei Sorten: **لوزِي** (*lèwzi*), **كَلَابِي** und **سَلْطَانِي** (zu **مُ'بَرِّي**, *Arbutus Andrachne*, Bergg. 830, vgl. Löw 335). Huart zählt alle meine Sorten (ausser der *tudmuri*) auf, aber ohne irgend eine Erklärung.

Zum Worte **مَرْبَا** s. oben S. 410. — Die WW. **مَسْطَاح** und **فَرِيك** bezeichnen „halb getrocknete Aprikosen“. Die reifen Früchte werden auf Minzenblättern ausgebreitet, ein wenig mit den Händen gepresst und einen oder anderhalb Tage lang an der Sonne getrocknet. Diese Bedeut. der beiden WW. findet sich nur bei Huart 70, dessen Erklärung „abricots séchés au soleil“ den Unterschied von **نَقْرُوع** „ganz getrocknete Aprikosen“ („abr. séchés“ Dozy, Bel.) nicht erkennen lässt. — Der **قَمَرِ الدِّين** wird in der Umgegend von Dam. folgendermassen gemacht. In einen grossen, aus Thon gemauerten Behälter<sup>1)</sup> ungefähr von

dieser Form



(dessen grösserer

Teil etwa  $1\frac{1}{2}$  m. und der kleinere  $\frac{1}{2}$  m. tief ist), und zwar in den kleineren Raum, dessen Boden sich gegen die Öffnung (**مَرْرَاب**) hin etwas neigt, werden Aprikosen hineingelegt und mit den Füßen getreten, bis das ganze Fleisch mit dem Saft (**كَلِ اللَّبِّ**) herausgepresst und als Brei in den tieferen Raum hinuntergeglitten ist. Nun werden neue Aprikosen in den kleinen Raum hineingelegt, und auf dieselbe Weise fährt man fort, bis der grosse Raum ganz voll geworden ist. Dann wird die Masse auf langen, breiten Brettern (**دَفُوف**) ausgebreitet, und wenn sie in der Sonne gut ausgetrocknet ist, zusammengefaltet (**مَلْفُوف**) und zu Kuchen geformt<sup>2)</sup>. Der *'amar-ed-dîn* wird nicht nach Stücken (**لَفَّة**), sondern nach Gewicht verkauft und hält sich viel länger als der *ne'û*, sogar mehrere Jahre hindurch, wenn er nur jeden Monat gelüftet wird. Sonst, behaupten

1) Dieser Behälter heisst **تَغَار** (**تَيْغَار**); darnach Dozy s. v. zu vervollständigen.

2) Ganz anders wird jetzt die Bereitung von Wetz. (ZDPV. XIV, 2) beschrieben.

tet man, „wachsen Würmer (قَطَاوِع) <sup>1)</sup> darin“. Die Aprikosenkerne werden entweder nach Europa exportirt, wo sie bei der Pomadenfabrikation Verwendung finden sollen, oder es wird von den Mandeln derselben (قَلْبُ الْبَزْوَرِ, schriftar. مَمَّخُ الثَّمْرِ) das sogen. „bittere Öl“ (زَيْتُ مَرِّ) bereitet, das bei كَنْدَافَة, 'awwāme u. a. feinerem Backwerk Verwendung findet.

توت *tūt*, Maulbeeren (Löw 395, Fränk. 140, Mikl. I, 51, Nachtr. I, 30). — ت' شَامِي „Damaskusmaulbeeren“, sehr schwarz und süß; wenn sie, noch dunkelrot, vom Baume herabgeschüttelt und mit Zucker darauf gegessen werden, heissen sie ت' هَزَّاز „Schüttelbeeren“.

Bei Dozy ist ت' شَامِي nicht nur „la mère noire et douce“, sondern auch „une espèce de mère amère“. Die weissen Maulbeeren heissen bei Dozy ت' عَرَبِي oder فَرَصَاد, bei Bergg. (s. v. Mûre) ت' بَلَدِي. Dagegen heisst es im Muḥ. s. v. توت: وَلَهُ ثَمْرٌ أبيضٌ حلوٌ تسميه العامة بالكبوش ومنه ما يثمر ثمرا احمر حامضا ثم يسود ويقال له التوت الشامى ويقال لثمرة الفِرْصَاد والمراد بالفِرْصَاد في كلام الفقهاء الشجر: فِرْصَاد und s. v. الذى يحمل التوت لان الشجر قد يسمّى باسم الثمر كما يسمّى الشجر باسم الثمر. *Tūt* bedeutet nämlich beides, Maulbeerbaum und Maulbeeren, und zwar in Syr. öfter den Baum (*kebs* die Beere), aber in Äg. öfter die Beeren (und *sagar et-tūt* den Baum). — ت' هَزَّاز f. i. d. Wb.; bei Dozy ist ferner auch ت' العَلْيَق Brombeeren, ronce, nach Wetz. Z D M G. XI, 524 und Beauss. s. v. توت nachzutragen; s. auch die Note 1 S. 391.

تین *tīn*, Feigen (Löw 390, Fränk. 148). — ت' اَسْوَد, schwarz und etwas sauer; — ت' مَلَكِي *t. malaki*, grün, inwendig rot, die grösste Sorte; — ت' بَعْل, klein, gelbweiss, sehr süß; — ت' بَرَشُومِي *t. beršūmī* [Äg.].

Dozy giebt dreizehn verschiedene Arten von تين, wovon ت' مَالَقِي

1) Dieses Wort findet sich nur bei Bel. (und Wahrn.): „ver qui mange les fruits“.

(Malagafeigen) vielleicht mit meinem ملكى '3 identisch ist. Zu بعلم '3 vgl. Wetz. Z D M G. XI, 489. — Das i. d. Wb. f. Wort برشومى wurde mir mit „من برشوم“ erklärt (vgl. Fränk. 146 برشوم, ein Dattelname). — Gloss. Geogr. IV s. v. تين gibt 10 Artnamen, von welchen keiner mit den obigen oder mit denen bei Dozy zusammentrifft.

زعبوب *zā'áb*, die Frucht von زعرور, *zā'rúr*, Weissdorn (aubépine, néfle, azerole, vgl. Löw 288, Fränk. 142, Dozy s. vv. زعرور und زعبوب). — ز' احمر, rot und sauer; — ز' اصفر, gelb und süß.

Die Frucht des Weissdorns heisst jedoch auch زعرور, wie z. B. in folgender Begrüssung eines neu ankommenden Gastes: كدل النقل كالزعرور, d. h. jetzt, wo du gekommen bist, vermischen wir Niemand mehr, wie erst der aufgetragene *zā'rúr* das Dessert vervollständigt.

مهنارى *mehannāwi* [Äg.], eine Art Zuckermelone, nach meinem Gewährsmann: „مطاول ومضلع زى الشام“, jedoch länger und dicker als der gewöhnliche *sammām*, schmeckt aber eher wie die gelbe Wassermelone, بطيخ الاصفر, die auch عبدلوى *abdélawī* genannt wird.

Das Wort بطيخ (Löw 351, Fränk. 140), jetzt überall *battīḫ* ausgesprochen, bedeutet in Syr. sowohl „Zuckermelone“, *mélon*, د' اصفر, als „Wassermelone“, *pastèque*, د' احمر. In Dam. kommt auch das türk. كاؤون (Mikl. I, 94), bisweilen كاؤون ausgesprochen, als Name einer kleinen, eiförmigen, ganz vorzüglichen Art Zuckermelone mit gelber, glatter Schale vor. In Äg. bedeutet د' immer „Wassermelone“ und ist entweder *ahdar* oder *asfar*. Die letztere Sorte heisst auch عبدلوى, und eine

1) Nach Bergg. (s. v. *Mélon*) ist بطيخ nur die Zuckermelone, während die Wassermelone nach ihm جيسة *djebbesé* pl. *djèbbas* heisst, was wahrscheinlich für Nordsyrien gültig ist. Das bei Dozy fehlende Wort جيس wird bei Muḥ. folgendermassen erklärt: للجيس البطيخ الاحمر اللب او هو نوع منه صغير للججم الى استطالة ينبت في اللانقية وما يجاورها

kleine Wassermelone wird mitunter *habhab* genannt (vgl. Z D M G. XI, 523 und XVIII, 555). Die Zuckermelone heisst in Äg. *kāūn*; die kleinere, beste Sorte, die nicht ganz so rund ist (مكّب) wie der gewöhnliche *kāūn*, heisst aber شَمَام, nach Dozy <sup>1)</sup> auch نَفَاح. In Alg. bedeutet *battih* nach Beauss. und Cherb. nur mélon, während *pastèque* dort دَلَّاع (Cherb. *della*<sup>2)</sup>, Dozy nach Boct. دَلَّاع) heisst. — Das Wort مَهَارَى f. i. d. Wb. — Das bei Dozy fehlende عَيْدَلَاوَى wird bei Boct. und Bergg. (s. v. Mélon) عبد الاروى <sup>3)</sup> geschrieben und beim Ersteren als mélon, beim Letzteren als *pastèque*, bei Soc.-Bæd. 88 (wie *agúr*, s. S. 371, note) als eine Art Gurke, und von Wahrn. ganz unrichtig als „Malve“ (die bekanntlich خَبْبِيزَة heisst) erklärt.

جُرْم [Äg.], eine Art Wassermelone = بطيخ جبلى.

Vielleicht haben wir dieses i. d. Wb. f. Wort in dem Citat aus 1001 Nacht „مثل الجرمين“, welches Dozy s. v. جَرْم anführt; wenigstens scheint mir eine Übersetzung „wie zwei Melonen“ (es handelt sich um die Ohren eines Ungeheuers) einen passenderen Sinn zu geben <sup>3)</sup> als „comme deux gros blocs de pierre“, wie Dozy hier übersetzen will. — دُ جَبلى findet sich nicht unter den zehn Melonenarten, die Dozy s. v. بطيخ aufzählt.

بلح *belah* [Äg.], Datteln. — دُ ابريمي, aus der Stadt Ibrim in Nubien; — دُ جنديلة *b. gundéla*, aus Dongola (دنقلة), wovon *gundéla* eine vulgäre Umstellung ist; — دُ امري *b. amrî*; — دُ مهات *b. mahát*, grünlich („*muhdirr*“); — دُ سيوى, aus der

1) Das Wort شَمَام giebt Dozy nicht als Name einer Frucht, sondern er giebt nur das N. un. شَمَامَة „pomme de senteur“ (nach Boct.). Wort. übersetzt شَمَام [nach Bel.] mit „fragrant, striped melon“ und in Mulh. 697 mit „musk melon“.

2) Bei Muḥ. werden عَيْدَلَاوَى und das synonym. عَيْدَلَى („اسم بطيخ بمصر“) richtig als Nisbildungen vom N. propr. عبد الله erklärt.

3) Oder noch besser, wenn man es übersetzen darf: „wie die zwei Hälften einer Melone“, da diese in der Regel zuerst in zwei gleiche Teile zerschnitten wird.

Sîwa-Oase, gelb; — 'د' شَرَقَاوِي rot; — 'د' بنت عايشة; — 'د' سَمَانِي; — 'د' زَعْلُول. Die drei letztgenannten Arten sind aus Alexandrien; *semānī* und *'amrī* sind die grössten, *mahāt* und *sulḥānī* die kleinsten Sorten.

Besondere Arten von Datteln finden sich bei Dozy (s. v. بَلَح) nicht erwähnt, das Gloss. Geogr. aber bringt, je unter ihrer Wurzel, nicht weniger als 62 Namen verschiedener Dattelarten, von welchen die meisten aus Baṣra und Jemāma stammen. — Die Formen مَهَات und سَمَانِي f. i. d. Wb. Zu عَمْرِي vgl. Muḥ. (s. v.), عَمَارِي bei Dozy und عَمْر Gloss. Geogr. V.

تَمْبَك *tumbak*, der pers. Tabak für die Wasserpfeife, (*n*)*argīle* (zum Unterschied vom einheimischen Tabak, *tutun*, *tütün*, (Mikl. II, 181); Äg.: *duḥān*, für die gewöhnliche Pfeife, *ḳasaba*) ist in Dam. in drei Sorten vorhanden: خَمِير, „gesäuert“, die gewöhnliche, kräftige (ثَقِيل) Sorte (25 Para der *rotl*), فَطِير, „ungesäuert“, die schlechteste Sorte (18 Para der *rotl*); سِيرَاجِي, die feinste und schwächste Sorte. — Aus Äg. kann ich nur folgendes Verzeichnis vorkommender Tumbaksorten ohne alle Unterscheidung geben: استنبولي *stambūlī*, كُرَانِي *kurānī*, جَبَلِي *gebēlī*, صُورِي *ṣūrī*, بَلَدِي *beledī*, نَثْر *natr*, اَرْمِيَّة *armīje*, حَسَن كَيْف *ḥasan kēf*, ذَيْل الْجَمَل *dēl el-gemel*.

Die WW. كُرَانِي und اَرْمِيَّة, wie auch die obigen Bedd. d. WW. حَسَن كَيْف, نَثْر, (سِرَاجِي) سِيرَاجِي, فَطِير, خَمِير. — Bergg. (s. v. Tabac) nennt fünf, nach ihren Heimatsorten verschieden genannte einheimische Tabaksorten; sonst finde ich solche nirgends erwähnt.

مُدَبَّس *mūdabbas*, grober, einheimischer Bauerntabak (*tutun*), geschnitten und mit *dibs* (oder häufig auch Rosinen) gemischt, im *raḷjūn* (Pfeifenkopf, oft ohne Rohr) geraucht.

Das Wort مُدَبَّس findet sich nur bei Bergg. s. vv. Tabac und Fumer, wo es als *tumbak*, mit *ḥašīš* und *dibs* gemischt, erklärt wird.



## Spiele لعب.

---

Das (relativ) reichste Verzeichnis hierher gehöriger Wörter findet sich bei Nof. Vocab. N°. XIX (SS. 219—227) <sup>1)</sup>, doch giebt er keine Beschreibung der einzelnen Spiele, sondern nur die französischen Namen dafür. Auch sind die meisten Namen der eigentlichen Kinderspiele Übersetzungen aus dem Französischen, da die jetzt in den Städten Syrien's gebräuchlichen Spiele zum nicht geringen Teil durch die Lazaristen- und andre französ. Schulen eingeführt worden zu sein scheinen. Viel Hierhergehöriges findet sich auch bei Bergg. (s. v. Jeu), darunter etwa 15 eigentliche Kinderspiele. Jessup („The Women of the Arabs“, SS. 319, 320) giebt ein kleines Verzeichnis von 13 Kinderspielen, mit entsprechenden englischen Namen oder kurzen Erläuterungen. Für Ägypten beschreibt Lane, Äg. II, 46—56 ausführlich vier Spiele für Erwachsene.

لعب الكلة *lā'ib (el-)gülle, l. kille*, Marmel- (Murmel-, Marbel-)spiel, wird mit kleinen Marmorkugeln (*gülle*, Pl. *gūlal*) gespielt, die durch einen Schneller (Schnipp, „Knipps“) des Daumens und Zeigefingers gegen auf die Erde gestellte Steine oder kupferne Geldstücke gerichtet werden.

Nof. 219 „لعب الكلة le jeu de bille“. Bergg. 513 „بالكُلُّ بالْكُلُّ *bil-gull, bil-gulāl*, jeu aux boules“. Jess. *killeh*. Das

---

1) Dagegen ist der sich daran anschliessende Dialog VIII (SS. 425—433) für das Vulgärarabische von so gut wie gar keinem Nutzen, weil er (wie alle anderen „Dialoge“ bei Nof.) auf schriftarabisch verfasst ist, sodass wenigstens in Betreff der eigentlichen Kinderspiele der grösste Teil seiner Phrasen faktisch niemals zur Anwendung kommt.

dem Türk. entlehnte Wort *كَلَّة* (كَلَّة, Muh., Dozy, Bel., Wort., Bel. Franç.; كَلَّة, Cuhe, Heury) ist selbst eine Umgestaltung des arab. *كُرَّة* (كُرَّة, s. Fl. V, 81) und wird bald wie im Türk. *gülle*, bald, und noch öfter, *kille* (Hartm. 217 *killi*) ausgesprochen.

*لَعِبُ الْجَوْرَةِ* *lāʿib el-ǧúra*, eine Art „Butterlochspiel“, wird mit einer grossen Holzkugel (*kurra*, *kúra*, vgl. das vorhergeh. Wort) gespielt, die durch Stöcke in eine Grube (جورة) in der Mitte des Spielplatzes getrieben werden soll.

Nof. 219 „*لَعِبَةُ الْجَوْرَةِ* la bil[l]e bloquette“, auch 220 „*لَعِبُ الْكُرَّةِ* jeu de paume“ und „*لَعِبُ الْكُرَّةِ* jeu de boule“, was alles vermutlich ein und dasselbe Spiel ist. Jess. „*Joorá*“. In Dam. wird dieses Spiel auch *لَعِبُ الدُّوْحَلِ* *lāʿib ed-dúhāl* genannt. Dies letztere i. d. Wb. f. Wort ist wohl so viel wie schriftar. *دُحَل* „Loch in der Erde“.

*لَعِبُ دُوشِ* *lāʿib dúš* (richtiger *dóš*). Man wirft mit kleinen, platten Steinen (دوش) nach einem grossen, runden Stein (حجر).

Nof. 222 „*لَعِبُ الدُّوشِ* le jeu de palet“. Zum Wort *دوش* vgl. Muh. bei Dozy.

*لَعِبُ الْكَعْبِ* *lāʿib el-kāʿib*. Hierzu werden gewisse würfelförmige Knöchel (aus den Füßen der Schafe) benutzt, die nach einem Ziel geworfen werden, und das Spiel hängt davon ab, wie diese Knöchel fallen.

Bergg. 513 „*بِالْكَعَابِ* bil-kaʿāb, jeu de pieds de mouton“.

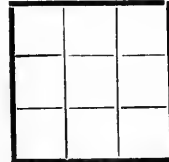
*لَعِبُ دُوشِ* *lāʿib ed-dúš*, „Knöchel-Spiel“, mit denselben Knöcheln wie im *لَعِبُ الْكَعْبِ* (s. oben), ähnlich dem deutschen „Schrift oder Adler“, französ. „jouer à pile ou face“. Die vier Seiten jedes Knöchels haben verschiedene Namen: *سُلْطَان*, *وَزِير*, *خُرُوف*, *حِرَامِي* (Dieb), und je nachdem die eine oder die andere Seite beim Wurf auf die Erde nach oben kommt, gewinnt oder verliert der Werfende: *sultán* gewinnt den ganzen Einsatz, *wezír* einen

Teil desselben, *ḥarūf* gewinnt nicht und verliert nicht (erhält seinen Einsatz zurück), *ḥarāmī* verliert.

Bergg. 514 „لعب س' وو“<sup>1)</sup>. Die vier Seiten des Knöchels heißen bei ihm *sultān*, *wezīr*, *ḥarāmī*, *fellāḥ*, aber die Bedeutung derselben geht aus der unvollständigen Beschreibung nicht hervor. Das Spiel „pile ou face“ mit Geldstücken heisst bei Bergg. „طغرة ونقش *thoura ou naqsch*“, wo *طرا* für das bekannte *طغرة*, den Namenszug des Sultans auf Münzen etc., steht.

لعب الكصا *lā'ib el-ḥuṣa*, wird mit kleinen, gewöhnlichen Steinen, *ḥuṣa*, gespielt und zwar auf zweierlei Art. 1<sup>o</sup>. „Tripp-trapp-

trull“, „meine Mühle geht, deine Mühle steht“.



Jeder der beiden Spieler hat drei Steine und legt dieselben nacheinander auf ein noch nicht besetztes Quadrat. Wenn alle sechs Steine gesetzt sind, ziehen die Spieler ihre Steine wechselweise von dem einen Quadrat auf ein anderes, leeres, und derjenige, welcher zuerst alle seine Steine in eine vertikale oder horizontale Reihenfolge bekommt, hat gewonnen. 2<sup>o</sup>. „Kieselsteinspiel“, „Fasseln“, wird mit fünf kleinen Steinen gespielt und zwar auf folgende Art. Zuerst werden alle auf einmal in die Luft geworfen, und mit der Hand wieder aufgefangen; dann werden vier davon auf die Erde gelegt, der fünfte in die Luft geworfen, und ehe dieser herabkommt, muss man einen der auf der Erde liegenden Steine mit der rechten Hand aufgegriffen haben, wonach man mit derselben Hand den herabkommenden auffängt. Dann legt man wieder vier Steine auf die Erde und greift zwei auf, ehe der in die Luft geworfene herabkommt, danach auf dieselbe Weise drei, und schliesslich alle vier auf der Erde liegenden, sodass sich beim letzten Fangen alle fünf Steine in der rechten Hand befinden. — Ein ähnliches (möglicherweise dasselbe) Spiel heisst in Äg. *ḥell*.

Nof. 220 „لعب الكصا. اللاقوط“<sup>1)</sup> le jeu de galet“. Ob

1) Mit dem Punkt nach *لكصا* bezeichnet er, dass das Spiel sowohl *لكصا* als *اللاقوط* heisst.

eines der oben beschriebenen Spiele mit dem franz. jeu de gallet gemeint ist, weiss ich nicht. Die Bedeut. des i. d. Wb. f. Wortes لاقوط ist mir auch unbekannt. — Die obige Bedeut. des Wortes حَلّ f. i. d. Wb.

لعب الطاب, Ballspiel. Spielt man allein mit seinem Ball, *tāba* (gewöhnlich aus Leder), so geschieht es auf die Weise, dass man denselben auf mehr oder weniger sonderbare Weise in die Höhe wirft und wieder auffängt. Die verschiedenen Arten des Werfens haben verschiedene Namen, von welchen die gewöhnlichsten sind: اول سنة *awwal sene*: der Ball wird in die Höhe geworfen und beim Herabfallen mit derselben Hand wieder nach oben geschlagen; — اول شقا: der Ball wird mit der einen Hand in die Höhe geworfen und mit der andern zurückgeschlagen; — اول رجلة: der Ball wird mit der Hand geworfen und mit dem Fuss in die Höhe gestossen; — اول كعكة: der Ball wird unter einem Bein durchgeworfen; — اول خرا: der Ball wird über den Kopf nach hinten geworfen.

Nof. 220 „اول سنة la balle à la pierre“. Jess. „*Tabek*, base ball and drop ball“. Bergg. „لعب الطابة et لعب النكرة jeu de paume“ (vgl. oben لعب الجورة, Nof.).

حرب *harb*, „Krieg“ (in Schweden „Königreich“ genannt). Zwei Parteien stehen, durch eine breite Grenzlinie getrennt, sich gegenüber, und versuchen jede, Einfälle in das Gebiet der anderen zu machen, wobei sie Gefangene fortzuführen streben.

Nof. 220 „لعب الكرب le jeu de barres“.

طار هذا الكمام الكمام الخوري الدوري النسر الجسر.  
„Alles was Federn hat, fliege hoch!“ Der Anführer, *mu'alim* oder *rejjis*, hält die Hände herab, die Übrigen auch. Der Anführer sagt هذا الجسر: Alle halten die Hände still, weil *el-gisr* (die Brücke) sich nicht bewegen kann; oder auch sagt er طار النسر: dann müssen Alle die Hände erheben, denn *en-nisr* (der Adler) kann fliegen. Darauf sagt er z. B. طار الكمام

und erhebt die Hände: die andern müssen dann genau achtgeben, ob er *hamám* oder *hamám* sagt, und in letzterem Falle die Hände still halten, weil ein Bad nicht fliegen kann. Wer falsch macht bekommt Schläge vom Anführer.

Nof. 223. „*لعبة طار الكمام* pigeon-vole“.

*طَيْكْتَيْنِ وَتَمْرَةَ*. Der Anführer macht zwei Sprünge (*طَيْكْتَيْنِ*) über ein Merkmal und darauf einen Sprung mit gleichen Füßen (*تَمْرَةَ*), so weit er kommen kann; alle Andern machen es nach.

Nof. 221 „*النط . طَيْكْتَيْنِ وَتَمْرَةَ*“. Bergg. 512 „*الطفة*“, *eth-thaffa ouel-qamz*, jeu de saut“. Diese Bedeut. des Wortes *طَيْكَة* f. i. d. Wb. (vgl. das folg. Stück). Auch das Wort *طَفَّ* f. i. d. Wb., und die Bedeut. „hüpfen“ für die Wurzel *طَف* findet sich nach den Lexx. nur in dem Ausdruck: *طَفَّه الفرس* *طَفَّ به* (Muh.), und bei Dozy (nach Boct.) „*طَفَّ الساقية*“, sauter le fossé“ in figurlichem Sinn = „franchir le pas“.

*اولنا اسكندراني حط المركب وطيح اركب واحد اتنين*. Einer stellt sich in vornübergebeugter Stellung gegen eine Wand, ein Anderer springt auf seinen Rücken, und während der Stehende ihn abzuwerfen sucht, ohne aber seine Stellung zu verändern, versucht der auf dem Rücken Sitzende so lange seinen Platz zu behaupten, bis er das obige (d. h. „Unser Anführer ist aus Alexandrien; mach' das Reittier in Ordnung, spring' hinauf und reite, eins, zwei, drei! etc. bis zehn“) gesagt hat. Wird er abgeworfen, ehe er bis „zehn“ gezählt hat, so muss er selber stehen.

Nof. 221 macht hieraus zwei Spiele: „*النط . اولنا اسكندراني*“, saute-mouton“, und „*النط . حط المركب*“, le cheval fondu“. Vielleicht bezeichnen aber beide franz. Ausdrücke dasselbe Spiel. Jess. „*awal howa* [d. h. *اول هوا*] the same as leap frog“. Die Bedeut. „hüpfen“ für *طاح* (*i*) f. i. d. Wb. Dozy (nach Boct.) giebt „*couvrir, saillir sa femelle (cheval)*“, was im Franz. auch „*sauter*“ heisst.

لعب الدَلَك „Anschlag“, „Trievater“ (schwed. „dunk“). Einer stellt sich mit geschlossenen Augen und dem Gesicht gegen eine Wand, bis die Andern sich versteckt haben. Darauf sucht er sie auf, immer von einem *mnádr* (Rufer) gefolgt, welcher schreit: *تخباً مليح يا جوز*, um die, welche sich versteckt haben, zu warnen. Diese versuchen unterdessen hervorzuspringen und zuerst zu der Stelle zu gelangen, wo der Suchende stand, um „anzuschlagen“. Kommt aber der Suchende vor einem der Anderen zurück und schlägt ihn an, so muss dieser „stehen“.

Nof. 222 „لعب الدلك la guerre leuleu“. Das Wort *دَلَك* findet sich in den Wbb. nur als Mašdar von *دلك*, frotter (rub, squeeze, Lane), und vermutlich liegt in dem Namen der Sinn, dass der aus dem Versteck Hervorspringende, zum Zeichen seines rechtzeitigen Gelangens ans Ziel, seine Nase gegen die Wand reiben soll (vgl. den anderen Namen des Spieles im schwed. „spott’ i knut“, d. h. „spuck in die Ecke“).

لعب الطَيِّبَةِ. Einer dreht sich mit geschlossenen Augen gegen die Wand und hält die Hände auf dem Rücken. Ein Anderer kommt und schlägt ihn in die Hand; der Stehende dreht sich um, und muss aus dem Gesichtsausdruck der Mitspielenden erraten, wer ihn geschlagen hat. Rät er recht, so muss dieser stehen; sonst muss er so lange fortfahren, bis er recht rät.

Nof. „لعبة الطيبة la main-chaude“. Das i. d. Wb. f. Wort *طَيِّبَةِ* ist vielleicht nur die Imåle des Wortes *طَيِّمَةِ*, das sich nur bei Boct. [und Dozy] findet. Wenn aber dem so ist, so ist ihre Erklärung „cache-cache (jeu d’enfant)“ weniger richtig. Dieses wohlbekannte Kinder-spiel, „Versteckenspiel“, schwed. „kurra-gömma“ heisst nach Nof. 222 *لعبة الغبيضة*, was aber Dozy (nach Boct. und Muḥ.)<sup>1)</sup> wohl richtiger mit „colin-mail-lard“ übersetzt; so auch bei Jess. „ghummaida blind man’s buff“<sup>2)</sup>. Bei Nof. 222 entspricht dem französischen colin-maillard das arab. Spiel *لعب خالتي ايش ضائع لك*.

1) Bei Muḥ. heisst es jedoch nur: *الغبيضة لعبة لصبيان المولدين*.

2) Nach Goldzieher (Z D M G. XXXIII, 611) heisst dasselbe (oder ein ähnliches?) Spiel in Kairo *usturummdje*.

لعب قرد مربوط. Einer wird in der Mitte des Spielplatzes mit einem langen Strick an einen grossen Stein festgebunden. Die Andern versuchen, ihn zu schlagen, und müssen vermeiden, von seinen Schlägen getroffen zu werden; wer eben getroffen wird, muss selber stehen und der „gebundene Affe“ sein.

Nof. 222 „لعبة قرد م'“ le diable lié“. Jess. *kurd murboot*. Ein ähnliches, aber nicht dasselbe Spiel beschreibt Bergg. 513 unter dem Namen لعب سكة القرد *lâ'ab sikket el-goerud*.

لعب شيطان اعرج (Berlinisch „Fuchs aus 't Loch, Keile kri'ste doch“.) Einer hüpfet auf einem Fuss umher und versucht, die Andern zu schlagen, die ihn wieder schlagen; hat er Jemand getroffen, wird dieser „der hinkende Teufel“.

Nof. 222 hat „le diable boiteux“, „la mère garuche“, „le cloche-pied“ als drei verschiedene Spiele, die alle mit لعبة übersetzt werden. Jess. hat ein ähnliches Spiel unter dem Namen *taia ya taia*, was vermutlich *طايحة يا طايحة* (s. oben S. 429) ist, und also „hopp! hopp!“ bedeutet, von dem gerufen, der auf einem Fuss hüpfet.

زاغ زاغ. Die Spielenden bilden einen Kreis; einer derselben läuft ausserhalb des Kreises, sucht einen Stock auf dem Rücken eines der Mitspielenden unvermerkt zu befestigen, und springt dann um den Kreis herum; hat nun der, welcher den Stock auf dem Rücken hat, denselben nicht bemerkt, so bekommt er Schläge mit dem Stock. Das Spiel wiederholt sich, bis einer den Stock auf seinem Rücken fühlt, wo er ihn dann nimmt und um den Kreis herumläuft, während der andere seinen Platz einnimmt. Während des Springens rufen die im Kreise Stehenden:

عَمِي زَاغ: „mein Onkel ist wimmelkantig“ (Berlinisch = schwindlig). — In Berlin heisst das Spiel „der Plumpsack geht herum“.

Nof. 223 „لعبة زَاغ زَاغ“ le furet“.

الصناع, eine Art „Handwerker“. Jeder der Spielenden bekommt ein bestimmtes Handwerk, wird Schneider, Schumacher etc. Zuerst stehen alle und drehen die eine Hand um die andere;

darauf fängt der Anführer an, mit seinen Handbewegungen ein gewisses Handwerk nachzuahmen, worauf derjenige, der dieses Handwerk hat, sogleich dieselben Bewegungen machen muss, während die übrigen mit ihrem Drehen fortfahren. Wer falsch macht, bekommt Schläge vom Anführer.

Nof. 223 „*لعبة الصنائع* les métiers“.

*الحلقة لولح*. Mädchen bilden einen Kreis (*حَلَقَة*, Mikl. I, 67) um eine Fontäne auf dem Hof oder um etwas Ähnliches und tanzen langsam herum, während sie graziös den Oberkörper wiegen (*لولح*).

Nof. 223 „*الحلقة لولح* la ronde“. Der Stamm *لولح* f. i. d. Wb.

*لعب تعالى*. Der Eine hält seine Hände ausgestreckt, der Andere hält seine Fingerspitzen dicht unter denjenigen des Gegners, und versucht mit einem hastigen Schlag seine Finger zu treffen, welche dieser ebenso hastig fortzuziehen sucht. Trifft der Schlagende, so fährt er auf dieselbe Weise fort, bis er in die Luft schlägt, wonach er seinerseits dem Gegner seine Hände darreichen muss.

*يادس jadas* [Äg.], eine Art Kinderspiel.

Dieses in d. Wb. f. Wort ist wohl so viel wie das türk. *يادست* (aus pers. *ياد است*), bei Zenk. (s. v. *ياد*) folgendermassen erklärt: „Name eines Wettspiels zwischen zwei Personen, bei dem der welcher von dem andern etwas annimmt ohne das Wort *jád-est* auszusprechen, die Wette verliert“ (vgl. rumän. *ja-deš*, Mikl. Nachtr. I, 49). Nach Muḥ. scheint dies Wort in Syr. (etwa nach der Analogie von *يا نصيب*) an *دست* („Partie“) angelehnt zu sein. S. v. *دست* heisst es: *والدست هو الذى يكون فيه الغلب فى الشطرنج تقول الدست لى والدست على ومنه لعبة يا دست عند المولدين*

*بلبل bulbul*, Kreisel.



Ausser diesem, nur bei Nof. 221 vorkommenden Namen hat diese Spielsache überraschend viele andere Benennungen. Zu den schrift-arab., bei den älteren Lexikographen sich vorfindenden خُدْرُوب, خَرَارَةٌ<sup>1)</sup>, دَوَامَةٌ (so Freyt., Lane, Bel., Wahrm., Heury, Aqr.; Kazim., Bel. Franç., Bergg.) kommen bei den neueren زَرْبُوط (Cherb., Dozy, Beauss., Ben Sed. Franç.), قُرْبِيرَةٌ (Boct., Dozy), نَحْلَةٌ<sup>2)</sup> (Ben Sed. Franç., Sal. 55 „toupie“), نَعَارَةٌ (Sal. 55 „sabot“, wohl نَعَارَةٌ zu lesen) nebst folgenden, sonst i. d. Wb. f. Wörtern vor: بَرَامَةٌ (Abcar. s. v. Top), بَرَمَع (Bel. Franç. s. v. Toupie) und فَتِيلَةٌ (Nof. 221). Von diesen Namen rühren folgende von dem Laut des Kreisels her: نَحْلَةٌ, بَلْبَل, نَعَارَةٌ (vgl. Dozy, s. v.), und nach dem Zeugnis arab. Lexikographen: خُدْرُوب und خَرَارَةٌ, von der Bewegung des Kreisels hingegen: دَوَامَةٌ, بَرَامَةٌ, فَتِيلَةٌ und wahrscheinlich auch بَرَمَع, da die i. d. Wb. f. Wurzel بَرَمَع wohl eine neuere Ausbildung der Wurzel بَرَم ist. قُرْبِيرَةٌ könnte möglicherweise für كُرْبِيرَةٌ stehen und ein Demin. von كُرْبَةٌ „Kugel“ sein (vgl. oben S. 426). Es wäre dann dieser Name von der Form des Kreisels hergenommen, wie دَوَامَةٌ bei Lane und Aqr. als eine فَلَكَة يَرْمِيهَا (الصبي بخيط) definiert wird.

مرجوحة صندوق *margūhat sandūk* [Äg.], schwed. „hjulunga“ (d. h. „Radschaukel“), rumän. *dulap* (Cihac, s. v., aus pers.-türk. دَوْلَاب, Mikl. I, 50), eine Art Belustigung für das Publikum auf Jahrmärkten. Diese Schaukel besteht aus einem aufrecht stehenden Pfahl, an dessen oberem Teil ein grosses, mehrarmiges, bewegliches Kreuz befestigt ist, dessen Arme durch ein Rad zusammengehalten werden. Am Ende jedes Armes hängt ein

1) Für dieses Wort geben schon Freyt., Kazim. und Muḥ. (s. v.) diese Bedeut., Lane hingegen nur unter خُدْرُوب (q. v.), nicht unter خَرَارَةٌ, nicht einmal mit einer Hinweisung auf das zwei Seiten vorher befindliche خُدْرُوب.

2) Vgl. Goldzieher, Z D M G. XXXIII, 611, wo *nachle* [d. h. نَحْلَةٌ] wohl nur ein Schreibfehler für *naple* ist.

frei schwebender, kastenförmiger Sitz, und das Ganze dreht sich in der Vertikalebene und wird durch irgend eine Mechanik in Bewegung gesetzt.

Die gewöhnliche Schaukel, syr.-ägypt. **مرجوحة** oder **مرجيسة** *murgéha*, findet sich schon in den Wbb. Nach einigen arab. Lexikographen ist **مرجوحة** = **ارجوحة** (s. Lane s. v.), a see-saw (Wippe, bascule), zum Unterschied von **رجاحة** a swing (Schaukel, balançoire), aber nach anderen besteht dieser Unterschied nicht, und so ist es nach meiner Erfahrung auch heute noch. Neben **مرجوحة** giebt Nof. 221 **تنزوعة** und Bel. Franç. **عَنْزُوقَة** (Heury **عَنْزُوقَة**), offenbar verschiedene Formen eines und desselben, sonst nicht verzeichneten Wortes. In Alg. heisst balançoire nach Beauss. und Ben Sed. „**جعلولة** *jáloula*“, und in Tun. nach dem Letzteren (Suppl. 895) **درجيسة** *derjiha*, das, wie auch der dort aufgeführte Stamm **درجم** se balancer, i. d. Wb. f. — Zum Worte **صندوق** vgl. Mikl. II, 152, Nachtr. II, 25.

**بُخْبُوحَة** *bühéha* [Äg.], 1) kleine Spritze für Gärten u. dgl. = **رَشَاشَة**; 2) eine ähnliche Spielsache, aus einem kleinen, mit Wasser gefüllten Schlauch mit sehr kleiner Öffnung bestehend. In dieser Öffnung ist ein kleines Rohr (aus **سافيه** oder **رأب**) angebracht, dessen freies Ende so fein wie ein Nadelöhr ist. Drückt man nun den Schlauch, so spritzt Wasser durch das Rohr hinaus.

Zu diesem i. d. Wb. f. W. vgl., ausser Dozy s. v. **بَح**, Bel. **بَخْبُوحَة** (Wahrm. **بُخْبُوحَة**) „aspersion, bruine“, und Beauss. „**بَخْبُوح** pain trempé dans du lait, couscousson trempé de lait“, welche Wörter bei Dozy nachzutragen sind.

**طَقْطِيقَة** *to'té'a*, oft *to'é'a* ausgesprochen, [Äg.], eine kleine Erbsen- oder Luftbüchse. — **طَقْطِيقَة** *ta'tá'a* [Äg.], Kinderklapper. — Beide Wörter f. i. d. Wb.

Der Stamm **طَقَطَق** hat in Ag. folgende, auf den ursprünglichen, schallnachahmenden Sinn zurückgehende, i. d. Wb. f. Bedeutungen: 1) klappern mit Holzpantoffeln; 2) schnalzen

mit der Zunge; 3) knallen mit einer *to'té'a*; 4) rasseln mit einer *tā'tā'a*.

Ausser den im Vorhergehenden citirten zählt Nof. l.l. folgende, bei Dozy fehlende Kinderspiele auf: „*الكحدود* les limites, les bornes, *الطابطة المرفرة* la balle empoisonnée, *لعب الكبل* le jeu de corde, *اللوٲو* 'l' le jeu de loto, *الضومينو* 'l' le jeu de domino, *الورقة* 'l' le jeu d'oie, *خشب خشبش* 'l' le chat perché, *بس بس* le pied du bœuf, *السك* 'l' la mer agitée, *البكر الهائج* 'l' le labyrinthe, *المكوك* 'l' le loup et la bergerie, *والكائك* 'l' le renard et les poules, *البرطوشة* 'l' le jeu de la savate, *السعدان* 'l' le singe, *الطائرات* 'l' les grâces“. Von den Kinderspielen bei Bergg. fehlen folgende bei Dozy: „*مصار عكجه* *maşar a'adjié* jeu de lutte, *لعب الفناجين* und *الخاتم* 'l' [man versteckt einen Ring unter einer von mehreren Tassen oder bei einem der Mitspielenden], *المعلق* 'l' [sorte de colin-maillard], *الحكيم الفرنجى* 'l' *المصرى وشاطر باش*, 'l' [verschiedene Spiele, wo einer der Spielenden verschiedene Personen vorstellt]“. Die übrigen Spiele bei Jess. sind: „*khatim* a boy puts a ring on the back of his hand, tosses it and catches it on the back of his fingers; shakes it to the forefinger and then he is Sultan and appoints a Vizier whom he commands to beat the other boys; *biz zowaiā* [د. h. *بوزويا*] cat in the corner; *el manya* [؟ *المنيا*] hig tig; *bil kobbek* [بالقبة] a circle of boys stand with their heads bowed, another circle stand outside and on a given signal try to mount on the backs of the inner circle, if they succeed, they remain standing in this way, if not the boy who failed must take the inside place; *shooħa* [شوحه] or hawk, make a swing on the limb of a tree, a boy leans on the swing and runs around among the boys, until he catches one to take

1) Von meinem Lehrer in Beirut *خَشَب خَشَبَشَب* vokalisirt, mit bedeutungsvoller Streichung des Punktes nach *خشب* (vgl. oben S. 427, Note).

his place; *khubby mukhzinak* [wohl so viel wie *حَبِّي مَخْزِنَكَ*] boy goes around and hides a pebble in the hand of one of the circle and asks „pebble, pebble, who's got the pebble?“ “.

Jessup hat auch in englischer Übersetzung (aber leider nicht im Original) eine Menge „nursery rhymes“ mitgeteilt. Dieses veranlasste bekanntlich Dr. Goldzieher in einem Aufsatz „Jugend- und Strassenpoesie in Kairo“ (Z D M G. XXXIII, 608—630), eine Menge solcher Reime und Gesänge im Original und in der Übersetzung mitzuteilen. Ein Seitenstück hierzu habe ich in Dam. aufgezeichnet und übergebe es hier sowohl im Original wie auch in einer in Dam. gemachten genauen Transkription, wobei besonders auf die feminine Endung *-i* (ي = ة, s. Vorw., S. 262) achtzugeben ist. Eine Übersetzung solcher Stücke ist, wie Goldzieher richtig bemerkt, so gut wie gar keine, und besonders scheint untenstehende Probe noch unzusammenhängender als gewöhnlich, wozu noch kommt, dass einige Wörter mir in ihrer eigentlichen Bedeutung unbekannt sind.

*sōrāja jā sōrāja*  
*arba' mrākib ġejja*  
*ġajja bint el-jahūdi*  
*šārāha eġ-ġā'ūdi*  
*naħn' aulādak jā rejjis*  
*šārāna hal-kuwajjis*  
*'abadna 'abda 'abda*  
*wa-l-bā'i dirhem fadda*  
*ana abi mudellilni*  
*mudellilni 'ala-l-ba'ra*

ثورايا يا ثورايا<sup>1)</sup>  
 اربع مراكب جيا<sup>2)</sup>  
 جيا بنت اليهودي  
 شعرها الجعودي<sup>3)</sup>  
 نحن اولادك يا ريس  
 شعرنا هللكويس  
 قبضا قبضا قبضا  
 والباقي درهم فضة<sup>4)</sup>  
 انا ابي مدللني  
 مدللني<sup>5)</sup> على البقرة

1) ثورِيَا = ثورايا<sup>3)</sup>.

2) جايِيَّة = جيا<sup>3)</sup>.

3) Das Wort جَعُود, kraus, crépu, f. i. d. Wb.

4) Vgl. Goldz. l. l. 616: „zejj eš-ša'ar el-maħtūl, ħallétuhu ħabda ħabda, zejj eš-šemārīh el-fadda...“, so wie das aufgelöste Haar; ich habe es aufgelöst in Zöpfen, wie silberne Palmenzweige“.

5) Das Verb دَلَّل hat zwei Bedeutungen: 1) gäter (un enfant) = دَلَعَ; 2) vendre

<i>wa-l-ba'ra mā btišbā'ni</i>	والبقرة ما بتشبعنى
<i>jīšbā'ni aḥmar man'ūs</i>	يشبعنى احمر منقوش
<i>ilitte 'urūs illa 'āsara</i>	ثلاثة قروش الا عشرة
<i>jā hömmuṣ jā krežini jā krežini</i>	يا حمص يا كريزىنى يا كريزىنى
<i>min fō' el-ḥarābīni ḥarābīni</i>	من فوق الخرابىنى خرابىنى
<i>jā 'ain mu'addam mu'addam</i>	يا عين مقدم مقدم
<i>seifdk 'alā-r-rūs ḥaddak</i>	سيفك على الراس خدك
<i>mendīlo mendīlo</i>	منديله منديله
<i>jā rāsa t-tā' a bi-t-tā' a wa-l-ḥamāmāt</i>	يا راس الطاقة بالطاقة والحمامات
<i>fis'a, bin'a, ḥoze, lōze, mōze</i>	فستقة بندقة حوزة <sup>1)</sup> لوزة موزة
<i>ḥabbōba!</i>	حبوبة

القمار *la'eb el-wara'* oder الشدة *l. es-sedde*, Kartenspiel.

Die in Syrien gewöhnlichen Kartenspiele, die natürlich alle von Europa eingeführt worden, sind entweder reine Hasardspiele, *القمار*, oder sogenannte „Gesellschaftsspiele“, die nur zur Unterhaltung von Kindern und von der Jugend gespielt werden. Dagegen scheinen die „Kommerzspiele“ wie Whist, L'hombre, Boston u. ä., sich noch nicht in einheimischen Gesellschaftskreisen eingebürgert zu haben. — Ein Spiel Karten heisst in Syr. شدة, in Ag. häufig. (wie im Türk.) دستة *deste*; eine Karte ورة, Pl. اوراق. Die Namen der vier Farben, alle dem Italien. entnommen, sind: كبا *kubba* (ital. coppa, ngr. κόππα, türk. قوپا), Cœur; دينارى (it. denaro), Karo; بستونى *Pik* (it. bastone, „Treff“); سباتى *sbāti*, Treff (it. spada, „Pik“, ngr. σπαθλον, türk. اسپاتى, Treff)<sup>2)</sup>. „König“ heisst رجا *rejja* (aus ngr.

à l'encan. Beide wären hier denkbar, vielleicht ein Wortspiel bildend zuerst „gäter und dann „vendre“. Vgl. Goldz. 615: *abāja bidalla'ni*, mein Vater verzärtelt mich“, und 626: *ja wardd jā'an abūki, ja wardd ja mā dellilūki*, o Rose, verflucht sein dein Vater, o Rose, wie haben sie dich veranctionirt!“

1) Die richtige Lesart ist wahrscheinlich جوزة, vgl. Goldz. 622: *ja gōz ja lōz...*; ich hörte aber entschieden ḥoze.

2) Huart 80 schreibt: كبة *koubbe*, دنارى *danāri*, بسطونى *bastōni*, سباطى *sbāti*;

Bel. Franç.: *pique*, *trèfle* *bistāni* (die übrigen Farbennamen

fehlen); Nof. 225 wie ich, aber ohne Vokalisation.

ῥήγας); „Dame“ <sup>1)</sup> گول *gól*; „Bube“ اعرج oder مفرشح *mufar-sah* (*mufarsah*) <sup>2)</sup>; „Ass“ اص, قص, 'ass (Dozy اس, it. *asso*, ngr. *ἄσσοσ*); „Bild“ مزوقة <sup>3)</sup>; die übrigen Karten nach ihrem Wert, z. B. *gól el-kubba* Cœur Dame; *hamset el-bastúnī* Pik fünf; *ǧuwézat ed-dínārī* Karo zwei. — „Geben“ heisst فت; „abheben“ قطع; „mischen“ خلط; „stechen“ اكل; „Vorhand“ اولاني; „Partie“ دقّ oder دقة oder برتيتة *bartíta* (*partíta*); „Robber“ im Whist nur *partíta*, und jede besondere Partie دقة. — Das Wort جويرة und die obigen Bedd. der WW. دستة, دقة, فت, خلط, اكل und اولاني f. i. d. Wb. Die WW. برتيتة und دق (in obigem Sinn) finden sich nur bei Nof. 219, قطع (in obigem Sinn) nur Humb. 90 <sup>4)</sup>, die Namen der Farben und des Buben schon bei Dozy (nach Boct.).

بوظ [Äg.], 1) nicht gelten lassen (im Spiel); 2. = اترف,

1) Huart 80 schreibt: راية, *rāya*, گول *gol*; Nof. 225: رية, *riya*, گول (beide WW. f. b. Dozy). Das Wort گول wird von Huart mit „fleur“ erklärt, als ob es mit dem pers. *gul* identisch wäre; mir aber scheint eine andere Erklärung mehr annehmbar. Im Muh. heisst es: الكول عند المولدين ورقة من الشدة افرجبية, und dieses *kawallu* ist sicher so viel wie das span. *caballo* (oder richtiger das demselben entsprechende ital. *cavallo*), denn so heisst in den spanischen Karten diejenige, die den Platz der Dame in den französischen Karten einnimmt. Da nun die Karten bekanntlich aus Italien stammen, ist es höchst wahrscheinlich, dass auch in den alten italien. Karten die Karte zwischen König und Bube, nicht, wie jetzt, *dama* oder *donna*, sondern *cavallo* hiess. Der Springer im Schach — und die Namen der Kartenfiguren sollen ja aus denen der Schachfiguren entlehnt sein — trägt ja auch in beiden Sprachen denselben Namen: it. *cavallo*, sp. *caballo*.

2) Nach Huart 80 فرشح.

3) Nach Bergg. 512 heisst der König سلطان, die Dame ضونا *dhoṭna* de l'italien *donna*, der Bube مفشح *mfesschah*, und das As اس on لقط *loqth*.

Das letzte Wort f. i. d. Wb.; ضونا findet sich sonst nur im Muh.: الصونة مصدر.

والصبيبة الصغيرة

4) Bei Dozy (nach Alcalá) bedeutet قطع als „terme de jeu: ouvrir le jeu d'une certaine somme, pointer“.

خسر — بائظة [Äg.], remis, partie nulle. — بائظ [Äg.], wird von einer Waare gesagt, die nicht abgeht.

Der Stamm II und die WW. بائظ. بائظة, f. i. d. Wb. Zur Bedeut. des letzteren Wortes vgl. im Muh. تبوّظت السدعة كسدت وهو من كلام العامة

ميتين *mītén* [Äg.], ein Kartenspiel, das von vier Personen gespielt wird; vielleicht eine Art „Kommerzspiel“ (vgl. oben S. 437). — F. i. d. Wb.

لشش *lašš* [Äg.], Pl. *ulšš*, Stich im *mītén* (s. das vorhergeh. Wort).

Diese Bedeut. f. i. d. Wb. Auch der Stamm II لشش hat in Äg. zwei i. d. Wb. f. Bedeutungen: 1) überall anstossen (von einem schwachen Greis, der ohne Stock geht); 2) aus der Hand in den Mund leben, wenig und unzureichend verdienen.

لسكينة *laskine*, ein Hasardspiel. Wer die Bank hält (ببسك) giebt zuerst jedem der Mitspielenden eine von 12 verschiedenen Karten, und zieht darauf eine nach der anderen von den Karten der Bank. Derjenige Spieler, dessen Karte nur hinsichtlich des Wertes, nicht der Farbe, zuerst gezogen wird, hat gewonnen. — F. i. d. Wb.

مسروقة *masrū'a* oder شكونيتة *škonéta*, ist eine umgekehrte *laskine*; derjenige, dessen Karte zuerst gezogen wird, hat verloren. — F. i. d. Wb.

طبة *ṭabba*, ein Hasardspiel, dasselbe, das in Schweden den an und für sich bedeutungslosen Namen „sala hybika“ trägt. Jeder Spieler bekommt eine unbestimmte Zahl Karten von dem einen Spiel, welche, zu einem Päckchen vereint, umgekehrt vor ihn gelegt werden, und setzt einen beliebigen Einsatz darauf. Wer die Bank hält, zieht die oberste Karte seines vor ihm ebenfalls umgekehrt liegenden Spiels; die Übrigen ziehen auch

die oberste Karte ihres Päckchens, und je nachdem diese grösser oder kleiner ist als diejenige der Bank (wobei auf die Farbe keine Rücksicht genommen wird), gewinnt oder verliert der Spieler seinen Einsatz.

In dieser i. d. Wb. f. Bedeut. ist *طبة*, wenn nicht europ. Ursprungs, vielleicht dasselbe Wort wie bei Humb. 114 *طبة*?<sup>1)</sup> (neben *طابة*) *boule, paume*.

*كوشينو* *košino*, Kasino; wird etwas anders als in Europa gespielt. Wer die meisten Pik hat, gewinnt. Die wichtigsten Karten, Karo zehn und Pik zwei, heissen: Karo zehn *‘asara tajjibe*, und Pik zwei *šuwéza tajjibe*. — F. i. d. Wb.

*أَيْرَات*, eine Art Kasino, wobei aber die beiden Karten Karo zehn und Pik zwei keinen besonderen Wert haben; dagegen ist die Dame hier höher als der König. — F. i. d. Wb.

*سكنبيل* *skambíl*, „Müllerchen“, „Schweinchen“, bekanntes Kinderspiel, wo jeder Spieler drei Karten bekommt. — F. i. d. Wb.

*يا نصيب* *jā našíb*, Lotterie.

Nicht *نصيب* wie bei Boct., Heury und Wahrn. (s. v. Lotterie). Hartm. 222 hat *jā našíb*, Bel. Franç. *لعبة يا نصيب*, Nof. 224 sogar *لعبة اليانصيب*. Bei Dozy fehlt diese Bedeut. infolge von Unklarheit im Muḥ.

*لعبة منقلة* *lā‘b man‘ale*. Dies rein orientalische Spiel wird in Dam. auf fünferlei Weise gespielt: *meḡnúne*, *ru‘ušije*, *ħazne*, *frenǧije* und *‘d‘ile*, in Kairo dagegen, nach Lane, nur auf zweierlei.

Die *man‘ale* ist bekanntlich ein Brett, circa 75 cm. lang, 20 cm. breit, und 5 cm. hoch. Es ist mit zwei Reihen schalenförmiger Vertiefungen von etwa 7 cm. Diameter, versehen, von denen sie-

1) Bei Dozy ist das Fragezeichen ausgelassen.



ben in jeder Reihe stehen <sup>1)</sup>:

○	○	○	○	○	○	○
○	○	○	○	○	○	○

In diesen Vertiefungen, *bujūt* (Häuser) genannt, liegen die kleinen Steine (oder Muscheln), *huṣa* (حَصَى, Sing. حَصْوَةٌ *ḥaṣwe*) oder gewöhnlich *baḥṣ* (بَحْص, Sing. بِحْصَةٌ <sup>2)</sup>), mit denen man spielt. Jeder der zwei sich gegenüber sitzenden Spieler hat die Reihe von Häusern, die ihm zunächst liegt. Das Spielen geschieht im allgemeinen auf folgende Art. Nachdem die Steine willkürlich auf die verschiedenen Häuser verteilt worden sind (von 0 bis 7 in jedem Haus), nimmt der Eine der Spielenden alle in einem seiner Häuser befindliche Steine, und verteilt sie so, dass ein Stein in das Haus rechts von dem, woraus die Steine genommen waren, gelegt wird, und so weiter fort ein Stein in jedes folgende Haus, bis zum letzten in der eigenen Reihe, wonach man in die gegenüberliegende übergeht und die Häuser des Gegners in der Richtung nach links mit Steinen besetzt. Hat man nun seinen letzten Stein in ein Haus gesetzt, so muss sich in diesem einer (wenn es vorher leer war) resp. zwei oder mehrere Steine befinden. Ist es nur einer, so geht das Spiel auf den Mitspieler über, der auf dieselbe Weise die Steine eines seiner Häuser verteilt. Sind es zwei (*ḡōz*, Paar) so „isst“ er, d. h. er gewinnt die Steine in diesem Haus und in dem gegenüberliegenden, die dann vom Brett entfernt werden, wonach die Reihe zum Spielen an den Mitspieler kommt. Bisweilen wird auch so gespielt, dass man beim Schluss mit „vieren“ (*ḡōzén*, Doppelpaar) auf dieselbe Art wie bei Paar verfährt, so wie auch einige Spieler das „Essen“ bei Paar oder Doppelpaar bis auf alle vor dem Endhause (d. i. dasjenige, wo man seinen letzten Stein gesetzt hat) liegenden Häuser mit Paar oder Doppelpaar und auf die diesen gegenüberliegenden ausdehnen, sofern diese Häuser in ununterbrochener Reihe auf einander folgen, und kein solches mit drei, fünf, oder mehr Steinen dazwischen liegt. Hat man aber im Endhause mehr als zwei (resp. vier), so nimmt man alle darin be-

1) Die Abbildung bei Lane, Äg. II, 47 hat nur 6 in jeder Reihe; Bergg. 511 giebt 7 an.

2) Dieses Wort, das sich nur bei Bel. und Huart 58 findet, ist sicher nur ein Umstellung des schriftl. حَصِيَّة.

findlichen Steine und fährt damit, in derselben Richtung gehend, fort zu setzen, bis man in einem Hause mit einem oder zwei (resp. vier) endigt. — Die erste Spielform, *مجنونة*, bis auf unbedeutende Verschiedenheiten dieselbe wie Lane's erste Art, „*لعب الغشيم* the game of the ignorant“, ist nun bereits oben in der Hauptsache beschrieben (s. weiter bei Lane). — *رؤسية* wird wie *megnüne* gespielt, nur mit dem Unterschied, dass die Spieler nicht wie in dieser mit den Steinen irgend eines beliebigen Hauses anfangen <sup>1)</sup>, sondern mit denen des in ihrer Reihe am weitesten nach links liegenden, welches *rás* heisst (daher der Name *ru'úsije*). Wer das Spiel anfängt, darf bei der Verteilung der in *er-rás* liegenden Steine in jedem beliebigen Hause seiner Reihe beginnen, aber während des Spieles darf Jeder die Verteilung nur in dem seinem *rás* zunächst liegenden Hause beginnen. — Bei der *خرنة* werden die beiden *rás* viel grösser gemacht als die übrigen Häuser, und heissen nun *hazne* „Schatzkammer“. Mit dieser *hazne* darf aber das Spiel nicht beginnen. Während des Spiels darf kein Stein in die eigene, aber wohl in die *hazne* des Gegners gelegt werden, und natürlich muss man danach streben, die *hazne* des Andern „aufzuessen“ oder wenigstens dort zu schliessen, sodass man den Inhalt nehmen und auf die übrigen Häuser verteilen kann. — Bei der *فرنجية* werden von Anfang an 7 Steine in jedes Haus gelegt. Endigt man hier mit „Paar“, so darf man alle (nicht nur die zunächst in der Reihe vorangehenden) Häuser mit Paar nebst den gegenüberliegenden „aufessen“ (und auf dieselbe Weise beim Endigen mit Doppelpaar alle Häuser mit Doppelpaar); und endigt man so, dass sich im Endhause Paar und im gegenüberliegenden Doppelpaar befinden oder umgekehrt, so „isst“ man alle Häuser mit Paar und Doppelpaar. — Die letzte Spielweise, *عائلة*, ganz dieselbe wie Lane's zweite, „*لعب العاقل* the game of the wise“ (s. Lane, Äg. II, 48), ist im Gegensatz zu den anderen Spielen, ein ziemlich schwieriges Berechnungsspiel.

*لعب الطاولة* *lāb et-táula*, Brettspiel <sup>2)</sup>; wird in Syrien auf

1) Nach Lane scheint man nur mit seinem äusserst rechts liegenden Hause beginnen zu dürfen.

2) Nierals „Damenspiel“, wie bei Wahrn. s. v. Damenspiel. Dies heisst immer *الضامة* (*الداما*) und ist im Orient ein viel verwickelteres und schwierigeres Spiel als in Europa.

zweierlei Art gespielt: 1) عثمانلى, 2) استنبولى. *Osmánli* ist das gewöhnliche Tricktrack; *stambúli* wird hingegen so gespielt, dass man 2 Steine zu Hause (d. h. auf dem ersten Feld der ersten Abteilung), 5 in der Hocke (6tes Feld der 2ten Abt.), 3 auf dem 5ten Feld der 3ten Abt., und 5 auf dem 1sten Feld der 4ten Abt. hat.

Nof. 224, Bergg. 512 „الطاوله لعب *thawlé jeu de trictrac*“. Zum Wort طاوله, türk. قاوله, ital. tavola, τάλβλι, vgl. طبله S. 297. — „Feld“ heisst خانه oder مَبِيض; „Stein“ حَجَر<sup>1)</sup>; „Würfel“ زَهْرَة, Pl. زَهْر; „Band“, case remplie, مجوز *muğwez* (= مزوج); „halber Bund“, demi-case, قَرْد; „binden“ غَطَى; „schlagen“ ضرب. Die Benennungen der einzelnen Würfe mit den Würfeln sind teils türkisch, teils persisch, z. B. *iki bir*, zwei-eins  $\frac{2}{1}$ ; *dú-bâre*, Zwei-Pasch  $\frac{2}{2}$ ; *dú-seh*, Drei-Pasch  $\frac{3}{3}$ ; *seh be-dú*  $\frac{3}{2}$ ; *beş u-jek*  $\frac{5}{1}$ ; *dört çehâr*  $\frac{4}{4}$ ; *şes u-seh*  $\frac{6}{3}$ ; *dú-beş*  $\frac{5}{5}$ ; *dú-seş*  $\frac{6}{6}$  u. s. w. — Jene spezielle Bedd. der WW. ضرب و غطى, مجوز, مبيض, wie auch die Benennungen der einzelnen Würfe f. i. d. Wb.

1) Bei Dozy (nach Boct.) bedeutet حجر „Stein“ nur im Schach- und Damenspiel. Nach Bergg. 512 heisst ein Stein im Brettspiel قشاط *geschâth*, pl. -ât, eine Bedeut., die i. d. Wb. f. Nach dem Muḥ. scheinen diese Steine زهر zu heissen; dies ist wenigstens der zunächst liegende Sinn seiner Worte: زهر النرد (الطاوله); القِطَعُ التِّى يَلْعَبُونَ بِهَا (مولدة) زهر النرد „les dames du trictrac (Muḥ.)“. Hingegen heisst es bei Abcar. s. v. Die: احدى قطعتى زهر; und الطاوله, Heury und Bel. Franç. s. v. Dé: dé a jouer „الطاوله“, und die Bedeut. „Würfel“ für زهر findet sich auch bei Dozy (nach Boct.) ohne Plur.; Bergg. 279 زهر *zahr* ou vulg. زار (ظار), *zâr, thâr* pl. dt, und bei Beauss. زهر *dés*; un dé زهر, deux dés زهر, زوجة زهر, trois dés زهر ثلاثة etc. Die oben gegebene Form زهر, Pl. زهر, f. i. d. Wb. Nach Ben Sed. Franç. heisst „dé à jouer“ in Alg. شاش *chach bach* (mot turc.), aber in Tun. (Suppl. 903) زهر *zahar*. زهر [Würfelspiel], it. *zara*, leitet Meyer 481 aus türk. *zâr* Würfel, ab, das nach Zenk. und Barb. pers. sein soll.

بانت *bant* [Äg.] Bande, Franz. bande, an einem Billard (بلياردو *biljardo*). — F. i. d. Wb.

استيكة *ustéka* [Äg.] (ital. stecca), Billardstock. — F. i. d. Wb.

اكرا *ukra* [Äg.], Billardball.

Dieses Wort, eine Neubildung von كُرَّة (s. oben S. 426), hat auch folgende, ebenfalls i. d. Wb. f. Bedeutung: eine zu einem *sem'adán* („Leuchter“ (vgl. Mikl. II, 163, Nachtr. 38) oder „Arm eines Kronleuchters“, *negefe*) gehörige blumenkelchähnliche Schale oder Lampenglocke von Glas oder *nehás*. Diese ist auf einem *sem'adán bedakar*, oder, wenn sie selbst eine *ukra bedakar* ist, auf einem *sem'adán bebúš nitáje* (vgl. S. 310 Note) festgeschraubt. In dieser *ukra* steht ein Glascylinder, *finjár*, dessen unterster, mit Blech eingefasster, schmalerer Teil, *gilbe*, die am Ende des *sem'adán* sitzende Lichtröhre, *semmá'a*, umschliesst.

Das Wort جلبة und jene Bedd. der WW. شِاعة und فَنيار f. i. d. Wb. شِاعة findet sich nur bei Bóct [und Dozy] mit der Bedeut. „porte-manteau“ [?], und bei Beauss. mit der Bedeut. „flambeau, torche; poignée de paille allumée, brandon“; فَنيار, nur bei Dozy (nach Bóct.), als eine Nebenform zu فَنار, lanterne, ist zunächst aus Φαναρι (serb. *fenjer*) entstanden (vgl. Mikl. I, 59, Fränk. 96, Meyer 101).

## Index

der arabischen Wörter.

	اجاص 415	اس 365, 364
	أجر 296	اساور 358
	أخضر 389	اسبانيا 394
أبارة 270	أدان 339	اسبليطة 328
أبرة 270	أذن 333	استغماية 430
أبريمي 423	أرجوحة 434	استنبولى 443, 424
أبريم 336, 330	أرجيلة 424	استوفة 283
أبكر 363	أرز 369	استيكة 444
أبلمة [؟] 384	أرضى شوكة 389	اسفبداج 361
أبو العشرة 353	أرمية 424	اسقف 322
أبو زبلة 415	أرنج 411	اسقوفية 322
أبو شوشة 389, 365	أزار 346, 305, 273	اسقونتو 316
أبو طانون 363	أزر 346	اسكف 322
أبو فروة 390	آزر 273	اسكلمة 364
أبيز 306	أزرار 324	اسكندرانى 429
أترج 411	أزنية 362	اشراق, سة 389
أثفر 396	أزور 273	اشمرة 328
أثك 320	أس 438	اص 438

اصابع العذاري 418	ايد 332	بحيرية 339
اصبع 387	ايزار 346, 305	بخبوخ 434
اصطفيلين 389	ايقونة 357	بخشواناجي 390
اصطوفة 283	ايكي 443	بخور 365
اصمادة 351		بخبيخة 434
اطلس 311	ب (پ)	بدلة 315
اعرج 438, 431	بابا 386	بدن 316, 302
اغباني 285	بابوج, بابوش 335	بدنجال, بيدنجان 369
اكرة 444	باندنجان 369	بير 443
اكل 438	بارز 303	بيرء, بيري [?] 372
الاجنة 310, 304	بارة 443	بيراشان 354
الاوز 311, 310	باش 435	بيرامة 279
الدون 330	باكية 289	بيرامة 433
الماسية 405	بالتو 316	بيرتقال, بيرتكان, بيردقان
آلة 274	بالوزة, پالوذة 406	[411, 391]
امدسة 340	بامة, باميا 369	بيرتلة 322
انبوية 411	بانن 444	بيرتيتة 438
انجاص 415	باننو 316	بيرجسية 388
آنيسون 368	باناجار 390	بيردة 328
اوقاه, اوقع [?] 323	پاوزة 406	بيرزة 397
اول 429, 428	باتظ 439	بيرسيم 390
اولاني 438	باتكة 289	بيرشت 381
اوبية 345, 287	باجماط 394	بيرشومي 421
ايباس 280	باخر 435	بيرطاش 336
ايبراق 440	باخص 441	بيرطوشة 435, 336

374 برغل	307 بز	349 بشنق, بشنوفة
282 بَرْق	435 بز	384 [?] بصطى
404 بقروق	344 [?] بز	389, 368 بصل
354 برقاشان	273 بزار	403 بصبا
345, 308 برقع	392, 362 بزّر	369 بطاطس, بطاطة
352 برقة	368 بزّرة	324 بطان
416, 398 بقروق	413 بزورات	305 بطانة
288, 278 بيم	330 بزيمّة	306 بطانية
433 بومع	344 [?] بس	329 بطر
288 برمقة	435 بس بس	306 بطنية
360, 273 برمّة	336 بسّنت	371, 296 بطّة
309 برناجك	340 بستار	422 بطيخ
322, 320 برنس	437 بستّانى	397 بغاجّة, بغاشنة
312 برنوس	437 بستونى	388 بغلبية
322 برنيطة	340 بسّطار	384 بفتّك, بفتّيك
273 برنينة	384 [?] بسطة	305 بفتّة
298 برواز	341 بسطو	285 بقاجّة
316 بروتستو	437 بسطونى	368 بقدونس
286 برودة	390, 368 بسلا	418 بقرى
367, 357 بروش	376 بسمشكات	394 بقسمات
370 بروكلو	412 بسيط	285 بقعة
420 برى	443 بش	399 بقلّوة
397 بريك	392 بشار	368 بقلّة
273 بزيمّة	318 بشت	271 بكرة
273 بزينة	376 بشماط	394 بكسمات

358	بكلّة	300	بنيقّة	307	بيز
432	بُلْبُل	380	بنية	313	بيش
423, 409	بلح	368	بهار	382—380	بيص
338	بلغة	311	بويلين	435, 361	بيلون
346	بلكرينة	334	بوتيس	330	بيونباغة
298	بلواز	378	بودين		
406	بلوطة	397	بوراك		ت
444	بلياردو	297	بوركة	327, 285	تاج
291	بليسة	397	بوريك	303	تاجر
309	بمبزار	408	بوز	382	تازة
369	بنادورة	333	بوز, بوس	337	تاسومة
301—298	بنائف	341	بوسطو	346	تبلية
309	بنية	333	بوص	390	تبين
424	بنيت عاتشة	438	بوظ	312	تبيت
335	بننوقلة	408	بوظة	424	تتن
390	بنجار, بناجر	341	بوف	394	تجربة
326	بند	297	بولكا	335	تكتة
390	بندف	332	بوبا, بوية	321, 282	تحرير
321	بنش	383	بياص	408	تكريك
329	بنظلون	441, 289, 273	بيت	286, 281	تخريم
ff. 362	بنفسج	بيتلجان, نيتنجان		388	تخمر
439	بنكو	369]		286	تخميلة
342	بنوار	418	بيتموني	276	تدريز
275	بنيان	408	بيرة	419	تدمري
321	بنيش	316	بيرو	329	تذلك



361 ترابة	279 تكة	424, 313 ثقيل
332 ترجميل, ة	296 تكوير	381 ثلثين
390 ترشيجى	308 تُل	291 ثنايا, ثنائى, ثنينة
337 تَرَلِك, تَرَلِيك	349 تلفح	291, 288 ثنى
368 ترمس	413 تلوة	344, 320, 314, 303 ثوب
411 ترنج	338 تليج	357]
329 تَرَلِك	424 تمبك	368 ثوم
278 تسريح	277 تنبيت, ة	
282, 277 تصريب	286 تنننة	ح (ج)
276 تطرير	342 تنورة	307 جاز
432 تعالى	413 تنرة	372 جانرك
420 تغار	421, 391 توت	365 جاورى
379 تغميسة	408 توتبة	422 جيس
414, 353 تفاح	329 توزنك	422 جبسة
388 تفاحية	341 تونيك	292 جبف
353 تغافيح	285 تياج	424, 423 جبلى
311 تفتة, تفتاه	312 تيبب	320 جبة
396 تفر, تفرة	331 تيرانتى	419 [P] جكمى
330 تقشير	420 تيغار	323 جداد
280 تقشيط	421 تين	362 جداد
412 تقطيرة		275 جدار
346 تقطيع البقلاوة	ث	352 جدلة
388—386 تقليبة	404 ثعلب	327 جديل
345 تقميطة	271 ثُقب	352 جديلة
296 تقوير, ة	413 ثُقل	331 جراب, ة

جرارة 336	جنرك , جنريك 372	حائك 435
جربان 331	جنفاص , جنفيس 308	حب 365, 363, 362
جردقة 401, 399	جنه 411	حباكب 423
جركس , جركش 282	چهار 443	حبر , حبرة 345, 311
جركة 399	جوانتى 330	حبسة 358
جرم 423	جوح 304	حبيل 435
جرن 372	جوراب 331	حبة بركة 392
جرواب 331	جورس 313	حبونية 437
جزر 389	جورة 426	حجاب 356
جزرية 408	جوز 390, 365, 363, 362	حاجر 443
جزمة 339	جوزة 358	حذاء 332
جسر 428	جوزين 441	حرام 306
جعلولة 434	جوزية 408	حرامى 426
جعود 436	جوية 438	حرب 428
جلابية 342, 341	جيا 436	حرر 283
جلبان , جلة 368	جيبة 300, 298	حز 356
جلبة 444	جيلاتنة 408	حرش 371
جلدة 340	چينة 411	حرق 387
جناح 391		حرم 362
جنانى 414	ح	حررة 385
جنائتى 390	حاد 275	حرير 304
جنب 409	حار 391	حريرة 407
جنبر 347, 344	حاره 311	حريرية 407
جنبون 395	حازمة 323	حز 310
جنديلة 423	حاشية 313	حزامة 330

424 حسن كيف	368 حمص	394, 393 خبز
275 حشاش	368 حمص	389 خبيزة
427 حصا	357 حمونة	404 خبيص، ة
441 حصبة	419 حموى	433 خذروب
368 حصرم	390 حميص	428 خرا
388 حصرمية	362, 361 حناء	437 [?] خرايينى
441 حصوة	377 حناجرة	343, 302 خراتة
441, 427 حصى	361 حنة	433 خراة
413 حص	275 حود، -اية	270 خرب
411 حفظ	321 حورانية	273 خرب
324 حقب	437 حوزة	293 خرچ
427 حل	325 حوش	385, 368, 362 خردل
392 حلاوة	373 حوق	278 خرز
393 حلاوية، حلاوى	393 حيار	389 خرشوف
292 حلق	377 حياق، حيق	308, 292 خرقة
432, 360 حلقة		281 خرم
411 حلقوم	خ	270 خرم
382 حلة	435, 359 خاتم	390, 412 خروب
393 حلوية	311 خارة	426 خروف
390 حمار	306 خاصة	363 خزيمة
330 حملات	270 خاط	442 خزنة
356, 331 حمالة	344 خالق، خالك	391, 385 خس
428 حمام	319, 305 خام	383 خشابى
356 حمائل، حى	443 خانه	435 خشيشب
381 حمر	299 خائط، ة	299 خشتق، خشتك

338 خَصْر	308 خيش	443 دَرْت
417, 360 خُصَل، -ة	274, 270 خيط	434 درجج
368 خصار، خصر، -ة	388 خيطية	434 درجيجحة
389 خَصْرِي	د	276 درز، درز، درز
365, 361 خَصْبِيَّة		310 درقلى
361 خطاط	362 دار فلغل	272 درينة
283 خطائى	417 دالية	432, 272 دَسْت
361 خطوط	442 داما	437, 271 دسنة
336, 335 خُف	299, 298, 288, 284 دامر	316 دسكنت
313 خفيف	317, 300]	374 دعبولة
368 خل	312 دامسكو	409 دغلغ
438 خلط	داود باشا 376	298 دَقَف
382 خمر، خمر	324 دائر، -ة	438, 409 دق
438 خمسة	363 داية	438, 392, 314 دقة
286 خَمَل	375 دبابة	393 دقيق
287 خَمَل، -ة	435 دجاج	279 دك
424, 413 خمير	426 دَحَل	303 دكانى
277 خنصرة	424 دخان	279 دكك
299 خواتم	357 دخيرة	289, 279 دكة
416 خوخ	276 درارة	423 دلاع
428 خورى	317 دراعة	354 دلدل
363 خولناجان	317 دراعية	430 دَلِك
385, 370 خيار	416 دراق	436 دَلَل
281, 274, 270 خياطة	418 درايا	363 دلوک
298 خيالة	418 دربلى	312 دماسكو

379 دمعة	333, 272 ذنب	397 رغبية
317 دمير	435, 404 ذيب	394 رغيف, رة
437 دنارى	424 ذيل الجمل	292 زراف, زرف
286 دنقلة, دنقيلة		396 رقاق, رة
354 دندل	)	325 رقبة
353 دندوشة	411 راحة حلقوم	286 ركامو
367 دهن	442, 270 رأس	301 ركائب, ركوب
374 دهنة	438 رايا	365 رمان
443 دو	411 رب	328 رمانه
433 دوامة	325 رباط	410 رندة
373 دويو	354, 352, 351 رباعى	380 روبنة
426 دوحل	325 ربطة	روح 385, 307
402 دودة	351 ربعية	373 روستو
428 دورى	411 ربي, ربي	442 رووسية
296 دوز	434 رجاحة	437 ربا
426 دوش	368 رجلة	388 ريباسية
433 دولاب	438 رجلة	275 ريح
329 ديزلك	344 رذن	365 ربحان
ديما, ديمق, ديممة 306	303 ردة	428 ريس
437 دينارى	407, 369 رز	390 ريفى
339 دينيين	373 رستو	
ن	295 رسمة	)
	359 رسن	443 زار
417 نحري	362 رشاد	431 زاغ
336 ذكر وأنتى	434 رشاشة	296 زاف

307 زاوك	345, 312 زمار، زمار	344 سبله
367 زبده	323 زناق	361 سبیداش
388 زبديه	365, 362 زنجبيل	317 ستارى
418 زبيب	345 زنة	347 ستر
340 زحافة، زحافى	443, 410 زهر	سترة، ستري 317, 316
363, 361, 324 زير	443, 363, 309 زهرة	322 سنكبة
324 زائر	417 زهرى	287 ساجاق، ساجق
433 زربوط	435 زوبا	378 ساجق، ساجوق
339 زربول	303 زى	410]
276 زردة	421, 391, 368 زيت	413 ساقق، ساحن
282 زركاش، زركاش	345 زين، زينة	398 ساقيقية
362 زرنب	418 زينى	332 ساختيان
389 زرودية	303 زينة	322 سد
422 زعبوب	363 زيوان	277 سرج
392 زعتر		297 سرج
422 زعرور		342 سرکس
377 زغل مغل	س	282 سرکس، سرکش
424 زغلول	311, 307 سادا، سادة	338 سرکسي
380 زفرة	357 ساقية	398 سره
383 زكروكة	317, 316 ساكو	362 سرو
316 زكيطة	328 سانس	412 سرو
396 زلابية	437 سباتى، سباطى	329 سروال
333 زلومة	337 سباط	307 سرية
288 زم، زمة	389 سبانج	392 سعتر
289 زمامة	345 سيل	309 سعدان

389 سفرائية	367 سلق	443 سه
391 سَفْرَجَل	370 سَلَق	272 سَهْم
389 سفنارية	270 سَلَك	381 سِوَا
327 سفيفة	399 سلّكة	358 سِوَار
378 سفينة	271 سَلَة , سِلَل	316 سِوَاكِي
322 سفوفة	358 سلينات	331 سِوَبِيَّة
414 سكارجى	270 سم	352 سِوَرِيَّة
412, 368, 364 سَكْر	351 سَمَادَة	285 سِيح , سِيَاح
334 سَكْرِيَّين , سَة	387 سَمَاق	367 سِيح
414 سَكْرِي	424 سَمَانِي	357 سِيْدَة
440 سَكْنَبِيل	403 سَمْسَمِيَّة	424 سِيْرَاجِي
431 سَكَة	435 سَمَك	423 سِيوِي
322 سَكُوفَة	367 سَمْن	
316 سَكُونْتُو	395 سَمْبِيذ	
358 سَلَاتَات	332 سَمَادَة	ش
384 سَلَاظَة , سَلَاظَة	272 سَمَارَة	306, 273 شَاش
271 سَلَال	389 سَمَارِيَّة	443 شَاش بَلَشْ
311 سَلَاوِي	307 سَمَاوَر	354, 352, 350 شَاطِح
379 سَلْسَا , سَلْسَة	365 سَمْبِل	435 شَاطِر
378 سَلْسِيْسَة	396 سَمْبُوسَك	307 شَاغَل
438, 426 سَلْطَان	394 سَمْبُوسَكَاجِي	312 شَال , سَة
424, 420 سَلْطَانِي	419 سَمْدِيَانِي	290 شَالِح
412 سَلْطَانِيَّة	354 سَمْسُولَة	360 شَالِبِش
317 سَلْطَة	428 سَمَة	421 شَامِي
384 سَلْطَة	308 سَمْبُورَة	389 شَبِيْت

327 شبرية	273 شرف	329 شكليک
336 ششب	293 شرطوطة	287 شكول
292 شُبق	389 شرق	439 شكونينة
350 شبقة	424 شرقاوى	384 شلاصنة, شلائص
327 شبر, شبير	399 شرک, شة	277 شلالة
415, 414 شتوى	282 شرکس, شرکش	378 شلشيشنة
شکاظة, شحط, شکطة	342 شرکش	399 شلکة
335]	293 شرموطة	278 شئل
375 شحَم	329 شروال	355, 272 شلة
419 شحمى	283 شريط	399 شلوقة, شلوکة
329 شخشير	345 شريطة	331, 328 شمار
330 شدادة	443 شش	393 شمار
437, 339, 327 شدة	350 شطوة	444 شماعة
364 شدود	399 شعبية	423 شمام, شة
412 شراب	360 شعر ملاقط	393 شمر, شة
331 شرابات	403 شعيرية, شعيرية	393 شمرة
325 شرابة	307, 283-281 شغل	415 شمشاد, شمشار
413, 412 شريات	311, 308]	334 شمشة
413 شربت, شربة	336 شفتنة	292 شمشية
284 شربة	428 شقا	444 شمعدان
338 شربيل	330 شقاشر	328 شملة
278 شرح	331, 330 شقشير, شة	390 شمندر, شمندر
401 شرداق	383 شکشوكة	348 شنبار, شنبير, شنبير
401, 399 شريخة	287 شکل	345 شنتيان
365-362 شرش	358 شکلة	415 شنجار, شنشار



297 شندرمة	307 صاوك	432, 431 صناع, صناع
353 شنشولة	320 صاية	365 صندل
308 شنغاص	337, 332 صباط	433 صندوق
413 شنينة	361 صبغة	369 صنوبر
شهر 274	287 صبحق	355 صنوبرة
354 شواطح	372 صحن	390 صنوبر
325 شوامه	327, 302 صدر	424 صوري
367 شوايه	326 صدرية	304 صوف
435 شوحة	341 صديري	384 صيامة
376 شوربة	318, 317 صرافية	435 صيرة
380 شوربية	310 صرتي, صرتي	372 صينية
306 شورة	338, 332 صرماية	
358 شوكة	398 صرة	ض
328 شومار	392 صعتر	317 ضامر
390 شوندر	288 صف	442 ضامة
367 شوي	352, 350 صفاء, صفة	334 ضبان
304 شويت	280 صفة	311 صدل
376 شيبشبرك	395 صفيكة	282, 277 ضرب
431 شيطان	352 صفيية	443 ضرب
411 شينة	379 صلصة	356 صغيرة
	384 صلطة	319 صلمة
ص	351 صباك, صبة, صمد	407 صندرمق, صودرما
403 صاري برما	365 صغ	373 صنية, صوبو
296 صاف	353 صموغ	438 صوناة, صوناة
316 صاكو	272 صنارة	

ط		
طاب , نة 428, 435	طراطور 379	طقطقة , طقطيقة 434
طابينة 322	طراف 279	طقم 315
طاجن 377	طراق 283	طماطم , طماطيش 369
طاح 429	طراقة 329	طماق 329
طارات 435	طربوش 350	طمامة , طميمة 430
طارة 282	طربوشة 321, 350	طنطور 349
طاسة 349, 412	طرحة 309, 320	طواطي 280
طاطورة 403	طرز , طرز 276, 281	طواقى 322
طاقة 304	طرشجى , طرشيجى 390]	طوب 272, 275
طاقية 322	طرشى 390, 393	طوبة 272
طاولة 442	طرطور 379	طوطاية 280, 294
طائرات 435	طرطور 318, 321, 349	طوف 275
طباخ 373, 385	طرُق 283	طوف 355
طبّخ 385	طرة 324, 325	طول 308
طبّق 340	طرى 382	طوة , طواة , طواين 372
طبّل , نة 297	طرينة 272	طيار 272
طوبة 439	طعماجى 373	طيارة 348
طبيخ 367, 386	طعمية 372	طيب 362, 363, 365
طحل 413	طعنة 275	طيحة 429, 431
طحين 393	طغرة 427	
طرا 427	طف 429	ط
طرابق 329	طفر , طقر , طقرة 396	طار 443
طرازة 276	طفة 429	ظهر 299, 302
	طقطف 434	

	284	عربانة	293	عقوم
ع	421	عربي	379	عقيدة
عازر 407	302	عَرْض	339	عكلم , حية
341 عاشق , معشوق	392, 391, 314, 287	عَرَى	393	عكوب
418 عاصمى	322	عركية	331	علاقات
عاقل , عة 442	417	عرموش	327	علو
عَب 328	352	عروسة	421	عليق
عباء , عباية 312, 309	302	عروض	431	عم
319]	270	عروة	423	عمري
422 عبدلاوى	417	عريشة	390	عنا ب
363 عبوثران	350	عزيرية	417, 404	عنب
عَبَى 271	412	عسل	412	عنبر
309 عُبَى	401	عسلج , عسلوج	305	عنبركيس
418 عبيضى	272	عصافر	417	عنبه
365, 363, 361 عبيطران	355, 350, 345	عصبة	345, 302	عنترى
443 عثمانلى	402	عَصْفَر	434	عنزوتة
415 عثمانى	272	عصفور	325	عنق
409 عاجمية	401	عصلج	417	عنقود
376 عاجة	323	عصبيان	401	عوامة
371, 370 عاجور	398, 361	عطر ورد	280	عوجة
409 عاجوة	288	عطف	365, 364, 362	عود
393 عاجين	381	عفس , عفض	353	عوينات
435 عاجيه	364	عفوة	280	عيب
389, 369 عدس	328	عقصه	393	عيش
352 عرائس	323 [?]	عُقَع [?]	416, 270	عين

324 عينييتى	343 غنبار	421 فرصاد
	386 غنوج	332 فرعة
غ	ف	324 فرقلة
307 غاز		383 فرق
291 غبانة, غبنة	296, 290 فاتح	341 فرملة
302, 291 غبائن	341 فارملة	317 فرملية
400 غراثة	389, 368 فاصولية	372 فرن
398 غربنية	فالود, فالود, سج, حق	394 فرناجونة
275 غرزة, غرسة	406]	442 فرناجية
400 غربية	312 فانيلة, فانيلة	298 فرواز, فروز
270 غزل	368 فاولة	420, 419 فريك
306 غزلية	438 فت	341 فرملة
332 غشاء	333 قتر, ذات	342, 320 فستان
273 غشاوة	286 قتل	390, 369 فستق
361 غشوش	392 قنوش	359 فستقة
442 غشيم	274 قنيل	386 فسح
347 غطاء	433 قنبيلة	342, 320 فسطان
417 عطمي	313 فجة	386 فسيح
443 عطى	327 فراش	386 فصخ
321 غلبية	391 فراولة, فراولو	342, 320 فصطان
367 غلى, غلى, انغلى	443, 399 فرد	282 فصنة
424 غليرون	334 فردة	409, 394 فطاطرى
374 غماس	391 فرش	424 فطير
374 غموز, غموس	438 فرشخ	397, 395 فطير
430 غميضة	360 فرشينة	380 فقص

308 فقائرى	307 فاز	371 قراص
300 فقائش	413 فازوز	284 قرانى
371, 370 فقوس	421 قاطوع	365 قرح
300 فقيشة	295 قاعد	431 قرد
391 فكهانى	293 قالب	375 قرص
312 فلانلة	334 قالوش	399, 325, 324 قرص
389, 368 فلغل	378 قاورمة	399, 324 قرصة
370 فلور	422 قاوون	قرع, رة 370
435 فناجين	385 قبار	368, 365, 362, قرفة
346 فنارات	401 قباط	412 قرمش, قرمش
349 فنجال, فنجان	378 قباوة	383 قرموط
392]	قُبَع, قُبَعَة 318	قرن 360
353 فنس	359 قبعلى	389, 369 قرنبيط
444 فنيار	340 قبقاب	365, 355 رة قرنفل
312 فنييلة	384 [P] قبلما	284 قرنة
413 فواراة	321, 290 قبة	389 قرنون, قرنين
414 فواكه	435 قبة	385 قره
271 فوت	318 قبوع	433 قريرة
367 قور	321, 318 قبوعة	387, 373 قريصة
327, 326 فوط, فوطه	306 قبيز	344 قتر
390, 389, 368 فول, رة	401 قبيط, راء, رى	416 قترازى
	370 قثناء	قش القنديل 313
	392 قدح	443 قشاط
	333 قدم	قشر 383
ق (ف)	قراسيا, قراسيا 391	قشط 360
377 قارش		

397 قشظة	325 قعر	326, 325 قمطة
404 قشمش	303 قفا	351 قمبجة
313 قشة	320, 319 قفطان	342, 322 قميص
393 قشة	321]	389 قنارية
438 قص	364 قفوة	360 قنّب, قنّب
293 قصّ	310 قلاوز, قلاوظ	320, 302—299 قنبار
274 قصّ مُخمل	421, 416, 294 قنّب	343]
282 قصب	297 قلبة	360 قنية
424, 377, 355 قصبنة	337 قلاجيين	369 قنبيط
306 قصر	331 قلسة	423 قنديلة
292 قصقوصة	336, 335 قلشين	434 قنزوعة
297 قصة	389, 369 قلحاس	394 قنبطة
417 قصيفى	285 قلم	413 قهوة
392 قصامة	321 قلمونة	318 قواص
352, 280 قصيب	322 قلنسوة, قلوسة	369 قواطى
399 قطائف	367 قلى, قلى	378 قورمة
399, 353 قطائفة	375 قلى, قلى	296 قورة
275 قطبة	351 قماجى	369 قوطة
412 قطر	437 قمار	357 قونة
438 قطع	303 قماش	283, 274 قيطانة
288 قطف	351 قمائج, قماجة	408, 397 قيمق
304 قطن	397 قمر	
310 قطنى	382 قمر	
399 قطوثة	420 قمر الدين	
304 قטיפفة	429 قمر, قمر	

ك (ش)

كاز 307

348, 309	كارّة	318	كَبُوت , كَبُوط	310	كِرْمَسُوت
346	كَاكِنُوس	320]			كِرْمَة 417
321, 320	كَاكُولَة		318	كَبُود	386, 370, 369
321	كَاكُولِيَة		374	كَبِيَّة	389]
293	كَاكِب , كَاكِبِد		325	كَبِيَّة	370
334	كَاكُوش		409	كَبِيْس	371
295	كَاكَمَل		330	كَتَاغَة , كَتَاغَة	350
422	كَاوُون		304	كَتَان	كِرْنِيْش 292
437	كَبَا		284	كَتْفَة , كَتْفِي	كِرَّة , كِرَّة 426
382, 374	كَبَاب		325	كُرَابِط	325
362	كَبَابَة	402	كِرَابِيْج , كِرَابِيْش		كِرُوشَة , كِرُوشِيَة 272
371	كَبَابَة		389	كِرَاث	كِرِيْدِيْتُو 316
411	كَبَاد		271	كِرَارِيَة	كِرِيْرَة [P] 433
385	كَبَار		391	كِرَاز	كِرِيْرِيْنِي [P] 437
271	كَبْتُولَة		424	كِرَانِي	كِرِيْشَة 308
385	كَبْر		402	كِرْبَاج	كِرِيْمَا 380
319, 318	كَبْر		403	كِرْبُوشَت	كِرْبِرَة 368
317	كَبْرَان		402	كِرْبُوشَة	كِرْبِرِيَة 387
409	كَبْس , كَبْس		350, 274	كِرْتِيْلَة	كِرْمِيْر 312
359	كَبْس		355	كِرْدَان	كِرْسَنَة 390
421	كَبْش		274	كِرْدُون	كِرْسْتِيْنَة , كِرْسْتِيْبَان
270	كَبْشَة		391	كِرْز	270]
271	كَبْكُوب		369	كِرْسَنَة	كِرْشَك 389, 388
374	كَبَّة		390	كِرْفَس	كِرْشَكْش 291, 288
437	كَبَّة		271	كِرْكِر	كِرْشَمْش 404

كشمير, -ى 312	كمان 364	كيس 309
كعاب 426	كمبيو 316	كيف 424
كعب 426, 333	كمثرى 416	
كعبية 298	كمر 302	
كعك 394, 392	كمر 381	
كعكة 428, 398	كمة 299	
كف 278	كمون 368, 363	
كف 330	كمبتره 391	
كفافة 278	كنار 346	
كفتة 376	كنافة 403	
كفل 425	كندرة 340, 337	
كلابى 419, 417	كواء 294	
كلاج 398, 397	كوافى 272	
كلاسط 331	كوانتس 330	
كلال 425	كورة 426	
كلثم, كلثوم 349	كوسا, كوساة, كوساية	
كلسة 331	[كوسى 370, 371]	
كلفة 292	كوشينو 440	
كلك 274	كوفية 324, 272	
كله 426, 425	كوكبة 418	
كلوش 334	كوكل, كوكول 438	
كليبيى 420	كولبسطى 384	
كماجة 398	كوندرانو 316	
كمار 302	كوندرة 337	
كمام 297, 296	كوى 291	
		لاستيك 334
		لاقوط 427
		لب, لبابة 394
		لبجين, لبشيين 337
		لبن, لبة 297
		لت 409, 380
		لثام 349, 348, 345
		لحاف 273
		لحنة, لحنة 369
		لرقة 362
		لسانة العصفور 362
		لستك, لستيك 334
		[336]
		لستنيكة 334
		لسكنة 439
		لضم 271
		لطش, لطش 439
		لعالع, لعاليعه, لعالع
		[لعلوعة 354]
		لعب 425 ff.



لُفاح 423	ماسورة 375	مخددة 303, 273
لُفَّت 390, 362	مائنة, مالتى [P] 344	مخز 282
لُفَق, لُفَّقَة 278	مالقى 421	مخرم 281
لُفَّة 420, 312, 304, 285	ماية الماس 353	مخزن 436
لُفَط, لُفَطَة 278	مبّر 304	مخصور 338
لُفْمَة القاضى 391	مبرد 273	مخضّر 423
لُقيس 419	مبطنَة 407	مخلل 390, 385
لُكامية 380	مبيص 443	مخللاتى 390
لُتاع, لُتيع 332	مثنى 338	مخمل 287, 286
لُنجاص 415	مجدرة 386	مخبيص 414
لُوبية 368	مجفر 283	مدادة [P] 389
لُوتو 435	مجنونة 442	مداس 340, 339
لُوح 394	مَجْوز 443	مدالية 357
لُوز 390	محتر 282	مدام 305, 273
لُوزَة 295	محرمة 325, 307, 297	مدبس 424
لُوزى 420, 419	محزم 327	مدبغ 373
لُولح 432	مكشى 383	مُدس 340
لُيمون 413, 391	محقاوى 418	مدفع 303
لُيموناتة, لُيمونانة	مككاش 360	مدفونة 387
[لُيمونانة 413]	مككر 313	مدقوقة 410
لُية 375	مكلبى, مة 405	مدهنة 364
لُيوان 280	مكلون 414	مديانة 305
م	مكمر 381	مر 421
ما زهر, ما ورد 365, 361	محمل 286	مرّبا, مرّبة 410
	مكبرية 339	مربيات 393

433 مرجوحة	309 مسح	381 مصبح
434 مرجيافة	409 مساقوق	321 مصروف
مرآة, 299—302	439 مسروقة	435 مصرى
365, 363 مردكوش	295 مسطرة	مصطرة 295
394 مرقدة	439 مسك	مصام 305
مرقفة, مرقفة 379	مسك 365, 361	مصبطة 326
407 مرقفة	330 مسكة	مصرببة 282
مركة 274	مسكى 418	مطبوق 395
مركوب 332, 338	مسلات 368	مطاجن 376
مرنوس 312	مسلى 381	مطرف 359
مروحة 359	مهمار 282	مطفورة 395
مربلة, مريولة 326	مسمر 339	مطيظ 274
مزد 373	مسند 303	معاجينى 391
مز, مزود 336	مسواك 359	معاجنات 393
مزر 289	مشاية 332	معدنوس 368
مزراب 420	مشبك 334	معربش 314
مزفر 435	مشد 341	معرق 313, 314
مزمزم 290	مشربلة, مشربنة 338	معقود 410
مزوج 443	مشطراة 296	معكرون 403
مزوقة 438	مشكشك 383	معلاف 376
مسافة 333	مشالتت 395	معلق 435
مست 335, 336	مشماش, مشمش 419	معلم 428
مستاح 419, 420	مشواة, مشواية 367	معمول, مة 400
مستوى 380	مشوى 372, 373	مغرة 402
مساجر 312	مصار 435	مفتق, مفتك 318

321 مفتوح	338 مكسى	394 ملوح
438 مفرشح, مفرشح	349 مكلثم	390, 389 ملوخية
383 مفركة	386 مكمور	416 مليص
403 مفروكة	387 مكمورة	374, 372 ممدود
438 مفشح	274 مكنة	330, 272 ممسكة
386 مفصح	435 مكوك	330 ممسيك
380 مفعوص	418 مكيس	382 ممشش
378 مقانق	273 ملاحفية	326 مملوك
281 مقبيل	390 ملانة	302 منتان
403 مقرونة	297, 285, 273 ملاية	382 منتن
418 مقسيسى	374, 288 ملبس	335 منتوفلة
313 مقشش	374 [P] ملبش	302 منتيان
270 مقص	410 ملبس, ملبس	346, 307, 297 منديل
292 مقصص	315 ملبوسات	386 منزلة
306 مقصور	348 ملثم	334 منستر
410 مقعود	368 ملح	281 منسج
321 مققول	273 ملحفة	385 منسفة
367 مقلاية	308 ملبس	371 منسوج
298 مقلب	281 ملبص, تملص	327 منشفة
314, 313 مقلم	304 ملف	359 منشة
382 مقمر	369 ملفوف	305 منصنة بولاد
290, مقو	403 ملفوفة	278 منطقة
423 مكبب	400, 360, 291 ملقط	329 منطلون
385 مكبوس	342 ملكف	359 منفض
371 مكرمش	421 ملكى	359 منقاش

منقش, منقوش 314	ناعورة 357	ناعرة 433
منقلة 440	نافوخ 364	نَعْل 332
منكاش 359	ناموس, نة 375	ننعم 368
منوت 353	نبات 412, 364	نغيش 290
منور 305	نبات, نة, نبت 277	نقنوف, نة 301
منيا [P] 435	نَبْق 391	نقائف 378
مهات 423	نتائج, نتائش 324	نقش, نة 314, 427,
مهلبية 405	نثاية 310	نقطه 314
مهناوى 422	نثر 424	نقل 422
مهواية 359	نثر, نة 314	نقلى 390
موتبر 304	نجاص 415	نقوع 419, 420,
موجيين 314	نجد, ناجد 367	نمر 280
مودا 341	نكبار 365	نمرشت 381
مورة, موربة 311	نحلة (نخله) P 433	نمرة 280
موز 391	نرجيلة 424	نمورة 399
موضة 341	نسر 428	نول 281
متبر 270	نسف 385	نى 275
ميتان 302, 300	نسل 313	نيمى [P] 389
ميتين 439	نشاء 391	
	نشادر 362	ة
	نص 381	هاتج 435
ن	نصف 295	همر, نة 371, 372,
نارنج 411	نصيب 440	هرجاية, هرجائى
ناشف 389, 383, 381	نصج 367	309]
ناطف 401	نط 429	هزاز 421

356 همائلة	327 وزرة	440 يانصيب
390 هندبة, هندية	419 وزرى	415 ببروح
429, 398 هوا	435 وزة	379 يدام
,	426 وزير	432 يدس
290 واطى	316 وسط	305 يزّر
324 وثر	390 وشنة	290 يقا
332, 303 وجه	271 وصلة	يقطين, 370, 371
346 ورب	ى	يقطينية 408
363, 361 ورد	383 يابس	يك 443
334 وردة	364 يافوخ	يمنى 304
387, 364—362, 346 ورق	345, 290, 289 ياقظة	ينسونية 361
437, 393]	368 يانسون	يهودى مسافر 391

## Störende Druckfehler.

- S. 305, Z. 5 von oben, steht منور, soll sein منور.  
 „ 380, „ 17 „ „ „ mestawi, „ „ mestawi.  
 „ 397, „ 6 „ „ „ rerēba رغيبنة, „ „ rerēba رغيبنة.

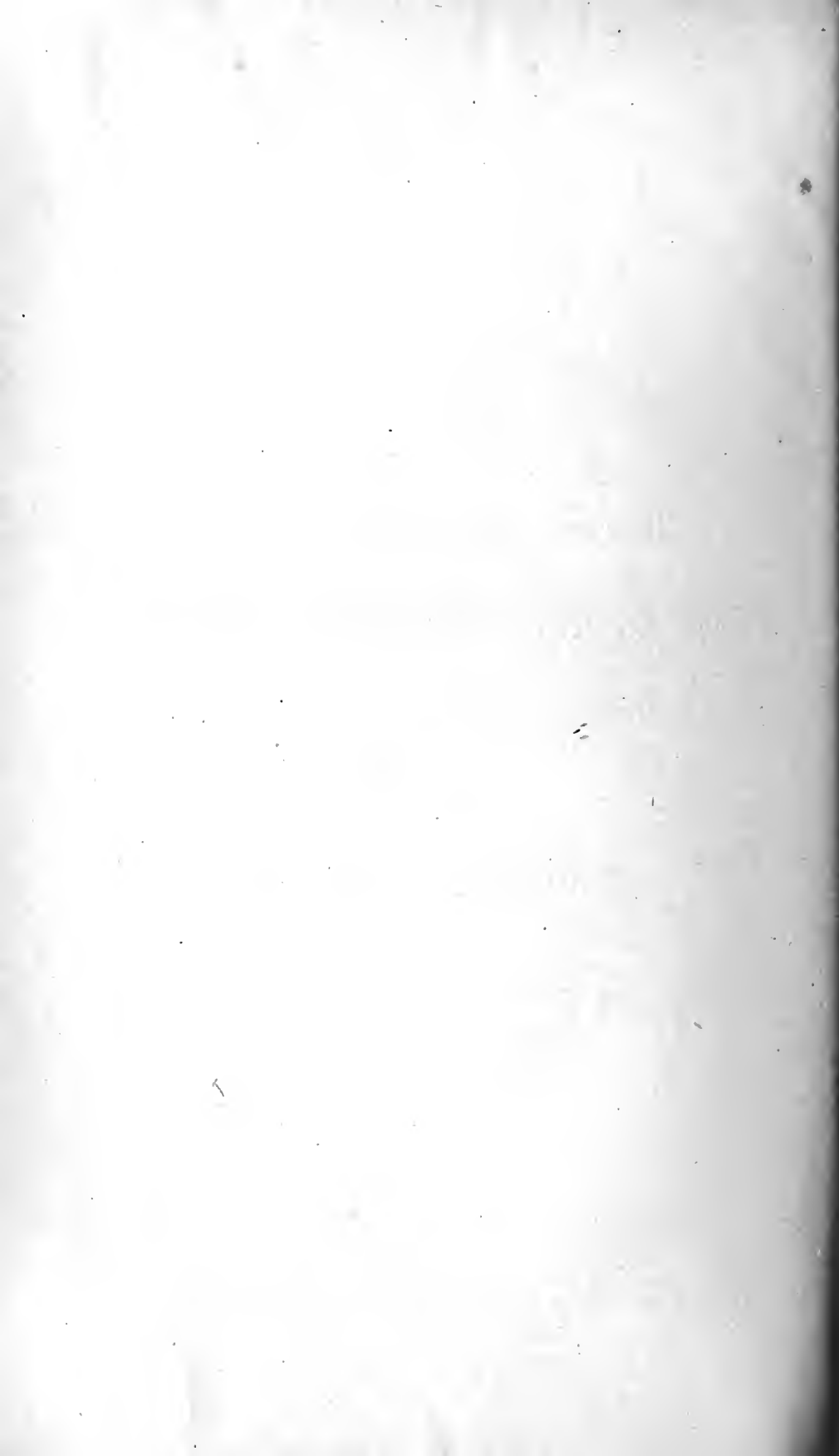
450

Über eine zu veranstaltende  
Ausgabe des grössten türkischen Lyrikers Bâkî

mit einer Ausgabe von neun Kaşîden desselben.

Von

RUDOLF DVORĀK.





Über eine zu veranstaltende  
 Ausgabe des grössten türkischen Lyrikers Bâki  
 mit einer Ausgabe von neun Kaşiden desselben.

---

Von den drei Hauptsprachen des muslimischen Orientes erfreut sich, wie bekannt, das Türkische der geringsten Pflege. Der Hauptgrund dieser Erscheinung ist zweifellos in dem Umstande zu suchen, dass das Türkische den beiden anderen Sprachen — ich meine Arabisch und Persisch — was Wichtigkeit und Interesse anlangt — nicht nur weit nachsteht, sondern bei näherer Betrachtung von beiden derart abhängig erscheint, dass man auf seinem Gebiete kaum etwas findet, was nicht verdiente mehr oder weniger als Übernahme, Nachahmung oder Nachbildung des in den genannten Sprachen Vorhandenen bezeichnet zu werden. Dies gilt bekanntlich von der ganzen türkischen Cultur, die eben wegen dieses ihres Characters eher islâmisch als türkisch zu nennen ist; dies gilt von der türkischen Litteratur, dies gilt sogar von der türkischen Sprache selbst, welche, wie ja allgemein bekannt, mit arabischen und persischen Bestandtheilen derart versetzt ist, dass sie den Namen einer Mischsprache verdient. Was speciell die türkische Litteratur anlangt, so weiss man, dass derselben die wissenschaftlichen Zweige der Litteratur fast gänzlich fehlen. Hier äussert sich eben die Abhängigkeit vom Arabischen, zum Theil auch Persischen, am meisten, indem diesbezügliche Schriften — unter denen wir manches Hervorragende finden — nicht nur im Geiste, sondern auch in der Sprache der Araber verfasst wurden. Was türkisch ist, ist entweder geradezu aus dem Arabischen übersetzt oder doch dem Arabischen nachgebildet. Besser steht es

mit der schönen Litteratur. Zwar sind auch die bekannten türkischen Commentare zu persischen Dichtern ein untrügliches Zeichen der grossen Vorliebe für das Persische, welches für die türkische Poësie von derselben Wichtigkeit ist wie das Arabische für die wissenschaftliche Litteratur der Türken. Auch finden wir türkische Dichter, welche neben türkisch auch persisch dichteten, wie z. B. selbst der grösste türkische Lyriker Bâki. Eingestreute arabische und persische Verse, grösstentheils arabischen und persischen Dichtern entlehnt, sind ein beliebter Schmuck der türkischen Dichtung, welche bekanntlich auch ihre äussere Form sowie ihre Versmaasse dem Persischen verdankt. Und wie der äusseren Form nach ist die türkische Poësie auch ihrem Stoffe nach eine mitunter sklavische Nachahmung der vorgelegenen persischen, weniger arabischen, Muster, indem nicht einmal die kühne Tropik der dichterischen Sprache als türkisches Eigenthum bezeichnet werden kann, ausser wenn sie in Schwulst ausartet.

Man sieht also im Allgemeinen, dass Abhängigkeit vom Arabischen und Persischen das Hauptmerkmal aller türkischen Cultur ist. Dies schliesst jedoch nicht aus, dass es auch auf dem türkischen Culturegebiete Erscheinungen gibt, die mehr oder weniger unabhängig sind oder doch bei der sonstigen Abhängigkeit Einzelheiten aufweisen, die für die türkische Individualität charakteristisch und als solche als türkisches Eigenthum bezeichnet werden können. In der wissenschaftlichen Litteratur gilt dies namentlich von der Geschichtsschreibung, soweit die türkischen Chroniken diesen Namen verdienen, in der schönen Litteratur von einzelnen Erscheinungen auf dem Gebiete der Poësie.

Wenn man nämlich noch so ungünstig über die türkische Poësie urtheilt, zweierlei kann wenigstens den hervorragenden türkischen Dichtern nicht abgesprochen werden: schöne dichterische Begabung und gewandte Beherrschung der Form. Zu beiden gesellt sich hie und da, bei allem fremden Einflusse, der überall ohne Ausnahme deutlich genug hervortritt, auch wenigstens theilweise Selbständigkeit, die diese Producte der türkischen Geistesanlage auch wegen ihres Inhaltes bemerkenswert erscheinen lässt.

Was hier allgemein gesagt worden ist, gilt namentlich von

dem auch von der europäischen Kritik für den grössten türkischen Lyriker gehaltenen Bâkî (\* 1526 + 1599). Bâkî trat zur Zeit der höchsten Blüthe der türkischen Poësie unter Sultân Suleimân dem Gesetzgeber auf, einer Periode, die bis auf den heutigen Tag von den Türken für die classische Periode ihrer Litteratur anerkannt wird. Nichtsdestoweniger gelang es ihm bald mit seiner Poësie durchzudringen, derart, dass selbst die grössten Dichter seiner Zeit bereitwilligst seine Grösse anerkannten. Bâkî selbst vergleicht öfters seine Poësie mit der Zuhair's und Selmân's, und zwar als ihrer Poësie gleichkommend, und dieses Urtheil theilen auch sämmtliche türkische Dichterbiographen, die übereinstimmend Bâkî für den grössten türkischen Lyriker erklären. Freilich kann hier nur von einer relativen Überlegenheit die Rede sein, die Bâkî zwar für den relativ grössten türkischen Dichter erklärt, ohne ihm eine absolute Vortrefflichkeit zuzuerkennen. Von diesem relativen Standpunkte aus hat auch Hammer sein Urtheil über Bâkî's vorzügliches dichterisches Verdienst gefällt (S. XI der Vorrede zu seiner Übersetzung von Bâkî's Dîwân), wenn er nach seinen eigenen Worten „als Resultat jahrelanger Lesung und Mühe“ und „nachdem er nicht nur die classischen Biographien und Anthologien osmanischer Dichter durchgelesen, sondern auch die vorzüglichsten Dîwâne und Mesnewî selbst durchstudirt hatte“, zu dem Schlusse gelangt, dass Bâkî „unstreitig der grösste aller türkischer Lyriker [ist] und sie alle weit überragend an gereinigtem Geschmacke und edlem Ausdrücke, der einzige türkische lyrische Dichter vielleicht, der ganz in einer europaischen Sprache übersetzt zu werden verdient, wie Hafiz und Motenebbi, die Fürsten der persischen und arabischen Lyriker“. Dass sich jedoch auch in Bâkî's Poësie Manches findet, was über die Grenzen der türkischen Poësie hinausreichend den hervorragenden Dichtungen anderer Völker an die Seite tritt, beweist das gewiss competente Urtheil Fleischer's über Bâkî's „aufrichtig gefühltes und tief empfundenes“ Trauergedicht auf den Tod seines Gönners, Sultân Suleimân's des Gesetzgebers<sup>1)</sup>, nach welchem dieses Gedicht allein hinreichend ist, um daraus zu ersehen, ein wie

---

1) Siehe ZDMG., XLII, S. 574—586, wo dieses Gedicht in Text und Übersetzung vom Verfasser des vorliegenden Aufsatzes veröffentlicht ist.

grosser Dichter Bâkî gewesen sei. Und ein ähnliches Urtheil kann mehr oder weniger von den meisten der Bâkî'schen Kaşîden gefällt werden, welche bekanntlich nicht nur für Bâkî's Individualität, sondern auch seine Grösse als Dichter in erster Reihe massgebend sind, während seine Ğazele zu sehr in den ausgetretenen Fussstapfen der persischen Lyrik sich bewegen, obwohl man auch hier manch hübsches Gedicht findet.

Wenn also nach dem Gesagten Bâkî's Poësie geeignet ist, bereits vom culturgeschichtlichen Standpunkte aus unsere Aufmerksamkeit zu fesseln, wächst unser Interesse an derselben, wenn wir sie vom sprachlichen Standpunkte aus beurtheilen.

Der türkische Biograph Attâjî bemerkt in seiner Biographie des Bâkî, dass Bâkî auch im Gespräche ein feiner Wohlredner war und seine Worte „farbig und duftig“. Um so mehr gilt dies von seiner Poësie. Bâkî selbst nennt sich in einer seiner Kaşîden „einen Lanzenchwinger auf dem Kampfplatze des Reiches der Gedanken und des Ausdruckes“ <sup>1)</sup>, „einen Schlingenwerfer auf dem Tummelplatze der Wohlredenheit“ <sup>2)</sup>, der, wie es an einem andern Orte heisst „einzig in seiner Art in der Kunst des Wortes ist, mit dem kein Streit möglich ist“ <sup>3)</sup>. Und in einem andern Ğazel nennt er seine Worte „kostbare Perlen frischer Poësie auf einer feinen Perlenschnur der Gedanken“ <sup>4)</sup>. „Worte sind's nicht, Perlen und Edelsteine, wenn ich ein Gedicht mache“ <sup>5)</sup>, heisst es in einem Rubâ'î, und in einem andern spricht er vom Golde, welches „das Ehrenkleid seiner welterobernden Dichtung bildet“ <sup>6)</sup>. In einer Kaşîde spricht er von der „Leichtigkeit seiner Worte und Klarheit seiner Gedichte, die wie Wasser fliessen“ <sup>7)</sup>, ebenso wie er in einer andern „von der Meeresfluth seiner Poësie spricht, vor deren Perlen die Taucher sich verneigen“ <sup>8)</sup> u. s. w.

كَمَنْدَانْدَازِ مَيْدَانِ 2) نَبِيْرَهَبَايِ عَرَصَهٗ مُلْكِ مَعَانِي وَبَيَانِ 1)  
 سَلِكِ گَوْقَرِ 4) باقِي قَرِيْدِ قَسِي سَخْنَدَرِ نَزَاعِي قُو 3) بَلَاغَتِ  
 سَوَزِ دَكَلِ نُرِّ وَ كُهْرِ نَظْمِ اَنْسَمِ 5) مَعْنِي بَارِيكِ وَ نَظْمِ تَرِيْتِي  
 سَلَاسَتِ كَلِمَاتِمِ 7) خَلَعَتِ نَظْمِ جِهَانْگِيْرِي سَنَگِ اَلْتُوْنَلُوْدَرِ 6)  
 ... جَحْرِ نَظْمِ مَدَهٗ | سَوَزِمِ كُهْرِيْرَهٗ 8) صَغَايِ اَشْعَارِمِ | اَثَرِ صُو كِيْبِي  
 سَرِ فَرُو اِيْدَرِ غَوَاصِ

Auch türkische Kunstrichter spenden dem sprachlichen Ausdrucke Bâkî's uneingeschränktes Lob, indem sie Bâkî zu den Trefflichsten unter den Beredten zählen und ihn „die Vorrede des Diwânes der Vollkommenheit und den Index auf der Vorderseite der Schönheit der Rede“ ja „einen Zauberer im zierlichen Ausdrucke, das Anfangsgazel des Diwânes der Wohlredenheit und den königlichen Vers (das Sâh-Beit) des Sammelbuches der Beredtsamkeit“ nennen<sup>1)</sup> u. s. w., wie ihre bombastischen Ausdrücke dafür lauten. Und der Ausspruch eines türkischen Kunstrichters, nach welchem von einem vollkommenen Dichter neben Anderem Bâkî's Sprache verlangt wird (Hammer, Geschichte der osmanischen Dichtkunst, III, 16), beweist, dass wir es in diesen und ähnlichen Aussprüchen mit keinerlei Phrase zu thun haben. In der That ist Bâkî, was seinen sprachlichen Ausdruck anlangt, ein allgemein anerkannter Classiker der türkischen Sprache in Bezug auf Eleganz, Schwung, Einfachheit und verhältnissmässige Reinheit desselben. Seine Sprache ist es auch, welche mehr als der Inhalt seiner Pösie unser Interesse beansprucht. Und wenn Hammer Bâkî vielleicht den einzigen türkischen Dichter genannt hat, der verdient, ganz in eine europäische Sprache übersetzt zu werden, so nennen wir Bâkî einen von den wenigen türkischen Autoren, welcher in einer europäischen Ausgabe zu erscheinen verdient, vielleicht den einzigen neben dem Humâjûn-Nâme. Bei einem solchen Sachverhalte muss es gewiss befremden, dass eine solche Ausgabe, abgesehen von der Ausgabe vereinzelter Kaşîden und Gazele, weder im Occidente noch, so viel uns bekannt, im Oriente je unternommen worden ist. Zwar hat H. Schlehta von Wschehrd im J. 1853 in der Z D M G. eine Ausgabe von Bâkî's Diwân von Zwiedineck v. Südenhorst in Aussicht gestellt, die Ausgabe ist jedoch, wie es scheint, gänzlich unterblieben. Eine solche Ausgabe ist allerdings keine so leichte Sache, wie es vielleicht auf den ersten Blick scheinen könnte, und hervorragende Kenner des Türkischen, wie z. B. Hammer und Wickerhauser, haben bewiesen, Ersterer durch seine Übersetzung des Diwânes, Letzterer durch seine Ausgabe von 23 Gazelen von Bâkî in seiner Deutsch-türkischen Chrestomathie, S. 289—297, dass auch das Türkische

---

1) Z D M G., a. a. O., 567.





- Nro 13, V. 5: Wick.: سنبل طقمش gegen Metrum; Cod.:  
 سنبل طقمش ---ا-ص-.
- V. 7: Wick.: فرق ملكد» (Übersetzung: Glorie vom Engelshaupt); Cod.: فرق ملكد»  
 l. felekda.
- Nro 17, V. 1: Wick.: صنمه اقليم تند» gegen Metrum;  
 Cod.: صنمه اقليم تنه ---ص-ا-ص-.
- V. 3: Wick.: كورنن نجم gegen Metrum Cod.  
 كورنن انجم ---ص-ا-ص-.
- Nro 18, V. 1: شاه الند» يا مرصع ساغر صهباميدر (Üb.:  
 Oder in Händen des Schâhs Morgenweins  
 Kelch von Demant); Cod.: پامرصع: Pocal mit  
 Wein, am Fusse mit Juwelen verziert).
- V. 4: Wick.: زنجير gegen Metrum; Cod.:  
 زنجير لر.
- V. 4: Wick.: اور» لىق (Üb.: kurz zu sagen, die  
 Zeit horcht auf den Frühling allein); Cod.:  
 حاصلی اور» لىق وقتى.
- Nro 20 ist von Wickerhauser der letzte Vers des Gazels  
 in der Hs. weggelassen.
- Nro 21, V. 1: Wick.: اول جاننه gegen Metrum; Cod.:  
 اول جاننه ---ص-ا-ص-.
- Nro 22, V. 1 und 3: Wick.: اشته بن; Cod.: اشته سن.
- V. 6: Wick.: غمزسى غدار; Cod.: غمزسى تاتار.
- Nro 23, V. 9: Wick.: طوطى; Cod.: طوطى.

Man bemerkt in diesem Verzeichnisse wol einfache Verschreibungen oder leicht zu corrigirende Versehen, die bei Ausgabe eines Prosa-Textes belanglos wären; in einem Gedichte erweisen sie sich jedoch als Verstöße gegen die Gesetze der Metrik, die geeignet sind, in einzelnen Fällen auch falsche Übersetzung zu veranlassen. Als Beweis mögen folgende zwei Verse der Ausgabe Wickerhauser's mit seiner Übersetzung dienen:

Gazel Nro 7, V. 1, lautet bei Wickerhauser:

جمالک آفتابندن اولسر نور نه تابانه دوندى جام بلور





die türkischen Texte geschehen ist. Dieselben sind in den meisten Fällen nichts weiter als einfache Ausgaben von Handschriften, und selbst diese sind, wie das angeführte Beispiel zeigt, oft nicht genau wiedergegeben. Man ist eben gewohnt, türkische Texte vom Standpunkte einer lebenden Sprache aus herauszugeben und sie nur auf ihre inhaltliche und grammatische Richtigkeit hin zu prüfen, wobei es zwischen prosaischen und poetischen Texten fast keinen Unterschied giebt. Von der bekannten Akribie der arabischen Dichterausgaben findet man hier keine Spur, obwohl sie bei der Versetzung des Türkischen mit arabischen und persischen Elementen sowie bei dem Umstande, dass es zu türkischen Dichtern keine Commentare giebt, wie wir solchen bei den meisten arabischen und den hervorragendsten persischen Dichtern begegnen, wenigstens ebenso geboten erscheint, wie im Arabischen. Diese Art von Ausgaben ist so allgemein geworden, dass selbst Männer, welche, wie z. B. Wickerhauser, über türkische Metrik schrieben, nicht anders verfahren.

Und doch kann man sich eine genaue Dichterausgabe ohne Beachtung der metrischen Seite derselben gar nicht denken. Denn dieselbe ist nicht nur für die äussere Gestalt des Textes, sondern, wie man sich überall leicht überzeugen kann, in einzelnen Fällen auch für den Inhalt von grösstem Interesse. Zwar ist die türkische Metrik bei Weitem nicht so geregelt, wie ihr Vorbild, die persische, indem bekanntlich den Gesetzen der türkischen Aussprache gegenüber, nach welchen offene Silben lang, geschlossene mit Ausnahme weniger Endsilben kurz zu sprechen sind, für dieselbe die Grundsätze der Quantität in Anwendung kommen, jedoch so, dass sämtliche offene Silben je nach Bedarf kurz oder lang gemessen werden können. Daraus ergibt sich nun vielfach Unsicherheit im Auffinden des Metrums, welches öfters erst durch Vergleichen einzelner Verse desselben Gedichtes mit Sicherheit erschlossen wird. So erklärt es sich auch, dass ein so hervorragender Orientalist wie Hammer bei Angabe des Metrums so oft fehlging. Doch ist auch diese Schwierigkeit bei den vielen arabischen und persischen Elementen im Türkischen, die ihre ursprüngliche Quantität auch hier beibehalten, bei Weitem nicht so gross, wie man aus dem Gesagten schliessen könnte. In dieser Hinsicht ist es eben leichter, türkische Verse zu finden, welche mit Ausnahme des

Verbum finitum sämmtlich aus fremdem Sprachmaterial bestehen, wie z. B. folgender Anfang einer Bâkîschen Kaşide:

هَنَگَامِ شَبِّ كِه كُنْکَرَهٗ قَصْرِ اَسْمَانِ  
 زَيْنِ اَوْلَمَشِيدِي شُعْلَهٗ لَنُوبِ شَمْعِ اَخْتَرَانِ

als rein türkische Verse, wie z. B. der erste Halbvers des folgenden Beits:

نَه بِلَسُونَلَرِ قَرَاثُوْدَهٗ اَنَكِّي كُوْرُ قِيْدُوْعِنِ الرَّ  
 كَاَجَهٗ خَالِ رُخْطَلَهٗ بَحْتِ اِچُونِ كَلِمِشِ مَكْرِ كُوْکَبِ

Mit der Metrik geht Hand in Hand die Vocalisation des Textes. Dieselbe ist wohl im Türkischen im Ganzen ungebräuchlich, namentlich in modernen türkischen Drucken. Aber die Handschriften bieten sie sehr oft, und zwar nicht nur bei den arabischen und persischen Bestandtheilen türkischer Texte, sondern auch bei türkischen Wörtern und Formen, vielfach auch dort, wo die richtige Lesung bereits durch die sogenannten Vocalbuchstaben hinreichend gesichert ist. Einige Handschriften bieten in dieser Hinsicht mehr, andere weniger, je nachdem es dem Schreiber gefiel oder gerathen schien. Etwas von der Vocalisation findet man aber fast überall. Die Art und Weise der Vocalisation weicht bei einzelnen Copisten in einzelnen Fällen ebenso wie die Orthographie selbst nicht unbedeutend ab, und es wäre vielleicht ein interessanter Beitrag zur türkischen Orthographie, namentlich ältere Handschriften nach dieser Seite hin zu prüfen. Am allerwenigsten sind dabei die türkischen Copisten consequent, vielfach kommen auch wahre Monstra von Vocalisationen vor <sup>1)</sup>. So weit dieser Umstand dem schwankenden Charakter der türkischen Orthographie zuzuschreiben ist, lässt sich bei einiger Regelung der Orthographie (diese muss aber immer handschriftlich belegt sein), namentlich aber bei consequenter Durchführung einer und derselben Schreibweise, auch für die Vocalisation leicht Abhilfe finden. Übrigens kann eben dieses Schwanken der Orthographie zum Theil der türkischen Metrik zugute kommen, indem bei den sogenannten Vocalbuchstaben ihre Setzung den

1) Über das Nähere s. meinen Aufsatz in ZDMG., XLII, 102 u. fig., wo auch Beispiele zu finden sind.

langen Vokal, ihre Nichtsetzung aber den kurzen bezeichnen kann, da, nach dem oben Gesagten, offene Silben nach Bedarf kurz oder lang gemessen werden können. Ansätze dieser Anwendung von Vocalbuchstaben lassen sich handschriftlich belegen; es ist jedoch schwer zu entscheiden, ob sie von den Schreibern auch beabsichtigt waren (z. B. سَنَّا (sana, dir) für ٠٠; سَا = ٠٠; سَائِه = ٠٠ u. s. w. Einzelne Widersprüche der Aussprache und Vocalisation einerseits, der Orthographie andererseits, werden wohl kaum je zu beseitigen sein; am wenigsten darf es ein abendländischer Gelehrter zu thun wagen. Hier muss man sich damit vertrösten, dass türkische Handschriften ohne Ausnahme so schreiben, z. B. اُولْدَى (oldu, ein ' vor ى). Die folgende Ausgabe von neun (von Hammer übersetzten) Kaşîden Bâkî's nach 1 Leipziger, 2 Münchener und 4 Wiener Handschriften möge ein Versuch sein, einen türkischen classischen Dichter nach Art der arabischen Dichterausgaben herauszugeben.

---

N<sup>ro</sup> 1. نَر مَدِحِ سُلْطَانِ سُلَيْمَانَ خَانَ عَلَيْهِ الرَّحْمَةُ وَالرِّضْوَانُ

مُضَارِع : ---۱۵---۱۵۱۵۱۵۱۵۱۵۱۵---

- 1 هَنَكَامِ شَبِّ كِه كُنْكَرَهٗ (۱) قَصْرِ آسْمَانِ  
زَيْنِ اَوْلَمَشِيدِي شُعْلَهٗ لَنُوبِ شَمْعِ اَخْتِرَانِ
- 2 خَيْلِ كَوَاكِبِ اِيچَرَهٗ يَنُوبِ مَشْعَلِ قَمَرِ  
صَاحِبِ سَنَادَهٗ رُوشَنِ اَيْدِي رَاهِ كَهْكَشَانِ
- 3 دَسَمَتِ اَوْرُمَشِيدِي كَلِكِ شَهَابَهٗ دَبِيرِ چَرخِ  
طُغْرَانُويسِ حُكْمِ خُدَاوَنْدِ اِنْسُ وَجَانِ
- 4 بَزْمِ فَلَكَدَهٗ اَوْرُمَشِيدِي زُهْرَهٗ سَازَهٗ چَنَكِ (۲)  
عَيْشِ وَصَفَادَهٗ حُرْمِ وَخَنْدَانِ وَشَادَمَانِ
- 5 بُو چَرخِ چَنْبَرِيدَهٗ طُوْتُوْبِ دَوْرِ اَصُولِي  
(۳) دَفَاكِ مَهْرِ قَلِمَشِيدِي چَهْرَهٗ سَنِ نَهَانِ
- 6 بَرِ تَيْغِ زَرْنَشَانِيلَهٗ كَبْرَمَشِيدِي عَرَصَهٗ يَهٗ  
شَمَشِيرَبَارِ مَعْرَكَهٗ صَاحِبِ آسْمَانِ
- 7 تَدْبِيرِ مُعْظَمَاتِ اُمُورِ جِهَانِ اِچُونِ  
يَاقَمَشِيدِي شَمْعِ (۴) فِكْرَتِي بَرَجِيْسِ نَكْتَهٗ دَانِ

- 8 بَالَايِ چَرِخِ هَفْتَمَه كَيَوَانِ كُهَنَه سَالِ  
 اوتورمُشيدِي نَيْتَه كِه هِنْدُوِي پِيَلْبَانِ  
 9 آيَا بُو زَيْبُ و زَيْنَتِ (5) عَالَمِ نَدَرِ دِيُو  
 عِبْرَتِ كُو زَيْلَه نَاطِرُ اِيَكُنِ دَهْرَه نَاكِهَانِ  
 10 اَطْرَافَه صَالِدِي شَعَشَعَسِنِ كُوشَه كُوشَه مِهْرُ  
 اُولْدِي اَفْقَدَه مِهْرِ سُلَيْمَانِ كِيِي عَيَانِ  
 11 قِيلْدِي بُو حَالِي دِيْدَه عِبْرَتِ مُشَاهَدَه  
 طُوِيْدِي بُو سَرِي عَاقِبَتِ اَلَامِرِ كُوشِ جَانِ  
 12 كِيِمِ بُو نِظَامِي (6) وَيِرْمِدِي عَالَمِ سَرَايِنَه  
 اَلَا كِه يَمِنِ (7) دَوْلَتِ شَاهِ جِهَانِ سَتَانِ  
 13 بَالَانِشِيِنِ مَسْنَدِ شَاهَانِ تَاجِدَارِ  
 (8) وَالْاَنْشَانِ مَعْرَكَه عَرَضَه كِيَانِ  
 14 (9) سُلْطَانِ شَرْقِ و غَرْبِ و شَهِنشَاهِ بَاحْرُ و بَرِ  
 دَارَايِ دَهْرِ شَاهِ سُلَيْمَانِ كَامِرَانِ  
 15 اَوْلِ شَهْسُوَارِ مَمْلَكَتِ عَدْلُ و (10) دَادِ كِيِمِ  
 اَتِي اُو كُنَجَه اُولْسَه (11) رَا خُسْرَوَانِ رَوَانِ  
 16 سَرَكَشَلِكِ اَتْدِي اَمْرِنَه بَكُوزَرِ (12) پِلَنَكِ چَرِخِ  
 زَنْجِيِرَه كَتُوْرُوِي (13) اَتِي كَهَكَشَانِ كَشَانِ

شاه دولت 7) .ويردی das Metrum و Falsch 6) .دُنْيَا 5)  
 زبر و بحر 9) g. M. وَالْاَنْشَانِ عَرَضَه مَعْرَكَه كِيَانِ 8) gegen M.  
 چمَشِيدِ عَيْشِ و عِشْرَتِ و دَارَايِ دَانِ كَرِ  
 كَسْرِي عَدْلُ و رَافَتِ و اِسْكَنْدَرِ زَمَانِ  
 يَنَه 13) .دَبِيرِ 12) .روان 11) .دَادِ اُو كِيِمِ 10)

- 17 صَاحِبٌ وَجُودٍ مَمْلُوكَتِ (14) لُطْفٍ وَ (15) جُودٍ أَوْ كَيْمٍ  
 (16) مَبْدُولِ خَوَانٍ نَعْمَتِنَهْ جُمْلَهْ بَعْرُ وَ كَانِ  
 18 مُشْتَانِ بُيُءِ خُلِقْنَهْ عَطَّارِ نَوْبَهَارِ  
 مُحْتَاچِ نَسْتِ هِمَّتِنَهْ خَوَاجَهْ خِزَّانِ  
 19 دُورْگَدَهْ كِمْسَهْ (17) جُورِ سَتْمَكْرَدَنِ (18) اَكْلَمَزِ  
 بِي شَرَعِ اِيْدَرِ اِيْدَرَسَهْ اَكْرُ چَنَكُ وَ نَى فِغَانِ  
 20 عَدْلِكُ قَتْنَدَهْ جُورُ وَ سَتْمِ دَاذِ كَيْفَبَادِ  
 (19) خَشْمِكُ يِنِنَدَهْ لُطْفِ وَ كَرَمِ قَهْرِ قَهْرَمَانِ  
 21 (20) لَهْرِنَدَهْ كُورَسَهْ خَوْشَكَبَلَهْ تَبِ طُوتَارِ صَنُورِ  
 بَاغَلَرِ شَهَابِ گَرْدَنِ گَرْدُونَهْ رِيَسْمَانِ  
 22 تِيغِكُ عَدَمِ دِيَارِنَهْ رُوشَنِ طَرِيْقَدَرِ  
 اَعْدَايِ دِيْنِي طُورْمَهْ قَلْجَدَنِ كَچُورِ هَمَانِ  
 23 دَرِيَامَتَالِ (21) عَسْكَرِكُ (22) اچَرَهْ عِلْمَلِرِكُ  
 فَتْحِ وَ ظَفَرِ (23) سَفِيْنَهْ سِيْدَرِ اچِدِي بَادْبَانِ  
 24 (24) مَنقَارَنَهْ دِلِرَسَهْ اَلُورِ چَرخِي دَانَهْوَارِ  
 عَنقَبَايِ قَنَافِ قَدِرَكَهْ بَرِ طَعْمَهْ دَرِ جِهَانِ  
 25 چُوكَانِ اُورُوپُدَرِ اَكَهْ اَزَلِ نَسْتِ هِمَّتِكُ  
 اُولَدَمِ بُوْنَمِ دُرُرِ كِهْ دُونَرِ گُويِ اَسْمَانِ  
 26 بَاغِ ثَنَا وَ كُشَشِي مَدْحَكُدَهْ مُرْعِ دَلِ  
 بُوْ نَظْمِ رُوْحِ بَخْشِي (25) اِيْدَرِ صُوْ كِيْبِي (26) رَوَانِ

مَبْدُولِ خَوَانِ لُطْفَنَهْ مَحْصُولِ بَعْرُ (16). جُودِ كَيْمِ (15). وَ لُطْفِ (14).  
 20) Fehlt. چَشْمِكُ (19). اَعْلَمَزِ (18). چَرخِ (17). وَ كَانِ  
 in einigen Cod. 21) لَشْكِرِكُ. 22) اِيچِنْدَهْ g. M. 23) سَفِيْنَهْ سِيْنَهْ.  
 24) هَمَانِ. 26) اوقور. 25) مَنقَارَنَهْ دِلِرَسَهْ اُولُورِ چَرخِ دَانَهْوَارِ (24).

- 27 جَانٌ (27) اَوْلَمْسِيْدِي اَوْلُ (28) دَهْنُ اَي شُوخِ دُنِسْتَانِ  
 نيچون (29) اَوْلُوْرْدِي (30) جَانِ كِي يَا دِيْدَهْتَن نِهَانِ  
 28 رُخْسَارِي اُوْرزَه (31) صَدَجَلَرِي اَوْلْمَشْ كِرِه كِرِه  
 گُوِيَا حَجَاْرَه بَغْلَدَلَرِ شَامِيَانِ مِيَانِ  
 29 كُوْرْسُونِ نِهَالِ سَرُو (32) وَ صَنْوَبَرِ خِرَامِي  
 (33) اَيْرِقِ چَمَنْدَه بَسَلْمَه سُونِ بَلْغَبَانِ بَانِ  
 30 لَعَلِكِي خِيَالِي حَقَه خَاْطِرْدَه وَاْرَايَكَنْ  
 (31) يَافُوْتِ نَابَه اَوْلْمَشِيْدِي مَكَانِ مَكَانِ كَانِ  
 31 قَلْدِي سَاجُوْنِ (35) خَدَكَه قَرَشُو كُدِ وَ سَمَنْ  
 اَنْدِي قِيَامِ قَامَتَكَه سَرُو بُوْسْتَانِ  
 32 طُوْتْدِي جِهَانِي پِرْتُو خُسَنِكِي كُنَشِ كِيِي  
 طُوْتْدِي صَدَايِ عِشَقَه كَاخِ كُنِ قَدَانِ  
 33 اَفْلَاكَه چِرْقِدِي وُتُوْكَه عَرَضَه زَمِيْنِ  
 اَنْدِي زَمِيْنَه غَلْغَلَه اَسْمَانِيَانِ  
 34 بَلَقِ صِفَتِ نَه بَلْبَلِ رَنَكِيْنِ (36) اَدَاكَلَه  
 نَه اَوْلَه طَلْعَتِكِي كِي فَرُخَنْدَه كَلِسْتَانِ  
 35 حُسَنِكِي كَلِيْلَه بَاغِ جِهَانِ كَلَشِي اَرَمِ  
 هَرِ سُو هَوَارُ بَلْبَلِ (37) وَ صَدِ كُوْتَه دَاْسْتَانِ  
 36 دَرْگَاهِ حَقَه يُوْرزِ طُوْتَه لِمِ (38) بَرِ مَرِيْدِ اَوْلَا  
 جَاهِ وَ (39) جَلَالِ سَلْطَنَتِ وَ بَاخْتِ جَاوِدَانِ

يَا دِيْدَه جَانِ كِيِي (30). اَوْلَا يِدِي (29). اَكْر (28). اَوْلْمَشِيْدِي (27).  
 اَوْلْمَشِيْدِي (34). اَيْدِك (33). و. Fehlt (32). طُرَه لَر (31). g. M. نِهَانِ  
 و. Fehlt (37). اَدَاكَلَه (36). خَدَكِي (35). عِشَقِ اَلْنَه كَارُوَانِ رُوَانِ  
 جَلَالِ وَ سَلْطَنَتِ (39). بَرِ فَرِيْدِ اَوْلَا (38).



37 تَا شَمْعِ (40) أَفْتَابِ (41) جِهَانْتَابِ (42) صُبْحَدَمِ  
 (43) دَوْرٍ أَفْقَدَهُ وَضَعِ أَيَّدَهُ بِرِ سِيمِ شَمْعَدَانِ (44)  
 38 شَمْعِ يَبْقَائِي بَادِ قَتَادِنِ (45) نِگَاهِ أَيَّدَهُ  
 دَامَانِ عَمُونُ وَ (46) عَصَمَتِ دَارْتَدَّ جِهَانِ  
 39 بَزْمَكُدَّه بَخْتِ سَاقِي وَ أَقْبَالِ هَمْنَشِينِ  
 جَامِ سِيَهْرِ سَاغِرِ (47) پُولَادِ زَرِنَشَانِ

40) مَاغْتَابِ. 41) جِهَانْتَابِه. 42) صُبْحَه دَك. 43) دَوْرَانِ.

44) Das ganze Distichon fehlt in einigen Cod. 45) آمِينِ. 46) عَصَمَتِ وَ.

47) پُولَادِ وَ.

Siehe: Bâkî's, des grössten türkischen Lyrikers,  
 Diwan, Zum erstenmale ganz verdeutscht  
 von J. v. Hammer, S. 3—6.

N<sup>ro</sup> 2. دَر مَدْحِ سُلْطَانِ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ الرَّحْمَةُ وَالرَّضْوَانُ

رَمَل: ---|---|---|---|---|---|---|

1 اِنْدِي شَهْرِي شَرَفِ مَقْدَمِ سُلْطَانِ جِهَانِ  
 رَشَكِ بِلَاغِ اِرْمِ وَ غَيْرَتِ كَلْزَارِ جِنَانِ  
 2 شَادَمَانِ اَوْلْدِي بُو كُونِ دَوْرِ كُهْنِ سَالِ يَنَه  
 وَصَلَتِ يُوْسُفِكِه نِيْتَه كِه پِيرِ كَنْعَانِ

- 3 رُشْنُ أَوْلَدِي أَجْلُوبٌ دِيدَهُ يَعْقُوبُ أَمَلٌ  
 دَمِيدٌ مَنِيْلٌ عِشْرَتٌ أَوْلَهُ بَيْتٌ (1) الْأَحْزَانُ
- 4 أَوْلُ زَمَانٍ أَيْدِي كِه بِيكِي (2) نَازِلَه طَاوُسِ نِشَاطُ  
 أَيْدِه صَاحِنِ حَرَمِ بَاغِ جِهَانِدِه جَوَلَانُ
- 5 مَهْجَه رَايَتِ مَنَصُورِ جِهَانِ أَفْرُوزِي  
 مَطْلَعِ صُبْحِ (3) ظَفَرْدَنِ يَنَه أَوْلَدِي تَابَانُ
- 6 أَوْمَرِزِ كَمِ بُولِنَه كَعَبَه مَقْصُودَه وَصُولُ  
 كَچِدِي چُونِ دَوْنِتَلَه يِرْلُو يِرِينَه أَرْكَانُ
- 7 دَوْلَتِ أَقْبَالُ (4) قَلُوبُ أَيْلَدِي طَاعِ يَارِي  
 حَاصِلِي أَوْسْتَمِزَه دُونْدِي سِپَهَرِ كَرْدَانُ
- 8 نِيچَه تَمِ (5) دَرْدَنَه دَمِيسْتَه قَالُوبُ غُنْجَه صِفَتُ  
 بَغْرِمِزِ دَلْمِشِيدِي (6) خَنَاجِرِ خَارِ هِجْرَانُ
- 9 حَمْدِ لَيْلَه كِه وَصَالِ شَهِ فَرْحَنْدَه خِصَالُ  
 قَلْبِمِزِ أَچِدِي يَنَه نَيْتَه كِه (7) وَرْدِ خُنْدَانُ
- 10 كُھَرِگَانِ كَرَمِ نَقْدِ حَيَاتِ عَالَمِ  
 رُوخْدَرِ جِسْمِي جِهَانِ مُلْكَتِنَه حُكْمِ رَوَانُ
- 11 حَافِظِ دِينِ قَوِي حَامِي شَرَعِ نَبَوِي  
 طَايِعِ أَمْرِ خُذَا تَابِعِ نَصِ قُرْآنِ
- 12 خُسْرُو جَمِ عَظَمَتِ دَاوَرِ خَاقَانِ سَطُوتِ  
 بَلَكِه أَكْ كَمِ قَوْلِي جَمِ عَبْدِ حَقِيرِي خَاقَانِ
- 13 دَاوَرِ دَوَرِ زَمَانِ شَاهِ سُلَيْمَانِ (8) أَوْلُ كِيمِ  
 يُوَزِ سُرُورِ پَايِ سَمَنْدِينَه مُلُوكِ دَوَرَانِ

1) Oder <sup>o Foc</sup> الْأَحْزَانُ. 2) شَوْقَلَه. 3) صَفَادَن. 4) وَيَبْرُوبُ.  
 5) دَرْدَلِي. 6) مَاحِنَتِ. 7) پِيسِرِ كَنْعَانُ. 8) جِهَانُ.

- 14 شاهِ جَمَشِيدِ (9) حَشَمِ خُسْرُو (10) خُورْشِيدِ عَلمَ  
 (11) سَرِ سَرْدَارِ سَرَأْفَرَازِ سَلَاطِينِ (12) جِهَانِ  
 15 خَاكِ رَاهِي گَهَرِ تَاجِ سَلَاطِينِ (13) زَمَانِ  
 اَيَغِي طُيْرَغِيدِرِ سَرْمَهٗ عَيْنِ اَعْيَانِ  
 16 تَاچْدَارَانِ جِهَانِ سَايَهْ نَشِينِ عَلمِي  
 سَرَقَرَاژَانِ مَمَالِكِ يُولْنَهٗ سَرَبَاژَانِ  
 17 گَهَرِ (14) تَاچِي ضِيَا سَيْلَهٗ مَمَالِكِ رُوشَنِ  
 خَنَاجِرِ عَدْلِي جَلَا سَيْلَهٗ جِهَانِ پُرِ نَمَعَانِ (15)  
 18 حَرَمِ قَدِرْتَهٗ بَرِ كُنْبِدِ زَرَكَارِ قَلَكِ  
 اَكْدَهٗ بَرِ طَاقِ مَرْعِ كَمَرِ كَا فِكْشَانِ  
 19 آتَشِ شَعْلَهٗ شَمْشِيرِ جِهَانْتَا بِنْدَنِ  
 كُفْرِ وِ الْاِحَادِ كُنْبْ خَانَهٗ سِي اُولْدِي سُوْرَاژَانِ  
 20 تَاچْدَارَا بَاشِنَهٗ (16) دَارِ اُولَهٗ تَاجِ دَارَا  
 خَدْمَتِ خَاكِ دَرَكِ بِلْمَرْيَسَهٗ رِفْعَتِ شَانِ  
 21 قَلَكِ سَلْطَنَتِكُ سَبْعَهٗ سَيَارَهٗ سِيدِرِ  
 كَامْ كَارَا اَوْ يَدِي سَرِ عَلمِ نُوْرَأْفَشَانِ  
 22 اَيْلِدِي لَشْكَرِ مَنصُورُكُ اَوْ بِيْرَأَقْلِرَهٗ  
 وَايِي نَصْرَتِ وِ دَشْتِ طَقْرِي لَالَهٗ سَتَانِ  
 23 غَايِلِرِ پَايِي سَمْنَدِيْنِ يَنَهٗ جِنَالِدِيلِرِ  
 خُونِ اَعْدَايِي اَوْ دَمِ (17) كَايِلِدِيلِرِ سَيْلِ رَوَانِ

9) خشم. 10) اَفْلِيمِ. 11) سَرُ وِ سَرْدَارِ. 12) زَمَانِ.  
 13) جِهَانِ. 14) تَاجِ. 15) Der Doppelvers steht in einigen Handschriften hinter dem 19. V. 16) تَنَكِّي. 17) كَمِ اَيْلِدِيلِرِ gegen M.

- 24 طُوبَىٰ اِيْدُوْبٍ (18) كَلَّهَ لَبْرَى عَرَصَدَه تَبِيْعَتِ (19) هَرَّ تَمَّ  
 نَشْمَن دِيْنِي بُو اَسْلُوْبَه قَلُوْر سَرَكَرْدَانُ  
 25 سِرِّ (20) اَعْدَايِي بُوِيَاْر قَاَنَه دَمَانَمَّ (21) قَلْدَجِكُ  
 اَنْلَرَه خَلْفَ اَنْجِيْچِرُوْنُ دَدِيْلَرُ سَرْخَسِرَانُ  
 26 لُطْفَ حَقِيْلَه بُوْكُوْنُ اَوْلْدِي اَيَا كَانِ كَرَمُ  
 بَرِ نَجَّه قَضَلِ سَنَكُ شَانِ شَرِيْفَكُدَه عِيَانُ (22)  
 27 سَاَكَه كِسْرِي يِي عَدَاَنْتَدَه مُعَاْدِلُ طُوْتَسَمُ  
 فَضْلَه دِرِ سَنْدَه اَوْلَانُ (23) دَوَلْتُ وِ دِيْنُ وِ اِيْمَانُ  
 28 عَدْلُ وِ دَادِ عُمَرُ وِ صِدْقُ وِ صَفَايِي صَدِيْقُ  
 عِلْمُ وِ عِرْفَانِ عَلِي حِلْمُ وِ حَيَايِي عُثْمَانُ  
 29 رَوْضَه دِيْنُ وِ (24) چَمَنْزَارِ شَرِيْعَتِ اَوْلِي  
 (25) مَطَرُ لُطْفُكُلَه مُلْكَتِ رُوْمِ اَبَادَانُ  
 30 مَنَزِلُ زَنْدَقِيْهُ وِ مَاجْمَعِ الْاَحَادِ اَوْلِي  
 صَرْصَرُ قَهْرِكُلَه خَطَه اِيْرَانِ وِ بِيْرَانُ  
 31 مَحو اَوْلِيْدَرُ سِرِّ شَشِيْرِ جِهَانِكِيْرِكُلَه  
 لَوْحِ عَالَمَدَه اَوْلَانِ نَقْشِ (26) صَلَالُ وِ طُغْيَانُ  
 32 خَلْفَ رَاْحَتَدَه سَاْحَابِ كَرَمَكُ فَيَضَنْدَنْ  
 بَلِي اُوِيَاْحُو كَتُوْرُوْرُ طَبْعَه هَوَايِي بَارَانُ

تَبِيْعَتِ (21). اَعْدَايِي (20). دَايِمُ?; مَرْدَمُ (19). كَلَّهَ لَبْرِيْنِ (18).

22) Andere Wortfolge: بَرِ نَجَّه سَنَكِ فَضَلِ شَانِ شَرِيْفَكُدَه عِيَانُ, wo das سَنَكِ der ersten Lesart das pers. سَنَكِ im Sinne von „Gewicht“ also: -was für eine gewichtige (wertvolle) Virtuosität. 23) دَوَلْتِ دِيْنِ. Der Doppelvers, der in

einigen Hs. fehlt, steht in anderen nach V. 28. 24) چَمَنْزَارَه. 25) مَطَهَرُ.

26) Falsch صَلَالِي.

- 33 بَارَكَ اللهُ زَهَى يَادِشَهْ عَادِلْ كَمْ  
شَرْفَدَنْ غَرَبَهْ دَكِينْ بُولْدَى جِهَانْ أَمَنْ وَ أَمَانْ
- 34 لَوْحَشْ أَلَلُّهُ زَهَى سَلْطَنَتْ قَاهِرَهْ كَمْ  
(27) قَاوَدَنْ قَافَهْ جِهَانْ جُمْلَهْ مُطِيعْ قَرْمَانْ
- 35 عَرَصَهْ مَدْحْ وَ تَنَائِكْ بُولِيمَزْ (28) پَيَايَنْ  
پِيَكْ آنديشَهْ آغَرْ بِيَكْ يِلْ أُولُورْسَهْ پُويَانْ
- 36 أَوْلْدَى (29) وَصَفْ سَاخِنْ أَرَاكِيْلَهْ شَعْرْ بَاقَى  
رُئِعَتْ پَيَايَهْ هَمْسَايَهْ نَظْمْ سَلْمَانْ
- 37 اِبْرِدَى سَلْمَانَهْ سُرُزَى (30) شَعْرَى كَمَالَنْ بُولْدَى  
لُطْفَكَهْ قَالْدَى آيَا خُسْرُو صَاحِبْ دِيوَانْ
- 38 بَاخِرْ نَظْمْ اِجْرَهْ بُوَكُونْ دَرِ كَرَانْمَايَهْ اِيَكَنْ  
خَاكْ نَنْتَدَهْ قَالُوپِدَرْ نَنْتَهْ كَمْ كَوْهَرِ كَانْ
- 39 خَاكِدَنْ قَالِدِرْ آيَا دَاوِرْ دِيَنْ پَرُورْ كَمْ  
نُسَاخَهْ دَرِ جُمْلَهْ سَرَاپَايْ حَدِيثْ وَ قُرْآنْ
- 40 هَرْ سَاخِرْ تَاكِهْ نَاجُومْ أَوْزَرَهْ نِيَامْ شَبْدَنْ  
چِيَقْرَهْ تِيغْ جِهَانْ كِيَرِنَى مِهْرْ رَخْشَانْ
- 41 قِيَلِجَكْ أَوْسْتَنْ أَوْلَا نِيْتَهْ كَهْ تِيغْ خُورُشِيدْ  
سَايَهْ سَلْطَنَتَكَدَهْ أَوْلَا أَسُودَهْ جِهَانْ

شَعْرْ (30) مَدْحْ. (29) پَيَايَنْ (28) بَاشْدَنْ بَاشَهْ (27)

## در مدح سلطان سلیم 3. Nro

هج : ---|---|---|---|

- 1 بِحَمْدِ اللَّهِ شَرَفٌ بُودِي يَنْهَ مُلْكُ (1) سَلِيمَانِي  
 جُلُوسِ اَنْدِي سَعَادَتُ (2) تَخْتِنَه اسْكَندَرِ قَانِي  
 2 طُوعُوبُ كُونِ كَيْبِي زَرِينِ تَاجِلَه نَرْجِ سَعَادَتَدَنْ  
 يَتَشَدِي شَرْفَدَنْ غَرْبَه ضِيَايِ (3) عَدَلُ وَاِحْسَانِي  
 3 (4) بَشَارَتَلَه زَمِينَه اَسْمَانِكُ كُورَلَرِي اَيَدِي  
 جِهَانِي رُوشَنِ اَنْدِي پَرْتُو اَنْوَارِ يَزْدَانِي (5)  
 4 پَرِي كُورَدَنْ (6) نَهَانِ اَوْلَمَقِ نَه مُمَكِنْدَرِ زَمَانْدَه  
 جِهَانِي شُوبِلَه نُورَانِي قَلُوبِدَرِ زُويِ رَحْشَانِي  
 5 مَتَاعِ مَعْرِفَتِ كَلْدِي رَوَاجِنِ بُودُغِي دَمَلَرِ  
 زَرَفَشَانِ اَيْلَسُونِ نَرْكَسَلَرِ اُورَاقِ كَلَسْتَانِي  
 6 (7) يَرَارِ اُويَاخُو يوزِينِ كُورَسُونِ فَلَكَدَه دِيدَه اَنْجَمِ  
 كِه چَشْمِ بَاحْتِ بِيَدَارِي يَتَرِ (8) دَهْرُكُ نَكِهَانِي  
 7 خُدَاوَنَدِ جِهَانِ سُلْطَانِ عَادِلُ (9) شَاهِ دَرِيَادِلُ  
 سَرَفَرَازِ وَا سَرِبَرَاوَرِزِ تَاجِ (10) وَا تَاخْتِ سُلْطَانِي  
 8 پِنَاهِ دِيْنِ وَا دَوْلَتِ پَادِشَاهِ اَسْمَانِ رَفَعَتِ  
 جَنَابِ شَهِ سَلِيمِ بِنِ سَلِيمَانِ (11) خَانِ عُمْتَانِي

1) سَلِيمَانِ. 2) مُلْكَنَه. 3) عَدَلِ. 4) بَشَارَتَلَرِ. 5) Der

ganze Doppelvers kommt auch vor V. 2. 6) اَيْرَاغِ. 7) هَوَارِ. 8) چَرَخِكِ.

9) شاه steht vor عادل g. M. 10) و fehlt. 11) شاه.

- 9 شهنشاه همایون ضائع و فرخنده<sup>(12)</sup> اختر دیر  
 (13) جهان سلطنتده اول سعادت تختنگ خانای  
 10 انده حضرت (14) داودگ آندر که موم اولدی  
 ضیابخش اولسه آفاته نوله شمشیر برانی  
 11 صو کیمی نار (15) قهرندن آریر بر نده روین تن  
 (16) طوقنسه شعله (17) شمشیری نرم ایلر نریمانی  
 12 اینر سیف اینی کیمی سر اعدایه شمشیری  
 حدیث تیغ پولادین نیجه شرح ایده گرمانی<sup>(18)</sup>  
 13 علوگر دیر دخان ایچره کورینن تیغور گویا  
 ندم گرد سپاهی رزمگاهی قیلسه طلمانی  
 14 ایدرلر رهنمالقلر عدم ملکینه اعدایه  
 غزاتنگ آللرنده نیزه لر شمع شبستانای  
 15 مثلث کوسترر دایم تماشا ایلسنگ آله  
 مگر کیم پیاره الماسدر جام درخشانی  
 16 خداوندا سن اول چاپکسور (19) ملک دولتسن  
 که (20) رخس همتنگ اول قدمده آلدی میدانی  
 17 سمندروش سمندگ یانر اود ایچره اتر کندین  
 صو کیمی آقیدر دوکسه (21) شرار نعلی سندانای  
 18 فلکر فرقته باصدی قدم دورگده فضل اهلی  
 نچه پامال ایده نئیای فانی اهل عرفانی

قهرگدن (15) داود که آندر (14) جهات (13) طلعندر (12)

شمشیر (17) g. M. طوقنه (16) In einigen Hs. fehlt der ganze

شمشیر (17) g. M. طوقنه (16) Doppelvers. (19) ملک و ملتسن (20) رخسنگ حاصلی (21) شراری

- 19 كَفْ جُودُكَ كَرَمَلِرْ كِمَ قَلْبِدْرُ أَهْلَ عِرْفَانَه  
 اُولُ احْسَانِي (22) كُلْ نَسْرِيَه قِيَلْمَزْ اَبِرْ نِيَسَانِي  
 20 سَخَا رَسِيْنَدَه حَدْنَدَنْ تَجَاوَزْ اَيْلَمَزْ (23) دَرِيَا  
 كَفْ جُودُكَ طَشْرَعْتَمَزْ (24) كَرَمَ وَقِنْدَه (25) عَمَانِي  
 21 پَرِيْشَانِ اَيْتَمَدِي دَوْرُ كَدَه هَوْرُ كَزْ كَمَسَه كَمَسَه  
 مَكْرَ مَاجَلِسَدَه يَارَانِ صَفَا كَلْبَرُكْ خَنْدَانِي  
 22 قَقَادَارُ اُولْدَلُرْ شِيْرُ وِ پَلَنَكْ اَهْوِيَه صَحْرَاَه  
 اَيْدَلُرْ شَوْلَقْدَرُ شَمَدِي (26) رَعَايَتْ حَقِّ جَبِرَانِي  
 23 فَلَكَ (27) غَرَبَالِيَه زَرُ بُولْدِي دِيْرَلُرْ (28) رَاهَكْدَه  
 مِيَانِ هَالَدَه (29) سِيْرُ اَيْلِيْنَلُرْ مَاَه تَسَابَانِي  
 24 اَكَا هَرُ (30) كُوشَه دَنْ بِرُ ضَعْنَه طَاشِنِ قُونْدَرُ رَلْدِي  
 نَكَبِيْنَكْلَه مُعَارِضْ كُورْسَه لُرْ مَهْرُ سَلِيْمَانِي  
 25 صَبَا كِيْبِي كُيْدَارُ اِنْدِمَ سَاخَرُ كَلْزَارُ مَدْحَكْدَه  
 بُو اَبِيَانِي تَرْنَمَ (31) قَلْدِي بِرُ مَرُغْ خُوشِ اَلْحَانِي  
 26 نَهَالِ خُوشِ خِرَامَكْدَرُ جِهَانِ كَلْزَارِنِكْ بَانِي  
 مُسَلْمَدَرُ سَكَا (32) اَبِيْنِ وِ اَسْلُوبِ جِهَانِ بَانِي  
 27 جُنُونِ كُورْدَلُرْ جُولُرْ نَهَالِ سِيْمِ سِيْمَاكَه  
 كَمَشْ زَنَجِيْرِيَه بِنْدِ اِنْدَلُرْ سَرُوْ خِرَامَانِي  
 28 كَدَايْ اَسْتَانِكْ اَسْمَانَه سَرُ فُرُوْ قِيَلْمَزْ  
 بَكَمَزْ حَاصِلِي كَمَتْرُ قُولُكْ اِيْوَانِ كِيْوَانِي

falsch. دَرِيَايِي (25). سَخَا. (24). قَطْعًا (23). كُلْ وِ نَسْرِيَه (22).  
 سِيْرَانِ (29). اَسْتَانَكْدَه (28). غَرَبَارِيَه (27). g. M. عَارِيَتْ (26).  
 وِ ohne folg. اَبِيْنِ (32). اَيْلِدِي (31). كُوشَه دَه (30). اَيْدَلُرْ



- 29 تَنَاخَوَانِكْهُ اُولُوْرُدَى مَاہِ كَنْعَانُ طَلَعَتْكَ كُوْرَسَه  
 سَنَا يُوْسُفْ دَيِيْدَى اَيْلِرْ اَكَا يُوْسُفْ ثَانَى  
 30 كَتُوْرْ جَامِ سُرُوْرَانْجَامَى اَى سَاقَى يَتْرُ چِكْدَكْ  
 (33) جَفَاىْ دُوْرُ گَرْدُوْنَى بِلَاىْ چَرخِ گَرْدَانَى  
 31 بَتَمُ اَوْلُ عَاشِقْ شُوْرِيْدَه كِمُ طُوْرْمَزْ رَوَانُ اَيْلِرْ  
 دِنَنْدَنُ اَبِ حَيُوَانَى كُوْرزَنْدَنُ دِرْ غَلَطَانَى  
 32 طُهُوْرُ اَنْدَى طُهَيْرِكْ سِرَى طَبْعِ (34) نَكْتَهْ دَانْمَنْدَه  
 اَقْتَدَى كَنْدُوْبَه (35) شَعْرَمُ رَوَانُ پَاكِ سَلْمَانَى  
 33 بِلَاغَتْ كُوْسُنُ اُوْرْدَمُ خُسْرَوَانَه هَفْتِ كَشُوْرَه  
 سَاخُنُ مَنَشُوْرْتَه چِكْدَمُ بُوْنُ طُغْرَاىْ خَاقَانَى  
 34 اَكْرَجَه پِيْرِ دَانَا دِرْ كُوْكُلُ قَنْ بِلَاغْمَنْدَه  
 وَلَى (36) اَوْلَمَزْ دِيْسْتَانُ تَنَاكْ طُغْلُ نَادَانَى  
 35 نِتَارِ شَاهَه لَآيِقْ مُكِنُ اَوْلَسَه بِرْ كُهَرُ بُوْنْمَقْ  
 قَزَزْدَمُ تِيْشَه اَنْدِيْشَه بِرْلَه كَانِ اِمْكَانَى  
 36 دُعَاىْ دُوْنْتِ شَاهِ جَهَانَه بَاشْلَه اَى بَاقَى  
 خُدا پَايَنْدَه قَلْسُونُ تَاجِ وَ تَخْتِ طَلِ بِيْزَانَى  
 37 زَمْرُدُ تَاخْتِنَه چِقْدَقْچَه شَاهِ لَشْكِرِ اَنْجَمُ  
 جَهَانَى اَفْسَرِ زَرِيْنِيْلَه قَلْدَقْچَه نُورَانَى  
 38 سَرَاقْرَازُ اَوْلُ (37) سَرِيْرِ سَلْطَنْتَه كُونُ كِيْبَى دَايِمُ  
 مَنِيْرُ قَلْسُونُ اَقْبَالِكْ (38) بُوْنَه پِيْرُوْرَه اِيُوَانَى

نَكْتَهْ دَانْمَنْدَنُ (34) (بِلَاىْ) جَفَاىْ جُوْرُ گَرْدُوْنَى جَفَاىْ (بِلَاىْ) (33)

بِيْنَه (38) سِيْهَرُ (37) اَوْلَمَزْدَى بُسْتَانِ (36) نَطْمِمُ (35)

39) 39) صَبَابِحُشْ أَوْلُ رِكَابِي (40) شُعْلَه سِنْدَن مَاه و خُورَشِيدَه  
سَمْنَد بَخْتِكُ اِنْسُونُ عَرَصَه عَالَمَدَه جَوْلَانِي

صَبَابِحُشْ (39) شُعْلَه سِنْدَه (40)

Hammer, a. a. O., S. 9—12.

در مدح صدرِ اَعلَمَاءِ وَأَبْلِغِ الْبَلْعَاءِ أَبُو السُّعُودِ اَفَنْدِي 4. Nro

مَاجْتَنُشْ: - - - - -

- 1 اَغْرَدِي بَرْفَلَه يَرِيَرُ چَمَنْدَه جِسْمِ نِهَالِ  
نَتَه كَه پَنَبَه دَاغِيلَه سِينَه اَبْدَالِ
- 2 زَمِينَه بَادِ هَوَادَنِ چَوَقِ اَقْجَه دُوشْدِي يِنَه  
پَرِ اَنْدِي دَامَنِ صَاخْرَايِي طُولْدِي جِيْبِ جِبَالِ
- 3 مَكْرُ كَه حَقَه چَرَخِكُ زَمَانَه خَرَاطِي  
دُوگرُ تَرَاشَه سِنِي كُوَه و دَشْتَه بَرْفِ مَثَالِ
- 4 زَمِينَه دَامَنِ اَبْرِيَلَه صَدْچِدِي سِيْمِي فَلَكِ  
بُو حَالْتِي كُورِيچَاكُ مَائِلِ اَوْلْدِي (1 تَارَه نِهَالِ
- 5 بُو قَصَلِ اچَنْدَه شُو كِمُ قِيلِدِي صَبْرِي سَرْمَايَه  
اَوْلُورُ نِهَالِ چَمَنِ كِيْبِي غَرَقِ مَالِ و مَنَالِ

تَارَه 1)

- 6 جِهَانِي بَرَقْلَه يَخْ طُونْدِي قِيَش قِيَامَنْدِرْ  
عَاجَبِي يَرَّ يُونَرَه چَقْسَه هَبْ دَفَائِن مَالْ
- 7 پَرِ اُولْدِي شَاخْلَرِي اُوزَرَه يَخْدَنْ آيْنَهَلَرْ  
غَرِيْبْ صُورْتَه كِيَرْدِي بُو فَضْل اِيچِنْدَه غَزَالْ
- 8 مَغْرَرْ كَه عَالِمِ عَلُوِيْدَه نَوْبَهَارْ اُولْدِي  
دُونُكْرُ شُكُوْفَه بَادَامِي صَاخْنِ بَاغَه شَمَالْ
- 9 سَوَاحِلْ چِمْنَه چِقْدِي گَنْجْ (2) بَادْ اُوزَرَه  
يُونُلْدِي خُسْرُو نُوْرُوْرَه دَوْلَتْ وِ اِقْبَالْ
- 10 دُوشُنْدِي بَرْفِ سَرَايِي صَاخْنِ صَاخْرَايَه  
اَغْرِي رُويِ زَمِيْنِ صَنْكَه تَاخْتَه رَمَالْ
- 11 نِشَانِ پَيَايِ وُخُوشْ وِ طِيُورْ صَاخْرَادَه  
چِرِنْدِي رِيكْ سَفِيْدْ اُوزَرَه كُويِيَا اَشْكَالْ
- 12 بِيَاضْ دُوشُدِي هَلَهْ شَكْلِ طَالِعِ اَيَامْ  
مِثَالْ چَهْرَه بَاخْتِ اَدِيْبِ فَرْخْ قَالْ
- 13 سَرِ اَفَاضِلِ اَقَايِ مُفْتِي عَالِمِ  
سِيْهَرِ فَضْلِ وِ كَمَالِ اَفْتَابِ جَاهْ وِ جَلَالْ
- 14 اِمَامِ صَفِّ اَفَاضِلِ اَمِيْرِ خِيْلِ كِرَامْ  
اَمِيْنِ دِيْنِ وِ (3) دَوْلْ خَوَاجَه خَاجَسْتَه خِصَالْ
- 15 اَبُو حَنِيْفَه ثَانِي اَبُو الشُّعُوْدِ اُولِكِمْ  
فَضَائِلِ اِيچِرَه اَفَاضِلِ اُولِيْدِرْ اَكَه عِيَالْ
- 16 اَوْ كَمْ يَزَلْمِشْ اَزَلْ طَبَاقِ بَسَارْ كَاهِنْدَه  
مَلَانْ وِ مَلَجَا اَرِيَابِ فَضْلِ وِ اَهْلِ كَمَالْ

2) بَادْ اُوزَرَه u. بَادْ اُورْ vgl. Vullers, Lex. pers., I, 159. 3) دَوْلْ falsch.

- 17 شَوَدْ كَلُو شَان شَرِيفَنده وار آنكُ عَظَمَت  
 كه كَنْدوسُن يَتُورُزُ مَاجَلِسِينَه كَلَسَه جَنَلَلُ .
- 18 ضُرُوبِ تَبِيغِ حَوَادِثِدَنْ اوزَكه بُوَمَدَلَرُ  
 شُولُرُ كه كَنْدُولَرِينِ اَنَكه (4) قَلَدَلَرُ اَمْتَالُ
- 19 نَاجُومِ اِچِنَدَه تُرَيَا تَرَارُزِيلَه يورُورُ  
 كه صَادِرُ اُولَمِيَه اَيَامِ دَوْلَتِنَدَه وَبَالُ
- 20 كَمِيَنَه بَنَدَه دِيرِيَنَه كَمِ خَدَاوَنَدَا  
 بُو بَنَدَه جَانِينِي لُطْفِكُ اَتَمَسُونِ اَهْمَالُ
- 21 مَعَارِفِ اَهْلِنَه قَاطِبُوكَدَنْ اَيِرِشُورُ مَعْرُوفُ  
 فَضَائِلِ اَهْلِنَه طَاطِبُوكَدَنْ اَيِرِشُورُ اَفْضَالُ
- 22 كَرِيمِ اوزُكَلَه مُكْرَمِ (5) جِهَانَدَه لُطْفِ و كَرَمِ  
 شَرِيفِ اَدِكَلَه مُشَرَفِ قَبَالَه اَقْبَالُ
- 23 عَرُوسِ دَهْرَه تَنَنَاقِي بِنَمِ قِلَادَه قِلَانُ  
 كَهْرُ اَدَايِ گَرَانَمَايَه رِشْتَه اَنَاجَه خِيَالُ
- 24 سَلَاسَتِ كَلِمَاتِمِ صَفَايِ اَشْعَارِمِ  
 اَقْرُ صُو كِيْبِي قَلُوبِدَرُ قُلُوبِي هَبِ مِيَالُ
- 25 تَرَانَه اَيْلَسَه بَأَسْبَلُ چَمَنَدَه كُفْتَارِمِ  
 (6) كَلُوبِ اُو كُنَدَه زَمِينِ بُوَسِ (7) اَيِدَرِي اَبِ زِلَالُ
- 26 وَلِيكُنِ اَيِنَه طَبَعِ صَفُوتِ اَيِينِكُ  
 بُو رُو زُگَارَدَه وَاَرُ صُورَتِنَدَه گَرِدِ مَلَالُ
- 27 فَضَائِي قَفْرُ و قِلَاكُنَدَه صَوْلِجَانِ قِصَا  
 كَتُورُدِي كُورِي صِفَتِ دُونَه دُونَه بَاشِمَه حَالُ

طُوتَدَلَرُ (4)

جِهَانِ لُطْفِ (5)

كَلُورُ (6)

اَيِدَه يَدِي (7)

- 28 هَمِيْشَه نَرْگِس اَقْبَالُ و بَاخْتِ خَوَابِ (8) اَلْوَد  
 هَمِيْشَه طَرَّةً طَالِعٌ مَشْوَشٌ اَلْاَحْوَالُ  
 29 نَغِيْبِيْنَ بَاخْتُ و سَوَارِ سَعَادَتِ اَلْدَهْ دَكُلُ  
 (9) اَيَاقِدَه قُوْدِي زَمَانَه نَتَهْ كَه زَرُ خَلَخَالُ  
 30 هَزَارَبَارُ بَلَا يُوْتَه سَنَدَه قَالُ اَوْلَدُمُ  
 هَنْوَزُ اَتَشِ مَحْنَتَدَه يُوْقُ (10) خَلَاصَه مَجَالُ  
 31 دُعَايِ دَوْلَتَنَه قَلُ عَزِيْمَتِ اَيِ بَاقِي  
 مُرَادُ نَه (11) اَيِدُوْكِي (12) مَعْلُوْمُ و ظَاهِرُ اَوْلَدِي قَالُ  
 32 هَمِيْشَه (13) تَا قَلَه كَفِ دِرْمِ فِشَانِ صَبَا  
 شَتَاَدَه (14) دَامِنِ كُهَسَارُ و دَشْتِي مَالَامَالُ  
 33 اَيَادِيْ گِرْمَكُ (15) بَرُ و بَاخْرَه شَامِلُ اَوْلَه  
 نَتَهْ كَه اَيْلِيَه هَرُ جَانَبَه شُمُوْلُ شَمَالُ  
 34 جِهَانُ مَسَاخِرِ قُرْمَانُ اَوْلَه مُرَادَاتِكُنْ  
 مِيْسَرُ اَيْلِيَه دَاتِمُ (16) مِيْسَرُ اَلْاَمَالُ

8) الور. 9) اَيْقِدِي P. 10) خُلَاصَه حَالُ. 11) اَيِدُوْكِي P.

12) Fehlt و nach مَعْلُوْمُ; eine Handschrift weist folgenden zweiten Halbvers auf:

يَتَرُ اَوْزَتِدِي بُو دَكْلُو طِنَابِ قَالُ و مَقَالُ 13) اَفْتَقِدُه auf Missverständnis

beruhend. 14) دَامِنِ و 15) بَاخْرُ و بَرَه. 16) مِيْسَرُ اَلْاَحْوَالُ

In einer Handschrift findet sich folgende Reihenfolge der Verse von 27—33: 27, 29, 30, 31, 32, 28, 33.

نَرْ مَدْحِ صَدْرِ الْوَزَرَاءِ عَلِيٍّ پَاشَا 5. No

رمل: ---|---|---|---|

- 1 رُوحِ بَخْشِ اَوْلَدِي مَسِيحًا صَفَتْ اَنْفَاسَ بَهَارِ  
 اَجْدَلَسُرْ دِيْدَه لَرِيْنِ خَوَابِ عَدَمَدَنْ اَزْهَارِ  
 2 تَايَه جَانِ بُولْدِي جِهَانِ اِيْرِي نَبَاتَاتَه حَيَاتِ  
 (1) اَيْلَرِنْدَه حَرَكَتِ اَيْلَسَه لَر (2) سَرُو و چِيْتَارِ  
 3 دُوْشَه دِي پِيْنَه چِمَنْ نَطْعِ زَمَرْدَنَامِيْنِ  
 سِيْمِ خَامِ اَوْلَمْ شِكَنْ فَرَشِ حَرِيْمِ كَلْزَارِ  
 4 يِنَه فَرَاشِ صَبَا صَحْنِ رِيْطِ چِمْنَه  
 كَلْدِي بِرِ قَائِلَه فُونْدَرْدِي يُوْكِي جُمْلَه بَهَارِ  
 5 لَشْكِرِ اَبْرِ چِمَنْ مُلْكْنَه اَقِيْنِ صَالِدِي  
 طُوْرْمَه يَغْمَادَه يِنَه نِيْتَه كَه يَاغِي تَاتَارِ  
 6 (3) بَاشْنَه (4) بِرِ نَجْه بِرِ طَاقَنْوَرِ اَلْتُونِ تَلْو  
 خَيْلِ اَزْهَارَه مَكْرُ زَنْبَقِ اَوْلِيْدَرِ سَرْدَارِ  
 7 دُوْشَه دِي مَهْرِ فَلَكَ يُوْلْتَرِي دِيْبَالَرْلَه  
 اَنْدِي تَشْرِيْفِ چِمَنْ مُلْكْنِي سُلْطَانِ (5) بَهَارِ  
 8 دَكْدِي لَشْكِرْ كَه اَزْهَارَه صَنْوَبَرِ تُوغْنِ  
 حَيْمَه لَر فُونْدِي (6) يِنَه صَحْنِ چِمْنَدَه اَشْجَارِ (7)

1) اَلْلَرِنْدَه. 2) و. ohne folg. سَرُو. 3) فَرَقْنَه. 4) بِرِ. 5) نَهَارِ.

6) نِيْتَه. 7) Das Distichon steht in einigen Cod. vor 7.

- 9 صُبْحَدَمَ وَوَلَّوْهُ نَوْبَتِ شَاهِي مِي دَكَلْ  
 (8) صَوْتِ (9) مَرَّانِ خُوشِ أَلْحَانِ وَ صَدَائِي كَهَسَارِ  
 10 چَمَنِ أَطْفَالِنِ كُ أُوَيْخُولَرِي سِنِ اُوجُورْدِي يِنَه  
 صُبْحَدَمَ غَلْغَلَه فَاخْتَه كُلبَانَك هَزَارُ  
 11 دَايَه اَبَر يِنَه غُنْجَه لَرِكُ شَبْتَمَدَن  
 بَاشِنَه أَفْجَه دِزَرِ نِيْتَه كَه أَطْفَالِ صِغَارُ  
 12 مَوْسَمِ رَزْمِ دَكَلِدِرِ نَمِ بَزْمِ اَيِرْدِي دِيُو  
 سُو سِنِ كُ خَتَا جَرْنِي طُوئُدِي سَرَّاسِرُ زَنْكَارُ  
 13 سَمَنِكُ سِيْنَه سِيْمِيْنِ اَجُوبُ بَادِ سَاخِرُ  
 چُورْدِي كُ لَشَنَدَه (10) كُ لِكُ تَكْمَه لِي سِنِ نَاخِنِ خَارُ  
 14 پِيْرَهَنِ بَرَكِ سَمَنِ (11) بُوِي كُ رِيْبَانِ شَبْتَمِ  
 كُ لَسْتَانِ اُولْدِي (12) بَكُونِ بَرِ صَنَمِ لَالَه عِدَارُ  
 15 (13) زِيْبِ وَ فَرِ وَيْرْمَكِي چُونِ رُوِي عَرُوسِ چَمَنَه  
 يَاسَمِنِ شَانَه صَبَا مَاشَطَه اَبِ اَيِنَه دَارُ (14)  
 16 (15) دُرُ وَ يَاقُوْتَلَه بَرِ نَخْلِ مَرْصَعِ صَانِدَمِ  
 اَرْغَوَانِ اُوْرَه دُو كُ لَمِشِ قَطْرَاتِ اَمْطَارِ  
 17 شِيْشَه چَرخَدَه كُ سُوْرِ بُوْنَجَه (16) مَرْصَعِ دَاخِلِي  
 نِيْبَجَه اَرَسْتَه قِيْلَمِشِ يِنَه صَنَعِ جَبَارُ  
 18 بَرَكِ اَزْهَارِي هَوَا شُوَيْلَه چَقْرِي قَلَكَه  
 پُرِ كَوَاكِبِ كُوْرُوْرُ كُنْبِدِ چَرخِ دَوَارُ

8) صَوْتِ. 9) اَلْحَانِ. 10) يِنَه. 11) كُوِي. 12) يِنَه.

13) Nach زيب fehlt. 14) Der Doppelvers 15 steht mitunter vor 14.

15) زُرُ. 16) مَرْصَعِ.

- 19 نَمِ عَيْسَى وَيَرْبُورُ بُرَى بُخُورِ مَرِيَمَ  
 أَجْدَى زَنْبَقِ يَدِ بَيْضَايِي كَفِ مُوسَى وَارُ  
 20 زَنْبِقُ غُنْجَه سِيدِرِ بَاغِه كُمُشِ بَازَوِيَنَدِ  
 زَعْفَرَانِ اِيلَه يَزَلِمِشِ آكِه خَطِّ طُومَارُ  
 21 جَامِ زَرِيَنِي طُلُوبَادَه كَلَرَنَكِ اَنِمِشِ  
 كَلِ رَعْنَا سَحَرِي (17) قَلَمِغُچُونِ دَفَعِ خَمَارُ (18)  
 22 دَهْنِ غُنْجَه تَرِ دَرُلو لَطَايِفِ سُوِيَلَرُ  
 كُوبُوبِ آچِلِسَه عَجَبِي كَلِ زَنْكِيَن رُخَسَارُ  
 23 كُوهَرِ فُرُصَتِي اَلْدِرْمَه صَقْنِ دُورِ فَلَكِ  
 سِيَمِ وَ زَرَكِه (19) يَسُوزُكِي بُوِيَا مَسُونِ تَرِ كَسِ وَارُ  
 24 جَامِ مِي قَطْرَه لَرِي سَبَّحَه مَرْجَانِ اُولُسُونِ  
 (20) كَلِكُوزِ زَرُقِ وَ رِيَا دَنِ اِيَدَه لِمِ اسْتِغْفَارُ  
 25 لَالَه صَحْرَايِي بُو كُونِ كَانِ بَدَخْشَانِ اَتَدِي  
 زَالَه كَلَرَاَه نِتَارِ اِيلَدِي دَرِ شَهْوَارُ  
 26 دَامِنِ دُرُ وَ جَوَاهِرَكِه پُرِ اَتَدِي كَلِ تَرِ  
 (21) كِه اِيَدَه خَاكِ دَرِ حَضْرَتِ پَاشَايَه نِتَارُ  
 27 صَاحِبِ تَبِيغِ وَ قَلَمِ مَالِكِ (22) جَامِ وَ خَاتَمِ  
 آصَفِ جَمْعَمَتِ (23) دَاوَرِ جَمَشِيدِ وَقَارُ  
 28 اَسْمَانِ پَايَه هُمَا سَايَه عَلِي پَاشَا كِيَمِ  
 اَيِرَه مَرِ طَنَايِ جَلَالِيَنَه كَمِنْدِ اَفْكَارُ

17) اَنِمَكِچُونِ. 18) Doppelvers 21 steht bisweilen vor 20. 19) كُوزُكِي.

22) تَبِيغُ. 21) كَايَدَه خِدْمَتِ خَاكِ دَرِ پَاشَايَه نِتَارُ. 20) كَلِ نَبُو.

صاحب 23) صاحبِ تَمَكِيَنِ وَ وَقَارُ (28)

تَمَكِيَنِ وَقَارُ



- 29 شَاخِ كُدْرٍ (24) نَشُوْ وَ نَمَا بُوْلَسَه نَم لُطْفُنْدَنْ  
 أَوْلَه قَرَّ غُدَجَه تَرَّ (25) بَلْبَلِ شِيْرِيْنِ كُفْتَارُ  
 30 آبُ وَ كَلُّ مُشْكُ وَ كَلَابُ أَوْلَه جَمَنْ صَاخْنَدَه  
 بُوَيِ خُلْفِيْلَه (26) كُدْرَارُ اِتْسَه نَسِيْمِ اَسْحَارُ  
 31 طَبِيْعِ وَقَادِيْنِ اَكْرَ اَتَشِ (27) رَخْشَانُ كُوْرَسَه  
 قِيْزَرَه اَخْكَرِ سُوْرَانِ نَتَه كَمْ دَانَه نَا  
 32 كُنْشِي كَفِّ زَرَاْفَشَانَه بَكْرَزَرُ (28) دِيْرَايْدِمُ  
 اَلْمَسَه مَاهَه عَطَا (29) اَيْلِدُوْكُنْ اَخْرَكَارُ  
 33 شُوْبِيْلَه دِرْ كَفِّ كُهْرِيْاشِي يَمِيْنِ اِتْمَكِ اَوْلِيْرُ  
 كَه عَطَاْسُنْدَنْ اِيْرَرُ بَحْرَه غَنَا كَانَه (30) يَسِيَارُ  
 34 مَنظَرِ قَصْرِ سَعَادَتْدَنْ اِنْكُ رَايِي كِيِي  
 رُوِي كُوْسْتَرْمَدِي بِرْ شَاهِدِ خُرْمَدِيْدَارُ (31)  
 35 سَرُوْرًا جَانِيْمِي وَاْرُ دَوْلَتِكُ اَيَّامِنْدَه  
 سُنْبُلِكُ طُرَه سَنَه اَلْ اُوْرَادَه شَاخِ چِنَارُ

24) نشو نما. 25) گلبن. 26) کُدْر. 27) خشمین; das ganze

Distichon fehlt in einigen Hss. 28) دَرِيْدِمُ. 29) اَيْلِرْکِنِ. 30) يَسِيَارُ.

31) Anstatt dieses und der folgenden Doppelverse 36 u. 37 sind in einigen Hss. folgende zwei Disticha zu lesen:

- 34 بَاغِ جُوْدُنْدَه نِهَالِ كَرْمَنْدَنْ دَرِيْلُوْرُ  
 لُطْفِ بِي مَنَنْكُ مَيُوَهْلَرِنْدَنْ هَرَبَارُ  
 36 اِيْشِكِي خَاكِيْمِيْشِ يُوْزُ سُوْرَهْجَكِ حَيْفِ دِيُوْ  
 طَاْشْدَنْ طَاْشَه دُوْكَرُ بَاْشِيْنِي شِمْدِي اَنْهَارُ

بِي مَنَنْكُ habe ich bloss nach der Ähnlichkeit der sonst undeutlichen Consonantengruppe geschrieben.

- 36 اَيْلَمَزْ كَمَسَه بُكُونُ كَمَسَه اَلْنَدَنُ (32) اَفْعَانُ  
 بَزْمُ عَشْرَتَدَه مَكْرُ مُطْرِبِ اَلنَدَنُ اَوْتَارُ  
 37 شَرَعَه اَوِيَمَزْ نَيْدَه لِيْمُ (33) نَالَه وَ زَارُ اَيْلَرَسَه  
 گَرَجَه قَانُونَه اَوِيَرُ زَمَزَمَه مُوسِيَقَارُ (31)  
 38 گَشْت اِيَدَرَكُنْ چِمِنْ مَدْحُ وَ ثَنَائِي خَاطِرُ  
 لَايِحْ اَوُنْدِي دَلَه (34) نَاگَاهُ بُو شَعْرُ هَمَوَارُ  
 39 گُلْ كِيِي گُلَشَنَه قِيَلَسَكِي نُوْنَه عَرَضُ دِيَدَارُ  
 خِيَلِي دُو كَلْدِي صَدِيَلْدِي يُوَلُكَه فَضَلْ بَهَارُ  
 40 رَشَكِ دَنَدَانِكَلَه خَنَاجِرَه دُو شَدِي زَالَه  
 بَرَكِ سُو سَنَدَه كُورُنْ اِنْدِي صَنُورُ اَنِي قَرَارُ  
 41 كَچَه مَزْ چَنَبَرِ كِيَسُوِي گِرَه كِيَرِ كُنْدَنُ  
 گَرَجَه كِمُ ضَعْفَلَه بَرِ قِيَلَاچَه (35) قَالِيَدَرِ دِلْ زَارُ  
 42 طُرَه لَرُ مَلَكْتِ چِيِنِ نَافَه مُشَكِيِنِ (36) اَوَّلْ خَنَالُ  
 كُورُكُ اَهْوِي خُتِنِ غَمَزَه لَرِ كُنْدَرِ تَاتَارُ  
 43 دِلْ مَاجَسُورُ حَه شَقَابَاچَش رُخُ وَ لَعَالِدَرِ  
 كَلْبَشَتَرُ لَه بُو لُورُ قُوتِي طَبِيعِ بِيَمَارُ  
 44 دَكَمَه بَرُ گُوقِرِي (37) كِرِيُوكِنَه صَالِنِدَرِمَزُ  
 كُورَه لِي لَعَلِ رَوَانُ بَحْشَكِي چَشْمِ خُونَبَارُ  
 45 قُومَه بَاقِي قُوتِكِي جُرْعَه صَفْتِ اَيَقْدَه  
 دَسْتَكِيَرِ اَوَّلُ اَكَا اَيِ دَاوِرِ عَالِي مِقْدَارُ

نَالَه (32)

نَاسَه زَارُ (33)

بُو شَعْرُ لَطِيْفُ وَ هَمَوَارُ (34)

قَلْبِدَرِ (35)

اَوُنْدِي (36)

كِرِيُوكِنَه = (37)

- 46 بَاغِ (38) مَدْحِدْهٖ اُولُوْرُ جَمَلِيَهٗ غَالِبٌ تَنْهَا  
 بَاخْتِ اِيْچِيْنِ كَلْسَهٗ اَكْرُ بُلْبُلِ خُوشَنْغَمَهٗ هَرَارُ (39)  
 47 پُخْتَهٗ دِرْ غَيْرِيْلَرُ اَشْعَارِيْ وَليِ پُخْتَهٗ پِيَازُ  
 خَامُ عَنَبَرُ دِرْ اَكْرُ خَامُ اَيْسَهْدَهٗ بُوْ اَشْعَارُ  
 48 خَامُ وَاْرَاَيْسَهٗ اَكْرُ مَاجْمَرَهٗ نَظْمِيْمَهٗ  
 دَامِنِ لُطْفُكُ اَنِي سَتْرُ اَيْدَهٗ اَيِ فَاخْرُ كِبَارُ  
 49 بَاخْرُ (40) اَشْعَارُ يَتْرُ اُوْرْدِي سَطُوْرُ اَمْوَاجِيْنِ  
 دَمِيْدِرُ كَاَيْدَهٗ دُعَا دُرْگِيْنِي (41) زِيْرُ كَنَارُ  
 50 لَالَهٗ لَوْلَايَهٗ بَزْنَهٗ نِيْتَهٗ كِهٖ نَشْتُ وِ صَاخْرَا  
 نِيْتَهٗ كِمُ كُلَلْرَهٗ زِيْنِ اَوْلَهٗ نَسْتُ وِ تَسْتَارُ  
 51 نِيْتَهٗ كِمُ لَالَهٗ لَهٗ شَبْنَمُ (42) اَوْلَا اَفْتَادَهٗ  
 كُلَلْرَهٗ عَاشِقُ شَيْدَا كَجْنَهٗ بُلْبُلِ زَارُ (43)  
 52 كُلُ كِيِي خُرْمُ وِ خَنْدَانُ اَوْلَهٗ رُوِي بَاخْتِكُ  
 سَاغِرُ عَيْشِكُ اَوْلَهٗ لَالَهٗ (44) كِيِي جَوْهَرْدَارُ

38) لُطْفُكَدَهٗ.

39) Der Doppelvers fehlt mitunter ebenso wie auch die beiden

folgenden Disticha in anderen Hss. fehlen.

40) اَشْعَارَهٗ.

41) زِيْبُ.

42) اَوْلُوْبُ.

43) Fehlt mitunter.

44) صَفْتُ. Gelegentlich findet man

auch folgende abweichende Reihenfolge der Disticha: 4, 8, 5, 6, 7, 9; 30, 32, 33, 34 (der Note 31) 29, 35 (in anderen Hss. auch: 31, 30, 32); 46, 49, 50.



- 8 رَشَكْ لَعَلْ لَبِ دُنْدَارْ قُورْتُمُشْ قَانِنْ  
 نُولَهْ كُرْ بُوَيْلَهْ نَحِيْفْ اُولَسَهْ وَ لَاعَرْ خَاتَمْ
- 9 جِسْمِنَهْ نَعَلْ كَسُوْبْ قَسْرَقْنَهْ بَرِ دَاغْ (7) اُولُمُشْ  
 وَاْرِيسَهْ سَوْدِيْ مَكْرُ يَارِ سَتْمَكْرُ خَاتَمْ
- 10 وَاْدِيْ عَشَقَهْ دُوْشُوْبْ تَاَزَهْ جَوَانِ سَوْدِيْ مَكْرُ  
 بُوْكُدِيْ قَدِيْنِ نَتَهْ كِمِ پِيْرِ مَعْمَرْ خَاتَمْ
- 11 حَسْرَتْ لَعَلْ لَبِ يَارْلَهْ تَحْصِيْلْ اَتْمُشْ  
 تَنِ لَاعَرْ قَدْ جَنْبَرُ رُخْ اَصْفَرْ خَاتَمْ
- 12 نُسَخَهْ يَارْدِرْسَهْ عَجَبْ اُولْمِيَهْ بَادَامْ اُوْرزَهْ  
 تَسِبْ هَجْرَانَهْ عِلَاجْ اَيْلَمَكْ اِسْتَرْ خَاتَمْ
- 13 طَوْقِ زَرْيِنِ طَقْنُوْبْ يِيْنَهْ (8) قِيْرْتُمُشْ قَاشِنْ  
 اِخْتِيَارْ اَيْلَمُشْ اَسْلُوْبْ قَلَنْدَرْ خَاتَمْ
- 14 بُوْ كِلْسْتَانْدَهْ يِتَرْ عَارِفَهْ بَرِ كُلْ چُونَكَمْ  
 طَاقْنُوْرْ قَسْرَقْنَهْ بَرِ دَانَهْ كُلْ تَرْ خَاتَمْ
- 15 بِيْصَهْ (9) طَاِيْرِ دَوْلْتِدِرْ اَوْ دَرْ شَهْوَارْ  
 اَشْيَانْ شَكْلِنِيْ بَاغْلَرْسَهْ نُوْلَا كُرْ خَاتَمْ
- 16 كُوْرْ قَوْلَاغْ اَوْلْدِيْ سَرَاَسَرْ كُوْرَهْ دَرِ اَفَاقِيْ  
 بُوْلُلِيْ قُرْبِ وَزِيْرِ شَهْ كِشُوْرْ خَاتَمْ
- 17 كُوْرُغْ اَوْسْتَنْدَهْ قَشِكْ وَارِ دِيْمِدِيْ كَمْسَهْ دَخِيْ  
 اِيْدَهْ لِيْ خِدْمَتِ پَاشَايِ دِلَاوَرْ خَاتَمْ
- 18 كَرَمْ كَفْ كُهْرْپَاشِ عَلِيْ پَاشَادَنْ  
 بُوْلْدِيْ زَرْيِنِ كَمَرْ وَ (10) تَاجْ مُجَوُوْرْ خَاتَمْ

- 19 أَلِي أَحْسَانُ (11) وَ عَظَا مَوْجِنٌ أُوْرِرُ دَرِيَا دِر  
 نَه عَاجِبٌ كَرُ أُوْنَه عَرَقُ زَرُ وَ زِيوَرُ خَاتَمُ  
 20 بَاحِرِ الْطَافِ (12) وَ كَرَمِدِرُ كَفِ كُوَهَرُبَاحِشِي  
 نُوْنَه كِرْدَابِصِفَتِ أُوْنَسَه مُدَوِرُ خَاتَمُ  
 21 نِيَجَه دَرِيَا دِيَمِيْمُ كَفِ (13) كُوَهَرِيَزَنَه كِمُ  
 اَنْدَه غَوَاصِصِفَتِ بُوَلْدِي كُوَهَرُ خَاتَمُ  
 22 وَ اَرِيَسَه نَجِيْمِ هِدَايَتِدِرِ أَوْ قَصِ رُوْشِنُ  
 (14) كَاوَلُوْرُ اَنْكَلَه نِيَجَه سَالِكَه رُوْبِرُ خَاتَمُ  
 23 بَرِيْجِ (15) دُوْنَدَه اَبِي اَيْلَسَه پَيْدَا نَه عَاجِبُ  
 هِيئَتِ مَآه نَسُو وَ صُوْرَتِ اَخْتَرِ خَاتَمُ  
 24 دُرُ سِيْرَا بَلَه كُوْرُ كَلْبِنِ اَنْكُشْتِنْدَه  
 زَالَه دُوْشْمُشِ كُلِ (16) نَسْرِيْنَه يَه بَكْرُ خَاتَمُ  
 25 سَرُوْرَا مُوْمَلِيُوْبِ اَسْمِ شَرِيْفِكُ صَقْلَرُ  
 كَايِنَانِي نَه عَاجِبُ قَلَسَه مُسَاخَرُ خَاتَمُ  
 26 طَرِيْقِ قَدْرَمَانَه چَكُوْبُ كَرْدِنِ (17) تَسْلِيْمَلِرِكُ  
 نِيَجَه آزَادَه لِرِي اَيْلِدِي چَاكِرُ خَاتَمُ  
 27 فَلَكَ اَنْكُشْتَرِي قَدْرِكَه پِيْرُوْزَه نَكِيْنُ  
 (18) قَايِلِدِي نَامَكَلَه عَانَمِي (19) يَكْسَرُ خَاتَمُ  
 28 كُوْرُوْرُ نَقْشِ (20) نَكِيْنَكَدَه سَوَادِ مُهْرِكُ  
 دُوْلَتِكُ پِيْرَمِغْنَه مَآه مُنُوْرُ خَاتَمُ

11) und 12) ۹ fehlt.

13) كُوَهَرِيَاشَنَه.

14) ohne folg. كِه اُولُوْر.

نِيَجَه; dann ist اَنْكَلَه zu lesen.

15) دُوْلَتِدِرِ.

16) نَسْرِيْنَه نَه.

تَسْلِيْمَلِرِيْنِ (17)

18) قَلْدِي.

19) جُمَلَه.

20) نَكِيْنَكَدَه.

- 29 يَا بَدِي خُوش آيَت نُونُ وَالْقَلَمَ (21) أَنْكَشْتَكُدَه  
 نَه (22) مَدَادِ اسْتَدِي نِه خَامَه نِه مِسْطَر خَاتَم  
 30 (23) سَرُورَا نَامِ شَرِيْفَكُدُنْ اُولُورْسَه خَالِي  
 بُولِيْمَز رَغْبَتِ خَلْخَالِ كَبُوتَرِ خَاتَم  
 31 نَامِكِي آقَاقَه (24) صَلَرِ نَفَاكَه عُوْدُ وِ عَنَبَرِ  
 مَاجَلِسِ دُوْلَتِنَكَه اُولِي مَاجَمَرِ خَاتَم  
 32 نَسْتِ قَهْرَكُدُنْ اَكْر سَلَه طُوْفُنْسَه كُوْرُنُورُ  
 دِيْدَه نُسْمَنَكَه حَلِقَه اَزْدَرِ خَاتَم  
 33 (25) زَارُ وِ سَرَكَشْتَه طَاسِ عَمِ اِيْدُوْبِ نُسْمَنِكِي  
 پِنَاجَه بَاخْتِنِ اِيْدَرِ پِنَاجَه شَشْدَرِ خَاتَم  
 34 كُوْرُزِ الطَافِكَلَه مَصْلَاكْتِ (26) تِيغِ وِ قَلَمِ  
 بِيْتُوْرُزِ قَهْرِكَلَه خِدْمَتِ خُنَاجَرِ خَاتَم  
 35 وَايِسَه اِيْرِدِي دَرِ لُطْفَكَه شِي (27) اَللّٰهَه  
 كَايَلْمِشِ كَاْسَه سِنِي پَرِ زَرُ وِ (28) گُوْهَرِ خَاتَم  
 36 فَتْحِ بَابِ كَرْمِي قَهْرِكَه قِيُوْكُدُنْ بِلْمَزُ  
 اِحْتِيَاجِي اَلِنَه حَلِقَه (29) هَرِ دَرِ خَاتَمِ  
 37 شُوْلُقْدَرِ اِيْرِدِي (30) هَدَايَا شَرَفِ (31) مَدْحِكَلَه  
 كِه بَنَانِ قَلَمِ اُولْدِي سَرَاْسَرِ خَاتَمِ  
 38 تَاْحَقَه بَزْمِكُچُوْنِ بُوْ عَزَلِ (32) رَنگِيْنِمِ  
 لَوْحِ زَرِيْنَه يَزُوْبِ اِيْلَسُوْنِ اَزْبَرِ خَاتَمِ

21) أَنْكَشْتَكُدَه. 22) مُرَاد. 23) شَرِيْفِ (falsch) neben شَرَفِ anderer Hss.

24) وَيُوْرُورُ. 25) زَارُ ohne folg. و. 26) تِيغِ ohne folg. زو. تِيغِي.

27) اَللّٰه. 28) زِيُوْر. 29) دَرِ هَرِ. 30) هَدَايَتِ. 31) نَامِكَلَه.

32) رَنگِيْنِي.

- 39 أَيَلِيُوبُ عَيْشِ خَيَالِ لَبِ (33) دَلْبَرِ خَاتَمِ  
 جَامِ زَرِينِلَه چَكْسُونِ مِي أَحَمَرِ خَاتَمِ  
 40 شَكْل (34) خَالِ وَ دَهَنَكُ خَاتَمِ پِيرُوژَه نَكِينِ  
 دُوسْتَمِ كُورَمِدِمِ اَعَزِكِي كِيِي (35) خُوشْتَرِ خَاتَمِ  
 41 گَرْچَه نَارَكَلِكَلَه (36) اَعَزِكِي اَرَارُ (37) اَنگُشْتِكِي  
 دِيمَزِ اَمَّا دَهَنَكُ (38) رَزِينِي (39) مَقَلَسَرِ خَاتَمِ  
 42 تِنِ صَدِپَارَه كِه شَكْل قَفَسِ زَرَكِرِ دِرِ  
 دَاغَلَرِ دَلَدَه اُولِپَدَرِ اَكَه يَرِيَرِ خَاتَمِ  
 43 حَسْرَتِ لَعْدِ نَبِكِي بَعْرِينِي پُرِ خُونِ اَتَمِشِ  
 دَاغِ يَاقَمَاغَه قَوْمُشِ (40) كُوكْسَه اَخَكِرِ خَاتَمِ  
 44 (41) دَهَنِ تَنَكِ (42) دَلَاوِيَزَكِه بَكُزَرِ بُولَسَه  
 (43) خَالِ مُشَكِينِلَه كَرِ (44) خَطِ مُعَبَّرِ خَاتَمِ  
 45 دُوشَسَه اَيِينَه سِنَه پَرْتُو نُورِ خَدِكِي  
 وَيِرَه خُورَشِيدِ جِهَانْتَابِ كِيِي قَرِ خَاتَمِ  
 46 سِينَمِكِي دَاغِي اِيلَه جِسْمِ دُوتَايِ زَرِيمِ  
 قَلْدِي اَنگُشْتِ (45) بِلَاَدَه بِنِي پُرِ زَرِ خَاتَمِ  
 47 صَارُوبِ مِحْتَلَه بَكُزِي قِرْمُشِ چَشْمِي  
 وَارِيسَه بَخْتِ سِيَهَكَارَنَه اَعَلَرِ خَاتَمِ  
 48 لَعْدِ دَلْدَارِ كِيِي اُولَمِي خَنْدَانِ يَافُوتِ  
 دَهَنِ يَارِ كِيِي قَانِي سَاخُنِ دَرِ خَاتَمِ

37) اَنگُشْتِ 36) اَعَزِينِ 35) بَرِ خُوشِ 34) خَالِ 33) دُخْتَرِ  
 42) دَلَاوِيَزَه 41) دَهَنِكِي 40) كُوكْسَه 39) كُرَكُرِ 38) سِرِنِي  
 45) بِلَايَه 44) اُولَسَه 43) خَاكِ



- 49 بى عَدَدَ خَاتَمَلَه قَائِيْكَه (46) كَلْدَى بَاقَى  
 كه نِچَه رُومُ (47) خَرَجِيْنَه دَكْرَ هَرُ خَاتَمُ  
 50 قَوْمَه آيَقْدَه بُو مَصْنُوعُ و مَرْصَعُ نَظْمِي  
 أَلْدَه خُوش يَارَه شُورُ آيِ آصَفُ صَفْدَرُ خَاتَمُ  
 51 بُولِيْمَز دَايِرَه سِنُ بُو كُشَهْرُ نَايَايِكُ  
 اَتَمْسُونُ بِرِ دَخِي بُو (48) دَوْرَه زَرَكِرُ خَاتَمُ  
 52 (49) خَاتَمُ نَظْمَه بُو كُونُ كَمَسَه بُو حَكْمِي و بِيْرَه مَزُ  
 نِيچَه مَفْسَدَلَرُ اَيْدَرُ كَرچَه مَزُورُ خَاتَمُ  
 53 بَدَلُ اُولَمَز بُو كَه زِيْرَا كَه سِنِكُ نَامِكَه دَر  
 (50) طُوْتَه مَزُ مَهْرُ (51) سَلِيْمَانُ يِرِيْنُ آخِرُ خَاتَمُ  
 54 تَا بُو اَيْوَانِ مَرْصَعُ كَمَرِ عَالِيْدَه  
 (52) طَاقَه اَنكُشْتِ هَلَاكَه مَه اَنُورُ خَاتَمُ  
 55 مَسْنَدُ صَدِرِ و زَارْتَه سَرَا فِرَازُ اُولَه سِنُ  
 قِيْلَه تَسْلِيْمِ شَهْنِشَاهِ مُطَقَّرُ خَاتَمُ

دَرْدَه (48). خَرَجِيْنَه (47). اَيْرِدِي قِيْوُكَه باقِي; اَيْرِدِي (46).

Zur Reihenfolge der Verse ist zu bemerken: Verse 15 u. 16, sowie 21 u. 22 vertauschen in einigen Hss. ihren Platz; Verse 20—26 kommen folgendermassen vor: 20, 22, 23, 24, 21, 25, 26; Verse 44—51 haben folg. Anordnung: 44, 47, 48, 49, 50 45 (der bisweilen fehlt), 46, 51. In einzelnen Hss. fehlende Verse sind: 5, 33.

دَرِ مَدْحِ فَرِيدِ زَمَانٍ وَ أَكْمَلِ دَوْرَانِ خُودِ قَاضِي زَادَه 7. Nro

رمل : ---ص---صصا---صصا---صصا---

- 1 پَرْدَهٗ شَامِ اُولِيَجَف (1) مَهْرَهٗ نَقَابِ رُخْسَارِ  
ظَاهِرِ اُولْدِي كُورَمَهٗ هَيْتَتِ اَبْرُوِي نَكَارِ
- 2 اَفْتَابِ اَوْزَهٗ مَكْرِ خَامَهٗ تَسَنَتِ فُنْدَرَتِ  
چَكْدِي بِرِ مَدِّ نَتَهَكَمِ (2) حَاجِبِ رُوِي نَلْدَارِ
- 3 قَمَرِشِ اَلْتَنَهٗ يَا صَفَاخَهٗ (3) اَثَلَاكِ اَوْزَهٗ  
رَا يَزُوِيْدَرِ قَلَمِ صَنَعِ جَلِيلِ وَ جَبَّارِ
- 4 بِرِ كُنَشِ يُوْرُو فِرَاقِنْدَهٗ فَلَكِهٗ حَسْرَتَهٗ  
وَارَايَسَهٗ خِنَاخِرَهٗ دُوْشْدِي نَتَهَكَمِ عَاشِقِ زَارِ
- 5 مَوْسِمِ عَيْشِ وَ طَرِيْدَرِ شَبِ (4) عَيْدِ اِيْرِدِي دِيُو  
مُطْرِبِ چَرخِ (5) اَلْدِي مَكْرِ مُوسِيْقَارِ
- 6 كُوِيِيَا حَاصِرِ (6) اُولُوْبِ اِيْرْتَهٗ صَلَوَهٗ عَيْنَهٗ  
دَالِ تَاجِرِنِ بَشْتَهٗ كِيْدِي سِيْهَرِ غَدَارِ
- 7 كَهْرَبَا سُبْحَسِنِ (7) اَلْدِي اَنَهٗ چَرخِ سَالُوْسِ  
خَلْقَهٗ جُوْرِ اَيْلَمَدَنِ يَعْني اِيْدَرِ اسْتِغْفَارِ
- 8 دَقْرِ بِرِ شَاخِ (8) سِيْنَدِ اُوْرُوِي فَلَكِهٗ مِجْمَرْتَهٗ  
مَهٗ نُوْ صَنَمَهٗ (9) شَقَقَدَنِ كُوْرْتَسِنِ (10) زَارِ وَ نِزَارِ

- |                           |                               |              |             |
|---------------------------|-------------------------------|--------------|-------------|
| 1) مِهْر.                 | 2) جَبَّارِ وَ جَلِيلِ صَنَعِ | 3) رُخْسَارِ | 4) قَدْرِ   |
| 5) فَلَكِ اَلْدِي اَلَهٗ  | 6) اُولُوْرِ                  | 7) اَلْمِشِ  | 8) سَفِيْدِ |
| 9) فَلَكَدَهٗ; شَقَقَدَهٗ | 10) زَرْدِ نَتَارِ            |              |             |

- 9 مَاهِي صَيْدِ اَنْمِكِيچُون (11) بَحْرَه صَلُوبُ قَلَايِنِ  
 مَه نُو طُوْتُدِي مَكْر سَاحِلِ دَرِيَاَدَه قَرَارُ  
 10 قَارَه يَقْلَشْدِي شَبُ اِيْرِدِي دِيُو كَشْتِي هَلَالُ  
 بَادَبَانِ اَجْمِش اِيْدَر سُرْعَتْلَه عَزْم كَنَارُ  
 11 چِرْمَكَه دَايِرَه شَمْسَه (12) مَاهِي فَلَكَه  
 اَلْدِي اُسْتَادِ زَمَانِ دَسْتِنَه زَرِيْنِ پُرْكَارُ  
 12 مَه نُو دَامِ قُرُوبُ دُوْكَدِي (13) كُوَاكِبِ اَرْزُنِ  
 اُوْمَرِيْزُ (14) كَاوْلَه يِتَه عَيْشُ و صَقَا مُرْغِي شَكَارُ  
 13 قُوْدِي بَرِ پَارَه يِيخِي طَاسِ زَرَانْدُوْدَه فَلَكُ  
 صُوَارَه تَا رَمَضَانِ تِشْنَه لَرِيْنِ سَقَاوَارُ  
 14 اَتْرِيْدِرُ كُوْرْتِنِ اُوْرُوِي مَحَكُ شَامَه  
 صَاتَاچَقُ صِيْرُقِي دَهْرَه فَلَكُ بَرِ دِيْنَارُ  
 15 بَامَدِنِ دُوْشْدِي دَلَا طَشْتِ مَه نُو بُو كِيَاچَه  
 كُفْتُ و كُوْبِيْلَه پُر اُوْلَسَه نُوْلَه شَهْرُ و بَازَارُ  
 16 اُوْرْدِي چُوْكَانِ زَرِي (15) كُوِي زُمُرْدُوْنَه  
 مَه عِيْدُ اُوْلَدِي يِنَه تُوْسِي گِرْدُوْنَه سُوَارُ  
 17 قَمَرِي يِيَاقَه نُو بَرِ خُوْبُ سَرَاَسِرُ كِيِيْدِي  
 اُوْلَه تَا بَرَمِ خُداوَنْدَه فَلَكُ خِدْمَتَكَارُ  
 18 وَاْرثِ عِلْمِ نَبِي حَضْرَتِ قَاَضِي زَاَدَه  
 اَفْضَلِ اَقَلِ زَمَانِ اَشْرَفِ (16) اَشْرَافِ و كِبَارُ  
 19 فُصْحَا و بُلْغَا بَرَمَنَه مِيْرِ مَاجْلِسِ  
 عُلْمَا و فُضْلَا (17) زُمُرَه سِنَه شَاهِ سُوَارُ

11) دَهْرَه. 12) مَاهِي فَلَكُ. 13) نَاجُوْمِي. 14) اُوْلَه.

15) رُوِي. 16) اَشْرَافِ كِبَارُ. 17) مَاجْلِسِنَه.

- 20 بُو عَلِي حَكَمَتْ وَحَاتِمَ كَفْ وَنُعْمَانَ مَدَّهَبْ  
مُصْطَفَى خُلُقْ وَ مَسِيحَاتَمْ وَ يُوسُفَ دِيدَارْ
- 21 مَاه نَوَ مَيْلِ زَرِّ الْمَشِّ آلَه كَحَالِ صَفَتْ  
(18) ايشكَنده چكّه تا بيده گَرْدُونَه غَبَارْ
- 22 اَلْنَه كِيرْمَكِي چُونِ قَضَلَه خَوَانِ (19) كَرَمِي  
مَه نَو دَسْتِنِ اَجْرَ نَيْتَه كه شَخْصَ جَرَارْ
- 23 سَيْنَه اَيْنَه سِي مَاسَنَه بَكُرْدِي اَكْر  
صَفَاكَه مَاه شَبْ اَفْرُوزَه اَوْلَمَاسَه غَبَارْ
- 24 نَه عَاجَبْ فَضْلَنَه نَادَانِ (20) اَكْر اَنْكَارِ اَتْسَه  
اَنْدِي مِي اَحْمَدِ مَخْتَارَه اَبُو جَهْلِ اَقْرَارْ
- 25 كُنْشِكْ ذَرَه قَدَرِ (21) قَدْرَنَه نَقْصَانِ كَلَمَرْ  
اَيْلَسَه نُورِ جِهَانْتَابِنِي خُفَاشِ اَنْكَارْ
- 26 (22) نَه شَرْفِ جَاعِلَه كَرِ اَوْلَسَه (23) زَمَانَا سَايَقْ  
كُلِ تَرِ صُكْرَه كَلُورِ كُنْشَنَه اَوْلِ خَسْ وَ خَارْ
- 27 صَدْرِ عَالِي يَه كَچُورْسَه نُولَه نَادَانِي فَلَكْ  
دَايِمَا نَاقِصِي اَعْلَايَنَه چَقَارِرْ مَعْيَارْ
- 28 يَرِ اَوْلُورِ مِيدِي (24) بَكُونِ قِيَمَتِ اَهْلِ وَ نَا اَهْلِ  
(25) نَاقِدِ چَرخِ اَكْر اَيْلَسَه تَشَخِيصِ عِيَارْ
- 29 اَزَلِي بُوَيْلَه يَرِ اَيِي نِ سِي پَهَرِ غَدَارْ  
كه كَلِكْ خَوَابِكِهِي خَارِ اَوْلَه خَارِكْ كَلُورْ
- 30 سَرُورَا مَخُورِ گَرْدُونِ فَضَايِلِ قَلَمِكْ  
مَرَكَزِ هِمَتِكْ اَفْلَاكِ مَعَالِي يَه مَدَارْ

ايشكندن (18).

كرمى (19).

انكار اگر (20).

تابينه (21).

اشرف (22).

زمان (23).

اگر (24).

ناقد، نقدر (25).

- 31 رَوْضَهُ عِلْمٍ طَرَاوَتْدَهُ نَمِ خَامُكَلَّة  
تَارَهَلَر (26) كُشْنُ و بَاغِي نَتَكَمِ اَبَرُ بَهَارُ
- 32 نُقْطَهَلَرِ كِمِ دُو كُلوْرُ خَامَه مُشْكِينَكُنْدَن  
هَر بَرِي (27) شَاهِدِ مَعْنَايَه اُولُوْرُ خَالِ عِدَارُ
- 33 بَرِ كَهَرُ دِرِ سُوْرُ اَكَا طَبِيعِ شَرِيْفَكُنْدَرِ (28) كَانِ  
عِلْمِ بَرِ بَاكِرِ دُرُرِ سَنِ اَكَا دُرِ شَهْوَارُ
- 34 قَاَضِيْ مَحْكَمَه (29) عَالِمِ بَالَا بِرَجِيْسِ  
مُشْكِلِنِ مُفْتِيْ رَايَكُنْدَنِ اِيْدَرِ اسْتَفْسَارُ
- 35 بُو قَدَرِ نُوْرِيْ كُنْشِ قَنْدَنِ اِيْدَرِيْ تَاَحْصِيْلِ  
اُولْمَسَه رَايِ (30) جَمِيْلِكِيْ يُوْرُنَه اَيْنَه دَارُ
- 36 بُو فَضَايِلِ كِه سَكَا (31) بَارِيْ تَعَالِيْ وَيْرَمِشِ  
(32) اَتْمِشْدِرِ دَخِيْ بَرِ نَاقِلِ اَخْبَارِ اَخْبَارُ
- 37 كَلِمَاتِمِ يِرْنَه دُرُ و كَهَرِ نَظْمِ اَنْسَمِ  
اِيْدَه مَرْ مَرْ تَبَه فَضَلِكِيْ اَشْعَارِ اَشْعَارُ
- 38 رَفَعْتِمِ (33) قَصْرِيْ (34) صَلَه سَطْحِ سَمَايَه سَايَه  
اَكْرِ اُولُوْرُسَه اَكَا (35) بَانِيْ لُطْفِكِيْ مِعْمَارُ
- 39 اِيْرْدِيْ سُوْرُ عَايْتَه بَاقِيْ نَه دِيْمَكِ لَا مِدْرُ  
حَالِ مَعْلُوْمِ خُوْدِ اَيِ خَوَاجَه عَالِيْ مِقْدَارُ
- 40 نِتَه كِمِ هَر سِرِ مَاه اُونَه بَرِ اَلْتُونِ قَنْدِيْلِ  
زِيْرُ دَايِرَه جَنْبِرِ چَرْخِ دَوَارُ

شَرْعِ نَبِيْ دَه (29) عِيَانِ (28) شَاهِدُ و (27) كُشْنِ بَاغِي (26)

اُولَا (34) قَدْرِي (33) اَتْمِوِيْدَرِ (32) بَارُ (31) شَرِيْفَكُنْ (30)

بَاقِي (35)

41 مَاهِ نَوِ كَيْبِي تَرَقِيدَه دَمَانَم قَدَرِي  
 36) چَشَمِ اَنَجُمِ كَبِي بَخْتِي كُوزِي دَايَمِ بِيَدَارِ

36) چَرِيخَ. — In einzelnen Handschriften fehlen die Doppelverse: 12, 30, 38; die zweiten Halbverse der Disticha 11 u. 13, sowie die Doppelverse 35 u. 36 wechseln ihre Stelle. Doppelvers 34 kommt auch hinter 32 vor.

Hammer, a. a. O., S. 23—26.

نَر مَدِحِ اَفْضَلِ الْفَضْلَا مُحَمَّدِ چَلْبِي 8. Nro

رمل: ---|---|---|---|---

- 1 اورنوب (باشنه بر تاج مَجَوْقَر سُنْبِلْ  
 اولدى اقليم چمن تاختنه سرور سُنْبِلْ
- 2 شه لوندانه شكست ايلدى طرف كلهن  
 كوكسنگن تكمه لارين چوزدى سراسر سُنْبِلْ
- 3 اولدى گلشن ينه بر دلير (مشكين) مرغول  
 شولقدرد ويردى آغا زينت و زيور سُنْبِلْ
- 4 چهره گل سينه سمن چشم مكاحل نرگس  
 خط چمن غنچه دهن جعد معنبر سُنْبِلْ

1) فَرَقْنَه. 2) شَرِيْن. 3) مَرْعُوب.

- 5 يَا زِرْبُ مُشْكَلَه بُوَيْنُونَه حَمَائِلٌ <sup>4</sup> طاقدى  
 كَنْدُوِيَه اَتْمِكِيچُونُ خَلْقِي مُسَخَّرُ سُنْبِلُ
- 6 صَحْنِ كَلْزَارَه كَلُوبُ اَيْلدى عَرَضِ دِيْدَارُ  
 زَالَه لَرْدَن طَقْنُوبُ <sup>5</sup> كُوشَنَه كُوقَرُ سُنْبِلُ
- 7 بَكْزَرُ اُولُ بُوِي دِلَاوِيْزَلَه <sup>6</sup> مَوِي يَارَه  
 بَاشَلَرُ اوزَرَه نُولَه <sup>7</sup> كَرُ <sup>8</sup> اَيَارِيْسَه يَرُ سُنْبِلُ
- 8 يِنَه كُومُكُوكُ تَرَه بَاتِمِشُ چَقَه كَلدى چِمَنَه  
 نُو بَهَارِ اِيْرِدِي دِيُو وَيْرِدِي خَبَرُ سُنْبِلُ
- 9 بَدَنِ پَاكِي تَدَن بُوِيْلَه اُولُورُدِي خُوشُبُو  
 اُولُمَسَه مُشْكُ وُ كَلَابِيْلَه مُحَمَّرُ سُنْبِلُ
- 10 وَاْرِيْسَه بَنَجَلِيْنِ عَاشِقُ <sup>9</sup> دِيْدَارُ <sup>10</sup> اُولُمِشُ  
 كُومُكُوكُ اَتْمِشُ دُوكُنُوبُ جِسْمِي يَرُ يَرُ سُنْبِلُ
- 11 عَشِقُ سُونُ اَلْرِيْنَه اُوْعَرْمَسَه <sup>11</sup> قَالْمَزُ اِيْدِي  
 مَوِي زُوْلِيْدَه اِيْلَه <sup>12</sup> بَرُ تَن لَآغَرُ سُنْبِلُ
- 12 يِنَه فَرَعُونُ شَتَا جِيْشَنَه مُوسَى مَانَنْدُ  
 اَيْلدى اَلْدَه عَصَاسِيْنِي يَرُ اَزْدَرُ سُنْبِلُ
- 13 نُو عَرُوسُ چِمَنَه مَاشَطَه دَرُ فِصْلُ بَهَارُ  
 كَمُ اَنِكُ خَامَه <sup>13</sup> مُشْكِيْنَه بَكْزَرُ سُنْبِلُ
- 14 سَاقِيَا زُوْرُقِي سُوْرُ بَادِ بَهَارُ <sup>14</sup> اَسْدِي يِنَه  
 سَبْرَه زَارُ اُولدى يَمُ <sup>15</sup> اَخْضَرُ وُ لَنَكُرُ سُنْبِلُ

4) قَلدى، طَقْنُورُ 5) بَاشَنَه 6) بُوِي 7) Fehlt. 8) اِيْلَسَه  
 9) اُولُمِشْدُرُ 10) زَارِنَارُ 11) اُولْمَزْدِي 12) پَر 13) مُشْكِيْنَه  
 14) اِيْرِدِي 15) وُ اَخْضَرَه mit fehlendem

- 15 صَاحِنِ كُشْنَدَهٗ يَتُوْبُدُرْ كِبَجَهٗ وَايَسَهٗ مَكْرُ  
 كِه طَقْمِش سَاخِرِي بَاشِنَهٗ گُلْتَرُ سُنْبِلُ  
 16 بُرُوْدِي كَنْدُوْنِكُ اَطْرَافِنِي بَالُ وِ پَرَكِهٗ  
 يَنَهٗ طَاوُسِ صِفَتِ جَلُوَهَلَرُ اَيَلَرُ سُنْبِلُ  
 17 يَنَهٗ قَرَأَشُ<sup>(16)</sup> صِفَتِ دَسْتِنَهٗ جَارُوْبُ<sup>(17)</sup> اَلْمَشُ  
 كِه اَيَدَهٗ<sup>(18)</sup> خَدَمَتِ خَاكِ دَرِ دَاوَرُ سُنْبِلُ  
 18 فَاغِلِ دَقَرِ مَحْمَدِ جَلْبِي كَمِ اَفْلَاكِ  
 بَاغِ فَضْلِنَدَهٗ طُقُوْرُ<sup>(19)</sup> دَانَهَلُو يَرِ تَرِ سُنْبِلُ  
 19<sup>(20)</sup> اُوْنِيْمَزْ رَهْگُذَرِ خَاكِنَهٗ هَمِيَا عَنَبِرُ  
 اَيَدَهٗ مَزْ صَچَلِرِيْنَهٗ كَنْدُوْبِي هَمَسَرُ سُنْبِلُ  
 20 كَلْدِي بِرِ هِنْدُوِي بِيچَاَرَهٗ صِفَتِ ايشِكَكِهٗ  
 غَرَضِي بُوَكِهٗ قِيوُكُنَدَهٗ اُوْنَهٗ چَاكِرُ سُنْبِلُ  
 21 بَاغِ لُطْفُكُنَدَهٗ مَهٗ وِ مِهْرِ اِيكِي اَحَقَرُ نَرْگِسُ  
 كَرَمِكُ كُشْنَنَهٗ سُنْبِلِ كَمْتَرُ سُنْبِلُ  
 22<sup>(21)</sup> بُوِي خُلُقُكَلَهٗ گُذَارِ اَيَلَمَسَهٗ بَاغَهٗ نَسِيْمُ  
 اَيَدَهٗ مَزْ خَلْقِ دِمَاغِيْنِي مَعَطَرُ سُنْبِلُ  
 23 بُوَلَسَهٗ بَارَانِ سَاخَايِلَهٗ اَكْرُ<sup>(22)</sup> نَشُوْ وِ نَمَا  
 23<sup>(23)</sup> قَدِّ بَالَا چَكِهٗ مَانَدِ صَنُوْبِرُ سُنْبِلُ  
 24 اَبِرِ جُوْدُكُنَدَنْ اَكْرُ اَيَرَسَهٗ نَمِ<sup>(24)</sup> اِنْعَامِكُ  
 25<sup>(25)</sup> بِنُوْرَهٗ خَاَرَهٗ گُلُ وِ لَالَهٗ وِ مَرْمَرِ سُنْبِلُ

اوله مز (20) . دانه او (19) . حضرت (18) . آلدی (17) . صبا (16)  
 قَدِّ و (23) . نشو (22) . باغ لطفكُنَدَهٗ گُذَرِ اَيَلَمَسَهٗ باغ (پ) نَسِيْمُ (21)  
 . بِنُوْرُ (25) . اِحْسَانِكُ (24)



- 25 گَر طُوقُنْسَه نَفَس (26) نُطْفُ و دَم (27) اِحْسَانِكُ  
 كِيدَرَه دَوْر كُبُودِي وَيِرَه (28) آرزُ سُنْبُلُ  
 26 نُورُوحْشِ اُولْسَه اَكْر (29) بَاغَه چِرَغِ لُطْفِكُ  
 شَمْعِ وَارِ اَيِلِيَه اَطْرَافِي مَسْوَرِ سُنْبُلُ  
 27 جُرْعَه رِيَزِ اُولْسَه اَكْر كُوشِنَه جَامِ كَرَمِكُ  
 طُوتَه نَرَكْسِ صِفَتِ اَلَدَه قَدَحِ زَرِ سُنْبُلُ  
 28 حَالِنَه عَيْنِ عِنَايَتَلَه نِگَاهِ اَيِلِرِسِكُ  
 كُوزِ اَجُوبِ اَيِدَه نَظَرِ نَيْتَه كِه عِبْرَتِ سُنْبُلُ  
 29 بَزْمِكِه كَلْمِكَلَه بُونَه كَرَامَتِدِرِ كَم  
 دِيْمِيَه صَيْفِ و شَتَا بِيْتُورَه مَاجْمَرِ سُنْبُلُ  
 30 دَانَه خَطِ زَالَه نَقَطُ (30) نَفَاخَه مُشْكِيْنِ مَعْنِي  
 يَارِي لَوْحِ چِمَنَه بِرِ غَزَلِ تَرِ سُنْبُلُ  
 31 غَمِ گِيْسُوْگَلَه اَشْفَتَه دَكَلِ گَرِ سُنْبُلُ  
 نَه اِيچُونِ بُوْبَلَه پَرِيشَانِ اُولُورِ اَكْتَرِ سُنْبُلُ  
 32 وَارِيْسَه طُرَه لَرِكُ بَاغِ جِنَانِ سُنْبُلِيْدِرِ  
 (31) قُوْبِمْدِي (32) بَاغَدَه (33) اُولُ رَسْمَه مَعْنِي سُنْبُلُ  
 33 اُولَه مَزِ (34) رَهْگَدِرِكُ خَاكِنَه هَمِيَا عَنَبِرِ  
 اَيِدَه مَزِ (35) كَاكَلَكِه كَنْدُوْبِي هَمَسَرِ سُنْبُلُ  
 34 غُدْچِيَه نِكُ جَانِي مِي وَارِ اُوْيَكْنَه لَعَلِ لِيَكَه  
 زَنْكَه قَاجِ بَاشِي وَارِ (36) اُولَه بَرَابَرِ سُنْبُلُ

26) و. ohne folg. نُطْفُ (27) اِنْعَامِكُ. (28) اَحْتَرِ. (29) بَاغِ.

رَهْگَدِرِ (34) بُو (33) بَاغَدِنِ (32) قُوْبِمْدِي (31) نُسَاخَه (30)

كَاكَلَكِه (35) كَاوَلَه (36)

- 35 بَادَةٌ لَعَلَّكَ هَمَّشِيرَةَ شَرَابٍ كُفْلَمٌ  
زَلْفٌ مُشْكِيْنٌ سَمَّنَسَاكَةٌ (37) بَرَادَرٌ سَنَبِلٌ
- 36 حُوبٌ أَوْلُورٌ عَارِضٌ أَوْسْتَنَدَةٌ أَوْ حَطٌّ مُشْكِيْنٌ  
أَبٌ نَابٌ أَيْچِرَةٌ طُورُرٌ نَارَةٌ وَ (38) خُوشْتَرٌ سَنَبِلٌ
- 37 لَالَةٌ رَشَكٌ رُخٌ (39) كُفْلَكُونِكَلَهَ پَا دَرِ كَلِ  
عَمٌّ زَنْكَلَهَ پَرِيَشَانٌ وَ مَكْدَرٌ سَنَبِلٌ
- 38 نِيَجَهَ تَشْبِيَهَ اَيْدَمِ اَعْرُوكَهَ پَرِ اَبَكَمِ غُنْدِجَهَ  
نِيَجَهَ نَسَبَتِ قَلَمِ اَوْلِ زَلْفَهَ پَرِ (40) اَبْتَرٌ سَنَبِلٌ
- 39 (41) دَوْلَرٌ چَقْدِي يَنْوَبُ رَشَكِ رُخِكِ (42) نَارَتَهَ بَاغِ  
جَابَاچَا صَنْتَهَ چَمَنْدَهَ كُورِيَنْدَلَرِ سَنَبِلٌ
- 40 رُخَلَرِكِ اَوْزَرَهَ يَنْسُورُ زَلْفِ (43) سَمَّنَسَا كُويَا  
كُلِ تَرْدَنِ اَيْدِنُورِ (44) بَالِشِ وَ بَسْتَرِ سَنَبِلٌ
- 41 حَطٌّ مُشْكِيْنٌ لَسِبِ لَعَلَّكَ مَانَدِ (45) اَوْلِيْمَزِ  
بُولَسَهَ كَرِ پَرُورِشِ چَشْمَهَ كَوْتَرِ سَنَبِلٌ
- 42 يَارَاشُورُ زَلْفِ وَ رُخِكِ وَصَفْنَهَ دَقْتَرِ يَارَسَمِ  
كَاغْدِي بَرِكِ كُفْلِ اَوْلَهَ حَطٌّ دَقْتَرِ سَنَبِلٌ
- 43 لَوْحِ خَاطِرَهَ حَطِكِ نَقْشِنِي تَصْوِيْرِ اَتَدَمِ  
اَوْلَمْدِيْنِ صَفَاكَهَ كُفْلَزَارَهَ مُصَوِّرِ سَنَبِلٌ
- 44 نَظْمِ اَشْخَاصَهَ قِيَاسِ اَيْلَمَهَ بَاقِي شَعْرِيْنِ  
اَوْلَهَمِي هَرِ كِبَهَ خُشَكَهَ بَرَابَرِ سَنَبِلٌ

بَرَابَرِ اَيْدَرِ (37)

تَرِ (38)

رَنگِينَكَلَهَ (39)

بَرَابَرِ (40)

دَوْلِ اَسِرِ (41)

نَارَنَهَ (42)

سَمْنِ بَسُو (43)

كَنْدُويَهَ (44)

اَوْلَهَمَرِ (45)

- 45 گَرْچَه سُنْبُلْ چُوغْ اُولُورْ گُلْشِنِ عَالَمِ دِرْ بُو  
 لِيكْ رَنگِيْسِنُ و مُظَرَّا (46) اُولِيْمَزْ هَرِ سُنْبُلْ  
 46 نُوْلَه قَدْرُ و شَرْفِكْ سَالِ بَسَالِ (47) اُولَسَه مَرِيْدُ  
 هَرِ يِلْ اَرْتَرْمَدَه دِرْ (48) دَانَه دِرْتَرِ سُنْبُلْ  
 47 كُتْرُوبْ تَاكَه شَهْنِشَاهِ بَهَارِكْ تُوغْسِنُ  
 كُتُورَه جُنْدِ شِتَا اُوْسْتِنَه لَشْكِرْ سُنْبُلْ  
 48 سَرِ اَعْدَاكْه (49) طَقَه سَنَكْ مَلَامَتْ كُْلَلَرْ  
 اُولَه دُشْمَنْلَرِكْ بَاشِنَه شَشِيْرْ سُنْبُلْ

اَكْرُ اَوْرَه (49) دَانَه يِي (48) اُولَه (47) اُولَه مَرِ، اُولَمَزْ (46)

سَنَكْ. — In einzelnen Handschriften fehlen die Doppelverse: 19, 21, 22, 33, 41, 42, 44.

Hammer, a. a. O., S. 27—30.

تَر مَدِحِ مَقْرَدِ زَمَانِ خَوَاجَه اَفَنْدِي 9. No

رمل :---|---|---|---|---|

- 1 گُلْشَنَه اَنْتُونُ و رَقَلَرْ زِيْنِ اِيْدُوبْ بَادِ خِرَانِ  
 كُوبِيَا زَرِ كُوبِيَه لَرِ دُكَانِي اُولْدِي كُلسْتَانِ  
 2 رِشْتَه بَارَانِ كُمُشْ تَلِ سِيْمَكُشْ اَبِرِ خَرِيْفِ  
 اِيكِي (ا) چَرَحَه دُونْدَلَرِ كُوبِيَا (ب) زَمِيْنِ و اَسْمَانِ

زَمِيْنِيْلَه زَمَانِ 2) عُنْجَه 1)

- 3 بَرَكِ بِيَدِي بَاعِدَهٗ اَب رَوَانُ اَوْزَهٗ كُرُوبُ  
 دِيْدَتَرُ اَقْمِشْ غَلَاْفَنْدَنُ بُو تِيغِ زَرَنْشَانُ  
 4 3) بَاعِدَهٗ گَرْدَانُ (4) اَيْدَرُ اَوْرَاقِي صَنَمَكُ گَرْدَبَادُ  
 اِنْدَلَرُ سَيَاَرَهٗ لَرُ قَلْبَاغَهٗ سَيِرُ بُوْسْتَانُ  
 5 رَهْگَدَارُ (5) بَاعِدَهٗ دُوکْمِشْ سَرَاپَا بَرَكِ زَرُ  
 صَنْدَمُ (6) اَلْتُونُ تَيْسِيَلَرُ قُونْمِشْ (7) سَمَاطُ خُسْرَوَانُ  
 6 پَرُ و بَلَّ اَجْمِشْ يَشَلُ طُوْطِي اَيَكْنُ بَرَكِ چِنَارُ  
 زَرْدُ اَوْلُوبُ سَرِيْنَجَهٗ شَهْبَازَهٗ دُونْمِشْدَرُ هَمَانُ  
 7 رَايْگَانُ اَلْدَمُ صَنْوَرُوِي (8) لَعْلُ و يَسَاقُوْتِي وَاِي  
 شَمِيْدِي نَقْدُ اَلْتُونُ (9) طُوْتَرُ اَلْدَهٗ نَهَالُ اَرْغَوَانُ  
 8 قَانَلُو يَاشُ (10) دُوکْمِشْ رُخُ زَرْدُ غَمَبَا لُوْدَنَهٗ  
 وَا رِيْسَهٗ دَهْرِي (11) فَنَاسِنُ (12) اَكْدِي مِيْرُ عَاشَقَانُ  
 9 سَلْطَنَتُ تَاجِنُ (13) كِيْنُ عَالْمَدَهٗ مَغْرُوْرُ (14) اَوْلَمَسُونُ  
 نِيچَهٗ سَلْطَانُ بُوْرُكُنُ اَلْمِشْدَرُ بَكْمُ بَادُ خِرَانُ  
 10 گَرْچَهٗ مَرْدَانَهٗ صُوِيْنْدِي كِيْرِي مِيْدَانَهٗ دِرْخِتُ  
 كَلْدِي قِيْشُ بَاْصَدِي وَايِيكْنُ وِيْرَمَدِي اَصْلًا اَمَانُ  
 11 نَسْتَبُوْرْدُ صَرَصَرِي اَخِرُ كُوْرُوْبُ شَاخُ چِنَارُ  
 دِيْدِي اَلْ اَرْقَاسِي يِرْدَهٗ اَفْرِيْنَلَرُ پَهْلَوَانُ  
 12 زَالَهٗ و (15) بَرَكِ (16) خِرَانْدَنُ پَرُ زَرُ و گُوْهُرُ چِمْنُ  
 گُلَشَنَهٗ وَا رِيْسُنُ نِنَارُ اِتْهِي مَكْرُ دَرِيَا وُ كَانُ

- اَلْتُونْدَنُ (6) سَرَاپَايُ دُوکْمِشْ : باغِهٗ (5) اَيْتَدِرُ (4) بَادُ (3)  
 دُوکْدِي (10) صَبِيْرُ طُوْرْمِشْ (9) و. ohne folg. لَعْلُ (8) بَسَاطُ (7)  
 کِيُوْرَسَهٗ بَاْحَتُ (13) So lese ich das اَكْدِي der Hss. (12) خِرَانِي (11)  
 سَمَنْدَنُ (16) بَرَكِ و (15) اَوْلَمَهٗ کَمُ (14)

- 13 گَوْشَوَرِ سِيَّابِ شَبَنَمِ (17) گَوْشَوَارِ هَرِ وَرَقِ  
 صَاحِنِ بَسْتَانِ اَوْلُدِي گُوِيَا چَارَسُوِي زَرَكِرَانِ  
 14 شُوِيْلَه بَكُنَزَرِ كَمِ خَطِ آيَاتِ رَحْمَتِدِرِ چَمَنِ  
 بَادِ صُبْحِ اَيْتَمَشْدِرِ اَلْتُونِ حَلَلَه بَيْرِرِ نَشَانِ  
 15 بِرِ يِشَلِ غَرًّا زَرَأَشَانِ كَاغِدِ اَوْلَمَشْدِرِ چَمَنِ  
 يَارَه شُورِ يَارِئِسَه كَرِ مَدَحِ (18) اَدِيْبِ نَكْتَدَانِ  
 16 خَوَاجَه عَالِي نَظَرِ سَرچَشْمَه فَضَلِ وَ هُنَرِ  
 (19) دَاوَرِ فَرخُنْدَه اَخْتَرِ كَامَبَخْشِ وَ كَامِرَانِ  
 17 اَفْتَابِ عَالَمِ اَرَايِ (20) سِيْهَرِ فَضَلِ (21) اَوْ كِمِ  
 بُوْلُدِي (22) رَايِ اَنُورِي فَيْضِيْلَه نُورِ وَ فَرِ جِهَانِ  
 18 اَبْعِي طُيْرَاغِيْدِرِ كُحَلِ جَوَاهِرِ اَنَاجْمَه  
 اَسْتَانِي خَاكِيْدِرِ اَكْلِيْلِ فَرَقِ فَرَقْدَانِ  
 19 رُوْزِ كَارِي شَدْتِنْدَنِ كُشَشِ بَخْتِي مَضُونِ  
 نِيْتَه كَمِ بَادِ خِرَانْدَنِ صَاحِنِ كَلَارِ (23) جِهَانِ  
 20 (24) صَفْحَه اَيِيْنَه عَالَمِنَمَايِ طَبْعِنَه  
 جُمْلَه دُنْيَا وَمَا فِيْهَا مَضُوْرِ دَرِ (25) عِيَانِ  
 21 رَاهِ بَاغِه بَرَكِ زَرِ دُوْشَمَشِ دَكِلِدِرِ سَرُوْرَا  
 رَهْ كُدَارِ كَدَه يُوْزُنِ قَرَشِ اَتِدِي مَاهِ اَسْمَانِ

حَضْرَتِ بَابَا اَفَنْدِي (19). ايدوپ آني (18). گَوْشَوَارِ (ه) زَرِ (17).

Hiermit hängt zusammen die in einigen Hss. vorkommende Überschrift dieser Kaşide

راي (22) او fehlt. (21) سِيْهَرِ وَ (20) قَصِيْدَه بِنَامِ بَابَا اَفَنْدِي: als

صَفْحَه (24). جهان (23). فيضي ايله نُورِ وَ فَرِ رُوِي جِهَانِ

هَمَانِ (25). عالم‌نمای آينه طبعينه هب

- 22 اَيْلِيُوِيْدَرْ قَيْصُ 26 خُوْرَشِيْدِي كَمَالِ صُنْعَلَه  
 ذَاتِ پَاكِيْ گُوِيْرِيْنِ 27 پِيْرُوْرْدِ گَاْر كُنْ فَكَانْ  
 23 مَجْلِسْ كَدَه قَلْبِي اَلْتُوْنِ كِيْمِي صِنَاْسِي اَوْلَمِيْنِ  
 قَالْ 28 اَوْجَاغَنْدَنْ خَلَاَصْ اَوْلَمَرْ 29 قَلُوْرَسَكْ اَمْتَاَنْ  
 24 آفْتِ بَادِ خِرَانْدَنْ تَا اَبْدِ مَحْفُوْظْ 30 اَوْلُوْرْ  
 بَاغِ دُغْرَه حُسْنِ تَدْبِيْرِيْ اَوْلُوْرْسَه بَاغْبَانْ  
 25 31 صَرْمَرْ غَمْ 32 فِكْرَمْ اَوْرَاَقِيْنِ پَرِيْشَانْ اَيْلِدِي  
 جَهْرَه زَرَمْ بَلَاَدَنْ بُوْلْدِي رَنَكْ 33 زَعْفَرَانْ  
 26 جُرْعَه جَامِ بَلَا اَنْجَامِ غَمِ بِيْهُوشِ اَيْدُوْبْ  
 عَاقِيْتِ قَلْدِي خُمَارِ دَرَنْ و مَحْكَنْتِ 34 سَرِ گِرَانْ  
 27 جُرْعَهوشِ اَيْقَدَه قُوْدِي سَاقِيْ دُوْرَانِ بِيْ  
 دَسْتَكِيْرِ اَوْلِ 35 اِيْ اَمِيْرِ مَجْلِسِ 36 دُوْرِ زَمَانْ  
 28 هَمْتِكْ شَمَشَادِيْنِيْ شَاخِ بَلْدِي وَاْرِيْ كَنْ  
 قَانْدَه يِيْاْپَسُوْنِ شَاهْبَاَزِ طَبْعِ بَاقِيْ اَشِيْاَنْ  
 29 دَسْتِمَه اَلْسَمِ قَلَمِ نَظْمِ بَدِيْعِمَه بِنَمْ  
 نِيْزَه بَاَزِ عَرَصَه مُلْكِ مَعَانِيْ و بِيْاَنْ  
 30 بَنْ كَمَنْدَاَنْدَاَزِ مِيْدَانِ 37 بَلَاغْتِ اَوْلَلِيْ  
 حَلْقَه تَسْلِيْمَه 38 كَجْمِشْدَرْ سَرِ گَرْدَنْكَشَانْ  
 31 پَهْلُوْاَنْ عَرَصَه نَظْمِ دِيْنِ قَرَاَنْهَلَرْ  
 بَرِ اَيْكِي 39 زَارِ و زِيُوْنْمَدَرْ ضَعِيْفِ و نَاتُوْاَنْ

ايدرسك 29. اوجاغنده 28. پيروردگان 27. جورندن 26.

سرگردان 34. ارغوان 33. فكر 32. آه صرمه فكرم 31. دير 30.

معانی 37. آخر 36. ای fehlt. 35. gegen das Metr.

و. ohne folg. زار 39. چگمشدر سری 38.

- 32 مَتَّصِلٌ شَعْرٌ يَزْرَعُنْ (40) خَامَهُ طُورَمَزْ نَيْزُور  
 نَسَى دُرْ آنَسَى كُويِيَا لَرَزَانُ اَيْدَرُ آبِ رَوَانُ  
 33 بَلَّغْ وِ بُسْتَانُ اَيچِرَه تَا اُولَه (41) بِسَاطِ سَبْرَه يَه  
 صُبْحَدَمُ بَرْكُ خِرَانْدَنُ قَطْرَه شَبْتَمُ (42) چَكَانُ  
 34 هَرُ (43) سَاكِرُ صَاكِرُ زَمَرْدُكُونُ كَرْدُونُ اَوْسَنَنَه  
 اَفْتَابُ اَلْتُونُ طَبَقْدَنُ تَا اُولَه كَوْهَرُفِشَانُ  
 35 مَسْنَدُ رُفَعْتَدَه كَنْجِ اَفْشَانِ اِحْسَانُ اَوْلُ مَدَامُ  
 عَمْرُ وِ دَوْلَتِ پَايْدَارُ اَقْبَالُ وِ عِرْتِ جَاوِدَانُ

— سَاكِرُكُهْ كِمُ (43) رَوَانُ (42) بِسَاطِ وِ (41) طُورَمَه خَامَه (40)

In einzelnen Handschriften fehlen die Verse 3b und 5a, wogegen 3a und 5b einen Doppelvers ausmachen, weiter die Doppelverse 18 u. 19, 26 u. 31.

Hammer, a.a.O., S. 30—32.

Hammer, a.a.O., S. 36—40, siehe ZDMG., XLII, 574—586.

526

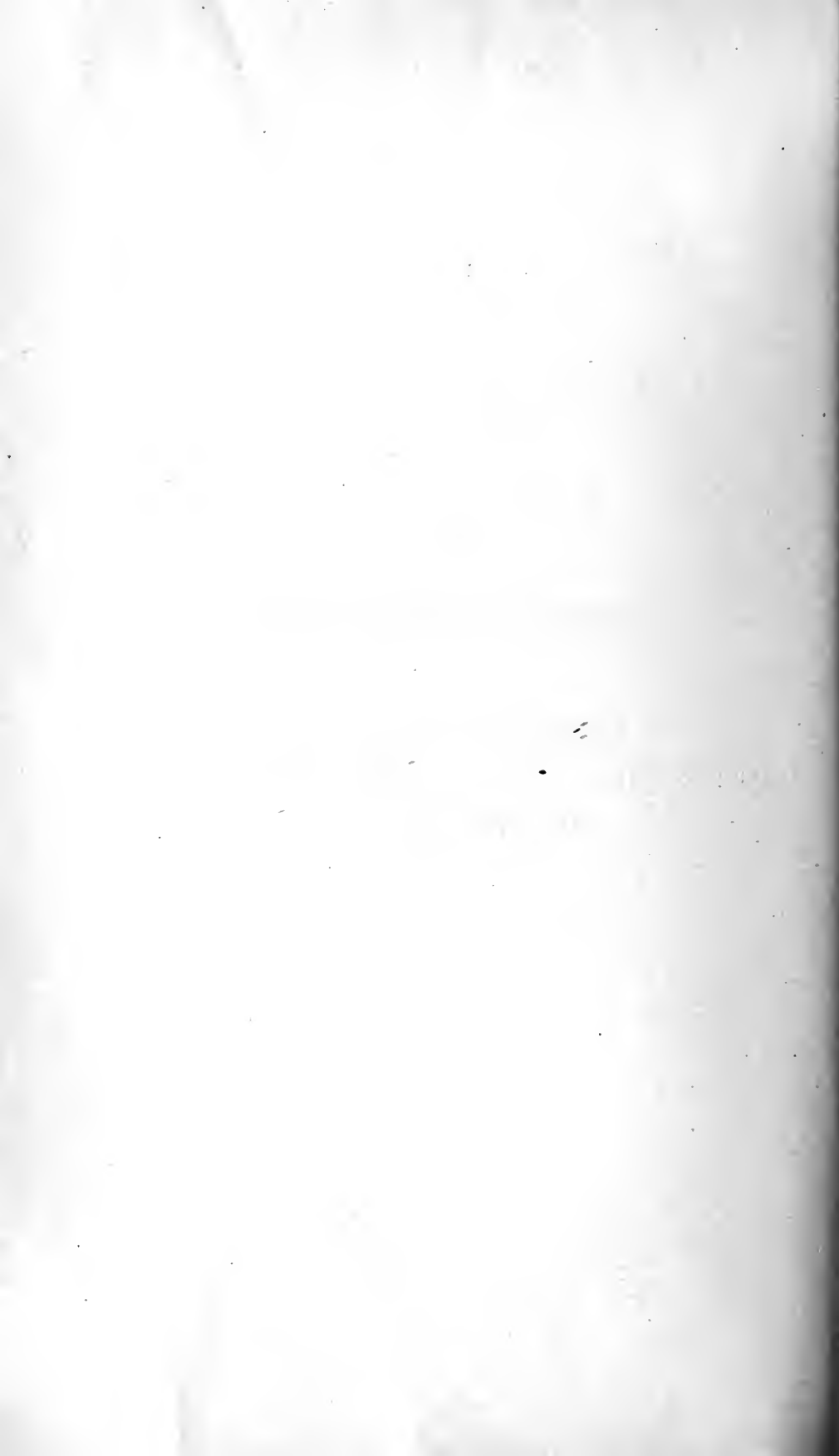


I.

SECTION SÉMITIQUE (B).

---

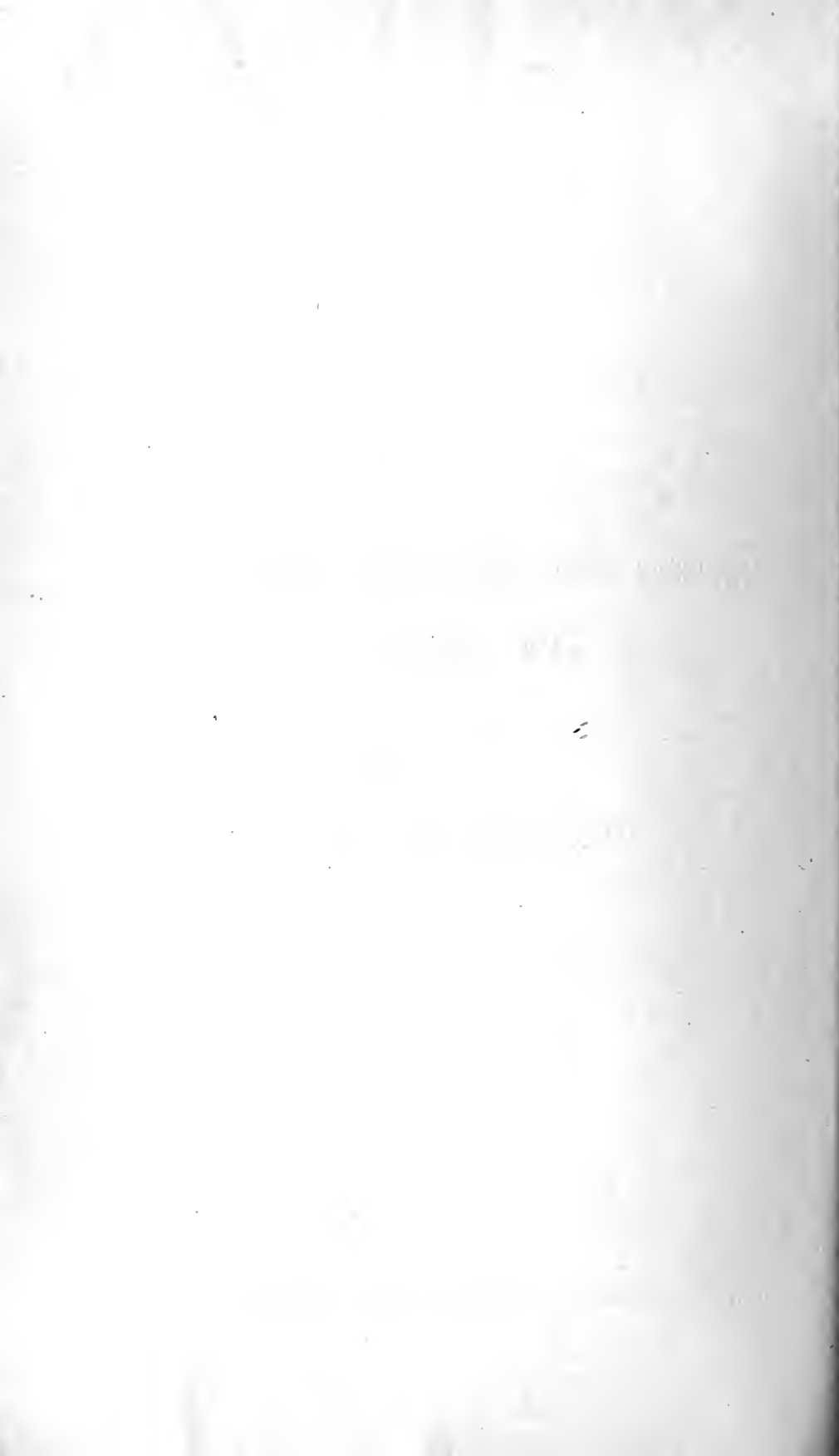
LANGUES SÉMITIQUES,  
AUTRES QUE L'ARABE; TEXTES ET ÉCRITURES  
CUNÉIFORMES, ETC.



Un nuovo testo siriano sulla storia degli  
ultimi Sassanidi

pubblicato da

IGNAZIO GUIDI.



## Un nuovo testo siriano sulla storia degli ultimi Sassanidi.

---

Nel Museo Borgiano di *Propaganda Fide* esiste la copia di un antico e prezioso codice che si conserva a Mossul; esso è un Sinodico siro-orientale, il cui contenuto è rimasto quasi interamente sconosciuto finora. Non mi dilungo qui sul Sinodico propriamente detto, e rimando il lettore alle brevi notizie che ne ho date nella *Zeitschr. d. D. M. G.*, XLIII, p. 389. Oltre i canoni dei singoli concilii, il ms. contiene molti documenti che si collegano più o meno strettamente colla chiesa siro-orientale, ed uno, fra gli altri, che forma il soggetto della presente comunicazione. È questo uno squarcio di storia ecclesiastica e civile, dalla fine del regno di Hormizd IV insino alle prime conquiste arabe. Non è propriamente una storia sistematica, che menzioni tutti gli avvenimenti importanti, e di ciascuno narri ordinatamente il principio ed il successivo svolgersi; e quantunque sia serbato un ordine cronologico, non è tuttavia regolarmente precisata la data dei singoli avvenimenti secondo questa o quell'era. Quindi è che alcuni punti, specialmente di storia civile, sono brevemente accennati, come sul principio, la rivolta di Bahrâm; e di altri neppur si tiene proposito, come molta parte della guerra fra Foca e Cosroe, la campagna di Šâhîn (e Sahrbarâz) contro Constantinopoli, ecc. Ma, viceversa, abbiamo notizia di avvenimenti affatto sconosciuti, e per avvenimenti già noti troviamo particolari che, per quanto so, mancano nelle altre fonti storiche di quel periodo a noi pervenute. Citerò, per modo di esempio, le notizie su Gregorio di Kaškar, metropolita di Nisibi, la presa di questa città, gli avvenimenti di Siazûr, la notizia di un falso messia, i particolari della

presa di Dârâ e della tragica fine del suo vescovo, quelli del supplizio di Bindôe, Bisâm e Šamţâ, quelli della campagna di Šahrbarâz in Palestina ed Egitto, e della conquista araba del Hûzistân, ecc. Numerosi poi sono i personaggi nestoriani sui quali abbiamo informazioni ignorate fin ora; tali son i *Catholici* da Išô'yabh I a Mâremmeh, Ciriaco di Nisibi, Yônâdâbh di Adiabene, Bâbbai nisibeno, l'astronomo Gabriele bar Rûfinâ ed altri. Finalmente anche per la geografia storica abbiamo importanti notizie, fra le quali mi basti qui ricordare quelle sulla città di Šuster o Tuster.

Lo squarcio che ora pubblico, concorda in qualche punto coi tardi storici nestoriani Mârê b. Šelêmôn (Amr b. Mattâ) e Šelibhâ <sup>1)</sup>; altrove (per la morte di Cosroe, per Šêrôe ecc.) contiene particolari che ritrovansi in Ṭabari. Ma generalmente può affermarsi che esso è affatto distinto dalle altre fonti storiche e leggendarie di quel periodo, e talvolta la sua narrazione è diversa del tutto dalla volgata. Nè la credo sempre esatta del tutto; noterò p. es. siccome nuovo e singolare è ciò che si afferma sulla ricostruzione dei santuarii di Gerusalemme, del che si dà lode a Yazdîn senza far punto menzione di S. Modesto. Alla qual cosa non è forse estranea la rivalità fra nestoriani e cattolici, ma più che altro, sembra che l'Autore abbia voluto difendere Yazdîn per il fatto degli eccidii di Gerusalemme, avvenuti mentre egli era potentissimo alla corte di Cosroe; e distruggitori delle chiese di Gerusalemme sono innanzi tutto gli Ebrei, che vengono poi severamente puniti <sup>2)</sup>. Così in qualche punto, come il periodo dopo l'uccisione di Maurizio, l'Autore sembra men bene informato.

Di qual tempo sarà questo squarcio e chi ne potrà essere l'Autore? La narrazione, tanto nella storia ecclesiastica quanto nella civile, contiene spesso notizie particolareggiate e di tal indole, che inducono a credere il loro Autore, se non contemporaneo, almeno non troppo lontano dai fatti narrati. Il racconto si arresta alle prime conquiste arabe; si tien proposito della

1) I luoghi che Assemani, nelle vite dei *Catholici Sabhrîšô*, Gregorio ecc. cita da 'Amr b. Mattâ, sono di Mârê b. Šelêmôn, e concordano pienamente col codice vatic. arab. 109. Quanto al cod. vat. arab. 110 l'autore dell' opera ivi contenuta sembra essere Šelibhâ di Mossul (XIV sec.).

2) Cf. Eutych., *Ann.*, II, 220—223.


sottomissione del Hūzistān, si accenna alla conquista di Egitto (ma non alla presa di Alessandria), e si menziona pure la morte di Eraclio; il racconto giunge pertanto fin circa l'anno 20 dell' Eg. (641 e. v.). „La vittoria degli Arabi“, dice l'Autore, „che vinsero e soggiogarono due potenti regni, vedne da Dio, ma Dio non li ha ancora resi padroni di Costantinopoli“. Tale espressione è naturale nel 1° sec. dell' Islamismo, sotto il terrore della celerità delle prime conquiste, e quando gli Arabi minacciavano seriamente Costantinopoli, ma non dipoi. Senonchè altri indizii concorrono a far credere antico lo squarcio. Dei fatti di Bābbai *il grande* e Bābbai *il piccolo* si parla come di cosa nota, ciò che non era qualche secolo dopo, ed infatti del secondo Bābbai non abbiamo, che io sappia, altre notizie. Parlandosi della chiesa di S. Giorgio in Lydda, si menziona non so qual supellettile donata dal generale persiano e „attualmente esistente in quella chiesa“. Nel principio dell' VIII sec. quando Lydda fu distrutta, la chiesa di S. Giorgio fu rispettata, ma nel 1040, sotto Hākīm, fu distrutta anche essa. In fine dello squarcio si ragiona degli Arabi, del tempio della Mecca, di Yaṭrib, ecc. piuttosto come di cose da poco tempo note, che di cose già da un pezzo conosciute; di Hīra sembra parlarsi come di città ancora abitata, e maggiori notizie si sanno dare sulle regioni, come al-Aḥsā e 'Omān, già da antico frequentate, ed ove i nestoriani erano numerosi. L'Autore usa in senso appellativo la parola ܐܝ, e l'usa come parola nota e senz' altra spiegazione, ciò che non sarebbe probabile in tempi tardi. Altrove la moglie di Cosroe, Šīrīn, è detta 'Aramāitā: cioè press' a poco della regione di Kufa e Bašra, perchè Gregorio di Perāth deMēšēn, o di Kaškar<sup>1)</sup>, è detto compaesano di Šīrīn; ed appresso, Fallūġa, nell' alto Bihqobādḥ, è detta ܠܘܨܝܢܐ ܕܘܨܐ: un tal denominazione si accorda benissimo coll' alta età dello scritto<sup>2)</sup>. E quando si menziona la città di Kālāḥ, si afferma corrispondere essa a ܠܘܨܝܢܐ ܕܘܨܐ: questo Sanaṭrūg, col *g* in fine, che conferma la congettura del Hoffmann<sup>3)</sup>, è

1) Cf. Hoffmann, *Ausz.*, 119, e Kaškar deMēšān (mēšēn), in *Z. d. D. M. G.*, XLIII, 411.

2) Cf. Nöldeke, *Z. d. D. M. G.*, XXV, 114; *Gesch. d. Ar. u. Pers.*, 15.



3) *Ausz.*, 185: lo scambio di ܠ e ܘ potrebbe spiegare in parte l'origine di ܠܘܨܝܢܐ ܕܘܨܐ.

una forma arcaica che sembra dimenticata almeno dal X sec. Se poi si riflette che il nostro squarcio si trova insieme con documenti che non discendono più giù dell' VIII sec. dell' èra nostra, dovrà ritenersi, parmi, come probabilissimo che in esso noi abbiamo un testo scritto nel VII, o tutt' al più nell' VIII secolo.

Secondo le ultime parole del nostro testo, esso è  ~~scritto~~: ciò può significare l'indole di esso, cioè un tratto di storia ecclesiastica, ma potrebbe anche designare qualche storia speciale dalla quale fosse tolto. Al periodo sopra menzionato appartengono le storie ecclesiastiche di Išô'yab<sup>h</sup> di Adiabene, di Elia di Merw, di Daniele b. Maryam ed altre, ma sarebbe difficile dire se il nostro squarcio appartenga a questa o quella storia <sup>1)</sup>. Ma per varii indizii io credo che il suo autore vivesse nella Mesopotamia nord-est. Egli chiama *meridionale* la via di Anbâr, 'Anat e Circesio, e la Siria è ad *occidente*; inoltre delle cose avvenute in Mesopotamia e nelle vicine province sa dare notizie più copiose ed esatte, che non per altri luoghi. Egli è caldo fautore di Gregorio di Nisibi, ciò che fa pensare al monastero di Izlâ <sup>2)</sup>, ma forse anche più è ammiratore e fautore di Bâb'hai nisibeno e di Yazdîn, il quale alla sua volta molto venerava Bâb'hai; onde è che ragiona del monastero da quest' ultimo edificato presso quello dell' altro Bâb'hai o *rabbâ*. Pertanto mi sembra non improbabile che egli vivesse nel monastero di Bâb'hai nisibeno <sup>3)</sup>.

Ad ogni modo nel testo siriano che ora pubblico abbiamo un lungo e antico frammento di storia ecclesiastica e civile, anzi forse il più antico monumento di letteratura storica dei Siri orientali a noi conservato.

1) Non sembra appartenere alle storie di Mikhâ e di Alâhâzekhâ, giudicando dai frammenti che ne occorrono nella cronica di Elia b. Šinâyâ (cfr. Barhebr., ed. Abbeloos et Lamy); lo stesso è da dire per Išô'dnah.

2) L'Autore dice che  è *al di là* di Dârâ; se  è Beba-sa, che le carte pongono a nord-ovest di Dârâ, l'Aut. mostrerebbe di scrivere all' est o sud-est di Dârâ, cioè appunto dove erano i conventi sull' Izlâ o ivi vicino.

3) Hoffmann, *Ausz.*, 117.







1) **ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** . **ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** .  
**ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** 2) **ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** .  
**ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** \* **ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** \* p. 671  
3) **ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** . **ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** .  
**ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** 4) **ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** .  
**ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** . **ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** .  
**ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** 5) **ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** .  
**ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** 6) **ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** .  
**ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** 7) **ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** .  
**ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** : **ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** .  
**ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** : **ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** .  
**ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** : **ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** .  
**ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** 8) **ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** .  
**ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** 9) **ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ** .

1) Ms. **ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ**. 2) Cf. Nöldeke, *Gesch.*, 482, lin. 13, di Bistâm.  
3) Certamente il "Pariók" dell' estratto di Sebêos; Nöldeke, *Gesch.*, 483.  
4) Gundêšabôr.  
5) Il racconto di Bindôe e Bistâm, quantunque breve, contiene particolari affatto nuovi e diversi da quelli dati in altre fonti. (Il taglio delle membra di destra corrisponde meglio al *οἶα δὲ κατὰ βασιλείας χεῖρας ἐκτείναντα* di Teofil., V, 15.) Cf. Nöldeke, *Gesch.*, 479 s., 482, l. 2.  
6) Ms. **ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ**. 7) Così il ms. (**ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ**?) 8) Ms. **ܩܘܨܝܢܐ ܩܘܨܝܢܐ**.  
9) Il *دير عند الصغرى*. Anche il tardo autore nestoriano (Mârê) presso Assemani, *B. Or.*, III, I, 109, chiama Hind sorella di Nu'mân.









1) *Bebase?* (Amm. Marcell.).  
 2) Questa espugnazione (non la prima sotto Cosroe I) è da Salomone di Basra  
 (*Book of the Bee*, ed. Budge, 123) riferita all' anno 15; così parimenti dal tardo  
 storico nestoriano (Mârê). Cf. anche Assem, *B. Or.*, III, I, 472.  
 3) Cfr. Nöldeke, *Gesch.*, 447. (In Moesinger, *Mon. Syr.*, II, 68, l. 16, il codice del  
 Musco Borg. scrive *דו*, non *דו*.)



















































Über des Hieronymus Übersetzung  
der alexandrinischen Version des Buches Iob  
in einer Sanct Gallener Handschrift des  
achten Jahrhunderts.

Von

C. P. CASPARI.





## Über des Hieronymus Übersetzung der alexandrinischen Version des Buches Iob in einer Sanct Gallener Handschrift des achten Jahrhunderts.

---

Paul de Lagarde hat bekanntlich im zweiten Theile seiner „Mittheilungen“ (Göttingen, 1887) „des Hieronymus Übertragung der griechischen (alexandrinischen) Übersetzung des Iob“ in dem Text herausgegeben, in welchem dieselbe in den zwei bis dahin und bisher allein bekannten Handschriften, dem Codex Bodlejanus 2426 und dem Cod. Turonenis 18, enthalten ist. Am Schlusse seines Vorworts äussert Lagarde, er habe nicht den Text des Hieronymus selber, sondern nur den der beiden Handschriften darlegen wollen, indem er je länger, desto gewisser gewusst, dass er mit Sicherheit nicht jenen, sondern nur diesen vorlegen könne, und fügt dann hinzu: „Auf Grund dieser (der beiden Handschriften) wird — mit Hilfe recht vieler anderer Zeugen — vielleicht einmal mehr gewonnen werden können“.

Ich bin nun so glücklich gewesen, im Jahre 1886 den bei Weitem grössten Theil der Hieronymianischen Übersetzung der alexandrinischen Version des Iob, nämlich Cap. I, 1—XXXVIII, 16 (Anfang) in einer dritten, aus dem achten Jahrhundert stammenden und also sehr alten Handschrift der Stiftsbibliothek zu Sanct Gallen, Cod. 11, zu entdecken, und habe das von mir Gefundene — in der Absicht, es mit kritischen Anmerkungen und einer über die Handschrift und den Iobtext in ihr handelnden Einleitung herauszugeben — copiert und zu wiederholten Malen collationiert.

Wenn ich hier einige Mittheilungen über den Iobtext in der

Sanct Gallener Handschrift, seine Beschaffenheit, sein Verhältniss zu dem in den beiden anderen Handschriften und seine Bedeutung, unmittelbar für den Text der Hieronymianischen Übersetzung, mittelbar für den der alexandrinischen Version, und als Einleitung dazu über die Handschrift selber, mache, so bedarf dies, da der Gegenstand dieser Mittheilungen Orientalisches nicht direct betrifft, indem aus dem in Rede stehenden Text kaum Etwas für die Kritik und das Verständniss des alttestamentlichen Originals abfallen dürfte, der Rechtfertigung oder wenigstens der Entschuldigung. Diese Rechtfertigung oder Entschuldigung liegt m. E. darin, dass der zu behandelnde Gegenstand doch immer der Geschichte eines orientalischen Buches angehört, und zwar eines orientalischen Buches, welches wohl das grossartigste und geistesmächtigste ist, was der Orient aufzuweisen hat.

Die Handschrift ist eine zusammengesetzte. Sie besteht nämlich aus zweien, von denen nur die erste, in welcher der Lobtext steht, hieher gehört, und einem in die erste eingehafteten Fragment einer dritten. — Dieses Fragment (um von ihm zuerst zu reden) hat einer mit der ersten Handschrift sehr nahe verwandten parallelen Handschrift angehört, besteht aus 7 Blättern und enthält an dritter und letzter Stelle ein, vielleicht nicht ganz vollständiges, Verzeichniss des Inhalts des Buches Iob in 21 Nummern unter der Überschrift „Incipit ista (sic) liber Iob“. Dieses Verzeichniss ist seinem Wortlaute zufolge offenbar nach Hieronymus's Übersetzung der alexandrinischen Version gemacht (es lässt sich sogar hie und da für ihren Text benutzen), weshalb sie und nicht seine Übersetzung nach dem hebräischen Grundtext auf dasselbe gefolgt sein muss. — Die Handschrift, in der sich der Text von Iob, I,1—XXXVIII,16 (Anfang) in jener Übersetzung findet, enthält ausser ihm noch eine ziemlich bedeutende Anzahl von Stellen (40) aus anderen kanonischen Büchern des alten Testaments im „Vetus Latinus“ oder der sogenannten Itala. Diese, zum Theil ziemlich lange, Stellen sind den Proverbien, dem Koheleth und dem hohen Liede entnommen. An sie schliessen sich dann noch einige aus dem Buche der Weisheit und sehr viele aus dem Buche Sirach an. Auf die letzteren folgt nach der Unter- und Überschrift

„Explicit de ecclesiaste (st. „ecclesiastico“) et „incipit Iob“ Iob I,1—XXXVIII,16, (Anfang), oder „*Aut venisti ad fon*“ (die erste Silbe von „*fontem*“). Mit diesem „*Aut venisti ad fon*“ schliesst die erste Seite eines Blattes. Auf der zweiten und auf den folgenden Blättern steht dann der Rest des Iob von XXXVIII, 16 an in Hieronymus's Übersetzung aus dem Hebräischen (*Numquid ingressus es profunda maris, et in novissimis abyssi deambulasti* etc.). Er rührt, wie aus mehreren Umständen hervorgeht, von einem Anderen her als dem Schreiber der Handschrift, der aus irgend welchem Grunde mit dieser nicht fertig wurde, und bildet eine Ergänzung zu ihr.


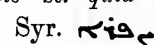
Was nun den Text des Iob in der Handschrift anbetrifft, so ist zuvörderst zu bemerken, dass die Asterisken und Obelen, welche Hieronymus aus dem hexaplarischen Text des Origenes, nach dem er das Buch übersetzte (s. Hier., Ep. CVI. Ad Sunniam et Fretelam, n. 2), herübergenommen hat, und die sowohl im Cod. Bodlej. als im Cod. Turon. beibehalten sind, in ihm fehlen, was, wie nicht zu bezweifeln, auch in der mit ihr parallelen Handschrift der Fall gewesen ist. In den Kreisen, in welchen die Sanct Gallener Handschrift oder auch schon ihre unmittelbare oder mittelbare Quelle entstanden ist, hatte man weder Interesse an ihnen, noch das rechte Verständniss für sie. Man fand sie beschwerlich und verwirrend, sowie für den praktischen Zweck, zu dem man das Buch las, unnöthig. Aus ähnlichen Gründen wurden sie ja auch in den Abschriften von Origenes's hexaplarischem Text des griechischen Originals selber bald vielfach ausgelassen, und wird in Augustin's Schrift „*Annotationes in Iobum*“, in welcher der Iob nach Hieronymus's Übersetzung des hexaplarischen Textes der alexandrinischen Version ausgelegt ist, nirgends auf sie Rücksicht genommen.

Betrachten wir demnächst das Wortgefüge in unserem Cod., so stossen wir nicht nur auf eine Aussprache des Lateinischen, in der neben Solchem, was wir in grösserem oder geringerem Maasse in allen Handschriften aus dem früheren Mittelalter antreffen, manches Eigenthümliche, insbesondere eine Menge von Alemannismen, erscheint, sowie auch auf überaus zahlreiche Schreibversehen, sondern es tritt uns in ihm auch eine sehr bedeutende Anzahl von Textfehlern verschiedener Art entgegen, darunter einige

durch Homoeoteleuton hervorgerufene Auslassungen mehrerer Wörter und ganzer Sätze. — Diese seine Beschaffenheit lässt sich m. E. nur daraus erklären, dass Dictieren und Nachschreiben einer Vorlage und Copieren einer solchen in irgend welcher Weise zu seiner Entstehung zusammengewirkt haben, und dass dabei der Dictierende ziemlich schnell und undeutlich gesprochen und der Nachschreibende schlecht gehört und flüchtig und nachlässig nachgeschrieben hat (beide waren zudem wohl ungebildete Sanct Galler Mönche) und der Copierende es ebenfalls an der gehörigen Genauigkeit hat fehlen lassen. — Trotz ihrer vielen Fehler, von denen sich übrigens nicht wenige schon ohne und noch viel mehrere mittelst Vergleichung der beiden andern Handschriften und der Citate in Augustin's „Annotationes in Iobum“, sowie auch des griechischen Originals und der hexaplarisch-syrischen Übersetzung mit Leichtigkeit erkennen und berichtigen lassen, — trotz ihrer vielen Fehler ist die Handschrift von sehr grosser Bedeutung für die Herstellung des Textes der in Rede stehenden Übersetzung des Iob, was sich ja auch schon von vornherein von einer Handschrift ihres hohen Alters erwarten lässt. (Der Cod. Turon. gehört nach Doranges „Catalogue descriptif et raisonné des Manuscrits de la bibliothèque de Tours“ erst dem zwölften Jahrhundert an, der Cod. Sangall. schon dem achten. Das Alter des Cod. Bodlej. ist mir nicht bekannt. Bei Lagarde findet sich darüber keine Angabe.)

Vergleichen wir den Text im Cod. Bodlej. und den im Cod. Turon. mit einander und den Text beider mit dem im Cod. Sangall., so zeigt es sich, dass jene mit einander bedeutend verwandter sind, als dieser mit ihnen ist. — Der Cod. Bodlej. und der Cod. Turon. haben sowohl eine nicht ganz geringe Anzahl von Auslassungen eines oder mehrerer Wörter oder eines ganzen Satzes, von kleineren oder grösseren Lücken, als auch eine grosse Menge von Wortfehlern mit einander gemein. In C. I, v. 19 vermissen wir in beiden nach den Worten *subito spiritus magnus irruit a deserto et tetigit quatuor angulos domus et ruit* die Worte *domus (et ruit domus) super liberos tuos, et mortui sunt*, in C. II, v. 9 zwischen *Ecce expecto* und *parvo* die Worte *tempore adhuc*, in C. III, v. 22 nach den Worten *et gaudio afficiuntur* die Worte *si impetrent*, in C. XXI, v. 10 zwischen den Worten *et mittunt sicut* und den Worten *infantes suos* das Wort

*oves (et mittunt sicut oves infantes suos)*, in C. XXVI, v. 10 nach den Worten *usque ad consummationem lucis* die Worte *cum tenebris*, in C. XXVII, v. 12 zwischen dem Worte *quia* und den Worten *uana loquimini* das Wort *uane (quia uane uana loquimini)*, in C. XXX, v. 1 nach den Worten *nunc monent me minores tempore, quorum spernebam parentes* die Worte *quos non aestimavi similes esse canibus gregum mearum* und in C. XXXVIII, v. 6 nach den Worten *qui misit lapidem angularem* die Worte *super eum*. In beiden Codd. steht in C. I, v. 20 *procidens in terram* (Iob) *oravit* st. *adoravit*, in C. II, v. 9 *tempore uero multo injecto* st. *interjecto*, in C. III, v. 4 *nec inueniat eam* st. *nec veniat in eam*, in C. III, v. 14 *qui gloriabantur in malis* st. *in gladiis*, in C. III, v. 24 *ante escas quippe meas gemitus ad dominum* st. *gemitus adest*, in C. IV, v. 6 *simplicitas uitae tuae* st. *uiae tuae*, in C. IV, v. 10 *gladius draconum* st. *gaudium draconum*, in C. V, v. 4 *ante januas impiorum* st. *infirmorum*, in C. V, v. 11 *qui facit infirmos in excelso, et qui impeditos excitat in salutem* st. *qui facit infimos in excelso, et qui perditos excitat in salutem*, in C. V, v. 16 *et iniquus obstruatur* st. *et iniqui os obstruatur*, in C. V, v. 20 *in praelio uero de manu inferni soluet te* st. *de manu ferri soluet te*, in C. VI, v. 2 *sermone meos ponet in statera* st. *dolores meos* etc., in C. VII, v. 8 *nonne cognoscit* st. *non me cognoscit*, in C. VII, v. 19 *donec gluttiam* st. *donec degluttiam*, in C. VII, v. 20 *ego peccavi* st. *si ego peccavi*, in C. IX, v. 31 *in sorde me tinxi* st. *in sorde me tinxisti*, in C. X, v. 20 *attere me, ut requiescam* st. *patere* etc., in C. XI, v. 9 *vel altitudine maris* st. *vel latitudine maris*, in C. XII, v. 4 *venit ad risum* st. *venit in derisum*, in C. XV, v. 20 *omnis uia impii in solitudine est* st. *in sollicitudine est*, in C. XV, v. 32 *non uidebitur* st. *non uirebit*, in C. XVI, v. 10 *percussit me ingens* st. *in genis*, in C. XVI, v. 18 *terra ne operiat* st. *terra ne operias*, in C. XVIII, v. 6 *infirmi* st. *infimi*, in C. XXIII, v. 11 *custodiuisti, non declinabo* st. *custodiuisti et non declinabo*, in C. XXIV v. 12 *de domibus uis eiciuntur* st. *de domibus suis eiciuntur*, in C. XXVI, v. 8 *scissa est nubis ab eo* st. *sub eo*, in C. XXVI, v. 11 *columnae lucis caeli intremuerunt* st. *columnae caeli intremuerunt*, in C. XXVII, v. 8 *si forte solvatur* st. *salvatur*, in

C. XXVIII, v. 4 *firmati sunt* st. *infirmati sunt*, in C. XXVIII, v. 6 *super eam* st. *subter eam* und *et aurum ejus agger* st. *et aggeres aurum ei*, in C. XXVIII, v. 18 *et trahes sapientiam* st. *et trahe sapientiam*, in C. XXVIII, v. 24 *omne, quod est sub caelo, perfecit* st. *perspicit*, in C. XXXIII, v. 27 *et me non digne castigavi, et peccavi* st. *et me non digne castigavit, ut peccavi*, in C. XXXIV, v. 8 *neque omnino parcens eorum, qui faciebant iniquitatem* st. *neque omnino particeps eorum* etc., in C. XXXIV, v. 13 *quis est, qui refecit* st. *quis est, qui fecit*, in C. XXXIV, v. 16 *quod si non es commotus* st. *commonitus*, in C. XXXVI, v. 16 *abyssus effusi* st. *abyssus effusio*, in C. XXXVI, v. 20 *noli extollere per noctem* st. *noli extrahere per noctem*, in C. XXXVI, v. 23 *egit inique* st. *egit iniqua*, in C. XXXVI v. 29 *aeque ad tabernaculum* st. *aeque ut tabernaculum* und in C. XXXVII, v. 9 *de promptuariis supervenit tempestas et de promptuariis frigus. et de promontoriis frigus*. Von diesen dem Cod. Bodlej. und dem Cod. Turon. gemeinsamen Auslassungen und Wortfehlern, welche letzteren noch mit vielen anderen vermehrt werden könnten, findet sich im Cod. Sangall. Nichts; er hat hier überall das Richtige, während umgekehrt von seinen ebenfalls ziemlich zahlreichen Auslassungen sich keine in jenen findet und von seinen sehr zahlreichen Wortfehlern verhältnissmässig nur sehr wenige auch in ihnen angetroffen werden. Um von diesen einige anzuführen: In C. IX, v. 13 heisst es in allen drei Codd.: *ab ipso subdita* (Cod. Bodlej. *condita*) *sunt cetera sub caelo* st. *cete sub caelo* (der Alex. κήτη τὰ ὑπὸ κύρανόν, der hexaplar. Syr. ). Ein alter Abschreiber, dem *cete* unverständlich war, meinte, es sei ein Schreibfehler für *cetera*, was ihm der Zusammenhang nahe zu legen schien. In C. XXIV, v. 17 haben alle drei Codd. *quia* (Cod. Sang. *qua*) *simul eis manet* (Cod. Sangall. *manet eis*) *umbra mortis* st. *quia simul eis mane* (der Alex. τὸ πρῶτι, der hexaplar. Syr. ). Das substantivisch gebrauchte *mane* und mit ihm der ganze Satz war dem Urheber von *manet* unverständlich. Er corrigierte es daher in dieses Verbum, wodurch er einen ihm verständlichen und naheliegenden Gedanken erhielt. In C. XXVI, v. 9 heisst es in allen drei Codd. *qui tenet faciem solis et extendit* (Cod. Bodlej.

und Cod. Turon. *extendens) super eum nubem suam* st. *qui tenet faciem solii* (der Alex. ὁ κρατῶν πρόσωπον Ἡρόνου, der hexaplar. Syr. ܠܘܝܢܐܢ ܠܥܘܕܝܐ ܢܘܒܐܢܐ ܕܥܘܡ) *et extendit super eam nubem suam*. Der Satz *qui tenet faciem solii* war einem alten Abschreiber oder Leser ganz unverständlich. Er meinte, derselbe müsse wegen des folgenden *et extendit super eam nubem suam* vielmehr *qui tenet faciem solis* lauten und corrigierte daher *solii* in *solis* und *eam*, das Pronomen auf *solis* beziehend, in *eum*. In C. XXXVI, v. 27 haben alle drei Codd. *innumerabiles stillae pluviae* st. *ei* (Deo) *numerabiles stillae pluviae* (der Alex. ἀριθμητοὶ δὲ αὐτῷ σταγόνες ὑετοῦ, Aug. „Annot.“. *ei numerabiles*, der hexaplar. Syr. ܡܐ ܠܥܘܕܝܢܐܢ ܥܠ). *Innumerabiles* schien einem alten Abschreiber oder Leser so gut zu *stillae pluviae* zu passen, dass er es an die Stelle des ihm vielleicht nicht ganz klaren *ei numerabiles* setzte. Endlich in C. XXXVII, v. 6 haben alle drei Codd. *praecipiens nubi: Esto super terram, et tempestas pluviae et tempestas imbrium* st. *praecipiens nivi* (der Alex. χιόνι, der hexaplar. Syr. ܠܘܝܢܐܢ) etc. Hier bewog das auf *nivi* Folgende, was *nubi* sehr nahe legte, einen alten Abschreiber oder Leser jenem Worte dieses zu substituieren. Diese und die übrigen allen drei Codd. gemeinsamen Fehler datieren natürlich aus der Zeit jenseits des achten Jahrhunderts und zu einem nicht geringen Theil sogar schon aus der Zeit des Hieronymus selber, wie daraus zu ersehen ist, dass sich vier von den fünf angeführten (*cetera, manet, solis* und *nubi*) schon in Augustin's „Annotationes in Iobum“ finden <sup>1)</sup>. An einer Stelle, in der ersten Hälfte von C. XXXVII, v. 16, haben alle drei Codd. und Augustin's „Annotationes“ einen Fehler, der Cod. Sangall. aber einen anderen als die drei übrigen Zeugen. Diese haben nämlich *tua stola est valida*, er dagegen hat *tua stola est candida*. Das Rechte ist *tua stola est calida* (der Alex. θερμή, der hexaplar. Syr. ܠܘܝܢܐܢ). Wie viel grösser die Verwandtschaft zwischen dem Cod. Bodlej. und dem Cod. Turon. ist als die zwischen dem Cod. Sangall. und ihnen, erhellt auch daraus, dass dieser, wo jene beiden

1) Was diese Schrift anbetrifft, so ist zu beachten, was Augustin in *Retract.*, II, 13 über die Citate aus dem Iobtext in derselben und über die grosse Fehlerhaftigkeit der Codd. von ihr bemerkt (*nec ipsa verba, quae exponuntur, ita descripta sunt, ut appareat, quid exponatur. — Postremo tam mendosum comperi opus in codicibus nostris, ut emendare non possem etc.*).









aufgenommenen δυνατῶν von B S, auf deren Seite nur der Cod. Turon. mit seinem von Lagarde in den Text aufgenommenen *validorum* steht. Augustin hat die Stelle nicht citiert. Eine Stelle, an der sich der in unseren Ausgaben der alexandrinischen Version vorliegende Text aus dem Cod. Sangall. und ausser aus ihm aus der hexaplarisch-syrischen Übersetzung emendiren lässt, haben wir in C. XVI, v. 10. Hier haben alle Codd. der alexandrinischen Version ὄξει ἔπαισέ με εἰς (ἐπί) τὰ γόνατα, dagegen der Cod. Sangall. *acriter me percussit in genis* und die hexaplarisch-syrische Übersetzung **כסו כסו כסו כסו**. Man hat diesen beiden Zeugen zufolge und im Grunde auch nach dem Zeugniß des Cod. Bodlej. und Cod. Turon., deren *ingens* augenscheinlich nur eine Corruption von *in genis* ist, mit Grabe st. τὰ γόνατα zu lesen τὰ σιαγόνια. Allerdings haben Augustin's „Annotationes“ *in genibus*, aber dies wird auf einem ähnlichen Textfehler beruhen, wie das *εἰς τὰ γόνατα* in den griechischen Handschriften.

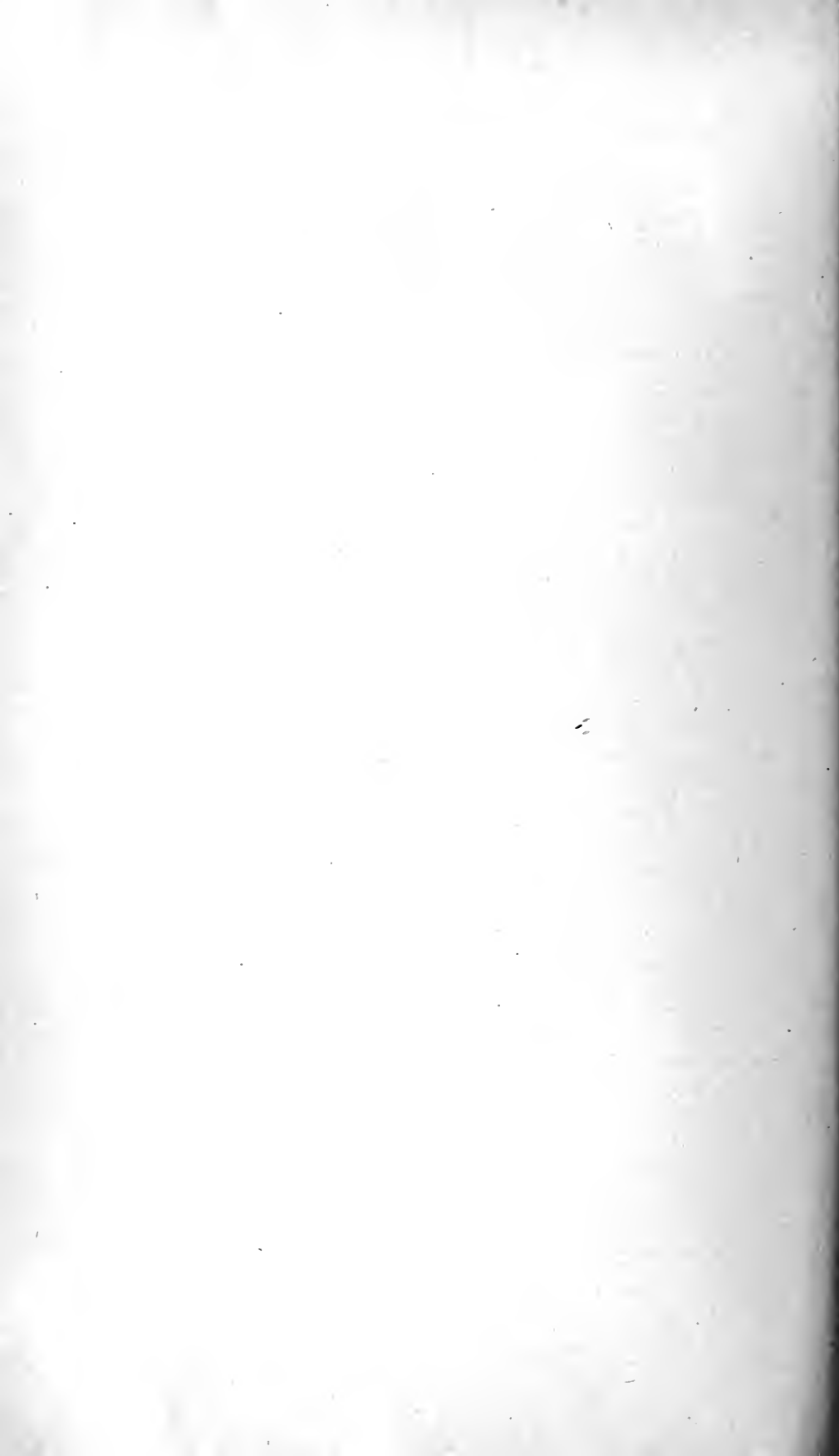
Zum Schluss noch eine Hieronymus's Übersetzung selber, so wie sie uns in allen drei Codd. und in Augustin's „Annotationes“ vorliegt, betreffende Bemerkung.

Wir stossen in ihr auf eine Anzahl von Stellen, wo der Text nicht dem der alexandrinischen Version, so wie wir diesen aus den Handschriften, aus den Citaten bei den griechischen Vätern und, indirect, aus der hexaplarisch-syrischen Übersetzung kennen, sondern dem hebräischen Grundtext entspricht, oder wo eine andere Auffassung von diesem ausgedrückt ist als, den genannten Zeugen zufolge, im griechischen Original. Um einige Stellen dieser Art anzuführen: In C. IV, v. 6 steht in den drei Codd. und bei Augustin *simplicitas viae* (Cod. Bodlej. und Cod. Turon. *vitae tuae*, im griechischen Original καὶ ἡ κακία (der hexaplar. Syr. **כחאכא**) τῆς ὁδοῦ σου, im hebräischen Grundtext ותם דרכך, *et integritas viarum tuarum*. In C. XXVI, v. 11 haben die drei Codd. und Augustin *columnae caeli* (Cod. Bodlej. und Cod. Turon. *lucis caeli*) *intremuerunt* (Aug. *contremuerunt*), das griechische Original στῦλοι οὐρανοῦ ἐπετάσθησαν oder διεπετάσθησαν, *columnae caeli expansae sunt* (der hexaplar. Syr. **אויא**), der hebräische Grundtext עמודי שמים ירופפו, *columnae caeli concutiuntur* oder *contremiscunt*. In C.

XXXVI, v. 24 heisst es in den drei Codd. *magna sunt opera ejus quem* (Cod. Sangall. *quae*) *laudauerunt viri*, im griechischen Original *μεγάλα ἐστὶν τὰ ἔργα, ὧν ἤρξαν ἄνδρες* (der hexaplar. Syr. *בְּיָדָא הַמַּלְאָכָא לְמַגְנָא*), *in quibus dominati sunt viri*, im hebräischen Grundtext *תְּשׁוּנֵי מְעַלְוֵי אִשְׁרֵי שָׂרְרוּ אֲנָשִׁים*, *multum est opus ejus, de quo cecinerunt viri*. Endlich in C. XXXVII, v. 11 steht in den drei Codd. und bei Augustin *et frumentum* (Cod. Sangall. *frumentum*) *irrigavit* (Cod. Turon. *irrigabit*) *nubes* (Cod. Sangall. *nobis*, Cod. Bodlej. und Cod. Turon. *nubibus*), im griechischen Original *καὶ ἐκλεκτὸν* (der hexaplar. Syr. *בְּבָרָא*) *καταπλάσσει νεφέλη*, *et electum obtegit, obumbrat nubes*, der hebräische Grundtext *עַב כְּרִי יַטְרִיחַ עָב*, *et humore onustat nubem*. Man könnte nun annehmen wollen, Hieronymus habe an diesen und an anderen, ähnlichen Stellen einen von dem Text, den die uns erhaltenen griechischen Handschriften geben, verschiedenen Text vor sich gehabt. Allein dies ist keineswegs der Fall gewesen. Er hat vielmehr an ihnen den ihm vorliegenden Text der alexandrinischen Version verlassen und bald nach dem Grundtext, so wie er ihn auffasste, bald nach einer von den übrigen griechischen Übersetzungen, bald (da wo diese mit dem Grundtext übereinstimmte) wohl auch nach beiden zugleich übersetzt. So hat er nach dem Grundtext, seiner Auffassung desselben, in C. XXXVII, v. 11 *כְּרִי* nicht mit dem dem *ἐκλεκτόν* der alexandrinischen Version entsprechenden *electum*, sondern mit *frumentum* wiedergegeben, womit er es auch in seiner Übersetzung aus dem hebräischen Grundtext ausgedrückt hat (er konnte dem *ἐκλεκτόν* keinen rechten Sinn abgewinnen, und meinte, *כְּרִי* habe gleiche Bedeutung mit *כֶּרֶךְ*, Korn), und so ist in C. IV, v. 6 sein *simplicitas* (*simplicitas viae tuae*) eine Übersetzung des *ἀπλότης*, womit Symmachus das *תָּם* des Grundtextes wiedergegeben hatte. Hieronymus fand an der angeführten Stelle der alexandrinischen Version schon nicht mehr das *ἀκακία*, womit der griechische Übersetzer ihr *תָּם* sicher ebenso wiedergegeben hatte, wie das *תְּמָה* in C. II, v. 3, C. XXVII, v. 5 und C. XXXI, v. 6 (hätte er dasselbe gefunden, so würde er es, wie an den drei angeführten Stellen mit *innocentia* übersetzt haben), sondern, gleich dem hexaplarischen Syrer, das auf einem uralten Fehler beruhende *κακία*, verwarf dasselbe als

widersinnig, übersetzte aber dann nicht das □ des hebräischen Grundtextes (dies würde er wohl, wie in seiner Übersetzung desselben durch *perfectio* ausgedrückt haben), sondern das *ἀπλότης* des Symmachus, was er aus den Hexaplis des Origenes kannte. Hieronymus's Übersetzung der alexandrinischen Version des Iob (ihres hexaplarischen Textes) ist nicht gleich der hexaplarisch-syrischen ein völlig treuer Abdruck derselben.

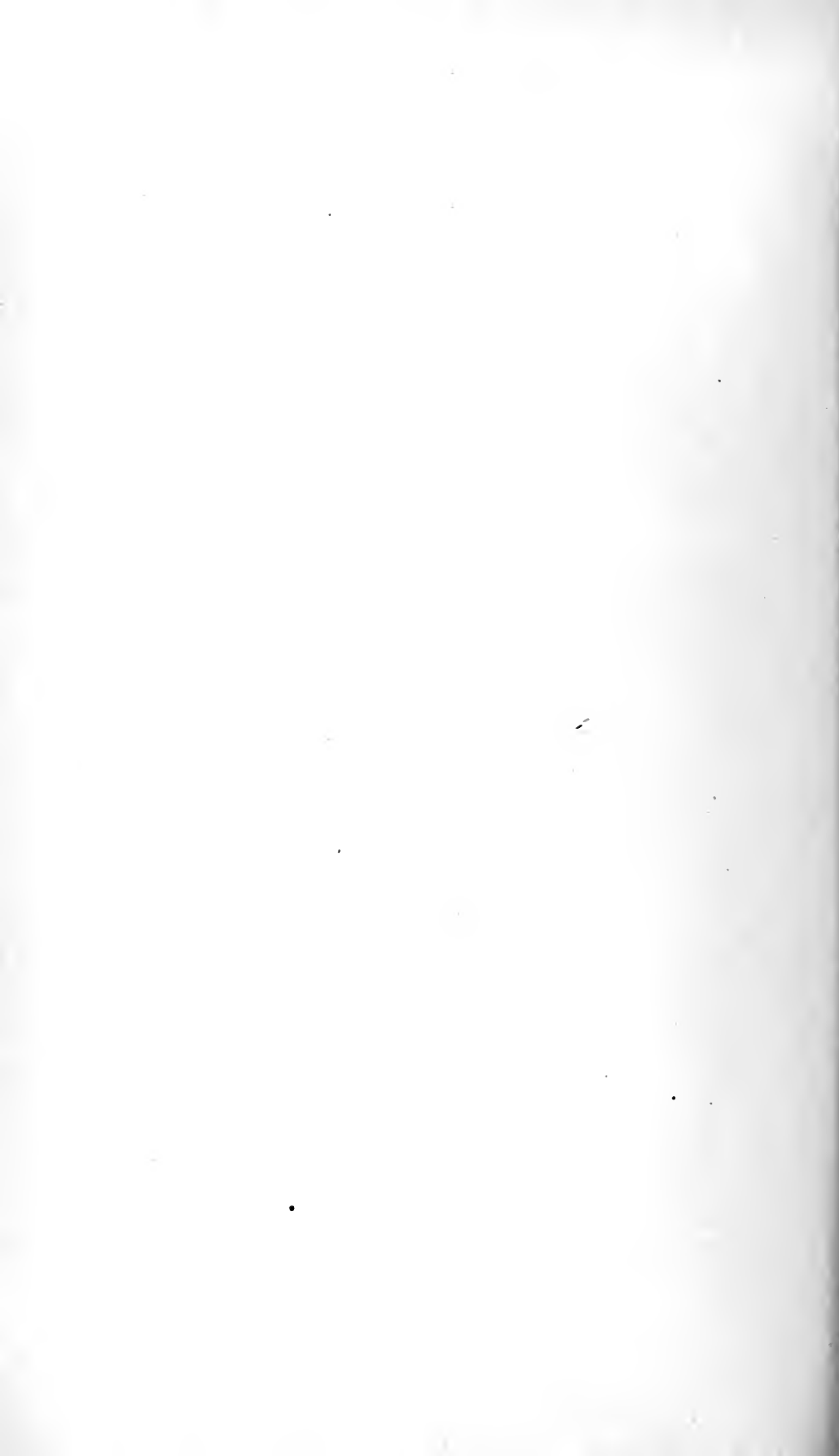
---



The Ethiopic Legend of Socinius and Ursula.

By

KARL FRIES.





## The Ethiopic Legend of Socinius and Ursula.

---

### 1. Sources.

In September 1886 a parchment roll — in the following pages referred to as Cod. A — written in Ge'ez, with an admixture of Amharic, was presented to me by the Swedish missionary the Rev. Karl Winqvist M. D., who had received it the same year from a near relative of the famous Ras Alula, as a reward for a successful cure. On examination I found that it contained a brief sketch of the struggle between the saint Socinius (Sûsenjôs) and the sorceress Ursula (Werzeljâ), together with an enumeration of the diseases, against which it would prove an efficient remedy, if worn as an amulet. It contained in addition some formulas of prayer to be used for exorcising evil spirits.

It was not until I visited Berlin three years later that I was able to find another source of this story, throwing light upon certain passages, which remained obscure in spite of the valuable hints given me by the late Prof. J. T. Nordling of Upsala and by a young Abessinian, Tewelda Madx'en, whom I met in Stockholm.

This legend is to be met with in two versions in the Royal Library in Berlin. One is written on a fly leaf in Cod. Ms. Or., Qu. 412 (in Dillmann's Catalogue, N<sup>o</sup>. 10, p. 8) — here referred to as Cod. B. —; the other is to be found in Cod. Ms. Peterm. II, Nachtr., 34 (in Dillmann's Catalogue, N<sup>o</sup>. 75, p. 67) — here quoted as Cod. C —.

It is difficult to ascertain which of these gives the story in its most original form. Undoubtedly the B version is the simplest. It has not those lists of diseases, partly given in Amharic, which occur in A and C and evidently are later additions. This may however be accounted for by the want of space. But this text does not read quite so well as that of A and C. Several needful corrections have also been made by later hands

after a text that seems to have been similar to that of A and C (4 corrections according to C only, 2 to A only, 5 to both and 2 independent of both). Cod. C, though being probably the youngest of the three and provided with many additions of a recent date, offers a text that has some merits above the other two. E. g. it is the only version, which mentions that Ursula was the sister of Socinius and Antiochia the home of both, points which do not look like later additions.

J. E. Stadler in his "Vollständiges Heiligenlexikon", Augsburg, 1882, V, p. 403<sup>b</sup> mentions: "S. Susnæus nach Migne ein äthiopischer Martyrer". He also quotes the Antwerp edition of the Acta Sanctorum of the Bollandistes, Apr. III, 4, but this work has not been accessible to me. The Paris edition of the Acta Sanctorum, ed. J. G. Henschen, D. Papebroch etc., Paris, 1865, does not contain anything about "S. Susnæus". J. B. Migne (Dictionnaire Hagiographique, Paris, 1850, II, 1061) does not give more than: "Susnée, (Saint) Susnæus, est honoré comme martyr par les Éthiopiens et les Coptes le 21 Avril". In his "Comment. ad Hist. Aethiop.", Frankfort o/M., 1791, p. 414, J. Ludolf mentions the name of Sús<sup>e</sup>njòs as the saint for April 21<sup>st</sup> (according to Julian. Cal.) resp. 26<sup>th</sup> (according to Aethiop. Cal.) with the notice: "Susenyos Martyr Petri Susensis filius fuit", and for July 21<sup>st</sup> (according to Julian. Cal.) resp. 15<sup>th</sup> (according to Aethiop. Cal.) without further remarks.

---

## 2. Description of the manuscripts.

Cod. A has a length of 169 ctm. by a breadth of 10 ctm. It is composed of three slips of good parchment fastened together in an ingenious way with narrow strips of the same material. At the top and at the bottom are ornaments in violet and black executed with greater skill than what is commonly the case in modern Abessinian books. About the middle of the roll there is a picture showing Socinius mounted on horseback — with only the great toe on the stirrup<sup>1)</sup> — running his spear through the right side of Ursula, who is lying on the ground.

1) Comp. E. Ruppell, Reise in Abyssinien, Frankfort o/M., 1840, II, p. 425.

The face of Socinius is white, but that of Ursula is rather dark.

The handwriting is careful, uniform and very distinct, occupying 172 lines with an average length of 12 letters (9.5 ctm.). There are no interruptions except one division for marking the beginning of the historical part and some blanks for filling in the name of the owner, evidently a woman (in the latter part she is entitled *‘ámateka*, “thy handmaid”). Rubrics are used for marking the first words of the introduction, of the historical part and of the three formulas of prayer as well as the names of Socinius, and the archangels, but not of Christ. (The name of the Virgin does not occur.) It is rather difficult to fix the age of this manuscript, as the material shows very few traces of the hand of time; it is also surprising that no owner’s name has been filled in. On the other hand the letters have nothing of that angular shape which characterizes Abessinian manuscripts of this century.

The portion which contains the story of Socinius ends l. 117. The following deficiencies or errors in writing have been corrected by a later hand.

L. 9 (corresponding to p. 61, l. 34) add. *da* in [*da*]ḡḡá.

L. 43 (p. 62, l. 18) add. *be* in [*be*]’esítá; l. 54 (p. 62, l. 20) *jeḥšešá* for *jeḥšášá*. Nevertheless the following corrections seem required:

L. 9 (p. 61, l. 34) the *teṭeḫef watesaqeló* of the ms. can scarcely be correct. It must be either an imper., as in Cod. B, or a subj., as in Cod. C.

L. 16 (p. 62, l. 3) read *zajetqáraná* for *zajetqáranó*, which is perhaps a reminiscence from a copy intended for a man (like Cod. C).

L. 31 (p. 62, l. 8) read *wamanáfest* for *wamanáfestá*. It seems too farfetched to say “the ghosts of the unclean”.

L. 44 (p. 62, l. 16) read *jábakejakí* for *jábakejókí*, which may be accounted for as an anticipation of the prominent *ó*’s in the following *’óbe’esító*. Anyhow it shows that the *a* was accentuated.

L. 56 (p. 62, l. 22) *’ajbélá* offers an interesting instance of dittography. The writer evidently after having written the two first letters of *’ajté* suffered his eye to go back to the preceding word, and his hand to copy the letters that there followed the *j*, common to both words.

L. 57 (ibid.) read *qattálíta* for *qattalíta*. The same fault occurs

l. 74 (p. 63, l. 31) in the same word and l. 26 (p. 62, l. 7) in *wanahhabé*, which, even if it is a peculiarity of the writer of this ms., shows that the word must have carried the accent on the last syllable.

L. 97 (p. 64, l. 30) *ʔahawer waʔekawen* etc. is very surprising as it seems almost to give an opposite sense to that of the other two texts. The meaning may be: "By leaving the children etc. undisturbed, as soon as they are placed under thy protection, I shall bear witness to the power of thy holy name". But I am more inclined to believe that the passage has come there as a repetition of l. 76 (p. 63, l. 13), which was recalled in the mind of the writer by the *ʔansa*.

Omissions of single letters occur — the missing letters in brackets —: l. 73 *ʔeqte[l We]rzeljá*; l. 79 *ʔe[m]samáj*; l. 81 *ʔaló[ta]ka*; l. 87 *wataʔe[ʔe]na* (comp. p. 63).

Cod. B is 24.5 × 21 ctm. It is written on 25 lines, averaging 42 letters each, in clear and uniform hand, of an erect and slender type, on the back of leaf 162 in the book containing the Psalms, the Songs of the Prophets, the Song of Songs, a fragment of "Testimonies" from the Psalms and a fragment of the song *Máxbara Mʔemánán*. The Song of Songs ends on p. 162 r<sup>o</sup> and is followed by 6 lines of exorcisms written by another hand, probably the one which has added our text on the back of the same leaf. The leaf that should follow is missing. It is therefore possible that the story was here continued. As it stands, the last word is *za*, the *zátí matʔhaf* which follows in our text being added above the line, possibly by a later hand. It is all written in black. The book carries no date, but Prof. Dillmann has suggested 200—300 years as the probable age of the chief part. The addition may perhaps be 100 years old. The following corrections have been made by a hand, which may possibly be that of the original writer, but is probably later. L. 1 (p. 61, l. 31) add. *hejáv*; l. 5 (p. 62, l. 12) add. *walda*; l. 6 (p. 62, l. 14 f.) *Wasameʔá* changed to *Wasóba sameʔá* by inserting *ba*: *sa* and lengthening the left leg of the *s*; l. 20 (p. 63, l. 21) add. *teqqa*; l. 23 (p. 64, l. 4) add. *ʔellá*; l. 24 (p. 64, l. 6) add. *halló*; l. 25 (p. 64, l. 8 f.) add. *[we]stétá*; same line add. *[za]zátí matʔhaf*.

By another hand, that wrote with less skill, the following corrections have been made: L. 9 (p. 62, l. 21 f.) add. *Wataʔéla*

*wajebēlá*: ʾajté *hórat*; l. 15 (p. 63, l. 11) add. ʾella; l. 16 (p. 63, l. 12) add. ʾanest; l. 18 erringly add. *laka* (the original wording was: *watawhēbaka*, p. 63, l. 35).

Corrections however still seem required in the following places: L. 8 (p. 62, l. 22) read *hórat* for *hóra*; l. 15 (p. 63, l. 11) *hṣʾánáta* for *hṣʾánát*; l. 19 (p. 63, l. 19) *watēqtelá* for *wataqatēlū*. I cannot find any explanation of this error in writing. It seems scarcely possible that the writer would have had an imp. *wataqátalū* "and wrestle with each other" in mind; l. 21 (p. 64, l. 1) *zajaman* for *bajaman*, which ought to have been *bajamanū*, if it had been intended to indicate the right hand of Sūsēnjós. Same line *wakatalá* is unintelligible to me. If it is to be understood as an error for *qatalá*, it would be necessary to interpret the latter as: "gave a deadly wound", which is not the proper meaning of *qatala*. I am therefore inclined to strike it out and explain it as some kind of anticipation of *kalēhat*.

L. 16 (p. 63, l. 13) *semá<sup>c</sup>et*, and l. 18 (p. 63, l. 18) *selṭán* are not necessarily errors. They offer perhaps instances of a constructio κατὰ σύνεσιν; l. 25 (p. 64, l. 7) to read *semaka* for *semeka* seems necessary whatever interpretation may be suggested for the surrounding words.

Cod. C. is 15 × 11 ctm. It forms part of an 'Avda Nagast, a book of magic, incantations etc. Our text begins in the middle of p. 9 v°, the upper half being occupied by a rude ornament in black, the principal elements of which are crosses and eyes (a human face with great eyes in the centre). The two first lines of the text are red, all the rest black. The first page has 11 lines, the three following 24 lines each; page 11 v° has 13 lines of text and an ornament, about as grim as that on page 9 v°. The text rendered here ends on leaf 11 r°, l. 12. The hand is small and uniform, apparently of a recent date — Prof. Dillmann thinks that this part of the manuscript is less than 50 years old —. It is often very indistinct; sometimes it is next to impossible to distinguish an <sup>◌</sup> from a *k* or *s*, a *tš* from a *té* and so on. In three cases letters omitted have been added by a later hand. No other corrections occur. Such seem however required in the following places: P. 9 v°, l. 6 (p. 62, l. 1) read *lá<sup>c</sup>lēhá* for *la<sup>2</sup>lí<sup>2</sup>ahá*, which I can in no wise



A diagram like this can but be rather inaccurate. Especially *w* cannot be sufficiently described by it, because it is not merely a voiced bilabial fricative, but its pronunciation is accompanied by the rounding of the lips and compressing of the cheeks, which are characteristic to the vowel *u* (comp. Sweet, Handbook of Phonetics, p. 42 f.). I therefore should have liked best to follow the example of Prof. P. Haupt in rendering it by *u* (as also *j* by *ǰ*) (Beiträge zur Assyriologie, I, 249 ff.), if it had been possible. It is a coarticulation of this sound rather than of the pure vowel *u* (König, Neue Studien, p. 39), which forms the characteristic of the so called "u-haltige Kehllaute", according to what I have observed on T<sup>e</sup>welda Madx<sup>e</sup>n. I also should have preferred using the notations of Prof. Haupt for the "emphatic" sounds, if the technical difficulties had not been so great, and I should venture to suggest that his notation of <sup>ˈ</sup>*alf* and <sup>ˈ</sup>*ajn* by a simple and a double spiritus *lenis* was applied to the whole glottal series so as to render *hóǰ* by a simple and *hawt* with a double spiritus *asper*.

I have not considered it necessary to give the differences in spelling arising from the merging of *tʰ* and *tʰ*; <sup>ˈ</sup> and <sup>ˈ</sup>; *x*, *h* *h*; *š* and *s* into each other, yet I have not introduced an uniform spelling in these cases but followed Cod. A. As for the much controverted question whether *tʰadaj* should be rendered by *tʰ* or *s*, I think that, where the leading principle is to give the language in its most original form, *tʰ* should decidedly be preferred. If the pronunciation *tʰ* is proved at all, it must be the older. A *t* can be affricated and pass into an *s* (as is the case in modern Danish), but I do not believe that an *s* will allow a parasitical *t* to creep in.

Basema <sup>ˈ</sup>ab wawald wamanfas qe<sup>ˈ</sup>dús <sup>ˈ</sup>aħadú <sup>ˈ</sup>amlák <sup>1</sup>).  
Basema <sup>ˈ</sup>egzi<sup>ˈ</sup>ab<sup>ˈ</sup>hêr fattâri <sup>2</sup>) ħejâw nabbâbi <sup>3</sup>).

T<sup>ˈ</sup>alót zaq<sup>ˈ</sup>e<sup>ˈ</sup>dús Sús<sup>ˈ</sup>njós ba<sup>ˈ</sup>enta <sup>ˈ</sup>asasseló dawê <sup>ˈ</sup>emħetsâ-nât <sup>4</sup>) <sup>ˈ</sup>ella j<sup>ˈ</sup>e<sup>ˈ</sup>tabewû <sup>ˈ</sup>teba <sup>ˈ</sup>emmômû <sup>5</sup>). Waje<sup>ˈ</sup>baq<sup>ˈ</sup>w<sup>ˈ</sup>e<sup>ˈ</sup> <sup>ˈ</sup>âdi <sup>6</sup>)  
lab<sup>ˈ</sup>e<sup>ˈ</sup>sît wajaħajewû <sup>7</sup>) lâti daqîqâ <sup>8</sup>). Tet<sup>ˈ</sup>ħaf <sup>9</sup>) wat<sup>ˈ</sup>esqeló

1) B omits this ingression. 2) B om. fattâri. 3) A om. basema <sup>ˈ</sup>egzi<sup>ˈ</sup>ab<sup>ˈ</sup>hêr etc. 4) B: zaħ<sup>ˈ</sup>e<sup>ˈ</sup>ânât. 5) B adds <sup>ˈ</sup>mk<sup>ˈ</sup>w<sup>ˈ</sup>ellú dawjât. 6) A: wa<sup>ˈ</sup>âdi j<sup>ˈ</sup>e<sup>ˈ</sup>baq<sup>ˈ</sup>w<sup>ˈ</sup>e<sup>ˈ</sup>. 7) B: wajaħajû; A: za<sup>ˈ</sup>ħajewû. 8) B: daqiq. 9) B: t<sup>ˈ</sup>ħaf.

lá<sup>c</sup>eléhá<sup>1</sup>) waje<sup>c</sup>baq<sup>w</sup>e<sup>c</sup>\*) barad<sup>2</sup>éta <sup>2</sup>egzi<sup>2</sup>ab<sup>e</sup>hêr le<sup>c</sup>ül wak<sup>e</sup>bûr<sup>3</sup>). T<sup>2</sup>salôtú wabarakatú laq<sup>e</sup>dûs (*blank*) jád<sup>e</sup>xenâ <sup>2</sup>emk<sup>w</sup>ellú zaj<sup>e</sup>tqâranâ bârjâ walêgêwôn <sup>2</sup>emfelt<sup>s</sup>at wa<sup>2</sup>emqwert<sup>s</sup>at <sup>2</sup>emw<sup>e</sup>g<sup>c</sup>ât wa<sup>2</sup>emqwert<sup>e</sup>mât <sup>2</sup>em<sup>â</sup>jnat wa<sup>2</sup>emmet<sup>c</sup>ât wa<sup>2</sup>emdedqe<sup>\*</sup>) wagânêna qatr <sup>2</sup>emmagânjâ waq<sup>w</sup>erânjâ wa<sup>2</sup>emg<sup>w</sup>esemt watalawâs<sup>j</sup> <sup>2</sup>emzâr wat<sup>j</sup>anafar <sup>2</sup>emfêrâ wan<sup>e</sup>dad <sup>2</sup>embûdá wanabhâbi wafelâs<sup>j</sup>a wa<sup>2</sup>emd<sup>j</sup>erbâ dawê. Wa<sup>2</sup>emk<sup>w</sup>ellômú <sup>2</sup>agânent <sup>2</sup>ekûjân wasab<sup>e</sup> mašarjân wamanâfest rekûsân <sup>2</sup>eqabâ wa<sup>2</sup>adxenâ<sup>4</sup>) (*blank for filling in the name of the owner*).

Wahallô <sup>2</sup>aḥadú be<sup>e</sup>sí zasemú Sûsenjôs wa<sup>2</sup>awsaba be<sup>e</sup>síta wawalada <sup>2</sup>emnehâ<sup>5</sup>) walda<sup>6</sup>) tabâ<sup>c</sup>eta<sup>7</sup>). Wabaqadâmáj waldú bô<sup>2</sup>at <sup>2</sup>extú<sup>8</sup>) Werzeljâ waqatalatô lawaldú waḥôrat. Wakalêhat<sup>9</sup>) <sup>2</sup>emmú wabakajat bekâja marira. Wasôba sam<sup>e</sup>â<sup>10</sup>) qe<sup>d</sup>ûs Sûsenjôs demt<sup>s</sup>a bekâja lab<sup>e</sup>esítú ma<sup>2</sup>š<sup>e</sup>a<sup>11</sup>) waje<sup>b</sup>elâ: menta jábakejaki <sup>2</sup>ôbe<sup>e</sup>sítô? Wate<sup>b</sup>elô: <sup>2</sup>esma Werzeljâ ma<sup>2</sup>š<sup>e</sup>at waqatalatô lawaldeja waḥôrat<sup>12</sup>). Wasôba sam<sup>e</sup>â<sup>13</sup>) qe<sup>d</sup>ûs Sûsenjôs zanta nagara <sup>2</sup>emxaba be<sup>e</sup>sítú tanš<sup>e</sup>a<sup>14</sup>) wata<sup>2</sup>š<sup>e</sup>ena dîba farasú<sup>15</sup>) wanaš<sup>e</sup>a k<sup>w</sup>enâtô bajamanú waḥôra mangaléhâ kama jeḥšešâ<sup>16</sup>). Warakabâ la<sup>2</sup>aḥattî <sup>2</sup>aragit be<sup>e</sup>sít<sup>17</sup>) nabîrâ lá<sup>c</sup>ela <sup>2</sup>ebn<sup>18</sup>). Watase<sup>c</sup>ela waje<sup>b</sup>elâ<sup>19</sup>): <sup>2</sup>ajtê ḥôrat Werzeljâ qattâlîta ḥ<sup>e</sup>š<sup>e</sup>ânât?<sup>20</sup>)

1) C: lá<sup>c</sup>l<sup>1</sup>ahâ. 2) A: wa<sup>2</sup>âdî j<sup>e</sup>baq<sup>w</sup>e<sup>c</sup>. 3) B add. s<sup>e</sup>meka <sup>2</sup>eska la<sup>2</sup>âlama <sup>2</sup>âlam; om. the following till Wahallô; C adds waq<sup>e</sup>dûs sema zî<sup>2</sup>ahú. 4) C: T<sup>2</sup>salôtú wabarakatú j<sup>e</sup>qabô wajâd<sup>e</sup>xenâ <sup>2</sup>emh<sup>e</sup>mâma bârjâ walêgêwôn zâr wat<sup>e</sup>gridâ bûdá waqammanjâ <sup>2</sup>âjnât wa<sup>2</sup>š<sup>e</sup>lawagê fêrâ wan<sup>e</sup>dad felt<sup>s</sup>at waq<sup>w</sup>ert<sup>s</sup>at magânjâ wag<sup>w</sup>esemt met<sup>j</sup> wa<sup>2</sup>š<sup>e</sup>at w<sup>e</sup>g<sup>c</sup>ât waq<sup>w</sup>ert<sup>e</sup>mât <sup>2</sup>âjna bârjâ was<sup>2</sup>atalaj s<sup>e</sup>q<sup>e</sup>qât watalawâs<sup>j</sup> waweh<sup>o</sup>sata dam wak<sup>w</sup>ellômú dawjât <sup>2</sup>emlâ<sup>c</sup>ela gebra <sup>2</sup>egzi<sup>2</sup>ab<sup>e</sup>hêr Zênâ Gabr<sup>e</sup>êl. 5) A and B om. <sup>2</sup>emnehâ. 6) A om. walda. 7) C om. tabâ<sup>c</sup>eta. 8) A and B om. <sup>2</sup>extú. 9) A om. kal<sup>e</sup>hat and has: Wabakajat <sup>2</sup>emmú. 10) B om. b<sup>e</sup>kâja etc. and has: Wasam<sup>e</sup>â. 11) B om. demt<sup>s</sup>a etc. 12) C om. b<sup>e</sup>kâja etc. 13) B om. Wasôba and has: Wasam<sup>e</sup>â. 14) B and C om. zanta nagara etc. 15) B: ta<sup>2</sup>š<sup>e</sup>ena farasa; C: ta<sup>2</sup>š<sup>e</sup>ena lá<sup>c</sup>ela farasú. 16) B om. mangaléhâ etc. 17) B C Warakabâ la<sup>2</sup>âragît. 18) A om. nabîrâ etc.; C has <sup>2</sup>ârât. 19) A om. Watase<sup>c</sup>ela; add. <sup>2</sup>ajbêlâ (see p. 57). 20) B om. W<sup>e</sup>rz<sup>e</sup>ljâ etc.; C om. qattâlîta etc.

\*) Comp. A. Dillmann, Bemerkungen zur Grammatik des Geez. Sitzungsberichte der Kgl. Akad. d. Wissensch. Berlin, 1890, p. 3 f.



Watebêlô: nâhû <sup>1)</sup> hōrat <sup>2)</sup> wabō<sup>2</sup>at westa ganat zahallô <sup>3)</sup> baqedmêka. Wasôba same<sup>c</sup>â qedûs Sûsenjôs zanta nagara <sup>4)</sup> <sup>em</sup>âragît bō<sup>a</sup> westa ganat warakabâ <sup>5)</sup> la-Werzeljâ watenaber tâheta <sup>6)</sup> <sup>ôm</sup> waja<sup>c</sup>âwdewâ bezûxân <sup>ag</sup>ânent waja<sup>c</sup>âgtewâ <sup>7)</sup>. Waqôma qedûs Sûsenjôs wawarada <sup>8)</sup> <sup>em</sup>lâ<sup>c</sup>ela farasû wamêtagaṭ<sup>sa</sup> mangala mešrâq wasagada baberakihû wasafeḥa <sup>ed</sup>awihû sa<sup>a</sup>la waṭ<sup>sa</sup>alaja <sup>9)</sup> xaba <sup>egzi</sup>abehêr <sup>10)</sup> <sup>enza</sup> jebel: <sup>o</sup>egzi<sup>c</sup>ēja <sup>ij</sup>asûs Kerestôs <sup>amlâk</sup>ômû lak<sup>er</sup>estijân <sup>11)</sup> wanegûsômû (*the picture in Cod. A*) la<sup>esrâ</sup>êl <sup>12)</sup> wasôba bō<sup>2</sup>at Werzeljâ westa <sup>ed</sup>êja <sup>13)</sup> <sup>em</sup>qatalkewâ kama <sup>ite</sup>qtel <sup>het</sup>ânâta <sup>ella</sup> jētabewû ṭeba. <sup>em</sup>mômû <sup>14)</sup> wa<sup>ite</sup>qrab xaba <sup>anest</sup> <sup>15)</sup> waxaba be<sup>es</sup>ihôn <sup>16)</sup>, <sup>ansa</sup> <sup>aḥ</sup>awer wa<sup>ek</sup>awen <sup>17)</sup> semâ<sup>c</sup>eta ba<sup>enta</sup> <sup>18)</sup> semeka qedûs.

Wa<sup>enza</sup> jahawer we<sup>et</sup>û jese<sup>el</sup> bawesta fennôt <sup>19)</sup> kamaze same<sup>c</sup>â <sup>20)</sup> wamaṭ<sup>sa</sup> qâl <sup>emsamâj</sup> <sup>21)</sup> <sup>enza</sup> jebel: <sup>o</sup>qedûs Sûsenjôs <sup>22)</sup> samâ<sup>c</sup>kû ṭsalôtaka <sup>23)</sup> wse<sup>a</sup>alataka watawheba laka selṭân <sup>24)</sup> <sup>em</sup>xaba <sup>egzi</sup>abehêr <sup>25)</sup> kama tenše<sup>a</sup> <sup>26)</sup> la-Werzeljâ wate<sup>q</sup>telâ wategbar bâti <sup>27)</sup> k<sup>w</sup>ellô zafaqadka <sup>28)</sup>. Wasôba same<sup>c</sup>â qedûs Sûsenjôs zanta nagara <sup>29)</sup> tafasṣeḥa ṭeqqa wata<sup>se</sup>cena dîba <sup>30)</sup> farasû wanaš<sup>a</sup> k<sup>w</sup>enâtô bajamanû wahôra mangalêhâ kama je<sup>q</sup>telâ <sup>31)</sup> waragaza gabôhâ

1) A B om. nâhû. 2) A C om. hōrat wa. 3) B: zahallawat. 4) B om. nagara. 5) A om. Wasôba etc. and has: Waw<sup>e</sup>tûnî rakabâ. 6) A: nabîrâ batâheta. 7) B: wa<sup>a</sup>wdâ bezûxân <sup>em</sup>agânent <sup>eg</sup>tewâ; A: wab<sup>e</sup>zûxân <sup>ag</sup>ânent <sup>enza</sup> ja<sup>a</sup>wdewâ ṭeqqa. 8) A: wa<sup>emz</sup> warada. 9) C om. wasafeḥa etc. and has: wasa<sup>a</sup>la; B has: <sup>ed</sup>êhû wasa<sup>a</sup>la; om. waṭ<sup>sa</sup>alaja. 10) C add. <sup>amlâk</sup>. 11) B: <sup>amlâka</sup> k<sup>er</sup>estijân. 12) C: <sup>amlâka</sup> <sup>amâlekt</sup> wanegûsômû lak<sup>er</sup>estijân wala<sup>ag</sup>ânent. 13) C: tâheta <sup>ed</sup>aw. 14) B add. wawarêzâ. 15) B originally: be<sup>es</sup>ait, <sup>anest</sup> being added by way of correction. 16) A om. Wasôba etc. and has: Habani <sup>eq</sup>tel Werzeljâ qattâlfita h<sup>et</sup>ânât <sup>aw</sup> zata<sup>a</sup>t<sup>û</sup> max<sup>t</sup>ana <sup>anest</sup>. 17) B adds k<sup>er</sup>estijân wa. 18) B om. ba<sup>enta</sup>. 19) A: wa<sup>enza</sup> jeb<sup>el</sup>; B: wa<sup>enza</sup> j<sup>h</sup>awer j<sup>e</sup>we<sup>el</sup> xaba <sup>egzi</sup>abehêr. 20) C add. qedûs Sûsenjôs. 21) B om. <sup>emsamâj</sup>. 22) A: sam<sup>c</sup>â qâla <sup>emsamâj</sup> zajeb<sup>el</sup>: samâ<sup>c</sup>kû. 23) B om. ṭsalôtaka. 24) A: t<sup>el</sup>âna; B: watawh<sup>e</sup>baka, to which laka is added by way of correction. 25) A om. <sup>em</sup>xaba <sup>egzi</sup>abehêr. 26) A: t<sup>eq</sup>telâ. 27) C om. bâti. 28) A: wak<sup>w</sup>ellô zafaqadka t<sup>eg</sup>barâ. 29) B om. nagara. 30) C: lâ<sup>ela</sup>. 31) B: xabêhâ kama je<sup>q</sup>telâ; A om. wahôra etc.

zajaman <sup>1)</sup>). Waj<sup>e</sup>etisa kalehat qedmêhû 'enza tebel: 'ô'egzi<sup>e</sup> qedûs Sûs<sup>e</sup>njôs <sup>2)</sup>) 'âmhelaka basab'âta ma'âreg t<sup>s</sup>ôtâ <sup>3)</sup>) liqâna malâ'ekt <sup>4)</sup>): Mikâ'êl wa-Gabr<sup>e</sup>êl, Rûfâ'êl, Sûrjâl, Sadâkjâl, Anânjâl, Fanû'êl <sup>5)</sup>) 'ellû 'emüntû 'ella jeqawemû qedma 'egzi'âbehêr <sup>6)</sup>) 'axxâzê kwellû 'âlam zalfa 'eska la'âlama 'âlam <sup>7)</sup>). 'Ansa 'ijahawer fennôta <sup>8)</sup>) xaba hallô semeka westêtâ <sup>9)</sup>) 'aw babêta kerestijân waxaba makân zajezêkerû semaka <sup>10)</sup>) bâti <sup>11)</sup>) wabâhetû <sup>12)</sup>) jehejawû westêtâ <sup>13)</sup>) 'eska la'âlam, wa'ijeqareb xaba zajetnabab <sup>14)</sup>) matshafeka wazajetsawerâ lazâtî t<sup>s</sup>alôt 'emahî 'ed wa'anest 'emahî hetsânât warêzâ 'aw lehiq wa'ijeqareb 'eska la'âlam <sup>15)</sup>). Kamaze 'ensa tebel tahagwelat Werzeljâ <sup>16)</sup>). Waqedûs Sûs<sup>e</sup>njôs <sup>17)</sup>) kôna semâ'eta ba'enta sema 'egzi'ena 'Îjasûs Kerstôs zalôtû kebûr wasebhat wa'ezaz 'eska <sup>18)</sup>) la'âlama 'âlam 'amên.

T<sup>s</sup>alôtû wabarakatû wahabat rad'êta wafeqra 'Amlâkû laqedûs Sûs<sup>e</sup>njôs je'eqabô wajâdexenô 'emhemâma bârjâ walêgêwôn zâr wat<sup>e</sup>gridâ felt<sup>e</sup>at waqwert<sup>e</sup>at met<sup>i</sup> wamet'ât magânjâ wagwesemt wehzata dam was'atalaj wa'emkwel-lômû dâwijât lagebra 'egzi'âbehêr Zênâ Gabr<sup>e</sup>êl.

Wa'emdexeraze tamajta xaba hagarû 'Ant<sup>s</sup>okijâ warakabâ lab<sup>e</sup>esitû <sup>19)</sup>).

1) B: bajaman wakatalâ (sic). 2) A om. Waj<sup>e</sup>etisa and has: Wat<sup>e</sup>bêlô: 'âmhelaka. 3) A om. t<sup>s</sup>ôtâ; C has: t<sup>s</sup>ôtâ ma'ârega. 4) B add. qedûs. 5) A: Sûrâfêl wa-Kêrûbêl, 'Urûfâ'êl wa-Rûfâ'êl wa-Fanû'êl; B: Rûfâ'êl wa-Sûrjâl wa-Sadâkjâl, 'Anânjâl wa-Misâ'êl; C: Rûfâ'êl wa-Sadâkjâl wa-S<sup>e</sup>latjâl wa-Anânjâl wa-Sûrjâl. 6) A: manbarû la'axxâzê. 7) A om. zalfa; C om. 'âlam. 8) C om. fennôta. 9) C: w<sup>e</sup>stêtû. 10) B om. waxaba makân and has: waj<sup>e</sup>zkerû s<sup>e</sup>meka (sic). 11) C om. bâti. 12) B om. wabâh<sup>e</sup>tû. 13) C: 'ahajû w<sup>e</sup>stêtû. 14) B: zajetnabab waxaba zazâtî mat<sup>s</sup>haf (here ends Cod. B). 15) A: 'Ansa 'ahaw<sup>e</sup>r wa'ekaw<sup>e</sup>n s<sup>e</sup>mâ'eta ba'enta s<sup>e</sup>meka qedûs w<sup>e</sup>stêtâ 'aw za'at<sup>s</sup>hafa mat<sup>s</sup>hafa gadleka 'aw 'anest 'aw t<sup>e</sup>bâ'et 'aw warêzâ 'aw h<sup>e</sup>t<sup>s</sup>ân. 16) C om. Kamaz<sup>e</sup> etc. 17) C: Wasôba sam<sup>e</sup>â qedûs Sûs<sup>e</sup>njôs hôra wakôna. 18) C: zalôtû sebhat 'eska. 19) A has a somewhat different list of diseases more resembling the list given at the beginning. It has not the passage on the saint's returning home. What follows is a series of prayers and exorcisms of the character so frequent in Abessinia. They are in no wise connected with the name of Sûs<sup>e</sup>njôs. C has, in the rest of its text, a number of incoherent fragments partly bearing upon Sûs<sup>e</sup>njôs or W<sup>e</sup>rz<sup>e</sup>ljâ, but of no value for the story.

## 4. Translation.

In the name of the Father and the Son and the Holy Ghost, *one* God. In the name of God the Creator, the Living, the Allwise.

The prayer of the holy Sûsenjôs for driving away diseases from children <sup>a)</sup> who are still at their mothers' breasts <sup>b)</sup>. And further it will bring help to any woman, so that her children will live <sup>c)</sup> —: let her write 1) [a copy of this prayer] and wear it and it will prove helpful by the assistance of God, the Most High, the Blessed <sup>d)</sup>.

May the prayer and the blessing of the holy [Sûsenjôs] save her [who wears it] from every demon <sup>2)</sup> which may assail her, and from the Legion, from colic and from pain in the bowels <sup>3)</sup> from apoplexy and from rheumatism, from the evil eye <sup>4)</sup> and from delirium and from accidents and sunstroke <sup>5)</sup>, from typhus and epilepsy, from pleurisy and issue of blood, from spectres and the plague, from cholera and fever, from sorcerers and metalmelters <sup>6)</sup> and falashas <sup>7)</sup> and from a sore back. And from all evil spirits and from men who prepare harmful potions and from unclean ghosts rescue and keep <sup>e)</sup> (*blank for filling in the name of the owner*).

And there was a man, whose name was Sûsenjôs, and he married a wife and begat with her male children. And as to his firstborn, his sister Werzeljâ <sup>8)</sup> came and killed him and went away. And the boy's mother cried out loudly and wept bitterly. And when the holy Sûsenjôs heard the sound of his wife's weeping he came and said to her: "What is it that makes thee weep, o wife?" And she said to him: "Werzeljâ has come and killed my boy and has gone away". And when the holy Sûsenjôs

a) B: which affect children.      b) B adds: whatever diseases they may be.

c) A: any woman whose little children are likely to die.      d) B: God — exalted and blessed be Thy name for ever and ever.      e) C: May his prayer and blessing keep and rescue him [who wears it] from the torments of the demons and Legion, spectres and St. Vitus' dance, sorcerers and thieves, the evil eyes and emaciation (?), cholera and fever, colic and pain in the bowels, typhus and pleurisy, fever and issue of blood, apoplexy and rheumatism, the demons' eye and hemorrhage (?) leprosy (?) and dysentery and all sorts of diseases [may they be far] from the servant of God Zênâ Gabr<sup>e</sup>êl.

heard this from his wife, he arose and mounted his horse and took his spear in his right hand and started towards her in order to seek after her. And he found an old woman sitting on a stone <sup>a)</sup> and asked her, saying: "Where has Werzeljâ, the murderess of children, gone?" And she said to him: "Lo, she has gone away and entered the garden that is <sup>9)</sup> before thee". And when the holy Sûsenjôs heard this from the old woman, he entered the garden and found Werzeljâ sitting in a grove surrounded and encircled by many evil spirits <sup>b)</sup>. And the holy Sûsenjôs arose and descended from his horse, turned his face towards the East, went down upon his knees and spread out his hands <sup>10)</sup>, prayed and besought God, saying: "O my Lord Jesus Christ, the God of the Christians and King of Israel <sup>c)</sup>, would that Werzeljâ fell into my hand <sup>11)</sup>! I should like to kill her, lest she should murder the little children, that are still at their mothers' breasts, or do any harm to women or their husbands <sup>d)</sup>. Then I am going to <sup>12)</sup> be a witness <sup>e)</sup> to Thy holy name".

And when he went on praying <sup>f)</sup> thus in the road, he heard a voice coming from heaven, saying: "O holy Sûsenjôs, I have heard thy prayer and asking and power shall be given thee from God to reach Werzeljâ and kill her and to do with her as it shall please thee". And when the holy Sûsenjôs heard this, he became very glad and mounted on horseback and took his spear in his right hand and went towards her in order to kill her and he transfixed her right side <sup>g)</sup>. But she cried out loudly before him, saying: O my lord, holy Sûsenjôs, I adjure thee by the seven degrees, the series of archangels: Mikâ'êl and Gabre'êl, Rûfâ'êl, Sûrjâl, Sadâkjâl, Anânjâl, Fanû'êl <sup>13)</sup> — these are those who are always standing before God <sup>h)</sup>, the Ruler of the Universe for ever and ever. But I for my part <sup>i)</sup> shall not go on ways, where <sup>14)</sup> thy name is to be found or in the church or any place, where

---

<sup>a)</sup> C: on a bed. <sup>b)</sup> B: and all around many of the evil spirits encircled her; A: while many evil spirits surrounded her closely. <sup>c)</sup> C: God of Gods and King of the Christians and the Spirits. <sup>d)</sup> A: Grant me to kill Werzeljâ the murderess of little children, her who shuts up the wombs of women <sup>15)</sup>. <sup>e)</sup> B adds: a Christian and. <sup>f)</sup> B: communing with God. <sup>g)</sup> B: with right hand and gave her a deadly wound (P). <sup>h)</sup> A: before the throne of the Ruler of the Universe. <sup>i)</sup> A: But I for my part am going to be a witness to thy holy name before her; namely whoever gets a copy written of thy works, be it a woman or a little boy or a youth or a suckling.

the people remember 16) thy name, but may they live there [undisturbed] for ever. And I shall not do any harm wherever thy book is read or to anybody who wears this prayer <sup>a</sup>). Be it a man or a woman, be it a little child, a youth or an old man, I shall never do them any harm”.

Thus speaking Werzeljâ expired. And the holy Sûsenjôs became a witness to the name of our Lord Jesus Christ, to whom be honour and praise and glory for ever and ever. Amen.

His prayer and blessing confer help and the grace of the God of the holy Sûsenjôs. May he keep and rescue the servant of God, Zênâ Gabre<sup>e</sup>l, from the torments of the demons and Legion, spectres and St. Vitus' dance, colic and pains in the bowels, fever and delirium, typhus and pleurisy, dysentery and hemorrhage and all sorts of diseases.

And thereafter he returned to his town Ant<sup>o</sup>kijâ and met his wife.

---

## 5. Remarks.

(See “Translation”).

1. When speaking of the corrections, required in the several manuscripts (p. 57 ff.), I did not mention the *tahaf* of Cod. B, because I think the laxity in the use of gender in Ge'ez is sufficiently great to allow an imp. in masc. to be put together with a subj. in fem.

2. The word of the text is *bârjâ* (p. 62, l. 3). Although Isenberg and d'Abbadie are unanimous in attributing to this word the signification “slave”, I have translated it “demons” on the authority of Tewelâ Madx<sup>e</sup>n. This seems justifiable because it always occurs in connection with “the Legion”, (not only in Cod. A and C, but also in other formulas of incantations etc.). Prof. Nordling suggested that it might be a modification of *berjâl*, “Belial”.

---

<sup>a</sup>) B: to anybody who possesses this book.

3. Neither *qwertʹat* nor *feltʹat* (p. 62, l. 3) occur in the dictionaries of Isenberg or d'Abbadie, but I have rendered them by "colic" and "pains in bowels" caused by worms, on the authority of Tʹewelda Madxʹen. In the dictionary of d'Abbadie I find *qwertʹat* "colique", which word according to Prætorius, Amhar. Spr., p. 83 can be considered as identical with *qwertʹat*.

4. *ʹajnat* (p. 62, l. 4), *ʹajnát*, *ʹajna* is a very frequent word in the witchcraft literature. In the dictionaries of Isenberg and d'Abbadie no translation is given that suits this use of the word. Tʹewelda Madxʹen agreed with my suggestion, that the meaning of it referred to the widespread superstition regarding the evil influence of the eyes of certain persons (perhaps the truth underlying this superstition is discovered in the hypnotic suggestion). I am not quite certain though, that this interpretation is correct. *ʹajna* sometimes occurs in combinations, where it is difficult to maintain this sense of the word (as in Cod. A. l. 114 *ʹajna tʹelá*, *ʹajna warq* etc.) and the form *ʹajnat* is too frequent to be considered as a mere corruption for *ʹajnát*. Perhaps it points to another word giving a better translation.

5. It is with some hesitation that I propose to render *gánéna qatr* (p. 62, l. 5) "the devil of the midday heat" by "sunstroke". The combination of a ghost with a disease does not seem in the least way objectionable, since the Abessinians attribute all diseases to such influences, but the expression seems a little to poetical for the surrounding. Perhaps it may be compared with Ps. XCI, 6.

6. *Nakhábi* (p. 62, l. 7). The original meaning of this word is "founder", "melter of metals". In this context it can have no sense except if implying that a secret power is exercised on others by one who melts certain metals, as is still believed among superstitious people in some European countries. This way of understanding the word, first suggested by Prof. Nordling, was independently confirmed by Tʹewelda Madxʹen. Dr. P. Herzsohn points out to me that this may be a survival of the old alchemy.

7. *Felásʹia* (ibid.). I must confess to being at a loss for the meaning of this word, if I may not change it into *falásʹá*,

which is the name of the Jews living in Abessinia. This is not so inappropriate as it may seem at first sight, for Rev. S. Gobat says in his "Journal of a three years residence in Abyssinia", London, 1834, p. 161: "The Abyssinians believe that all the Falashas or Jews are sorcerers (bouda)". For "*báddá*" d'Abbadie gives the signification of "sorcerer", "sorceress", and derives the word from a verb *baddá*, "coïvit, coïtu usus est", which seems very plausible when compared with the superstitious belief, formerly so widespread in Europe about carnal intercourse with evil spirits. I am, however, inclined to believe that this derivation is "Volksetymologie" and the signification a secondary one. The real signification is described in a most wonderful way by Th. Waldmeier, *Erlebnisse in Abessinien in den Jahren 1858—68*, Basel, 1869, p. 125—128. According to him it is a sickness strongly resembling the suffering of those "possessed" in the sense of the Gospels. This also is the signification given by Isenberg in his dictionary and it harmonizes very well with the Ge'ez *ʾabda*, "oberravit, efferatus est, furiosus fuit"; arab. أَبَدَّ, "insanivit"; hebr. and syr. אָבַד, אִבַּד, "oberravit, amissus est". The description of Waldmeier is confirmed by Gugl. Massaja, *I miei trentacinque anni nell' alta Etiopia*. Milano, 1885—90, II, p. 187. V, p. 62. 180. Tewelda Madxen rendered it by "vertigo".

8. The name of Ursula is constantly given *Werzaljá* in Cod. B. A and C agree to call her *Werzeljá*. I do not think that this interferes with my identification of the name with the Latin Ursula.

9. It may be noted that in A and C *ganat* (p. 63, l. 1) is construed as masculine.

10. According to B *Sûsenjôs* in praying only stretched out or spread one hand (p. 63, l. 6 f. 27). Perhaps the writer thought it necessary that he should hold his horse with the other!

11. The phrase *táḥeta ʾedaw* (p. 63, l. 29) of Cod. C is perhaps fetched from Gen., 16, 9. It is not clear to me why there is no suffix attached to it.

12. I venture to suggest that *hóra* (p. 63, l. 13) is here — or at least in the following line, where it stands asyndetically connected with an impf. — to be understood as an auxiliary verb after the fashion of *nabara*, *hallawa* and *kóna*. It corresponds admirably to the use of *go* in English and other languages.

13. There seems to be a great deal of confusion among the Abessinian archangels. Neither of our ms. agrees fully with any of the others as to names and order and none of them agree — not even as to number — with the list given by Prof. Dillmann in his “Über die Regierung insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar’a Jacob”, Berlin, 1884, p. 50, which runs thus: Michael, Gabriel, Rufael, Raguel, Fanuel, Suryál, Saquél, Uriel, Ofanim.

14. *Westétú* in Cod. C, p. 10 v°, l. 20 (p. 64, l. 7) as well as the following *westétú*s in this Cod. is a little troublesome. This is a place where the readings disagree more than anywhere else; no one gives an entirely satisfactory text. It may be that the masc. suffix in C refers to the man owner of the amulet as the fem. suff. in A to the female owner; it may also be that *fennóta* is to be derived from the reading of B, but is here treated as masc. or finally that the suff. has an indefinite meaning referring back to *waba*.

15. About this abominable custom see A. Dillmann, Über die Regierung etc. des Königs Zar’a Jacob, p. 40. 76; E. Rüppell, Nubien, p. 43; Munzinger, Ostafrik. Studien, p. 144. 353. 510.

16. *Wajzkerú* (p. 64, l. 28) in B is also a *crua*. It may be translated “and may they remember thy name in her (the church) [and] may they live etc.”. I am inclined to recommend an emendation in accordance with Cod. C.

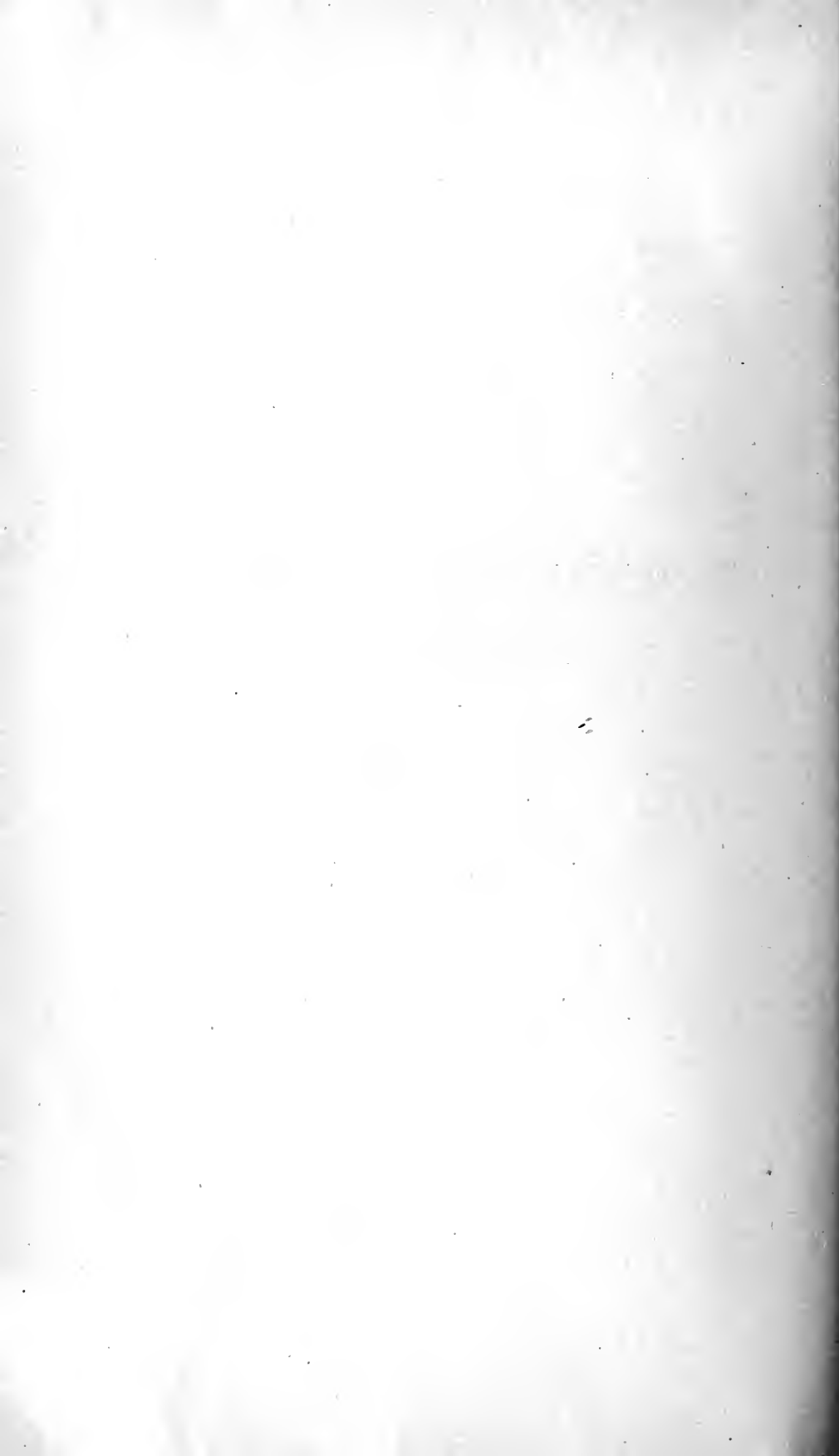
---



Vom sogenannten Perfekt und Imperfekt im  
Hebräischen.

Von

J. A. KNUDTZON.



## Vom sogenannten Perfekt und Imperfekt im Hebräischen.

---

Vom Babylonisch-Assyrischen abgesehen, sind die von Ewald eingeführten Namen Perfectum und Imperfectum jetzt so ziemlich herrschend in Grammatiken semitischer Sprachen geworden. Die so bezeichneten Verbalformen sollen demnach das Vollendete und Unvollendete bezeichnen. Ich habe in einer Abhandlung „Vom sogenannten Pf. und Impf. im Hebr.“, die wahrscheinlich im Oktober d. J. in norwegisch-dänischer Sprache erscheinen wird <sup>1)</sup>, diese Auffassung bestritten und eine etwas geänderte aufgestellt. Ein wenig davon möchte ich jetzt der geehrten Versammlung vortragen.

Man wird vielleicht betreffs einiger Dinge, die ich vorzuführen habe, sagen, es sei dies nur ein Streit über Worte. Allein es handelt sich nicht bloss darum, wie man die beiden Verbalformen nennen soll, sondern darum, was ihr Wesen ist, und wie man am besten durch Namen dieses Wesen ausdrückt. Was das Pf. betrifft, so gebe ich übrigens gern zu, dass es teilweise ein Streit über Worte wird; aber auch ein solcher dürfte vielleicht etwas Bedeutung haben. Was habe ich denn an jenem Namen auszustellen? Mein Einwurf gilt zunächst nicht dem semitischen Pf. insbesondere, sondern dem Namen Perfekt im allgemeinen, insofern man dadurch eine Verbalform bezeichnet, welche eigentlich das in der Gegenwart vollendet oder abgeschlossen Vorliegende bezeichnen soll, gilt also dem „Perfekt“ als Bezeichnung des eigentlichen oder, um eine bestimmte Sprache zu nennen, griechischen Pf. Dafür ist der Name kaum ganz entsprechend; denn

---

1) Ist inzwischen erschienen unter dem Titel: Om det saakaldte Perfectum og Imperfectum i Hebraisk. Af J. A. Knudtzon. Kristiania, H. Aschehoug & Co., 1889.

man kann nicht sagen, dass ein eigentliches Pf. immer ein Vollendetes ausdrücke. Es giebt ja Verben, die eine Entwicklung bezeichnen und im Pf. vorkommen, ohne dass damit ausgedrückt zu sein braucht, dass die Entwicklung vollendet, zu Ende gebracht sei. So kann man z. B. von Einem, der mitten im Wachstum steht, sagen: „er ist gewachsen“; ebenso von einem Anderen: „er hat Fortschritte gemacht“, selbst wenn diese noch fortgesetzt werden. In diesen Fällen handelt es sich allerdings um ein gewisses Quantum oder ein gewisses Mass, das abgeschlossen ist; aber kann man darin volle Berechtigung für den Namen Pf. finden? Ich glaube kaum, und, um ein anderes Beispiel zu nehmen: wie verhält es sich mit „er ist weggelaufen“ (*ἀποδέδρακεν, ἀποπέφευγεν*)? Kann man das so erklären: das Weglaufen oder ein gewisses Mass davon ist für ihn vollendet (abgeschlossen)? Was will eigentlich die Vollendung des Weglaufens sagen? Ich weiss es nicht. In den genannten Fällen scheint es viel einfacher, zu sagen, dass etwas eingetreten, geschehen ist; wir haben ein Factum vor uns. Indess würde „geschehen (eingetreten)“ vielleicht nicht für alle Fälle ausreichen, somit auch „Factum“ kein völlig entsprechender Name sein, um das eigentliche Pf. zu bezeichnen. Wenden wir uns aber zu dem semitischen oder hebräischen sogenannten Pf. insbesondere, so dürfte jedenfalls „Factum“ vorzuziehen sein. In manchen Fällen, namentlich bei Verben, die einen Zustand (bezw. eine Eigenschaft) bezeichnen, geben wir das hebr. sogenannte Pf. am besten durch ein Präs. wieder, so z. B. קָמַנְתִּי 1. M., 32, 11; מִה־טָבוֹ אֲהֲלִיךָ 4. M., 24, 5; נִבְהוּ שָׁמַיִם Jes., 55, 9; מִה־גְּדֹלֹ מַעֲשֵׂיךָ Ps. 92, 6; מִה־יָּפוֹ פְּעֻמֹּךָ H. L., 7, 2. Worin besteht in solchen Beispielen die Vollendung? Ist hier die Rede von einem Zustand, welcher Abschluss einer Entwicklung ist? Ich glaube nicht. Jes., 55, 9 ist vom hohen Himmel die Rede; dann liegt der Gedanke an einen eingetretenen Zustand ganz fern; ebenso, wenn die Rede von Gott und seinen Werken ist (Ps. 92); an den übrigen genannten Stellen und vielen andern passt es auch nicht, daran zu denken. Wie ist denn diese Präsensbedeutung, um einen solchen Ausdruck zu gebrauchen, zu erklären? Sie erklärt sich ziemlich einfach aus der Entstehung des Pf. Dies ist ja,

wie allgemein anerkannt, aus einem Nomen entstanden, und wenn dies Nomen einen Zustand bezw. eine Eigenschaft bezeichnet hat, so ergibt sich wie von selbst eine derartige Bedeutung.

קָטַן אַתָּה z. B. bedeutet zunächst „du bist klein“, ebenso das daraus entstandene קָטַנְתָּ. Aber, wird man vielleicht sagen, dann passt auch nicht der Name „Factum“; denn wir haben eben nicht mit etwas Eingetretenem, Geschehenem zu thun. Allein „Factum“ kann auch im Sinne von „Thatsache“ genommen werden, und dann passt es für die genannten Fälle gut. Ein „Factum“ in diesem Sinne kann ja etwas gegenwärtig vor uns Liegendes sein. Aus einer präsentischen Bedeutung entwickelt die perfektische sich leicht: „er ist Mörder“ geht leicht in „er hat gemordet“ über (vgl. auch, dass das reduplicierte griechische Pf. eigentlich ein intensives Präs. gewesen ist, s. z. B. G. Curtius, Das Verbum der griech. Sprache<sup>2</sup>, II, 170 ff.). Die hebr. Form, für welche ich also „Factum“ als Namen vorschlagen möchte, schliesst folglich ein Doppeltes in sich: einerseits bezeichnet sie — und dies dürfte das Ursprünglichere sein — etwas in die Gegenwart Hineinreichendes und da vor uns Liegendes, andererseits etwas Geschehenes bezw. Abgeschlossenes. Beides können wir, glaube ich, unter der Bezeichnung „Vorliegendes“ zusammenfassen; dies wäre demnach als Merkmal des sogen. Pf. aufzustellen.

Wenden wir uns dann zu dem sogenannten Impf. Wenn eine Sprache nur zwei eigentliche Verbalformen hat, durch welche eine Aussage ausgedrückt wird, so ist es wahrscheinlich, dass dieselben einen geraden Gegensatz zu einander bilden. Dieses Verhältniss sollte demnach zwischen den hebräischen (bezw. semitischen) Verbalformen, die gewöhnlich Pf. und Impf. genannt werden, bestehen, ist ja auch durch die üblichen Namen zum Ausdruck gekommen. Falls nun ersteres eher „Factum“ zu nennen wäre, so läge, könnte man sagen, für letzteres „Infectum“ am nächsten. Diesem Namen liesse sich indess nicht der Sinn von „ungeschehen“ (dem nächstliegenden Gegensatze zu „Factum“) geben. Bezeichnete die betreffende Form eigentlich etwas „Ungeschehenes“, dann wäre allerdings die häufige Anwendung derselben für Zukünftiges gegeben; aber wie liesse sich dann erklären, dass sie auch vom Vergangenen und Ge-

genwärtigen gebraucht wird? Setzen wir „*Infectum*“ = „*Imperfectum*“, was möglich ist <sup>1)</sup>, dann wäre der Deutlichkeit halber letzterer Name immerhin vorzuziehen. Dadurch bekämen wir ebenfalls einen gewissen Gegensatz zu „*Factum*“, aber doch nur insofern, als dies im Sinne von „geschehen“ genommen wird; von der anderen Seite des „*Factum*“ kann man aber kaum sagen, dass „*Imperfectum*“ einen Gegensatz zu derselben bilde. Doch sehen wir vorläufig vom gegenseitigen Verhältniss der beiden Formen ab und betrachten die nach dem Unvollendeten gewöhnlich so benannte Verbalform in ihren hauptsächlichlichen Verwendungen ein wenig näher.

Zuvörderst möchte ich darauf aufmerksam machen, dass man die Verwendung des Impf. für das Zukünftige sehr oft aus dem Begriff des Unvollendeten einfach herleitet, indem man sagt, das Unvollendete führe zunächst auf die Zukunft <sup>2)</sup>. Dies ist mir ganz unbegreiflich. Das Unvollendete setzt einerseits einen eingetretenen Anfang voraus, andererseits ein Ziel, das erreicht werden soll; ist dies geschehen, so ist die Vollendung eingetreten; Alles, was zwischen Anfang und Ende liegt, gehört dem Unvollendeten an. Um nun etwas als unvollendet aufzufassen, muss man natürlich in dieser Mitte stehen, wirklich oder in Gedanken. Nimmt man aber eine solche Stelle ein, was wird man dann als unvollendet darstellen? Zuerst doch wohl, was man als solches vor sich sieht, also etwas Gegenwärtiges. Folglich führt das Unvollendete vom wirklichen Standpunkt des Redenden zunächst auf die Gegenwart. Ich finde Böttcher's Urteil über Ewald treffend, wenn er sagt, dass Niemand dem Unvollendeten ansehe, dass es sogar noch „unbegonnen“ ist (Lehrb., § 589 unten). Dennoch kann ich mich der Auffassung Böttcher's vom sogen. Impf. nicht anschliessen. Nach ihm bezeichnet es bekanntlich das Eintretende, und er nennt es „*Fiens*“. Auf Böttcher scheint die griechische Grammatik (oder die indoeuropäische im allgemeinen) Einfluss ausgeübt zu haben. Daher hat er wahrscheinlich den Ausdruck „eintreten“, welchen

1) Vgl. die Gegensätze „*perfectum*“ und „*infectum*“ beim lateinischen Grammatiker M. Terentius Varro.

2) Vgl. Ewald, § 134, b; Aug. Müller, Hebr. Schulgramm., § 379; Fr. Buhl, Hebraisk Syntax (an eine Übersetzung der hebr. Gramm. von Strack angeschlossen, Kjöbenhavn, 1885), § 81 und 83, a.

er im Sinne von „anfangen“ nimmt. Bei ihm enthält somit „eintreten“ nur das eine der beiden Momente, die G. Curtius darin findet, nämlich das „ingressive“<sup>1)</sup>. Man kann es aber nicht als besonderes Merkmal des hebr. (sem.) sogen. Impf. aufstellen, das Eintretende in diesem Sinne zu bezeichnen, weil auch das Pf. auf dieselbe Weise gebraucht werden kann. So kann z. B. לָבַד „ward gross“ bedeuten; ebenfalls kommt: מֶלֶךְ oft in der Bedeutung „ward König, trat das Königtum an“ vor. Demnach kann die ingressive Bedeutung doch wohl nicht in irgend einer besonderen Verbalform liegen.

So kehren wir wieder zum „Unvollendeten“ zurück. Falls also dies zunächst auf die Gegenwart führt, und da Gegenwartiges häufig in Zukünftiges übergeht (vgl. z. B. G. Curtius, Das Verbum der griechischen Sprache<sup>2</sup>, II, 315), könnte man dann nicht ebenso gut sagen, dass das sogen. Impf. das Gegenwartige bezeichne? Zum Vergleich weise ich darauf hin, dass z. B. im Griechischen nach Curtius<sup>2)</sup> die beiden Verbalformen Präs. und Impf. älter sind als die Bezeichnung irgend einer Zeitart. Oder lassen die verschiedenen Anwendungen des hebr. Impf. sich vielleicht nicht so gut erklären, wenn dieses eigentlich die Gegenwart bezeichnen sollte? Wir können uns auf den indikativischen Gebrauch beschränken. Was die Verwendung für die Vergangenheit betrifft, so sieht selbst Ewald, jedenfalls zum Teil, darin ein „praesens praeteriti“ (§ 136, *b*). Aber der häufige Gebrauch für die Zukunft lässt sich unter jener Voraussetzung etwa vom semitischen Gesichtspunkt aus nicht erklären. Dietrich meint ja<sup>3)</sup>, dass es nicht im Geiste der semitischen, wohl aber im Geiste der indoeuropäischen Sprachen liege, die Zukunft als das in der Gegenwart Bereitete, Entstehende, werdende zu sehen, und doch führt er selbst aus dem Aramäischen und Rabbinischen Beweise für eine solche Auffassung der Zukunft an, meint aber, dass „ein Zustand solcher Störungen nicht zur Ermittlung der alten Futurbedeutung angewandt werden“ könne. Allein, warum sollte man darin nicht

1) Vgl. Curtius, Erläuterungen zu meiner griechischen Schulgrammatik, 3. Aufl. (Prag, 1875), S. 185.

2) S. a. a. O., I, 12.

3) Abhandlungen zur hebr. Gramm., S. 105.

einen Ausschlag des semitischen Geistes sehen können? Bedenken wir doch, dass das Part. im Hebr. häufig vom Zukünftigen gebraucht wird, und Ewald (§ 168, c. 306, d) wie Aug. Müller (§ 386, 2) und Gesenius—Rödiger—Kautzsch (§ 134, 2 in späteren Auflagen) sehen, wenn ein Part. als Prädikat verwendet wird, die Relation zur Gegenwart als das Nächstliegende an. Von jener Verwendung des Part. (für die Zukunft) sagt Ewald, dass der Redende die Zukunft fast wie gegenwärtig schauet (§ 306, d), und bei Ges.—Röd.—Kautzsch heisst es (§ 134, 2, b): „die Zukunft als Gegenwart gedacht“<sup>1)</sup>. Man beachte auch, dass הנה, welches zunächst wohl auf die Gegenwart hindeutet, sehr oft bei einem, vom Zukünftigen gebrauchten Part. steht, ebenso היום „heute, jetzt“ 5. M., 9, 1. Könnte es dann nicht recht wohl semitisch sein, dass die Bezeichnung des Zukünftigen sich aus derjenigen des Gegenwärtigen entwickelt habe? Aber es lassen sich vielleicht triftige Gründe dagegen anführen, dass das Impf. ursprünglich das Gegenwärtige habe bezeichnen sollen.

Gewiss kann man ein Argument gegen diese Auffassung darin finden, dass namentlich im Aram. das Part. fast ganz wie ein Präs. verwendet wird, und das hat Ewald mit Nachdruck geltend gemacht gegen S. Lee, der im hebr. Pf. und Impf. Ausdrücke der vergangenen und gegenwärtigen Zeit sah. Er meint (Jahrbücher der Biblischen Wissenschaft, III, S. 99 f.), dass das Aufkommen jenes Gebrauches es unmöglich mache, anzunehmen, dass das Impf. ursprünglich ein Präs. gewesen sei. Demgegenüber erlaube ich mir Folgendes zu bemerken. Falls im Aram. aus irgend welchen Gründen das ursprüngliche Präs. im Gebrauch die Richtung genommen hat, dass es hauptsächlich angewandt wird, um Zukünftiges zu bezeichnen und in andern Fällen, wo es sich nicht um wirklich Gegenwärtiges handelt, ist es dann etwas Ungereimtes, dass der genannte Gebrauch des Part. aufgekommen ist? Beachtenswert ist es auch, dass im Arab. und Äthiop., wo das Part. selten so verwendet wird, das Impf. meistens das Gegenwärtige bezeichnet. Im Hebr. wird allerdings sowohl das Impf. als das Part. häufig von der Gegenwart gebraucht; aber Ewald sagt selbst vom

1) In der nachher erschienenen 25. Aufl. findet sich jedoch keine solche Ausserung an der entsprechenden Stelle (§ 116, 5, c).



prädikativen Gebrauch des Part. Folgendes (§ 168, c): „im allgemeinen wird es im Hebr. nur erst für die nächsten fälle, wo ein zustand am lebendigsten zu schildern ist, und auch so nur vorne im anfang der rede wie ausserordentlicher weise angewandt, während die Späteren seinen gebrauch nach Aramäischer art weiter auszudehnen anfangen“. Also, sein Gebrauch um „ein einfaches præsens auszudrücken“ (Jahrb., III, S. 99 unten), soll nach ihm selbst vom Aram. herrühren.

Warum hätte somit das Impf. nicht ursprünglich das Gegenwärtige bezeichnen können? Aber, wird man vielleicht sagen, ist dadurch etwas gewonnen? Erklären nicht die verschiedenen Verwendungen des Impf. sich recht wohl aus dem Begriffe des Unvollendeten? Ehe ich auf diese Frage eingehe, muss ich jedoch zuerst noch ein Bedenken gegen die oben vertretene Meinung anführen, und zwar eines, welches das wichtigste sein dürfte; es besteht darin, dass auch das Pf. präsentische Bedeutung haben kann, wie schon erwähnt. Näher betrachtet, ist dies Bedenken jedoch nicht gefährlich; denn dass das Pf. unserm Präs. entsprechen kann, braucht nicht vorauszusetzen, dass es jemals eine Bezeichnung für die gegenwärtige Zeit gewesen sei; es lässt sich das, wie wir gesehen haben, einfach aus der Entstehung des Pf., welche keine direkte Beziehung auf eine bestimmte Zeitsphäre mit sich führt, erklären. Denn eine solche Beziehung findet nicht statt, wenn ein Nomen als Prädikat steht, obwohl es am nächsten liegt, an die Gegenwart des Redenden zu denken. Aber, wenn auch der Umstand, dass das Pf. präsentische Bedeutung haben kann, keine entscheidende Instanz gegen die Meinung, dass das Impf. eigentlich die Gegenwart bezeichne, bildet, so kann eine solche wohl darin liegen, dass das Pf. nach dem eben Gesagten eigentlich keine Zeit ausdrückt; denn die beiden Verbalformen können doch wohl in dieser Hinsicht nicht verschieden sein. Allein, man kann — und wegen der Analogie des Pf., glaube ich, man muss — annehmen, dass, falls es dem Impf. eignen sollte, Gegenwärtiges auszudrücken, dies nicht auf das, was der wirklichen (äusserlichen) Gegenwart des Redenden angehört, zu beschränken, sondern allgemein zu nehmen sei, sodass es auch das, was nur innerlich gegenwärtig ist, umfasse <sup>1)</sup>).

1) Vgl., dass das griechische Präs. an und für sich zeitlos ist, ursprünglich keine

Ist nun durch eine solche Bestimmung des sogen. Impf. etwas gewonnen, oder eher: ist sie richtiger als die gewöhnliche? Lassen die verschiedenen Verwendungen des Impf. sich nicht gut aus dem Begriff des Unvollendeten erklären? Man braucht seine Anwendung für das Zukünftige doch wohl nicht auf die früher erwähnte Weise daraus zu erklären! Wir müssten festzustellen versuchen, was man eigentlich unter dem Unvollendeten versteht. Es wird vielfach als das *Werdende*, im *Werden*, im *Vollzug* Begriffene, *Fortlaufende*, sich *Entwickelnde* bestimmt. Solche Definitionen passen doch kaum auf Impf., die einen Zustand zu bezeichnen scheinen, z. B. יִהְיֶה Mal., 1, 5; יִהְיֶה Ij., 32, 9; יִשָּׂרֵר... יִצְדֵק Ij., 4, 17; יִבְרַח Ps. 38, 5. Vielleicht würde Einer sagen, das Impf. bezeichne in solchen Fällen überall etwas *Dauerndes* oder sich *Wiederholendes*, und dann könne man gewissermassen an einer der oben genannten Definitionen festhalten. Allein, in diesen kann man doch nicht das *Fortdauern* eines *Zustandes* wie „gross, klein sein“ u. s. w. mitbefasst sein lassen, kaum auch die *wiederholte Erscheinung* eines solchen. Nun, das ist vielleicht auch nicht gemeint; man hat wohl gar nicht daran gedacht, das *Unvollendete erschöpfen* zu wollen. Wie ist aber dies zu verstehen bei derartigen Impf.? Ist das *Unvollendete* vielleicht überhaupt dem *Fortdauernden* gleichzusetzen? (vgl. König, Lehrgebäude der hebr. Spr., § 20, 5, b). Ja, so müsste es wohl notwendig bestimmt werden für Beispiele wie die genannten. Bei solchen dürfte es übrigens zweifelhaft sein, ob es richtig sei, von etwas *Unvollendetem* zu reden. Davon sehe ich aber ab; ich nehme einfach an, dass man auch hier „dauernd“ statt „unvollendet“ setzen kann. Dass das Impf. *Dauer* bezeichnen soll, passt aber nicht, wo es von etwas einfach *Eintretendem* gebraucht wird, z. B. in der Zukunft, wie 1. Sam., 23, 17: לֹא תִצְמָחַךְ יַד־שָׂאִיל; schliesst nicht der Begriff מֵצֵא „finden, erreichen“, der etwas *Momentanes* bezeichnet, eine *Dauer* völlig aus? Wie ist denn in einem solchen Falle das „Unvollendete“ zu bestimmen? Ich glaube, es würde schwer fallen, eine zutreffende Bestimmung zu geben.

bestimmte Zeitstufe bezeichnete; s. z. B. K. Brugmann, Griech. Grammatik (im 2. Bde von dem von J. Müller herausgegebenen „Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft“), § 156.

Näher besehen, dürfte es sogar bei den früher genannten Impff. bedenklich sein, zu sagen, dass sie etwas Dauerndes bezeichnen. Denn was wird dann eigentlich der Unterschied zwischen solchen Impff. und den dazu gehörigen Pf.? Diese bezeichnen ja eben einen dauernden Zustand; vgl. Gesenius—Rödiger—Kautzsch, § 126, 3, *a* (in späteren Auflagen); Ewald, § 135, *b*; Böttcher, § 941, 1; Driver, *Use of the tenses*, § 11; Nägelsbach, *Hebr. Gr.*, § 84, *d*. Unter den Genannten haben Rödiger—Kautzsch und Nägelsbach, welche alle im Impf. den Ausdruck des Unvollendeten sehen, jenen Unterschied zu bestimmen versucht. Sehen wir einmal zu. Bei Rödiger—Kautzsch heisst es (a. a. O.), dass im Bereiche unseres Präs. das Pf. und Impf. sich begegnen; beide Tempora seien möglich, „je nachdem der Redende die betreffende Handlung oder Situation als eine schon früher dagewesene, indess auch jetzt noch fortbestehende, vielleicht eben erst vollendete betrachtet, oder als eine erst werdende, im Vollzug begriffene, andauernde, ja vielleicht im Augenblick erst eintretende“<sup>1)</sup>. Die Ausdrücke „werdend, im Vollzug begriffen“ können, wie berührt, eigentlich nicht in Betracht kommen bei den Impff., mit welchen wir hier zu thun haben; ebenfalls auch nicht „im Augenblick erst eintretend“. Bei jenen kann nur „andauernd“ passen; da nun aber das Pf. eine „auch jetzt noch fortbestehende [vgl. auch „fortdauernde“ unter 3, *a*] Handl. od. Sit.“ bezeichnen kann, worin besteht dann der Unterschied? Nach Nägelsbach (§ 87, *c*) bezeichnen Salomo's Worte **לֹא אָרַע צָאֵר וְבֵן** (1. Kön., 3, 7) „den dauernden Zustand seiner jetztwilligen Unerfahrenheit, während **לֹא יָרַעְתִּי**.... immer ist = *non novi* als absolut vollendete Thatsache“. Aber hat nicht diese „vollendete Thatsache“ hier eben Bedeutung wegen ihres jetzt vorliegenden Ergebnisses? und dies muss man wohl einen „dauernden“ Zustand nennen können. — Also: mit

1) Den Wortlaut habe ich nach Kautzsch gegeben; Rödiger weicht nur ein klein wenig ab, jedoch nicht, was den Sinn betrifft. In der 25. Aufl. des Gesenius sagt Kautzsch an der entsprechenden Stelle (§ 106, 2. Anm.) nur, dass statt des Pf. auch das Impf. stehen könne, „sofern die betreff. Handl. oder Sit. nicht als eine bereits vollendete, sondern als eine noch andauernde, werdende und somit unvollendete aufgefasst wird“. Dieser Wortlaut wird von meiner Kritik nicht getroffen; unter Nr. 2, *a* spricht er aber doch von „Zuständen und Eigensch., die.... noch dauern und fortwirken“.

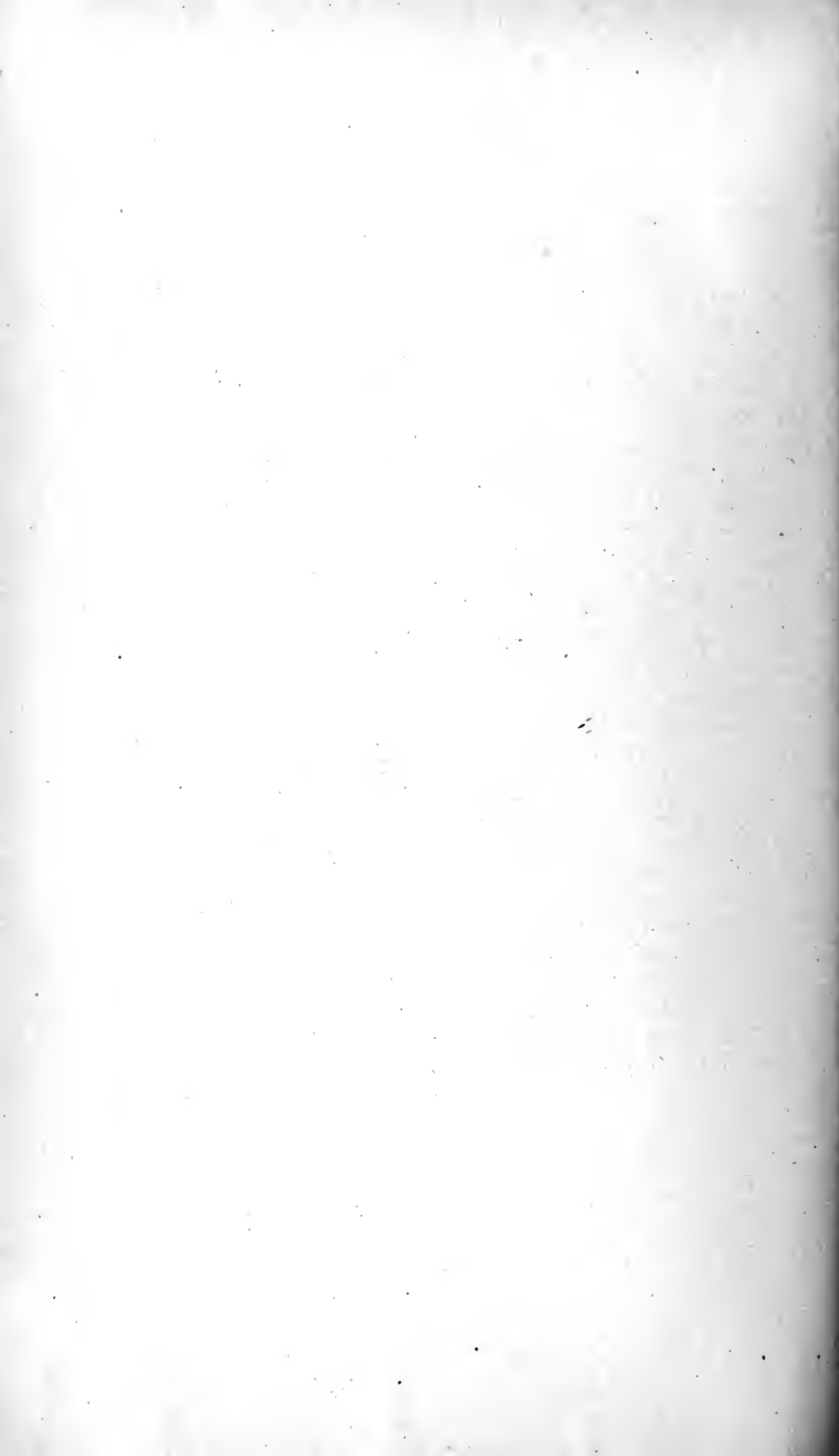
dem „Unvollendeten“ kommt man m. E. nicht aus. Wird denn die Sache besser, wenn man im sogen. Impf. einen Ausdruck des Gegenwärtigen sieht? Wir müssen jetzt auf das gegenseitige Verhältniss vom Pf. und Impf. zurückkommen.

Es ist, wie gesagt (S. 75 oben), sehr wahrscheinlich, dass diese beiden Verbalformen einen geraden Gegensatz zu einander bilden. Ein solcher scheint nicht zwischen „vorliegend“ (s. *ibid.*) und „gegenwärtig“ zu bestehen. Einen passenden Gegensatz zu dem, was vor Jemandes Augen, in seiner Erfahrung, seinem Bewusstsein und dgl. vorliegt, bildet aber das, was in einem gegebenen Augenblicke vor Jemandes Augen oder Gedanken hervortritt, sich darstellt, aus irgend einem Grunde eben dann Eindruck auf ihn macht, in seiner Erinnerung auftaucht und dgl. Das ist alles etwas Gegenwärtiges, und wegen des Gegensatzes zum Pf. müsste, meine ich, das Gegenwärtige, welches das Impf. bezeichnen soll, so näher bestimmt werden. Auf diese Weise gelangt man auch dazu, den Unterschied zwischen einem präsentischen Pf. und Impf. gut auszudrücken. So zeigt z. B. **יָגֵד** Mal., 1, 5 einen empfangenen Eindruck der Grösse Gottes an: er steht in dem gegebenen Augenblicke für die Betreffenden als Einer, der sich gross gezeigt hat, und dieser Eindruck geht unmittelbar in einen Ausruf über; das Pf. **גָּדַל** (z. B. Ps. 104, 1) dagegen bezeichnet eine mehr mittelbare, reflektierte und so zu sagen äusserliche Aussage, welche auf längerer Betrachtung oder Erfahrung beruhen könnte. In einem solchen Impf. liegt also Bewegung, in einem Pf. mehr Ruhe. Allerdings scheinen auch solche Pf. an einigen Stellen mit Affekt ausgesprochen gewesen zu sein; z. B. **מִה־טָבוֹ** 4. M., 24, 5; **מִה־גְּדֹלְוֹ** Ps. 92, 6; **מִה־יָפוֹ** H. L., 7, 2; ich glaube aber, das Pf. bezeichnet in diesen Fällen ein daseiendes Bewusstsein, das sich bei einer gegebenen Gelegenheit äussert, während eine Aussage im Impf. von dem, was etwa vorhanden sein möchte, absehen würde und bloss ausdrückte, was in einem gegebenen Augenblicke sich aufdrängte oder dgl. Dem Erörterten entsprechend steht weiter das Impf. von **כָּבַד** recht passend Ps. 38, 5 (die Schwere der Sünden wird im Augenblicke stark gefühlt), das Pf. 1. M., 18, 20, wo Gott von der Sünde Sodom's und Gomorrha's spricht („sie ist schwer“). Ebenso dürfte **יִבַל** bezeichnen, dass das Vermögen,

oder mit לֵּל der Mangel am Vermögen, in einem bestimmten Augenblicke gleichsam empfunden wird, z. B. 1. M., 19, 19 (es scheint Lot unmöglich, auf die Gebirge zu entkommen), das Pf. יָרָה dagegen einfach, dass das Vermögen vorhanden ist; ebenso das Pf. יָדַע in Bezug auf das Wissen, während אָדַע Ps. 51, 5 („ich kenne meine Verbrechen“) darauf hinweist, dass das Bewusstsein von der Sünde sich eben in dem Augenblicke sehr stark geltend macht; vgl. auch Salomo's Worte 1. Kön., 3, 7.

Welchen Namen sollte man nun statt „Impf.“ setzen? Falls man überhaupt besondere Namen haben will, ohne sich daran genügen zu lassen, von der ersten und zweiten Verbalform oder dgl. zu sprechen, so wäre es vielleicht das Beste, bei „Präsens“ stehen zu bleiben, obwohl man dadurch nicht erreicht, die angegebene Eigenart des Gegenwärtigen zum Ausdruck zu bringen. Denn teils dürfte es schwer fallen, einen Namen zu finden, welcher jene passend ausdrückte, teils ist es bedenklich, ungewöhnliche neue Namen einzuführen. „Präsens“ ist bekannt und einfach und drückt eigentlich keinen Zeitbegriff aus; ausserdem mag das erwähnte Moment von Bewegung, wenn es auch von Haus aus im „Impf.“ gelegen haben sollte, später etwas geschwunden sein, sodass das Gegenwärtige, ganz allgemein genommen, durch die Verbalform ausgedrückt wurde. Nun ist aber zu erwägen, dass man im Babylonisch-Assyrischen den Namen „Präsens“ nur für eine Gestaltung des „Impf.“ benutzt, und dieser Gebrauch dürfte beizubehalten sein. Es ist natürlich nicht zweckmässig, den Namen in einer semitischen Sprache anders als in den übrigen zu gebrauchen; es wäre gut, einen für alle gemeinschaftlichen Namen des ganzen „Impf.“ zu haben. Einen solchen, der angemessen wäre, weiss ich aber nicht vorzuschlagen und muss es darum bis auf Weiteres bei dem obigen Vorschlag bewenden lassen.

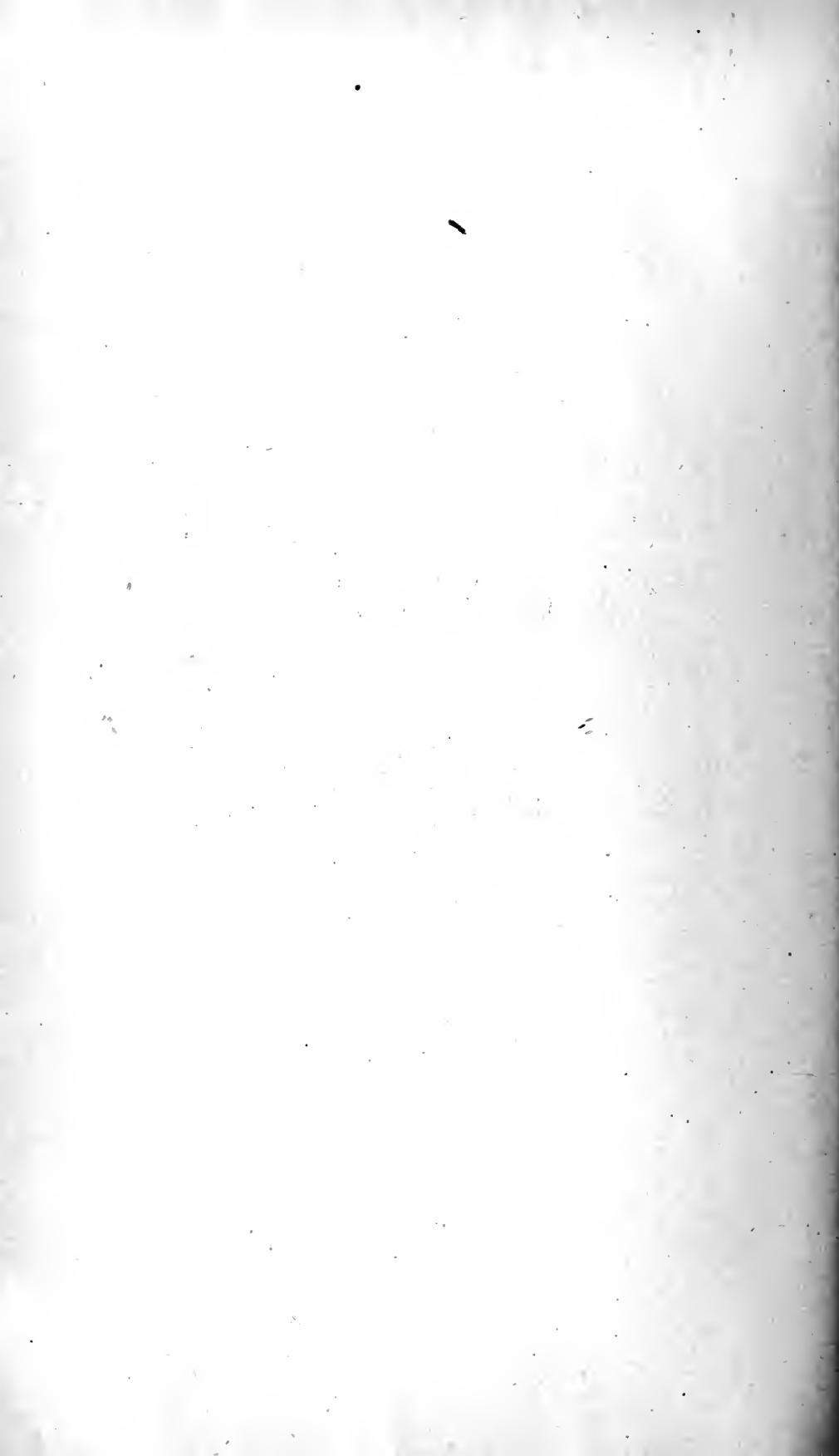
---



# Über das Buch Judith.

Von

G. KLEIN.





## Über das Buch Judith.

---

„Der Verfasser dieser Erzählung“, sagt Nöldeke<sup>1)</sup>, „wollte wahrscheinlich von vornherein seine Leser von dem Gedanken abhalten, dass ihnen reine Geschichte vorläge. Nebuchadnezar als König der Assyrer, und zwar kurze Zeit nach dem Wiederaufbau des Tempels zu Jerusalem, während die Juden von dem Hohenpriester und dem Synhedrium (Gersusia), nicht von einem Könige, regiert wurden — das waren Widersprüche gegen die Geschichte, die sich jedem Juden, der nur oberflächlich die heiligen Bücher kannte, von selbst aufdrängen mussten, und die der Verfasser leicht hätte vermeiden können, wenn er eben gewollt hätte. Man muss daher die Kühnheit derjenigen bewundern, welche trotz alledem aus den Widersprüchen eine Harmonie herstellen und dem Buche geschichtlichen Wert beimessen wollten. Schon Luther hielt dasselbe für eine Dichtung, und wir können uns der überflüssigen Mühe ent schlagen, dies des weiteren nachzuweisen“.

Dennoch hat das Buch einen geschichtlichen Hintergrund, und zwar einen festeren als das Buch Esther. Allein, in welcher Zeit haben wir diesen geschichtlichen Hintergrund zu suchen? Wann hat der Verfasser gelebt? Hat er ein treues Bild seiner Erlebnisse entwerfen wollen, oder hat er den Rahmen zu seinem Zeitbilde einer anderen Zeit entlehnt? Diese Fragen haben in den verflossenen Jahrzehnten verschiedene Beantwortung gefunden.

Nöldeke schliesst sich der Ansicht Gutschmid's an, dass dem Verfasser die Zeit des Artaxerxes Ochus vorgeschwebt habe, „welcher König die Juden sehr stark bedrängt hat, und unter welchem ein Feldherr Olophernes siegreich kämpfte. Unter dem Hohenpriester Joakim verstand der Verfasser wahrscheinlich den Nech. 12, 10 erwähnten, der freilich geraume Zeit früher lebte“. Indess die Zeit der Abfassung, den Kriegszug, der den Verfasser

---

1) Die Alttestamentliche Literatur, S. 95.

zu seiner Dichtung veranlasste, wagt Nöldeke nicht zu bestimmen.

Herzfeld<sup>1)</sup> setzt die Abfassung unseres Büchleins in eine späte Zeit. Dafür spricht die 8, 6 angedeutete Halbfeier des Tages vor dem Sabbath und Neumond, ferner, dass nach 10, 5 Judith nicht von dem Wein, Öl, Mehl und den getrockneten Feigen der Heiden geniessen wollte, ja dass sie nicht einmal das gewöhnliche Brot der Juden, sondern nur „reines“, d. h. unter Beobachtung besonderer Reinheitsvorschriften bereitetes, Brot ass: lauter Dinge, die eine sehr späte Abfassung verraten. Allein auch Herzfeld lässt es unentschieden, welchen Zeitpunkt er für die Abfassung annehmen soll. Ebenso unentschieden ist Fritzsche. Er sagt: „So fest es mir auch steht, dass das Buch im 2. Jahrhundert v. Chr., kaum etwas früher und noch weniger etwas später, geschrieben wurde, so weiss ich jedoch kein Anzeichen für eine nähere Zeitangabe zu finden“<sup>2)</sup>. Movers<sup>3)</sup> setzt die Abfassung in das Jahr 105 oder 104 v. Chr. Unser Buch soll nach ihm Bezug nehmen auf den Krieg des Alexander Jannæus und Ptolemæus Lathurus, wo dieser Ersterem eine grosse Niederlage beibrachte, grausam verfuhr und Weiteres gegen die Juden im Plane hatte.

Ewald setzt die Abfassung in das Jahr 130 v. Chr. Als der Seleukide Demetrius II. seine Scharen an der Meeresküste bis gegen Ägypten hin Alles niederwerfen liess und die Juden Alles zu fürchten hatten, da habe der Verfasser im patriotischen Interesse geschrieben und die gefährlichen Namen der Gegenwart sorgsam verhüllt.

Nach Hilgenfeld und Lipsius ist unser Büchlein „eine volkstümliche, frische Erzählung von den Heldenkämpfen des Volkes Gottes unter dem Priester Mattathias und seinen Söhnen“, wonach das Buch etwa in das Jahr 144 v. Chr. fiel.

Dem entgegen steht die neueste Ansicht des scharfsinnigsten Apokryphenkenners Volkmar<sup>4)</sup>, der, gestützt auf Hitzig und Grätz, das Judithbuch um das Jahr 117 oder 118 nach Chr. verfasst sein lässt. Mit Letzterem wollen wir im Folgenden uns

1) Geschichte, I, 319.

2) Vgl. O. Fr. Fritzsche, Die Bücher Tobit und Judith im Exeg. Handbuch zu den Apokryphen; S. 130 Kritik dieser Ansichten.

3) Ebendasselbst.

4) G. Volkmar, Handbuch der Einl. in die Apokryphen. Erster Theil. Judith u. die Proph. Esra u. Henoch. Tübingen, 1860.

auseinandersetzen, weil wir, erst durch seine gelehrten Untersuchungen angeregt, zu unserer Ansicht gelangt sind.

„Das Buch Judith“, sagt Volkmar <sup>1)</sup>, „ist die dichterische Erzählung von dem geschichtlichen Siege Judiths oder Judäas über den Legaten des neuen Nebuchadnezar Trajanus nach dessen siegreichem Kriege gegen den scheinbar unüberwindlichen Neumeder oder Parther. Gedichtet ist dieses Geschichtsbuch in der Hülle alttestamentarischer Sprache zur Feier der jüdischen Siegestage des Adar nach Trajanus' Tod, im besonderen zur ersten Feier des Trajantages vom Jahre 118 unserer Zeitrechnung, Ende 117 oder Anfang 118; nicht früher aber auch nicht später“.

Dies wird begründet durch einen quellenmässigen Nachweis von einem Aufstande in *Judäa* gegen Quietus. Als besondere Stütze dient der von Grätz entdeckte „Polemos schel Quito“ und der zum Andenken an diesen Sieg eingesetzte Jom Trajanus.

So scharfsinnig auch die Untersuchung ist, die Volkmar zur Begründung seiner Ansicht angestellt hat, so können wir doch nicht dem gewonnenen Resultate beistimmen: erstens, weil nach unserem Dafürhalten die Existenz eines Polemos schel Quito aus den vorhandenen Quellen sich durchaus nicht nachweisen lässt, zweitens, weil Volkmar's Hypothese im Buche Judith wol Manches erklärt, aber nicht Alles; denn ein grosser Rest des Buches lässt sich in den Rahmen seiner Erklärung nicht hineinfügen, was im Folgenden bewiesen werden soll.

Der Polemos schel Quito, auf den Volkmar seine Judith-Hypothese gründet, ist von Grätz entdeckt worden. Hören wir vor Allem, wie dieser den neuen, von Volkmar aufgestellten, Argumenten alle Beweiskraft entzieht <sup>2)</sup>. „Der Beweis von Dio Cassius <sup>3)</sup>, dass L. Quietus wegen seines Vernichtungskrieges in Mesopotamien und auch gegen die dortigen Juden zum Hegemon, gewissermassen zum Legaten von Palästina, von Trajan ernannt worden, ist allein nicht entscheidend; denn es folgt noch nicht daraus, dass in Trajans Zeit in Palästina ein Aufstand ausgebrochen wäre, den Quietus zu dämpfen gehabt hätte. Auch das Zeugnis Spartians, dass im Anfang der hadrianischen Regierung

1) A. a. O., S. 5.

2) Geschichte der Juden, IV<sup>2</sup>, S. 439.

3) 68, 32: ὥστε ἐς τοὺς ἐστρατηγηκότας ἐσογραφήναι καὶ ὑπατεῦσαι τῆς τε Παλαιστίνης ἕρξαι Κύπρον.

Palästina und Lycien einen aufständischen Sinn gezeigt haben <sup>1)</sup>, spricht auch nicht deutlich genug von einem *faktischen* Aufstande. Das Märtyrertum des Bischofs oder Presbyters Symeon Clopa, dessen Datum Volkmar ins Jahr 116 versetzen zu können glaubte, hat Lipsius so ziemlich aller Beweiskraft entkleidet. Dasselbe ist entweder überhaupt sagenhaft oder fällt, wenn geschichtlich, in das Jahr 102—103“. Grätz sieht sich daher bemüssigt, diesem Polemos eine festere Unterlage zu geben, und zwar geschieht dies durch Herbeiziehung der Stelle aus Seder Olam, die nach Asarjah de Rossi <sup>2)</sup> also lautet:

I. מפולמוס של אסוירום עד פולמוס רומיים של אספסינוס

שמונים שנה:

II. מפולמוס של אספסינוס עד פולמוס של קיטום נ"ב שנה:

III. מפולמוס של קיטום עד מלכות בן כוזיבא י"ז שנה:

IV. ומלכות בן כוזיבא ג' שנים ומחצה:

Daraus folge nun, dass vier Kriege auf dem Boden Palästina's stattgefunden haben: 1) der Polemos des Varus <sup>3)</sup>, 2) der Polemos des Vespasian, 3) der Polemos des Quietus, 4) der Ben-Kosiba-Krieg. Dies wird bestätigt durch die Mischnah, welche die drei letzten Kriege anführt als Data für eingeführte Trauerbräuche. Mischnah Sotah, Ende, heisst es nämlich:

בפולמוס של אספסינוס גזרו על עטרות חתנים ועל האירוס.  
בפולמוס של קיטום גזרו על עטרות כלות ושלא ילמד אדם  
את בנו יונית. בפולמוס האחרון גזרו שלא תצא כלה  
באפיריון בתוך העיר:

Gegen den Polemos schel Qitos sprechen aber folgende Bedenken: Es ist zunächst auffallend, dass Seder Olam beim Aufzählen der Polemoi den *vierten* Krieg nicht פולמוס האחרון, sondern מלכות בן כוזיבא nennt. Wol kommt מלכות auch in diesem Sinne vor, allein hier gerade wird das Wort im Zusammenhange vermisst. Es ist ferner auffallend, dass Mischnah Sotah bloss für *drei* Polemoi Trauerbräuche kennt und den *vierten* ganz unerwähnt lässt.

Die Hauptschwierigkeit ist aber die, dass weder Volkmar noch Grätz eine genügende Erklärung für das Datum haben: „Von dem Polemos des Vespasian bis zum Polemos des Qitos

1) In Hadrianum, C. 1: „Lycia et Palästina rebelles animos efferebant.“

2) Meor Enajim, C. 19.

3) Vgl. Grätz, Gesch. d. Juden, III, S. 674.

sind 52 Jahre verstrichen“. Wie kann nach dieser Zahlenangabe 117 oder Anfang 118 zur Einsetzung eines Trajantages sich geeignet haben? Volkmar will diese Schwierigkeit in folgender Weise beseitigen: „Der Polemos des Vespasian“, sagt er, „ist von der ruina templi ausdrücklich unterschieden, und unter Vespasian ist nicht der Kaiser dieses Namens verstanden, unter welchem Titus den Krieg beendet habe, sondern der den Krieg beginnende General (des Kaisers Nero), wie auch Sabinus, nicht Augustus, Quietus, nicht Trajanus genannt wird. Freilich scheint durch 52 nach dem zwölften Neros oder nach 66 u. Z. das Jahr 118 zu resultieren, aber das erste Jahr ist mitzurechnen, d. h. näher: Da der Krieg im Nachfrühjahr oder nach dem ersten Nisan begann, die Juden aber Begebenheiten von jedem ersten Nisan an berechnen, so war nach dem ersten Nisan 67 schon im zweiten Jahre, im Mai oder Juni 117 also im 52. Jahre“.

Die Schwäche dieser Argumentation hat bereits Grätz erkannt, indem er mit Recht gegen Volkmar hervorhebt, dass der Krieg des Vespasian durchaus identisch mit der Tempelzerstörung, mit dem Ende des Krieges, ist. „Abgesehen davon, dass man wol schwerlich Trauerzeichen während der Dauer oder gar im Anfang eines Kampfes einführt, wenn man noch auf Sieg hofft, so erscheint in der Mischnah jene Nachricht vom Polemos schel Aspasianos in Verbindung mit der Tempelzerstörung: **משחרב משהרב הברי** unter Vespasian“.

Aber Grätz' Argumentation ist auch nicht viel besser. Zwar gewinnt er zwei Jahre dadurch, dass er, den jüdischen Chronographen folgend, die Zerstörung des Tempels um das Jahr 68 ansetzt. Allein,  $68 + 52 = 120$ , während es feststeht, dass Hadrian im ersten Jahre seiner Regierung, im Jahre 117, Quietus töten liess. Wenn Grätz dagegen einwendet, dass das damalige jüdische Jahr, meistens ein Mondjahr, viel kürzer war als das römische — nur aus 354—355 Tagen bestehend — und dass ferner Schaltjahre zur Ausgleichung des Sonnenjahres nicht regelmässig eingefügt worden waren, so kann auf eine solche Annahme hin, die durch nichts bewiesen wird, kein historisches Datum festgesetzt werden. Aber selbst, wenn wir dies zugeben, so werden dadurch die Schwierigkeiten der Chronologie nicht beseitigt. Grätz fährt nämlich fort: „Wenn demnach der Terminus a quo des Polemos schel Aspasianos 68 war, so bleibt

allerdings der Terminus ad quem bis zum Polemos schel Quitos, 52 Jahre, zweifelhaft, maximum bis 120 [?], aber ebenso gut 118 der christl. Zeit [?]. Man ist sogar genötigt [sic]; das Jahr 118 anzunehmen; denn bis Bar Kochba und den Untergang Bethars werden noch  $16 + 3\frac{1}{2} = 19\frac{1}{2}$  Jahre angesetzt, was sich gar nicht ausgleichen lässt, wenn man den Polemos schel Quitos 120 setzt. Allein hier kommen uns die römischen Quellen zu Hülfe. Dio Cassius referiert <sup>1)</sup>, dass Hadrian L. Quietus mit noch drei Konsularen im Anfang seiner Regierung habe hinrichten lassen. Spartian erzählt <sup>2)</sup>, Hadrian sei im Anfang seiner Regierung, um den üblen Eindruck von der Hinrichtung zu verwischen, nach Rom geeilt. Nun war Hadrian, wie die Münzen dokumentieren <sup>3)</sup>, im Jahre 118 in Rom. Folglich ist Quietus spätestens 118 getötet werden“. Grätz bewegt sich hier im Kreise. Weil man „genötigt“ ist, das Jahr 118 anzunehmen, *müssen* die Quellen dasselbe auch bezeugen. Allein, die Quellen bezeugen es nicht. Aus diesen folgt bloss, dass Hadrian im Anfang seiner Regierung, d. h. im Jahre 117, den Quietus habe töten lassen. Wenn nun aber aus den Münzen hervorgeht, dass Hadrian 118 in Rom war, so geht aus Spartian hervor, dass, als Hadrian nach Rom kam, die vier Konsularen bereits getötet waren; denn diese sind *senatu iubente* getötet worden. Hadrian kam ja aus dem Grunde nach Rom, um den Eindruck der blutigen Exekution zu verwischen.

Wann, fragen wir mit Grätz, wurden die Trauerbräuche für den Polemos schel Quitos eingesetzt? Im Anfange oder während der Dauer des Kampfes? Aber man führt doch nicht Trauerzeichen ein, „wenn man noch auf Sieg hofft <sup>4)</sup>!“ Am Ende des Krieges konnte es auch nicht gut möglich sein; da wurde ja nach Grätz und Volkmar der Jem Trajanus als Siegestag eingesetzt.

Aus alledem geht hervor, dass der Aufenthalt des Quietus in Palästina nicht als Polemos schel Quitos bezeichnet wurde. Die Unruhen im Lande wurden als *Folge* der Bewegungen unter Trajan angesehen. Als Polemoi wurden nur solche Kriege be-

1) 69, 2.

2) In Hadrianum, C. 5. 6.

3) Bei Ekhel u. s. w.

4) Grätz, s. vor. Seite.

zeichnet, die in *Palästina* ihren Ursprung hatten und auf palästinensischem Boden ihr trauriges Ende nahmen. Als solche zählt die Mischnah <sup>1)</sup> drei auf: 1) den Polemos des Varus oder des Sabinus, 2) den Polemos des Titus und 3) den letzten Polemos unter Bar Kosiba.

Dies wird bestätigt durch Eusebius' Chronik, die auch nur von drei Aufständen der Juden gegen die Römer spricht: „Hadrianus Judaeos subegit tertio contra Romanos rebellantes“.

Haben sich nun sämtliche Beweise, die für einen Polemos schel Qitos beigebracht wurden, als Scheinbeweise erwiesen, so erübrigt uns noch, bevor wir in unserer Untersuchung weiter schreiten, den Nachweis zu liefern, dass der Polemos schel Qitos im Seder Olam, die einzige Stütze, einem *lapsus calami* eines Abschreibers sein Entstehen verdankt.

In drei verschiedenen Rezensionen besitzen wir die chronologische Aufzählung der Kriege, und alle drei tragen an sich das Gepräge der Korruption. Des Verständnisses halber setzen wir sie her. Im Seder Olam, ed. Ven., 1545, C. 30, lautet der Text:

מפולמום של אסוירום עד פולמום של אספסינום שמונים  
שנה אלו בפני הבית.

מפולמום של אספסינום עד פולמום של טיטוס כ"ד  
ומפולמום של טיטוס עד מלכות בן כוזיבא ב' שנים ומחצה  
כ"ב שנה אחר חרבן הבית:

Jalkut Daniel, f. 156<sup>b</sup>, lautet dieselbe Stelle folgendermaassen:  
מפולמום של אסוירום ועד פולמום רומיים של אספסינום  
פ' שנה שבע עשרה שנה מלכות בן כוזיבא.  
מפולמום של אספסינום עד פולמום של טיטוס המשים  
ושנים שנה.

מפולמום של טיטוס עד מלחמת בן כוזיבא שלש שנים  
ומחצה:

Die dritte Lesart aus De Rossi, Meor Enajim, C. 19, vgl. oben.

Grätz' Annahme, dass wir unter dem Polemos schel Asverus den Krieg des Varus, der im ersten Jahre nach Herodes' Tode ausgebrochen ist, zu verstehen haben, hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. Dafür scheint auch die Notiz in Seder Olam zu sprechen: מלכות הרודום מאה ושלוש מכאן ואילך צא וחשוב: לחרבן הבית, d. h. mit dem Tode des Herodes begann eine

1) Sotah, Ende.

neue Ära; man fing an zu zählen nach den Jahren von der Zerstörung. Nur fügen wir hinzu, dass ebenso, wie der Krieg des Titus auch unter dem Namen „Krieg des Vespasian“ bekannt war, man den Krieg des Varus auch unter dem Namen „Krieg des Sabinus“ kannte. War Letzterer es ja gerade, der durch die Plünderung des Tempelschatzes, durch die Einäscherung der Säulengänge diesem Polemos eine traurige Bedeutung gegeben hat!

Dies zugegeben, erklären sich die irreleitenden Correcturen in den Texten von selbst. Nach unserem Dafürhalten hat nämlich der ursprüngliche Text gelautet:

- I. מפולמוס של אסבינוס עד פולמוס של אספסינוס פ' שנה  
 II. מפולמוס של אספסינוס עד פולמוס האחרון מ'ט שנה  
 III. ומלכות בן כוזיבא ג' שנים ומחצה  
 IV. ג'ב שנה אחר חרבן הבית:

Hauptanlass zu Missverständnissen gab den Kopisten das אסבינוס oder אסוירוס in Z. I. Das wurde von einem für אספסינוס gehalten. Nun konnte aber kein Krieg von Vespasian—Vespasian stattgefunden haben; er strich daher das אספסינוס und setzte „Titus“ dafür. Ein zweiter schrieb für אסבינוס „Herodes“ (י). Ein dritter fügte רומיים als verdeutlichende Glosse in den Text. Aber das half alles nichts. Titus stand einmal da, und mit dem musste man sich abfinden. In dieser Weise ist auch Quitos in den Text gekommen, ein Name, der sich sonst im jüdischen Schrifttume gar nicht vorfindet.

Lässt sich demnach auch aus Seder Olam der Quitoskrieg nicht nachweisen, so bleibt nur die Emendation des Textes, wie wir sie gegeben, als einzige Möglichkeit übrig. Es wird also jetzt nur noch darauf ankommen, ob diese Lesart auch von einer anderen Seite bestätigt wird. Nun besitzen wir über die Zeit des Krieges folgende Quellen:

תני ר' יוסי אומר ג'ב שנה עשת ביתר לאחר חרבן בית המקדש; (Jer. Taanith, IV, p. 69<sup>a</sup>, und Midr. Threni Rabb., p. 116)  
 ובשנת ג'ב לחרבן הבית חרבה ביתר: (Seder Olam Sutta)  
 Seder Olam hat in allen drei Relationen die Zahl 52. Auch Hieronymus bestätigt diese Zahl. Comm. in Ephes., C. 5, sagt er:

1) Cod. Halberstamm; s. Grätz, a. a. O., S. 440.



„Post quinquaginta annos sub Aelio Hadriano usque ad solum incensa civitas est et deleta“; ferner zu Ezechiel, 24, Opp. 3, p. 863, und in Jes., 7, p. 63: „quando post annos ferme quinquaginta Hadrianus venerit“. Epist. ad Dardanum: „Civitatis usque ad Hadrianum principem per quinquaginta annos mansere reliquiae <sup>1)</sup>, Aus Chron. Paschale und Ep. Barnab., C. 16 <sup>2)</sup>, wissen wir, dass Hadrian im Jahre 119 durch den Neubau der Stadt und des Jupitertempels den Krieg heraufbeschworen hat. Die Dauer des Krieges betrug  $3\frac{1}{2}$  Jahre. Diese Zahl wird angegeben Jer. Taan., Midr. Threni, a. a. O.; Seder Olam nach der Lesart von B und C. Auch Hieronymus kennt dieses Datum. In dem Kommentar zu Daniel, C. 9, sagt er: „Tres autem anni et sex menses sub Hadriano supputantur“. Daraus folgt nun, dass die Juden *ein Jubeljahr* nach der Zerstörung des Tempels an den Wiederaufbau desselben gedacht haben. Im 50. Jahre sollte Israel wieder einen heiligen Mittelpunkt besitzen und ein Messiaskönig sollte die zerstreuten Scharen sammeln. Das verkündigt eine heidnische Seherin, die Sibylle; das ermutigt R. Akiba, in Ben Kosiba den Messias und Erretter des Volkes zu erkennen. Allein, schon nach  $3\frac{1}{2}$  Jahren mussten sie sich getäuscht sehen; denn im Ab des Jahres 122, 52 Jahre nach der Zerstörung des Tempels, ist Bethar zerstört worden.

Es bleibt uns noch die Frage zu erörtern übrig, welche messianische Weissagung die Helden bestimmt hatte, gerade diesen Zeitpunkt unter der Regierung Hadrian's als den geeignetsten für die Befreiung der Juden und den Wiederaufbau des Tempels zu wählen. Denn dass eine Weissagung der Hauptmotor für diese Bewegung war, bedarf für den Kenner unserer Zeitgeschichte keines Beweises. Es fragt sich aber, welches Prophetenstück die Gemüter in Aufruhr versetzt hat. Die Stelle <sup>3)</sup>: „Es wird ein Stern aufgehen in Jakob“, die Akiba auf den „Sternensohn“ anwendete, erklärt nicht, warum gerade in *diesem Zeitpunkte* das jüdische Hoffen sich erfüllen sollte. Wir wenden uns daher einer zweiten Stelle zu, die bislang keine genügende Erklärung gefunden hat. Bab. Sanhedrin, 97<sup>b</sup>, lesen wir: תגיא ר' נתן אומר מוקרא זה נוקב ויורד עד תהום <sup>4)</sup> כי עוד חוון למועד ויפח

1) Vgl. Münter, Jüd. Krieg, S. 40, Anm.

2) Vgl. Volkmar, l. c., S. 118.

3) Num., 24, 17.

4) Habak., 2, 3.

לקץ ולא יכזב אם יתמהמה הכה לו כי כא יבא לא יאחר לא כרבנותינו שהיו דורשין <sup>1)</sup> עד עידן עידנין ופלג עידן (ולא כר' שמלאי שהיה דורש <sup>2)</sup> האכלתם לחם דמעה ותשקמו בדמעות שלישי) ולא כרבי עקיבא שהיה דורש <sup>3)</sup> עוד אחת מעט היא ואני מרעיש את השמים ואת הארץ אלא מלכות ראשון שבעים שנה מלכות שנייה חמשים ושתיים (ומלכות *Dieser Vers dringt tief in den Abgrund ein, d. h. er widerlegt alle Berechnungen, die für die Ankunft des Messias angestellt worden sind.*) Hier wird das Missfallen über diejenigen ausgedrückt, die sich damit befassen, das Erlösungsjahr vorauszubestimmen. Doch in welcher Weise das geschieht, das hat verschiedene Auslegungen gefunden. Nach unserem Dafürhalten birgt die Stelle folgenden Sinn: R. Nathan, ein Zeitgenosse R. Meir's und Lehrer Rabbi's, will durch eine witzige Versauslegung den Beweis liefern, dass die früheren Jahresrechnungen nicht eingetroffen sind; daraus folge aber nicht, dass man die Hoffnungen auf den Messias ganz fallen lassen sollte; dieser werde schon kommen und nicht ausbleiben. Er führt folgende Exempel an: Es haben die Lehrer das danielsche „Zeit, Zeiten und eine halbe Zeit“ gedeutet; allein sie hat die Zeit gerichtet; es hat R. Akiba den Vers Hagg., 2, 6, auf Ben Kosiba bezogen und ihm die Deutung gegeben: Nur Eines (muss in Erfüllung gehen), es ist die Zahl *מעי"ט* (d. h. 70 + 49; von dem Polemos des Varus bis Vespasian 70, von Vespasian bis Ben Kosiba 49), so werde ich Himmel und Erde bewegen. Allein, auch diese Deutung war eine missglückte; denn Ben Kosiba hat bereits nach  $3\frac{1}{2}$  Jahren ein trauriges Ende genommen. Diese Verurteilung der genannten Jahresrechnungen findet R. Nathan in dem Verse Hab., 2, 3, der nach ihm den Sinn hat: *כי עוד חזון למועד*, noch ist die Weissagung von der „Zeit“ vorhanden (d. h. das danielsche *עידן* oder *מועד* harret noch seiner Erfüllung entgegen); *ויפח לקץ ולא יכזב*, sie eilt zum Ende, „aber nicht in den Tagen Kosiba's“ (in dem Worte *יכזב* findet R. Nathan eine Anspielung auf Ben Kosiba); wenn sie verziehet, harre auf sie; denn kommen wird sie und nicht ausbleiben <sup>4)</sup>.

1) Dan., 7, 25.

2) Ps. 80, 6.

3) Hagg., 2, 6.

4) Wir haben in der Erklärung der Boraitha auf R. Simlai's Deutung nicht Bezug genommen, weil sie augenscheinlich ein Glossem ist, worauf aber noch keiner der Erklärer dieser Stelle aufmerksam gemacht hat. Es kann doch unmöglich R. Nathan

Haben wir uns in der Erklärung dieser dunklen Stelle nicht geirrt, so wird die Bewegung unter Hadrian durch dieselbe erst begriffen. Wir wissen nun, dass die Juden infolge einer Weissagung „wie von einem schlimmen Aufruhrsdämon ergriffen worden“, wie Eusebius<sup>1)</sup> - die beispiellose Aufregung in den Gemüthern bezeichnet. Wir wissen ferner, dass das 50. Jahr nach der Tempelzerstörung, also ein volles *Jubeljahr*, der geeignetste Zeitpunkt für die Erhebung war; wir müssen daher, gestützt auf solche Beweise, jedes andere Datum für den hadrianischen Krieg zurückweisen.

Das fünfzigste Jahr ist es aber auch, welches die heidnische Seherin, die Sibylle, besingt, indem auch sie mit den Worten: „Doch wenn das persische Land einst frei sein wird von den Kriegen, frei von Leiden und Pest, dann wird der glücklichen Juden göttlich Geschlecht jenes Tags sich erheben“ auf das Jahr 117 als den Beginn der neuen glücklichen Epoche hinweist, wie dies bereits von Bleek und Friedlieb<sup>2)</sup> zur Stelle erkannt wurde.

Somit fällt das Gebäude, das Volkmar auf dem Grunde eines Polemos schel Quitos errichtet hat, von selbst zusammen. Hat der Polemos nicht stattgefunden, so wurde auch kein Siegestag unter dem Namen Jom Trajanus eingesetzt; das Judithbuch muss daher einer anderen Zeit angehören.

Wir müssen aber auch aus inneren Gründen die volkmarsche Hypothese zurückweisen, weil dieselbe den grössten Teil des Buches unerklärt lässt. Wol werden in höchst scharfsinniger

---

einen Amoräer aus dem dritten Jahrhundert zitieren. Nach unserem Dafürhalten stand R. Simlai's Ausspruch am Schluss der Boraitha; er wurde dieser hinzugefügt, um die Ansicht R. Nathan's gleichsam durch einen zweiten Bibelspruch zu unterstützen, indem man dem Verse Ps. 80, 6 folgenden Sinn gab: Du hast sie essen lassen Tränebrot, hast sie *dreimal* Tränen trinken lassen. Das שליש wurde auf die drei Polemoi bezogen.

Die Chronologie anlangend, so betrachten wir, wie sich das aus unserer Forschung von selbst ergibt, den Schluss ומלכות בן כוזיבא als Glosse, indem diese Jahre in dem מלכות שנייה eingeschlossen sind. Dagegen ist die Zahlenangabe 70 für den ersten Polemos richtig; denn von Herodes' Tod bis zu Vespasian, d. h. bis zur Tempelzerstörung, verliefen  $3 + 68 = 71$  Jahre. Um eine runde Zahl zu haben, nimmt man nicht 9 Jahre zu viel; viel einleuchtender ist es, dass man in einem solchen Falle eher *ein* Jahr zu wenig nimmt. So spricht auch dieses Datum für die Richtigkeit unserer Erklärung des Wortes כעט. Eine andere Erklärung des letzten Satzes in unserem Stücke vgl. bei Geiger, Jüdische Zeitschrift, VIII, 239.

1) Hist. eccl., IV, 2.

2) Friedlieb, Die sibyllin. Weissagungen, S. XLV.

Weise die Züge und Siege Nebuchadnezar's mit denen Trajan's verglichen. Wenn auch nicht Alles stimmen will — so kam Trajan weder nach Ekbatana noch in die Gegend von Rhagä —, so muss doch die Parallelisierung eine vorzügliche genannt werden. Aber nur so weit können wir mit Volkmar gehen. Dagegen müssen wir die Einzelerklärung der übrigen Partien des Buches als durchaus verfehlt bezeichnen.

Es kommt vor allen Dingen darauf an, den Mittelpunkt der Dichtung herauszufinden. Eines ist klar, dass der Verfasser nicht den römisch-parthischen Krieg schildern wollte, sondern Erlebnisse der Juden. Waren diese freudiger oder trüber Natur? Nöldeke meint <sup>1)</sup>: „Als der Verfasser schrieb, lag gewiss wieder eine der schweren Kriegsnöte auf dem Volk“. Volkmar dagegen erkennt darin den Viktoriaruf über Trajanus' Heer. Ihm ist der Sieg Judith's über Holofernes = Juda's über Quietus Haupt- und Mittelpunkt der Dichtung. Allein, welcher Schriftsteller, fragen wir mit Grätz, wird maskierte Personen auftreten lassen, wenn er mit der Erzählung faktischer Begebenheiten einen grösseren Eindruck hervorbringen kann? Wie kommt es ferner, dass gerade die Hauptpointe, die Einsetzung eines diesen Sieg verherrlichenden Gedenktages, in diesem Buche fehlt? Haben etwa spätere Leiden es vermocht, den Gedenktag aus den Makkabäerbüchern zu entfernen? Das Schwierigste aber an dem volkmarschen Versuche ist, dass ihn seine Parallelen von C. 4 ab im Stich lassen, dass er beispielsweise für den Kampf um Betylua nichts beizubringen imstande ist, dass er keinen Feldherrn nennt, der gegen Quietus gekämpft hätte. Soll denn gerade die jüdische Geschichte ihre Helden totschweigen? Die typische Deutung der Namen Charmis und Abris, welch Letzterer als Vertreter der „Chaberim mit ihrem Löwenmut“ angesehen wird, wird selbst Volkmar nicht als einen Beitrag zur Erkenntnis der inneren Bewegung ansehen. Die Person des Achior, die vom Verfasser des Judithbuches sichtlich mit Vorliebe gezeichnet wird, um den Leser aufmerksam zu machen, dass er es nicht mit einem Phantasiegebilde zu tun habe, sondern mit einer fremdländischen Persönlichkeit, welche die Geschicke Juda's zu den ihrigen macht, wird von Volkmar wieder durch eine Namensdeutung kurz abgefertigt.

Nicht zu begreifen ist ferner, wie dem Verfasser, wenn er

1) A. a. O., S. 97.

die Drangsale unter Quietus schildert, die Synhedralstadt Jabne als eine heidnische gelten kann, eine Schwierigkeit, auf welche Lipsius bereits aufmerksam gemacht hat <sup>1)</sup>.

Ohne auf weitere Schwierigkeiten, welche die volkmarsche Juditherklärung enthält, einzugehen, wollen wir unsere Ansicht über dies Apokryphon zu begründen suchen.

Schon eine flüchtige Lektüre ergiebt, dass die Belagerung Betylua's den Mittelpunkt der Dichtung ausmacht <sup>2)</sup>. Es wird also zunächst darauf ankommen, die Lage Betylua's zu bestimmen und für die Helden, die auf diesem Schauplatze tätig waren, einen historischen Hintergrund zu finden.

Nun wird die Lage Betylua's genauer angegeben. Die Feste lag nach Jud., 4, 6 f. 7, 3, Esdrelon gegenüber „im Angesichte der Ebene in der Nähe von Dothaim“. Dasselbst waren Engpässe, die nach guter Verbarrikadierung „höchstens für zwei Menschen“ passierbar waren <sup>3)</sup>. Am *Fusse des Berges* entsprang eine Quelle, aus der die Belagerten ihren Wasservorrat schöpften.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass dieser Schauplatz mit dem des Betharkrieges identisch ist. Es ist das dieselbe Ebene von Beth Rimmon, in welcher der Betharkampf begonnen <sup>4)</sup> und in welcher er ein blutiges Ende genommen hat <sup>5)</sup>. Dort liegen auch die Städte Kyamon und Belthem = Jokneam und Bethlehem <sup>6)</sup>. Das vermutet schon Volkmar, denn er sagt: „Das unter Bar Kochba zur sichersten und letzten Zuflucht gewordene ביתרתר kann schon in diesem Kriege (des Quietus) die Haupt- und letzte Zufluchtsstätte gewesen sein . . . Es wäre sehr denkbar, dass Bar Kochba sich schliesslich auf die im Kriege vorher unbewältigt gebliebene Feste zurückgezogen hätte“ <sup>7)</sup>.

Der Gedanke liegt nahe, und nach Volkmar hat schon Hitzig darauf aufmerksam gemacht, dass die beiden Namen Betylua und Bethar sich decken.

1) Angeführt bei Grätz, IV, 450. Lipsius' Forschungen über das Judithbuch standen mir nicht zu Gebote.

2) Vgl. Judith, 4, 6; 6, 10; 7, 3. 20; 8, 3. 11; 10, 6; 11, 9; 12, 7; 13, 10; 15, 3—6.

3) Jud., 4, 7.

4) Gen. Rabba, C. 64.

5) Midr. Thren. zu 1, 11 und 2, 1.

6) Jud., 7, 3; vgl. J. Schwarz, Das heilige Land, S. 135 und 137.

7) Vgl. Grätz, IV, 460.

Den Namen Bethar anlangend, so vermute ich, dass derselbe eine Abkürzung von Beth Rimmon ist. Man schrieb, um diesen Ort von der gleichnamigen Ebene zu unterscheiden, für בית רמון abgekürzt בית ר', wie dergleichen Abkürzungen bekanntlich auf Münzen gebräuchlich sind. Die Lage dieser Stadt hat Lebrecht in geistvoller Weise in der Nähe von Sepphoris ermittelt. Dort ist ein Berg Assamon = Zalmon, an dessen Fusse der *Sturzbach* הַצְּלֻמוֹן, der im Bar-Kochba-Kriege abgeschnitten wurde, entsprang<sup>1)</sup>. Dem entspricht die Wasserquelle, „die aus dem Fusse des Berges entspringt“, welche Olophernes auf Anraten der Heiden verstopfen liess<sup>2)</sup>.

Aber nicht allein die Schauplätze sind identisch, sondern auch die Tatsachen des Judithbuches werden nur durch die Bar-Kochba-Kämpfe in das rechte Licht gestellt. Zunächst muss das Eine festgestellt werden: Der Verfasser hat eine bestimmte Tendenz im Auge. Er will den Belagerten, die, des langen Haders müde, eine Übergabe an den Feind einem elenden Hungertode vorziehen möchten, Geduld und Ausdauer predigen. Er will, wie Grätz sagt, „das Gottesvolk vor Verzweiflung warnen und es

1) Vgl. Tosifta Parah, C. 8: (לְמוֹ הַמַּתָּה) ר' יְהוּדָה אוֹמֵר יוֹרְדָת הַצְּלֻמוֹן פְּסוּלָה (לְמוֹ הַמַּתָּה); s. Grätz, l. c., 459, und Jos., Bell. jud., II, 18, 11.

Gelegentlich sei hier noch Folgendes bemerkt: Ist die Bestimmung der Lage Bethar's richtig, so wirft sie auf eine bislang noch nicht gewürdigte Stelle in Jer. Taanith, IV, 4, Licht. Dort wird nämlich der Grund für die Zerstörung Bethar's darin gefunden, dass diese Stadt nach der Tempelzerstörung ihre Strassen erleuchtete. Es wird ferner berichtet, dass sich die Bewohner dieser Stadt der List bedient haben, um den Verkehr mit Jerusalem zu stören. Mit Bezugnahme auf Threni, 4, 8, sprachen sie: „Möchte doch der Weg nach Jerusalem verwüstet werden, damit wir zur Festzeit nicht hinaufzuziehen brauchten; möchte doch die Zeit des Unterganges des Hauses gekommen sein!“

Eines solchen schmähhlichen Verrates in der Zeit des jüdischen Aufstandes konnte aber nur *eine* Stadt bezichtigt werden, nämlich Sepphoris. Von ihr sagt Josephus, Biogr., 65: „Sepphoris liegt mitten in Galiläa, ist rings von vielen Dörfern umgeben und hätte folglich, wenn sie nur wollte, sich leicht gegen die Römer erheben können . . . Um gegen mögliche Angriffe der Juden gesichert zu sein, bewog sie mich durch trügerische Vorspiegelungen, ihre Mauern zu befestigen . . . Während der nachmaligen Belagerung Jerusalem's, als unsere herrliche Hauptstadt und das Allen gemeinsame Heiligtum in Gefahr war, in die Hände der Feinde zu fallen, schickten die Bürger von Sepphoris keine Hülfe, nur um nicht den Schein zu haben, als wollten sie sich gegen die Römer erheben“. Vgl. dazu Bell. jud., III, 2, 4, das. 4, 1.

Daraus würde nun folgen, dass Bethar der Kollektivname für den Kriegsschauplatz um Sepphoris herum war.

2) Jud., 7, 12.

darauf hinweisen, dass Gott durch Schwäche eine unerwartete Errettung herbeiführen könne, wo die Kraft nicht ausreicht“. Er will ihnen eine Geschichte erzählen, die der ihrigen verzweifelt ähnlich war, und Gott hat unverhofft geholfen. Derselbe Gott, meint er, könne auch jetzt helfen; er kann durch ein Weib, eine zweite Jael oder Esther, die Rachepläne des Feindes vereiteln. Um seine Aufgabe zu lösen, greift er in die Vergangenheit zurück. Ungesucht bietet sich ihm das Prototyp eines bösen Königs in Nebuchadnezar, dem Zerstörer der heiligen Stadt, dar. Doch er will nicht *seine* Taten melden; das alte Leid muss vor der Fülle des neu erlebten in den Hintergrund treten. Darum schildert er die Kriegszüge des neuen Nebuchadnezar, die Siege Trajan's in Parthien, wie das Volkmar schlagend nachgewiesen hat. Aber diese Siege *schweben* ihm bloss *vor*; sie sollen ihm der Rahmen sein, in den er sein Hadrian-Severus-Bild einfügen will.

Wir weichen demnach von Volkmar in Folgendem ab. Nach Volkmar beschreibt der Verfasser die trajanische Zeit; nach uns *schwebt* ihm die trajanische Zeit bloss *vor* und er beschreibt die Verhältnisse seiner eigenen Gegenwart, seine Erlebnisse während der Belagerung Bethar's. Und um so mehr konnte er auf Trajan Bezug nehmen, weil ihm das Schreckensregiment der Gegenwart weiter nichts als eine Fortsetzung des früheren erschien: in Hadrian erblickte er den Fortsetzer der trajanischen Mordpolitik gegen die Juden.

Die Erklärung des Einzelnen und die Herbeibringung einzelner Parallelen aus der talmudischen Literatur mag unsere Behauptung, dass der Verfasser des Judithbuches in Bethar und gegen Ende der Belagerung für die Belagerten geschrieben hat, noch fester begründen.

„Die alttestamentlichen Namen des Buches sind durchgängig so zu verstehen, dass man denselben ein „neu“ vorsetzt“ (Volkmar).

a) Der *Nebuchadnezar* im Judithbuche ist nicht der chaldäische Fürst, der Jerusalem zerstört hat, sondern der noch lebende Tyrann Hadrian. Das Portrait ist indess nicht treu, und es soll dies auch nicht sein, weil hier keine Geschichte, sondern eine poetische Fiktion dargestellt werden soll. In *einem* Zuge jedoch erkennen wir Hadrian: *nur ihm* konnte die Anmaassung zugeschrieben werden, „von allen Völkern als Gott verehrt zu wer-

den“ <sup>1)</sup>. Der Soldat Trajan kümmerte sich um dergleichen Dinge nicht <sup>2)</sup>.

b) Sein Feldherr *Olophernes* ist Hadrian's tapferster General Julius Severus. Der Name ist seit Hugo Grotius bis auf Grätz vielfach gedeutet worden; am plausibelsten erscheint noch Grätz' Versuch, an *ὄλοπόρνης*, „ganz geil“, zu denken. Aber was mir wichtiger erscheint, ist, dass der Name Olophernes den Leser jener Zeit an Julius Severus erinnern musste.

Olophernes' Befremden über die eigenartige Erscheinung, dass ihm gerade von seiten dieses winzigen jüdischen Volkes Widerstand geleistet wird, wird durch eine ähnliche Frage Hadrian's belegt. „Wie kommt es“, fragt dieser, „dass ein Lamm unter siebzig Wölfen sich aufrecht erhält? Weil es einen grossen Hirten hat, der es vor den Wölfen beschützt“ <sup>3)</sup>.

c) *Achior*, der Führer aller Söhne Ammon, spielt in diesem Buche keine geringe Rolle. Diese Mitteilung beruht offenbar auf der Voraussetzung, dass Heiden für die Juden gegen den andringenden Feind gekämpft haben. Nun wissen wir, dass im Ben-Kosiba-Kriege Samaritaner und zahlreiche Heiden auf seiten der Juden standen <sup>4)</sup>, und aus jüdischen Quellen erfahren wir, dass namentlich ein Heide oder Samaritaner — wenn die Lesart Kuthi überliefert ist — viel von sich zu reden gab. Das wird ja Taanith, IV, 20, und Threni Rabb., 2, 2. so erzählt: Drei und ein halb Jahre belagerte Hadrian die Feste Bethar, und R. Eleasar aus Modim sass während der ganzen Zeit fastend in Sack und Asche gehüllt und betete: „Herr, nur heute gehe mit uns nicht ins Gericht!“ Schon wollte Hadrian abziehen, denn seine Geduld war völlig erschöpft, als ein Kuthäer sich ihm nahte mit den Worten: „Herr, so lange diese Henne in der Asche gackert, wirst du sie nicht bezwingen; allein, ich weiss ein Mittel, dir die Stadt gefügig zu machen“. Darauf schlich sich derselbe durch einen unterirdischen Gang in die Stadt ein, trat an den betenden R. Eleasar heran, um ihm geheimnisvoll ins Ohr zu flüstern. Bald darauf hiess es im Lager: „R. Eleasar hält es mit den Feinden“. Eine verschmitzte Wendung, die der

1) Jud., 3, 8.

2) Plin., Panegy., C. 2; Spartian, Hadrian, 13; Aurel. Victor, Caesares, 14.

3) Midr. Esth., 9, 2.

4) Vgl. die Quellen bei Grätz, IV, 151.



Kuthäer beim Verhöre seinen Reden gab, bestärkte sie in dieser Annahme, und R. Eleasar wurde getötet. Darauf liess sich eine Stimme vernehmen: „Wehe über euch, ihr falschen Hirten! 1) Du hast den Arm Israel's gelähmt und sein Auge geblendet; darum soll dein Arm gelähmt und dein Auge geblendet werden“. Darauf sei Bethar gefallen und Bar Kochba getötet worden. Aus diesem Berichte scheint mit Gewissheit hervorzugehen, dass ein Fremdländischer, den die Juden in ihr Vertrauen gezogen, dieses Vertrauen in verräterischer Weise missbraucht und den Römern den Weg nach Bethar gezeigt hatte. Und dieser Fremde, behaupten wir, ist kein Anderer als der Ammonite Achior. In dem Judithbuche, also vor dem Fall, ist er noch der Freund der Juden. Seine Rede, die er vorgeblich den Römern gehalten, imponiert den Belagerten. Alle liefen sie zusammen, „Jünglinge und Weiber“, um den Wundermenschen anzustauen, der „inmitten der Führer der Assyrer“ ein so freimütiges Wort zu sprechen gewagt hat. Sein rätselhaftes Erscheinen im jüdischen Lager weiss er in geschickter Weise zu motivieren, und die Kampfesmüden glauben dem Schergen, den sie „hingeworfen am Fusse des Berges“ vorfinden. Nach dem Falle Bethar's gestalten sich die Berichte über den Kuthäer ganz anders. Er hat in schmähhlicher Weise die Belagerten hintergangen; er hat den Römern den Weg nach Bethar geebnet. Und in ihrer Erinnerung blieb noch zurück sein heimliches Einschleichen in die Feste und die Quintessenz seiner Rede vor den Römern. Denn des Kuthi Wort an Hadrian: „So lange diese Henne in der Asche gackert, wirst du sie nicht bezwingen“, entspricht *genau* dem Jud., 4, 9 ff. 5, 20. 21, *Erzählten*. Ferner entspricht der Bericht, dass der Kuthi durch einen unterirdischen Gang sich eingeschlichen hat, dem C. 6, 12 ff. mit Beseitigung des von dem Dichter während der Belagerungszeit Geglaubten 2).

d) *Joakim*, der Hohepriester, der sich nicht aktiv am Kriege beteiligt, sondern Truppen sammelt und Anweisungen zur Befestigung Betylua's erteilt 3), ist kein Anderer als Akiba. Auch

1) Sach., 11, 17.

2) Jer. Taanith und Midr. Threni, 2, 1, ist, wie Grätz, IV, 462, konjiziert, מן ביבא דמרינהא, d. h. Kanal, Kloake, zu lesen, wozu zu vergleichen Jud., 4, 7, von dem Engpass für kaum zwei Menschen.

3) Jud., 4, 4—7.

hier mag der Gleichklang der Namen den Verfasser bestimmt haben, den Hohenpriester „Joakim“ zu nennen. Dass Akiba eine solche Rolle im betharischen Kriege gespielt und dass er zu diesem Zwecke mehrfach Reisen unternommen hat, besagen die talmudischen Quellen <sup>1)</sup>. Seine 12000 Schüler oder, wie es in einer anderen Quelle <sup>2)</sup> heisst, 24000 Schülerpaare werden wol die Truppen gewesen sein, die er an allen Enden der Welt für den Krieg zusammengeworben hat.

e) *Ozias*, Sohn des Micha, der Oberste von Betylua, der ganz allein den Achior interpelliert <sup>3)</sup>, ihn in sein Haus nimmt und den Ältesten ein Mahl bereitet <sup>4)</sup>, der ganz allein vom Volke zur Übergabe bestürmt wird <sup>5)</sup>, ist kein Anderer als der Held in Bethar, der Sohn aus Kosiba, der den symbolisch-messianischen Namen Bar Kochba (Sternensohn) trug. Dass *עִזְיָה* an Zahlenwert (92) dem *בן כּוֹיבָא* gleichkommt, will ich nicht zu hoch anschlagen. Gleichwol ist es *möglich*, dass der Verfasser hieran gedacht hat; denn diese Methode des Versteckspiels war den Schriftstellern jener Zeit gar nichts Fremdartiges <sup>6)</sup>.

f) Die Feldherren *Abris* und *Charmis* dürften mit Julianus und Pappus identisch sein.

g) Wir kommen endlich zur Hauptfigur des Stückes, zu *Judith*. Ihr Stammbaum wird bis auf Israel zurückgeführt, Fingerzeig genug, dass wir es nicht mit einer historischen Person, sondern mit einer Kollektivgestalt, die Judäa vertritt, zu tun haben, wie das schon von den Kommentatoren hervorgehoben wurde. Sie tritt auf, nachdem das Volk sämtliche Hilfsmittel erschöpft hatte und darauf bestand, lieber eine Beute der Feinde zu werden, als es mitanzusehen, wie Weiber und Kinder den Hungertod sterben. Nur noch fünf Tage, und das Schicksal ihres Volkes ist besiegelt; denn länger als fünf Tage kann es der Feldherr Ozias auch nicht aushalten. Jetzt beschliesst Judith, die Kleider ihrer Witwenschaft abzulegen, und will ein Werk vollführen, „das kommen soll bis auf die spätesten Ge-

1) Vgl. Bab. Talm., Baba Kama, 113a; Rosch haschanah, 26a; Jebamoth, 121a; Jer. Jebamoth, 9,4, u. v. a. St.

2) Nedarim, 50a.

3) Jud., 6, 16.

4) Das. 6, 21.

5) Das. 7, 23; vgl. auch 8, 28.

6) Vgl. Jer. Berachoth, 2, 3, Zemach = Menachem. Babli, Joma, 20b u. a. St.

schlechter bei den Söhnen unseres Geschlechtes“. Denn bis dahin war sie Witwe, *drei Jahre und sechs Monate* <sup>1)</sup>.

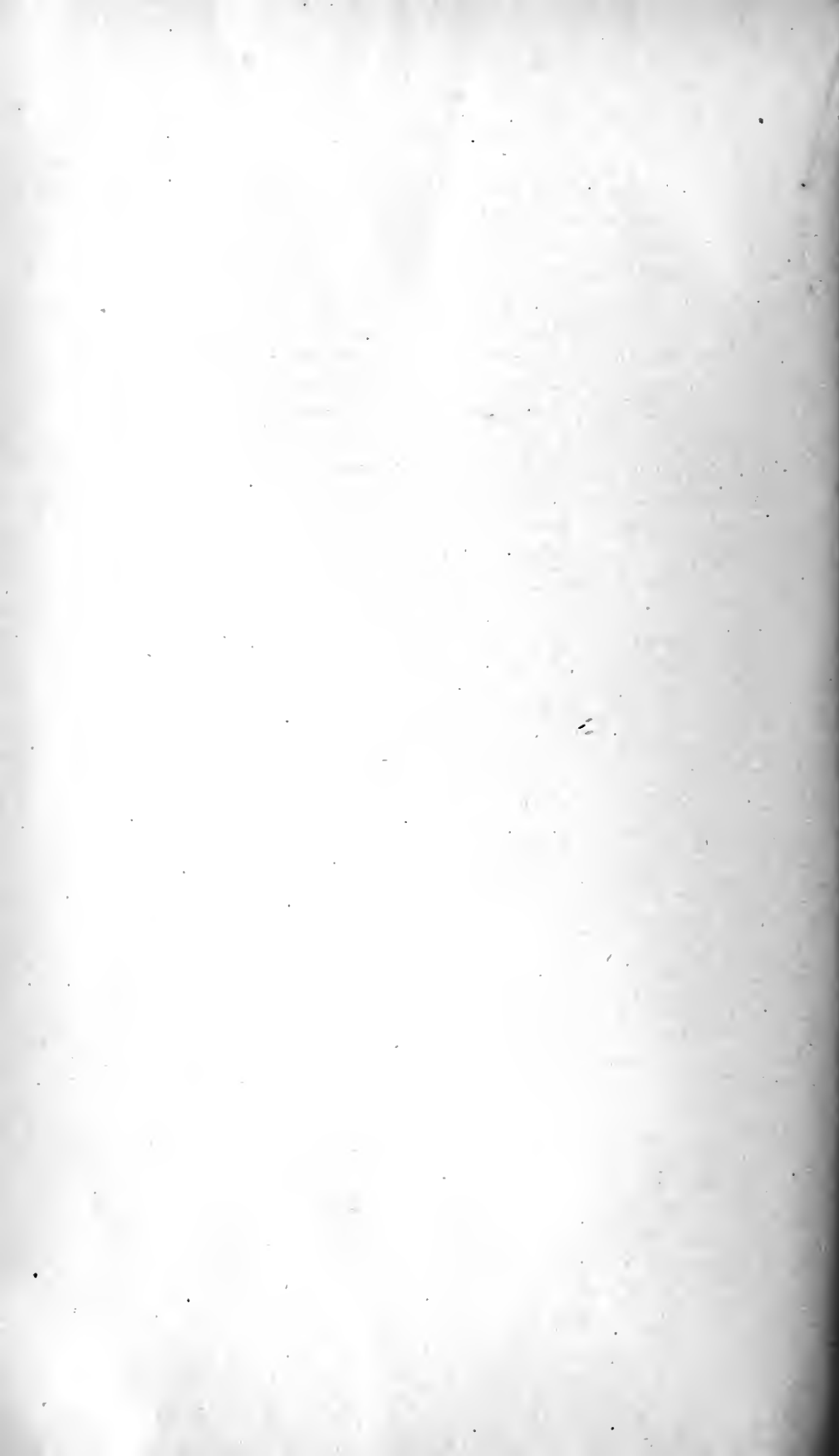
Deutlicher konnte der Verfasser nicht schreiben, deutlicher nicht darauf hinweisen, dass er in den letzten *fünf Tagen* vor dem Falle Bethar's das Volk zur Ausdauer mahnen wollte; „denn, wenn er (Gott) euch nicht in den fünf Tagen helfen will, so hat er die Macht, uns zu beschützen, in welchen Tagen er will, oder auch uns zu vertilgen vor unseren Feinden“ <sup>2)</sup>. Nach drei- und einhalbjähriger Witwenschaft, d. h. Belagerung, — *denn so lange hat der Betharkrieg gedauert* — kann doch noch unverhofft Rettung kommen.

---

1) Jud., 8, 4.

2) Das., 8, 15.

---



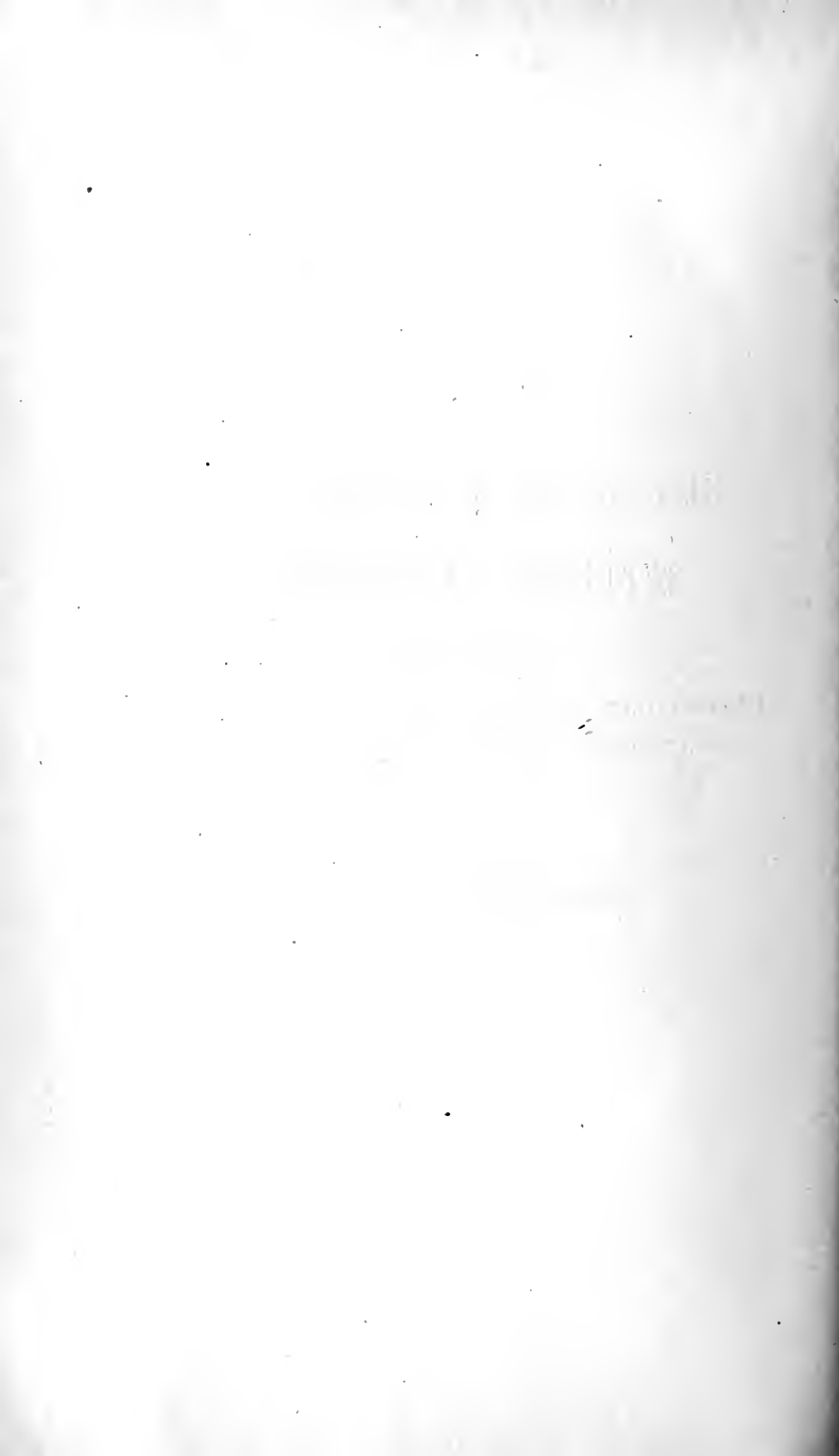
Über eine im Orient vorhandene  
syrische Handschrift,

enthaltend die

Übersetzung des Commentars zum Johannes-  
Evangelium von Theodor von Mopsuestia.

Von

FRIEDRICH BAETHGEN.



## Über eine im Orient vorhandene syrische Handschrift, enthaltend die Übersetzung des Commentars zum Johannes-Evangelium von Theodor von Mopsuestia.

---

Ich möchte die Aufmerksamkeit des nächsten Orientreisenden, welcher Mosul und Umgegend berühren wird, auf einen Gegenstand hinlenken, der in erster Linie für die Theologie von Interesse ist, aber nur mit Hülfe der Orientalisten erledigt werden kann.

Es handelt sich um die Herbeischaffung einer syrischen Handschrift, welche die Übersetzung des Commentars zum Johannes-Evangelium von dem berühmten antiochenischen Theologen Theodor von Mopsuestia enthält. Die äusserst zahlreichen Schriften dieses Mannes, welcher allein unter allen Kirchenvätern den ernstlichen Versuch gemacht hat, die historisch-kritische Methode in der Exegese zur Anwendung zu bringen, sind zum weitaus grössten Teil verloren gegangen, aus dem einfachen Grunde, weil er seiner Zeit um Jahrhunderte vorausgeeilt war und von ihr nicht verstanden wurde. Auch sein Commentar zum Johannes-Evangelium ist im griechischen Original nicht erhalten; nur Fragmente sind auf uns gekommen, die O. Fritzsche <sup>1)</sup> gesammelt und Migne <sup>2)</sup> wieder abgedruckt hat. Es ist daher sehr erfreulich, dass die syrische Übersetzung dieses Commentars noch vollständig existirt, und es wird nur die Aufgabe sein, die Handschrift, in welcher diese Übersetzung erhalten

---

1) Theodori Mopsuesteni commentariorum in Novum Testamentum quae reperiri potuerunt. Turici, 1847.

2) Patrologiae cursus completus, Series I, Tom. 66, p. 727—786.

ist, aus dem Orient herbeizuschaffen. Für diesen Zweck erlaube ich mir einige Anhaltspunkte zu geben.

Eine moderne Abschrift der Handschrift ist bereits in Europa vorhanden. Dieselbe ist im Jahre 1883 für Sachau angefertigt und befindet sich jetzt im Besitz der Königlichen Bibliothek zu Berlin, unter der Signatur *Sachau 217*. Leider ist diese Abschrift so wenig sorgfältig gemacht, dass auf Grund dieses einen Exemplars eine Veröffentlichung des Commentars unmöglich ist. Wohl aber bietet sie die Möglichkeit, genau zu bestimmen, wo der Archetypus sich befindet. Ich füge eine genaue Beschreibung dieser Abschrift bei.

Ms. Sachau 217. Höhe 33 cm., Breite 24 cm.; 28 Lagen, die auf der je ersten und letzten Seite mit den Buchstaben des Alphabets als Custoden versehen sind. Die neunte Lage (beginnt jetzt mit fol. 91) ist vom Schreiber auf der ersten Seite (fol. 91 r°) richtig mit  $\searrow$  signirt; auf der letzten Seite (fol. 100 v°) aber hat er der Lage durch ein Versehen die Signatur  $\curvearrowright$  (8) gegeben. In Folge dessen hat er der folgenden Lage (beginnt jetzt fol. 81 r°), welche mit  $\searrow$  (10) signirt sein sollte, noch einmal die Signatur  $\searrow$  (9) gegeben, und zwar sowohl auf der ersten wie auf der letzten Seite der Lage. Es sind also zwei Lagen  $\searrow$  vorhanden. Von fol. 101 an steht in Folge dessen die Zählung der Lagen um eins hinter dem wirklichen Bestande zurück, d. h. die mit  $\searrow$  (10) signirte Lage ist in Wirklichkeit die elfte, die mit  $\curvearrowright$  (11) die zwölfte u. s. w. bis  $\curvearrowright$  (27), welches in Wirklichkeit die 28<sup>ste</sup> Lage ist. — Durch ein weiteres Versehen hat bereits der orientalische Buchbinder die Stellung der beiden mit  $\searrow$  signirten Lagen vertauscht, d. h. er hat die, welche in Wirklichkeit die zehnte ist, vor die neunte gelegt. Bei der in Berlin vorgenommenen Neubindung und Paginirung ist dies Versehen nicht bemerkt und konnte auch ohne genaueres Studium der Handschrift nicht bemerkt werden. Die richtige Reihenfolge ist die, dass sich an fol. 80 der jetzigen Paginirung der Text von fol. 91—100 unmittelbar anschliesst; auf fol. 100 folgt der Text von fol. 81—90; hierauf fol. 101 u. s. w.

Jede Lage hat 10 Blätter, sodass die ganze Handschrift 280 Blätter enthält. Jede Seite hat 21 bis 22 Zeilen. Geschrieben auf europäischem Papier mit dem Wasserzeichen F. F. PA-





Aus dem Colophon ergibt sich, dass die Abschrift im Jahre 1883 p. Chr. durch einen Diakonen Franciscus aus Beth Mere in der Ortschaft Telkêfê angefertigt worden ist. Hier wird also ein Reisender die gewünschte Handschrift zu suchen haben. Telkêfê ist nach Sachau <sup>1)</sup> ein wohlhabendes, von Nestorianern bewohntes Dorf mit 700 Häusern und zwei Kirchen, etwa drei Stunden nördlich von Mosul, links von dem durch die keilschriftlichen Funde bekannten Khorsâbâd. Beth Mere, das Heimatsdorf des Schreibers der Sachau'schen Handschrift, gehört zur Parochie Telkêfê <sup>2)</sup>. Vielleicht ist Franciscus noch am Leben und würde dann die beste Auskunft darüber geben können, wo seine Vorlage aufbewahrt wird; ich vermüthe, dass es eine der beiden Kirchen in Telkêfê ist.

Das Exemplar, nach welchem Franciscus seine Abschrift gemacht hat, muss verhältnissmässig alt sein; augenscheinlich sind die letzten Seiten seiner Vorlage zerrissen und vielfach unleserlich gewesen. Franciscus hat das, was er hier entziffern konnte, gedankenlos fortlaufend abgeschrieben, ohne die Lücken irgendwie anzudeuten. Diese Partie seiner Abschrift ist in Folge dessen vollkommen sinnlos und spottet jedes Verbesserungsversuches. Wo er im übrigen Teil seines Buches sorgfältig abgeschrieben hat, ist der Text ein verhältnissmässig guter. Aber leider hat er vielfach sehr flüchtig gearbeitet und scheint eine Collation seiner Abschrift mit der Vorlage ganz unterlassen zu haben. Das Schlimmste ist, dass er mehrfach einzelne Wörter und ganze Zeilen (bisweilen in Folge eines Homoioteleuton) übersprungen hat; hin und wieder können diese Lücken aus den griechischen Fragmenten mit Sicherheit ergänzt werden. An anderen Stellen lässt sich höchstens im Allgemeinen der Sinn der ausgefallenen Worte aus dem Gedankenzusammenhang herstellen; an noch anderen Stellen ist jede Mühe vergeblich. Vieles würde sich verbessern lassen, wenn auch nur noch eine Abschrift der in Telkêfê befindlichen Vorlage nach Europa käme; nur müsste darauf geachtet werden, dass der Schreiber sorgfältig arbeitete und zuletzt seine Copie mit der Vorlage vergliche. Besser wäre es natürlich, wenn die alte Handschrift selbst nach

---

1) Reise in Syrien und Mesopotamien, S. 359.

2) S. Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft, 1885, S. 54.





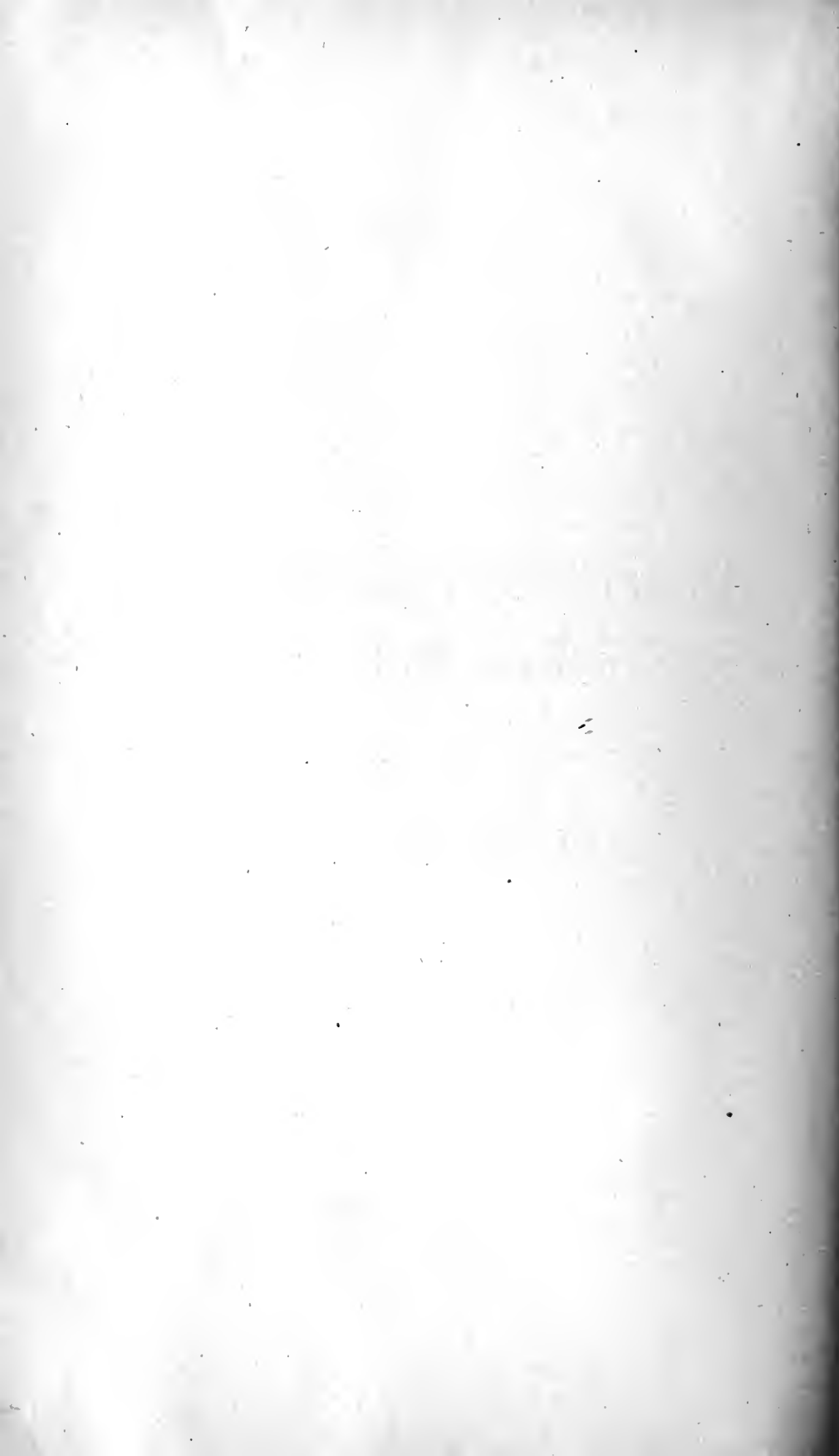




Ein samaritanisches Fragment über den  
Ta'eb oder Messias.

Von

ADALBERT MERX.





## Ein samaritanisches Fragment über den Ta'eb oder Messias.

---

Indem ich während des Abdruckes einiger samaritanischer Lieder zur Beschneidung und Hochzeit aus der Gothaer Handschrift N<sup>o</sup> 963 die Texte dieser Handschrift noch einmal durchmusterte, traf ich auf ein leider fragmentiertes Stück, das ich früher ebenso wie einst Gesenius unbeachtet gelassen hatte, das aber seines Inhaltes wegen Veröffentlichung verdient. Der Name des Verfassers ist nicht angegeben, das Blatt trägt in der gegenwärtigen Anordnung der Handschrift die Zahl 22 auf der falschen Seite. Es enthält jetzt 48 Doppelverse, ursprünglich 56. Das Textstück, das ich des bequemeren Lesens wegen in hebr. Quadratschrift umschreibe, lautet:

.....

תורה נוראותו : וכוכבו בתוך שמימותו תתגלי זכותו : וילמדו תורותו : וילבישו נביותו : * <sup>2</sup> ביהי השמש בסרכותו : זה ישרי בביתו : זה ישרי על קדש גבעתו :	ועת יתילד בשלם בשומיה וארעה ועת <sup>1</sup> יגדל זה התהב ויקרא אליו יהוה ויתן לו מכתב <sup>5</sup> ויקום מימר בן תרח והנה תגור <sup>3</sup> עשין ולפיד אש
--	---

1) Im Cod.: יִדְל; dabei kann nichts als ן ergänzt werden.  
 2) Genauer wäre zu lesen: בוֹדְדוּ.  
 3) Das Jod in der Handschrift ausgestrichen, aber wieder ein Punkt darüber gesetzt, also עֶשֶׂין oder עֶשְׂן. Der mas. Text hat עֶשֶׂן; die Samaritaner sprechen עֶשֶׂן, Petermann, Genesis, nach der heutigen Aussprache der Sam. Genes., 15, 17. Die doppelte Correctur spricht für sorgsame Überlieferung unseres Gedichttextes.

האמן מן יראתו :	[וישכן ישר' בטח	
ותקום יתדותו <sup>1)</sup> .. :	ויתגלי המשכן	10
והמזבחות וקטרתו :	ועמוד אש וענן	
ווארון העדות ולוחותו ::	והשלחן והמנורה	
וימינו ושמלותו :	וכרוב מזה וכרוב מזה	
ויקטר קטרתו :	ויקח הכהן המחתה	
ויכפר בעדו ובעד ביתו ::	ויבוא אל אהל מועד	15
ויעשה את עלתו :	ובעד כל קהל ישראל	
ויקרב קרבנותו :	ויעבד מו <sup>2)</sup> יו בשלם	
וכל העמים יכפתו :	והשמחות תתחדש	
ויתגלי לשן עבראותו :	ויבלל לשן העברים	
בעלי בוננותא ::	ותתנשא מיתובית הידועים ::	20
לא מעלו ולא תחתו :	ולא עורן כלום יכסי זה	
אל יום אחריתו :	אלא ממלכה תמידה	
וישא משלותו :	ויקום הדבכ על מגדלו	
ויימר במימרותו :	ויעמי זה הרבין	
ומה רב שכינותו :	מה טבו אהליך תהבה	25
ותתרברב עצמותו :	יול מים מדליו	
ותתנשא מלכותו :	וירום מנוג מלכו	
דא זכרו בתורתו <sup>2)</sup> :	וימלך אחד עשר גוים	
כל מנון יימר לעדתו :	והגוים <sup>3)</sup> והעלים	
וזה הו הקשט דתו :	כל מה אנן בו שקר	30
ונבוא תחת צל קורתו :	קומו בנו נלך אליו	
ובמשה ותורותו :	וייתו ויימנו בו	
זה נבוא בדתו :	והיהודים יימרו	
דכתב בכישתו :	ארור עזרא ודבריו	
ולית בהרים דמותו :	טור הר גריזים קדש	35
ויגיב בלב דעתו :	שם ישמח התהב	
דלית בעמים כותו :	ברוך ישר' וזרעו	

1) Hier sind am Rande 2 Verse eingesetzt, die vermuthlich vor diesen Vers 10 gehören. Sie lauten:

וישכי ישר' בטח  
האמן מן יראתו

2) Der Trenner fehlt im Cod.

3) Über ל ist im Cod. ein Kreis. Es wird והעמים sein sollen.

ו זה התהב ורבותו	הא לו עמת סיני
ישוג לנביותו :	שלם מני עליו
יבוא למשריתו :	שלם מני עליו <sup>40</sup>
ימטי לזכותו :	שלם מני עליו
יטלל על שיבתו :	שלם מני עליו
עד מובאו לביתו :	שלם מני עליו
ועל הטהורים אבהתו :	שלם מני עליו
ויסב מתנותו :	דיקום כהם <sup>45</sup>
ו בן עמרם וצלותו :	שלום יהוה על משה
זה הסוד וראזותו :	דגלא לן בכתבו
יעמי מה הי רבותו :	מן דאמר הנבי כמו

נן

Es folgt auf dem Blatte der Anfang eines andern Gedichtes, in dem auch die Mittheilung eines grossen Mysteriums verheissen wird, von dem wir aber in sieben Doppelversen vor lauter pompösen Reden nicht erfahren, um was es sich handelt. Hat nun das mitgetheilte Fragment einen ähnlichen Anfang gehabt, so wird Nichts von Bedeutung fehlen, und wir erhalten hier eine authentische Mittheilung darüber, wie die Samaritaner ihren Messias dachten. Ihre Lehre war (und ist) diese:

..... und zur Zeit, da er geboren worden sein wird in Frieden, geht seine Erhabenheit auf am Himmel und auf Erden und sein Stern inmitten seiner Verwüstung. Und wenn dieser Ta'eb erwächst, wird sein Sieg enthüllt werden. Und Jahveh wird ihm zurufen und ihn seine Gesetze lehren, (5) ihm ein Buch verleihen und ihn mit seiner Prophetie bekleiden, und in seiner Macht (Wahrheit) wird stehen das Wort vom Terahsohne (Abraham) [aus Genesis, 15, 17, wo es heisst]: „Und die Sonne neigte sich zum Untergang“, und wo die Worte: „Und siehe ein rauchender Ofen“ (mystisch) bedeuten, dass er in seinem Tempel wohnt, und die Worte von der „Feuerfackel“ bezeichnen, dass er über dem Heiligthum seines Hügels thront <sup>1)</sup>. Und Israel wohnt in Sicherheit und ist gläubig <sup>2)</sup> unter dem

1) Jahveh ist im Allerheiligsten von Rauch verhüllt, und die Opferfeuer brennen. Sollte das Untergehen der Sonne auf das Sinken der irdischen Feinde der Samaritaner zu beziehen sein?

2) Die Übersetzung ist unsicher. Ist האמן *Aphel* (Petermann, Gram.), so ist so zu

Schutze der Furcht vor ihm [eventuell: „seiner Gottesfurcht“]. (10) Und die Stiftshütte wird (wieder) enthüllt werden und ihre Zeltpflöcke stehen, und die Feuer- und Wolkensäule und die Altäre und das Räucherwerk und der Tisch und der Leuchter und die Bundeslade und ihre Steintafeln und ein Kerub hier und da an der rechten und linken Seite. Und der Priester wird die Pfanne nehmen und sein Räucherwerk räuchern (15) und in die Stiftshütte hineingehen und für sich, sein Haus und ganz Israel die Sühne vollziehen und sein Brandopfer darbringen. Er wird sein  $\text{זמ(?)זמ}$  in Frieden vollbringen und seine Opfer opfern und die Freude wird erneuert werden, und alle Völker gefesselt. Und er (der Ta'eb) wird die Sprache der Juden (Ibrim) verwirren, und die Sprache seines (echten) Hebräerthums wird geoffenbart werden. (20) Und es wird erhaben sein die Academie der Gelehrten, die Einsicht besitzen, und nichts Andres wird diesen (Ta'eb) verhüllen, nichts über und unter ihm, sondern ein immerwährendes Königreich bis zu seinem letzten Tage [d. h. bis zu seinem Tod] bestehen. Und der Feind wird auf seinem Thurme stehen und seinen Spruch erheben und diese Herrlichkeit sehen und in seiner Rede sagen: (25) Wie herrlich sind deine Zelte, o Ta'eb, und wie weit seine Wohnplätze! Wasser wird aus seinem Eimer fliessen, und sein Wesen gross werden, sein König grösser sein als Gog, und sein Reich erhaben, und er wird eilf Völker beherrschen. Das ist es, was in seiner Thora von ihm gesagt wird.

Und die Völker und die da hinaufziehen (zum Garizim) werden ein jeglicher zu seiner Sippe sprechen: (30) Alles, worin wir befangen waren, ist Lüge; dieser aber ist es, dessen Gesetz die Wahrheit ist. Steht auf, (ihr,) seine Söhne; wir wollen zu ihm ziehen und unter den Schatten seines Gebälkes (Daches) gehen. Und sie werden kommen und an ihn glauben und an Moses und seine Thora (Lehren). Und die Juden werden sagen: Wir wollen in sein Gesetz eintreten, *verflucht sei Ezra und seine Worte, die er in seiner Bosheit schrieb!* (35) Der Berg Garizim ist heilig und nicht ist unter den Bergen seines Gleichen; dort wird sich der Ta'eb freuen und seine Weisheit von Herzen aus-

---

übersetzen; es kann aber auch *Pael* sein, und dann bedeutete es: „er (der Ta'eb) macht fest“. Je nach der Bedeutung des Verbs muss dann  $\text{כּן}$  in  $\text{כּן יראתו כּן}$  gewendet werden.

sprechen (antworten). Gesegnet sei Israel und sein Same (seine Nachkommen), desgleichen nicht unter den Völkern ist. Es besitzt etwas (den Garizim), das dem Sinai entspricht. Das ist der Ta'eb und seine Majestät.

Segen von mir über ihn; möge er zu dem Ziele der Weissagung über ihn gelangen!

(40) Segen von mir über ihn; möge er in sein Kriegslager kommen!

Segen von mir über ihn; möge er zu seinem Siege gelangen!

Segen von mir über ihn; möge er seine Stätte überschatten!

Segen von mir über ihn, bis er in sein Haus eingeht!

Segen von mir über ihn und die Reinen, seine Väter!

(45) Der da stehen wird wie sie und seine Gaben empfangen.

Der Friede Jahveh's und sein Segen über Moses, den Sohn Amram's, der uns in seinem Buche dies Geheimniss und sein mysteriöses Wesen offenbart hat. Wer da sagt, der Prophet sei wie M. (Mose), wird sehen, was seine Majestät ist.

---

Es sei gestattet, in einigen Worten die Bedeutung des vorstehenden Textes zu beleuchten, und besonders darauf hinzuweisen, dass wir in demselben, obwohl das Gedicht jung sein mag, eine uralte Form des Messiasglaubens vor uns haben.

Dass die Samaritaner im ersten christlichen Jahrhundert einen Messiasglauben hatten, kann nach Joh., 4, 25, nicht füglich bezweifelt werden; dunkel bleibt dabei, ob derselbe bei ihnen selbständig erwachsen, oder ob er ein Import von Jerusalem ist, der bei oder bald nach Begründung des samaritanischen Gemeinwesens Eingang gefunden hat. Nehmen wir dies an, so muss es doch auf die Entlehnung der blossen Idee, und zwar in einer sehr primitiven Form, beschränkt werden, denn die Einzelheiten der jüdisch-prophetischen Messiasvorstellung konnten die Samaritaner nun und nimmer annehmen, da sie untrennbar mit dem Geschlechte David's und der Stadt Jerusalem verknüpft sind, beide aber den Samaritanern für unheilig gelten. Je fester die Samaritaner den Prophetencanon ablehnten und die Propheten verwarfen (Juynboll, Lib. Josuæ, p. 307), indem sie sich auf den Pentateuch beschränkten, um so mehr mussten sie die

aus ihnen entwickelten jüdischen Messiasvorstellungen zurückweisen, und was sie vom Messias glaubten — gleichgültig, ob die Idee ursprünglich gemeinsames Gut der Juden und Samaritaner war, oder ob sie von den Jerusalemiten entlehnt, oder bei den Samaritanern selbständig erzeugt ist —, einzig und allein auf den Pentateuch stützen. Zudem erklärten sie ja den Pentateuch an sich für allein genug, da kein Prophet wie Moses nach diesem gesandt sei (Deut., 34, 10), und somit die Propheten entweder dasselbe mit geringerer persönlicher Auctorität gesagt haben müssten, was schon im Pentateuch steht — was überflüssig —, oder aber Zusätze zu demselben gemacht hätten — was ganz unmöglich. Heisse es doch im Pentateuch selbst: „Ihr sollt nichts hinzufügen und nichts fortlassen . . .“. Vgl. Abu 'l-Fath, Annales, ed. Vilmar, p. 99 ff. Für diese Lehre, die in der angeblich vor Ptolemæus gehaltenen Disputation der Samaritaner und Juden vorgebracht wurde, darf man hohes Alter darum voraussetzen, weil die Disputation nicht nur an den Inhalt des Aristeasbriefes erinnert, sondern auch bei Josephus, Ant., 13, 3, 4, ausdrücklich erwähnt wird, und bei dieser Erwähnung sogar zwei Eigennamen zusammenfallen. Die samaritanischen Sprecher nennt Josephus nach dem Vulgärtexte *Σαββαῖος* und *Θεοδόσιος* (was die Handschriften bieten, weiss ich nicht), und von diesen ist *Θεοδόσιος* sicher in *Θεόδωτος* zu ändern, da bei Abu 'l-Fath, p. 95, l. 11, der samaritanische Bericht *يهودطه* (andre Lesarten: *كهروطه* und *هردمكه*) bietet, was in der Punktierung *يهودطه* vollkommen mit *Θεόδωτος* übereinkommt, sodass Josephus und Abu 'l-Fath zusammentreffen. Übrigens mag *يهو* aus Rücksicht auf *יהויהו* entstanden sein. Für den zweiten Namen, *Σαββαῖος*, hat Abu 'l-Fath *سومك*, *سومله*, *شويله*, sodass wenigstens der erste S-Anlaut und der zweite Labial stimmen. Den jüdischen Sprecher nennt Josephus *Ἀνδρόνικος ὁ Μεσσαλάμου*, Abu 'l-Fath *العزز*; Ersteres kann griechischer Currentname für den Juden Eleazar gewesen sein. Hat aber Abu 'l-Fath hiernach Quellen vor sich gehabt (er nennt die unmittelbaren Quellen selbst, p. 5, l. 7), welche auf alte Grundlagen zurückgehen, und geht andererseits der Inhalt seiner Auseinandersetzung nicht über das Niveau des Aristeasbriefes <sup>1)</sup>

1) Sofern Abu 'l-Fath vom Übersetzen in einzelnen Räumen spricht.

hinaus, so dürfen wir die Ablehnung der jüdisch-prophetischen Form der Messias-Idee im ersten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung für gesichert ansehen, während doch gleichzeitig Joh., 4, 25, das Vorhandensein einer Messias-Idee und des Namens Messias beweist. Der Name Messias ist aus dem Pentateuch nicht zu erklären. Die späteren Samaritaner behandeln ihn darum als ein dereinst zu offenbarendes Geheimniss; sie sagen, dass der erste Buchstabe des zukünftigen Nabi ein M sein werde, wobei man auch an Moses denken kann (Juynboll, Lib. Josuæ, p. 52), und nennen den Messias sonst Ta'eb, was wörtlich nur „der Zurückkehrende“, „der Revenant“ bedeutet. Dieser Ta'eb gilt ihnen als sterblich; sein Grab wird bei Nablûs, neben Joseph's Grabe sein; alle Völker werden sich ihm unterwerfen, die Thora annehmen und den Garizim als heiligen Berg ansehen, und durch ihn wird die Stiftshütte wieder auf dem Garizim aufgerichtet werden. So lehren sie nach ihren alten Büchern und berichten an die vermeintlichen Samaritaner in England im Jahre 1684 (Juynboll, a. a. O.).

Die Existenz der Messias-Idee, wobei der Name Messias nicht samaritanischen Ursprungs ist, lässt sich also vom ersten Jahrhundert an im Umriss nachweisen; nähere Nachrichten finden wir in unserem Liede, die wir betreffs der chronologischen Speculationen, die mit der Lehre vom Ta'eb verbunden worden sind, aus anderen Quellen ergänzen können, wobei namentlich ihre Lehre von der Panûtha, d. h. der schematischen Construction der Weltgeschichte nach Heilsperioden, die Vilmar reconstruirt hat, in Betracht kommt. Die Lehre wird in dem Gedichte allein auf den Pentateuch begründet; sie ist eine geheimnissvolle; wer sie leugnet, wird dafür dereinst gestraft werden. Das ist der Sinn von Vs. 46—48. Der Ta'eb wird von reinen Vätern abstammen, Vs. 44, und darunter ist ohne Zweifel die Familie des Hohenpriesters zu verstehen, wie sich aus der dem 'Aqbûn, dem Hohenpriester zur Zeit Hadrian's, zugeschriebenen Rede ergibt, in welcher er sterbend seinem Sohne Nathanael weissagte: „Gott wird aus dir einen Nachkommen entstehen lassen, der stärker ist als dies ungläubige und gewalthätige Römervolk“ (Juynboll, Lib. Jos., Cap. 48). Der Berichterstatter findet diese Weissagung durch die Geburt des Baba Rabba erfüllt. Später wird die Geburt des Ta'eb immer weiter ver-

schoben; in unsren Tagen erwarteten die Samaritaner sein Auftreten im Jahre 1858; sie wussten aber im Jahre 1853 noch nicht, wer aus ihrer Mitte es sein werde (Petermann, Reisen im Orient, I, 284).

Die Grundstelle des Pentateuch, Deut. 18, 18, auf welcher die samaritanische Messiaslehre beruht, erwähnt das Gedicht nicht; möglicher Weise war sie in dem verlorenen Eingange benutzt; dagegen benutzt dasselbe Genes., 15, und Num., 24, um daraus vermittelt mystischer Exegese seinen Stoff zu ziehen. Auf das Vorhandensein mystischer Speculation hat Gesenius (Carm. Sam., 99) schon hingewiesen und ein Beispiel allegorischer Exegese p. 92 zu entdecken geglaubt; deutlichere Belege bietet uns Vs. 6—8: Das Wort des Abraham in der Stelle „die Sonne neigte sich zum Untergang“ (Genes., 15, 17) wird in seiner Kraft<sup>1)</sup> bestehen, wo das Wort vom „rauchenden Ofen“ mystisch darauf zu beziehen ist, dass dieser (nämlich der Ta'eb) in seinem Hause weilen wird, während die „Feuerflamme“ (לפיד אש) andeutet, dass er auf seinem heiligen Hügel, dem Garizim, wohnen wird. Es wird also aus der Stelle herausgelesen, dass der Ta'eb auf dem Garizim residieren wird: — In der apocalypischen Deutung dieser Stelle sind die Samaritaner mit den Juden einig; natürlicher Weise wenden sie dieselbe aber in ihrem Sinne an. Die Juden leiten aus Vs. 12 eine ganze Geschichtsconstruction her, die nach Danielischer Analogie gedacht ist und in das Weltgericht ausmündet (Targ. Jonathan und Jeruschalmi), sehen aber in dem rauchenden Ofen und der Feuerflamme ein Bild der Hölle (Jonathan), worüber dann in Bereschith Rabba, fol. 100<sup>b</sup> der Stettiner Ausgabe, weiter phantasiert wird.

Auch die andre Stelle (Num., 24) wird von beiden Parteien messianisch gefasst. Ihre Einwirkung zeigt sich zuerst in Vs. 2: „Sein Stern wird aufgehen inmitten seiner Verwüstung“<sup>2)</sup>, denn dieser Stern stammt aus Num., 24, 17; höchst auffallend ist aber dabei der Ausdruck *sein* Stern, denn er erinnert an das Wort der Magier an Herodes: εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα; er

1) Zu סרכותו vergleiche ich: סָרַךְ anhängen, Pa.: sich anklammern.

2) Zu שמוכותו muss שָׁמַם Wurzel sein. Es mag den Sinn haben: „inmitten der zur Zeit des Auftretens den Ta'eb umgebenden Verwirrung aller Dinge“. An שָׁמַם kann man nicht denken.



bezeichnet einen astrologisch andeutenden Stern, der mit der Berechnung der Heilsperioden (Panûtha, أيام الرضوان) zusammenhängen mag. Weiter beruht Vs. 23—27 ganz auf Num., 24, 5—7; der Israel feindliche Bileam ist zum Typus des Feindes der Endzeit geworden; wie jener auf der Höhe, so sieht dieser auf seinem (Belagerungs-?) Thurme die Herrlichkeit Israel's unter dem Ta'eb und spricht: „Wie herrlich sind deine Zelte, o Ta'eb, und wie gross seine Wohnsitze!“ was nachgebildet ist den Worten Bileam's: **מה טבו אהליך יעקב ומשכנותיך ישראל** im hebræo-samaritanischen Texte, denen das samaritanische Targum genau entspricht. Auch wenn der Feind weiter sagt: „Wasser fliesst von seinem Doppeleimer“ (**דליון** ist Dual<sup>1)</sup>), was dem

Samaritaner bedeutet: „er wird reiche Nachkommenschaft haben“ — und: „Sein König wird höher sein als Gog“, der hier also richtig als König von Magog gedacht ist, so folgt der Dichter dem samar. Texte, Num. 24, 7: **וירום מנוג מלכו**, und desgleichen in den Worten: **ותחנשא מלכותו**, die auch im sam. Targum ausgedrückt sind. Die ganze messianische Deutung dieser Stelle ist nun aber uralt, denn der Samaritaner geht mit der messianischen Fassung der Septuaginta parallel. Die Sept. paraphrasieren: „Wasser fliesst aus seinem Doppeleimer und sein Same reicht über weite Wasser“ so: **Ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ καὶ κυριεύσει ἐθνῶν πολλῶν· καὶ ὑψωθήσεται ἢ** (so schon Field) **Γῶν βασιλεία καὶ αὐξηθήσεται (תחנשא) βασιλεία αὐτοῦ**. Die Deutung der Wasser auf Völker ist gewöhnliche Allegorie.

Mit dieser Deutung ist das ganze jüdische Alterthum einverstanden; selbst Aquila hat für den „Agag“ des masorethischen Textes „Gog“. Vgl. Field, Hexapla, zur Stelle, und den hexapl. Text aus Cod. Mus. Britt. Acc. 14437 in Lagarde's Prætermissa, wo von Aquila doppelte Überlieferung: **יְהוָה מִן הַיַּם** (respective **יְהוָה מִן הַיָּם**) neben **יְהוָה מִן הַיָּם** geboten wird. Es scheint mir, dass die zweite Überlieferung **יְהוָה מִן הַיָּם** nicht sowohl auf die bekannte *secunda editio* des Aquila geht, als vielmehr eine falsche, nach dem masorethischen Texte an Aquila

1) Das samar. Targ. hat **מכריון**, was Uhlemann durch *rami*, Zweige, übersetzt; es liegt aber nahe, an **כרים**, Tragstangen, und **בנתא**, Kelter, zu denken.

vorgenommene Correctur ist, weil sich bei Symmachus dasselbe zugetragen hat. Denn nach Theodoret, Opp., I, 252, angeführt von Nobilius, hat auch Symmachus „Γωγ“ übersetzt, während der syrische Text in den Prætermissa ~~גג~~ <sup>גג</sup> bietet. Für einen Syrer lag die Rückverbesserung in „Agag“ nahe, da die Peschita „Agag“ hat. Auch Theodotion hat „Gog“; vgl. Field, Hexapla, zur Stelle. Die doppelte Lesart גג und גג birgt die Erinnerung an einen dogmatischen Streit; sie ist nicht Textfehler, sondern Dogmatik.

Abgesehen nun davon, dass die Targumim nach dem masorethischen Texte „Agag“ bieten, also dogmatisch zu den Juden stehen, deuten sie sachlich wie die Hellenisten; es genügt Vs. 7 aus Onqelos anzuführen: „Gross wird der König sein, der aus seinen (Jacob's) Söhnen verherrlicht werden wird, und er wird über viele Völker herrschen, und sein (Israel's) König wird stärker sein als Agag, und sein Königthum erhaben“. Wie dies gemeint ist, das ersieht man aus dem jerusalemischen Targum, welches sagt: „Ihr König wird für ihre Söhne erstehen und ihr Erlöser aus ihrer Mitte, und er wird unter ihnen weilen und ihnen ihre Exulanten sammeln aus der Stadt ihrer Feinde, und ihre Söhne werden wohlsein unter den Völkern, und er (der messianische König) wird stärker sein als Saul, der Agag, den Amaleqiter-König, verschonte, und das Königthum des Königs Messias wird erhaben sein“. — Dass Agag und Saul hier nicht wirklich passend stehen, dass Gog besser passt, ist leicht zu sehen. Agag ist hier ebenso räthselhaft wie er räthselhaft ist als Vater des Haman; beides muss zugleich gelöst werden. Die diesen Citaten aus Num., 24, beigetzten Stichen: „Seine Kraft wird gross, und sein Königthum erhaben sein“ beziehen sich auf den Ta'eb und sein Reich.

Den aus der Thora abgeleiteten Voraussagungen über den Ta'eb wird schliesslich beigefügt der Satz: וימלך אחד עשר גוים, „er wird eilf Völker beherrschen“. Was darunter zu verstehen ist, kann man nicht auf den ersten Blick erkennen; ein kleiner Umweg aber über den jüdischen Midrasch wird die Schwierigkeit lösen.

Am Ende der Betrachtung über Genes., 15, in Bereschith Rabba, Parasche 44, sagt R. Dostáj von R. Samuel bar Nahman, in Genes., 15, 20—21, fehlten unter den Völkern die Hivviter; an ihrer Stelle seien die Rephaim eingesetzt. Man hat also über die hier

genannten *zehn* Völker reflectiert und es verwunderlich gefunden, hier nicht die sonst übliche *Siebenzahl* von Völkern, die Israel beerbte, angeführt zu sehen. Zugleich wird bemerkt, dass gerade die *Hivviter* fehlten, die sonst zu der üblichen Siebenzahl von Völkern gehören.

Das ist für den Standpunkt der midraschischen Exegese eine *ἀπορία*. Wie ist sie zu lösen? Einfach durch Appell an die Zukunft, durch messianische Beziehung, denn so geht der Midrasch weiter: Rabbi Helbo von Abba von Johanan hat gesagt: Gott hatte (ursprünglich) die Absicht, ihnen zehn Völker zu unterwerfen, darunter nach Gen., 15, 20, die Qeniter, Qenizziter und Qadmoniter; thatsächlich hat er ihnen aber nur sieben unterworfen, unter denen statt der sonst genannten *Hivviter* hier die *Rephaim* erscheinen. [Dies erklärt den oben berichteten Ausweg des R. Samuel.] Folglich hat Israel noch drei Völker zu beanspruchen, doch welche sind dies? Die im Text genannten Qeniter, Qenizziter und Qadmoniter existierten zur Zeit der Midraschgelehrten nicht mehr; sie setzen also drei andre Namen ein, aber Andre andre. Denn Rabbi sagt: Arabien, die Salmaje und die Nabatäer <sup>1)</sup>; hingegen meint R. Simeon ben Jochaj: Damaskus, Asia und Hispania, und R. A . . . ben Jacob: Asia, Thracia und Karthagena, die Mehrzahl der Lehrer aber: Edom, Moab und den Erstling der Ammoniter, wofür sie Deut., 2, 5, 9, anführen und den Qenizziter als von Esau (Edom) stammend bezeichnen, den Qeniter und Qadmoniter aber als zu Ammon und Moab gehörig rechnen. In den Tagen des Messias werden diese Israel unterworfen, um das Wort Jahve's zu erfüllen; zur Zeit waren nur sieben Völker den Israeliten untergeben. — Für die Zeit, in der diese Betrachtungen angestellt sind, ist es wichtig, dass die Salamier und Nabatäer von Rabbi erwähnt werden; die Speculation gehört in das erste christliche Jahrhundert; das Nabatäereich endete 106 p. Chr. Vgl. Euting, Nabatäische Inschriften, Nro. 2, pag. 28 und 87.

Das hohe Alter der Speculation wird nun auch weiter durch die LXX bestätigt. Wir sahen oben, dass man unter den zehn, beziehungsweise sieben Völkern die *Hivviter* vermisste. Die LXX helfen dem ab, indem sie in Vs. 21 die *Εὐαῖτοι* ergänzen; hier-

1) Der Text schreibt: נַמְוִיָּא.

durch aber werden aus den zehn Völkern *eilf*. Da nun der samaritanisch-hebräische Text sowie der Targum dasselbe thun — nur schieben die LXX die *Εβραῖοι* vor den *Γεργεσαῖοι* ein, die Samaritaner aber nach denselben —, so sieht man nicht nur, wie diese Lesart aus Speculation erwachsen und unecht ist, sondern auch, wie dann die Messiasforscher unter den Samaritanern dazu kamen, dem Ta'eb die Herrschaft über *eilf* Völker zuzuweisen.

Was weiter Vs. 10—20 von der Herstellung der Stiftshütte, des Cultus und des Synhedriums (*מִיתוֹבִיחָא*) gesagt ist, folgt aus der Thora ganz von selbst, da nach ihr der Cultus ewig sein soll; nur die Wiederoffenbarung der Stiftshütte, Vs. 10, bedarf zum Verständnisse des Hinweises auf die samaritanische Variante der Legende von der Rettung der heiligen Gefässe in den Nebo durch Jeremias, 2. Maccab., 2. Sie ist im Liber Josuæ ed. Juynboll, Cap. 42, überliefert; es sollen nämlich im Jahre 361 der Gnade die Zeichen der göttlichen Gnade aus dem Tempel verschwunden sein. Darum habe der Oberpriester 'Uzzi (*عزى*) die heiligen Geräthe gesammelt, die aus der Stiftshütte in den Tempel hinübergenommen seien, und sie in einer ihm von Gott auf dem Garizim gezeigten Höhle verborgen. Die zum Zeichen an den Höhleneingang gesetzte Inschrift sei am andern Tage verschwunden, und Niemand wisse jetzt, wo die Höhle sei. Das Alter dieser Fabel bei den Samaritanern ergibt sich aus Josephus, Ant., 18, 4, 1, wo ein betrügerischer Demagoge die Samaritaner in der Zeit des Pilatus aufhetzen will und ihnen verheißt, auf dem Garizim zu zeigen: *τὰ ἱερὰ σκεύη τῆδε κατορωρυγμένα, Μωϋσέως τῆδε αὐτῶν ποιησαμένου τὴν κατάθεσιν*. Hier ist der Name „Μωϋσέως“ trotz Juynboll, l. l., p. 303, sicher falsch; schloss sich der Impostor an eine Sage an, dann musste er sie richtig vortragen; die Sage kann Moses hier nicht eingestellt haben, und darum kann man den Impostor trotz aller möglichen Unwissenheit, die man ihm ohne jeden berechtigten Grund andichtet, nicht von Moses reden lassen; damit hätte er keinen Glauben gefunden. Und was haben die Handschriften in Wahrheit? Noch Abu 'l-Fath, ed. Vilmar, p. 39, l. 10, berichtet dieselbe Geschichte von 'Uzzi.

Im Zusammenhang seiner Erzählung erwähnt das Buch Josua auch die 70 Ältesten (*السبعين الحكماء المختارين*, p. 10 und 12)

aus Num., 11, 16, und das erklärt uns Vs. 20, die Verheissung der einstigen Wiederherstellung dieses Synhedrions.

Wir betrachten nun weiter, was das Gedicht über das Verhältniss zu andern Völkern, und speciell zu den Juden, lehrt (Vs. 29—35 u. 19). Die Heiden werden das Gesetz, das der Ta'eb lehrt, annehmen und unter den Schatten seines Daches (Genes., 19, 8) gehen, die Juden aber werden sich von ihrer Thora zu der samaritanischen wenden. Hierbei kommt denn der ganze Hass zum Ausdruck, mit dem die Samaritaner Ezra verfolgen. Die Gründe desselben berichtet Abu 'l-Fath, pag. 74: „Das Ärgste, was den Juden in den Sinn kam, ist, dass Ezra und Zúrbil (Zerubbabel) ihnen eine neue, von der ebraischen Schrift verschiedene, erfanden, die aus 27 Buchstaben (die Finalbuchstaben sind zugezählt) besteht, und die sie in das heilige Gesetz schlauer Weise brachten <sup>1)</sup>, indem sie dasselbe in die Schrift übertrugen, die sie erfunden hatten. Sie übergingen viele von den Abschnitten des heiligen Gesetzes, wegen des vierten Abschnittes <sup>2)</sup> der zehn Gebote und der Erwähnung des Berges Garizim und seiner Grenzen im Gesetze; sie setzten hinzu und liessen weg, vertauschten und corrigierten“. Darum sagt denn Vs. 35, der Garizim sei heilig, kein Berg (also auch nicht der Tempelberg in Jerusalem) ihm gleich. Bibelfälschung, Schriftänderung und Tempelbau in Jerusalem waren Ezra's Verbrechen, den darum dereinst die Juden verfluchen werden.

In Beziehung hierzu scheint Vs. 19 zu stehen, dessen zweite Hälfte deutlich besagt, dass der reine Hebraismus geoffenbart werden wird. Damit ist die samaritanische Art, das Hebräische zu lesen, gemeint; ihre eigne Schrift, und darum auch ihre Aussprache, wie ich schliesse, nennen die Samaritaner ja bekanntlich Tbrâni, عبراني, die Quadratschrift dagegen: Jehûdi, يهودي. Ist nun dies der Sinn der zweiten Vershälfte, so wird die erste räthselhaft, denn übersetzen wir יבבל לשון העברים: „Er wird die Sprache der Ibrim verwirren“, so kann man unter „Ibrim“ nicht die Samaritaner verstehen, was es neben עבראותו doch billiger Weise bedeuten müsste, sondern die Juden; diese aber

1) Text: وتظرفوا الى الشريعة المقدسة, was wohl auch übersetzt werden kann: „sie brachten affectierte Eleganz (der Schrift) in die Thora“.

2) Text: السورة الرابعة. Gemeint sind die Zusätze der Samar. in Exod., 20, 17 ff.

nennt das Gedicht: **היהודים**. Es liegt nahe, statt **יבלל** zu lesen: **יבנן**, da **ל** u. **נ** in den samar. Handschriften sehr ähnlich sind, und dann zu übersetzen: „Er wird die Sprache der Samaritaner lehren“, was **בנן** Deut., 32, 10, bedeutet, und ich halte diese Verbesserung für sicher, aber die Handschrift hat deutlich **יבלל**, womit ich keinen passenden Sinn gewinnen kann. Vs. 19 u. 20 verbinden die Lehrthätigkeit des Ta'eb mit der Einrichtung eines Synhedrions in ganz passender Weise, denn eine Vertretung für sein Wirken gebraucht der Ta'eb, weil er nicht ewig lebt, und das sagt uns schliesslich Vs. 22, nach welchem das Reich dauernd besteht **אל יום אחריתו**, bis zum Tage des Endes, das ist: des Todes des Ta'eb. Sein Lebensalter wird hier nicht berechnet. Petermann, Reisen, I, p. 284, theilt mit, dass ihm die Samaritaner ein Leben von 110 Jahren zuschreiben. Der Grund hierfür ist leicht zu finden. Der Ta'eb ist nach ihnen nicht grösser, sondern geringer als Moses; da dieser 120 Jahre lebte, muss dem Ta'eb etwas abgezogen werden, analog wie der kluge Schäfer im Märchen den Kaiser um einen Silberling billiger schätzt als den Messias.

Über die Lehre vom Ta'eb und ihren Zusammenhang mit den samaritanischen Gnadenperioden und mit der Lehre von Auferstehung und Gericht, die bei ihnen ebenso wenig wie bei den Juden jemals folgerichtig entwickelt worden ist, hat Vilmar in der Ausgabe des Abu 'l-Fath, p. XL ff., eingehend gehandelt. Er deutet hier, wie Andre vor ihm, **תהב** als Particip von **תוב** als „Zurückführer“, zugleich aber auch als „Büsser“, und belegt dies mit einer Stelle aus Abu 'l-Hasan's Kitáb et-Tauba. In unserem Gedichte findet sich davon keine Spur, und die angezogene Stelle beweist wohl, dass die Menschen Busse thun sollen, damit der Ta'eb kommt, nicht aber, dass der Ta'eb ein Büsser ist. Man vergleiche dazu Matth., 3, 2: *μετανοείτε, ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Das dort von Abu 'l-Hasan angezogene Beschneidungslied des Marqa, das in derselben Gothaer Handschrift 963 steht<sup>1)</sup>, der ich unsern Text entnommen habe, enthält den Vers:

**ילידה דאתילד ימטי לתאבה : ונוניו לשלמות עלמה**

1) Aber in jedenfalls gekürzter Redaction, denn gerade die von Abu 'l-Hasan angeführten Worte fehlen darin.

d. h.: „Das Kind, das geboren ist, möge den Ta'eb<sup>1)</sup> erleben, und seine Nachkommenschaft bis zum Ende der Welt dauern“, wofür in der Gothaer Handschrift entsprechend zu stehen scheint:

ילידה דאמטו : מלבש בגורתה  
ישפר ויקלע : וימטי לדרג סיבותה

d. h.: „Das Kind, das sie bringen, mit der Beschneidung geschmückt, möge schön werden und gelangen und kommen zu der Lebensstufe des Greisenalters“. Auch in den übrigen Citaten aus Marqa steht nichts von der Busse des Ta'eb. Wir werden daher die Deutung „Büsser“ fallen lassen müssen, desgleichen auch die vom „Zurückbringer“, nicht nur, weil im commentierten Gedichte von einer Zurückführung durch den Ta'eb nirgend die Rede ist, sondern auch, weil aramäisch תִּוֵב nicht „zurückführen“ bedeutet, sondern einzig und allein „zurückkehren“, und auf das Hebräische sollte man sich bei der auch dort für das Participium שָׁב durchaus nicht erwiesenen causativen Bedeutung doch nicht berufen.

Als Bedeutung von Ta'eb ist nur die „der Wiederkehrende“ zulässig, wie De Sacy und Juynboll behauptet haben, aber nicht der wiederkehrende Moses, denn der Ta'eb ist geringer als Moses, nach Deut. 18, 18, sondern der wiederkehrende weltliche Fürst<sup>2)</sup>. Zur Erläuterung wiesen wir darauf hin, dass die Samaritaner in ihrer Geschichtsdarstellung von Anfang an die priesterliche und die königliche Gewalt scheiden; die priesterliche Gewalt eignet dem Hause des Pinhas (Finasch), die königliche dem Josua, dem Nachkommen Joseph's (Vilmar, l. I., p. XXXVIII ff.). Darum verspricht das Volk (Josua, ed. Juynboll, Cap. 11) seinen Gehorsam erstens dem Josua und dann dem Oberpriester<sup>3)</sup>, und Richter السبع والطاعة... لامرك ايها الملك ولامر امامنا) und sich selbst nennt Josua menschlich und engelhaft (Josua, Cap. 29 und p. 200: الناسوتي والروحاني). Vor seinem Ende setzt Josua einen Nachfolger als König ein, und die Richter erscheinen darum im samaritanischen Josua (Cap. 39)

1) Vilmar übersetzt „asequatur poenitentiam (restitutionem)“. Unserer Fassung entspricht die jüdische Formel in den Gebeten: יבוא במהרה בימינו.

2) Bei Vilmar, l. I., p. XLV, wird der Ta'eb als Schüler und Nachfolger des Moses bezeichnet.

3) Der Oberpriester heisst technisch امام, Vilmar, l. I., p. XCVIII.

als Könige, denen Josua vorschrieb, Alles in Übereinstimmung mit dem Statthalter Gottes (ولي الله) zu thun und ihn zu consultieren. Hier zeigt sich die Unterordnung des Königs unter den Priester. Der Oberpriester aber ist bei den Samaritanern stets vorhanden gewesen; was fehlte, das war und ist der König. Dieser wiederkehrende König ist der Ta'eb, nicht ein *Moses redivivus*, sondern sozusagen ein *Josua redivivus*. Von hier aus fällt denn auch Licht auf Vs. 10 ff. unseres Gedichtes. Mit dem Erscheinen des Ta'eb wird der Ort, wo die Stiftshütte verborgen ist, offenbar — dieselbe wird wieder hergestellt —, und der Priester tritt in volle Wirksamkeit; von dem Könige aber werden die Völker im Zaume gehalten und können den Cultus nicht wieder stören. Der Ta'eb selbst ist von Gott unterrichtet (Vs. 4), in Besitz der Schrift gebracht und mit Prophetie ausgerüstet, weil nach Deut. 18, 18 ein Prophet wie Moses kommen muss.

Fassen wir nun das Ergebniss zusammen, so ist die samaritanische Lehre vom Ta'eb diese:

Es wird am Ende der Zeiten (die specielle Berechnung wechselt) ein Mann aus reinem Geschlecht geboren, der als siegreicher König die Völker — näher die eilf Völker aus Gen., 15, 20 Sam. u. LXX. — unterwerfen wird, und den diese so fürchten, dass sie Israel (d. h. die Samaritaner) in Ruhe lassen.

In seiner Zeit wird die Stiftshütte wieder offenbart und der Cultus vom Priester <sup>1)</sup> hergestellt, der *neben* — genauer *über* — dem Könige steht. Die echt hebräische Sprache, Schrift und Textform wird gelehrt und ein Synhedrion hergestellt werden. Dieser Zustand dauert bis zum Tode des Ta'eb; das Synhedrion sorgt dann für die Zukunft; es ist aber nicht ausgeschlossen nach unserem Texte, dass die Nachkommen des Ta'eb als Könige folgen; dies ist vielmehr aus andern Gründen wahrscheinlich.

In seiner Lebenszeit erfolgt die Bekehrung der Völker, und in's Besondere der Juden, zur samaritanischen Religion.

Der Ta'eb ist wesentlich politischer Fürst, unter dessen Schutze der Cultus vollzogen wird, nicht religiöser Lehrer oder gar Er-

1) Man beachte, dass „Priester“ steht, nicht „Oberpriester“. So reden auch Ezechiel und Zacharja (6,13). Vgl. unten.



löser. Mit der Lehre von der Auferstehung und dem Weltgericht hat diese politische Messias-Idee gar keinen Zusammenhang. Dass die Samaritaner wie die Sadducäer die Auferstehung leugneten, bezeugt ausdrücklich Origenes (ed. De La Rue, II, 365. III, 811) und der kleine jerusalemische Talmudtractat מסכת כותרים am Schlusse (Septem libri talm., ed. Kirchheim, p. 36), wo es heisst: „Wann nimmt man die Samaritaner in das Judenthum auf? Wenn sie den Garizim verleugnen und Jerusalem und die Wiederbelebung der Todten annehmen“. — Der kleine Tractat zeigt, dass Juden und Samaritaner vielfach im practischen Leben miteinander verkehren mussten, und legt es nahe, an Ideeneinflüsse hin und her zu denken. Dass die später bei den Samaritanern eingedrungene Lehre von der Fortdauer nicht wirklich durchgebildet ist, ersieht man aus Petermann's Reisen, I, 284—285. Sie vermochten das Dogma nicht zu bewältigen, worin sie das Schicksal der Juden im Mittelalter theilten. Vgl. meine „Prophetie des Joel“, p. 245 ff.

Schon Vilmar hat, wie mir scheint, mit Recht darauf hingewiesen, dass in Abu'l-Fath's Annalen sehr alte Stoffe in junger Darstellung vorliegen. Dasselbe gilt von der dargelegten Ta'eblehre. Die Reflexionen, welche der samaritanischen Verwerthung von Genes., 15, 20, zu Grunde liegen, finden wir schon im ersten Jahrhundert im Midrasch, sowie in den Septuaginta; die Behandlung von Num. 24 ist allgemein angenommen, auch bei den Targumisten, sogar bei Philo, Vita Mosis, I, 52, wo Vs. 7, mit Beseitigung von Gog, obwohl die LXX ihn haben, so gedeutet wird: *Ἐξελεύσεται ποτε ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν καὶ ἐπικρατήσει πολλῶν* (nicht eilr) *ἔθνων, καὶ ἐπιβαίνουσα ἢ τοῦδε βασιλεία καθ' ἑκάστην ἡμέραν πρὸς ὕψος ἀρθήσεται*. Die im Garizim verborgenen heiligen Gefässe kennt schon Josephus; die litterarische und schriftändernde Thätigkeit Ezra's der Talmud Sanhedrin, 22<sup>b</sup> infr. u. Jerus. Megilla, 71<sup>a</sup>, kurz der gesammte Stoff, aus dem die Schilderung des Ta'eb zusammengesetzt ist, ist uralt, und daraus dürfte sich ergeben, dass die Lehrform selbst uralt ist, dass wir eine Messias-Idee nach samaritanischer Form vor uns haben, wie sie schon im ersten christlichen Jahrhundert vorlag, als der schwärmerische Gläubige seine Volksgenossen auf den Garizim einlud (Jos., Ant., 18, 1, 4), eine politische Messias-Idee, wie sie das Evangelium auch bei den Jerusalemiten vorauszu-

setzen zwingt, wenn das Volk sagt: *εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυὶδ* (Marc., 11, 10), und: *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος βασιλεὺς ἐν ὀνόματι Κυρίου*. Aber hier ist der König als David's Sohn gedacht.

Und dies nun führt uns auf die bekannte, aber unseres Wissens bisher unerklärlich gebliebene Lehre der Juden von einem doppelten Messias, dem Messias, der ein Sohn Ephraim's oder auch Joseph's genannt wird, und dem Messias, dem Sohne David's. Der Messias, der Sohn Ephraim's ist kriegerisch und wird sterben, nach Talmud Succa, 52<sup>a</sup> med., sogar getödtet werden; der Davidsson wird ewig regieren (Buxtorf, Lex. talm., p. 1273).

An sich leidet die Lehre von zwei Messiasen an einem innerlichen Widerspruche. Ein Messias, dem noch ein anderer folgen muss, ist in Wahrheit kein Messias, und keine prophetische Stelle des alten Testaments bietet eine Unterlage für die Entwicklung dieser Vorstellung. Sie ist nur denkbar als Product eines Compromisses, vermöge dessen man zwei verschiedene Messias-Vorstellungen als gleichberechtigt vereinigen wollte, zu welchem Zwecke man sie addierte. Dann, und nur dann, konnte der erste Messias sterben und durch einen zweiten für immer ersetzt werden. Eine historische Erklärung dieser sonderbaren Lehre hat J. Levy in seinem neuhebräischen und chaldäischen Wörterbuch, II, p. 271, versucht. Er meint, das Missgeschick Barkochba's, den doch Aqiba als Messias anerkannt habe, möge den Messiasglauben bei den Juden erschüttert haben, sodass man zur Beruhigung der Gemüther die Lehre vom doppelten Messias aufgestellt habe. Barkochba's Messianität sei darin gefunden, dass er ein Vorgänger des eigentlichen Erlösers gewesen sei, und auf diese Weise sei auch das verpfändete Ansehn des Aqiba gerettet worden. Das Charakteristische der ganzen Lehre, dass ein Messias zu Joseph, der andre zu David gehört, der darin ausdrückende Gegensatz der Reiche und Stämme des Nordens und Südens, Samaria's und Jerusalem's, ist damit nicht erklärt, wenn man das Ganze für eine Art beruhigender Kindergeschichte ausgibt. Und wer würde denn an den *ad hoc* erfundenen Messias, den Sohn Joseph's, geglaubt haben, wenn vorher bloss der Glaube an den Davidsson existiert hätte? Kurz, es müssen, um die Lehre von zwei Messiasen zu erklären, zwei verschiedene Messias-Genealogien vorhanden gewesen sein, welche ver-

schiedenen Zeiten oder Orten oder Schulen angehört haben müssen und später combinirt wurden. Schon Geiger hat in DMZ., XII, 133, auf diesen Punkt hingewiesen. Näher kann man schon jetzt so viel sagen, dass es nicht ein wesentlicher Punkt der älteren Stufe der Messias-Idee gewesen ist, dass der Siegesfürst der Zukunft ein Davidide sein werde. Erst als man über seine Herkunft „forschte“, wurden einzelne prophetische Aussagen benutzt, um ihn von David abzuleiten, im Gegensatze wozu Andre ihn auf Joseph zurückführten. Neben Beiden ist auch Dan in Frage gekommen, wie man aus den Targumim von Genes., 49, 16—17, ersieht, von dem später der Antichrist abgeleitet worden ist. Die ältere, nachexilische Messiaslehre liegt in Ezechiel's Angaben über den Fürsten (נשיא) vor, der neben und unter dem Priester steht, wie der Ta'eb, der Söhne hat und sterblich ist, da 45, 8 die mehreren Fürsten (נשיאי) nur als einander folgende Fürsten gedacht werden können, weil Nasi *einen* ganz bestimmten Würdenträger bezeichnet, dem die öconomische und politische Verwaltung obliegt (45, 16. 22; 46, 2. 4. 16 ff.). An diesen Stellen bedeutet „das Opfer machen“ nicht die priesterliche Function, sondern nur, dass er die λειτουργία zu leisten hat. Um die Herkunft des Fürsten kümmert sich Ezechiel gar nicht. Ähnlich steht die Lehre bei Haggai, 2, 21, und Zacharja, 6, 13, wogegen bei Jeremias, 23, 5, David's Haus die Verheissung hat, und schon bei Amos, 9, 11, ein Ausdruck steht, der in diesem Sinne genommen werden kann.

Die zweite Wendung der Lehre hat bei den Juden die Oberhand gewonnen und sie ist in dem Ezechiel als authentische — übrigens im Sinne des Ezechiel nicht gerade wahrscheinliche — Interpretation in Form von einer Glosse beigesezt. Denn 34, 23 u. 24 sind die Worte: והוא יהיה להם לרעה<sup>(1)</sup> bis את עבדי דוד ונשיא בתוכם für den natürlichen Fortschritt des Gedankens ein Hinderniss. Der einfache Fortschritt ist: (Vs. 22) Ich werde meinen Schafen helfen; sie sollen nicht wieder zur Beute werden, und ich richte zwischen Schaf und Schaf, (23) und ich setze über sie einen einzigen Hirten, der sie weiden soll, (24) und ich, Jahveh, werde ihnen Gott sein. Ich, Jahveh, habe es gesprochen, (25) und ich werde mit ihnen einen Bund schliessen u. s. w. — Wie hier die Einfügung David's interpretierende Glosse ist, wobei der Eingriff in den Text noch in den LXX bemerk-

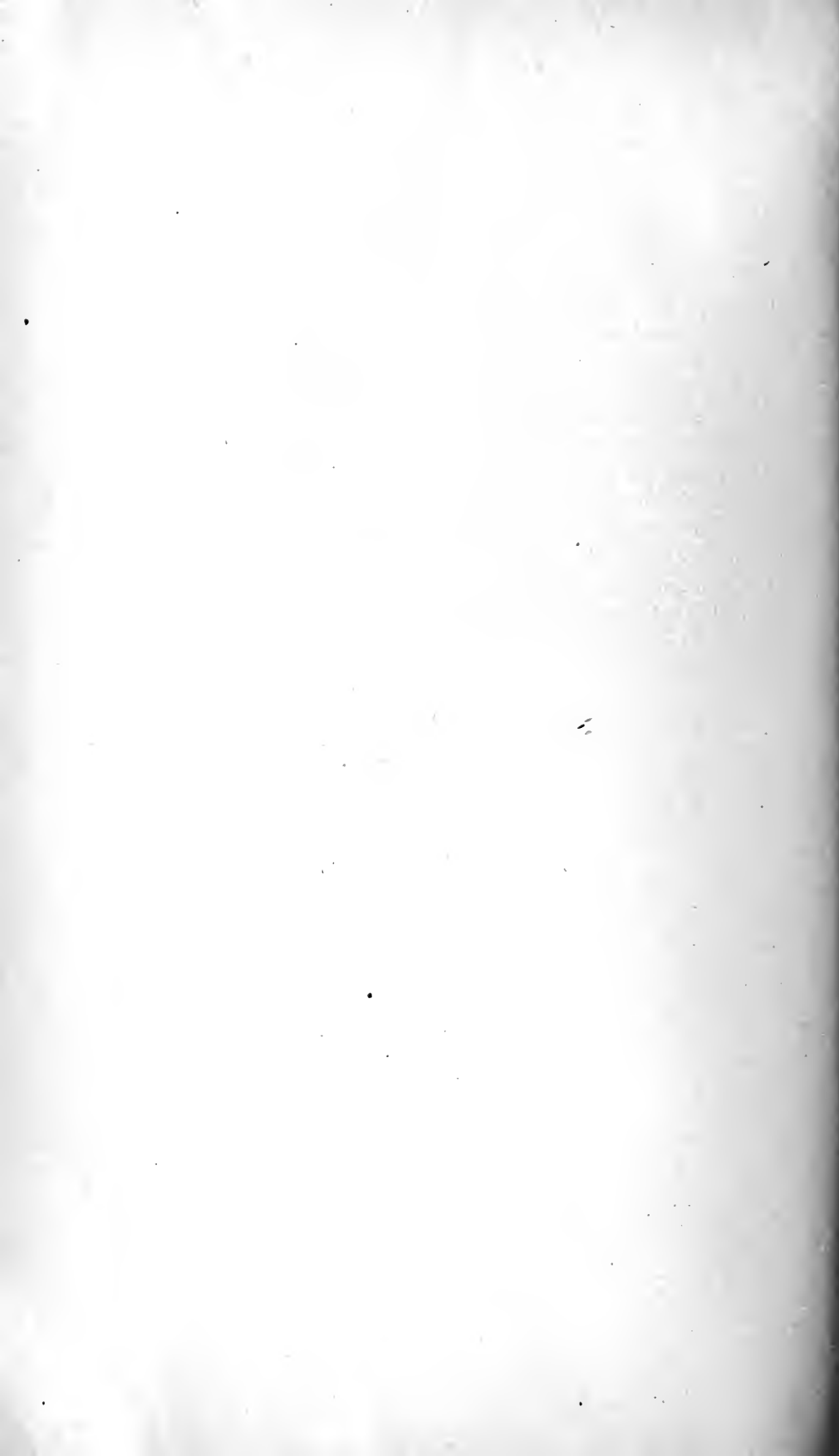
bar, bei denen הוא ירעה אותם übergangen ist, so ist sie es auch 37, 24—25, wo unter Einklammerung der Glosse der Text lautet: . . . ich werde sie reinigen . . . und werde ihnen Gott sein, (24) [und mein Knecht David wird König מלך über sie sein] und ein Hirt wird über sie alle sein, und in meinen Gesetzen werden sie wandeln u. s. w. (25) Und sie werden in dem Lande sitzen, das ich meinem Knechte Jacob gegeben habe, in dem eure Väter gesessen haben. Und sie werden darin sitzen, sie, ihre Söhne und ihrer Söhne Söhne bis in Ewigkeit [und David, mein Knecht, wird Fürst (נשיא) für sie in Ewigkeit] (26) und ich werde mit ihnen den Bund des Friedens schliessen u. s. w. — Hier soll David selbst der Nasi in Ewigkeit sein, im Gegensatz zu Cap. 45—46, wo davon gar nichts steht, aber Niemand wird nach Ausscheidung der eingeklammerten Stelle eine Lücke bemerken; für David war hier ursprünglich kein Raum.

Vermuthlich ist auch schon Vs. 22: ומלך אחד יהיה לכלם למלך dem Ezechiel fremd und Einschub, denn *nur* an diesen beiden Stellen, Vs. 22 u. 24, gebraucht der Text מלך für den *zukünftigen* Herrscher, wie Smend angemerkt hat. Eine andre Einarbeitung der Lehre vom David als Messias liegt in Jerem., 33, 15—16, vor, worüber Kuenen, Onderzoek, II, 206, gehandelt hat.

Neben dieser Lehrform muss aber auch die vom Messias, Sohn des Joseph, existiert haben, und beide stehen friedlich nebeneinander im Targum Jonathan zu Exod., 40, 9. 11. In Vs. 9 heisst es: Du sollst mit dem Salböl die Stiftshütte und ihre Geräthe salben „wegen der Krone des Königreiches des Hauses Juda und des Königs Messias, der Israel am Ende der Tage erlösen wird“, und Vs. 11 wird entsprechend gesagt: Du sollst das Becken und seine Basis salben und heiligen „wegen Josua's, deines Dieners, des Vorsitzenden des Synhedrions, das mit ihm ist, durch den das Land Israel vertheilt werden wird, und wegen des Messias, des Sohnes Ephraim's, der von ihm ausgehen wird, und durch den das Haus Israel's den Gog und seine Schaa-ren besiegen wird am Ende der Tage“. Hier haben wir Gog wie im samarit. Liede, Vs. 27, u. Num. 24,7 LXX Sam., hier den Krieger, der die letzten Siege erficht, und zwar auf Ezechielischer Grundlage, denn nur Ezechiel kennt den Gog, hier das Synhedrion bei Josua, das in der Zeit des Ta'eb wiederhergestellt wird.

Wir brechen hier ab; das samaritanische Lied hat uns auf sehr alte Schichten jüdischer Speculation zurückgeführt, die Zusammenhänge der ägyptischen Textform, ja Aquila's, mit der samaritanischen Theologie gewiesen, gezeigt, dass masorethische Lesarten, wie  $\aleph$ , Num., 24,7, durch dogmatische Reflexionen veranlasst sind und die Wirkungen sehr alter Speculationen bis in die Targumim und den Midrasch verfolgen, ja sogar einen Blick in die Redaction des Ezechiel und Jeremias thun lassen. Wir wollen an den *einen* Faden nicht zu viel hängen, schliessen aber mit der Wiederholung des von Geiger ausgesprochenen Wunsches, dass die samaritanische Litteratur als Denkmal einer alten Schicht in der Entwicklung der alttestamentlichen Theologie eine aufmerksame Pflege finden möge. Es ist sehr unnatürlich, dass diese welthistorische Schlacke, die noch heute auf dem Ocean der Religionsgeschichte treibt, nicht längst einer gründlichen Analyse unterzogen ist, denn es muss viel altpalästinischer Stoff darin stecken, den auszusondern von grosser Wichtigkeit ist.

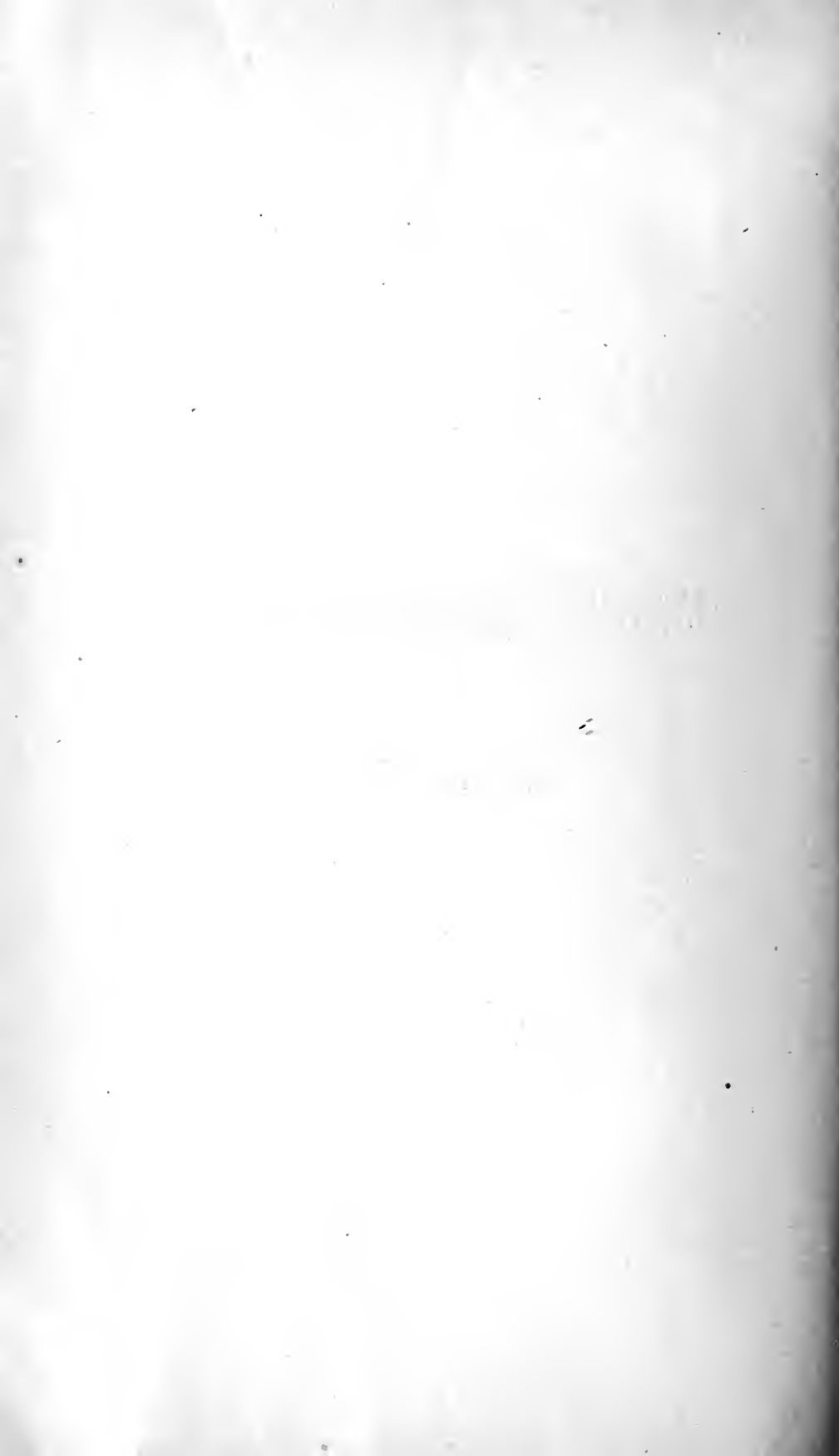
---



# L'État de la Palestine avant l'Exode

par

**J. HALÉVY.**





## L'État de la Palestine avant l'Exode.

---

Sire, Mesdames, Messieurs,

Je prends la liberté de vous entretenir quelques instants de l'état de la Palestine avant l'Exode ou plus exactement, peut-être, avant la conquête de ce pays par les tribus hébraïques sorties de l'Égypte. Dans la science rigoureuse, cette nuance est commandée par l'incertitude qui plane sur la date de cet événement qui changea entièrement l'ancien état de choses en Palestine et introduisit dans l'Asie Antérieure une nation nouvelle, destinée à jouer un rôle incomparable dans les fastes de l'humanité.

Il y a à peine quelques mois, l'idée seule d'un tel sujet, eût été considérée comme paradoxale et irréalisable, car, avant l'époque biblique, l'histoire de la Palestine semblait vouée à un oubli irrémédiable. L'espérance fondée au premier moment sur les inscriptions égyptiennes, notamment sur les textes de Toutmès III, s'est montrée fallacieuse. Tout s'y réduit à une nomenclature aride, mal distribuée et encore plus mal saisie par l'écriture, sans la moindre remarque explicative; on dirait des ossements dispersés de quelques animaux préhistoriques. Ce sont, si l'on veut, d'excellents motifs de décoration et les Égyptiens trouvaient probablement un plaisir infini à contempler le grand nombre de villes conquises ou rendues tributaires par leur roi, mais pour nous, qui préférons la compréhension analytique et fondamentale au coup d'œil massif et superficiel, les cartouches brillants de Karnak nous causent une pénible désillusion et, semblables au mirage du désert, ne font qu'ajouter un tourment de plus à notre curiosité avide du savoir.

Heureusement, au milieu du laconisme désespérant des monuments des maîtres égyptiens, mille voix claires et instructi-

ves se sont subitement fait entendre de dessous les décombres séculaires de la capitale avortée d'Aménophis III et d'Aménophis IV, en haute Égypte, formant aujourd'hui la ruine dite Tell el-Amarna. Ces voix, représentées par plusieurs centaines de tablettes d'argile couvertes d'écriture, appartiennent en majeure partie aux pays syriens vassaux de l'Égypte; d'autres viennent de la Babylonie, de l'Assyrie ou de quelques autres royaumes indépendants qui traitaient avec l'Égypte sur le pied d'une égalité parfaite. Toute cette vaste correspondance du XV<sup>e</sup> siècle avant notre ère a un trait commun et des plus surprenants: elle est rédigée, non en langue et en écriture égyptiennes comme on pouvait s'y attendre, surtout de la part des peuples soumis de la Syrie, mais, sauf quelques nuances locales qui en attestent le long usage, en écriture cunéiforme babylonienne. La langue est également babylonienne pour les textes qui viennent de pays sémitiques; quelques-uns en très petit nombre, qui sont de provenance plus éloignée, sont rédigés dans des langues exotiques. C'est un fait bien imprévu et d'une portée considérable que l'emploi de la langue babylonienne en qualité de langue littéraire, chez tous les Sémites du nord, au XV<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne, six cents ans avant l'inscription de Méša<sup>2</sup>, roi de Moab, et bien des années antérieurement à la composition des plus anciens documents de la Bible! C'est à ne pas en croire ses yeux, et cependant les textes de Tell el-Amarna sont là avec leur autorité irrécusable, car leur authenticité n'est susceptible de la plus légère ombre de doute. Par suite de cette révélation subite de l'état littéraire de la Syrie et de la Palestine à l'époque d'Aménophis III, s'évanouit l'un des plus forts arguments qu'on a invoqués contre la haute antiquité des récits bibliques concernant les patriarches antédiluviens et le déluge lui-même et qui sont visiblement d'origine babylonienne. Partant de l'idée préconçue que le contact entre les Babyloniens et les Hébreux ne pouvait avoir eu lieu que par le séjour de ces derniers à Babylone même, certains critiques avaient affirmé avec une assurance quelque peu hautaine que les récits de la Genèse avaient été rédigés pendant la captivité de Babylone, si ce n'est plus tard encore. Grâce aux tablettes de Tell el-Amarna, nous savons que la littérature babylonienne était l'élément civilisateur par excellence des Palestiniens avant la conquête des

Hébreux. Ceux-ci ont donc pu connaître ces légendes dès leur entrée en Palestine, voire longtemps auparavant. Comme conséquence de cette considération on n'a plus le moindre droit de suspecter la date du second Isaïe, qui appelle le déluge „les eaux de Noé“ (Isaïe, LIV, 9), appellation qui se rapporte nécessairement au récit de la Genèse, attendu que le nom de Noé est inconnu aux Babyloniens. Quand on ajoute; d'une part, que les Phéniciens, qui n'ont pas été l'objet d'un exil en Babylonie, possèdent une légende sur la création du monde presque identique à celle des Babyloniens; d'autre part, que plusieurs localités de la Palestine antéhébraïque comme Nébo, Sin, Rimmon, Dagon, Adar, etc. empruntent leurs noms au cycle des dieux supérieurs de la Babylonie, on est bien obligé de conclure que l'influence de la civilisation babylonienne sur les Sémites occidentaux remonte à des époques bien autrement reculées que celles que la Bible assigne aux débuts de la nationalité hébraïque. Si de l'état de culture intellectuelle on passe à l'état politique et administratif, les tablettes de Tell el-Amarna nous fournissent également les vues les plus claires et elles sont en partie si nouvelles qu'elles jettent un jour inespéré sur des points obscurs ou en apparence incompréhensibles de certains passages bibliques. Comme fait général nous apprenons que, au point de vue politique, ni la Babylonie ni la Syrie ne formaient alors des royaumes indépendants, mais qu'elles étaient des provinces annexées à d'autres pays. La Babylonie était à cette époque gouvernée par une dynastie coséenne, dont le pays d'origine était la région montagneuse du Zagros, située entre la Susiane et le sud-est de l'Assyrie, pays qui seuls ont su conserver leur indépendance. Le roi babylonien qui correspond avec Aménophis IV porte un nom étranger à la Babylonie, Burnaburiaš, et est le fils d'un père également étranger, Kurigalzu. La Syrie, y compris la Palestine, n'était pas indépendante non plus; elle formait une province rattachée à l'Égypte, tout en conservant une large autonomie sous des rois ou des chefs de clan qui se reconnaissaient vassaux du Pharaon.

Comme on devait s'y attendre, les événements qui ont jeté la Babylonie sous la domination d'une dynastie barbare aux environs de l'Exode, n'ont pas trouvé d'écho dans la Bible, et cela par cette bonne raison qu'ils ne touchent ni de près ni de loin l'histoire du peuple juif. Autre chose est l'état de la Syrie et

de la Palestine comme simple pendant politique de l'Égypte. La connaissance ou l'ignorance de circonstances aussi particulières presque au moment même où s'effectua l'invasion des Hébreux dans la terre de Chanaan devait immanquablement imprimer son cachet sur la conception des historiens bibliques en ce qui concerne la place des Phénico-Syriens dans la famille humaine. Or, que voyons-nous? Un phénomène bien fait pour surprendre ceux qui ont quelque peu médité l'historiographie hébreu. Les nombreuses populations de la Syrie en général, depuis l'Égypte jusqu'à l'Euphrate, populations de langue et de mœurs foncièrement sémitiques, sont considérées par tous les écrivains bibliques, sans exception aucune, comme n'étant pas de la même race que leurs nationaux. Savaient-ils qu'un sang étranger coulait dans les veines des Syro-Phéniciens? C'est bien improbable. Un peuple nouveau-né ne se distingue pas d'ordinaire par des connaissances anthropologiques que les peuples les plus anciens n'ont jamais possédées. Ont-ils inventé cette classification d'emblée afin de justifier après coup les guerres d'extermination accomplies par leurs ancêtres envers les anciens habitants de Chanaan? On a bien essayé de l'affirmer; mais ne voit-on pas que, s'il en était ainsi, les répugnances ethniques de ces auteurs se seraient bornées aux peuplades du cadre étroit de la Palestine seulement et n'auraient jamais englobé les vastes territoires de la Syro-Phénicie du nord jusqu'à l'Amanus, territoires qui sont pour le moins deux fois plus étendus que le pays riverain du Jourdain. Une considération fait ressortir encore plus clairement l'insuffisance de cette explication. Les prétendues guerres d'extermination contre les Chananéens (on sait que la plupart de ces indigènes ont été incorporés dans la nationalité hébraïque) n'ont jamais été justifiées par la différence de race, mais par la corruption morale et le culte dépravé des vaincus. Ce blâme contre la démoralisation des Chananéens apparaît le plus distinctement possible dans le récit de la Genèse relatif à la malédiction de Chanaan (IX, 20—27). Chanaan, pour expier l'acte indécent de son père Cham, s'entend condamner à être le dernier des serfs de ses frères. Faisons remarquer subsidiairement que ce passage ne parle pas d'extermination, mais de servage, c'est-à-dire de dépendance perpétuelle à l'égard des nations voisines, ce qui ne peut viser qu'une époque à la-

quelle les Chananéens n'étaient pas encore absorbés par les conquérants hébreux. Mais quelles sont donc ces nations qui à ces époques reculées ont tenu sous leur joug la Syro-Phénicie tout entière et surtout qu'est-ce qui a pu déterminer l'auteur biblique à ranger les Chananéens tous ensemble dans la famille de Cham ? Eh bien, ces deux questions reçoivent la réponse la plus satisfaisante par l'état de choses que nous révèlent les documents contemporains de l'Exode. L'auteur des généalogies des Noahides, dans son œuvre de personnification géographique, a dû tenir compte de l'état politique des pays qu'il a fait entrer dans son cadre, et comme la Syro-Phénicie formait alors une simple province d'Égypte, il l'a classée dans la famille de celle-ci, parmi les enfants de Cham. La différence réelle entre les Égyptiens et les Syro-Phéniciens a été toutefois ménagée : Chanaan n'est pas un fils de Mišraïm, c'est-à-dire une simple colonie égyptienne, mais une personnalité ethnique à part, à l'égal des autres races chamitiques, bien qu'il soit fatalement entraîné dans l'orbite de l'action égyptienne au point de perdre son indépendance nationale. Le coup d'œil de l'auteur biblique est, on ne peut plus, juste ; par sa position de passage entre les grandes puissances de l'Orient et l'Égypte, la Syro-Phénicie était destinée d'avance à remplir le rôle d'un pays soumis. Dans la haute antiquité, elle était souvent la proie des Babyloniens et des Élamites ; après le renversement de la dynastie des Hycsos en Égypte, elle passe sous la domination de cette dernière qui y implante ses mœurs et son administration. Plus tard, elle est mise sous la tutelle assyrienne et babylonienne qu'elle échange ensuite contre celle de la Perse pour être bientôt anéantie sous le régime niveleur de la Grèce. Si l'auteur dont il s'agit avait vécu aux époques de la domination babylonienne-élamite, assyrienne, néo-babylonienne ou perse, il aurait personnifié la Syro-Phénicie en fils d'Élam, d'Assur, de Sennaar ou de Paras, mais comme de son temps c'était l'Égypte qui avait la suprématie dans les affaires syriennes, il fut forcément amené à faire de Chanaan un fils de Mišraïm.

Pénétrons maintenant plus avant pour examiner l'administration intérieure de la Syro-Phénicie. Les tablettes d'El-Amarna nous montrent le pays fractionné en d'innombrables petits royaumes ou clans. Ce morcellement presque infini assure la possession

tranquille des Pharaons qui gouvernent le pays à l'aide d'un certain nombre de ces rois auxquels ils confèrent la dignité de gouverneurs. Rarement les Égyptiens employaient des hommes de leur nation pour gouverner les pays étrangers. C'est à ces rois-gouverneurs indigènes qu'incombait le devoir de percevoir le tribut annuel de leur province, de lever les troupes auxiliaires, de préparer les approvisionnements et de veiller à la sécurité du pays et à la fidélité de leurs subordonnés. Il va de soi que ces gouverneurs étaient hiérarchiquement divisés en plusieurs classes, les unes plus élevées que les autres, et se terminant au sommet par quelques gouverneurs généraux exerçant la plus haute autorité dans de vastes territoires. Pour la Palestine, nous savons pertinemment qu'il y avait un gouverneur général muni de pouvoirs très étendus. Nous avons de lui une proclamation dont la minute a été envoyée à Aménophis IV et conservée parmi les autres documents d'El-Amarna. Dans cette proclamation, ce gouverneur général, qui était lui-même roi d'un district palestinien, parle au nom du Pharaon d'Égypte à tous les rois de Chanaan, ses confrères en vasselage ou, comme le dit naïvement le texte original, „ses frères, les serfs“. On ne saurait imaginer un commentaire plus éloquent, une illustration plus frappante de cette sentence biblique rappelée plus haut à propos de Chanaan : „il sera le dernier des serfs de ses frères“. Oui, Chanaan était prédestiné à subir le joug de ses frères chamites aussi bien que sémites ; sa mythologie, son culte, son art se ressentent de l'influence de ses dominateurs et n'ont rien d'original ; son unique rôle remarquable, celui de navigateur, n'a servi qu'à répandre les idées et les œuvres de ses maîtres.

Le bon sens populaire a créé un proverbe qui caractérise très bien la gestion des affaires publiques dans tous les lieux et dans tous les temps. Il est ainsi formulé : „Le gouvernement change, l'administration reste“. C'est une vérité expérimentale qui n'a certainement pas manqué d'être pleinement justifiée dans le pays de Chanaan pendant les premières luttes entre les indigènes et les Hébreux. Nous avons étudié ailleurs la cause qui avait empêché l'Égypte d'accourir au secours de ses protégés de Chanaan contre les envahisseurs et nous l'avons trouvée dans la puissance de plus en plus grandissante des Hétéens ou

Hittites qui, imitant les anciennes tentatives des Hycsos, faisaient mine d'en vouloir à l'indépendance même de l'Égypte. Les successeurs d'Aménophis IV se virent obligés de prendre le devant et d'aller les attaquer chez-eux, mais les quelques succès qu'ils remportaient sur la fédération hittite étaient loin de répondre aux efforts extraordinaires que ces expéditions lointaines avaient réclamés et la longue guerre aboutit à un traité de paix assez humiliant pour le Pharaon, qui dut traiter d'égal à égal avec le prince hétéen. Durant toute cette période troublée, les Chananéens furent abandonnés à leurs propres forces et, par suite de leur incohérence politique, leurs villes furent prises l'une après l'autre par les bandes organisées des nouveaux-venus. Toutefois, le gouvernement égyptien laissa intacte l'organisation dirigeante du pays. Les gouverneurs de tous grades conservèrent encore leur autorité pendant quelque temps et le livre de Josué nomme quelques-uns d'entre eux qui conduisaient les armées réunies des rois de leur circonscription contre l'ennemi commun. Lorsque ces tentatives partielles de résistance eurent échoué et qu'ils furent abandonnés par l'Égypte, les Chananéens purent finalement se rendre compte du danger qui les menaçait : ils firent un effort suprême sous les ordres de Jabin, roi de Haşor, qui portait en même temps le titre de gouverneur général de la Palestine ou, comme le dit laconiquement l'auteur du livre des Juges, de „roi de Chanaan“. Je rappellerai pour mémoire seulement, combien la critique moderne a été choquée de ce que le narrateur biblique donne au même Jabin à la fois le titre de „roi de Haşor“ et celui de „roi de Chanaan“, et pour lever cette difficulté elle n'a trouvé d'autre moyen que de partager ce récit entre deux auteurs différents. Les idées plus justes que nous donnent les documents contemporains sur l'organisation politique de la Palestine des temps de la conquête rendent inutile la dislocation proposée par l'ignorance de la situation. Jabin était en même temps roi d'une ville et roi de la Palestine tout entière ; c'est grâce à son autorité suprême que „les rois de Chanaan“ réunis „ont livré une bataille à Taanak près des eaux de Méguido“, sous le fameux Sisara. Le sort favorisa les armes des gens de Zabulon et de Nephtali, qui s'étaient élançés du mont Thabor à la parole électrisante de Débora ; l'armée chananéenne fut anéantie et avec elle l'ancienne organisation

égyptienne qui rendait possible une résistance collective. Chanaan dut fusionner avec les vainqueurs ou subir un nouveau servage.

Le moyen de gouverner le plus efficace a toujours été la répression de toute tentative qui va à l'encontre de l'ordre établi. L'antiquité poussait ordinairement ces vengeances judiciaires jusqu'à un degré de férocité vraiment effrayante. La torture et la mort du criminel ne paraissaient pas suffisantes; on cherchait à faire un exemple en prolongeant ses souffrances aussi longtemps que possible et de telle façon que tout le monde pût en être témoin. Cette peine horrible consistait dans l'amputation d'un ou de plusieurs membres du corps. La légende grecque sur l'origine de Rhinocolure, la ville frontière de l'Égypte du côté de la Palestine, atteste du moins que les condamnés à l'ablation du nez étaient assez nombreux sur la terre pharaonique. Les documents d'El-Amarna nous apprennent que sous le régime des Aménophis l'amputation des mains et des pieds faisait partie des peines légales et était souvent mise en pratique. Chose curieuse, cette peine atroce a été infligée à un ambassadeur babylonien qui se rendait auprès d'Aménophis IV, porteur d'un cadeau d'hommage de la part de Burnaburiaš. Son exécution, qui a dictée la lettre comminatoire du monarque babylonien, eut lieu dans un village voisin d'Acco. Le malheureux ambassadeur, probablement soupçonné d'espionnage, après avoir subi la perte de ses jambes eut encore à supporter un affront humiliant. Pendant que couché par terre il se tordait de douleur, un de ses bourreaux lui mit le pied sur la tête comme pour se vanter d'avoir terrassé un ennemi. Pour venger son ambassadeur et son propre honneur, Burnaburiaš exigea qu'un semblable châtement fût infligé au fonctionnaire égyptien. Je ne sais si satisfaction lui fut donnée, mais ne sent-on pas que nous sommes ici dans une atmosphère de cruauté et de sauvagerie que les narrations bibliques de la conquête de Chanaan nous font entrevoir et que la loi du talion a seule pu mitiger et épurer par la suite des temps? Josué qui foule de son pied le cou des rois vaincus, les Judéens qui coupent les doigts des pieds et des mains à Adonibésec sont bien les enfants de leur temps. Le tableau de ces mœurs inhumaines atteint le sublime de l'horreur dans cet aveu que l'auteur biblique met dans la bouche d'Adonibésec



précédemment cité: „Soixante-dix rois ayant les doigts des mains et des pieds coupés, ramassaient les restes de ma table; Dieu m'a rendu ce que j'ai fait“. L'hyperbole si recherchée des Orientaux n'affecte ici que le nombre des victimes que le narrateur lui-même ne prend certainement pas au pied de la lettre; le fait rapporté est au contraire foncièrement exact. Adonibéséc était un de ces petits tyranneaux qui exerçait les répressions les plus cruelles contre les chefs de clan de son ressort, à la moindre tentative de désobéissance ou seulement au moindre soupçon d'insoumission de leur part, et pour effrayer les autres il les obligeait à mendier la nourriture dans son palais. C'est monstrueux, mais c'est bien dans l'esprit du temps!

Maintenant que nous connaissons la situation politique et administrative de la Palestine au XV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., il sera utile de faire savoir quel nom elle portait alors dans le monde officiel de l'Asie Antérieure. Je ne parle pas des Égyptiens, parce que les noms de *Hal*, de *Roten* et de *Keft*, par lesquels ils désignaient la Palestine et la Syro-Phénicie, n'ont pas eu d'écho chez les habitants du pays; je parle des noms usités chez les personnages sémitiques qui ont rédigé la plus grande partie de la correspondance d'El-Amarna. Sur ce point même l'accord de ces documents avec la Bible est vraiment remarquable. Deux dénominations paraissent avoir été simultanément en usage. La plus rare est celle de „pays d'Amuri“, qui semble avoir été assignée tout particulièrement à la partie montagneuse du nord. On la rencontre également dans les inscriptions égyptiennes et, comme une appellation poétique, chez le prophète Amos. Ce nom est visiblement dérivé de l'ancien peuple des Amorrhéens que, du temps d'Amos, c'est-à-dire au VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, on se représentait comme une race de géants. La dénomination la plus usuelle de la Palestine chez les Babyloniens était „pays de Kinahhi“. Elle se rapproche notablement du nom de „pays de Chanaan“ (אַרְיַן כְּנַעַן), employé dans la Bible et chez les Phéniciens. D'autre part, il n'est pas sans intérêt de faire remarquer que le nom biblique de la Babylonie, Sennaar (שֵׁנַעַר), était déjà en usage chez les peuples asiatiques dont les princes étaient en rapport avec Aménophis IV. Le roi d'Alašiya qui écrivait probablement à Aménophis III. dit à celui-ci: Ne fais de

traité d'alliance ni avec le roi de Hatté ni avec le roi de *Šanhar*, c'est-à-dire : de Babylonie.

Je terminerai en attirant votre attention sur deux points géographiques qui m'ont frappé en parcourant quelques-unes des tablettes qui me sont accessibles. Ces documents renferment presque tous les noms des villes principales de la Philistée qui sont mentionnées dans la Bible et sous une forme encore plus rapprochée de l'hébreu que ne le sont les formes que l'on rencontre dans les inscriptions des rois assyriens. Ce fait ainsi que mainte particularité de style, atteste d'une façon péremptoire que les Philistins parlaient le phénicien pur et ne constituaient point une tribu hellénique venue de l'île de Crète, comme l'ont imaginé quelques auteurs modernes. En ce qui concerne les autres noms géographiques, le peu qu'on en sait jusqu'à présent permet déjà de conclure que la plus belle harmonie règne entre les formes transcrites en écriture babylonienne et celles du texte massorétique et dans le cas où la leçon traditionnelle peut prêter au doute, on peut la restituer à l'aide de la transcription cunéiforme. D'autre part, quand la transcription babylonienne devient douteuse par suite de la présence d'un signe polyphone, c'est la transcription hébraïque qui vient à l'aide de l'assyriologue pour établir la vraie prononciation du nom. C'est ainsi que les inscriptions et la Bible se prêtent un secours mutuel pour éclairer l'histoire du XV<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

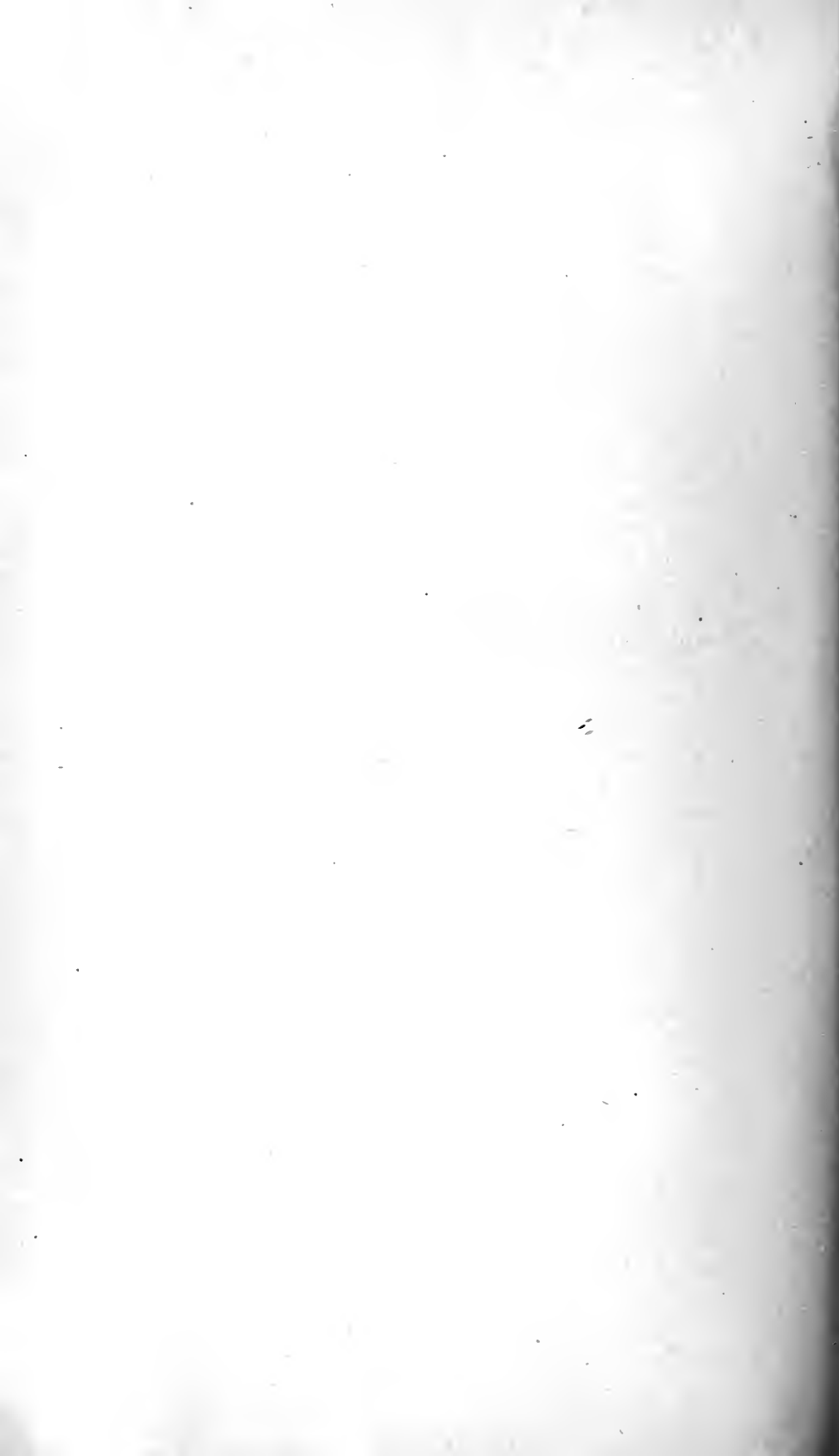
---

153

# Le royaume héréditaire de Cyrus

par

J. HALÉVY.



## Le royaume héréditaire de Cyrus.

---

Trois documents indépendants, rédigés à Babylone à peu d'années de distance l'un de l'autre, font mention du royaume héréditaire de Cyrus sous le nom de *mât Anzân*, „pays d'Anzân“, ou *mât Anšân*, „pays d'Anšân“. Je vais les citer dans l'ordre chronologique de leur rédaction.

Le plus ancien des trois est l'inscription de Sipar, dans laquelle le roi Nabonide raconte l'entretien qu'il eut avec le dieu Marduk à propos de l'ordre qui lui fut transmis de reconstruire le temple de Sîn à Harran. Le passage porte textuellement :

*Ina rés šarrutiya dairti ušapruinni sūtti*

*Ilu Marduk belu rabū à Ilu Sîn nannari same à iršitim.*

*Izzizu kilallán Ilu Marduk ittamáma ittiya*

*Nabuna'íd šar Babilu ina sisi rukubika*

*Iši libnáti bit rišáti epušma Sîn belu rabū*

*Ina kirbišu šutibmá šubatsu*

*Palhiš atamá ana bel iláni Marduk*

*Bit šuatim ša tagbú epišu*

*Amel Umman Manda sahiršumma puggulu emugášu*

*Ilu Mardukma itamá ittiya ameli Umman Manda ša tagbú*

*Šášu matišu šarráni alik idišu ul ibašši*

*Ina šalulti šatti ina kašadu*

*Ušatbunišumma Kuráš šar mât. Anzân aradsu šihi*

*Ina ummanišu iřutu amel Umman Manda rapšati ušaprih*

*Iřtumegu šar amel Umman Manda iřbatma kamutsu ana ma-  
tišu ilqi.*

„Au commencement de ma royauté durable, les dieux m'envoyèrent un songe.

Marduk, le grand seigneur, et Sîn, l'illuminateur du ciel et de la terre,

s'arrêtèrent tous deux et Marduk m'adressa la parole:  
 „Nabonide, roi de Babylone, par tes chevaux de trait  
 fais porter des briques, reconstruis *Bit risāti* et répare dans son  
 intérieur

le siège de Sîn, le grand seigneur“.

Plein de crainte je répondis au chef des dieux, Marduk:

„Ce temple dont tu m'ordonnes la construction,  
 est entouré de la horde Manda, dont la puissance est extrême“.

Marduk me répliqua: „La horde Manda dont tu parles,  
 elle, ainsi que son pays et les rois qui s'y sont alliés, vont  
 cesser d'exister“.

A l'entrée de la troisième année,

elle fut chassée par Kurâš, roi du pays d'Anzân, son petit  
 serviteur.

Celui-ci vainquit avec sa petite armée la nombreuse horde Manda,  
 prit Ištumegu, roi de la horde Manda, et l'emmena prison-  
 nier dans son pays“.

Ici, Cyrus (*Kurâš*), vainqueur d'Astyage (*Ištumegu*), roi des  
 Mèdes (*Umman-Manda*), est intitulé „roi d'Anzân“.

Le second document est l'inscription que Cyrus lui-même a  
 fait graver quelque temps après son entrée triomphale à Baby-  
 lone et la proclamation du nouvel ordre de choses y compris  
 l'amnistie générale qui devait mettre fin à toutes les oppres-  
 sions du gouvernement précédent. La première partie du texte  
 est en partie mutilée. „Le dieu Marduk“, y lit-on, „ayant voulu  
 rétablir les rites violés par Nabonide, a passé en revue (*ihiit  
 ibréma*) tous les pays, s'est adressé (*ištéma*) à un roi juste, fa-  
 vori de son cœur, dont il soutient la puissance et il a appelé  
 au gouvernement de l'univers le nommé Cyrus, roi d'Anšân“  
 (lignes 11 et 12). Aux lignes 20—22, il nous initie à sa généa-  
 logie et au titre officiel de ses ancêtres:

„Je suis Cyrus, roi des légions, grand roi, roi puissant, roi  
 de Babylone, roi de Sumer et d'Accad, roi des quatre régions,  
 fils de Kambuziya, grand roi, roi de la ville d'Anšân, petit-  
 fils de Cyrus, grand roi, roi de la ville d'Anšân, arrière petit-  
 fils de Sišpiš, grand roi, roi de la ville d'Anšân,  
 rejeton d'une longue suite de rois, dont Bel et Nabou aiment  
 le gouvernement“.

Il est à peine besoin de faire remarquer que l'expression

„ville d'Anšân“ équivaut à celle de „pays d'Anzân“, qui figure dans le passage extrait précédemment de l'inscription de Nabonide. Il s'agit d'un pays et non d'une seule ville, et ce pays s'écrit indifféremment „Anzân“ et „Anšân“.

Le troisième document, enfin; est la tablette qui relate les événements du règne de Nabonide ainsi que la prise de Babylone par Cyrus. Suivant toutes les vraisemblances, elle a été rédigée vers la fin de la première année du nouveau règne, à Babylone, lorsque la pacification du pays était tout-à-fait accomplie. Le récit relatif à la 6<sup>e</sup> année de Nabonide est malheureusement très mutilé au commencement; le chroniqueur rapporte ce qui suit:

. . . . . *ummanâti*

*rapsâti iphurma ana eli Kurâš šar Anšân Iš[tumegu?] illikma (?)*  
*Ištumegu ummanšu ippalkištuma ina qatâ šabit ana Kurâš id[dinsu]*  
*Kurâš ana mât Agamtanu alu šarru kaspâ hurâša buššu namkur šu*  
*ša mât Agamtanu išlul (?) uma ana mât Anšân ilqi buše namkur ut. . .*

„Astyage réunit une grande armée et alla attaquer Cyrus, roi d'Anšân, mais l'armée se révolta contre Astyage et le remit prisonnier à Cyrus. Cyrus s'étant emparé d'Egbatane, sa capitale, en enleva de l'or, de l'argent, des effets et des dépouilles et les fit transporter dans le pays d'Anšân, où il les déposa (?)“.

Ce texte orthographie le nom du royaume héréditaire de Cyrus: *Anšân*, mais avec š différent de celui qui figure dans le texte précédent.

L'identité des formes graphiques Anzân, Anšân, Anšân, n'étant pas susceptible du moindre doute, on se demande quel pays on doit entendre sous ces noms.

Deux pays seulement peuvent entrer en ligne de compte: la Perse et la Susiane.

L'identification du mot Anšân (Anzân) avec la Perse a pour elle et une très grande vraisemblance et la tradition continue des historiens classiques et bibliques. En effet, rien n'est plus naturel que de supposer que le fondateur de l'empire perse des Achéménides ait résidé en Perse même, qui est le berceau de la dynastie. D'autre part, il est notoire que chez les écrivains hébreux comme chez Hérodote et les autres historiens grecs, Cyrus porte invariablement le titre de „roi de Perse“ ou „le Perse“.

Il y a plus: le titre „roi de Perse“ figure même dans la Chro-

nique de Nabonide mentionnée ci-dessus. Dans le courant de la 9<sup>e</sup> année de ce prince, le chroniqueur signale une nouvelle agression de Cyrus :

*Ina arhi Nisanni Kurás šar mât Parsu ummansu itkema  
šaplán al Arba'il nár Diglat irabma ina arhi Aari ana mât Iš. . . .  
šarrušu kaspu šášu ilqi šališ ša ramnišu ina lib ušeli. . . .  
arki šališsu à šarri ina lib ibsi.*

„Au mois de Nisan, Cyrus, roi de Perse, réunit ses troupes, passa (?) le Tigre au-dessous d'Arba'il et (arriva?) au mois d'Iyar au pays d'Iš . . . s'empara du roi et de son argent, y mit un gouverneur de son choix. Plus tard, ce gouverneur y devint roi“.

Comme on voit, l'application à Cyrus du titre de „roi de Perse“ date du vivant même de ce conquérant; n'est ce pas une raison de plus pour identifier le mot Anšân ou Anzân avec la Perse et de ne voir dans le protocole de ce monarque qu'un titre unique?

Ces considérations sont certainement des plus sérieuses et je comprends parfaitement qu'elles aient entraîné la conviction d'un grand nombre de savants; je pense toutefois que l'interprétation de *mât Anšân* ou *Anzân* par „la Susiane“ est de beaucoup la plus solidement assise, voire la seule possible au point de vue critique. C'est celle à laquelle je me suis attaché dès le début et que je maintiens encore aujourd'hui malgré les objections qu'elle a rencontrées de divers côtés.

Quand il s'agit d'une appellation géographique de quelque antiquité, la méthode vraiment scientifique consiste à consulter les textes les plus anciens qui en font mention. Devant ces témoignages authentiques et désintéressés, toutes nos préférences personnelles, enracinées à la suite d'une tradition postérieure, quelque respectable qu'elle soit, ne peuvent en aucune façon figurer raisonnablement comme un élément décisif. Or, pour revenir au point douteux que nous cherchons à éclaircir, le pays héréditaire de Cyrus, sous la double forme „pays d'Anzân“ et „pays d'Anšân“, est mentionné dans des textes d'une très haute antiquité, et dans aucun d'eux il n'est possible de penser à la Perse.

Sous la première orthographe, ce terme géographique forme le premier élément du protocole officiel et immuable des anciens rois de la Susiane. Ces rois s'intitulent dans leurs propres



inscriptions :

*an-in Šušinak giq sunqiq Anzân Šušunqa.*

„Serviteur de Šušinak, roi puissant d'Anzân et de Sušunqa“.

Les deux termes „Anzân et Šušunqa“, si analogues au nom de la Babylonie, „pays de Šumer et d'Accad“, désignent visiblement les divisions naturelles de la Susiane, qui se compose en partie de plaines et de basses terres, en partie de montagnes et de hauts plateaux. Ce qui n'est pas douteux, c'est que la contrée qui porte le nom d'Anzân, a toujours formé partie intégrante de la monarchie susienne, notamment la partie la plus précieuse, puisqu'elle a le pas sur Sušunqa. Cette considération seule défend absolument d'identifier l'Anzân avec la Perse, pays qui n'a jamais fait partie de la Susiane et qui n'est sorti de son obscurité que depuis les exploits de Cyrus.

Ce témoignage, tout en décidant que l'Anzân est un domaine susien, laisse subsister le doute relatif à sa position exacte; ce desideratum est heureusement comblé par l'inscription archaïque du roi Mounambou de Lagaš dans la basse Chaldée, appelé communément *Gudea*, roi de *Širpourla*. Ce roi du III<sup>e</sup> millénaire avant notre ère nous donne le renseignement historique que voici :

*iš-ku er Anšân nim-ki mu-sig*

*nam-ra-ag-bi an-nin-Gir-su ra e-ninnu-a mu-na-ni-šum (?)*.

En rédaction phonétique :

*Kakki al Anšân Elami ušabbir*

*Šallatsa ana il Girsu bit hanšá addišu.*

„J'ai brisé par les armes la ville d'Anšân du pays d'Élam et j'ai consacré ses dépouilles à Bel-Girsou dans le temple Bit-Ninnou“.

Les signes *nim-ki*, „pays haut“, étant l'expression employée ordinairement pour désigner la Susiane, dont le nom sémitique, Élam, a le même sens, il en résulte, sans contestation possible :

Premièrement, que l'Anšân fait partie de la Susiane proprement dite;

Secondement, que l'Anšân est situé aux confins de la Babylonie, voisins du bas Tigre et non dans la partie orientale du pays, au delà de Suse, où les armées babyloniennes n'ont jamais pénétré. A plus forte raison, il ne peut pas être question d'un pays au delà du Zagros et encore plus à l'est comme c'est le cas de la Perse.

Résultat définitif: le titre de Cyrus: „roi du pays d'Anšân“ ou „d'Anzân“ ne signifie et ne peut signifier que „roi de Susiane“, appellation qui désigne au propre la partie ouest de ce royaume et ne s'applique que par extension au royaume tout entier. Une transformation analogue a notoirement généralisé le sens du terme Accad pour désigner la totalité de la Babylonie.

Reste à savoir pourquoi le chroniqueur babylonien a employé comme épithète de Cyrus tantôt l'expression „roi d'Anšân“, tantôt celle de „roi de Perse“. La raison n'est pas difficile à deviner: par ce dernier titre, le scribe a simplement voulu indiquer que la Perse formait alors une partie des possessions de Cyrus. Après avoir vaincu Astyage, le premier pays qu'il a dû chercher à s'annexer était sans contredit la Perse, son pays d'origine et le berceau de sa dynastie. Il y a même quelque vraisemblance à supposer que l'occupation de la Perse a été la cause première de son conflit avec Astyage, son suzerain mède. Le titre de „roi de Perse“ constate donc un fait, absolument comme le titre de „roi de Babylone“, que l'on trouve plus tard dans les contrats babyloniens, titre qui n'indique même pas que Babylone ait été la résidence du conquérant. De ce que le chroniqueur appelle Cyrus „roi de Perse“, on ne peut donc pas conclure qu'il y avait sa résidence personnelle; encore moins que la Perse ait été son pays héréditaire et celui de ses trois prédécesseurs qui portent tous le titre de „roi d'Anšân“, c'est-à-dire de la Susiane, avec sa capitale séculaire, Suse.

Ce que je viens de dire au sujet de l'expression „roi de Perse“ de la chronique babylonienne, conserve toute sa valeur relativement à l'emploi de cette même expression chez les auteurs hébreux postérieurs à la prise de Babylone par Cyrus. Il y a l'indication du fait de possession, tout au plus celle de l'origine perse du conquérant, sans impliquer le moins du monde la notion que la Perse ait été son pays natal et l'apanage de ses ancêtres. Pour connaître exactement l'idée dominante chez les Hébreux sur le royaume principal de Cyrus, il faudrait pouvoir consulter un texte antérieur à la prise de la capitale babylonienne; heureusement, ce texte existe en réalité dans le chapitre XXI du livre d'Isaïe. L'auteur anonyme de cette prophétie a écrit pendant que l'armée de Cyrus, venue du sud de la Chaldée, s'avancait vers la capitale au milieu de

la débandade et des défections des troupes de Nabonide qui lui livraient passage. Le prophète croyait que Babylone ferait une vigoureuse résistance à l'envahissement qui entraînerait sa ruine complète, événement qu'il considéra comme une juste rémunération pour le mal que la ville impie avait fait au peuple de Iahwé. Il ne se doutait pas que le sort allait en décider autrement et que les Babyloniens recevraient Cyrus en ami et éviteraient ainsi la destruction de leur ville. Plein de ses prévisions de vengeance dont il désire l'accomplissement, il s'écrie :

„On vient me rapporter une grave nouvelle: la félonie et le pillage s'étaient partout; monte à l'assaut, Élam, mets le siège, Madaï, je vais mettre fin à toutes ses oppressions! . . . Babel est tombée, tombée, et toutes les statues de ses dieux gisent brisées par terre“ (v. 2 et 9).

Cet auteur contemporain ne distingue dans l'armée de Cyrus que deux éléments ethniques: Élam (la Susiane), et Madaï (la Médie), et la Susiane, comme pays héréditaire, a justement le pas sur la Médie, pays conquis depuis peu seulement. Il ne mentionne pas la Perse, soit parce qu'il ne l'a pas connue, soit parce qu'il l'a considérée comme une simple province de l'un de ces deux pays. Il est avéré qu'aucun auteur hébreu avant l'époque de Cyrus ne connaît l'existence de la Perse. Dans Ezéchiel, XXVII, 10, et XXXVIII, 5, la leçon massorétique פָּרַס *Paras*, „Perse“, est une altération de פְּתָרִים *Patros*, „la Thébaïde“, et la preuve c'est que dans ces deux passages il est question des peuples africains: „Lud et Phut“ ou „Cus (Éthiopie) et Phut“.

En ce qui concerne les historiens grecs qui ont tous vécu à une époque où la Susiane était depuis longtemps incorporée dans l'empire perse, Cyrus n'a naturellement pour eux d'autre titre que celui de „roi de Perse“, et tout ce qu'ils racontent de l'origine de ce prince et des Achéménides en général provient de sources postérieures à Darius. Ils ignorent même jusqu'à l'existence d'un royaume susien indépendant. Ce n'est pas chez eux que l'on doit s'attendre à avoir des renseignements exacts sur le royaume héréditaire des premiers Achéménides, et leur témoignage ne saurait avoir la moindre valeur en présence des documents authentiques et contemporains dont nous disposons aujourd'hui et à l'aide desquels les affirmations de Darius lui-même doivent être contrôlées et réduites à de justes propor-

tions. Néanmoins, malgré l'autorité presque nulle des auteurs grecs au sujet de l'histoire de la Susiane, il est un fait remarquable qui a l'air d'être l'écho d'une notion plus exacte de l'origine de Cyrus. D'après l'historien assez suspect, Nicolas de Damas, Cyrus aurait été le fils d'un brigand marde. Comme la population susienne formait, au point de vue de la langue qu'elle parlait, une branche de la grande nation mardienne qui peuplait la presque totalité du Zagros jusqu'à la Médie du nord, l'expression quelque peu brutale „fils d'un brigand marde“ signifie simplement originaire de Susiane. Le ton méprisant de cette qualification convient très bien dans la bouche d'un Perse pur sang né en Perse même qui, ainsi que ses compatriotes en général, professait un grand mépris pour toutes les peuplades non aryennes ou de sang mêlé. L'exclamation de Darius: „Je suis Perse, fils de Perse, Aryen, fils d'Aryen“, atteste souverainement ce préjugé de race; il se peut même qu'il y ait une légère allusion blessante à l'origine moitié susienne de la branche de Cyrus. En tout cas, le conte accueilli par Nicolas de Damas sur la vile extraction de Cyrus, peut venir d'une réminiscence réelle relative au pays natal de ce prince.

Pour dissiper les derniers scrupules des partisans de la prétendue tradition classique, je vais répondre à un argument qu'on a souvent fait valoir dans la discussion. On a pensé que si la Susiane était la patrie de Cyrus, ce prince aurait simplement pris le titre de „roi d'Élam“, que le premier Babylonien venu pouvait comprendre, tandis que le nom d'Anšân ne pouvait être compris que des personnes lettrées. Cette objection n'est pas bien grave, car on peut facilement rétorquer l'argument et demander pourquoi Cyrus n'a pas employé le titre limpide de „roi de Perse“ au lieu de celui de „roi d'Anšân“, si ce dernier pays est réellement la Perse. Mais nous avons un argument plus positif, c'est que le titre „roi d'Élam“ qu'exigent nos adversaires, se trouve en effet dans un passage méconnu des Annales de Nabonide. Les lignes 21 et 22 portent:

*Ina arah Siwanni um estin-esrd [sar] sa mat Elamiya ina mat Akkadi [erum]ma sar sa mati in Uruk [erub?].*

„Dans le mois de Siwan, le vingt et unième jour, le [roi] du pays d'Élam (= Cyrus) entra dans la Babylonie, et le roi du pays (= Nabonide) (s'enferma?) dans Érek“.

Plus loin, il est de nouveau question d'Élam à propos d'une quantité de dattes qui y a été importée de Babylonie par l'ordre de Cyrus:

*Ina suluppi išbu Elami.*

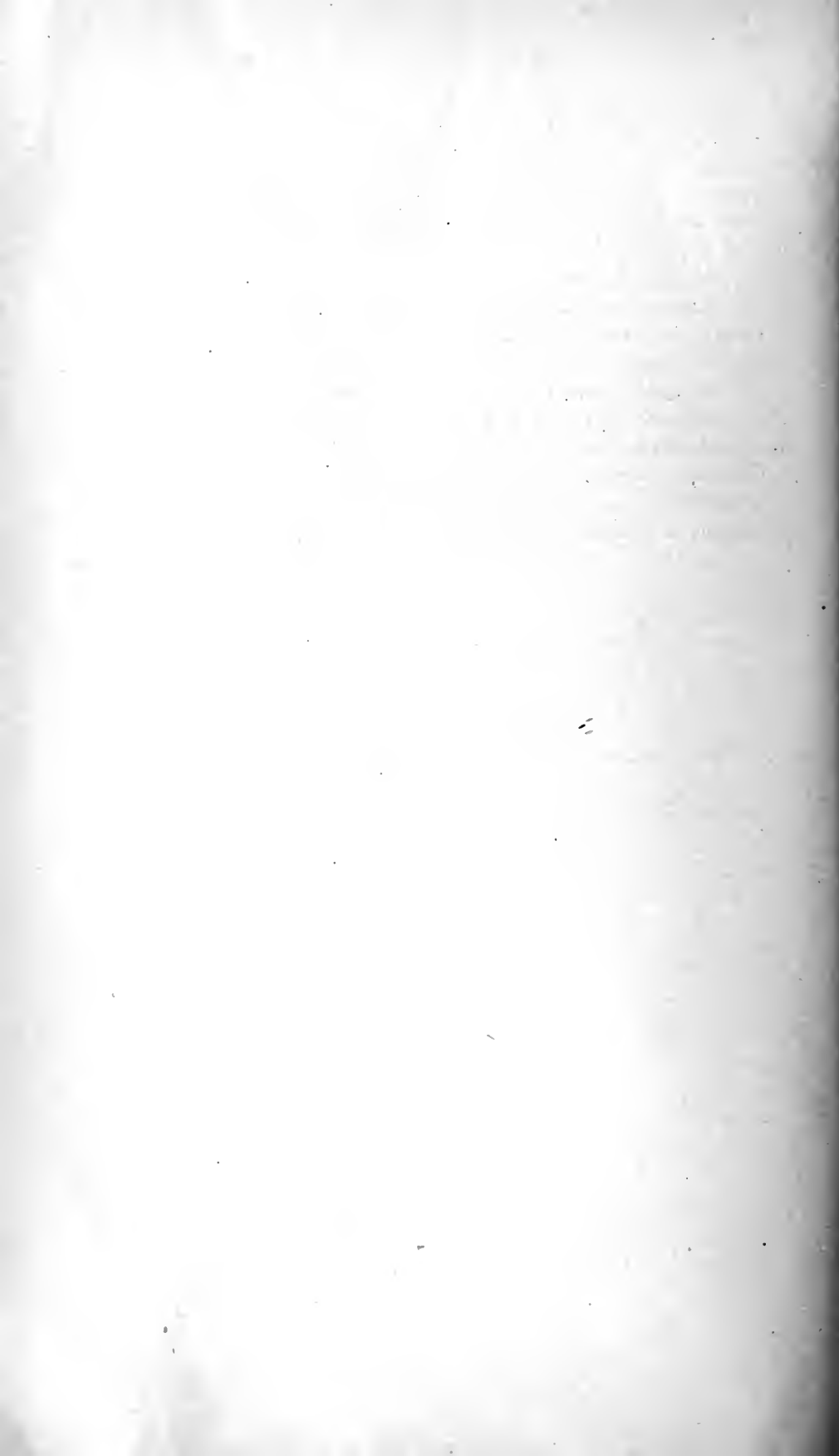
„Il rassasia de dattes le pays d'Élam“.

Cette fois, le nom d'Élam est écrit avec son idéogramme ordinaire *nim-ma-ki*, „pays haut“.

En un mot: l'identité des expressions géographiques *Anzân*, *Anšân* (*anduan*), *nim-ma-ki* avec *mât Elam* ou *Elamiya* n'est pas susceptible du moindre doute.

Conclusion finale: le royaume héréditaire de Cyrus et de ses trois prédécesseurs: Cambyse I<sup>er</sup>, Cyrus I<sup>er</sup> et Téispès, est bien la Susiane et nullement la Perse.

---



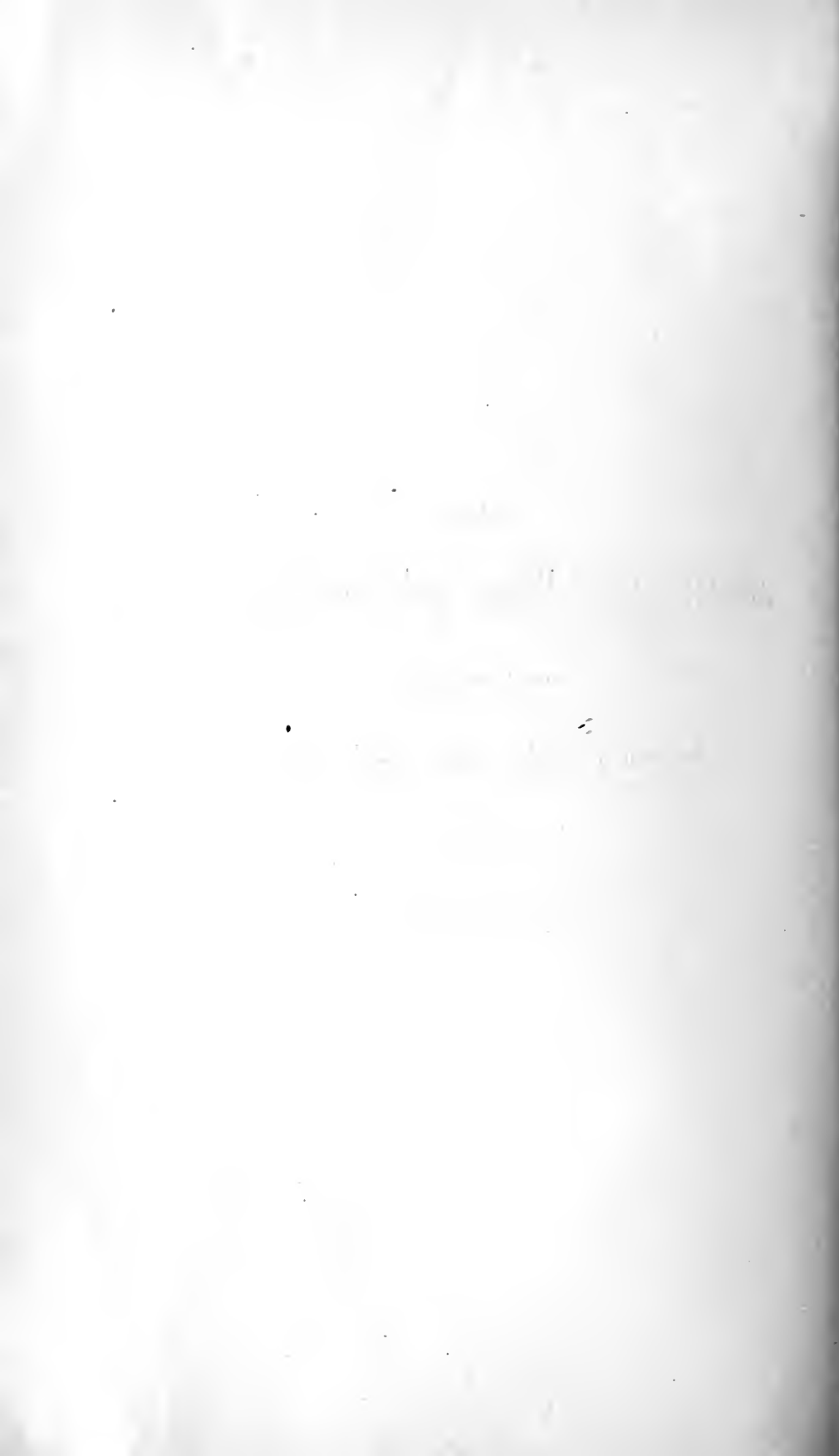
Das  
altbabylonische Maass- und Gewichtssystem

als Grundlage

der antiken Gewichts-, Münz- und Maassysteme.

Von

C. F. LEHMANN.





## Das altbabylonische Maass- und Gewichtssystem als Grundlage der antiken Gewichts-, Münz- und Maassysteme <sup>1)</sup>.

---

Seitdem BöCKH in der vergleichenden Betrachtung der Maasse und Gewichte ein bedeutsames Mittel erkannt hat, um die Verkehrs- und Culturbeziehungen, welche die Völker unter einander verbinden, zu erforschen und seitdem derselbe Gelehrte in seinen metrologischen Untersuchungen mit allen ihm damals zu Gebote stehenden Mitteln den Zusammenhang der griechischen und römischen mit den altorientalischen Systemen, namentlich mit dem babylonischen System der Maasse und Gewichte, dargethan hat, gilt als Fundamentalsatz der vergleichenden Metrologie, dass die Heimath des Maass- und Gewichtssystems, welches den antiken Systemen zu Grunde liegt, — und dessen Glieder mehrfach noch bis in unsere Tage in Geltung sind (siehe unten) —, in Babylonien zu suchen ist. Gleichzeitig wurde anerkannt, dass eine uralte Verbindung zwischen Babylonien und Ägypten auch in den Maass- und Gewichtssystemen beider Länder zum Ausdruck komme, ohne dass man bis vor Kurzem recht darüber klar geworden wäre, wie man sich das Verhältniss des ägyptischen zum babylonischen System und den aus dem letzteren abgeleiteten antiken Systemen zu denken habe. Die Ansicht, dass den antiken

---

1) Die Abhandlung ist im Juni und Juli 1892 nach dem neuesten Stande der Forschung und unter Berücksichtigung der seither erschienenen Literatur umgearbeitet worden. Diejenigen Abschnitte, in denen diese Bearbeitung nicht bloss die Literatur oder die Form und die Darstellung betrifft, sondern die auch inhaltlich eine inzwischen erfolgte wesentliche Weiterentwicklung oder Umbildung meiner Ansichten darstellen, sind durch Einschluss in [ ] gekennzeichnet.

Maass- und Gewichtssystemen vornehmlich das babylonische System zu Grunde liege, ist von THEODOR MOMMSEN in seiner „Geschichte des römischen Münzwesens“ und von J. BRANDIS in seinem Buche: „Das Münz-, Maass- und Gewichtswesen in Vorderasien bis auf Alexander den Grossen“ vertreten und vielfach mit neuen Beweisen belegt worden. Dennoch wies die Kette der Beweisgründe empfindliche Lücken auf. Um den erwähnten Zusammenhang darzuthun, hatte man sich vornehmlich an die Gewichte gehalten, für die — zunächst abgesehen von tiefer liegenden Gründen — literarisch und monumental die zahlreichsten Zeugnisse vorliegen und die als selbständige und greifbare Körper den besten Anhaltspunkt für derartige Untersuchungen gewähren.

Wenn nun die antiken Gewichte aus dem babylonischen Gewichte hergeleitet waren, so musste man nachzuweisen suchen, dass die Beträge des babylonischen Gewichtes in den als abgeleitet geltenden Systemen wiederzufinden sind. Als einzige Norm des babylonischen Gewichtes betrachtete man das s. g. königlich babylonisch-persische Gewicht, wie es in einer Anzahl babylonisch-assyrischer Steingewichte und in dem Bestand des grossköniglich persischen Prägungsfusses dargestellt zu sein schien. Die normalen Beträge dieser Form des königlich babylonischen Gewichtes zeigt folgende Tabelle (Näheres siehe unten, S. 205 f., sub *b*, *β*).

Als Theilbetrag der Gewichtsmine	Bezeichnung des Gewichtes	Schwer Gramm	Leicht Gramm
$\frac{60}{60}$	Gewichtsmine . . . . .	1010	505
$\frac{60}{72}$	Goldmine . . . . .	841,5	420,7
$\frac{60}{72}$	Babylonische Silbermine . . . . .	1122	561
$\frac{120}{132}$	Phönikische Silbermine . . . . .	746	373

Der Versuch, die antiken Gewichte aus diesen Beträgen des babylonischen königlichen Gewichtes herzuleiten, glückte jedoch in einfacher Weise nur in ganz wenigen Fällen.

Dies glaubte ich als einen der Gründe ansehen zu dürfen, welche NISSEN<sup>1)</sup> zu der Ansicht geführt hatten, dass die Ab-

1) H. NISSEN, Griechische und römische Metrologie in: „Handbuch der klassischen Alterthumswissenschaft“, herausgegeben von IWAN MÜLLER, Bd. I, § 3. Erste Auflage, S. 684 [20 des Separatdrucks]. Zweite Auflage (1892), S. 858 [24 des Separatdrucks].

hängigkeit des babylonischen Gewichtssystems von der ägyptischen Normirung auf der Hand liege. Das ägyptische Pfund (*Ten*) zu 10 Loth wiegt 90,96 Gramm. Das schwere babylonische königliche Talent von  $60 \times 1010$  Gr. ist  $666\frac{2}{3}$  *Ten*; wegen dieser Übereinstimmung sah NISSEN das babylonische System als abhängig von dem ägyptischen System an, im Einklang mit seiner Grundanschauung von der Unhaltbarkeit der Ansicht, nach welcher der Ursprung der Maasse am Euphrat zu suchen sei. Am Euphrat habe das Maassystem nur — so drückt sich NISSEN etwas ängstlich aus — diejenige Fassung erhalten, welche dem Alterthume eigenthümlich erscheine <sup>1)</sup>. Die besprochene Form des

---

1) In der zweiten Auflage seiner „Griechische und römische Metrologie“, § 4, S. 22, hält NISSEN an dieser Ansicht fest. Er begründet sie namentlich durch den Hinweis auf HERODOT, II, 109: *δοκέει δέ μοι ἐνθεῦτεν γεωμετρὴν εὐρεθεῖσα ἐς τὴν Ἑλλάδα ἐπανελθεῖν. πόλον μὲν γὰρ καὶ γνώμονα καὶ τὰ δώδεκα μέρηα τῆς ἡμέρης παρὰ Βαβυλωνίων ἔμαθον οἱ Ἕλληες.* Die Stelle ist keine genügende Grundlage für die Annahme, dass wie die Babylonier in der Kunst der Zeitmessung, so die Aegypter in der Raummessung als Lehrmeister zu betrachten seien. Positiv giebt HERODOT nur an, dass die Zeitmessung und die Instrumente, welche dazu dienen, von den Babyloniern zu den Hellenen gedrungen seien. Und diese Angabe bestätigt sich bei näherer Prüfung durchaus. Die Angabe dagegen, dass die Aegypter die Raummessung erfunden und zu den Griechen gebracht hätten, beruht auf einem flüchtigen Eindruck, einem gelegentlichen Einfall des HERODOT, den er angesichts des Berichtes über die angeblich durch Sesostris vorgenommene Vermessung und Eintheilung Aegyptens empfing resp. niederschrieb und als rein subjective Ansicht selbst kennzeichnet durch das *δοκέει μοι*, durch welches er gleichsam selbst zur Vorsicht und Prüfung auffordert. Diese Prüfung fällt aber durchaus negativ aus. Für HERODOT war die Zeit des Sesostris ein unvordenkliches Alterthum; die Nachrichten über Babylonien reichten für ihn längst nicht in ein so hohes Alterthum zurück. Für uns liegt die Zeit Ramses' II. im Licht der Geschichte. Wir wissen, dass sowohl in Babylonien wie in Aegypten viele Jahrhunderte der Entwicklung vorausgegangen waren. Wir müssen uns von dem *δοκέει μοι* des HERODOT — um so mehr als seine metrologischen Angaben, wie ich an andrer Stelle ausführlich zeigen werde, überhaupt nur zum geringeren Theile auf eigenem Wissen und Erkennen beruhen — vollständig losmachen, uns ihm gegenüber nicht der eigenen Prüfung begeben. Und die also angestellte selbständige Untersuchung ergiebt das von vornherein zu erwartende Resultat, dass, wie die Zeitmaasse, so auch die Maasse des Raumes ihren Werthen nach durchweg die Abhängigkeit von Babylonien aufweisen. — Im Übrigen kann ich nur mit ganz besonderer Betonung, wiederholen, was ich, in den „Verh. d. Berliner anthrop. Gesellsch.“, 1889, S. 630, ausgesprochen habe: „Unserer Untersuchung unterliegt nur die wirklich erkennbare Gestalt der Systeme. Wir wollen uns weder auf die Frage einlassen, ob das Messen zuerst in Babylonien oder in Aegypten erfunden ist, noch hat es für unsere [jetzige] Aufgabe Zweck, über die Gestalt der minder vollkommener Systeme Betrachtungen anzustellen, die, wie ich immer betont habe, den so hoch entwickelten Systemen Aegyptens und Babylonien und den von dort aus metrologisch beeinflussten Ländern (BMGW, S. 319. 322) überall vorausgegangen sein

königlich babylonischen Gewichtes, an welche NISSEN anknüpft, stellt jedoch durchaus nicht die ursprüngliche Gestalt des babylonischen Gewichtes dar, sondern ist ein zwiefach secundäres Gewicht (s. u.) und kann daher in keiner Weise zur Entscheidung der Frage nach dem Verhältniss des ägyptischen zum babylonischen System herangezogen werden.

Schon BRANDIS <sup>1)</sup> hatte die Vermuthung aufgestellt, dass ein niedriger stehender Betrag des Gewichtes (Gewichtsmine von [schwer] ca. 980 Gr., [leicht] ca. 490 Gr.) in Babylonien der frühere und ursprüngliche gewesen sei.

Dieses von BRANDIS vermuthete Gewicht habe ich an drei wohl erhaltenen uralten babylonischen Steingewichten mit keilschriftlichen Legenden nachgewiesen (vgl. ferner S. 180, Anm. 1). Die Auffindung dieser ursprünglichen Norm des babylonischen Gewichtes lässt keinen Zweifel daran mehr aufkommen, dass die ägyptische wie die übrigen antiken Gewichtsnormen aus dem babylonischen Gewicht abgeleitet ist. Dies wird beweisen unser

### Erster Abschnitt.

#### Die Auffindung der gemeinen Norm des babylonischen Gewichtes. Das ägyptische Gewicht aus dem babylonischen abgeleitet.

Die drei genannten Gewichtsstücke sind:

1) Langgestreckter ovaler Stein (vgl. u., S. 174, Z. 27—29 u. Anm. 5) aus dunkelgrünem, sehr hartem Material, sehr sorgfältig und regelmässig geglättet, der folgende Legende in altbabylonischer Keilschrift <sup>2)</sup> und in sumerischer <sup>3)</sup> Sprache trägt:

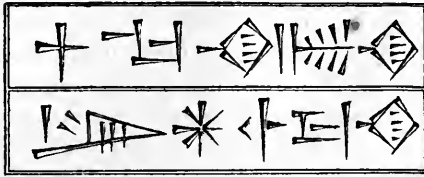
---

können und müssen —, sofern nicht etwa positive Spuren dieser alten Systeme vorhanden sind, die zu solcher Untersuchung auffordern und Anhaltspunkte liefern. Dass in der Eintheilung besonders des ägyptischen Längenmaasses Spuren einer uralten primitiven Anschauungsweise vorliegen (vgl. NISSEN, § 3, S. 854 [20]), habe ich selbst betont in den Verh. d. Berl. anthrop. Gesellsch., 1889, S. 64.

1) A. a. O., S. 99, S. 158 ff.

2) Von mir am 16. Apr. 1887 copirt; nach meiner Copie hat Herr KOLDEWEY liebenswürdiger Weise die der Abbildung zu Grunde liegende Vorlage gefertigt.

3) Sie kann natürlich an und für sich auch als ideographisch geschriebenes semitisches Babylonisch gelten. S. meine Abhandlung über „Die Existenz der sumerischen Sprache“, die als viertes Capitel dem ersten Theile meines Buches „Šamašsumukin, König von Babylonien. Inschriftliches Material über den Beginn seiner Regierung, grossentheils zum ersten Mal herausgegeben, übersetzt und erläutert“ (Leipzig, 1892) einverleibt ist, besonders S. 107; vgl. S. 66, Abs. 3.



Transscribirt:

1)  $\frac{1}{2}$  *ma-na gi-na*

2) *gal (mulu) dingir igi ma-na.*

Deutsch:

Zeile 1: „ $\frac{1}{2}$  Mine richtig“.

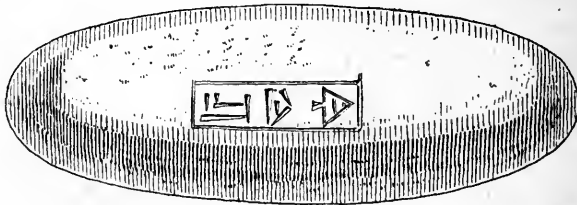
Sumerisch *gi-na*: babyl.-assyrl. *kīnu*, „richtig“.

Zeile 2 wörtlich: „Mensch + Gott + Auge + Mine“.

*Gal* (resp. im späteren Sumerisch *mulu*, „Mensch“) ist bekanntlich zugleich das ideographische Determinativ für „Diener“ und „Beamte“, namentlich auch für „priesterliche Beamte“. „Der Gott, der das Auge auf die Mine gerichtet hält“, — so ist wohl das Ideogramm zu deuten —, der also die Richtigkeit der Maasse überwacht und hütet, kommt hier unseres Wissens zum ersten Male vor. Und durch die Beischrift des Titels seines priesterlichen Dieners, gleichsam als obersten Aichungsbeamten, soll offenbar eine weitere Gewähr für die richtige Justirung des Gewichtes gegeben werden. Dass Maasse und Gewichte, als wichtige Factoren eines geordneten Verkehres, im Alterthum unter göttlichem Schutze stehend gedacht werden, ist nicht nur an und für sich natürlich, sondern auch aus dem classischen Alterthum bezeugt: die athenischen Normalmaasse und Gewichte z. B. waren bekanntlich auf der Akropolis, römische Normalmaasse und Gewichte auf dem Capitol und im Tempel der Juno moneta niedergelegt und der Aufsicht und Überwachung besonderer priesterlicher Beamten anvertraut <sup>1)</sup>. — Das von mir festgestellte Gewicht des Steines, der ca. 0,1 Meter lang ist, beträgt 244,8 Gramm; dies giebt für die ganze Mine 489,6 Gramm, ein Gewicht, welches hinter der bisher als alleinige Norm betrachteten leichten königlichen Mine von 505 Gramm um mehr als volle 15 Gramm zurückbleibt.

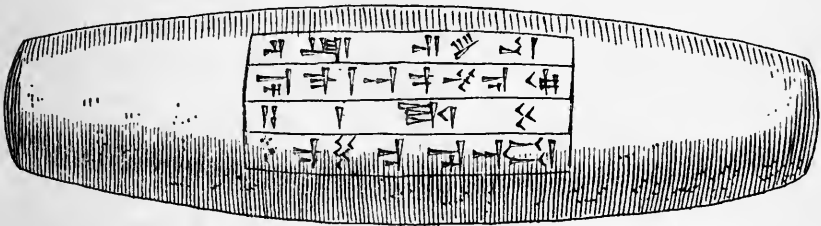
1) HULTSCH, Griechische und römische Metrologie. Zweite Bearbeitung, § 14, S. 88; § 17, 2, S. 114; § 19, 10, 11, S. 138; § 35, S. 268.

II) In der Vorderasiatischen Sammlung des Berliner Museums (V. A., N<sup>o</sup>. 197) befindet sich — worauf mich Herr Prof. ERMAN auf meine Mittheilung von der so eben vorgetragenen ersten Beobachtung hin aufmerksam machte — ein Stein, der in Form, Material, Art der Arbeit und im Schriftcharacter dem unter N<sup>o</sup>. I beschriebenen vollständig entspricht; nur erscheint er erheblich schmalere und schlanker. Die Wägung ergab 81,87 Gramm, also ein Drittel des vorigen, als Halbmüne bezeichneten, Gewichtes. Das Berliner Gewicht stellt demnach das Sechstel einer leichten (resp. das Zwölftel der entsprechenden schweren) Münze dar und ergibt für die leichte Münze 491,22 Gramm. Dies Gewicht, welches hierunter abgebildet erscheint, ist ebenfalls wohl erhalten. Nur an einer Stelle zeigt die Oberfläche Unregelmässigkeiten, welche von Verwitterung herrühren könnten, aber auch dann nur einen sehr geringen Gewichtsverlust verschuldet haben würden. — Möglich wäre aber auch, was Herr Dr. DRESSEL bei einer Besichtigung des Steines vermuthungsweise mir gegenüber aussprach, dass wir es hier mit einer absichtlichen Gewichtsverringerung behufs nachträglicher Justirung des ursprünglich ein wenig zu schwer hergestellten Gewichtes zu thun haben <sup>1)</sup>. — Die Inschrift vermag ich, obwohl die einzelnen Zeichen, ihrer Aussprache und ihren Bedeutungsmöglichkeiten nach, völlig klar und bekannt sind, nicht mit Sicherheit zu erklären. Vielleicht giebt sie lediglich den Namen eines Königs oder Priesterfürsten: *Ur-nin-am* an. Als Fundort dieses Gewichtes wird Debbô in Südbabylonien angegeben. Hier eine genaue Abbildung des Stückes in natürlicher Grösse, nach Herrn KOLDEWEY's, für mich nach dem Original gefertigter Zeichnung:



1) Diese Vermuthung erhält Stütze dadurch, dass das Berliner Stück genau den Durchschnittswerth, der sich für die Münze aus den drei hier in Frage kommenden Gewichtsstücken ergibt, und den Normalwerth des Sechstels einer Münze von  $1\frac{1}{2}$  römischen Pfunden darstellt (vgl. unten).

III) Zu diesen beiden Gewichten fügt sich genau ein von Herrn WILLIAM HAYES WARD von der amerikanischen *Wolfe-Expedition* mitgebrachtes Gewicht <sup>1)</sup>. Dasselbe hat die in Babylonien bei den sog. Cylindern mit Bau- und Weihinschriften übliche Fässchenform, ist also, im Vergleich mit den beiden vorstehend beschriebenen, stärker gebaucht und hat statt der abgerundeten Enden glatte Seitenflächen. Es ist aus demselben Material gearbeitet, aus dem schwarzgrünen, harten Gestein (WARD: *greenstone*), und wiegt nach WARD's Angabe 164,3 Gramm, erweist sich also fast genau doppelt so schwer als das Stück der Berliner Sammlung und ist demnach als das Drittel einer leichten Mine anzusprechen. Dies bestätigt auch die darauf eingegrabene Keilinschrift, wie sie die folgende, WARD's Publication von Herrn KOLDEWEY's Hand nachgebildete Darstellung zeigt <sup>2)</sup>:



Die Inschrift lautet umschrieben:

- 1)  $\frac{1}{3}$  T U gi-na
- 2) e-kal m. Nabú-šum-ešir (?)
- 3) abli m. Da-lat (?)
- 4) ... (?) pa-te-is-si ili Marduk

d. i. „ $\frac{1}{3}$  [Mine in] Schekel[n] [ausgedrückt]. Palast des Nabú-šum-ešir, Sohnes des Dalat(?), des fürstlichen Priesters des Marduk“. Da T U = *šiklu* <sup>3)</sup>, „Schekel“,  $\frac{1}{30}$  Mine ist, so könnte man versucht sein, zu übersetzen: „ $\frac{1}{3}$  Schekel“, was natürlich mit dem wirklichen hohen Gewicht vollständig unvereinbar wäre. Man

1) American Oriental Society. Proceedings at New-York. October 1885.

2) WARD, der selbst der Keilschrift nicht kundig ist, hat einige Zeichen der Form nach unrichtig wiedergegeben. Ich habe dieselben, gestützt auf PINCHES', von WARD angeführte, Transcription verbessert. Die Nominalbezeichnung ist, wie ich ausdrücklich bemerke, auch bei WARD vollkommen klar und deutlich.

3) Siehe B. MEISSNER, Zeitschrift für Assyriologie, VII, 20, und LEHMANN, Verhandlungen der Berliner anthrop. Gesellschaft, 1890, S. 518, Anm. 1.

braucht aber deshalb nicht mit WARD, welchem TH. G. PINCHES die Lesung  $\frac{1}{3}$  *TU* garantirt hat, dem Verfertiger der Inschrift ein Versehen vorzuwerfen, sondern man kann entweder übersetzen: „ $\frac{2}{3}$  der Einheit (in) Schekel(n) (ausgedrückt)“, oder aber, da *sakálu*, hebr. שָׁקָל, „wägen“ heisst, *TU* hier als Ideogramm von *siklu* in dem ursprünglichen weiteren Sinne von „Gewicht, Gewichtseinheit“ fassen, ähnlich wie auf griechischen Gewichten die Bezeichnung *Stater*, welche gewöhnlich der dem Schekel entsprechenden kleineren Gewichtseinheit zukommt, auch für die höhere Gewichtseinheit verwendet wird (athenische Doppelmine mit der Aufschrift Σ(τ)ΑΤΗΡ<sup>1)</sup>: also „ein Drittelsgewicht“, „ein Drittel Gewicht(s-Einheit)“<sup>2)</sup>. — Der Titel *pates(s)i* bezeichnet einen Fürsten mit theilweise priesterlichen Functionen<sup>3)</sup>.

Wir haben es hier also wieder mit einem Gewichtsstück zu thun, das sich selbst als ein Theilgewicht und als richtig justirt bezeichnet und dem durch die Nennung eines Priesterfürsten in der Aufschrift eine Gewähr für richtige Ausbringung verliehen wird. Das Gewicht ist, wie WARD angiebt und die Abbildung zeigt, vollständig wohl erhalten. Dieses Drittelsgewicht ergiebt also eine leichte Mine von 492,9 Gramm.

Es verdient noch bemerkt zu werden, dass WARD sagt, er habe im Besitze eines Herrn in Babylonien ein Gewicht gesehen von genau derselben Art wie seine Drittelmine, das die Inschrift: „ $\frac{1}{2}$  *ma-na gi-na*“ trug. — Da WARD in derselben Zeitschrift<sup>4)</sup> mehrere Gegenstände beschreibt, die dem Herrn Dr. A. BLAU gehörten, und da die an erster Stelle von mir beschriebene Halbmine (S. 170 f.) zu der Zeit, da ich sie im Handel sah, Eigenthum des Herrn Dr. BLAU war<sup>5)</sup>, so ist anzunehmen, dass jene, von WARD in Babylonien gesehene, Halbmine, welche er „unglücklicherweise nicht erwerben konnte“, mit der sub I besprochenen identisch ist. Die geringe Verschiedenheit der Form (s. S. 173) hätte WARD dann bei seiner Angabe („von genau derselben Art“) ausser Acht gelassen.

1) HULTSCH, Griechische und römische Metrologie, § 19, 11, S. 141.

2) Vgl. C. F. LEHMANN, Šamašsumukîn, König von Babylonien, Th. I, S. 95 u.

3) Etwas abweichend neuerdings JENSEN, Keilinschriftliche Bibliothek, III, 1, S. 6 f.

4) Proceedings Am. Or. Soc., 1885, XIII, 4.

5) Wo dieselbe sich jetzt befindet, ist mir nicht bekannt.



Vergleichen wir nun WARD's Drittelmine mit der Halbmine N<sup>o</sup>. I, welche für die Mine 489,6 Gramm ergibt, und mit N<sup>o</sup>. II, dem Sechstel einer Mine von 491,22 Gramm, so kann kein Zweifel bestehen, dass wir es hier mit drei verhältnissmässig ungewöhnlich genau justirten Gewichten einer bestimmten Serie zu thun haben, die sich deutlich von der bisher angenommenen Norm des königlichen Gewichtes mit einer Differenz von ca. 14 Gramm unterscheidet.

Der Durchschnitt aus den drei Gewichten dieser Serie ergibt für die Mine 491,2 Gramm.

Dazu kommt aber nun, dass zu Paris im Louvre eine Anzahl von Gewichten in der Form von Enten (und einem Eberkopf) <sup>1)</sup> sich befinden, die offenbar derselben Serie angehören, und aus denen OPPERT <sup>2)</sup>, der überhaupt neben BRANDIS dem wahren Sachverhalte am Nächsten gekommen ist, bereits geschlossen hatte, dass bei den babylonischen Gewichten eine Schwankung für das Schekel der Mine zwischen 82 und 85 Gramm stattfinde; ein Unterschied, der für die leichte Mine eine Differenz von ca. 15 Gramm, für das Talent nahezu 900 Gramm ergäbe <sup>3)</sup>, also genau das, was wir thatsächlich aus unseren Steingewichten, die OPPERT nicht kennen konnte, erwiesen haben.

Wir ziehen die drei grössten dieser aus Eisen fabricirten Gewichtsstücke in Betracht <sup>4)</sup>:

- 1) Ente;  $\frac{1}{3}$  Mine: 81,98 Gramm; giebt für die Mine 491,88 Gramm.
- 2) Eberkopf;  $\frac{1}{6}$  Mine: 16,50 Gr.; " " " " 495,00 "
- 3) Ente;  $\frac{1}{6}$  Mine: 8,00 Gramm; " " " " 480,00 "

Dieselben sind, wie man sieht, erheblich ungenauer ausgebracht; nimmt man aber den Durchschnitt aus allen sechs, nun-

---

1) Über die Gewichte in Thiergestalt vergl. neuerdings meinen „Bericht über metrologische Studien im Britischen Museum“ (Verhandl. d. Berl. anthrop. Ges., 1891, S. 515 ff.), in welchem freilich, wie ich namentlich mit Bezug auf S. 528 zugestehe, der Kreis der gewichtsverdächtigen Gegenstände etwas zu weit gezogen sein mag. Vgl. ferner RIDGEWAY, The origin of metallic currency and weight standards, p. 271.

2) J. OPPERT, L'étalon des mesures assyriennes, fixé par les textes cunéiformes. Extrait du Journal Asiatique, Paris, 1875, p. 78 ff.

3) OPPERT, a. a. O., p. 77.

4) Die Gewichtsangaben nach BLACAS, in der Übersetzung von MOMMSEN's „Histoire de la monnaie romaine“, I, 425; OPPERT, a. a. O.; vgl. BRANDIS, Münz-, Maass- und Gewichtswesen in Vorderasien, S. 596 f. (nach A. DE LONGPÉRIER).

mehr genannten, Gewichtsstücken, so erhält man für die leichte Mine ebenfalls 490,1 Gramm, also einen Werth, der dem aus den drei Steingewichten allein gewonnenen Durchschnittsergebniss sehr nahe kommt. Offenbar haben wir es bei den drei Steingewichten, deren Material keinerlei Substanzveränderungen ausgesetzt ist, deren regelmässige Form von vornherein eine genauere Justirung zulässt und die kleinste Veränderung sofort zur Kenntniss des Beschauers bringt, deren richtige Nominalbezeichnung und Justirung ferner in zwei von drei Fällen durch die Beifügung des Priesternamens, als Aichungsstempel, gewährleistet wird, mit wirklichen Normalgewichten zu thun. Die Pariser Stücke dagegen, deren Material der Oxydation etc. unterliegt, deren weniger regelmässige Form ferner die genaue Justirung ebenso erschwerte, wie sie jetzt einen Gewichtsverlust minder leicht erkennbar macht, sind als Gebrauchsgewichte anzusehen. Sie geben eine werthvolle Bestätigung für das Bestehen und die praktische Gültigkeit dieser Form des babylonischen Gewichtes; die Norm aber muss nach den Normalgewichten bestimmt werden. Dass das Normalgewicht durch einen Stein dargestellt werde, hatte OPPERT bereits aus der in der keilinschriftlichen Literatur, seiner Angabe nach, vorkommenden Bezeichnung eines bestimmten Gewichtes (der Sechstelmine) als „Stein“ geschlossen<sup>1)</sup>.

Die Gebrauchsgewichte des Alterthums pflegen zu genauerer Bestimmung der Norm ungeeignet zu sein, da sie selten die Norm wirklich genau innehalten. Man ist daher in erster Linie auf die Münzen in Edelmetall angewiesen, die regelmässig einen bestimmten Theil des an dem prägenden Orte gültigen Gewichtsfusses darstellen.

Da nun zu allen Zeiten, wer Gold und Silber verausgabte, sei es ein Händler, sei es eine Stadtgemeinde oder ein König, sehr genau darüber gewacht haben wird, dass er sich nicht durch zu reichliche Verausgabung selber schädige, so kann

---

1) Allerdings in anderem Sinne. Siehe „L'étalon des mesures assyriennes“, p. 76: „Il est possible que la pierre normale était un corindon d'une très-grande taille, car le nom de *pierre* attaché à cette mesure prouve bien que ce n'était pas la première pierre venue par laquelle on aurait pu désigner tous les poids possibles. C'était la *pierre* qui pesait ce poids“.

man als einen Grundsatz annehmen, dass Münzen in Edelmetall das Normalgewicht im Allgemeinen nicht überschreiten werden, woraus sich die in der gesammten Metrologie anerkannte Regel herleitet <sup>1)</sup>, dass man die Norm eines Prägangsfusses nicht ohne besonderen Grund unter dem nachweisbaren höchsten Effectivgewicht ansetzen darf.

Hier dagegen, wo wir es mit Normalgewichten zu thun haben, von denen jedes einzelne den Anspruch erhebt, die Norm in besonders genauer Justirung darzubieten, und die dennoch eine gewisse Differenz untereinander aufweisen, wird man von vornherein erwarten müssen, dem Thatbestand am Nächsten zu kommen, wenn man den Durchschnitt der drei Gewichte nimmt. In der That bestätigt sowohl die älteste asiatische Münzprägung, die sich nach dieser „gemeinen Norm“ des babylonischen Gewichtes richtet, wie die ganz unabhängig vom babylonischen Gewicht durch die Forschung ermittelte Norm des römischen und des ägyptischen Pfundes — beides Gewichte, die ihrer Entstehung nach im System der babylonischen Mine gemeiner Norm wurzeln — diese Annahme: Das römische Pfund von 327,45 Gramm ist dem Betrage nach  $\frac{2}{3}$  der babylonischen Gewichtsmine gemeiner Norm (s. u.);  $\frac{2}{3}$  von 491,2 Gramm sind = 327,47 Gramm. Das ägyptische Pfund, von BRUGSCH <sup>2)</sup> nach einem wohl erhaltenen Gewicht auf 90,96 Gramm bestimmt, ist  $\frac{1}{6}$  der leichten babylonischen Silbermine gemeiner Norm (s. u.). Letztere beträgt  $\frac{1}{9}$  der Gewichtsmine gemeiner Norm = 545,8;  $6 \times 90,96 = 545,76$  Gramm. Das Maximum bestimmt sich nach der Dritteldmine auf 492,9 Gramm.

Was nun die Zeit anlangt, in welche diese Gewichte zu setzen sind, so nennt die Dritteldmine (o., S. 173, sub N°. III) den *pates(s)i* des *Marduk*.

Die hauptsächlichste Stätte der Verehrung des *Marduk* = *Merodach* ist Babylon. Ist hier der Priesterfürst des *Marduk* in Babylonien gemeint, so führt dieses Gewicht uns mit Wahrscheinlichkeit in die Zeit, da Babylon noch nicht von Königen beherrscht wurde <sup>3)</sup>, also in die Zeit vor der s. g. ersten baby-

1) Über DÖRPFELD's neuerlichen Versuch, diese Regel bei Seite zu schieben (Mitth. des archäol. Instituts zu Athen, 1890, XV, S. 173), vgl. unten, S. 221 f.

2) Zeitschrift für Agyptische Sprache und Alterthumskunde, 1889, Bd. XXVII, S. 2.

3) Vgl. meinen „Šamašsumukīn“, Th. I, S. 74 ff.

lonischen Dynastie, die etwa von Ende des 25. bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts v. Ch. herrschte.

Der Einwand, dass auch unter dem Königthum das priesterliche Amt eines *patesi* mit veränderten oder eingeschränkten Functionen bestanden haben könne, erledigt sich dadurch<sup>1)</sup>, dass sich die Könige von Babylonien selbst den Titel eines *patesi* resp. *iššakku* beilegen und rituell wie staatsrechtlich das Oberpriesterthum des *Marduk* innehalten, so z. B. *Sargon* als Beherrscher Babylonien und *Nebukadnezar*. Ferner nennt die Gewichtsinschrift den *ekal*, „Palast“, des *patesi*; und diese Bezeichnung finden wir in der Regel nur für die Wohnstätte eines gebietenden Fürsten verwendet.

Dieser Ansetzung widerspricht nicht, dass die Inschrift dieses Gewichtes in babylonischer Cursivschrift ausgeführt ist, da wir diese bereits auf den so zahlreichen, aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie datirten Geschäftsurkunden finden. Sind diese Argumentationen richtig, so ist die Drittelmine nicht später als in die erste Hälfte des dritten vorchristlichen Jahrtausends zu setzen.

Die beiden anderen Gewichte, deren eines die Sechstelmine, aus dem südlichen Babylonien, der Stätte der ältesten Cultur des Zweistromlandes, stammt, und deren Inschrift in altbabylonischer Keilschrift vom Character der Inschriften des *Gudea* abgefasst ist, können noch erheblich älter sein, und ich hatte (BMGW, S. 256) für nicht unwahrscheinlich erklärt, dass sie in die Zeit des *Gudea* oder des *Dungi* zu setzen wären.

Die altbabylonische Schrift wird freilich auch archaisirend in den Inschriften z. B. eines *Šamašsumukīn* und *Nabūna'id* angewendet, weist dann aber fast regelmässig durch gewisse Anklänge an die neubabylonische Schrift Spuren solcher künstlichen Wiedererweckung auf. Von derlei Spuren ist in den Gewichtslegenden nichts zu bemerken. Namentlich weise ich auf die höchst alterthümliche Form des Zeichens *gi* in N<sup>o</sup>. I, Z. 1, hin.

[Für diesen Ansatz in die älteste, uns historisch erreichbare, Periode der babylonischen Geschichte hat sich neuerdings eine schlagende Bestätigung ergeben. Nach SAYCE<sup>2)</sup> ist kürz-

1) *Šamašsumukīn*, Th. I, S. 96.

2) *Academy*, Dec. 19. 18



Deutsch :

1. Eine Mine richtig.
2. Besitz des *Marduk-bél(?)-iláni*.
3. Nachbildung der Gewicht(s-Norm),
4. die *Nebukadnezar*,
5. König von Babylon,
6. Sohn des *Nabopolassar*,
7. Königs von Babylon,
8. nach dem Vorbild
9. der Gewichtsnorm des *Dungi*,
10. eines früheren Königs, festgesetzt hat <sup>1)</sup>).

*Dungi* ist der älteste König von Gesamtbabylonien, den wir kennen. Seine Residenz war *Ur*. — Wir haben also in *Dungi* den (resp. einen der) ältesten Ordner des babylonischen metrischen Systems zu erblicken. Und das würde vollkommen zu der Beobachtung stimmen, dass die Ordnung von Maass und Gewicht regelmässig (vgl. Pheidon, Solon, Ptolemäus, das Deutsche Reich) im Zusammenhang mit einem grossen politischen Aufschwung des betreffenden Staatswesens zu stehen pflegt.]

Das System dieser ursprünglichen Form des babylonischen Gewichtes (s. u.), die ich als gemeine Norm bezeichne, stellt sich nach dem Durchschnittsbetrage der drei vorgenannten Steingewichte (Näheres s. u.) folgendermaassen dar:

1) [Wie mir Herr FLINDERS PETRIE nachträglich freundlichst mittheilt, ist das Gewicht von seinem vormaligen Besitzer, Herrn GREVILLE CHESTER, dem Britischen Museum vermacht worden. Nach Herrn PETRIE's Feststellung wiegt es 15097,6 *grains* = 978,309 Gramm. Für Abnutzung und Abstossung ist ein Gewichtsverlust von höchstens 18 *grains* = 1,2 Gramm in Anschlag zu bringen: das ursprüngliche Gewicht betrug daher 979,5 Gramm. Es ist also eine schwere Gewichtsmine gemeiner Norm, wenig mehr als das Vierfache unserer, das Minimum der gemeinen Norm vorstellenden leichten Halbmine N°. I (S. 170 f.) —:  $4 \times 244,8 = 979,2$  Gramm. Dieses Ergebniss ist von ausserordentlicher Tragweite: 1) Zunächst ist damit auch für Babylonien die Existenz der schweren Mine und ihres Systems, auf die man bisher nur nach Analogie ihres assyrischen Vorkommens, wenn auch mit zwingender Nothwendigkeit, hatte schliessen dürfen, erwiesen. Und zwar: 2) für die allerälteste Zeit, sodass die Berechtigung meiner Forderung, die schwere Gewichtsmine gemeiner Norm sei als die Grundeinheit des babylonischen Systems anzusehen (S. 199), aufs Schlagendste dargethan ist. 3) Schliesslich wird, da *Nebukadnezar II.* für die Justirung von Gewichten nach der gemeinen Norm des *Dungi* Sorge trug, in einer Zeit, für welche die Existenz der königlichen Norm gesichert ist, damit das bisher (BMGW, S. 274) ebenfalls nur vermuthete Nebeneinanderbestehen der gemeinen und der königlichen babylonischen Norm für die spätere Zeit urkundlich dargethan.]

Als Theilbetrag der Gewichtsmine	Bezeichnung des Gewichtes	Schwer Gramm	Leicht Gramm
$\frac{50}{100}$	Gewichtsmine . . . . .	982,4	491,2
$\frac{20}{100}$	Goldmine . . . . .	818,6	409,3
$\frac{50}{100}$	Babylonische Silbermine . . . . .	1091,5	545,8
$\frac{100}{125}$	Phönikische Silbermine . . . . .	727,6	363,8

Von der Auffindung dieser „gemeinen“ Norm habe ich die erste Nachricht gegeben in einem am 16. November 1888 in der archäologischen Gesellschaft zu Berlin gehaltenen Vortrage<sup>1)</sup>.

In eben jener Mittheilung hob ich bereits hervor, dass die meisten und wichtigsten antiken Gewichte sich als organische Theilgrössen (u., S. 206 f.) dieses ursprünglichen babylonischen Gewichtes resp. der aus demselben gebildeten Silbermine darstellen (so die euböische und solonisch-attische Mine von 436,66 . . . Gramm =  $\frac{1}{2}$  der leichten Silbermine dieser Norm; so das römische Pfund von 327,45 Gramm =  $\frac{2}{3}$  der leichten Silbermine dieser Norm). Und ebenso konnte ich damals schon auf die grosse Ähnlichkeit in der Anlage des altbabylonischen Maass- und Gewichtssystems mit unserem heutigen Metersystem hinweisen (u., S. 201).

Einige Monate später (Februar 1889) trat BRUGSCH mit den ersten Mittheilungen über die Ergebnisse seiner unabhängig betriebenen Studien über die altorientalischen Maasse und Gewichte hervor, in einem Aufsätze in der „Deutsch. Rundschau“ (Februar 1889) und einem Artikel in der „Vossisch. Zeitung“<sup>2)</sup>.

BRUGSCH theilt hier die äusserst scharfsinnige Beobachtung mit, dass die Silbermine von ca. 545 Gramm, die auf dem von BRANDIS vermutheten ursprünglichen Betrag der leichten Gewichtsmine von 490 Gramm als  $\frac{50}{45}$  derselben aufgebaut ist, genau = 6 ägyptische Pfunde à 10 Loth sei:  $60 \times 9,096$  Gramm = 545,76 Gramm. Davon, dass jenes von BRANDIS vermuthete Gewicht von mir wirklich gefunden sei, hatte BRUGSCH damals noch keine Kunde erhalten.

In ähnlicher Weise wie BRUGSCH hatte bereits 1886 NISSEN das Gewicht von 545 Gramm, das er allerdings nicht bis nach Babylonien verfolgte, sondern aus Makedonien und Olympia her-

1) Siehe Sitzungsberichte der archäologischen Gesellschaft, 1888, N<sup>o</sup>. 5, S. 23 f. — Wochenschrift für classische Philologie, 1888, N<sup>o</sup>. 5, S. 1522 ff.

2) Vossische Zeitung N<sup>o</sup>. 81, Sonntagsbeilage N<sup>o</sup>. 7 vom 17. Februar 1889.

leitete <sup>1)</sup>, gleich 6 ägyptischen Pfunden gesetzt. So weit herrschte also hier eine erfreuliche und überraschende Übereinstimmung in den Ergebnissen der von einander völlig unabhängigen Untersuchungen von BRANDIS, NISSEN, BRUGSCH und mir selbst.

Ebenso ist richtig, dass eine Anzahl antiker Gewichte sich als glatte Vielfache des ägyptischen Lothes darstellen, wie BRUGSCH scharfsinnig nachwies. Nämlich alle diejenigen, so füge ich hinzu, die zum System der, durch die neugefundenen Gewichte dargestellten, gemeinen Norm des babylonischen Gewichts gehören, dessen Einheiten und organische Theilgrößen, da sie in glatten Verhältnissen zur Silbermine stehen, auch als Vielfache des ägyptischen Lothes angesehen werden können. So hält die leichte Gewichtsmine, als  $\frac{1}{10}$  der Silbermine, 54 ägyptische Loth, die solonische Mine (s. o.), als  $\frac{1}{3}$  der Silbermine, 48 Loth, etc. Es besteht also thatsächlich, auf dem Gebiet der Gewichte, zwischen Ägypten und Babylonien eine Beziehung, die nicht auf Zufall beruhen kann. Wenn aber BRUGSCH, im Anschluss an diese seine Beobachtung, das ägyptische Gewicht und weiter das gesammte ägyptische Maass- und Gewichtssystem als das älteste und ursprüngliche ansah, aus dem das babylonische und alle übrigen antiken Systeme hergeleitet seien; wenn er weiter den Ägyptern die „Ehre der Erfindung und Anwendung“ des Sexagesimalsystems zuschrieb, so konnten diese Schlussfolgerungen nicht als richtig anerkannt werden. — Ich hatte inzwischen die Ergebnisse meiner Untersuchungen in der Märzsession 1889 der Berliner Gesellschaft für Anthropologie und Urgeschichte in einem ausführlichen — hier als BMGW zu citirenden — Vortrage <sup>2)</sup>: „Über altbabylonisches Maass und Gewicht und dessen Wanderung“ <sup>3)</sup> dargelegt. Später erschienen von BRUGSCH die Aufsätze: „Die Lösung

1) Metrologie <sup>1</sup>, § 14, S. 700 [36] f.

2) Derselbe stand, was zu bemerken nicht überflüssig erscheint (s. u., S. 184 ff., das über RIDGEWAY's Ausserungen Bemerkte), zum ersten Mal bereits auf der Tagesordnung der Novembersitzung 1888, dann der Februarsitzung 1889 dieser Gesellschaft.

3) S. d. Verhandlungen der Berliner anthrop. Gesellschaft, 1889, S. 245 bis 327. Jener Vortrag wurde in einer Anzahl von Exemplaren dem VIII. Orientalisten-Congress vorgelegt.



der altägyptischen Münzfrage“<sup>1)</sup> und „Das älteste Gewicht“<sup>2)</sup>. Bei der Drucklegung des genannten Vortrages (BMGW) konnte ich diese BRUGSCH'schen Arbeiten noch nachträglich berücksichtigen und konnte angeben, was in ihnen meines Erachtens als richtig zu begrüssen, und was als irrthümlich zu verwerfen sei. Ausführlicher geschah dies in meinem Vortrage: „Über das Verhältniss des ägyptischen und metrischen Systems zum babylonischen“<sup>3)</sup>. Daraufhin erschien einige Monate später von BRUGSCH ein Aufsatz<sup>4)</sup>, in welchem er die Ansicht, dass Ägypten die Heimath der antiken Systeme sei, zurückzog und an ihrer Stelle geneigt erscheint, eine gemeinsame Urquelle anzunehmen, aus der sowohl das babylonische wie das ägyptische System geflossen seien.

Angesichts der irrthümlichen Auffassungen, die neuerdings über meine Arbeiten geäussert sind (s. S. 184 ff.), sehe ich mich veranlasst, den entscheidenden Abschnitt in BRUGSCH's Worten an dieser Stelle zu wiederholen:

„Was dem angeführten altägyptischen Goldgelde<sup>5)</sup> das höchste Interesse verleiht, ist die von Herrn Dr. C. F. Lehmann . . . vor etwas länger als einem Jahre nachgewiesene Thatsache<sup>6)</sup>, dass sich die alten Babylonier zur Bestimmung der Schwere eines Gegenstandes eines Normalgewichtes bedienten, dessen leichte Mine auf Grund von drei noch vorhandenen und in wissenschaftlichen Sammlungen aufbewahrten Stücken im Durchschnitt  $491\frac{1}{5}g$  betrug. Da nach dem babylonischen Rechnungssystem die Goldmine um ein Sechstel kleiner als die allgemeine Gewichtsmine war, so muss dieser Betrag, ca.  $81\frac{3}{10}g$ , von der Gewichtsmine ( $491\frac{1}{5}g$ ) abgezogen werden, um die Schwere der Goldmine herzustellen. Man gelangt somit zu der babylonischen Zahl von  $409\frac{3}{10}g$ , welche der ägyptischen im Betrage von  $409\frac{31}{100}g$  auf das Genaueste entspricht.

1) Zeitschrift für Agyptische Sprache und Alterthumskunde, 1889, Heft 1, S. 1 ff.

2) Zeitschrift für Ethnologie, Bd. XXI, 1889, Heft 1, S. 1—9, und Heft 2, S. 33—43.

3) Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft, Sitzung vom 19. October 1889, S. 630 ff.

4) Sonntagsbeilage der Vossischen Zeitung vom 12. Januar 1890.

5) Vgl. BRUGSCH: „Das altägyptische Goldgewicht“ (Zeitschrift für Agyptische Sprache und Alterthumskunde, 1889, Heft 2, S. 85 ff.).

6) Vgl. Verhandlungen der Berl. anthrop. Gesellschaft, 1890, S. 87.

„Ein so merkwürdiges Zusammentreffen, welches ich in meinen früheren Untersuchungen auch in Bezug auf das ägyptische und babylonische Silbergewicht nachgewiesen habe, kann nicht in einem blossen Zufall gesucht werden, sondern beruht auf gemeinsamen Grundlagen <sup>1)</sup> der Maass- und Gewichtseinheiten im Handelsverkehr der ältesten Welt. Die geträumte Abgeschlossenheit der grossen Culturstaaten an den Ufern des Nils in Afrika und zu beiden Seiten des Euphrat auf asiatischem Boden muss anderen, richtigen Vorstellungen in Zukunft den Platz räumen, wenn auch die Streitfrage nach den ältesten Erfindern der Maass- und Gewichtssysteme vorläufig unerledigt bleiben mag <sup>1)</sup>. Für Ägypten spricht das hohe Alter aufgefundenener Steingewichte, welche in die Zeiten der Pyramidenbauten hinaufreichen, für Babylon vor Allem das weitverbreitete sexagesimale Theilsystem, das Dr. J. Brandis in seinem berühmt gewordenen Werke.... aus den geschlagenen Münzen bis zu den klassischen Völkern des Alterthums hin in überzeugender Weise nachgewiesen hat....“ <sup>2)</sup>

Ich habe dann, gegenüber dieser neueren Ansicht BRUGSCH's von der gemeinsamen Quelle der beiden Systeme, — indem ich betonte, dass wir nur die jetzt wirklich erkennbare Gestalt der beiden Systeme in Betracht zu ziehen haben und uns auf allgemeine Vermuthungen und Erörterungen über die Ursprünge des Messens überhaupt und die nothwendigerweise anzunehmenden primitiveren Systeme nicht einlassen könnten <sup>2)</sup> —, in der anthropologischen Gesellschaft noch einmal eine kurze zusammenfassende Übersicht über die Gründe gegeben, die für Babylonien als das Ursprungs- und Heimathsland des Systems, von dem alle übrigen Systeme des Altherthums abgeleitet sind, sprechen.

Aus neuester Zeit liegen nun zwei Äusserungen vor, die meine Untersuchungen und ihre Ergebnisse in einem so wenig dem Sachverhalte entsprechenden Lichte erscheinen lassen, dass es zur Pflicht wird, dagegen auf das Bestimmteste Verwahrung einzulegen <sup>3)</sup>.

In seinem schon erwähnten Buche: „The origin of metallic currency and weight standards“, mit welchem ich mich an anderer

1) Von mir gesperrt.

2) Vgl. auch oben, S. 169 f., Anm. 1, a. E.

3) Vgl. „Hermes“, XXVII, S. 544 f., Anm. 1, und Verhandl. der Berl. anthrop. Gesellsch., 1892, Sitzung vom 9. Juli.

Stelle speciell zu beschäftigen haben werde, stellt RIDGEWAY (p. 195) meinen Vortrag (BMGW) dar als hervorgerufen durch BRUGSCH's Arbeiten und als bestimmt, gegen BRUGSCH's Behauptung von dem ägyptischen Ursprung der Systeme des Alterthums vom assyriologischen Standpunkt aus Verwahrung einzulegen. Es heisst dort wörtlich: „So hat erst neuerdings Professor Brugsch einen energischen („vigorous“) Aufsatz in der Zeitschrift für Ethnologie geschrieben, um zu beweisen, dass die Chaldäer ihr System aus Ägypten entlehnten. Aber die Assyriologen waren nicht gewillt, einer Lehre zuzustimmen, die die Babylonier in eine untergeordnete Stellung versetzte. Demgemäss hat Dr. C. F. Lehmann 1889 (BMGW) eine ausführliche Vertheidigung der ursprünglichen Doctrin, wie sie zuerst Boeckh dargelegt und Brandis und Hultsch entwickelt und fortgeführt haben, gegeben“.

Dass diese Darstellung nicht der Sachlage gerecht wird, beweist zunächst die einfache Thatsache, dass die erste Mittheilung über meine Untersuchungen vor denen von BRUGSCH veröffentlicht wurde (s. o.). Aber überhaupt muss ich mich gegen die Unterstellung, als kämpfte und schriebe ich vom einseitig assyriologischen Standpunkte aus, auf das Allerentschiedenste verwahren. Es ist mir nicht darum zu thun, den Babyloniern um jeden Preis den Vorrang zu sichern, sondern darum, die Wahrheit zu finden. Die leider vielfach verbreitete Neigung, dem Studiengebiet, welchem sich der Einzelne vornehmlich zugewendet hat, eine übertriebene Bedeutung zuzuschreiben, habe ich stets als eines der verderblichsten Hemmnisse des wissenschaftlichen Fortschritts angesehen.

Wenn es sich mir bei der fortgesetzten und eingehenden Prüfung, die ich der Frage gewidmet habe, ergeben hätte, dass den Ägyptern die Priorität zuzusprechen sei, so hätte ich dieses Ergebniss mit derselben Bestimmtheit und Freudigkeit geäussert und verfochten, mit der ich jetzt die gegentheilige Ansicht vertrete. Die Thatsache, durch welche ich überhaupt, fast zwei Jahre ehe ich von BRUGSCH's, vielleicht um dieselbe Zeit schon begonnenen Studien Kunde erhielt, auf das Gebiet der Metrologie geführt wurde, die Auffindung der altbabylonischen steinernen Normalgewichte, hat RIDGEWAY gar nicht beachtet.

RIDGEWAY bekämpft die Anschauung, als sei im Alterthum der Begriff des geschlossenen Systems, in welchem die Beziehung der Maasskategorien untereinander nach naturwissenschaftlichen Principien geregelt wird, bekannt und wirksam gewesen, und will vor allen Dingen die Vorstellung, dass im alten Orient bereits ein System von derartiger Vollkommenheit ausgebildet worden sei, mit Feuer und Schwert ausrotten.

Nach RIDGEWAY war der erste Gegenstand, der gewogen wurde, das Gold, und die Goldeinheit galt überall als das Werthäquivalent eines Rindes. Die Goldeinheit aber wurde ursprünglich nach dem Gewicht einer Anzahl von Getreidekörnern bestimmt.

Diese Annahme ist nicht ohne Wahrscheinlichkeit und sehr erwägenswerth. RIDGEWAY belegt sie durch eine grosse Anzahl von Beispielen, für welche er auch die Verhältnisse der heutigen, auf niedrigerer Culturstufe stehenden Völker heranzieht. Diese primitiven Verhältnisse werden auch für die Anfänge der Entwicklung im Alterthum und im Orient von Niemandem geleugnet; sie sind im Gegentheil von einigen der neueren Forscher <sup>1)</sup> auf metrologischem Gebiete mehrfach hervorgehoben worden. Aber die betreffenden Fragen bestimmt ins Auge gefasst und ihrer Lösung nähergebracht zu haben, ist RIDGEWAY's unbestreitbares Verdienst. Um so bedauerlicher sind die ganz verkehrten Schlüsse, welche RIDGEWAY aus diesen Voraussetzungen zieht.

Babylonien und Ägypten waren in jahrhundertelanger Entwicklung zu einer hohen Cultur gelangt. Im Vergleich mit dieser kann die Culturstufe, auf welcher uns die hellenischen Völker in den ältesten Schichten des Epos geschildert werden, als eine verhältnissmässig primitive gelten, die jene orientalischen Völker seit Langem hinter sich gelassen hatten. Man hat also nicht das Recht, von heute lebenden „primitiven Völkern“ Analogieschlüsse auf den Culturzustand der Babylonier und Ägypter zu ziehen. Für RIDGEWAY ist alles Vorgriechische und Vorhomerische primitiv und minderwerthig. Genau auf dasselbe käme es hinaus, wenn wir auf Grund des Factums, dass die Germanen um Christi Geburt eine höchst primitive Cultur hatten, die Civilisation der Griechen und Römer leugnen wollten. Mit den Resultaten der Erforschung ägyptischer und ba-

1) Zuletzt OPPERT, Zeitschrift für Assyriologie, VI, p. 279 f., und AURÈS, Recueil des trav. rel. à la Philologie et l'Archéologie Égyptienne et Assyrienne, vol. X, fasc. 4, p. 157. Vgl. o., S. 169 f., Anm. 1, a. E.

bylonischer Inschriften findet sich RIDGEWAY leicht ab; er erklärt z. B. einfach die Gewichtsinchriften in Bausch und Bogen für nicht halb verstanden („not half understood“, p. 2); überhaupt „stimmen“, so meint er, „nicht zwei Gelehrte“ in der Übersetzung entscheidender Stellen „überein“. Da ist es denn auch nicht verwunderlich, dass die neuerdings erstandenen documentarischen Beweise für die erstaunliche Entwicklung der astronomischen Kenntnisse und Beobachtungsmethoden bei den Babyloniern <sup>1)</sup> — die übrigens nur bestätigen, was das gesammte Alterthum übereinstimmend über deren uralte Beobachtungen am gestirnten Himmel überlieferte — auf RIDGEWAY ohne Eindruck geblieben sind.

Wenn uns über die metrologischen Verhältnisse des alten Orients sonst nichts bekannt wäre, so genügte diese Kunde schon, um uns über jeden Zweifel hinaus zu beweisen, dass die Babylonier die primitive Stufe, auf der man sich der Bemessung der Goldeinheit nach Getreidekörnern ständig bewusst war, längst verlassen hatten. Sie schufen sich eine feste Gewichtseinheit, sei es, dass sie ein für allemal das Gewicht einer bestimmten Anzahl Getreidekörner als Norm festsetzten (RIDGEWAY), dann aber nur auf die so erhaltene Norm, nicht wieder auf die Körner, zurückgriffen; sei es, dass sie, was weit wahrscheinlicher (s. u., S. 199), zur Bestimmung der Gewichtseinheit nach völlig anderen Principien schritten. Auch im ersteren Fall lag (gegen RIDGEWAY) die Möglichkeit vor, vom Gewicht aus ein „(natur)wissenschaftliches“, d. h. ein „geschlossenes“ System zu bilden (s. unten, S. 200, Anm. 2). Zwischen diesen beiden Stufen: 1) der ersten Einführung des Brauches, das Gewicht jedesmal nach einer Anzahl von Getreidekörnern zu bemessen, und 2) der Ausbildung oder Einführung eines geschlossenen Systems mit fester Gewichtsnorm, deren Ursprung und natürliches Vorbild für den Verkehr ohne Einfluss und für diesen daher ohne Interesse ist, muss ein Zeitraum von Jahrhunderten liegen.

Nur durch die Berührung mit den älteren Culturen, die diese Zeit der Entwicklung langsam durchschritten hatten, erklärt sich die rapide Entwicklung der griechischen und römischen Cultur. Dies haben БОЕКН und seine Nachfolger erkannt und daraus, in Verbindung mit den Überlieferungen aus dem Alterthum, ihre Forschungen und Schlüsse über die Beeinflussung der griechi-

1) Siehe besonders EPPING und STRASSMAIER, *Astronomisches aus Babylon*, in „*Stimmen aus Maria Laach*“, 41.—44. Ergänzungsheft.

schen Cultur durch den Orient, wie auf anderen Gebieten, so auf dem der Metrologie, angestellt und gezogen <sup>1)</sup>. Weniger zutreffend kann die Art und Weise, wie BOECKH zu seinen Resultaten gelangt ist, nicht characterisirt werden, als es im Eingang von RIDGEWAY's Werke geschieht. Darnach wäre die Festsetzung des metrischen Systems durch die Franzosen Schuld an der Theorie von dem naturwissenschaftlichen Ursprung der antiken Systeme, und die Anschauung, dass in der mathematischen Wissenschaft Mesopotamien's die Quelle aller Gewichtsnormen zu finden sei, wäre von Gelehrten aufgestellt, deren Phantasie durch die Ergebnisse der Ausgrabungen im Zweistromland und die Auffindung der assyrischen und babylonischen Bronzegewichte erregt gewesen sei!

Aber RIDGEWAY bemüht sich, seinen Gegnern gerecht zu werden, indem er ihre Ansicht in extenso darlegt. Da er jedoch hierzu (p. 195 ff.) die betreffenden Abschnitte aus HEAD's „Historia nummorum“ wählt, die älter sind als BRUGSCH's und meine Arbeiten, und daher nur die babylonische Gewichtsmine von (schwer) 1010 Gramm resp. (leicht) 505 Gramm kennt, so wird die neueste, durch die Auffindung der gemeinen Norm des babylonischen Gewichts herbeigeführte Phase der Frage gar nicht berücksichtigt. Die gemeine Norm von 982,4 Gramm resp. 491,2 Gramm wird nicht erwähnt, und selbst in der Aufzählung der babylonisch-assyrischen Gewichte (p. 247 f.) wird der neugefundenen Steingewichte mit keinem Worte gedacht.

Bedenklicher noch ist die irrthümliche Darstellung, welche der neue Fund und seine Ergebnisse durch NISSEN erfahren. Es heisst in der zweiten Auflage der Metrologie <sup>2)</sup>: „Die altbabylonische Elle ist aus der kleinen ägyptischen abgeleitet“ (dagegen s. u.). „Beide verhalten sich wie 10 : 11, ihre Cuben wie 4 : 3 (1331 : 1000). Daraus folgt die nahe Verwandtschaft der Gewichte“ (vgl. dagegen u.). „Der Cubus des Fingers ergibt als Einheit 4,5 Gr. =  $\frac{1}{8}$  Ket oder  $\frac{1}{8}$  römische Unze. Neuerdings sind drei Gewichtsstücke aus dem südlichen Babylonien bekannt geworden, die nach Aussage der alterthümlichen Inschriften hoch hinauf, vielleicht in die Epoche des Königs Gudea reichen.

1) Vgl. CURTIUS, Sitzungsberichte der Berl. Akademie der Wissenschaften, 1889, S. 692.  
2) Griechische und römische Metrologie, 2. Auflage, § 4, S. 358 [24].

Dieselben enthalten 18, 36, 54 solcher Einheiten, und führen auf eine Mine als höhere Einheit von 270 Gr. oder das altrömische Pfund“.

NISSEN muss vollständig übersehen haben, dass ich BMGW, S. 256, gesagt hatte, dass zwei der steinernen Normalgewichte eine deutliche Nominalbezeichnung enthielten. Andernfalls hätte er doch unmöglich von einem Gewicht von 244,8 Gramm, das sich ausdrücklich (s. o., S. 171) als  $\frac{1}{2}$  Mine bezeichnet, auf eine ganze Mine von 270 Gramm, sowie aus einem ausdrücklich als  $\frac{1}{2}$  bezeichneten Stücke von 164,3 Gramm auf eine dazugehörige Mine von 270 Gramm schliessen können.

In jedem Falle wäre es im Interesse allseitiger Klarheit erwünscht gewesen, dass NISSEN in einem Handbuch, welches sich an einen grösseren Kreis von Forschern und Lesern wendet, ausdrücklich betont hätte <sup>1)</sup>, dass derjenige, der zuerst auf diese alten Gewichte aufmerksam gemacht hat, die Einheit auf 491,2 Gramm setzt. Jetzt wird ohne weitere Begründung den neugefundenen Gewichtsstücken eine Deutung gegeben, wonach sie als Beweisstücke für den ägyptischen Ursprung des babylonischen Gewichtes gelten können, während ich in ausführlichen Untersuchungen gezeigt hatte, dass diese Gewichte, wie sie überhaupt unsere Anschauungen über die antike Metrologie aufs Gründlichste verändern, auch die Annahme von dem ägyptischen Ursprung des babylonischen Systems unmöglich machen.

Die Thatsache, dass für Babylonien in uralter Zeit eine Mine von 491,2 Gramm — ihr Bestehen im Betrage von 490 Gramm hatte, wie bemerkt, BRANDIS bereits vermuthet — monumental erwiesen ist, kann auf keine Weise geleugnet oder hinweggedeutet werden und ist auch von den verschiedensten Seiten anerkannt worden <sup>2)</sup>.

---

1) Citirt wird mein Vortrag BMGW von NISSEN in der Literaturübersicht am Ende dieses Paragraphen (4).

2) Siehe MORITZ ALSBERG, Die ältesten Gewichte und Maasse (im „Ausland“, 1890, N<sup>o</sup>. 19, S. 364 ff.); A. KIEL, Geschichte der absoluten Maasseinheiten (Jahresbericht des Kgl. Gymnasiums zu Bonn, 1890, N<sup>o</sup>. 419), S. 5 ff.; BRUGSCH an der oben, S. 183 f., angeführten Stelle; PERNICE, Rheinisches Museum, 1891, S. 631;

Obgleich somit BRUGSCH seine ursprüngliche Meinung nicht mehr aufrecht hält, und NISSEN's Gründe, weil sie theils auf nicht existirenden Thatsachen fussen, theils an secundäre Entwicklungsstufen des babylonischen Systems anknüpfen (o., S. 188), nicht stichhaltig sind, so wird es, namentlich, da diejenigen von meinen Untersuchungen, die speciell das Verhältniss des ägyptischen metrischen Systems zum babylonischen behandeln, weder von NISSEN genannt werden, noch von RIDGEWAY genannt zu sein scheinen, sich empfehlen, die Gründe, die für die Ursprünglichkeit des babylonischen Systems, gegenüber dem ägyptischen, sprechen, unter Hinweis auf die früheren Arbeiten kurz zu wiederholen <sup>1)</sup>:

1) Das Sexagesimalsystem, dessen strenge Durchführung das babylonische metrische System charakterisirt, während es im Ägyptischen nur in Folge der — es sei der Kürze wegen gestattet, so zu sprechen — sexagesimalen Entstehungsweise des ägyptischen Pfundes und Lothes aus der babylonischen Silbermine erscheint, ist, wie auch BRUGSCH (o., S. 183 f.) und NISSEN <sup>2)</sup> anerkennen, babylonischen Ursprungs.

2) So sind auch Mine und Talent babylonische, in Ägypten nur secundär — neben dem eigentlich und speciell ägyptischen, nirgend anders nachweisbaren Pfund und Loth — im Gebrauch befindliche Grössen (Verh. d. Berl. anthrop. Ges., 1889, S. 635 f.). *Mana* = Mine ist ein babylonisches, vielleicht ursprünglich sumerisches Wort.

Die diesen beiden Gewichtssystemen (dem ägyptischen und dem babylonischen) angehörigen Grössen dürfen nicht, wie z. B. BRUGSCH es wollte, in Beurtheilung des Würdungsverhältnisses der Edelmetalle, als adäquat neben einander gestellt werden, sondern sind auf das Strengste geschieden zu halten (Verh. d. anthrop. Ges., 1889, S. 637 f.).

---

MAX SCHMIDT in Bursian-Müller's Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Alterthumswissenschaft, 20. Jahrgang, 1892, dritte Folge, zweiter Jahrgang, S. 40—45. — Vgl. auch JOH. SCHMIDT, Die Urheimath der Indogermanen und das europäische Zahlensystem (Abh. der Berl. Akad. d. Wissenschaften, 1890), S. 45 ff., und im „Ausland“, 1891, N<sup>o</sup>. 27; VIRCHOW, Correspondenzblatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 20. Jahrgang, N<sup>o</sup>. 9, Sept. 1889, S. 92 f., 94, und PAUL DE LAGARDE, Mittheilungen, IV, S. 333.

1) Vgl. Verh. der Berl. anthrop. Gesellschaft., 1890, S. 89 f.

2) Metrologie, 2. Aufl., § 4, S. 22.



3) Das ägyptische Pfund (*Ten, Woten*) ist  $\frac{1}{8}$ , das Loth (*Ket, Kite*)  $\frac{1}{60}$  der babylonischen leichten Silbermine gemeiner Norm. Diese aber ist erst secundär aus der Gewichtsmine abgeleitet. Letzteres wird nicht nur durch das Factum bewiesen, dass alle wirklich gefundenen babylonisch-assyrischen Gewichtstücke Gewichtsminen darstellen, sondern es ist auch an sich klar, dass bei der gegentheiligen Annahme die Gewichtsmine eine völlig überflüssige und unverständliche Grösse wäre (BMGW, S. 260; Verh. der Berl. anthrop. Gesellsch., 1889, S. 635. 638).

4) Zudem ist das ägyptische Gewicht, äusserlich betrachtet, eine praktische Vereinfachung des babylonischen Gewichts- und Doppelwährungssystems (BMGW, S. 259 ff. 325; Verh. d. Berl. anthrop. Ges., 1889, S. 635), also nach dem oben ausgesprochenen Entwicklungsgesetz — man könnte versucht sein, dasselbe als entwicklungsgeschichtliches Trägheitsgesetz zu bezeichnen — bis zum Beweise des Gegentheils als jünger zu betrachten. [Die inneren Gründe für diese Entwicklung s. u., im dritten Abschnitt.]

5) Dass die Entwicklung von *a*) der babylonischen Gewichtsmine zu *b*) der babylonischen Silbermine und von dieser wieder zu *c*) dem ägyptischen Pfund und Loth fortschreitet, wird, wie unten, S. 199 ff., näher auszuführen, durch den Zusammenhang mit dem Längenmaass erwiesen. Nur die Erkenntniss, dass die schwere Gewichtsmine gemeiner Norm nach dem Wassergewicht eines Cubus der Handbreite normirt ist, ermöglicht uns den richtigen Einblick in den Aufbau des babylonischen Systems und lässt uns erkennen, dass wir es hier, und nirgends anders im Alterthum, mit einem ursprünglichen, selbständig entwickelten metrischen System zu thun haben (BMGW, S. 306; Verh. d. Berl. anthrop. Ges., 1889, S. 635).

6) Dass in den ägyptischen Angaben aus der Zeit des zweiten vorchristlichen Jahrtausends<sup>1)</sup> Silbermine und Silberschekel den Betrag von 62,5 Gramm =  $1\frac{1}{4}$  Loth, d. h. die volle Form des königlichen Gewichts (s. u.), zeigen, ist ein wichtiges Zeugniss für das Bestehen der erhöhten Norm in so früher Zeit. Aber diese Angaben dürfen nicht verwendet werden als Beweismittel gegen das Bestehen der gemeinen Norm, welches durch die älteren Normalgewichte (o., S. 170 ff. u. S. 180, Anm. 1) gewährleistet ist; die

1) BRUGSCH, Verhandl. d. Berl. anthrop. Gesellsch., 1889, S. 645.

gemeine Norm konnte bei Zahlungen an den König, wenn einmal eine gesonderte königliche Norm bestand, offenbar gar nicht in Frage kommen (Verh. der Berl. anthrop. Gesellsch., 1890, S. 91).

7) Dass die gemeine Norm des babylonischen Gewichtes unter den Ptolemäern in Ägypten auftritt (πτολεμαϊκὴ μνᾶ = leichte Gewichtsmine gemeiner Norm, BMGW, S. 262), ist ebenso wenig als ein Anzeichen für das spätere Entstehen der niederen (gemeinen) babylonischen Norm gegenüber der höheren (königlichen) Norm anzusehen, sondern ist ganz anders zu erklären. Die weite Verbreitung der babylonischen gemeinen Norm in den Gewichts- wie in den Prägefüssen ganz Vorderasiens lag klar zu Tage und konnte einem so scharfsichtigen Politiker und Beobachter, wie dem Lagiden Ptolemäus, dem Theilnehmer und Schilderer der Feldzüge Alexander's des Grossen, gewiss nicht verborgen bleiben. Die Einführung dieses ältesten, ursprünglichsten und daher am weitesten verbreiteten Gewichtes und des sich zu dessen Talent (s. u., im dritten Abschnitt, sub II) bequem fügenden Fusses in Ägypten (Verh., 1889, S. 301 f.) ist ein Glied in der Kette segensreicher Einrichtungen und Neuerungen, durch welche namentlich die beiden ersten Ptolemäer, der genannte, — als ägyptischer König Ptolemäus I. Soter —, und sein Sohn, Ptolemäus II. Philadelphus, Ägypten in zielbewusster Politik in die Reihe der antiken Handelsstaaten machtvoll einzuführen verstanden. Lange vor den Ptolemäern hatten die lydischen Könige der gemeinen Norm vor der schon damals, nach dem Zeugniß der ägyptischen Documente, ausgebildeten königlichen Norm in ihrer Münzprägung den Vorrang gegeben. Das ptolemäische metrische System lässt trotz der wenigen Daten, die uns für dasselbe zu Gebote stehen, besonders deutlich erkennen, wie die metrischen Verhältnisse eines Staatswesens dessen handelspolitische Beziehungen und Bestrebungen befolgen und widerspiegeln <sup>1)</sup>.

8) Dies gilt in gleichem Maasse von der ptolemäischen Silbermünze, von welcher BRUGSCH annahm, dass sie nicht aus dem babylonischen, sondern aus dem ägyptischen Geldgewicht hervorgegangen sei. So fein und scharfsinnig die Beobachtungen

1) Näheres in meinem, seiner Zeit zu veröffentlichenden Vortrage: „Die Principien der metrologischen Forschung und das ptolemäische System“. Vgl. Verhandl. d. Berl. anthropol. Gesellsch., 1890, S. 362, u. 1891, S. 414.

sind, welche BRUGSCH bei seiner diesbezüglichen Betrachtung bringt, so ist doch jene Behauptung als Ganzes in dieser Form unhaltbar.

Die ptolemäische Silbermine wiegt normal 3,64 Gramm, das Tetradrachmon, das gewöhnlich geprägte Grosstück, 14,55 Gramm. Jahrhunderte lang, ehe von einer Münzprägung in Ägypten die Rede war, und ehe die Ptolemäer nach Ägypten kamen, ist in Vorderasien eine Prägung in Gebrauch und weit verbreitet gewesen, die diesem Fusse folgt<sup>1)</sup> (vgl. BMGW, 269 ff.).

Das Stück von 14,55 Gramm ist nämlich der Schekel oder Stater der schweren s. g. phönikischen Mine gemeiner Norm im Betrage von 727,6 Gramm (s. o., S. 181). Diese schwere phönikische Silbermine verhält sich zur babylonischen leichten Silbermine gemeiner Norm wie 4:3. Ihr Fünfzigstel, der Stater von 14,55 Gramm, beträgt daher  $\frac{4}{150}$  der leichten babylonischen Silbermine gemeiner Norm. Das ptolemäische Tetradrachmon ist gleich diesem uralten asiatischen Silberstück; die Drachme, als dessen Viertel, beträgt  $\frac{4}{600} = \frac{1}{150}$  der leichten babylonischen Silbermine gemeiner Norm. Es ist daher völlig richtig, wenn BRUGSCH die ptolemäische Drachme =  $\frac{4}{10}$  ägyptische Loth setzt. Das ägyptische Loth beträgt  $\frac{1}{60}$  der genannten leichten babylonischen Silbermine gemeiner Norm:  $\frac{4}{10}$  dieses Lothes sind also  $\frac{4}{600} = \frac{1}{150}$  der babylonischen Silbermine gemeiner Norm. Also:

$$\frac{1}{4} \text{ phönikischer Silberstater} = 1 \text{ ptolemäische Silberdrachme} \\ = \frac{4}{10} \text{ Ket} = \frac{1}{150} \text{ babylonische Silbermine gemeiner Norm.}$$

Dass die Ptolemäer ihr Silbergrosstück zufällig genau auf den Betrag einer uralten asiatischen, auf dem babylonischen System gegründeten Silbermünze sollten festgesetzt haben, ist um so weniger anzunehmen, als wir bereits soeben (sub 7) eine andere asiatische Gewichtsgrösse, die leichte Gewichtsmine gemeiner Norm, in Ägypten als *πτολεμαϊκή μνᾶ* haben auftreten sehen (vgl. u., S. 218 ff.). Dass die ptolemäische Münzordnung bei der Einführung gerade dieser asiatischen Münze neben der internationalen Verwerthbarkeit den durch dieselbe gebotenen Vortheil bequemer Verrechnung mit dem ägyptischen Pfund und

1) BRANDIS, a. a. O., S. 105 ff.

Loth, sowie das von Herrn BRUGSCH für jene Zeit ermittelte Verhältniss zwischen Silber und Kupfer 120 : 1 (wonach 24 Ket Kupfer =  $\frac{1}{10}$  Ket Silber = 1 ptolemäische Drachme waren<sup>1)</sup>) (u., S. 208), berücksichtigt habe, soll nicht geleugnet, sondern muss im Gegentheil als höchst wahrscheinlich bezeichnet werden. Aber es leuchtet ein, dass es nicht zulässig ist, aus den dargelegten Verhältnissen hier einen Gegensatz zwischen ägyptischem und babylonisch-asiatischem Gewicht zu construiren und das letztere auszuschliessen, während es in erster Linie und als Vorbild des ptolemäischen Systems in Betracht kommt.

9) Dass schliesslich das babylonische System den Anforderungen, die man metrologisch an ein ursprüngliches und geschlossenes System zu stellen hat, in jeder Weise Genüge thut, während das ägyptische den Charakter des Uneinheitlichen auch in den Längenmaassen und in deren Beziehungen zu den übrigen Maasskategorien trägt, ergiebt sich mit Deutlichkeit aus dem Aufbau des babylonischen Systems, von welchem ich in Folgendem, unter stetem Hinweis auf meinen Vortrag BMGW, eine gedrängte Übersicht gebe.

### Zweiter Abschnitt.

#### Kurze systematische Darstellung des babylonischen Maass- und Gewichtssystems.

1) Das numerische Schema des babylonischen Sexagesimalsystems (BMGW, S. 246 f.)<sup>2)</sup>.

Einheiten erster Classe	216000		3600		60		1		$\frac{1}{60}$		$\frac{1}{3600}$
Einheiten zweiter Classe		36000		600		10		$\frac{1}{6}$		$\frac{1}{360}$	$\frac{1}{21600}$

1) Zeitschrift für Aegyptische Sprache, 1889, S. 7.

2) Möglicherweise ist daneben eine Form in Betracht zu ziehen, in der zwischen 1 und 60 nicht die 10 die Zwischenstufe bildet, sondern die 6, also:

216000		3600		60		1		$\frac{1}{60}$		$\frac{1}{3600}$
	21600		360		6		$\frac{1}{10}$		$\frac{1}{600}$	

Vgl. hierzu den Thoncyliner mit einer Liste der altbabylonischen Bezeichnung-

II) Das babylonische Längenmaass in seiner erreichbar ursprünglichsten Gestalt innerhalb des Sexagesimalsystems (BMGW, S. 288 ff.).

1) Eintheilung.

Die Tafel von Senkereh bezeichnet das Maass von 720 Ellen = 60 Doppelqānu als *Soss*. Daraus ergibt sich die folgende Übersicht des sexagesimalen Systems der babylonischen Längenmaasse (BMGW, S. 289 f.).

Einheiten erster Classe	60×12 Ellen (Soss des Doppel- qānu)		1×12 Ellen (Doppel- qānu)		$\frac{12}{60}$ Elle (Hand- breite [?])		$\frac{1}{360}$ Elle ( $\frac{1}{36}$ Fin- ger- breite)
Einheiten zweiter Classe		120 Ellen		2 Ellen (Doppel- elle)		$\frac{1}{36}$ Elle (Fin- ger- breite)	

Die Doppelelle, 10 Handbreiten, zerfällt in 60 Fingerbreiten und wahrscheinlich in 360 Linien, wie der Kreis in 360 Grade (BMGW, S. 290). Das natürliche Maass, die Elle, scheint in der ältesten Form des künstlich auf wissenschaftlichen Principien aufgebauten Sexagesimalsystems — dem in uralter Zeit ein natürliches System noch vorangegangen sein muss (BMGW, S. 319; oben, S. 169 f., Anm. 1, g. E.) — keinen Platz gehabt zu haben (BMGW, S. 296). Als Hälfte der Doppelelle zerfällt die Elle in 30 Fingerbreiten und in 180 Linien. Der Fuss, als  $\frac{2}{3}$  der Elle, — ein in Babylonien ursprünglich allerdings weniger hervortretendes Maass —, ist  $\frac{1}{3}$  der Doppelelle und hat 20 Fingerbreiten (120 Linien). Neben der gemeinen Elle erscheint die königliche Elle, die sich zur gemeinen Elle wie 10:9, zum Fuss demgemäss wie 5:3 verhält<sup>1)</sup>. — Die Hälfte der

gen für die Hohlmaasse (s. Zschr. f. Assyriologie, IV, 290. 371), der von MEISSNER und mir in dessen „Materialien zum altbabylonischen Privatrecht“, S. 58, herausgegeben wird, und meine Bemerkungen dazu, ebenda, S. 98—101.

1) NISSEN, Metrologie<sup>2</sup> (§ 4, S. 857 [23]), lässt die königliche Elle in eigene Finger zerfallen und construirt danach zwei babylonische Fingermaasse. Diese Annahme, für welche kein Anhaltspunkt vorhanden ist, ist irrig (vgl. u., S. 222). — Für

königlichen Elle, der Fuss (von 100 Linien), ist bis nach Italien gewandert und erscheint dort als oskischer Fuss (u., S. 234, sub 5).

## 2) Beträge.

Die Länge der babylonischen Doppelelle beträgt mindestens 990 Mm. Der Maasstab des *Gudea*<sup>1)</sup> (um 3000 v. C.) führt

---

das Verhältniss der beiden Ellen ist die wichtigste Angabe die bei HERODOT, I, 178. Dass hier mit dem μέτριος πήχυς die gemeine babylonische Elle, die auch dem vorsolonischen (pheidonischen) griechischen System angehörte, gemeint ist, wie DÖRPFELD und ich, unabhängig von einander (BMGW, S. 313 ff., Anm. 1), annahmen, ist richtig. Aber irrtümlich war die Annahme, dass an dieser Stelle der μέτριος πήχυς als griechisches Maass aufzufassen, die Fingerbreiten demgemäss als  $\frac{1}{2}$  der Elle anzusehen und zwischen dem μέτριος πήχυς und dem βασιλῆϊος πήχυς das Verhältniss 24:27=8:9 anzusetzen seien. Nicht HERODOT ist es, der an dieser Stelle zu uns redet, sondern HECATAEUS, dessen Vaterstadt Milet in einem von der Botmässigkeit kaum verschiedenen Bundesverhältniss zu Persien stand (HERODOT, I, 141), den man also mit einigem Rechte als persischen Reichsangehörigen bezeichnen kann. An HECATAEUS lehnt sich HERODOT, wie in seiner Beschreibung Aegyptens (Buch II), so auch in seinem Bericht über Babylon an und HECATAEUS ist es, der das (babylonisch-) persische gemeine mit babylonisch-persischem königlichen Längenmaass vergleicht. Die Finger, von denen hier gesprochen wird, sind also nicht Vierundzwanzigstel, sondern Dreissigstel der gemeinen Elle. Es ist jedoch hieraus nicht auf ein Verhältniss 30:33=10:11 zu schliessen, sondern das von NISSEN früher (Metrologie<sup>1</sup>, § 4, S. 22) erkannte und angenommene Verhältniss 9:10(=30:33 $\frac{1}{3}$ ) ist, wie sich aus der Betrachtung der höheren Längeneinheiten ergibt (u., S. 230), das richtige (vgl. auch OEHMICHEN, „Metrologische Beiträge“, Sitzungsberichte der Bayr. Ak. d. Wiss., 1891, Heft II, S. 97). Wir haben es hier lediglich mit einer Abrundung auf volle Finger unter Vernachlässigung eines Fingerdrittels zu thun. Ein beachtenswerthes Analogon zu der ungefähren Angabe des Verhältnisses bei HERODOT liegt vielleicht vor in der mehrfachen Erwähnung eines den römischen Fuss um  $\frac{1}{4}$  ( $1\frac{1}{2}$  Längen, 3 Finger) übertreffenden Fusses, z. B. des s. g. pes Drusianua, bei den Tüngern in Germanien. Ich hatte daraus mit NISSEN auf einen Fuss von mindestens 333—334,33 Mm. geschlossen, der eine der Stützen meiner — schwerlich mehr aufrecht zu erhaltenden oder doch sehr einzuschränkenden — Annahme einer erhöhten Norm des babylonischen Längenmaasses bildete (BMGW, S. 308 ff.). Es ist aber doch wohl zu erwägen, ob nicht mit dieser Angabe einfach der weitgewanderte gemeine babylonische Fuss gemeint ist. Die duodecimale Eintheilung des Fusses und die Starrheit der duodecimalen Bezeichnungen der Unterabtheilungen (MOMMSEN, „Hermes“, XXIII, S. 156) konnten leicht genug dazu führen, ein Fingerdrittel zu vernachlässigen. Über den grossen ptolemäischen Fuss vgl. u., S. 235 f. (Das Verhältniss der auf dem Maasstab von Ushak aufbehaltenen Elle von 555 Mm. und ihrer Hälfte des Fusses von 277,5 Mm. zum Normalbetrage der babylonischen königlichen Elle bedarf erneuter besonderer Untersuchung.)

1) ERNEST DE SARZEC, Découvertes en Chaldée, pl. 15; BMGW., S. 288 ff.

für die Handbreite auf 99,6 Mm., für die Doppelelle also auf 996 Mm. Es sind somit 990 Mm. und 996 Mm. die beiden Grenzwerte.

Doch muss, wenn der Maasstab des *Gudea* genau ist, — woran zu zweifeln kein Grund vorliegt (s. den unmittelbar folgenden Vergleich des Längenmaasses mit dem Gewicht) —, in späterer Zeit eine geringfügige Verminderung der Norm stattgefunden haben <sup>1)</sup>.

Der olympisch-attisch-römische Fuss ist normal =  $\frac{9}{10}$  des babylonischen Fusses; nach dem Betrage des heutigen *piede romano* von 297,59 Mm. ergäbe sich für den babylonischen Fuss  $\frac{10}{9} \times 297,59$  Mm. = 330,65 . . . Mm., für die Doppelelle 991,9665 Mm. Als *stadium olympicum* wird bezeugtermassen das kleine babylonische Stadium, dessen  $\frac{1}{600}$  dieser Fuss ist, bezeichnet (s. u., S. 236 f., sub *b*). Und an dem ältesten der zu Olympia aufgedeckten Bauwerke, dem Heraion, hatte DÖRPFELD als dem Bau zu Grunde liegende Maasseinheit einen Fuss von 297,7 Mm., den s. g. kleinen olympischen Fuss, ermittelt. (Warum ich diesen von DÖRPFELD inzwischen wieder verworfenen Ansatz für richtig halte, kann erst unten (S. 240 ff.) dargelegt werden.) Aus diesem ältesten und erreichbar höchsten Betrage des olympisch-attisch-römischen Fusses ergibt sich für das  $\frac{10}{9}$  fache desselben, den babylonischen Fuss, 330,77 . . . Mm., für die Doppelelle 992,33 Mm. Und diese Länge muss demnach m. E. für die spätere Zeit, also etwa das erste vorchristliche Jahrtausend (vgl. u., S. 199 u. Anm. 2), als der erreichbar wahrscheinlichste Betrag der babylonischen Doppelelle, innerhalb der gefundenen Grenzen von 996 und 990 Mm., bezeichnet werden. (Wer jedoch den kleinen „olympischen Fuss“ aus dem Spiel zu lassen wünscht, dem bleibt es unbenommen, die Berechnung vom *piede romano* aus zu bevorzugen und demnach den „erreichbar wahrscheinlichsten“ Betrag auf 991,97 Mm. zu setzen: der Unterschied beträgt kaum mehr als  $\frac{1}{4}$  Mm.)

All diese Beträge nun, namentlich aber der letztbestimmte, kommen in auffallender Weise der Länge des Sekundenpendels für jene Gegenden nahe; dieselbe beträgt für den 31. Breitengrad, auf welchem ungefähr die südbabylonischen Trümmerstätten liegen, **992,35** Mm. Das Sekundenpendel ist eins der

1) Vgl. u., S. 199 f., Anm. 2.

beiden Maasse, deren Verwendbarkeit zur Begründung eines natürlichen Maasssystems die heutige Wissenschaft anerkennt. Die Frage, ob die Babylonier, die uns ja auf anderen Gebieten der Naturbeobachtung so erstaunliche Proben ihrer wissenschaftlichen Veranlagung und Ausbildung hinterlassen haben; die den Lauf der Gestirne aufs Genaueste beobachteten und die Wiederkehr regelmässig beobachteter astronomischer Erscheinungen zu berechnen verstanden, — ob diese Babylonier ihr Längenmaass nach dem Secundenpendel haben bestimmen können, ist nach Für und Wider erwogen BMGW, S. 319 bis 324, ganz besonders aber in den „Verhandlungen der Berliner Physikalischen Gesellschaft“ (Sitzung vom 22. Nov. 1889, S. 88 ff.). Es hat sich dabei ergeben, dass diese Annahme als wissenschaftliche Hypothese bestehen bleiben kann, da keiner der gegen sie ins Feld geführten Gründe sich als stichhaltig erwiesen hat. Der babylonische Fuss als Drittel der Doppel-*elle* ist dem Betrage nach sicher, und möglicherweise also auch der Entstehung nach, gleich dem *pes horarius*, dem Zeitfuss des HUYGHENS, der  $\frac{1}{3}$  des Secundenpendels bilden sollte (BMGW, S. 320).

Was sich über die Beträge der babylonischen Längenmaasse ermitteln liess, stellt folgende Übersicht zusammen (BMGW, S. 320).

Benennung des Maasses	Als Theil- betrag der Doppel- elle	Minimum in Mm.	Erreichbar wahr- scheinlich- ster Werth in Mm. (Norm(?) für die spätere Zeit)	Maximum in Mm. (Maasstab des <i>Gudea</i> )
Babylonische Doppel- <i>elle</i>	$\frac{60}{60}$	990	992,33	996
Babylonische grosse (königliche) <i>Elle</i>	$\frac{50}{60}$	550	551,23	553,2
Babylonische <i>Elle</i>	$\frac{30}{60}$	495	496,165	498
(Babylonischer Fuss)	$\frac{20}{60}$	330	330,77	332
Hundertliniger Fuss	$\frac{15}{60}$	275	275,66....	276,7
Handbreite	$\frac{6}{60}$	99	99,23	99,6
Fingerbreite	$\frac{1}{60}$	16,5	16,54	16,6
Linie	$\frac{1}{360}$	2,75	2,7566	2,77



## III) Das babylonische Gewichtssystem.

## 1) Herleitung der Gewichtseinheit aus dem Längenmaass 1).

Die Babylonier gelangten höchst wahrscheinlich in folgender Weise zur Bestimmung ihrer Gewichtseinheit (BMGW, S. 305).

Sie bildeten aus der Handbreite von 99,45 bis 99,6 Mm., einer Längeneinheit erster Classe (s. o., S. 195), als Basis einen Würfel, wogen die zur Füllung desselben nöthige Wassermasse und setzten das Gewicht dieser Wassermasse als Einheit des Gewichtes fest. Das in dieser Weise gefundene Gewicht, die (schwere) Mine, bestimmt sich nach den erhaltenen Normalgewichten auf 982,35 bis 985,8 Gramm (o., S. 170 ff.). Die Berechnung aus  $\sqrt[3]{982,35}$  bis  $\sqrt[3]{985,8}$  Gramm (s. o., S. 191, sub 5) ergibt thatsächlich ein Längenmaass von 9,94 bis 9,95 Cm. Da zwischen der antiken Wassergewichtsberechnung, namentlich wie sie in der ältesten Zeit geübt worden sein muss, und unserer heutigen Berechnungsart wegen der muthmaasslichen höheren Temperatur und geringeren Reinheit des zur Wägung verwendeten Wassers (s. BMGW, S. 292 f., und vgl. u., S. 247 f., Anm. 1) eine gewisse Differenz bestanden haben wird, sodass — das gleiche Längenmaass als zu Grunde liegend vorausgesetzt — das Gewicht etwas kleiner ausfiel als bei unserer Methode der Wägung bei 4° Celsius, und da dementsprechend umgekehrt die Berechnung des Längenmaasses aus einem gegebenen Gewicht einen etwas höheren Werth ergäbe, als er sich nach heutiger Methode berechnen würde: so ist es recht wohl möglich, dass bei der Bestimmung des Gewichtes der schweren Mine gemeiner Norm aus dem Wassergewicht des Cubus der Handbreite die letztere wirklich in dem verhältnissmässig hohen Betrage zu Grunde gelegt war, den der Maasstab des *Gudea* aufweist<sup>2)</sup>; — d. h. das

1) Über die Hohlmaasse vgl. das in BMGW, S. 292 f. u. 293, Anm. 1, Bemerkte.

2) In der Differenz zwischen der Doppelstelle, wie sie sich nach dem Maasstab des *Gudea* berechnet (996 Mm.), und dem oben (S. 197. 198) als dem erreichbar wahrscheinlichsten angesprochenen Betrage (992,33 Mm.) liegt eine Schwierigkeit vor, die ihrer definitiven Lösung harret. Ich möchte hier nur die Richtung andeuten, in welcher sich die Erklärungsversuche bewegen könnten: In den mehr als zwei Jahrtausenden, die zwischen der Ausmeisselung des Maasstabes auf der Statue des *Gudea* und der pheidonischen Olympiade (8=748 v. Ch., PAUSANIAS, VI, 22,2; vgl. v. GUTSCHMID, Kleine Schriften, I, S. 543 f., Anm. 1) liegen, ist eine genauere Normirung des babylonischen Längenmaasses sehr wohl denkbar. Das Volumen des

Gewicht des *Dungi* (o., S. 178 ff.) und die Handbreite vom Maassstab seines Zeitgenossen <sup>1)</sup> *Gudea*, beides Einheiten erster Classe, stehen in den für ein ursprüngliches und geschlossenes System erforderlichen Beziehungen, womit die Ursprünglichkeit des babylonischen Systems erwiesen ist <sup>2)</sup>.

Würfels, der Wasser im Gewicht der schweren Mine gemeiner Norm fasst, konnte unter Beibehaltung der einmal für das Gewicht eingebürgerten Norm, aber unter Berücksichtigung der Temperaturdifferenz des Wassers, genauer bestimmt werden. Und andererseits stand auch einer schärferen Berechnung der Länge des Secundenpendels auf Grund grösserer, mit verbesserten Mitteln festgestellter Beobachtungsreihen nichts im Wege. Beide Correcturen mussten zur Normirung der Doppelelle auf einen etwas kürzeren Betrag führen. Die nicht ganz auszuschliessende entfernte Möglichkeit, dass das überall zu beobachtende allmähliche Sinken und Zurückbleiben des angewandten Längenmaasses hinter der Norm auch hier stattgefunden habe, und dass das babylonische Längenmaass in dieser verringerten Form — um so zu sprechen — seine Wanderung angetreten hätte, würde nur dann in Betracht zu ziehen sein, wenn jede andere Möglichkeit der Erklärung wegfiel, und hätte dann immerhin angesichts der unten (S. 216 ff.) auch für die Längenmaasse auf ihrer Wanderung nachzuweisenden Constanz der Normen schwerwiegende Bedenken gegen sich.

1) WINCKLER, Untersuchungen zur altorientalischen Geschichte, S. 42.

2) Die kleinste Einheit des babylonischen Gewichts trug den Namen des Getreidekorns und erinnerte somit an die primitivere Form der Gewichtsbestimmung, welche dem hochausgebildeten System des *Dungi* vorausgegangen war (s. OPPERT, Zeitschrift für Assyriologie, VI, S. 279 f.). Es kamen 360 Körner auf den schweren Gold- und Gewichtsschekel, 180 auf den leichten.

Wer annehmen wollte, dass die Norm des schweren Schekels nach dem Gewicht einer solchen Anzahl von Körnern bestimmt wurde (vgl. RIDGEWAY, a. a. O, S. 184), daraus die Mine als deren 60faches berechnet ward, und aus dem so erhaltenen Gewicht, als Kante des Cubus vom Volumen des Wasserquantums, das dieses Gewicht repräsentirt, die Länge berechnet wurde, die als Handbreite und als  $\frac{1}{15}$  Doppelelle figuriren sollte, dem kann die Unrichtigkeit dieser Annahme nicht direct bewiesen werden (vgl. o., S. 187). Von den vielen dagegensprechenden Gründen sei hier nur hervorgehoben, dass erstens das thatsächliche Gewicht der Weizenkörner nicht stimmt. Denn nach RIDGEWAY wiegt ein Weizenkorn durchschnittlich 0,047 Gramm; 360 Weizenkörner wiegen also 16,92 Gr.; 180 desgl. 8,46 Gr.; der schwere und leichte Gewichtsschekel wiegen aber nur resp. 16,39 u. 8,19 Gramm. Dazu kommt, dass die Wägung einer Anzahl von Getreidekörnern stets ein schwankendes Maass ergeben musste, also zur Bestimmung einer Norm (die stets wieder auffindbar sein musste) ungeeignet war (vgl. Verh. d. Berl. anthrop. Ges., 1889, S. 646 unten u. 647).

RIDGEWAY's Vorhaben aber, die naturwissenschaftliche Grundlage der antiken metrischen Systeme als unmöglich hinzustellen, wird mit jener Annahme keinesfalls gefördert, und ebensowenig würde der seine Rechnung dabei finden, der auf diese Weise der Hypothese vom Secundenpendel aus dem Wege gehen möchte.

Denn die auch von RIDGEWAY angenommene Körnerzahl 360 resp. 180 setzt das Bestehen des Sexagesimalsystems voraus. Der „wahrhaft grossartige Gedanke des Sexagesimalsystems“ (NISSEN, Metrologie <sup>2</sup>, § 4, S. 856 [22]) ist aber nur der Ausfluss einer Fülle astronomischer Beobachtungen und Kenntnisse. Die Bestimmung des scheinbaren Sonnendurchmessers als  $\frac{1}{15}$  des scheinbaren Umfangs

Die Handbreite ist das Zehntel der Doppelelle (oben, S. 195). Demnach hatten die Babylonier schon vor 5000 Jahren bereits ein System, das in seiner Anlage unserem metrischen System sehr ähnlich war. Wie bei uns das Zehntel des Meters die Kante des Würfels bildet, der ein Liter fasst und dessen Inhalt an destillirtem Wasser, bei 4° Celsius gewogen, das **Kilogramm** ergibt, so ist das Zehntel der babylonischen Doppelelle die Basis des Hohlmaasses, dessen Wassergewicht die **Mine** ergibt (BMGW, S. 306f.).

2) System und Eintheilung der Gewichtseinheiten.

a) Ursprüngliches System.

Einheiten erster Classe	60 Minen (Talent)		1 Mine		$\frac{1}{60}$ Mine (Schekel)
Einheiten zweiter Classe		10 Minen ( $\frac{1}{6}$ Talent)		$\frac{1}{6}$ Mine (Stein?)	

Neben das ursprüngliche System der Mine von ca. 982 Gramm trat (wann, ist nicht zu bestimmen; vgl. aber u., S. 210, sub 3) ein System, in welchem die Einheit, die ebenfalls Mine genannt wurde, genau den halben Betrag aufwies. Der Aufbau des Systems ist genau der gleiche wie bei dem ursprünglichen. Man unterscheidet beide Systeme und die zu ihnen gehörenden Einheiten nach BRANDIS' Vorgang durch die Zusätze „schwer“ und „leicht“. In späterer Zeit finden wir das System der schweren Mine in Assyrien, das der leichten Mine in Babylonien localisirt (BMGW, S. 253; doch vgl. o., S. 180, Anm. 1).

der Himmelskugel, zu der die Babylonier durch die mittels Wasserwägung gewonnene Bestimmung der Zeitdauer des Sonnenaufgangs zur Zeit der Aequinoctien (2 Minuten) gelangten (ACHILLES TATIUS, Isag. in Aratum, § 18, p. 137, ed. Petav.; BRANDIS, S. 17, Anm. 2; BMGW, S. 321; Verh. der Berl. anthrop. Ges., 1889, S. 646 unten, und die dort Citirten); ferner die Beobachtung, dass der Halbmesser genau sechsmal als Sehne an der Peripherie des Kreises herumgetragen werden kann, also dann je einen Bogen von 60 Graden bespannt (M. CANTOR, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, 83 f. 90 f.; JOHANNES SCHMIDT, die Urheimath der Indogermanen und das europäische Zahlensystem, Abhandl. d. Berl. Akademie der Wissenschaften, 1890, S. 44), müssen der Einführung des Sexagesimalsystems vorausgegangen sein. Im Vergleich und in Verbindung mit diesen Erregenschaften erscheint die Bestimmung der Länge des Secundenpendels durchaus nicht als etwas Ungeheuerliches. Vgl. o., S. 198.

*b)* Das babylonische Doppelwährungssystem.

Der Verkehr in edlen Metallen war im alten Orient frühzeitig in ein festes System gebracht. War auch die Prägung noch nicht erfunden, so liefen doch Stücke edlen Metalls von bestimmtem Gewicht in handlicher Form (Barren, Ringe, Kugeln) um, deren Reinheit und Gewicht seitens der Ausgabestelle durch Aufdrückung eines Stempels garantirt wurde (BMGW, S. 249). Sie waren regulirt nach dem System der babylonischen Doppelwährung, das folgende Gestalt hatte (BMGW, S. 245):

Als kleine Goldeinheit fungirte ein Stück im Gewicht von  $\frac{1}{60}$  der babylonischen Mine, der Schekel (s. o., S. 174). Als höhere Goldeinheit (Goldmine) galt aber nicht das Sechzigfache dieser kleinen Goldeinheit, des Goldschekels, sondern das Fünfzigfache dieses Goldschekels. Die Goldmine wog daher  $\frac{5}{6}$  der ursprünglichen babylonischen (Gewichts-)Mine.

In der babylonischen Doppelwährung verhielt sich Gold zu Silber im Werthe wie 40:3 ( $13\frac{1}{3}:1$ ). Demnach ist ein Schekel Goldes  $13\frac{1}{3}$  Schekel Silbers werth, und da ein Schekel Goldes  $\frac{1}{60}$  der Gewichtsmine wiegt, so ist dessen Äquivalent in Silber ein Stück von  $13\frac{1}{3} \times \frac{1}{60} = \frac{2}{9}$  der Gewichtsmine.

Man bezeichnete nun als Silberschekel entweder *a)* das Zehntel dieses Silberstücks von  $\frac{2}{9}$  der Gewichtsmine:  $\frac{2}{9} \times \frac{1}{10} = \frac{1}{45}$  der Gewichtsmine, oder *b)* das Fünfzehntel desselben Silberstücks:  $\frac{2}{9} \times \frac{1}{5} = \frac{2}{45}$  der Gewichtsmine. Darnach gab es 2 Silberminen:

*a)* die Silbermine von  $50 \times \frac{1}{45} = \frac{10}{9}$  der Gewichtsmine: babylonische Silbermine;

*b)* die Silbermine von  $50 \times \frac{2}{45} = \frac{100}{45}$  der Gewichtsmine: phönikische Silbermine.

Über die muthmaassliche Ursache der mehr decimalen Eintheilung der Goldmine und der Silberminen in 50 Schekel, statt der 60 Schekel, wie sie die ursprüngliche Gewichtsmine enthält, s. BMGW, S. 251 u.

Das vollständig entwickelte babylonische vorderasiatische Gewichts- und Doppelwährungssystem hat also (BMGW, S. 251) folgende Gestalt:

Schekel oder Stater.

- 1 Gewichtsschekel wiegt . . . . .  $\frac{1}{60}$  der Gewichtsmine
- 1 Goldschekel (Goldstater) wiegt . . .  $\frac{1}{60}$  " "
- 1 Babylonischer Silberschekel (Silberstater) wiegt . . . . .  $\frac{1}{15}$  " "
- 1 Phönikischer Silberschekel (Silberstater) wiegt . . . . .  $\frac{2}{135}$  " "

Mine.

- 1 Gewichtsmine wiegt . . . . . 1 Gewichtsmine
- 1 Goldmine wiegt . . . . .  $\frac{50}{60}$  "
- 1 Babylonische Silbermine wiegt. . . . .  $\frac{50}{15}$  "
- 1 Phönikische " " . . . . .  $\frac{100}{135}$  "

Talent (= 60 Minen).

- 1 Gewichtstalent wiegt . . . . . 60 Gewichtsminen
- 1 Goldtalent wiegt . . . . . 50 "
- 1 Babylonisches Silbertalent wiegt .  $66\frac{2}{3}$  ( $\frac{200}{3}$ ) Gewichtsminen
- 1 Phönikisches " " .  $44\frac{4}{9}$  ( $\frac{400}{9}$ ) "

Der Eintheilung nach hat:

- 1 Gewichtstalent . . . 60 Minen à 60 Schekel = 3600 Schekel
- 1 Gold- bzw. Silbertalent 60 " à 50 " = 3000 "

3) Die Gewichtsbeträge.

a) Die ursprüngliche gemeine Norm des babylonischen Gewichtssystems weist — um dies noch einmal hervorzuheben (vgl. S. 181 und S. 177) — folgende Beträge auf (BMGW, S. 257):

Bezeichnung des Gewichtes	Schwer		Leicht	
	Nach dem Maximalbeträge der steinernen Normalgewichte	Nach dem Durchschnittsbeträge der steinernen Normalgewichte	Nach dem Maximalbeträge der steinernen Normalgewichte	Nach dem Durchschnittsbeträge der steinernen Normalgewichte
	Gramm	Gramm	Gramm	Gramm
$\frac{60}{60}$ Gewichtsmine . . . . .	985,8	982,4	492,9	491,2
$\frac{50}{60}$ Goldmine . . . . .	821,5	818,6	410,8	409,3
$\frac{50}{15}$ Babylonische Silbermine.	1095,3	1091,5	547,7	545,8
$\frac{100}{135}$ Phönikische Silbermine .	730,2	727,6	365,1	363,8

Wie wir sahen (o., S. 182), ist nun die Mine von ca. 545

Gramm, d. i. die leichte Silbermine babylonischer gemeiner Norm, gleich 60 ägyptischen Lothen (*Ket*). Das System der babylonischen Mine gemeiner Norm in *Ket* ausgedrückt, nimmt sich folgendermassen aus (BMGW, S. 259):

Als Theilbetrag der Gewichtsmine	Als Theilbetrag der Silbermine	Bezeichnung des Gewichtes	Schwere Mine Ket	Leichte Mine Ket	Schweres Talent Ket	Leichtes Talent Ket
$\frac{60}{60}$	$\frac{55}{60}$	Gewichtsmine . . . . .	108	54	6480	3240
$\frac{60}{60}$	$\frac{45}{60}$	Goldmine . . . . .	90	45	5400	2700
$\frac{60}{60}$	1	Babylonische Silbermine.	120	60	7200	3600
$\frac{100}{135}$	$\frac{80}{60}$	Babylonische Goldmine .	80	40	4800	2400

Man sieht, die sämtlichen Einheiten des babylonischen Gewichtssystems gemeiner Norm lassen sich in vollen ägyptischen Lothen ausdrücken. Dies ist dagegen nicht der Fall mit dem babylonischen Goldschekel und dem babylonischen Silberschekel, wie folgende Tabelle, in welcher mehrfach Bruchzahlen auftreten, zeigt:

## I.

Bezeichnung des Gewichtes	Zahl der leichten Goldeinheiten, welche enthalten sind in:			
	einer schweren Mine	einer leichten Mine	einem schweren Talent	einem leichten Talent
Gewichtsmine . . . . .	120	60	7200	3600
Goldmine . . . . .	100	50	6000	3000
Babylonische Silbermine . . . .	$\frac{400}{3}$	$\frac{200}{3}$	8000	4000
Phönikische Silbermine . . . . .	$\frac{800}{9}$	$\frac{400}{9}$	$\frac{16000}{3}$	$\frac{8000}{3}$

## II.

Bezeichnung des Gewichtes	Zahl der leichten Silbereinheiten, welche enthalten sind in:			
	einer schweren Mine	einer leichten Mine	einem schweren Talent	einem leichten Talent
Gewichtsmine . . . . .	90	45	5400	2700
Goldmine . . . . .	75	$\frac{75}{3}$	4500	2250
Babylonische Silbermine . . . .	100	50	6000	3000
Phönikische Silbermine . . . . .	$\frac{200}{3}$	$\frac{100}{3}$	4000	2000

Demnach bezeichnet die Ausbildung des ägyptischen Pfund- und Lothsystems gegenüber dem babylonischen Minensystem, wenn man nur äusserlich die Beträge ins Auge fasst, einen Fortschritt, was eines der vielen Anzeichen für die Ursprünglichkeit des babylonischen Systems bildet (vgl. o., S. 182; BMGW, S. 262). [Die eigentlichen inneren Gründe für diese Entwicklung des ägyptischen aus dem babylonischen Gewicht s. S. 209, sub 1.]

b) Modificationen in den Beträgen des babylonisch-vorderasiatischen Gewichtssystems.

Gegenüber dem ursprünglichen System des Gewichts gemeiner Norm ist das Gewicht erhöhter (königlicher) Norm ein Ausnahmegewicht (BMGW, S. 255).

In der eigentlichen und hauptsächlichlichen vollen Form der erhöhten Norm beträgt jede Einheit  $\frac{2}{3}$  des entsprechenden Nominals der gemeinen Norm; mit andern Worten: es hat eine Erhöhung um  $\frac{1}{3}$  stattgefunden. Was über deren Entstehung gemuthmaasst werden kann, findet sich unten (S. 213 ff., sub 5) ausgeführt.

α) Die Beträge dieser vollen Form des babylonischen Gewichts erhöhter Norm zeigt folgende Übersicht 1):

Als Theil- betrag der Gewichts- mine	Benennung des Gewichtes	Schwer	Leicht	Schwer	Leicht
		Gramm		Ket	
$\frac{100}{100}$	Gewichtsmine. . . . .	1023,3—1026,8	511,7—513,4	112 $\frac{1}{2}$	56 $\frac{1}{2}$
$\frac{80}{100}$	Goldmine . . . . .	852,8—855,7	426,4—427,8	93 $\frac{3}{4}$	46 $\frac{3}{8}$
$\frac{60}{100}$	Babylonische Silbermine .	1137—1140,9	568,5—570,5	125	62,5
$\frac{40}{100}$	Phönikische Silbermine .	758—760,2	379—380,1	83 $\frac{1}{2}$	41 $\frac{3}{4}$

β) Daneben ist wahrscheinlich noch die folgende Form in Betracht zu ziehen, in welcher die Erhöhung nicht  $\frac{1}{3}$ , sondern  $\frac{1}{10}$  (5%) beträgt, also nach decimalen, nicht nach sexagesimalen (s. u.) Principien erfolgt wäre 2).

1) Vgl. BMGW, S. 272 f.

2) Vgl. BMGW, S. 273 f. 277 ff., und die bei BRUGSCH, Zschr. f. Aegypt. Spr., a. a. O., S. 17 ff., aufgeführten Fälle, in denen die von den Aegyptern vollzogene Umrechnung der babyl.-asiatischen Gewichtsangaben auf ägyptisches Gewicht 63 ägypt. Loth für die Silbermine ergibt. [Ferner ARISTOTELES, Ἀθηναίων πολιτεία, Cap. 10, a. E.,

Als Theil- betrag der Gewichts- mine	Benennung des Gewichtes	Schwer	Leicht	Schwer	Leicht
		Gramm		Ket	
$\frac{90}{100}$	Gewichtsmine. . . . .	1031,5—1035,1	515,8—517,6	113 $\frac{1}{2}$	56 $\frac{7}{10}$
$\frac{80}{100}$	Goldmine. . . . .	859,6— 862,6	429,8—431,3	94 $\frac{1}{2}$	47 $\frac{1}{2}$
$\frac{75}{100}$	Babylonische Silbermine.	1146,1—1150,1	573—575	126	63
$\frac{100}{133}$	Phönikische Silbermine .	764,1— 766,7	382—383,4	84	42

γ) Die reducirte Form des erhöhten (königlichen) Gewichts, die man bisher als die einzige und ursprüngliche ansah (s. o., S. 168) und die sich namentlich an den grossköniglich persischen Gold- und Silbermünzen nachweisen lässt, ist noch nicht völlig aufgeklärt. Eine Hauptrolle spielt dabei wahrscheinlich die Verminderung der ursprünglichen Norm des königlichen Gewichts durch einen Abzug für den Prägeschatz. Über diesen im ganzen Alterthum gebräuchlichen und auch in der heutigen Münze üblichen Abzug siehe Näheres in meinen Ausführungen BMGW, S. 278 ff., und im „Hermes“, XXVII, S. 535 f., Anm. 2. Eine Übersicht über die Beträge des Systems des babylonischen Gewichtes reducirter königlicher Norm ist oben (S. 168) bereits gegeben.

### Dritter Abschnitt.

#### Die Entwicklung der antiken Normen aus dem babylonischen System.

##### 1) Ableitung der Gewichtsnormen <sup>1)</sup>.

Das von mir aufgefundenene Princip der Herleitung der antiken Gewichtsgrössen aus dem babylonischen System, das sich in jedem Falle mit einer Sicherheit bewährt, die an Gesetzmässigkeit streift, lässt sich kurz folgendermaassen ausdrücken:

Die antiken, als Mine oder Pfund bezeichneten, und eine Anzahl moderner, von ihnen abstammen-

nach BLASS' Lesung (Fleckeisen's Jahrbücher f. classische Philologie, 1892, S. 572), wozu man vor der Hand meine Bemerkungen in den Verh. d. Berl. anthrop. Gesellsch., 1892, Sitzung v. 19. December, vergleiche.]

1) Vgl. BMGW, S. 273 f., mit Verh. d. Berl. anthropologischen Gesellschaft, 1889, S. 643.



der Gewichtseinheiten sind entstanden aus — und im Betrage gleich — einer der Einheiten der verschiedenen Normen des babylonischen Gewichtsystems oder gleich einem im Umlauf befindlichen, organischen Theilstück einer solchen Einheit (BMGW, S. 267). — Beispiele:

a) Hergeleitet aus dem System der gemeinen Norm des babylonischen Gewichtes (BMGW, S. 268):

Antik: Das römische Pfund: 327, 45 Gramm.

Modern: Das russische Pfund: 409, 52 Gramm,  
gleich der leichten Goldmine dieser Norm<sup>1)</sup>.

Beweis:

Als Theil- betrag der schweren Gewichts- mine	Als Theil- betrag der leichten Gewichts- mine	Als Theil- betrag der schweren Silber- mine	Als Theil- betrag der leichten Silber- mine	In äg. Lothen (Ket)	Name der Gewichts- einheit	Verlangter Betrag nach dem der stei- nernen Normal- gewichte	Effectiver Normal- Betrag
$\frac{30}{100} (\frac{15}{50})$	$\frac{30}{100} (\frac{30}{100})$	$\frac{15}{50}$	$\frac{30}{100}$	36	Römi- sches Pfund	Gramm 327,46	Gramm 327,45
$\frac{30}{100}$	$\frac{50}{100}$	$\frac{45}{100}$	$\frac{45}{100}$	45	{ Leichte Goldmine gemeiner Norm. Russi- sches Pfund }	409,3	409,3 409,52

b) Hergeleitet aus dem System der vollen königlichen Norm des babylonischen Gewichtes (BMGW, S. 276 f.):

Antik: Die attisch-römische Mine der Kaiserzeit: ca. 341 Gramm, hat im System der vollen Form der erhöhten Norm (o., S. 205, sub b, α) dieselbe Stellung wie das römische Pfund im System der gemeinen Norm:  $\frac{25}{4} \times 327,45$  Gr. = 341,1 Gr. (vgl. S. 215, sub 1).

Modern: Das englische *Avoir-du-poids*-Pfund: 453,49 Gramm, wenig abweichend von  $\frac{1}{2}$  der leichten Silbermine erhöhter Norm, welche parallel steht der solonisch-attischen Mine von  $\frac{1}{2}$  der leichten Silbermine gemeiner Norm (436,67 Gr.):  $\frac{25}{4} \times 436,67$  Gr. = 454,9 Gr.

1) Vgl. „Hermes“, XXVII, S. 546, Anm. 1.

Ist nun die Erkenntniss dieses Entwicklungsgesetzes bereits ein grosser Gewinn für die Metrologie, so beginnt im Grunde genommen (vgl. BMGW, S. 326, Anm. 2) nun erst die eigentliche Aufgabe der Forschung, nämlich festzustellen, aus welchem Grunde dies oder jenes Theilgewicht an Stelle einer den Weltmarkt beherrschenden Gewichtseinheit in einem Staatswesen sich ausbildete und festsetzte oder als Norm eingeführt wurde. Für diese Ermittlung ist nun von geradezu grundlegender Bedeutung der von Herrn BRUGSCH<sup>1)</sup> aus ägyptischen Quellen gelieferte Nachweis, dass zur Ptolemäerzeit zwischen Silber und Kupfer das Würdungsverhältniss 120:1 obwaltete. „Man trug Sorge, den üblichen Silbergeld-Gewichtsziffern nach altem Muster und nach alter Vorschrift die wichtige Formel anzuschliessen: Kupfer 24 Kite zu  $\frac{1}{10}$  (sc. Kite); d. h. 24 ägyptische Loth Kupfer sollen gleich sein  $\frac{1}{10}$  ägyptischen Lothes Kupfers; Silber verhält sich also zu Kupfer wie 120:1“<sup>2)</sup>. Bei der grossen Stabilität, die sich im Alterthum in den metrologischen und verwandten Verhältnissen beobachten lässt, hat die Annahme, dass dieses Verhältniss auch in früherer Zeit gültig gewesen sei (vgl. BRUGSCH: „nach altem Muster“), eine sehr hohe Wahrscheinlichkeit für sich. Dieselbe wird erheblich gesteigert, wenn man sieht, in wie überraschender Weise sich unter der Voraussetzung seines Bestehens die anscheinend schwierigsten und verwirrtesten Verhältnisse als Ergebnisse einer einfachen und sachgemässen Entwicklung darstellen.

Ist nämlich ein Stück Silbers 120mal so viel werth als ein Stück Kupfers vom gleichen Gewichte, so ist klar, dass das Silberäquivalent eines schweren Silbertalentes<sup>3)</sup> Kupfers von 60 schweren,

1) Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthumskunde, 1889, Heft 1, S. 7.

2) Ich begnüge mich hier mit kurzen Andeutungen. Eine ausführlichere Darlegung unter Berücksichtigung der Literatur und der bisher herrschenden Ansichten wird seiner Zeit meine Abhandlung über die in Chiusi gefundene Waage des Berliner Museums (im „Hermes“) bringen. Hervorgehoben sei nur, dass mir die Arbeiten von SAMWER-BAHRFELDT, Wiener Zeitschrift f. Numismatik, XV (1883), S. 5—215, und von BAHRFELDT, Berliner Zeitschrift f. Num., V (1878), S. 30 ff., bekannt waren, dass ich dagegen auf SOUTZO'S Schrift „Introduction à l'étude des monnaies de l'Italie antique“ erst durch S. 368 von RIDGEWAY'S oben (S. 175, Anm. 1, u. S. 184) citirter Schrift nachträglich aufmerksam geworden bin.

3) Es bedarf wohl kaum des Hinweises, dass Silbertalent und Silbermine hier nur Bezeichnung für Gewichtsbeträge sind. Nach Silber- und Goldgewicht wur-

oder 120 halben schweren (d. i. leichten) Silberminen gemeiner Norm die leichte Silbermine gemeiner Norm in Silber ist, oder mit anderen Worten, dass die höheren Nominale der Kupferwährung, welche auf babylonisches Silbergewicht verwogen und später gemünzt wird, in Silber desselben Gewichtsfusses ausgedrückt werden; Verhältnisse, wie wir sie entsprechend noch in historischer Zeit auf Sicilien und in Italien finden.

1) Damit erklärt sich völlig ungezwungen die Entstehung des ägyptischen Gewichtes (vgl. o., S. 191, sub 3) aus dem babylonischen. Denn wenn die leichte Silbermine gemeiner Norm in Silber das Äquivalent des schweren Silbertalentes derselben Norm in Kupfer ist, so ist das ägyptische Loth, das genau  $\frac{1}{10}$  der babylonischen Silbermine gemeiner Norm wiegt, nichts weiter als das Äquivalent einer schweren Silbermine Kupfers (und ein halbes ägyptisches Loth = 4,55 Gramm in Silber, d. i. der spätere römische Denar <sup>1)</sup>), ist das Äquivalent einer leichten Silbermine gemeiner Norm in Kupfer).

Nachdem man einmal in dem kupferreichen Ägypten die leichte Silbermine als Kupfertalent verwendet hatte, ergab sich eben mit nothwendiger Consequenz die sexagesimale Theilung dieser als Talent verwendeten Mine. Das ägyptische Pfund aber ist nichts weiter als das decimale Vielfache des Lothes, und, vom Standpunkt des babylonischen Sexagesimalsystems betrachtet, die zwischen Talent und Mine stehende Einheit „zweiter Classe“ (S. 201), das Silberäquivalent von 10 Silberminen gemeiner Norm =  $\frac{1}{6}$  Silbertalent gemeiner Norm in Kupfer.

2) Wurde die leichte Silbermine nun ihrerseits als Kupfer-einheit verwendet, so war ihre Hälfte in Silber das Silberäquivalent ihres Talents in Kupfer.

An der mit feststehendem Gewicht und einer Scala zur Einsetzung des verschiebbaren Unterstützungspunktes versehenen Waage aus Chiusi (s. S. 208, Anm. 2) ist eine Stelle durch ein ornamentirtes T, d. h. „Talent“, bezeichnet. Unterstützt man dieselbe, so ist,

---

den im Verlaufe der Entwicklung auch andere Gegenstände gehandelt und verwogen, und so kann man von einem „Silbertalent Kupfers“, von einem „Goldtalent Holzes“ etc. sprechen, ist dann aber auch manchmal genöthigt, wie oben, der Deutlichkeit wegen von einer „Silbermine Silbers“, einer „Silbermine in Silber“ zu sprechen.

1) S. unten, S. 215, u. vgl. auch NISSEN, *Metrologie* <sup>2</sup>, § 4, S. 24.

um die Gleichgewichtslage hervorzubringen, gerade der Betrag der halben babylonischen Silbermine gemeiner Norm; d. h. des s. g. älteren römischen Pfundes (ca. 273 Gramm), erforderlich. Die Verwendung dieser Grösse als Talent ist also monumental bezeugt und damit auch die babylonische Herkunft dieser altitalischen Gewichtsgrösse bewiesen und erklärt.

3) Möglicherweise liegt in Verhältnissen, die den sub 1 und 2 berührten entsprechen, die Erklärung für die häufig wiederkehrende (vgl. sub 4), bereits in uralter Zeit im Zweistromland nachweisbare Erscheinung, dass neben einer Einheit sich deren Hälfte als eine neue, gesonderte, aber der ursprünglichen gleichbenannte Einheit entwickelte.

Die Hälfte der schweren Silbermine Silbers war dem Silbertalent Kupfers gegenüber als dessen Silberäquivalent einer Einheit. Sie selbst konnte natürlich ihrerseits wie für Silber, so auch für Kupfer (S. 208 f., Anm. 2) und für Wägungen anderer Gegenstände verwendet werden. Bildete sie sich zur Einheit aus, so erscheint es durchaus begreiflich, dass sich zu ihr auch die Gewichtsmine und die Goldmine in der Hälfte des ursprünglichen Betrages als Einheiten gesellten und dass so das Gesamtsystem der leichten Mine gemeiner Norm entstand.

4) Die metrologischen Vorgänge, denen wir auf den Grund zu gehen suchen, spiegeln wirthschaftliche Verhältnisse wieder. Da der internationale Handel unbewusst ein grosses Interesse an der Wahrung der Einheitlichkeit der Normen hat, da ferner, und dem entsprechend, die Gewichtsnormen erwiesenermaassen eine ausserordentliche Beständigkeit aufweisen, so müssen es jedesmal schwerwiegende wirthschaftliche Interessen gewesen sein, die dazu führten, eine (Theil-) Einheit aufzugeben und dafür eine andere (Theil-) Einheit zur Norm zu erheben; mit anderen Worten: in einem Staatswesen einen Wechsel in der Gewichtsnorm eintreten zu lassen. Und diejenige Erklärung solchen Wandels hat die grösste innere Wahrscheinlichkeit für sich, welche mit dem Wirken solcher wirthschaftlichen Interessen als wesentlicher Triebkraft und Veranlassung zur Differenzirung rechnet.

Ein Land, das Kupfer producirt, ein Gemeinwesen, das

reiche Kupfervorräthe im Besitz hat und auf den Eintausch von Silber oder den Verkehr mit Silber Werth legt und angewiesen ist, wird Alles daran setzen, sein Kupfer im Verhältniss zum Silber zu einem möglichst hohen Preise veranschlagt zu sehen und zu verhandeln. Hat ein solches Gemeinwesen mit dem Wunsche zugleich die Macht, demselben Erfüllung zu verschaffen, oder erscheint sein Kupfer den silberreicheren Völkern als ein besonders begehrter Artikel, so ist es denkbar, dass es, ohne den Markt zu verlieren, den Werth des Kupfers im Verhältniss zum Silber abweichend von dem üblichen Verhältniss bestimmen kann.

Diese Sachlage kann zutreffen auf die Euböer mit ihrer Hauptstadt Chalkis (der „Kupferstadt“<sup>1)</sup>). Deshalb habe ich es („Hermes“, XXVII, S. 549, Anm. 1) bereits gewagt, die Vermuthung auszusprechen, dass die euböische Mine und das euböische Talent<sup>2)</sup>, die genau  $\frac{1}{5}$  der babylonischen Silbermine gemeiner Norm und ihres Talentos betrugten, dadurch entstanden sind, dass die Euböer zu einer Zeit das Kupfer um  $\frac{1}{5}$  höher im Werthe ansetzten als sonst üblich, d. h. statt 120 : 1 das Verhältniss 96 : 1 zwischen Silber und Kupfer in Geltung brachten. Für eine leichte Silbermine gemeiner Norm in Silber zahlten sie nur  $\frac{1}{5}$  des schweren Silbertalents in Kupfer, für eine halbe leichte Silbermine gemeiner Norm in Silber nur  $\frac{1}{5}$  des leichten Silbertalents gemeiner Norm in Kupfer.

Diese neuen Kupferäquivalente der uralten Silbereinheiten hätten sich dann zu Kupfereinheiten ausgebildet. Solche abweichende Preisverhältnisse pflegen aber nicht von langer Dauer zu sein. Zunächst wohl im inländischen, dann auch im internationalen Verkehr wird das alte Verhältniss 120 : 1 sich wieder Geltung verschafft haben. Dann konnte man entweder zur alten Wägung des Kupfers nach Silbergewicht zurückkehren, oder aber nunmehr auch das Silber nach der für das Kupfer neu geschaffenen Norm abwägen, sodass einem schweren euböischen Talent in Kupfer im Gewichtsbeitrag von  $\frac{1}{5}$  des schweren baby-

1) Vgl. EUSTATHIUS zu DIONYSIUS PERIEGETES, 764.

2) Die Namen, welche die Gewichte und Maassgrößen im Alterthum führen, verdienen für die Untersuchung nach ihrer Entstehung eine grössere Beachtung und schärfere Betonung (vgl. Verh. der Berl. anthrop. Ges., 1892, S. 218, und dazu ebenda, S. 422, Anm. 1).

lonischen Silbertalents gemeiner Norm die leichte euböische Mine von  $\frac{1}{3}$  der leichten babylonischen Silbermine gemeiner Norm in Silber entsprach. So würde sich die Entstehung des euböischen Gewichts und seine Verwendung als Silbergewicht, wie es für Athen von Solon übernommen wurde, erklären lassen. Dass der *χαλκοῦς* (wozu dann zu ergänzen *στατήρ*)  $\frac{1}{3}$  des Obolus, also  $\frac{1}{9}$  des Stater, werth ist, würde sich unter dieser Voraussetzung ebenfalls aufs Beste erklären.

Die Wahrscheinlichkeit dieser für das euböische Gewicht ausgesprochenen Vermuthung wird nun dadurch wesentlich erhöht, dass sich für das römische Pfund die entsprechenden Verhältnisse monumental belegen und beweisen lassen.

Das römische Pfund wiegt 327,45 Gramm, ist also (s. o., S. 207)  $= \frac{2}{3}$  der leichten Silbermine gemeiner babylonischer Norm; die euböische Mine ist  $\frac{1}{3}$  der letzteren, und wie wir danach auf ein Verhältniss von Silber und Kupfer wie  $\frac{1}{3} \times 120 : 1 = 96 : 1$  schlossen, so würde analog die Erwägung nahe liegen, ob nicht das römische Pfund einem Verhältniss  $\frac{2}{3} \times 120 : 1 = 72 : 1$  seine Entstehung verdanke. Die Waage aus Chiusi beweist das Bestehen dieses Verhältnisses; sie ist eingerichtet für Wägungen von 1 Unze bis zu 60 römischen Pfunden, d. h. dem Talent des römischen Pfundes von 327,45 Gramm  $= \frac{2}{3}$  der leichten Silbermine gemeiner Norm. Als Talent wird aber auf dieser Waage ausserdem, wie wir bereits hervorhoben (oben, S. 209 f.), die halbe leichte babylonische Mine gemeiner Norm bezeichnet. Wir erhalten also die Gleichung:

$\frac{1}{2}$  leichte babylonische Silbermine gemeiner Norm (272,9 Gramm) in Silber  $= 60 \times \frac{2}{3}$ , d. h. 36 leichte babylonische Silberminen gemeiner Norm in Kupfer. Das ergiebt dann das erwartete Verhältniss, denn  $36 : \frac{1}{2} = 72 : 1$ .

Und es kommt mir im höchsten Grade wahrscheinlich vor, dass ein dringender Bedarf grosser Quantitäten billig einzukaufenden Silbers zur Festsetzung dieses Verhältnisses den Anlass gegeben hat, und dass die Einführung des „römischen Pfundes als Gewichtseinheit“<sup>1)</sup> erst die Folge dieser wirtschaftlichen Zwangslage gewesen ist. Auf die Zeit der Geltung des abweichenden Verhältnisses folgte wahrscheinlich auch in Rom mit

1) Vgl. die Fragestellung bei NISSEN, *Metrologie* 2, § 23, S. 887 [53], Abs. 2.

der Einführung des Sextantarfusses wieder die Herstellung des alten Verhältnisses 120 : 1 <sup>1)</sup>).

Auch hier kommt somit ein Gedanke von BRUGSCH, wenn auch in nicht unwesentlich veränderter Gestalt, zu Ehren. BRUGSCH <sup>2)</sup> giebt folgende Regel an: „Bezeichnet man das Gewicht einer beliebigen ausländischen Silberdrachme, einschliesslich des römischen Denar, durch  $a$ , und die Zahl, welche das Werthverhältniss des Silbers zum Kupfer angiebt, durch  $b$ , so ist, je nach dem  $a$  oder  $b$  bekannt,

$$a = \frac{436,603}{b} \text{ und } b = \frac{436,603}{a}.$$

An dieser Formel ist auszusetzen, dass sie, statt von der babylonischen Silbermine (545,8 Gr.) als ursprünglicher Silbereinheit, von der aus ihr erst abgeleiteten euböisch-attischen (436,7 Gr.) ausgeht, und zweitens, dass, sowohl wegen der Unbestimmtheit des Begriffs der Drachme wie auch wegen der Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte, die neben dem Werthverhältniss der Metalle bei der Festsetzung gewisser Einheiten als Mine, Drachme etc. in Betracht kommen, eine solche allgemein gültige und durchgängige Regel nicht aufgestellt werden kann.

Wohl aber wird überall, wo ein von der vollen oder halben babylonischen Silbermine abweichendes Theilgewicht als Mine oder Pfund erscheint, die Frage am Platze sein, ob möglicherweise eine Veränderung im Werthverhältniss der genannten Metalle die Erhebung des betreffenden Theilbetrages des babylonischen Gewichts zur Einheit erklärt.

Dies wird man z. B. im Falle des in der „attischen Handelsmine mit ihrem Zuschlag“ noch nachweisbaren Gewichtes vom doppelten Betrage des römischen Pfundes (655 Gramm) zu bejahen sehr geneigt sein. Es ist die Mine des Kupfertalentes, welche nach dem Verhältniss 72 : 1 das Äquivalent des schweren Silbertalentes in Kupfer war, während nach dem Verhältniss 120 : 1 die Mine dieses Talentos gleich der leichten Silbermine hätte sein müssen.

Dass aber in solchen Fällen selbst bei der blossen Fragestellung grosse Vorsicht aus verschiedenen Gründen geboten ist, sei dabei ausdrücklich betont.

1) Alles Weitere im „Hermes“ (vgl. oben, S. 208, Anm. 2).

2) A. a. O., S. 8 f.

5) Schliesslich wird mit einem Schwanken in dem Werthverhältniss von Silber und Kupfer vermuthlich auch die Entstehung der erhöhten (oder königlichen) Norm des babylonischen Gewichts zusammenhängen. Das Verhältniss 120:1 beruht klärlich auf dem Sexagesimalsystem. In der babylonischen Doppelwährung (Gold und Silber; s. o.) ist aber bereits ein Eindringen decimaler Modificationen in das Sexagesimalsystem bemerkbar, das wahrscheinlich auf ägyptischen Einfluss (BMGW, S. 251) zurückzuführen ist. Nichts wäre erklärlicher, als dass sich diese Modificationen auch auf das Verhältniss des Silbers zum Kupfer erstreckten. In diesem Falle war die Einsetzung der 125 an Stelle der 120 das Nächstliegende. Noch in der römischen Kaiserzeit finden wir diese beiden Verhältnisse 120:1 und 125:1 neben einander vertreten. In diesem Falle erhöhte sich das Silberäquivalent eines Kupfertalents um  $\frac{1}{4}$ , d. h.: die Silbermine musste, um Äquivalent des Kupfertalents zu bleiben, um  $\frac{1}{4}$  erhöht werden<sup>1)</sup>. Dieses Verhältniss besteht thatsächlich zwischen der gemeinen und der Hauptform der königlichen Norm (s. oben, S. 205; BMGW, S. 274 f.; „Hermes“, XXVII, S. 551 f., Anm. 1 u. S. 546).

Dies so entstandene höhere Gewicht haben, wie ich vermthe, die Könige zur Ausbildung eines Vorrechts für sich benutzt, indem sie zunächst wohl bei Zahlung von Tribut in edlen Metallen Anspruch auf das höhere Gewicht erhoben, daher der Name des königlichen Gewichtes für dieses Ausnahmegewicht. Meine erste Ansicht, dass die erhöhte Norm durch das Zusammenwachsen des ursprünglichen Gewichts mit einem von den Königen (dem Könige) geforderten Zuschlag geradezu entstanden sei (BMGW, S. 272), wird also durch die eben dargelegte Annahme in etwas modificirt (vgl. „Hermes“, XXVII, S. 546 f., Anm.).

Wenn wir dann auch in den abgeleiteten Systemen des Alterthums, so z. B. in der äginäischen und in der euböisch-sicilischen Währung, neben den Grössen, die sich der gemeinen Norm des babylonischen Gewichts einordnen, solche finden, welche die entsprechende Stelle im System der königlichen Norm einnehmen (BMGW, S. 280, sub 1 und 2; „Hermes“, XXVII, S. 547, Anm., S. 550), so wird auch hier das gleiche Ergebniss auf das Wirken derselben Ursachen

1) Über die zweite Form (Erhöhung um  $\frac{1}{4}$ ) s. o., S. 205 f., sub  $\delta$ ,  $\beta$  u. Anm. 2.



zurückzuführen sein, auf ein Schwanken des Würdungsverhältnisses der beiden Metalle um  $\frac{1}{4}$ .

Und ich will, indem ich im Übrigen auf meine (oben, S. 208, Anm. 1) in Aussicht gestellten Ausführungen im „Hermes“ verweise, hier andeutungsweise noch eine Anzahl von Grössen nennen, die in dem Verhältniss von 24 : 25 stehen, und deren Verwendung neben einander oder in naher zeitlicher Aufeinanderfolge voraussichtlich in der genannten Ursache, wenigstens zum guten Theil, ihre Erklärung finden wird:

Es stehen in dem Verhältniss 24 : 25

- 1) Das römische Pfund von 327,45 Gramm ( $\frac{3}{5}$  der leichten Silbermine gemeiner Norm) und die s. g. attisch-römische Mine der Kaiserzeit von 341 Gramm ( $\frac{2}{3}$  von 327,45 = 341,09 <sup>1)</sup>).
- 2) Das ägyptische Loth von 9,097 Gramm, und der auf Sicilien als „Dekalitron“ bezeugte korinthische Stater von 8,73 Gramm.
- 3) Die Hälften der sub 2 genannten Grössen: der römische Denar von 4,55 Gramm, und die euböisch-attische Drachme von 4,37 Gramm <sup>2)</sup>).
- 4) Der  $\frac{1}{2}$  Goldschekel gemeiner Norm =  $\frac{1}{100}$  der babylonischen leichten Goldmine gemeiner Norm von 409 Gramm, und der russische Solotnik =  $\frac{1}{8}$  desselben, als russisches Pfund verwandten Gewichtes <sup>3)</sup> (vgl. o., S. 207, sub a).]

So sehen wir, dass die Entwicklung der antiken Gewichte sich in befriedigender Weise erklären lässt und erklären lassen wird; wenn man, **unbekümmert um die Längenmaasse**, lediglich das Gebiet der Gewichte und des Würdungsverhältnisses der Metalle im Auge behält.

Und ferner ergibt sich als sehr bedeutsames Resultat dieser Untersuchungen, dass die vielfachen Angaben der antiken Metrologen und Historiker, nach denen zwischen den verschiedensten Gewichten des Alterthums glatte Verhältnisse obwalten, den Thatsachen entsprechen und nicht, wie man früher wohl vielfach zu glauben geneigt und anzunehmen gezwungen war,

1) BMGW, S. 276, sub 2. — Metr. script., I, 301. II, 143 (NISSEN, Metr. <sup>2</sup>, § 22, S. 885 [51]).

2) Vgl. bereits HULTSCH, § 35, 2, S. 271.

3) „Hermes“, XXVII, S. 546, Anm. 1.

durchweg auf ungefähren und ungenauen Abrundungen und Ausgleichungen beruhen. Natürlich kommen auch solche Abrundungen und ungefähre Angaben vor, aber sie sind bei Weitem in der Minderheit, und es ist eine wichtige und in vielen Fällen sehr wohl lösbare Aufgabe der historischen Kritik, die letzteren auszuscheiden und in das richtige Licht zu setzen. Die *πτολεμαϊκὴ μνᾶ* und die *ἰταλικὴ μνᾶ* werden auf 18 römische Unzen angegeben; sie haben wirklich als Erscheinungsformen der leichten babylonischen Gewichtsmine gemeiner Norm genau diesen Betrag dargestellt. Die so erwiesene Thatsache, dass in dem Lichte der neuen, durch die Auffindung babylonischer Normalgewichte gemeiner Norm uns gewordenen Aufklärung die Angaben der antiken Metrologen sich der Hauptsache nach vollauf bewahrheiten, ist einer der handgreiflichsten und sichersten Beweise für die Richtigkeit der von uns vertretenen Anschauungen.

## II) Ableitung der Längenmaasse.

Die Mehrzahl der antiken Systeme „trachtet nun nach innerer Geschlossenheit“, d. h. es wird versucht, zwischen den einzelnen Kategorien eine Beziehung der Art herzustellen, wie sie im heutigen metrischen System gilt und wie ich sie für das babylonische System dargethan zu haben glaube (o., S. 199 f.). Und zwar ist die gewöhnliche Beziehung in den abgeleiteten Systemen die, dass das Talent dem Wasser- oder Weingewicht vom Cubus des zugehörigen Fusses entsprechen soll.

Nun haben wir gezeigt, dass die antiken Gewichte sämmtlich im babylonischen System wurzeln; die Gewichtsbeträge waren also in jedem Falle, wo an einen Herrscher oder Staatsmann die Frage der Schöpfung oder Neuordnung eines Systems herantrat, bereits vorausbestimmt, und wenn eine vollständige Geschlossenheit erzielt werden sollte, so mussten demnach die Längenmaasse aus den Gewichtsnormen berechnet werden. Die so berechneten Längen aber würden direct nichts mit den Längennormen des babylonischen Systems zu thun haben, da, wenn zwei Cuben in rationalen Verhältnissen wie der Theil zum Ganzen zu einander stehen, ein solches rationales Verhältniss zwischen deren Basen gemeinhin nicht obwaltet <sup>1)</sup>.

Nun sind aber trotzdem und erweislich glatte Verhältnisse zwi-

1) BMGW, S. 292 ff. S. 296. Vgl. KIEL, a. a. O., S. 7: „Wenn sich die Sache

schen antiken Längenmaassen vorhanden, und zwar gerade zwischen solchen, welche Glieder in sich geschlossener Systeme bilden. An und für sich könnte man daher auf den Gedanken kommen, dass die Längenmaasse die primär gegebenen Grössen seien die Gewichte dagegen aus den Längenmaassen abgeleitet wären. Daraus ergäbe sich dann aber als nothwendige Consequenz, dass die sämtlichen engen und aufs Beste erklärlichen Beziehungen zwischen den Gewichten, wie wir sie im Vorstehenden dargelegt haben, für illusorisch zu erachten wären. Da sie aber als thatsächlich bestehend erwiesen sind, so ist die Anschauung, dass in den sämtlichen antiken Systemen das Gewicht aus den Längenmaassen abgeleitet sei, unhaltbar. Wenn gleichwohl DÖRPFELD und NISSEN diese Anschauung vertreten, so geschieht das, ohne dass sie sich über die soeben gekennzeichneten Consequenzen Rechenschaft geben. Auch nachdem ich die Frage ausführlich erörtert und darauf hingewiesen hatte, dass bereits BOECKH die von mir verfochtene Auffassung als nothwendig erkannt habe, hat sich keiner von beiden Gelehrten auch nur mit einem einzigen Worte über diesen für die metrologische Forschung wichtigsten Punkt ausgesprochen.

Während nun DÖRPFELD wenigstens consequent verfährt, indem er regelmässig vom Längenmaass aus das Gewicht berechnet, allerdings dann ebenso regelmässig mit den aus Gewichten und Münzen bestimmten Normen in Widerstreit geräth, ist bei NISSEN ein noch grösseres Schwanken zu erkennen. Öfters weist NISSEN, nachdem er eine Beziehung zwischen zwei Längenmaassen festgestellt hat, auch rationale Verhältnisse zwischen den aus diesen Längenmaassen berechneten Gewichten nach und behandelt das als etwas Selbstverständliches und Natürliches, während es doch, wenn es der Fall wäre und da, wo es ausnahmsweise dem Zahlenverhältniss nach der Fall ist, die höchste Verwunderung hervorrufen müsste. An anderen Stellen sieht sich NISSEN dagegen wieder gezwungen, die bestbezeugten und sichersten Beziehungen und glatten Verhältnisse zwischen den Gewichten nur deshalb zu leugnen, weil er geringfügige Unterschiede zwischen den zu

---

so verhält, ist nicht zu erwarten, dass die aus den abgeleiteten Gewichten berechneten Längenmaasse mit denjenigen des bestimmenden Systems ebenso in rationalem Verhältnis stehen wie die Gewichte selbst, da die dritte Wurzel aus dem Bruch zweier rationalen Zahlen in seltenen Fällen wieder rational wird.

Grunde liegenden Längenmaassen beobachten zu müssen glaubt <sup>1)</sup>.

Mit einem Worte: Die Resultate, welche DÖRPFELD und NISSEN für die Gewichte und deren Beziehungen unter einander erhalten, widerstreiten nur allzu häufig den literarisch überlieferten Proportionen, dem metrologischen Befunde der Münzen und Gewichte und der aus diesem Befunde mit Nothwendigkeit folgenden Thatsache, dass innerhalb der Metrologie, und insonderheit auf dem Gebiet der Gewichte, eine gesetzmässige und consequente historische Entwicklung zu beobachten ist.

Wo aber die Resultate regelmässig derart bedenklich sind, da muss der Fehler in der Methode liegen, mit welcher sie erzielt werden. Ich gebe in Folgendem einige Beispiele aus DÖRPFELD's und NISSEN's neuesten Schriften, an denen besonders deutlich zu erkennen ist, wie diese Methode, die Gewichtsnormen aus den Längenmaassen zu berechnen und als durch solche Berechnung entstanden zu betrachten, dazu zwingt, an Stelle einfacher, leicht erklärlicher Thatsachen und natürlichen Fortschreitens verwickelte und widerspruchsvolle Annahmen zu setzen:

1) In Ägypten erscheint (o., S. 192, sub 7) ein als *πτολεμαϊκή μνᾶ* bezeichnetes Gewicht von genau 18 römischen Unzen =  $1\frac{1}{2}$  römischen Pfunden; in den in der Cyrene belegenen königlichen Ländereien, welche Ptolemäus Apion den Römern schenkte, ein Fuss von genau  $\frac{3}{5}$  des römischen Fusses, der nach DÖRPFELD übrigens auch in Ägypten verbreitet war und nachweisbar ist. Meine Erklärung ist nun (BMGW, S. 301 f.): Das Gewicht ist die in Ägypten (s. o.) seit Jahrhunderten bekannte babylonische leichte Gewichtsmine gemeiner Norm. Von den Ptolemäern (Ptolemäus I.), denen, weil sie ein ägyptisch-syrisches Reich gründen wollten, daran lag, ein Münz-, Gewichts- und Maassystem zu schaffen, welches dieser ägyptisch-asiatischen Reichs- und Handelseinheit entspräche, wurde sie zum officiellen Gewicht erhoben und erhielt daher ihren Namen ptolemäische Mine. Der (kleine) ptolemäische Fuss, der sich zum Talent dieser Mine gleich dessen Basis fügte und vornehmlich deshalb von den Ptolemäern als officielle Maass-einheit eingeführt wurde, ist der Fuss desjenigen Stadiums,

1) Vgl. dazu besonders den Passus über das Verhältniss des ägyptischen und babylonischen Längenmaasses und Gewichtes. Metrologie<sup>2</sup>, § 4, S. 858 [24].

welches 625 römische Fuss, also  $\frac{3}{4}$  römisch-attische Stadien, misst, genau wie der ptolemäische Fuss nach HYGINUS gleich  $\frac{3}{4}$  römischen Fuss ist (s. u.).

DÖRPFELD's Ansicht <sup>1)</sup> dagegen ist: Die cyrenäischen Äcker waren nach Aruren von je 10000 königlichen ägyptischen □ Ellen (die Elle zu „525 Mm.“) eingetheilt. Die Römer rechneten dieselben auf Jugera von 288000 □ Fuss um; dabei entstand der Fuss von ca. 308 Mm., den die Römer den ptolemäischen nannten. Dann hatten die Römer auf diesem Fuss ein neues metrisches System aufgebaut; das Sechzigstel vom Wassergewicht des Cubus dieses Fusses betrug ungefähr  $1\frac{1}{2}$  römische Pfunde; dieses war die — von den Römern geschaffene — ptolemäische Mine. Das Stadium von 625 römischen Fuss hatte mit dem kleinen ptolemäischen Fuss nichts zu thun; es war vielmehr von den Römern durch Achtelung ihrer Meile geschaffen worden.

Gegen DÖRPFELD ist einzuwenden:

a) Dass der ptolemäische Fuss nicht von den Römern geschaffen ist, beweist schon sein Name. Die Römer waren von der Sentimentalität, ein neugeschaffenes Maass nach dem Schenker der Äcker, deren Vermessung seine Entstehung veranlasst hatte, zu nennen, jedenfalls sehr weit entfernt.

b) Wenn die Römer auf diesem Fuss ein neues System aufgebaut, so erreichten sie damit höchstens die Herstellung, eines nach metrologischer Theorie vollständigen Systemes. Von einem wirklichen Bedürfniss in dieser Richtung kann nicht die Rede sein. Solche Zugeständnisse an die Theorie lagen aber gewiss der praktischen Politik der Römer sehr fern. Und dazu kommt, dass ein Grundsatz dieser Politik, der, wie es bereits MOMMSEN <sup>2)</sup> hervorgehoben, gerade auch auf metrischem Gebiete seine Gültigkeit hat, darin bestand, in erworbenen und unterworfenen Ländern die vorhandenen Verhältnisse nach Möglichkeit zu schonen, aber wenn einmal geändert wurde, dann eine Annäherung an die römischen Normen und Formen des Staatslebens herbeizuführen. Denkbar wäre, dass die Römer in der Cyrenaica und Ägypten ptolemäisches Maass und Gewicht beliessen oder römische metrische Normen einführten, nicht aber, dass sie ein

1) Mittheilungen des archäologischen Instituts zu Athen, VII, S. 286. — Zeitschr. f. Ethnologie, Bd. XXII (1890), S. 100.

2) „Hermes“, III (1869), S. 436.

von beiden völlig verschiedenes System neu schufen und dessen Glieder als ptolemäische Maassgrössen bezeichneten.

c) Dass das Stadium von 625 römischen Fuss kein römisches Maass ist, zeigt dessen Name *stadium italicum*<sup>1)</sup> bei CENSORINUS (s. u.); vgl. auch PLINIUS (wahrscheinlich nach VARRO), II, 23, § 85: „*stadium viginti quinque nostros efficit passus, hoc est pedes sexcentos viginti quinque*“.

d) Schliesslich ist aber die ganze Voraussetzung von der Neubemessung der cyrenäischen Äcker durch die Römer, wie OEHMICHEN, auf dessen Ausführungen<sup>2)</sup> hiermit verwiesen sei, schlagend nachgewiesen hat, unhaltbar. Und damit fällt auch die Grundlage, auf der DÖRPFELD's ohnehin anfechtbare Folgerungen aufgebaut waren.

2) Als zweites Beispiel wählen wir die verschiedenen Phasen von DÖRPFELD's und NISSEN's Ansichten über das attische und römische Längenmaass und das Verhältniss der Gewichte zu demselben.

Der metrologische Befund ist kurz:

Gewicht: Älteste attische Tetradrachmen 17,47 Gramm, danach die Drachme 4,366... Gramm, die Mine 436 $\frac{2}{3}$  (436,67) Gramm; — das römische Pfund 327,45 Gramm, genau  $\frac{2}{3}$  der attischen Mine. Beides bestätigend die Bestimmung des attisch-euböischen Talenten auf 80 röm. Pfund.

Längenmaass: Der Fuss von 295,6 (Durchschnitt) bis 297 Mm. und darüber.

Für diese Verhältnisse habe ich die folgende Erklärung: Die euböisch-attische Mine ist  $\frac{2}{3}$ , das römische Pfund  $\frac{2}{3}$  der leichten babylonischen Silbermine gemeiner Norm. Ausführlicheres über die Entstehung dieser Theilgewichte s. o., S. 211. Dazu wurde in Athen gefügt der Fuss von  $\frac{1}{10}$  des babylonisch-olympischen Stadiums, der  $\frac{9}{10}$  des babylonischen Fusses, d. h. normal mindestens 297 Mm., betrug und sich zum Talent der attischen

1) Vgl. DÖRPFELD, „Hermes“ XXII (1897), S. 79 ff., mit MOMMSEN ebenda, XXI (1886), S. 409 ff.; ferner OEHMICHEN, „Metrologische Beiträge“, Sitzungsberichte der Bayr. Ak. d. Wissensch., 1891, Heft II, S. 87, und C. F. LEHMANN, „Hermes“, XXVII (1892), S. 538, Anm.

2) A. a. O., S. 74 ff. Beiläufig sei bemerkt, dass DÖRPFELD's Behauptung, nur die Römer hätten als Flächenmaass ein Rechteck gehabt, mit der Thatsache im Widerstreit steht, dass nach OPPERT (Zeitschr. f. Assyriologie, IV, S. 97) die babylonische Flächeneinheit rechteckige Gestalt hatte.

Mine fügte, nahezu als ob er aus demselben berechnet wäre. Dieser Fuss wurde von den Römern in seinem ursprünglichen Betrage übernommen <sup>1)</sup> und aus eben diesem Grunde angesehen als Basis des Quadrantals, welches an Weingewicht 80 römische Pfunde <sup>2)</sup>, d. h.  $80 \times \frac{3}{4} = 60$  attische Minen fasste. — Dass die Drachme von der Zeit der Pisistratiden an regelmässig nur 4,32 Gramm wiegt, erklärt sich durch den auch im Alterthum gebräuchlichen Abzug für den Schlagschatz <sup>3)</sup>, der in Athen, wie vielfach sonst, 1 % betrug.

Nach DÖRPFELD's früherer Ansicht betrug der attische Fuss normal 295,6 Mm.; der Cubus desselben (=  $\frac{3}{4}$  Metretes) ergibt 25,92 Liter; demnach betrug das attische Talent 25,92 Kg. und die attische Mine, dessen Sechzigstel, 432 Gramm. Dabei müssten die ältesten Tetradrachmen, die für die Drachme resp. Mine 4,37 resp. 437 Gramm ergaben, für übermünzt gelten und in den Documenten, mittels deren der Friede zwischen den Römern und Antiochus III. von Asien eingeleitet und abgeschlossen wurde, eine Unterscheidung in den Beträgen des euböischen und attischen Talenten angenommen werden, die eine völlige staatsrechtliche Unmöglichkeit darstellt <sup>4)</sup>.

Neuerdings <sup>5)</sup> ist eine weitere Veränderung in DÖRPFELD's Ansichten eingetreten: Der vorsolonisch-attische Fuss, so argumentirt DÖRPFELD, messe 328 Mm., das vorsolonische Talent demnach 35,3 Kg. und die vorsolonische Mine 588,33 Gramm. Da dieses Talent sich zum solonischen bezeugtermaassen <sup>6)</sup> wie 138 : 100 verhält, so sei das solonisch-attische Talent 25,6 Kg., die Mine 426 Gramm. Der solonische Fuss betrage 295 Mm. Was gegen DÖRPFELD's ältere Ansicht zu sagen war, trifft hier in erhöhtem Maasse zu. Man bedenke doch nur, dass nunmehr die DÖRPFELD'sche Norm hinter dem durch die ältesten Tetradrachmen gegebenen Befunde für die Mine um 11 Gramm zurückbleibt; für das Talent macht das eine Differenz von über 600 Gramm = nahezu  $1\frac{1}{2}$  Minen! DÖRPFELD schiebt — und nicht

1) Siehe MOMMSEN, „Hermes“, XXI (1886), S. 423: „Sicher ist ..., dass in ferner Zeit der attische Fuss in Rom eingeführt ward“.

2) Vgl. u., S. 247 f., Anm. 1.

3) Vgl. C. F. LEHMANN, BMGW, S. 269 f., „Hermes“, XXVII, S. 535 und Anm. 2.

4) „Hermes“, XXVII, S. 536, Anm. 1.

5) Mittheilungen des archäol. Inst. zu Athen, XV (1890), S. 173.

6) Attischer Volksbeschluss C. I. G., N<sup>o</sup>. 123, § 4.

für diesen Fall <sup>1)</sup> allein — gleichzeitig die alte und wohlbe gründete Regel, dass die Gewichtsnorm jedes Mal nicht unter dem Höchstbetrage der wohlhaltenen Stücke eines Prägungsfusses angesetzt werden soll, bei Seite.

Ganz anders wiederum NISSEN. Seiner Ansicht nach hat Solon in Athen den Fuss von 297 Mm. eingeführt, auf dem das euböische Talent von 26,2 Kg. =  $60 \times 437$  Gramm aufgebaut sei. Später aber habe man in Athen den Staatsfuss um 1 Mm. herabgesetzt, d. h. man habe den Fuss von 297 Mm., der gleich 18 babylonischen gemeinen Fingerbreiten ist, gegen einen Fuss von 296 Mm. vertauscht. Dafür dass das Dreissigstel der königlichen Elle, wie es NISSEN annimmt, als „königlicher Finger“, d. h. als gesondertes, von dem gemeinen Finger verschiedenes Maass in praktischer Verwendung gewesen wäre, findet sich, wie bereits (S. 196, Anm. 1) angedeutet, keinerlei Anhalt. Auf diesem Fuss sei das Talent von 25,92 Kg. aufgebaut, dessen Sechzigstel die Mine von 432 Gramm ergab, die fürderhin an Stelle der Mine von 437 Gramm als Norm betrachtet worden wäre. In Rom dagegen habe man von vornherein jenen um einen Mm. kürzeren Fuss von 296 Mm. eingeführt. Nun sollte man doch denken, dass dann das Wassergewicht vom Cubus dieses Fusses dem späteren attischen Gewicht gleichgekommen wäre, welches ja nach NISSEN auf eben diesem Fusse aufgebaut war. NISSEN aber erklärt, dass die Römer ihr Quadrantal um 27 Cbcm. zu gross gestaltet hätten, — schon an sich eine „hässliche Anomalie“ <sup>2)</sup> —, sodass das Gewicht von 80 römischen Pfunden dem euböisch-attischen Talent in dem vollen Betrage, wie es Solon eingeführt hatte, gleichkommt. Mit anderen Worten: Nach NISSEN's Ansicht ist ein und derselbe Betrag des Hohlmaasses (Quadrantal =  $\frac{2}{3}$  Metretes) und Gewichtes (80 röm. Pfund = 1 solon.-attisches Talent) einmal aus dem Cubus eines Fusses von 297 Mm. (in Euböa und in Athen zu Solon's Zeit) und einmal aus dem Cubus eines Fusses von 296 Mm. (in Rom) gebildet, obgleich die beiden Cuben sich in Wahrheit um mindestens 27 Cbcm. unterscheiden. Dass hier ein unlösbarer Wi-

1) DÖRPFELD constatirt, dass sein Ansatz für das äginäisch-attische Talent hinter dem von HULTSCH zurückbleibe und erklärt dies zum Theil daraus, „dass er“ (HULTSCH) „auch hier als Normalgewicht nicht das Durchschnittsgewicht aller gut erhaltenen Münzen“ (das wäre also nach DÖRPFELD das Richtige), „sondern das Maximalgewicht der besten Stücke nimmt“.

2) NISSEN, *Metrologie* <sup>2</sup>, § 13, S. 871 [37].



derspruch vorhanden ist, liegt auf der Hand<sup>1)</sup>. Und weiter: Da im Friedensvertrag der Römer mit Antiochus III. das attische Talent gleich dem euböischen und dieses gleich 80 römischen Pfunden gesetzt wird, so müsste man annehmen, dass in späterer Zeit das attische Gewicht (Talent) mit dem römischen (80 röm. Pfund) wieder ausgeglichen, die Mine wieder auf  $\frac{1}{4}$  römische Pfunde gesetzt wäre, d. h., dass man das attische Gewicht genau um den Betrag wieder erhöht hätte, um den man es vorher in nachsolonischer Zeit herabgesetzt hatte.

Es wird hier schwerlich Jemand zweifeln, welche Erklärung hier den Vorzug verdient, die unsrige, die mit dem metrologischen Befund, mit der literarischen Überlieferung und mit den Gesetzen einer ruhigen und folgerichtigen Entwicklung in Einklang steht, oder eine von den drei entgegengesetzten Erklärungen, die nicht nur einander widerstreiten, sondern auch in sich so manche Unwahrscheinlichkeiten und Widersprüche aufweisen.

Der römische Fuss ist nach wie vor als nach Herkunft und Betrag dem attischen gleich zu erachten, und beide sind ursprünglich auf mindestens 297 Mm. zu setzen, worauf auch die Höchstbeträge der Maasstäbe und Messungen für den römischen Fuss führen<sup>2)</sup> (vgl. unten, S. 230. 232).

3) Noch schlagender und bezeichnender für die Irrthümlich-

1) „Hermes“, XXVII (1892), S. 536 f., Anm. 1.

2) Ich halte die Forderung aufrecht, dass man in den zusammenfassenden Darstellungen, bei den römischen Bauwerken wie überall, auf die Einzelmessungen der Forscher selbst zurückgehe und nicht bloss auf das durch Durchschnittsberechnung gefundene Gesamtergebnis der betreffenden Untersuchungen Bezug nehme. Ich bin mit NISSEN (Metrologie<sup>1</sup>, § 18, S. 45; Metrologie<sup>2</sup>, § 23, S. 887 f. [53 f.]) völlig übereinstimmend der Meinung, dass „diejenigen Gelehrten, welche die praktische Bedeutung des Problems“ (die Länge des römischen Fusses) „aus eigener Anschauung gekannt und dessen Lösung mit eigener Arbeit versucht haben“, die höchste Beachtung verdienen. Aber ich bin ebenso fest überzeugt, dass man diesen Forschern Unrecht thut, wenn man lediglich das durchschnittliche Gesamtergebnis ihrer Messungen mittheilt. Denn „Mittelzahlen geben nie ein vollständiges und meist ein falsches Bild der Verhältnisse, die man durch sie auszudrücken beabsichtigt“ (v. LUSCHAN, an der BMGW, S. 287, Anm. 1, citirten Stelle). Das hat sich wieder durchaus bestätigt, als ich auf die Einzelmessungen RAPER's zurückging (BMGW, S. 286 ff.), die sich ganz anders ausnehmen, als es die kurze Durchschnittsangabe, „der römische Fuss betrage nach RAPER 295,65 Mm.“, vermuthen lässt. Man giebt, dabei bleibe ich, dem Urtheilsfähigen für weitere Forschungen ein minder präjudicirtes Material an die Hand, wenn man ihm zum Mindesten Durchschnitt und Maximum nennt (BMGW, S. 287).

keit der von mir bekämpften Methode ist die Art und Weise, wie NISSEN das persische Gewicht und den Prägungsfuss der persischen Gold- und Silbermünzen aus dem Längenmaass ableitet <sup>1)</sup>). NISSEN sagt:

„Die Münze, welche das Bild des Königs trägt, wird im Gewicht selbstverständlich“ (?) „nach der königlichen Elle bestimmt. Das Wassergewicht des Cubus ist 151,25 Kg.; in Wirklichkeit wiegt das Grosscourantstück in Gold, der Dareikos, 8,4 Gr., mithin das Talent von 3000 Dareiken 25,2 Kg. oder  $\frac{1}{3}$  des Wassergewichtes der Elle. Das Gewicht der Silbermünze wird dagegen nach dem Cubus des Fingers geregelt. Der Finger von 17,76 Mm. ( $\frac{1}{30}$  Elle) giebt im Cubus 5,6 Gr. Genau auf diesem Betrag steht der *Μηδικός σίγλος*, d. h. der medische Schekel,  $\frac{2}{3}$  so schwer wie der Dareikos“.

Aus der Fülle von Einwendungen, die sich hier aufdrängen, hebe ich nur Folgendes hervor:

- a) Die königliche Elle ist falsch bemessen (vgl. unten, S. 228 ff.).
- b) Der grosskönigliche Dareikos und Siglos stellen nicht das volle königliche Gewicht dar (o., S. 168 u. 206).
- c) Auch das volle babylonisch-persische Gewicht königlicher Norm hat zu dem Längenmaass keine Beziehungen, sondern diese bestehen zwischen dem Gewicht gemeiner Norm und dem Längenmaass (o., S. 199 f.).
- d) Da die königliche Elle falsch bemessen ist, so trifft dieser irrthümliche Ansatz folgerichtig auch ihr Dreissigstel.
- e) Dieses Dreissigstel wird von NISSEN zu Unrecht als ein gesondertes Maass angesehen (S. 222).
- f) Sechstens wissen wir genau, dass das Gewicht der babylonisch-persischen Silbereinheit nach dem Gewicht der Goldeinheit bestimmt ist, und zwar so, dass 10 babylonische Silberschekel an Werth einem Goldschekel gleichkommen, und dass zwischen Gold und Silber das Würdungsverhältniss  $13\frac{1}{2} : 1$  (40 : 3) obwaltet. Danach bestimmen sich resp. der gemeine, der volle königliche und der reducirte königliche Silberschekel im Gewicht zu  $\frac{2}{3}$  resp. des gemeinen, des vollen und des reducirten Goldschekels; und das Längenmaass hat bei dieser Bestimmung des Silbergewichtes ebenso wenig zu thun wie bei der

1) *Metrologie* <sup>2</sup>, § 6, S. 861 [27].

Normirung des  $\mu\eta\delta\iota\kappa\omicron\varsigma$   $\sigma\acute{\iota}\gamma\lambda\omicron\varsigma$ , der einfach durch Halbirung des Silberschekels (reducirter) königlicher Norm entstanden ist und als solcher  $\frac{1}{2} \times \frac{4}{3} = \frac{2}{3}$  des Dareikos wiegt.

Die von MOMMSEN und BRANDIS gegebene Erklärung für die Entstehung des Silbergewichtes aus dem Goldgewicht ist in jeder Beziehung befriedigend, da an ganz verschiedenen Orten und bei ganz verschiedenen Münzfüssen dasselbe Gewichtsverhältniss zwischen Gold- und Silbermünze einer und derselben Prägung wiederkehrt. Diese Erscheinung ist allein aus dem ständigen Würdungsverhältniss der beiden Metalle wie  $13\frac{1}{3} : 1$  ( $= 40 : 3$ ) zu erklären. Es liegt kein auch nur halbwegs zureichender Grund dafür vor, diese sachlich befriedigende Deutung zu ersetzen durch die — durch keinerlei sinngemässe Erwägung zu stützende — Annahme, das Goldgewicht rühre vom Sechstel des Ellencubus, das Silbergewicht vom Cubus des Fingers her. Zudem trifft, wenn wir NISSEN's an sich unrichtigen Ansatz des vermeintlichen „königlichen Fingers“ nur um  $\frac{1}{10}$  Mm. ändern, dessen Cubus für das Gewicht des halben Silberschekels selbst der, wie oben (S. 170. 206) gezeigt, ganz secundären reducirten königlichen Norm nicht mehr zu.

Die Vernachlässigung des Würdungsverhältnisses der Metalle als eines besonders wichtigen Agens bei der Entwicklung und Differenzirung der Gewichte (vergl. o., S. 208 ff.) muss als ein entschiedener Rückschritt der metrologischen Forschung bezeichnet werden. Er ist herbeigeführt durch die Methode, die Gewichtsnormen der abgeleiteten Systeme aus den zugehörigen Längenmaassen herzuleiten. Die vorstehend gegebenen Beispiele werden ausgereicht haben, um die Irrthümlichkeit dieser Methode darzuthun und ihre verhängnissvollen Folgen zu kennzeichnen.

An dem inneren Zusammenhang der Gewichte ist demnach nicht zu rütteln (s. S. 217), und wenn gleichwohl zwischen den Längenmaassen glatte Beziehungen bestehen, bei denen ein Zufall völlig ausgeschlossen erscheint, so müssen wir uns für diesen Zusammenhang nach einer anderen Erklärung umsehen.

Ich hatte (BMGW, S. 296 f.) darauf hingewiesen, dass, gemäss dem eigenthümlichen Aufbau des babylonischen Systems, die Ellen und die zugehörigen Zweidrittelmaasse (Fusse), wie sie sich aus den verschiedenen Talenten berechnen, glatten Viel-

fachen der babylonischen kleinen Längeneinheit, der Fingerbreite (und ihres Drittels), sehr nahe kämen. Demgemäss hatte ich für einen Staatsmann, der eine im babylonischen System wurzelnde Gewichtseinheit übernahm und, von dieser als dem festen Punkte und dem gegebenen Factor ausgehend, ein geschlossenes System schaffen wollte, zwei Wege ins Auge gefasst:

a) „Er berechnete aus dem Gewicht genau das Längenmaass; dann hatte er die theoretische Befriedigung, dass Längenmaass, Hohlmaass und Gewicht in dem so geschaffenen System genau in den geforderten Beziehungen standen; und er wusste gleichzeitig, dass, während im Gewicht genau der übernommene Betrag gewahrt blieb, auch das zugehörige Längenmaass nur unmerklich sich von dem Betrage einer genauen Theilgrösse des babylonischen Längensystems entfernte; oder

b) er verzichtete auf die strenge Aufrechterhaltung des Verhältnisses zwischen Gewicht und Längenmaass, setzte vielmehr als Norm des Längenmaasses den genauen Theilbetrag des ursprünglichen Längenmaasses, dem die Basis des Gewichtes bis auf den Bruchtheil eines Millimeters nahe kam. Dann hatte er den praktischen Vortheil, dass sowohl das Gewicht wie das Längenmaass ihren Betrag als organische Theilgrössen des ursprünglichen Systems wahrten, ein Vortheil, der auch beim Längenmaass für den internationalen Verkehr nicht gering anzuschlagen ist. Der Nachtheil, dass theoretisch die verschiedenen Maasskategorien nicht völlig zu einander stimmen, kam um so weniger in Betracht, als bei den Längenmaassen ohnehin in den Gebrauchsmaassen ein Schwanken und ein Abweichen von der Norm um einige Millimeter unvermeidlich zu sein scheint“.

Hier war sub *b* ein richtiges Princip ausgesprochen, indem für die abgeleiteten Systeme statt einer vollen nur eine bedingte Geschlossenheit in Betracht gezogen, d. h. die Möglichkeit anerkannt wurde, dass die gewählte Längeneinheit nicht genau die Basis des übernommenen (im babylonischen System wurzelnden) Gewichtes (Talentes) darstellte.

[Nur darin hatte ich einen Fehler begangen, dass ich bei den Längenmaassen allzu häufig nur die Fusslängen beachtet hatte, anstatt, wie ich es inzwischen als nothwendig er-

kannt habe <sup>1)</sup>, die Untersuchung hauptsächlich an die höheren Einheiten (*kašpu*, *σχοῖνος*, Parasang, Meile und die verschiedenen Stadien) und an das, was über deren Verhältniss zu einander aus dem Alterthum überliefert ist, zu knüpfen. In dem einen Fall, wo ich das letztere Verfahren angewendet hatte, beim attisch-römischen Fuss und Stadium, war ich bereits zu dem richtigen Resultat gekommen (BMGW, S. 300 f., u. S. 230, sub 2). Die auf Grund dieser besseren Einsicht geführte Untersuchung hat unzweifelhaft ergeben, dass die Mehrzahl der Längenmaasse des Alterthums unter einander in glatten Verhältnissen stehen, welche auf eine gemeinsame Entwicklung aus einer Wurzel weisen und in dieser Entwicklung ihre Begründung finden. Demgemäss kommen durch das neue Stadium, in welches die Metrologie durch die Auffindung der gemeinen Norm des babylonischen Gewichtes getreten ist, die antiken Schriftsteller mit ihren die Längen- und Wegemaasse betreffenden metrologischen Angaben ebenso zu Ehren wie wir das auf dem Gebiet der Gewichtsvergleichung bereits erkannten (oben, S. 215).

Sie haben in den meisten Fällen wissenschaftlich genau wiedergegeben, was sie genau beobachtet hatten, resp. überliefert fanden.

Zwei Stellen aus NISSEN's Metrologie, welche den Befund der Quellen kurz zusammenfassen, mögen den Ausgangspunkt unserer Darstellung bilden:

„Der Parasang“, sagt NISSEN <sup>2)</sup>, „begegnet in Ägypten als Schönos, das Viertel als Sabbathweg bei den Juden (1491 m), als Millie bei den Römern (1480 m); drei Achtel ergeben die gallische Leuga; der Dreiviertel-Parasang hat sich als lieue de France (4452 m) bis in die Neuzeit fortgepflanzt. Der Minutenweg wird in den einzelnen Ländern nach der ortsüblichen Elle sehr verschieden bestimmt, indem auf den Viertel-Parasang in Jonien 7, gemeinhin in Vorderasien  $7\frac{1}{2}$ , in Kyrene 8, von den Römern  $8\frac{1}{3}$ , in Italien 9 oder 10 Stadien gerechnet werden“.

Und am Schluss der Metrologie (§ 24, a. E.) führt NISSEN aus, dass sich neben dem Stadium von 600 römischen Fuss, das in der Meile von 5000 solcher Fuss  $8\frac{1}{3}$  mal enthalten ist,

1) Hermes, XXVII, S. 533, Anm. 4; S. 554 f., Anm. 3, g. E.

2) Metrologie <sup>2</sup>, § 6, S. 861 [27].

im gewöhnlichen Sprachgebrauch die „Gleichung der Meile mit 8,  $7\frac{1}{2}$ , 7 Stadien erhalten habe und jene Unsicherheit“ erzeuge, „deren Herr zu werden, die Mittel der heutigen Forschung versagen“.

Ich glaube nicht, dass die Sache so verzweifelt steht. Im Gegentheile: In dem erstgenannten Absatz wären bereits die Elemente einer sachgemässen Vergleichung der antiken Längenmaasse enthalten. NISSEN selbst deutet ja an, dass die Verschiedenheiten der ortsüblichen Ellenmaasse die Differenz in der Zahl der Stadien bedinge, welche auf einen Viertel-Parasang, d. h. eine römische Meile, gehen. Leider hat sich NISSEN durch die Aufstellung einer Verschiedenheit zwischen babylonischem und persischem Längenmaass den Weg zur richtigen Erkenntniss versperrt<sup>1)</sup>.

Man hat bisher immer angenommen, dass die Perser, wie sie in allen übrigen Errungenschaften der Cultur<sup>2)</sup> in das Erbe der Babylonier eingerückt sind, so auch die Maasse und Gewichte von diesen ihren Vorgängern unverändert übernommen hätten, wie denn ja in der Perserzeit z. B. stets von babylonischen, nicht von persischen Talenten geredet wird. Und so betrachtete man auch seit BOECKH persisches und babylonisches Längen- und Wegemaass als identisch.

NISSEN erklärt jetzt (Metrol.<sup>3)</sup> § 6, S. 860 [26]), dass die königlich persische Elle zur königlich babylonischen Elle, aus der sie abgeleitet sei, sich verhalte wie 25 : 24. Diese Behauptung, die, wenn sie richtig wäre, in ihren Consequenzen zu einer vollständigen Umgestaltung unserer gesamten Vorstellungen über die Entwicklung der Verhältnisse im Orient — und zwar nicht nur auf metrologischem Gebiet — führen würde, stützt sich auf ein einziges Zeugniss des DIDYMOS<sup>3)</sup>. Dieser aber vergleicht in Wahrheit lediglich römisches und ptolemäisch-ägyptisches Längenmaass. Es ist dies mit aller Deutlichkeit zu ersehen aus der bei DIDYMOS unmittelbar vorausgehenden Feststellung des Verhältnisses zwischen dem (grossen) ptolemäischen

1) Vgl. Hermes, XXVII, S. 538, Anm., oben.

2) Vgl. LEHMANN, BMGW, S. 327. — KOHLER und PEISER, Aus dem babylonischen Rechtsleben, II, S. 5. — Für die Kunst ist es neuerdings wieder ausdrücklich betont von SCHRADER, Sitzungsber. d. Berl. Ak. d. Wiss., 1892, 16. Juni (N<sup>o</sup>. XXXI), S. 3. 5.

3) HULTSCH, Metrologici scriptores, I, p. 180.

Fuss und der königlichen Elle. Diese stehen nach DIDYMOS zu einander wie 2 : 3, und daraus folgt unabweislich, dass dieser ptolemäische Fuss nichts weiter ist als das Zweidrittelmaass (d. h. der Fuss) der königlichen ägyptischen Elle. Zu dieser verhält sich, wie DIDYMOS sagt, der römische Fuss wie 5 : 9, während er folgerichtig zwischen dem römischen und ptolemäischen Fuss das Verhältniss 5 : 6 angiebt. Daraus ist man nichts weiter zu schliessen berechtigt, — und auch das ist vielleicht nur in bestimmter Beschränkung zu nehmen (vgl. u., S. 235) —, als dass die königliche ägyptische Elle in der Ptolemäerzeit  $\frac{2}{3}$ , der grosse ptolemäische Fuss  $\frac{5}{6}$  des römischen Fusses betrug, ein Schluss, den NISSEN auch in der ersten Auflage seiner Metrologie gezogen hatte (§ 16, S. 40).

Die folgenden Ausführungen werden des Weiteren zeigen, dass die alte Annahme, persisches und babylonisches Längenmaass sei identisch, zu Recht bestehen bleibt.

Im babylonischen metrischen System ist die von den Griechen „Stadion“ benannte Länge ein Maass von 360 Ellen. Die höhere Einheit ist der *kašpu*, ein Maass von 30 Stadien, welchem im babylonischen System älterer Zeiten noch (mindestens) ein gleichbenanntes Maass von 60 Stadien zur Seite war <sup>1)</sup>. Das zunächst in Betracht kommende Stadium ist das Maass von 360 königlichen Ellen, welches, in gemeinen Maassen ausgedrückt, 400 gem. Ellen resp. 600 gem. Fuss misst. Dieser babylonische *kašpu* hat sich im persischen Parasang erhalten; in Ägypten trägt er nach griechischer Überlieferung den Namen *σχοῖνος*.

1) Die Identität dieser Maasse, wie sie auch NISSEN annimmt, bezeugt ausdrücklich die erste Heronische Tafel <sup>2)</sup>, indem sie

1) Hierauf beruht ein Irrthum HERODOT's. Er wusste von einem *σχοῖνος* (*kašpu*), der 60 Stadien enthielt; das war richtig. Aber dass er in den Angaben über die Dimensionen Aegyptens und über die Entfernungen zwischen verschiedenen Punkten des Landes, welche er den babylonisch-persischen Vermessungen, zumeist wohl durch Vermittlung des HECATAEUS, entnahm (vgl. DIELS, Hermes, XXII, S. 411 ff., und LEHMANN, Hermes, XXVII, S. 540, Anm. 4; Verh. d. Berl. anthrop. Ges., 1892, S. 418 ff.), die Schoinen nach dem Verhältniss 60 : 1 in Stadien umrechnete, war falsch. Der bei diesen Vermessungen verwendete *σχοῖνος* ist der babylonische (kleine) *kašpu*, der Parasang zu 30 Stadien.

2) Metr. script., I, p. 180, 55. Über die Heronischen Tafeln und die Eindeutigkeit der römischen Meile (griechisch *μῖλιον*) siehe zuletzt OEHMICHEN, Metrologische Beiträge, S. 83 ff.

beide Maasse, sowohl den Parasang (sub 25) wie den Schoinos (sub 24) in gleicher Weise je in 4 Meilen und in 30 Stadien zerfallen lässt. Dasselbe Document aber rechnet (sub 23) auf die Meile 4500 philetäische Fuss und 5400 italische Fuss. Nun sind Meile, Stadium, Schoinos (soweit er hier in Betracht kommt, vgl. S. 229, Anm. 1) eindeutige Maasse, Stadien dagegen giebt es so viele wie es Fussmaasse giebt. Die genannten beiden Fussmaasse verhalten sich demnach wie 5 : 6. Den von ihm so genannten oskisch-italischen Fuss hat uns NISSEN<sup>1)</sup> kennen gelehrt. Er beträgt mindestens (BMGW, S. 291) 275 Mm. So können wir dessen  $\frac{2}{3}$ faches, den philetäischen Fuss, auf mindestens 330 Mm. berechnen und erkennen somit, dass derselbe mit dem babylonischen Fuss (o., S. 197 f.) identisch ist. Die Heronische Tafel rechnet nun weiter  $7\frac{1}{2}$  Stadien auf die Meile, die sie, wie bemerkt, in 4500 philetäische, d. h. also babylonische, Fuss zerfallen lässt. Es verhalten sich aber  $7\frac{1}{2} : 4500$  wie 1 : 600; somit liegt in dem Stadium, welches  $7\frac{1}{2}$ mal in der Meile enthalten ist, das Stadium des babylonisch-philetäischen Fusses, d. h. das alte babylonische Stadium, vor uns. Und da der Parasang (wie der Schoinos) auf 4 Meilen angegeben wird, so hat der persische Parasang 30 solcher **babylonischen** Stadien, 18000 **babylonisch-philetäische** Fuss oder 12000 **babylonische** gemeine Ellen, d. h. der persische Parasang und seine Unterabtheilungen entsprechen genau den babylonischen Maassen. Damit ist NISSEN's Behauptung von einem Unterschied der persischen und babylonischen Längenmaasse als irrig erwiesen. Gleichzeitig haben wir hier dasjenige Stadium erklärt, das in der römischen Meile  $7\frac{1}{2}$ mal enthalten ist<sup>2)</sup>.]

2) Das Stadium des attisch-römischen Fusses ist  $8\frac{1}{2}$  mal in der Meile enthalten, verhält sich also zum babylonisch-persischen Stadium, wie ausserdem durch die Gleichung des Parasang = 18000 babyl.-persische Fuss mit 4 Meilen (= 20000 römische Fuss) ausdrücklich bezeugt ist<sup>3)</sup>, wie 9 : 10, d. h. der Fuss beträgt  $\frac{9}{10}$  des babylonisch-persischen Fusses (BMGW, S. 302). Parasang und Schoinos enthalten von solchen Stadien  $33\frac{1}{3}$ .

1) Pompejanische Studien, Cap. III, S. 70 ff.

2) Die Belege für dessen Existenz s. bei HULTSCH, § 50, 2, S. 569 u. Anm. 3. § 52, 1, g. E., S. 601 f. § 53, 2, a. E., S. 608, und vgl. den Index zu den „Metrologici scriptores“, ed. HULTSCH, sub vv. *μίλιον, παρασάγγελος, σχοῖνος*.

3) Z. B. Erste Heronische Tafel, sub 25 (Metrol. script., I, p. 184).



[3] Weiter wird aber besonders häufig ein Stadium zu 8 Meilen genannt<sup>1)</sup>. Ja, dieses Achtelmeilenstadium ist das den Römern geläufigste Wegemaass. Da nun der Schoinos und der Parasang vier römische Meilen beträgt, so steht damit völlig im Einklang, dass nach PLINIUS<sup>2)</sup> von beachtenswerthen Gewährsmännern 32 Stadien auf den Schoinos gerechnet werden. Zum babylonisch-persischen Stadium und dem zugehörigen Fuss (oben, sub 1) muss sich dies Stadium wie  $(30 : 32 =) 15 : 16$  verhalten. Andererseits ist sowohl für dieses Achtelmeilenstadium wie für den zugehörigen Fuss das Verhältniss  $25 : 24$  bezeugt. Das stadium italicum beträgt nach CENSORINUS<sup>3)</sup> und PLINIUS<sup>4)</sup> 625 Fuss; das Stadium des attisch-römischen Fusses, stadium olympicum, 600 zugehörige (attisch-römische) Fuss. Stadium italicum und stadium olympicum verhalten sich also wie  $625 : 600 = 25 : 24$ <sup>5)</sup>. Dasselbe Verhältniss muss unter den zugehörigen Fussmaassen obwalten. Einen Fuss im Betrage von  $\frac{3}{4}$  römischen Fuss kennt in der That der Gromatiker HYGINUS als (kleinen) „ptolemäischen Fuss“<sup>6)</sup> in der Cyrenaica.

Berechnen wir nun aus diesen von einander völlig unabhängigen Angaben über das Verhältniss dieses Achtelmeilenstadiums

1) HULTSCH, § 8, 4, S. 49. § 8, 6, S. 53. § 10, 1, S. 64—66. § 12, 2, S. 81 f.; DÖRPFELD, Mittheilungen des archäol. Inst. zu Athen, XV (1890), S. 179 f.; LEHMANN, Hermes, XXVII, S. 538 f., Anm.

2) PLINIUS, N. H., XII, 14, § 53.

3) De die natali, 13.

4) PLINIUS, N. H., II, 23, § 85.

5) [Was das (olympisch-)attisch-römische (S. 230, sub 2) und das italische Stadium anlangt, so wirft DÖRPFELD (Ztschr. f. Ethnologie, 1890, S. 101) mir vor, ich wisse offenbar nicht, dass es ein römisches Stadion von 600 Fuss gar nicht giebt, womit allerdings nicht ganz stimmen will, dass derselbe Autor das Stadium von 600 attisch-römischen Fuss (oben, sub 2) mit dem Namen des „griechisch-römischen“ Stadiums belegt (Mitth. des archäol. Inst. zu Athen, Bd. XV (1890, S. 186). NISSEN (Metr. <sup>2</sup>, § 24, S. 889 [55]) dagegen betont gerade die Verwendung des Maasses von 600 römischen Fuss namentlich als „Stadium der Geographen. Da die römische Meile 5000 Fuss enthält, so gehen  $8\frac{1}{2}$  Stadien auf die Meile“. Aber ich kann NISSEN nicht beistimmen in der Annahme, dass, wenn POLYBIUS daneben die gewöhnliche Gleichung der Meile mit 8 Stadien (oben, sub 3) verwendet, er dies aus Bequemlichkeit thue. Es wird vielmehr wie in vielen entsprechenden Fällen zu erwägen sein, ob in solchem Falle nicht die — unverändert aufgenommene — Angabe einer Quelle vorliegt, die nach solchen Achtelmeilenstadien rechnete. Und ich glaube, dass in einer derartigen Fragestellung auch das — von NISSEN vermisse — Mittel gegeben ist, der Unsicherheit Herr zu werden, die dadurch entstanden ist, dass die classischen Autoren oftmals die Vieldeutigkeit des Begriffs „Stadium“ ausser Acht liessen. Näheres an <sup>anderem</sup> Orte.]

6) Gromatici, ed. LACHMANN, p. 122 f.

zum Parasang und Schoinos einerseits und zu dem Stadium des römischen Fusses andererseits das Verhältniss des babylonisch-persischen (pheidonisch-philetärischen) Fusses zum römischen Fuss, so ergibt sich:  $\frac{1\frac{6}{5}}{1\frac{6}{5}} \times \frac{2\frac{2}{3}}{1} = \frac{1\frac{0}{9}}$ , d. h. das Verhältniss, das wir thatsächlich als zwischen dem babylonisch-persischen und dem römischen Fuss und Stadium bestehend gefunden haben (S. 230, sub 2). Damit ist ein neuer Beweis erbracht für die Thatsache, dass das römische Längenmaass, soweit seine Norm in Betracht kommt, das ursprüngliche Verhältniss zu den babylonisch-persischen Maassen bewahrt hat. Der Fuss ist normal, wie der attische,  $\frac{9}{10}$  des babylonisch-persisch-pheidonisch-philetärischen Fusses, d. h. mindestens 297 Mm., geblieben, und die von NISSEN angenommene Trennung des Normalbetrages des attischen und des römischen Maasses ist mit allen ihren Consequenzen zu verwerfen.

4) Nach einem Stadium, das  $\frac{1}{10}$  des Schoinos, also  $\frac{1}{10}$  Meile, betrug, hat nun aber nach einem bei PLINIUS <sup>1)</sup> aufbehaltenen Zeugnis u. A. ERATOSTHENES gerechnet, und ein Stadium, welches 10 mal in der Meile enthalten ist, finden wir auch (vgl. o., S. 227 u.) in Italien angewendet (s. STRABO, V, 3, 12, p. 239). Die Erkenntniss, dass das Stadion, welches ERATOSTHENES seiner Gradmessung zu Grunde legte, das Zehntelmeilenstadion ist, — eine Erkenntniss, zu welcher HULTSCH, obgleich er richtig auf die Verwendung eines Stadiums von  $\frac{1}{10}$  Schoinos schloss, nicht gelangen konnte, weil er das Wesen des Schoinos als eines mit dem Parasangen identischen Maasses nicht erkannte —, ist von hervorragender Bedeutung. Denn es ergibt sich daraus, dass die Berechnung der alexandrinischen Geographen ungleich genauer ausgefallen war, als man

---

1) [N. H., XII, 14, § 53; HULTSCH, § 41, 6; vgl. § 9, 3. Bei PLINIUS werden hier allerdings die 40 Stadien fälschlich in 5 römische Meilen umgerechnet. Dieser Irrthum gehört in dieselbe Kategorie und stammt wahrscheinlich aus derselben Quelle wie die in der römischen Literatur verbreitete Angabe, dass der Umfang der (äusseren) Mauer Babylons 60 Meilen betragen habe. HECATAEUS hatte diesen Betrag auf 480 Stadien angegeben (danach HERODOT, I, 177). Darunter sind natürlich babylonische (persische) Stadien gemeint, von denen  $7\frac{1}{2}$  auf die Meile gehen (S. 229 f., sub 1); 480 babylonisch-pers. Stadien sind also  $\frac{9 \cdot 60}{1 \cdot 5} = 64$  römische Meilen. Derjenige römische Schriftsteller (wahrscheinlich VARRO, darüber andernorts), der zuerst diese Umrechnung besorgte, verstand unter den babylonisch-persischen Stadien des HECATAEUS einfach das ihm geläufige Achtelmeilenstadion (S. 231, sub 3), sodass für ihn die 480 Stadien gleich 60 Meilen waren. Ihm sind PLINIUS, N. H., VI, 120; SOLINUS, 227, 9 (ed. Mommsen); MARTIANUS CAPELLA, VI, 701; OROSIUS, Hist., II, 6, gefolgt.]

bisher annahm. Wenn nämlich ERATOSTHENES den Erdgrad auf 700 Stadien berechnete, so war dieses Resultat nicht um  $\frac{1}{8}$  ( $16\frac{3}{8}\%$ ) zu gross, wie es erscheinen musste, wenn man die Stadien als Achtelmeilenstadien ansah, auch nicht  $\frac{3}{25}$  ( $12\%$ ), wie unter der Voraussetzung, dass *stadia olympica* ( $8\frac{1}{2}$  auf die Meile) gemeint seien, wie neuerdings NISSEN will <sup>1)</sup>, sondern das Resultat war um ungefähr  $\frac{1}{15}$  zu klein, blieb also nur um einen verhältnissmässig geringen Bruchtheil hinter dem wahren Betrage zurück. 700 Zehntelmeilenstadien sind 70 Meilen; 1 Meile beträgt 5000 römische Fuss; der Fuss normal mindestens 297 Mm.; die Meile also mindestens 1485 M.; 70 Meilen 103,950 Kilometer. Der Äquatorialgrad aber beträgt 15 geographische Meilen à 7,420438 Kilometer, also 111,30657 Kilometer: Differenz 7,35657 Kilometer,

1) [NISSEN, *Metrologie* <sup>2</sup>, § 24, S. 890 [56], Anm. 1, beruft sich hier auf JULIANUS VON ASKALON, *Metr. scr.*, I, 201: τὸ μίλιον κατὰ μὲν Ἐρατοσθένην καὶ Στράβωνα τοὺς γεωγράφους ἔχει σταδίου ἢ καὶ γ'. Auf das bei PLINIUS aufbehaltene Zeugniß nimmt NISSEN nicht ausdrücklich Rücksicht, vermuthlich weil er, wozu die bei PLINIUS, a. a. O., hinzugefügte Umrechnung der vierzig Schoinos in 5 Meilen sowie der 252000 Stadien des Erdumfangs in 31500 römische Meilen (PLIN., II, 247) verleitet, daraus schloss, dass nach PLINIUS von ERATOSTHENES das Achtelmeilenstadium (*stadium italicum*) verwendet sei, in welchem Falle der Fehler der Gradberechnung wesentlich grösser war als bei der Annahme des bei JULIANUS VON ASKALON gebotenen *stadium olympicum* ( $8\frac{1}{2}$  auf die Meile). Nachdem wir die plinianische Umrechnung als secundär und irrhümlich erkannt haben, stehen wir der — nach dem mehrfach Dargelegten — an sich nicht überraschenden Thatsache gegenüber, dass bei ERATOSTHENES, wie bei sehr vielen anderen geographischen Schriftstellern, die Verwendung von verschiedenen — in diesem Falle zwei — Stadien bezeugt ist. Und wir haben zu untersuchen, welches von den beiden Maassen der alexandrinische Gelehrte seiner Gradmessung zu Grunde legte. Bei Annahme des Zehntelmeilenstadiums kommt das Ergebniss, wie oben im Text dargelegt, den Thatsachen wesentlich näher, und die bisher unverständliche Nachricht über die durch Hipparch vorgenommene Neuberechnung auf ein höheres Resultat wird so verständlich, wie sie bisher unbegrifflich erschien. Aber selbst, wenn dies nicht der Fall wäre, würde PLINIUS vor JULIAN den Vorzug verdienen, weil er von ERATOSTHENES und seiner *ratio* allein redet. Offenbar hat ERATOSTHENES in seinen geographischen Werken eines der für Entfernungsbestimmungen auch bei seinen Vorgängern und zu seiner Zeit gebräuchlichsten Maasse verwendet. Als es sich aber um das grosse Werk der Berechnung des Erdumfangs handelte, wählte er unter den vorhandenen verschiedenen Stadien dasjenige aus, bei welchem die Umrechnung in die übrigen gebräuchlichen grösseren Entfernungsmaasse bequem nach wesentlich decimalen Principien zu geschehen hatte: das (u. A.) in Syrien und Italien gebräuchliche Stadium, das  $\frac{1}{4}$  des Parasang und des Schoinos ( $\frac{1}{5}$  der römischen Meile) bildete, und das ausserdem zu den übrigen wichtigen Stadienmaassen in sehr bequemen Verhältnissen stand: zum (babylonisch-persisch-) philetärischen ( $7\frac{1}{2}$  auf die Meile) wie 3:4; zum *stadium olympicum* ( $8\frac{1}{2}$  auf die Meile) wie 5:6; zum *stadium italicum* (8 auf die Meile) wie 4:5; zum phönikisch-ptolemäischen (7 auf die Meile) wie 7:10].

also wenig mehr als  $\frac{1}{15}$  des wahren Betrages. Die Differenz wird noch geringer (ca.  $\frac{2}{31}$ ), wenn man nach dem wahrscheinlichsten Betrag des olympisch-attisch-römischen Fusses (297,7 Mm.) die Meile auf 1488,5 M. ansetzt, in welchem Falle sich die 70 Meilen auf 104,195 Km. berechnen. Wenn daher PLINIUS<sup>1)</sup> angiebt, Hipparch habe zu der eratosthenischen Berechnung des Erdumfangs auf 252000 Stadien noch etwas weniger als 26000 Stadien, also etwas mehr als  $\frac{1}{10}$  des Ganzen, hinzugefügt, so wurde dadurch eine bedeutende Correctur erzielt, die allerdings in etwas (ca.  $\frac{1}{30}$ ) über das Ziel hinausschoss.

Dieses Zehntelmeilenstadium verhält sich zum olympisch-attisch-römischen Stadium wie ( $8\frac{1}{2} : 10 = 25 : 30 =$ ) 5 : 6. Dazu genau stimmend ist für Syrien eine Fusslänge bezeugt, die  $\frac{1}{10}$  der römischen Meile, also  $\frac{5}{6}$  römische Fuss beträgt<sup>2)</sup>. Da nun der römische Fuss  $\frac{9}{10}$  des babylonischen Fusses,  $\frac{1}{15}$  der babylonischen gemeinen Elle ist (S. 230, sub 2), so ist dieser syrische Fuss, da  $\frac{5}{6} \times \frac{9}{15} = \frac{1}{2}$ , die Hälfte der babylonischen gemeinen Elle, wie dies auch NISSEN<sup>3)</sup> erkannt hat.

5) Das Neuntelmeilenstadium (NISSEN, a. a. O.) ist nichts weiter als das Stadium des oskisch-italischen Fusses, den NISSEN im ungefähren Betrage von 275 Mm. in Pompeji nachgewiesen hat (BMGW, 290 ff., sub 2). Der oskische Fuss ca. 275 Mm., der babylonisch-persisch-phaidonisch-philetärische Fuss 330 Mm. —  $275 : 330 = 5 : 6$ . Dieses Verhältniss zwischen dem italischen und philetärischen Fuss ist aber ausdrücklich bezeugt<sup>4)</sup>. Fünf Sechstel des babylonisch-persisch-philetärischen Fusses, der  $\frac{1}{9}$  des römischen Fusses beträgt, ergeben nämlich  $\frac{2}{7}$  römische Fuss. Die erste Heronische Tafel<sup>5)</sup> rechnet nun thatsächlich 5400 italische Fuss auf die Meile (von 5000 römischen Fuss);  $50 : 54 = 25 : 27$ <sup>6)</sup>. Also auch hier die glatten Verhältnisse, die auf ursprünglichen Zusammenhang deuten.

1) N. H., II, 108, § 247; HULTSCH, § 9, 4, S. 63.

2) Vgl. MOMMSEN, Hermes, III, S. 429 ff.

3) Metrologie<sup>1</sup>, § 12, g. E. Vgl. OEHMICHEN, a. a. O., S. 80.

4) Erste Heronische Tafel in „Metrologici scriptores“, ed. HULTSCH, I, p. 182, sub 9 u. 10; der philetärische Fuss enthalte 16 Finger, der italische sei  $13\frac{1}{2}$  ebensolche Finger lang;  $16 : 13\frac{1}{2} = 6 : 5$ . Vgl. HULTSCH, Metrologie, § 50, 2, S. 569, Anm. 2.

5) Metrol. script., I, p. 184, sub 23.

6) Es verhält sich nun 27 : 25 wie 100 : 92,59. Die Angabe, dass das römische

Von den genannten Fussmaassen gehen auf die Meile 4500 (sub 1), 4800 (sub 2), 5000 (sub 3), 5400 (sub 4) und 6000 (sub 5). Ihre Stadien sind in der Meile  $7\frac{1}{2}$  (sub 1), 8 (sub 2),  $8\frac{1}{4}$  (sub 3), 9 (sub 4) und 10 mal enthalten.

6) Bleibt noch das Siebentelmeilenstadium (vgl. NISSEN, oben, S. 227; Metr. script., I, 99, 25. 275, 13. 322, 3. 339, 20).

Dasselbe muss sich zum babylonisch-persischen Stadium, welches in der Meile  $7\frac{1}{4}$ mal, im Schoinos 30mal enthalten ist, verhalten wie 15 : 14. Und da das olympisch-attisch-römische Stadium  $\frac{9}{16}$  des babylonischen beträgt, so misst das Siebentelmeilenstadium  $\frac{15}{14} \times \frac{9}{16} = \frac{135}{224}$  des attisch-römischen Stadiums. Der attisch-römische Fuss verhält sich zum Fuss des Siebentelmeilenstadiums wie  $126 : 150 = 5\frac{1}{5} : 6$ ; zu dessen Elle wie  $5\frac{1}{5} : 9$ ; der Fuss betrüge also 353,33 Mm., d. h. er kommt der Länge nah, die sich als Basis aus dem Talent der schweren phönikischen Mine gemeiner Norm berechnet, nämlich mindestens 352,14 Mm. (BMGW, S. 302). Über das Vorkommen eines Fusses von ca. 350 Mm. vgl. einstweilen ebenda, S. 303.

Nun gibt DIDYMOS an, dass sich der römische Fuss zum (grossen) ptolemäischen Fuss wie 5 : 6, zur **königlichen ägyptischen** <sup>1)</sup> Elle wie 5 : 9 verhält.

Es fragt sich: Ist hier mit dem ptolemäischen Fuss der Fuss des Siebentelmeilenstadiums gemeint, sodass die Angabe des DIDYMOS (vgl. o., S. 196, Anm.) als eine ungefähre zu betrachten ist <sup>2)</sup>, indem unter der Vernachlässigung des Bruches ( $\frac{1}{5}$ ), der zu der 5 hätte hinzugesetzt werden müssen, die glatten Verhältnisse 5 : 6 und 5 : 9 gewählt sind?

Die Frage ist meines Erachtens zu bejahen. Ich habe (Verh. d. Berl. anthrop. Gesellsch., 1889, S. 640 f.) bereits darauf hingewiesen, dass die königliche ägyptische Elle <sup>3)</sup> mit der Elle

---

*ingerum* =  $3\frac{1}{2}$  campanische *vorsus*, wonach 100 oskische Fuss 92,59 römische Fuss betragen, ist also, wie das ja nur sehr natürlich, als eine ungefähre zu betrachten. Das zeigen auch die übrigen bei NISSEN, Metr., § 22, S. 20, angeführten geringfügig abweichenden Bestimmungen dieses Verhältnisses.

1) Von der königlich-persischen Elle ist hier, wie oben (S. 229) gegen NISSEN gezeigt ist, nicht die Rede.

2) Vgl. hierzu bereits HUUTSCH, § 53, 4, S. 610.

3) Über die nicht völlig völlig geklärte Frage der Entstehung der kleinen ägyptischen Elle siehe ebenda, S. 368 ff.

des aus dem phönikischen Silbertalent gemeiner Norm sich berechnenden Fusses so gut wie identisch ist. Nun haben wir mehrfach gesehen, dass die als ptolemäisch bezeichneten Maasse und Gewichte nichts Anderes waren als uralte asiatische, aber auch in Ägypten längst gebräuchliche Maasse, die von den Lagiden aus sehr nahe liegenden Gründen (o., S. 192, sub 7) zu officiellen Maassen erhoben wurden. Meiner Überzeugung nach ist der (grosse) ptolemäische Fuss nichts weiter als das Fussmaass der von den Ptolemäern nicht veränderten königlichen ägyptischen Elle <sup>1)</sup>, also  $\frac{2}{3}$  der letzteren ( $\frac{2}{3} \times 527 = 351,3$  Mm.). Beweise dafür, dass dieser Fuss und dessen Stadium (also das Siebentelmeilenstadium), das demnach am Besten als phönikisch-ägyptisches Stadium zu bezeichnen wäre, lange vor den Ptolemäern in Ägypten verwendet wurde, werde ich an anderer Stelle erbringen (vgl. noch S. 239, Anm. 1).

Es erübrigt noch, zu zeigen, wie die Mehrzahl dieser Maasse sich nach Principien, die im Keime bereits im babylonischen System vorhanden waren, völlig ungezwungen und ohne jegliche Rücksicht auf das Gewicht aus dem babylonischen Längenmaass herleiten lässt und entstanden sein wird.

a) Das babylonisch-persische Stadium von 360 königlichen Ellen ist gleich 400 gemeinen Ellen und 600 zugehörigen (gemeinen) Fuss. 360 : 400 verhalten sich wie 9 : 10. So ist die Auffassung eines Maasses als  $\frac{10}{9}$  eines vorhandenen kleineren Maasses im babylonischen System vorgezeichnet. Die Thatsache, dass die 600, der *Nér*, als Einheit „zweiter Classe“ im babylonischen System eine Rolle spielte (vgl. o., S. 194), konnte ebenfalls die Neigung befördern, ein in 360 Einheiten zerfallendes Maass gleichzeitig in 600 kleinere Einheiten zu theilen, deren jede  $\frac{2}{3}$  der ersteren betrug.

b) Neben diesem Stadium von 360 königlichen Ellen muss es ein Stadium von 360 gemeinen Ellen gegeben haben. Es ist das von CENSORINUS als „olympisches Stadium“ bezeugte Maass. Dieser Name wird vermuthlich daher rühren, dass der König Pheidon

1) [Damit fielen (vgl. S. 196 f., Anm. 1) das zweite der Hauptzeugnisse, auf welche ich (BMGW, S. 308 ff.) die Annahme einer erhöhten Norm des babylonischen Längenmaasses gründen zu müssen glaubte.]

von Argos, der den babylonischen Fuss und die zugehörige gemeine Elle als Längenmaasse in das von ihm im Peloponnes eingeführte metrische System aufnahm, dieses System bei der von ihm geleiteten Olympienfeier (vgl. S. 199, Anm. 2) proclimirte. Wie der Name zeigt, behielt er als höhere Längeneinheit auch das zugehörige (kleine babylonische) Stadium von 360 solcher babylonisch-pheidonischen Ellen bei. Fasste man eben dieses Maass unter den sub *a* angegebenen Gesichtspunkten als ein Maass von 400 Ellen und 600 Fussen auf, so entstand als dessen Sechshundertstel der Fuss von  $\frac{1}{6}$  des babylonischen Fusses. Diesen Fuss finden wir als solonisch-attischen und römischen Fuss im Gebrauch.

Weiter bestand nun die sehr erklärliche Neigung, einfach die Hälfte der Elle als kleinere Einheit (als Fuss) zu betrachten (vgl. S. 197 o.). So erklären sich *c*) der oskische Fuss (S. 234, sub 5), *d*) der syrische Fuss (S. 232, sub 4) und die zugehörigen Stadien (das Zehntelmeilen- und das Neuntelmeilenstadium) aufs Einfachste als Hälften des babylonischen königlichen resp. des babylonischen gemeinen Fusses und als deren 600faches.

Eigenthümlich ist, dass auch das 600fache der ganzen gemeinen babylonischen Elle (also 900 babylonische Fuss = 1000 römische Fuss messend) als Stadium erscheint, also als Fünftelmeile, als Doppeltes des syrischen (Zehntelmeilen-)Stadiums. CENSORINUS (a. a. O.) bezeugt die Existenz dieses Maasses von 1000 römischen Fuss; er bezeichnet es als *stadium pythicum*. Im Vergleich mit den vorstehend besprochenen „Stadien“ wäre es eher als „Doppelstadium“ zu bezeichnen.

Bei den vorgenannten Maassen kann es als sicher angesehen werden, dass sie aus dem babylonischen Längenmaass **ohne Rücksicht auf die Gewichte** erwachsen sind (ganz ebenso wie andererseits die Gewichte sich ohne jegliche Rücksicht auf das Längenmaass entwickelt haben) und dass sie in ihrem Betrag bis in späte Zeit das ursprüngliche Verhältniss gewahrt haben, selbst dann, wenn sie Glieder eines geschlossenen Systems wurden. Bereits vorhandenes Gewicht und bereits vorhandenes Längenmaass wurden in diesen Fällen zusammengefügt, weil sie zu einander nahezu oder ganz stimmten, als wenn sie aus einander berechnet wären.

Für das italische Stadium von  $\frac{1}{16}$  des babylonischen und daher (o., S. 231 f.)  $\frac{3}{4}$  des römischen Stadiums und den (kleinen) ptolemäischen Fuss von  $\frac{1}{16}$  des babylonischen und  $\frac{3}{4}$  des römischen Fusses lassen sich dagegen die Gründe für die Entwicklung in dem Verhältniss 15 : 16 einstweilen nicht angeben.

Man könnte daher hier auf den Gedanken kommen, der Fuss sei aus der babylonischen Mine gemeiner Norm, welche die Ptolemäer als *πτολεμαϊκή μνᾶ* in Ägypten zur gesetzlichen Rechnungsgrösse erhoben, berechnet:  $\sqrt[3]{491,2 \times 60} = 30,89$  Cm. Da diese Länge dem Betrage von  $\frac{1}{16}$  des babylonischen Fusses (mindestens 309,4 Mm.) nahe kam, so sei der letztere als Norm für dieses Maass und als dessen 600faches das zugehörige Stadium angesetzt worden. Allein, wenn einmal eine solche Angleichung hätte vorgenommen werden sollen, so hätte die Wahl des nächsten sexagesimalen Bruchtheiles:  $\frac{5}{6} = \frac{1}{12}$  des babylonischen Fusses, in welchem Falle die Elle 28 Fingerbreiten gemessen hätte, ungleich näher gelegen.

Und ebenso spricht dagegen das Vorkommen des zugehörigen Stadiums in dem genauen Betrage von  $\frac{1}{16}$  des babylonischen Stadiums ( $= \frac{3}{4}$  des römischen Stadiums), an gänzlich anderem Orte und unabhängig von dem Fuss, als italisches Stadium. Aus diesem Grunde glaube ich, dass man auch hier die Entstehung auf dem Gebiet der Längenmaasse allein als das Wahrscheinliche anzunehmen hat, und die Erklärung der Modalität der Entwicklung für eine Zeit besserer Einsicht aufbehalten muss.

Bei der ebenfalls nothwendigen weiteren Forschung nach der Entstehung des phönikisch-ägyptischen Stadiums (7 auf die Meile), also eines Maasses, das sich zum babylonisch-persischen Stadium ( $7\frac{1}{2}$  auf die Meile) wie 15 : 14 verhält (o., S. 235, sub 6), wird in erster Linie der Umstand in Betracht zu ziehen sein, dass nach OPPERT<sup>1)</sup> im System der babylonischen Längen- und Flächenmaasse neben den Principien des Sexagesimalsystems sich auch eine Siebentheilung geltend zu machen scheint, wodurch die Ausbildung eines, das babylonische Längenmaass um  $\frac{1}{7}$  übertreffenden Maasses mehr in das Gebiet des Erklärlichen gerückt würde.

1) Mémoires divers relatifs à l'archéologie assyrienne, I, p. 17.



Gegen die Annahme einer Entstehung dieses Maasses als 600-faches eines aus einem Gewicht berechneten Fusses lassen sich — neben den ständigen principiellen Bedenken — dieselben Einwendungen erheben, wie beim ptolemäischen Fuss: aus dem phönikischen schweren Talent berechnet sich zwar ein Betrag, der dem Fusse des Siebentelmeilenstadiums, dem grossen ptolemäischen Fuss sehr nahe kommt:  $\sqrt[3]{727,7 \times 60} = 35,21$ , also 35,21 Cm., aber wenn man sich nach einer Länge des babylonischen Systems umseh, an deren Betrag man die so gefundene Länge angleichen konnte, so lag es erheblich näher, den Betrag von 32 babylonischen Fingerbreiten (mindestens  $16,5 \times 32 = 528$  Mm.) für die Elle, und von  $\frac{64}{3}$  babylonischen Fingerbreiten für den Fuss festzusetzen, als gerade ein Fussmaass von  $\frac{15}{4}$  des babylonischen Fusses zu schaffen. Von vornherein erstrebenswerth erschien es doch gewiss nicht, die Siebentheilung, die nur bei den höheren Einheiten der babylonischen Längen- und Flächenmaasse beobachtet ist, in das Gebiet der Elle und des Fusses hineinzutragen, wo sonst nur sexagesimale und decimale Eintheilungsprincipien wirksam sind <sup>1)</sup>. (Vgl. a. unten die Anm. 2 zu der tabellarischen Übersicht bei S. 245.)]

Endlich muss ich noch auf das Stadium eingehen, welches durch die Länge der Rennbahn zu Olympia, wie sie durch die deutschen Ausgrabungen freigelegt ist, dargestellt wird. Nach DÖRPFELD's Messungen beträgt die Länge desselben 192,27 M., das zugehörige Fussmaass also, als dessen  $\frac{1}{100}$ , 320,45 Mm. <sup>2)</sup>. Dasjenige Gewicht, welchem das Wassergewicht vom Cubus

1) Eine weitere Klärung der hier vorliegenden Fragen, die schliesslich darauf hinauslaufen, ob die ägyptische grosse Elle direct aus dem babylonischen System abgeleitet ist, oder ob sich hier etwa ein Ausgleich zwischen einer in diesem System wurzelnden Grösse mit einem anderweitig entstandenen Maass vollzogen hat, muss weiterer Forschung vorbehalten bleiben (s. unten, S. 248, sub 1). Dieselbe wird folgende Thatsachen zu berücksichtigen und nach allen Richtungen hin sorgfältig zu prüfen haben: 1) Die ägyptische königliche Elle ist in 7 Palmen eingetheilt; 2) zwischen der kleinen ägyptischen Elle von normal mindestens 450 Mm. und der grossen ägyptischen Elle — normal mindestens 527 Mm. — besteht kein rationales Verhältniss. Über das Verhältniss beider Grössen zu den babylonischen Längeneinheiten, wie über alles sonst hier Einschlägige, vgl. weiter Verh. d. Berl. anthrop. Ges., 1889, S. 638 ff., Anm. 3) Der Maasstab des *Gudea* hat 16 Fingerbreiten, stellt also, dem Betrage nach, die Hälfte einer Elle von 32 babylonischen Fingerbreiten dar. Vgl. einsteilen Verh. d. Berl. anthrop. Ges., 1889, S. 641.

2) DÖRPFELD setzt 320,06 Mm. für den Fuss an. Aber  $\frac{1}{100}$  von 192,27 M. beträgt genau 320,45 Mm.

dieses Fusses am Nächsten kommt, ist das Talent der leichten babylonischen Silbermine gemeiner Norm von 545,8 Gramm:  $\sqrt[3]{545,8 \times 60} = 31,98$ ; die Rückrechnung ergäbe also 319,8 Mm.; siehe BMGW, S. 304 ff., sub 6, und vgl. S. 294. In der ersten Auflage seiner Metrologie <sup>1)</sup> hatte NISSEN deshalb diesen Fuss und das Talent der Mine von 546 Gramm zusammen als Glieder eines besonderen „olympischen“ Systems bezeichnet.

Über die Entstehung dieses Maasses ist einstweilen Sicheres nicht zu ermitteln; es gilt da analog, was zu dem Achtel- und dem Siebentelmeilenstadium und deren Fussen bemerkt ist. Die Elle dieses olympischen Fusses käme dem Betrage von 29 babylonischen Fingerbreiten sehr nahe.

[DÖRPFELD hatte nun bekanntlich (s. o., S. 197) am Heraion, dem ältesten Tempel zu Olympia <sup>2)</sup>), dessen Anfänge er in das 10. oder 11. Jahrhundert zu setzen geneigt ist, ein Fussmaass von 297,7 Mm. als zu Grunde liegend ermittelt. Der Versuch, ohne weiteren Anhalt lediglich aus den Dimensionen eines aufgefundenen Baues das Baumaass zu ermitteln, hat zwar, wie auf der Hand liegt, sein sehr Bedenkliches. Dass er aber nicht vollständig von der Hand gewiesen werden darf, zeigt das Beispiel des oskischen Fusses, den NISSEN aus den Bauten Pompeji's nachwies. Und im vorliegenden Falle musste anerkannt werden, dass der Ansatz einen sehr hohen Grad von Wahrscheinlichkeit beanspruchen durfte. Denn es ergab sich nicht nur unter dieser Voraussetzung für die wichtigsten Dimensionen eine Anlage in vollen Einheiten, ohne Bruchtheile, sondern es musste als eine weitere Bestätigung erscheinen, dass, während sonst bei antiken Bauten bei einer derartigen Bemessung ein Schwanken der Einheit um mehrere Millimeter durchaus nichts Ungewöhnliches ist, hier die vorausgesetzte Einheit eine überraschende Constanz zeigte.

Bei der Wichtigkeit der Sache sei es gestattet, die von DÖRPFELD <sup>3)</sup> ermittelten Dimensionen des Heraion nebst der Fusszahl, die er jedesmal für dieselben bestimmt hat, hier zu wiederholen. Wir schreiten dabei von den grössten Längen zu den kürzeren

1) Metrologie <sup>1)</sup>, § 11, S. 696 [32].

2) CURTIUS und ADLER, Die Ansgrabungen zu Olympia, Textband II, Erste Hälfte, S. 19.

3) Olympia, III, S. 28 f.

fort. Wie hoch sich in jedem Fall der vorausgesetzte Fuss belaufen würde, zeigt die von uns hinzugefügte dritte Spalte.

Gemessene Dimension	In Metern	Zahl der vorausgesetzten kleinen olympischen Fusse	Für den kleinen olympischen Fuss ergeben sich Millimeter:
1. Stylobatlänge . . . . .	50,01	168	297,7
2. Lichte Cellalänge . .	27,84	93½	297,75
3. Stylobatbreite . . . .	18,75	63	297,6
4. Lichte Cellabreite . .	8,34	28	297,85
5. Säulenhöhe . . . . .	5,21	17½	297,7
6. Ostpteron . . . . .	3,56	12	297,5
7. Säulenachsenweite . .	3,27	11	297,3
8. Westpteron . . . . .	2,98	10	298
9. Südpteron . . . . .	2,68	9	297,77
10. Wandstärke . . . . .	1,19	4	297,5

Man sieht, das Minimum ist 297,3 Mm., das Maximum 298 Mm., grösste Differenz also nur 0,7 Mm. Bei so geringem Schwanken wird man nicht das nur einmal belegte und aus einer der kürzesten Strecken (Westpteron) berechnete Maximum von 298 Mm. zu urgiren brauchen (vgl. o., S. 223, Anm. 1), sondern wird mit DÖRPFELD den Ansatz auf 297,7 Mm. wählen, der am Häufigsten wiederkehrt und sich u. A. auch aus der grössten der gemessenen Längen (Stylobatlänge) ergibt.

Als nun das Stadium der Rennbahn zu Olympia mit dem Fuss von 320,45 Mm. gefunden war, nahm DÖRPFELD zunächst an, dass der Zeustempel nach diesem Fusse gebaut sei, und erklärte es dann für wahrscheinlich, dass dieses neugefundene Maass auch dem Heraion zu Grunde liege. Eine derartige Änderung des so ausnahmsweise klaren Befundes, den DÖRPFELD am Heraion festgestellt hatte, erschien mir sowohl principiell bedenklich, als im einzelnen Falle unstatthaft, denn da sich der Fuss von 297,7 und der von 320,45<sup>1)</sup> etwa wie 13:14 verhalten, so mussten alle die glatten Verhältnisse, die DÖRPFELD

1) Dieser Fuss beträgt aber nicht 4 Palmen (Siebentel) der königlichen ägyptischen Elle; denn diese misst nicht 521 Mm., wie Olympia, a. a. O., angegeben wird, auch nicht 524 oder 525 Mm., wie DÖRPFELD (Mitth. des arch. Inst. z. Athen, VII, 278; Zschr. f. Ethnologie, XXII, S. 100) angenommen, sondern mindestens 527 Mm. (s. o., S. 238, Anm. 1).

am Heraion bei Zugrundelegung des Fusses von 297,7 Mm. festgestellt hatte, aufgegeben werden, mit Ausnahme der Längen, bei denen die früher so gefundene Fusszahl durch 14 theilbar war, also z. B. der Stylobatlänge von 168 und der lichten Cellabreite von 28, die nunmehr 156 resp. 26 „grosse olympische“ Fuss betragen.

Auch ADLER muss dem kleineren Maass von 297,7 Mm. doch eine gewisse Realität haben belassen wollen; anderenfalls würde er nicht für dasselbe das genannte — übrigens nur ungefähre und belanglose (vgl. S. 241, Anm. 4) — Verhältniss zu dem Fuss der Rennbahn (13 : 14) angegeben haben. Das Gleiche gilt von HULTSCH <sup>1)</sup>, der für die beiden Längen die Bezeichnung: grosser und kleiner olympischer Fuss eingeführt hat.

Auch dass dieses Maass von 320,45 Mm. beim Bau des Zeustempels Verwendung gefunden haben sollte, musste von vornherein sehr fragwürdig erscheinen. Denn dieses Heiligthum ist, wie DÖRPFELD <sup>2)</sup> ausführt, frühestens in der 55. Olympiade erbaut; nach der herrschenden Ansicht ist seine Entstehung aber erst in die Zeit zwischen der 78. und der 80. Olympiade zu setzen; und demnach fiel, selbst wenn man die Blüthezeit des Pheidon statt um die bei PAUSANIAS überlieferte 8. Olympiade mit TRIEBER <sup>3)</sup> und BELOCH <sup>4)</sup> in die Zeit zwischen Ol. 40 und 45 setzt, — womit ich mich übrigens in keiner Weise einverstanden erklären kann <sup>5)</sup> —, der Bau des Zeustempels doch immer in die Zeit lange nach der Einführung der pheidonischen Maassordnung. — Nach dem Aufkommen des pheidonischen Systems kann man aber im Peloponnes nur einen Fuss, den babylonisch-persisch-pheidonischen (früher s. g. ägäisch) Fuss von normal mindestens 330 Mm., als Raum- und Entfernungsmaass zu finden erwarten. Und thatsächlich theilt jetzt DÖRPFELD <sup>6)</sup> mit, dass es ihm seither wahrscheinlich geworden sei, dass der Zeustempel nach diesem Maasse (er setzt es, wie stets, nach dem Durchschnitt zu niedrig auf 326—328 Mm.), und nicht nach dem grossen olympischen Fuss von 320,45 Mm., gebaut sei. Er weist darauf hin, dass sich unter dieser Voraussetzung

1) Metrologie <sup>2</sup>, § 47, 1, S. 529 f.

2) Olympia, Textband II, Erste Hälfte, S. 19 ff.

3) Gesammelte Abhandlungen, dem Andenken an Georg Waitz gewidmet, S. 1 ff.

4) Rheinisches Museum, XLV, S. 596.

5) Vgl. o., S. 199, Anm. 2; Hermes, XXVII, S. 557 ff. u. Anm. 4.

6) Olympia, Textband II, 1, a. a. O.

weit einfachere und glattere Zahlen für dessen Dimensionen ergeben. DÖRPFELD hat mit dieser — noch zweifelnd vorgetragenen — Beobachtung fraglos das Richtige getroffen.

Auf die Maasseinheit des Heraion kommt DÖRPFELD nicht ausdrücklich zurück. Man müsste demnach annehmen, dass es für ihn bei der Verwerfung der zuerst angenommenen Fuss-einheit von 297,7 Mm. zu Gunsten des Fusses der Rennbahn (320,45 Mm.) bliebe.

Indess wird in beiläufiger Weise gelegentlich einer vergleichenden Zusammenstellung die Säulenhöhe des Heraion von 5,22 M. (frühere Angabe 5,21 M.) 16 pheidonischen Fussen gleichgesetzt.

Dies kann von vornherein nicht richtig sein; denn da sich der babylonisch-persisch-phaeidonische Fuss zum olympisch-attisch-römischen, wie oben bewiesen, wie 9 : 10 verhält, diese Säulenhöhe von DÖRPFELD auf  $17\frac{1}{2}$  Fuss von 297,7 Mm. berechnet war, so müsste dieselbe Länge in pheidonischen Fussen  $1,75 \times 9 = 15,75$ , also  $15\frac{3}{4}$  Fuss betragen. Jenes Resultat (16 pheidonische Fuss) kommt nur zu Stande dadurch, dass für den pheidonischen Fuss der hinter dem zulässigen Minimalansatz für die Norm um 4 Mm. zurückbleibende Betrag von 326 Mm. gewählt wird.

Im Übrigen erschiene es mir an sich immerhin weit eher denkbar, dass das Heraion nach pheidonischen Fussen (330 Mm.), als dass es nach den Fussen der Rennbahn (320,45 Mm.) bemessen wäre. Führt man aber in der obigen Tabelle an Stelle des kleinen olympischen Fusses den  $\frac{10}{9}$  desselben betragenden pheidonischen Fuss ein, so treten an Stelle der vollen Fusse mit einer Ausnahme überall Brüche; und wo bereits halbe Fusse standen, müssten dann complicirte Bruchzahlen angenommen werden.

Ich glaube, diese Beobachtung zusammen mit dem, was im Übrigen zu Gunsten von DÖRPFELD's ursprünglicher Ansetzung eines Fusses von 297,7 Mm. als Baumaasses des Heraion angeführt ist, zwingt dazu, diese erste Beobachtung als die richtige festzuhalten.

Ich resümiere also:

1) Das Heraion ist nach dem olympisch-attisch-römischen Fusse von 297,7 Mm. gebaut.

2) Dem Zeustempel liegt der pheidonische Fuss ( $\frac{10}{9}$  des sub 1 genannten Fusses) zu Grunde.

3) Das Maass der Rennbahn ist ein particuläres Maass, das nirgends in Griechenland oder ausserhalb Asiens in sonstiger Verwendung nachweisbar ist. Wir können es mit DÖRFFELD als ein heiliges Maass bezeichnen. Es ist dann in dieser Auffassung schon einer der Gründe für den Mangel einer weiteren praktischen Verwendung gegeben. Für seine Herkunft und Zugehörigkeit ist ausser dem Verhältniss zum leichten Silbertalent gemeiner Norm besonders die Tradition in Betracht zu ziehen, dass Herakles selbst das Stadium abgeschnitten habe; — eine Überlieferung, die, wie CURTIUS und LEPSIUS mit Recht betont haben, auf nahe Beziehungen zu orientalischen Culten deutet.

Pheidon hat, als er den babylonischen Fuss zur Grundlage seines Systems machte, eines der im Peloponnes schon gebräuchlichen Maasse ausgewählt, wie das überhaupt der regelmässige Gang bei der gesetzmässigen Regelung der metrischen Dinge im Alterthum war. Dass neben dem babylonischen Fuss, dem Zweidrittelmaass der babylonischen gemeinen Elle, die  $\frac{1}{3}\frac{1}{6}$  des Stadiums betrug, auch dessen — wir dürfen nach dem Ausgeführten wohl sagen — Schwestermaass, das  $\frac{1}{6}\frac{1}{6}$  dieses Stadiums, der Fuss von 297,7 Mm., als Baumaass in Verwendung war, erscheint besonders erklärlich.

Wurde dieses kleinere Maass durch die pheidonische Uniformierung der Maasse aus dem Peloponnes verdrängt, so fand es dafür im Weltverkehr eine gebieterische Bedeutung durch seine Aufnahme in das solonisch-attische und das römische System.

Aus der Sorgfalt, mit welcher in ältester Zeit der Tempel der Hera nach diesem Maasse bemessen wurde, erwächst der Metrologie ein unschätzbare Gewinn. Das Baumaass hat die Norm, wie das geringfügige Schwanken zeigt, mit ungewöhnlicher Treue bewahrt. Der  *piede romano*, noch heute nur um  $\frac{1}{10}$  Mm. von der Einheit des Heraion verschieden, ergiebt die erwünschte Controlle (s. o., S. 197): — das wohl gesicherte Verhältniss zum babylonisch-persisch-pheidonisch-philetärischen Fuss wie 9:10 bildet das Band zwischen diesen beiden wichtigsten Längenmaassen des Alterthums.

Die anliegende Übersicht umfasst die neuen Ergebnisse dieser unserer Betrachtung der antiken Längenmaasse. Ihr Hauptzweck ist, zu zeigen, wie nach den aus dem Alterthum bezeug-







ten Verhältnissen die sämtlichen antiken Längenmaasse als Functionen eines einzigen Maasses aufgefasst werden können, sei es nun, dass man dabei vom römischen Fuss (Col. 2) oder vom babylonischen Fuss (Col. 4) ausgeht, oder irgend eines der anderen Maasse der Vergleichung zu Grunde legt (gleich 1 setzt). An Stelle eines Wustes von Zahlen treten mathematisch klare und einfache Formeln und Verhältnisse; also dasselbe Ergebniss wie bei den Gewichten, nur minder complicirt und leichter fasslich. Der Streit um die Beträge der einzelnen Maasse ist abgethan; es handelt sich nur um die richtige Ansetzung und möglichste Sicherung der zu Grunde liegenden Einheit, die wir uns unter Benutzung aller zur Zeit vorhandenen Mittel haben angelegen sein lassen.

Da das Hauptgewicht in diesen Verhältnisszahlen liegt, so ist die Ausrechnung der Beträge in den drei letzten Columnen mehr nebensächlich und dient nur der Bequemlichkeit derer, die diesen Untersuchungen gefolgt sind und ihre Ergebnisse sich mühelos nutzbar machen wollen. In diesem Sinne sei noch hinzugefügt, dass nach dem erreichbar wahrscheinlichsten Betrage das Maass von 30 babylonisch-persischen Stadien (S. 229 f.) = 1 Schoinos = 1 Parasang = 4 Meilen 5954,1 M., die Meile 1488,525 M. misst.]

Unter erneuter Hervorhebung der Thatsache, dass Gebrauchsmaassstäbe und Dimensionen von Bauten naturgemäss in der Regel ein wenig hinter der Norm zurückstehen (BMGW, S. 287; o., S. 223, Anm. 2), sei noch daran erinnert, dass — von den vorstehenden Ausführungen ganz abgesehen — der römische Fuss (II, *b*) an antiken Maassstäben bis 297 Mm. vorkommt, der oskische Fuss (III, *b*) von NISSEN nach den pompejanischen Bauten auf ca. 275 Mm. bestimmt werden konnte.

---

### Schluss.


Aus den vorstehenden Betrachtungen haben sich die folgenden, als Grundsätze und Axiome der metrologischen Forschung zu betrachtenden Resultate ergeben:

1) Das babylonische metrische System — und dieses allein von allen Systemen des Alterthums — entspricht den Anforderungen, die man an ein ursprüngliches und geschlossenes, nach naturwissenschaftlichen Principien aufgebautes System zu stellen hat, vollkommen (oben, S. 199 ff.).

2) Die Gewichte und die Längenmaasse des Alterthums wurzeln im babylonischen System. [Aber die Entwicklung der Gewichte aus dem babylonischen Gewicht <sup>1)</sup> ist auf ganz andere Weise vor sich gegangen und demgemäss aus gänzlich anderen Gesichtspunkten zu betrachten, als die der Längenmaasse aus dem babylonischen Längenmaass. Beide Gebiete sind für Forschung und Darstellung zunächst vollständig getrennt zu behandeln.]

3) Die Anlage des babylonischen Systems und die Entwicklung der Gewichte wie der Längenmaasse hat es aber mit sich gebracht, dass in den meisten Fällen (nicht immer!) unter den vorhandenen Längenmaassen ein Fussmaass zu finden war, das sich zu dem Betrage eines vorhandenen Talentos fügte, als wenn sein Betrag aus dem Betrage dieses Gewichtes berechnet wäre und umgekehrt, d. h., dass sie zu einander passten, wie die Glieder eines geschlossenen und ursprünglichen Systems.

---

1) Nachträglich ist noch zu bemerken, dass in der Abbildung der Drittelmine (S. 173) in der letzten Zeile der Inschrift das Zeichen  (*te*) in *pa-te-is-si* nicht deutlich herausgekommen ist. In der Publication von WARD sind die vier schrägen Keile (resp. Winkelhaken) und der senkrechte Keil zwar ein wenig verschwommen wiedergegeben, aber doch sämmtlich deutlich zu erkennen.

[Demgemäss hat sich die Thätigkeit der Ordner antiker Systeme, eines Pheidon, Solon, Ptolemäus, in der Regel darauf beschränkt, dass sie entweder zu einer aus den vorhandenen Gewichtsgrössen ausgewählten Einheit diejenige unter den vorhandenen Längengrössen auswählten, die sich ihrem Betrage nach zum Talent wie dessen Basis fügte, sich zur Basis des Talentos ihrem Betrage nach eignete (so Solon: er hatte Gründe, das euböische Gewicht von  $\frac{1}{3}$  des babylonischen gemeinen Silbergewichtes einzuführen und fügte zu demselben den  $\frac{1}{100}$  des babylonisch-olympischen Stadiums betragenden Fuss); oder umgekehrt, dass sie unter den vorhandenen Gewichtseinheiten oder Theilgewichten diejenige Grösse auswählten, die dem Wassergewicht vom Cubus des Fussmaasses, das sie einzuführen entschlossen waren, am Nächsten kam (so Pheidon: er führte den babylonischen Fuss als gemeingriechisches Längenmaass ein und fügte dazu als Mine das Theilgewicht, welches die babylonische leichte Mine Silbers um  $\frac{1}{10}$  derselben übertraf, weil diese dem Wassergewicht des Cubus jenes Fusses am Nächsten kam).]

4) Ob von dieser Regel (sub 3) überhaupt Ausnahmen zu constatiren sind, lässt sich einstweilen noch nicht mit Sicherheit entscheiden. Ganz ausgeschlossen sind sie für die Herleitung der Gewichte. Denn es ist sicher, dass niemals in den abgeleiteten Systemen das Gewicht ursprünglich durch Berechnung aus dem Längenmaass geschaffen worden ist <sup>1)</sup>. Theorie, Empirie und praktische Erwägungen sprechen, wie

---

1) Hiergegen darf man nicht die Gesetze anführen, in welchen, wie in dem attischen Volksbeschluss und in dem Silianischen Plebiscit (HULTSCH, § 17, 2, S. 113), bestimmt wird, dass das Hohlmaass der Cubus des Längenmaasses sein und die Gewichtseinheit (Talent, 80 römische Pfund) dem Gewicht der Menge Wassers oder Weins entsprechen soll, die diesen Cubus füllt. Diese Gesetze haben keinen anderen Zweck, als die ausser Beachtung gekommenen Normen aufs Neue einzuschärfen und auf die zwischen den einzelnen Kategorien des Systems als eines geschlossenen bestehenden Beziehungen hinzuweisen. Durch Jahrhunderte von der Zeit der ersten Einführung des Systems getrennt, geben sie in keiner Weise über die Motive Nachricht, die bei der Einführung der einzelnen Einheit maassgebend waren. Sie stellen einfach das Factum hin. Das Verhältniss dieser Einheiten zu auswärtigen Grössen ziehen sie nicht in Betracht und sind nicht als Zeugniß weder für noch wider eine solche Beziehung anzurufen. [Übrigens verdient in dem römischen Gesetz vielleicht die Vorschrift, dass das Quadrantal Weines 80 römische Pfund wiegen sollte, besondere Beachtung. Der Cubus von 297,0 Mm. wiegt, wenn man Wasser bei 4° Celsius als Füllung annimmt und das Gewicht auf den luftleeren Raum reducirt, genau  $60 \times 436,6 \dots$  Gramm. Der attisch-römische Fuss war aber grösser

gezeigt, dagegen. Daraus folgt, dass es irrig und unmethodisch ist, die Gewichtsnorm aus dem Längenmaass zu berechnen und den so gefundenen Betrag selbst den direct aus Münzen und Gewichten gewonnenen Beträgen vorzuziehen (BMGW, S. 296).

Dagegen ist die Möglichkeit, dass in gewissen Fällen eine Längennorm direct durch Berechnung aus dem Gewicht gefunden ist, wie aus S. 238 f. zu ersehen, einstweilen noch nicht völlig von der Hand zu weisen.

Ich nenne schliesslich die wichtigsten der Aufgaben, deren Lösung für die weitere sichere Fundirung und den Ausbau der Metrologie mir wesentlich erscheint.

1) Die Modificationen, welche die ursprüngliche Gestalt des babylonischen Sexagesimalsystems in seiner Anwendung auf Maass und Gewicht schon in der frühesten uns historisch erreichbaren Zeit in Babylonien, Ägypten, Assyrien und durch den Verkehr dieser alten Culturstaaten und ihrer Zwischenländer erfahren hat, müssen an der Hand der altorientalischen Quellen genauer verfolgt und dargelegt werden. Es ist zu hoffen, dass sich das einschlägige Material (vgl. o., S. 195, Anm. 1) durch weitere Funde und durch Erschliessung und erhöhte Zugänglichkeit der vorhandenen Sammlungen vermehrt.

2) Die Geschichte des Würdungsverhältnisses von Silber zu Kupfer (vgl. o., S. 209 ff. und Anm.) muss eingehend erforscht und behandelt werden.

---

als 297 Mm. (s. o.). Schon der Betrag des heutigen piede romano von 297,56 Mm. hätte einen Überschuss über die Norm des Gewichtes ergeben, der auch für den Fall, dass die Alten Wasser bei natürlicherer Durchschnittstemperatur wählten, schwerlich ausgeglichen wäre. Die Gewichtsänderung des Wassers bei verschiedener Temperatur war im Alterthum wohl bekannt (s. БОЖКН, Kleine Schriften, VI, S. 67 ff.). Das specifische Gewicht der meisten Weinsorten aber steht hinter dem des Wassers in etwas zurück. Möglich, dass aus diesem Grunde und um die Differenz auszugleichen, die Wägung mit Wein vorgeschrieben war und dass wir so einen Einblick in die Methode erhielten, wie man die geringen Differenzen der zu einem System zusammengeschlossenen Grössen verschiedener Herkunft auszugleichen, mit anderen Worten: aus einem bedingt geschlossenen ohne Aenderung des ursprünglichen Betrags der gewählten Grössen dem Ideal eines voll geschlossenen Systems nahe zu kommen sich bemühte (vgl. HULTSCH, Metr., § 18, 2, S. 126, Anm. 1).]

3) Was sich (s. S. 246, sub 2) betreffs der getrennten Wanderung der Gewichte und der Längenmaasse ergeben hat, wird analog auch für die Hohlmaasse zu gelten haben, deren Erforschung überhaupt im Rückstande ist (BMGW, S. 292 f. 328). Es wird zunächst die Entwicklung der verschiedenen Einheiten aus dem babylonischen System zu verfolgen sein. Dann erst kann versucht werden, die Gründe zu ermitteln, welche zur jeweiligen Aufnahme einer solchen Einheit in ein „geschlossenes System“ geführt haben mögen.

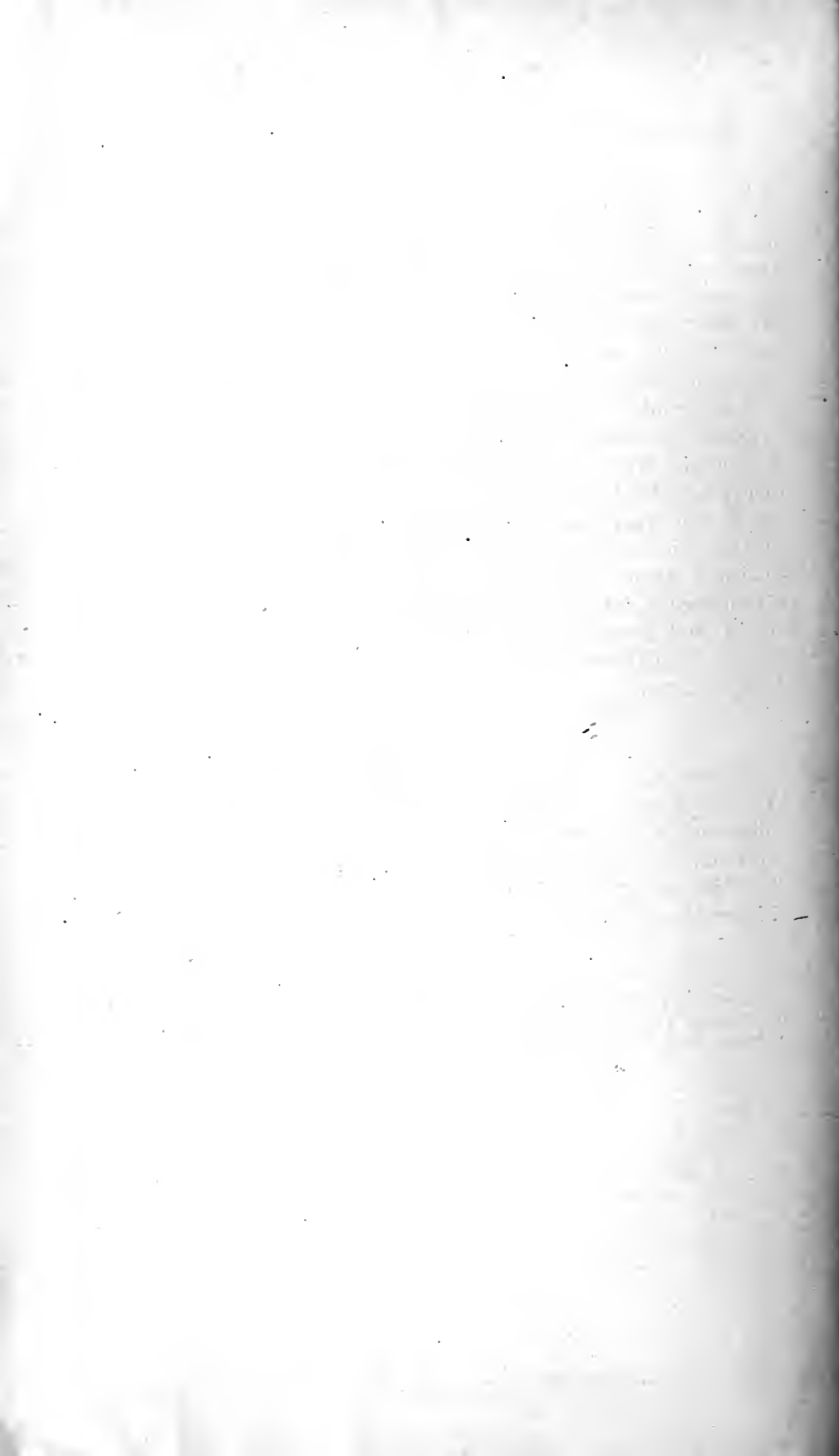
4) Es ist sicher bezeugt<sup>1)</sup>, dass die Babylonier in ihrem System die Maasse der Zeit und des Raumes in Verbindung brachten. Die Entstehung und das Wesen des babylonischen sexagesimalen Systems der Maasse der Zeit und des Raumes wird nicht eher als völlig geklärt und verstanden bezeichnet werden können, als bis diese Beziehungen unter Berücksichtigung der naturwissenschaftlichen, namentlich der astronomischen Kenntnisse der alten Babylonier ergründet und klargelegt sind (BMGW, S. 321; Verh. der Berl. anthrop. Ges., 1889, S. 646).

Endlich sei es mir noch gestattet, dem Andenken meines Freundes ROBERT VON HELMHOLTZ, der diesen Studien mit liebevoller und anregender Theilnahme folgte, bis ihn — wenige Wochen vor dem Zusammentritt unseres Congresses — ein früherer Tod hinwegriss, auch an dieser Stelle ein Wort dankbarer Erinnerung zu weihen.

---

1) ACHILLES TATIUS, *Εἰσαγωγή εἰς τὰ Ἀράτου φαινόμενα*, p. 81, in PETAVII *Uranologium*, Antw., 1703; BRANDIS, a. a. O., S. 16 ff.; BMGW, S. 321 u. Anm. 2; NISSEN, *Metr.*<sup>2</sup>, § 4, S. 856 [22].

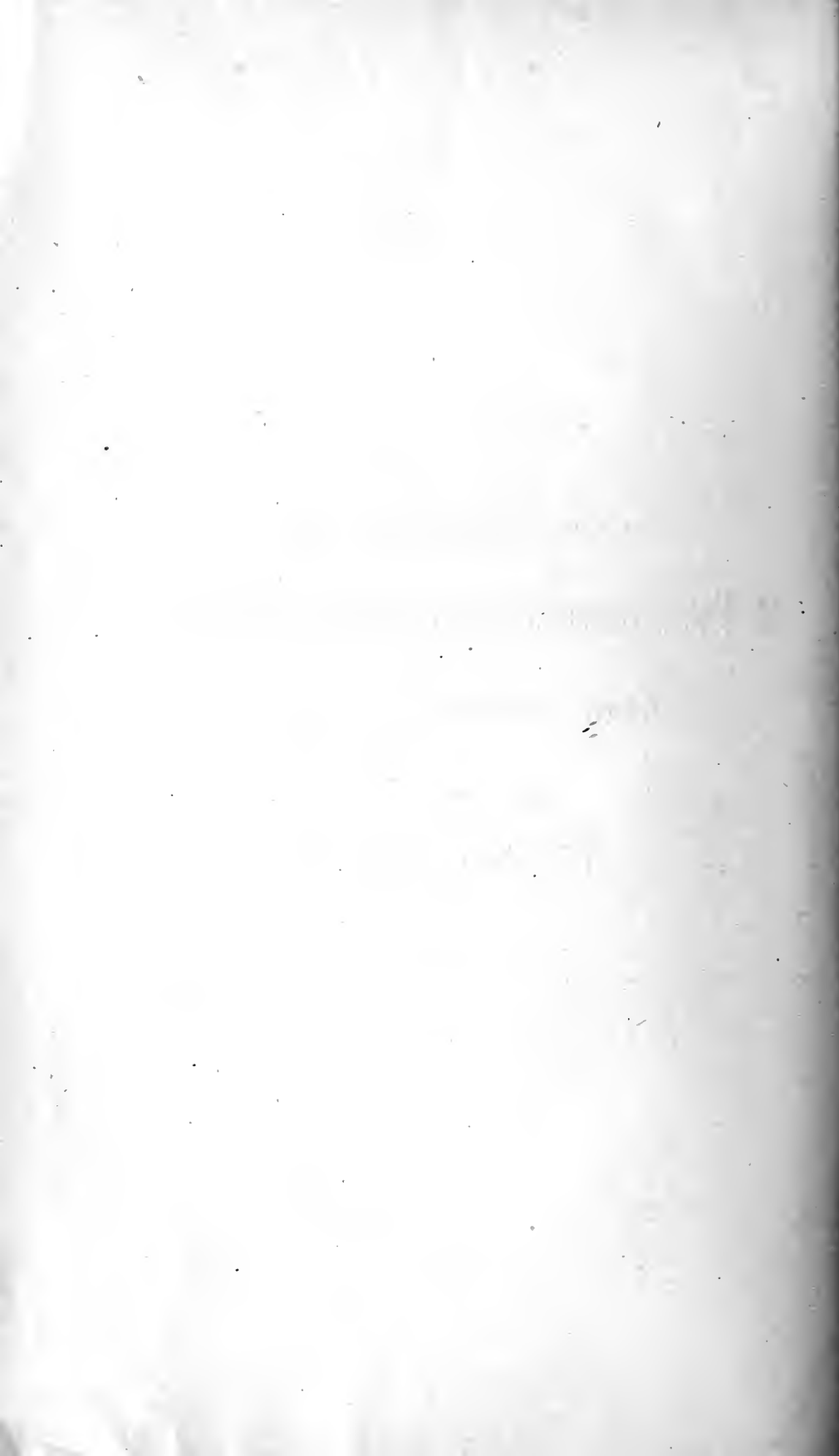
---



Les Inscriptions  
du Pseudo-Smerdis et de l'usurpateur Nidintabel  
fixant le Calendrier perse

par

JULES OPPERT.





## Les Inscriptions du Pseudo-Smerdis et de l'usurpateur Nidintabel fixant le Calendrier perse.

---

La question de la computation des années des règnes royaux a été soulevée souvent et déjà dans la littérature ancienne. Un passage très-connu du traité talmudique Roschhaschanah, nous fait voir que l'antiquité savante se préoccupait déjà de cette question qui, pouvant être comprise de différentes manières, devait apporter un trouble dans la chronologie. Les Assyriens avaient de bonne heure entrevu la difficulté qu'entraînait le calcul des années royales et lui avaient substitué l'emploi des éponymies annuelles, usitées également en Grèce, à Athènes, à Argos et surtout à Rome. On connaissait depuis une haute antiquité *des ères*, mais on n'en usait pas avant l'ère des Séleucides (1<sup>er</sup> octobre 312 avant J.-C.), qui, la première, rendit la computation des temps indépendante de toute personnalité, et inaugura par ce trait de génie une chronologie tout-à-fait nouvelle. Le plus ancien de tous les textes, daté d'après ce principe adopté depuis, est en même temps la plus récente de toutes les inscriptions royales cunéiformes, celle d'Antiochus Soter, de l'an 43 des Séleucides ou de 269 avant l'ère chrétienne.

Il y avait déjà en Assyrie plusieurs manières de compter les années royales; on prenait pour point de départ, au commencement, le jour de l'avènement du roi, surtout là où il existait un autre moyen de calculer le temps. Dans le système des éponymies, ce mode était employé et s'exprime par le mot *sanat*. Ce même procédé fut employé dans la Bible; les lecteurs des années royales de Juda et d'Israël avaient devant eux une ère dont l'époque partait de la construction du temple sa-

lomonien. Nous avons établi, dans notre livre intitulé „*Salomon et ses successeurs*“, ce fait victorieusement et avec une rigueur mathématique, contre laquelle personne n'a jusqu'ici osé se briser.

L'autre manière de compter l'année royale consistait à faire courir les années comme les éponymies assyriennes de Nisan (mars-avril) à Nisan; le temps qui s'était écoulé depuis l'avènement du roi jusqu'au commencement de l'année était désigné par l'indication du commencement de la royauté et complétait l'année avec les mois précédents, appartenant au roi décedé ou détroné. Les Assyriens appelaient cette période le *palū* (année de règne), le 1<sup>er</sup> Nisan de leur règne étant l'objet de festivités spéciales. Les inscriptions de Babylone emploient dans les textes le *sanat* et le *palū*, lequel était surtout réservé aux calculs astronomiques. J'ai établi dans un article intitulé „*Revised chronology of the last Babylonian kings*“ que l'application du *palū* donnerait dans l'espace de quarante ans, six ans de trop, et une inscription du temps de Nabonid (Str., n<sup>o</sup>. 495, 508) nous démontre que dans la vie ordinaire on comptait effectivement l'année du roi à partir de l'avènement. Néanmoins on ne saurait nier que les textes de Nabonid, de Cyrus, de Cambyse et de Nidintabel établissent clairement l'emploi d'une computation que j'avais condamnée avec trop d'énergie n'ayant alors à ma disposition que des textes trop peu nombreux.

C'étaient surtout les documents datant du temps du Pseudo-Smerdis qui devaient me confirmer dans l'idée que les années couraient depuis l'avènement du roi au trône, car partout on rencontre la mention de la première année, tandis que les textes de Cambyse se prolongent au delà de la dernière. C'est ce point surtout que nous examinerons dans ce mémoire ayant maintenant à notre disposition les nombreux textes dus à l'utile et infatigable activité du P. Strassmaier.

Darius, dans l'inscription de Béhistun ou Bisutun, dit que Gomates le Mage qui se disait Smerdis, leva l'étendard de la révolte, le 14 du mois de *Viyakhna*, qu'il fut roi le 9 de *Garmapada* et qu'il fut tué à Sikhyaouvaties, dans la province de Nisaea à Médie, le 10 du mois de *Bagayadis*. La traduction assyrienne mutilée n'a conservé que l'identification du *Viyakhna* (probablement „libre de glace“) avec le mois babylonien Adar (février-

mars). Il restait à déterminer les deux autres mois dont *Garmapada* contenait évidemment le mot *garma*, „chaleur“. Je me croyais donc autorisé à identifier ce mois avec celui d'Ab (juillet-août) et le Mage n'ayant régné que sept mois ou un peu plus, le *Bagayadis* ne pouvait être que le mois de Nisan; les deux mois avant et après Nisan: Adar et Iyar, étant sûrement identiques aux perses *Viyakhna* et *Thuravahara*. D'ailleurs, le mot perse *Bagayadis*, „sacrifice aux dieux“, se prêtait à merveille à la désignation du commencement de l'année.

Ainsi la désignation de la première année trouvée partout, à une seule exception près, dans les textes du Pseudo-Smerdis, semblait prouver que la première du Pseudo-Smerdis coïncidait réellement avec l'année de son avènement et un texte publié par le P. Strassmaier, pourrait donner raison à l'opinion énoncée.

Le P. Strassmaier a publié neuf textes du règne du Mage (*Zeitschrift für Assyriologie*, Bd. IV, p. 147 ss.); ils sont ainsi datés:

1°. Année de l'avènement: Iyar, sans jour, de Babylone.

2°. An un: 19 Nisan, de la ville de Hubaki(?).

3°. An un: 23 Sivan, de Sippara.

4°. An un: 26 Sivan.

5°. An un: 23 Thammuz, de Sippara.

6°. An un: 4 Ab, de Sippara.

7°. An un: 15 Elul, de Zazana.

8°. An un: 29 Elul, de Babylone.

9°. An un: 1 Tisri, de Babylone.

Tous ces textes sont datés du règne de *Barziya*, „roi de Babylone, roi des pays“, sauf les numéros 2 et 3, qui lui donnent seulement le titre de „roi des pays“. Mais voici un fait d'une importance capitale pour la chronologie. Le dernier document de Smerdis est du 1<sup>er</sup> Tisri; or, nous possédons de Nabuchodonosor III des pièces juridiques datées du 17 et du 20 du même mois, ainsi qu'une autre où la fixation du quantième du mois est perdue. Puis, c'est à partir du mois de Marchesvan, de Kislev jusqu'au 16 Tisri de l'année prochaine que se rencontre son nom dans les textes: mais le 8 Adar, Darius était déjà entré dans Babylone.

Ce Nabuchodonosor, qui se disait le fils de Nabonid, était, selon Darius, un imposteur, s'appelant en réalité Nidintabel,

fil d'Enera. Il est probable que le fils de Nabonid était mort et que la croyance populaire le faisait revivre; car plusieurs années plus tard, le roi perse nous parle d'un Arménien Aracha, fils de Haldita, qui prétendit également être Nabuchodonosor, fils de Nabonid. Quoiqu'il en soit, ce Nidintabel régna véritablement selon l'expression de Darius même et nous avons plusieurs inscriptions qui ont le grand intérêt d'être obsidionales et émanant de l'époque où Babylone était déjà assiégée par l'armée perse. Darius marcha contre Nidintabel et le battit sur les bords du Tigre le 27 *Athriyādya* ou Kislev (décembre), puis une seconde fois à Zazana, sur la rive gauche de l'Euphrate, huit jours plus tard, le 6 *Anāmaka* ou Tébét (décembre-janvier); ensuite il investit Babylone pendant un long siège.

Il est donc évident que le règne de Smerdis à Babylone prit fin entre le 1<sup>er</sup> et le 17 Tisri et que le mois de Nisan est représenté par le perse *Garmapada*. Quant au 10 *Bagayadis*, jour du meurtre du Pseudo-Smerdis, il est probablement le Tisri; car il est impossible que ce soit le Marchesvan. On peut très-bien admettre que les Babyloniens n'aient pas attendu la fin du régime du Mage, pour se déclarer indépendants. Hérodote le laisse supposer et le texte perse de l'inscription de Béhistun n'est pas clair à ce sujet, car le roi dit que les Babyloniens et les Susiens se révoltèrent pendant qu'il tuait le Mage (*yathā avāžanam*), et non pas après qu'il l'ait tué<sup>1)</sup>. Il est d'autre part difficile à admettre que la nouvelle de la mort de l'impôsteur soit parvenue dans l'espace de sept jours de la Médie à Babylone, quoique les Perses eussent à leur disposition des moyens très-rapides de locomotion et de télégraphie.

Chose curieuse, quinze jours seulement avant le dernier document daté du règne de Smerdis, nous en possédons un autre daté du 15 Elul de Zazana près de Sippara, la ville même où la dernière bataille contre Nidintabel eut lieu; dans ce texte on jure par les dieux Bel et Nebo et par Barziya, roi de Babylone et des pays. Ce fait démontre qu'un mois au plus avant l'avènement de Nidintabel, Smerdis, très-sympathique à toutes les nations sauf aux Perses, était encore reconnu roi dans toute la Babylonie et jouissait de ce prestige sacré et quasi divin qui

1) Il suit, il est vrai, le mot *paçāva*, «après»; il n'indique pas rigoureusement le temps postérieur, mais est souvent une pure cheville.

dépuis les temps les plus antiques rehaussait le nom du roi dans les actions juridiques.

A côté de ces faits d'une évidence irréprochable, la petite collection des textes de Smerdis n'en présente pas moins une grave difficulté. Le n<sup>o</sup>. 1 (Coll. Strassmaier) est daté du mois d'Iyar de l'an de l'avènement; donc, au moment de la rédaction, on admettait à Babylone, lieu d'origine du texte, que l'avènement de Smerdis ait eu lieu après le 1<sup>er</sup> Nisan ou jour de l'an. Le n<sup>o</sup>. 2 par contre, provenant de Héubaki, porte la date du 19 Nisan de la première année, ce qui pourrait faire croire que dans l'esprit de l'auteur de l'acte l'avènement du nouveau roi fût antérieur au commencement de l'année civile. Tous les autres documents, soit de Babylone soit d'autres lieux, portent également le chiffre de la première année, ce qui serait un argument pour la thèse défendue par nous que la première année était calculée à partir du jour de l'avènement. Étant donnée la date du 19 Nisan, il serait possible que l'année entière ait été comptée comme première année parce que l'avènement était si rapproché du jour de l'an. En effet, Darius fait la distinction curieuse entre le *pronunciamiento* de l'imposteur du 14 *Viyakhna* et l'usurpation effective du pouvoir, qui eut lieu 25 jours plus tard le 9 Nisan, date postérieurement à laquelle Cambyse mourut. En acceptant ce qui n'est pas prouvé, la concordance absolue des calendriers babylonien et perse, le document du 19 Nisan n'aurait été rédigé que dix jours après l'avènement du Mage à Pasargades, ville située à une grande distance de Babylone, très-près de la frontière de la Carmanie. Il est bien plus probable à supposer que le règne de Smerdis était compté dans ce texte, comme dans les autres, à partir du jour où l'imposteur prétendit publiquement être le vrai Smerdis, fils de Cyrus; il paraît que d'autre part le texte de Babylone n<sup>o</sup>. 2, en effet le plus ancien des documents rédigés dans la capitale, regardait comme époque du règne de Smerdis le 9 Nisan, commencement de son installation officielle. La nouvelle du changement du règne pouvait être parvenue à Babylone dans les cinquante jours à partir de la date du texte cité.

Nous ne nous arrêtons pas à la suggestion émise par un jeune savant qui, dédaignant selon son habitude les renseignements les plus inattaquables, voudrait donner au règne du Mage

la durée injustifiable de 18 mois; il voudrait compter les onze mois restant après le mois d'Iyar comme année d'avènement et y additionner le commencement de la première année. Tous les renseignements et épigraphiques et classiques ne donnent au règne du Mage qu'une durée de sept mois. Hérodote (III, 67) dit expressément que Cambyse régna sept ans et sept mois et que les huit années furent complétées par les sept mois du règne du Mage. Le canon de Ptolémée donne huit ans au règne de Cambyse et semble y avoir compris le règne du Mage; ce document historique donne ensuite à Darius I les trente-six années suivantes.

Le règne de Cambyse présente quelques difficultés; les textes babyloniens dont nous disposons à présent, limitent son règne entre le 12 Elul de l'accession et le 27 Sebat de la huitième année, ce qui nous donnerait au moins un règne de huit ans et demi. L'inscription astronomique d'une grande importance (Str., Camb., n°. 400) parle même du 9 Iyar de la neuvième année, mais cette date paraît être le résultat d'un calcul, fait à l'avance <sup>1</sup>). En tout cas, selon les données connues et discutées par nous, Cambyse a dû vivre jusqu'au Nisan de ce même an 9. Cela donnerait à Cambyse et au Pseudo-Smerdis ensemble non pas huit mais neuf ans. Un texte connu depuis longtemps, traduit par moi en 1880 et publié correctement par le P. Strassmaier (Camb., n°. 46), semble indiquer que Cyrus vivait encore le 25 Thammuz de l'an un de Cambyse <sup>2</sup>). Ce document établit comme d'autres (n°. 36 et 42), une distinction entre „Cambyse, roi de Babylone“, et son père, „Cyrus, roi des pays“, ce qui pourrait nous faire croire que Cambyse était roi de Babylone du vivant de son père. Mais la grande majorité des textes donnent, dès le début, à Cambyse les deux titres. Il faut néanmoins admettre que Cyrus vivait jusqu'au Kislev de l'année un de Cambyse ou plus exactement de la deuxième année de son règne à

---

1) Ce document qui parle de la neuvième année de Cambyse ne pouvait ignorer qu'à cette époque régna déjà le Pseudo-Smerdis: il s'agit dans le texte de la position des planètes.

2) Nous avons déjà réfuté l'opinion émise par quelques savants qui lisaient à tort 11 au lieu de 1, et qui formaient sur cette lecture absurde, des hypothèses plus hasardées encore. Cette fois de plus, nous avons obtenu gain de cause; la copie du P. Strassmaier a fait justice de ces erreurs.

Babylone. Comme il n'est pas admissible que les mêmes personnes aient compté tantôt par année de Cyrus, tantôt par année de Cambyse, il s'élève une autre difficulté qui, celle-là, intéresse le règne de Cyrus et reporterait le règne babylonien de Cyrus à 539 avant J.-C. au lieu de 538.

On ne niera pas que ces différents faits pourraient militer pour l'opinion qui commence la computation de l'année royale, à partir du jour de l'avènement.

Nous avons déjà parlé du texte astronomique (Str., n<sup>o</sup>. 400) qui relate les phénomènes célestes de l'année sept de Cambyse, comprenant donc les faits du Nisan de la septième jusqu'au Veadar de la huitième année du règne de ce roi, à partir de son avènement. Il y est question de deux éclipses lunaires, dont l'une, celle du 14 Thammuz, arriva le 16 juillet 523 et l'autre, celle du 14 Tébet, le 10 janvier 522. Or, chose remarquable, la première de ces éclipses est citée par Ptolémée dans l'Almagest (V, 14), probablement d'après Hipparque, qui la place dans la nuit du 17 au 18 Phamenoth de l'an 225 de Nabonassar<sup>1)</sup>; elle arriva une heure avant minuit, elle fut de six doigts, du côté du nord. La seconde, d'une totalité exceptionnellement grande, n'a pas été mentionnée par l'astronome alexandrin. Nous reviendrons sur ces faits dans un travail spécial. Nous devons ajouter qu'Hipparque comptait par les années vagues du cycle sothiaque de 365 jours, à partir du 26 février 747 (9,254); l'an 225 avait commencé déjà le 1<sup>er</sup> janvier 523 (9,478). Dans ce calcul, l'avènement de Cambyse était fixé au 3 janvier 529 (9,472), tandis que les textes babyloniens le font remonter au mois d'Elul (août-septembre) 530 (9,471).

Pour retourner au règne de Smerdis, il y avait donc divergence d'opinions sur la date à partir de laquelle on comptait son avènement, soit le 14 Adar soit le 9 Nisan. L'an 5 étant cité comme embolimique dans les textes juridiques, l'an 6 dans la tablette astronomique seulement (n<sup>o</sup>. 400), et l'an 7 dans ce même document, il est certain que l'an 8 n'eût que 12 mois lunaires et que l'intervalle entre les deux dates citées ne fût que de 24 ou de 25 jours.

1) L'ère de Nabonassar, partant du mercredi, 26 février julien de 747 (9,254), correspond exactement à l'année 576 du cycle sothiaque, commençant le 20 juillet 1322 (8,679).

Mais cette différence quelque minime qu'elle paraisse, pouvait, à cause du renouvellement de l'année, occasionner deux computations diverses; quant à la fin du règne de Smerdis à Babylone, elle est bien enserrée entre le 1<sup>ier</sup> et le 17 Tisri et nous faisons suivre les deux documents qui prouvent ce fait:

Texte du Pseudo-Smerdis:

„Douze (?) cors de dattes d'une plantation d'un champ de blé „devant la grande porte du dieu Zamama, qui est la créance „d'Itti-Marduk-balaṭ, fils de Nabū-akhē-iddin, homme Egibi, „sur Nabū-bēnanni, esclave d'Itti-Marduk-balaṭ, fils de Nabū- „akhē-iddin, homme (c'est-à-dire, de la tribu de) Egibi.

„Au mois de Marchesvan, il livrera les dattes après la mois- „son, dans des mesures d'une amphore (36 cabes), dans une seule „fourniture, avec un cor de *tuḫalla gibū mangaga* <sup>1)</sup>, deux rede- „vances de *huzab*, et une darique (*dariku*).

„Assistants: Nergal-kaïn, fils de Bel-nadin, homme Enéru;

„Nabū-kin-abal, fils de Nur-qibā, homme Irāni;

„Marduk-edir, l'actuaire, fils de Nadin-Marduk, homme Epis-el.

„Babylone, le 1<sup>ier</sup> Tisri de la 1<sup>ière</sup> année de Barziya (Smerdis „des Grecs), roi de Babylone, roi des pays“.

Voici maintenant l'inscription du Pseudo-Nabuchodonosor <sup>2)</sup>:

„Deux mines d'argent, le dépôt (*puquddū*) d'Itti-Marduk- „balaṭ, fils de Nabū-akhē-iddin, homme Egibi, fait à Nergal- „kaïn, fils de Bel-nadin, homme Enéru.

„Le dépositaire les restituera à la fin du mois de Tisri et „les donnera à Itti-Marduk-balaṭ.

„Assistants: Marduk-nadin-akh, fils d'Ibnā, homme Egibi;

„Kinā, fils de Nur-qibā, homme Irāni;

„Itti-Nabū-balaṭ, fils de Tabiq-zir, le chasseur (?);

„Nabū-zir-basa, l'actuaire, fils de Bel-abal-iddin, homme Egibi.

„Babylone, le 17 Tisri de l'année du commencement du règne „de Nabuchodonosor, roi de Babylone“.

Dans un autre texte (Strassmaier, n<sup>o</sup>. 4), daté du 20 Tisri, le même Itti-Marduk-balaṭ achète un terrain pour une demi-mine d'argent d'Ubaniya, fils de Bel-rišūa.

1) Mots encore inexpliqués.

2) Strassmaier, Nabuch., n<sup>o</sup>. 3.



On voit par ces documents que le Nabuchodonosor visé n'est pas le grand roi de ce nom, puisque dans le texte de Smerdis et de son successeur se trouvent trois personnages identiques<sup>1)</sup>.

Nous faisons suivre comme pouvant intéresser le lecteur quelques autres textes de Barziya. Voici le plus ancien :

„Onze et demie mines d'argent blanc en pièces d'une drachme, dette de Nabū-kin-abal avec l'obligation de trois mines dix drachmes d'argent, échues au mois de Tébét dernier: et la créance de trois mines et demie d'argent, échues en Adar dernier, que Marduk-nadin-akh, fils d'Abī, homme Bel-ediru, a sur Itti-Marduk-balaṭ, fils de Nabū-akhē-iddin, homme Egibi.

„A partir du 1<sup>er</sup> Iyar, l'argent, à savoir les onze et demie mines, porteront l'intérêt à raison d'une drachme par mine et par mois. En dehors des deux créances antérieures montant à quatorze mines d'argent.

„Assistants: Itti-Nabū-balaṭ, fils de Razzubba-ana-anni;

„Nabū-kinzir, fils de Nabū-sar-uṣur . . . ;

„Nabū-ban-akh, capitaine du roi;

„Nabū-nadin-sum, l'actuaire, fils de Sulā, homme Belit-bit-ili.

„Dans la ville de Hubaki(?), le 19 Nisan de la 1<sup>ère</sup> année de Barziya, roi des pays“.

Voici le document postérieur de quelques jours :

„Une demi-mine sept drachmes d'argent blanc, créance de Nabū-nadin-akh, fils de Tabiqzir, homme Miṣirāi, sur Nabū-nadin-akh, fils de Musezib-Marduk, homme Mulabsi, qui portera de l'intérêt d'une drachme par mine et par mois.

„A partir du 1<sup>er</sup> Sivan il paiera les intérêts; il paiera les intérêts chaque mois.

„Assistants: Nadin, fils de Balaṭ, homme Mulabsi;

„Marduk-nadin-sum, fils de Bel-nadin-abal, homme Mulabsi;

„Murānu, fils de Nabū-dannu-ili, homme Miṣirāi;

„Guzānu, fils de Nabū-naïd, homme Li'-kibā;

„Nabū-akhē-iddin, l'actuaire, fils de Nabū-mu-iz, homme Saggilāi.

„Babylone, au mois d'Iyar de l'année du commencement du règne de Barziya, roi de Babylone, roi des pays“.

1) Il est fort heureux que ce texte ait été publié par le P. Strassmaier, qui certainement n'a pas pu ignorer la non-identité des deux rois déjà signalée par M. Boscawen.

Il est bien évident que ce document est postérieur et non antérieur à celui du 19 Nisan de la première année et démontre souverainement que les notions certaines d'histoire et de chronologie doivent dominer la discussion. Smerdis n'a pas régné dix-huit mois, car nous finirions par nous trouver en collision avec les conséquences chronologiques résultant de l'éclipse du soleil du 2 octobre 480<sup>1)</sup> arrivée lors de la retraite de Xerxès.

Quatre mois après ce document daté du mois d'Iyar de l'an de l'avènement, se place l'acte curieux dont nous donnons la traduction :

„Nadin, fils de Silṭā, a juré ainsi par Bel, par Nebo et par „Barziya, roi de Babylone, roi des pays, en disant à Marduk-rimanni, fils de Bel-balliṭ, le jardinier (? *nisurgina*): Le 2 „Sivan, je donnerai 20 cors de blé comme créance de Ki-Bel-lummir et Gamil-samas, les fils de Bel-Nadin, dans Sippara, „à Marduk-rimanni, fils de Bel-balliṭ, le jardinier“.

„Assistants: Nadin-Bel, fils de Sum-ukin;

„Nabū-ušursu, fils de . . . . (? *an kak ut kam*);

„Andagi, fils d'Ur-a;

„Actuaire Itti-Marduk-balaṭ, fils d'Irib-Marduk, pasteur des „chevaux.

„Zazana, le 15 Elul de la première année de Barziya, roi de „Babylone, roi des pays“.

Comme nous l'avons déjà dit, c'est près de cette ville de Zazana sur l'Euphrate que Darius battit définitivement Nidintabel, quatre mois après la conclusion de cette convention; le combat a dû se livrer donc au nord de Babylone, non loin de Sippara.

Nous pouvons en conséquence restituer la suite des mois perses en rectifiant sur un seul point notre exposé du livre sur „*Le peuple et les langues des Mèdes*“ (dont les conclusions n'ont jamais été réfutées). Malheureusement des 12 noms, nous ne connaissons que 9 dont 5 seulement se trouvent identifiés aux mois assyriens dans les fragments de l'inscription de Béhistun. Ce sont les 2<sup>d</sup>, 3<sup>me</sup>, 9<sup>me</sup>, 10<sup>me</sup> et 12<sup>me</sup> mois.

1) Un texte cite le mois d'Elul de l'an 36 de Darius et même si l'on fait commencer le règne de ce roi avant le meurtre du Mage, nous ne pourrions pas faire descendre le règne de Xerxès presque jusqu'an 483 a. J.-C.

Nisan (mars-avril)	<i>Garmapada</i> (chaleur revenue).
Iyar (avril-mai)	<i>Thuravahara</i> (printemps).
Sivan (mai-juin)	<i>Thārgarcis</i> (ombre raccourcie).
Thammuz (juin-juillet)	
Ab (juillet-août)	
Elul (août-septembre)	
Tisri (septembre-octobre)	<i>Bagayadis</i> (sacrifice aux dieux).
Marchesvan (octobre-novembre)	<i>Adukanis</i> . . . . .
Kislev (novembre-décembre)	<i>Athriyādyā</i> (sacrifice au feu).
Tébet (décembre-janvier)	<i>Anāmaka</i> (sans nom).
Sebat (janvier-février)	<i>Margazana</i> (naissance d'oiseaux).
Adar (février-mars)	<i>Viyakhna</i> (libre de glace).

La détermination du mois de *Thārgarcis*, quoique plus que probable, n'est pas absolument certaine; pour les mois d'*Adukanis* et *Margazana* nous manquons de toute indication certaine<sup>1)</sup>. Mais il est peu croyable que les batailles dont parle Darius, aient été livrées au cœur de l'été, et c'est probablement à cause de cela que les noms perses correspondant à Thammuz, Ab et Elul ne se trouvent pas mentionnés.

En tout cas, les documents provenant du règne du Pseudo-Smerdis et du Pseudo-Nabuchodonosor nous ont mis à même de rectifier quelques assimilations proposées antérieurement et de fixer définitivement la chronologie babylonienne du sixième siècle avant l'ère chrétienne.

Nous savons dès à présent que Cambyse mourut vers la fin d'avril 521 a. J.-C. (9,480)<sup>2)</sup>, que Pseudo-Smerdis régna jusqu'en octobre de la même année et que Darius, fils d'Hystaspe, était encore sur le trône en septembre 485 (9,516).

1) Néanmoins, comme Nidintabel régnait encore le 16 Tisri, et n'était plus roi le 8 Adar, et comme Darius, „sorti de Babylone“, put déjà battre le 25 *Adukanis*, le Mède Phraortès, ce mois ne pourrait être que Marchesvan ou Sebat.

2) Nous n'avons pas besoin d'ajouter que les chiffres mis en parenthèse désignent notre computation de l'ère chrétienne, augmentée de 10,000 ans; elle n'écarte pas l'ère vulgaire, évite l'inconvénient des chiffres convergents et divergents, et peut nous débarrasser de l'ère incommode de Scaliger, dite *ère julienne*, qui augmente l'ère chrétienne de 4713 ans.

### Postscriptum.

---

Depuis que ce travail a été rédigé, plusieurs questions importantes ont pu être résolues. Il est constant aujourd'hui que le Canon de Ptolémée, suivant sur ce point la computation babylonienne, compte les années de Cambyse à partir de la cession faite par Cyrus de la royauté de Babylone, et non pas à partir de la mort du père. Cet événement n'arriva pas avant le mois de janvier 528 (9,473), dans lequel le 1<sup>er</sup> Nisan tomba le mercredi, 1<sup>er</sup> avril. Il est possible qu'Hérodote faisait commencer le règne de Cambyse un peu auparavant, au mois d'octobre 529, car nos études nous ont appris que le 1<sup>er</sup> Nisan de l'année 521 (9,480) commença le mercredi, 13 avril. La révolte du Mage coïncida donc avec le lundi, 28 mars, et sa proclamation comme roi avec le jeudi, 21 avril. Il y a aussi quelques difficultés à reconstituer les huit ans qui selon Hérodote se seraient écoulés depuis l'avènement de Cambyse à la mort du Mage. Le 24 octobre suivant, Nidintabel paraît déjà comme roi de Babylone. Nous ne savons pas si à cette époque le Pseudo-Smerdis était mort ou si la révolte des Babyloniens était antérieure à l'avènement de Darius.

Il n'est guère probable que le Calendrier perse cadrât toujours avec le système babylonien. Mais dans le cas de la révolte du Mage, le 14 *Viyakhna* doit coïncider avec le 14 Adar chaldéen. Car nous possédons de Cambyse un texte du 27 Sebat de l'an 8, c'est-à-dire du 11 mars 521, émanant de Sippara. C'est donc du 28 mars, de dix-sept jours plus tard, que le Pseudo-Smerdis fit compter son règne. D'autres fixaient le début du règne de Gomates à partir du 9 Nisan ou *Garmapada* et appelaient cette année non pas la *première*, mais l'année de l'*accession* du Smerdis.

C'est donc du mois d'octobre 529 au même mois de 521 qu'Hérodote comptait les huit années attribuées par lui à Cambyse et au Mage.

La question de la durée du siège de Babylone par Darius est moins facile à élucider. Après la bataille de Zazana, le 6 *Anūmaka* ou Télet, 7 janvier 520, le roi perse était maître de tout le pays, sauf de Babylone; et nous avons un texte du 20 Sebat, 13 février 520, qui en fait foi. La date fruste d'un texte émanant de Babylone, du mois de juillet 520, est incertaine; mais nous possédons un document bien conservé, daté de Babylone même, du 8 Adar de l'an 1 de Darius, c'est-à-dire du 30 mars 519 (9,482). Même en comptant les vingt mois à partir de l'avènement de Darius, octobre 521, nous n'arriverions qu'à un intervalle de dix-sept mois.

La précision avec laquelle nous pouvons fixer les dates de cette époque reculée, absolument unique pour l'histoire ancienne, est le fruit de calculs que nous avons exposés dans les *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1892, p. 41 et ss., et dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, vol. VIII, p. 55 et ss.

---

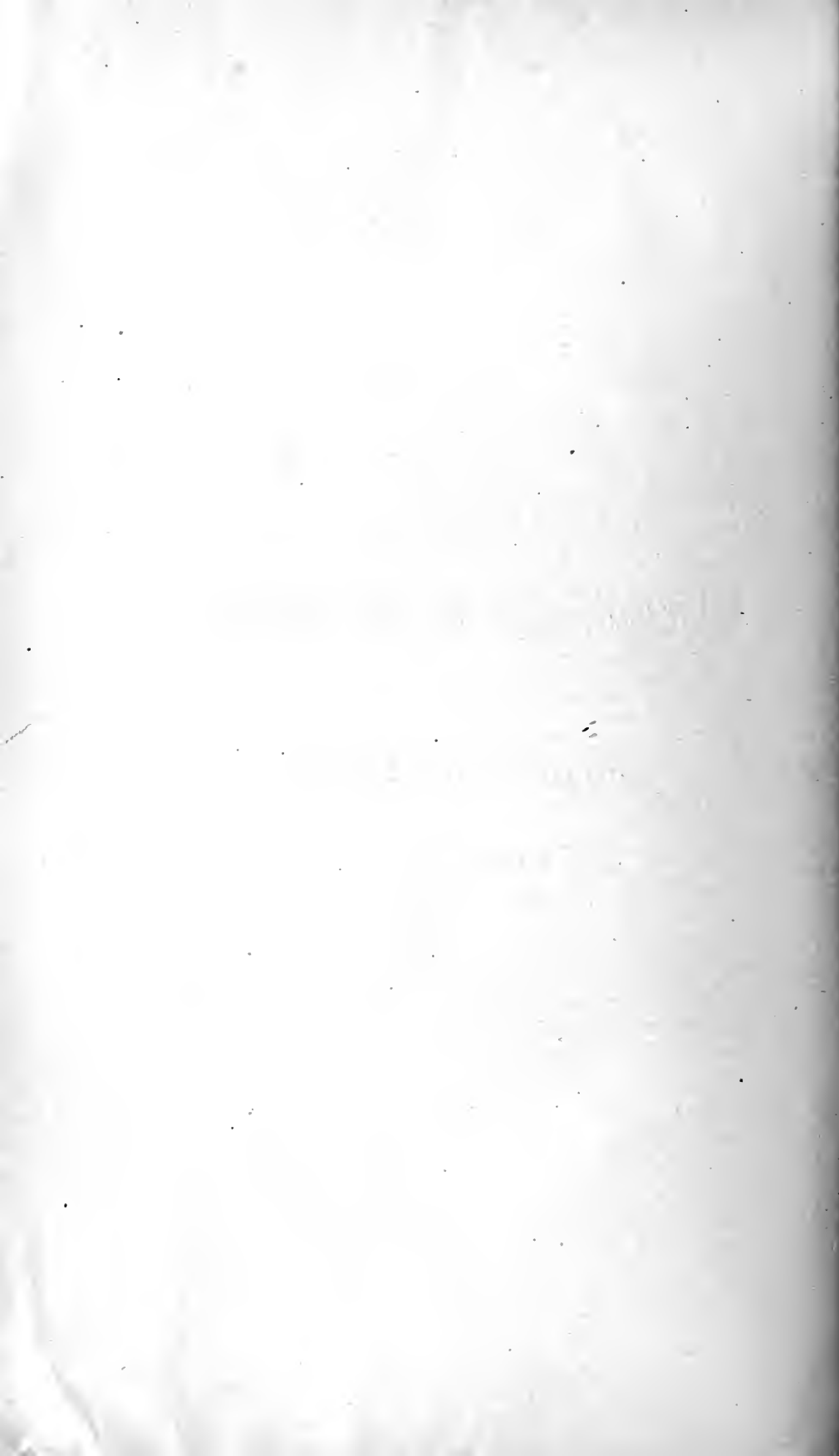
265

Über  
babylonisch-assyrische Tafelschreibung.

Von

RUDOLF ZEHNPFUND.

Mit einer Tafel.



## Über babylonisch-assyrische Tafelschreibung.

---

### Vorbemerkung.

Folgende kurze Mitteilung machte ich auf Wunsch der semitischen Section, und zwar aus dem Stegreif, nur auf einige Notizen meiner Schreibtafel mich stützend. Ich habe versucht, im Folgenden den Inhalt der auf dem Congress gesprochenen Worte zu fixieren und in einer Anmerkung auf das Ergebniss der Debatte einzugehen und einige neue Gesichtspunkte aufzustellen.

Wenn die Studenten, welche sich der Assyriologie widmen, bei ihren Studien so treffliche Textausgaben wie sie uns heute vorliegen, benutzen können, so giebt es manche dieser angehenden Forscher, welche in ihrer Freude über die schönen, klar gedruckten oder geschriebenen Keilschriftcharaktere der unendlichen Mühen nicht gedenken, welche das Copieren dieser Texte nach den Originalthontafeln erheischt. Ja leider mag es wohl vorkommen, dass die Studierenden keine Ahnung haben, wie eine Thontafel aussieht. Wer jedoch den rechten Eifer für seine Wissenschaft besitzt, wird selbst das Copieren nach den Originalen zu erlernen wünschen. Und in der That, er wird finden, dass er es im wahrsten Sinne des Wortes trotz aller grammatischen und lexicalischen Kenntnisse erlernen muss, mühsamer vielleicht noch als die Silben- und Ideogrammwerte von einigen hundert Schriftzeichen. Nur der grössten Liebe zur Sache und der zähesten Energie wird die Fähigkeit entspringen, eine Tafel fehlerlos zu copieren. Ich glaube, keiner der noch so geschickten Texterausgeber vergisst so leicht die Stunde, in welcher er zum ersten Male eine Tafel abschreiben wollte. Unwillkürlich drängt sich da dem am Gelingen Verzweifelnden die Frage auf: woher kommt es denn, dass die schönen, re-

gelmässigen Schriftzeichen einer Alabastertafel sich auf Thon so entsetzlich kraus und ineinanderlaufend darstellen? Der Grund davon kann nur die Verschiedenheit des Materials sein. Auf dem härteren Alabaster musste ein zweimaliger Schlag mit dem Meissel unter allen Umständen ein deutliches Keilzeichen ergeben; in dem weichen Thon dagegen musste der Eindruck eines scharfkantigen Werkzeugs sich an den scharfen Rändern wulstig emporheben. Kam nun noch ein dem ersten Keil paralleler oder gar noch andere, die ersteren rechtwinklig oder schräg schneidende Keile dazu, so bildeten die verschiedenen ineinanderlaufenden Randwulste ein merkwürdiges, bald erhabenes, bald vertieftes Gewirr, dessen Schlagschatten oft die eigentlichen Schrifteindrücke bis zur Unleserlichkeit beeinträchtigten. Diese Erwägung veranlasste mich, nach meinen ersten, durchaus misslungenen Copierversuchen, zuvor selbst auf weichem Thon die einzelnen Zeichen nachzubilden, um daran die Ursachen ihrer erschwerten Lesbarkeit zu studieren. Mit einer wasserharten Thontafel versehen, wollte ich meine Versuche beginnen, sah mich aber in nicht geringe Verlegenheit gesetzt durch die absolute Unkenntniss des notwendigen Schreibgriffels. Der irgendwo erwähnte metallene dolch- oder troikartähnliche Gegenstand, von dem eine Abbildung nicht zu erlangen war, schien trotz aller Versuche, mit derartigen Eisenstäbchen zu arbeiten, nicht zum Schreiben geeignet. Alle so erzielten Keilformen sahen denen der Originale durchaus unähnlich. Ein neuer Besuch im Berliner Museum brachte mir endlich die Lösung der Frage. Ich fand auf der sonst unbeschriebenen Rückseite des als V. A. Th. 31 inventarisierten Täfelchens eine ganze Anzahl regellos geschriebener Keile, die von ganz rohem, verwischem Aussehen an allmählig immer feiner und correcter wurden, bis sie endlich die Gestalt hatten, welche die Schrift der Vorderseite aufwies. So war mir die Gewissheit geworden, dass der assyrische Griffel aus Holz bestand, denn anders konnte ich mir die zunehmende Formbestimmtheit dieser Griffelproben nicht erklären. Eine noch genauere Prüfung der Eindrücke führte darauf, dass sie unter dem Druck eines vierkantigen, vorn leicht schräg abgeschnittenen Holzstäbchens entstanden waren. Nach einigen misslungenen Versuchen glückte es mir, einen Griffel herzustellen, mit welchem es mir gelang, nach erlangter Übung eine Thontafel



genau nachzubilden. Wie weit diese Proben Ähnlichkeit mit Originalen zeigen, möge jeder selbst aus der beigegebenen Abbildung entnehmen. (Der Text ist der der launigen Haupt'schen *Šamaš-napištim*-Rotweinballade aus dem Menu des Stockholmer Festmahls.)

**Anmerkung.** Für die Richtigkeit dieser Angaben über den Griffel traten verschiedene Herren Fachgenossen noch mit folgenden Gründen ein: Prof. Hommel glaubte in der ältesten Form des Zeichens *na* nicht das Bild einer Schreiftafel mit Griffel erkennen zu müssen, sondern vielmehr das Bild der unteren Fläche des von mir reconstruierten Griffels. Die seitlichen Keile seien vielleicht Handhaben des Griffels. Weit wahrscheinlicher und geradezu beweisend für den hölzernen Schreibgriffel ist die von Prof. Paul Haupt mitgeteilte Beobachtung, dass in der glatten Vertiefungsfläche einiger Keile unter der Loupe sich feine, oft gebogene, ganz parallele oder concentrische Linien bemerken lassen. Diese Linien können nur von härteren Adern in der Fläche eines Holzgriffels herrühren. Gegen Prof. Oppert's „dreikantigen, rechtwinkligen, vorn schräg abgeschnittenen, metallenen Degen“ sprach sich auch Prof. Schrader ganz entschieden aus, indem er an dem vierkantigen Holzgriffel festhielt. Nach der von Prof. Oppert an die Wandtafel gezeichneten Form fertigte ich nun einen Griffel, der zwar brauchbare Keileindrücke gab, aber wegen der breiten Seitenfläche sehr beschwerlich zu handhaben war und schliesslich einen förmlichen Krampf der Finger verursachte. Dafür, dass der Griffel aus Holz bestand, finde ich noch folgende Beweise nachzutragen: Es ist der Fall, dass in längeren Texten plötzlich von einer bestimmten Stelle an der Winkel der Keile ein anderer wird, entweder spitzer oder stumpfer als zuvor. Dies erklärt sich nur daraus, dass der Schreiber seinen Griffel frisch gespitzt hatte, wie sich denn auch gerade kurz vor dieser Formänderung der Keile sehr deutlich zeigt, dass der Griffel stumpf geworden war oder einen „Bart“ hatte. Ein bisher völlig übersehener Beweis aber liegt in dem Namen, den der Griffel bei den Assyern führte: *qan tuppi* (K. 4378, I. 34. II. R. 24, 12a; 44, 63c. V. R. 32, 44b.), „Schreibrohr“. Ein Metallgriffel würde schwerlich mit *qan*, „Schilfrohr, Rohr“ d. i. „Schreibholz“ bezeichnet worden sein.

Was hatte ich nun damit gewonnen, dass ich eine Thontafel nachbilden konnte? Wie ich erst später merkte, mehr als ich zuerst dachte. Ich probierte fast alle Zeichen auf dem Thon und fand gewisse immer wiederkehrende Bedingungen, unter denen ein System von Keilen deutlich oder undeutlich erscheint. Schreibt man z. B. drei wagerechte Keile hin und quer darüber einen senkrechten Keil, so entsteht eine sehr leicht irreführende Form des Zeichens *as*, welche sich bei ungleichem Druck auf die einzelnen Keile meist genau wie *pa* ausnimmt. Schreibt man

aber den senkrechten Keil zuerst und dann die wagerechten, so entsteht ein tadelloses *aš*. Die sorgsame Beobachtung dieser subtilen, nur aus langer Praxis zu erlernenden Kunstgriffe ist sicherlich das, was die Babylonier unter *tupsarrútu*, „Schreibkunst“, verstanden. Eine Tafel zu schreiben hat wohl jeder freie Babylonier vermocht (vgl. Str. Nabd. 47; 625, wo ein bekannter Banquier als Schreiber fungiert), aber das kunstgemässe Schreiben war Sache einer besonderen Zunft. Interessant, aber nicht ohne Mühe ist es, die verschiedenen Arten ausfindig zu machen, wie einzelne Schreiber ihre Zeichen zu machen pflegten. In der genauen Erforschung der Eigenart eines Schreibers scheint mir ein noch unbeachtetes Kriterium zu liegen für den Nachweis der Entstehungsepoche einzelner Tafeln, für Zusammengehörigkeit von Bruchstücken etc. Im allgemeinen hat man auch bisher schon sagen können: diese zwei Tafeln zeigen eine Handschrift, allein nun auch im Einzelnen, aus der Art der Handhabung der Technik dies nachzuweisen, ist noch nicht versucht. Dies ist eine der Aussichten, welche mir meine scheinbare Spielerei eröffnete. Aber eine andere lag noch viel näher: durch eigenes Schreiben auf Thon lernte ich allmählig auch das Copieren und von diesem Gesichtspunkte aus möchte ich allen, die dasselbe Ziel anstreben, mein Verfahren als schneller zum Erfolg führend anraten. Doch noch etwas Wichtigeres sprang bei meinem Schreiben heraus, was sich ziemlich nahe mit dem oben zuerst Erwähnten berührt. Das Studium der vorteilhaftesten Schreibart einzelner Zeichen und die dadurch erreichte Kenntniss der unpraktischen Schreibweisen lässt in manchen Texten, welche von letzteren wimmeln, oft sofort die richtige Lesung finden, indess bisher darüber meist Streit herrschte. Bleiben wir einmal bei dem oben angeführten Beispiel von *aš* stehen! V. R. 28, 90/91 (K. 169)cd lesen wir *aš-hu* und *aš-ru*. Gross aber war die Aufregung, als K. 422, das Duplicat dieser Tafel, *pa-hu* und *pa-ru* bot. Wo lag der Fehler? Nach unseren Ausführungen nur an der Art und Weise, wie der Schreiber von K. 422 das *aš* schrieb, indem er die wagerechten Keile zuerst eingrub.

**Anmerkung.** Wenn Pinches Z. K. II. 330 auch auf K. 169 in *aš* verbessertes *pa* zu lesen glaubt, so verschlägt dies trotzdem nichts; dann hatte nicht der Schreiber des Duplicats K. 169 den Fehler undeutlicher Schreibung begangen, sondern der des uns nicht bekannten Originals, von

dem sowohl K. 169 als K. 422 Copieen sind. Der Originalschreiber schrieb *aš*, aber die wagerechten Keile zuerst, sodass es mit *pa* fast gleich sah. Zufällig hat nun der Schreiber von K. 169 die unpraktische Schreibweise erkannt und sein erst abgeschrieben *pa* in *aš* verbessert, während der Schreiber von K. 422 den Fehler nicht merkte.

So konnten schon im Altertum die Schreiber irreführt werden, wie dies noch ein anderer Fall zeigt. In der Einleitung des Assurbanipalprisma hat das sowohl auf Rm. 1 als auf Cyl. B sich findende *pa-ru nak-lu* die grössten Schwierigkeiten verursacht. Sind doch poetische Köpfe dahin gelangt, dies Wort mit „farrenförmiges Kunstwerk“ wiederzugeben! Haben doch andere *paru naklu* etymologisch als Distraction von *parakku* erklären wollen! Alles jedoch wird mit einem Schlage klar, wenn wir bedenken, dass die verschiedenen Exemplare der Assurbanipalannalen doch nach einem Original geschrieben sein müssen. Cyl. B und Rm. 1 können nicht das Original gewesen sein; bieten sie doch beide klar das unverständliche *pa-ru*! Vielleicht war einer der nur in Trümmern auf uns gekommenen Cylinder das Original der anderen, oder dieses ist verloren. Jedenfalls bot dasselbe an der betreffenden Stelle ein Zeichen, das wie *pa* aussah und von den Schreibern dafür gelesen wurde: *pa* aber giebt keinen Sinn, also bleibt nur übrig, auf schlecht geschriebenes *aš* zu schliessen. Und in der That, was gäbe wohl besseren Sinn als *aš-ru nak-lu* zur Bezeichnung des kunstvoll gebauten Harems? Dazu kommt, dass sich in einem Sanheribtext in Z. A. III. völlig analog deutlich dieselbe Wortverbindung *aš-ru nak-lu* findet. Ein anderer Fall, in welchem unsere heutigen Textherausgeber getäuscht wurden, liegt vor II. R. 38, 8cd, wo *pa-a-tu* zu lesen ist, das erste Zeichen aber beinahe wie schlecht geschriebenes *aš* aussieht. Ganz ähnliche Fälle wie bei *pa* und *aš* finden sich bei *ma* und *iš* (cf. II. R. 36, 18 b: *a-ma-rum*), bei *ma* und *aš*, *da* und *du* und bei sehr vielen anderen Zeichen.

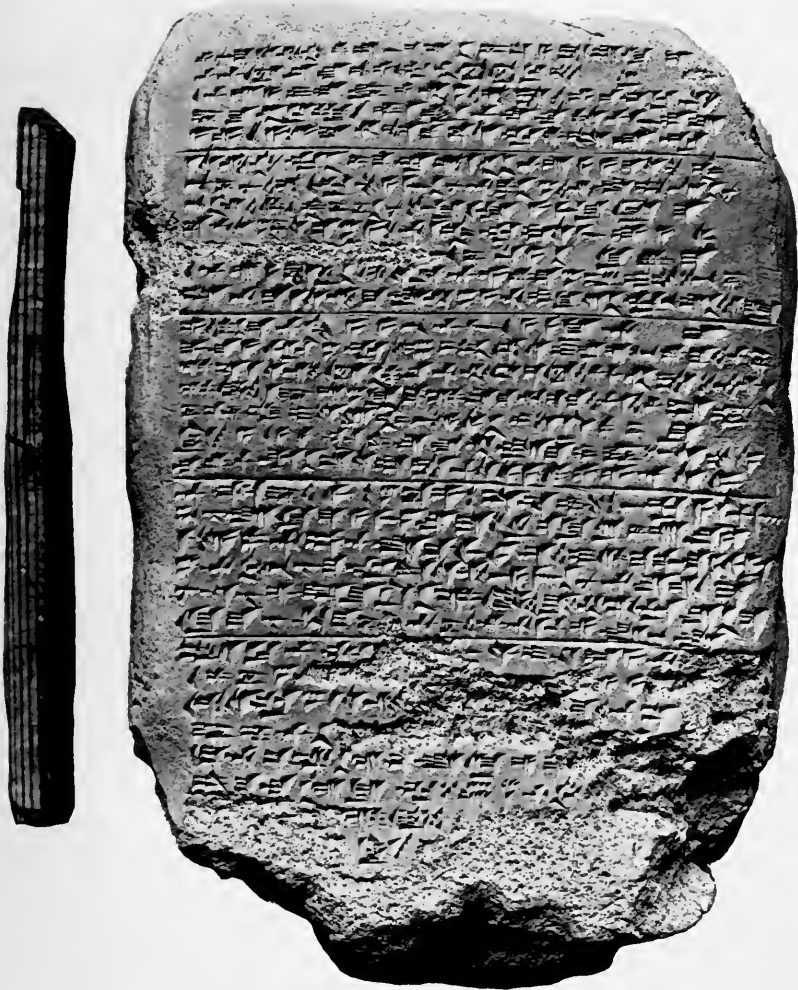
Noch bleibt mir übrig, von der Herstellung der Thontafeln und Cylinder und von der Schnelligkeit der assyrischen Schrift Einiges zu erwähnen. Der erste Punkt ist sehr kurz abzuthun. Nachdem der Thon genügend durchgeknetet und geschlämmt war, um ihn von Sand und Steinen zu befreien, bildete man einen Klumpen, welcher auf einem Brette gepresst und flach ausgebreitet wurde. Nachdem die oben liegende, natürlich etwas

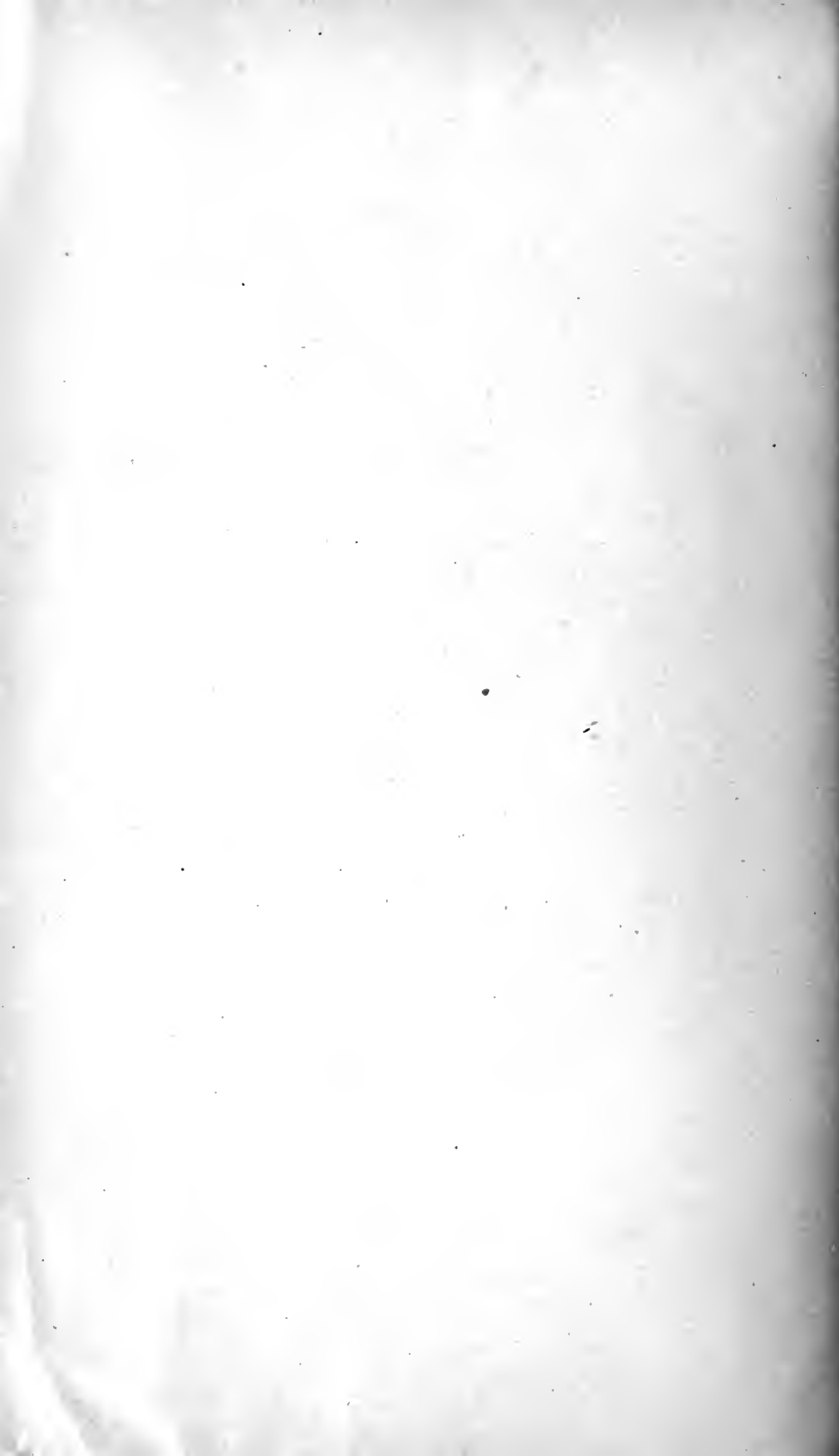
convexe Seite der Tafel geglättet war, drehte man die Tafel um und begann auf der durch die Unterlage mehr geglätteten Seite zu schreiben, es der anderen convexeren Seite überlassend, sich durch die Schwere der Tafel inzwischen ebenfalls auf der Unterlage zu glätten. So kommt es, dass die Anfänge der Texte meist auf die scheinbar etwas concave Seite zu stehen kommen, was bei Syllabaren oft das einzige Merkmal zur Unterscheidung von Avers und Revers ist. Die Cylinder in Tonnenform wurden gleich auf der Drehscheibe fertig hergestellt, auf eine weiche Unterlage gelegt und beschrieben. Prismen wurden wohl zuerst walzenförmig vorgearbeitet und mit einem Brett flachgeschlagen<sup>1)</sup>. Der Thon konnte nicht eher beschrieben werden, bevor er nicht eine gewisse Härte erreicht hatte, oder, wie heute die Töpfer es nennen, „wasserhart“ geworden war. In diesem Zustande lässt er sich durch nasse Tücher über eine Woche lang erhalten. Aber zu kleinen Cylindern, wie die Nebukadnezar's, und Tafeln, wie die des 4. Bandes, bedurfte es gar nicht so langer Zeit. Ein geübter Schreiber konnte es dahin bringen, so schnell zu schreiben, wie heutzutage ein zehnjähriger Knabe in der Schönschreibstunde. Es giebt allerdings auch kalligraphische Meisterwerke, von denen in der Stunde kaum mehr als zehn Zeilen fertig geworden sein mögen.

Ich bin am Ende mit meinen Mittheilungen und gebe zum Schluss noch dem Wunsche Ausdruck, dass jeder Assyriologe einmal auf Thon zu schreiben versuchen möge; vielleicht, dass einer eine solche Übung erlangt, um uns viele im Zerbröckeln begriffene Tafeln, die keinen Abguss gestatten, in getreusten Nachbildungen zu erhalten. Was den schlaun Arabern möglich ist, in einer Weise, dass ernste Gelehrte und Kenner ersten Ranges ihren Fälschungen zum Opfer fallen, das sollten auch wir nicht einfach vernachlässigen, sondern es zu einem Mittel machen, Fälschungen aufzudecken und Zerfallendes der Nachwelt in getreuen Nachbildungen zu überliefern.

---

1) Vielleicht auch wurden sie aus einzelnen Lamellen zusammengearbeitet.

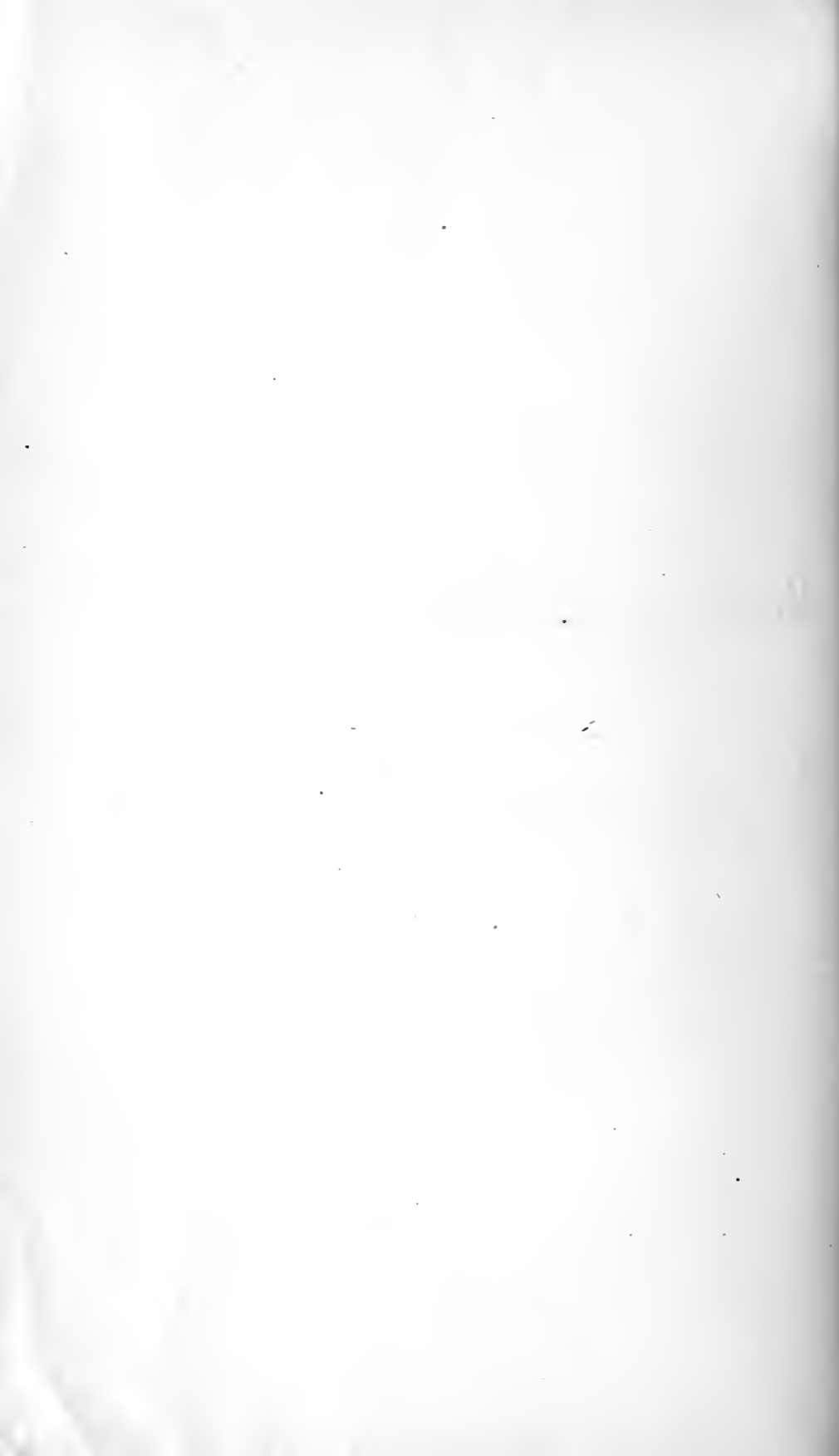




# Identificazione d'Iside e d'Osiride con Ištār ed Ašur.

Nota di

CESARE DE CARA S. J.










## Identificazione d'Iside e d'Osiride con Ištar ed Ašur.

---

La varietà e diversità delle trascrizioni del nome d'Iside e d'Osiride, la incertezza o poco soddisfacente interpretazione etimologica dell' uno e dell' altro nome fino a questo giorno è cosa nota.

Il gruppo geroglifico  per Iside è letto da molti *As* ovvero *As-t*; dal Le Page Renouf *Auset* <sup>1)</sup>; confessa, peraltro, l'eminente egittologo che i veri nomi d'Iside e d'Osiride,  , restano tuttora quistioni aperte, perciocchè non si trovino mai scritti foneticamente: „The real names of Isis and Osiris in the classic times of Egypt are yet open questions“.

Il nome geroglifico , d'Osiride è letto da molti *Us-âr*, *Us-iri* e *As-âr*; ma di questa ultima trascrizione il Maspero scrive: „Quant à la transcription ordinaire *asar*, je préfère ne pas exprimer l'étonnement dont elle m'a toujours rempli“ <sup>2)</sup>. Il segno del seggio o della dimora , egli lo legge *Isit* o *Ousit* laddove da altri è letto *As*.

Dal nome d'Osiride scritto in aramaico e in fenicio, come nelle stele N.º 1 del Vaticano, di Carpentras e del Louvre, nulla si ottiene di certo, attesa la natura vaga delle vocali quiescenti, come osservò pure il Clermont-Ganneau <sup>3)</sup>.

---

1) Proceedings, Febr.-May 1884, pp. 95 -189.

2) Rev. de l'Hist. des Rel., 1889.

3) Journ. Asiat., Août-Sept. 1878, vol. XII, septième sér., p. 238 e segg.

Le trascrizioni greche del nome d'Osiride sono: Οὐσίρις, Ὀσίρις, Οὐσίριος, Ὀσίριος con l'υ. Sulle stele ricordate del Vaticano, di Carpentras, di Saqqarah e sulla tavola di libazioni del Serapeo, il nome d'Osiride è sempre scritto: **𐤀𐤓𐤌𐤓**, dove il gruppo iniziale **𐤀𐤓** può avere il valore fonetico di *ó* (= *au*) e di *u*. Nel Papiro aramaico del Louvre leggesi **𐤀𐤓𐤌𐤓** senza il *vav* <sup>1)</sup>.

Un' altra trascrizione dove entra nel gruppo geroglifico il segno **⊖** è *Us-rā* e, senza il detto segno, *Us-ār* <sup>2)</sup>.

Se poi dalla lettura passiamo al significato del nome d'Iside e d'Osiride, troveremo che la incertezza, e direi quasi la confusione, non è meno notevole. Imperocchè dal πολυόφθαλμος di Eusebio <sup>3)</sup>, che lo tolse dall' autore del Trattato d'Iside e d'Osiride, fino al Brugsch <sup>4)</sup>, Osiride significherà le cose più diverse e incoerenti: Sole, Potente, Forte, Pupilla potente, Capo, Sovrano. Iside anch' essa è la Potente, da *Us*, ovvero l'Antica, da *As*. Si aggiunga per Osiride ch' egli è l'occhio e la dimora di Rā e più altri significati.

Ora cotesta molteplicità e diversità di trascrizioni, di letture e d'interpretazioni mi dimostra una cosa sola, l'ignoranza cioè in che siamo della vera origine primitiva dell' una e dell' altra divinità. Si attingono comunemente i concetti e le spiegazioni dal mito già svolto fin dal tempo delle Piramidi, e converrebbe, secondo me, ricercare l'esistenza originaria d'Iside e d'Osiride nel luogo dove primamente si formò, non là dove fu introdotta e dove si svolse in mezzo ad altre circostanze d'ogni maniera, e diverse dalle originarie. Questo luogo o patria primitiva del mito e del culto d'Iside e d'Osiride non è altrimenti l'Egitto, ma la Caldea. So bene quanto ardua impresa sia quella di tentare nuove spiegazioni differenti al tutto dalle universalmente ricevute; ma so pure d'altra parte, che le congetture sono permesse, è che quando si fondino sopra argomenti non improbabili, possono riuscire non inutili.

1) Cf. Bargès, Papyrus ægypto-araméen appartenant au Musée égyptien du Louvre, pl. 11; Clermont-Ganneau, l. c.

2) Brugsch, Religion und Mythologie.

3) Præparat. Evang.

4) Op. cit.

Una di siffatte congetture è questa mia, e come tale la propongo e sommetto al giudizio di coloro che io riconosco e venero siccome maestri miei, poichè da tutti ho io imparato e m'è dolce il significare qui loro di presenza la mia sincera gratitudine.

Le due divinità, Iside ed Osiride, entrarono, secondo me, per la prima volta in Egitto con le prime migrazioni di Kùshiti dalla Caldea e per la via della Siria, misti a tribù semitiche in minor numero e provenienti dalle stesse contrade dove vissero insieme.

Che Kùshiti e Semiti entrassero in Egitto fin dalle età prime, e che di pari avessero alcune tradizioni comuni, è cosa ammessa da tutti. Opino dunque che i nomi di due divinità de' primi abitatori della valle del Nilo furono Ašur e Ištar, leggermente modificati nel suono in *Is* o *Is-t* e in *Ašr* con suono vocale equivalente ad un' *e* muta francese o ad un' *u* breve. Il nome d'Ištar fin dal tempo di Asurbânabal, si pronunziava per contrazione *Isa* e anche *Sa*, secondo l'osservazione di Stanislao Guyard <sup>1)</sup>, il quale notò similmente esser questa la ragione per cui nelle trascrizioni fenicie la voce Ištar è sempre rappresentata da  $\aleph$  e  $\aleph\eta$  ed anche da un semplice  $\aleph$ .

D'altra parte Ašur e Ištar vanno insieme e sono inseparabili <sup>2)</sup> come Osiride ed Iside, e se Ištar va in cerca del marito e discende all' inferno, anche Iside va a Biblos in cerca d'Osiride. Il simbolismo poi d'Ištar e d'Iside non è meno notevole; conciossiachè Ištar è la stessa dea che Ḥathor, ed Ḥathor è spesso identificata con Iside <sup>3)</sup>, anzi il Pierret vuole che i due nomi Iside ed Ḥathor sieno identici nel significato; mercecchè il nome Ḥathor, che dinota „abitazione, dimora“, e il geroglifico  $\text{𓆎}$ , che forma il nome d'Iside, serve a scrivere il vocabolo „dimora“ <sup>3)</sup>. Il simbolismo d'Ḥathor e d'Iside è comune, le corna cioè e l'allattamento di Oro. Ma Ištar in una terracotta babilonese pubblicata dal Babelon <sup>4)</sup> è rappresentata appunto nella stessa forma



1) Journ. Asiat., t. XIII, septième sér., Mai-Juin 1879.

2) Cf. De Rougé, Notice, p. 138.

3) Dict. d'Archéol. égypt., p. 280-281.

4) Hist. ancienne de l'Orient, neuv. éd., t. IV, p. 126.

di Hathor tanto nella disposizione delle trecce, quanto nell'atto di dar le poppe al bambino che tiene sulle braccia.

L'identificazione di Ašur e di Osiride è cospicua se si consideri che l'ideogramma di Ašur, , secondo l'ingegnosa spiegazione dell'Oppert, come notò l'Halévy<sup>1)</sup>, significa „dio buono“, e d'altra parte l'attributo essenziale e caratteristico di Osiride è appunto la bontà, poichè egli è detto per antonomasia  *Unnefer*, l'Essere buono.

Conchiudo, adunque, che se si prendono i soli nomi d'Iside e d'Osiride ne' loro elementi fonetici radicali; se si tien conto del loro significato e si fa astrazione, com'è dovere, dallo svolgimento posteriore del mito d'entrambi, Osiride ed Iside sono in origine Ašur ed Ištar, due divinità assiro-caldee entrate in Egitto con le prime migrazioni di Kùshiti.

---

1) Journ. Asiat., t. II, huitième sér., Oct.-Nov.-Déc. 1883, p. 462.

279

Einige kleinere babylonische Keilschrifttexte  
aus dem Britischen Museum.

Von

J. N. STRASSMAIER S. J.

Mit autographirter Bellage.



## Einige kleinere babylonische Keilschrifttexte aus dem Britischen Museum.

Unter den vielen Tausenden von sogenannten Contracttafeln, welche sich im Britischen Museum befinden und die uns die socialen Verhältnisse des babylonischen Privatlebens von der Zeit des Nabopalassar bis Darius schildern, sind besonders die Privatdocumente aus der Zeit von Nabonidus und Darius am zahlreichsten vertreten. Im Folgenden will ich einige solche Documente mit Text und Transcription geben aus der Regierungszeit anderer Könige, von denen wir verhältnissmässig nur wenige Urkunden besitzen, beziehungsweise bis jetzt kennen gelernt haben. Dieselben sind:

1) Eine kleine Inschrift vom Monat Schebat, 11. Jahr von *Merodach-baladan* (721—709 v. Chr.). Dieselbe ist auf einem kleinen Thontäfelchen in der Form einer Olive eingeschrieben, und diente wahrscheinlich als eine Art Amulet für die Frau Hipâ von Sin-ereš.

2) Eine Inschrift vom 12. Abu des 3. Jahres von *Sargon* (722—705 v. Chr.). Šumâ verkauft seinen Sohn, Bel-ahe-irba, mit dem ihm zukommenden Erbantheil an Edir-ziru.

3—5) Drei Inschriften von *Esarhaddon* (680—667 v. Chr.). N<sup>o</sup>. 3 ist ein Gelddarlehen von Nabû-ah-iddin an Muranu; N<sup>o</sup>. 4 eine Anklage von Bel-iddin und Marduk gegen Šum-iddin wegen unvollständiger Bezahlung; N<sup>o</sup>. 5 ein Verkauf eines Anwesens in Alu-eššu im Districte von Babylon.

6—8) Drei Inschriften von *Šamaš-sum-ukîn* (Saosduchinus, 667—647 v. Chr.). N<sup>o</sup>. 6 ist ein Verkauf eines Anwesens im Gebiete von Aha(ki) im Districte von Babylon; N<sup>o</sup>. 7 ein Geld-

darlehen von Sulâ an Aqar-a; N<sup>o</sup>. 8 ein Verkauf eines Gartenlandes in Kullab im Districte von Babylon.

9—11) Drei Inschriften von *Kandalanu* (Kineladanos, 647—625 v. Chr.). N<sup>o</sup>. 9 eine Opfergabe für den Sonnengott, Šamaš; N<sup>o</sup>. 10 ein Gelddarlehen von Iddina-ahu; N<sup>o</sup>. 11 ein Darlehen von Ina-Saggil-šulumu.

12—15) Vier Inschriften von *Labasi-Marduk* (556 v. Chr.). N<sup>o</sup>. 12 eine Abgabe von eisernen Geräthschaften; N<sup>o</sup>. 13 ein Schuldschein für Iddin-Marduk von Nadin; N<sup>o</sup>. 14 eine Lieferung von 7 Balken, Bauholz; N<sup>o</sup>. 15 eine Quittung für Bel-baliṭ.

16—22) Sieben Inschriften von *Xerxes* (485—464 v. Chr.). N<sup>o</sup>. 16 ein Brief von Marduk-kîn-aplu und Marduk-bel-šunu an ihren Bruder Iddin-Nabû; N<sup>o</sup>. 17 ein Darlehen von 12½ und 20 Mana Geld; N<sup>o</sup>. 18 ein Brief von Marduk-kîn-aplu und Marduk-bel-šunu an ihren Bruder Iddin-Nabû; N<sup>o</sup>. 19 eine Getreideabgabe für Opfer an Bel-baliṭ; N<sup>o</sup>. 20 ein Getreidedarlehen von Bel-iddin; N<sup>o</sup>. 21 ein Getreidedarlehen(?) von den Schreibern des Sonnentempels, Bit Parra: Marduk-kîn-aplu, Bel-iddannu und Marduk-bel-šunu; N<sup>o</sup>. 22 eine Getreideabgabe (Steuern?) von der Familie Bazuzu.

23—31) Neun Inschriften von *Artaxerxes* (464—423 v. Chr.). N<sup>o</sup>. 23 eine Stiftung einer jährlichen Abgabe für Opfer auf 10 Jahre; N<sup>o</sup>. 24 eine jährliche Leistung von Aplâ für die Sklavin von Ukmanê; N<sup>o</sup>. 25 ein Getreidedarlehen für Bel-kašir, das er in Kutê wieder erstatten soll; N<sup>o</sup>. 26 ein Getreidedarlehen von Bel-iddannu und Bel-ikšur an Ahu-šunu und Bel-ederu; N<sup>o</sup>. 27 eine Vereinbarung über die Mitgift der Kunnatum, der Tochter des Nabû-ibnî; N<sup>o</sup>. 28 ein kurzer Bericht über einen Einfall (Raubzug?) in Babylon; N<sup>o</sup>. 29 Verkauf eines Grundstückes in der Stadt Kapar ša piri; N<sup>o</sup>. 30 ein Schuldschein für Bel-ah-ušabši von Rimut-Nabû; N<sup>o</sup>. 31 Verkauf eines Grundstückes aus der Stadt Manahu.

32) Ein Brief von Nûr an seinen Bruder Iddin-Bel über die Mitgift der Frau Adirtum, Tochter des Nabû-šum-ibnî und Gemahlin des Nabû-ušur-šu, vom Jahre 164 der seleucidischen Aera, d. i. 148 v. Chr.

33) Eine kleine schön geschriebene babylonische Inschrift von 13 Zeilen von denen einige in der Mitte zur Hälfte weggebrochen sind. Die Wörter sind alle ungewöhnlich und die Inschrift



scheint in einer bis jetzt unbekanntem Sprache geschrieben zu sein; in welcher Sprache, ist mir unmöglich zu bestimmen. Die Thontafel scheint aus Abu-Habba zu stammen und gehört wahrscheinlich in die Zeit von Darius oder noch später in die Zeit der Seleuciden.

---

**Anmerkung.**

Statt Kab-tan-nu in N<sup>o</sup>. 23 und 25 ist nach neugetundenen Varianten *Tad-dan-nu* zu lesen.

---

42

# Texte und Transcription

zu der Abhandlung

von

J. N. STRASSMAIER S. J.

*(Beilage.)*

---

VIIIe Congr. internat. d. Orient.-Sect. sém. (b).



## Transcription.

1.

ša aššatu Ki-qa-a  
 ša qātâ Sin-eres  
 arah Sabātu šanat 11-tu  
 Marduk-aplu-iddina  
 šar Bâbilu.

2.

Šumâ apil amelu nangaru ana Edir-zûru  
 apil Ina-ilu-edir kiâm iqbi  
 umma : Bel-ah-irba mâru-u-a  
 abuk-ma lû mâru-u-ka kašû.  
 Edir-zûru ana Šumâ kiâm iqbi  
 umma : zittu ša Bel-ah-irba mundi-ma,  
 kibâ Šumâ ina hud libbi-šu  
 4 qanî emidu bitu Kunâ apil amelu ni(šur?)  
 4 qanî emidu Bel-eres apil amelu rab banû  
 napharu 8 qanî bitu zittu ša Bel-ah-irba  
 ... 12 qa zûru is gišimmaru ina kerû  
 arku eliš emidu Labaši apil Suhai  
 arku Šapliš libbu iqlu ; rapšu eliš emidu  
 Mišcrib apil Ardu-Ea, rapšu Šapliš  
 ... idu harrani(?) šairu, napharu 120 qa zûru  
 ... zittu  
 ... harrani šarur

Rev. ~~Handwritten text with a diagonal line through it~~

20. 一 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞

令 一 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞

令 一 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞

令 一 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞

令 一 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞

25. 令 一 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞

令 一 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞

令 一 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞

令 一 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞

30. 令 一 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞

3. Esarhaddon 4. 1.25. (R.)

1. 一 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞

一 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞

一 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞

一 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞

5. 一 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞

一 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞

一 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞

一 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞

Rev. 一 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞

11. 一 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞

令 一 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞

令 一 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞

令 一 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞

16. 一 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞 亞

. . . . . zittu u . . . . .  
 halaq-šu liqbû.  
 ina kanak duppi suâti.  
 mahar: Bel-uballit apil Dabibi,  
 mahar: Ibâ apil Dabibi,  
 mahar: Nirgal-ibus apil Ina-ibu-edir,  
 mahar: Zîru-bibi apil amelu rab baru<sup>û</sup>,  
 mahar: Bel-ahê-irba apil amelu naš patri,  
 u amelu dupsar Dur-ri-gal-zu apil Sin-dîni-ibus<sup>1</sup>  
 Bâbilu arah Abu îmu 12-tu  
 sanat 3-tu Sarru-ukîn sar kissat,  
 ša ittabalkitu  
 15 mana-e kaspu ituru.

3.

$1\frac{2}{3}$  mana kaspu ša Nabû-ah-iddina  
 ina eli Muranu ina kîr arah  
 ša arah Ulûlu kaspu ana Nabû-ah-iddina  
 inandin; kî lâ iddannu  
 arah 2 šiqlu kaspu ina eli-šu irabbi.  
 amelu mukinni: Aššur-il-ai amelu ur-šu(?);  
 Luqû amelu sipiri  
 Šakin-šum apil Dabibi,  
 Zîr-Bâbilu apil Šadu-u-nu  
 Bel-zîru apil amelu baru<sup>û</sup>,  
 Marduk-bullit apil Nûr-Papsukkal,  
 û amelu dupsar Imbâ  
 apil Arkât-ilâni-damiq,  
 alu Lib-bi-alu, arah Nisannu îmu 25-tu  
 sanat 4-tu Aššur-ah-iddina  
 sar Aššur(-ki).





4.

Bel-iddina u Mar-duk dîni Sum-iddina  
apil amelu šangû Samas iqatî-ma umma: išqu  
biti abî-ka ša Sipar ša bit papahi Samas  
ina qâtâ-ka ki 2 mana 11 šiqu kaspu nin-da-har;  
Sum-iddina kiâm iqbasšumutu umma:

kaspu ina qâtâ Muranu u Bel-iddina ul mabrak;  
illa 7 mana 9 šiqu ina puhru amelu Bâbilai-e  
idbubu-ma: 1 mana 9 šiqu kaspu Sum-iddina  
ihid-ma idduššumutu û ana eli  
1 mana 2 šiqu kaspu ša su-w-ru mu-ta-me-ti  
bitu ilu Za-ma-ma ina-eli Sum-iddina iprusu.

ina manzaxu ša Bel-iddina apil Ir-a-ni,

"	Ku(nâ	"	Er-ri)-šu
"	Šaffin-šumu	"	Sin-er)es
"	Ithi- . . . . .	"	. . . - ukîn
"	Iddina-(Rabû	"	. . . . .)
"	Bel- . . . . .	"	. . . . .)
"	Damki(a	"	. . . . .)

amelu dupsar Bel-irba apil amelu . . . . -gi  
Bâbilu mah Adaru arkû îmu 23-tu  
šarat 3-tu Aš-šur-ah-iddina šar mat Aššur.

5.

- 8 nit-kaš qamû iqlu kirubû  
irši-tim alu eššû(-ki) ša kirib Bâbilu.
- 2 ša (= 28 ammat) arku eliš šaru ahavû idu šiqu rapšu  
mu-tak (ilu u) šari;
- 2 ša arku šapliš šaru šadû idu bitî  
Nirgal-edir apil Basia;
- 1 ša 1 ammat rapšu eliš šaru iltânu idu bitî.  
Ina-eššû-edir mahiran iqli;
- 1 ša 2½ ammat rapšu šapliš šaru šûtu idu mušê  
ša Nirgal-edir apil . . . . .

大甲合用

Rev. 命

15. 命

命

命

命

命

20. 命

命

命

命

命

25. 命

6. Samaš-sum-ukin. 10.2.29. (Rm IV. 93.)

1. 命

命

命

5. 命

命

命

命

10. 命

命

命

命

命

15. 命

命

命

命

napharu 8 nik-kas . . . . .  
it-ti . . . . .

mahar . . . . .

mahar: Anaridu . . . . .

mahar: Sullumu . . . . .

mahar: Kudur apil . . . . .

mahar: Ea-nasir apil Nabû- . . . . .

mahar: Bel-balit apil Bel-e-de-ru,

mahar: Kudur apil amelu i-sir-ru(?)

mahar: Kudur apil Bel-nasir,

û amelu dupsar Marduk-Sar-a-ni,

apil Sin-nasir; Bâbilu arah Anu

ûmu 22-tu Sarat 4-tu Aššur-ah-iddina sar

supur Mar-duk apil Egibi

kina kurukki-šu.

## 6.

8 2 ammat 20 ubani (?) qanû adi musê bitî abtu  
ša napašu u epišu ištîm Aškij ša kirib Bâbilu.

1½ ša 3 ammat 19 ubani arku eliš šâru aharnû

idu bitî Dummuqu apil Rimut-Bel;

1½ ša 3 ammat 19 ubani arku šapliš šâru šadû

idu bitî Bel-edir apil amelu salmu šinni (!);

1 ša rapšu eliš šâru ittâni idu bitî Gilûa apil amelu banû,

1 ša rapšu šapliš šâru šîtu idu iglu lib-bu-u iglu.

napharu 8 14 ubani qanû mišiktu išten iglu.

½ ša 1 ammat arku eliš šâru aharnû idu bitî Dumuq,

apil Rimut-Bel û Labâsi-Marduk apil Na-bu-tu;

½ ša 4 ubani arku šapliš šâru šadû idu iglu lib-bu-u iglu,

5 ammat 18 ubani rapšu eliš šâru ittâni idu bitî Gilûa apil amelu

6 ammat rapšu šapliš šâru šîtu idu bitî Dumuq apil Rimut-Bel

napharu 6 ammat 9 ubani qanû mišiktu šanni iglu.

½ ša ammat arku, ½ ammat rapšu musû idu bitî Dumuq apil

Rimut-Bel.

napharu 8 2 ammat 20 ubani qanû adi musê

mišiktu bitî šumâti.

20. ~~會一四及平下下下全等參參一罪以給下下參事參  
 能所不五去一罪了能學事分以會會全全及及及  
 分其罪罪一會能為其事參不實罪了參及及  
 下下五去參分參罪一罪一罪下下下~~

Rev. ~~一四及平下下下全等參參一罪以給下下參事參  
 參家以罪下下下下下下下下下下下下下下下下~~

25. ~~人五參參參參參參參參參參參參參參參參  
 五五五五五五五五五五五五五五五五五五  
 六五五五五五五五五五五五五五五五五五  
 附附附附附附附附附附附附附附附附~~

一四及平下下下全等參參一罪以給下下參事參

30. ~~今一四  
 一四  
 一四  
 一四  
 一四~~

35. ~~一四  
 一四  
 一四  
 一四  
 一四~~

40. ~~會出參五一參  
 參其分參參參參參參參參參參參參參參參參  
 參分參參參參參參參參參參參參參參參參  
 參參參參參參參參參參參參參參參參  
 參參參參參參參參參參參參參參參參~~

45. ~~下下下下下下下下下下下下下下下下  
 下下下下下下下下下下下下下下下下~~

7. Samak-sum-ukin 16.10.4. (n.162. 82-3-23.)

1. ~~一四及平下下下全等參參一罪以給下下參事參  
 一四及平下下下全等參參一罪以給下下參事參  
 會出參 今一參  
 一四及平下下下全等參參一罪以給下下參事參~~
5. ~~會出參 今一參  
 一四及平下下下全等參參一罪以給下下參事參~~

Itti Kunâ apil Ramânu-šum-ereš, Ubaru apil Mukallim  
 kî ½ mana 1 šiglu naprabuhu(?) kaspu šibirtu mahiru imbê-ma  
 išten šiglu kaspu ša kî qû atri iddinu išam ana šimi....  
 napbar ½ mana kaspu pišû ina qâtû Ubar apil .....

Kunâ apil Ramânu-šum-ereš šîmî; 8 2 ammat 20 ubani  
 ganê mahir apil regummâ ul išû

..... ul iraggumu...  
 matima ifra ahâni ..... ) kimti (nisutu)

u salat .....

igabru .....

ina karak duppi šuâti

mahar : Bel. ....

Bel- .....

U (baru) .....

Marduk .....

Ah-ki-(e-a) .....

Nabû .....

Du-(mu-qu) .....

Šu-(zu-lu) .....

Bel- .....

Bel- e-(de-mu) .....

û amelu dupsar Nabû .....

arah tiru ūmu 29-ti šanat 10-tu Šameš-šum-ukîn  
 šar Bâbilu; supur Kunâ apil Ramânu-šum-ereš  
 kima kangi-šu; ina ūmu-šūma amelu nakiru inaeli ah  
 nadî-ma, sunqa ina mâti iššakin-ma, mahiru 3 qa še-bar  
 ana 1 šiglu kaspu ina pusu ru iššamu.

7.

10 šiglu kaspu ša Šulâ

ina eli A-qar-a

ultu ūmu 1-tu

ša arah Adaru ana 1 manê

12 šiglu kaspu ina eli-šu

irabbi.

Rand. 及未用又丁其於參其四

Rev. 丁其於丁其於參其四

10. 丁其於丁其於參其四  
丁其於丁其於參其四  
令其於丁其於參其四  
令其於丁其於參其四  
參其於丁其於參其四

15. 及未用又丁其於參其四  
丁其於丁其於參其四  
丁其於丁其於參其四

8. Samak-sum-ukin 0.1.20. (n.25. 82-7-14.)

1. 參其於丁其於參其四  
參其於丁其於參其四

丁其於丁其於參其四  
丁其於丁其於參其四

5. 丁其於丁其於參其四  
丁其於丁其於參其四  
丁其於丁其於參其四  
丁其於丁其於參其四  
參其於丁其於參其四

10. 及未用又丁其於參其四  
參其於丁其於參其四  
丁其於丁其於參其四  
丁其於丁其於參其四

14. 參其於丁其於參其四

Rev. 丁其於丁其於參其四  
丁其於丁其於參其四  
丁其於丁其於參其四  
丁其於丁其於參其四

20. 令其於丁其於參其四  
參其於丁其於參其四  
參其於丁其於參其四  
參其於丁其於參其四

25. 參其於丁其於參其四

amelu nukinnu : Bel-ake-irba  
 apil paharu,  
 Nûr-e-a apil amelu sangû Bel  
 Sa-pû-Bel apil amelu Nûr-Sin,  
 Nabû-ak-usur apil Ir-a-ni,  
 û amelu dupsar Bel-usallim,  
 Bâbilu, arah Tebitu. îmu 4-tu  
 sanat 16-tu Samaš-šum-ukîn  
 šar Bâbilu;  
 Balat-su  
 apil amelu rab tanû.

8.

6 qanû iglu kirubû iršitim . . . )  
 Kullab ša kirib Bâbilu.  
 1½ ša arku eliš šâru iltânu idu bitî  
 Dummuq aplû-šu ša Nabû-ereš apil . . .  
 1½ ša arku Šapliš šâru šûtu idu bitî  
 Aplâ amelu mahirani . . .  
 1 ša rapšu eliš šâru aharrû šûqu (rapšu . . .)  
 1 ša rapšu šapliš šâru šadû idu bitî . . .  
 apil amelu bel pihati . . .

napharu 6 qanû misikti bitî . . .  
 itti Bel-ibnû apil . . . . .  
 Aplâ apil Ir-a-ni . . . . .  
 ša ½ ša iglu ša . . . . .  
 ša kû pû . . . . .  
 Bel-balit . . . . .  
 Erišu . . . . .  
 Šumâ aplû-šu ša . . . . .  
 Lâbaši . . . . .  
 Bel-edir . . . . .  
 û amelu dupsar . . . . .  
 apil Sin-(tabni . . . . . )  
 arah Nisanu îmu 20 . . . . .  
 Samaš-(šum-ukîn šar Bâbilu )  
 šupur . . . . .  
 kima (kurukki-šu.)





9.

1 bilat. 53 manû  
 tug-hi-a (-subâti?) ša amelu ša-kin mâti (?)  
 ana ilu Šamaš iddinu,  
 kê 17 šiqlu kaspu  
 ina pani Nabû-kuzub-ilâni  
 u Bel-šum-iškun,  
 arah Tebitu ūmu 4-tu šanat 12-tu  
 Kardalanu.

10.

2 mana kaspu ša iddina ahû apil Kaš-šad-i (?)  
 . . . . . aššatu Ma-gar-tum  
 . . . . . ake-šu . . . . . šimû-šumû  
 . . . . . Marduk . . . . .  
 (ana) eli 1 manê . . . šiqlu kaspu  
 irabbi,  
 . . . pud našû  
 . . . . .

amelu mukinnu: Irašši-ihu apil 8-til-pî,  
 Kudur apil Kaš-šad-i  
 Šadu-na-a apil Ša-naši-šu,  
 Dumnuq apil Sin-damaqu,  
 Irašši-ihu ahû-šu ša aššatu Magartu,  
 u amelu dupsar Ši-za apil amelu šangû Šamaš,  
 Bâbilu arah Kistimu ūmu-23-tu  
 šanat 19-tu Kardalanu  
 šar Bâbilu.

11.

Ina-Saggil- . . . . .  
 ša Šamaš-zû . . . . .  
 kê Šu-la-a . . . . .  
 ana Marduk- . . . . .  
 iddin; pud . . . . .  
 ša Ina-Saggil-šu-flu-mu . . .  
 Šamaš-namir našû .



amelu mukinnu: Bel-šum-iškun  
 apil Saggilai,  
 Nabû-ereš apil Saggilai,  
 Aplâ apil Basia,  
 Nabû-šum-iškun apil Egibi,  
 Šum-iddin apil Baŕu-... )  
 Tabnea apil . . . . .  
 Nabû-šum-lišir apil . . . . .  
 Kistu-Marduk . . . . .  
 u amelu dupsar . . . . .  
 Bâbilu . . . . .  
 Kandaŕlanu šar Bâbilu).

12.

10 Zab-ŕiŕli  
 5 parzillu mar-ri  
 ina pani Aplâ  
 arak Airu ūmu 13-tu  
 šanat riš šarūti  
 Labâši-Marduk  
 šar Bâbilu.

13.

ina u-an-tim ša ½ mana kaspu  
 ša Iddin-Marduk aplu-šu ša Kiša-aplu  
 ša ina eli Nadin u aššatu Baŕ-i-šat  
 u Marduk-iŕba aplu-šu ša Nadin  
 i'il; Niŕgal-ibnî  
 amelu sa-ab šarri ina qâtâ Dânu-...  
 aplu-šu ša Zîria u Ri-mit-...  
 Marduk-iŕba u Niŕgal-ibnî  
 mahru';  
 ina manzaru ša A-gal-li-e-a (?)  
 aplu-šu ša Irba-Marduk apil . . . . .  
 Nabû-šum-ibna aplu-šu ša  
 Ri-mit-Bel apil amelu massar abulli,  
 Kisru aplu-šu ša Bel-urru-šu  
 arak Airu ūmu 14 šanat riš šarūti  
 Labâši-Marduk  
 šar Bâbilu.

14. Labaši-Marduk acc. 2. 21. (AH.920. 83-1-18.)

1. 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵  
 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵  
 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵  
 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵  
 5. 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵  
 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵  
 Rev. 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵  
 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵  
 10. 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵

15. Labaši-Marduk acc. 3. 9. (AH.189. 82-9-18.)

1. ~~𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵~~  
~~𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵~~  
~~𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵~~  
 5. 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵  
 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵  
 Rev. 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵  
 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵

16. Xerxes acc. 10. 7. (AH.395. 83-1-18.)

1. 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵  
 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵  
 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵  
 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵  
 5. 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵  
 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵  
 Rev. 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵  
 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵  
 10. 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵  
 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵  
 12. 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵  
 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵 𐎶𐎠𐎵

14.

3 is gušuri . . . . .  
 4 is gušuri . . . . .  
 nappahu 7 is gušuri . . . . .  
 ana dillu ša . . . . .  
 ina qātā Ardu-ake-šu  
 ina manzaru ša Ardu-Marduk  
 arah Ardu ūmu 21-tu  
 šanat riš šarrūti  
 Labāši-Marduk  
 šar Bābilu.

15.

2/3 mana . . . . .  
 elat 8 siglu 2 . . . . .  
 riksu ina pari  
 Bel-balit amelu nappahu  
 ana sidanu  
 arah Simanu ūmu 9-tu  
 šanat riš šarrūti  
 Labāši-Marduk  
 šar Bābilu.

16.

Duppw Marduk-kin-aplu ū  
 Marduk-bel-šuru ana  
 Iddin-Nabū amelu rab is-bar ša Šamaš  
 ahi-ini; Bel u Nabū šulim u balatu  
 ša ahi-ini liqbū; 8 gur 3 pi  
 . . . . . rikit sattuk ša arah Tebitu  
 . . . 1 ribati  
 idin; 3 gur . . . ana sattuk  
 ša arah . . . . .  
 1 ribata kapu  
 arah Tebitu ūmu 7-tu šanat riš šarrūti  
 Ak-šu-mar-ši-? šar Bābilu u mātōti.



17.

12½ mana . . . .

20 mana . . . .

ana di- . . . .

ana Bel- . . . .

u . . . . u . . . .

arah <sup>iddina;</sup> Têbitu îmu 22 -tu

šanat rîš šarrûti

Ak-ki-iš-or-šu

šar Bâbilu u mâtâti.

18.

Duppu Marduk-kin-aphu u Marduk-bel-šunu

(dupware ana Iddin-Nabû (?))

(amelu rab) is-bov (ša Šamaš ahi-ini); Bel u Nabû

(šulum u balatu ša) ahi-ini liqbû ;

9 gur aš-a-an sat-tuk ša arah Adaru

10 gur aš-a-an ša kubbu)âta u kubbu)âta ša arah Adaru

2 gur aš-a-an sat-tuk ša bitu kur-ra-tu...

9 gur aš-a-an sat-tuk ša arah . . . .

napkaru 30 gur aš-a-an ana . . . .

.. ribâta amelu pa ša amelu mu-meš idin,

adi eli epis ša minûti ša teppušu

kî eteppuša ibassû

ina is-kar ša šanat 27-tu nimmanu ur (?)

arah Šabâtu îmu 27-tu šanat rîš šarrûti

Ak-ši-i-ma-ar-šu šar Bâbilu šar mâtâti.

19.

150 mašiki ša amelu pa(?)

makkasu

ana abu-u (?) ana

Bel-balit amelu pa iddina ;

arah Abu îmu 20 -tu

šanat 1 -tu

Ak-ši-ia-mur-šu

šar Par-su Madai .





20.

5 gur 54 qa suluppū ša Bel-iddin  
 aplū ša Minahimmu ina eli Bel-iddin  
 aplū ša Ana-bīti-šu ina arah Arak-samna suluppū  
 ma 5 gur 54 qa ina iṣ mašihu  
 ša 1 pi ina Bābīlu ina mukutu (?)  
 giš-ri (?) Bel-iddin aplū ša Ana-bīti-šu  
 ana Bel-iddin aplū ša Minahimmu  
 inandin.  
 amelu mukinnu: Taštibi aplū ša  
 Bullūtā, Bel-abu-uṣur  
 aplū ša Ja-u-tu-ru, Zabidā  
 aplū ša Mingatum-hi'ubu,  
 Bel-šunu aplū ša Padēsu,  
 amelu dupsar Bel-iddannu' aplū ša Bel-uṣur-šu;  
 Bābīlu arah tiru imu 2-tu, šanat 3-tu  
 Ak-ši-ia-ar šar Parsu  
 u (mat) Madai, šar Bābīlu u mātāti.

21.

1 gur zīru gab-u bīt iṣ gišimmaru ša bīti...  
 ina ku gubbu Iddin-ahu amelu šangū Sipar  
 Marduk-kin-aplu, Bel-iddannu u Marduk-bel-šunu  
 amelu dupsare ša Bīt Pan-na ana erišūtu  
 1 gur zīru ana 1 gur še-bar ana Iddin-Bel aplū-šu ša  
 Nabū-nadin-ahu apil amelu riū sīsī iddin  
 zīru a-ta šihru mala ibruš akī  
 . . . . . šu ina pani-šu adi 2-ta šanāte  
 . . . . . il išten ta-a-an šatari  
 ilteqū.  
 amelu mukinnu: Bel-balit aplū ša Bel-kaṣin  
 apil Sin-šaduru; Hašdai aplū ša  
 Ramānu-šum-iddin apil amelu man-di-di; Gimil-Samaš  
 u Bel-šunu aplāni ša Nabū-balat-su-igbi apil Kaš-šad-i;  
 amelu dupsar: Marduk-bel-šunu apil amelu šangū . . . .  
 Sipar arah Simannu . . . . .  
 Ak-ši-ar-šu . . . . .  
 šar Bābīlu šar mātāti.



22.

2 gur 102 qa suluppū  
 ša nu-u-zu ša bitī Bazuzu  
 ša qātā Itti-Samaš-balatu amelu gu-gal,  
 Mannu-iqabu  
 ittadin, arah Kislimu  
 ūmu 11-tu 'Hi-si'-ar-si-'

23.

zūru merišū ša bābu nu-...-tum, zūru akkullatum  
 ša bābu . . . . . in-da-an-na ū zūru  
 ša . . . ku . . . da-ni an-na-an-na zūrē ša ina parāta  
 ana is-bar ana Bel-balit aplū-šu ša Bel-abu-ušur  
 iddina' ša Bel-šumu aplū-šu ša Bel-ušur-šu, Bel-šumu ahi  
 a-hu-u-tū ahi zūrē  
 ū 1 mana 15 šiglu kaspū ana is-bar adi  
 10-ta šanāte ana šattu .25 gur  
 ana Bel-aplu-ušur aplū-šu ša Mannuni. Bel  
 ta- . . . . .  
 amelu mukinnu: Kab(1)-tan-nu u Nabū- . . . . .  
 ša Nabū-bel-aplu, Bel-ušur-šu u Ahu-šumu aplāni  
 ša Nidintum, Rimit aplū-šu ša Adia,  
 Bel-šumu aplū-šu šu Rimit  
 Bel-nasir aplū-šu ša Ahu-bani,  
 amelu dušsar: Bel-eres' aplū-šu ša Bel-ušur-šu,  
 ahi Bit Id-ia arah Ulūlu ūmu 4-tu  
 šanat 1-tu Ar-tak-šat-su šur mātāti.

24.

ina 1/2 mana kaspū . . . . .  
 ša ina pani Aplā . . . . .  
 ša šatti . . . . .  
 ina libbi 8 1/2 šiglu kaspū . . . . .  
 aššātu gallatum ša Uk-ma-ni-e . . . . .  
 ina qātā Aplā aplū ša Bel- . . . . .  
 mahra.



amelu mukinnu: Marduk-šum-iddin  
 aplu ša Mar-duk apil(?) Lâbaši  
 paqdu ša Ar-'en-nu,  
 Hašdai aplu ša Bel-ereš,  
 Bel-balit aplu ša Marduk-nušir,  
 Kab(?) -tan-nu amelu dupsar aplu ša Bel-iba,  
 Bâbîlu arah Simanni šum 11-tu  
 šanat 3-tu Ar-tak-šat-su šar mâtâti.  
 kunukku Hašdai; kunukku Marduk-šum-iddin,  
 kunukku Lâbaši kunukku Bel-balit,  
 supur aššatu Habû.

25.

16 gur še-bar gur-ba-ni-tum makkuru Bel ša ina qâtâ Bel-kašir  
 amelu ardu ša Bel-šumu amelu pihatu elir nâri ina eli  
 Il-tu-ni-id-di-ir aplu ša Nabû-isezib  
 ina arah Simanni šanat 3-tu Ar-tak-šat-su šarri  
 še-bar ma 16 gur gammûritum ina alu Kutê  
 ina iš mašihu ša 1 pi 2 qa itti 1 gur 6 qa el-li-tu  
 Il-tu-ni-id-di-ir ara Šalam-ma-ni-e  
 inandin.

Nabû-nadin-šum amelu dupsar aplu-šu ša Nabû-ušur-šu  
 alu Ši-in-na-'e (?) arah Tebitu šum 7-tu  
 šanat 3-tu Ar-tak-šat-su šar mâtâti  
 unqa Kidinnai, unqa Kab(?) -tan-ni,  
 unqa Il-tu-niddir.

26.

20 gur suluppû imiatu igli  
 ša garim(?) liti paria ša Bel-iddannu  
 aplu ša Pahir u Bel-ikour aplu ša  
 Nabû-edir-napšâti ina eli  
 Adu-šunu aplu ša Adu-Nigal  
 u Bel-ederu aplu ša Basia  
 ina arah Arak-samma suluppû a'  
 20 gur-ina harari ina mašihu  
 . . . ina eli e-du  
 . . . . . ša adî



. . . . . ku 1 gur tuhalla  
 . . . . . 2 bil-tum  
 . . . . . ri-ki  
 . . . sis-sin-nu u amelu gu-gal  
 e-dir; amelu mukinnu;  
 Bel-iddin aplu ša Bultā  
 Ba-a-di-ilu aplu ša Rimūt,  
 Ningal-šum-ukin amelu dupsar aplu ša  
 Bel-balit. Kutē  
 arah Ulūlu ūmu 4-tu šarat 9-tu  
 Ar-tak-ša-as-su  
 šar mātāti.

27.

Kaspu udū kumu šibtum rikistum nudunnū  
 ša aššatu Kun-na-tum martu ša Nabū-ibū aplil Suhai  
 ina qātā. ša Nabū-kin-aplu aplil Bel-šumu aplil Balātu  
 ša ina eli Bel-aplu-usur Bel-šaknu u Nabū-da  
 aplāni ša Nabū-napšat-edir(!), Nabū-kin-aplu aplil Bel-šumu  
 hairu ša aššatu Kun-na-tum ina qātā Nabū-da  
 mala zitti-šu u mala zittu ša Bel-aplu-usur  
 ahu-šu mahir, elat u-an-tim  
 ša 50 šiglu kaspu mala ahi zittu ša Bel-aplu-usur  
 ša ina eli Bel-aplu-usur šat-ri Nabū-...  
 ki utiri ana Nabū-da id-(din...)  
 dibbi ša Nabū-kin-aplu aplil Bel-šumu...  
 ana eli kaspu ma 50 šiglu mala zittu ša  
 Bel-aplu-usur itti aššatu Nidintu-Beltia  
 martu ša Bel-aplu-usur ana ūmu šatim i-(nan-din)  
 u dibbi ša Nabū-kin-aplu ana eli našē bu-u-tu  
 ša šatari ša nudunnū ša ina eli Nabū-šaknu  
 u Nabū-da šatri itti Nabū-da iānu  
 amelu mukinnu: Nabū-bel-šumu aplil Nabū-bel-apli,  
 Bel-ibū, aplil Nabū-ahē-ibū,  
 Bel-iddanni aplil Nabū-balit,  
 Nabū-kašir aplil Bel-ikiša,  
 Bel-abu-usur u Nabū-ahē-bullit apli-šu ša Bel-balit  
 Bel-šum-bišir aplil Nabū-nadin-ahu, <sup>su-igbi</sup>  
 Nabū-našir aplil Nabū-šaknu  
 u Bel-šaknu amelu dupsar aplil Nabū-bel-apli, Bar-siba  
 arah Arak-samma ūmu 13-tu šarat 12-tu <sup>Ar-tak-ša-as-su</sup> <sup>(Ki)</sup>  
 kimukku Bel-abu-usur; unqa Nabū-ahē-bullit;  
 unqa Nabū-kin-aplu; unqa Nabū-iddanni;  
 unqa Bel-šum-bišir; unqa Nabū-bel-šumu;  
 unqa Nabū-kašir.





28.

(šanat(?)14-tu Umasu ša Attakšatsu  
 (šumu-šu nabîju arah Tîrîtu amelu šar-tu ša šarri  
 ...mât ši-da-nu šar-tu ša Bâbilu u alu šu-ša-an  
 ... arhu šuâtu îmu 13-tu amelu sab isû,  
 (. . . lib) bi-šu-nu ana Bâbilu eribû-ni;  
 îmu 16-tu assâti enšâti šar-tu ša mât ši-da-nu  
 ša šarri ana Bâbilu is-pur; îmu šuâtu  
 ana ekal šarri eribû'

29.

šûru zaqqi bit is gišimmaru ša emidu  
 Sin-magir nâru ša-na-nu, emidu  
 Nar-gi-ia ša alu Ka-par ša pi-ri

..... Muranu, Bel-šunu aplu ša Rimut-...  
 Šulum-Bâbilu, Bel-edir aplu ša šu-zu-bu,  
 Ubar aplu ša Ki-Samas, Samas-našir aplu ša ...  
 Šulum-Bâbilu apil Iddin-Bel, amelu dipsar .....  
 aplu ša Belia, alu Ka-par ša pi-ri arah Kishinnu  
 îmu 5-tu šanat 17-tu Ar-tak-ša-as-su  
 šar mâtâti.

30.

ina u-an-tim ša 15 šiqlu kaspu .....  
 ša Bel-ah-u-šab-ši aplu ša Harisanu  
 ša ina eli Rimut-Nabû aplu ša Bel-iddin  
 Dêki aplu ša Bel-..... riktum  
 ....-ki-ia aplu ša Ri-mit  
 ....-bi 5 šiqlu kaspu u hubulli-šu iddin;  
 .... zittu ša Rimut-Nabû aplu ša  
 (Bel-)-ibuš Bel-ah-u-šab-ši  
 ....-mahir edir  
 Bel-ah-u-šab-ši aplu ša Harisanu  
 ... zittu pud zittu ša Rimut-Nabû  
 .... Rimut-Nabû aplu ša Bel-ibûi iânu  
 amelu mukinnu: Kab(?) -tan-nu .....  
 Bel-iba aplu ša Kašdai .....  
 Bel-ediru aplu ša Bel-iddannu,  
 Bel-iddinu apil Minû-ana .....  
 Nabû-našir amelu dipsar aplu ša Kašdai,  
 arah Simannu îmu 4-tu šanat 40(-tu)  
 Ar-tak-šat-su šar mâtâti.



31.

$\frac{1}{2}$  bilat kaspu galû ša Bel-šunu aplu-šu ša  
 Bel-ušur-šu ina eli šaduni û Nidintum- Bel  
 aplâni ša Bel-ah-iddin zîrê zaqqi û pû šul-bu  
 ša ina alu Hu-su-etum ša bi-ni bitî sisî ša šaduni  
 û-Nidintum-Bel aplâni ša Bel-ah-iddin ša emîdu  
 zîru ša Sin-magir û emîdu zîru bitî kussû  
 ša It-pur-ta (?) maškanu kû kaspu ma  $\frac{1}{2}$  bilat ina pari  
 Bel-ušur-šu adi eli edêru ša kaspu ma <sup>Bel-šunu aplu-šu ša</sup>  
 $\frac{1}{2}$  bilat amelu rašû šanumma ina eli ul iškallat,  
 ilki ša šarri ša eli zîrê annitum ellâ. .

Bis lê

Nabû-bel-aplu aplu-šu ša Širku,  
 Numingu aplu-šu ša Abikni,  
 Kasir aplu-šu ša Bel-našir  
 Ul-iltida-Marduk (?) aplu-šu ša Ba-ga-da-du,  
 Bel-ibnî aplu-šu ša Bel-Kasir,  
 Bel-ibnî aplu-šu ša Bel-iddannu,  
 Bel-ediru aplu-šu ša Bel-kasir  
 Ahe-šu aplu-šu ša Bel-zîr-ibnî,  
 Bel-iba dupsar aplu-šu ša Paširi,  
 alu Manahu arah Kislimu ûmu 17-tu šanat 40-tu  
 It-tak-ša-as-su šar mâtâtî.

kunukku Bel-abu-ušur amelu dânu;  
 kunukku Bel-bullit-su amelu dânu.

32.

Duppu Nu-ur ana. Iddin-Bel  
 amelu ahi-ia šulmu, Bel u Nabû šulmu  
 ša beli-ia liqbû; su bu-da (?- mašku arku)  
 ša ina qâtî-ia (?) ipšêtu ša ina mukinnu šarri  
 tîvru ana eli  
 nudunnû ša aššatu Adittum  
 martu ša Nabû-šum-ibnî aššatu  
 ša Nabû-ušur-šu aplu-ša Nabû-balit  
 ša ina mukinnu šarri nubû-u  
 û la nikšudu  
 qabannašu;



ša ina arah Kislimu imu 16-tu šanat 164-tu  
 ina mukinnu šarri ša amelu Babilae  
 ituru, Bel u Nabû  
 ina libbi ša belia liškunu',  
 ša ina kirbi gabrin  
 tušebilu.

33.

du-ug sa-ka-ri u-tu-um ku-na  
 en-gu i-da e-si-ki-il am-mu-(ru?)-su  
 u-tu še-li-ka mu-un-bar e-na-am-ni-su  
 šir-gi <sup>ni-še-il</sup> ki-el-lu <sup>lu-ru-gu</sup> ga-....  
 en-nu-gi i-nu-uš u-dan-....  
 na-am-mu-gi ma-....  
 na-ši-di-nu . . . . .  
 šir-ni-gi ri-im-mu . . . . .  
 i-da-da kak-ka-su hu-....  
 hi-lum li-gi-ni-....  
 ul-lu hu-ša-bu  
 da-am-ga u Nu-mu-un bu-na-am-....

---



# Table des matières

de la

## Deuxième Partie.

---

### I.

#### Section sémitique (a).

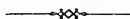
	Pages.
Eschatologische Gedanken Músá ben Maimún's mit Worten der Erinnerung an H. L. Fleischer. Von M. WOLFF . . . . .	1
Über das sogenannte <i>تاريخ الحكماء</i> des Ibn el-Qifti. Von AUGUST MÜLLER.	15
Les Russes-Normands, par M. J. DE GOEJE . . . . .	37
La légende de Saint Brandan, par M. J. DE GOEJE . . . . .	41
Zur Geschichte des As'aritenthums. Von MARTIN SCHREINER . . . . .	77
L'ambassade d'al-Ghazal auprès du roi des Normands, par A. FABRICIUS.	119
Die Mischwörter im Arabischen (Quellenbeiträge zur Kenntniss des „naht“.) Von MAX GRÜNERT . . . . .	133
L'Arte poetica di 'Abú 'l-'Abbás 'Aḥmad b. Yahyá 'Ta'lab secondo la tradizione di 'Ubaid 'Allāh Muḥammad b. 'Imrān b. Músá 'al-Marzubānī, pubblicata da C. SCHIAPARELLI . . . . .	173
Sul taglio della vite di 'Ibn 'al-'Awwām. Testo arabo originale inedito, pubblicato per la prima volta con traduzione ed annotazioni da CARLO CRISPO MONCADA . . . . .	215
Kleine Beiträge zur Lexikographie des Vulgärarabischen. I. Von HERMAN ALMKVIST . . . . .	259
Über eine zu veranstaltende Ausgabe des grössten türkischen Lyrikers Bâkî mit einer Ausgabe von neun Kaşiden desselben. Von RUDOLF DVOŘÁK. . . . .	471

---

I.

Section sémitique (b).

	ages.
Un nuovo testo siriano sulla storia degli ultimi Sassanidi, pubblicato da IGNAZIO GUIDI . . . . .	1
Über des Hieronymus Übersetzung der alexandrinischen Version des Buches Iob in einer Sanct Gallerer Handschrift des achten Jahrhunderts. Von C. P. CASPARI . . . . .	37
The Ethiopic Legend of Socinius and Ursula. By KARL FRIES. . . . .	53
Vom sogenannten Perfekt und Imperfekt im Hebräischen. Von J. A. KNUDTZON. . . . .	71
Über das Buch Judith. Von G. KLEIN . . . . .	85
Über eine im Orient vorhandene syrische Handschrift, enthaltend die Übersetzung des Commentars zum Johannes-Evangelium von Theodor von Mopsuestia. Von FRIEDRICH-BAETHGEN . . . . .	107
Ein samaritanisches Fragment über den Ta'eb oder Messias. Von ADALBERT MERX. . . . .	117
L'État de la Palestine avant l'Exode, par J. HALÉVY. . . . .	141
Le royaume héréditaire de Cyrus, par J. HALÉVY. . . . .	153
Das altbabylonische Maass- und Gewichtssystem als Grundlage der antiken Gewichts-, Münz- und Maassysteme. Von C. F. LEHMANN. . . . .	165
Les Inscriptions du Pseudo-Smerdis et de l'usurpateur Nidintabel fixant le Calendrier perse, par JULES OPPERT . . . . .	251
Über babylonisch-assyrische Tafelschreibung. Von RUDOLF ZEHPFUND. (Mit einer Tafel.) . . . . .	265
Identificazione d'Iside e d'Osiride con Ištar ed Ašur. Nota di CESARE DE CARA S. J. . . . .	273
Einige kleinere babylonische Keilschrifttexte aus dem Britischen Museum. Von J. N. STRASSMAIER S. J. (Mit autographirter Beilage, 35 SS) . . . . .	279





Fautes à corriger.

Section sémitique (a).

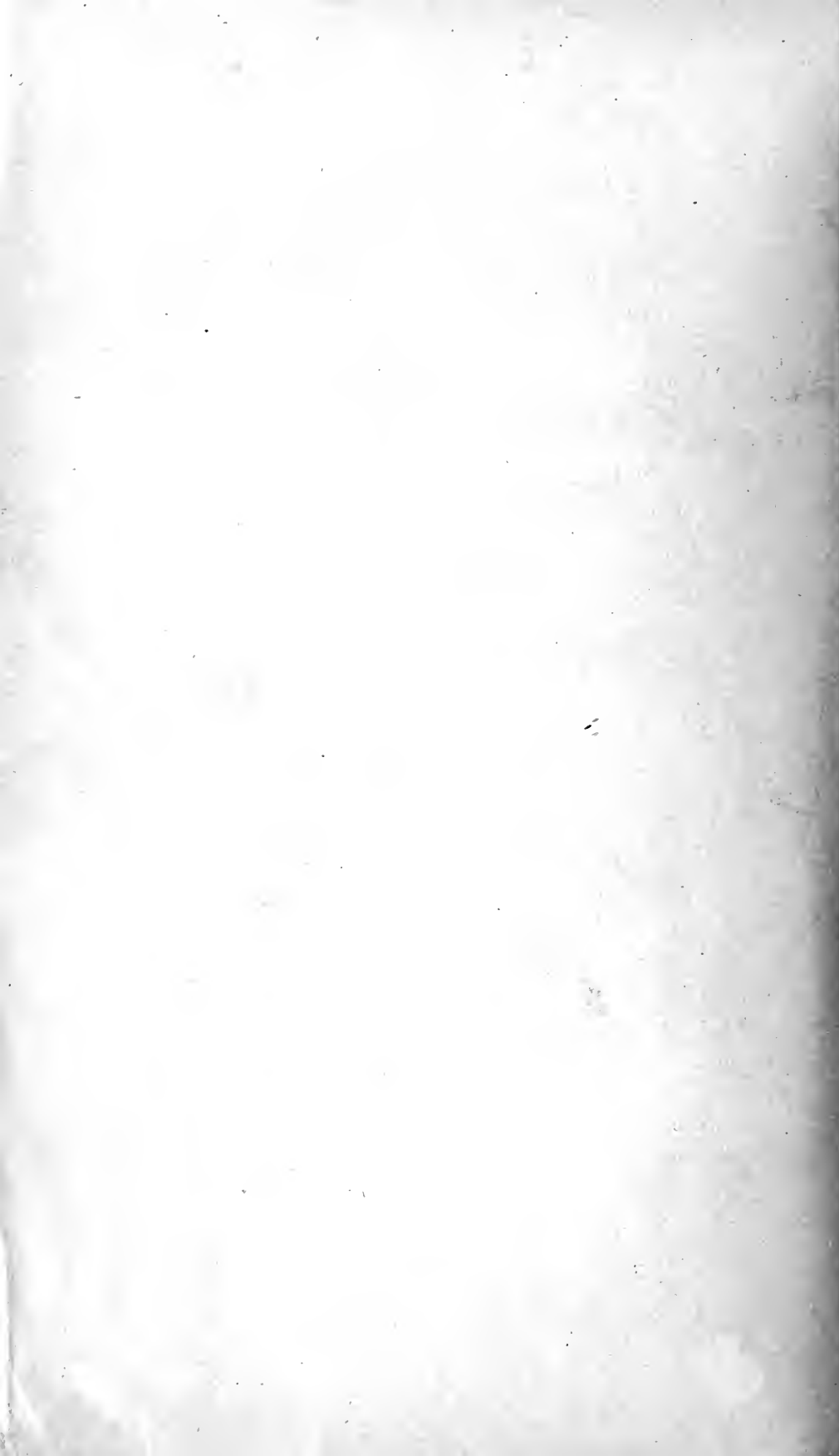
- Page 13, ligne antépénult.: lisez *Aphrodisias*
- „ 169, „ 15: dei lisez dein
- „ 185, „ 10: lisez *اقتصاص*
- „ 197, „ 1: „ *قَتَلَتْ قَتَلَتْ*
- „ 201, „ 14: „ *حَقِيْبِيَّة*
- „ 203, „ 4: „ *يَخِيْبُ*
- „ 254, „ 2: au lieu de „i francolini“  
plutôt „le canterelle“ (*الذرايح*). Comparez,  
pour la phrase „لان الذرايح يتولد فيها“,  
Ibn Sîná, *al-Qánún*; Ibn al-Baitâr; al-Damîrî,  
s. v. (P. H.)

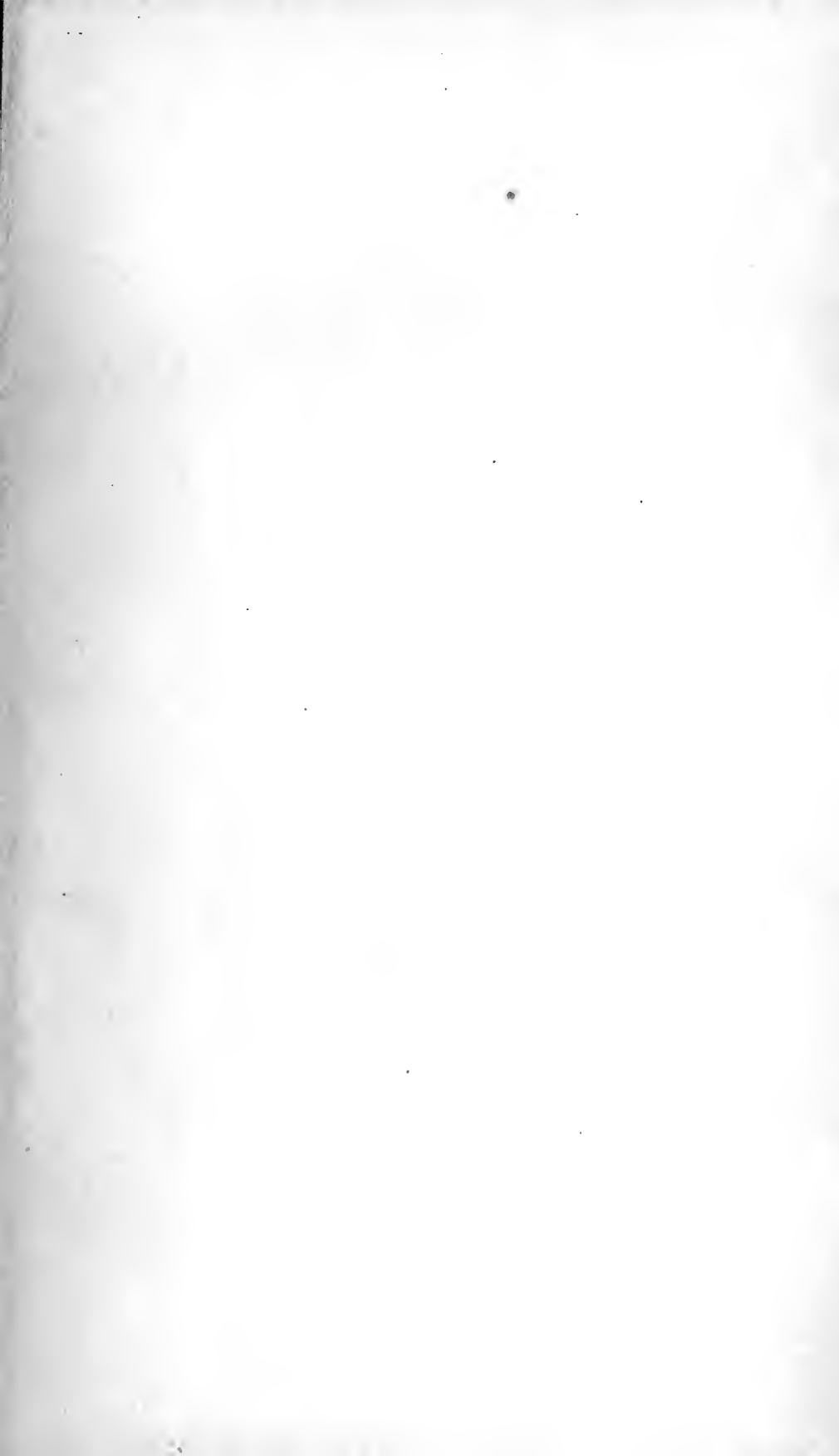
Voyez aussi les corrections à la page 469.

Section sémitique (b).

- Page 48, ligne antépénult.: der lisez dem
- „ 95, „ 5: lisez *reliquiae*“<sup>1</sup>).
- „ 219, „ 23: biffez la virgule à la fin  
de la ligne.

Dans les *Notes*, çà et là, comme dans le Mémoire de M. Almkvist et dans les deux premières feuilles de celui de M. Lehmann, les deux points de l'Ä ont disparu pendant l'impression, mais le sens (Ägypten, Ägypter, Äg., etc) n'étant douteux en aucun lieu, il ne semble pas nécessaire d'indiquer les différents passages.







International Congress of Orientalists  
Proceedings

PJ  
20  
A73  
1889  
v.2

University of Toronto  
Library

DO NOT

RE  
SER  
VE  
THIS  
SET

Library Card Pocket  
MARTIN CO., LIMITED

