

11 120.
3 1/2



THE LIBRARY
OF
THE UNIVERSITY
OF CALIFORNIA
LOS ANGELES

UNIVERSITY OF CALIFORNIA
LOS ANGELES

FESTSCHRIFT

FÜR

FRIEDRICH CARL ANDREAS

FESTSCHRIFT

FRIEDRICH CARL ANDREAS

ZUR VOLLENDUNG DES SIEBZIGSTEN LEBENSJAHRES
AM 14. APRIL 1916

DARGEBRACHT

VON FREUNDEN UND SCHÜLERN

MIT 2 TAFELN

LEIPZIG

OTTO HARRASSOWITZ

1916

1877

Am 14. April feiert Friedrich Carl Andreas seinen siebenzigsten Geburtstag. Längst war im Kreise der Freunde und Schüler geplant, diesen Tag festlich zu begehen und dem hochverehrten Jubilar eine Festschrift zu überreichen. In Anbetracht des Ansehens, das er weit über die Grenzen Deutschlands hinaus genießt, und der weithin reichenden Wirkung seiner Arbeiten sollten die Fachgenossen aller Länder um ihre Mitarbeit gebeten werden. Da zwangen die kriegerischen Ereignisse zur Beschränkung. Um doch etwas zu bieten, einigte man sich schließlich dahin, nur die Göttinger Kollegen und Schüler und die Mitglieder des dem Festfeiernden besonders nahestehenden Gelehrtenkreises von Kopenhagen zu Worte kommen zu lassen, so überzeugt man war, daß viele ausgezeichnete Forscher es bedauern werden, ihrer Hochschätzung nicht auch in dieser Weise Ausdruck geben zu können.

Möge der hochverehrte Freund auch die kleinere Gabe mit freundlichem Auge anblicken und darin ein Zeichen der Dankbarkeit sehen, die alle die für ihn empfinden, denen das Glück zuteil ward, neben ihm und unter ihm zu arbeiten.

In einem Anhange der Festschrift ist der Versuch gemacht, die gelehrten Arbeiten zu verzeichnen, mit denen Andreas an die Öffentlichkeit getreten ist. Jedermann weiß, daß darin nur ein kleiner Teil seiner Lebensarbeit zum Ausdruck kommt, und daß daraus nur ganz ungenügend ersichtlich wird, in welchem Maße er bereichernd und umgestaltend auf die iranistische Wissenschaft gewirkt hat. Ermessen können diesen seinen Einfluß die Unzähligen, die er aus der Ferne aus den wahrhaft unbegrenzten Schätzen seines Wissens belehrt und beraten hat, am besten aber diejenigen, die durch seinen Unterricht und den persönlichen Austausch mit ihm nicht bloß in vielem Einzelnen gefördert, sondern auf ganz neue Bahnen geführt worden sind.

Möge es ihm vergönnt sein, noch lange Jahre zu forschen und zu lehren und die iranistische Wissenschaft auf eine noch höhere Stufe dadurch zu heben, daß er ihr die Arbeiten schenkt, die nur er ihr schenken kann. Und mögen sich seine Freunde noch lange an dem milden Scheine seiner wahrhaft liebenswerten Persönlichkeit erfreuen dürfen.

INHALT.

	Seite
J. Wackernagel, Zu den Verwandtschaftsnamen	1
H. Oldenberg, Arkásāti-, medhásāti-	10
A. Debrunner, Griechische Bedeutungslehnwörter im Latein	16
R. Reitzenstein, Himmelswanderung und Drachenkampf in der alchemistischen und frühchristlichen Literatur	33
A. Bertholet, Zur Frage des Verhältnisses von persischem und jüdischem Auferstehungsglauben	51
A. Christensen, Reste von Manu-Legenden in der iranischen Sagenwelt	63
E. Littmann, Hārūt und Mārūt	70
E. Schwartz, Ein altes Participium perfecti im Griechischen	88
B. Geiger, Zur Beurteilung der awestischen Vulgata	91
H. Lommel, Verwechslung von π und σ im Awesta	97
K. Sethe, Die älteste Erwähnung des Haushuhns in einem ägyptischen Texte	109
S. Larsen, Alte Sassanidenmuster in nordischer Nachbildung. Mit zwei Tafeln	117
A. Rahlfs, Über Beeinflussung der alttestamentlichen Vokalisation durch jüngere Sprachpraxis	129
J. Eysler, Beiträge zu einer Andreas-Bibliographie	137

ZU DEN VERWANDTSCHAFTSNAMEN.

1. Altindisch *bhrātrya-*

bedeutet nach den Petersburger Wörterbüchern, soweit es eigentliches Verwandtschaftswort ist, „Vaterbruderssohn, Vetter“, und diese Deutung wird jetzt allgemein angenommen z. B. von Monier Williams Sanskrit-English Dictionary s. v., Delbrück Verwandtschaftsn. 123, Darmesteter Zend-Avesta 2, 189 Anm. 6, Bartholomae Altiran. Wörterbuch Sp. 972. Aber die älteren Lexika deuten es mit „Bruderssohn“. So Wilson im Dictionary 1819 und Benfey im Glossar 1851; ebenso noch Apte 1890. Monier Williams stellt in der ersten Auflage diese Deutung wenigstens neben diejenige von Böhlingk und Roth. Nur diese Deutung „Bruderssohn“ entspricht den Angaben der einheimischen Lexikographen: Śās-vata 616, Amarasimha III 4. 24. 148, Hemacandra Abh. 543 (S. 99 Bö.). An. 3, 489 und Halāyudha 2, 351 sind darin einstimmig, das Wort mit *bhrātija-*, *bhrātyputra-*, *bhratur ātmaja-* wiederzugeben. — Woher dieser Widerspruch? und was ist das Richtige?

Der spärliche literarische Gebrauch läßt nichts Genaueres erkennen. Zweimal kommt das Wort im Atharvaveda vor. V 22. 12 steht *bhrātryeṇa* mit *bhrātrā* und *śāsra* parallel und wird von Whitney mit „cousin“ übersetzt. Zwingend ist diese Erklärung nicht; auch „Bruderssohn“ wäre hier möglich. Nichts läßt sich aus X 3. 9b *bhrātryā me śabandhavaḥ* entnehmen, wo Whitney es gar nicht als eigentlichen Verwandtschaftsnamen anerkennt. Das dritte Zitat bei BR. Rajat. 8, 2842 enthält, obwohl bei Monier-Williams wiederholt, einen unheilbaren Druckfehler.

Maßgebend ist die Stelle des Pāṇini, wo die Bildung des Wortes gelehrt wird. IV 1, 144 *bhrātur vya ca* „von *bhrātr-* wird die Bezeichnung des Abkömmlings (außer durch *-ija-*) auch durch *-vya-* gebildet“. Hieran ist nichts herumzudeuten. Hätte das Wort die Bedeutung „Vetter“ gehabt, so hätte sich Pāṇini nicht so ausdrücken können.

Böhlingks „(Vater)bruderssohn“ wird auch durch die Folgerung widerlegt, die er aus seiner Erklärung ziehen muß. Wenn *bhrātr̥rya-* „Vaterbruderssohn“ bedeutet, so muß auch das nach Pāṇini damit gleichwertige *bhrātr̥rya-* diesen Sinn haben. Das nimmt Böhlingk an, setzt sich aber hierdurch nicht bloß wie bei *bhrātr̥rya-* mit der lexikographischen Überlieferung in Widerspruch, sondern auch damit, daß das von *bhrātr̥rya-* nicht zu trennende *scasr̥rya-* von TS. 2, 5, 1, 1 (= Kāṭh. 12, 10 S. 172, 5) an nie etwas anderes als „Schwestersohn“ bedeutet.

Die für das Altindische gesicherte Bedeutung „Bruderssohn“ reicht in die indoiranische Zeit zurück. Sie ist, wie mich Andreas belehrt, die im Iranischen für das entsprechende Wort einzig belegte. In Betracht kommt zunächst die Textstelle Vendidad 12, 13 *yaṭ brātūiryō para-iriṭyēiti brātūiryē vā para-iriṭyēiti*. Hier kann das dem indischen *bhrātr̥rya-* entsprechende Maskulinum nicht „Vetter“ und das dazu gebildete Femininum nicht „Cousine“ bedeuten. Denn 12, 17 werden in gleichartigem Passus eben diese Verwandten mit *tūiryō-paθrō*, *tūiryā-daγda* (wörtlich „Oheimssohn“, „Oheimstochter“) bereits deutlich bezeichnet. Dagegen paßt „Bruderssohn“, „Bruders- tochter“ auf die angeführte Vendidadstelle vorzüglich. Vorher werden Vater und Sohn, Bruder und Schwester, Gatte und Gattin, Großvater und Großmutter, Enkel und Enkelin genannt; daran schließen sich Neffe und Nichte passend an. — Dazu kommt zweitens das Zeugnis des Afghanischen; *vāra* „Bruderssohn“, *vērā* „Bruders- tochter“ setzen wiran. *brātr̥ryā^r*, *-ā^r* fort.

Nun freilich, wenn man noch weiter zurückgeht, muß man Böhlingk recht geben. Ein Wort wie *bhrātr̥rya-* kann von Haus aus nicht „Bruderssohn“ bedeutet haben, weil *-rya-* in *pitr̥ryā-* auch nicht patronymisch ist, und weil ferner die zweite Bedeutung von *bhrātr̥rya-*, in der es viel häufiger ist als als Verwandtschaftswort, „Gegner, Nebenbuhler“ aus dem Grundbegriff „Bruderssohn“ nicht ableitbar ist. Vielmehr führt beides auf die von Böhlingk und Roth geforderte Bedeutung. Denn *pitr̥ryā-* „patruus“ bezeichnet denjenigen, der fast wie der Vater, eine Art Vater ist (Delbrück, Verwandtschafts- namen 129). Also muß *bhrātr̥rya-* ursprünglich etwa „Quasi-Bruder“ bedeutet haben. Das paßt auf keinen besser als auf den Vetter, der lateinisch *frater patruelis* oder auch bloß *frater* heißt, und auf den auch sonst der Ausdruck „Bruder“ sehr gern angewandt wird (Delbrück a. a. O. 24. 129. 135). Andererseits wird so erst die abgeleitete Bedeutung „Nebenbuhler“ verständlich. Vettern geraten leicht in

Zwietracht und Rivalität, da sie für verschiedene Väter und Familien eintreten. Delbrück a. a. O. 129: „Der Vetter ist derjenige Grad, bei welchem naturgemäß der Streit um die Erbschaft beginnt.“ Freundliche Mitteilungen Littmanns machen es mir möglich, dies durch tatsächliche Belege zu begründen.

Im semitischen Orient wird feindliches Verhältnis zwischen Vettern vielfach bemerkt. Erstens bei den Arabern. Am lehrreichsten sind die Stellen aus der Hamāsa. So in der Übersetzung Rückerts z. B. I 126 (Nr. 129; an die Vettern): „. . . So stehts unter uns, daß keiner dankt, wenn einer grüßt, oder sagt 'zum Wohlkommen', wenn der andre niest“; I 174 (Nr. 153 Anm.): „und wo dich ein Oheimsohn zum Streit reizt, da streite“; II 163 (Nr. 591): „Ich bin ein Mann, der nicht mit Vettern herum sich zaust“. Freilich äußern sich die Dichter darüber oft so, daß mit der Feindschaft das eben doch bestehende verwandtschaftliche Band in Kontrast gesetzt ist. So I 64 f. (Nr. 50) in einem Lied an feindlich sich gebahrende Vettern, das mit den Worten schließt: „Jedweder weiß, warum er Groll auf den andern faßt; nun denn in Gottes Namen haßt uns und seid gehaßt“, wird doch gesagt: „Gemach, ihr lieben Vettern, und leget nicht die Axt an unsern Baum, dafern ihr wollt, daß ihr selber wachst“. Und I 128 (Nr. 131):

Den Vetter stoß ich nicht, seh ich am Rand ihm stehn,
hab ich von seiner Tück ein Pröbchen auch gesehn.
Ich laß ihm lieber gehn, und seh ihm manches nach;
vielleicht bringt mir ihn heim zur guten Stund' ein Tag.
Denn übel ist es schon und groß genug die Schmach,
mit dem Verwandten dann zu brechen, wann er brach.

Auf ähnlichen Ton ist z. B. auch das Drohlied Nr. 94 I 95 und Nr. 418 II 18 f. gestimmt. Ja es gibt auch Stellen, die geradezu den Vetter als besonders nahen Freund kennen, wie I 254 (Nr. 219):

Verbrüdre dich, mit wem du magst, im Frieden; doch dein Retter
im Kriege bleibt, das merke dir, kein anderer als dein Vetter.
Dein Vetter ist's, dein Vetter, der, wo du ihm rußt im Streite,
antwortet willig und sein Blut verspritzt an deiner Seite.
Darum verlaß den Vetter nie, ob Frevel ihn bestricke:
denn er ist deines Kleides Riß und deines Kleides Flicke.

Ähnlich II 17 (Nr. 416, 2) und besonders II 287 (Nr. 730). Aber solche Stellen heben die Beweiskraft jener anderen nicht auf, aus

denen eben doch folgt, wie gern und leicht trotz der verwandtschaftlichen Bande aus Vetterschaft Feindschaft erwuchs.

Ebenso weiterhin Shuqair Amthāl el-ʿawāmm fi Miṣr was-Sūdān wash-Shām (Cairo 1894) S. 16, Nr. 269: „ich und mein Bruder sind gegen den Sohn meines Oheims, und ich und der Sohn meines Oheims sind gegen den Fremden“.

Ganz gangbar ist es im Abessinischen, das Wort für „Vaterbruderssohn“ im Sinne von „Feind“ zu verwenden: Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia by Enno Littmann IV 21.7 (S. 37), 272, 2 (S. 411), 328, 9 (S. 510), 337, 3 (S. 522), 366.17 (S. 557), 519.5 (S. 775), 677, 1 (S. 1037).

Es ist merkwürdig, daß in dieser Auffassung des Vetterschaftsverhältnisses die Inder mit den Semiten zusammengehen. Den bei uns herrschenden Begriffen widerspricht sie. Vetterschaft gilt uns durchaus und ausschließlich als Grund des Zusammenhaltens. Und das scheint überhaupt für die europäischen Indogermanen zu gelten. Schon bei Homer versteht es sich von selbst, daß die ἀνεψιοί eng verbunden sind. Hektor wird durch den Tod des Kaletor, Sohnes von Priamos Bruder Klytios, besonders nahe berührt, weil er sein ἀνεψιός ist (O 422). Ebenso macht er seinem Vetter Melanippos, da der gemeinsame Vetter Dolops gefallen ist, gerade in Rücksicht auf diese Verwandtschaft Vorwürfe (O 553 f.): οὐτόω δὲ Μελέωνι περὶ μεθύσομεν: οὐδὲ γὰρ σοὶ περὶ ἐτροπέπειτα γίλων ἦτορ ἀνεψιῶν τιμᾶν. Ferner weckt Apollo K 518 nach Rhesos Tötung gerade den Hippokoon auf, Πύσων ἀνεψιὸν ἐσθλόν, offenbar als den dem gemordeten Könige am nächsten stehenden, der denn auch, als er die Mordstätte sieht, ὄμωξέρ τ' εὖ' ἐπειτα γίλων τ' ὀρόμηνεν ἑταίρων. Endlich erscheinen I 464 ἔται καὶ ἀνεψιοί als diejenigen, die den aufgeregten Phoinix beruhigen sollen. Ich zweifle, ob es aus der antiken Welt entgegenstehende Zeugnisse gibt. Jedenfalls wenn Cicero in der Caeliana § 60 sagt: *quoniam modo ille (Q. Metellus) furenti fratri suo (seinem Vetter Clodius) consularis restitisset, qui consul incipientem furere atque conantem sui se manu interfecturam dixerit?*, so folgt daraus gerade, daß Wohlwollen zwischen *fratres patruales* bei den Römern das Gegebene war.

Bleibt zu fragen, wie *bhrātr̥ya-*, wenn es ursprünglich „Vetter“ bedeutete, schon von indoiranischer Zeit an unter Aufgabe der alten Bedeutung Bezeichnung des Bruderssohnes werden konnte. Nun finden sich bei den Verwandtschaftswörtern überhaupt oft Verschiebungen der Bedeutung. Eine der hier vorliegenden entgegen-

gesetzte liegt im deutschen Vetter vor. Die altgermanischen Formen des Wortes bezeichnen durchweg den Vaterbruder. Aber mittelhochdeutsch gilt das Wort auch für Brudersohn und für Vetter. Und diese letzte Bedeutung ist in der Schriftsprache allein übrig geblieben. Genau dasselbe aber wie bei *bhrātryya-* ist bei *ἀρεπίος* eingetreten. Im Altgriechischen von Homer an im Sinne von *frater patruelis* gebraucht, bedeutet *ἀρεπίος* nebst seinem Femininum bei den Byzantinern „Neffe“, „Nichte“. Nachgewiesen haben dies die Erforscher des spätgriechischen Rechts, Cuiacius voran: worüber eingehend Reitz im Glossar zu Theophilus Antecessor Paraphrasis II 1251 (zu I 19, 294). Zahlreiche Belege gibt Sophokles' Lexikon. In den griechisch-lateinischen Glossaren werden dementsprechend *ἀρεπίος* und *ἀρεπία* nicht bloß mit *consobrinus*, *consobrina*, sondern auch mit *nepos*, *nep(ī)a* gedeutet.

Einen fast gleichartigen zweiten Fall bieten das Spanische und das Portugiesische. Hier sind die lateinischen Bezeichnungen für Vetter und Cousine zweiten Grades *sobrinus*, *sobrina* zu solchen von Neffe und Nichte geworden (Tappolet, Die romanischen Verwandtschaftsnamen 111).

Daß gerade indoiranisch *bhrātryya-* seine Bedeutung verschob, mag erstens damit zusammenhängen, daß in dieser Sprachgruppe anders als in den anderen indogermanischen Sprachen das Wort für Enkel nicht auch zur Bezeichnung des Neffen diente, also hier eine Lücke auszufüllen war (vgl. Tappolet a. a. O.): wenn nicht umgekehrt jener weitere Gebrauch von indogerm. *nepōt-* erst durch das Aufkommen der jüngeren Bedeutung von *bhrātryya-* beschränkt wurde.

Ferner paßte zu der begrifflichen Entsprechung zwischen Onkel, Vaterbruder und Neffe, Brudersohn der Reim zwischen *pītryā-* und *bhrātryya-*. Immerhin bleibt die Bedeutungsverschiebung schon darum auffallend, weil das Wort selbst wohl erst indoiranischen Ursprungs, kein Erbwort aus der Grundsprache ist. Denn das spätlateinische (in logudoresisch *fradele* noch heute lebende) *fratruelis* „Vetter“ ist eine junge Umbildung aus *patruelis*, die dadurch bewirkt war, daß man den Vetter auch mit *frater* und mit *frater patruelis* bezeichnete.

In den akzentuierten Texten ist ai. *bhrātryya-* sowohl als Verwandtschaftswort wie in der Bedeutung „Nebenbuhler“ auf der ersten Silbe betont. Dagegen hat das zufällig nicht vor den Sūtras belegte *pītryā-* nach dem unzweideutigen Zeugnis von Vārtt. 1 zu Paṇ. IV 2, 36 den Svarita auf der Schlußsilbe; *pītryya-* bei Böhlingk-Roth ist ein Druckfehler. Offenbar gehört *-rya-* zu den Suffixen nach Art von

-*vant-*, die in Bildungen aus Barytona unbetont sind — daher *bhrāty-rya-*, aber in solchen aus Oxytona auf *i, u, r, ŋ* den Ton erhalten — daher *pītr-r(i)ya-* (vgl. Verf. Göttinger Nachr. 1909, 50 ff.: 1914, 22 ff.). In der klassischen Sprache hat *bhrātrrya-* in der Bedeutung „Nebenbuhler“ seine Anfangsbetonung It. Pañ. IV 1.145 bewahrt; dagegen als Verwandtschaftswort sie durch Svaritierung der Endsilbe ersetzt (Pañ. IV 1.144): offenbar war hierfür *pītrryā-* Muster¹⁾.

2. Eine alte Bezeichnung der Erbtöchter.

Im Rigveda IX 46, 2 liest man *pāriṣkytāsa índaro yósēva pītryā-ratī rāyūṇ sōmū asyṣṣata* „zurechtgemacht wie ein Weib, das pītryā-ratī ist, sind die Tropfen des Soma dem Vāyu zugeströmt“. Sāyana deutet *pītryā-ratī* als *pītrmatī*, was natürlich nicht angeht. Zutreffend die Petersburger Wörterbücher „väterliches Gut besitzend“; vgl. I 48, 7 *pītryasya rāyāḥ* und I 73, 1, 9 *rayāḥ pītrcittāḥ*. Es fragt sich nur, was nun dies wieder eigentlich bedeuten soll. Nach Ludwig „vom Vater ausgestattet“. Aber weder gab es bei den vedischen Indern das Institut der Mitgift, noch kann die Mitgift mit *pītrya-* bezeichnet sein. In Besitz von väterlichem Gut kann man nur durch Erbschaft gelangen; daher Graßmann im Wörterbuch ganz richtig „vom Vater ererbtes Gut besitzend“ (in der Übersetzung unklar „Maid im Vatersitz“). Aber eine Tochter erbt nach altem Brauche nur, wenn keine Söhne da sind. Also kann *yósā pītryā-ratī* nichts anderes heißen als

¹⁾ Eine dritte Bildung mit *-rya-* will Bartholomae Altiran. Wörterb. Sp. 1689 in dem *zāmaoiō* erkennen, das mit dem Glossem *dāmāt* im Frahang i Oīm ed. Reichelt 20 (Wiener Zeitschr. 14, 204 Z. 10, 15, 179) überliefert ist. Es soll 1. für *zāmarya-* stehen, 2. aus **zāma-* „so viel als *zāmātar-*“ abgeleitet sein, 3. „Bruder des Schwiegersohns“ bedeuten, 4. in afg. *zām* „Schwiegersohn“ fortleben. Von diesen vier Annahmen ist die erste natürlich möglich, und zweitens auch ein *zāma-* als Form des zugrunde liegenden Stammes denkbar, sei es als Kürzung von *zāmātar-*, sei es als ein letzter Rest des sich aus den verwandten Sprachen ergebenden ursprünglichen Nominativs indoir. *zāxmāx*, der sonst schon indoiranisch unter dem Einflusse der anderen Verwandtschaftswörter zu *zāxmāstāx* erweitert ist. Im übrigen ist die Erklärung unannehmbar. Hat es denn in irgend einer Sprache ein Sonderwort gegeben zur Bezeichnung des Bruders des Schwiegersohns? Was geht einen der an! Und ganz deutlich gibt die Überlieferung dem Worte die Bedeutung „Schwiegersohn“. Eben das würde auch aus dem von Bartholomae auf **zāmarya-* zurückgeführten afg. *zām* folgen, wenn es wirklich so zu erklären wäre. Aber natürlich lebt darin *zāmātar-* fort. — Wahrscheinlich gab es, wie Andreas vermutet, ein altes *zāmōi* (als Hypokoristikum von *zāmātar-*), an das irrtümlich *-ō* angeheftet wurde.

„Erbtochter“. Im R̥g̥v. I 124, 7a und IV 5, 5a wird an den bruderlosen Frauen Lüsternheit und Willfährigkeit hervorgehoben. Hier wird die *yóṣā pítṛyāvatī* mit den Somatropfen verglichen wegen ihres Geschmücktseins (vielleicht zugleich wegen des Zueilens auf jemand). Offenbar wird an ihr Bereitstehen für die Verheiratung gedacht. So kann als Erklärung der Rigvedastelle Vasiṣṭha 17, 17 dienen, wo vom Vater der Erbtochter zu deren künftigem Gatten gesagt wird: *abhrātrkām pradāsyāmi tabhyam kaṅyām alaṅkṛtām, aṣṭām yo jāyate putrah sa me putro bhaved iti* „dieses bruderlose Mädchen will ich dir unter der Bedingung geschmückt übergeben, daß der Sohn, der von ihr geboren wird, mein Sohn ist“. Das *alaṅkṛtām* entspricht dem *pāriṣkr̥tām* der vedischen Stelle. Allerdings wird nicht bloß die Erbtochter zur Vermählung geschmückt und zurechtgemacht (vgl. AGS. I 6, 1f.); aber daß sie ganz besonders geschmückt war, scheint in der Natur der Sache zu liegen.

Diese Deutung von *pítṛyāvatī* steht auf sich selbst und scheint mir unumgänglich. Aber erfreulich ist es, daß sich bei den Griechen eine ganz gleichartige Bezeichnung der Erbtochter nachweisen läßt. Durch das Gesetz von Gortys hat man dafür den Ausdruck *παρρηόχοι* kennen gelernt. Dieselbe Bezeichnung bringt Herodot VI 57, 20 für Sparta. In unseren Handschriften steht zwar *παρρηόχοι*, und dies haben schon die antiken Lexikographen vorgefunden (Pollux 3, 33; Timaios lex. Platon. ed. Ruhnken 208; vgl. Eustath. zu II 171 S. 614, 28). Aber wir können und müssen nunmehr, wie Röhl erkannt hat, die sinnlose unverständliche Form zu *παρρηόχοι* verbessern; es ist seltsam, daß noch kein Herausgeber dies in den Text aufzunehmen gewagt hat. Offenbar war es der den Lakedaimoniern mit den Kretern gemeinsame Ausdruck. Sonst scheint er nicht üblich gewesen zu sein. Wenn ihm Hesych s. v. *ἐπαύμοι* und *ἐπίμοι* (entstellt aus *ἐπί-παμοι*) zur Glossierung anderer Wörter für Erbtochter verwendet, so geschieht dies nicht, weil er im Spätgriechischen noch lebendig gewesen wäre — die Sache selbst war nicht mehr lebendig — sondern um das, was andere Mundarten boten, mit dem gleichzusetzen, was durch Herodot als lakonisch allgemein bekannt war.

Die Ähnlichkeit des griechischen Ausdrucks mit dem vedischen springt in die Augen. Allerdings finden sich zwei Abweichungen. Die Anwendung von *παρρηόχοι* statt des dem *pítṛya-* entsprechenden *πάριτωι* beruht auf dem allgemeinen Vordringen der ersteren Form. Das Hinterglied *-οχοι* ist volleren Begriffs als *-vatī*; die Erbtochter wird als die bezeichnet, die das Stammgut festhält und inne hat.

Es wäre denkbar und an sich das nächstliegende, der Grundsprache, die für das urindogermanische Institut des Epiklerats ein bestimmtes Wort besessen haben muß, auf Grund der vedischen Stelle ein *pūtri(ḷ)ōrvāti* zuzutrauen und anzunehmen, daß das Griechische einfach beide Glieder durch ein verwandtes, aber schärferes Ausdrucksmittel ersetzt hätte. Nur bliebe zu beweisen, daß die Adjektive auf *-gent-*grundsprachlich als Attribute von Personen verwandt werden konnten.

pūtriyāvatī, ob nun völlig ererbt oder bloß an ein Erbwort angelehnt, stimmt, weil es die Erbtöchter nach ihrer vermögensrechtlichen Stellung bezeichnet, nicht zu der Auffassung, die der Inder sonst von der Bedeutung und dem Wesen einer Erbtöchter hat. Er nennt sie *putrikā*, was man mit „Sohnes-Ersatz“ umschreiben kann, und sieht ihre eigentliche Aufgabe darin, ihrem sohnlosen Vater durch die von ihrem Manne empfangene Leibesfrucht für einen Sohn zu sorgen und so die Fortdauer des Geschlechts und damit auch den Ahnenkult zu sichern. Dagegen *pūtriyāvatī* stimmt völlig zur griechischen Anschauung. Das dem *pūtriyāvatī* zunächst entsprechende *πετροφοῦχος* hat sehr viele Ausdrücke neben sich: alle gehen auf die Vermögensverhältnisse: attisch schon bei Solon *ἐπιζληρος* (nebst *ἐπιζληροῖτις*) „der das Erbgut anhaftet“ gebildet wie *ἐπήροετος*, oder „zum *ζλήρος* gehörig“ (so Harpokration, vgl. Beauchet a. u. a. O. und Plassart Bull. Corresp. hellén. 38. 131 f.), gebildet wie *ἐπίσζηρος*; vgl. Isaios gegen Aristokr. 4 *ἐπὶ παντὶ τῷ οἴκῳ ἐπιζληρος ἐγένετο*. Dazu *ἐγγζηρος* „im *ζλήρος* sitzend“ bei Euripides Iph. Taur. 682. Ferner außerhalb des ionisch-attischen Sprachgebiets aus *πῶμα* „(Erb-)besitz“ analog dem attischen Ausdruck *ἐπιπέμων ἐπιπεματίζ*, analog mit *ἐγγζηρος ἐμπέμων*, endlich *εὐτοπέμων* „die durch sich selbst Erbgut besitzt“, vgl. *peeress in her own right*, während *ἐπίδοχος* nur dann zur Verwendung kommt, wenn die Erbtöchter Gegenstand eines Rechtsstreites wird.

Es ist üblich geworden, die bei den Indern herrschende Auffassung schlechtweg als die ursprüngliche hinzustellen und in der den Griechen eigenen Betonung des vermögensrechtlichen Moments eine jüngere Entwicklung zu sehen (Dareste-Haussoulier-Reinach, *Inscriptions juridiques* 469 f.; Beauchet, *Droit privé de la république athénienne* 1, 402 ff.; Plassart, Bull. Corresp. hellén. 38, 132 Anm. 4; Schrader, Wörterbuch der indogermanischen Altertumskunde s. v.). Richtiger wird man sagen, daß von Haus aus beide Momente, das vermögensrechtliche und das familiär-religiöse, von Bedeutung waren und sich beides ohne bewußte Sonderung durchdrang. Daß auch das

erstere alt war, ergibt sich nun aus dem gewonnenen Terminus, empfiehlt sich übrigens durch die Analogie z. B. des alten israelitischen Rechts (Numeri 36). Griechen und Inder haben dann das ihnen fremd oder unwichtig gewordene ausgeschaltet und nur Rudimente davon bewahrt: die Griechen tragen dem Prinzip der Fortsetzung der Familie Rechnung in der Vorschrift regelmäßigen ehelichen Verkehrs mit der Erbtochter und dem Recht der Erbtochter, an Stelle eines impotenten Mannes einen anderen Verwandten zum Gatten zu wählen (Beauchet I, 456 ff.). Umgekehrt zeigt bei den Indern der Ausdruck *pîtryāvatī*, daß sie praktisch um die ökonomische Seite der Einrichtung nicht so unbekümmert waren, wie es die sakral orientierten Rechtsbücher erscheinen lassen.

Basel.

J. Wackernagel.

ARKĀSĀTI-, MEDHĀSĀTI-¹⁾.

In *arkāsāti-* geben einige Forscher dem Vorderglied die Bedeutung „Sonne“. Das Wort ist für Hillebrandt nicht trennbar von *sūryasya sātī-*, *scārṣātī-*, und zwar von der Verwendung dieser Ausdrücke, die nicht auf den mythischen Kampf um den Sonnenball geht, sondern auf irdische Kämpfe: „Ersiegung der Sonne“ bedeute da den Gewinn des Preises, den man eingesetzt hat: des eignen Lebens.

Ich halte zunächst entgegen, daß ich für *arkā-* „Sonne“ im Rv. keinen überzeugenden Beleg finde. Neben der in jedem Fall weit vorherrschenden Bedeutung „Hymnus“ mag zwar — ich neige dieser Auffassung abweichend von Bergaigne zu — auch eine Bedeutung „Strahl, Glanz“ (vgl. *arcī-*, *arcīs-*) anzuerkennen sein. Von da bis zu „Sonne“ ist aber doch noch ein Schritt. Das zeigt sich in VI, 4, 6 *ā sārḡo nū bhānumādbhir arkāir āgne tatānthā rōdasī vī bhāsā:* also die Sonne besitzt *arkā-s*; sie ist nicht *arkā-*. Geldner (Glossar) gibt für *arkā-* „Sonne“ einen Beleg X, 107, 4²⁾. Da steht *arkām scarrīdam:* der *arkā-* ist wieder nicht die Sonne, sondern er erlangt sie³⁾; es handelt sich hier um die Bedeutung „Hymnus“, vgl. etwa *sōman ... scarrīdam* IX, 84, 5; *matāyah scarrīdah* X, 43, 1. So würden wir für *arkāsāti-*, wenn wir nicht an „Erlangung des Hymnus“ denken wollen, die Bedeutung erhalten „Erlangung des Glanzes (Strahls)“:

¹⁾ Literatur außer den Wörterbüchern und Übersetzungen: Bergaigne, *Rel. védique* I, 279 A., *Journ. as.* 1884, II, 194 ff.; Pischel, *Ved. Stud.* I, 24; Oldenberg, *ZDMG.* LV, 326 f.; Hillebrandt, *Album Kern* 263 f.

²⁾ Dieselbe Stelle als Beleg für „Sonne“ schon im *Pet. Wb*; dort daneben aus dem Rv. noch VIII, 101, 14; X, 68, 4, welche Stellen, wie auszuführen überflüssig ist, nichts für die in Rede stehende These ergeben.

³⁾ *scār-* ist „Sonne“, nicht „Lichtreich“, vgl. meine Note zu X, 189, 1.

was sich von der erwähnten Deutung Hillebrandts stark entfernen würde.

Nun aber scheinen mir die drei Belege von *arkásāti-* (I, 174, 7; VI, 20, 4; 26, 3), wenn man ihre charakteristischen Züge prüft, auch ihrerseits die von Hillebrandt angenommene Beziehung auf den im täglichen Gang der Dinge sein Leben einsetzenden Kämpfer zu widerraten, dagegen die Deutung von *arká-* als Hymnus dringend zu empfehlen.

An allen drei Stellen führt die Ausdrucksweise darauf, daß Vergangenes, Legendarisches erzählt wird. I, 174, 7: „Es redete der *kací-* bei der *arkásāti-*; (da) machtest du (Indra; oder: machte er [Indra]) die Erde dem Dāsa zum Lager“; in der zweiten Vershälfte folgt die dunkle Erzählung von den *tisró dānucitrāḥ* und von der Bändigung des *kūjarāc-*. VI, 20, 4: „Durch hundert Streiche fielen hier die Paṇis, o Indra, für Daśoṇi, den *kací-*, bei der *arkásāti-*“; es folgt die Bekämpfung des Śuṣṇa. VI, 26, 3: „Du (Indra) hast den *kací-* angetrieben bei der *arkásāti-*“; es folgt die Bekämpfung des Śuṣṇa zugunsten des Kutsa, die des *amarmāv-* (Śambara) zugunsten des Atithigva. Die *arkásāti-* scheint sich da überall deutlich als ein bestimmter, mit einer Großtat Indras verknüpfter Vorgang zu erweisen.

Eine Hauptperson dieses Vorgangs lernen wir kennen: den *kací-*. Schon früher (s. die Anführung S. 10 A. 1) machte ich darauf aufmerksam, daß an allen drei *arkásāti-* Stellen vom *kací-* die Rede ist. Hillebrandt sieht das als seiner Deutung keineswegs entgegenstehend an: „Ein Kavi hilft beschwörend und singend bei allen Unternehmungen; auch bei den Schlachten, wo man um das Leben kämpft, wird sein Beistand nicht gefehlt haben.“ Wenn sich so die gelegentliche Nennung eines *kací-* in der Tat erklären läßt, bleibt es darum doch höchst auffallend, daß, wo es sich, wie man sagen könnte, dem Wesen der Sache nach bei der *arkásāti-* um die *śūrasāte-* handelte, mit dieser durchgehenden Regelmäßigkeit jedesmal nicht der Held, sondern sein Assistent, der *kací-* hervorgehoben wurde. Daß das in der Tat kein Zufall ist, wird nun weiter dadurch bestätigt, daß auch abgesehen von diesen Stellen die Vorstellungen von *kací-* und *arká-* (und zwar dies im häufigeren Sinne des Wortes, als „Hymne“) bemerkenswerte Neigung zeigen sich zu verbinden. So wird X, 112, 9 Indra angeredet: *tvām āhur vípratamaṃ kacīnām*, worauf die Bitte folgt: *mahām arkām maghavañ citrām arca*. An Soma IX, 25, 6: *ā pavasca . . . kave, arkásya yónim āsadam*. Im Tṛca VIII, 63, 4—6 kommt Vers für Vers *arká-* vor; in V, 4 soll Indra *arkásya hōmani*

zu uns kommen; da wird er als *kacīṛḍhāḥ* bezeichnet. X, 15, 9 werden die Väter *hotrārīda stómataṣṭāso arkāḥ* genannt; dann heißt es: Agni komme *karyāḥ pīrbhīḥ*. Dazu dann die Stellen, an denen *arká-* mit ungefähren Synonymen von *kacī-* wie *vīpra-* oder *kāvá-* in Verbindung tritt (VIII. 51, 10; 92, 19 etc.) und endlich überhaupt die evidente, spezieller Nachweisungen nicht bedürftige Übereinstimmung der Sphäre, innerhalb derer die Vorstellungen von *kacī-* und *arká-* liegen. Damit nun scheint mir für das stehend mit *kacī-* zusammenhängende *arkásāti-* die Wahl zwischen den beiden Bedeutungen von *arká-* gesichert: dieses heißt „Hymnus“. Ein *kacī-*, irgendwie in Kämpfe verwickelt, erlangte den Besitz eines wunderwirkenden Hymnus; da sanken vermöge Indras Hilfe, die vermutlich eben durch jenen *arká-* erwirkt wurde, oder vermöge seiner Kraft, die durch jenen gestärkt wurde, die Paṇis, der Dāsa zu Boden: das etwa mag die Geschichte von der *arkásāti-* des *kacī-* sein ¹⁾. Ein größter *kacī-* war bekanntlich Bṛhaspati (*kacīm kacīnām upamāśravastamam* II, 23. 1), der samt seinen priesterlichen Genossen, wie bekannt, *arkāḥ* große Taten vollbracht hat. Von ihm heißt es *sāryam gām arkām vīveda* X, 67, 5 (vgl. 68, 9): da steht nebeneinander, was man als *śarṣāti-*, *gōṣāti-*, *arkásāti-* dieses *kacī-* bezeichnen könnte. Schon Bergaigne hat auf VII, 39, 7 = 62, 3 verwiesen, wo die priesterlichen Sänger die Götter anrufen: *yácheantu candrā upamām no arkām*. Die Erfüllung solches Wunsches ließe sich füglich als *arkásāti-* benennen. Von Erzählungen über die mühevoll Erlangung derartigen geistlich-priesterlichen Besitzes, wie ein *arká-* ist, durch Priester der Vorzeit sind bekanntlich die Brahmanatexte voll. Ayāsyā hatte sich eine *śuc-* zugezogen; da übte er Tapas und erschaute die beiden Āyāsyāśaman; so befreite er sich von der *śuc-* (Pañc. Br. XI, 8, 10): solche Geschichten wären leicht in beliebiger Masse zusammenzubringen. Sie stehen mit der *arkásāti-* des *kacī-* etwa auf einer Linie.

Über die kaum mit voller Sicherheit entscheidbare Frage, ob der in diesem Zusammenhang auftretende *kacī-* Uśanā ist, und event. über das Verhältnis von Daśoṇi und Uśanā habe ich ZDMG. LV, 327 einiges bemerkt. Handelt es sich in der Tat um Uśanā, würde die ganze Geschichte wohl mit der Śuṣṇabezwingung und Sonnenerlangung zusammenhängen bezw. in diese verlaufen. Ein *kacī-* erscheint im

¹⁾ Wieso diese Auffassung in VI, 20, 4 zu Schwierigkeiten führen soll (Hillebrandt), entgeht mir.

Zusammenhang mit der *svàrṣāti-* IV, 16, 9. Nach dem oben Ausgeführten werden wir daraus natürlich nicht auf Bedeutungsgleichheit von *arká-* und *svàr-* schließen; immerhin kann eine *arkásāti-* natürlich insofern auch *svàrṣāti-* sein, als der *arká-* zur Gewinnung des *svàr-* verhelfen kann (X, 107, 4). —

Wenn ich inbezug auf *arkásāti-* zum selben Ergebnis komme wie Bergaigne, der „obtention de l'hymne“ erklärte, kann ich diesem Forscher in der Auffassung von *medhásāti-*, nach ihm „acquisition du sacrifice“ — Geldner (Glossar): „das Gewinnen des Opfers, Opferkonkurrenz, Wettstreit“ — nicht folgen. Hillebrandt versteht das Wort ähnlich; bestimmter sieht er¹⁾ in *medhá-* ein Opfertier: der König zieht auf Beute aus, von der er dann ein Stück Vieh der helfenden Gottheit opfert.

Alles hängt davon ab, ob man im Vorderglied des Kompositums *médha-* (als Simplex so akzentuiert!) oder mit dem Pet. Wb. *medhá-* sieht. Für das erste spricht die Quantität des *-a-*, für das letztere der Akzent von *medhásāti-*. Doch sowohl Vokalquantität wie Akzent ist ja der Verschiebung fähig (Wackernagel, Gramm. II, 154, 232). Gewichtige Momente scheinen mir nun für *medhá-* zu entscheiden.

Die Darbringung eines Tieropfers wird doch nur im selteneren Fall mit einem vorangegangenen Beutezug zusammenhängen; in der Regel wird der Herdenbesitzer das Opfertier einfach aus seiner Herde herausgreifen. Und für den, der einen Beutezug zu vollbringen wünscht, wäre es eine seltsame Bezeichnung „nach einem Tieropfer (oder Opfertier²⁾) strebend“, indem für die Hauptsache ein Nebensächliches gesetzt wäre, das mit vielen andern Situationen sich genau so gut verbindet wie mit der hier gemeinten, für diese also in keiner Weise charakteristisch ist.

Aber auch wenn man die Vorstellung des ein Opfertier liefernden Beutezuges beiseite läßt³⁾ und einfach versteht „Erlangung eines Tier-

¹⁾ Wenigstens an einer Anzahl von Stellen; vgl. Anm. 3.

²⁾ Welche Unterlagen hat übrigens die Ansetzung der Bedeutung „Opfertier“ für *médha-*? Ait. Br. II, 6, 3 *apanaṅgata . . . medhapatibhyam medham* beweist für sich allein nichts. Ebensovienig natürlich die daran anschließende Bemerkung *paśur vai medhah*. Man beachte Stellen wie Śat. Br. IX, 4, 3, 15 *paśur eva sa madhyata metho dhāgate*.

³⁾ Hill. will übrigens nur an einem Teil der Stellen verstehen „um ein Opfertier zu gewinnen“; anderwärts soll es sich einfach „um den Erfolg des eigenen Opfers über den opfernden Rivalen“ handeln. Ist solche Zweifelhait der Auffassung wahrscheinlich?

opfers“, bleibt der Ausdruck befremdend. Ich wüßte nicht, daß die Vorstellung des „Erlangens“ (*san-*) eines solchen im Veda irgend eine Rolle spielte, irgend konkret ausgemalt wäre.

Ganz anders verhält es sich mit *medhā-* (etwa „Geisteskraft“). Dies Wort verbindet sich in typischer Regelmäßigkeit mit *san-*. Ich verweise auf folgende Stellen: I, 18, 6 *sanīm medhām ayāsiṣam*; II, 34, 7 (die Marut sollen geben) *iṣam stotṛbhyo vjāneṣu kārāre sanīm medhām*; V, 27, 4 *dādād yā sanīm yatē dādān medhām ṛtāyatē*; IX, 32, 6 (Soma, verleihe) *sanīm medhām utā śrāvaḥ*; endlich mit dem Imperativ von *san-* IX, 9, 9 (an Soma) *sānā medhām sānā scāḥ*. Daß Stellen wie diese die anschauliche Auslegung von *medhāsāti-* enthalten, drängt sich auf. Man beachte noch folgendes. *medhāsāti-* wird parallelisiert mit dem sehr häufigen *vājasāti-*: *gāmad ā vājasātaye gāmad ā medhāsātaye* VIII, 40, 2. Dieser Parallelisierung entspricht es offenbar genau, wenn der Wunsch des Beters einerseits sich auf *sanīm vājam* VI, 70, 6 richtet, andererseits, in vollkommen entsprechender Ausdrucksweise, auf *sanīm medhām* (s. die obigen Anführungen): womit die Zugehörigkeit von *medhāsāti-* zu *medhā-* gegeben ist¹⁾. Auch im übrigen zeigt sich vielfach die Gleichartigkeit der nm *medhāsāti-* und der nm *medhā-* gelagerten Phraseologie. So mit *matī-* und *nānman-*: einerseits VII, 66, 8, andererseits VII, 104, 6; VIII, 52, 9; X, 91, 8; mit *kārū-* einerseits VIII, 3, 18, andererseits I, 165, 14; II, 34, 7; mit *dhī-* einerseits IV, 37, 6; VIII, 3, 18; 69, 1; 103, 3, andererseits VIII, 43, 19; mit *gīr-* einerseits VII, 94, 6, andererseits V, 42, 13. Ein Teil der hier zusammengebrachten Stellen läßt auch von diesen Parallelisierungen abgesehen die Hineingehörigkeit von *medhāsāti-* in die Vorstellungssphäre priesterlicher Geistestätigkeit deutlich hervortreten. Dafür kann auch die mehrfach erscheinende Verbindung von *medhāsāti-* und *vīpra-* angeführt werden (VII, 66, 8; VIII, 3, 18; 71, 5). Die Vorstellungen der Erlangung der *medhā-* und der Erlangung der vermöge der *medhā-* zu gewinnenden Güter schwimmen natürlich ineinander. Gegenüberstellung des in erster Linie priesterlichen *medhāsāti-*-Erfolges durch die *dhīyāḥ* und des weltlichen Erfolges *ārvatā* liegt IV, 37, 6 vor; auch VIII, 40, 2 ist offenbar so zu verstehen. Auffallen könnte, daß I, 129, 1 von der *medhāsāti-* im Zusammenhang mit der Bitte an Indra um Siegverleihung für den Wagen die Rede ist. Aber einerseits

¹⁾ Man kann entsprechend auch auf Grund des oben angeführten IX, 9, 9 *sānā medhām sānā scāḥ* argumentieren. Die zweite Hälfte des Satzes spricht von *scāḥ-*: es drängt sich auf, daß die erste in gleicher Weise von *medhāsāti-* spricht.

mag auch dem Wagenkämpfer *medhā-* ein wertvolles Gut sein (vgl. *medhagūṇi ná śīram* IV. 38, 3), wie ja außer Agni, der vor allen anderen *médhīrah* ist, gelegentlich auch Indra so heißt. Und ferner scheint an jener Stelle, wie der weitere Inhalt des Liedes wohl wahrscheinlich macht, der zum Sieg strebende Wagen nur ein Bild für die dem Gewinn nachjagende priesterliche Tätigkeit zu sein, vgl. VII. 34. 1 etc.

Göttingen.

H. Oldenberg.

GRIECHISCHE BEDEUTUNGSLEHNWÖRTER IM LATEIN.

Abgekürzt zitierte Werke:

Grandgent = C. H. Grandgent, An introduction to vulgar Latin. Boston 1907.

Löfstedt Komm. = E. Löfstedt, Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetherae. Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Sprache. Uppsala und Leipzig 1911.

Löfstedt Spl. St. = E. Löfstedt, Spätlateinische Studien. Uppsala 1908. (Skrifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala XII 4.)

Rönsch It. = H. Rönsch, Itala und Vulgata. Marburg und Leipzig 1869.

Rönsch SB = H. Rönsch, Semasiologische Beiträge zum lateinischen Wörterbuch. 3 Hefte. Leipzig 1887–1889.

Die Geschichte des Studiums der sprachlichen Beziehungen zwischen dem Griechischen und dem Lateinischen ist auffallend reich an Fehlgriffen, auffallend bei dem jahrhundertealten lebhaften Interesse, das beide Sprachen genossen haben. Aber vielleicht ist gerade die weite Verbreitung der Kenntnis beider Sprachen schuld daran, daß die Versuche, ihre Beziehungen genauer festzulegen, öfter mit unzureichenden Mitteln unternommen worden sind. Als feststehendes Ergebnis der Forschung kann man heute jedenfalls außer der Zuteilung beider zur indogermanischen Sprachfamilie nur eine stattliche Anzahl griechischer Lehnwörter im Hoch- und Volkslatein und lateinische Lehnwörter im Spätgriechischen betrachten, sodann einen maßgebenden Einfluß der griechischen Syntax und Stilistik auf gewisse Klassen der lateinischen Literatur. Dagegen haben die Theorien von einer vorgeschichtlichen engeren gräko-italischen Sprachgemeinschaft und von einem genetischen Zusammenhang der spät- und neugriechischen Entwicklung mit der vulgärlateinisch-spätlateinisch-romanischen¹⁾ keinen Anklang gefunden. In den

¹⁾ G. Körting, Neugriechisch und Romanisch, Berlin 1896 (mir nur aus der ablehnenden Besprechung von W. Meyer-Lübke im Archiv f. d. Studium der neueren Sprachen 98, 174 ff. bekannt); K. Dieterich, Neugriechisches und Romanisches (Kuhns

letzten Jahren ist das letztgenannte Problem in etwas veränderter Gestalt mit Nachdruck von neuem gestellt und tastend erörtert worden¹⁾. Man stellt zahlreiche z. T. wirklich überraschende Parallelen aus den späteren Stadien der klassischen Sprachen zusammen und fragt sich: Analogie oder Genealogie?²⁾, ohne daß bisher eine zuversichtliche Antwort gewagt oder eine genauere Untersuchung der Einzelfälle vorgenommen worden wäre. Auch ich habe hier durchaus nicht die Absicht, eine abschließende Lösung zu geben oder Beispiele zu häufen, sondern auf einem besonderen Gebiet einige Gesichtspunkte hervorzuheben, die beim Studium der Frage berücksichtigt werden müssen. Ich wähle dazu ein Kapitel, das im Lateinischen noch wenig Beachtung gefunden hat: das Bedeutungslehnwort, d. h. die Übernahme einer fremdsprachlichen Bedeutung auf ein Wort, das in anderer Bedeutung mit dem fremden synonym ist³⁾.

Ich bin mir dabei wohl bewußt, daß mich die Lückenhaftigkeit der Belegreihen und der Literaturbenutzung da und dort zu falschen Einzelschlüssen führen kann; aber wer die Unzulänglichkeit unserer Wörterbücher für die späteren Sprachepochen und den Umfang der Spezialliteratur über diese Gebiete kennt, wird nicht zu streng urteilen, und der grundsätzliche Wert der einzelnen Gesichtspunkte bleibt auch so bestehen.

Freilich hat schon Hieronymus diese Art der Entlehnung klar erkannt. So sagt er im Kommentar zu Eph. 4, 24: *quod apud nos „conditio“, apud Graecos „creatio“ sonat* „das Wort (*κτίσις*), das bei uns *conditio* (Gründung) bedeutet, bedeutet bei den Griechen *creatio* (Schöpfung, Geschöpf)“; s. S. 31. Ähnlich Augustin über *pius* im Sinne von *misericors*; s. Rösch SB II 39. Unklar ist mir die Stellung

Zeitschr. 37 [1904], 407—423; 39 [1906], 81—136), der sogar mit dem Unterschied von „primären“ und „sekundären“ Sprachen operiert (KZ 37, 422 Anm.).

¹⁾ O. Immisch, Sprach- und stlgeschichtliche Parallelen zwischen Griechisch und Lateinisch (N. Jahrb. 29 [1912], 27—49); Fr. Pfister, Vulgärlateinisch und Vulgärgriechisch (Rhein. Mus. 67 [1912], 195—208) und an verschiedenen anderen Orten: Woch. f. kl. Phil. 1911, 809 ff.; 1915, 328—336. 832—838; Berl. phil. Woch. 1914, 1149 f.

²⁾ Fr. Pfister, Rhein. Mus. 67, 208.

³⁾ Über lateinische Bedeutungslehnwörter im Griechischen, die hier nicht behandelt werden sollen (*στρατηγός* = praetor, *Σεβαστός* = Augustus u. dgl.), vergleiche man D. Magie, *De Romanorum iuris publici sacrique vocabulis sollemnibus in Graecum sermonem conversis*, Leipzig 1905; zum Neuen Testament speziell s. Blaß-Debrunner, *Gramm. des neutest. Griech.*, 4. Aufl., Gött. 1914, § 5, 3b. Über das Deutsche vgl. S. Singer, *Die deutsche Kultur im Spiegel des Bedeutungslehnwortes* (Aufsätze und Vorträge [Tübingen 1912] 104—122).

von Rönsch, dessen Schriften ich die meisten der folgenden Beispiele verdanke, zum Bedeutungslehnwort; einerseits rechnet er gelegentlich damit¹⁾ und fügt fast immer das griechische Äquivalent, das den Anlaß zur Bedeutungsübertragung gegeben hat, bei, andererseits aber spricht er sich weder in „Itala und Vulgata“, wo im Abschnitt „Gräzismen“ gute Gelegenheit war, noch in den „Semasiologischen Beiträgen“ deutlich darüber aus. Hervorgehoben und sprachlich richtig erklärt hat die Erscheinung M. Bonnet²⁾. Von neueren, die das Problem gesehen haben, erwähne ich noch C. H. Grandgent S. 8 über *virtutes* = ἄφρατα „Wunder“, O. Immisch, N. Jahrb. 29, 42 f. über *crepare* = φραγεῖν „krepieren, sterben“ und W. Heraeus (s. *utilitas* S. 22).

I.

Bedeutungslehnwörter wird man in erster Linie in der Übersetzungsliteratur suchen, und bei dieser steht die lateinische Bibel³⁾ obenan. Beispiele darans ließen sich mit Leichtigkeit zu Dutzenden anführen. Manche werden unten bei anderen Gelegenheiten zur Sprache kommen; hier beschränke ich mich auf ganz wenig.

Am begreiflichsten ist es, wenn die Übersetzer in der Wiedergabe von allbekannten griechischen Wörtern, die in der Bibel eine besondere religiöse Färbung angenommen hatten, sich gern an die griechischen Wörter möglichst eng anschlossen. So haben sie für πιστός ἀπιστός „gläubig, ungläubig“ das für πιστός ἀπιστος „treu, untreu“ passende *fidelis infidelis* eingesetzt (daneben *incredulus* und *incredibilis*; Rönsch It. 332 f., SB II 21 f.), und dies ist stehender Sprachgebrauch der abendländischen Kirche geworden. Ein anderer Versuch der Wiedergabe ist *fidus in deo* = πιστός ἐν θεῷ „an Gott gläubig“, das Bonnet (s. Anm. 2) 262 aus Gregor von Tours und anderen belegt (anders *fidus* = *confisus* bei Ammianus Marcellinus und Gregor von Tours, worüber Löfstedt Spl. St. 52 f.). *Fides* mit seiner längst vorhandenen Doppelbedeutung „Treue“ und „Vertrauen — Glaube“ erleichterte natürlich die Erweiterung der Bedeutung von (*in*)*fidelis* wesentlich.

¹⁾ SB I 35 über *funis* = ὄχοϊρος „ein Wegmaß“, III 85 über *usitantibus* = τοῖς ὄσσαν.

²⁾ Le latin de Grégoire de Tours (Paris 1890) S. 263—265; als Beispiele führt er an *accipere* = λαμβάνειν „nehmen“, *conquirere* = ἀνζητεῖν „disputieren“ (vgl. S. 20), *pressura* = θλίψις „Trübsal“.

³⁾ Und zwar sowohl die vorhieronymianischen Fragmente (Itala oder Vetus Latina), als auch die Vulgata des Hieronymus.

Aus der religiösen Sphäre der Bibel erwähne ich noch

communicare = *κοινοῦν* „(rituell) unrein machen, beflecken“ (Rönsch It. 354; Thesaurus III 1957; vgl. besonders Mark. 7, 15 Vulg., wo zuerst *coinquinare* = *κοινοῦσαι*, nachher *quae communicant* = *τὰ κοινοῦντα* und vs. 18, 20, 23 nur noch *communicare*).

reputare = *λογίζεσθαι* „anrechnen als“

(Georges s. v. II B¹), Rönsch SB III 73).

testamentum = *διαθήκη* „Bund, Vertrag“.

virtutes = *ἄρεται* „Wunder“

(s. die Lexika und oben S. 18).

Besondere Hervorhebung verdienen Fälle, in denen eine ungewöhnliche Bedeutung von einer einzigen biblischen Stelle aus sich mehr oder weniger verbreitet hat. So

adiacere alicui = „nahe liegen, zur Verfügung stehen, in jemandes Macht stehen“.

Röm. 7, 18 *τὸ γὰρ θέλει παρέξειτά μοι* und 21 *ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παρέξειται* ist in der Vulgata wörtlich wiedergegeben mit *nam celle adiacet mihi* und *quoniam mihi malum adiacet*. Bei der Wichtigkeit, die dieser Stelle in der Dogmatik zukommt, ist es nicht zu verwundern, daß die Kirchenschriftsteller den Ausdruck gelegentlich übernehmen, auch etwa ohne direkten Anschluß an die genannte Bibelstelle (Beispiele bei Rönsch SB III 5 f. und im Thesaurus I 665).

Weil die griechischen Übersetzungen heiliger Schriften der Juden sich oft auch ihrerseits eng an ihr Original anschließen und so Bedeutungshebraismen schaffen, kann durch Weiterübersetzung ein solcher Hebraismus auch ins Lateinische übergehen.

celle aliquem = „gern haben“.

Das hebräische רָצוּן entsprach sehr oft dem griechischen *θέλειν* c. inf. = „wollen“: da es aber mit Akk. oder אֶת auch „Gefallen haben an jemand oder etwas“ bedeutete, konnte eine wörtliche Übersetzung das einmal als Äquivalent charakterisierte *θέλειν* auch so brauchen: z. B. Ps. 21, 9 (hebr. 22, 9) *ἠγάπησθω ἐπ' αὐτόν, σωσάτω αὐτόν, ὅτι θέλει ἐπ' αὐτόν*, vgl. Matth. 27, 43. Ps. 17 (18), 20²). Kein Wunder, daß die

¹) Die Papinianstelle aus den Digesten beweist nichts gegen meine Auffassung: vgl. Jörs bei Pauly-Wissowa V 526 f. über Gräzismen wie *constitutus* = *καθιστάω* in den Digesten.

²) Ignat. ad Magn. 3, 2 *εἰς τιμὴν οὗν ἐκείνου τοῦ θελήσαντος ἡμᾶς* „zu seinen Ehren, der uns erwählt hat“ verwendet den Ausdruck selbständig.

Vulgata den Hebraismus übernimmt: Ps. 21, 9 *salvum faciat eum, quoniam cult eum*; vgl. ebenfalls Matth. 27, 43 und Ps. 17, 20, dazu Ps. 40 (41), 12 und Mal. 3, 1¹⁾. Dem profanen Griechisch ist *θέλω τινά* überhaupt fremd²⁾, das echte Latein kennt nur *te volo* „dich wünsche ich zu sprechen, von dir will ich etwas“ u. dgl. Etwas anders liegt die Sache bei *velle aliquid: hoc volo, si quid vellet* u. dgl. sind alltägliche Phrasen, auch Ding-Substantiva als Objekt kommen vor: *aquam velim* Plautus, *si suam gratiam vellet* Cäsar, usw. Also ist *miserencordiam volo (volui) et non sacrificium* Matth. 9, 13 = 12, 7 = Hos. 6. 6 und ähnliches nicht unlateinisch. Dagegen ist *θέλω τι* ungriechisch³⁾, also auch die griechische Vorlage der eben angeführten Vulgatastellen: *ἔλεος θέλω καὶ οὐ θρόνον* (Hos. 7¹⁾). Es trifft sich also zufällig, daß das Bedeutungslehnwort bei der weiteren Entlehnung weniger fremd wird. Als Gegensatz beachte man den krassen Übersetzungshebraismus Ps. 111 (112), 1 *ἐν ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ θελήσει* (צִוְיָו) *σφόδρα* LXX = *in mandatis eius volet nimis* Vulg.

Außer der religiösen Literatur des Lateinischen steht bekanntlich die wissenschaftliche jeder Art in hohem Grad unter dem sprachlichen Einfluß des Griechischen. An die Bedeutungslehnwörter der Grammatik, aus denen ja noch wir den Großteil unserer grammatischen Termini bestreiten, brauche ich nur eben zu erinnern: *adiectivum* = *ἐπίθετον*, *casus* = *πτώσις*, *verbum* = *ῥήμα*, usw. Auch auf die übersetzten philosophischen Termini will ich nicht eingehen: *indifferens* = *ἀδιάφορον*, *essentia* = *οὐσία*, *conquirere* = *συνζητεῖν* „wissenschaftlich disputieren“⁴⁾, usw.

Zu wenig Aufmerksamkeit schenkt man wohl gewöhnlich dem sprachlichen Einfluß des Griechischen auf die lateinische medizinische Literatur. Als Beispiele für Bedeutungslehnwörter aus diesem Gebiet mögen folgende dienen:

adiectus = „übertrieben, erkünstelt“

(eigentlich „nachträglich oder von außen angefügt“) als Gegensatz zu *naturalis* wird von Rönsch SB II 1 und dem Thesaurus aus An-

1) Nicht Sach. 3, 1, wie Rönsch SB III 86 steht.

2) Abgesehen von Ellipsen wie Hom. Od. 14, 171 f. *ἀντὶ τοῦ ὀδυσσεὸς ἔλεος, ὅπως μιν ἐγὼ γ' ἐθέλω* (scil. *ἔλεειν*).

3) Wenn nicht ein Inf. vorschwebt wie z. B. Herodot I 71 *σπίθεται οὐκ ὄσα ἐθέλοντι*.

4) Bei Cic. rep. I 11 (17) und oft in der Bibel; hier auch *conquisitio* und *-tor* (Rönsch SB I 20, III 19 f.; Thesaurus IV 356). S. auch oben S. 18 Anm. 2.

thimus (Arzt, VI. Jahrh. n. Chr.) mit einer einzigen Stelle belegt: Rönisch fügt richtig bei: „Einen ähnlichen Gebrauch kann man beim griechischen ἐπίθετος beobachten“. In der Tat kommt ἐπίθετος seit Isokrates öfter als Gegensatz zu πάτριος „altererb“, ἀληθινός „echt, wirklich“ usw. vor; vgl. auch Menander fr. 534, 13 (III 158 Kock) ἐπίθετα τῆ γένου κακί, Dionys. Hal. ἐπίθετοι νόμοι, κατασκευὴ ἐπίθετος. Zugrunde liegt das Verbum *adire*, das normale Äquivalent von ἐπιτιθέμαι „beifügen“. Man erinnere sich auch an *adiecticum* = ἐπίθετος.

facere m. Dat. und mit *ad* = „wirken, helfen gegen eine Krankheit“,

das H. Ahlqvist, Studien zur Mulomedicina Chironis (Uppsala Univ. Årsskrift 1909) S. 33 und 60 aus Chiron¹⁾ erwähnt, ist Übersetzung der griechischen Medizinerphrase τὸ γόρρανον ποιεῖ (Plato Phaedon 117 B, πρός τι Strabo und Dioskor.). Der Dativ bei *facere* ist wohl der Erinnerung an *mederi* zu verdanken. Für „dienen (im Sinne unseres höflichen ‚es dient mir nicht‘), passen“ kennt das Griechische ποιεῖν τιμι, πρός τι oder πρός τινα und das Lateinische *facere* (*alicui*) und *ad aliquid*. Vermutlich gehört das zu den Bedeutungsentlehnungen des Umgangskommens, von denen unten S. 25 f. die Rede sein wird. In der medizinischen Formel wäre dann die Entlehnung in noch mehr eingegengtem Sinne wiederholt worden.

Eine besondere Untersuchung verdienen die Bedeutungslehnwörter in den Glossen. Eine richtige Einschätzung der Tragweite solcher Beispiele stößt auf die Schwierigkeit, daß ihre Herkunft unbekannt ist: es kann sich ebensogut um Vulgäres handeln wie um literarisches Gut aller Gattungen.

implicare = „frisieren“.

ἐπιλέξω *implico innere* Corp. Gloss. Lat. II 296, 34; ἐπιλέξτω *implicatrix ornatrix* 33 (Rönisch SB III 45), vgl. *implicuit ἐπέλεξεν* II 85, 18, *implicare pro ornare* (cod. *perornare*) V 642, 55 (Nonius): dazu *non implicatu capillorum* I. Petr. 3, 3 (bei Ambros.) = οὐχ . . . ἐπιλοξίης τριχῶν. Unter den echtlateinischen Bedeutungen von *implicare* steht am nächsten „ins Haar flechten, bekränzen“ (*crinem auro tempora ramo* Vergil). Vgl. ἐπιτελέμετρος „mit geflochtenem Haar“ bei Athenäus und ἐπιλέξτω mit der Erklärung ζομμώττω: bei Moeris

¹⁾ Nach dem Thesaurus s. v. ποίω S. 1297 f. gibt der Mediziner Plinius ποιεῖ πρός unter anderem auch durch *facit ad* wieder.

und Suidas und im Etym. Magn., ferner *ἐμπλοζή* bei Strabo XVII, S. 828 und 1. Petr. 3, 3. Die Verwendung von *implicare* für die besondere Bedeutung von *ἐμπλέξαι* ist jedenfalls durch die leicht erkennliche etymologische Identität der beiden Wörter verursacht worden.

Endlich möchte ich einen Vermittler von Bedeutungsgränzissen in den Grabinschriften sehen¹⁾. Folgende Beispiele scheinen mir für diese Gruppe in Betracht zu kommen:

decipere = „töten“.

Beispiele aus späterer Zeit finden sich bei E. Löfstedt Spl. St. 72—74 und im Thesaurus V 178. Am gebräuchlichsten scheint *deceptus* = „gestorben“ in Grabinschriften zu sein, vgl. z. B. CIL IX 5012, 5 (= Bücheler, Carm. epigr. 649, 5) *primis deceptus in annis*, III 14644, 3 *fato deceptus, non ab homine*. Ich vermute stark, es handle sich hier um ein vorzugsweise durch die Grabinschriften vermitteltes Bedeutungslehnwort: *decipere* = *σφάλλαιν* „zu Fall bringen“, weil *decipere* = *σφάλλαιν* „täuschen“. Leider steht mir für eine dem *deceptus* entsprechende Verwendung von *σφάλεις* in Grabinschriften nur ein Beispiel zur Verfügung: Kaibel, Epigr. Graeca ex lap. conlecta Nr. 208 b, 14 = IG XII 8, 441 (p. 140) (Thasos, ca. 100 v. Chr.):

καταΐδε δ' οὔτι νευραϊζῶν ἐγίμερον
 παστῶν γέμων πάρεδρον, ἀλλ' ἐπ' ὀλβίον
 σφάλεις μελέθρον στργνὸν ἦλθ' ἐπ' Αἰδαν

„aus einem glücklichen Familienkreis weggestorben“.

memoria = „Grabmal“

(Bibel, Kirchenschriftsteller, Persinsscholien, Inschr.; s. Rönch SBI 44 f.) gibt das griechische *μνήμη* wieder, das am häufigsten „Erinnerung“ = *memoria* bedeutet, aber auch synonym mit *μνήμα μνημεῖον* „Grabmal“ vorkommt.

utilitas = „Bravheit“.

CIL VI 30248 *totius utilitatis* entspricht, wie W. Heraeus, Gött. Gel. Anz. 1915, 478 f. bemerkt, einem griechischen *πίσην χορησάστητος*; vgl. CIL XII 2085, 3 *ateletas miranda vero, laudanda colantus* (sic!

¹⁾ Vgl. Kaibel, Sepuleralia (Hermes 35 [1900], 567—572); Bruno Lier, Topica carminum sepuleralium latinorum (Philologus 62 [1903], 445—477, 563—603; 63 [1904], 54—65), der die griechischen Vorbilder der Schmerz- und Trostwendungen nachweist.

Verst) und ähnlich XIII 2484, 5¹). *Χρηστός* „brauchbar“ ist *idoneus* und *utilis*; daher werden beide auch für „brav“ gebraucht²).

Alle bisher erwähnten Fälle sind streng genommen Übersetzungsfehler, indem auf ein lateinisches Wort eine ihm nicht eigene Bedeutung des griechischen Synonyms übertragen wurde. Daneben gibt es aber noch eine gröbere Art von Übersetzungsfehlern, solche, die auf einem direkten Mißverständnis eines griechischen Wortes beruhen. Nach meiner Ansicht sind sie gerade deswegen wichtig. Denn erstens bewahrt die Erkenntnis solcher Fälle vor falschen Schlüssen auf die Volkssprache; zweitens gewinnt man dadurch, wie überhaupt durch das Studium von Übersetzungsliteratur, manchen Einblick in die Vorgänge der individuellen Sprachschöpfung und Bedeutungsverschiebung, die ja ein Fundament der Sprachentwicklung bildet.

adsistere = „darbieten“.

Ein Fragment der Vetus Latina hat Hosea 9.13 die Worte *Efrem, quemadmodum vidi, in bestiam adstiterunt filios suos* (Rönsch SB III 6); das ist Wort für Wort = *Ἐφραΐμα, ὃν τρόπον εἶδον, εἰς θήρας παρέστησαν τὰ τέκνα αὐτῶν* der Septuaginta mit der Abweichung, daß *θήρας* mit *θήρα* verwechselt ist. Trotz den Schwierigkeiten der Stelle, die in den großen Verschiedenheiten des griechischen und hebräischen Textes zum Ausdruck kommen, mußte im Septuagintatext doch so viel klar sein, daß *παρέστησαν* bedeuten sollte „sie stellten zur Verfügung“; der Übersetzer hat aber wohl *παρέστησαν* intransitiv = „sie traten hinzu“ gefaßt. Es ist daher schwerlich richtig, wenn der Thesaurus (II 902) nach dem Vorbild des transitiven *sistere* ein *assistere* = *exhibere praebere* konstruiert; seine zweite Stelle, *Iren. I 13, 6 rationem tamquam [te] unam (unam trad.) existentem iudici assiste* = *λόγον ὡς ἓνα ὅτε τῷ ζῴῳ παρέστησαν*, zeigt wohl denselben Fehler noch etwas vergrößert (*assistere* = *παρέστησι* oder hellenistisch *παρέστα*), und die dritte, *Passio Rogatiani 6 confessores Christi in conspectu populi praecepit assisti*, kann auch einfach ein Beleg für die bekannte spätere Vertauschung von Aktiv und Deponens sein.

¹) Anders die ebenfalls von Heraeus zitierte Stelle des *Itinerarium Alexandri* S. 16, 10 Volkm. *quoniam toti communis utilitas, non privatae iactantiae gloria petebatur* „da ich im Auge hatte, was unserm gemeinsamen Wunsche dienlich ist, nicht was meinem privaten Ehrgeiz zum Erfolg verhilft“.

²) Zu *idoneus* „ehrlich, brav“ bei Kirchenschriftstellern und in Glossen s. Rönsch SB II 18.

bene sentire in aliquo = „Gefallen finden an jemand“ entspringt einer falschen Zerlegung von *εἰδοξεῖν* in *εἶ* und *δοξεῖν*. Belege bei Rönsch SB III 11 und im Thesaurus II 1891 aus der Vetus Latina und dem lateinischen Irenäus; letzterer wendet den Ausdruck wie andere Biblizismen auch selbständig an. Die Vulgata übersetzt *εἰδοξεῖν* in der Regel mit *bene complacere*.

mutus „Maulkorb“.

Der einzigen Vulgatastelle Sirach 20, 31 zuliebe, wo *mutus* als Übersetzung von *γῆφός* vorkommt, braucht man sich nicht, wie Rönsch SB I 48 f. es tut, viele Mühe zu geben, ein vulgärlateinisches *mutus* = „Maulkorb“ wahrscheinlich zu machen, obschon dafür nirgends ein greifbarer Anhaltspunkt zu finden ist. Warum sollte nicht aus der geläufigen Wiedergabe von *γῆφοῦσθαι* durch *obmutescere* ein falsches *mutus* = *γῆφός* herausdestilliert worden sein?

patria = „Familie, Generation“,

von Rönsch SB I 54 aus einigen Text- und Randlesarten der Vetus Latina zitiert, ist besonders kühn: Das echtlateinische *patria* nimmt die Bedeutung des phonetisch identischen, aber semasiologisch nie entsprechenden *πατριά* an.

Viel wichtiger als alle diese literarischen oder gebildeten Bedeutungslehnwörter wären freilich solche Entlehnungen aus der Umgangssprache, falls sie nachweisbar wären. Ich wage mit einigen Wörtern diesen Versuch, im vollen Bewußtsein der Schwierigkeiten.

facere = „(Zeit) zubringen“.

Seit Demosthenes 19, 163 *οὐδ' ἐποίησαν χρόνον οὐδέρα* „und sie hielten sich gar nicht auf“ gehört *ποιεῖν* mit Zeitangabe als Objekt gar nicht zu den Seltenheiten. Das Lateinische ahmt das seit Ovid und Seneca mit *fecit tria quinquennia* usw. nach¹⁾ (Rönsch It. 366 f.; SB III 39; Grandgent 8; Löfstedt Komm. 166 f.). Über das Problem *„latrum Graeci Latinos, an vero hi illos, sint imitati“*, auch über die Ansicht *„bene Graecam, bene Latinam haberi posse (hanc λέξιν)“* referiert schon G. Dindorf im griechischen Thesaurus unter *ποιεῖν* S. 1293 sehr ausführlich; er entscheidet sich im Anschluß an Casaubonus für die Priorität des Griechischen.

¹⁾ Der Ablativ *cum qua fecit annis* . . . in Grabinschriften (Rönsch SB III 39) neben *fecit . . . annos* stammt von der Doppelheit *vixit annos — vixit annis*; vgl. Löfstedt Komm. 167 und 52–56.

ministerium = „Service“.

Auch Rönsch SB I 46 f., der die Beispiele von Georges durch zwei aus der Vulgata und durch mehrere profane und christliche aus der späteren Sprache vermehrt, hat nicht beachtet, daß diese Bedeutung entlehnt ist; und doch hätte ihn der Vergleich der von ihm zitierten Vulgatastelle 1. Makk. 11, 58 *et misit illi vasa aurea in ministerium* mit der griechischen Vorlage *καὶ ἀπέστειλεν αὐτῷ χρυσώματα καὶ διαζωρία* auf die richtige Fährte führen sollen; vgl. Moschion bei Athenäus V 208 a: *ἕρλοθῆζα καὶ ζώβαρα καὶ ὀπταρια καὶ μύλοι καὶ πλείους ἕτερα διαζωρία*.

rexare = „bemühen“.

Das griechische *στέλλειν* „zerkratzen, zerreißen, plagen“ ist in der hellenistischen Umgangssprache in Höflichkeitsphrasen zur Bedeutung „bemühen“ verflacht. So Mark. 5, 35 *τί ἔτι στέλλεις τὸν διδάσκαλον*; Vulg. *quid ultra rexas Magistrum?* Luk. 8, 49 *μυζέτι στέλλε τὸν διδάσκαλον* = *noli rexare illum*; 7, 6 *κύριε, μὴ στέλλῃς* = *Domine, noli rexari* „bemühe dich nicht“. Mehrmals kommt das Wort auf Papyrus so vor: Pap. Oxyrh. I 123, 10 (3. oder 4. Jahrhundert n. Chr.) *ποίησον αὐτὸν στέλλῃν πρὸς Τιμόθεον* „veranlasse ihn, sich zu T. zu bemühen“; I 63, 12 (2. oder 3. Jahrhundert n. Chr.) *ὑποστέλλῃθι αὐτῷ* „unterstütze seine Bemühungen“; II 295, 5 (zirka 35 n. Chr.) *μὴ στέλλῃς* (sic) *ἐατίρ* „bemühe dich nicht“: weitere Beispiele bei J. H. Moulton, *Expositor* VI 3, 274; VI 7, 120. Auch der Historiker Herodian (um 240 n. Chr.) kennt das Wort¹⁾. Viele Beispiele aus späteren Autoren gibt der Thesaurus, der auch schon auf unser „sich bemühen“ hinweist. — Nun finden wir dieselben Wendungen des guten Tones bei Lateinern mit *rexare* „mißhandeln“ ausgedrückt. Außer den oben angeführten Stellen aus der Vulgata und den Glossen *στέλλω fatigo vero* Corp. Gloss. Lat. II 434, 21, *rexat ὀχλεῖ στέλλει* 207, 51 verweise ich auf Martial I 117, 5

non est, quod puerum, Luperce, rexes

„du brauchst den Jungen nicht zu bemühen, L.“. Fronto S. 94 Naber *peto a te . . . ne te . . . Lorium rexes* „ich bitte dich, dich nicht nach L. zu bemühen“. *Peregrinatio Aetheriae* 8, 5 *ipse ergo cum se dignatus fuisset rexare et ibi nos occurrere . . .* „da er nun selbst geruhlt hatte, sich zu bemühen und uns dorthin entgegenzukommen . . .“

¹⁾ Lukian Lexiph. 21 führt *στέλλεσθαι* unter einigen präziösen Wörtern an; für die Bedeutung ergibt sich daraus nichts.

und 9, 3 *et ideo iam non fuit necesse vexare milites* „deshalb brauchte man die S. nicht mehr zu bemühen“. Ob die Verfasserin der Peregrinatio die Wendung aus ihrer Bibel (Meister, Rhein. Mus. 64 [1909], 373) oder aus der Umgangssprache genommen hat (Löfstedt Komm. 189), ist für uns gleichgültig; sicher ist, daß auch außerhalb der Möglichkeit biblischen Einflusses die griechische und die lateinische Umgangssprache die Wendungen kennt. Ihre Werbekraft erweist sich glänzend durch ihre Erhaltung im Italienischen und Spanischen (Löfstedt a. a. O.) und ihre Nachbildung in unserer Höflichkeitssprache.

Zum Beweis jedoch, wie vorsichtig die Beurteilung vorgehen muß und wie leicht man gelegentlich eine spätere Erscheinung in die klassische Zeit zurückversetzt, möge folgendes Beispiel hier seinen Platz finden:

colligere = „aufnehmen, beherbergen“

belegt Rönsch It. 353 und SB III 15 aus der Bibel und aus kirchlichen Autoren, z. B. Matth. 25, 35 (vgl. 25, 38. 43) Vulgata: *hospes eram et collegistis me* = ξέρον ἦτορ καὶ σπρηγγύσατέ με. Der Thesaurus (III 1611) fügt mehrere profane Stellen bei; wenn man sie aber genauer betrachtet, so sind sie anders geartet: Die älteste davon, Ovid. met. XI 380, gehört überhaupt nicht hierher; denn

nec Pelca damna morebant:

*sed, memor admissi, Nereida colligit orbam
damna sua inferias extincto mittere Phoco*

bedeutet: „doch auf Pelens machte der Verlust (seiner Rinder durch einen Wolf) keinen Eindruck; sondern in Erinnerung an sein Verbrechen (die Ermordung seines Stiefbruders Phokos) schloß er, die kinderlose Nereide (Psamathe, die Mutter des Phokos) schicke seine (des Pelens) verlorenen Tiere dem ermordeten Phokos als Totenopfer“ (vgl. Siebelis-Polle zur Stelle). An anderen Stellen ist vom Aufnehmen (im wörtlichsten Sinne des „Zusammenlesens“) von Ausgesetzten die Rede; so Quintilian decl. 372. Lact., Aug., Cod. Theod. usw., auch Frontin. ag. 10 *virginem . . . in agro Luculliano collectam*, Vir. ill. 1, 3 *mor Faustulus pastor collectos (scil. Romulum et Remum) Accae Laurentiae coniugi educandos dedit*, Dietsys 5, 9 *collectum eum . . . ad se deducit*, auch Vulg. Micha 4, 6 *eum, quam eieceram, colligam* (= εὐδὲξομαι; unmittelbar vorher ist σπρηγγίζω durch *congregabo* übersetzt)¹⁾. Alle anderen Stellen können auf den aus Matth. 25 stammenden

¹⁾ Sil. It. 10, 3 ist *fera colligit hostem* unklar; man erwartet ein Verbum wie „angreifen“ oder „töten“ (*corripit* vermutet Schrader).

kirchlichen Gebrauch zurückgeführt werden, also in letzter Linie auf *σπράγματ*. Freilich liegt das echtlateinische *expositum colligere* nicht weit ab; um so leichter erklärt sich die starke Verbreitung der entlehnten Bedeutung und ihr Übergang in die romanischen Sprachen: franz. *accueillir* „aufnehmen“ = *adcolligere*. — Kein Zweifel kann darüber bestehen, daß *colligi* mit oder ohne *ad patres* im Sinne von „sterben“ (Thesaurus a. a. O.) aus der Übersetzung des Alten Testaments stammt.

II.

Bisher haben wir hauptsächlich die äußeren Wege, auf denen die Bedeutungslehnwörter ins Lateinische eingedrungen sind, betrachtet. Jetzt soll etwas anderes ins Auge gefaßt werden: die Verschiedenartigkeit der bedeutungsgeschichtlichen Wandlungen, die bei der Entlehnung stattgefunden haben.

Am meisten wird die Entlehnung aus der Sphäre des Grammatischen in die des Begrifflichen hinübergerückt, wenn ein Wort von dem fremdsprachlichen Äquivalent lediglich eine bildliche Verwendung übernimmt, also nicht neue Begriffe sich angliedert, sondern den vorhandenen nach einer bestimmten Seite erweitert, was ja auch in der einzelsprachlichen Sonderentwicklung überaus häufig ist. Nur beispielshalber verweise ich auf

eruct(u)are „erbrechen“.

das in der Bibel nach dem Vorbild von *ἐκέρχυσθαι* die Bedeutung „(Worte) hervorbringen = sprechen“ angenommen hat; ähnlich, aber noch in malam partem und als derben Ausdruck und durch den Zusammenhang besonders gerechtfertigt (*vino languidi, conferti cibo*), sagt Cicero Cat. II 5, 10 *eructant* (etwa „sie geifern aus“) *sermonibus suis eadem bonorum atque urbis incendia*.

Im übrigen läßt sich sagen: je enger die fremde Bedeutung sich an eine vorhandene anschließen kann, um so mehr sind der Entlehnung die Wege geebnet, um so schwieriger allerdings wird auch der Nachweis der Entlehnung. So bei

advocare = „trösten“.

ἡγοραζέειν ist eigentlich *advocare* „(zu Hilfe) herbeirufen“; die Ableitung *παράκλητος* trifft mit *advocatus* auch in der Spezialbedeutung „Rechtsbeistand (vor Gericht), Helfer“ zusammen (Thesaurus I 892). Sodann heißt *παράκλησις* „(zur Ermunterung, zum Trösten) herbeirufen = ermuntern, trösten“; deshalb setzen die Bibel-

übersetzungen und andere christliche Schriftsteller auch dafür bisweilen *advocare* ein (Rönsch It. 348, SB III 6, Thesaurus I 894, 38 ff.), ebenso für die Ableitungen *παράκλησις* „Trost“ *advocatio* (Rönsch It. 305, ders. Das N. Test. Tertullians 595, Thesaurus I 890 f.¹⁾) und für *παράκλητος* (Hiob 16. 2 und späte Autoren) „Tröster“ *advocator* (Tertullian, s. Rönsch SB I 6, Thesaurus I 891). Ein Mißverständnis hat diese Anwendung von *advocare* sicher unterstützt: der johanneische *παράκλητος* ist schon früh als „Tröster“ aufgefaßt worden (so noch Luther) infolge einer Verwechslung mit *παράκλητος* und weil ja der *παράκλητος* tatsächlich *παράκλησις* spendet, und damit hat auch *advocatus* etwas vom Begriff des „Tröstens“ erhalten.

Von Fällen, wo ein lateinisches Wort eine neue Bedeutung annimmt, um ein etymologisch und semasiologisch ähnliches, aber nicht identisches griechisches Wort zu übersetzen, führe ich an:

$$quattuorvir = τετράρχης$$

Luk. 9, 7 im codex Palatinus (e) der Vetus Latina (Rönsch SB I 61). Sonst bezeichnet ja *quattuorvir* ein Mitglied eines Viererkollegiums, während *τετράρχης* der Herrscher eines vierten Teiles eines Landes oder überhaupt ein Kleinfürst ist. Die Übersetzung beruht auf der gemeinsamen Grundvorstellung „einer von vieren“.

$$quingagenarius = πεντηζόριταρχος$$

ist Lesart der Vulgata 4. Reg. 1, 9. 11. 13. 14 und von Origenes-Rufin Jes. 3, 3; vgl. dazu die Erklärung des Hieronymus zu Jes. 3, 3 (Rönsch SB I 61). Hier ist die Anknüpfung eine rein äußerliche durch die Zahl 50; eine innere Verbindung von *quingagenarius* „50 Jahre alt“ und *πεντηζόριταρχος* „Kommandant von 50 Soldaten“ kann ich nicht entdecken.

Ein Kapitel für sich bilden die Bedeutungsverschiebungen, die mit dem Wechsel des Genus verbi zusammenhängen. Bekanntlich ist die Unsicherheit im Gebrauch des Genus verbi ein wichtiges Charakteristikum des Spätlateins und hat schließlich zum Verlust der Deponentia geführt. Man wird in den Zeiten des Schwankens dem

¹⁾ Der hier zitierte „Merc.“ ist Marius Mercator, ein christlicher Autor des V. Jahrhunderts; ich bemerke das deswegen, weil ich im Autorenverzeichnis des Thesaurus vergeblich „Merc.“ gesucht und Marius Mercator nur zufällig gefunden habe.

Griechischen auch gern gelegentlichen Einfluß darauf zugestehen. So fasse ich z. B. auf

abundare trans. = „reichlich spenden, überschwenglich machen“

an drei Stellen in Handschriften der Vetus Latina (Rönsch SB III 2). Das ist Nachahmung der Doppelheit des transitiven und intransitiven Gebrauchs von *περισσεύειν*. Anders *abundare aliquid* = *abunde habere* (Thesaurus I 235); das ist entweder gräzisierungender Akkusativ der Beziehung oder vulgärer Ersatz des Ablativs durch den Akkusativ — oder beides.

Das Umgekehrte, intransitive Umdeutung eines Transitivity nach dem Muster des äquivalenten griechischen Wortes ist

continere = „lauten“.

Beispiele bei Rönsch SB III 21 und im Thesaurus IV 706 von Lucifer Calaritanus und der Vulgata an bis zum Grammatiker Priscian und zur Lex Visigothorum. Auszugehen ist von dem transitiven *περιέχειν* = *continere* „enthalten“ (*ἡ βιβλος περιέχει τὰς προξέτας* Diod. Sic. 2. 1); daraus leitet sich die intransitive Verwendung ab: *περιέχειν τὸν τόπον τοῦτον* oder *οὕτως* (Josephus und LXX¹⁾) oder *ὧς περιέχει* (*ὧς ἡ ἰδιόγραφος προῶς περιέχει* Pap. Oxyrh. I 95. 33 [95 n. Chr.]) oder mit direkter Rede (1. Petr. 2, 6 *περιέχει ἐν γραγῆ*²⁾) — *continet scriptura*). Alle diese buchtechnischen Phrasen kehren im Lateinischen wieder: *primus (liber) continet res gestas regum populi Romani* Nepos Cato 3, 3; *edictum . . . hunc continens modum* Vict. Vit. 2, 3; *misit inssiones . . . ita continentes* Lib. pontif. S. 146, 16; *sicut principium epistulae continet* Ruric. epist. 2. 30 S. 414, 20.

III.

Zum Schluß noch einige Worte über die Bildungslehneiwörter, wie S. Singer (Zeitschr. f. deutsche Wortforsch. III 220 ff. = Aufsätze und Vorträge 105 f.) die Nachahmung fremdsprachiger Wortbildung nennt. Über die Nachahmung griechischer Nominalkomposition in allen Perioden des Lateinischen kann ich hier hinweggehen unter Verweisung auf Fr. Stolz, Lat. Gram.,¹ § 95 Anm. 2 und A. Grenier, *Etude sur la formation et l'emploi des composées nominales*

¹⁾ M. Johannessohn, Der Gebrauch der Kasus und der Präp. in der LXX. I. Teil, Dissertation, Berlin 1910, S. 69.

²⁾ Zum N. Test. s. Blaß-Debrunner, Gramm. des nt. Griech. § 308.

dans le latin archaïque (Nancy 1912). Ich will nur bemerken, daß das Kompositum, das durch wörtliche Übertragung der einzelnen Kompositionsglieder entsteht, zugleich als Ganzes ein Bedeutungsgräzismus sein kann. So ist

longanimis = „langmütig, geduldig“

nebst *longanimitas* und *-mitas* (alles nur bei christlichen Autoren; das Vorkommen in den Notae Tironianae gehört zu den christlichen Spuren in diesem Werke) vom Lateinischen aus nicht verständlich, dagegen ohne weiteres als Übersetzung von *μαζοδόθρμος, -θύμος, -θύμα*.

Gegenüber den Nominalkomposita werden, wie mir scheint, die zusammengesetzten Verba und die abgeleiteten Nomina und Verba ungebührlich vernachlässigt. Ein genaues Studium der Übersetzungsliteratur unter diesem Gesichtspunkt würde ohne Zweifel interessante Ergebnisse zu Tage fördern; offenbar gab es gewisse konventionelle Präfix- und Suffixentsprechungen, wie *ἀνα-* = *re-*, *συν-* = *con-*¹⁾, *-ζωω* = *-are*, *-αα* und *-σις* = *-tio* und *-ια*, substantivisches *-τωρ* = *-ale* (*-are*; z. B. *ἐπιζώωτωρ* — *subingale*, *σωτήριωτωρ* — *salutare*; Rönisch It. 104), *-τος* = *-ibilis*, *-(τ)ιζός* = *-(t)irus*. In sehr vielen Fällen bleibt dabei die Neubildung durchaus im normalen Geleise des Lateinischen, so daß das lateinische Wort nur durch die Zeit oder den Ort seines ersten Auftretens in den Verdacht des Bildungslehnwortes kommt. Manchmal freilich hat die wörtliche Übersetzung weitere Folgen; z. B. kann man das Präfix *con-* selber in gewisser Verwendung als Bedeutungslehnwort bezeichnen: weil *con-* im Sinne der Vereinigung dem griechischen *συν-* entsprach, wurde es auch für *συν-* vor Verben = „zusammen mit jmd. (*cum aliquo* oder [griech.] Dativ) etwas tun“ gebraucht: so in *commanducare* = *συνεθίσαι*, *comperire* = *συναπόλλυσθαι*, *congaudere* und *congratulari* = *συνχαίρειν*, *consurgere* = *συνανίστασθαι* (nicht so Lucan. I 580!), *combibere* = *συνπιίνειν*, *compermanere* = *συνπαραμένειν*; s. Rönisch SB III und Thesaurus.

Die Übersetzung wird erst recht zum Bedeutungslehnwort, wenn das griechische Wort nicht mehr den ursprünglich durch die Ableitung oder Präfigierung gegebenen Sinn hat und so die wörtliche Wiedergabe im Lateinischen den Bedeutungswandel mitmachen muß. Dem lateinischen *-tio* z. B. ist neben der ältesten Abstraktbedeutung der konkrete (zunächst kollektive) Sinn des ent-

¹⁾ Vgl. Fritzsche-Nestle in Herzog-Haucks Realenzyklopädie, Artikel Bibelübersetzungen, S. 35.

sprechenden *-σις* nicht fremd (vgl. *natio*); damit ist aber noch nicht jede Übersetzung eines konkreten *-σις* durch *-tio* gut lateinisch: so *creatio* = *κτίσις* „das Geschaffene, das Geschöpf“ (noch griechischer *conditio*, weil *κτίσσειν* „gründen“ = *condere*; vgl. oben S. 17 die Bemerkung des Hieronymus; Rönsch SB I 18).

Endlich noch eins: Das Bildungslehnwort fällt manchmal mit in anderer Bedeutung vorhandenen lateinischen Wörtern zusammen; vgl. oben *combibere*, *consurgere* und besonders *comperire*, wo sogar lautliche Gleichheit mit einem etymologisch total verschiedenen Wort herauskommt. Hier nur noch zwei Beispiele von besonderem Interesse:

relegere = „lesen, vorlesen“.

An den von Rönsch SB III 71 zitierten Stellen aus Rufus Josephusübersetzung hat die Auffassung nichts Befremdliches, daß hier *relegere* die Bedeutung von *re-* abgelegt habe, weil es dem *ἀρα-* von *ἀραγυρόσσειν* zu entsprechen schien, oder, was auf dasselbe hinausläuft, daß *legere* wegen *ἀραγυρόσσειν* mit der Vorsilbe *re-* ausgestattet worden sei. Bedenklicher wäre diese Meinung, wenn die bei Georges und Forcellini angeführten Stellen wirklich hierher gehörten. Ich halte sie jedoch für falsch angebracht: 1) Martial IV 29, 9 kann der Sinn von *releges* ganz gut der sein: „Die große Zahl der Schriften steht ihrer Verbreitung unter dem Publikum im Wege; darum, wenn du, Pudens, eine von meinen Schriften noch einmal lesen willst, so denke dir, es sei die einzige.“ 2) Vopiscus Aurelian 24, 7 *haec ego et a gravibus viris comperi et in Ulpiae bibliothecae libris relegi et pro maiestate Apollonii magis credidi*. Sollte sich das *re-* von *relegi* nicht auf *comperi* zurückbeziehen: „nachher habe ich es durch die Lektüre von neuem erfahren“? 3) *tu, qui via Flaminica (sic) transis, resta ac relege* in der Grabschrift Orelli Collectio inscr. Lat. 4836, 9 f. = Bücheler *carm. epigr.* 1152, 9 f. fällt deswegen nicht ins Gewicht, weil die Verse der Inschrift kläglich zusammengestoppelt sind. Bücheler vermutet als Grundlage einen Trimeter: *tu, qui Fl. tr., resta ac perlege*, und E. Bormann im CIL XI S. 69* Nr. 654* (Falsae) geht noch weiter: „*Cum plura in inscriptione (et in indicatione loci) offendant, cum sine certa auctoritate inter geminas referre non ausus sum.*“

potare = „tränken, zu trinken geben“.

Reichliche Stellen aus der Vetus Latina, der Vulgata, Tertullian und anderen Kirchenschriftstellern und aus Theodorus Priscianus (Arzt

um 400 n. Chr.) gibt außer Georges Rönsch It. 376, SB III 64 f. Die Schuld an diesem Bedeutungswandel von „trinken, zechen“ zu „tränken“ schreibe ich dem Einfluß von *ποτίζειν* zu, indem das Bestreben, *-ίζειν* durch *-are* wiederzugeben, auf *potare* führte (*pōtus* = *ποτός*); vgl. *emedullare* = *ἐξυρκελίζειν*, *exemplare* = *δειγματίζειν*, *pessimare*¹⁾ = *κακίζειν* „schmähen, herabsetzen“, *potionare* = *ποτίζειν*, *tubicinare* = *σελπίζειν* (Rönsch It. 157. 159. 190; SB III 34. 36. 63).

¹⁾ Der Übersetzer von Ignatius (ad Phil. 6, 2. 3, ad Eph. 16, 2), der dieses Wort bildet, war doch offenbar nicht kühn genug, um **malare* zu riskieren.

Zürich.

A. Debrunner.

HIMMELSWANDERUNG UND DRACHENKAMPF IN DER ALCHEMISTISCHEN UND FRÜHCHRIST- LICHEN LITERATUR.

Wer sich mit dem heidnischen und christlichen Gnostizismus der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung beschäftigt, die oft fast ununterscheidbar ineinander übergehen, muß, um den Zusammenhang der beiden Grundbegriffe *γροστίζός* und *πνευματίζός* zu verstehen, die alten Volksvorstellungen untersuchen, wie der Mensch geheimes Wissen und göttliches Wesen, d. h. Wunderkraft, erwerben kann. Auf eine früher wenig beachtete Quelle dafür, nämlich auf die alchemistischen Offenbarungsschriften, die aus griechischer, syrischer und arabischer Überlieferung M. Berthelot, leider in etwas unzulänglicher und schwer benutzbarer Form herausgegeben hat¹⁾, konnte ich in den Nachträgen meines Buches 'Poimandres' eben noch verweisen und zeigen, daß in ihnen die eigentlich religiösen Offenbarungsschriften nachgeahmt oder ausgeschrieben sind. Ich kehre bei dieser Gelegenheit zu ihnen um so lieber zurück, als auch der Philologe gern einmal einen Blick in die bunte Mythen- und Märchenwelt des Orients wirft. Freilich wird er dabei sich wohl immer bewußt sein, daß, was er selbst erreichen und bieten kann, Bedeutung erst gewinnt, wenn es der Orientalist aufnimmt, berichtigt und weiterführt.

In der syrisch erhaltenen Schrift des angeblichen Pibechios²⁾ bittet dieser ägyptische Weise den persischen Magier Osron, ihm zur

¹⁾ *Collection des anciens Alchimistes grecs*, Paris 1888 und *La chimie au moyen âge*, Paris 1893. Es handelt sich für mich dabei in der Regel um die theologischen Einkleidungen, die Berthelot am wenigsten schätzt.

²⁾ Berthelot, *La chimie au moyen âge* II 309. Der Name Pibechios (der Sperber) ist zwar in Ägypten häufig, soll aber hier zweifellos denselben Mann bezeichnen,

Deutung der persisch geschriebenen heiligen Schriften des Ostanes¹⁾ zu verhelfen, die er in Ägypten gefunden habe. Osron erfüllt die Bitte und Pibechios veröffentlicht nun griechisch und ägyptisch das 'Die Krone' benannte Werk des Ostanes. Der Anfang ist uns verloren, doch erkennen wir, daß Hermes Trismegistos dem Könige von Ägypten Amon eine Schrift von 365 Abschnitten gegeben hat, welche die Schüler des Hermes erklärt haben²⁾. Amon ließ die göttliche Lehre auf sieben Stelen schreiben und barg sie in einem *ἔδρατον*; das sieben Tore verschließen; das erste ist von Blei, das zweite von Elektron, das dritte von Eisen, das vierte von Gold, das fünfte von Kupfer, das sechste von Zinn, das siebente von Silber, nach Farbe und Wesen der sieben Sternengötter. Amon zeichnete auf die Pforten wunderbare Bilder, wie das einer gewaltigen Schlange, die sich in den Schwanz beißt³⁾, das heißt übertrug symbolisch derartigen Wunderwesen die Bewachung, und befahl die Tore niemandem zu öffnen als wahren Schülern des Meisters, die sich durch Geburt und Unterricht der Gnade würdig erwiesen. Die Schrift bricht damit ab; man erwartet, daß Ostanes nun berichtet, wie er selbst in den Tempel (den Himmel) gekommen ist. Eben dies erzählt eine in arabischer Übersetzung vorliegende 'Schrift des weisen Ostanes'⁴⁾. In Fasten und Gebet hatte sich Ostanes um das tiefste Wissen bemüht, da erschien ihm eines Nachts im Traum 'ein Wesen' und führte ihn empor bis zu den sieben Pforten des Himmels, sieben Pforten von wunderbarer Schönheit, welche die Schätze der *γρόσις*⁵⁾ bergen; die Schlüssel zu ihnen hütet ein seltsames Ungetüm mit einem Elefantenkopf, Schlangenschwanz und Geierflügeln⁶⁾, das sich selbst zu verschlingen

der in dem großen Pariser Zauberpapyrus Z. 3007 (Wessely, Denkschr. d. Wiener Akad. 1888 S. 120) genannt wird.

1) Vgl. über ihn jetzt W. Bousset, Archiv f. Religionswissenschaft XVIII 168 ff.

2) Eine ähnliche Hauptfiktion liegt dem erhaltenen Corpus religiöser Hermetischer Schriften zugrunde (Poimandres S. 366).

3) Eine 'endlose Schlange', wie es in ägyptischen Erzählungen heißt.

4) Berthelot, ebenda III 119 ff.

5) Noch in der mönchischen Mystik wird die *γρόσις* immer als der verborgene Schatz oder der Schatz aller Schätze bezeichnet, vgl. z. B. Rufinus *Historia monachorum* cap. 16 S. 438 A Migne.

6) Wenn sich die Himmelswanderung später als Wanderung ins Totenreich erklärt, ist die Vermutung, daß die 'endlose Schlange', die es hütet, hier nach den griechischen Vorstellungen von dem dreigestaltigen Kerberos, die freilich dann wieder orientalisiert sein müßten, umgeformt ist, vielleicht nicht ganz abzuweisen. Etwas anders ist die Vorstellung in der griechischen Baruchapokalypse Kap. 4

scheint (wie die Schlange). Auf Geheiß seines Führers tritt er heran und fordert von ihm im Namen des allmächtigen Gottes, das heißt, indem er diesen Namen über ihm spricht, die Schlüssel, erhält sie, öffnet die Tore und findet hinter dem letzten eine in allen Farben strahlende Metallplatte mit sieben Inschriften in sieben verschiedenen Sprachen¹⁾. Plötzlich erschallt, während er liest, eine Stimme: 'Mensch, gehe hinaus, bevor die Pforten sich schließen; die Zeit ist gekommen.' Draußen findet er einen Greis von wunderbarer Schönheit — es ist Hermes Trismegistos²⁾ —, der ihn zu sich ruft und ihm eine Erklärung alles dessen, was ihm noch dunkel geblieben ist, verheißt. Aber eine solche erfolgt in dieser Schrift nicht; Hermes faßt nur seine Hand und schwört, daß Ostanes jetzt alle *γρωδῶτις* besitze. Da brüllt das dreigestaltige Ungetüm: 'Ohne mich könnte man die *γρωδῶτις* nicht vollkommen erwerben, denn ich habe die Schlüssel.' Hermes mahnt: 'Gib ihm einen Geist für deinen Geist, eine Seele für deine Seele, ein Leben für dein Leben, so wird es dir geben, was du brauchst' und erläutert seine Worte: 'Nimm den Leib, der dir gleicht, raube ihm, was ich bezeichnen habe, und gib es ihm.' Ostanes tut so und hat nun alle *γρωδῶτις* wie Hermes selbst.

Eine dritte Fassung ist auf einem arg verstümmelten und entstellten syrischen Blatt erhalten³⁾. Der Adept findet den Führer, der ihm den Weg zu dem verborgenen Schatz weisen will. Vor dem ersten Tor muß der Adept 'Seele für Seele und Körper für Körper' geben und vor jedem weiteren vierzig Tage fasten; ausdrücklich wird gesagt, daß er dabei stirbt⁴⁾. Hierdurch wird der Sinn der Formel

(Robinson, *Texts and Studies* V 1 S. 86): in einem *πιδίον* neben dem Hades liegt ein ungeheurer Drache, der sich von den Leibern derer nährt, die sündhaft gelebt haben (Hesiod Theog. 773 vom Kerberos *ἐσθίει ὅν τε λάβηται πύλιον ἔκτισθαι ἰόντα*). Wieder anders ist die Vorstellung in den *Acta Thomae* cap. 32, auf die mich W. Bousset verweist. Der Drache bezeichnet sich dort: *τίς εἰμι ἐκείνον τῶ τῆρ σφαῖραν ζωννύοντος, σπγγεῖης δ' εἰμι ἐκείνον τῶ ἔξοθεν τῶ ὄζιανῶ ἄντος, οὐ ἢ οὐρά ἔγκειται τῶ ἰδίῳ σάομαι* (die endlose Schlange).

¹⁾ Die ägyptische Inschrift entspricht der Einleitung des Buches des Pibechios, zeigt also den Zusammenhang beider Traktate.

²⁾ Ein zweiter, ursprünglich selbständiger Typus der Offenbarungsliteratur wirkt ein. Die erste Erzählung kannte nur noch das Opfer an das schatzhütende Ungetüm. Die Anweisung dazu gab offenbar der frühere Führer. Die zweite läßt den Besucher im Himmel den Unterricht des Hermes Trismegistos genießen, der mit einer Art Freisprache des Schülers endet.

³⁾ Berthelot, ebenda II 320. Das Original war noch heidnisch.

⁴⁾ Auch in der mönchischen Mystik erzwingt man die Offenbarung durch ein vierzigtägliches, vollkommenes Fasten, das dem freiwilligen Tode gleichgestellt wird

in der Erzählung des Ostanos klar: aus dem eigenen Leibe soll er das physische Leben, Seele und Geist geben; er stirbt und ersteht wieder als *πνεῦμα*¹⁾. Die religiöse Mystik, und zwar die heidnische wie die christliche, gibt bekanntlich die Erklärung.

Die Einleitung des Pibechios läßt uns mit Sicherheit erkennen, daß der Urtext griechisch war. Die Grundfiktion ist jungägyptisch, doch mischen sich, entsprechend der Ursprungsangabe, wirklich persische Elemente ein. Schon Berthelot hat auf die Angabe des Celsus über die Mithrasmysterien verwiesen (Origenes *Contra Celsum* VI 22): um in den höchsten Himmel zu gelangen, muß der Myste sieben übereinander liegende Tore durchschreiten, die aus verschiedenem Metall, nämlich Blei, Zinn, Erz, Eisen, *ζεραστόν ῥόμισμα*, Silber und Gold hergestellt sind²⁾. Den rätselhaften Ausdruck *ζεραστόν ῥόμισμα* erklärt der Alchemist Zosimus (Berthelot a. a. O. II 261) durch die Angabe, Alexander der Große habe zuerst für seine Münzen das Mischmetall Elektron benutzt, und diesen Münzen wohne geheime Kraft inne. Pibechios nennt also genau die gleichen Metalle wie Celsus. Der Tempel der sieben Tore, den er schildert, enthält demzufolge notwendig sieben Hallen, in die man nacheinander gelangt. Es ist die hellenistisch-ägyptische Vorstellung von dem Himmel und von der Unterwelt, wie sie uns in den später zu besprechenden Erzählungen der Hohenpriester von Memphis (Geschichte des Si-Osiris) und in dem großen demotischen Zauberpapyrus (ed. Fr. Ll. Griffith 20. 32, vgl. unten S. 46, 3) vorliegt. In älterer Zeit können wir, wie mich K. Sethe belehrt, nur die Vorstellung von sieben³⁾ Toren der Unterwelt nachweisen, ohne sagen zu können, ob sie in sieben verschiedene Hallen führen oder ob diese eine ähnliche Stufenfolge ergeben. Von sieben Sphären ist nicht die Rede und kann gar nicht die Rede sein⁴⁾.

und oft zu ihm führt (vgl. die Erzählung in den *Apophthegmata patrum, Cotelier Ecclesiae graecae monumenta* I S. 702, *Phocas* 1. 2 und mein demnächst erscheinendes Buch *Historia monachorum und Historia Lausiaca* S. 107 A 3. 259). Ähnliches im späten Judentum verzeichnet Bousset, *Archiv für Religionswissenschaft* 152—153.

¹⁾ Ursprünglich mag es sich wirklich um Menschenopfer gehandelt haben; später tritt die Opferung des eigenen Ichs ein.

²⁾ Vgl. Fr. Cumont, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra* I 36 ff., II 30; Anz., *Texte und Untersuchungen* XV 4 S. 83 ff. und vor allem W. Bousset, *Archiv f. Religionswissenschaft* IV 165. Der siebenorigen Leiter der Mithrasmysterien entspricht bekanntlich der siebenstöckige Unterbau des Tempels von Babel (Borsippa), dessen einzelne Stockwerke bestimmte Farben zeigen.

³⁾ Oder vierzehn oder einundzwanzig oder zweiundvierzig.

⁴⁾ Die zugrunde liegende Siebenzahl scheint hier andere Bedeutung zu haben.

Ein Gegenstück zu der Schrift des Ostanos oder Pibechos bietet das arabisch erhaltene Buch des Krates¹⁾. Es trug nach der Vorrede ursprünglich den Titel 'Schatz der Schätze' und ward mit anderen Büchern in einem *ἄδυτον* des Serapis aufbewahrt; zur Zeit Konstantins raubte es ein junger Ägypter, der die Liebe einer Tempeldienerin gewonnen hatte. Der 'göttliche Krates' erzählt in ihm, daß er einst gebetet habe, Gott möge ihm den Versucher fern halten und die Abfassung eines Buches ermöglichen, als er sich plötzlich in die Luft erhoben den Himmel durchwandern fühlte wie Sonne und Mond. In seiner Hand hielt er dabei ein Buch, in welchem die sieben Himmel durch die sieben Sterngötter dargestellt waren²⁾. Da erblickte er einen Greis, den schönsten der Menschen, in weißem Gewand in einer *καθέδρα* sitzen und in einem Buche lesen. Auf seine Frage sagt man ihm³⁾, daß es Hermes Trismegistos ist, der in dem Buch der

¹⁾ Berthelot, ebenda III 44. Er wird als göttliche Persönlichkeit angesprochen (S. 51 *Crates us-samawī*, was sich nach E. Littmann durch *ὁ ἐξ οὐρανοῦ* wiedergeben ließe und durchaus nicht eine übliche Bezeichnung für einen Menschen ist, auch wenn er Lehrer oder Prophet ist). Derselbe Name erscheint in der gleichen Bedeutung in dem Zauberpapyrus V von Leyden (Dieterich, Jahrbücher Supplem. XVI 807). Der Zauberer setzt sich in der herkömmlichen Weise bestimmten Gottheiten gleich, mit denen er sich vereinigt fühlt, und sagt dabei unter anderem *ἐγὼ εἰμι . . . ὁ ἕλιος ὁ ἐκπερζωὸς ἐκ τοῦ βυθοῦ, ἐγὼ εἰμι ὁ καράτης ὁ περζωὸς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐγίου, ἐγὼ εἰμι ὁ θεός, ὃν οὐδεὶς ὄρεῖ οὐδὲ προσιπτόως ὀνομάζει, ἐγὼ εἰμι τὸ ἑσὸν ὄραρον φοῦριξ, ἐγὼ εἰμι ὁ καράτης ὁ ἕλιος προσεγορευόμενος μαρμυρόθ*. Es ist also ausgeschlossen, daß in den arabischen Schriften der Name eines Alchemisten herzustellen ist, wenn auch die Erzählung jetzt Krates als Mensch schildert (vgl. die Götter in der Hermetischen Literatur). Fast sicher scheint, daß die Bezeichnung des Horus als 'Kind' (*chrat*) von einem Griechen zunächst seiner Sprache angepaßt ist (vgl. Harpokrates; ähnlich nennt sich ein unter Hadrian lebender Zauberer Pachrates, das Kind, d. h. Horus, vgl. Wessely a. a. O. S. 106 Z. 2447; in der griechischen Novellistik wird daraus weiter Pankrates, vgl. Lukian, Philopsendes Kap. 34). Da Horus neben Hermes, Agathodaimon, Osiris, Asklepios u. a. als Offenbarungsgott und Verfasser heiliger Schriften erscheint, ist es durchaus möglich, ja wahrscheinlich, daß er gemeint ist und eine ägyptische Tradition zunächst in die griechische Sprache, dann in andere orientalische Sprachen übergang.

-) Es soll ihn offenbar die Formeln lehren, durch die er den Eintritt in die Himmel gewinnt; sein Titel ist 'Verjager der Finsternis und Spender des Lichtes' (der das Licht leuchtend macht). In der ägyptischen Erzählung von Neneferkaptah (s. unten) erleuchtet das Buch das finstere Grab wie die Sonne. Die Vorstellung kehrt auf das *πνεῦμα* übertragen in der Gnosis wieder. Das Gebet (wie die Zauberformel) strömt den Geist aus und erleuchtet finstere Räume. — Ein dritter Typus der Offenbarungsliteratur wirkt hier ein; wer 'das Buch' schon hat, braucht nicht in dem Buche des Hermes zu lesen.

³⁾ Auch Krates hatte also ursprünglich einen Führer wie Ostanos.

Geheimnisse liest¹⁾. Hermes läßt ihn mit hineinschauen und diktiert ihm daraus Abschnitte für sein Buch. Plötzlich entschwand sein Berater, Krates kam zu sich selbst und fühlte sich wie aus einem schweren Traum erwacht. Aber, da sein Buch noch unvollendet war, bat er Gott, ihm jenem Engel (dem bisher unsichtbaren Führer) zu empfehlen, damit er die Offenbarungen vollende²⁾. Auch erscheint der Engel wirklich wieder und spendet ihm lange Belehrungen. Dann heißt es: 'Während ich mit ihm sprach und ihn um weiteren Aufschluß bat, verlor ich plötzlich das Bewußtsein und fühlte mich wie im Traum in einen anderen Himmel getragen.' Er steigt zum Heiligtum des Ptah (Hephaistos) empor, ein Standbild der Aphrodite gibt ihm Belehrungen und Weisungen; sie führen ihn zunächst durch die südliche Pforte in das Heim (den Himmel) der Aphrodite selbst, wo er eine Art Festversammlung findet³⁾. Wie er die Wunder, die er dort erschaut, beschreiben will, stürzen Dämonen in Gestalt von Indern auf ihn zu, vertreiben ihn und schlagen ihn; vor Schreck schließt er die Augen und entschlummert. Im Traum sieht er ein Gegenbild der Aphrodite, das ihm weitere Belehrung spendet, und erwacht wieder an derselben Stelle des Himmels. Der Engel, der ihn geführt hat, tritt zu ihm, mahnt ihn sein Buch zu vollenden und nimmt seinen Unterricht wieder auf. Wieder sinkt Krates in den Schlaf und glaubt plötzlich an den Ufern des Nils zu sein⁴⁾. Von einem Felsen sieht er jenseits des Wassers einen jungen Mann mit einem ungeheuren Drachen kämpfen und eilt auf dessen Ruf ihm zu Hilfe. Er dringt mit einer Waffe auf das Ungetüm ein, wird aber durch dessen schnaubenden Atem zu Boden geworfen. Wie er sich wieder erhebt, schleudert jener Jüngling Wasser auf den Drachen,

¹⁾ Das Buch beginnt mit der Schilderung der 'zwei Wege', des Weges des Pneumatikers, der zur *ἀρετή* führt, und des Weges des Weltmenschen, vgl. die *Ἰδαρχὴ ἐποπτόλων*. Gnostischer, aber nicht notwendig christlich-gnostischer Einfluß scheint einzuwirken.

²⁾ Man vergleiche für diesen und andere Züge den ersten Teil des Hirten des Hermas.

³⁾ Die Beschreibung verliert sich in märchenhafte Züge, die schwerlich alt sind; selbst der Erwähnung der zahlreichen Kästchen aus Gold oder Edelsteinen möchte ich keine Bedeutung beimessen. Wohl aber sind die Ausschmückungen dieser Sagen, wenn auch ihre Zeit zum Teil später fällt, lehrreich für die Ausgestaltungen, die in frühhellenistischer Zeit eine orientalische Sage in dem Märchen von Psyche und Cupido gefunden hat (vgl. Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie 1914 Nr. 12, ergänzt *'Historia monachorum und Historia Lausiaca'* S. 233).

⁴⁾ Auch der Himmelozean wird so bezeichnet.

der alsbald tot zusammensinkt; aus seinem Leibe holt der Jüngling ein Krokodilsei, das nach seiner Angabe Zauberkraft besitzt. Die Erzählung wird dann unklar. Der Drache, der matt, fast ohne zu atmen, lag, belebt sich plötzlich wieder, wird aufs neue überwältigt und von dem Jüngling in Stücke zerlegt, die er nach den Farben zusammenlegt; sechs Farben werden dabei ausdrücklich erwähnt. Aber noch einmal erhebt sich, plötzlich neu belebt, das Ungetüm, schnaubt gegen sie an und hätte sie getötet, wenn nicht Krates 'lebendiges Wasser' gegen es geschlendert hätte. Es bewirkt, daß der Kopf ihm vom Leibe fällt; der Jüngling kann es jetzt mit Zauberformeln in Staub auflösen. Dann wendet er sich zu Krates, sagt ihm, daß, was er hier gesehen habe, das Geheimnis des Hermes Trismegistos sei, der es in seinem Buche verborgen habe, damit es kein Ungeweihter keune, offenbart sich dann selbst als der Führer, der ihn durch die Himmel geleitet habe, und fügt — sehr zur Überraschung des Lesers — hinzu: Hättest du die Geheimnisse nicht bewahrt, die ich dich gelehrt habe, ich hätte dich getötet. Hast du in deinem Buch beschrieben, was du gesehen hast, und willst es verbreiten, so sieh diesen Drachen, den ich zu Staub gemacht habe und dessen Farben sich dir offenbart haben: in ihm ist Unglück für deine Seele und Trennung zwischen deinem Leibe und deiner Seele¹⁾. Der Leser des Buches muß danach annehmen, daß die Drohung sich inzwischen erfüllt hat und Krates von seinem Leibe geschieden und zum *πρῆμα* geworden ist²⁾.

Mit dem nach Berthelot (a. a. O. III 9) etwa im neunten Jahrhundert n. Chr. in seiner jetzigen Gestalt geschriebenen Krates-Buch berührt sich nun eng eine Erzählung aus der demotisch erhaltenen und im zweiten Jahrhundert v. Chr. aufgezeichneten³⁾ Sammlung der Erzählungen der Hohenpriester von Memphis, die ich in den 'Hellenistischen Wundererzählungen' S. 114 ff. besprochen habe⁴⁾. Der

¹⁾ Wörtlich: du hast beschrieben . . . und in ihm ist Unglück für deine Seele usw. So E. Littmann, der die Güte hatte, diese Stelle für mich nachzusehen. Berthelots Übersetzung ist mißverständlich.

²⁾ Vgl. den Schluß des Ostanos-Buches, sowie die Visionen des Zosimos (Poimandres S. 9 ff.). Die Trennung vom Leibe kann je nach der Auffassung des Erzählers als Strafe oder Lohn erscheinen; sie macht ja zum *πρῆμα*.

³⁾ So datiert den Text nach gütiger Mitteilung K. Sethe aus paläographischen Gründen.

⁴⁾ Vgl. F. Ll. Griffith, *Stories of the High Priests of Memphis* S. 83 ff., G. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*⁴ 1911 S. 123 ff.

Königssohn Neneferkaptah verbringt alle Zeit mit Erforschung der Schriften in der Totenstadt von Memphis und der Stelen im 'Hause des Lebens'¹⁾. Wie er einmal im Tempel des Ptah betet, eine Prozession zu Ehren des Gottes mitmacht, und dabei an allen Heiligtümern die Aufschriften liest, trifft er einen alten Priester, der ihm verspricht, ihm gegen eine große Summe den Ort zu bezeichnen²⁾, wo Thot (Hermes) ein eigenhändig geschriebenes Buch verborgen hat. Es enthält zwei Formeln; wenn man die eine liest, gewinnt man Gewalt über Himmel, Erde, Unterwelt, Berge und Meere, versteht was die Vögel des Himmels und die Tiere der Erde reden, und sieht die Fische im Abgrund; wer die andere liest, kann, wenn er in der Unterwelt ist, zur Erde zurückkehren und schaut Gott Ré und seinen Götterkreis³⁾ leibhaftig. Das Buch liegt auf einer Insel mitten in dem Meer bei Koptos (dem Nil bei Koptos⁴⁾) in einer Kiste von Gold, diese steht in einer Kiste von Silber, diese in einer Kiste von Elfenbein und Ebenholz (ursprünglich offenbar einer Kiste von Elfenbein, die in einer Kiste von Ebenholz steht), diese wieder in einer Kiste

¹⁾ Die Stelen mit Zaubertexten; eine Priesterbibliothek wird vorausgesetzt, vgl. Maspéro 125, 3 und 131, 1.

²⁾ Er wird dadurch zum 'Führer' des Neneferkaptah. Ähnlich wird der Führer in dem syrischen Fragment (oben S. 35) gewonnen.

³⁾ In theologischer Fortbildung in der Hermetischen Prophetenweihe, Corp. Herm. XIII 11, Poimandres 343, 17 *φαντάζομαι οὐχ ὁράσει ὁφθαλμῶν. ἀλλὰ τῆ διὰ δυνάμεων νοητικῆ ἐνεργείᾳ ἐν οὐρανῷ εἶμι, ἐν γῆ, ἐν ὕδατι, ἐν ἕρπυ, ἐν ζώοις εἶμι, ἐν φυτόις ἐν γαστροῖ, πρὸ γαστροῦ, μετὰ γαστέρα, πανταχοῦ, vgl. XI 20 σεαντὸν ἡγήσοι ἐθένατον καὶ πάντα δυνάμενον νοῆσαι, πᾶσαν μὲν τέχνην, πᾶσαν δὲ ἐπιστήμην, παντὸς ζῴου ἡθους. παντὸς δὲ ἔθους ἐνυγρότερος γενοῦ καὶ παντὸς βέθους ταπεινότερος. πᾶσας δὲ τὰς ἀσθῆσεις τῶν ποιητῶν σύλλαβε ἐν σεαντῷ, πρῶτος, ἕδατος, ξηροῦ καὶ ἕρπυ, καὶ ὁμοῦ πανταχῆ εἶναι, ἐν γῆ, ἐν θαλάττῃ, ἐν οὐρανῷ, μηδέπω γινεσθῆναι, ἐν τῆ γαστροῖ εἶναι, ἕρος, γέρον, τεθνηξέναι. τὰ μετὰ τὸν θένατον. ζῆν ταῦτα πάντα ὁμοῦ νοήσης, χρόνος, τόπος, πράγματα, ποιότητας, ποσότητας, δύνασαι νοῆσαι τὸν θεόν. Es ist die Beschreibung der wahren *γνώσις*.*

⁴⁾ So Maspéro 133, 2. Ursprünglich ist es, wie die ganze Erzählung zeigt, die Toteninsel, die Insel in dem himmlischen Strom oder Meer, vgl. Hellenistische Wundererzählungen S. 114. Maspéro (a. a. O. S. 136, 2) tut Unrecht, lediglich an die Vorstellung von Schlangen als Schatzhütern zu denken, die sich in Ägypten, wie in vielen anderen Ländern, findet. Der Grundgedanke der Erzählung ist nach dem ganzen Zusammenhang, daß man das geheime Wissen in seiner höchsten Vollendung nur im Totenreiche erwirbt. Auch hier sind Schlangen die Hüter (vgl. auch die von Maspéro selbst beigebrachten Stellen). Bezeichnend ist, daß der Königssohn bis Koptos auf seines Vaters Schiff mit dessen Besatzung fährt; für die Fahrt von da zu der Insel muß er sich Schiff und Besatzung aus Wachs machen und sie durch Zauber beleben.

von anderem Holz, diese in einer Kiste von Bronze und diese endlich in einer Kiste von Eisen. Neneferkaptah fährt auf seines Vaters, des Königs, Boot nach Koptos, feiert dort im Tempel der Isis und des Harpokrates (*chvat*, Horus) mit den Priestern ein Fest (ursprünglich: Mysterium?) und fährt auf einem Zauberboot über die See nach der Insel. Die Nattern, Skorpione und Gewürme, die ihn hier auf dem Wege zu dem Buch bedrohen, macht er durch einen Zauberspruch unschädlich und kommt zu der 'endlosen' Schlange, kämpft mit ihr, erschlägt sie, aber sie lebt wieder auf und 'erneuert ihre Gestalt.' Er ficht zum zweitenmal mit ihr, tötet sie wieder, und wieder gewinnt sie Leben. Beim dritten Kampf schlägt er sie mitten entzwei und streut zwischen die Stücke Sand; da ist sie wirklich tot und kann ihre Gestalt nicht wieder erneuern. Dann öffnet er die sechs (ursprünglich sieben) Kisten, nimmt das Buch, liest die Formeln, kehrt heim nach Koptos, feiert von neuem ein Fest der Isis und will nun in seines Vaters Boot zu diesem nach Memphis zurückkehren. Aber Gott Thot beklagt sich bei den anderen Göttern, daß sein Buch ihm geraubt und dessen Wächter erschlagen ist, und empfängt die Macht, sich zu rächen. Neneferkaptah verliert bei der Rückfahrt Weib und Kind in dem Nil, stürzt sich selbst mit dem Buch in den Strom, wird in Memphis gefunden und mit seinem Zauberbuch begraben.

Daß sich die Erzählung von Krates fast restlos aus der ihrer Überlieferung nach etwa ein Jahrtausend älteren ägyptischen Novelle herleiten läßt, oder vielmehr, nicht aus ihr selbst, sondern aus einem Gegenbild, in welchem statt der sieben Kisten aus verschiedenem Stoff die sieben Hallen oder Himmel aus verschiedenem Metall beschrieben waren, scheint mir von Bedeutung für die Beurteilung dieser ganzen syrisch-arabischen Geheimliteratur. Jeder Versuch, den Drachenkampf des Krates als symbolische Darstellung chemischer Vorgänge zu fassen, wird damit unmöglich; die Vermutung, daß gerade in diesen erzählenden Einkleidungen alte religiöse Anschauungen und alte Tradition erhalten ist, wird zur Gewißheit. Aber noch beruht die Behauptung, daß die Krates-Erzählung auf einen griechischen Text zurückgehe, nur auf der immerhin nicht vollkommen gesicherten Erklärung des Namens. Eine weitere Umschau muß sie bestätigen und kann zugleich noch wichtigere Ergebnisse bieten.

In der zweitältesten christlichen Schrift des Abendlandes, die in einzelnen Gegenden als kanonisch galt, dem Hirten des Hermas, berichtet der Verfasser im Schluß einer längeren Reihe von Visionen und Offenbarungen (Vis. IV), daß er über Land gehend Gott um weitere Offen-

barungen gebeten habe. Plötzlich erblickte er eine ungeheure Staubwolke, als ob eine ganze Herde auf ihn zukäme, und gewahrte endlich ein riesiges Meerungetüm (*ζῆτος*), aus dessen Rachen feurige Heuschrecken hervorgingen. Schnaubend stürmte es auf ihn ein, aber als er ermutigt durch eine Gottesstimme ihm entgegentrat, stürzte es plötzlich wie leblos zusammen und streckte nur noch die Zunge aus dem Maul hervor, rührte sich aber nicht, als er vorüberging. An dem Kopf trug es vier Farben, schwarze, Feuer- und Blutfarbe, Goldfarbe und weiße Farbe¹⁾. Hermas begegnet dann weiter einer göttlichen Jungfrau, die wie eine Braut geschmückt ist, erkennt in ihr nach den früheren Visionen die Kirche und hört von ihr, daß er nur durch den Namen Gottes, den mächtigen und berühmten Namen gerettet worden sei, Gott den Engel der Tiere, Thegri mit Namen, gesendet und daß dieser dem Ungetüm den Rachen zugehalten habe, zugleich aber daß dies Ungetüm eine nahende Christenverfolgung bedeute. Er fragt nach der Bedeutung der Farben an seinem Kopfe und hört: 'Schwarz ist die Welt, in der ihr wohnt; durch Feuer und Blut wird sie zugrunde gehen; wie Gold müßt ihr selbst geprüft werden; das Weiß bedeutet den Glanz des kommenden Aions, in dem ihr leben sollt.' Der Schluß des Berichtes scheint auf eine Befreiung oder Wiederbelebung des Untiers zu deuten: Hermas hört in seinem Rücken plötzlich Getöse, vermutet, daß das Untier wieder heranstürme, und wendet sich um; da ist die Jungfrau mit einemmale verschwunden; die Vision bricht ab, wie in der Krates-Erzählung die einzelnen Visionen mit dem Entschlummern oder Erwachen des Krates.

Klar sollte zunächst sein, daß der traumhafte Charakter der Visionen hier verwischt ist, und daß der Christ nicht mehr verstand, daß das *ζῆτος* am Himmelsean hausen muß²⁾ und hier den Zugang zu den Offenbarungen hütet. Der Engel ferner muß ihm ursprünglich mehr angetan haben; schreitet doch auch Hermas ihm wie zum Kampf entgegen; die vier, bzw. fünf Farben müssen schon in einer Vorlage gegeben gewesen sein und sind nicht etwa der symbolischen Deutung zuliebe von dem Verfasser erfunden. Denn diese Deutung ist ja erzwungen, ja widersinnig; die einzig natürliche Symbolik hätte das Tier selbst auf die Verfolgung oder ihren Urheber bezogen, und dieser hätte

¹⁾ Eigentlich also fünf Farben.

²⁾ Gerade dies war ja in dem Krates-Buch nicht klar ausgedrückt; die Erwähnung des Nil konnte mißverstanden werden.

die Symbole des kommenden Aion und der christlichen Standhaftigkeit nicht an sich tragen dürfen. Wenn Fr. Spitta (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums II 292) und leider auch Große-Brauckmann (*De compositione Pastoris Hermæ*, Göttingen 1910, S. 27 sqq.) sowohl die erste Erwähnung der Farben (*Vis.* IV 1, 10) als auch ihre Erklärung (*Vis.* IV 3) einer späteren Bearbeitung zuschreiben, so begehen sie damit einen methodischen Fehler. Den Anlaß finden beide, etwas spitzfindig, darin, daß es seltsam sei, daß diese Farben erst erwähnt werden, als das Ungeheuer regungslos daliegt; Hermas hätte sie doch schon früher gewahren müssen. Aber die Erklärung bietet der Krates-Bericht: erst, nachdem der göttliche Helfer das Ungetüm hingestreckt hat, erwähnt der Schriftsteller die Farben an ihm, weil jener es nun zerschneidet und die Stücke nach den Farben zusammenlegt. Nicht einmal die Deutung der Farben würde ich einer Bearbeitung zuschreiben, da gerade in dem Krates-Buch der göttliche Helfer zugleich immer die Erklärungen gibt. Um so mehr freue ich mich, daß der Philologe wenigstens in einem Punkte das Ursprüngliche getroffen hat: die Person der Kirche ist nur den früheren Visionen zuliebe eingeführt; ursprünglich gab der göttliche Helfer — freilich nicht Thegri, der Engel der Tiere, sondern ein Gott, wohl Hermes — die Deutung. Wir dürfen diese ungeschickten Kopien nach meist verlorenen phantastischen Erzählungen nicht nach denselben Grundsätzen behandeln wie die freien Erfindungen oder Visionsberichte wirklicher Schriftsteller¹⁾. Festen Boden unter den Füßen haben wir nur, wo wir die Vorlage noch annähernd bestimmen können. Für den Beginn der fünften Vision habe ich sie einst in einer religiösen Offenbarungsschrift, dem Poimandres, nachgewiesen²⁾ und gegenüber den Bedenken theologischer Kritiker die Freude gehabt, daß schon damals Wendland (*Die urchristlichen Literaturformen* 2 S. 387) und Wilamowitz (*Kultur der Gegenwart* I 8 1905 S. 187) mir zustimmten: ich hoffe, der volle Beweis, wie phantasielos und wie unselbständig der Christ gegenüber den nicht jüdischen, sondern heidnischen Vorlagen war, ist jetzt erbracht. Nur weil wir immer noch meist nur als Gegensätze empfinden können, was sich doch zugleich aufs engste berührt, können wir den hellenistischen Grundcharakter der Gesamtdarstellung und der Einzelschilderung verkennen. Für das Krates-Buch ist zugleich als Vorlage eine griechisch geschriebene, ihrem

¹⁾ Vgl. Fr. Bolls schönes Buch 'Aus der Offenbarung Johannis', Leipzig 1914.

²⁾ Poimandres S. 11 ff. Hellenistische Wundererzählungen 126.

Charakter nach religiöse Offenbarungsschrift, die vor das zweite Jahrhundert n. Chr. fallen muß, gesichert, damit zugleich aber die Erkenntnis, daß *ὁ Κούρης* wirklich die Bezeichnung eines Gottwesens, wahrscheinlich des Horus, ist. Dann aber hat es höchste Wahrscheinlichkeit, daß jene Offenbarungsschrift und die Zaubernovelle von Neneferkaptah einen Mythos spiegeln. Ob wir ihm wiedergewinnen können, wird freilich fraglich bleiben. Zeigen doch schon die kurzen Proben, wie die ursprünglich mythischen Wundererzählungen sich mit anderen zu immer neuen Einheiten verbinden, wie sie sich bei der Verweltlichung märchenhaft ausgestalten und doch immer wieder die ursprüngliche religiöse Bedeutung zurückgewinnen können, endlich, wie sie von einem Lande zum andern wandern oder auch zurückwandern¹⁾. Einen Versuch habe ich früher gewagt und möchte ihn hier ergänzen.

Einen Mythos, freilich in märchenhafter Ausgestaltung und Farbenpracht, bietet der in die frühchristlichen Thomasakten aufgenommene sogenannte Hymnus der Seele²⁾. Ein Herrscherpaar im Osten befiehlt seinem ältesten Sohn, der noch Kind ist, nach Ägypten zu ziehen und die Perle (das Kleinod) zu holen, 'die im Meer ist in der Umgebung der schraubenden Schlange'; dann soll er der Erbe des Reiches werden. In Verkleidung eilt er hin und sucht sie zu belauern; aber obwohl ihm ein Berater und Helfer vor den Ägyptern warnt, läßt er sich von ihnen überlisten, genießt ihre Speise und sinkt in hilflosen Schlaf. Ein Brief seiner Eltern und der versammelten Großen des Reiches, der dabei ganz als eine Art göttlicher Person

¹⁾ Für die Typologie der orientalischen Wundererzählung ist dabei das leichte Übergehen in den Visionsbericht bemerkenswert. Beispiele habe ich in dem Buch *'Historia monachorum und Historia Lausiaca'* S. 178, 1 und 261 angeführt. Dem Visionsbericht steht dann die Zaubervorschrift nahe; aus der Erzählung 'ich tat das und erlebte das' wird die Vorschrift 'tue das, so wirst du das erleben'.

²⁾ Vgl. meine Hellenistischen Wundererzählungen S. 107 ff. (dort auch die Literatur). Die Bezeichnung rührt von der unglücklichen Auffassung des Liedes als Allegorie oder symbolischer Erzählung her, bei der freilich alle Hauptzüge dunkel und widerspruchsvoll bleiben. Sie ist jetzt wohl noch unwahrscheinlicher geworden. Es ist ein Mythos, der ursprünglich in einem Beschwörungsliede verwendet war. Das Lied ist syrisch und griechisch erhalten, doch kennt der Verfasser die Verhältnisse des parthischen Reiches so trefflich und orientiert derart von hier seine ganze Darstellung, daß Cumonts Vermutung (a. a. O. I 15, vgl. A 5), der Verfasser des alten Originals sei Perser, viel Wahrscheinlichkeit hat. Nur ist für den Ursprung des Mythos damit noch wenig gewonnen. Daß der christliche Verfasser der Akten trotz der widerstrebenden Züge in dem Königssohn Christus sah, hat zuerst E. Preuschen richtig betont.

erscheint, erweckt ihn aus dem Todesschlummer und bringt seinen Auftrag ihm wieder zum Bewußtsein; er verzaubert die schnaubende Schlange, indem er den Namen seines göttlichen Vaters über ihr spricht, entreißt ihr die Perle, empfängt bei der Heimkehr sein himmlisches Prunkgewand¹⁾ und wird als Erbe des Reiches anerkannt. Der Form nach ist es ein Ich-Bericht wie die Erzählung des Krates (des göttlichen Kindes); auf eine Wanderung in die Totenwelt weisen Einzelzüge, wie das Verbot des Essens im Lande der Unholde, der Verlust des Gedächtnisses, der Zauberschlaf, die Verklärung bei der Heimkehr. In der Hauptform wie in manchem Einzelzug stimmt hiermit eine ägyptische Erzählung von Horus überein, die am vollständigsten in dem von Griffith herausgegebenen demotischen Zauberpapyrus vorliegt²⁾. Horus, der älteste Sohn des göttlichen Königspaares ist in die Unterwelt gezogen, dort von einem Tier gestochen (oder wie Dionysos von den Titanen überlistet) und getötet worden. Seine Mutter Isis bringt ihm das Herz (die Seele) wieder und verkündet ihm, daß alle Großen des Landes versammelt sind³⁾, um seinem Vater (wieder) zu huldigen. Offenbar kehrt er nun siegreich heim, um Erbe dieses Reiches zu werden. In dem erhaltenen kurzen Zaubertext ist nicht gesagt, weshalb Horus die Wanderung gemacht hat und was er dadurch erwirbt. Nur eine Spur (bei Diodor I 25) weist darauf, daß er erst dadurch die Unsterblichkeit, d. h. zugleich die volle göttliche Natur, erlangt hat. Eine innere Kraft oder Verklärung erlangt offenbar auch der Königssohn in dem Hymnus von der Seele. Stammt

¹⁾ Es ist das *πνευματικὸν* oder *θεῖον ἔνδυμα* der mystischen Literatur. Es schwebt ihm entgegen, er schaut sich in ihm wie in einem Spiegel, es ist ein Teil seiner selbst und an Gestalt ihm immer gleich. Eine ähnliche Vorstellung begegnet in der Paradieses-Wanderung des Zosimus, die gleichzeitig Vassiliew in den *Anecdota graecobyzantina* und M. Rh. James in Robinsons *Texts and Studies* II 3, letzterer mit trefflicher Einleitung, herausgegeben haben. Die Gerechten im Paradiese sind zwar nackt, aber über ihnen schwebt ihr himmlisches Lichtgewand, das sie bei der vollen Vereinigung mit Gott anlegen werden. Auch im Hymnus der Seele sieht der Königssohn dies Gewand erst wieder, als er das Reich des Vaters betritt; anlegen wird er es erst bei dem Zusammentreffen mit ihm.

²⁾ Vgl. Hellenistische Wundererzählungen S. 105 ff. Die weiteren, dort angegebenen Spuren des Mythos führen bis in den Anfang der hellenistischen Zeit. Der alte Horusmythos kennt weder die Unterweltswanderung noch einen Drachenkampf, wohl aber einen Kampf mit Seth, eine Götterversammlung, in der Thot den Horus als Sieger und echten Erben des Reiches erklärt, und die Wiederbelebung des Osiris (Erman, *Ägyptische Religion* 2 S. 40 ff.).

³⁾ Auch in dem Hymnus der Seele wird bei der Botschaft eine solche Versammlung erwähnt, nur ist dort ihre Bedeutung für den Helden klarer.

dieser wirklich aus dem Persischen, so darf man wohl darauf hinweisen, daß das arab.-persische Wort *ğauhar* sowohl die Perle, das Kleinod, wie auch das Innerste (auch Seele, geistige Kraft) bedeutet¹⁾. Die Übereinstimmungen einerseits zwischen dem Hymnus von der Seele und dem Horus-Mythus, andererseits zwischen der Novelle von Neneferkaptah und der Krates-Schrift (bzw. Horus-Schrift) und weiter die Ähnlichkeiten dieser beiden Grundtypen ließen sich bei der Annahme eines gemeinsamen mythologischen Hintergrundes am leichtesten erklären. Ebenso ließe sich der Unterschied der beiden Typen wohl verstehen. Der Mensch, der in dem einen für den Gott eingetreten ist, muß, um zu etwas Neuem, Göttlichem zu werden (zum *πνεῦμα*), seinen Leib verlieren²⁾; der Gott kann nur sein ursprüngliches Wesen wiedergewinnen oder in voller Ausgestaltung gewinnen. So meinte ich früher annehmen zu dürfen, ein Horus-Lied sei einfach in den Osten übertragen und dort zu dem sogenannten Hymnus der Seele umgedichtet worden. Alles andere sei ägyptisch. Seit sich aber in dem zweiten Typus dieser Erzählung die Mischung persischer oder persisch-babylonischer Elemente mit ägyptischen gezeigt hat³⁾, ist die Frage nicht mehr abzuweisen, ob sich zwei Mythen verschiedenen Ursprungs, ein ägyptischer und ein dem fernerer Osten entstammender, in frühhellenistischer oder vielleicht sogar vorhellenistischer Zeit wechselseitig beeinflußt haben und hierdurch der alte Horus-Mythus in Ägypten umgestaltet ist. Ließe sich diese Frage je mit Sicherheit bejahen, so würde diese Erzählung für unsere Vorstellungen von Alter und Art des orientalischen Synkretismus allerhöchste Bedeutung gewinnen.

Diese Frage scheint nun der Hauptsache nach sogar schon be-

¹⁾ Arabisch auch Substanz, Natur, *quod in quaque re nitet ac praestat* (Freytag), wie äthiopisch *bährey* neben Perle, Edelstein auch Substanz, Natur, ja Hypostase (Gottes) bedeutet. Die weitere Verbreitung der Vorstellung im Orient verfolgt H. Greßmann, Zeitschrift d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Bd. 60 S. 671. 672 (gütige Mitteilung von E. Littmann). Da auch das geheime Wissen immer mit dem Erwerb einer höheren Natur im Menschen verknüpft scheint, ließen sich auch die anderen Erzählungen hiermit in Einklang bringen oder aus derselben Grundvorstellung begreifen.

²⁾ Die Anschauung wechselt dabei, vgl. oben S. 39, 2.

³⁾ Auch in dem ersten ist sie wenigstens fühlbar. Jene Erwähnung der sieben Hallen der Totenwelt, bzw. des Himmels, in dem demotischen Zauberpapyrus (20, 32, vgl. oben S. 36) fällt in dies Stück: Horus heißt *he who is in the seven heavens, who standeth in the seven sanctuaries* (im Innersten), *the son of the god, who lieth*.

antwortet. Schon Bousset hat (Hauptprobleme der Gnosis S. 252 ff.) auf Übereinstimmungen zwischen dem Hymnus von der Seele und dem sechsten und achten rechten Genzâ der Mandäer hingewiesen, die bis in kleinste Einzelheiten gehen und gar nicht zufällig sein können. Nur hätte er die Darstellung des Horus-Mythus mit hinzunehmen müssen; in ihm finden sich all die Züge, die in dem Genzâ fehlen; erst eine Vereinigung beider erklärt den Hymnus von der Seele restlos¹⁾. Den Mythus des Genzâ hat schon W. Brandt überzeugend als Fortbildung und Umgestaltung des altbabylonischen Mythus von Marduk und Tiâmat erkannt. Religiöse Zusammenhänge liegen hier tatsächlich vor, welche die alte Sage bis in spätere Zeit erhalten konnten. Andererseits war ich selbst, noch ehe ich Boussets Ausführungen kannte und an die Mandäer auch nur gedacht hatte, auf die Fülle der Motive aufmerksam geworden, welche die von mir rekonstruierte jüngere Horussage mit dem babylonischen Mythus teilt (in der Götterversammlung wird die Herrschaft als Kampfpfeis bewilligt; auf den Himmelsdrachen weisen die verschiedenen Farben; aus seinen Stücken wird ein Neues zusammengesetzt; die Siegesbeute bilden die Schicksalstafeln). Nur die äußere Verbindung, die ein Herüberwirken erklären könnte, und eine literarische Ausgestaltung, die einen unmittelbaren Vergleich mit dem Horus-Mythus gestattete, vermißte ich und wagte darum keine Schlüsse zu machen. Beides bietet der Hinweis auf die Mandäer und ihren achten Genzâ. Freilich ist letzterer jetzt jung und phantastisch ausgestaltet; verschiedene ältere und jüngere Rezensionen desselben Mythus sind aneinandergereiht; nur die älteste berührt sich noch handgreiflich mit der Tiâmat-Sage. Aber aus ihr läßt sich eine mit Sicherheit herzustellende jüngere Fassung erklären, in welcher der göttliche Hibil-Ziwâ die sieben Hallen der Unterwelt durchwandert, in jeder von einer Gottheit geheimes Wissen erlauscht und in der letzten mit der Höllenfürstin um ein Kleinod kämpft, an welches ihre Macht und ihr Wissen geknüpft ist. Mit dieser Darstellung berührt sich der Horus-Mythus, den wir aus der Novelle des Neneferkaptah und der Vision des Krates herstellen können, derart, daß sogar einzelne Züge in ihnen engere Berührungen mit der babylonischen Sage zeigen als der

¹⁾ Der Genzâ gibt nur die Schilderung von dem Niedersteigen eines Gottes in das Totenreich, dem Kampf mit seinen Herrschern und der Erwerbung des entscheidenden Kleinods. Daß der Gott selbst Kind ist, daß er leblos hinsinkt und durch eine himmlische Botin wieder erweckt wird, stammt aus dem Horus-Liede.

Genzâ¹⁾. Daß man in Ägypten den Gott, der die bösen Mächte überwunden und aus dem Kampf mit ihnen seinem Vater 'Kraft und Festigkeit' gebracht hat, mit Horus identifizierte, ist begreiflich. Der Mythos von ihm wurde danach umgestaltet und ausgestaltet und wirkte in dieser jüngeren Form dann auf den Osten zurück. Beide Hergänge wären allerdings schwer erklärbar, wenn wir nicht für die jüngere Zeit literarische Darstellungen der alten Mythen annehmen dürften: der Hymnus von der Seele, die Erzählung des Krates und die Novelle von Neneferkaptah setzen ja auch, wenigstens meines Erachtens, kunstmäßige literarische Darstellungen von Anfang an voraus. Um so erfreulicher ist mir, daß soeben W. Spiegelberg eine solche novellenartige Ausgestaltung und Darstellung eines alten Mythos in jüngerer Zeit wenigstens für Ägypten erwiesen hat²⁾. Seit dieser auch für die Geschichte der Gnosis wichtigen Entdeckung scheint mir der Annahme einer wechselseitigen Beeinflussung eines ägyptischen und eines auf babylonische Einflüsse zurückgehenden östlichen Mythos nichts mehr entgegenzustehen; die nächste Aufgabe wird sein, andere Fassungen oder Spiegelungen dieses östlichen Mythos in religiöser oder weltlicher Tradition nachzuweisen und damit die Kette zu schließen.

Eine Einzelheit erwähne ich zum Schluß der Vollständigkeit halber. Die eine der mandäischen Rezensionen läßt — in der jetzigen Fassung des achten rechten Genzâ bei der Rückkehr Hibil-Ziwâs durch die dritte Halle — den Unterweltsdämon Qin dem Hibil-Ziwâ eine abgründtiefe Quelle und in ihr den Spiegel zeigen, in welchem die Mächte der Finsternis sich bespiegeln, um jedesmal zu wissen, was sie zu tun haben³⁾. Diesen Spiegel hat Hibil-Ziwâ vor den

¹⁾ Man denke an die Schilderung des Ungetüms. Eine Spur in der Krates-Vision verglichen mit der Baruch-Apokalypse zeigt sogar noch Erinnerung daran, daß es sich ursprünglich um zwei miteinander verbundene Unholde handelte.

²⁾ Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge in einem demotischen Papyrus der römischen Kaiserzeit, Sitzungsbericht der Berliner Akademie 1915 S. 876 ff. Es handelt sich hier sogar um eine Bearbeitung nicht mehr zu religiösem, sondern zu rein ergötlichem Zweck. Spiegelbergs Beschreibung der Stilmischung in der Darstellung (S. 890 ff.) entspricht derart dem Charakter des Märchens von Amor und Psyche bei Apuleius, daß man wohl annehmen darf, der erste griechische Bearbeiter dieser ursprünglich religiösen Erzählung habe einen ähnlichen Text mit seinen Mitteln nachahmen wollen. Welche Einflüsse dann die weitere Ausgestaltung bestimmten, habe ich versucht, in dem Vortrag „Das Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius“, Leipzig 1912, näher nachzuweisen.

³⁾ W. Brandt, Mandäische Schriften S. 160. Auch sonst wird ein solcher Zauberspiegel in dem Genzâ erwähnt, so Brandt S. 176: die Ruhâ läßt ihren Sohn

Augen der Qin verborgen und mit sich genommen, und mit ihm ist 'Kraft und Festigkeit' der Unterweltsgötter verschwunden. Zu den Berichten des Ostanes und Pibechios, von denen ich ausging und in denen die *γνώσις*, das kraftspendende Wissen, durch das Lesen der Inschrift auf einer Stele von wunderbar glänzendem Metall in dem Innersten der sieben Himmelshallen vermittelt wird, bietet Zosimus, der ägyptische Alchemist aus dem Ende des dritten oder Anfang des vierten Jahrhunderts n. Chr., in dem zwölften Buche *περὶ ἀρετῆς* (über die Wunderkraft) ein Gegenbild¹⁾. Alexander der Große hat einen Zauberspiegel aus Elektron besessen, der ihm die Zukunft vorauszeigte und ihn dadurch gegen alles Unheil und alle Feinde schützte. Dieser Spiegel kam nach seinem Tode in einen Tempel. Es ist klar, daß, wie der Königssohn Neneferkaptah für den Gott Horus, so der Weltüberwinder Alexander für einen Gott, oder besser für den höllischen Dämon eingetreten ist, der gegen den höchsten Gott kämpfen will (vgl. einerseits den Genzä, andererseits die Auffassung Alexanders z. B. bei Lucan *Phars.* X 20 ff.)²⁾. Denn, daß der Spiegel den Himmel bedeutet, sagt Zosimus sofort selbst: 'Der Spiegel steht über dem Tempel der sieben Tore, welche den sieben Himmeln entsprechen, an der Westseite, so daß, wer hineinschaut, den Osten erblickt, wo das geistige Licht aufgeht³⁾. Der Tempel steht über der sichtbaren Welt, über den zwölf Häusern (des Himmels) und über den Plejaden, der Welt der Dreizehn. Über ihnen steht dies Auge des Geistes, das allgegenwärtig ist. Man sieht dort das *πνεῦμα τέλειον*, in dessen Gewalt alles ist, von jetzt bis zum Tode.' Die übliche Opfergabe des Spiegels an den Gott oder des Horus-Auges

in dem Zauberspiegel sein Antlitz und zugleich die Welten der Finsternis, seine Väter und die Welten des Lichtes sehen. Der Spiegel lehrt ihn, was er tun soll, und gibt ihm die *γνώσις*, vgl. zu der ganzen Vorstellung von dem göttlichen Spiegel mein Buch *Historia Monachorum* und *Historia Lausiaca* S. 244 ff. 262.

¹⁾ Nur in syrischer Übersetzung erhalten bei Berthelot a. a. O. II 262 ff.

²⁾ Die Einwirkung dieser Vorstellung auf die Alexandersage ließe sich leicht weiter verfolgen; doch ist hier nicht der Ort dafür.

³⁾ Zusatz: 'er steht ebenso an dem Südtor und an allen anderen Toren'. Hier sind es also sieben Spiegel. Man erinnere sich, daß, während Ostanes von einer Tafel redet, Pibechios deren sieben erwähnt. Die altägyptische Vorstellung, daß in die eine, nicht stockwerkartig in sieben Sphären übereinandergetürmte Unterwelt sieben Tore führen, scheint nachzuwirken. Von *θύραι τῆς γνώσεως* ist in der religiösen Mystik immer die Rede, und eine *κλεις τῆς γνώσεως* erwähnt, wie mich Boussset erinnert, Lucas an einer Stelle (11, 52), deren Original nach Matth. 23, 13 sicher *κλεις τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* bot.

an Osiris, die der Ägypter so oft in seinen Tempeln dargestellt oder in heiligen Texten erwähnt fand, scheint hier religiös ausgedeutet; dennoch glaube ich zugleich die letzte Nachwirkung des Marduk-Mythus und der 'Schicksalstafeln' zu empfinden. So hoch die Vorstellung dabei gesteigert ist, die nach jüngerer Ausdeutung dann den Geist oder den Sohn des höchsten Gottes selbst zu dem Spiegel macht, beschränkt sie sich doch noch auf Mantik und Zauber; Wirkung der *γρῶσις* ist das *προγγρῶσιζειν*, das noch in der älteren volkstümlichen Mönchserzählung den Hauptvorzug des *τέλειος* bildet. Aber schon hat die griechische Philosophie und die Verinnerlichung der alten religiösen Anschauungen durch die orientalische Mystik auch auf diese Kreise gewirkt. Derselbe Zosimus hat in einem früheren Werke, das er hier anführt, dem *ζύζλος τῶν ἱερέων*, die sittliche Wirkung der *γρῶσις* betont: die Seele, die sich in diesem Zauberspiegel sieht, erkennt ihre Makel und reinigt sich von allen Flecken (allem Schatten); sie bildet sich nach dem Spiegel, dem *πνεῦμα ἄγιον*, und wird selbst *πνεῦμα*. So besitzt sie die volle Leidenschaftslosigkeit (*ἀπάθεια*) und gehört jener höheren Ordnung an, in der man Gott kennt und von ihm gekannt wird (*γγρῶσιζει θεὸν καὶ γγγρῶσιζεται ἐπ' αὐτοῦ*). Es sind die Grundgedanken auch der mönchischen Mystik; sie lassen sich, wie ich hoffe an anderem Ort erwiesen zu haben, bis in die Werbezeit des Christentums zurückverfolgen. Doch liegt ein Eingehen auf sie jenseits meiner diesmaligen Aufgabe; von Märcen und Mythen wollte ich hier allein berichten.

Göttingen.

Richard Reitzenstein.

ZUR FRAGE DES VERHÄLTNISSES VON PERSISCHEM UND JÜDISCHEM AUFERSTEHUNGSGLAUBEN.

In dem leider noch so dunkeln Kapitel von den Beziehungen zwischen persischer und jüdischer Religion ist wohl keine Frage so viel verhandelt worden wie die nach dem Verhältnis des beiderseitigen Auferstehungsglaubens. Und das ist nicht verwunderlich, wenn man sich die Bedeutung des Auferstehungsglaubens in der jüdischen Religion vergegenwärtigt, macht er darin doch so sehr Epoche, daß, wie nicht unrichtig gesagt worden ist¹⁾, darnach die ganze Religionsgeschichte Israels in zwei Teile zerfällt: vorher und nachher. Ist er denn also ein genuines Erzeugnis jüdischen Denkens, oder ist er unter persischem Einfluß aufgekommen? Im Grunde ist, trotz den vielen Erörterungen, die sich an diese Fragen geknüpft haben, die Sachlage noch wenig geklärt. Auf der einen Seite ist man, zum Teil vielleicht unter der unbewußten Nachwirkung alter dogmatischer Vorurteile, in der Ablehnung fremder Einflüsse auf die jüdische Religion allzu zähe geblieben, auf der anderen hat naive Freude an der Entdeckung und Bebauung religionsgeschichtlichen Neulandes zu einer gewissen Sorglosigkeit in der einseitigen Bejahung solcher Einflüsse geführt. In Wahrheit dürfte gerade die Erkenntnis, daß keine der extremen Ansichten die abschließende Antwort zu geben vermag, eine Hauptlockung bilden, sich mit der Frage erneut zu beschäftigen, liegt doch ein besonderer Reiz religionsgeschichtlicher Arbeit in der Durchforschung jener Zwischengebiete, die nicht ein einfaches Ja, ja und Nein, nein sagen gestatten.

Am sichersten geht man vielleicht von der Beobachtung einzelner peripherischer Punkte aus, an denen die Berührung mit Händen zu greifen ist. In der Apokalypse des Eldad und Modad, einer jüdischen

¹⁾ H. Gunkel zu IV. Esra 7, 32 (in Kautzschs Pseudepigraphen).

Weissagung, deren untere Zeitgrenze durch eine Zitation im Hirten des Hermas¹⁾ festgelegt wird, heißt es, die (auferstandenen) Israeliten würden mit Wonne von dem Stier, der ihnen von Anbeginn bereitet war, genießen. Die in diesen Worten ausgesprochene Erwartung läßt sich aus innerjüdischen Prämissen nicht restlos erklären. Wohl kennt jüdische Eschatologie seit Jes. 25, 6²⁾ die Vorstellung einer Mahlzeit der Seligen, und in Ps. 74, 14 fand jüdische Haggada den Beweis, daß dabei der Leviathan als Speise dienen solle. Aber das ist so künstlich, daß man ohne weiteres vermuten darf, der Gedanke sei von der jüdischen Haggada in die Psalmstelle anderswoher erst hineingelesen worden³⁾. Wie überdies aus Leviathan, dem fabelhaften Wassertier, der Stier werden sollte, ist zunächst gar nicht abzusehen; es bedarf schon des mit Leviathan öfter⁴⁾ zusammengestellten Behemoth als Mittelglied⁵⁾. Aber daß Behemoth, ursprünglich das Fluß- oder Nilpferd⁶⁾, seinerseits zur Speise der Seligen wird, ist aus jüdischen Voraussetzungen wieder nicht erklärlich. Um so willkommener ist hier die persische Parallele, die man aus dem Bundahish⁷⁾ kennt: „Sōshyans und seine Gehilfen vollziehen ein Opfer, während sie die Toten wiederherstellen, und schlachten den Stier Hadhayōsh bei dem Opfer. Von dem Fett dieses Stieres und vom weißen Hōm bereiten sie das Lebenselixier und geben es allen Menschen, und alle Menschen werden unsterblich für immer und ewig.“ Denkt man an die Bedeutung, welche das Rind für die Perser hatte, so ist doch wohl klar, daß der „von Anbeginn an bereitete Stier“ der einheimischen persischen Vorstellungswelt angehört.

Des weiteren gibt der Bundahish die Zahl der männlichen Helfer des Sōshyans auf 15 an⁸⁾. Wenn man Succa 52a liest, daß 15 Gesalbte die Toten auferwecken, so dürfte schon diese überaus merkwürdige Übereinstimmung den letzten Zweifel an einer Beeinflussung jüdischen Auferstehungsglaubens von persischer Seite beheben;

1) Visio II 3.

2) Jes. 24—27, die sogenannte Jesaja-Apokalypse, ist eines der spätesten Stücke des Jesajabuches.

3) Vgl. Gunkel zu IV. Esra 6, 52 (a. a. O.).

4) Syr. Baruchapok. 29, 4 vgl. IV. Esra 6, 52; vielleicht Hen. 60, 24; doch ist hier der Text schlecht überliefert.

5) Vgl. Archiv für Religionswissenschaft XIV (1911), S. 38 ff.

6) Hiob 40, 15.

7) 30, 25. Nach Geldners Übersetzung in meinem Religionsgeschichtlichen Lesebuch, S. 358.

8) 30, 17. Ebenda S. 357.

denn wie käme der Jude gerade auf diese Zahl? ¹⁾ Daneben sei gleich die Meinung eines Teiles der Rabbinen gestellt, daß die Auferstehung 114 Jahre in Anspruch nehmen werde ²⁾. Diese Zahl läßt sich wohl nicht anders verstehen denn als Verdoppelung der 57 ³⁾, die wiederum der Bundahish als Zahl der Jahre, welche die Wiederherstellung der Toten dauert, kennt ⁴⁾. Anderes ließe sich anführen. So findet nach Bundahish 30, 26 in der Auferstehung keine Kinderzeugung mehr statt; ebenso Matth. 22, 30: *ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει οὐτε*

¹⁾ An sich schon könnte die Beteiligung einer Mehrzahl von Urhebern beim Akt der Auferstehung — so z. B. auch Pesachim 68a — auf persischen Einfluß zurückgehen.

²⁾ E. Böklen, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie, Göttingen 1902, S. 109.

³⁾ Dieselbe Verdoppelung auch im Dinkart VII 11, 4; vgl. Böklen a. a. O. Anm. 2.

⁴⁾ 30, 7, a. a. O. S. 356. Die Zahl 57 erfordert selber eine Erklärung. Schwerlich genügt die Auskunft, es handle sich dabei vielleicht um eine Parallele zur Geschichte der Entstehung des Menschengeschlechtes, wo 50 Jahre verlaufen, ohne daß Maschia und Maschiane zeugen, worauf sie dann 7 Paare hervorbringen, was 7 Jahren entspreche (Fr. Windischmann, Zoroastrische Studien, Berlin 1863, S. 242 f.); denn es sieht stark darnach aus, als bezwecke diese Darstellung selber nur, ein schon feststehendes Schema von 57 Jahren mit Inhalt zu füllen. Tatsächlich kehren die 57 Jahre, wie Windischmann (a. a. O.) zeigt, anderwärts wieder, so namentlich in der Sage von Epimenides: so lange nämlich dauert nach Plinius H. N. VII 57 sein Höhlenaufenthalt. Windischmann weist darauf hin, daß $57 = 7 + 10 + 40$ und wiederum $= 3 + (6 \times 9)$ sei, und daß jenes drei mystische Zahlen, dieses die drei zarathustrischen Grundzahlen seien. Beide Erklärungen scheinen mir unbefriedigend. Daß durch Addition einer Mehrzahl von Posten, die überdies ebensogut anders lauten könnten (z. B. fehlt in der ersten Reihe die Dreizahl), und erst recht, daß durch eine Kombination von Addition und Multiplikation eine neue bedeutsame Zahl gewonnen wird, ist meines Wissens ohne Beispiel. Auch weiß ich nicht, was es mit den angeblichen „zarathustrischen Grundzahlen“ auf sich hat. Ich vermute, das Entscheidende sei, daß $57 = 3 \times 19$ ist, und dabei denke ich an die Bedeutung der 19-Zahl als Kalendernummer, wie man sie aus dem 19-jährigen Mondzyklus des Meton (um 432 v. Chr.) kennt, dessen Verbreitung nach Osten schon durch die Tatsache bekundet wird, daß die 19-jährige Schaltung auf dem Boden spätbabylonischer Kultur nachgewiesen ist (vgl. A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913, S. 158). Ein solcher fester Jahreszyklus konnte, möchte ich meinen, so gut wie z. B. eine Jahrwoche (vgl. u. a. Dan. 9. Henoch 93. 91, 12—17, IV. Esra 7, 43) zur apokalyptischen Einheitszahl werden, die sich beliebig steigern ließ. Verdreifachung als Steigerung ist gerade im Persischen besonders beliebt, vgl. z. B. Dahākas 3 Mäuler, 3 Schädel, 6 Augen (Yasna 9, 8) oder Yimas dreimalige Erweiterung der Erde, durch welche den sich mehrenden Geschöpfen Raum geschaffen wird (Vend. 2). $6 \times 19 = 114$ wäre dann einfach als weitere Steigerung der apokalyptischen Grundzahl zu verstehen.

γαποῦσιν οὔτε γαμίζονται¹⁾. Nach Bundahish 30, 7 auferstehen die Menschen in ganz bestimmter Ordnung; von einer solchen weiß auch I. Kor. 15, 23: Ἐκείντος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι. Wiederum sind die Beweise für die Möglichkeit der Auferstehung hüben und drüben gleiche. So antwortet auf die Zweifel eines Sadduzäers Gebia ben Pesisa: „Wehe euch, ihr Schuldigen, daß ihr sagt, die Toten leben nicht wieder auf; wenn schon das, was noch nicht war, Leben bekommt, wie viel mehr das, was schon Leben hatte!“²⁾ Und im Bundahish³⁾ argumentiert Ormazd: „Wenn das, was noch nicht war, damals (bei der Schöpfung) geschaffen wurde, warum sollte man nicht das wieder hervorbringen können, was schon war?“

Vereinigt sich das nicht alles zum Beweis, daß jüdischer Auferstehungsglaube überhaupt vom persischen abhängt? Aber so einfach liegen die Dinge nicht. Tatsächlich betreffen die angeführten Berührungen doch ziemlich nebensächliche Dinge, und vielleicht stellt sich auf die Hauptsache besehen das Verhältnis noch anders dar. Was schon zu denken gibt, ist die Tatsache, daß die jüdischen Auferstehungsvorstellungen weit davon entfernt sind, einheitlich zu sein. Da springt vor allem in die Augen das unmittelbare Nebeneinander der Erwartung einer allgemeinen Auferstehung und einer bloß partiellen, während der Parsismus ausschließlich eine allgemeine kennt; unwesentlicher ist, und namentlich ist es nicht ganz ohne parsistische Parallele⁴⁾, daß bald der Messias, bald Gott selber als Totenerwecker erscheint. Nun liegt vielleicht gerade in der Unausgeglichenheit der jüdischen Vorstellungen ein Hauptbeweis für die Annahme fremden Einflusses.

Aber ehe nach dieser Seite hin ein Entscheid gefällt wird, will — eine der Selbstverständlichkeiten, die gelegentlich zu betonen doch nicht ganz überflüssig ist — die Möglichkeit einer organischen Entwicklung einheimischer jüdischer Gedanken wohl erwogen sein. Dabei mag gerade jenes Nebeneinander der Erwartung einer partiellen und einer allgemeinen Auferstehung den Ausgangspunkt bilden. Hat jüdischer Glaube an eine allgemeine Auferstehung seine persische

¹⁾ Vgl. schon Hen. 15, 7.

²⁾ b. Sanhedrin 91a. Weiteres Material bei P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen und Leipzig 1903, S. 133.

³⁾ 30, 6; a. a. O. S. 35f. Weitere Analogien zu dieser Stelle bei N. Soederblom, La vie future d'après le Mazdéisme 1901, S. 262 f.

⁴⁾ Zwar stellen Sōshyans und seine Gehilfen die Toten wieder her (Bund. 30, 7); aber Ormazd kann (ebenda 5) sagen, daß er die Auferstehung mache.

Parallele, so fragt sich zunächst, ob nicht wenigstens zur Erklärung des Glaubens an eine partielle die innerjüdischen Prämissen ausreichen. Und hier ist man meines Erachtens über die berühmte Vision Hesekiels von den zum Leben zurückkehrenden Totengebeinen (Kap. 37) aus einer allerdings ebenso natürlichen wie berechtigten Reaktion gegen eine traditionelle Auffassung, der das Kapitel zum locus classicus des Auferstehungsglaubens im Sinne christlicher Dogmatik geworden war, neuerdings vielfach zu leicht hinweggeglitten. Wohl sind die „Totengebeine“ der Vision keine Toten, sondern Lebende, die im Exil zerstreuten Glieder des Volkes, und dementsprechend bedeutet ihre Wiederbelebung lediglich die politische Wiederherstellung des Volkes. Aber daß dieser Gedanke schon um 586 unter dem Bilde einer Auferstehung der einzelnen Volksglieder ausgesprochen wird, ist eine Tatsache, die immerhin Beachtung verdient, zumal wenn man sich vergegenwärtigt, wie schwer es antikem Denken fiel, die Grenzen zwischen Bild und Wirklichkeit scharf zu ziehen. Nebensächlicher ist für uns die sich sofort anschließende weitere Frage, wie Hesekiel auf dieses Bild gekommen sei. Ist es als geistige Neuschöpfung im Spiegel seines visionären Schauens vor ihm aufgetaucht, oder stammt es aus vorhandenem, am Ende selber wieder ausländischem Gedankenbesitz? Bedenkt man, wie auch sonst mannigfach gelehrte Elemente in Hesekiels Visionen hineinspielen, so liegt die Vermutung nicht fern, es melde sich hier die Erinnerung an das Wort eines älteren Propheten, von dem sich Hesekiel öfter abhängig zeigt, Hoseas¹⁾: „er wird uns beleben nach zwei Tagen, am dritten Tag uns auferstehen lassen, daß wir vor ihm leben“. Daß es sich dabei von Haus aus wahrscheinlich nur um das Bild des zum Leben zurückkehrenden, von seinem Lager wieder aufstehenden Kranken handelt²⁾, tut wieder nichts zur Sache; denn wer vermag zu sagen, ob Hesekiel nicht doch vielleicht schon mehr aus den Worten herauslas? Sei dem wie ihm wolle, es bleibt bei seinem Bilde: die Volksglieder durch Auferstehung zum neuen Volk sich vereinend, das Träger der künftigen Herrlichkeit werden soll. Gedanken sind Realitäten und als solche eine, wenn auch verborgene, Saat auf Zukunft. In der Zwischenzeit stachelte zunehmender Vergeltungs-

¹⁾ 6, 2.

²⁾ Zu חַיִּיִם = von Krankheit genesen vgl. Jes. 38, 16 b, zu מִן הַמֵּתִים = vom Kranklager aufstehen Ps. 41, 11 und 4; vor allem ist der Zusammenhang mit חַיִּיִם und חַיִּיִם Hos. 6, 1 zu beachten, vgl. Dtn. 32, 39.

glaube die jüdischen Gemüter, während zugleich die Ansprüche des religiösen Individuums wuchsen¹⁾. Als endlich in den Tagen der syrischen Bedrückung unter Antiochus Epiphanes die Not der Frommen den Gipfelpunkt erstieg, schien es, als könne die Wende, da das Reich „dem Volk der Heiligen des Höchsten“ zufallen sollte²⁾, nicht mehr länger säumen. Sollten dann aber bei seinem Erscheinen die Volksglieder, welche ihre Frömmigkeit mit ihrem Leben besiegelt hatten, ganz leer ausgehen und umgekehrt die Abtrünnigen um nichts von den verstorbenen Frommen verschieden sein? Die Lösung dieser unerträglichen Spannung bringt die bekannte Verkündigung in Dan. 12, 2, in welcher der Durchbruch vom Gedanken einer bildlichen zur Erwartung einer wirklichen Auferstehung „Vieler“ vollzogen ist³⁾.

Wie man sieht, hat es nichts Unmögliches, sich diesen Auferstehungsglauben auf dem Wege einer rein inneren Entwicklung auf jüdischem Boden erwachsen zu denken. Es ist richtig bemerkt worden⁴⁾, die Doppelseitigkeit der Auferstehung in Dan. 12 sei ein Zeichen dafür, daß der Auferstehungsglaube durch den Vergeltungsgedanken in seiner Anwendung auf das Individuum genährt worden sei. Die beste Probe aufs Exempel liefert Hen. 22, 13, wo von einem besonderen Aufenthaltsort für die Sünder die Rede ist, die nicht mit auferweckt werden sollen. Aus einem Vergleich mit dem 10. Vers desselben Kapitels ergibt sich, daß es sich um die handeln muß, über welche „ein Gericht schon zu ihren Lebzeiten eingetroffen ist“. Wollte man in einem solchen Auferstehungsglauben dagegen eine persische Anleihe sehen, so wäre erst zu erklären, wie aus der Erwartung einer Auferstehung der Menschen schlechthin die Beschränkung auf die „Vielen“ entstanden wäre. Vielleicht bliebe man die Antwort schuldig.

Und doch hieße es möglicherweise zu weit gehen, persischem Auferstehungsglauben jeden Einfluß bereits auf die Entstehung des jüdischen absprechen zu wollen. Es ist an sich schon nicht wahrscheinlich, daß den Juden, welche für die religiösen Anschauungen ihrer Beherrscher ein feines Organ hatten, persischer Auferstehungsglaube verborgen geblieben sei. Inwieweit freilich Anregungen, die

¹⁾ Dafür ist Hi. 19, 25 ff. ein klassischer Beleg, welches auch der genauere Sinn der dunkeln Stelle sei. In denselben Zusammenhang gehört vermutlich Jes. 53, 11.

²⁾ Dan. 7, 27.

³⁾ Der andere alttestamentliche Hauptbeleg für Auferstehungserwartung (Jes. 26, 19) ist vielleicht etwas jünger, vgl. oben S. 52 Anm. 2.

⁴⁾ Volz, a. a. O. S. 129.

von solcher Seite kamen, positiv mit in Rechnung zu stellen sind, wird nie genauer zu bestimmen sein. Es wäre aber verkehrt, Größen in ihrem Gewicht darum unterschätzen zu wollen, weil sie ihrer Natur nach Imponderabilien sind. Überdies ist nicht zu vergessen, daß zu den charakteristischen Zügen des Spätjudentums das Streben gehört, das, was die Fremden an geistigen Gütern besaßen, in den Eigenbesitz aufzunehmen, wäre es auch nur, um sich von Nichtjuden in nichts beschämen zu lassen¹⁾. Vielleicht ist schon in der Ausmalung der Auferstehungserwartung in Daniel ein gewisser persischer Einschlag nicht zu verkennen: daß die Auferstandenen leuchten sollen wie der Glanz der Himmelsveste oder wie die Sterne, ist viel eher als aus innerjüdischen Prämissen aus einer Religion heraus zu verstehen, die wie die persische das Licht zu ihrem Elemente hat. Ferner mag es fraglich erscheinen, ob der Gedanke einer ewigen Dauer der Auferstandenen, wie er in der Danielstelle durchscheint²⁾, rein jüdischer Vorstellungsweise entstammt. Sie ist sonst so realistisch, daß sie sich auch das Leben der Seligen nicht anders als begrenzt denkt, z. B. so, daß es der Jüngste auf wenigstens 100 Jahre bringen werde³⁾. Dagegen scheint die neue Ewigkeit der Auferstandenen innerlich zusammenzuhängen mit der Eingliederung der Auferstehung in eine allumfassende kosmische Umgestaltung und Neuordnung, die als Ganzes vermutlich überhaupt außerjüdischen Gedankenkreisen entlehnt ist.

Erwägungen dieser Art mahnen zur Vorsicht, wenn man etwa denken wollte, der Fortschritt vom Glauben an eine partielle Auferstehung zum Glauben an eine universale sei in sich so natürlich, daß man ihn sich am besten als organische innerjüdische Entwicklung vorzustellen habe. Wäre solche Entwicklung wirklich so natürlich gewesen, so begriffe man schon nicht, daß sich der Glaube an eine allgemeine Auferstehung nur mit vieler Mühe durchsetzte. Ganz unzweideutige Aussprüche älterer Rabbinen, die die Auferstehung aller Menschen behaupten würden, finden sich überhaupt nicht⁴⁾, und wo dieser Glaube in der spätjüdischen Literatur auftritt, da stößt er sich zunächst, zum Teil innerhalb einer und derselben Schrift, ja einer und derselben Aussage, mit entgegengesetzten Vorstellungen

¹⁾ Vgl. meine Ausführungen in „Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums“ 1909.

²⁾ „Auf immer und ewig“ Dan. 12, 3.

³⁾ Jes. 65, 20.

⁴⁾ Volz, a. a. O. S. 247.

aufs empfindlichste¹⁾: so wenig einheitlich laufen hier die Linien, daß man immer wieder zur Annahme einer Kreuzung jüdischer und außerjüdischer Gedanken gedrängt wird, bei der denn auch die Berührungspunkte, von denen wir ausgegangen sind, nicht weiter befremden können.

Bei alledem ist Voraussetzung, daß persischer Auferstehungs-glaube zeitlich hoch genug hinaufreiche, um den Glauben des vorchristlichen Judentums haben beeinflussen zu können. In dieser Hinsicht ist es erfreulich, daß man nicht nur vom Zeugnis von Stellen des Avesta, deren Deutung oder deren Alter zum Teil umstritten ist, abhängt²⁾, sondern aus den Mitteilungen griechischer Autoren gewisse chronologische Anhaltspunkte gewinnt. Und hier darf man über Theopomp zurück, welchen Diogenes von Laerte³⁾ und Aeneas von Gaza⁴⁾ als Zeugen für eine Kenntnis persischen Auferstehungsglaubens ansprechen, höchstwahrscheinlich schon Herodot nennen; denn wenn er an einer in ihrer Bedeutung zuerst von Windischmann⁵⁾ erkannten Stelle⁶⁾ dem Perser Prexaspes die Worte in den Mund legt: „wenn dann die Toten auferstehen, so mache dich (Kambyses) gefaßt, daß auch Astyages der Meder gegen dich aufstehen wird; wenn es aber ist wie vordem, so wird dir von ihm nichts Neues ersprießen“, so beweisen diese Worte zwar nicht, daß Prexaspes an eine Totenauferstehung geglaubt habe; aber „sie erklären sich am ungezwungensten, wenn Herodot das persische Dogma kannte und sich seiner zur Kolorierung der Rede eines persischen Mannes bediente“⁷⁾. Unter solchen Umständen hat es weniger gegen sich, wenn wir im obigen zum Vergleich des persischen und des jüdischen Auferstehungs-

¹⁾ Vgl. z. B. in Test. XII Patr.: allgemeine Auferstehung Test. Benj. 10; partielle Test. Juda 25, Sim. 6, Seb. 10; in der syr. Baruchapokalypse: allgemeine 42, 7. 50, 2; partielle 30, 1—3, wahrscheinlich 21, 23 f. — Apok. Moys. 10. 41 setzt allgemeine voraus; dagegen heißt es 13: alles Fleisch von Adam bis zu jenem großen Tag wird auferstehen, alle, welche heiliges Volk sind!

²⁾ Vor allem kommen in Betracht die Stellen Yasht 19, 88 ff. und Fragment IV bei Westergaard, Zendavesta, Copenhagen 1852—54, S. 332 (in meinem Religionsgeschichtlichen Lesebuch S. 355 f.). Ob z. B. Yasna 48, 4 eine Anspielung auf die Auferstehung enthalte, steht nicht fest (vgl. am letztgenannten Ort S. 329 Anm. 4).

³⁾ Prooemium 9 (S. 2).

⁴⁾ Dialog. de animi immortalitate, S. 77. — Wie es sich mit Plutarchs (de Is. et Os. 47) *ἴλλος δ' ἀπολείπειθα τὸν Ἄϊδην* verhalte (vgl. E. Böklen, a. a. O. S. 102 ff.), wage ich nicht zu entscheiden.

⁵⁾ Zor. Studien 1863, S. 236.

⁶⁾ III 62.

⁷⁾ Vgl. C. Clemen im Archiv für Religionswissenschaft XVI (1913), S. 120 f.

glaubens ein so spätes Buch wie den Bundahish, der anerkanntermaßen alte Traditionen treu wiedergibt, stärker herangezogen haben.

Gegen parsistische Beeinflussung des jüdischen Auferstehungsglaubens darf man nicht einwenden, daß im Judentum der Gedanke der *ἀποκατάστασις*, der im Parsismus mit der Auferstehungserwartung innerlich verknüpft ist, schlechterdings fehle¹⁾. Hier ist einfach zu sagen, daß er jüdischem Empfinden zu wenig „Jag“, um assimiliert zu werden. Umgekehrt freilich darf man der Erkenntnis eklektischen Verfahrens bei der Übernahme persischer Vorstellungen ins Jüdische die uns nicht unwillkommene Bestätigung entziehen, daß persischer Auferstehungsglaube nicht wohl die primäre Quelle für eine Auferstehungserwartung auf jüdischer Seite gewesen sein kann.

Schließlich bleibt aber noch eine Schwierigkeit im Rest, an der, soviel ich sehe, alle, die sich mit den einschlägigen Fragen befaßt haben, mit Ausnahme des Grafen Baudissin²⁾, mehr oder minder achtlos vorübergegangen sind. Bei den Juden erscheint die Auferstehung, sei es partielle, sei es allgemeine, als ein Erwachen aus dem „Schlaf im Erdenstaube“³⁾. „Die Erde gibt wieder, die darinnen ruhen“⁴⁾. Gerade dieser Gedanke aber ist den Persern fremd und mußte ihnen fremd sein, da sie ihre Toten ja nicht begruben, sondern aussetzten. Bei dieser Bestattungsart verliert sich der Körper an die Elemente, wie denn auch im Bundahish⁵⁾ seine Wiederherstellung folgerichtig so dargestellt wird, daß er von ihnen zurückgefordert erscheint, die Gebeine vom Geist der Erde, das Blut vom Wasser, die Haare von den Pflanzen, das Leben vom Feuer⁶⁾. So folgerichtig vom persischen Standpunkt aus eine derartige Auffassung von der Rückkehr zum Leben ist, so nimmt sie sich doch wie eine aus gelehrter Reflexion heraus geborene Vermittlungsauskunft aus, unter der nur halb verhüllt das Problem durchscheint, wie es denn eigentlich unter einem Volke, das seine Leichen auszusetzen pflegte, überhaupt zum Glauben an Auferstehung, d. h. doch unverkürzte Wiederherstellung

1) Höchstens für Sünder aus den Juden erwartet man gelegentlich eine Bagnadigung, weil sie als Juden Anspruch auf Seligkeit haben: so z. B. Edujoth II 10; aber gerade von dieser Stelle gilt im übrigen: „hell is eternal“ (Castelli in Jewish Quarterly Review I, 1889, S. 345).

2) Adonis und Esmun 1911, S. 419 ff.

3) Dan. 12, 2.

4) IV. Esra 7, 32.

5) 30, 6, a. a. O. S. 356.

6) Dazu mag allerdings wiederum die jüdische Parallele im slavischen Hen. 30 herangezogen werden.

der Leiblichkeit¹⁾, habe kommen können. Auferstehungsglaube scheint doch nur an eine Bestattungsart anknüpfen zu können, die den Körper so viel wie möglich in seinem Zustande erhält, wie es denn auch kein Zufall ist, daß z. B. in Ägypten mit der Erwartung einer Totenauferstehung die Sitte der Leicheneinbalsamierung Hand in Hand geht. Dagegen ist nicht abzusehen, wie von der Praxis der Leichenaussetzung aus ein Weg organischer Entwicklung zur Auferstehungserwartung geführt haben sollte. So weit liegen diese und jene auseinander, daß sich der Vermutung im Grunde nur die Alternative aufdrängen kann: entweder haben die Perser den Auferstehungsglauben ihrerseits aus fremder Quelle bezogen, oder der Zeit, da sie ihre Leichen aussetzten, ging eine voraus, in der sie sie zu begraben pflegten.

Es dürfte nicht leicht sein, eine fremde Quelle aufzudecken, aus der den Persern Auferstehungsglaube zugeflossen wäre. An diesem Punkt versagt nicht bloß das Arische, sondern auch, wie es scheint, das Babylonische²⁾.

Um so mehr wäre ich geneigt, der zweiten Vermutung Raum zu geben: da spricht denn schon die Tatsache der Achämenidengräber laut genug in ihrem Sinn. Daneben besitzen wir in Angaben klassischer Autoren einige bemerkenswerte Zeugnisse, die nach einer gleichen Richtung hinweisen. Zwar wird man Xenophon nicht zu viel Glauben schenken, wenn er dem sterbenden Cyrus die Worte in den Mund legt, man solle seinen Leib so rasch wie möglich der Erde übergeben; *τί γάρ τοῦτον μωροψώπιον τοῦ γῆς μισθῆναι*:³⁾ Auch seine Anspielungen auf eine Erdbestattung des Abradates⁴⁾ sind nicht darnach, großes Vertrauen zu erwecken. Nach Ktesias⁵⁾ begräbt Parysatis wenigstens Haupt und Hand des jüngeren Cyrus. Bemerkenswerter scheint mir die Unterscheidung, die Herodot⁶⁾ und deutlicher noch Strabo zwischen dem Brauch der Magier und dem der übrigen Perser machen. Nach Strabo⁷⁾ nämlich wären nur die

¹⁾ Vgl. Budaish 30, 9 (a. a. O. S. 357): Die Auferstandenen erkennen einander wieder. Im Judentum betont z. B. namentlich die syrische Baruchapokalypse K. 50 das unveränderte Aussehen der Auferstandenen.

²⁾ Vgl. H. Zimmern in E. Schrader „Die Keilinschriften und das Alte Testament“³ 1902, S. 643.

³⁾ Cyropaedie VIII 7, 25.

⁴⁾ Ebenda VII 3.

⁵⁾ Persica 59.

⁶⁾ I 140.

⁷⁾ XV 3, 20: *θάπτονται δὲ χειρῶν περιπλέουσιν τὰ σώματα, τοὺς δὲ Μάγους οὐ θάπτονται, ἀλλ' ὀνοροβρώτους ἔδωκεν.*

Leichen der Magier ausgesetzt, die übrigen dagegen begraben worden, und zwar mit der Eigentümlichkeit, daß man sie erst mit Wachs überzogen hätte. Man hat dies letztere aus dem Bestreben heraus erklären wollen¹⁾, eine durch die unmittelbare Berührung sich ergebende Verunreinigung der Erde zu verhüten. Ist diese Erklärung aber nicht schon zu theologisch gefärbt, um die ursprüngliche zu sein? Richtiger dürfte bereits Cicero²⁾ den Sinn des Brauches verstanden haben, wenn er als seinen Zweck einfach die lange Erhaltung der Leiche angibt. Er stellt sich dann, was Cicero nicht entgangen ist, als eine Parallele neben die ägyptische Sitte der Leicheneinbalsamierung, und wenn wir eben auf den inneren Zusammenhang dieser Sitte mit dem Glauben an Auferstehung aufmerksam zu machen hatten, so unterlassen wir nicht, diesen Zusammenhang hier wenigstens noch einmal in Erinnerung zu bringen. Übrigens läßt sich, selbst wo die Leichenaussetzung nicht zweifelhaft ist, teilweise der Brauch nachweisen, daß die des Fleisches entblößten Gebeine noch irgendwie begraben wurden³⁾. Das sieht nach einem Kompromiß aus, wie es sich leicht einstellt, wo eine ältere Sitte durch eine abweichende jüngere abgelöst wird. Schließlich weiß ich nicht, ob man nicht in einem bis heute⁴⁾ in einigen Gegenden des Gujarat beobachteten avestischen Brauch die Nachwirkung der älteren Sitte des Erdbegräbnisses zu erkennen hat: es handelt sich um eine Zeremonie, die vor der Überführung der Leiche zum Dakhma stattfindet. Der Vendidad⁵⁾ beschreibt sie: „Dort sollen die Mazdāhanbeter in der Erde eine Grube ausgraben: bis zur Mitte der Beinhöhe in hartem Erdboden, bis zur Leibesmitte eines Mannes in weichem Erdboden; hinbringen sollen sie ihm als Lager Asche oder Mist; oben über ihm sollen sie Staub von Ziegel oder Stein oder von trockenen Erdarten hinbringen. Dort nun sollen sie den leblosen Leib niederlegen auf die Dauer von zwei oder drei Tagen oder von einem Monat“ . . .

¹⁾ z. B. Rapp in ZDMG XX (1866), S. 56.

²⁾ Tusc. I 45.

³⁾ „nuda demum ossa terra obrunt“, heißt es in Jun. Justini Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi XLI 3, 5. Vgl. ferner die von Rapp (a. a. O. S. 54 Anm. 6) angeführte Stelle aus den Acta Martyr. S. 78. Namentlich wird die vielbesprochene Herodotstelle (I 140) *ὁὐ πρότερον θάπτεται ἐνδρόσ; Ἡρόδοτω δ' ἔνευε ποὶν ἔν ἔπ' ὀφριθοσ; ἢ νερόσ; ἐλευσθῆ* in diesem Sinne zu verstehen sein.

⁴⁾ Siehe N. Soederblom in Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics IV, S. 503 a.

⁵⁾ VIII 8 f. (Fr. Wolff).

Nach diesen Andeutungen, die sich unschwer vermehren ließen¹⁾, möchte es sich leicht so verhalten, daß es sich bei der von den „Magiern“ aufgestellten Forderung der Leichenaussetzung, wie schon Spiegel²⁾ vermutet hat, um einen Brauch handle, der von Haus aus ein lokal beschränkter war und erst allmählich, zum Teil durch Kompromisse hindurch, zu allgemeiner Anerkennung durchdrang. Dann begriffe sich meines Erachtens die Auferstehungserwartung als hervorgegangen aus Kreisen, in denen ursprünglich die Erdbestattung üblich war. Aber ich bin mir wohl bewußt, daß darüber das entscheidende Wort zu reden nur dem Iranisten zusteht.

Und so wird der Alttestamentler, der auf dem Gebiete des Spätjudentums arbeitet, überhaupt immer wieder um Auskunft an ihn gewiesen. Als ein Ausdruck persönlicher Dankbarkeit für das in dieser Hinsicht vom Empfänger dieser Schrift Ausgegangene möchten die obigen Ausführungen verstanden sein.

¹⁾ Vendidad I 12 berichtet selbst davon, daß man in Harahvati die Toten begrabe. Vgl. ferner z. B. die Angabe des Agathias II 23 von den „*τιμφοι και θηκια των παλαι τεθνεώτων*“ *ἐν τῇ Μηδικῇ*.

²⁾ Iranische Altertumskunde III, 1878, S. 705: „Wir glauben, daß die Sitte, die Toten den Hunden und Vögeln hinzuwerfen, zuerst am Nordrande Irans einheimisch war, wo die Nähe einer großen Wüste eine solche Bestattung sehr einfach machte, daß aber in den bebauten Teilen Irans, namentlich in Südiran, andere Arten der Bestattung im Gebrauche waren, die aber durch den Einfluß der Magier nach und nach verdrängt wurden.“ Ähnlich auch Wilhelm Geiger, Ostiranische Kultur im Altertum 1882, S. 266 f.

Göttingen.

Alfred Bertholet.

RESTE VON MANU-LEGENDEN IN DER IRANISCHEN SAGENWELT.

Dem Forscher, der die iranische Sagengeschichte durchmustert, ergibt es sich bald, daß eine ganze Reihe von sagengeschichtlichen Figuren ursprüngliche Typen des ersten Menschen sind, die von verschiedenem Ursprung sind, und von denen die meisten im Laufe der Zeiten sich so stark verändert haben, daß z. B. in der Fassung, in welcher sie bei Firdausī erscheinen, kaum etwas übriggeblieben ist, woraus man gleich beim ersten Anblick schließen könnte, daß sie sich aus dem Typus des ersten Menschen entwickelt hätten¹⁾.

Von den indischen Urmenschen sind uns Vivasvat und Yama aus den iranischen Legenden sehr wohl gekannt. Man fragt sich dann natürlich, ob nicht auch der Urmensch Manu sich in der iranischen Sagenwelt nachweisen lassen sollte. Falls die gewöhnliche Theorie²⁾, daß dieser Manu derselbe ist wie der germanische Urmensch Mannus, der Sohn des Gottes Tuisko, des Sohnes der Erde (Tac. Germ. 2), richtig ist, wäre Manu eine urindoeuropäische Gestalt, also wohl überhaupt der älteste Typus des ersten Menschen, der sich auf indoeuropäischem Boden nachweisen ließe. In Indien hat man den Manu ebenso wie den Yama zum Sohn des Vivasvat gemacht; ob dies die gewöhnliche Auffassung schon zur Zeit des Rgveda war, ist unsicher, nach Oldenberg³⁾ aber nicht unwahrscheinlich. Bei Manu wie bei Vivasvat wird die sakrifikale Seite des Urmenschen betont; Manu ist der erste Opferer, sein Opfer ist der Prototypus des gegenwärtigen Opfers. Indra trinkt den Soma des Manu, drei Teiche voll, um sich zum Kampf gegen Vṛtra zu stärken. Agni ist der von Manu eingesetzte, von Manu entflammte; man bittet diesen Gott, beim gegenwärtigen Opfer seines Amtes zu walten, wie er es für Manu getan

¹⁾ Eine ausführliche Untersuchung über die verschiedenen Typen des ersten Menschen bei den Iranern bereite ich vor.

²⁾ S. z. B. Schrader, Indogerm. Reallex., Artikel „Manu“.

³⁾ Religion d. Veda, S. 275 Fußnote.

hat, als dieser die Götter „mit der ersten Opferspende verehrt hat, entflammten Feuers, aufmerksamen Geistes, mit den sieben Priestern“¹⁾.

An Manu knüpft sich die indische Sintflutsage. Die Rolle, die der fabelhafte Fisch in diesem Bericht spielt, deutet darauf hin, daß die Inder die Sage von den Babyloniern bekommen haben²⁾, mit denen sie ja in einem schon frühen Altertum auf dem Seewege einen regen Handelsverkehr gepflogen haben. Manu ist der Urvater der Menschen, wird aber oft besonders als der Stammvater des Arya-Volkes genannt. Bisweilen werden die Pluralformen *manacāḥ* und *manushāḥ* auch im R̥gveda zur Bezeichnung der Götter gebraucht, und diese Ausdrücke werden dann durch *manu-jāta* „von Manu geboren“ kommentiert, ein Epitheton, das auch vom Göttergeschlecht gebraucht wird³⁾.

In der iranischen Sagengeschichte sind nur wenige Spuren des Urmenschen Manu übrig geblieben. Denkart V 4. 3 kommt Manuš als Personennamen vor. Hier werden in der Reihe der Urgestalten, nach Tažmōruw, Yim und Frēdūn, genannt: Erēc, das Kleinod von Iran, und Manuš, Manuščvarnar und Manuščihr⁴⁾. An einer anderen Stelle des Denkart (VII 2. 70), bei der Aufzählung der Vorväter von Zoroaster, wird Manuščihr, König von Iran, als Sohn des Manuščvarnar genannt, des Sohnes des Manuščvarnaγ, welcher im neunten Grad dem Erēc entstammte, dem Sohne des den ganzen Xvaniras beherrschenden Frēdūn. Dieser Stammbaum kommt auch in den Schriften des Zādsparam (XIII 5) und ausführlicher im Bundahišn (XXXI 11—14) vor. Manuščihr ist hier der Sohn des Manuščvarnar⁵⁾, welcher der Sohn des Manuščvarnaγ — auch Manuš-i-čvaršēd-vēnīγ genannt, weil das Licht der Sonne (čvaršēd) bei seiner Geburt auf seine Nase (vēnīγ) fiel — und seiner Schwester und Gattin⁶⁾ ist. West schreibt in einer Note zur Stelle⁷⁾, die Bezeichnung čvarnaγ scheinbar nur

1) Oldenberg, Rel. d. Veda, S. 275—76.

2) Vgl. den Fischmensch Oannes bei Berossos und den Gott Ea im Schuppengewand; F. Jeremias in Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch.³ I 283.

3) Bergaigne, Religion védique I 69.

4) So nach der Lesart bei Madan; Peshotans Text hat nur: Ērēc, das Kleinod von Iran, Manuščvarnar und Manuščihr.

5) Die Lesart *čvarnar*, nicht etwa *čvarar*, stützt sich auf die Pazendschreibung in K. 20.

6) In der Handschr. TD: „[Sohn] des Manuš und seiner Schwester“, in K. 20 b: „[Sohn] des Manušhučihr und des Manuščvaršēd“.

7) Pahlavi Texts I 134.

eine Umschreibung des Awestawortes zu sein, wovon $\chi^{\text{var}}\text{šed-venī}$ eine Übersetzung sei. Dies Awestawort wird dann von Justi¹⁾ durch *Manušhvarənanha wiedergegeben.

Die im Bund. gegebene Erklärung vom Ursprung des Namens Manuš $\chi^{\text{var}}\text{arna}$ = Manuš $\chi^{\text{var}}\text{šedvenī}$ ist ganz offenbar eine ätiologische Sage. Das Wort $\chi^{\text{var}}\text{arna}$ ist als aus aw. *hvar-* und *nāh-, nāphan-* entstanden ausgelegt worden, und man hat dann durch falsche Übersetzung die Form Manuš $\chi^{\text{var}}\text{šedvenī}$ bekommen, zu deren Erklärung die alberne Sage erfunden worden ist. In Wirklichkeit hat $\chi^{\text{var}}\text{arna}$ sicher nichts mit aw. *hvar-* und *nāh-, nāphan-* zu tun: es läßt sich am einfachsten erklären als eine Transkription des awestischen $\chi^{\text{ar}}\text{ənanh-}$ mit Pehlevi-Suffix. Und $\chi^{\text{var}}\text{arnar}$ ist wohl auch nur eine durch Volksetymologie²⁾ umgestaltete Wiedergabe desselben Awestawortes. Sonst könnte man auch Manuš $\chi^{\text{var}}\text{arnar}$ für eine falsche Lesart für Manuš $\chi^{\text{var}}\text{arvar}$ halten, indem $\chi^{\text{var}}\text{arvar}$ eine adjektivische Bildung zu dem aus $\chi^{\text{ar}}\text{ənanh-}$ transkribierten $\chi^{\text{ar}}\text{(n)}$ wäre. Manuš $\chi^{\text{var}}\text{arna}$ und Manuš $\chi^{\text{var}}\text{arnar}$ (oder $-\chi^{\text{var}}\text{arvar}$) wären somit Dubletten und beide gleich Manuš.

Diese Vertreter des alten Manu sind aber eigentlich nur leere Namen. Die einzige Erinnerung daran, daß sie einen Urmenschen repräsentieren, liegt in ihrer übernatürlichen Geburt. Nach dem Denkard (VII 2. 70) und den Schriften des Zād-spāram (XIII 6) war der Vater des Manuš $\chi^{\text{var}}\text{arna}$ der Gott Nērjōsang, während die Mutter Viza eine Tochter des Erja war, [des Sohnes] des Srita³⁾, [des Sohnes] des Bitā, [des Sohnes] des Frazuša, [des Sohnes] des Zuša, [des Sohnes] des Fraguza, [des Sohnes] der Guza, [der Tochter] des Ērēc. Ṭabarī hat⁴⁾ zwei Berichte; in einem sind alle neun Zwischenglieder zwischen Ērēc und Manuš $\chi^{\text{var}}\text{arna}$ ⁵⁾ Männer, in dem andern sind sie alle Frauen, und es wird dann erzählt, daß Frədūn, der Vater des Ērēc, sich mit der Tochter des Ērēc paart; sie gebiert eine Tochter, mit welcher Frədūn sich wieder paart, und so geht es fort, bis die letzte in der Reihe, Viza, einen Sohn und eine Tochter (hier Manuš-

¹⁾ Namenbuch, S. 193.

²⁾ Manuš χ^{var} + nar. In verschiedenen Ṭabarī-Handschriften finden sich Lesarten, die auf eine Form Manuš χ^{var} zurückgehen.

³⁾ *sri-* transkribiert aus av. *srī-*.

⁴⁾ I 430—432.

⁵⁾ Die Namen sind natürlich in der arabischen Schrift ein wenig verstümmelt, lassen sich aber leicht erkennen. Ērja (إرك) und Srita (سروشنگ) sind in der ersten Version umgetauscht worden.

zʻarnay und Manuščʻaray genannt) gebiert, welche sich miteinander paaren und einen Sohn und eine Tochter (Manuščʻarnar und Manuščʻarvay [?] ¹⁾) bekommen, die miteinander den Manuščihr zeugen. Nach diesem letzten Bericht wäre Frədūn also zur selben Zeit der Vater des Manuščʻarnay und der Stammvater im neunten Gliede der Mutter des Manuščʻarnay. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Form der Sage, nach der der Vater des Manuščʻarnay ein Gott (Nērjōsang) war, die ursprüngliche ist: Manušč als erster Mensch muß einen Vater gehabt haben, der nicht dem Menschengeschlecht angehört. Die zweite Version bei Ṭabarī — welche übrigens auch bei anderen islamischen Schriftstellern vorkommt — ist natürlich eine priesterliche Legende, die dem Geschlecht des Manuščiθra einen besonderen Glanz verleihen soll, indem sie ihn aus einer fabelhaften Reihe von zʻədvaydas-Ehen hervorgehen läßt. Wenn aber der Bericht, welcher Nērjōsang zum Vater des Manuščʻarnay macht, der älteste ist, dann ist Vizay, das letzte der sieben Zwischenglieder zwischen Ērēč und Manuščʻarnay, im Gegensatz zur ersten Version des Ṭabarī, eine Frau. Dasselbe gilt gewiß von Guzay, welche Bund. XXXI 9 ausdrücklich als die Tochter des Ērēč bezeichnet wird ²⁾. Guzay ist aber einfach eine spätere Form des Namens Vizay. Guzay und Vizay, das erste und das letzte Glied der Reihe, sind dieselbe Person, und alle dazwischen eingeschobenen Namen sind von den priesterlichen Genealogen erdichtet ³⁾. Diese Genealogie ist augenscheinlich erst zu einer Zeit ausgeklügelt worden, wo der Übergang der Silbe *vi* im Anlaut in *gu* sich vollzogen hatte, ist also ziemlich spät.

Der Sohn des Manuščʻarnar, Manuščihr, der „Manu-Sproß“, ist also in Wirklichkeit der „Manu-Sohn“. Die älteste uns bekannte iranische Quelle, wo Manuščiθra erwähnt wird, ist der Fravardīn Yašt (Yt. 13. 131). Er ist hier einfach der Sohn des Airyava (Ērēč). Übrigens enthält die Stelle nichts anderes als eine Anrufung des Fravahr des Manuščiθra. In der späteren Literatur knüpft sich an

¹⁾ Geschrieben Manuščrāvay.

²⁾ Bund. XXXI 14 hat dieselbe Reihe wie Dēnkard VII 2. 70 und Zāδ-sparam XIII 6. Eine Vergleichung mit den genannten Dēnkard- und Zāδ-sparam-Stellen zeigt, daß man mit TD lesen muß: *kē māδ Guzay* „[Manuščʻarnay], dessen Mutter die Guzay war“, und nicht, wie West gelesen hat: „[Manuščʻarnay], welcher Māmsozay (d. h. Mutterbrenner) war“.

³⁾ Ērjay, Vater der Vizay (Bund.: Guzay), ist offenbar derselbe wie Ērēč; die beiden Namen sind Varianten, aus Airjāva entstanden.

ihn eine Reihe von Sagen, die sich um die folgenden Hauptthemen gruppieren: 1. er nimmt Rache für seinen Urvater Ereč, den Eponymos und ersten Sonderkönig des iranischen Volkes, welcher von seinen beiden Brüdern getötet worden war (eine nicht ursprüngliche Anknüpfung an die weit verbreitete Dreibrüder-Stammsage); 2. er wird vom Turanierkönig Frāsijāv angegriffen, und der Krieg wird nach einer langen Reihe von Kämpfen durch einen wunderbaren Pfeilschuß des Schützen Ariš, wodurch die Grenze zwischen den zwei Reichen festgestellt wird, beendet (Erinnerung an die fortwährenden Einbrüche der Nordvölker in Iran, mit der auch anderswo vorkommenden Pfeilschuß-Sage verknüpft); 3. er entfaltet mancherlei zivilisatorische Tätigkeit (späte, gelehrte Spekulation).

Es gibt aber auch noch andere gelehrte Manuščīhr-Legenden, die nur in der priesterlichen Literatur vorkommen. Nach Bund. XII 10 wird Manuščīhr am Berge Manuš geboren, ein wahrscheinlich recht später Zug; der Berg Manuš kommt im Avesta vor (Yt. 19, 1), heißt aber hier Manuša und scheint etymologisch mit Manu in keinem Zusammenhang zu stehen. — Der Čitradād-nask berichtete¹⁾ von einer Zusammenkunft des Manuščīhr mit der Göttin Spendarmad, welche also sprach: „Auch das schnellste Pferd bedarf der Peitsche, der schärfste Stahl bedarf des Wetzsteins, und der weiseste Mann hat Ratschläge nötig.“ Es ist vielleicht dieselbe Zusammenkunft, von der Zād-sparam (XII 3 ff., West P. T. V S. 134—135) spricht: Zur Zeit, wo Frāsijāv den Zufluß der Gewässer nach Iran gesperrt hatte, offenbarte sich Spendarmad in der Form eines Mädchens und predigte die Religion im Hause des Manuščīhr. Ihr herrliches Kleid, welches nach allen Seiten ein Hāsar oder Parasang weit strahlte, wird geschildert, ebenso ihr goldener heiliger Gürtel, welcher die ganze Religion der Mazda-Anbeter in sich schließt.

Im Pehlevibuche von den Wundern des Landes Saγastān (§ 7—8, Modis Übersetzung S. 125) wird die Geburt von Manuščīhr in einer von der gewöhnlichen Erzählung etwas abweichenden Weise berichtet: Von den Kindern des von seinen Brüdern ermordeten Ereč war nur eine Tochter übrig geblieben. Frēdūn führte sie nach dem See Frazdan in Saγastān und hielt sie und ihre Nachkommen bis zum zehnten Glied hier verborgen. Von dieser Frau, die im zehnten Gliede von der Tochter des Ereč herstammte, wurde ein Sohn, Manuščīhr, geboren. Frēdūn flehte nun die Anāhid und die anderen Gottheiten

¹⁾ Nach dem *Šājast, nē-šājast*, West P. T. IV S. 468.

an und erhielt die Gunst, daß Manuščīhr der Wiederhersteller von Iran werden sollte.

Bund. XIV 15 werden fünf Gattungen von Schafen aufgezählt, unter ihnen das Kūrišk-Schaf, welches große Hörner hat und so groß wie ein Pferd ist. „Es wird gesagt, daß Manuščīhr einen Kūrišk an der Stelle eines Rosses benutzte.“

Von besonderem Interesse ist eine Stelle in den Schriften des Zād-sparam (XV 2, West P. T. V S. 143), wo die Karape und Usižše als verderbliche Feinde der Iranier erwähnt werden, und es weiter heißt: „Die Verwüster der Iranier entstammen dem Kōzarēd, und Kōzarēd wurde von Aēšm und Manušaγ, der Schwester des Manuščīhr, geboren.“ Mit dem Namen Kōzarēd (kaγvarəda Y 61. 2) wird eine Art dämonischer Gestalten oder böser Zauberer bezeichnet. In einer Anmerkung zur Stelle betont West mit Recht den Parallelismus mit Bund. XXIII 1, wo berichtet wird, daß Bären und Affen einer Verbindung zwischen einem Dämon und Jimaγ, der Schwester des Jim, entstammen. Wie Jimaγ das weibliche Gegenstück zu Jim ist, muß Manušaγ ursprünglich das weibliche Gegenstück zu Manuš gewesen sein. Eine uralte Sage hat erzählt, wie Unholde oder schädliche Tiere der Verbindung der Schwester des Urmenschen mit irgend einem teuflischen Wesen entstammten, und diese Sage ist sowohl mit dem Legendenkreise des Manuš wie mit dem des Jim verknüpft worden. An die Stelle des Manuš ist in diesem Falle Manuščīhr getreten.

Die Reste der Manu-Legende sind somit an Manuščīhr, Manuščīhrvarnaγ, Manuščīhrvarnar und Manuščīhr verteilt worden, von denen die zwei ersten in der Sage niemals recht lebendig geworden sind, während der dritte im Gegenteil zu einem der glorreichsten Sagenhelden heraufgewachsen ist. Wie ist es nun gekommen, daß dieser letzte, welcher „Manuš-Sohn“ benannt ist, also nicht einmal einen eigenen Namen führt, seinen Vater verdrängt und einen solchen schönen Platz in der Sagenwelt erobert hat? Das Material, über welches wir verfügen, genügt nicht, um zu einer nur einigermaßen sicheren Lösung dieser Frage zu gelangen. Eine Hypothese werde ich mit allem Vorbehalt wagen. Manuščīhr ist das Bindeglied zwischen dem Geschlecht der alten Sagenkönige und dem Priestergeschlecht. Im traditionellen Stammbaum haben die iranischen Könige und die großen Priesterfamilien gemeinsame Stammväter bis Manuščīhr; von diesem zweigt die Priesterlinie ab: von Durāsrāw, dem Sohne des Manuščīhr, stammt Zoroaster im dreizehnten oder vierzehnten Glied (Bund. XXXII 1; Denk. VII 2. 70; Zād-sp. XIII 6), und die großen Priestergeschlechter zur Zeit der

Sasaniden knüpften ihren Stammbaum an die Familie des Zoroaster (vgl. Bund. XXXIII). Manu (der erste Opferer bei den Indern) hat wohl schon in uralter Zeit besonders als Stammvater der Priestergeschlechter gegolten; die Priestergeschlechter waren „manu-geboren“, „manušciθra“. Aus diesem Epitheton ist eine besondere Gestalt entstanden, der „Manu-Sohn“, welcher der Träger verschiedener, ursprünglich dem Manu nicht gehörender Ursachen geworden ist. Manu selbst hat sich in zwei Gestalten zerteilt, Manušč'arnay und Manušč'arnar. In der Genealogie dieser drei Personen ist die ursprüngliche Vorstellung von der übernatürlichen Geburt des Urmenschen in verschiedenen Variationen erhalten worden. Um aber dem Manušciθr, dem Urvater der Priestergeschlechter, einen besonderen Ruhm zu geben, haben die priesterlichen Genealogen und Bearbeiter der Sagengeschichte schon sehr früh — vor der Redaktion des Fravardin Yašt — den Manušciθr in die Reihe der Könige eingeschoben, und zwar an der ersten Stelle, wo es tunlich war, nämlich unmittelbar nach der Teilung der Welt zwischen den drei Söhnen des Frəduš, durch welche Iran als ein besonderes Reich sich ausbildete, also unmittelbar nach dem heros eponymos der Iranier, dem Ereč. Dadurch fiel die Rolle als Rächer des ermordeten heros eponymos von Iran natürlich dem Manušciθr zu, und seine Regierung wurde von den Turanierkämpfen erfüllt, welche bei der Teilung der Welt anfangen und sich durch die ganze Sagenzeit fortsetzen.

Obwohl der Urmensch Manuš in Iran schon früh verschollen war, hat der Name sich erhalten. In der Genealogie der Kajānier kommt er vor, indem ein Kai Manuš als Sohn des Kai Pišīn, des Bruders von Kai Kāūs, aufgestellt worden ist. Und Personennamen wie Mannē und Mannān, die in der Sasanidenzeit vorkommen, zeugen von der einstigen Popularität des Manuš. Wir finden sogar (Ibn Xurdādbeh 40. 10) einen türkischen Fürsten, welcher den Namen Manuš-čāqān führt.

Charlottenlund, Dänemark.

Arthur Christensen.

HĀRŪT UND MĀRŪT.

Der hochverehrte Freund und Gelehrte, dem wir zu seinem 70. Geburtstage unsere herzlichsten Glückwünsche darbringen und unseren Dank für die so unendlich reichen Anregungen und Belehrungen bezeugen, erklärte während des Sommers 1915 die Lieder des Ḥafiz. Da begegnete uns auch der Vers

بر آسمان چه عجب کُر زگفتهء حافظ
سماع زهره برقص آورد مسیحا را

In der Übersetzung des Ritters v. Rosenzweig-Schwannau lautet er:

Ist's zu wundern, wenn am Himmel,
Durch Hafisens Wort erregt,
Der Sôhré Gesang zum Tanze
Den Messias selbst bewegt?

Im Anschlusse daran erzählte mir Herr A. Siddiqi, unser gemeinsamer Schüler, daß nach der Legende seiner Heimat Zuhra und Muštari zwei berühmte Tänzerinnen gewesen seien, und daß sie es seien, die in der Vorzeit den Harut und den Märut verführt hätten. Ich bat ihn mir diese Erzählung in persischer Sprache, die ihm wie eine zweite Muttersprache ist, aufzuschreiben. Seine Erzählung sei hier zunächst mitgeteilt.

قصهٔ هاروت و ماروت که در هندوستان مشهور است اجمالاً این طور است: —
دو فرشته بودند هاروت و ماروت که بدرگاه باری تعالی عرض داشتند که ای خالق ارض و سما بنو آدم را بمنصب خلافت سرافراز کردی و بدنیای فرستادی و لکن آنها حق خلافت بیجا نیاوردند که خلاف امر تو کردند و از تسبیح و تهلیل قاصر گردند. اگر ما را که فرشتگانیم فرستاده بودی حکم تو بیجا می آوردیم و داد زهد و تقوی می دادیم. خدای عز و جل چون حرف ایشان شنید بفرمود که ایشان در صورت انسانی بدنیا بروند و در مردمان همچو مردمان بسر برند الا باین امتیاز که توانند بقراءت اسم اعظم باسماں بپزند و باز بر زمین نزل کنند و لکن نشاید که عهد ربانی را فراموش کنند و کسی را از مردمان اسم اعظم، که سری ملکوتی هست، بیاموزند. هر دو فرشتگان

سجده کردند و عرض نمودند که یا رب العالمین از ابتدای عالم تا ایندم از ما حرکتی خلاف حکم الهی سرزد نشده، چون بود که مثل بنی آدم مرتکب خطائی منکر و یا باظہار سری ملکوتی مورد عتاب خالق اکبر شویم. عاقبت در صورت انسانی باین عالم فرستاده شدند و در شهر بابل قیام گرفتند. بعد یک مدت که از رسم و راه این جوینان واقف گردیدند گرویده لذات دنیا شده تسبیح و تیلیل را فراموش کردند و در عشقِ دو لولیان کل اندام زهره و مستتری نام که در فتنِ نعمه و رقص دستکاه تام می داشتند مبتلا شدند. — این هر دو دختر که هم بحلیهٔ فہم و ذکا و ذہن رسا آراسته بودند هاروت و ماروت را بشناختند که بر سحر و شعبدات و خرقِ عادات قادرند چنان که پرواز کرده باسمان می روند و باز می آیند. خواستند که سرّ مکنون را بحیلہ دریابند چون کامیاب نشدند وعدهٔ وصل کردند اما شربت وصل و طرب را منحصر کردند بر شرب شراب گرم و منب. الحاصل این تشنهٔ کامان وصال می تلخکام چشیدند و جام بر جام کشیدند. چون نشای می غالب گشت و دامنِ هوش از دست رفت لولیان شوخ وقت فرصت را شناخته سرّ مطلوب حاصل کردند و بخواندن اسم اعظم بغلک پدیدند و بر مرتبۂ اختر سعد رسیدند و هاروت و ماروت در سنای عمل خویش اسیر کرده شدند در چاه بابل و تا روز حساب در آن بمانند

Zu deutsch:

„Die Geschichte von Hārūt und Mārūt, die in Hindustan bekannt ist, ist kurz folgende.

Es waren zwei Engel, Hārūt und Marūt, die vor den Thron des erhabenen Herrschers mit einer Bitte traten: „O Erschaffer Himmels und der Erden, du hast die Menschenkinder durch das Amt der „Stellvertretung“¹⁾ erhöht und in die Welt gesandt. Aber sie erfüllten in der „Stellvertretung“ nicht ihre Pflicht; denn sie handelten gegen deinen Befehl und ließen es am Preis gegen dich und am Bekenntnis zu dir mangeln. Wenn du uns, die wir Engel sind, gesandt hättest, so hätten wir dein Gebot zur Ausführung gebracht und auch der Frömmigkeit und der Gottesfurcht ihr Recht widerfahren lassen.“ Als Gott der Allmächtige und Erhabene ihre Rede hörte, befahl er, jene sollten in menschlicher Gestalt zur Erde gehen und unter den Menschen ganz wie Menschen leben, nur mit dem Unterschied, daß sie durch Aussprechen des „größten Namens“ zum Himmel fliegen und wieder auf die Erde hinabsteigen könnten; aber es war ihnen verboten, den Bund Gottes zu brechen und irgend jemand von den Menschen den

1) Vgl. Qoran 2, 28; 38, 25.

„größten Namen“, der ein Geheimnis der Gottheit ist, zu lehren. Die beiden Engel warfen sich anbetend nieder und sagten in Demut: „O Herr der Welten, von Anfang der Welt an bis zu dieser Zeit ist von uns eine Handlung gegen das göttliche Gebot nie geschehen. Wie wäre es möglich, daß wir wie die Menschen unerhörte Sünde begingen oder durch die Offenbarung des Geheimnisses der Gottheit ein Gegenstand des Zornes des größten Schöpfers würden?“ Schließlich wurden sie in Menschengestalt in diese Welt gesandt und hielten sich in der Stadt Babil auf. Nach einer Weile, als sie die Sitten dieser Welt kennen gelernt hatten, da vergaßen sie, in der Hingabe an die weltlichen Genüsse, Gott zu preisen und zu bekennen; und sie wurden hingerissen von Liebe zu zwei schöngestalteten Freudenmädchen, namens Zuhra und Muštari, die in der Kunst des Gesanges und des Tanzes die vollkommenste Fertigkeit besaßen. Diese beiden Mädchen, die zugleich mit der Zierde klugen Verstandes und scharfen Geistes begabt waren, merkten, daß Hārūt und Mārūt der Magie und der Zauberkünste und der übernatürlichen Dinge mächtig waren, da sie fliegend zum Himmel führen und wieder zurückkehrten. Nun wollten sie das verborgene Geheimnis durch eine List kennen lernen; da sie [sonst] ihr Ziel nicht erreichen konnten, gaben sie [ihnen] das Versprechen, sich in Liebe zu vereinen. Aber das Getränk der Liebesvereinigung und der Freude wollten sie nur mit dem Trunke des Trankes vom Weinstock und von den Trauben bereiten. Schließlich, dürstend nach Liebesvereinigung, kosteten jene den bitterschmeckenden Wein und tranken Becher auf Becher. Als die Trunkenheit überwältigend wurde und der Saum des Verstandes [ihnen] aus den Händen fiel, da erkannten die frechen Freudenmädchen die Gelegenheit und verschafften sich das ersehnte Geheimnis. Durch Aussprechen des „größten Namens“ flogen sie zum Himmel und erlangten die Würde von Glücksgestirnen. Hārūt und Mārūt aber wurden zur Strafe für ihr eigenes Tun gefangen gesetzt in einem Brunnen in Babil, und sie bleiben dort bis zum Tage des jüngsten Gerichts.“

Die Qoran-Stelle, an die diese Erzählung und auch alle anderen islamischen Geschichten von Hārūt und Mārūt anknüpfen, ist Sure 2, Vers 96: „Und sie folgten dem, was die Satane wider Salomos Reich lehrten; nicht daß Salomo ungläubig war, vielmehr waren die Satane ungläubig, indem sie die Leute Zauberei lehrten, und was den beiden Engeln in Babil, dem Hārūt und Mārūt, offenbart war.“

Die Qoran-Kommentare zu dieser Stelle geben mehr oder minder ausführliche Bemerkungen über Hārūt und Marūt. Der ausführlichste Kommentar ist der *Tafsir* des Ṭabarī, des großen Kompilators, der im Jahre 923 n. Chr. starb. Dieser *Tafsir* liegt nun vor in der vortrefflichen Ausgabe des würdigen Cairiner Buchhändlers 'Omar el-Ḥaṣṣab, Cairo 1323 -1329 d. H. (1905 -1911). Dort in Band 1, auf S. ۴۱۴ -۴۱۵, finden sich verschiedene Fassungen der Hārūt-Marūt-Geschichte, die ich hier, wo es mir zunächst auf Darbietung von Material ankommt, in wörtlicher Übersetzung aus dem Arabischen mitteile.

Die einzelnen Versionen sind wie gewöhnlich durch eine längere oder kürzere Kette von Gewährsmännern bezeugt. In historischen Fragen haben Wellhausen und Goldziher aus diesen Gewährsmännerketten wichtige Schlüsse gezogen. Aber um solche Fragen handelt es sich hier ja nicht; ich gebe daher nur immer den letzten Gewährsmann in Klammern vor den einzelnen Versionen der Geschichte.

I.

(Ibn 'Abbās). Gott machte für seine Engel den Himmel offen, damit sie das Tun der Menschenkinder schauen könnten. Als sie sie nun erblickten, wie sie Sünde taten, sagten [die Engel]: „O Herr, jene Kinder Adams, den du mit deiner Hand geschaffen, dem du deine Engel dienstbar gemacht, und den du die Namen aller Dinge gelehrt hast, handeln sündhaft!“ Er antwortete: „Wenn ihr an ihrer Stelle wäret, würdet ihr ebenso handeln!“ Sie sprachen: „Dir sei Preis! — Das würde uns nicht geziemen“. Darauf beschlossen sie, es solle gewählt werden, wer auf die Erde hinabsteigen sollte; und sie wählten den Hārūt und Marūt. Die stiegen also zur Erde hinab, nachdem Gott ihnen alles erlaubt hatte: nur sollten sie Gott keinen Genossen geben, nicht stehlen, nicht buhlen, keinen Wein trinken, eine Seele nicht gegen Gottes Gebot töten, sondern allein von Rechts wegen. Es dauerte nicht lange, da begegnete ihnen eine wunderschöne ¹⁾ Frau, namens Bēḏūḥt. Als sie die erblickten, da verlangten sie mit ihr zu buhlen. Aber sie sagte: „Nein! Nur wenn ihr Gott einen Genossen gebt, Wein trinkt, eine Seele tötet und diesen Götzen anbetet!“ Sie sprachen: „Wir sind nicht Leute danach, Gott einen Genossen zu geben“. Dann meinte einer der beiden zum andern: „Versuch es noch mal mit ihr!“ ²⁾ Sie aber sagte: „Nein, nur wenn ihr Wein trinkt!“ Da tranken die beiden, bis daß sie trunken waren. Darauf kam ein Warner zu

¹⁾ Wörtlich: „[Gott] ließ ihnen eine Frau begegnen, der er die Hälfte [aller] Schönheit zuerteilt hatte.“

²⁾ Wörtlich: „kehre zu ihr zurück!“

ihnen hinein; den schlugen sie tot. Als jene nun alle diese Sünden begangen hatten, machte Gott den Himmel für seine Engel offen. Die riefen: „Dir sei Preis! Du wußtest es am besten.“ Dann offenbarte Gott dem Salomo, David's Sohn, er solle die beiden wählen lassen zwischen der Strafe in dieser Welt und der Strafe in jener Welt. Sie wählten die Strafe in dieser Welt und wurden von den Füßen bis zum Hals gefesselt, so wie die Häuse der baktrischen Kamele¹⁾. Ihre Stätte wurde Babil.

II.

(Ibn Mas'ūd und Ibn 'Abbās). Als die Menschen viel geworden waren und sich vergingen, da riefen wider sie die Engel und die Erde und der Himmel und die Berge: „O Herr, vernichte sie doch!“ Da sprach Gott zu den Engeln: „Wenn ich die Begierde und den Teufel in euren Herzen wohnen ließe und ihr stieget hinab, so würdet ihr ebenso handeln.“ Sie aber sagten zu einander, wenn sie in Versuchung gerieten, würden sie standhaft sein. Nun sprach Gott zu ihnen: „Wählt zwei Engel von den trefflichsten unter euch!“ Da wählten sie den Harūt und Mārūt, und die beiden stiegen zur Erde hinab. Zugleich wurde auch die Zuhra zu ihnen hinabgesandt in der Gestalt einer persischen Frau; die Perser aber nannten sie Bēduht. Und sie verfielen der Sünde. Aber die Engel pflegten um Verzeihung zu bitten für die Gläubigen: „Unser Herr, du umfassest alle Dinge in Barmherzigkeit und Wissen; so verzeihe denen, die sich bekehren!“²⁾ Und als die beiden der Sünde verfallen waren, baten sie um Verzeihung für die, so auf Erden sind. Ist nicht Gott der Vergebende, der Barmherzige?³⁾ Darauf wurde den beiden die Wahl gelassen zwischen der Strafe in dieser Welt und der Strafe in jener Welt: sie wählten die Strafe in dieser Welt.

III.

(Ab). Zuhra war eine schöne Frau unter den Persern. Sie führte einen Rechtsstreit vor den beiden Engeln Harūt und Mārūt. Die wollten sie nämlich verführen, aber sie wollte ihnen nur zu Willen sein, wenn sie ihr das Wort verrieten, durch dessen Aussprache man zum Himmel emporsteigen kann. Da verrieten sie es ihr; sie sprach es aus und stieg zum Himmel empor. Dann wurde sie in einen Stern verwandelt.

¹⁾ Die Stelle ist nicht ganz klar.

²⁾ Aus Qoran 40, 7.

³⁾ Aus Sure 42, 3.

IV.

(Ka'b). Die Engel erzählten von den Taten der Menschen und wie sie sündigten. Da ward ihnen gesagt: „Wählt zwei von euch aus!“ Da wählten sie den Hārūt und Mārūt. Ihnen wurde gesagt: „Siehe, ich schicke Gesandte zu den Menschen: aber zwischen mir und euch ist kein Gesandter. Steigt hinab! Gebt mir keinen Genossen; buhlet nicht; trinkt keinen Wein!“ Aber — bei Gott! — ehe der Abend desselben Tages kam, an dem sie auf die Erde hinabgestiegen waren, hatten sie alles das getan, was ihnen verboten war.

V.

(Ka'b al-Aḥbar). Die Engel wunderten sich über die Taten der Menschen. und wie sie sich auf Erden vergingen. Da sprach Gott zu ihnen: „Wahrlich, wenn ihr an ihrer Stelle wäret, so würdet ihr ebenso sündigen wie sie. Wählet drum zwei Engel von euch aus!“ Sie wählten den Hārūt und Mārūt. Nun sprach Gott zu den beiden: „Ich schicke meine Gesandten zu den Menschen. aber zwischen mir und euch ist kein Gesandter. Steiget zur Erde hinab! Gebt mir keinen Genossen und buhlet nicht!“ Aber — bei dem, in dessen Hand Ka'b's Seele ist — ehe sie den Tag, an dem sie hinabgestiegen waren, vollendet hatten, waren die beiden dem, was Gott ihnen verboten hatte, verfallen.

VI.

(As-Saddi). Hārūt und Mārūt verleumdeten die Leute der Erde wegen ihres Wandels. Da wurde ihnen gesagt: „Ich habe den Menschen zehn Begierden gegeben, und durch diese vergehen sie sich gegen mich.“ Hārūt und Mārūt sagten: „O Herr, wenn du uns die zehn Begierden gäbest und wir dann hinabstiegen, so würden wir in Gerechtigkeit richten.“ Er antwortete ihnen: „So steigt hinab. Ich gebe euch jene zehn Begierden. Nun richtet unter den Menschen!“ Darauf stiegen sie in Bābil Dunbāwānd hinab und richteten; wenn es Abend ward, so stiegen sie empor, und wenn es Morgen ward, so kamen sie wieder herunter. Das taten sie so lange, bis eine Frau zu ihnen kam, die mit ihrem Manne in Unfrieden lebte, und deren Schönheit den beiden gefiel. Ihr Name war auf Arabisch az-Zuhra, auf nabatäisch Bēduḥt und auf Persisch Anāhid. Der eine von den beiden sagte zu seinem Gefährten: „Fürwahr, die gefällt mir.“ Da sagte der andere: „Das wollte ich dir auch gerade sagen; aber ich schämte mich vor dir.“ Der erste: „Soll ich um sie werben?“ Jener: „Jawohl! Aber wie steht's mit der Strafe Gottes an uns?“ Der erste wiederum:

„Wir hoffen doch auf die Barmherzigkeit Gottes!“ Als sie nun kam, um gegen ihren Mann zu klagen, warben die beiden um sie. Sie gab zur Antwort: „Nicht eher, als bis ihr für mich gegen meinen Mann entscheidet.“ Da entschieden sie für sie gegen ihren Mann. Danach verabredete sie mit den beiden, sie sollten in einem von den verlassenen Häusern¹⁾ zu ihr kommen. Das taten sie. Als nun der eine ihr beiliegen wollte, sagte sie: „Das tu ich nicht, bis ihr mir sagt, durch welches Wort ihr zum Himmel steigt und durch welches Wort ihr wieder von dort herabsteigt?“ Da nannten sie es ihr. Sie sprach es aus und fuhr gen Himmel. Gott aber ließ sie das Wort vergessen, durch das sie hinabsteigen konnte. So blieb sie an ihrer Stelle, und Gott machte sie zu einem Stern. — ‘Abdallah b. ‘Omar pflegte, so oft er sie sah, sie zu verfluchen und zu sagen: „Die ist es, die Harūt und Mārūt in Versuchung gebracht hat!“ — Als es nun Nacht geworden war, wollten die beiden wieder emporsteigen; aber sie konnten es nicht. Da merkten sie das Unheil. Dann wurde ihnen die Wahl gelassen zwischen der Strafe in dieser Welt und der Strafe in jener Welt. Sie zogen die Strafe dieser Welt der Strafe jener Welt vor und wurden in Bābil aufgehängt. Dann begannen die beiden mit den Menschen in ihrer [englischen] Sprache zu reden, und die ist das Zauberunwesen.

VII.

(Ar-Rabī'). Wegen der vielen Fälle von Ungehorsam und Unglauben gegen Gott, die unter den Menschen nach Adam vorkamen, sagten die Engel im Himmel: „O Herr, diese [Menschen der] Welt hast du doch nur geschaffen zu deinem Dienste und zum Gehorsam gegen dich. Aber sie sind dem Unglauben verfallen; sie töten zu Unrecht, sie nehmen unrecht Gut, sie stehlen, sie buhlen und trinken Wein.“ So begannen sie, die [Menschen] zu verklagen und nicht zu entschuldigen. Da ward ihnen gesagt: „Jene sind im Irrtum.“ Aber sie entschuldigten jene nicht. Dann ward ihnen gesagt: „Wählet unter euch zwei Engel aus, denen will ich meine Befehle geben und verbieten, ungehorsam gegen mich zu sein.“ Sie wählten Harūt und Marūt aus, und die stiegen auf die Erde hinab. Sie erhielten auch die menschlichen Begierden, aber zugleich den Befehl, Gott zu dienen, ihm keinen Genossen zu geben, keine Seele zu Unrecht zu töten, kein unrecht Gut zu nehmen, nicht zu stehlen noch zu buhlen oder Wein

¹⁾ Die verlassenen Häuser außerhalb der Stadt dienen in Persien oft zu Weinhäusern; vgl. Jacob, in Orientalische Studien S. 1060. Das arabische Wort für „Ruinen“ bedeutet im Persischen und Türkischen oft „Weinhaus“.

zu trinken. Dies befolgten sie auf Erden eine Zeit lang, indem sie unter den Menschen mit Gerechtigkeit richteten. Das war zur Zeit des Idris. Zu jener Zeit lebte eine Frau, deren Schönheit war unter den Menschen gleichwie die Schönheit der Zuhra unter den Sternen. Sie kam zu den beiden, und die gaben ihr süße Worte und wollten sie verführen. Aber sie wollte ihnen nur willfahren, wenn sie ihr gehorchten und ihre Religion annähmen. Da fragten sie sie nach ihrer Religion. Sie zeigte ihnen einen Götzen und sprach: „Den bete ich an.“ Sie erwiderten: „Den können wir nicht anbeten“, und gingen fort. Dann warteten sie, so lange wie Gott wollte. Danach gingen sie wieder zu ihr, gaben ihr süße Worte und wollten sie verführen. Aber sie sprach zu ihnen: „Nein! Nur wenn ihr denselben Glauben habt wie ich.“ Die beiden sagten wiederum: „Den können wir nicht anbeten!“ Als sie nun sah, daß die beiden den Götzen nicht anbeten wollten, sprach sie zu ihnen: „Wählt eins von den dreien: betet den Götzen an, tötet einen Menschen, oder trinkt Wein!“ Sie sagten: „Alles drei ist verboten; aber Weintrinken ist doch das leichteste von den dreien!“ Nun gab sie ihnen Wein zu trinken, und schließlich, als der Wein sie umfing, lagen sie ihr bei. Da kam ein Mensch an ihnen vorbei, während sie in solchem Tun begriffen waren. Sie fürchteten, er würde sie verraten; darum erschlugen sie ihn. Als aber der Rausch von ihnen gewichen war, erkannten sie, was für eine Sünde sie begangen hatten. Sie wollten gen Himmel fahren, und da konnten sie es nicht; denn ein Hindernis war dazwischen gekommen. Nun wurde auch die Decke zwischen ihnen und den Himmelsbewohnern weggenommen: da sahen die Engel, was für eine Schuld jene begangen hatten. Sie wunderten sich sehr, und sie erfuhren, daß wer in der Ferne ist, am wenigsten zu fürchten hat. Darauf begannen sie um Verzeihung zu bitten für die, so auf Erden sind¹⁾. Als jene beiden nun der Sünde verfallen waren, ward zu ihnen gesagt: „Wählet die Strafe dieser Welt oder die Strafe jener Welt!“ Sie sprachen: „Die Strafe dieser Welt geht zu Ende; aber die Strafe jener Welt hat kein Ende.“ So wählten sie die Strafe dieser Welt. Und die Stätte, an der sie die Strafe verbüßen, ward Bābil.

VIII.

(Nāfi'). Ich reiste einst mit Ibn 'Omar zusammen. Als es gegen Ende der Nacht war, sagte er: „O Nāfi', schau, ist die Helle aufgegangen?“ Das sagte er zwei bis drei Mal. Dann sagte ich:

¹⁾ S. 74. Anm. 3.

„Jetzt ist sie aufgegangen.“ Er darauf: „Kein Willkommen und kein Gruß!“ Ich rief: „Gott sei gepriesen, ein dienstbarer, gehorsamer, folgsamer Stern!“¹⁾ Er antwortete: „Ich habe dir nur gesagt, was ich von dem Gesandten Gottes — Gott segne ihn und gebe ihm Heil! — gehört habe. Mir erzählte der Gesandte Gottes — Gott segne ihn usw.! —: Die Engel sagten einst: ‚O Herr, wie kannst du es mit den Menschen aushalten bei all ihren Sünden und Vergehungen?‘ Er antwortete: ‚Ich habe sie erproben wollen, euch aber habe ich davor behütet!‘ [Die Engel] erwiderten: ‚Wenn wir an ihrer Stelle wären, so würden wir nicht ungehorsam sein gegen dich!‘ Er aber sprach: ‚So wählet denn zwei Engel von euch aus!‘ Nun wählten sie ohne Verzug, und zwar den Hārūt und den Mārūt.“

IX.

(Mnğāhid). Die Sache mit Hārūt und Mārūt [war folgendermaßen]. Die Engel wunderten sich darüber, daß die Menschen Unrecht taten, während doch die Propheten und die Bücher und die Zeichen zu ihnen gekommen waren. Da sprach ihr Herr zu ihnen: „Wählet zwei Engel von euch aus; die will ich hinabsenden, damit sie auf Erden unter den Menschen richten!“ Da wählten sie den Hārūt und den Mārūt. Er sprach zu den beiden, als er sie hinabsandte: „Ihr habt euch über die Menschen und über ihr Unrecht und ihren Ungehorsam gewundert. Aber zu ihnen kommen die Propheten und die Bücher immer nur einzeln, während zwischen mir und euch kein Gesandter ist. Tut so und so, unterlaßt das und das!“ So gebot und verbot er ihnen. Dann stiegen sie hinab, und es gab keine gehorsameren Diener Gottes als die beiden. Sie richteten in Gerechtigkeit. Tags über richteten sie unter den Menschen; aber wenn es Abend wurde, stiegen sie empor und waren bei den Engeln, dann am nächsten Morgen stiegen sie hinab und richteten in Gerechtigkeit, bis daß die Zuhra zu ihnen hinabgeschickt wurde in der schönsten Frauengestalt. Die kam in einem Rechtsstreit, und die beiden entschieden gegen sie. Als sie aufstand, geriet jeder von beiden in Erregung. Da sprach einer zum andern: „Bist du ebenso erregt wie ich?“ Der antwortete: „Ja!“ Dann sandten sie zu ihr und ließen ihr sagen: „Komme zu uns, wir wollen für dich entscheiden!“ Als sie zurückgekehrt war, entschieden sie für sie und sprachen zu ihr²⁾: „Komm zu uns!“ Da kam sie zu ihnen. Sie

¹⁾ Quran 16, 12.

²⁾ Im Texte stehen die beiden Verba in umgekehrter Reihenfolge.

deckten ihre Scham vor jener auf; aber ihre Begierde war nur in ihrer Seele, und sie waren nicht wie die Menschen in ihrer Begierde nach den Frauen und im Liebesgenuß. Als sie soweit gekommen waren und dergleichen für erlaubt gehalten hatten und auf die Probe gestellt waren, flog die Zuhra wieder dorthin, wo sie gewesen war. Am Abend wollten sie emporsteigen, aber sie wurden zurückgewiesen, und es war ihnen nicht erlaubt, und ihre Flügel trugen sie nicht. Da suchten sie Hilfe bei einem Menschen und traten zu ihm ein. Sie baten ihn: „Bete für uns zu deinem Herrn!“ Er antwortete: „Wie können die Erdenbewohner für die Himmelsbewohner Fürbitte leisten?“ Sie sprachen: „Wir haben gehört, daß dein Herr deiner im Guten im Himmel gedenkt.“ Da versprach er ihnen, er wolle einen Tag und den folgenden für sie beten. Dann betete er für sie und ward erhört. Ihnen wurde die Wahl gelassen zwischen der Strafe dieser Welt und der Strafe jener Welt. Darauf blickten die beiden einander an und sprachen: „Wir wissen, daß die Arten der Strafen Gottes in jener Welt so und so sind in der Ewigkeit, und bei dieser Welt siebenmal so“¹⁾. Dann wurde ihnen befohlen, sie sollten in Bābil absteigen, und dort war ihre Strafe. Man glaubt, sie seien aufgehängt in eisernen Fesseln, zusammengerollt, und schlugen mit den Flügeln.

Dann erwähnt Ṭabarī noch eine Tradition, nach der Hārūt und Mārūt Menschen gewesen sein sollen. Ferner gibt er an, daß nach einigen Bābil Dunbāwand, nach anderen Bābil im ʿIrāq gemeint sei. (S. ۳۷۰ unten).

Die Version bei an-Nisābūrī.

Das Werk *ǧarāʾib al-qurʾān* von Hasan b. Muḥammad b. Ḥusain an-Nisābūrī († 1015 n. Chr.) ist auf dem Rande des Tafsir von aṭ-Ṭabarī abgedruckt. In Band 1, auf dem Rande von S. ۳۰۳, findet sich die Geschichte von Hārūt und Mārūt. Sie lautet:

Was die Geschichte von Hārūt und Mārūt angeht, so wird nach der Autorität von Ibn ʿAbbās überliefert: Als die Engel sagten: „Hast du auf ihr (d. i. der Erde) Leute geschaffen, die Unrecht auf ihr tun und Blut vergießen?“, da sagte Gott zu ihnen: „Siehe, ich weiß, was ihr nicht wisset“²⁾. Dann setzte er über sie (d. i. die Menschen) eine Schar von Engeln, und das sind die geehrten, die Schreiber; die brachten Berichte über die bösen Taten [der Menschen] gen Himmel.

¹⁾ Hier fehlt etwas, auch nach der Annahme des arabischen Herausgebers.

²⁾ Vgl. Qoran 2, 24.

Da wunderten sich die Engel über sie und über die Geduld Gottes mit jenen, trotzdem ihre Schlechtigkeiten offenbar waren. Dann fügten sie¹⁾ auch noch die Zauberei hinzu. Da ward die Verwunderung der Engel noch größer. Gott aber wollte die Engel prüfen und sprach zu ihnen: „Wählt unter euch zwei Engel aus, von denen, die an Wissen, Frömmigkeit und Gottesverehrung die Größten sind, damit ich sie auf die Erde hinabsende und erprobe.“ Sie wählten Härüt und Mārüt aus. Er legte in sie die Begierde der Menschen und schickte sie auf die Erde hinab, nachdem er ihnen verboten hatte, Gott einen Genossen zu geben, zu töten, zu buhlen und [Wein] zu trinken. Nun stiegen sie hinab. Gott der Erhabene befahl zugleich dem Sterne, der az-Zuhra heißt, und dem Engel, der über ihm gesetzt ist, auf die Erde hinabzusteigen. Die Zuhra verwandelte er in eine Frau und den Engel in einen Mann. Darauf bereitete sich die Zuhra eine Wohnstätte, schmückte sich, und lud die beiden zu sich ein. Der Engel aber stellte sich selbst in ihrer Wohnung in der Gestalt eines Götzen auf. Da kamen jene beiden zu ihr und verlangten [von ihr] das Schlechte. Sie wollte ihnen nur willfahren, wenn sie Wein tranken. Die beiden sagten: „Wir trinken keinen Wein.“ Dann ward die Begierde mächtig über sie und sie tranken Wein. Wiederum verlangten sie nun dasselbe von ihr. Da sprach sie: „Es bleibt noch eine Sache, die ihr tun müßt, ehe ich mich euch hingeben kann!“ Als sie fragten: „Was ist das?“ antwortete sie: „Ihr müßt diesen Götzen anbeten!“ Beide erwiderten: „Wir geben Gott keinerlei Genossen.“ Aber die Begierde ward wieder mächtig über die beiden und sie sprachen: „Wir wollen es tun; nachher werden wir Gott um Verzeihung bitten.“ Also beteten sie den Götzen an. Da kam plötzlich ein Warner herein. Sie rief: „Wenn dieser Mann den Menschen offenbart, was er von uns gesehen hat, so steht es schlimm um uns. Wenn ihr zu mir gelangen wollt, so tötet diesen Mann!“ Erst hielten sie sich von ihm zurück, aber dann gingen sie dran, ihn zu töten. Als sie mit dem Töten fertig waren, stiegen die Zuhra und ihr Engel zu ihrer Stelle am Himmel empor. Da erkannten die beiden, daß dies [alles] ihnen nur passiert war, weil sie die Menschen geschmäht hatten.

Nach einer anderen Überlieferung aber war die Zuhra ein Freudenmädchen unter den Erdenbewohnern; und die beiden lagen ihr bei, nachdem sie Wein getrunken, eine Seele getötet, den Götzen angebetet und ihr den „größten Namen“ offenbart hatten, durch den sie

¹⁾ Im Texte steht noch „ihnen beiden“; wohl verdruckt.

zum Himmel emporstiegen. Da sprach die Frau jenen Namen aus und stieg zum Himmel empor; Gott verwandelte sie und machte sie zu diesem Stern.

Darauf ließ Gott die beiden wählen zwischen der Strafe jener Welt, für die Ewigkeit, und der Strafe dieser Welt, für die Erdenzeit. Sie wählten die Strafe dieser Welt. Da ließ er sie in Bābil bleiben, umgekehrt, in einem Brunnen, bis zum Tage der Auferstehung. Die beiden aber lehren währenddessen die Menschen das Zaubern und verführen sie dazu. Und es sieht sie keiner außer, wer gerade zu jenem Orte geht, um die Zauberei zu erlernen.

Noch zwei andere Versionen sind von Georg Rosen in seiner Übersetzung des Mesnevi mitgeteilt, eine kürzere nach dem Kommentar zum Mesnevi, als Anmerkung 218, eine längere nach der Rauzat eš-safā, im Anhang. Die erstere, kürzere ist dann von v. Rosenzweig-Schwannau in seiner Ḥāfiḡ-Ausgabe und Übersetzung, Bd. I, S. 747 f., wiedergegeben. In der Neuausgabe des „Mesnevi oder Doppelverse des Scheich Mewlānā Dschelāl ed din Rūmi. Aus dem Persischen übertragen von Georg Rosen, mit einer Einleitung von Friedrich Rosen, 1913, München bei Georg Müller“ findet sich die kürzere Version auf S. 116, die längere auf S. 237—240. Die kürzere stimmt ungefähr mit der Version VII des Ṭabarī überein, besagt aber, daß Zuhra die Engel aufgefordert habe, ihren Gatten zu töten. Die längere verdankt ihre Länge im Wesentlichen dem blühenden, phrasenreichen, überladenen Stil ihres Verfassers Mirḡond. Auch sie geht im allgemeinen auf Ṭabarī VII zurück, nur daß bei Ṭabarī die Verwandlung der Zuhra in den Stern vergessen ist. Aber bei Mirḡond ist ein neuer Zug hinzugekommen: es wurden anfangs nicht zwei, sondern drei Engel auf die Erde gesandt; sie hießen Ghyrā, Ghyrājā und Ghyrār, von denen einer bald in den Himmel zurückkehrte, weil er die drohende Gefahr erkannte, während die anderen beiden auf der Erde blieben, die Beinamen Hārūt und Mārūt erhielten und dann der Sünde verfielen.

In einem Liede des Ḥāfiḡ, dessen Echtheit aber zweifelhaft ist, wird Bekanntschaft mit der Geschichte von Hārūt und Mārūt vorausgesetzt; mit ihren Namen werden dort Wortspiele gemacht. Dies Lied ist bei Brockhaus No. 14; v. Rosenzweig-Schwannau I, S. 36—37; Übersetzung von Wilberforce-Clarke, Vol. I, S. 56—57. Clarke gibt auch eine kurze Version der Geschichte von Hārūt und Mārūt: an

dieser ist nur ein Zug neu gegenüber dem oben Mitgeteilten, nämlich daß die Engel den Gatten der Zuhra wirklich erschlagen hätten.

Das eigentlich Interessante und Wichtige an dieser ganzen Geschichte sind natürlich die volkstümlichen Sagen, Mythen und Zauberehren, die hier zu einem merkwürdig bunten Gewande zusammengewoben sind. Bereits in den Versionen, in denen uns die Geschichte vorliegt, sind bewußte, theologisch-tendenziöse Umdeutungen vorgenommen; sie sind sehr charakteristisch und von Wert für die religionsgeschichtliche Betrachtung. Aber den muhammedanischen Rabbinen auf diesem Wege zu folgen, danach steht mir nicht der Sinn. Es sei nur noch auf eine Stelle aus einem modernen Urdu-Kommentar zum Qoran hingewiesen, die mir Herr Siddiqi freundlichst ins Persische übersetzt hat. Bereits oben S. 79 sahen wir, daß Ṭabarī am Ende der Wiedergabe seiner Berichte darauf hinweist, daß Hārūt und Mārūt auch als Menschen bezeichnet wären. Die Überlieferung hat er auch auf S. ۳۰۹, Z. ۵ v. u., bei der Besprechung der Zauberei erwähnt. Der Urdu-Kommentator, Nadhīr Almed, sagt in seinem Werke *Ḥamā'il-i Matarḡam*, Dehli, 1329 d. H., S. 24:

در شهر بابل هاروت وماروت بودند: بعضی گویند که دو فرشته بودند و نزد بعضی دو مرد نیک خصلت فرشته سیرت. دیگران گویند دو پادشاه بوده اند که قرائتی بکسر لام هم (یعنی مَلِکَیْنِ بجای مَلِکَیْنِ) مسروی است حاصل آن که دو مرد بوده اند که بر شعبده ها قادر بودند و بر اصرار مردمان تعلیم آن هم می کردند.

Zu deutsch:

„In der Stadt Bābil waren Hārūt und Mārūt. Einige sagen, daß sie zwei Engel waren; aber nach anderen zwei Menschen von trefflichen Eigenschaften und engelgleichem Lebenswandel. Noch andere sagen, sie seien zwei Herrscher gewesen, denn die Lesart mit *i* beim *l*, d. h. *malikain* („zwei Könige“) anstatt *malakain* („zwei Engel“) ist auch überliefert. Daraus geht hervor, daß sie zwei Menschen gewesen sind, die der Zauberkünste kundig waren, und daß sie auf inständiges Bitten der Menschen [sie] darin unterrichteten.“

Es ist zur Zeit wohl noch unmöglich und fällt auch außerhalb des Rahmens dieses kurzen Artikels, alle die Fäden zu entwirren, die in der Geschichte von Hārūt und Mārūt zusammenlaufen. Es scheint manchmal, als ob in jedem Satze und in jedem Gedanken dieser Geschichte die Mythen, Legenden und Überlieferungen verschiedenster Kulturkreise sich widerspiegeln und sich in neuer Gestalt vereinen;

die Geschichte ist gewissermaßen das Sediment eines über 1000 Jahre dauernden Entwicklungsprozesses. Immerhin sei hier auf einige der Hauptprobleme, die sich der kritischen Analyse darbieten, hingewiesen.

1. Die Engel. Es ist bereits längst erkannt, daß die Geschichte der Engel-Ehen mit Menschentöchtern in der jüdisch-islamischen Überlieferung letzten Grundes auf Genesis 6, 1—4 zurückgeht. In den kurzen Versen haben wir freilich auch nur das Bruchstück eines größeren Mythos. Daß Riesen, Helden, große Männer, Könige als Söhne der Gottheit und irdischer Mütter angesehen werden, ist volkstümlicher Anschauung im Orient und im klassischen Altertum ganz geläufig. Diese Anschauung begegnet uns in freier Form bis auf den heutigen Tag in Heldenliedern, namentlich bei den Abessiniern; sie hat aber auch schon früh feste Formen angenommen in — ich möchte sagen — religiösen und staatsrechtlichen Lehren. Ursprünglich waren es die Götter selbst, die auf die Erde hinabstiegen, wie wir besonders in Griechenland sehen; dann werden es Engel, wie bereits in Genesis 6 und allen davon abhängigen Erzählungen. Schließlich aber nahm die weiter schreitende Anschauung auch daran Anstoß und, wohl unabhängig von einander, deuteten auf der einen Seite jüdisch-christliche, auf der anderen Seite islamische Theologen die Engel in Menschen um. Für die jüdisch-christliche Überlieferung vergleiche man die Kommentare zu Gen. 6; für die islamische oben S. 79.

Die spätere jüdisch-christliche Spekulation über die Engel-Ehen, das Tun und das Geschick der Engel auf Erden, ihre vorläufige und künftige Bestrafung findet sich im Buche Henoch, Kap. 6 ff. Auch dort laufen schon verschiedene Traditionen durch einander. Wichtig ist, daß Henoch 7, V. 1 gesagt wird, die Engel hätten die Menschen in der Zauberei unterrichtet; das ist ja gerade der Punkt, wegen dessen Muhammed an Hārūt und Mārūt Interesse hatte. Nach dem Buche Henoch ist der Strafort der Engel teils eine Wüste, teils ein Ort, in dem man deutlich den Krater eines Vulkans erkennen kann. Nach Henoch 15 ff. leistet Henoch selbst für die Engel Fürbitte, während doch eigentlich die Engel für die Menschen bitten sollten; dieser Zug findet sich bei Ṭabarī IX, oben S. 79, wieder, geht also in der islamischen Überlieferung auch auf die jüdische zurück. Die Beziehung der Engelgeschichte zu Henoch tritt auch noch in Ṭabarī's Version VII hervor, oben S. 77, denn dort heißt es, die Engel seien zur Zeit des Idrīs (= Henoch) auf die Erde gekommen.

Es fragt sich nun, ob die ganze Hārūt-Mārūt-Sage auf jüdische (oder jüdisch-christliche) Vorbilder zurückgeht. Die Namen sprechen

dagegen; denn sie sind eranisch. Das erkannte Andreas sofort, unabhängig von Lagarde, der bereits früher darauf hingewiesen hatte; vgl. PAULUS BOETICHER, *Horae aramaicae*, S. 9, PAUL DE LAGARDE, *Gesammelte Abhandlungen*, S. 15; NESTLE in *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellsch.* 55, S. 692. Man setzt sie awestischem *harvotät-* und *amurtät-* gleich (so ist nach Andreas zu lesen; Bartholomae hat in seinem Wörterbuch *haurvatät-*, Sp. 1791, und *amərōtät-*, Sp. 143). Diese wurden später zu *hurdād* und *murād*. Aber Herr Siddiqi teilt mir mit, daß die jetzt in Haiderābād gebräuchlichen Monatsnamen *hurdād* und *amardād* gesprochen werden; in dem zweiten Namen scheint eine gelehrte Überlieferung vorzuliegen¹⁾. Die beiden Namen heißen „Ganzheit, Vollkommenheit“ und „Unsterblichkeit“ (wörtlich nach Andreas „Zustand des Nicht-Gestorben-Seins“). Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß Hārūt und Mārūt dem Namen nach auf das persische Engelpaar zurückgehen. Da *harvotät-* und *amurtät-* eben auch oft zusammen vorkommen, wird man in Mārūt nicht eine innerarabische Analogiebildung zu Hārūt sehen, trotzdem diese Bildungen mit *m-* auch bei Eigennamen nicht selten sind.

Ferner weist der Name Dunbāwānd natürlich nach Māzänderān im nördlichen Persien, dem Geisterlande. An den dort hausenden Zohak (> I aḥḥāk) erinnerte mich Andreas. In der Nähe des Demawānd fließt der Babul. An diesen denkt die Sage vielleicht, wenn sie von Bābil Dunbāwānd spricht (oben S. 75 u. 79). Der Demawānd ist ja auch ein Krater, also wie bei Henoch zum Aufenthaltsort von Dämonen geeignet. Über Zohak vgl. auch Taeschner, im Islam VI, S. 289 ff.

Die Frage, warum und wann und wo die beiden Engel, die sich irdischer Liebe hingeben, mit Hurdād und Murād identifiziert wurden, sei den Eranisten überlassen. Nach Ṭabarī und Nisābūrī waren es gerade die frömmsten und vollkommensten Engel, die auf die Probe gestellt wurden; das könnte auf jene beiden passen, kann aber wohl hier nur in Ermangelung genauerer Kenntnis als Grund angeführt werden. Ebenso bleiben noch zwei andere Fragen ungelöst: 1) woher die von Mirḥond angeführten drei Engel stammen; 2) ob, wie NESTLE a. a. O. annimmt, Hārūt und Mārūt mit Hillit und Millit identisch sind.

Neben Bābil Dunbāwānd wird bei Ṭabarī aber auch Bābil im

¹⁾ Vgl. auch E. W. West, *The Book of the Mainyo-i-Khard*, 1871, Glossary and Index, S. 7, s. c. *Amerlād*. Die späte Form mit anlautendem *a* ist noch genauer zu untersuchen.

‘Irāq genannt. Der Zug, daß Hārūt und Mārūt mit ihren Flügeln schlagen, könnte auf irgend ein babylonisches Bildwerk, das Zauberwesen mit Flügeln darstellt, zurückgehn; Sagen, die an alte Bilderwerke anknüpfen, kommen oft genug vor. Und schließlich war ja auch Babylonien das Land, wo der jüdische mit dem babylonischen und persischen Kulturkreis zusammentraf. Somit werden auch die persischen Elemente der alten Sage, ehe sie nach Arabien kam, in Babylonien mit den jüdischen eine Einheit eingegangen sein.

2. Zuhra. Die Zuhra ist bei Hāfiz, wie auch anderswo im Mittelalter, die Tänzerin und Sängerin des Himmels. Außer in dem oben S. 70 angeführten Verse kommt sie nach des so früh verstorbenen Freundes Veit handschriftlichem Hāfiz-Index noch einmal vor, und zwar Brockhaus, 686, V. 29

که حافظ چو مستانه سازد سرود
ز چرخش دهد رود زهره درود

Nach v. Rosenzweig-Schwannau (Bd. III, S. 471):

Denn. läßt Hafiz im trunkenen Stande ertönen seinen Saug,
Grüßt ihn herab vom Himmelsrade Söhrē mit Saitenklang.

Wenn also Zuhra es ist, die sich mit den beiden Engeln in Liebe vereint, so ist im ursprünglichen Mythos sicher die Göttin „Venus“ gemeint gewesen, möglicherweise in einem Sternenmythos. Daß sie eine irdische Frau gewesen sei, die dann an den Himmel geflogen wäre, ist eine spätere Umdeutung. Der Gedanke, daß eine Buhlerin zum Himmel emporgestiegen sei, ist dem frommen Nisāburī ein Greuel. Die Namen Bēduht und Anāhid (oben S. 75) weisen wieder nach Persien. Den Namen Bēduht hat Andreas — richtig, wie gewöhnlich, — als „Gottestochter“ gedeutet (Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges. Bd. 57, S. 170). Übrigens geht auch aus Qoran Sure 53 hervor, daß al-‘Uzzā, die altarabische Venus, zu den „Töchtern Gottes“ gerechnet wurde.

Nach jüdischer Überlieferung waren es aber gerade irdische Frauen, mit denen sich die Engel vergingen. Der Eintritt der Zuhra gibt sich also deutlich als ein dem Mythos der Engel-Ehen fremdes Element zu erkennen. Die Naht in der Geschichte kennzeichnet sich in dem Ausweg, daß Zuhra ursprünglich am Himmel gewesen sei (oben S. 74, 78, 80).

Aber es muß eine Sage oder einen Mythos gegeben haben, nach dem Zuhra-Bēduht-Anāhid-Ishtar mit Engeln oder göttlichen Wesen ein Liebesverhältnis einging. Da wir bereits sahen, daß Babylonien

wahrscheinlich das Ursprungsland der Harut-Marut-Geschichte war, so liegt es sehr nahe, auch hier an das Fortleben eines babylonischen Mythos zu denken. Ein Mythos, in dem zwei „Heroen“ mit der Liebesgöttin zusammentreffen, hat bekanntlich im Gilgamesch-Epos seine literarische Ausprägung gefunden; da sind es Gilgamesch, Eabani und Ishtar. Hier das Nähere zu bestimmen, muß ich naturgemäß den „Akkadologen“ überlassen.

Nun sind es aber in der Hindustani-Erzählung (oben S. 71 f.) Zuhra und Muštari, zwei Freudenmädchen, die sich mit Harut und Mārut zusammengefunden haben. Muštari's Eintritt in die Sage fällt noch später als der Zuhra's. Er ist aus dem Bedürfnisse der Symmetrie entsprungen. Wir haben im Orient nicht nur architektonische, bildnerische, metrische und graphische Symmetrie, sondern auch erzählend-literarische. Den beiden Engeln mußten zwei Freudenmädchen entsprechen. Die eine war Zuhra, deren Bild der hellste Stern am Himmel ist: was war natürlicher, als den nächsthellen Stern, den Jupiter, hinzu zu nehmen? Außerdem sind ja beide Glückssterne; Venus ist سعد اصغر, Jupiter سعد اكبر. Hier sind wir nun in der glücklichen Lage, das Ursprungsland dieses neuen Sagenelementes durch eine grammatische Tatsache festzunageln. Im Arabischen haben alle Sterne ihr bestimmtes Geschlecht, nur Merkur ist zweigeschlechtig; danach ist Zuhra weiblich, al-Muštari aber männlich. Auch das Hindustani kennt ein grammatisches Geschlecht. Also müssen Muštari und Zuhra in einer Sprache, die kein grammatisches Geschlecht kennt, beide als Feminina aufgefaßt sein. Und das ist das Neupersische. Daß Muštari erst im Hindustani seiner Endung *-i* wegen als weiblich aufgefaßt sei, ist deswegen unwahrscheinlich, weil dann Zuhra seiner Endung wegen dort wohl männlich sein müßte; außerdem gibt es im Urdu sowohl Masculina auf *-i* wie Feminina auf *-a*. Endlich sei noch bemerkt, daß nach A. Siddiqi's Mitteilungen heute in Indien Zuhra und Muštari häufige Namen für Tänzerinnen und Freudenmädchen sind; Muštari kommt daher für Töchter guter Familien gar nicht vor, Zuhra jedoch hie und da, weil man dabei auch an Zahra, „die Glänzende“, den Beinamen der Faṭīma, denkt.

3. Der „größte Name“. Die Bedeutung des „Namens“ für Zauberei und Aberglaube im Morgenlande und im Abendlande ist genugsam bekannt. Wenn also, wie wir bereits aus dem Henochbuch wissen, die Engel den Menschen geheimes Wissen und Zauberkünste mitteilten, so war es ganz natürlich, daß der geheime Name der Gottheit auch mit dazu gehörte. Es scheint aber, daß dieser Zug in der

Hārūt-Marūt-Geschichte erst später ist, da er nur in wenigen Versionen vorkommt, und da er hier hauptsächlich dazu dient, zu erklären, wie die irdische Zubra an den Himmel kommt. An und für sich hätte er, ebenso wie die Umdeutung der Engel in Menschen, auch unabhängig einmal in der jüdisch-christlichen, ein ander Mal in der islamischen Sage hinzukommen können. Nach dem äthiopischen Buche *Arde'et* („die Jünger“), das ich im *Journal of the American Oriental Society* 1904, S. 1—48 herausgegeben und übersetzt habe, teilt Jesus selbst seinen Jüngern den großen Namen der Gottheit mit. Daß man durch Aussprechen irgend eines Zauberwortes plötzlich durch die Luft fliegen kann, ist in Märchen und Legende ein nicht seltener Fall. Der „größte Name“ der Gottheit jedoch mußte für Hārūt und Mārūt, für Zuhra und Muštari, in erster Linie für ihre Fliegerkunst in Betracht kommen. In modernster Zeit hat aber auch in diese Phantasie-Welt der Rationalismus seinen Einzug gehalten; denn im Winter 1914/15 wurde in Cairo erzählt, der von den Engländern abgesetzte Khedive 'Abbās Ḥilmī käme jede Nacht mit einer Flugmaschine in seinen Palast geflogen.

Zu der ganzen Sage ist noch W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*², S. 560, zu vergleichen.

Ob Mohammed die jüdisch-christlich-persische Geschichte in der Form, wie sie uns später überliefert wird, bereits gekannt hat, und ob sie von Juden oder von Christen oder von Persern nach Medina gebracht wurde, ist vielleicht eine müßige Frage. Nur sei darauf hingewiesen, daß auch der direkte Weg vom persischen 'Irāq denkbar ist, da wir ja von einem persischen Geschichtenerzähler wissen, der Mohammed Konkurrenz machte bei der Unterhaltung der Menge.

Es ist ein feiner und menschlich sympathischer Zug der Sage, wie sie uns im islamischen Gewande vorliegt, daß die Engel, die sich sündenfrei fühlen und pharisäisch auf die schwache Menschheit hinabsehen, für ihren Hochmut bestraft werden dadurch, daß sie, mit menschlicher Schwäche behaftet, dieser auch nicht widerstehen können. Dieser ethische Zug liegt dem ursprünglichen Mythos ganz fern.

Dem Manne, der wie kaum ein anderer Gelehrter den alten und den neuen Orient kennt, der die Sprachen, Völker und Länder von Indien bis Armenien umspannt, sei dies kurz angedeutete Ergebnis der Analyse der Geschichte von Hārūt und Mārūt ein Abbild seiner eigenen weit umfassenden Tätigkeit!

EIN ALTES PARTICIPIUM PERFECTI IM GRIECHISCHEN.

Daß im attischen Dialekt nach *v*, wie zu erwarten, *η*, nicht *α* *purum* steht, beweisen vor allem die Ortsnamen: *Φλυῆθεν* CIA I 299, *Φλυῆσι* ebenda III 61, *Εὐρόηλος* bei Thukydidēs [6, 97, 7, 2. 43], während die epichorische Namensform *Euryalus* bei Liv. 25, 25 aus Polybius erhalten ist, ferner *Ἔγες*, das Phot. s. v. aus Kleidemos und Aristophanes anführt. Dazu kommen noch *ἐγγύη*, *γύης* [Eur. Heraklid. 839 τὸν Ἀργείων γύη], *ἐγρός* und *ἐγρεῖν* bei Plato, ebenda [Tim. 75^b] auch *ὀξείζωος*. Keine Gegeninstanz bildet *γλάρος* mit Ableitungen; das ist, wie *γλάξ* [vgl. die Stellen bei Kaibel, poet. com. 1, 183 f.] zeigt, ein dorisches Wort, das ins Attische eingedrungen ist; Herodots *γλυγοεῖς* [7, 103] ist so wenig echtes Ionisch, wie *οἰόης οἰόηρ* 1, 92.

Infolge der hellen Aussprache des *v* geriet das Sprachgefühl ins Schwanken und fing an *α* für *η* zu setzen. Spuren dieser Unsicherheit zeigen z. B. die Handschriften Arist. Ri. 1297, wo neben dem allein richtigen *σιπέης σιπέας* auftaucht, ferner die Lexika: Bekk. AG 472²⁹ *ἀγεία καὶ ἀγέη*, daneben 473² *ἀγείας πλιθοντιζῶς λέγονσι*, *σπανιώτατα δὲ ἀγέηρ* (auch wir pflegen von den Sardinien im Plural zu reden), Steph. Byz. *Φλυεῖς . . . Φλυῆθεν . τὰ τοπιζὰ Φλυῆθεν Φλυάξει* (richtig, da ein Acc. Pl. zu Grunde liegt) *Φλυῆσι*. Es fehlt aber auch nicht an Stellen, an denen *η* als das richtige und überlieferte bezeugt wird: Phrynich. Bekk. AG 55 *ὀξείη τὸ δένδρον διὰ τοῦ ἔ καὶ ἦ, ἀλλ' οὐκ ὀξεία . καὶ ὀξείων*. Phot. *ἀγορέηρ τὸ μετέωρον*. *Εὐρεπίδης* [Heraklid. 394]. Falsche *α* sind endlich eingedrungen in die byzantinischen Kanones, die Paroxytona aufzählen, deren vorletzte Silbe mit einfachem *v*, d. h. nicht mit *οι* zu schreiben sei. Der ausführlichste solcher Kanones, den Lentz Herodian nicht zuschreiben durfte, liegt vor bei Theognost [Cramer, AO 2, 106¹⁷]: *τὰ διὰ τοῦ ἔα ἐπὲρ δύο συνλαβὰς παροξέτονα διὰ τοῦ ἔ ψιλῶ γράσσονται οἷον*

ὄξι'ε'α εἶδος ξένλον· τὰ γοῦν ἐξ αὐτοῦ κατασκευασθέντα διὰ τοῦ ἠ· ὄξι'ε'η· οἰσι'ε'α· ζωδέ'α τῆς μήζωνος ἢ ζεγαλή· ζαρ'ε'α· ἰξι'ε'α· σιπι'ε'α· σιζ'ε'α· μελανδρό'ε'α· Δατι'ε'α ἢ πόλι'ε'· ἰγρ'ε'α· ὄρ'ε'α, Ἰσοίσταρχος ἐνοπέλλει τὸ αὐ καὶ ἐκτίειν τὸ εὐ καὶ προπαροξίζε'ναι ἐναλλαγήν τόνον πεποιηκόζ, ὅς γηῶν Ἡρωδιανός. Kürzer AO 2, 329 = et. m. p. 770¹⁴ τὰ ἐπὶρ δύο ἐνλλαξιάς (παροξίζ'ε'ναι) διὰ τοῦ εὐ φιλοῦ γράγεται οἷον σιζ'ε'α· ζωδέ'ε'α· ἰξι'ε'α· σιπι'ε'α· ζαρ'ε'α· ὄρ'ε'α, σημαί'ναι δὲ τῆρ ἔγγραυλιν.

Falsch sind σιπι'ε'α [auch bei Phot. Harp.] und ὄρ'ε'α, die sicher als attische Worte mit η zu schreiben sind; die Differenzierung von ὄξι'ε'α und ὄξι'ε'η ist ein Pedanteneinfall. οἰσι'ε'α (vgl. Apoll. soph. p. 119¹⁹ ἐξ τῆς οἰσι'ε'ας) wird durch Phrynichos widerlegt [Bekk. AG 57]: οἰσι'ε'ον οὐδέτερος· οἱ δὲ θηλεζῶς λέγοντες οἰσι'ε'α διαμαρτύροντο· σημαί'ναι δὲ ῥιβδουζ ἐλώδεις. Auch μελανδρό'ε'α ist falsch akzentuiert für μελί'ε'α, Plural von μελί'ε'ον. Dorisch sind ζαρ'ε'α, vgl. die lakonische Stadt Κια'ε'α, und σιζ'ε'α, wofür nach Athen. 2 p. 59^c die Athener ζολοκί'ε'τη sagten, vgl. Σιζε'ῶν, oder älter Σειζε'ῶν die Gurkenstadt. Woher ἰξι'ε'α, Nebenform zu ἰξι'ε'ς, wie ὄργ'ε'η zu ὄργ'ε'ς, und Δατι'ε'α aufgelesen sind, weiß ich nicht; wenigstens der Ortsname ist sicher nicht attisch.

Herodian behauptete, daß in ἰγρ'ε'η der Akzent 'ionisch' verschoben sei, schol. N 212 ἰγρ'ε'ηρ Ἰωνιζῶς μετέβαλε τὸν τόνον, ἐπεὶ τὸ ἐζόλουθον ἰγρ'ε'α ἐστίν, ὅς Ἡρωδιανός ἐν τῷτ'ι αὐ τῆς Καθόλου, vgl. schol. Φ 242 ταῦτα ὁ Ἡρωδιανός ἐν τῆρ αὐ τῆς Καθόλου . . . (einige akzentuieren im Akkusativ πετελε'ῆν, und danach auch πετελε'ῆ) καὶ δηλον ὅτι κατὰ μεταβολήν τόνον ὄσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ 'ἠλθ'ε' κατ' ἰγρ'ε'ηρ βεβλήμενος' [N 212] τῆρ μεταβολήρ τῆς τάσεως ἐποιήσαντο [so überliefert]. Wahrscheinlich verlangte der Grammatiker ἰγρ'ε'α = ἰγρ'ε'α wegen des langen ε; langes ε und kurzes α deuten auch die Schreiber an, die Poll. 2, 189 ἰγρ'ε'α für ἰγρ'ε'η setzten. Zweifellos hielt Aristarch OPIA, den Titel einer epicharmischen Komödie [p. 110 Kaibel], für eine solche Bildung. Ob diese Auffassung besser begründet war als die sicher verkehrte Umsetzung des fest bezeugten ἰγρ'ε'η, läßt sich nicht entscheiden; richtig ist sie für ζωδέ'α (Mohlkopf) = ζωδέ'α, dessen α für das Attische durch Inschriften feststeht [vgl. Meisterhans § 17]; das ι des diphthongischen ει wird in der Orthographie des 4. Jahrhunderts auch im Partizipium des Perfekts regelmäßig weggelassen.

Neben der Endung -ε'ια (= -usia) hat das Partizipium des Perfekts im Dorischen und der Κοινή bekanntlich auch -ε'ια (= -vesja); ebenso steht neben ζωδέ'ια die Form ζωδέ'ε'ια [Ξ 499], aus der ζωδέ'η [Bekk.

AG 274³¹ = et. m. p. 550³] kontrahiert ist. τὸ *ζώδων* [Theophr. hist. pl. 6. 8^f] dürfte sekundär aus *ζώδων* gebildet sein. Das Maskulinum ist *ζώδων*, wie *ἀγών* neben *ἄγωνα*; hier ist das alte Suffix *-ων* in die Nasalstämme übergetreten, während in *μύτρω*, das durch *μύτρω* in die gleiche Bildungsreihe gewiesen wird, der Nasal regulär ausgefallen und der s-Stamm bewahrt ist.

Sowohl *ζώδων* wie *ζώδων* weisen den hochtonigen Perfektstamm auf; zu ihm gehört auch der im Sprichwort *Κωδύλον ζοῖτιξ* [Hesych. Diogen. 5. 69] erhaltene Name; vgl. ferner Suid. *ζωδαλοῦχος μέτρον γῆς*. Die tieftonige Form des Stammes ist in *ζάδος* erhalten. Ob der hochtonige Praesensstamm in dem Namen eines Sklaven des Hephaestos, *Κηθ-αλίων* [Eratosth. catast. 32. schol. Nic. Ther. 5] vorliegt, will ich dahingestellt sein lassen.

Straßburg i. Els.

E. Schwartz.

ZUR BEURTEILUNG DER AWESTISCHEN VULGATA.

Die scharfsinnigen Beobachtungen von Andreas über den Lautwert der Zeichen des Awesta-Alphabetes haben mich zu eigenen Untersuchungen angeregt, die in mir die Überzeugung gefestigt haben, daß Andreas' Entdeckungen einen überaus wichtigen Fortschritt der Awestaforschung bedeuten. Die Einwendungen, die Bartholomae (*Zum altiran. Wörterbuch* 6 ff.; *WZKM* 24, 129 ff.) und Reichelt (*WZKM* 27, 53 ff.) erhoben haben, scheinen mir keineswegs geeignet, die Ergebnisse, zu denen Andreas vor allem auf Grund palaeographischer Untersuchungen gelangt ist, in Frage zu stellen oder gar umzustößen. Der ablehnende Standpunkt von Bartholomae und Reichelt ergibt sich mit Notwendigkeit aus der Anschauung, daß der aus einer großen Zahl von Handschriften hergestellte Text für uns maßgebend sei und daß im allgemeinen Einstimmigkeit der Überlieferung, die Häufigkeit des Vorkommens einer Lesung oder auch die Lesungen der „besten“ Handschriften entscheiden. Es wird nur eingeräumt, daß die überlieferten Texte eine große Anzahl von fehlerhaften Schreibungen, von „Abkürzungen und anderen die Aussprache verdunkelnden Schreibungen“ aufweisen, die sich größtenteils aus dem Umstande erklären, daß die awestischen Texte ursprünglich in einem „weniger ausgebildeten“ Alphabet niedergeschrieben waren (*Brthl. Grundr.* I, 153 f.; Reichelt, *Awest. Elementarb.* 30). Die Untersuchungen von Andreas und Wackernagel haben, wie ich glaube, den Beweis erbracht, daß der nach den Grundsätzen wissenschaftlicher Textkritik, vielfach aber auch nach subjektivem Ermessen hergestellte Text in zahllosen Fällen irreführend ist, daß in die Zahl der durch § 268 des Grundrisses und durch das *Altiran. Wtb.* approbierten „Schreibungen und die ursprüngliche Aussprache verdunkelnden Abkürzungen“ auch viele Formen einzubeziehen sind, aus denen man eine Reihe von Lautgesetzen abgeleitet hat, und daß die — vielfach fälschlich behauptete — Regelmäßigkeit, mit der gewisse lautliche Erscheinungen auftreten, nichts weiter ist

als eine Regelmäßigkeit der Schreibung. Bleiben auch infolge der Unzuverlässigkeit der Überlieferung manche Einzelheiten zweifelhaft, so steht doch das Verfahren, das Andreas und Wackernagel eingeschlagen haben, um den ursprünglichen Text zu gewinnen, auf einer festeren Grundlage als die bisherigen Methoden, weil es auch den Eigentümlichkeiten des dem Awesta-Alphabet zugrunde liegenden aramäischen Schriftsystems¹⁾ Rechnung trägt und so eine große Zahl von unwahrscheinlichen Erklärungen durch oft recht weit hergeholt sprachliche Analogien, durch Lautausgleichungen, durch Annahme von Neubildungen u. a. m. entbehrlich macht. Nur durch dieses Verfahren lassen sich unter anderem diejenigen „Schreibungen“, welche nicht als Versehen der Abschreiber gedeutet werden können, sondern schon von den Transkriptoren herrühren müssen, in einwandfreier Weise erklären. Daraus, daß solche Irrtümer der Transkriptoren sich in großer Anzahl schon in den Ghāthās finden, ergibt sich zur Genüge, daß es um die von Reichelt behauptete „wortgetreue“ gedächtnismäßige Überlieferung der heiligen Worte des Propheten schlecht bestellt ist. Dagegen kann der Umstand, daß der „Frahang i oīm“ noch zwischen der Schreibung *yā* der Ghāthās und der Schreibung *yō* des jüngeren Awesta zu unterscheiden weiß, nicht ernstlich geltend gemacht werden. Denn der Frahang hat im übrigen die Irrtümer der Transkriptoren des Awesta „wortgetreu“ übernommen. Zudem beweist die scharfsinnige und einleuchtende Erklärung einzelner Zeichen des Awesta-Alphabetes, die wir Andreas verdanken, daß die überlieferten Awestatexte tatsächlich als eine Umschrift durch Transkriptoren anzusehen sind, die in die Formen der alten Sprache vielfach diejenigen Lautwerte eingesetzt haben, welche sie in ihrer eigenen, südwestiranischen Mundart vorfanden.

Der Standpunkt, den Andreas und Wackernagel vertreten, wird schließlich, wie ich besonders betonen möchte, auch durch eine kritische Prüfung der handschriftlichen Varianten, die unverdientermaßen ein unbemerktes Dasein im „Apparat“ fristen, in oft überraschender Weise gerechtfertigt. Ich hoffe, die Ergebnisse solcher Untersuchungen in absehbarer Zeit vorlegen zu können. In diesem notgedrungen kurzen Beitrag, den ich meinem hochverehrten Lehrer darbringe, können nur einige ausgewählte Beispiele gegeben werden.

¹⁾ Reichelt gegenüber sei betont, daß das ursprüngliche Alphabet zweifellos ein aramäisches gewesen ist. Dies wird durch die Schriftgeschichte und nicht etwa durch Zeugnisse der — Parsentradition bewiesen.

I. Die Zeichen **𐬎**, **𐬏** und **𐬐**.

Zu den wichtigsten palaeographischen Beweisen für die Richtigkeit der Theorie von Andreas gehört das Zeichen **𐬎**, das Andreas als Ligatur aus **𐬎𐬏**, der mitteliranischen Entsprechung von indoiranisch *yt*, gedeutet hat. Demgegenüber haben Bartholomae (Zum airan. Wtb. 8) und Reichelt (WZKM 27, 58) aus der Proportion *rk, rp: hrk, hrp = rt: š* für *š* den Lautwert *hrt* erschlossen und behauptet, daß **𐬎** sich tatsächlich in die Elemente *hrt* zerlegen lasse. In Wirklichkeit ist diese Deutung palaeographisch ganz undenkbar. Daß das Zeichen auf ein *r* und ein *t* ausgehen könnte, ist vollständig ausgeschlossen. Auch die übrigen palaeographischen Bemerkungen von Reichelt sind höchst anfechtbar. Der „Querstrich“ in dem Zeichen dient ebensowenig wie in dem Pählāvī-Ideogramm **𐬎** (**𐬎**) dazu, die Ligatur als „Einzellaut“ zu kennzeichnen. Ich nehme an, daß er in **𐬎** ein untergeschriebenes *ṽ* ist¹⁾. Die Erklärung von Andreas, daß dieses Zeichen nur wegen seiner Ähnlichkeit mit dem wirklichen *š*-Zeichen (**𐬏**) mit diesem verwechselt worden ist, ist durchaus einleuchtend. Davon, daß nur **𐬏** (**𐬏**) ursprünglich zur Bezeichnung von *š* gedient haben kann, überzeugt man sich leicht durch einen Blick in Eutings vortreffliche „Tabula scripturae aramaicae“ zu Chwolson, Syr.-nestor. Grabinschr. (Petersb. 1890). Auch der Umstand, daß in Ligaturen (**𐬎𐬏** usw.) nur **𐬏** vorkommt, verdient Beachtung.

Das Zeichen **𐬐** ist, wie Andreas festgestellt hat, teils Ligatur aus **𐬏** und **𐬑** (*š* und *k*), teils Ligatur aus *š* und *y* und wird in der zweiten Bedeutung vor folgendem *y* geschrieben, obwohl ein *y* schon in der Ligatur enthalten ist²⁾; die Handschriften bieten aber noch häufig die ursprüngliche Schreibung **𐬐** ohne folgendes *y* (**𐬐**). Die Annahme, daß **𐬐** bestimmt sei, einen phonetisch (und etymo-

¹⁾ Der „Querstrich“ in **𐬎** sollte nicht mit dem der Zeichen **𐬎** und **𐬎** zusammengeworfen werden. Das geht schon aus der älteren, von Andreas (Hamb. Or. Kongr. 102) wiedergegebenen, in Handschriften häufig vorkommenden Form des Zeichens **𐬎** hervor.

²⁾ Es liegt also einer der interessanten Fälle von Buchstabenhäufung vor, auf die Andreas aufmerksam gemacht hat. Diese Eigentümlichkeit der Schreibung muß auch bei der Beurteilung anderer „Lautgesetze“ berücksichtigt werden.

logisch) von $\tilde{s} = \text{س}$ verschiedenen \tilde{s} -Laut darzustellen (Grundriß I, 153 und 162; Elementarb. 29), ist somit unhaltbar. Die Schreiber haben س bekanntlich vielfach nicht nur mit س , sondern auch mit der von ihnen als \tilde{s} gedeuteten Ligatur س verwechselt. Denselben Fehler begehen Bartholomae und Reichelt, wenn sie (Grundr. I, 38; Elementarb. 85) annehmen, daß im Satzanlaut und bei $a\tilde{s}ō$ („schlechter“; Y. 59, 31. gegenüber gAw. $a\tilde{s}yō$) auch im Inlaut iran. \tilde{s} zu aw. \tilde{s} werden. So korrigiert Bartholomae Y. 60, 11 (= 71, 29) $\tilde{s}yātō$ mit Berufung auf Pt₁ in $\tilde{s}ātō$, obwohl Pt₁ in beiden Stellen س , also $\tilde{s}yātō$ hat. Nur einige wenige Hss. bieten س , die meisten haben س , einige س . Vsp. 7, 3 haben alle Hss. س , aber im Vend. sade schreiben zwei Hss. س . Alle übrigen Ableitungen von $\tilde{s}yā$ werden durchwegs mit س geschrieben. Auch auf س im Y. 29, 3 (Varianten mit س) wird man das „Lautgesetz“ nicht stützen, wenn man erwägt, daß für س in Y. 33, 8 die Varianten die Schreibungen س , س , س und س (so Pt₁ u. a.) bieten¹⁾. In allen Fällen, in denen nur س oder س geschrieben wird, ist demnach fehlerhafte Schreibung, vielleicht auch Beeinflussung der Schreiber durch den sicherlich nachawestischen Wandel von $\tilde{s}y$ zu \tilde{s} anzunehmen²⁾.

II. Das Zeichen س .

Auf die Erklärung dieses Zeichens ist, wie mir scheint, viel Scharfsinn nutzlos verwendet worden. Auch bei diesem Zeichen erweist sich die Annahme, daß die Parsenpriester dank ihren „sprachwissenschaftlichen Kenntnissen“ durch regelmäßig an bestimmten Stellen wiederkehrende Schreibungen bestimmte phonetische Eigentümlichkeiten zum Ausdruck bringen wollten, als vollkommen irrig. Am deutlichsten wird dies durch das Zeichen س bewiesen, das mit Vorliebe vor folgendem y geschrieben wird, und das nicht — wie Grundr. I, 153; Elementarb. 29 und sonst noch angenommen wird — „eine nicht genauer

¹⁾ Andreas und Wackernagel haben also (Nachr. Gött. Ges. d. Wiss. 1911, 372) mit Recht das y eingesetzt.

²⁾ Ebenso wird auch über den angeblichen awestischen Wandel von $\tilde{s}y$ zu \tilde{s} (Bethl. und Reichelt, II, cc.) zu urteilen sein.

bestimmbare Modifikation des *h* vor *y*“, sondern zweifellos Ligatur aus η ist, die zu einer Zeit für *h* (η) eingesetzt wurde, in der *hy* (χy) zu χ geworden war. Es wäre nun denkbar, daß das η , das — wie Andreas festgestellt hat — ebenso wie σ und ρ auf η zurückgeht und vor allem fast regelmäßig im Auslaut erscheint, von den Transkriptoren im Sinne eines δ für auslautendes awestisches *t* eingesetzt worden ist, weil dieses in ihrer Sprache zumeist zu δ geworden war. Im Pählāvī der Bücher wird umgekehrt für δ „historisch“ *t* geschrieben. Ich ziehe es jedoch vor, η als Finalbuchstaben zu ρ zu betrachten, der irrtümlich außerdem im Inlaut für θ und δ und im Anlaut für δ (*tbāšah-* usw.) oder ganz unberechtigt (*hkašā-*) geschrieben wurde. Wenn nach \check{s} und *s* nicht η , sondern ρ erscheint, so liegt dies daran, daß für *št* und *st* die Ligaturen $\rho\sigma$ und ρ (wie die Handschriften zeigen) verwendet wurden. Fragt jemand etwa, warum man gerade für *t* einen Finalbuchstaben verwendet haben sollte, so weise ich darauf hin, daß die aramäische Schrift just für κ , μ , ν , π und ψ (und für keinen anderen Buchstaben) im Auslaut die Finalbuchstaben η , μ , ν , η und ψ gebraucht, die überdies die älteren Zeichen sind (Lidzbarski, Nordsemit. Epigraphik I, 191).

III. Zu den awestischen Vokalzeichen.

Bei der Beurteilung der überlieferten Vokale darf man — es ist dies eine selbstverständliche Forderung — nicht vergessen, den Eigentümlichkeiten des aramäischen Schriftsystems Rechnung zu tragen. Nur dann versteht man z. B. Schreibungen wie *yāšōdām* und *hašīm* für נושודים und חתים, d. i. „*šv(ə)m*“ und „*θy(ə)m*“. Dann wird man aber auch nicht zu *āfəntəm* (אפונתים „wasserreich“) einen Stamm *āfant-* ansetzen und iran.-awest. „Nullstufe“ zu ar. *u* (Grundr. I, 29; Elementb. 71) annehmen. Das ∂ ist hier ebensowenig Nullstufe zu *u* wie etwa das *u* in *təmanhəntəm* (תומחונתים), das für *təmanhə(ə)ntəm* geschrieben wurde. In diesen und zahllosen anderen Fällen wurden \imath und \imath , weil diese nicht nur zur Bezeichnung der Halbvokale, sondern auch als *matres lectionis* für die entsprechenden Vokale dienten, und weil im Urtext die Vokale hinter \imath und \imath nicht ausgedrückt waren, fälschlich durch Vokalzeichen transkribiert. Auch dort, wo \imath *mater lectionis* für Vokale ist, wird bekanntlich bald ∂ , bald *u* geschrieben. Hierher gehört die von Bartholomae, *Airan. Wb.* mit einem Fragezeichen versehene Form *mərəzyamū*, die für *mərəzyəmiū* (und nicht *mərəzyamū*,

wie Geldner zu den Varianten vermutet) steht und „die geputzten“ (Frauen) bedeutet, wie Agni RV X, 69, 7 *nṣbhīr nṣjyāmānah* heißt.

Das *ṛ* des Urtextes bezeichnete bekanntlich sehr häufig auch den Diphthong *au*, der in der Vulgata gewöhnlich als *ao* erscheint. Daher kommt es, daß in einer Reihe von Fällen *ṛ* für *ao* und umgekehrt geschrieben wird. Dies gilt einerseits z. B. auch für *kəṛənūsi* (2. sing.), das als Bildung aus dem schwachen Stamm (Grundr. I, 203) schlecht erklärt ist, da alle anderen starken Formen dieser Wurzel aus dem starken Stamm gebildet werden, andererseits für Bildungen wie *aⁱwi.drao-χḏō* (Yt. 10, 17), das nicht Part. fut. pass. (Airan. Wtb.) ist, zumal da einige Hss. *u* für *ao* bieten, für *mraotā* (2. pl.), *sraotā* (Nachr. Gött. Ges. W. 1911, 13 f.) u. a. m. Hierher gehören m. E. auch *gūsayaf-uzḏō* (Yt. 13, 16, wo eine offenbar nicht ganz „geringwertige“ Hs. *gao^o* hat), *“rūdōyatū* (Y. 44, 20) und *“rūpayēntī* (Y. 48, 10). Was das letzte Wort betrifft, so sei hier bemerkt, daß es gewiß nicht mit ai. *rūpá-* und *rūpayati* verwandt ist, wie Airan. Wtb. gegen Grundr. I, 195 annimmt. Abgesehen davon, daß alle Bedeutungen von ai. *rūpá-* von der Bedeutung „betrügen“ sehr weit entfernt sind, ist es nicht eben wahrscheinlich, daß die „Karapans“ durch den Rauschtrank „betrügen“ wollten. Geldners Anknüpfung des Wortes an ai. *rūpyati* (KZ. 30, 530) trifft gewiß das Richtige. Zur Begründung dieser Auffassung weise ich darauf hin, daß *rūpyati* nicht „krank sein“ bedeutet, sondern, wie das Petersb. Wtb. richtig angibt, sich auf das „Reißen“ im Leibe und zwar, wie die dort zitierten Stellen zeigen, nach dem Genusse von Gift bezieht. Beachtenswert ist insbesondere, daß Ath. V. 4, 6, 3 Kausativformen von *rup-* und *mad-* (also „Reißen verursachen“ und „berauschen, betäuben“: vom Gift) nebeneinander stehen, wie Ath. V. 9, 8, 19 *madāyanti* neben *ropāās*. Durch den Rauschtrank (*mada-*) verursachen die Karapans also Reißen (im Leibe) gleichwie durch einen Gifttrank. Ich nehme demnach an, daß das *ū* des awestischen Wortes fälschlich für *ao* geschrieben ist, wiewohl mir bekannt ist, daß auch im Altindischen Kausativformen von einer und derselben Wurzel mit und ohne *Guṇa* vorkommen. Bartholomae hält die Länge des *ū* unserer Kausativformen für „wesentlich“ und nimmt an, *“rūp^o* neben ai. *rūpyati* sei Neubildung nach Mustern wie ai. *tāpyati*: *tāpāyati* (Grundr. I, 195). Das wird wohl noch mancher andere außer mir für mehr denn unwahrscheinlich halten.

Vieles andere, insbesondere kritische Bemerkungen über *a* und *ā* der Vulgata, muß ich für später aufsparen.

Wien.


Bernhard Geiger.

VERWECHSLUNG VON **𐬨** UND **𐬪** IM AWESTA.

V. 32. 14f. haben Andreas und Wackernagel (Nachrichten der Göttinger Gesellschaft d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1913. 385) im „Urtext“ *ha^rvoi* statt *a^rvo* eingesetzt und übersetzen „bei der Kelterung“. Der Zusammenhang läßt einen derartigen Sinn erwarten, und die zwifache Verderbnis, die damit in dem überlieferten *avo* angenommen wird, läßt sich erklären aus Angleichung an das richtige *avo* „zu helfen“ am Ende der Zeile ¹. Diese Angleichung ist eine doppelte: einerseits in der Endung, die so zu reimender Übereinstimmung gebracht ist, andererseits im Anlaut, wo *ac-* statt *hav-* nicht eigentlich eine Textverderbnis zu sein braucht, sondern nur eine — durch das vorherige *ac-* besonders nahegelegte — Verlesung des annähernd oder vollständig gleichen Schriftbildes. Denn in der unserer Vulgata zugrund liegenden Textform sahen **𐬪** und **𐬨**, die am Anfang der Wörter *a^rvo* und *ha^rvoi* standen, annähernd, wenn nicht vollkommen gleich aus. Zwar sind diese beiden Zeichen sowohl auf den arsakidischen wie auf den sassanidischen Inschriften noch deutlich zu unterscheiden (**𐬪** ars.: 𐬪 sass.: 𐬪, **𐬨** ars.: 𐬨 sass.: 𐬨), und wir können auch nicht geradezu behaupten, daß im anzunehmenden arsakidischen Text des Awesta der im Buchpählävi vollzogene Zusammenfall beider Buchstaben schon angebahnt war. Wir müssen jedoch vor der endgültigen sassanidischen Redaktion des Awesta, für die das mit zahlreichen Vokalzeichen und reich, ja überreich mit differenzierten Konsonantenzeichen versehene Awestaalphabet geschaffen wurde, eine Umschrift des arsakidischen Awesta in demselben Schriftsystem (Pählävi), jedoch in sassanidischem Ductus annehmen. Von den Formen dieser Schrift, des älteren sassanidischen Pählävi, haben wir jetzt durch den sassanidischen Pählävi-psalter eine hinreichende Anschauung bekommen, und in diesem Psalter sind **𐬪** und **𐬨** zwar noch nicht, wie im zarathustrischen Buchpählävi, vollständig zusammengefallen, aber einander doch schon sehr angeähnlicht, und zwar gibt es da von **𐬨** zwei Formen, eine altertümlichere 𐬨 und eine kursivere 𐬨, welche letztere mit **𐬪** schon fast ganz gleich ist. So

ist es denn kaum eine Konjektur zu nennen, sondern eine zwar von der Transkriptorentradition abweichende, aber auf dem arsakidischen Text fußende Lesung, wenn wir in der Weise wie bei *a^xvo*: *ha^xvo(i)* Y. 32, 14 einem anscheinend vokalisch anlautenden Wort *h*-Anlaut zuerkennen, oder umgekehrt. Es ist fast überflüssig ausdrücklich hervorzuheben, daß dabei jeder andere vokalische Anlaut ebenso in Betracht kommt wie *a*-. Denn in allen Fällen stand ja **s** als spiritus lenis, gleichviel ob *ʾ* oder *ʿ* als mater lectionis zur Bezeichnung der Vokal-(Diphthong-)färbung folgte oder nicht.

Zu diesem Verfahren sind wir um so mehr berechtigt, als wir sehen, daß beides, die Deutung als **s** und die Deutung als **ʃ**, öfters nebeneinander in der Vulgatüberlieferung vorliegt. Die Verlesung lag besonders nahe, wenn Wörter mit vokalischem oder *h*-Anlaut in der Sprache vorhanden waren. So kann es nicht Wunder nehmen, wenn statt des seltenen *haēm* „Eigenschaft, Naturanlage“¹⁾ Vend. 13, 44f. in einigen Handschriften das geläufige *aēm* d. i. *a^xyom* „dieser“ steht. — Ähnlich verhält es sich mit *ha^xθrā^x* „auf einmal“ und *a^xθra^x* „dort“. Vend. 17, 5 hat Mf2 *haθra* anstatt *aθra*. Diese Handschrift bietet *haθra* auch Vend. 5, 19 und Y. 10, 11. je zusammen mit noch einer anderen Handschrift, an Stelle von *aθra*. Dieses ist auch das Richtige Vend. 2, 25ff. Da heißt es: „mache eine Umwallung, . . . dorthin (*haθra*) bringe einen Stamm von Kleinvieh und Großvieh (25), dorthin (*haθra*) leite Wasser, dort (*haθra*) lege Wiesen an, dort (*haθra*) baue Häuser (26), dorthin (*haθra*) bringe einen Stamm von allen Männern und Frauen, dorthin (*haθra*) bringe einen Stamm von allen Tierarten (27), dorthin (*haθra*) bringe den Samen von allen Pflanzen, dorthin (*haθra*) bringe den Samen aller Nahrungsmittel (28). Dort (*aθra*) sollen nicht sein (allerlei Bresthafte) (29).“ Es ist nicht zu leugnen, daß der Begriff von *ha^xθrā^x* „insgesamt, zu gleicher Zeit“ an einigen dieser Stellen sich einfügen ließe: „Dorthin bringe einen

¹⁾ Ich umschreibe  in der herkömmlichen Weise, da es nicht möglich ist, die altawestische Lautform anzugeben. Der arsakidische Text hatte **ʃʃ**, also genau dasselbe wie die Pählävischreibung, wo *xēm* zu lesen ist. Daß mittelpersisch *xēm*, neupersisch *xēm* nicht auf einen avest. nom. sg. ntr.**ha^xyom* von einem Stamme **ha^xyo-* zurückzuführen sei, hat Hübschmann Pers. Stud. 59 richtig gesehen, aber nicht die Folgerung aus der unleugbaren Gleichheit von aw. *haēm* und np. *xēm* gezogen, daß nämlich im Avesta ein endungsloser Stamm, also eine mittelpersische Form, vorliegt, wie das in den jüngsten Teilen des Avesta nicht selten ist.

Stamm von Menschen, dorthin bringe zugleich auch einen Stamm von allen Tier- und Pflanzenarten, etc.; jedoch ist daneben die Ortsbestimmung kaum zu entbehren, die in 25. 26 Anfang zweifellos in dem *haθra* steckt und in 29 als *aθra* überliefert ist. Überhaupt sind die Fälle unter sich so gleichartig, daß die verschiedenen Schreibungen *haθra* und *aθra* als Varianten desselben Wortes gelten können, wengleich an jeder einzelnen Stelle nur eine Form vorkommt¹⁾. Schwanken kann man in Bezug auf die Lesung Yt. 13, 49, wo jede der beiden Formen von einer Gruppe von Handschriften geboten wird. In der Neuausgabe hat Geldner jetzt *aθra* recipiert²⁾. K. Z. 25, 541. 558 übersetzt Geldner jedoch *ha^xθrū^x*, und dieser Auffassung ist dem Zusammenhang nach wohl der Vorzug zu geben. Es handelt sich nicht um eine bestimmte Örtlichkeit, worauf sich *a^xθra^x* beziehen könnte, sondern das Wesentliche ist, daß alle Schutzgeister, die zum Fest gerufen werden, zusammenkommen. Ähnlich steht es Yt. 19, 69, wo dem *aθra*, das mehrere Handschriften bieten, *haθra* in D und *haθre* in J 10 gegenüber steht. Wohl wegen der Autorität der besseren und mehreren Handschriften hat Geldner²⁾ *aθra* vorgezogen. Die Awestaüberlieferung ist aber derart, daß wir gegenüber der Masse der Varianten eklektisch verfahren und das Gute nehmen müssen, wo wir es finden. Dabei wird man nun gerade finden, daß J 10, mit welcher Handschrift D oft zusammengeht, häufig sehr gute Lesarten bewahrt. So glaube ich auch hier, daß *haθra*, worauf diese beiden Handschriften führen, das Richtige ist. Im vorhergehenden Abschnitt (68) wird nämlich dem Fluß Haitumant besondere Stärke zugesprochen, und die Kraft, vermöge der in ihm wohnenden Königsgewalt die nichtarischen Völker auf einmal (*ha^xka^xt*) fortzuschwemmen. „Sie alle zusammen (*ha^xθrū^x*) würden dann weggerissen“³⁾ schließt sich daran unmittelbar und siingemäß an, während *a^xθra^x* „dort“ ohne

1) So übersetzt Geldner K. Z. 25, 188 und gibt ebenda S. 381 ausdrücklich *aθra* als *v(aria) lectio* an. In der neuen Ausgabe aber ist diese Variante nicht beglaubigt.

2) Bartholomae folgt ihm darin.

3) Ich halte *ca^xczlrom* (oder *ca^xuzlrom*, מרומ) für Opt. Perf. im Sinne des Conditionalis (vgl. Reichelt, Aw. Elementarbuch S. 323), wie schon Geldner, Drei Yasht S. 44 übersetzte. Die Sekundärendung *-rom* ist im Opt. Perf. ebenso berechtigt, wie im ved. Plusquamperfekt *asasygram*. Bei dieser Auffassung macht das *i* keine Schwierigkeit, während der „Bindevokal“ *i*, den Bartholomae A. F. II 97. Grundriß ir. Phil. I 1, 87 darin erkennen will, im Iranischen keine Stütze findet. Die Erkenntnis, daß es sich um eine Form des Perfektstamms von *caz-* handelt, stammt von Bartholomae A. F. I 135.

vorherige lokale Bestimmung völlig zusammenhangslos dastünde. — Yt. 10, 117 ist statt *omohyo* (*amahê*) $\alpha^x y\bar{o}n$ zu lesen *homohyo* (*hamahê*), wie schon Spiegel Comm. II 573 gesehen hat, vgl. Yt. 1, 18 *homohyo* $\alpha^x y\bar{o}n$ „an jedem Tag“¹⁾). Derselben Art ist vielleicht der Fehler, wenn Yt. 13, 53 in K 14 *ahmya* und Yt. 13, 55 in P 13 *ahmya*, beides statt *hamaya*, geschrieben ist. An der ersten Stelle werden die Frovulri gepriesen als „die den gotterschaffenen Gewässern die schönen Pfade anweisen, welche vorher lange Zeit an demselben Ort (*homoi* $\bar{\alpha}^x g\bar{\alpha}^x tou$ חַוּוּתוֹ) standen, zwar schon erschaffen, aber nicht fließend“; ähnlich 13, 55 als „die den Pflanzen ihre schönen Standorte(?) anweisen, welche vorher lange Zeit an demselben Ort standen, zwar schon erschaffen, aber nicht sich ausbreitend (? oder „gedeihend“).“ Das *ah(a)mya* der Varianten, transkribiert aus אחמיה , das im arsakidischen Text stand oder gelesen wurde, läßt sich allerdings nicht auf אחמיה zurückführen, sondern nur auf eine Schreibung, die die Zeichen für חח nebeneinander hatte. Für diesen Tatbestand sind zwei Erklärungen möglich. Es kann nämlich die Verlesung jünger sein als die hier behandelten Fälle und erst in dem schon transkribierten Text stattgefunden haben, in welchem *a* überall da eingefügt ist, wo die Redaktoren einen kurzen Vokal, der im arsak. Text unbezeichnet war, annehmen zu müssen glaubten. Wenn nun auch im transkribierten Text, also in der ausgebildeten Awestaschrift *ah-* statt *ha-* verlesen wurde, so kann das nur auf falscher Auflösung von Ligaturen beruhen, wie solche ja auch in der entwickelten Awestaschrift noch gebräuchlich sind²⁾). Es kann jedoch die Schreibung *ah(a)mya* statt *hamaya* auch aus einem אחמיה des arsakidischen Textes hergeleitet werden, da das Wort *homo-* „derselbe“ manchmal mit *s* in der Stammsilbe geschrieben wird. Nur halte ich das gerade an diesen Stellen für unwahrscheinlich, weil hier keine Variante mit *hāma-* vorliegt. Umgekehrt aber glaube ich das *hāmē* Y. 16, 10 als Korrelativ zum vorausgehenden *yohmī*, d. h. als *ohmī* auffassen zu dürfen, in welchem Falle אחמיה als אחמיה verlesen wäre.

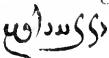

yohmi zi kāx̄rīt tonūnōm

δῆξ̄ξ̄istom ohmi nu^{x̄}iθonoi miθnū^t

¹⁾ Ob der Hergang bei der Verderbnis dieser Stelle so war, wie Caland K. Z. 31, 265 meint, halte ich für mindestens zweifelhaft. Die Veranlassung für den „Schreibfehler“ *amahê* statt *hamahê* ist sicher die Verwechslung von ח und ס , also ein Lesefehler.

²⁾ Beispiele für Verlesungen, wie die oben angenommene, finden sich manchmal in den Varianten, z. B. Y. 16, 10 am Ende: *hama* „im Sommer“ (für *homoi* loc.) auch *ahma* und *ahmi* geschrieben. Auch *hahma* an derselben Stelle ist vielleicht falsche Auflösung einer Ligatur.

„In welchem Haus irgend ein Geschöpf wohnt, in dem soll es möglichst lang wohnen“. Solche korrelative Verbindungen haben oft verallgemeinernden Sinn, und eben in der allgemeingültigen Form liegt die religiöse Kraft derartiger Wünsche oder Verheißungen. Vgl. z. B. Yt. 10. 19 *„ohmāvi naʿimāvi usʿusoti miθro yohmāvi naʿimonom miθrodruwš“* d. h. nicht etwa: „gerade nur dahin zieht Mithra aus, wo ein Betrüger weilt“, sondern: „wo immer ein Betrüger weilt, dahin zieht Mithra aus“. Yt. 10. 28 *āʿt ohmāvi imōnōi δaʿdāʿti vorθrō yohu āʿ xšauto βaʿcaʿti* „und dem Haus verleiht er Herden . . . wo (immer) man ihm bekennt“. RV. 7. 11, 2 *yāsya devāir asado barhīr agnē hāny asmāi sudinā bhavanti* „auf wessen Streu du dich mit den Göttern niedergelassen hast, o Agni, dem werden festliche Tage“. Ähnlich ist auch die Stelle Y. 16. 10 mit dem Sinn: „Wo immer Mensch oder Tier ihre Wohnstätte haben mögen, dauernd mögen sie darin wohnen“. Die Betonung einer einzelnen bestimmten Örtlichkeit, *homoi māʿiθonoi* „in ebenderselben Wohnstätte“, scheint mir umsoweniger angebracht, als kurz vorher ohne Einschränkung die Genie der Erde, Aromuti, als Wohnstätte angerufen und unmittelbar davor im allgemeinen die Verleihung gesunder Wohnungen für Mensch und Vieh von Ohrmuzd erbeten wird.

Von den Frevlern heißt es Yt. 13. 42, daß sie gedankenschnell von der Höhe des Himmels zur Hilfe herbeieilen, wenn man sie richtig (oder tüchtig?) anruft. *hu-zbātū* bietet richtig eine Gruppe von Handschriften, die allerdings insofern unzuverlässig in der Überlieferung dieser Stelle sind, als sie um eine Zeile¹⁾ reicher sind als die andern Handschriften, welcher Zusatz von Geldner mit Recht als Umbildung des echten Verses, der mit denselben Worten beginnt, ausgeschieden ist. Daß aber Geldner²⁾ die Lesung *uzbātū* aus den nicht erweiterten Handschriften in den Text aufnimmt, ist nicht berechtigt, erst recht nicht, daß Bartholomae es aus **us-zvātu-* herleitet, wonach also die im Himmel wohnenden Gottheiten, die nach Yt. 13. 69 wie ein schönbeschwingter Vogel zum Fürsten herabfliegen, „herauf“gerufen werden müßten. — Das umgekehrte Verhältnis besteht Yt. 5. 6, wo statt *uzβaʿroi* (Geldner ) alle Handschriften außer J 10³⁾ eine mit *h* 

1) Von 9 Silben. Daher sage ich nicht „Vers“.

2) K. Z. 25, 557 hat Geldner *hu-zbātū* mit Recht festgehalten, jedoch S. 540 übersetzt „die sich gern rufen lassen“, worin ich ihm nicht folgen kann.

3) An der Parallelstelle Ny. 4. 7 (nicht 2. 7) bieten mehrere Handschriften das Richtige.

beginnende Form bieten. Anlässlich dieses Worts macht Geldner K. Z. 25, 387 auf die Erscheinung aufmerksam, daß im Wortanfang bisweilen unberechtigtes *h* geschrieben ist. Da er die Ursache davon, die Ähnlichkeit der Schriftzeichen **ה** und **ס**, nicht in Betracht zieht, entgeht ihm die umgekehrte Erscheinung, der Anfangsvokal statt eines wortanlautenden *h*. — Yt. 13, 89 ist *hūta*^x 1) „Geschlecht“ in zwei Handschriften fälschlich *aota*- transkribiert. — Die Perfektformen von *han-* „verdienen“ werden in vielen Handschriften mit anlautendem *a-* statt *h-* geschrieben: Y. 8, 2 *hohōna* (*hawhāna*) in M 2. L 13. K 11. C 1. B 2 *amhanē*; Yt. 13, 88 *homhononāi*, in J 10 *awhananāi*, in K 37 *awhanāi*, K 14 *awhananāi* ist wohl nur eine von Abschreibern gemachte Kombination aus beiden vorliegenden Schreibungen. Yt. 13, 188 *homhonušai* haben Lb 5. K 37 in der Form *awhanušē*. — Y. 53, 4 ist *monoho vohouš xvovut ohuš* „des guten Geistes lichtvolle Welt“ statt *hawhuš* zu lesen, wie ebenfalls Geldner a. a. O. S. 381 richtig gesehen hat, vgl. Y. 28. 2 und 43, 3. Ebenso ist Vend. 5, 38 zu beurteilen, wo *ohouš* zu lesen ist²⁾ und Geldner a. a. O. S. 207 richtig übersetzt: „stiehlt Leben, Brot, Kleidung, etc.“.

hi- statt *i-* ist geschrieben in *hišvavasma* Yt. 14, 20 statt *išvavasma*, worauf Geldner K. Z. 25, 381 aufmerksam gemacht hat. Seine Ausdeutung von *hišasat* Y. 32, 13, die er dort gibt, ist jedoch nicht anzuerkennen, vgl. Andreas und Wackernagel, Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 1913, 383. Dagegen findet Geldners treffende Erklärung (3 Yasht S. 40) von *išohaita* Yt. 19, 53 als *hišohaita*, Desiderativ von *han-* = ai. *sišāseta*, in diesem Zusammenhang ihre Bestätigung³⁾. Besonderer Art ist die Schreibung *hi* für *a*^x (*u = y* privativum) mit folgendem epenthetischem Vokal, der in diesem Fall zum alleinigen Silbenträger wird in *hišyayāwaha* der Handschrift D statt *a^xšyayōho* Yt. 19, 15.

Eine sorgfältige Durchsicht der Handschriften würde gewiß noch mehr der Fälle ergeben, wo einige Varianten am Wortanfang **א**, andere **ע** aufweisen. Schwieriger zu erkennen, nämlich nur mittels

1) Die Handschriften haben **-סאע** und **-סאעע** für **הוה**. Die Hochstufe könnte zur Not *au* lauten, jedoch nur in Vertretung von ai. *-ari-*, arisch. *-a^xva-* (vgl. ai. *sāritave* AV. neben *sūtave* RV. AV.). Normal ist aber in dieser Bildung nur die Tiefstufe.

2) Die Varianten **אעאעסאעעע**, **אעעסאעע** **אעעסאעע** (NB) gehen auf **ע(ו)ה(ו)א** zurück.

3) Bartholomae begründet seine Ablehnung A. F. 2, 93 mit: „*h* kann nicht fehlen“ und sucht in dem Wort eine sonst nicht bekannte Wurzel.

einer genauen Interpretation, sind solche Fälle, wo alle Handschriften übereinstimmend h statt a (oder umgekehrt) am Wortanfang haben. Ich mußte es für jetzt dabei bewenden lassen, mit einigen Fällen, die mir zur Hand waren, auf die Erscheinung hinzuweisen. Daß es sich bei Verwechslung von η und ς um die Wiedergabe von wortanlautendem spiritus asper oder lenis handelt, ist das Gemeinsame an allen bisher behandelten Fällen. Es wäre nun freilich kein Grund dafür einzusehen, daß dieser Fehler — wenn er wirklich nur auf der Ähnlichkeit der Schriftzeichen beruht, — nicht auch im Wortinnern vorkommen sollte). Da jedoch (wirkliches oder vermeintliches) ς des arsakidischen Textes im Wortinnern als Länge gelesen werden mußte, so muß sich die Verwechslung von η und ς im Wortinnern im transkribierten Text geltend machen als \bar{a} an Stelle von h (oder umgekehrt). Ich glaube nun auch dafür einige Beispiele geben zu können.

Zunächst *zrayāi*: „Im See Vorukuhra“ lautet awestisch *zra^xyohi vorukuhroi ā^x*. So ist es ein achtsilbiger Vers, der Y. 65, 4, Yt. 5, 4. 38, Yt. 8, 8. 31 in Verbindung mit gleichartigen Versen steht. Über die richtige Form des loc. sing. hat wohl nie ein Zweifel bestanden (vgl. ap. *δrayahy-ā*), wohl aber über den Wert der Varianten. *zraya* ist bloß eine vokalisierte (mit a versehene) Umschreibung der in den Text gedruckenen mpers. Form זרי . Die andern Varianten zeigen den nom.-acc. sg. *zrayo* in verschieden ausführlicher plenarer Schreibung (*zrayo* זרי , *zrayā* זריא , *zrayā* זריאו) an Stelle des erforderlichen Kasus. Beide Fälle, völlige Endungslosigkeit oder nom. sg. an Stelle eines andern Kasus, sind jedem aufmerksamen Awestaleser reichlich bekannt. Auch wenn wir nur die genannten Schreibungen vorfänden, so dürften wir hier wie in andern ähnlichen Fällen nicht zögern, die sprachrichtige Form dem Text zuzuschreiben, der oftmals durch dieses Verfahren seine ursprüngliche metrische Gestalt bekommt. Hier aber haben wir zur Herstellung des Richtigen einen Anhalt an der Schreibung *zrayāi*, die Geldner Yt. 5. 4 und Yt. 8, 31 mit Recht in den Text aufgenommen hat. Es ist die lectio difficillima, deren Bestandteile, wie man sie auch auflösen mag, nicht wohl zufällig angefliegen sein können. Sie beruht auf arsakidischem זריי , in welchem η fälschlich als ς gelesen und a umschrieben ist. Bartholomae hat also Z. D. M. G. 43. 669

1) Die doppelseitige Verbindung der Zeichen für η und ς im Wortinnern, die sich auch im älteren Pählävi bei kurrentem Schreiben ergeben mußte, konnte dieselben vor Verwechslung keinesfalls bewahren, sondern ihr eher noch in höherem Grade als im Wortanfang aussetzen.

die richtige Erklärung¹⁾ dieser Schreibung gegeben. Nur braucht diese nicht gerade von der Annahme einer Ligatur **𐬨** abhängig gemacht zu werden.

In gewissem Umfang kann im Awesta der Dativ die Funktion des Genetiv übernehmen. Daß dies aber zu der syntaktischen Ungeheuerlichkeit führen könnte, Dativformen in unmittelbar appositioneller Verbindung mit Genetiven zu stellen, kann ich nicht zugeben. *ā^vpo got snaw^xižinθyā^vi ča^x sraxsč^vinθyā^vi ča^x* „des Schnee- und Regenwassers“ Vend. 6, 36 kann nicht richtig sein. Die Genetivform, die beim ersteren (*snaw^xižinθyōs ča^x*) in den Handschriften L 2. Ml 4 überliefert ist, ist auch bei *sraxsč^vinθyōs ča^x* einzusetzen. Ebenso unstatthaft ist die Bezeichnung des Thraitauna als *žontū^v a^vžoiš δa^xhā^vkā^vi*. Hier kommt dazu, daß diese siebensillbige Zeile sich in metrischem Zusammenhang²⁾ mit meist achtsilbigen Versen findet. Es ist *δa^xhā^vkohyo* einzusetzen. Aber wie konnte sich neben einem so offensichtlichen Genetiv wie *a^vžoiš* ein Dativ an Stelle des Genetivs einschleichen? Nahe liegt die Erklärung, daß auch hier *ā* an Stelle von *h* steht, und der Genetivausgang *-ohyo* defektiv **𐬨** geschrieben war. Für gewöhnlich weist *-ohyo* viererlei Schreibungen auf. 1. Der Stammvokal war gar nicht, der auslautende Vokal mit **𐬵** bezeichnet, **𐬨𐬀𐬵𐬀** *haumahyo*. 2. Der Stammvokal war gar nicht, der auslautende Vokal mit **𐬰** bezeichnet, **𐬨𐬀𐬵𐬀𐬰** *ahurahyā*. 3. Der Stammvokal war mit **𐬵**, der auslautende ebenfalls mit **𐬵** bezeichnet, **𐬨𐬀𐬵𐬀𐬵** *gayohyo*. 4. Der Stammvokal war mit **𐬵**, der auslautende mit **𐬰** bezeichnet, **𐬨𐬀𐬵𐬀𐬰** *gayohyo*. Daß die einfachste Schreibung, die ohne irgend welche Vokalbezeichnung für gewöhnlich nicht vorkommt, ist kein Zufall. Auslautender Vokal wurde früher und regelmäßiger durch matres lectionis angedeutet, als inlautender. Dennoch dürfen wir für die Erklärung des *-āi*, das statt *-ohyo* geschrieben ist, wohl mit einer Schreibung **𐬨** rechnen, und vermuten, daß eben die relative Seltenheit mangelnder Bezeichnung des auslautenden Vokals zu einer Mißdeutung dieser selteneren Fälle, wo der Genetivausgang so stark defektiv geschrieben war, geführt habe. — Weitere Fälle des Genetivs auf *-āi* sind, um mit einem späten Text zu beginnen, Višt. Yt. 22 *paθro kava vištaspāi* neben dem häufigen, völlig flektionslosen *vištaspā* in derselben Verbindung, statt des Genetivs *ka^vvoiš vištā^vspohyo*; — Yt. 13. 95 *zuraθuštrāi*

1) Vgl. Jackson, Avesta Grammar S. 102 (98) und Bartholomae Z.D.M.G. 48, 149.

2) Daß die Ländernamen mit ihren Epitheta, offenbar der Grundstock des priesterlich überarbeiteten geographischen Fargard, eine Reihe von Versen bilden, hat Geldner in seiner Ausgabe angedeutet, aber nicht durchgeführt.

maθrəm „das Wort des Zarathustra“ statt *zura¹θušθrohjo monθrou;*
— Yt. 17, 5 *haomāi* in dem metrischen Stück:

ha^xumohjo ča^x nomo monθrohjo ča^x
ahra^xvoohjo¹⁾ ča^x Zura¹θušθrohjo
ā^xt čit pā^x nomo ha^xumohjo.

Vend. 19, 39 ist zu lesen: *xa^rno gomohjo xša^titohjo huronθrohjo.*
statt der scheinbaren Dative auf *-āi*.

Die Verbindung *ahurāi mazdāi*, wo sie in genetivischer Bedeutung vorkommt, ist, wie ich glaube, in *ohurohjo mazdō* zu ändern. Darauf führen Yt. 13, 87 die Lesungen *ahurahe* in L 18 und *mazdāi* in K 13 und Yt. 13, 157 *ahurahe* in W 2, *ahurahe mazdā* in Kh 1²⁾. Yt. 13, 157, Yt. 15, 44 und Vend. 19, 4 fordert der zugehörige Genetiv *duθušō* die Einsetzung von *ohurohjo*³⁾, und Yt. 10, 89 ist auf diese Weise die Übereinstimmung der beiden Verse:

za^xatū^x ohurohjo mazdō
za^xatū^x a^xmulronōm spontōnōm

herzustellen⁴⁾. Damit kommt zugleich das Metrum in Ordnung, Yt. 10, 89 ein achtsilbiger, Yt. 13, 157⁵⁾ und Yt. 15, 44 ein zehnsilbiger Vers.

Mit Absicht habe ich mich bisher auf das jüngere Awesta beschränkt, wo defektive Schreibung bekanntlich viel häufiger ist als in den Gāthā's, wo speziell auslautende Kürze in der Regel durch *ā*(σ) bezeichnet ist. Dennoch glaube ich, daß auch in den Gāthā's auf diese Weise scheinbare Dative auf *-āi* an Stelle von Genetiven auf *-ohjo* getreten sind. Die beiden Glieder in

statū^x ča^x ahurā^{vi}
josniyā^x ča^x vohouš monohjo

„die Lobpreisungen des Herrn und die Verehrungen des guten Sinnes“

¹⁾ So die Handschrift J 10. Diese Form ist durchs Metrum gesichert und durchaus nicht ungewöhnlich; vgl. die metrisch gesicherten thematischen Genetive *a^xβivoiždā^xyontohjo*, *a^xpa^xyontohjo* Yt. 9, 31, *visohjo* Yt. 5, 6, *xruvišyontohjo* Yt. 10, 36, außer anderen thematischen Formen von konsonantischen Stämmen.

²⁾ Man mag vielleicht bezweifeln, ob die jungen Handschriften W 2 und Kh 1 hier wirklich alte Überlieferung bewahrt haben. Die Besserung liegt nicht so fern, daß sie nicht einem Abschreiber zugetraut werden könnte. Wenn es sich so verhielte, so spräche das nicht so sehr gegen die Lesungen, wie für die Abschreiber.

³⁾ Westergaard hat *ahurahe* aufgenommen.

⁴⁾ Havers, Untersuchungen zur Kasussyntax S. 58 nimmt *zaota ahurāi* als sympathetischen Dativ und hebt die Besonderheit hervor, daß dieser hier adnominal stehe.

⁵⁾ Yt. 13, 87 *yo purviyo ohurohjo mazdō* kann ebenfalls zehnsilbiger Vers sein. Wegen der metrisch unregelmäßigen Umgebung ist aber hierauf kein Gewicht zu legen.

Y. 30, 1 sind so gleichgestellt, daß das Nebeneinander von Dativ und Genetiv in hohem Grad befremden muß. Dazu kommt, daß der genetivische Dativ *ohurā^vi*, sowie die ebenfalls genetivisch fungierenden Formen *ohurā^vi* und *sovištā^vi* in Y. 28, 5 für den Vers je um eine Silbe zu kurz sind. Die Annahme einer Zerdehnung der Dativendung ist nicht zulässig. Sie kommt im R̥gveda nur in den Pronominalformen *asmai asyai* vor (Oldenberg, Prolegomena 188, Noten zum RV. s. Index), und es geht nicht an, sie von hier aus auf nominale *a*-Stämme zu übertragen. Daher haben auch Andreas und Wackernagel an der letztgenannten Stelle (Nachr. d. Gött. Gesellschaft d. Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 1913, S. 367) die Zerdehnung von *-ā^vi* nur zweifelnd zugelassen und mit der Möglichkeit gerechnet, daß es sich um defektiv geschriebene Dative auf *-ā^vya^v* handle. Nun mangelnde Bezeichnung auslautenden Vokals, das gerade ist es ja, was auch ich für meinen Erklärungsversuch annehmen muß. Die Verbesserung *ohuroh^yo sovišt^hoh^yo* in Y. 28, 5 bringt allerdings, wie an den vorgenannten jungawestischen Stellen, die Änderung von *muzdā^vi* in *muzdō* mit sich¹⁾. *uhrā^vi* (*urtā^vi*) Y. 29, 8, dessen Endung metrisch einsilbig ist, läßt sich vielleicht als dat. sympathet. (neben gen. *no!*) verteidigen.

Endlich sind in diesem Zusammenhang die Formen der 2. pers. sing. conj. mit *-āi* statt *-āhi* zu erwähnen, in denen man früher Schwund des *h* annahm²⁾. Bartholomae gibt Altiran. Verbum S. 30f. die vollständigste Liste der in Betracht kommenden Formen und erkennt einige derselben noch im altiran. Wörterbuch als 2. pers. sing. an, ohne ihren Modus zu bestimmen. Andre erklärt er jetzt, wie so manche schwierige Form, z. T. recht gezwungen, als Infinitive.

Einige derselben sind nun ganz sicher 2. pers. sing. conj., und es ist für die Beurteilung dieser Formen wichtig, daß *-āi* öfters als Variante für *-āhi* des Konjunktivs vorkommt. Y. 62, 10 *javāi* in J 1 für *javāhi* (*živohi*), Vend. 5, 16 *vazāi* in K 9. Pvs. (s. Westergaard) für *vazāhi*. Vend. 8, 75 *frasočayāi* in L 1. 2. Br 1. M 2 für *frasočayāhi*, Višt. Yt. 4 *bavāi* in K 4 für *barāhi*. Die Bedeutung einer Variante hat es auch nur, wenn der Satz Vend. 19, 18 *urva^vronōm ruθyōnōm ja^vva^vžusōhi* (*ava^vjasōhi*)³⁾ „gehe zu den sprossenden Pflanzen“ im Višt. Yt. 22 wiederkehrt mit dem Verb in der Form *jasāi*. Bei einem der-

1) In der Auffassung dieser Formen als Genetive treffe ich im Wesentlichen mit Horn B. B. 17, 152 zusammen, seine sprachhistorische Erklärung dafür kann ich jedoch nicht annehmen.

2) Spiegel, altbaktr. Gramm. 213.

3) Das verderbte *javāi* in L 4. K 1 zeigt dieselbe Schreibung der Endung.

artigen Verhältnis der Varianten ist es ersichtlich, daß es sich um verschiedenartige Transkription des arsakidischen Textes handelt, welcher $\eta\xi$ gehabt hat. Es sieht so aus, als ob nicht das Zeichen für η allein als ξ gelesen und mit \bar{a} umschrieben worden sei, sondern die Verbindung von ξ und η zusammen¹⁾. — Nur mit der Schreibung $-\bar{a}i$ belegt sind: *vanāi* und *apayasāi* Vend. 19, 8, 9 in der Anrede „du wirst überwinden, vernichten“, worauf die Antwort in 1. pers. conj. *vanāni apayāni* lautet; *visāi* Vend. 2, 4 in $\bar{a}^t moi visā^hi yoiθōnōm θrā^tā^x$ „Du sollst herbeikommen (= sein) [als] der Hüter meiner Welt“. Auch Yt. 10, 140 halte ich an der älteren Auffassung von *yazāi* als 2. sing. conj. fest, und ziehe auch bei *vindāi* Vend. 19, 6 diese Auffassung derjenigen Bartholomaeus als Infinitiv vor („schwöre ab die gute mazdayasische Religion, so wirst du Gnade finden . . .“)²⁾. — Sicher 2. pers. sing. sind auch *framravāi* Y. 71, 15 und *paithinvāi* Vend. 9, 14, beide in Bedingungssätzen, welche sowohl Indikativ wie Konjunktiv zulassen, vielleicht ersteren bevorzugen. Das Vorhandensein der unzweifelhaften Konjunktive auf $-\bar{a}i$ kann uns nicht hindern, die Auffassung der beiden letztgenannten als Indikative wenigstens für zulässig zu bezeichnen, umso mehr als die Verlesung $-\bar{a}i$ bei dem Indikativausgang η nach allem Vorhergehenden leichter ist, als bei dem $\eta\xi$ des Konjunktivausgangs. Mills, der Z. D. M. G. 49. 483 auf dem rechten Weg war zur Erklärung dieser Formen, hat also das Problem zu sehr vereinfacht, indem er die Formen *visāi*, *vindāi*, die Konjunktive sein müssen (die einzigen, die er erwähnt), als 2. sing. indic. = *visahi*, *vindahi* nimmt.

Wenn ich nach Mills' Versuch, Textfehler paläographisch zu erklären, noch einen andern, bei dem es sich gleichfalls um Verwechslung von η und ξ handelt, anführe, so geschieht es, um daran deutlich zu zeigen, daß die rein paläographischen Erwägungen ohne Berücksichtigung der sonstigen Überlieferungstatsachen nicht zum Ziel führen. — *vispōvamōm* Yt. 12, 24 setzt Bartholomaeus, air. Wörterbuch Sp. 1469 mit Recht gleich *visporahmōm* Yt. 5, 96 und bemerkt zur Erklärung des Fehlers, daß „im Urkodex das Kurzzeichen für *hm*

¹⁾ Vermutlich in Ligatur. Im einzelnen bleibt der Vorgang bei dieser Verlesung unklar. Ohne einen Schreibfehler, etwa Fehlen eines Hakens in der Ligatur, der wohl auch das abschließende η angehörte, ist sie mir nicht verständlich.

²⁾ *θwacšāi* Yt. 13, 20 als 2. sing. conj. (Geldner K. Z. 25, 555) wäre metrisch möglich und syntaktisch erwünscht. Die meistbezeugte Lesung ist *θwacšā*, womit man sich auch abfinden kann.

gestanden haben mag“. Daß im „Urkodex“ die Ligatur **𐬎** stand, ist richtig¹⁾, aber wenn darin das **𐬎** fälschlich als **s** gedeutet worden wäre, so hätte sich *-cam-*, nicht *-cam-* daraus ergeben, da **s** des arsakidischen Textes niemals als **ä** gelesen und umschrieben wurde. Es kam sich also bei dem Fehler in *vīspōvama-* nicht um eine Verlesung handeln, sondern nur um eine gemeine Korruptel, den Wegfall des Zeichens für *h*. Es zeigt also dieses Beispiel, daß die gelegentliche Betrachtung der Buchstabenform uns der älteren Textgestalt des Awesta nicht näher bringt ohne stete Berücksichtigung der Haupttatsache der awestischen Überlieferungsgeschichte, die uns Andreas recht zu würdigen gelehrt hat, der Umschreibung aus einem semitischen Schriftsystem in ein grundsätzlich verschiedenes, das mit dem älteren nur in der Buchstabenform Gemeinsamkeiten hat.

—


¹⁾ Aber nicht, wenn das gemeint sein sollte, daß das **𐬎** in der Ligatur („Kurzzeichen“) eine Verkürzung des awestischen **𐬎** sei. Vielmehr ist umgekehrt aw. **𐬎** eine jüngere Umformung des pähl. **𐬎** in der Bedeutung *h* zur Unterscheidung von **𐬎** in der Bedeutung *a*.

Göttingen.

H. Lommel.

DIE ÄLTESTE ERWÄHNUNG DES HAUSHUHNS IN EINEM ÄGYPTISCHEN TEXTE.

Victor Hehn hat in seinem klassischen Werke „Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergange aus Asien nach Griechenland und Italien, sowie in das übrige Europa“¹ S. 321 ff. gezeigt, daß sich das Haushuhn, das aus Hinterindien stammt, erst mit den medisch-persischen Eroberungszügen von Persien aus, wo seine Zucht noch heute besonders blüht¹), weiter nach Westen verbreitet und in der 2. Hälfte des 6. Jh. v. Chr. den Weg nach Europa gefunden hat. Den Griechen gilt das Huhn noch Ende des 5. Jh. v. Chr. als „persischer Vogel“ (Περσικὸς ὄρνις), und der Hahn wird von Aristophanes in den „Vögeln“ scherzweise als „Meder“ (Μῆδος) bezeichnet, von dem man sich wundert, wie er als solcher ohne Kamel herbeigekommen sei²).

Diesem Tatbestande entspricht es, daß sich das Huhn weder in Westasien noch in Ägypten vor der Perserzeit bisher hat nachweisen lassen. Im alten Testament kommt es nicht vor. In Ägypten, wo es heute stark verbreitet und die künstliche Ausbrütung der Eier seit langer Zeit bekannt ist, hat sich in keinem der unzähligen Grabbilder, die die dem alten Ägypter bekannte Tierwelt in Haus und Hof, Feld und Fluß, vielfach mit der Vollständigkeit eines zoologischen Handbuches, darstellen, eine Abbildung des Huhnes gefunden. In keinem der vielen Texte, die von der Ernährung des Toten handeln (z. B. in der stereotypen Speisekarte, die wir als Opferliste bezeichnen), ist von dem Tiere oder den Eiern, um derentwillen man es so schätzt, eine Spur zu finden. Man hat freilich in der Hieroglyphe , die den Buchstaben *w* bezeichnet, das Bild eines Hühnerküchens sehen und darin ein Zeugnis für die uralte Bekanntschaft der Ägypter mit

¹) Vgl. die von Hehn a. a. O. S. 333 zitierten Worte des englischen Gelehrten Thomas Hyde vom J. 1760: *Usque hodie gallinis adeo scatet Media, ut eo fere solo cibo et earum oris (una cum carne ovina) excipiuntur nostrates ibi peregrinantes.*

²) Hehn a. a. O. S. 325.

dem Haushuhn erblicken wollen¹⁾. Tatsächlich ist es jedoch sehr zweifelhaft, ob damit nicht ein anderer Hühnervogel gemeint ist²⁾. Griffith sieht in ihm eine junge Wachtel oder ein junges Rebhuhn, wozu auch die Farbengebung, die die Hieroglyphe oft erhält (gelbbraun mit blauen Flecken), stimmen würde³⁾.

Entscheidend für die Unbekanntschaft der Ägypter mit dem Haushuhn dürfte aber sein, daß, wie gesagt, in den Texten nirgends der Eier als Nahrungsmittel Erwähnung geschieht⁴⁾.

Wie alt das Vorkommen des Haushuhns in Persien und seinen Nachbarländern Babylonien und Assyrien ist, war bisher ungewiß. In der Religion des Zarathustra spielt der Hahn als der Vogel, der morgens das Tageslicht begrüßt und die Schläfer weckt, bereits eine große Rolle. Damit könnte unter Umständen ein Terminus ante quem gegeben sein, der das Auftreten des Tieres in Irân vor das 8. Jh. hinaufrücken würde.

Auf assyrisch-babylonischen Gemmen und Siegelzylindern hat man Darstellungen des Hahnes, der dort als Gegenstand göttlicher Verehrung erscheint. Diese Darstellungen sind aber verhältnismäßig jung; sie gehören dem 7. bis 6. Jh. v. Chr. an⁵⁾. Den Namen des Hahnes hat man wegen der Bedeutung, die im Spät-hebräischen das Wort *tarnejöl* hat, in dem babyl. Vogelnamen *tar-bugalla* vermutet⁶⁾, wie auch der buntgefiederte Vogel *tarra*⁷⁾, der wie andere Vögel zu Tieromina gebraucht wurde, als Hahn gedeutet worden ist⁸⁾. In beiden Fällen liegt indeß kein ernstlicher Grund, geschweige denn eine Notwendigkeit, für diese Deutung vor. Dasselbe gilt auch von einem andern Worte, in dem man, wie mir H. Ranke freundlichst mitteilte, gleichfalls das Haushuhn hat erkennen wollen⁹⁾, dem Worte *karkû*. das bereits in den Inschriften des Gudea (2340 v. Chr.) zusammen mit andern Vögelnamen in der Aufzählung von

1) z. B. Wiedemann, Herodot's 2. Buch S. 545.

2) Griffith, Beni Hasan III S. 8 Fig. 15; Hieroglyphs S. 21 Fig. 5, 189; Davies, Ptahetep I S. 20. Fig. 98. 411; Murray, Saqqara Mastabas I S. 41. Taf. 37, Fig. 14. Taf. 42.

3) In diesem Sinne spricht sich auch Ed. Hahn, Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen S. 307, aus.

4) Straußencier werden im neuen Reich unter den nubischen Tributn dargestellt Urk. IV 949. 1097.

5) Layard, Ninive und Babylon, deutsch von Zenker S. 410 f.

6) Delitzsch, Handwörterb. S. 303b.

7) Delitzsch a. a. O.

8) Hunger, Babylonische Tieromina (Mitt. der Vorderasiat. Ges. 14) S. 42.

9) Winckler, Die Keilschrifttexte Sargons S. 212b.

Opfertieren vorkommt (Keilinschr. Bibl. Bd. 3 S. 64/5. Z. 3). Es zeigt in der Tat äußerlich eine gewisse Ähnlichkeit mit den Benennungen des Haushuhns in manchen indogermanischen Sprachen (s. Hehn a. a. O. S. 330/1). Da aber einmal vom Fett des *kurkü*-Vogels, das aus dem Gebirge gebracht wird, die Rede ist¹⁾, ist es einigermäßen zweifelhaft, ob die wohl eben von jener äußerlichen Ähnlichkeit der Namensform ausgehende Deutung Haushuhn zutrifft, für die es an einem sachlichen Grunde zu fehlen scheint.

Bei diesem unbestimmten, für die älteren Zeiten ganz negativen Befund muß das im Folgenden zu besprechende Zeugnis eines alt-ägyptischen Textes, durch das das Dasein des Haushuhns für ein Land in der Nachbarschaft Babyloniens für das 15. Jh. bezeugt zu werden scheint, umso willkommener sein.

In den Annalen König Thutmosis' III. (1501—1447 v. Chr.), die sich uns im Auszuge auf den Wänden des großen Amun-Tempels von Karnak aufgezeichnet erhalten haben²⁾, werden Jahr für Jahr ein kurzer Bericht über den Feldzug, den der König in dem betr. Jahre unternahm, sowie Verzeichnisse der Tribute, die in demselben Jahre eingingen, gegeben. Diese setzen sich zusammen aus Geschenken (*inw* „Bringung“), die die Fürsten der nicht geradezu unterworfenen Länder Asiens dem ägyptischen König unter dem Eindruck seiner Macht als Ergebnheits- oder Freundschaftszeichen sandten, und aus der Ernte und den regelmäßig festgesetzten Abgaben (*bkw* „Arbeiten“) der den Ägyptern festunterworfenen Gebiete, nämlich des Libanongebietes mit seinen Seehäfen, Palästinas (*Dh*, geschrieben *D3-hj*)³⁾, Ober- und Unternubiens (Kusch, *W3w3.t*). Die Reihenfolge, in der diese Dinge aufgeführt werden, ist im Allgemeinen immer dieselbe.

Für das Jahr 33 des Königs (1469 v. Chr.) wird in diesen Annalenauszügen nun Folgendes berichtet⁴⁾. Zunächst wie üblich der

¹⁾ Delitzsch, Handwörterb. s. v. *matku*.

²⁾ Neueste Ausgabe des Textes von Sethe, Urk. IV 645 ff. Übersetzung bei Breasted, Ancient records of Egypt II § 391 ff.

³⁾ Daß dieser *D3-hj* oder *D3-h3* (d. i. beides *Fh* zu lesen) geschriebene Name Palästina und nicht Phönizien bezeichnet, wie man allgemein annimmt, geht aus einer unbefangenen Betrachtung der von W. Max Müller, Asien und Europa S. 176 ff. gesammelten Zeugnisse klar hervor. Schon, daß es von der Residenz, die sich Ramses II. in der Gegend von Tanis im Lande Gosen anlegte, heißt, sie liege zwischen *D3-h3* und *T3-mri* (Ägypten, Πτ(ρρρρς), läßt ja keinen Zweifel daran. Niemand wird von der Stadt Maastricht oder von Aachen sagen sie liege zwischen Frankreich und Deutschland, anstatt zu sagen zwischen Belgien und Deutschland.

⁴⁾ Urk. IV 696 ff.

Feldzug des Jahres, und zwar entsprechend seiner besondern Bedeutung ausführlicher als sonst. Denn dieser, im Lande *Rtnw*, d. i. Syrien im weitesten Sinne¹⁾, geführte 8. Feldzug des Königs, führte ihn zum ersten und, wie es scheint, einzigen Male tief in das Land Naharain oder Naharên, das Zweistromland (Μεσοποταμία, heute *el-Gezire*), hinein, wo er neben dem Siegesdenkstein seines Vaters Thutmosis I. einen zweiten anstellte. Der Euphrat (äg. *Phr-wr*) ward an der Spitze des siegreichen Heeres überschritten, der Feind geschlagen und zu Schiff stromabwärts verfolgt. Auf die Aufzählung der Siegesbeute folgt der Bericht über die Rückkehr durch das Land *Rtnw*. Daran schließen sich:

- 1) das Verzeichnis der Geschenke (*imw*) der Fürsten dieses Landes,
- 2) die üblichen Bemerkungen über die Seehäfen Phöniziens und den Tribut des Libanon,
- 3) Verzeichnisse der Geschenke (*imw*) der Fürsten anderer asiatischer Länder, nämlich
 - a) eines unbekanntes Landes, dessen Name leider verloren ist,
 - b) des Landes *Snyr* (d. i. Sinear, Babylonien),
 - c) eines Landes, dessen Name wieder nicht erhalten ist, in dem man aber nach seinen Produkten (Lapislazuli) mit Wahrscheinlichkeit Assur (Assyrien) vermuten darf, und endlich
 - d) von „Groß-Chatti“, dem Reiche der Chethiter, dessen Mittelpunkt Kappadokien war.

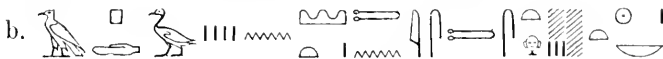
Hierauf folgt dann der kurze Bericht über die Rückkehr des Königs nach Ägypten „als er aus Naharain kam und die Grenzen Ägyptens erweitert hatte“; also der Abschluß des Feldzuges, ein Zeichen, daß die im Vorhergehenden gegebenen Verzeichnisse mit dem Feldzug aufs Engste zusammenhängen. Die Verzeichnisse der Beute einer Expedition nach dem ostafrikanischen Lande *Pwn.t* (an der Somaliküste) und der wie alljährlich eingehenden Abgaben von Kusch und *Wzwt* beschließen, wie üblich, den Jahresbericht.

Für uns von Interesse ist nun der Tribut des unbekanntes Landes, das zwischen *Rtnw* (Syrien) und Babylonien und Assyrien genannt war (oben mit 3a bezeichnet) und das nach dem ganzen Zusammenhang in der Nachbarschaft von Naharain gesucht werden muß. Es könnte eventuell das damals von Indoariern beherrschte Mitanni oder

¹⁾ Nach Urk. IV 668, 671 gehörte auch Assur (Assyrien) dazu. Gleichwohl werden andererseits ebendort „der Fürst von Assur“ und „die Fürsten von *Rtnw*“ unterschieden. Es ist wohl so, wie wenn man im 18. Jh. den „König von Preußen“ und „die Fürsten des Deutschen Reiches“ einander gegenüberstellte.

Naharain selbst, die Ed. Meyer beide, schwerlich mit Recht, einander gleichsetzt, gewesen sein ¹⁾).

Erhalten sind von dem Verzeichnis der Gaben dieses Landes (Urk. IV 700) nur die beiden letzten Posten:



- a. „2-Vögel, die man nicht kennt.“
- b. „4 *ʒpd*-Vögel dieses Landes; sie tun jeden Tag.“


Der erste Posten (a) nannte 2 den Ägyptern unbekannte Vögel, deren Benennung verloren ist bis auf das Determinativ, das zeigt, daß es sich um Raubvögel handelte.

Der zweite Posten (b) nennt dagegen 4 dem betreffenden Lande eigentümliche Vögel, die als *ʒpd* bezeichnet sind. *ʒpd* ist die gewöhnliche Sammelbezeichnung für das Nutzgeflügel, das im Niltal hauptsächlich aus allerlei Arten von Enten und Gänsen bestand ²⁾. Das Wort bezeichnet daher in erster Linie Vögel dieser Art und findet sich so auch noch im Kopt. als **ⲕⲟⲃⲧ** ³⁾. Daneben ist es aber auch früh zum allgemeinen Ausdruck für Vögel aller Art, mit Ausschluß der Raubvögel, geworden. Wie an unserer Stelle wird es, seiner Grundbedeutung entsprechend, stets mit dem Bilde einer Gans determiniert. Der Bedeutungserweiterung von *ʒpd* folgend, ist das Bild dieses Vogels seit dem mittleren Reich (c. 2000 v. Chr.) zum allgemeinen Determinativ nicht nur für alle Arten von Vögeln geworden, sondern auch für alles, was fliegt, überhaupt, z. B. auch für Heuschrecken, Mücken und Käfer, die


¹⁾ Vgl. die Nennung der „Länder von Mitanni“ in der wahrscheinlich aus demselben Jahre 33 des Königs Thutmosis III. stammenden und den Sieg über Naharain verherrlichenden Inschrift Urk. IV 589. Auch Urk. IV 617 läßt die „Länder von Mitanni“ zitternd den König sehen „als Krokodil, den Herrn des Schreckens im Wasser, dem man sich nicht naht“. Das könnte auf die Kämpfe an und auf dem Euphrat gehen.




²⁾ *ʒpd* wird daher im alten Reich in seiner Pluralform oft mit drei verschiedenen Gänse-Vögeln (Gänse oder Enten) determiniert, gerade wie die Sammelbezeichnungen *rmt.w* „Menschen“, *mhj.t* „Fische“, *mmn.t* „Herde“, *sw.t* „Wild“, „Kleinvieh“ mit drei verschiedenen Wesen ihrer Kategorie geschrieben werden. In den Speiselisten („Opferlisten“) und den Tierbildern der alten Gräber erscheint es denn auch niemals in den Bezeichnungen für die besonderen Sorten Gänse oder Enten, wie *tʒp. sʒ.t*, *ʒr*, *r* usw., die dort aufgeführt werden.

³⁾ In der Verbindung **ⲕⲟⲃ ⲥⲓ-ⲕⲟⲃⲧ** „Gänsefett“, worunter sicherlich Fett von allen möglichen Gänse- oder Entensorten gemeint ist.

man in älterer Zeit mit ihren eigenen Bildern geschrieben hatte. Noch früher zeigt sich uns die Gans als allgemeiner Repräsentant der Vogelwelt in der Hieroglyphe für das Wort „fliegen“ (p_3), die schon im alten Reiche auch als phonetisches Zeichen für die Konsonantenfolge p_3 in der Schrift fest eingebürgert ist. Diese Hieroglyphe stellt eine fliegende Gans dar: .

Von diesen „4 zpd -Vögeln dieses Landes“, die unser Text nennt, wird nun etwas Besonderes ausgesagt in einem durch die Partikel ist eingeleiteten Nominalsatz, dessen Subjekt das Pronomen 3. plur. st (kopt. ce) war, und dessen Prädikat aus der Präposition hr „auf“ mit einem femininalen Infinitiv bestand, der üblichen Umschreibung für das Verbum finitum von Tätigkeitsverben („ich bin auf dem Hören“ d. h. „ich höre“). Das Verbum selbst ist zerstört bis auf einen Zeichenrest, der indessen genügt, um das ganze Wort sicher wieder herzustellen. Es ist das untere Ende eines hohen Zeichens, bestehend aus 3 parallelen senkrechten Strichen, wie sie sonst als Determinativ des Pluralis dienen. Daneben muß ein schmales hohes Zeichen gestanden haben.

Dieser Befund schließt die Ergänzung, die von Bissing angenommen hat,  „singen“ ¹⁾, von vorn herein aus. Sie ist auch orthographisch und sprachlich unmöglich, da hsj „singen“ nicht ohne das Determinativ der Tätigkeit mit dem Munde geschrieben sein würde und sonst m. W. auch niemals vom Singen der Vögel gebraucht wird, bezeichnet es doch auch von Haus aus den mit Taktklatschen der Hände begleiteten sogen. „Gesang“ der Menschen, wie er noch heute im Orient geübt wird, d. h. ein näselndes Rezitieren von Worten. Es ist keineswegs selbstverständlich, daß der Ausdruck für diese besondere musikalische Leistung ohne Weiteres auch auf den Gesang der Vögel übertragen worden sei. Überdies hat aber auch hsj „singen“ seit dem mittleren Reich nicht mehr seinen alten weiblichen Infinitiv (im alten Reich $hs.t$ geschrieben); dieser ist damals bereits durch eine mask. Neubildung hsj ersetzt, die uns auch kopt. als zoc erhalten ist ²⁾.

Der an unserer Stelle erhaltene Zeichenrest läßt sich in der Tat nur zu einem Zeichen vervollständigen, der Hieroglyphe  $m.s.$ Ergänzt man das dazu gehörige Komplement  s , so erhält man in .

¹⁾ von Bissing, Die statistische Tafel S. 36. — Ebenda S. XXXVI übersetzt er frei „zwitschern“.

²⁾ Sethe, Verbum II § 681.

eine durchaus passende Form in normaler Schreibung: *mš.t* „gebären“ (kopt. *moce*), Infinitiv von *mšj*. Gerade dieses Verbum *mšj* ist eines der wenigen Verben, die man in den hieroglyphischen Texten des neuen Reichs fast immer ohne Determinativ schreibt, wie es hier an unserer Stelle der Fall gewesen sein muß.

Auf das so ermittelte Verbum folgt, als Beschluß des Satzes, der adverbelle Ausdruck *r' nb* „jeden Tag“, „alltäglich“.

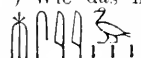
Es stand also ohne jeden Zweifel da: „sie gebären (bzw. gebären) jeden Tag“. Was das bedeutet, ist klar: sie legen täglich Eier.

Das aber ist eines der hervorstechendsten Merkmale des Haushuhns, daß es einen großen Teil des Jahres fast täglich Eier legt¹⁾. Von 4 Hühnern zusammen wird man selbst in den weniger guten Monaten (von den ganz ergebnislosen abgesehen) noch jeden Tag Eier bekommen. Nun gelingt es zwar guten Züchtern wohl auch bei Enten sehr gute Ergebnisse im Eierlegen zu erzielen²⁾; doch erreichen sie nie den Grad, der das Haushuhn vor allen andern Vögeln auszeichnet und der es rechtfertigt, daß man von ihm auch bei uns allgemein sagt, es lege täglich.

Wir dürften also in unserer Stelle mit großer Wahrscheinlichkeit ein Zeugnis für die Anwesenheit des Haushuhns im Bereiche oder in der Nachbarschaft der Euphratländer im 15. Jh. v. Chr. besitzen. Ist das aber der Fall, so zeigt die Bezeichnung „*ꜥꜣd*-Vogel dieses Landes“ sowie der ganze Zusammenhang klar, daß das Tier, von dem hier die Rede ist, damals in Ägypten noch nicht zu Hause war, wie das für das Haushuhn oben mit einem argumentum ex silentio als sehr wahrscheinlich geschlossen werden konnte. Wann die Einbürgerung des Haushuhnes in Ägypten in der Folgezeit eingetreten ist, läßt sich, wie gesagt, nicht feststellen³⁾. Sie könnte sehr wohl erst im 7. Jh. v. Chr. durch die Assyrer- oder im 6. Jh. durch die Perserzüge verursacht

1) Ein Huhn legt in seinen guten Jahren (vom 2. Jahre seines Lebens ab) bei guter Pflege ca. 150–160 Eier im Jahre, in den besten Monaten (Sommer) je etwa 20 bis 25 Eier. S. Lenz, Die Vögel⁵ S. 412 ff.

2) 90 bis 100 Eier das Jahr.

3) Wie das mit dem Bilde der Gans und den Pluralstrichen determinierte Wort  *mšj* in der Stelle Anast. V 11. 3 (Schulheft der 19. Dynastie) „gib eine 10 von *ꜥꜣd*-Vögeln meinen Leuten zum *mšj*“ zu verstehen ist, ob es ebenfalls „Eierlegen“ bedeutet oder „Brüten“, bleibe dahingestellt. Daß es sich hier aber nicht um Hühner, sondern um Gänse oder Enten handelt, scheint das, was nachher folgt, zu zeigen: „du unterläßt zu gehen und zu kommen zu dem weißen *ꜥꜣd*-Vogel zu (oder: an) diesem kühlen Krokodilgewässer“.

sein. Die kopt. Bezeichnungen für die Hühner, die die koptisch-arabischen Vokabulare aus dem Mittelalter, die sogen. „Skalen“, verzeichnen, zeigen, daß der Hahn (الدَيْك) einfach mit dem griech. Worte ἀλέκτωρ, das Kükē (القُرْنَح) mit der äg. Bezeichnung für „Kind“ ⲛⲁⲥ bezeichnet wurden (Kircher, Lingua aegyptiaca restituta S. 168). Für die Henne (الدَجَاجَة) werden mehrere Namen bezeugt, die ägyptisches Aussehen zeigen, aber ohne alte Äquivalente dastehen. In der von Kircher (a. a. O.) veröffentlichten bohairischen Skala sind zwischen Hahn und Kükē genannt 1):

ⲛⲉⲣⲡⲩ ⲁⲗⲁⲓⲁⲓ „die Hühner“ (Hahn, Henne, Kükē).

ⲫⲁⲛⲛⲁⲓ ⲁⲗⲁⲓⲁⲓ „die Henne“ (vgl. unten ⲛⲁⲛⲛⲟⲓ?).

ⲫⲉⲣⲭⲟ ⲁⲗⲁⲓⲁⲓ „die Henne“.

Aus den beiden noch immer unveröffentlichten sahidischen Skalen führt Peyron in seinem Lexikon folgende Wörter an:

ⲟⲩⲙⲛⲉ ⲁⲗⲁⲓⲁⲓ Cod. Par. 43. 44.

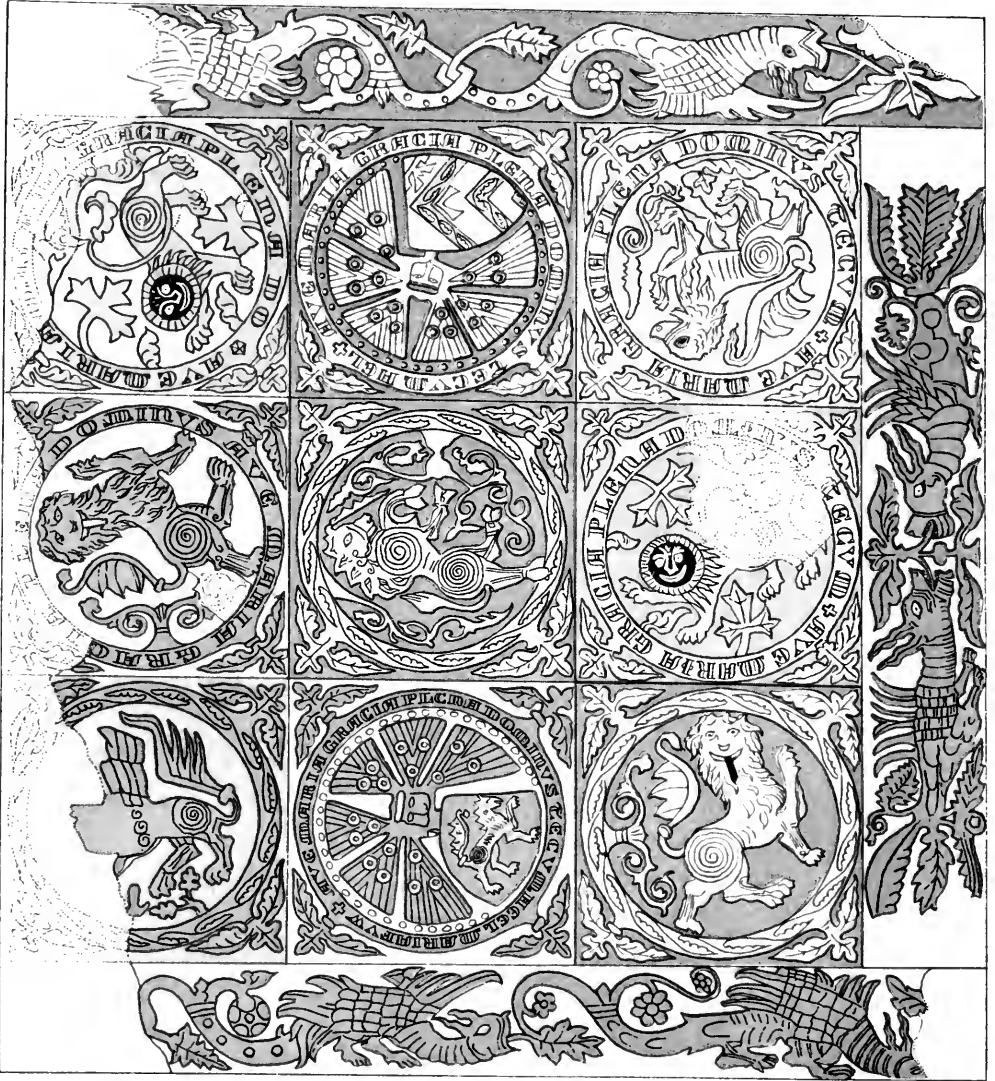
ⲛⲟⲩⲕⲛⲁⲓⲉ ⲁⲗⲁⲓⲁⲓ Cod. Par. 40.

In dem sahidisch abgefaßten „Triadon“ (ed. v. Lemm) Strophe 517 bezeichnet ⲛⲁⲥ die Küklein (القُرْنَح), ⲛⲁⲛⲛⲟⲓ²⁾, das anderwärts (Levit. 14, 4, s. Peyrons Lexikon), deutlich als Maskulinum behandelt, das griech. ὀρνίθιον (طَيْرٌ) wiedergibt³⁾, die Henne (الدَجَاجَة).

1) ⲛⲁⲥ ist die plur., ⲫ die fem. Form des bestimmten Artikels.

2) Ohne den zu erwartenden bestimmten Artikel, vermutlich weil das anlautende ⲛ des Stammes als solcher angesehen wurde.

3) Es scheint eine reduplizierte Form des Stammes ⲡⲓ „fliegen“ darzustellen, vgl. Sethe, Verbum I § 418.



ZU SOFUS LARSEN, ALTE SASSANIDENMUSTER
IN NORDISCHER NACHBILDUNG.

ALTE SASSANIDENMUSTER IN NORDISCHER NACHBILDUNG.

MIT ZWEI TAFELN.

Das Historische Museum des Staates zu Stockholm besitzt einige ganz eigenartige Kirchenteppiche aus dem späteren Mittelalter. In künstlerischer Hinsicht bilden sie eine kleine, scharf abgegrenzte Gruppe, die sich sowohl durch die technische Ausführung als durch die Eigenart der Muster auszeichnet. Die Technik ist ohne Zweifel einheimisch: mit den dürftigen Mitteln, die ihr zu Gebote standen, ist sie bestrebt gewesen, von der Farbenpracht der Originale so viel wie möglich zu bewahren. Die Muster dagegen sind augenscheinlich Abkömmlinge einer fremdartigen und stilvollen Kunst. Ihre Vorbilder dürften einem dem nordischen Mittelalter außerordentlich fernstehenden Kulturkreise angehören. Die Teppiche sind seinerzeit für verschiedene rituelle Zwecke verwendet worden, und das Zeitalter, das sie schuf, nannte sie deshalb „Kyrkepeller“, ein Name, den man damals für kostbare Kirchenteppiche insgemein brauchte ohne Rücksicht darauf, daß das Wort *Pell* (d. h. Pfelle) ursprünglich nur purpurfarbige Seidenstoffe bezeichnete. Außerhalb des Kreises der nordischen Forscher ist die Existenz dieser Teppiche wahrscheinlich sehr wenig bekannt: eine eingehende Beschreibung von zwei Exemplaren dieser Gattung dürfte demnach vielleicht von Interesse sein.

Das eine — jetzt nur ein Fragment — stammt aus der Östra Stenby Kirche in der Diözese Linköping und wurde 1846 dort von N. M. Mandelgren zufällig unter einem Haufen Gewänder entdeckt, der seit vielen Jahren auf dem Altar unbeachtet lag. In seinen „Samlingar til svenska konst- och odlingshistorien“ H. I (1866) hat er eine farbige Abbildung desselben veröffentlicht, von der ich auf nebenstehender Tafel eine etwas verkleinerte Kopie gebe.

Nach der Buchstabenform seiner Inschriften zu urteilen, stammt dieser Teppich wahrscheinlich aus der Zeit um das Jahr 1400 und ist ebensowenig ein Original wie das später zu erwähnende zweite, etwas jüngere Stück, von dem unten bei S. 126 eine Abbildung nach Hildebrandt, *Sveriges medeltid* III, 706 gegeben wird.

Der Teppich besteht aus groben, in Muster geschnittenen oder ausgehauenen Tuchstücken von verschiedener Farbe, die zu einem Ganzen zusammengenäht und mit fein ausgeschnittenen, mittels weißen Zwirns angenähten Riemen aus Tierfellen bestickt sind. Wenn Mandelgren in seiner Darstellung behauptet, daß der Stil rein gotisch sei, so wird er heutzutage kaum viele Proselyten für seine Ansicht gewinnen. Weit einsichtsvoller lautet Hildebrandts vorsichtige Äußerung (l. l. III, 706): „Die Tierbilder auf diesen Teppichen tragen alle ein sehr altertümliches Gepräge. Es scheint, daß man das ganze Mittelalter hindurch die alten Muster beibehalten hat.“ Doch deutet er in keiner Weise an, woher seiner Meinung nach diese alten Muster stammen. Gerade dies möchte ich hier nachzuweisen versuchen.

Vor der Zeit Alexanders des Großen hatte die antike Welt nur eine sehr geringe Kenntnis der Seidenstoffe und der Seidenindustrie. Erst die Eroberung des Perserreiches und die kolossale Beute an gewebten und goldgestickten Stoffen, die bei der Beschlagnahme und Plünderung der Schätze des persischen Königs und seiner Magnaten gemacht wurde¹⁾, führten der Industrie des Westens neue Anregungen zu.

Schon während der Diadochenzeit machten die Webereien Syriens und Ägyptens diesbezügliche Versuche: die Bemühungen scheiterten aber stets an demselben Hindernis: es stellte sich als außerordentlich schwierig heraus, das erforderliche Rohmaterial, das nur im allerfernsten Osten hergestellt wurde, herbeizuschaffen. Die Ptolemäer gaben sich die größte Mühe, auf dem Seewege eine Handelsstraße nach dem gelobten Lande zu eröffnen. Von Ägyptens südlichsten Häfen am Roten Meere aus versuchten griechische Schiffer, an der Küste entlang vorsichtig vorwärts zu segeln, und erreichten wahrscheinlich schon damals das nordwestliche Indien (Indoskythien), das auf Bergstraßen einen sehr unsicheren Verkehr mit China unterhielt²⁾.

¹⁾ Vgl. Diodori *Bibl. hist. recogn.* Fischer XVII, 70, 3. — Curtius, *Hist. Alexandri*. III, 13, 5—12.

²⁾ *Periplus maris Erythraei* ed. B. Fabricius (1883) § 64.

Der größte Teil der Rohseide, welche die Webereien brauchten, mußte jedoch immer über Land durch Asien bezogen werden, und hier hinderten zuerst die Arsaciden, später die Sassaniden nach Kräften jeden direkten Verkehr zwischen Osten und Westen. Unter keinen Umständen wollten sie es anderen erlauben, sich an dem einträglichen Seidenhandel zu beteiligen, den sie von alters her auf Karawanenstraßen durch das Tarimbecken mit dem westlichen China betrieben. Dieser Handel bildete nämlich einesteils die Grundlage ihrer eigenen Seidenindustrie und ermöglichte es ihnen andernteils, das römische Reich beinahe nach Belieben zu brandschatzen, indem sie einen ungeheuren Zwischenhändlergewinn nahmen. Auch nachdem sich Justinian durch ein paar nestorianische Mönche Seidenraupenbrut — wahrscheinlich aus Khotan — durch List erworben hatte, verstrichen lange Jahre, bis die Länder des Westens imstande waren, ihren Bedarf an Seide selbst zu decken, und Persien blieb aus diesem Grunde immer der Hauptsitz der Seidenindustrie. Es beherrschte den chinesischen Markt, seine Muster waren im römischen Kaiserreich schon lange Mode und hatten auf den Stil des Westens einen bedeutenden und dauernden Einfluß geübt. Ein alter Kirchenvater, der Bischof Asterius von Amasea, schildert um das Jahr 400 in einer seiner Homilien zutreffend und mit scharf ausgesprochener Entrüstung die Ornamentik dieser sehr gesuchten sassanidischen Stoffe, die zu seiner Zeit in den griechischen Webereien eine bedeutende Rolle spielten ¹⁾: „Man sieht dort Löwen und Leoparden, Stiere und Hunde, Wälder, Felsen und Jäger, die wilde Tiere erlegen.“ Wir sind in der Lage, die Richtigkeit seiner Beschreibung dokumentarisch erweisen zu können. Eine Jagdszene dieser Art ist auf einem in Ägypten aufgefundenen, spätklassischen, wollenen Tuchrest wiedergegeben ²⁾; sie erinnert in hohem Grade an sassanidische Darstellungen ähnlicher Vorwürfe auf den Reliefs von Tâq-i-Bôstân ³⁾.

Der Sophist Philostratos aus Lemnos fügt einen weiteren Zug zum Bilde hinzu ⁴⁾, wenn er in seinen „Imagines“ von den wilden

¹⁾ S. Asterii Episcopi Amaseae Homiliae. Gr. & Lat. ed. Ph. Rubenius. Antw. 1615. Hom. I p. 4. — Ibid. p. 3 werden dieselben Gewänder als *τὰ τῶν Περσικῶν ὀβολήτων ῥήματα* bezeichnet.

²⁾ Abgebildet bei Hampe, Kat. d. Gewebesamml. des germanischen Nationalmuseums. Nürnberg. I (1896) S. 46—48 Nr. 332—335.

³⁾ Flandin & Coste, Voyage en Perse. Tables I—II. Tak-i-Bostan. Pl. 10 & 12.

⁴⁾ Philostrati maioris Imagines. Lipsiae 1893. P. 385, 29—30 (= II, 31).

Fabeltieren spricht, welche die Barbaren in Babylon auf ihre Kleider sticken ließen, und Ammian bezeugt¹⁾, daß Tunikas mit solchen viel-förmigen Fabeltiergestalten zu seiner Zeit (4. Jahrh.) die höchste Mode gewesen seien. Übrigens sind diese Dekorationsmuster weder unter der Herrschaft der Sassaniden noch unter der der Arsaciden erfunden. Sie waren eine alte Erbschaft aus dem Perserreiche, deren Ursprung wir wahrscheinlich weit zurück in der Kunst der Euphratländer suchen müssen. Quintus Curtius berichtet²⁾, daß das Gewand des Perserkönigs mit gestickten Tiergestalten geschmückt war, und in den Skulpturresten aus Persepolis treffen wir ebenfalls ihre Vorbilder³⁾.

Ziemlich früh waren sie bereits im Westen bekannt: schon Plautus erwähnt⁴⁾ diese *belluata tapetia* und nennt Alexandria als die Stelle, wo sie vorzugsweise angefertigt wurden. Wie früh sie ein ständiges Glied der ornamentalen Motive der griechisch-römischen Webekunst wurden, wissen wir nicht mit Sicherheit; gewiß ist aber, daß sie sich sehr lange erhalten haben und nicht selten in der byzantinischen Kunst zu finden sind, von welcher sie sich späterhin nach allen Fabrikzentren des Westens verbreiteten. Ich will hier teils auf einzelne Stücke⁵⁾ verweisen, deren griechische Herkunft durch die Inschriften, die sie tragen, gesichert ist — fehlen solche, so ist die Anfertigungsstelle in der Regel unsicher, beruht jedenfalls auf Vermutung —, teils darauf aufmerksam machen, daß das Inventar Gregorius' des Achten aus dem Jahre 1295⁶⁾ eine Reihe von „panni de Romania“ (d. h. im byzantinischen Reiche hergestellten Seiden-

¹⁾ Ammiani Rerum gest. libri qui supersunt. Ed. Clark (1910) XIV, 6, 9: „tunicae . . . varietate liciorum effigiatae in species animalium multiformes.“

²⁾ Curtius, Hist. Alex. III, 3, 17: „pallam auro distinctam aurei accipitres, velut rostris inter se concurrerent, adornabant.“

³⁾ Flandin & Coste, Voyage en Perse. Tables III—IV. Persepolis. Pl. 123, 124, 152. F. Stolze & F. C. Andreas, Persepolis Bd. I Berlin 1882 Fol. T. 4. 7. 30. 62.

⁴⁾ Pseudolus. V. 146 ff.

⁵⁾ Das Stück mit den Elefanten aus dem Grabe Karls des Großen zu Aachen (G. Migeon. Les arts du tissu. P. 26); das Stück mit den affrontierten Löwen aus der Abteikirche in Siegburg (Migeon. P. 16). Fragmente einer etwas späteren Reproduktion desselben Musters finden sich in den Museen zu Düsseldorf, Crefeld und Berlin.

⁶⁾ Herausgegeben von E. Molinier in der Bibliothèque de l'École des Chartes. Vgl. z. B. Nr. 816 (Bd. 46, S. 19); Nr. 1181—1192 (Bd. 47, S. 647).

stoffen) erwähnt und beschreibt, die größtenteils mit derartigen Mustern (stilisierten Löwen und Vögeln, Greifen und anderen Fabeltieren, bisweilen paarweise in runde Rahmen gestellt) geschmückt waren.

Im Jahre 628, als Dastadscherd vom Kaiser Heraklios geplündert wurde, und einige Jahre später, als das Sassanidenreich den anstürmenden Arabern unterlag, wiederholten sich in vielen Beziehungen die Ereignisse von Alexanders Eroberungszuge: die reichen Schätze des Königshauses und der Vornehmen an gewebten und gestickten Prachtstoffen wurden von den rohen Horden erbeutet und zum Teil spottwohlfeil in alle Winde zerstreut — es liegen einzelne Nachrichten hierüber vor. Überrestchen und Stückchen davon wanderten durch Zwischenhändler westwärts, wurden von den Agenten der weltlichen und geistlichen Machthaber aufgekauft und im 7. und 8. Jahrhundert als kostbare Schätze den Kirchen und Klöstern geschenkt, welche im Mittelalter, wie die Inventarlisten bezeugen, oft wahre Raritätenkabinette von gewebten und gestickten Stoffen aus allen Ländern und Zeiten waren. Hier haben sie dann in Reliquienschreinen und heimlichen Fächern jahrhundertlang vergessen und unbeachtet gelegen, bis sie in neuerer Zeit wieder zu hoher Ehre gelangten und zum Teil Museen und öffentlichen Sammlungen überwiesen wurden.

So erging es allen diesen wunderbaren Schätzen. Die Künstler aber und die durch eine jahrhundertealte Tradition geschulte Arbeiterschaft gingen nicht in dem politischen Gewitter unter, welches das Reich zertrümmerte. Dank der eifrigen Pflege der 'Abbâsiden blühten die Seidenweberei und die Kunst des Stickens ringsumher in den Industriezentren Persiens auf, und durch administrative Verpflanzung großer Mengen von Arbeitern entstanden neue Heimstätten dieser Künste. So wurden z. B. zu Anfang des 8. Jahrhunderts die das ganze Mittelalter hindurch berühmten Weberschulen von Bagdad ins Leben gerufen. Dies ist auch der Grund, weshalb viele von den aus der älteren Kalifenzeit erhaltenen Seidenstoffen den Eindruck machen, nicht nur von sassanidischen Kunsttraditionen stark beeinflusst, sondern geradezu mehr oder weniger gelungene Nachahmungen der alten Muster zu sein. Wir finden hier dieselbe phantastische Fabeltier-Fauna: Greife, Einhörner und geflügelte Löwen, dieselben dekorativ behandelten Vögel und stilisierten Adler. Wie früher sehen wir sie häufig streng symmetrisch geordnet, je zwei und zwei mit Rücken oder Front gegeneinander, bisweilen je einen rechts und links des heiligen palmähnlichen Baumes, und beinahe immer in runde, mit Laubornamenten oder geometrischen Figuren geschmückte Rahmen

eingeschlossen. Selbst die alten, rätselhaften, symbolischen Zeichen, welche die Künstler der Sassanidenzeit so häufig an den Tieren anbrachten, finden wir hier wieder, während sie auf den byzantinischen Exemplaren dieser Gattung so gut wie immer fehlen.

Daß die Entwicklung sich so gestalten mußte, ist verständlich genug. Es war ja in der Tat die persische Bevölkerung, die unter der neuen Regierung und Religion die Traditionen der Vorfahren weiter führte. Einen Einsatz von Kulturwerten auf dem Gebiete der Kunst brachten die Araber nicht mit. Deshalb vermochten sie auch weder neue Anregungen zu geben, noch an den jahrhundertealten kunstgewerblichen Traditionen zu rütteln, welche die Perser während ihrer Sonderentwicklung geschaffen hatten: der Strom floß, anfangs in wenig geänderter Gestalt, innerhalb des alten Bettes ruhig weiter.

Diese eigentümlichen Verhältnisse haben das Ihrige dazu beigetragen, daß es heutzutage mit den größten Schwierigkeiten verbunden ist, echt sassanidische Stoffe und spätere persisch-arabische Nachahmungen oder Kopien aus der älteren Kalifenzeit voneinander zu unterscheiden.

Es fällt nicht schwer, sassanidische Motive in alten Geweberesten nachzuweisen. Sie treten deutlich genug zu Tage, und hier haben wir ja auch eine nicht unbedeutende Stütze an den oben zitierten literarischen Nachrichten aus dem klassischen Altertum. Einige Aufschlüsse gewähren uns auch die erhaltenen Metallarbeiten und die Überreste der sassanidischen Skulpturen. So zeigt z. B. Khosroës Mantel auf dem Basrelief von Tâq-i-Bôstân¹⁾ ein phantastisches Tierornament in rundem Rahmen, welches dem auf einem Geweberest im Victoria and Albert Museum in South Kensington befindlichen ganz ähnlich ist; und zu dem kleineren Kreise mit dem Halbmond in der Mitte auf demselben Stück gibt es auf dem Gewand einer anderen Figur von Tâq-i-Bôstân²⁾ eine ziemlich genaue Parallele.

Wer aber kann zwischen einer alten Nachahmung aus der Kalifenzeit und einem sassanidischen Original die Grenze ziehen? Auf diesem Gebiete sind wir auf unsicheres Ermessen angewiesen, das auf ganz unzulängliches Material baut: armselige Überreste einer reichen Produktion, die in ihren künstlerischen Wirkungsmitteln ohne Zweifel

¹⁾ Flandin & Coste, Voyage en Perse. Tables I—II. Tak-i-Bostan Pl. 8. — Fischbach, Ornamente der Gewebe T. IV. Pl. 171. A.

²⁾ Tak-i-Bostan Pl. 11.

weit mannigfaltiger gewesen ist, als man sich jetzt gewöhnlich vorstellt. Hier gibt es und wird es wahrscheinlich immer eine große Lücke in unserem Wissen geben.

Anders stellt sich die Sache, wo es gilt, sassanidische Originale und Stoffe aus byzantinischen Fabriken voneinander zu unterscheiden. Aus den literarischen Berichten geht ja deutlich genug hervor, daß es während der römischen Kaiserzeit — wahrscheinlich aber auch sowohl vorher als nachher — einen lebhaften Import von persischen Seidenstoffen gegeben hat, und es ist über jeden Zweifel erhaben, daß die griechischen Webereien, deren Hauptsitze damals Syrien und Alexandria waren, von diesen eigentümlichen orientalischen Mustern stark und dauernd beeinflußt wurden: die stilisierten Adler und Löwen, die Greife und andere geflügelte Ungeheuer unbestimmbarer Art bürgerten sich auch in der griechischen Kunst ein. Daher stammen ferner die in alten Beschreibungen gewebter Stoffe erwähnten sogenannten alexandrinischen Teppiche mit Jagdszenen, Schlangen, Leoparden, Löwen, Tigern, Elefanten, Enten und Fasanen¹⁾, und endlich die streng symmetrische Ordnung der dekorativen Elemente innerhalb runder Rahmen. Aber es ist etwas anderes, ob es sich um Entlehnung stilistischer Einzelheiten, zum Teil unter dem Druck der Mode, und eine langsame, sich durch mehrere Jahrhunderte erstreckende Assimilation handelt, oder um minutiöse Kopierung und genaue Nachahmung importierter Muster einer fremden und in religiöser Beziehung feindlichen Kulturwelt. Was die Zeit zwischen dem 6. und 8. Jahrh. n. Chr. betrifft, bin ich kein Anhänger des bei vielen modernen Kunsthistorikern, wie es scheint, eingewurzelten Glaubens an derartige byzantinische Kopien nach sassanidischen Mustern, deren einzelne dekorative Elemente ja schon längst in die griechisch-römische Ornamentik eingearbeitet waren und im Vergleich mit den einheimisch-christlichen Elementen dieser Zeit keine wesentliche Rolle mehr spielten. Beides läßt sich, dank den im alten *Liber pontificalis* enthaltenen, verhältnismäßig ausführlichen Berichten über die Produktion der byzantinischen Webereien dieser Zeit, mit Sicherheit feststellen. Alle diese *vela*, *cortinae* und *vestes*, die in langen Reihen aufgezählt und beschrieben werden, stellen das Resultat des Kampfes dar, der sich

¹⁾ *Liber pontificalis* S. 190, 208, 228, 236, 237, 238, 239. Die Ausgabe, die ich benutzt habe, trägt folgenden Titel: Anastasii Bibliothecarii Historia de vitis Romanorum pontificum a b. Petro apostolo usque ad Nicolaum I. cet. Moguntiae. 1602, 4^o.

in den früheren Jahrhunderten zwischen der dekorativen Kunst des Westens und des Ostens abgespielt hat: zahlenmäßig spielt die letztere damals eine durchaus untergeordnete Rolle, und die Muster mit sassanidischen Motiven bilden keine scharf abgegrenzte Gruppe, was sicher der Fall sein würde, wenn es sich um Kopien handelte. Fabeltiere des Orients und christliche Symbolik finden sich auf demselben Stück und Seite an Seite, wie es z. B. aus folgender Schilderung aus der Zeit um das Jahr 800 hervorgeht¹⁾: „Ebenfalls stiftete er (Leo III) in die Pfarrkirche der Eudoxia ein Altartuch aus tyrischem Purpur mit großen Greifgestalten und zwei Rädern von Chrysoclavus-Gewebe mit einem Kreuz sowie einer Borte aus dunkelviolettem Purpur und Chrysoclavus.“ Ganz dieselbe Mischung von einheimischen und fremden (sassanidischen) Formelementen und Motiven finden wir in mehreren byzantinischen Geweberesten aus sehr früher Zeit, deren Herkunft auch aus diesem Grunde nicht in Zweifel gezogen werden kann²⁾. Die Stücke aber, die gewöhnlich für byzantinische Kopien nach sassanidischen Mustern ausgegeben werden, tragen ein ganz anderes Gepräge: es ist in der Tat unmöglich, sie von Originalen zu

¹⁾ Lib. pont. P. 178: „Item fecit (Leo III) vestem in titulo Eudoxiae super altare tyriam habentem grypas maiores et duas rotas chrysoclabas cum cruce et periclysin blathin et chrysoclavum.“ — Der Grund der Borte (periclysis) bestand somit wahrscheinlich aus dunkelvioletter Purpurseide, in welche zahlreiche kleine Goldornamente von der Gestalt eines Nagelkopfes hineingewebt waren; sie waren derartig zusammengestellt, daß sie ein geometrisches Muster bildeten.

²⁾ Vgl. z. B. folgende bei G. Migeon, *Les arts du tissu* (1909) abgebildete Gewebereste:

S. 17. Aus dem Musée du Parc du Cinquantenaire à Bruxelles (= Fischbach, *Ornam. d. Gew.* T. IV, Pl. 164), einen gekrönten Wagenlenker in rundem ornamentiertem Rahmen darstellend. Kein sassanidischer Fürst erscheint als Wagenlenker; sie werden immer entweder zu Fuß oder zu Pferde abgebildet. Sie tragen auch nicht eine Krone wie die hier wiedergegebene. Aber die ganze Aufstellung der Figuren erinnert an ein Sassanidenmuster, und zu dem kleinen geflügelten Genius mit dem Kranze gibt es auf einer sassanidischen Skulptur eine merkwürdige Parallele (Flandin & Coste, *Voyage en Perse. Tables I—II. Tak-i-Bostan Pl. 7*).

S. 22. Aus dem St. Servatius-Dom zu Maastricht, wahrscheinlich eine Szene aus dem Zirkus darstellend. Byzantinisch (griechisch) ist die Säule mit den beiden Spießträgern, sassanidisch die Rahmen, die Wildtiere und die symmetrische Aufstellung.

S. 25. Aus der Kathedrale zu Sens. Wahrscheinlich byzantinische Bearbeitung eines babylonischen Motives (Gilgamesch im Kampf mit Löwen). Dieses Motiv ist auf christlichen Mustern recht häufig, wahrscheinlich weil es als Daniel in der Löwengrube gedeutet wurde. Die Löwen hier sind nur sehr weitläufige Verwandte der sassanidischen Wildtiere.

unterscheiden¹⁾. Warum soll man sie dann aber nicht als echte Überreste aus der Sassanidenzeit betrachten? Nach meinem Dafürhalten geben sie uns in Verbindung mit den von allen als echt anerkannten Stücken eine allerdings fragmentarische und enge, aber doch brauchbare Grundlage zum Verständnis dieser orientalischen Webekunst, die in jenen Zeiten eine Herrscherrolle spielte und durch ihre phantasievolle ornamentale Behandlung von Tiergestalten und Pflanzenmotiven, durch ihre üppige Naturfreude, erstaunlichen Farbensinn und überlegene Technik ihr Herrscherrecht betätigte.

Wie Funken und verkohlte Holzstückchen einer ungeheuren Feuersbrunst sind diese Überreste einer verschwundenen Herrlichkeit über das Abendland hinausgeflogen und in den damaligen großen Kulturländern Deutschland, Frankreich, England und Italien niedergefallen. Die nordischen Reiche besitzen nichts derartiges; aber die beiden oben erwähnten „Peller“ aus dem Historischen Museum des Staates zu Stockholm sind wahrscheinlich Kopien — möglicherweise mit mehreren Zwischengliedern — nach echten alten sassanidischen Prachtstoffen.

Hiervon zeugen zunächst die Wildtiere mit den grimmigen Antlitzen, den ungestümen Bewegungen und phantastisch gestalteten Schwänzen, die Fabeltiere — Greife, Einhörner und Khilintiere —, die ganze eigenartige symbolische Fauna, die durch die Kunst des Sassanidenreiches über die muhammedanische und christliche Welt verbreitet wurde. Auch die eigentümlichen hieratischen Zeichen am

¹⁾ Zu dieser Klasse zähle ich verschiedene Gewebereste aus der päpstlichen Kapelle Sancta sanctorum, die erst in der allernuesten Zeit hervorgezogen und der Forschung zugänglich gemacht worden sind. Sie sind alle um Reliquien aus sehr früher Zeit gewickelt gewesen. Abbildungen derselben gibt es bei Lauer (Extrait des Monuments et Mémoires publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres T. XV, 1906); Hartmann Grisar, Die römische Kapelle Sancta sanctorum und ihr Schatz, 1909; Fischbach, Ornamente der Gewebe T. IV: 1. Jagdszene (Fischbach Pl. 166; Grisar S. 126); 2. Das Stück mit den Löwen (Lauer Pl. 16; Fischbach Pl. 172 A; Grisar S. 129); 3. Der Pfauentepich (Lauer S. 167); 4. Der Hahnentepich (Lauer Pl. 17; Grisar S. 127). Der Hahn gehört nicht in die altchristliche, sondern in die persische Symbolik. Im Awesta wird er als ein heiliger Vogel gepriesen, der mit seinem Krähen die bösen Geister der Nacht verschencht; 5. Die Jagdszene aus der Kirche zu Mozat (Migeon S. 27); 6. Die Jagdszene aus der Kirche zu Säckingen (Fischbach Pl. 165); 7. Fragment einer Jagdszene aus dem Aachener Dom (Fischbach Pl. 167 A); 8. Der Mantel Karls des Großen aus der Kathedrale zu Metz (Migeon S. 30).

Hinter- und Vorderleib, die sich auf so gut wie allen echten Sassanidenstoffen nachweisen lassen, fehlen hier nicht. Was sie eigentlich bedeuten, ist noch nicht aufgeklärt. Selbst eine Autorität wie Ferdinand Justi gibt seine Unwissenheit über diesen Punkt offen zu ¹⁾. Endlich will ich darauf aufmerksam machen, daß diese „Peller“ auch von der rein ornamentalen Seite deutlich zeigen, woher sie stammen: die Tiergestalten sind in runde Rahmen eingeschlossen, die dreiteiligen Palmettenornamente mit zurückgebogenen Seitenblättern, welche die Winkel schmücken, finden sich sowohl auf anderen Geweberesten von unzweifelhafter Echtheit als auch auf sassanidischen Metallarbeiten ²⁾. Zu der hübschen Borte des Teppichs, von dem ich auf nebenstehender Tafel eine Abbildung nach Hildebrand, *Sveriges medeltid* III, 706 gebe, haben wir auch ein genaues Gegenstück in dem Seidenstoff von dem Schreine Erichs des Heiligen, der auch ein echter Abkömmling dieses Kunststiles ist und wahrscheinlich aus einer der Webereien der Kalifenzeit herührt. Dagegen habe ich nirgends ein den wunderbaren ornamental behandelten Drachengestalten entsprechendes Seitenstück finden können, die die Borte des in Farben abgebildeten Teppichs bilden. Der Grund dürfte vielleicht der sein, daß mit Ausnahme des Mantels Karls des Großen zu Metz überhaupt kein ganzes Stück sassanidischen Seidenstoffes erhalten ist, sondern nur abgeschnittene Fragmente ohne Borte. Von der Borte, die sich an einem der seidenen Stoffe aus der Kapelle Sancta sanctorum befindet, bemerkt Hartmann Grisar, der den Fund sehr genau untersucht hat, daß sie später angenäht sei und ursprünglich zu einem anderen Stoffe gehört habe.

Es sind noch zwei Fragen übrig, die eine kurze Erörterung beanspruchen dürften: die lateinische Inschrift, welche sechs der neun Medaillons auf dem farbigen Stück umgibt, und die beiden Kreise ebendort, deren Figuren von den Tierdarstellungen der übrigen verschieden sind. Die Inschrift ist überall gleichlautend und gibt den Gruß des Engels an Maria „Ave Maria gratia plena, dominus tecum“ mehr oder weniger vollständig wieder. Falls meine Vermutung über den Ursprung des Musters richtig ist, muß sie natürlich von demjenigen, der das Original kopierte, an diesem Platz eingesetzt worden

¹⁾ Zeitschrift für christl. Kunst XI. 362.

²⁾ T. L. Arne, *La Suède et l'Orient* (1914) p. 130: „Sur les vases d'argent d'origine sassanide et persane-islamique ancienne, on voit souvent une espèce de palmette, à trois ou cinq feuilles ou davantage, dont les feuilles extérieures sont enroulées vers le bas et en dedans, tandis que les feuilles intérieures sont en général un peu recourbées vers le haut et en dedans“ (Abbildungen ibid. p. 132—133).



ZU SOFUS LARSEN. ALTE SASSANIDENMUSTER
IN NORDISCHER NACHBILDUNG.

sein, und ich halte es für wahrscheinlich, daß sie eine ursprüngliche Pehlwi-Inschrift verdrängt hat. Zur Stütze dieser Annahme sei folgendes angeführt: die Inschrift steht nicht in der entferntesten Beziehung zu dem Inhalte der bildlichen Darstellungen; auch fehlt sie bei dreien der neun Medaillons, und der Raum, wo sie stehen sollte, wird von einem echt sassanidischen Ornamente eingenommen. Wenn dies Ornament im Originale auch auf den sechs jetzt mit Inschriften versehenen Medaillons angebracht gewesen wäre, weshalb sollte es dann der Kopist mit einer Inschrift vertauscht haben, wenn er doch an drei Stellen das Ornament stehen ließ? Der Grund für die dreimalige Beibehaltung des Ornamentes kann nicht darin gesucht werden, daß es ihm an passenden Inschriften fehlte; denn konnte er dieselbe Inschrift sechsmal wiederholen, weshalb dann nicht neunmal? Die Inkonsequenz und Willkür, die man ihm beimessen müßte, scheint um so merkwürdiger, als er in anderen Beziehungen offenbar seinem Vorbilde sehr genau gefolgt ist. Nehmen wir dagegen an, daß um die sechs Medaillons des Originals herum ursprünglich eine Inschrift in fremdartigen Buchstaben gestanden hat, so wird das Verfahren des Kopisten durchaus verständlich und natürlich: was ihm selbst und seinem Publikum als sinnloser Krimskrams erschien, wurde durch eine Inschrift ersetzt, welche seine Zeitgenossen lesen konnten, und welche dem von dem Teppich zu machenden Gebrauch entsprach.

Die in den beiden oben erwähnten Kreisen abgebildete Gestalt ist höchst merkwürdig. Sie erscheint, soviel ich weiß, überhaupt auf keinem der aus der Sassanidenzeit erhaltenen Gewebereste und auch nicht auf irgendeiner der zahlreichen späteren Nachahmungen und Ausläufer dieser Kunst. Sie gehört nichtsdestoweniger ihrem Typus und Stile nach in denselben Formen- und Vorstellungskreis wie die Tiergestalten, und das merkwürdige, mit der spitzen Mütze dekorierte Gesicht finden wir meines Erachtens auch als Dekorationsmotiv auf Khosroës Waffenhemd auf dem Basrelief von Tâq-i-Bôstân wieder¹⁾; es ist wahrscheinlich eine symbolisch-religiöse Figur. Ich könnte mir denken, daß es ein Mithragesicht mit spitzer Mütze vorstellen solle, von welchem mit Sonnenzeichen versehene Strahlenbündel ausgehen. Die Greifengestalt unter dem einen „Mithragesicht“ mit dem symbolischen Zeichen am Hinterleib paßt ja gut in das Ensemble hinein und gehört wohl in den Tierkreis des Gottes. Dagegen fallen in diesem Zusammenhange die unter dem zweiten Gesicht angebrachten

¹⁾ Flandin & Coste, Voyage en Perse, Tables I—II. Tak-i-Bostan Pl. 8.

Zeichen auf. Möglicherweise könnte ein Forscher, der in die religiöse Symbolik jenes Zeitalters eine größere Einsicht besitzt als ich, eine wahrscheinliche Auslegung derselben geben. Flüchtig betrachtet scheinen sie fast heraldisch zu sein; dies beruht aber wohl eher darauf, daß wir hier einer verständnislosen Wiedergabe von Zeichen gegenüberstehen, die dem Kopisten wenigstens ebenso rätselhaft waren, wie sie uns sind.

Wie dem auch sein mag, leugnen läßt sich nicht die schon von Hildebrandt wahrgenommene Tatsache, daß derjenige oder diejenigen, welche diese Tierbilder kopierten, augenscheinlich bestrebt gewesen sind, die Einzelheiten des Originals sorgfältig wiederzugeben. Daher ist der Charakter der Typen auch nicht verwischt, wie es bei so vielen anderen Nachahmungen dieses Kunststiles der Fall ist: die Haltung und das Gepräge der Figuren verraten, daß sie echtem Sassanidenblut entspringen sind.

Es ist schwierig zu entscheiden, ob diese Teppiche direkt nach dem Original kopiert, oder ob mehrere Zwischenglieder anzunehmen sind, was ich zu glauben geneigt bin. Die Voraussetzung für dieses wie jenes ist, daß es im frühen Mittelalter originale sassanidische Prachtstoffe in Schweden gegeben hat. Daß es mehrere gegeben hat, schließe ich u. a. daraus, daß die Tiertypen sowie die Bortenmuster der beiden Teppiche verschieden sind.

Wie bekannt, stand Schweden — und in etwas geringerem Grade auch der übrige Norden — schon sehr früh (etwa seit 800 n. Chr.) über Novgorod und das Land der Chazaren mit dem Osten in lebhaftem Verkehr, und dieser Verkehr wurde lange Zeit hindurch unterhalten. Unter den Erzeugnissen, welche die Fürsten des Nordens durch Gesandte und Agenten in bedeutenden Mengen dort aufkauften, waren, wie wir mit Sicherheit wissen, prachtvoll geschmückte, goldgestickte Seidenstoffe. Auf diesem Wege können somit sassanidische Originale nach dem Norden gekommen sein.

Kopenhagen.

Sofus Larsen.

ÜBER BEEINFLUSSUNG DER ALTTESTAMENTLICHEN VOKALISATION DURCH JÜNGERE SPRACHPRAXIS.

Die uns überlieferte Vokalisation des Alten Testaments ist, obwohl ihre schriftliche Fixierung bekanntlich erst einer sehr jungen Zeit angehört, doch im ganzen außerordentlich zuverlässig und auf jeden Fall das wertvollste Hilfsmittel für das Verständnis des Alten Testaments, das wir besitzen. Trotzdem ist sie natürlich nicht ohne Fehler. Die Quellen dieser Fehler sind verschieden. Manchmal hat man sich zu mechanisch an die überlieferten Buchstaben gehalten und infolgedessen z. B. defektiv geschriebene Imperfektformen wie עָבַר Gen. 4₁₂ als Jussive vokalisiert ($\text{עָבַרְ$), während es gewöhnliche Imperfeka sein müssen (עֹבֵר ; man beachte, daß auch die erste Silbe defektiv geschrieben ist), vgl. Gesenius-Kautzsch, Hebr. Grammm., 28. Aufl. (1909), § 109 *d*. In anderen Fällen hat man Parallelstellen einander angeglichen und so z. B. in Gen. 8₁₀₋₁₂ בָּרַח und $\text{בָּרַחְ$ statt $\text{בָּרַחְ$ und $\text{בָּרַחְ$ vokalisiert, obwohl $\text{בָּרַחְ$ nicht von בָּרַח , sondern von בָּרַח oder בָּרַח herkommt, und $\text{בָּרַחְ$ eine ganz unmögliche Form ist. In wieder anderen Fällen war man eine althebräische Form oder Ausdrucksweise nicht mehr gewohnt und ersetzte sie, wenn der Konsonantentext sie nicht unzweideutig forderte, durch eine jüngere. So waren den Späteren z. B. die Partizipia in perfektischem Sinne wie $\text{בָּרַחְ$ „die gekommene“ Gen. 18₂₁ offenbar nicht mehr geläufig; daher betonten sie $\text{בָּרַחְ$ auf der vorletzten Silbe und stempelten es dadurch zum Perfekt; der Artikel mußte dann natürlich im Sinne eines Relativs gefaßt werden, was möglich ist, aber erst in den jüngeren Büchern des A. T. vorkommt, s. Gesenius-Kautzsch § 138 *k*. Einige Fehler dieser letzten Art, wo also die Vokalisation durch jüngere Sprachpraxis beeinflußt ist, möchte ich hier kurz besprechen.

1. Die Bezeichnung des ersten Menschen.

In der jahwistischen Urgeschichte Gen. 2, 3 und 4₁ heißt der erste Mensch regelmäßig אָדָם „der Mensch“; bloß in 2₂₀, 3_{17, 21} steht אָדָם ohne Artikel, also als Eigennamen „Adam“. Man hat das mit Recht beanstandet und auch hier die Form mit Artikel hergestellt, und diese Änderung macht in der Tat nicht die geringsten Schwierigkeiten, da man an allen drei Stellen nur die Vokalisation zu ändern und אָדָםִ in אָדָםִ zu korrigieren braucht. Hier haben sich die Punktatoren offenbar durch die ihnen geläufige jüngere Praxis beeinflussen lassen. Wie ὁ χριστός „der Gesalbte“ zum Eigennamen Χριστός „Christus“, so ist אָדָם „der Mensch“ mit der Zeit zum Eigennamen אָדָם „Adam“ geworden. Als solcher findet sich אָדָם schon im Alten Testamente selbst in jüngeren Schriften, nämlich im Priesterkodex Gen. 5_{1, 3, 4, 5} und in Chron. I 1₇, ja einmal sogar schon in einem jahwistischen Verse Gen. 4₂₅, wo aber die Fortlassung des Artikels wohl (mit Budde) auf den Redaktor zurückzuführen ist. Den Späteren war als Bezeichnung des ersten Menschen nur der Eigennamen „Adam“ geläufig; charakteristisch ist, daß schon die Septuaginta in Gen. 2 f. אָדָם nur anfangs, wo mehr von dem Genus Mensch die Rede ist, durch ὁ ἀδάμ wieder gibt (2₇ zweimal, 3_{15, 18}), nachher aber stets ὁ Ἀδάμ oder auch bloßes Ἀδάμ ohne Artikel verwendet (2_{16, 19} zweimal, 2₂₀ zweimal, 2₂₁ usw. bis 4₁). Nun konnten zwar die Punktatoren אָדָם mit ausdrücklich dastehendem Artikel nicht wohl anders als אָדָםִ vokalisieren. Wo jedoch die zweideutige Form אָדָם stand, haben sie אָדָם nach der ihnen geläufigen Praxis als Eigennamen gefaßt und אָדָםִ ohne Artikel vokalisiert. Wir machen hier also dieselbe Beobachtung wie bei der Phrase „das Angesicht Gottes sehen“, welche bekanntlich als den Späteren ungewohnt und auch wohl dogmatisch anstößig nur da anerkannt ist, wo der Konsonantentext sie unzweideutig anzeigte, sonst dagegen durch Vokalisierung der betreffenden Form von אָדָםִ als Niph'al in „vor dem Angesichte Gottes erscheinen“ verwandelt worden ist, s. Gesenius-Buhl. Hebr. u. aram. Handwörterbuch unter אָדָםִ.

2. Die Zahlwörter 11—19.

„12“ heißt im Mask. meistens אָדָםִ אָדָםִ, selten אָדָםִ אָדָםִ, im Fem. meistens אָדָםִ אָדָםִ, selten אָדָםִ אָדָםִ, s. Gesenius-Kautzsch § 97 d. אָדָםִ und אָדָםִ stehen natürlich im Status absolutus, sind also אָדָםִ אָדָםִ

und שְׁנַיִם zu sprechen; aber man hat sie שְׁנַיִם und שְׁנַיִם vokalisiert, also mit der Vokalisation des Status constructus שְׁנַיִם und שְׁנַיִם versehen. Der Grund ist darin zu suchen, daß den Späteren die einfache, asyndetische Nebeneinanderstellung der beiden Zahlwörter „zwei, zehn“ nicht mehr geläufig war. Aus ihrer aramäischen Muttersprache waren sie gewohnt, diese beiden Zahlen zu einem Kompositum zu verbinden, wobei der voranstehende Einer in den Status constructus trat: שְׁנַיִם , Fem. שְׁנַיִם oder שְׁנַיִם (G. Dalman, Aram.-neuhebr. Wörterbuch [1901], S. 427 f.). Daher erschien ihnen auch von den beiden im Alten Testamente vorkommenden Formen die Form mit שְׁנַיִם und שְׁנַיִם im Status constructus als die allein richtige, und sie versahen, wo שְׁנַיִם und שְׁנַיִם im Status absolutus überliefert war, dies wenigstens mit der Vokalisation des Status constructus.

Ähnliche Beobachtungen lassen sich nun aber auch an den übrigen mit „10“ zusammengesetzten Zahlen machen. Bei den männlichen, d. h. in Verbindung mit männlichen Substantiven gebrauchten Zahlen 13—19 steht der Einer gewöhnlich im Stat. abs.: שְׁנַיִם שְׁנַיִם usw.; doch kommt daneben zuweilen der Stat. constr. vor: zweimal bei 15 (שְׁנַיִם שְׁנַיִם), einmal bei 18 (שְׁנַיִם שְׁנַיִם), s. Gesenius-Kautzsch § 97 c. Wir finden hier also genau dasselbe Verhältnis wie bei 12: beide Ausdrucksweisen sind möglich, aber der Stat. abs. überwiegt weit. Ist es da nicht höchst verwunderlich, daß es bei den weiblichen Zahlen 13—19 und bei der männlichen Zahl 11¹⁾ nicht ebenso ist, sondern daß hier einzig und allein der sonst so seltene Stat. constr. vorkommt: 13—19 שְׁנַיִם שְׁנַיִם usw., 11 שְׁנַיִם שְׁנַיִם ? Daß dieser ganz sinnlose Unterschied ursprünglich sein sollte, kann ich nicht glauben. Er erklärt sich auch ganz einfach. Bei שְׁנַיִם usw. war der Stat. abs. durch die Schrift unzweideutig angezeigt, und man konnte die Formen nicht einmal, wie bei 12, nach Analogie des Stat. constr. vokalisieren, da eine Bildung wie שְׁנַיִם (mit Betonung der vorletzten Silbe) gar zu unmöglich gewesen wäre; daher mußte man hier den Stat. abs. wohl oder übel gelten lassen. Bei שְׁנַיִם usw. und שְׁנַיִם aber wies nichts in der Schrift auf den Stat. abs. hin; daher hat man in diesen Formen stets den gewohnten Stat. constr. angenommen.

¹⁾ Das Fem. שְׁנַיִם muß aus dem Spiele bleiben, weil bei שְׁנַיִם kein Unterschied zwischen den beiden Status ist.

3. Die Form *qattāl*.

Vgl. P. de Lagarde, Übersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina (1889), S. 88—90. — J. Barth, Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen (1889/91), § 33. — C. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen I (1908), § 149. — W. Gesenius' hebräische Grammatik, 28. Aufl. von E. Kautzsch (1909), § 84 b, Absatz b.

Wenn man im Alten Testamente Formen wie שֹׁפֵט „Richter“, שֹׁשֵׁב „sündig, Sünder“, שֹׁמֵר „Handwerker“, שֹׁפָר „Schiffer“, שֹׁרֵץ „Reiter“, שֹׁרֵץ „eifersüchtig“ findet, so müßte man, da hebräisches \bar{a} regelrecht Dehnung eines semitischen \bar{a} ist, auf Urformen der Bildung *qattāl* schließen, und in der Tat scheint hierfür der Stat. constr. שֹׁפְטִים , שֹׁשְׁבִים , שֹׁמְרִים zu sprechen. Aber dem stehen zwei Tatsachen entgegen: 1. Wäre das \bar{a} der zweiten Silbe von Haus aus kurz, so müßte es im Stat. constr. des Plurals, sowie auch im Plural mit „schweren“ Suffixen zu Schwa werden; es bleibt aber, wie שֹׁשְׁבִים Amos 9₁₀, שֹׁשְׁבִים Sam. II 5₁₁ u. ö., שֹׁשְׁבִים Ezech. 27₉ lehren. 2. Die entsprechenden Bildungen der übrigen semitischen Sprachen weisen durchweg die Form *qattāl* auf. Daher müssen wir auch jene hebräischen Wörter für Bildungen der Form *qattāl* halten und das kurze a in der zweiten Silbe des Stat. constr. שֹׁפְטִים , שֹׁשְׁבִים , שֹׁמְרִים als sekundär betrachten; die Verkürzung erklärt sich daraus, daß einem langen a in der Schlußsilbe des Stat. abs. regelmäßig ein kurzes a im Stat. constr. entsprach, z. B. $\text{שֹׁפֵט} : \text{שֹׁפְטִים}$.

Wenn aber die Urform *qattāl* hieß, so mußte daraus, wie Lagarde und Barth richtig bemerkt haben, im Hebräischen nach dem bekannten Lautgesetz *qattāl* werden. Daß dieser Übergang nicht erfolgt ist, suchen Barth und Brockelmann auf verschiedene Weise aus innerhebräischen Gründen zu erklären. Mir scheint das verfehlt. Meines Erachtens hat vielmehr Lagarde recht, wenn er aus dem Vorkommen einer Nebenform שֹׁשְׁבִים neben שֹׁשֵׁב „eifersüchtig“ schließt, daß die Formen mit \bar{a} „aus dem Aramäischen entlehnt, oder aramäischen Bildungen nachgeahmt“ sind ¹⁾. Nur möchte ich in dem \bar{a} dieser Formen in der Regel nichts weiter als eine durch das Aramäische veranlaßte falsche

¹⁾ Genauer allerdings spricht Lagarde S. 89 nur von „ שֹׁשְׁבִים [„Dieb“], שֹׁשְׁבִים [„Schlachter“] usw.“, während er in שֹׁפְטִים , שֹׁמְרִים , שֹׁרֵצִים echthebräische Bildungen der Form *qattāl* sieht (S. 88). — Neben שֹׁשְׁבִים nennt Lagarde שֹׁשְׁבִים „Kette“; dies lasse ich als zu unsicher beiseite.

Vokalisation sehen. Den Beweis liefert m. E. die von Lagarde selbst sehr gut angeführte verschiedene Vokalisation von אָפ .

אָפ „eifersüchtig“ kommt an sieben Stellen des Alten Testaments vor, und zwar stets in der Verbindung אָפּ אֱלֹהִים „eifersüchtiger Gott“; nur in Exod. 34₁₁ findet sich einmal אָפ allein: $\text{יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל}$ „Jahwe, Eifersüchtiger ist sein Name“, aber auch hier wird es unmittelbar darauf in jener stereotypen Verbindung wiederholt: $\text{אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵינוּ}$ „ein eifersüchtiger Gott ist er“. An den fünf Stellen, wo es im Pentateuch vorkommt, Exod. 20₅, 34₁₄, Deut. 4₂₁, 5₉, 6₁₅, ist defektiv אָפ geschrieben, an den beiden übrigen Stellen, Jos. 24₁₉, Nah. 1₂, dagegen plene אָפּ . Dieser Unterschied der Schreibung ist aber gewiß rein orthographisch: der Pentateuch hat überall die ältere defektive, Jos. und Nah. die jüngere Pleneschreibung. Daß die Aussprache selbst bei einem stets in jener festen Verbindung vorkommenden Worte verschieden gewesen sein sollte, scheint mir völlig ausgeschlossen. Das plene geschriebene אָפּ ließ über die beabsichtigte Aussprache keinen Zweifel; daher konnte man nicht umhin, es richtig אָפּ zu vokalisieren. Das defektiv geschriebene אָפ dagegen war zweideutig; daher sprach man es אָפּ , wie man derartige Formen im Aramäischen zu sprechen gewohnt war.

Wenn aber אָפ auch da, wo es defektiv geschrieben ist, אָפּ gesprochen werden muß, so können אָפּ , אָפּ usw. ebensogut אָפּ , אָפּ gesprochen werden. Die jetzige Vokalisation würde sich dann einfach daraus erklären, daß man diese Wörter, da man sie stets defektiv geschrieben vorfand, auch stets nach aramäischer Weise mit \bar{a} sprach. Hierbei kann zweierlei mitgewirkt haben: 1. Viele hebräische Wörter der Form *qattāl* kommen ebenso im Aramäischen vor. Ich habe oben S. 132, ohne bereits an das hier Anzuführen zu denken, sechs Beispiele ausgewählt: אָפּ „Richter“, אָפּ „Sünder“, אָפּ „Handwerker“, אָפּ „Schiffer“, אָפּ „Reiter“, אָפּ „eifersüchtig“. Alle sechs finden sich nach G. Dalman, Aram.-neuhebr. Wörterbuch (1901) auch im jüdischen Aramäisch, אָפּ allerdings in anderer Bedeutung („Zauberer“). Das beweist, daß diese Wörter, obwohl sie nicht alle echtaramäisch, sondern z. T. aus dem Alten Testamente ins Jüdisch-Aramäische übernommen sind, doch auf jeden Fall bei den Juden in aramäischer Aussprache weitergelebt haben. Um so leichter konnten sie auch im alttestamentlichen Texte nach aramäischer Weise ausgesprochen werden. 2. Von den hebräischen Wörtern der Form *qattāl* sind einige wohl wirklich, wie Lagarde vermutete, direkt aus dem Aramäischen entlehnt. Speziell wird man in dem nur bei Ezechiel und Jonas vor-

kommenden קָנָן „Schiffer“ ein solches aramäisches Lehnwort sehen dürfen, vgl. E. Kautzsch, Die Aramaismen im Alten Testament, I (Osterprogr. Halle 1902), S. 58 f. Dann aber wird dieses Wort auch im Hebräischen nie קָנָן, sondern stets קָנָן gesprochen worden sein. Und ebendieser Umstand, daß es neben den echthebräischen Wörtern mit \bar{o} auch Lehnwörter mit \bar{a} gab, kann sehr wohl dazu beigetragen haben, daß die echthebräischen Wörter allmählich die aramäische Aussprache ihrer Doppelgänger annahmen. Wann dieser Prozeß sich vollzogen hat, können wir natürlich nicht ausmachen. Gehört er, was keineswegs ausgeschlossen scheint, schon einer ziemlich frühen Zeit an, so würde man daraus die immerhin etwas auffällige Tatsache erklären können, daß, obwohl in jüngerer Zeit viele Lesemütter in den alttestamentlichen Text eingesetzt sind, doch gerade diese Bildungen außer קָנָן nirgends eine Lesemutter abbekommen haben.

Zu קָנָן stellt Lagarde קָנָן „Held“ = syr. und arab. *gabbār* (oder *gabbār*), und auch Brockelmann sieht in קָנָן eine Bildung der Form *qattāl*. Dagegen weist Barth dieses Wort einer anderen Klasse zu: § 134 „intrans. *qattāl*, *qittāl*“. Ich möchte glauben, daß letzterer recht hat. Denn das *i* der ersten Silbe dieses Wortes ist nicht nur im hebr. קָנָן überliefert, sondern auch in dem bibl.-aram. קָנָן Dan. 3²⁰ und vor allem in dem jüd.-aram. קָנָן, dessen *i* durch häufige Pleneschreibung durchaus gesichert ist, s. A. Merx, Chrestomathia targumica (1888), S. 178 קָנָן, קָנָן, קָנָן, קָנָן, קָנָן, G. Dalman, Grammm. des jüd.-paläst. Aramäisch, 2. Aufl. (1905), S. 181 unter „*qittāl*“ aus dem Cod. Socini קָנָן, vgl. auch christl.-aram. קָנָן bei Fr. Schultheß, Lexicon syropalaestinum (1903), S. 34. Daher wird Brockelmann im Irrtum sein, wenn er jenes *i* für spezifisch hebräisch hält und das Auftreten desselben Vokals im bibl.-aram. קָנָן aus Beeinflussung durch das Hebräische erklärt (S. 361 Anm. 1). Überhaupt ist es mir sehr zweifelhaft, ob wirklich „im syr. *gabbārā* die altaram. Form erhalten ist“. Ebenso gut kann man m. E. annehmen, daß *gibbār* auch im Aramäischen das Ursprüngliche, und *gabbār* erst durch Übergang des Wortes aus der seltenen Bildung *qittāl* in die gerade im Aramäischen so häufige Bildung *qattāl* entstanden ist. Auf jeden Fall erscheint es mir geraten, קָנָן hier, wo es sich um die hebräischen Bildungen der Form *qattāl* handelt, aus dem Spiel zu lassen.

Dagegen möchte ich die Vermutung wagen, daß die echthebräische Form *qattāl* in einigen anderen Fällen vorliegt, welche die Punctuation allerdings ganz anders aufgefaßt hat. In Jer. 6²⁷ finden wir das Wort קָנָן „Prüfer“, in Jer. 22³ קָנָן „Erpresser, Bedrücker“ und in Jer. 3^{7, 10}

ein Fem. הָרָגָה „Trenlose“¹⁾. Barth § 27 g und Brockelmann § 131 b sehen hierin Bildungen der Form *qafāl*. Aber dann müßte es, wie sie selbst richtig bemerken, הָרָגָה heißen. Brockelmann erklärt das regelwidrige \bar{a} in הָרָגָה aus „dem Einfluß des aram. Nom. agentis *qafāl*“. Mir scheint die ganze Vokalisation von הָרָגָה , הָרָגָה , הָרָגָה ebenso wie die von הָרָגָה etc. rein aramäisch, und ich möchte vermuten, daß ursprünglich Bildungen der Form *qafāl*, also הָרָגָה , הָרָגָה , הָרָגָה , beabsichtigt waren, und daß man auch das passive הָרָגָה „zu zerstörende(?)“ Ps. 137₅, falls man es in ein Aktiv korrigieren will, nicht, wie vorgeschlagen, in הָרָגָה , sondern in הָרָגָה korrigieren muß. Übrigens ist noch darauf hinzuweisen, daß in Jer. 3 die Pleneschreibung הָרָגָה 7, 10 mit der Defektivschreibung הָרָגָה 8, 11 wechselt, und daß die Punktatoren nur bei der Pleneschreibung die für das Hebräische immerhin recht singuläre Aussprache הָרָגָה einzuführen gewagt haben, während sie das defektiv geschriebene הָרָגָה als Partizipium faßten und הָרָגָה vokalisieren. In Wirklichkeit muß natürlich bei beiden Schreibungen dieselbe Aussprache beabsichtigt sein; denn הָרָגָה erscheint hier überall als Spitzname Judas, und ein solcher Spitzname kann nicht von Vers zu Vers wechseln. הָרָגָה und הָרָגָה stehen nebeneinander wie הָרָגָה und הָרָגָה . Wechsel der Orthographie in demselben Zusammenhange kommt auch sonst häufig vor; eine sehr genaue Parallele zu Jer. 3₇ הָרָגָה , הָרָגָה , הָרָגָה , הָרָגָה bietet die Fabel Jothams in Richt. 9, in der „werde König“ zuerst plene geschrieben wird: הָרָגָה (nach dem K^othibh), dann defektiv: הָרָגָה , dann wieder plene: הָרָגָה (nach dem K^othibh), und schließlich wieder defektiv: הָרָגָה .

Zum Schluß noch eine Bemerkung über eine sekundäre Folge der aramäischen Vokalisation der *qafāl*-Formen. Es gab im Hebräischen ursprünglich zwei verschiedene Wörter: *paraš* „Pferd“ und *parrās* „Reiter“. Jenes mußte nach den Lautgesetzen zu הָרָגָה werden; dieses wurde infolge der aramäischen Aussprache gleichfalls zu הָרָגָה . So fielen Pferd und Reiter zusammen, und man bildete nun von הָרָגָה „Pferd“ ebenso wie von הָרָגָה „Reiter“ den Plural הָרָגָה , obwohl der Plural von הָרָגָה „Pferd“ = *paraš* natürlich הָרָגָה heißen müßte. Das ist ein ganz ähnlicher Fall wie bei dem Verbum הָרָגָה . Ursprünglich muß es im Hebräischen wie im Arabischen zwei Verba הָרָגָה gegeben

¹⁾ Außerdem käme noch הָרָגָה „Bedrucker“ Jes. 1₁₇ in Betracht, doch lasse ich dies beiseite, da man es auch mit allen alten Übersetzern als passives Partizipium (הָרָגָה) auffassen kann.

haben, ein Zustandsverbum $\text{š}^{\text{h}}\text{z}^{\text{h}}$ „voll werden“ und ein Tätigkeitsverbum $\text{s}^{\text{h}}\text{z}^{\text{h}}$ „füllen“. Aber jetzt hat das häufigere Zustandsverbum $\text{s}^{\text{h}}\text{z}^{\text{h}}$ das Tätigkeitsverbum $\text{s}^{\text{h}}\text{z}^{\text{h}}$ aufgesogen, und sogar in Jes. 6₁, wo doch $\text{š}^{\text{h}}\text{z}^{\text{h}}\text{-}^{\text{h}}\text{z}^{\text{h}}\text{-}^{\text{h}}\text{z}^{\text{h}}\text{-}^{\text{h}}\text{z}^{\text{h}}$ ganz unzweideutig „seine Schleppen füllten den Tempel“ heißt, ist nicht $\text{z}^{\text{h}}\text{-}\text{s}^{\text{h}}\text{z}^{\text{h}}$ „füllend“, sondern $\text{z}^{\text{h}}\text{-}\text{s}^{\text{h}}\text{z}^{\text{h}}$ „voll“ vokalisiert; bloß in $\text{š}^{\text{h}}\text{s}^{\text{h}}\text{z}^{\text{h}}$ „er füllte ihm“ Est. 7₅ hat sich noch eine Spur des Tätigkeitsverbums erhalten.

Göttingen.

Alfred Rahlfs.

BEITRÄGE ZU EINER ANDREAS-BIBLIOGRAPHIE.

- 1869.** Anzeige von: *Vilh. Thomsen*. Den gotiske sprogklasses indflydelse på den finske (København 1869): Fædrelandet 1869, Nr. 88 (17. April).
- 1877.** [Opinion (unter: Opinions of Oriental Scholars).] Pahlavi, Gujarāti and English Dictionary. By *Jamaspi Dastur Minoocheherji Jamasp Asana*. Volume I. Bombay, S. CXLVI-CXLVII.
- 1882.** The book of the Mainyô-i-khard, also an old fragment of the Bundehesh, both in the original Pahlavi, being a facsimile of a manuscript brought from Persia by the late Professor *Westergaard* and now preserved in the University-Library of Copenhagen. Edited by *Frederic Charles Andreas*. Kiel, VIII + 80 S., 4^o.
Rezensionen: Göttingische gelehrte Anzeigen 1882 Bd. 1, S. 961-980, von *Th. Nöldeke*. — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Bd. 37, 1883, S. 292, von *Chr. Bartholomae*. — Literarisches Centralblatt 1883, Nr. 3 (13. Jan.), Sp. 89-90. — Deutsche Literaturzeitung 1883 (15. Sept.), Sp. 1285-1286, von *H. Zimmer*. — Le Muséon Tome 2, 1883, S. 381-392, von *E. W. West*. — Revue critique d'histoire et de littérature Tome 17, 1884, S. 97-98, von *James Darmesteter*.
- 1882.** Persepolis. Die achaemenidischen und sasanidischen Denkmäler und Inschriften von Persepolis, Istakhr, Pasargadae, Shâhpûr. Zum ersten Male photographisch aufgenommen von *F. Stolze*. Im Anschlusse an die epigraphisch-archaeologische Expedition in Persien von *F. C. Andreas*. Herausgegeben auf Veranlassung des fünften internationalen Orientalisten-Congresses zu Berlin. Mit einer Besprechung der Inschriften von *Th. Nöldeke*. Bd. 1-2. Berlin, 7 S. m. 73 Lichtdruck-Tafeln und 73 Bl. Tafel-Erklärungen; VI + 12 S. m. 77 Lichtdr.-Taf. u. 77 Bl. Taf.-Erklärgn., Fol. max.

Rezension: Deutsche Litteraturzeitung 1883 (21. April), Sp. 550-551, von [Eberhard] Schrader.

Vgl. auch *Stolze*, Persepolis. Bericht über meine Aufnahmen achämenidischer und sāsānidischer Denkmäler in Fārs: Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin Bd. 10, 1883, S. 251-276.

1885. Die Handelsverhältnisse Persiens, mit besonderer Berücksichtigung der deutschen Interessen. Von *F. Stolze* und *F. C. Andreas*. Mit einer Karte. (Ergänzungsheft No. 77 zu „Petermanns Mitteilungen.“) Gotha, IV + 86 S., 4^o.

Rezensionen: The Academy 1885, No. 675 (11. April), S. 263. — The Athenæum 1885, No. 2998 (11. April), S. 476. — Proceedings of the Royal Geographical Society, New Series, Vol. 7, 1885, S. 404-405, von *J. Scott Keltie*. — Tijdschrift van het Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap, Ser. 2, Deel 2, Afdeling: Verslagen en Aardrijkskundige Mededeelingen, 1885, S. 278-280.

1891. Über den Babismus in Persien. Vortrag, gehalten am 24. April 1891 im „Centralverein f. Handelsgeographie usw.“ von Herrn Dr. *F. C. Andreas*: Export. Organ des Centralvereins für Handelsgeographie und Förderung deutscher Interessen im Auslande zu Berlin. Jahrg. 13, Berlin 1891, Nr. 24 (9. Juni) bis Nr. 29 (14. Juli), S. 384-385. 402-403. 418-419. 432-433. 449-451. 462-464.

1891. Königliche Museen zu Berlin. Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen. Heft IV: Sassanidische Siegelsteine, herausgegeben von *Paul Horn* und *Georg Steindorff*. Berlin, VI + 49 S., m. 6 Tafeln Abbildungen und 1 Schrifttafel, Fol. — Laut S. II hat *Andreas* ursprünglich die Absicht gehabt, die Berliner Siegelsteine zu bearbeiten, dann aber die Arbeit seinem Schüler *Horn* überlassen. *Horn* hat „nach den gleichen Prinzipien“ wie *Andreas* gearbeitet und mehreres direkt von ihm übernommen.

1893. *Oskar Mann*, Anzeige von: Grundriß der neupersischen Etymologie von *Paul Horn* (Straßburg 1893): Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Bd. 47, S. 698-706. — Laut S. 701 gibt *Mann* hier häufig Ansichten und Resultate seines Lehrers *Andreas* wieder.

- 1894-96. In *Paulys* Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von *Georg Wissowa*. Stuttgart, Bd. I (1894) die Artikel: Abakaina, Sp. 11-12. — Abina [Nr.] I, Sp. 99. — Achaimenia, Sp. 199-200. — Adarbigana, Sp. 345-347.

- Aduna, Sp. 435-436. — Aganzana, Sp. 731-733. — Agarra, Sp. 735-736. — Aginis, Sp. 810-816. — Agra [Nr.] 1, Sp. 886-887. — Ainiana (Ainia), Sp. 1025-1027. — Akessaia, Sp. 1165-1166. — Akidane (Acidane), Sp. 1167-1168. — Akola, Sp. 1175-1177. — Akra [Nr.] 1, Sp. 1186. — Albania [Nr.] 2, Sp. 1304-1305. — Alexandria [Nr.] 13, Sp. 1390-1395. — Alikadra, Sp. 1481-1482. — Alinza [Nr.] 1-2, Sp. 1490-1493. — Alisdaka, Sp. 1495-1496. — Aluaka, Sp. 1698-1704. — Amardoi, Sp. 1729-1733. — Amardos, Sp. 1734-1740. — Amariakai, Sp. 1741. — Ambara, Sp. 1790-1795. — Ampe, Sp. 1877-1880. — Andriaka, Sp. 2138-2140. — Auge [Nr.] 2, Sp. 2185-2188. — Aniarakai, Sp. 2195. — Anuchtha, Sp. 2650. — Aple, Sp. 2810-2812. — Apobatana, Sp. 2812-2814. — **Bd. 2** (1896): Apostana, Sp. 176-181. — Aradriple, Sp. 372-373. — Arsagalitae, Sp. 1267-1268. — Arteatai, Sp. 1327-1328. — Artoarta, Sp. 1459-1460.
- 1896.** Die Babi's in Persien. Ihre Geschichte und Lehre, quellenmäßig und nach eigener Anschauung dargestellt. Leipzig und Berlin, 68 S., 8°.
- 1896.** *Karl Marti*, Kurzgefaßte Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache. Litteratur, Paradigmen, kritisch berichtigte Texte und Glossar. (Porta linguarum orientalium. Pars XVIII.) Berlin, XIV + 134 + 90* S. — In dem Glossar S. 51*-89* stammen die mit „A.“ gezeichneten Erklärungen der im Biblisch-Aramäischen vorkommenden persischen Wörter (𐭠𐭮𐭮𐭮, *𐭠𐭮𐭮𐭮, 𐭠𐭮𐭮𐭮 usw.) von *Andreas*, s. die Vorrede S. VII. — In der 2. Auflage (Berlin 1911) hat *Marti* laut S. VII die von *Andreas* stammenden Artikel „nach dessen neueren Bemerkungen (namentlich in der Ephemeris) revidiert und ergänzt, gelegentlich allerdings auch etwas gekürzt“.
- 1896-97.** *Martin Hartmann*. Bohtan. Eine topographisch-historische Studie: Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1896 [Heft] 2 und 1897 [Heft] 1, Berlin, 164 S. — Laut S. 104 Ann. 1 hat *Andreas* dem Verfasser bei mehrfachen Besprechungen über die Arbeit eine Reihe wertvoller Bemerkungen beigetragen. Sie finden sich teils im Werke selbst, siehe z. B. S. 20, 23, 25, 95-96, 103; teils in den Nachträgen und Berichtigungen, siehe S. 119, 124, 127, 130, 131, 132, 143-146.
- 1898.** Was lehrt der Koran über Jesus?: Das Reich Christi. Zeitschrift für Verständnis und Verkündigung des Evangeliums.

Herausgeber: *Johannes Lepsius*. Jahrg. 1, 1898, Nr. 1. 2. 4, Sp. 23-27. 55-58. 115-123. — *Andreas* gibt hier eine teilweise kürzende, teilweise aber auch erweiternde „freie Übertragung“ des Artikels „Jesus Christ“ aus dem „Dictionary of Islam“ von *Thomas Patrick Hughes*.

Wiederabdruck: Hefte zum Christlichen Orient. II. Serie, Muhammedanermision, Heft 2. Was lehrt der Koran über Jesus? Nach *Th. P. Hughes*. Mit 3 Abbildungen im Text. Potsdam, 1909, 16 S., 8^o.

1903. *Friedrich Sarre*, Die altorientalischen Feldzeichen, mit besonderer Berücksichtigung eines unveröffentlichten Stückes: Klio. Beiträge zur alten Geschichte, herausgegeben von *C. F. Lehmann* und *E. Kornemann*, Bd. 3, S. 333-371. — Darin S. 354-355 Ausführungen von *Andreas* über den Adler und Falken als Feldzeichen der Parther und Armenier.
1903. *C. F. Lehmann*, Hellenistische Forschungen: Klio. Beiträge zur alten Geschichte, herausgegeben von *C. F. Lehmann* und *E. Kornemann*, Bd. 3, S. 491-547. — Darin auf S. 505-506 eine Mitteilung von *Andreas* über Sparda = Sardes.
1904. Ueber einige Fragen der ältesten persischen Geschichte: Verhandlungen des XIII. internationalen Orientalisten-Kongresses, Hamburg September 1902. Leiden 1904, S. 93-97.
1904. Die Entstehung des Awesta-Alphabetes und sein ursprünglicher Lautwert: Verhandlungen des XIII. internationalen Orientalisten-Kongresses, Hamburg September 1902. Leiden 1904, S. 99-106.
1904. *F. W. K. Müller*, Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan. II. Teil: Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften 1904. — Auf S. 110-111 teilt *Müller* Verbesserungen von *Andreas* mit; vgl. auch S. 97. — Auf S. 111 bezeichnet *Andreas* die Sprache der Fragmente als „soghdisch“. Siehe darüber ferner *F. W. K. Müller*, Neutestamentliche Bruchstücke in soghdischer Sprache: Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften 1907, S. 260 Anm. 2 und S. 261 Anm. 3, und *F. W. K. Müller*, Uigurica: Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Classe 1908, S. 3 Anm. 3, wo *Müller* nach Mitteilung von *Andreas* die Kennzeichen angibt, nach welchen dieser die Sprache als soghdisch bestimmt hatte (vgl. auch

ebenda Anm. 2 über die Scheidung zweier mittelpersischer Dialekte durch *Andreas*).

- 1905.** *F. W. K. Müller*. Eine Hermas-Stelle in manichäischer Version: Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften 1905, S. 1077-1083. — Auf S. 1083 finden sich zwei weitere Verbesserungen zu der vorigen Nummer von *Andreas*.
- 1906.** Ephemeris für semitische Epigraphik von *Mark Lidzbarski* Bd. 2, Heft 2. — Die Fußnoten auf S. 212-215, 221-223, 226 enthalten Erklärungen persischer Wörter, die in aramäischen Texten vorkommen, von *Andreas*.
- 1907.** *Friedrich Schultheß*, Anzeige von: Aramaic papyri discovered at Assuan, ed. by *A. H. Sayce* etc. (London 1906): Göttingische gelehrte Anzeigen 1907, S. 181-199. — In den Anmerkungen auf S. 185-188 finden sich Erklärungen einiger in diesen Papyri vorkommender persischer Wörter von *Andreas*. Siehe außerdem S. 195 Anm. 1.
- 1907.** *F. W. K. Müller*. Die „persischen“ Kalenderausdrücke im chinesischen Tripitaka: Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften 1907, S. 458-465. Mit einer Tafel. — Der Inhalt des hier mitgeteilten manichäisch-soghdischen Bruchstückes wurde laut S. 459 „in gemeinsamer Arbeit mit Prof. *Andreas* festgestellt“.
- 1908.** Notiz über eine Streitschrift des Herrn *Ter-Mikaelian*: Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse 1908, S. 375-376.
- 1909.** Die dritte Ghāthā des Zura'tušturo. (Josno 30.) Versuch einer Herstellung der älteren Textformen nebst Uebersetzung. I: Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse 1909, S. 42-49.
- 1909.** *J. Wackernagel*, Akzentstudien. I: Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse 1909, S. 50-63. — In der Anmerkung auf S. 60-61 handelt *Andreas* über die angeblichen mittelpersischen Formen *dīt* und *dat*.
- 1910.** Nachwort [zu: *W. Bang*, Beiträge zur Erklärung des komanischen Marienhymnus]: Nachrichten von der Königlichen

Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse 1910, S. 74-78.

1910. Zwei soghdische Exkurse zu *Vilhelm Thomsens*: Ein Blatt in türkischer Runenschrift: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften 1910, S. 307-314.

Rezensien: *Journal asiatique* Sér. 10, Tome 15, 1910, S. 540-544, von *Robert Gauthiot*.

1910. *Mehmed Mes'ud*, Ein muhammedanischer Katechismus. Bearbeitet von *F. C. Andreas*: Hefte zum Christlichen Orient. II. Serie, Muhammedanermision, Heft 4. Potsdam, 32 S. m. 3 Abbild., 8^o (S. 29-32 von *Johannes Lepsius*).

1910. Bruchstücke einer Pehlewi-Übersetzung der Psalmen aus der Sassanidenzeit: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften 1910, S. 869-872.

Bericht hierüber: *Revue de l'histoire des religions*, 31. année, Tome 62, 1910, S. 411-412, von *R[ené] D[ussaud]*.

1911. Die vierte Ghāthā des Zurašthušthro. (Josno 31.) Versuch einer Herstellung der älteren Textformen nebst Übersetzung. Von *F. C. Andreas* und *J. Wackernagel*: Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse 1911, S. 1-34.

Rezensien: *Journal asiatique* Sér. 10, Tome 18, 1911, S. 638-644, von *A. Meillet*.

1913. Die erste, zweite und fünfte Ghāthā des Zurašthušthro (Josno 28, 29, 32). Versuch einer Herstellung der älteren Textformen nebst Übersetzung. Von *F. C. Andreas* und *J. Wackernagel*: Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse 1913, S. 363-385.

1916. Vier persische Etymologien: Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse 1916, S. 1-6.

Kopenhagen.

Johan Eyser ¹⁾.

¹⁾ Für freundliche Hilfe bei der Sammlung dieser bibliographischen Notizen spreche ich Herrn Professor Alfred Rahlfs, sowie auch den Herren Professoren Alfred Bertholet, Enno Littmann, Jacob Wackernagel und Herrn Dr. Herman Lommel meinen herzlichen Dank aus.

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY
Los Angeles

This book is DUE on the last date stamped below.

--	--	--

PJ Festschrift Fried-
26 rich Carl Andreas
A55



L 009 522 449

5



AA 001 247 837 6

PJ
26
A55

