




3 1761 08337520 4

HANDBOUND  
AT THE



UNIVERSITY OF  
TORONTO PRESS



Digitized by the Internet Archive  
in 2010 with funding from  
University of Ottawa







7487 I

# Le Monde Oriental

Archives

pour

l'histoire et l'ethnographie, les langues  
et littératures, religions et traditions  
de l'Europe orientale et de l'Asie

Tidskrift

för

Öst-Europas ock Asiens historia ock  
etnografi, språk ock litteraturer, reli-  
gioner ock folkdiktning

Rédaction:

K. F. Johansson

J. A. Lundell

K. B. Wiklund

K. V. Zettersteen



Vol. III-IV

1909 -10

Uppsala  
Akademiska Bokhandeln  
(C. J. Lundström)

Publié aux frais du Gouvernement suédois.

---

DS  
1  
M64  
v. 3-4



UPPSALA 1909—1910  
AKADEMISKA BOKTRYCKERIET  
EDV, BERLING.



## Table des matières.

*Skuggan ock livet* i folktron. [L'ombre et la vie dans les croyances populaires, avec un résumé en anglais.] Av TORGNY SÈGERSTEDT. P. 1—23.

Comptes-rendus de: *Rivista degli studi orientali* I: 1—4, p. KVZ. f. 1. — *M. Hartmann*, Der Islam, p. K.V.Z. f. 3. — *M. Hartmann*, Die frau im Islam, p. K.V.Z. f. 3.

### Arica.

Textstudien zu *Mahāvastu*. Von JARL CHARPENTIER. P. 34—60.

Kleine beiträge aus *indischen* texten. Von JARL CHARPENTIER. P. 70—75.

Comptes-rendus de: Indiska sagor öfversatta från sydbuddhist. originaltexten af *K. F. Johansson*, p. Lll, f. 1. — *H. Lüders*, Das würfelspiel im alten Indien, p. J. Charpentier, f. 1. — *E. Frit*, Des grafen von Platen nachbildungen aus dem diwan des Hafis und ihr persisches original, p. KVZ. f. 1. — *Abdoul-Béha*, Les leçons de Saint-Jean-d'Acre recueillies par Laura Clifford Barney. Traduit du persan par H. Dreyfus, p. KVZ. f. 1.

### Slavica.

Comptes-rendus de: *A. Jensen*, Rysk kulturhistoria I—III, p. Lll, f. 1. — Wydawnictwa Towarzystwa dla popierania nauki we Lwowie, p. Lll, f. 2.

### Semitica.

Die *syrische* grammatik des Johannes Esṭōnājā. Von AXEL MOBERG. P. 24—33.

Die vermutete pausaldehnung o > ā im *hebräischen*. Von P. LEANDER. P. 174—177.

Aus der gesellschaft des verfallenden *Abbāsidenreiches*. Von MARTIN HARTMANN. P. 247—263.

Ein traktat aus den schriften der *drusen*, aus handschriftlichen quellen herausgegeben und übersetzt von ERNST VON DÖBELN. P. 89—126.

Sjukdomar ock deras behandling av infödingar i *Mänsä*. Av G. R. SUNDSTRÖM. [Maladies et leur traitement parmi les indigènes de *Mänsä*.] P. 127—151.

Kännedom om läkemedel ock deras användning bland infödingarne i *Mänsä*. Av G. R. SUNDSTRÖM. [Médicaments et leur application chez les indigènes de *Mänsä*.] P. 152—173.

Comptes-rendus de: *O. E. Lindberg*, Jobs-boken eller lidandets problem på israelitisk mark, p. Axel Moberg, f. 1. — *R. Miyama*, En el Magreb-el-Aksa, p. KVZ. f. 1. — *W. Sarasin*, Das bild Aïis bei den historikern der sunna, p. KVZ. f. 2. — *Kratschkowskii*, Mutanabbi' i Abū-l-'Alā', p. Martin Hartmann, f. 2. — *A. Schaale*, Die kommentare des Suhaili und des Abū Dani zu den Uḥud-gedichten in der Sira des Ibn Hišām, p. KVZ. f. 2. — *O. E. Raven*, Om nominernes betydning i babylonisk-assyrisk, p. K.V.Z. f. 3.

### Fenno-ougrica.

Compte-rendu de: *Károly Gyula*, A finnugor népek pogány istentisztelete. Finnből fordította Ban Aladár, p. K.B.W. f. 2.

### Africana.

Some parts of the New Testament translated into modern *Nubian* by a native. Edited by K. V. ZETTERSTÉEN. P. 76—88, 237—246.  
Compte-rendu de: *W. Plamerl*, Die syntaktischen verhältnisse des Suaheli, p. KVZ. f. 1.

### Cætera.

Arabic and malay. By A. A. FOKKER. P. 178—236.  
Comptes-rendus de: *R. Gatti*, Studi sul gruppo linguistico Andamanese-Papua-Australiano, II, p. KVZ. f. 2. — Le même ouvr. III, p. K.V.Z. f. 3. — *A. Seidel*, Wörterbuch der deutsch-japanischen umgangssprache, p. K.B.W. f. 3.

---

## Skuggan ock livet i folktron.

Av **Torgny Segerstedt**, Lund.

Folktro ock folksed hava ofta i vitt skilda trakter av världen en påfallande likhet. Icke blott hos våra fränder skandinaverna ock tyskarna, utan även bland hinduerna kan man exempelvis finna belysande paralleller till de gammaldags bruk, varunder allmogen i vårt eget land firar sina jul- ock midsommarfäster<sup>1</sup>. Ock överensstämmelsen gäller icke endast några enstaka ceremonier ock bruk. Hela åskådningssättet är likartat. Folktron rör sig överallt med den gamla animistiska världsuppfattningen, ock man kan med skäl betvivla, att den någonsin skall försvinna,

Ock liksom dessa föreställningar överallt visa enahanda struktur, fortleva de också tämligen oförändrade under århundraden ock årtusenden hos ett folk. Nutida folktro ock folksed kan därför ofta giva den bästa förklaringen till forntidens religiösa myter ock riter. Det nutida Indiens folkliv kan ofta nog uppvisa paralleller till vediska seder ock föreställningar. Naturligtvis fortleva icke alla riter eller föreställningar oförändrade. En del försvinna kanske just därför att den animistiska åskådningen alltjämt är levande ock skapar sig nya uttryck. Men i regel faller en folksed ytterst långsamt i glömska ock försvinner sällan alldeles spårlöst.

Till dessa animistiska föreställningar, som återfinnas hos vitt skilda folk ock synas ha bibehållit sig tämligen oförändrade under tidernas lopp, hör också den om skuggan ock dess samband med livet.

### I.

Att en människas skugga hade stor betydelse för hennes liv, var en föreställning som de vediska inderna delade med sina fränder perserna ock grekerna ock som ännu förefinnes hos hinduer,

<sup>1</sup> E. HAMMARSTEDT, Striden om vegetationsstängan. Fatab. II, s. 103.

kineser ock malajer lika väl som hos vår svenska allmoge. Det är gemensamt för dessa folks åskådning, att skuggan icke tänkes oupplösligt förbunden med kroppen. När man alltså tager deras inbördes förhållande som en bild av oskiljaktighet, motsvarar denna bild icke folktrons uppfattning. Enligt folktron kan nämligen **skuggan övergiva sin kropp**. Men det är ett olyckligt förebud, när så sker.

Sålunda bådade det enligt de gamla indernas mening en stor olycka, om vid klart solsken ingen skugga visade sig<sup>1</sup>. Till olyckliga omina räknades även, att en människas kropp i solskenet visade sig utan huvud<sup>2</sup>. Sājana kommenterar utsagan om den huvudlösa kroppen med orden: »då en kropp stående i solljuset visar sig ha en skugga som saknar huvud». Kroppens ock skuggans huvudlöshet äro således här synonyma uttryck, ock Sājanas förklaring visar, att denna sed att taga omen efter en människas skugga fortlevde under medeltiden.

En fullständig motsvarighet till dessa omina påträffas hos vår svenska allmoge. Paralellismen sträcker sig ända därhän, att dels gestalten själv, dels dess skugga säges mista sitt huvud. Som naturligt är, förlägges detta omens iakttagande framför allt till de stora högtider, som markera årsloppets tidsindelning. Det är ju i allmänhet vid jul ock nyår som man ställer framtidens horoskop. Så berättar HYLÉN-CAVALLIUS, att om en person, medan han satt vid julbordet, syntes ha en skugga utan huvud, var detta ett tecken till att han nu firade sin sista jul<sup>3</sup>. GASSLANDER omnämner samma folkstro från Västbo. Han tillfogar, att den som önskar på detta sätt se in i framtiden, bör smyga sig ut osedd av de andra. Ser då »luranten» någons skugga antingen dubbel eller utan huvud, dör denna skuggas ägare inom ett år<sup>4</sup>. Enligt andra berättelser består det olyckliga förebudet däri, att personen själv ses sitta vid julbordet utan huvud. Särskilt från Närrike föreligga flera meddelanden om denna föreställning. Det berättas där hava varit sed på 1830- ock 40-talen, att husmodern smög sig ut om julkvällen ock genom fönstret såg in på dem, som sutto församlade kring julbordet. Såg hon då någon sitta huvudlös vid bordet,

<sup>1</sup> Varāha mihira bṛhatsaṃhita, v. 44 (WEBER, Zwei vedische texte über omina et portenta. Abh. d. Akad. d. wiss. zu Berlin, 1858, s. 332).

<sup>2</sup> Adbhuta brāhmaṇa, v. 10 (Weber a. a. s. 337).

<sup>3</sup> Wärend o. wird. I, s. 355 f.

<sup>4</sup> Wässbo allmoge. Sv. landsm., Bih. I, s. 270.

var detta ett tecken till hans snart stundande död<sup>1</sup>. Enligt en annan version, likaledes från Närke, skulle man för att vara säker på att se tecknet icke blott gå ut ock kika in genom fönstret, utan också se genom en vigselring<sup>2</sup>.

Samma sed berättas också från Norge ock Danmark. Den vars skugga saknar huvud eller själv visar sig vid julbordet utan detta, han dör enligt norsk folktro, innan det instundande året gått till ända<sup>3</sup>. I Danmark tros förebudet visa sig huvudsakligen under nyårsnatten. Då säges dens skugga, som kommer att dö innan det nya årets slut, visa sig utan huvud just i det ögonblick ljusen tändas. Eller också ter han sig på detta sätt för den, som vid midnattsslaget ser in genom fönstret<sup>4</sup>. Även här säges ibland icke skuggan, utan kroppen framträda i detta defekta skick vid tolvslaget<sup>5</sup>. Följden av huvudets försvinnande blir, att den, som ter sig på detta sätt, alltjämt synes föra skeden upp, utan att man kan se, vart maten tager vägen<sup>6</sup>. Den omständigheten, att detta lilla drag med skedens förande upp ock ned särskilt omtalas, visar, hur mycken reflexion som får göra sig gällande i en dylik folktro, utan att själva sakens trovärdighet ifrågasättes.

Liksom man i Närke måste vidtaga särskilda anstalter för att kunna varsebliva ifrågavarande omen — vederbörande skulle exempelvis hålla en vigselring framför ögat — så säges i Danmark, att den, som önskar iakttaga fenomenet, måste taga bordduken över huvudet. Det förtäljes i en jutsk sägen, att en dräng en julafton försökte medlet ock med bordduken över huvudet kikade in genom fönstret. Han varseblev då sin matmoder sitta huvudlös vid bordet. Sedan företog matmodern experimentet ock såg då i sin tur drängen sitta utan huvud. Båda dogo under följande år<sup>7</sup>. I en annan sägen berättas, att en flicka på detta sätt med ett lakan över huvudet sett in genom fönstret. Hon såg sig härvid själv sitta huvudlös vid bordet ock dog i förskräckelsen samma afton<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> BORE, Bergsmanslif, Sv. landsm. V. 7, s. 48; DJURKLOU, Ur Nerikes folkspråk och folklif, Örebro 1860, s. 57.

<sup>2</sup> HOFBERG, Nerikes gamla minnen, Örebro 1868, s. 210. f.; EVA WIGSTRÖM, Folktro och sägner. Sv. landsm. VIII. 3, s. 11.

<sup>3</sup> LIEBRECHT, Zur volkskunde, Heilbronn 1879, ss. 323, 326.

<sup>4</sup> E. T. KRISTENSEN, Jydske folkem. IX, s. 33.

<sup>5</sup> Skattegrav. VII, nr 474.

<sup>6</sup> Ibm. nr 471.

<sup>7</sup> E. T. KRISTENSEN, Jydske folkem. IX, s. 243.

<sup>8</sup> Skattegrav. VII, nr 424.

Denna metod att utforska det kommande årets dödsfall praktiseras även i skilda delar av Tyskland. Från Oldenburg omtalas, att den person, som på julaftonen saknar skugga eller på vars skugga icke huvudet avtecknar sig, kommer att dö under det instundande året<sup>1</sup>. I Schlesien brukar samma prov anställas vid julafton. När ljusen tändas på bordet, ser sig envar om, för att konstatera, huruvida hans skugga avtecknar sig på väggen eller icke. Det skulle vålla stor sorg i familjen, om någon saknade skugga, ty han skulle säkert dö under det kommande året.

War de oa semm schoarte hinte  
sitt kenn kôp ok blus a leib,  
starb doas johr, 's is kene finte  
un ke lârer zeitvertreib<sup>2</sup>.

Även i tyska Västböhmen anses det vara ett tecken på dödens inträffande under det stundande året, om någon sitter vid julbordet med en skugga utan huvud<sup>3</sup>. En liknande folktro är även antecknad från flera ställen i norra Tyskland<sup>4</sup>.

I Soluthurn anställs ett motsvarande skuggprov natten efter fastlagssöndagen. Den som önskar utforska, vad framtiden bär i sitt sköte, går då ut ock ställer sig i månskenet, sedan han med en bön anbefallt sig i sin skyddspatrons vård. Den vars skugga då tecknar sig i månskenet utan huvud, kommer icke att uppleva nästa fastlagssöndag. Avtecknar sig däremot en sjuklings skugga vid detta tillfälle med klara ock skarpa konturer, är det ett tecken till att han kommer att tillfriskna. Även andra ting än liv ock död kan skuggan vid detta tillfälle förespå. Visar sig exempelvis en flickas skugga utrustad med två huvuden, är det ett förebud till att hon kommer att föda ett oäkta barn<sup>4</sup>. Skuggans dubbelhet beror väl i detta fall därpå, att den blivande modern redan representerar två liv.

Ytterligare en variant av spådom efter skuggans utseende berättas från de preussiska masurerna. De anställde provet, när

<sup>1</sup> STRACKERJAN, Aberglaube und sagen aus dem Herzogthum Oldenburg I, Oldenburg 1867, s. 32.

<sup>2</sup> P. DRECHSLER, Sitte, brauch und volksglaube in Schlesien I, Leipzig 1903, s. 31.

<sup>3</sup> AL. JOHN, Sitte, brauch und volksglaube im deutschen Westböhmen, Prag 1905, ss. 16, 165.

<sup>4</sup> ROCHOLZ, Deutscher glaube und brauch im spiegel der heidnischen vorzeit, I, Berlin 1867, s. 106.

de nyårsnatten voro på väg till kyrkan. Om en person då kastade en skugga utan huvud, var detta ett tecken till hans snart förestående död<sup>1</sup>.

Huvudlösheten är alltså ett lika sorgligt omen, vare sig den iakttages på skuggan eller personen själv. Åtminstone den senare formen omtalas även från medeltidens kloster. DELRIO förtäljer nämligen, att »det hände icke sällan i klostren, att de fromme män, som skulle dö, syntes sitta på sina platser i koret utan huvud»<sup>2</sup>.

Denna föreställning om skuggans samband med en människas liv dela judarna med de indogermanska folken. Det säges vara en vanlig övertro bland judarna, att om skuggan av någons huvud icke är synlig mot väggen, när ljuset tänts Hoshana-rabbahkvällen, dör vederbörande, innan ett år gått till ända. Är den däremot synlig, kommer han säkert att leva lika lång tid<sup>3</sup>. Denna judarnes sed att anställa skuggprov för att utforska framtiden omtalas även av JOHANNES BUXTORF<sup>4</sup>. Han skriver, att rabbinerna Ramban, Rahanat, Bechaj med flera som förklaring till det fjortonde kapitlet i Numeri berättade, att månen under pingstfästens sjunde natt tillkännagav det kommande årets händelser. Denna natt går man nämligen ut i månskenet med blottat huvud eller i bara skjortan eller naken, inhöljd endast i ett lakan. Detta låta de falla ock sträcka ut armarna ock händerna. Om någons skugga saknar huvud, kommer den i dödsfara, som erfar detta, ock det är ett tecken till att han kommer att dö detta år. Om en finger saknas i skuggan, förespås därmed en väns död; om högra handen fattas, skall sonen, om vänstra, dottern utbyta livet mot döden. Ser man alls ingen skugga, må man göra i ordning färjpänningen åt Charon. Då finns nämligen als intet hopp om att kunna undvika döden, ock om man beslutat sig för att göra en resa, kommer man aldrig hem därifrån.

Rabbinerna omtala vidare, säger BUXTORF, att Gud denna dag plägade bestämma, huru mycket ragn som skulle falla det kommande året, ock därmed ock dettas fruktbahret, skördens rikedom eller knapphet. Därför bedjes denna natt ivrigt om gott ock befruktande ragn. Ock detta säges nu stå i samband med skugg-

<sup>1</sup> TOEPPEN, Aberglaube aus Masuren, Danzig 1867, s. 63.

<sup>2</sup> Disquisitionum magicarum libri sex, Lib. IV, cap. II, quest. VII, sect. II.

<sup>3</sup> The jewish Encyclopedia IV, s. 486.

<sup>4</sup> Synagoga judaica, Basel 1641, s. 327.

provet. Gud vill nämligen i månskenet visa, huru många som skola dö ock huru många som skola leva ock vara i behov av föda. Om många skola dö, skall också skörden slå fel. Ty på grund av mycket stor missväxt ock brist på livsmedel skola få människor kunna underhållas.

Skuggan står alltså enligt en mycket vitt utbredd folktro i så nära samband med en människas liv, att man efter dess hela eller delvisa försvinnande kan sluta sig till att en människa nalkas sin levnads slut.

## II.

Då skuggans försvinnande är ett tecken till att döden är omedelbart förestående, är det förklarligt, att det i folktron kan förekomma som **straff** för en begången förbrytelse.

Denna straffpåföljd omtalas redan på ett ställe i Atharvaveda (XIII, 1, 5, 6). Det säges nämligen, att den som sparkar till en ko med foten eller kastar sitt vatten i solskenet, till straff icke längre skall äga någon skugga. Att det är halslös gärning att visa vanvördnad mot någonting så heligt som en ko, är naturligt nog. Förbudet mot att stå vänd mot solen, när man kastar sitt vatten, har sin rot i de primitiva renhetslagar, som återfinnas hos snart sagt alla folk. Orent är enligt denna uppfattning allting, som sammanhänger med död, förgängelse ock förruttelse. Därför äro exkrementen i hög grad tabu ock befläcka allt, som kommer i beröring med dem. Solen kan besmittas som varje annat ting. Därför föreskrives även, att man vid uträttandet av de naturliga behoven icke får vända sig mot vinden eller elden eller se på en brahman eller på solen, vatten eller kor<sup>1</sup>. Ett liknande förbud återfinnes även i Grekland, i det att Hesiodus franhåller det olämpliga i att vända sig mot solen, när man kastar sitt vatten<sup>2</sup>. Ett fragment av JAMBlichus visar, att även pytagoreerna ansågo det orätt att uppföra sig på bemälda sätt<sup>3</sup>. Enligt Atharvaveda var det alltså en gärning som straffades med skuggans förlust.

Man kan hos grekerna finna en paralell icke endast till uppfattningen av förbrytelsen utan också till straffet, ehuru detta hos

<sup>1</sup> Mānava Dharmasāstra, IV, 48 (Sacred books of the East, XXV, s. 136).

<sup>2</sup> Verk och dagar, 727.

<sup>3</sup> Fragm. phil. græc. ed. Mullach I, s. 506.



dem är knutet till ett brott av helt annan art. PAUSANIAS berättar, att de djur ock människor, som beträdde Zeus Lykaios' heliga område på Lykaonberget i Arkadien, förlorade sin skugga<sup>1</sup>. Då PAUSANIAS i samma anledning också förtäljer, att den som beträdde det heliga området, dog inom ett år, behöver man icke sväva i tvivelsmål om vad uttrycket »att mista sin skugga» här betyder. ÄVEN POLYBIUS omtalar denna folktro, ehuru han rätt föraktligt ser ned på dem, som voro nog enfaldiga att hysa så vidskepliga föreställningar (XVI, 12, 7). PLUTARCHUS, som också omtalar förhållandet, framställer icke mindre än trenne olika förslag till dess förklaring<sup>2</sup>. Han tänker sig den möjligheten, att den inträdande ingen skugga kastar, emedan luften förtätar sig till skyar, som undanskymma solen. Eller också anser han, att uttrycket innebär, att den som beträder området i fråga, skall dödas, eller att man med skuggans förlust menar, att lagen frändömmar den skyldige solens ljus, ock solen är den som skapar skuggan. Den andra av de möjligheter, varmed PLUTARCHUS räknar, var säkert den riktiga förklaringen. Den som beträdde gudens heliga område, var dödsdömd, han hade förlorat sin skugga.

Den svenska folktron känner också detta samband mellan en förbrytelse ock skuggans förlust. En människa kan enligt dess föreställning bliva så syndig, att hon av den anledning mister skuggan<sup>3</sup>. Enligt allmogens i Sydsåne mening saknar en menedare skugga, ock detsamma är förhållandet med den, som slutit förbund med djävulen<sup>4</sup>. I Danmark säges det, att när en person gjort sig saker till mened, visar sig hans skugga i månskenet utan huvud<sup>5</sup>. Att just mened öck förbund med djävulen anses medföra skuggans förlust, beror naturligtvis på att dessa förbrytelser av folktron anses medföra livets eller själens överlämnande åt djävulen

En likartad föreställning ligger väl också bakom den isländska sägnen om trollkarlen Sæmundur. Han hade besökt en svartkonstskola ock visserligen lyckats rädda sig ur densamma, men därvid nödgats lemna sin skugga i sticket. Den hade djävulen behållit<sup>6</sup>. Besöket i svartkonstskolan hade således icke avlupit

<sup>1</sup> Descriptio Græciæ VIII, 38, 6.

<sup>2</sup> Quæstiones græcæ, XXXIX.

<sup>3</sup> HYLÉN-CAVALLIUS, Wår. o. wird. I, 355 f.

<sup>4</sup> Muntligt meddelande av aktuarien SVEN BERG.

<sup>5</sup> Skattegrav. VIII, nr 252.

<sup>6</sup> JÓN ÁRNASON, Isl. þjóðsögur, I, Leipzig 1862, s. 491.

alldes utan olycka. Att vara utan skugga är enligt isländsk folketro en stor olycka, jämförlig med att vara utan fylgia<sup>1</sup>.

Föreställningen om skuggans förlorande som tecken på att man gjort sig livet förlustig föreligger även från ett annat folk-område än det ovan behandlade. I Numeri (XIV, 9) berättas, att de spjäre, som varit utsända för att undersöka vägen till det heliga landet, vid sin återkomst nedslogo folkets mod genom sina skildringar av de fiendliga stammarnes stora makt ock styrka. Josua ock Kaleb funno det då nödvändigt att söka intala folket mod. De uppmana dem att icke rädas för fienderna, då deras skugga redan vikit ifrån dem. Dessa folk voro med andra ord dödsdomda. Jahve hade bestämt, att de skulle falla för israeliternas svärd:

En människa kan alltså genom eget förvållande berövas sin skugga. Det är liktydigt med att hon förbrutit sitt liv. Understundom synas också de mänskliga straffen för en förbrytelse hava värkställts på vederbörandes skugga. När en träl förolämpats av en fri man, kunde han enligt svabisk rätt hämnas genom att slå den förolämpandes skugga. Skuggstraffet återspeglar sig i det tyska ordspråket »Swas ich im tuon, daz sol er minem schatten tuon»<sup>2</sup>. LUTHER berättar i sina »Tischreden»<sup>3</sup>, att en förbrytare under käjsar Maximilian straffades på så sätt, att hans skugga genomborrades på galgplatsen ock han själv landsförvistes. Säkerligen är det mot en dylik bakgrund man har att se STRICKERS berättelse om huru en riddare krävde upprättelse utav en annan, emedan dennes skugga under natten förolämpat honom. De båda riddarne möttes vid den flod, som skilde deras områden, ock den, vars skugga om natten plågat den andre, erbjöd den förorättade att utkräva hämd av den reflex, hans gestalt kastade i flodens vatten<sup>4</sup>. Skämtet grundar sig på en gammal föreställning om skuggan ock personens identitet. Skuggstraffet har småningom nedsjunkit till ett skenstraff ock fått plats i barnens lekar. Men vad som så fått karaktären av ett harmlöst skämt var ursprungligen strängt allvar<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> ÁRNASON I, s. 355.

<sup>2</sup> ROCHOLZ, Deutscher glaube und brauch, I, s. 114.

<sup>3</sup> Kap. IX.

<sup>4</sup> STRICKER, Kleinere gedichte. ed. K. A. HAIN, Quedlinburg 1839, s. 3 f.

<sup>5</sup> LIEBRECHT, Zur volksk. s. 424.

## III.

Liksom en människa kan berövas sitt liv utan att hava förbrutit detsamma, kan hon också på orättnätigt sätt **berövas sin skugga**.

Det råder i detta avseende full överensstämmelse mellan folktrons ock naturfolkens åskådning. Det är visserligen sant, att man icke är berättigad att förklara en företeelse inom ett folkområde med hjälp av en liknande som hämtats från ett helt annat folkområde. Likheten mellan de två företeelserna kan vara tillfällig, ock de faktorer, som varit värksamma vid deras uppkomst på de olika områdena, kunna vara fullständigt olikartade. Men då företeelsen är så okomplicerad, att det icke bakom densamma ligger någon lång utvecklingskedja, blir också en jämförelse berättigad. I föreliggande fall omfattar jämförelsen fullständigt analoga ock osammansatta föreställningar, som endast äro variationer av samma grundtanke.

Enligt naturfolkens uppfattning är skuggan en källa till ständigt fara för sin ägare<sup>1</sup>. En person kan exempelvis dödas däri-genom att en växtrot stickes ned i marken på den plats, där skuggan av hans huvud avtecknar sig<sup>2</sup>. Indianerna i Columbia ha en sägen, som tydligt visar, för vilka faror en människa kan utsättas genom sin skugga. De förtälja, att fordom en rövare plägat fatta posto på ett ställe i en flod, där vägen gick så nära densamma, att den vandrandes skugga avtecknade sig i vattnet, när han passerade förbi. Rövaren dödade nu sina offer genom att med ett kopparspjut genomborra den resandes skugga, när den passerade förbi den plats i floden, där han placerat sig<sup>3</sup>.

Man kan naturligtvis även våldföra sig på skuggan utan att direkt döda densamma. Kongonegrerna<sup>4</sup> veta lika väl som hinduerna<sup>5</sup>, att man icke får sparka till eller trampa på eller ens kliva över en annans skugga, om man icke önskar att tillfoga vederbörande skuggas ägare något ont.

<sup>1</sup> FRAZER, *Golden bough* I, London 1900, s. 285.

<sup>2</sup> *Ibm.* s. 287.

<sup>3</sup> *Folk-Lore* X, s. 211.

<sup>4</sup> *Folk-Lore* XVI, s. 372.

<sup>5</sup> W. CROOKE, *Popular religion and folklore of Northern India* I, Westminster 1896, s. 43.

På grund av sambandet mellan skuggan ock personens eget liv är det begripligt, varför magerna enligt PLINIUS uppgift<sup>1</sup> förbjödo att kasta sitt vatten på någons skugga. Här framkommer ånyo den ovan omtalade uppfattningen av orenhet ock dess förmåga att besmitta. Det magernas förbud riktade sig mot, var helt säkert enligt primitiv uppfattning lika farligt som en spark eller ett slag.

När skuggan står i så nära samband med livet, är det naturligt nog, att man söker hålla reda på henne, så att hon icke förrirrar sig bort till platser, där vilddjur eller onda andar kunna komma åt henne. Basutonegrerna äro också mycket rädda för att låta sin skugga falla på vattnet, emedan en krokodil då kan nappa den till sig<sup>2</sup>. De gamle kände också till, att det i Arabien fanns ett slags hyenor, som kunde bemäktiga sig sitt byte genom att trampa på dess skugga. Både djur ock människor förlorade häri-genom sin tal- ock rörelseförmåga<sup>3</sup>. Hyenan hämmade själva livsprocessen genom att sätta sig i besittning av skuggan.

En besläktad folketro påträffas hos malajerna. Där förekomma ett slags små sniglar, som gärna hålla till i skuggan av den betande boskapen. Om man klämmer sönder en dylik snigel, visar den sig vara full av blod. Detta ha de enligt malajernas föreställning sugit ur kreaturens ådror via deras skugga. För kreaturen kan denna åderlåtning bliva ödesdiger nog. Där sniglarne uppträda i tillräcklig mängd, kunna nämligen kreaturen berövas så mycket blod, att de dö därav<sup>4</sup>.

Bland melanesierna spela de onda andarna samma roll som krokodilerna bland basutos ock hyenorna bland araberna. På Florida anser man naturligt nog, att en ond ande håller till på en begravningsplats, vunuha, ock därför vågar ingen människa passera förbi en dylik, när solen står så lågt, att skuggan faller på den. Den där boende anden skulle i så fall bemäktiga sig skuggan<sup>5</sup>. De melanesier, som bebo Banköarna, hysa en liknande föreställning om en del stenar ock iakttaga en liknande försiktighet vis-à-vis dem. I dessa stenar bo farliga andar, ock de lämpa sig därför mycket bra som skydd framför husen mot obehörigas besök

<sup>1</sup> Natur. hist., Lib. XXVIII, cap. VI, sect. XIX.

<sup>2</sup> TYLOR, Primitive culture I, London 1891, s. 430.

<sup>3</sup> [ARISTOTELES] Mirab. auscult. CXLV.

<sup>4</sup> SKERT, Malay magic, London 1900, s. 306.

<sup>5</sup> CODRINGTON, The melanesians, Oxford 1891, s. 176.

Faller en människas skugga på en dylik sten, bemäktigar sig anden densamma, ock vederbörande dör<sup>1</sup>. Ty även i dessa trakter anser man skuggans mistande liktydigt med livets förlust. Om exempelvis ett barn förlorat sin skugga och trollkarlen icke är i stånd att skaffa den tillrätta igän, dör barnet<sup>2</sup>.

Även kineserna veta, att man får passa på sin skugga. När ett lik lägges ned i kistan, draga sig alla utom de närmaste anförvanterna några steg tillbaka eller gå in i ett annat rum. De anse det skadligt för hälsan att stå så, att skuggan kan falla på kistan ock därmed inestängas i den. Av liknande anledning skall man också hålla sig på vederbörligt avstånd, när kistan sänkes i graven. Annars kan det hända, att skuggan blir instängd där. De kinesiska lärde, som ha till yrke att utse lämplig plats till gravens anläggande, passa också alltid noga på att stå på den sidan, som är längst bort från solen, så att icke deras skugga faller ned i den dödes bostad. Dödgrävarne ock kistbärande binda för säkerhets skull fast sin skugga vid sig med ett rep om livet<sup>3</sup>.

Malajerna veta likaledes, att en persons skugga kan löpa en viss risk vid en begravning. Därför förrätta de icke en dylik vid middagstid. Då är skuggan kortast ock alltså även svagast. Det är därför klokast att icke utsätta den för en begravnings faror, så länge den befinner sig i ett dylikt svaghetstillstånd. En begravning bör alltså äga rum på för- eller eftermiddagen, då skuggan är längre ock mera motståndskraftig<sup>4</sup>.

På Kalymnos iakttages ett alldeles motsatt förfarande. När timmermännen gräva grund till ett nytt hus, arbeta de först vid middagstid, emedan skuggan då är kortast ock alltså icke så lätt faller ner ock blir begravd i någon grav. Särskilt bör husets ägare hålla sig undan. Han tycks framför andra vara utsatt för att få sin skugga begravd under grundmurarna, ock ett dylikt missöde medför otvivelaktigt döden<sup>5</sup>.

Jamaikas negrer äro också rädda för att mista sin skugga, men de tyckas anse natten som den farligaste tiden. Om någon ropar

<sup>1</sup> Codrington s. 184.

<sup>2</sup> Codrington s. 209.

<sup>3</sup> J. M. DE GROOT, *The religious system of China I*, Leyden 1892, ss. 94, 210.

<sup>4</sup> SKEAT a. BLAGDEN, *Pagan races of the malay peninsula II*, London 1906, s. 110.

<sup>5</sup> Folk-Lore XI, s. 222.

en persons namn, sedan han gått till sängs, skall denne akta sig för att svara. Därest han svarar, kan nämligen den ropande beröva honom hans skugga<sup>1</sup>. Faran beror emellertid kanske mindre på tidpunkten än på den liggande ställningen.

I södra Europa har man betjänat sig av sambandet mellan skuggan ock livet huvudsakligen för att skaffa sig en ersättning för byggnadsoffret. Ett byggnadsoffer åsyftar att placera en människas eller ett djurs ande i byggnadens grundval. Den offrade tager sin bostad på den plats, där hans kropp befinner sig, ock blir därigenom en skyddsande för den byggnad, i vars grundmur han bor. Då det har sina svårigheter att anställa ett människooffer ock även ett djuroffer kan vara en dyrbar sak, ersättas dessa av andra ting. Man kan exempelvis skaffa sig en mänsklig skyddsande genom att uppmäta en persons skugga ock begrava måtten under husets murar. Metoden praktiseras i Bulgarien<sup>2</sup>. Den vars skugga så uppmätts, dör inom 40 dagar. Själens bindes påtagligen till den plats, där skuggan befinner sig, ock man bemäktigar sig denna på samma sätt, som man bemästrar en person genom att sätta sig i besittning av en lock från hans hår, hans namn eller ett klädesplagg, som han burit.

Liknande byggnadsoffer förekomma i Serbien, Macedonien, Rumänien, Siebenbürgen ock Grekland<sup>3</sup>. Det anses i dessa trakter tillfyllestgörande, om en person tillfälligtvis passerar förbi byggnaden, så att hans skugga faller därpå. Den inmurats omedelbart, ock därmed är hans själ bunden till platsen.

#### IV.

De anförda exemplen visa, att en människas liv enligt en vitt utbredd folkföreställning är knutet till hennes skugga. Den senare uppträder som ett relativt självständigt väsen ock är icke oupplösligt förbunden med kroppen.

Det hindrar naturligtvis icke, att skuggan delvis har **samma karaktär som personen** eller föremålet självt. Den är god eller ond allt efter ägarens beskaffenhet. Så hysa männen i Panjab en stor förskräckelse för sina svärmödrar ock till följd därav även

<sup>1</sup> Folk-Lore XVI, s. 72.

<sup>2</sup> Zeitschr. des Ver. f. volksh. XIII, s. 305.

<sup>3</sup> Zeitschr. für etmol. XXX, s. 53; Folk-Lore XVI, s. 422.

för deras skugga<sup>1</sup>. De orsaker, som där göra svärmödrarna så respekterade, äro nog icke alldeles desamma som åstadkomma ett liknande resultat i våra civiliserade västerländska kultursamfund, om vilkas uppfattning i bemälda avseende alla skämttidningar bära ett så ofrånkomligt vittnesbörd. Det som numer kan anses motivera de stackars svärmödrarnes vanrykte i västerlandet, är nog för naturfolken tämligen okända ting. I fråga om deras åskådning i denna fråga har man nog att räkna med de tabubegrepp, som äro knutna till släktliv ock blodsband.

Det är detta som gör, att även skuggan av en havande kvinna bland detta folk anses besitta en underbar kraft. Om händes skugga faller på en orm, mister denne ögonblickligen synförmågan<sup>2</sup>. Denna föreställning om kvinnoskuggans farlighet återfinnes hos malajerna. När kvinnorna bland dem skörda risen, måste de noga passa på, så att deras skugga icke faller på de korgar, vari risen samlas<sup>3</sup>. Även i andra avseenden iakttagas här en liknande försiktighet.

Denna överensstämmelse med avseende på det inflytande, en person själv ock hans skugga utövar, ligger också bakom det uttryck, hinduerna använda om barn, som bliva sjuka ock tvina bort. De sägas nämligen vara »under Masäns skugga». Masän är ett illasinnat kvinnligt väsen, som håller till på begravningsplatser ock är föremål för mycken fruktan. Om man tager aska från en likbränningsplats ock strör över ett barn, kommer det under skuggans inflytande ock tvinar bort<sup>4</sup>.

Det är säkerligen en besläktad tankegång som gör, att olika träds skugga enligt tysk folktro har så olika inflytande på dem, som placera sig där. Särskilt anses en del fruktträds skugga utöva ett välgörande inflytande, under det att andra träds har en motsatt invärkan<sup>5</sup>. Trädets eget väsen meddelar sig till skuggan.

Hämtar alltså skuggan sin karaktär av det föremål, som den tillhör, intager den å andra sidan en mycket **självständig ställning**. Mycket betecknande för den primitiva uppfattningen är i detta hänseende en malajisk berättelse om huru en kvinna satte sig i

<sup>1</sup> FRAZER, Golden bough I, s. 285 f.

<sup>2</sup> Frazer, ibm.

<sup>3</sup> SKEAT, Malay magic, ss. 143, 248.

<sup>4</sup> CROOKE, Popular religion and folklore of Northern India I, ss. 133, 260.

<sup>5</sup> ROCHOLZ, Deutscher glaube und brauch I. s. 78.

besittning av en ande, med vars hjälp hon fick sin herre ock man helt ock hållet i sitt våld. Det medel, hon själv begagnat sig av ock rekommenderade åt andra, var att natten före fullmånen gå ut i månskenet ock ställa sig framför en myrstack, så att skuggan föll på denna. Så böjer man sig ned ock griper fatt i sin skugga. Det skall upprepas, till dess det lyckas. Krönes icke försöket med framgång den första natten, får det upprepas de två följande. Uppnår man icke håller då tillfredsställande resultat, måste man vänta till nästa fullmåne. När man lyckats få fatt på sin skugga, drager man den in i sin egen kropp, ock från den stunden kastar icke ens kropp någon skugga mer<sup>1</sup>.

Skuggan är i denna berättelse ett självständigt väsen i förhållande till kroppen. Genom att bemäktiga sig densamma kommer man i besittning av en andes övernaturliga kraft. Som självständigt väsen framträder den också i ett bland malajerna gängse magiskt bruk. När man vill vinna en ännans kärlek, piskar man sin skugga vid solnedgången, midnatt ock morgon. Syftet är att genom misshandeln tvinga den att begiva sig av till den älskade ock vinna hennes kärlek<sup>2</sup>.

En liknande självständighet tillskrives skuggan även i den indiska folktron. Buddha säges ha lemnat kvar sin i grottan vid Pabhosa, där han besegrade Nāga<sup>3</sup>. Denna förutsättning om skuggans självständighet återkommer på sätt ock vis i upanišaderna, som ju trots sin filosofiska spekulatiön bevarat icke så litet av den primitiva åskådningen. I Brhadarañjaka-upanišad säger Gārgyas: »den puruša, som är i skuggan, dyrkar jag som brahma». Härtill svarar Ajātaśatru: »tala icke med mig därom, som döden dyrkar jag honom. Den som dyrkar honom, han skall nå sin ålders fulla mått ock icke dö före tiden»<sup>4</sup>. Samma replikväxling återkommer i Kauṣītaki-upanišad (IV, 14). Detta uttryck måste ha sin rot i någon gammal mystisk uppfattning av skuggan som ett självständigt väsen, som står i relation till människans liv. En dylik uppfattning har, som nämnt, anknytningspunkter i Atharvaveda. Ock även i Rīgveda förekommer kanske en reflex av en dylik åskådning, då det i en hymn till Pradjāpati säges: »vi må tillbedja den gud, vars skugga odödligheten ock döden är»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> SKEAT, Malay magic, s. 332.

<sup>2</sup> Skeat, s. 575.

<sup>3</sup> CROOKE, Popular religion and folklore of Northern India I, 233.

<sup>4</sup> Brhadarañyakopanišad II, 1, 12.

<sup>5</sup> R. V. X, 121, 2.



Att man även här i Europa tänkt sig skuggan som ett dylikt självständigt väsen, framgår av berättelsen om huru en av Maximilian den förstes hovmän anklagades för att hava mördat en kamrat, men frikändes, i trots av att hans värja fanns liggande bredvid liket, alldenstund han icke bevisligen lemnat sitt sovrum under mordnatten. Man fann i stället hans skugga skyldig, vadan denna halshöggs<sup>1</sup>. Här handlar skuggan på egen hand ock på eget ansvar.

Skuggan framträder även i åtskilliga sägner som ett självständigt väsen. En irländsk berättelse förtäljer, att en kvinna, som varit gift med en vampyr, en natt av nyfikenhet begav sig till hans grav för att själv få höra, om han verkligen låg ock smaskade, som vampyrer sades göra. När hon stod där ock lyssnade, kom hon att se upp ock märkte då, att hannes skugga ivrigt gestikulerade åt henne, under det att hon själv stod stilla. Hon förstod, att den ville varna henne, skyndade sig därifrån ock lyckades, ehuru med knapp nöd, rädda sig undan vampyren<sup>2</sup>. Här besatt alltså också skuggan en andes övernaturliga vetande.

Det är icke alltid skuggan uppträder så välvilligt som i denna sägen. I Grekland talar man om både goda ock onda skuggor, alldeles som om goda eller onda andar, som följa en människa. En god skugga hjälper sin ägare på allehanda sätt, en ond bereder sin obehag ock motigheter. Därför säger man, att den som utan märkbar ansträngning har framgång i alla sina företag, har en god, den som följes av otur en ond skugga<sup>3</sup>.

I Macedonien kallas nattmaran »skugga». Där varna kvinnorna sina barn för att förarga skuggan: »Reta icke er skugga, för då kommer hon ock sätter sig på eder»<sup>4</sup>. Här är den således ett illasinnat ock farligt väsen, vars misshag man måste akta sig för att väcka.

En egendomlig parallell till malajernas sed att begagna sig av skuggan i kärleksaffärer berättas från Neapel. För att hindra sin älskade från att knyta förbindelse med en annan ställer man sig framför en vägg, så att ens skugga faller därpå, ock säger till den: »God afton, min lilla skugga, god afton på mig, god afton

<sup>1</sup> ROCHHOLZ, Deutscher glaube und brauch I, s. 114.

<sup>2</sup> Rochholz, s. 104.

<sup>3</sup> B. SCHMIDT, Das volksleben der neugriechen, Leipzig 1871, s. 181.

<sup>4</sup> ABBOTT, Macedonian folklore, Cambridge 1003, s. 257.

på dig; inför N . . . . äro alla fulingar, men jag vacker som en måne». Då man nämner sig själv, vidrör man sitt bröst; när man talar om den älskade, vidrör man skuggan. Då ordet »vacker» uttalas, vidrör man sitt ansikte, ock väggen, när månen omtalas<sup>1</sup>. Här representerar skuggan den älskade ock har på ett eller annat sätt tänkts vara förbunden med hänne eller honom.

Skuggan uppträder även på egen hand, då densamma enligt schlesisk folktro, som tecken till sin härres förestående död, vid 12-slaget på nyårsnatten går 7 gånger runt kyrkan<sup>2</sup>. Detsamma är förhållandet, när man i Pfalz tror sig den 25 april kunna se dens skugga, som skall dö under året, avteckna sig mot kyrkodörren<sup>3</sup>. Skuggan går här i förväg, ock kroppen följer efter samma väg.

Skuggan har alltså sin frihet ock är oberoende av kroppen, vare sig hon piskas upp av sin ägare eller rider honom som en mara eller går ut ock gör ofog på egen hand. Hon är ingalunda endast sin härres självständiga följeslagare.

## V.

Människorna kunna alltså genom eget eller andras förvållande mista sina skuggor. Men det finns också enligt folktron en del varelser vilka på grund av sin egen natur sakna skuggor. Dit höra enligt persisk tro gudarna. De sakna liksom den gudomliga växten haoma all skugga<sup>4</sup>. Samma föreställning träffas i den indiska mytologien. När Damajantī beder gudarna att låta föreställningen falla, att hon må igänkänna Nala, så visa de sig för hänne i sin rätta natur »med oförvissneliga kransar, fria från stoft utan att vidröra marken», under det att Nala står där »med vissen krans ock skuggan till sitt andra jag»<sup>5</sup>. Beskrivningen av konung Nala förutsätter, att gudarna icke voro utrustade med skuggans alter ego.

Skugglöshet tillkommer även mindre förnämliga varelser än gudar. Jakkhas ha enligt buddhistisk folktro ingen skugga<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> J. B. ANDREWS, Neapolitan witchcraft, Folk-Lore VIII, s. 5.

<sup>2</sup> P. DRECHSLER, Sitte, brauch und volksglaube in Schlesien I, s. 45.

<sup>3</sup> ROCHHOLZ, Deutscher glaube und brauch I, s. 106.

<sup>4</sup> DARMESTETER, Sacred books of the East IV, s. XLIII, ann. 2.

<sup>5</sup> Nalopakjana V, 25—26.

<sup>6</sup> D. ANDERSEN, Pāli reader, s. 50.

Då Bodhisatta i en föregående inkarnation som en köpmans son skulle föra sin faders karavan genom öknen, mötte han där en person, som sökte övertala honom att kasta bort sitt vattenförråd, emedan friska källor funnos i närheten. Bodhisatta lät emellertid icke narra sig. Då han såg, att den person som talade med honom, stod i solskenet utan skugga, förstod han, vad det var för slags väsen<sup>1</sup>.

Bodhisattas övernaturliga vetande borde knappt ha varit erforderligt för att konstatera, att den gestalt, han hade framför sig, tillhörde en ond ande. Ännu vet den indiska folktron, att onda andar, bhüts, ingen skugga kasta, ock de igänkänna dem härpå<sup>2</sup>. Bhüts europeiska släktingar sakna likaledes skugga. Den »mittagsgeist», som i bockgestalt om långfredagen ligger ock solar sig vid ruinen Hagberg i Soluthurn, kastar ingen skugga<sup>3</sup>. Samma igänkänningstecken ha trollen enligt dansk folktro<sup>4</sup>. Vampyrer ock maror kasta icke häller, enligt vad folket på Hven har sig bekant, någon skugga<sup>5</sup>. Det tycks således vara en för trollen gemensam egendomlighet, var de än ha sin vistelseort.

Att trollen sakna skugga, sammanhänger förmodligen med att deras klass till stor del rekryteras utav döda människor. Om en människa genom döden berövas sin skugga, är det helt naturligt, att en gengångare icke skall ha någon dylik. De döde äga nämligen ingen. Det var något som redan pytagoreerna hade klart för sig<sup>6</sup>. DANTE fick lära sig samma sak, när han genomvandrade skärselden. Då han kom upp i solskenet, varseblev han till sin förskräckelse, att endast *en* skugga avtecknade sig på marken framför honom, ehuru VERGILIUS åtföljde honom. Han trodde sig ett ögonblick övergiven av sin följeslagare, men denne tröstar honom med orden: »varför detta klenmod?

Tror du ej, jag är med dig ock dig leder?

Nu är det afton, där begraven ligger

den kropp, med vilken jag har kastat skugga.

Från Brindisi den togs, Neapel har den.

<sup>1</sup> The Jātakas, transl. ed. E. B. COWELL I, s. 6.

<sup>2</sup> CROOKE, Popular religion and folklore of Northern India I, s. 237.

<sup>3</sup> ROCHHOLZ, Deutscher glaube und brauch I, s. 68.

<sup>4</sup> E. T. KRISTENSEN, Jydske folkem. VI, s. 293.

<sup>5</sup> EVA WIGSTRÖM, Folkdiktning II, Göteborg 1881, s. 346.

<sup>6</sup> PLUTARCHUS, Quæstiones græcæ. XXXIX.

Men om framför mig icke faller skugga,  
 ej undra mer därpå, än att var himmel  
 ej hindrar ljusets genomgång till nästa»<sup>1</sup>.

Den förklaring till företeelsen, som VERGILIUS giver, är icke folktrons, men själva föreställningen om att en åtskillnad råder mellan döde ock levande i detta hänseende, har nog sin rot däri.

## VI.

Det råder således enligt folktron ett nära samband mellan en persons skugga och liv. Skuggans försvinnande bebådar ock orsakar **dödens** inträdande. Orsaken till denna föreställning har man först ock främst att söka i den primitiva tankegång, som anser, att ett reallt samband existerar mellan en person ock det som tillhör eller liknar honom. Genom att sätta sig i besittning av ett föremål, som en person äger, eller utav en lock av hans hår eller något liknande kan man helt ock hållet behärska honom. Man tror sig ibland endast behöva veta en persons namn för att ha honom i sitt våld. Detsamma uppnår man även genom att göra sig något slags bild av vederbörande.

Det är lätt begripligt, att skuggan enligt en dylik tankegång har stor betydelse för sin ägare. Den följer ju honom oavlåtligt ock måste alltså stå i den intimaste relation till honom. Den liknar honom dessutom, ock detta måste ytterligare styrka sambandet. Det är då helt naturligt, att skuggan blir människans andra jag. Företeelsen måste desto starkare lägga beslag på en primitiv uppfattning, som en enligt vår mening helt naturlig förklaring av fenomenet ligger densamma fjärran.

Men hur intimt än sambandet må tänkas mellan en människa själv ock hennes skugga, förklarar detta dock icke föreställningen om skuggans försvinnande som ett dödens förebud. Ty det är knappast antagligt, att orsaken härtill varit endast en slutsats från tron på bemälda samband mellan en person ock hans skugga. Tankegången skulle då varit den, att eftersom skuggan är en människas livsprincip, måste den vid dödens inträffande försvinna. Ur denna slutsats skulle sedan de olika arterna av spådom ock medel att beröva en människa hennes skugga ha fram-

<sup>1</sup> Dantes Gudomliga komedi, öfvers. af EDVARD LIDFORSS II, Skärselden, sång III, v. 23 f.

vuxit. Denna förklaring förefaller emellertid icke fullt tillfredsställande, alldenstund övertygelsen om ett samband mellan en person ock hans skugga icke utan vidare är identisk med tron på att skuggan är själva livsprincipens bärare.

Man måste snarare tänka sig, att en iakttagelse av en eller annan art givit upphov till denna föreställning om livets inneböende i skuggan. Man måste på något sätt ha varseblivit, huru skuggan vek ifrån den döde.

För att förstå, huru en dylik iakttagelse kan hava tillgått, erbjuder malajernas ovan omtalade rädsla för begravning vid middagstid en utgångspunkt. De fruktade, som nämnt, denna sak just därför att skuggan vid denna tid var kortast ock alltså svagast. Frågar man sig, när skuggan i analogi härmed skulle kunna synas svagast, d. v. s. som mäst reducerad eller helt försvunnen, vore det givetvis, när en människa ligger utsträckt på marken. I denna ställning befinner sig ju den dödes kropp ock i regel även den döendes. Det är ju för övrigt en vitt utbredd sed att, när döden nalkas, lyfta den döde ur bädden ock lägga honom på bara marken. Så gjorde de gamle inderna<sup>1</sup>, ock så förfara hinduerna än i dag<sup>2</sup>. Ock denna sedvänja iakttages lika väl av inderna som av bönderna i Schlesien<sup>3</sup> ock masurerna<sup>4</sup>. Den på marken utsträckte döende har förmodligen synts övergiven utav sin skugga. Att en dylik iakttagelse kan ha legat till grund för tron på skuggan som livets bärare, bestyrkes därav, att liket enligt naturfolks uppfattning ingen skugga äger<sup>5</sup>. Då något som under en människas livstid alltid följt henne åt, synes försvinna vid dödens inträdande, ligger för en primitiv tankegång den slutsatsen nära, att just detta varit själva livets bärare.

Vad som ytterligare kan ha bidragit till att sätta skuggans försvinnande i samband med livets upphörande är den omständigheten, att liket på grund av sin orenhet icke utsattes för solstrålarna. DENNETT berättar<sup>6</sup>, att han en gång frågade en neger,

<sup>1</sup> CALAND, Die altindischen toden- und bestattungsgebräuche, Amsterdam 1896, s. 8.

<sup>2</sup> CROOKE, Popular religion and folklore of Northern India I, s. 27; II, s. 55.

<sup>3</sup> DRECHSLER, Sitte, glaube und brauch in Schlesien I, s. 290.

<sup>4</sup> TOEPPEL, Aberglaube aus Masuren, s. 106.

<sup>5</sup> TYLOR, Primitive culture I, s. 430; Folk-Lore VIII, s. 137.

<sup>6</sup> Death and burial of the Fiote, Folk-Lore VIII, s. 137.

huruvida icke påståendet, att skuggan vid döden övergav kroppen, berodde därpå, att liket aldrig placerades i solskenet. Svaret blev, som man kunde förutse, bestämt nekande. Det är icke desto mindre antagligt, att denna omständighet spelat en roll vid ifrågasvarande föreställnings uppkomst. Det berättas för övrigt om samma folkstam, att den tror, att icke håller den sovande har någon skugga<sup>1</sup>. Men den har icke under sömnen försvunnit för alltid, utan endast ingått i den sovandes kropp. Den är således temporärt försvunnen under sömnen ock för alltid borta, när döden inträffar.

Denna rädsla för att utsätta det orena liket för solen har icke funnits endast hos naturfolken. Såväl hos inderna<sup>2</sup> som hos grekerna<sup>3</sup> skulle liket höljas över, när det fördes till förbrännings- eller begravningsplatsen. Förmodligen var det denna föreställning om likets orenhet som låg till grund för de grekiska ock romerska lagbestämmelserna, att liket skulle vara utburet ur staden före solens uppgång. Solons lag stadgade uttryckligen, att ett lik skulle vara undanskaffat, innan solen gått upp<sup>4</sup>. Samma lagbestämmelse omtalas även av CICERO<sup>5</sup>.

Att skuggprovet särskilt riktade sig på att konstatera, om huvudets skugga förefanns eller icke, är förmodligen en avslipning av ett ursprungligt iakttagande av skuggan i dess helhet. En bidragande orsak till att uppmärksamheten framför allt riktade sig på huvudets skugga, kan hava varit dels tanken på avlivande genom halshuggning, dels den omständigheten, att det framför allt är ansiktet som övertäckes på den döde<sup>6</sup>.

Skuggan todde sig alltså enligt animistisk uppfattning som ett självständigt väsen. Den ansågs vidare på grund av sin likhet med den person, som den tillhörde, ock sin ständiga förekomst i hans sällskap stå i den intimaste relation till sin ägare. Vid dödens inträdande upplöstes emellertid sambandet, ock skuggan lämnade sin härra. Därav drogs den slutsatsen, att skuggan var livets

<sup>1</sup> Folk-Lore XVI, s. 372.

<sup>2</sup> CALAND, Die altindischen todten- und bestattungsgebräuche, s. 20.

<sup>3</sup> KÖHLER, Gesetz über todtenbestattung, Mitt. d. d. Archäol. Instit. in Athen I, s. 143.

<sup>4</sup> DEMOSTHENES, Adv. Macartat. p. 1071. PLATO, De legibus XII, p. 960.

<sup>5</sup> De legibus II, cap. XXVI, § 66.

<sup>6</sup> CALAND, Die altindischen todten- und bestattungsgebräuche, s. 20; SEBASTIAN GRÜNER, Über die ältesten sitten und gebräuche der Egerländer, s. 61.

bärare. Det torde också vara förklaringen till att ordet »skugga» hos så många naturfolk är liktydigt med själ eller liv<sup>1</sup>. Det är en reminiscens av ett dylikt betraktelsesätt som gör sig gällande, då kulturfolk sådana som egypter, greker ock romare använda ordet »skugga» som beteckning på den del eller en av de delar av en människas varelse, som fortlever efter döden.

Ett mycket expressivt uttryck för denna uppfattning av själen som skugga förekommer i den judiska folktron, som talar om att den dödes själ, när den efter dödsfallet svävar över liket, skymmer undan dagen ock gör det mörkare i rummet<sup>2</sup>. Där är ordet »skugga» icke blott en benämning på själen, utan anger mycket tydligt dennas väsen.

Samma åskådning fortlever ännu i folktrons sätt att beräkna livets längd efter skuggans förefintlighet eller försvinnande ock i det språkbruk, som bildligt talar om de hänsovne som »skuggor». Men under det att de bildades talesätt bevarat endast en svag reflex av den gamla uppfattningen, fortlever denne tämligen oförändrad i sitt ursprungliga skick i folktrons gamla sedvänjor.

---

### Summary.

The shadow of a person occupies in the folk-lore of the Indo-European nations about the same place, as it does in the conceptions of the primitive races. That depends upon folk-lore all over the world having developed out of the animistic theory, which is still the prevalent one among the primitive races.

Thus in folk-lore we always find the shadow thought of as a being relatively independent of the person it belongs to. According to the accepted ideas of the indians Buddha could lodge his shadow in a cave, and an irish legend that has come down to us relates, that a woman once had a narrow escape from a great calamity owing solely to the warnings given her by her shadow. Again, according to german folklore the shadow is able to act independently of its body. It is for instance believed to be capable of committing a murder, while the person it belongs to is asleep.

---

<sup>1</sup> TYLOR, Primitive Culture I, p. 434; F. S. KRAUSS, Volksglaube und religiöser brauch der Südslaven, Münster 1890, s. 33.

<sup>2</sup> ROCHOLZ, Deutscher glaube und brauch I, s. 110.

This independence of the shadow renders it possible for a person to be robbed of it; that is looked upon as very unlucky. In spite, however, of the relative independence of the shadow, the life of the body is closely connected with it. Tradition tells us, that persons have been killed by a murder perpetrated on their shadow. Among primitive races there is a strict prohibition upon kicking, trampling on, or in any other way injuring any person's shadow. It is of great importance for everyone to preserve his shadow from falling into a grave or getting by accident into any other dangerous place.

This connection that exists between the shadow and life explains to us, how it was that in former days in Europe some punishments used to be visited upon the culprit's shadow. These punishments originally were not by any means merely feigned ones; they were very serious ones indeed.

The same connection noted above likewise explains, how it is that people have been wont to imagine themselves able to prognosticate the approach of death from the departure of their shadows. This belief is mentioned as occurring both in ancient India and in modern Europe. It is more especially on the occasions of the grand festivals that these ominous phenomena are observed. Scandinavian and german folk-lore have it, that anyone who is noticed sitting at the christmas festal board casting a shadow without a head will be sure to die during the ensuing year. The absence of the head forms the unlucky element. In this respect too there is complete agreement between ancient India and modern Europe.

Sometimes the test as to whether a person casts a shadow or no is made by moonlight. Buxtorf states, that the jews practised this method at Whitsun. From the appearance of the shadow it was feasible for them, they conceived, to forecast the events of the coming year. Anyone whose shadow was seen in the moonlight to be devoid of a head and all who cast no shadow at all were enjoined to make all haste to prepare to meet their death. The absence of a hand on the shadow cast was held to be indicative of the death of a son or a daughter.

Any person who has committed a crime punishable by death is supposed to forfeit his shadow. According to Atharvaveda this punishment was inflicted upon anyone who made water in the sunshine. Greek folk-lore tells us, that the man who entered the sanctuary of Zeus situated in the Lykaoniam Hills was doomed to lose his shadow. The same fate is shared, according to a superstition held by the scandinavian-



vian peasantry, by anyone who commits perjury or enters into a compact with the devil.

The explanation of this connection between the life of a man and his shadow consists in the intimate relationship existing between this constant companion of man and the being he accompanies. It may further be remarked, that on the approach of death the shadow apparently disappeared, which is to be accounted for partly by the body's not throwing any shadow to speak of when lying stretched out in death, and partly by the circumstance that it was not customary to expose corpses to the sunlight, they being much too unclean to be shone on by the sun. That is, moreover, the reason why dead bodies are covered over, when borne forth to the place of sepulture, and why the dead with the greeks and the romans were ordered by law to be removed from the town before sunrise.

It was natural, that primitive philosophy should conclude, that this dark shape which always accompanied a person during his lifetime to disappear on the approach of death was the principle of life itself. The ideas, which folk-lore deduce from the shadow, may all be traced to this belief.

---

## Die syrische grammatik des Johannes Estōnājā.

Von Axel Moberg, Lund.

Wenn BARHEBRÄUS in dem vorworte seines ܩܘܣܬܐ JAKOB VON EDESSA als den begründer der syrischen grammatik nennt<sup>1</sup>, so ist dies sicher völlig richtig. Denn eine wirkliche grammatische darstellung der syrischen sprache hat es gewiss nicht vor ihm gegeben. Allerdings erwähnt BAR ZŌ' BĪ<sup>2</sup> unter den von ihm zitierten grammatikern MĀR AḤŪD<sup>b</sup>EMMĒH, JOHANNES ESTŌNĀJĀ und JOSEF HŪZĀJĀ, von denen wenigstens die an erster und letzter stelle genannten bedeutend älter als JAKOB VON EDESSA waren. AḤŪD<sup>b</sup>EMMĒH starb nämlich i. J. 575, und mit ihm ungefähr gleichzeitig lebte JOSEF HŪZAJĀ. Aber ihre grammatischen werke waren ohne zweifel ganz anderer art. Nach BAR ZŌ' BĪ folgten sie ebensowie JOHANNES ESTŌNĀJĀ, über welchen wir keine sicheren data besitzen, in ihren darstellungen »der regel der griechischen sprache«, und dies wird uns zum überfluss durch die wirklich noch vorhandene grammatik des JOSEF HŪZĀJĀ bestätigt. Die unter seinem namen gehende grammatik ist nämlich keine andere als die bekannte von MERX (und R. GÖTTHEIL) entdeckte übersetzung der *Τέχνη* des DIONYSIOS THRAX<sup>3</sup>. Der zweck dieser »grammatik« war also keineswegs eine darstellung

<sup>1</sup> Oeuvres grammaticales d'Abou'lfaradj dit Bar Hebraeus éditées par M. l'abbé MARTIN, Paris 1872, I s. 1, 15 f.

<sup>2</sup> Vgl. A. MERX, *Historia artis grammaticae apud Syros*, Leipzig 1889, s. 107; vgl. auch J. S. ASSEMANUS, *Bibl. Orient.* III, 1 s. 256, 308. In der Berliner handschrift Sachau 306 findet sich die stelle bl. 18<sup>a</sup>.

<sup>3</sup> So wenigstens nach einer durchaus nicht zu bezweifelnden angabe in der Berliner handschrift Sachau 226 (Sachau, *Verzeichnis* s. 336 f.). Hiernit könnte vielleicht die bekannte mittheilung in verbindung

der syrischen sprache zu liefern — sie war ganz einfach ein kompendium mit dessen hilfe den schülern die (griechische) lehre von den redeteilen und anderen grammatischen grundbegriffen beigebracht werden sollte. Dass dies auch zweck und art der, wie es schien, verloren gegangenen grammatiken von Aḥūd<sup>h</sup>em-mēh und von JOHANNES EṢṬŌNĀJĀ war, konnte man schon aus der oben mitgeteilten zusammenstellung bei BAR ZŌ'Ī vermuten. Heute aber ist dies, soweit es die grammatik des JOHANNES EṢṬŌNĀJĀ betrifft, durch die wiederauffindung dieses werckchens selbst über jeden zweifel erhoben. Wenn demgemäss diese grammatik für unsere kenntnis der syrischen sprache selbst ohne bedeutung bleibt, dürften doch die folgenden mitteilungen über sie nicht ohne interesse sein, da sie bisher nicht bekannt war, und ihr in anderen hinsichten einige auskünfte zu entnehmen sind.

Die nachricht von einem noch vorhandenen exemplar der fraglichen grammatik ist dem bekannten chaldäischen erzbischof von Sa'ard in Kurdistan, Monseigneur ADDAI SCHER zu verdanken. Die handschrift, welche uns dieses werckchen neben anderen erzeugnissen des syrertums bewahrt hat, ist im besitze des klostere der ܐܘܪܝܢܐ ܕܥܘܪܝܢܐ südlich von Rabban Hormizd und wird von ADDAI SCHER in seinem verzeichnisse der handschriften dieses klostere als no. 139 angeführt<sup>1</sup>. Sie soll im 16 jahrhundert geschrieben worden sein. Die abschrift unserer grammatik nach diesem kodex die ich durch das freundliche entgegenkommen des Monseigneur ADDAI SCHER erhalten habe, umfasst sechzehn seiten zu je

---

gebracht werden, gemäss welcher JOSEF HŪZĀJĀ neun der sog. akzente in die heil. schriften eingeführt haben soll. Sollte nicht am ende diese mitteilung darauf beruhen können, dass er aus dem DIONYSIOS THRAX etwa auch den anhang über die prosodien übersetzt hatte? Dass er die übersicht über die beugung des verbs ῥῶπιω nachbildete, wissen wir aus noch vorhandenen fragmenten, und wenigstens die namen der griechischen prosodien finden sich noch in mehreren massoretischen handschriften. Wenn dies der grund jener mitteilung ist, dann besagt sie allerdings nichts über die wirkliche einföhrung der syrischen ton- und rezitationszeichen, vgl. MO. I, 87 ff. sowie »Buch der Strahlen des Ba'hebräus« Übersetzung von A. MOBERG, Leipzig 1907, anhang »Zur Terminologie« z. w. ܐܘܪܝܢܐ.

<sup>1</sup> Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la Bibliothèque du Couvent des Chaldéens de Notre-Dame-des-Semences, JA. X, 8 s. 74.

zwanzig zeilen und ist leidlich gut geschrieben; die allerdings nicht seltenen schreibfehler, kleinere auslassungen u. ä. bereiten wegen des besonderen charakters des werckchens keine eigentliche schwierigkeit. Die einleitung, die über zweck und art der grammatik die beste auskunft gibt, lasse ich hier vollständig folgen mit der bemerkung, dass auch sehr leichte textänderungen sie etwas flotter fließen machen würden.

»Weiter schreibe ich durch gottes hand einige kleine und kurze scholien über die grammatik, welche von dem JOHANNES EṢṬŌNĀJĀ im kloster des Mār Zēōrā im gebiete von Sarūg<sup>h</sup> verfasst worden sind. Gott, hilf mir.

Weil andere leute grammatik, d. h. 'syrische sprachrichtigkeit' geschrieben haben, leute nämlich die in der griechischen sprache gut unterrichtet waren, und sie syrisch nach dem vorbilde der griechischen grammatik verfasst und [dabei] viele worte sowie verschiedene und zahlreiche darstellungsarten verwendet haben, welche sehr schwierig sind und den anfänger verwirren, weil sein verstand nicht ausreicht um viele lehrmeinungen zusammenzuhalten, denn viel rede trübt das verständnis, wenn auch ihr sinn schlicht ist, und da wir die mühe vieler brüder gesehen haben, die die grammatik übergangen haben, und [da wir] dinge gefunden haben, die wohl für die fleissigen, strebsamen und geschulten und scharfsinnigen leicht sind, aber schwierig und dunkel für die faulen und lässigen, so ist es unsere absicht — mag auch das wort unbescheiden klingen, es ist doch richtig die wahrheit zu sagen — von der kleinen saat der erkenntnis, die wir vom Messias, unserem erlöser erhalten haben, in diejenigen, die an ihn glauben, gemäss unserem vermögen auszusäen. Wir schreiten zur niederschrift dieses kurzen traktes über die grammatik, indem wir nicht von uns selbst aus sprechen, sondern nur aus den schriften unserer vorgänger dasjenige sammeln, was uns notwendig und durch die göttlichen schriften gefordert erscheint und [indem wir] die darstellung klar und begrenzt fassen, damit sie soweit möglich jedermann begreiflich sein werde. Von den älteren haben einige acht teile festgestellt, die die rede ausmachen, wie die griechen, andere aber nur sieben, wie es für die syrische sprache geziemend ist, und wir finden sie nicht nur in diesem falle allein von entgegengesetzter auffassung, sondern in vielen anderen punkten. Wir aber nehmen, unser ziel zu verfolgen, von beiden seiten das auf, was

unserem zweck entspricht, indem wir so sagen: die redeteile sind nomen, verb, pronomen, adverb, prädikatives adjektiv, präposition, konjunktion».

Der angabe der redeteile folgen nun weiter beispiele eines jeden von ihnen und erst nachher die spezielle behandlung. Die definition des substantivs und die angabe seiner akzidenzien ist genau dieselbe wie bei SEVERUS (Merx a. a. o. s. 1, 8 f. 1, 18 f.); und ebenso findet sich dort das stück über die genera wörtlich wieder. Dieser ausführung wird dann, mit den worten ܐܘܪܝܢܐ ܐܘܪܝܢܐ anfangend, das in der übersetzung des DIONYSIOS THRAX (Merx a. a. o. s. 1, 18—19, 4) über *χοινόν* und *ἐπίχοινον* vorgetragene in dem wortlaute der handschrift C (Berl. hschr. Sachau 226) angeschlossen. Auch hinsichtlich der *εἶδη* folgt unsere grammatik zunächst ganz DIONYSIOS THRAX (a. a. o. z. 5—10). Bevor sie aber zu der behandlung der *σχήματα* übergeht, fügt sie noch folgendes hinzu: »Aber im allgemeinen sind alle nomina, die in dieser syrischen sprache vorkommen, einfach. Wenn sich zusammengesetzte vorfinden, beobachten sie aber nicht alle die *καιόνες* der sprache, indem einige von ihnen aus einem verb und einem nomen zusammengesetzt sind, andere aus einem unvollständigen und einem vollständigen nomen, andere aus einem verb und einem unvollständigen nomen, andere aus mehreren gliedern. Aus einem verb und einem nomen sind also solche wie ܐܘܪܝܢܐ ܐܘܪܝܢܐ, aus einem vollständigen und einem unvollständigen nomen solche wie ܐܘܪܝܢܐ ܐܘܪܝܢܐ, aus einem verb und einem unvollständigen nomen solche wie ܐܘܪܝܢܐ ܐܘܪܝܢܐ und aus mehreren gliedern solche wie ܐܘܪܝܢܐ ܐܘܪܝܢܐ, ܐܘܪܝܢܐ ܐܘܪܝܢܐ, ܐܘܪܝܢܐ ܐܘܪܝܢܐ. Dies über die *εἶδη* der nomina».

Da hier der unterschied zwischen einfachen und zusammengesetzten nomina schon vorweggenommen wurde, kann JOHANNES nur durch eine inkonsequenz über die *σχήματα* besonders handeln. Unter dieser rubrik gibt er uns zuerst sonderbarer weise das, was die übertragung des DIONYSIOS über die *σχήματα* des verbs sagt (a. a. o. s. 9, 10—13), wiederum genau nach der handschrift C. Dann bringt er als einen ܐܘܪܝܢܐ ܐܘܪܝܢܐ folgendes bei: »Einfach ist z. b. das wort ܐܘܪܝܢܐ, zusammengesetzt aber z. b. das wort ܐܘܪܝܢܐ ܐܘܪܝܢܐ, doppelt zusammengesetzt z. b. das wort ܐܘܪܝܢܐ ܐܘܪܝܢܐ.«<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Wahrscheinlich nach AḤŪD<sup>b</sup>EMMĒH, vgl. Dionysios a. a. o. s. 9, 5 ff.

Die numeri werden ganz kurz nur durch anführung von ein paar beispielen behandelt, ausführlicher dagegen die »qualitäten« (eig. *διαθέσεις*). Hier bietet uns diese grammatik den ältesten beleg für die eigentümliche lehre von den vier »qualitäten« des nomens<sup>1</sup>. Da die ältere syrische art und weise diese *διαθέσεις* zu bestimmen sonst nicht auf uns gekommen ist — sie werden in der regel nur durch beispiele erläutert — mag das stück hier (unter ausschluß der beispiele) mitgeteilt werden.

»Dem aktivum gehören alle nomina an, die denjenigen bezeichnen, der etwas tut (*ܗܘܘܐ ܩܘܕܫܘܥܐܝܢܐ*) oder die tätigkeit selbst...; dem passiv alle die, welche denjenigen bezeichnen, dem etwas geschieht oder das, was ihm geschieht... Der *ܕܘܗܘܘܐ* gehören diejenigen an, welche die qualität bezeichnen, die einem zukommt...; der *ܕܘܕܘܗܘܘܐ* gehören solche wie *ܕܘܗܘܘܐ*... und alle jene anderen an, die das wesen der dinge bezeichnen».

Zwischen die besprechung des aktivs und passivs auf der einen seite und die der *ܕܘܗܘܘܐ* und *ܕܘܕܘܗܘܘܐ* auf der anderen ist als ein *ܝܠܠ ܟܘܠܝܢ* die kurze erläuterung jener begriffe eingeschoben, die aus der übersetzung des DIONYSIOS (Merx a. a. o. s. ܕ, 5) bekannt ist. Ihr folgt das von Merx a. a. o. s. 107<sup>2</sup> mitgeteilte zitat des BAR Zō' bī aus unserer grammatik; die letzten worte lauten in meiner handschrift *ܩܘܕܫܘܥܐܝܢܐ ܕܘܗܘܘܐ ܕܘܕܘܗܘܘܐ ܕܘܗܘܘܐ ܕܘܕܘܗܘܘܐ*, bieten also eine leichtere lesung als in dem von MERX mitgeteilten zusammenhang bei BAR Zō' bī. Wie die von mir benutzte handschrift Sachau 306 zu dieser stelle liest, habe ich mir leider nicht notiert. So wie die worte hier lauten, (l. *ܕܘܗܘܘܐ* und *ܕܘܕܘܗܘܘܐ*), können sie ja einfach auf die nomina agentis und patientis bezogen werden.

Die kasus werden zunächst in ziemlich genauer übereinstimmung mit dem von GOTTHEIL<sup>2</sup> aus der metrischen grammatik des SEVERUS mitgeteilten behandelt. Dann folgen weiter die zeilen aus DIONYSIOS THRAX (a. a. o. s. ܒ, 22—ܘܒ, 2), allerdings durch schreibfehler sowie durch ein grösseres homöoteleuton entsteht, aber doch augenscheinlich nach der rezension der hand-

<sup>1</sup> Vgl. meine zusammenstellung a. a. o. »Zur Terminologie« z. w. *ܕܘܗܘܘܐ* 3.

<sup>2</sup> A Treatise on Syriac Grammar by MĀR(Ī) ELĪĀ OF ŠŌBḤĀ, Berlin 1887, s. 15 .



näher zu bestimmen. Dabei wäre es selbstverständlich von grösster bedeutung die zeit feststellen zu können, während welcher der verfasser lebte. Nach J. S. ASSEMANI<sup>1</sup> soll er um 830 gelebt haben, aber diese angabe ist wieder von R. SCHRÖTER und A. MERX angezweifelt worden. Ersterer will<sup>2</sup> dafür den grammatiker JOHANNES ESTŌNĀJĀ mit dem gleichnamigen presbyter in Līt<sup>h</sup>arb<sup>h</sup> gleichsetzen, mit welchem JAKOB VON EDESSA im brieflichen verkehr stand. Einen grund für diese gleichsetzung gibt SCHRÖTER nun nicht an und auch keinen, warum die angabe ASSEMANI'S zu bezweifeln sei. MERX dagegen meint a. a. o. s. 107, dass JOHANNES ESTŌNĀJĀ schon früher als JAKOB VON EDESSA gelebt haben müsse und den ältesten grammatikern der syrer zuzuzählen sei. Dies 'darum, weil BAR Zŏ'bi ihn,' wie oben erwähnt wurde, mit AĤŪD<sup>b</sup>EMMĒH und JOSEF HŪZĀJĀ zusammenstellt, seine grammatik darum mit denjenigen dieser autoren auf eine linie zu stellen sei, und es weniger wahrscheinlich sei, dass jemand nach JAKOB VON EDESSA eine grammatik nach der art der griechischen kompendien geschrieben habe. Zwingend kann dieser grund natürlich nicht sein. Die grammatik JAKOBS war ein verhältnismässig umfangreiches werk, und sein zweck war eben über die syrische sprache, besonders ihre wort- und formbildung auskunft zu geben — aus dem geiste JAKOBS gesprochen muss es allerdings »über die richtige aussprache (und schreibung) des syrischen« heissen. JOHANNES ESTŌNĀJĀ dagegen wollte eine grammatische fibel schreiben, nicht um des sprachstudiums willen, sondern um die für das studium der logik nötigen vorkenntnisse in bequemer form darin zusammenzustellen. Mag also auch die richtigkeit des von ASSEMANI mitgeteilten leider nicht zu beweisen sein, ein grund die angabe zu bezweifeln liegt keineswegs vor.

Was nun besonders die gleichsetzung mit dem JOHANNES ESTŌNĀJĀ aus Līt<sup>h</sup>arb betrifft, so wird sie dadurch als bestimmt unrichtig dargetan, dass, falls wir unserer handschrift glauben schenken können, der grammatiker JOHANNES ESTŌNĀJĀ im kloster des Mār Z'ōrā in Sarūg<sup>h</sup> lebte. Nach den weiteren mitteilungen

<sup>1</sup> Bibliotheca orientalis III, 1 s. 256.

<sup>2</sup> ZDMG 24, 261 ff. und nach ihm R. DUVAL, La littérature syriaque 3, Paris 1907, s. 289.

<sup>3</sup> Schröter vermutet Jatrib = Medina.



ASSEMANI'S a. a. o. soll er nestorianer gewesen und sein epithet *eṣṭōnājā* darum nicht als säulenheiliger zu deuten sein, sondern es soll ihm nach seiner heimat oder dem kloster, wo er als mōnch lebte, gegeben worden sein. Nestorianer kann er wohl nicht gewesen sein, falls er in einem kloster in Sarūg<sup>h</sup> lebte, und aus diesem grunde bleibt es auch unsicher, wie das epithet zu verstehen ist. Der heilige Z<sup>e</sup>ōrā — es werden in der literatur zwei heilige dieses namens erwähnt — wurde als säulenheiliger berühmt; doch ist es wohl kaum wahrscheinlich, dass ein mōnch des einem styliten geweihten klostere wegen dieses umstandes selbst *Eṣṭōnājā* genannt werden konnte. Andere nachrichten über unseren grammatiker sind mir nicht bekannt, ausser dass in einer handschrift der Bibliothèque Nationale in Paris (Kat. Zotenberg no. 203, 7<sup>o</sup>) sich eine kleine dogmatische schrift in fragen und antworten von JOHANNES EṢṬŌNĀJĀ im kloster des Mār Z<sup>e</sup>ōrā (Zoara) in Sarūg<sup>h</sup> befindet; sonst ist mir sein name nirgends begegnet.

Wenn demgemäss JOHANNES EṢṬŌNĀJĀ in der ersten hälfte des 9 jahrhunderts schrieb, so brauchen wir nicht lange darüber im ungewissen bleiben, aus welchen quellen er seine auszüge machte. Um diese zeit lagen die grammatiken von JOSEF HŪZĀJĀ, AḤŪD<sup>h</sup>EMMĒH und JAKOB VON EDESSA vor, vielleicht auch eine von JĒŠŪD<sup>h</sup>ENAḤ.<sup>1</sup> Über die letztgenannte ist uns noch weniger bekannt als über die des AḤŪD<sup>h</sup>EMMĒH; von beiden muss man doch wohl vermuten, dass sie derselben art und anlage waren, denselben zweck verfolgten, wie die des JOSEF HŪZĀJĀ und des JOHANNES EṢṬŌNĀJĀ selbst.

Was JOHANNES aus der grammatik des JOSEF HŪZĀJĀ übernommen hat, wurde schon im obigen angegeben; was aber von dem übrigen aus anderen kompendien derselben art stammt, können wir natürlich nicht mit irgend welcher wahrscheinlichkeit auf diese uns gar nicht näher bekannten quellen verteilen. Das wäre ja übrigens, könnte es gelingen, von sehr fraglichem wert. Die uns eigentlich interessierende frage wird also die sein, ob in dem werkchen des JOHANNES auch fragmente aus der grammatik des JAKOB VON EDESSA vorhanden und als solche erkennbar sind?

<sup>1</sup> Vgl. Assemani a. a. o. s. 308 und Merx a. a. o. s. 34.

Ich glaube, die frage ist zu bejahen. Als solche fragmente möchte ich in erster linie die ausführung über die *εἶδη* als einfach und zusammengesetzt sowie die lehre über die »qualitäten« (*διουθέσεις*) des nomens betrachten. Erstere scheint deshalb JAKOB VON EDESSA zuzuschreiben zu sein, weil das, was hier unter dem namen *εἶδη* behandelt wird, tatsächlich in die *σχήματα* gehört und JAKOB VON EDESSA nun wirklich nach der bekannten mitteilung des BARHEBRÄUS in der grösseren grammatik s. 16, 27 f. unter *εἶδη* die *σχήματα* verstand und umgekehrt. Bestätigt wird meine annahme noch dadurch, dass die bemerkung, die zusammengesetzten nomina, insofern solche im syrischen wirklich vorkommen, fügten sich den **ܡܩܘܠܐ** der sprache nicht, eigentlich sinnlos wird, wenn man dem worte **ܡܩܘܠܐ** hier die allgemeine bedeutung »regel« gibt. Welchen sprachlichen regeln, so wie sie um diese zeit aufgefasst wurden, sollte wohl die verbindung **ܡܩܘܠܐ ܕܥܡܪܐ** u. ä. widersprechen? Dagegen wird der sinn der wendung sofort klar, wenn man dem worte die bedeutung gibt, die es in der grammatik des JAKOB VON EDESSA wirklich hat, dieselbe die dem worte *κατὰ* in dem vorbilde JAKOBS, Theodosii Alexandrini Canones usw., zukommt: **ܡܩܘܠܐ ܕܥܡܪܐ** zum beispiel lässt sich, als ein (zusammengesetztes) wort betrachtet, nicht unter die im syrischen gewöhnlichen nominalbildungsformen einordnen. Auch darum ist dieses stück wahrscheinlich JAKOB zuzuschreiben, weil einige von den hier angeführten beispielen (**ܡܩܘܠܐ ܕܥܡܪܐ**, **ܡܩܘܠܐ ܕܥܡܪܐ**) nebst noch anderen derselben art (**ܡܩܘܠܐ ܕܥܡܪܐ**, **ܡܩܘܠܐ ܕܥܡܪܐ** u. a.) in der grösseren grammatik des BARHEBRÄUS s. 20, 8 f. wiederkehren, in anderer form auch in der kleineren grammatik s. 10, ohne dass sie ihm von BAR ZŌBĪ oder SEVERUS übermittelt sein können, da sie eben bei ihnen fehlen. Weniger bestimmt lässt sich die lehre von den vier »qualitäten« der nomina auf JAKOB VON EDESSA zurückführen. Wäre aber etwa Ἀληθῆ<sup>h</sup>EMMĒH der begründer dieser lehre, so müsste man jedenfalls seine grammatik als eine viel selbständigere leistung betrachten, als man bis jetzt gewohnt war. Gewissermassen könnte dasselbe auch von der ausführung gesagt werden, gemäss welcher das prädikative adjektiv **ܐܘܡܐ** soviel als **ܐܘܡܐ ܕܥܡܪܐ** u. s. f. wäre. Doch könnte dieses stück auch aus irgend einem logischen werke stammen, und dasselbe gilt von der besprechung der konjunktionen.

Es bleiben noch übrig die definitionen der redeteile sowie die meisten ausführungen über deren akzidenzien. Dies alles findet sich der hauptsache nach bei SEVERUS wieder, der es ja möglicherweise aus der grammatik des JOHANNES EṢṬŌNĀJĀ übernommen haben könnte. Wahrscheinlich ist das aber nicht. Über zwei hiehergehörige stellen habe ich in der einleitung zu meiner übersetzung der grösseren grammatik des BARHEBRĀUS gehandelt, a. a. o. s. IX f., und diese beiden stellen begegnen uns auch in der grammatik des JOHANNES. Die erste, d. h. die definition des ܘܘܠܐ, ist, wie dort betont wurde, sicher mit der des JAKOB VON EDESSA identisch, jedoch lässt es sich ja vorläufig denken, dass er diese definition von ΛΗΥΔ<sup>b</sup>EMMĒH übernommen habe, obgleich die verwendung der begriffe ܘܘܠܐ und ܘܘܠܐ<sup>1</sup> eher in die richtung auf JAKOB VON EDESSA weisen.<sup>2</sup> Für die andere stelle, d. h. die ausführung über die σχήματα des verbs, habe ich ebenfalls dort die notiz über die behandlung der σχήματα und εἶδη bei JAKOB VON EDESSA herangezogen. Im hinblicke auf das »Zur terminologie« a. a. o. zum worte ܘܘܠܐ mitgeteilte könnte man aber diese ausführung dem ELIAS VON ṢŌB<sup>b</sup>Ā zuschreiben wollen; jetzt aber, da sie uns auch hier begegnet, ist diese eventualität ausgeschlossen, und es erübrigt nur dieses stück auf JAKOB VON EDESSA zurückzuführen. Nun liegt aber, wie ebenfalls in meiner einleitung a. a. o. hervorgehoben wurde, durchaus kein grund vor die einheitlichkeit der in den drei ersten fragen und antworten bei SEVERUS gegebenen darstellung der grammatischen grundbegriffe zu bestreiten, und so werden wir denn dazu geführt, die hier in frage stehenden stücke aus der grammatik des JOHANNES, bezw. des SEVERUS als (fast wörtliche, aber in verschiedener weise gekürzte) auszüge aus der grammatik des JAKOB VON EDESSA zu bestimmen. Leider betreffen sie eben jene partien dieses so überaus wichtigen werkes, die für uns das geringste interesse besitzen.

Eine sichere spur der grammatik des JAKOB VON EDESSA ist endlich auch der in der einleitung als mit grammatik synonym verwendete ausdruck ܘܘܠܐ ܘܘܠܐ »sprachrichtigkeit«.

<sup>1</sup> S. Hebraica a. a. o.

<sup>2</sup> Vgl. meine zusammenstellung »Zur terminologie« a. a. o. zu diesen wörtern.

## Textstudien zu Mahāvastu.

Von Jarl Charpentier, Uppsala.

### 1. Mahāvastu II, p. 177 ff. (*Ḫṛīcampakanāgarājajātakam*).

[177] »In früheren zeiten, o mōnche, lebte in Bārāṇasī ein kōnig Ugrasena, der mit grossem glück und hoher macht begabt war, treue gefolgsleute hatte, freigebig, reich und mächtig war. Sein reich war voll von reichtümern, ruhig, mit reichlichen lebensmitteln versehen, von vielen glücklichen menschen bewohnt. Dort waren keine schlägereien und strafen üblich, die räuber wurden eilig ergriffen, und die rechtspflege war blühend. In seinem reiche lebte ein *nāgak*kōnig, namens Campaka, der glücklich war, ein schatz von klugheit, von einigen hunderttausenden von *nāga*'s umgeben. [Beschreibung seines palastes.] Am achten, vierzehnten und fünfzehnten tage des halbmonats beobachtete er an einem kreuzwege die fastengelübde. [Eines tages wird er dort von einem schlangenbändiger ergriffen und nach Bārāṇasī geführt. Dabei vertrocknen aber alle bäume in der *nāga*-welt. Seine hauptgemahlin begiebt sich jetzt zu kōnig Ugrasena und fordert ihn auf, den *nāgak*kōnig loszulassen. Nachdem der schlangenbändiger reichliche erstattung erhalten hat, wird die schlange losgelassen. Der schlangenkōnig ladet Ugrasena ein seinen palast zu sehen, was dieser auch tut. Später wird das haus des Ugrasena durch Campaka vor einem feuerbrand geschützt.]

So lautet die prosaerzählung des Mahāvastu, die bis p. 181,3 reicht. Mit dieser erzählung ist offenbar das sogenannte Camppeyyajātaka (jāt. 506, Fausboll IV p. 154 ff.) identisch. Die prosaerzählung zeigt von der des Mhv. wenige abweichungen —

unter den am meisten beachtenswerten ist die, dass anstatt des verwelkens der bäume ein damm im *nāgareich* sich mit blut füllt, als der schlangenkönig gefangen worden ist — ein zug der sage der für viele abendländische märchen charakteristisch ist. Der prosarahmen des jātaka schliesst damit ab, dass die *nāgakönigin* vor Ugrasena tritt: dann fangen die *gāthā's* an, die ich unten mit denen des Mhv. vergleichen werde. Die komposition der Mhv.-erzählung ist wohl auch ursprünglich eine ähnliche gewesen.

Im Mhv. p. 181,5 ff. lesen wir folgende frage des königs, als das *nāgamädchen* vor ihm tritt:

[181,5] *kā nu vidyudivābhāsi sarasi viya tārakāh  
tāmrāpādapayaṣṭirvā puṣpītā vana-m-antare?  
asi tvam Nandane jātā jātā Citrarathe vane  
devī asi vā gandharvī na tvam asi hi mānuṣī?*

Damit stimmt die g. 1 des jātaka 506 überein:

*kā nu vijju-r-ivābhāsi osadhī viya tārakā  
devatā nu si gandhabbī, na tvam maññāmi mānuṣim.*

Der pālitext zeigt mit erwünschter deutlichkeit, dass *sarasi viya tārakāh* nicht richtig ist. Im pāli ist ja *osadhītārakā* oder *osadhī tārakā* eine formelhafte benennung des (morgen)sterns. Die hdschr. der Mhv.-stelle zeigen: C <sup>0</sup> *bhāsa tu sara*<sup>0</sup>, B <sup>0</sup> *si usara*<sup>0</sup>; es wird wohl, glaube ich, etwa *usarā*<sup>1</sup> *viya tārakāh* zu lesen sein. Ob auch *na tvam manyāmi mānuṣīm* zu lesen ist, lasse ich dahingestellt sein; BC haben <sup>0</sup> *na te anyāni mā*<sup>0</sup>.

Die *nāgakönigin* antwortet:

[181,10] *nāham devī na gandharvī na mahārāja mānuṣī  
nāgakanyāham bhadrante avīcī iha āgatā.*

Vgl. g. 2:

*n' amhi devī na gandhabbī na mahārāja mānuṣī,  
nāgakaññ' amhi bhaddante, atthen' amhi idhūgatā.*

Obwohl mir *avīcī*=*nāgalokād* ganz ungläublich scheint, sehe ich doch hier keine mögliche verbesserung. B hat *avīnī*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *usara-* = skt. *usra-*

<sup>2</sup> Es wäre ja möglich, dass *avīcī* hier schlechthin nur in der bedeutung 'von unten her' steht; jedoch scheint mir dies der üblichen stereotypen bedeutung des wortes wegen nicht gerade gläublich.

Der könig fragt wieder:

[181,13] *cittāntacittā vilutendriyāsi*<sup>1</sup>  
*netrehi te vāri gravanti kiñce?*  
*naṣṭam hi kiñcē abhiprārthayanti*  
*idhāgatā tāni na dirgham brūhi.*

Vgl. g. 3:

<sup>2</sup>*vibbhantacittā kupitindriyāsi*  
*nettehi te vāriṅaṇā savanti,*  
*kiṃ te nattham, kiṃ pana patthayānā*  
*idhagātā nāri, tad imgha brūhi.*

B hat *citrānta*<sup>0</sup>; da *c* und *v* ziemlich leicht verwechselt werden können, ist es mir am meisten glaublich, dass Mhv. ursprünglich auch *vibhrāntacittā* gehabt hat.

Die *nāgakönigin* antwortet:

[181,18] *yam ugratejam urago tti āhu*  
*nāgo ti nam āhu janā janendra*  
*tam agrāhe puruṣo jīvitānvitam*  
*tam bandhanā muñca patim me deva.*

Vgl. g. 4:

*yam uggatejo urago ti cāhu*  
*nāgo ti tam āhu jano janinda*  
*tam aggahī puriso jīvikattho,*  
*tam bandhanā muñca, patī mam' eso.*

BC haben *jīvati jīvitānvitam*; es ist wohl hier eine glosse in den text hineingeraten, die *jīvitārtham* oder ähnliches erklärte. Ob *agrahe* in *agrahī* zu ändern sei oder ob es in analogie mit formen wie ved. *abhet* usw.<sup>3</sup> gebildet ist, getraue ich mir nicht zu sagen<sup>4</sup>.

Von hier ab geht die ordnung der verse in den beiden texten auseinander. Im Mhv. fährt nämlich die *nāgakönigin* fort:

[182,1] *nagaraṃ pi nāgo bhasmīkareyā*  
*tathā hi yāvacca balopapeto*  
*dharmam tu nāga ayam yācamāno*  
*hastatvam āgacche vanīpakasya.*

<sup>1</sup> Es wäre denkbar, dass *viluta*<sup>0</sup> korrupitel für *\*vilita*<sup>0</sup> sein könnte, worin ich ein pkt. *\*virīya, viliya*, pfpt. zu *virai* = *guppyati* 'verwirrt werden' (Hc. IV 150), sehen möchte. Vgl. *vilie* in hdschr. D zu Nāyādh. XVI 69.

<sup>2</sup> - jāt. 402 g. 1

<sup>3</sup> Pischel Pkt. gr. p. 359.

<sup>4</sup> Für das letztere spricht das folgende *āgacche* = *pāli āgañchi, āgacchi*.

Vgl. damit g. 6:

*nagaram pi nāgo bhasmañ kareyya,  
tathā hi so balaviriyūpapanno,  
dhammañ ca nāgo apacāyamāno,  
tasmā parakkamma tapo karoti*

B hat <sup>0</sup> *nāgo arya pāpamāno*; ich glaube, man wird am besten *nāgo apacāyamāno* lesen — eine paläographisch nicht schwierige änderung. Man vergleiche: *nāgo ayañ yācamāno* und *nāgo arya pāpamāno* mit *nāgo apacāyamāno*. Das wort *vaṇṇipaku* und p. *vanibbaka* (im nächsten vers) gehen natürlich beide auf skt. *vanīyaka* zurück, jedoch in verschie-dener weise: *vanīpaka*<sup>1</sup> ist wohl einfach hypersanskritismus aus einem pkt. *\*vanīvaga* mit *v* für *y* (vgl. Pischel Pkt. gr. p. 177 mit litt.). Für *vanibbaka* vermute ich, dass es kontamination aus *vanīyaka* = skt. *vanīyaka* und einem *\*vanibbajja* = skt. *\*vanīvrajjā*<sup>2</sup> sei.

Die nächste frage des Ugrasena lautet:

[182,6] *kathañ vijāneya gṛhītanāgo  
sa ugratejo balasthāmaranto  
durāsudo duḥprasaho bhujāngo  
hastatvam āgacche vaṇṇipakasya.*

Vgl. g. 5:

*kathañ nv-ayañ balaviriyūpapanno  
hatthatham āgañchi vanibbakassa,  
akkhāhi me nāgukaññe tam attham,  
kathañ vijānemu gahītanāgañ.*

Wie man sieht, entsprechen im Mhv. die zeilen a, b und d resp. d, a und b der päligāthā.

Die *nāgakönigin* antwortet:

[182,11] *caturdaṣṭiṃ pañcadaṣṭiṃ ca aṣṭamīm  
catuṣpathe gacchati nāgarājo  
osṛṣṭakāyo vicaranto nāgo  
hastatvam āgacche vaṇṇipakasya.*

Dazu stimmt g. 7 a—b:

*cātuddasiṃ punnarasiṃ ca rāja  
catuṣpathe sammati nāgarājā.*

<sup>1</sup> *vanīpaka* auch in buddh. und jain. skt., z. b. Jātakam. 18, Divyāvad. p. 414,18, Ind. st. 15,357.

<sup>2</sup> Oder *\*vanerajja* > *\*vanībajja* > *\*vanibbajja*.

Die zeile c des Mhv.-verses kommt im jātaka später vor [s unten]. Der nächste vers des Mhv., der auch von der schlangenkönigin gesprochen wird, ist nur eine wiederholung des mit g. 5 identischen verses (s. oben), weshalb ich ihn hier nicht weiter behandle.

Der könig antwortet mit einem verse, der sich in dem pälijātaka nicht findet. Dann fährt die nāgakönigin fort:

[183] *dharmeṇa mocchi asāhasena*  
*grāmeṇa niṣkeṇa ca goḥatena*  
*osṛṣṭakāyo niḡrhitānāgo*  
*pun̄yārthiko mucyatu nāgarājo.*

Vgl. g. 9:

*dhammena mocchi asāhasena*  
*gāmeṇa nikkhena gavaṃ satena*  
*ossatṭhakāyo urago carātu*  
*puññatthiko muṇcatu baṇḍhanasmā.*

Die zeile c der beiden verse kommt in Mhv. auch p. 182,13 vor [vgl. oben].

Die antwort des Ugrasena lautet:

[183,7] *dharmeṇa mocceṣyam asāhasena*  
*grāmeṇa niṣkeṇa ca goḥatena*  
*osṛṣṭakāyo ca bhujāṅgo yucchatu*  
*prīto ca sampadyatu nāgarājā.*

B hat <sup>o</sup>kāyo gacchatu bhujago [zu lesen ist natürlich *bhujāṅgo*], was richtig sein wird.

Die g. 10 lautet:

*dhammena mocemi asāhasena*

usw. = g. 9.

Nun antwortet die schlangenkönigin:

[183,12] *ṣoḍaḥa strīśahasrāṇi āmuktamaṇikuṇḍalā*  
*vārivāsagḥāḥṛitā ārya tvāṃ ḥaraṇāgatā.*

Vgl. damit g. 8:

*soḷas' itthīśahasāṇi āmuttamaṇikuṇḍalā<sup>1</sup>*  
*vāriḥḥāsayā nāriyo tūpi taṃ saraṇaṃ gutā.*

B hat hier <sup>o</sup>grhāḥṛito nāryo tvāṃ<sup>o</sup>, was ja der päligatha näher entspricht. Vielleicht ist hier <sup>o</sup>āḥṛitā nāryo<sup>o</sup> die richtige lesart.

<sup>1</sup> Vgl. jāṭ. 529 g. 54 und 540 g. 221.



Der könig lässt jetzt den schlangenkönig und den schlangenbändiger holen und spricht zum letzteren:

[183,15] *demī niṣkaṣataṃ labdham sthūlā ca maṇikuṇḍalā  
catuḥṣataṃ ca paryaṅkaṃ dāmakapuspasunnibhūm  
bhāryāṃ ca sadṛṣṭidevīm, mucyatu urugūdhīpuh.*

Dem entspricht g. 11 und 12:

11. *ḍummi nikkhasataṃ ludda thullaṃ ca maṇikuṇḍalaṃ  
catussadaṃ ca pallaṅkaṃ ummāpupphasirinnibhaṃ.*
12. *dve ca sādīsīyo bhariyā usubhaṃ ca gavam sataṃ,  
osuttḥukāyo urago carātu,  
piṇṇatthiko muṅcatu bandhanasmā.*

Die verbesserungen im Mhv.-text ergeben sich ja von selbst; in 183,15 ist zu lesen *lubdhā* statt *labdham*, in z. 16 *catuhsadaṃ* *ca* statt *ḥṣataṃ ca*.

Der schlangenbändiger antwortet:

[183,19] *vinā tu dānā vacanān narendra  
muṅcamimam, dhārmiko nāgarājā  
mahānubhāvo paralokadurḡi  
mahābalo so ca na samvihethyo.*

Vgl. damit g. 13:

*vināpi dānā tava vacanaṃ janinda,  
muṅcemu naṃ uragaṃ bandhanasmā.  
osuttḥakāyo usw.*

B hat *vinā dānā tu vacanān narendra*; dies scheint, falls man *te* für *tu* lesen darf, die konjektur FAUSBOLLS zu bestätigen: *dānā vinā* [cher *vinā dānā*] *te vacanam janinda*.

Nun heisst es in Mhv. p. 184, 1 ff.:

*mukto Campako nāgo Kāṣīrājānuṃ bhāṣati:  
namo te Kāṣīnāṃ rāju numo te Kāṣīvardhana  
aṅjalīn te praḡḥhāmi paḡya rāju mo niveḡanam.*

Vgl. damit g. 14:

*mutto Campeyyako nāgo rājūnaṃ etad abravī:  
namo te Kāṣīrāj' atthu numo te Kāṣivaddhana,  
aṅjalīn te paḡaḡhāmi passeyyaṃ me niveḡanaṃ.*

Die antwort des Ugrasena im jātaka und die in Mhv. gehen ganz auseinander. Die g. 15 des jātaka ist nämlich mit g. 18 ganz identisch; im zusammenhang erscheint aber die *gāthā* passender.

Campaka schwört nun, dass er die wohltat des königs nie vergessen wird:

[184,10] *narakasmim jiveya ciram sa kāmam*<sup>1</sup>  
*mā kāyikam kiñci labheya sādhu*  
*yo bādhatē pūrvakārisya rājanō*  
*asmādr̥ṣo tuhya kṛtam na jāne.*

Vgl. damit g. 20:

*so paccatam niraye ghorarūpe*  
*mā kāyikam sātam aluttha kiñci*  
*peḷāya baddho maraṇam apetu*  
*yo tādisam kamma katam na jāne.*

Die zz. 184, 12—13 kehren p. 185, 1—2 in derselben form wieder. B hat an der ersten stelle *pūrvakārisya rājanō*, an der zweiten *bādhitē pūrvopakārisya*<sup>2</sup> *rājanō*, wo C *bodhitē pūrvakārisya rājan* hat. Dass *pūrvakārisya rājan* zu lesen ist, wird dadurch ausser zweifel gestellt. Für *bādhatē* ist wahrscheinlich *bādhitō* zu lesen: *bādhitō pūrvakārisya* bedeutet m. e. 'einem früheren wohltäter verbunden' — freilich steht *badh-* im skt. mit instr., statt instr. kommt aber in vielen fällen im pkt. gen. vor nach Hc. III 134. Somit lese ich:

*narakasmim jiveya ciram sa kāmam*  
*mā kāyikam kiñci labheya sādhu*  
*yo bādhitō pūrvakārisya rājan*  
*asmādr̥ṣo tuhya*<sup>3</sup> — *kṛtam na jāne.*

und übersetze: 'in der hölle möge der lange zeit leben, nicht möge er irgendwelche körperliche freude geniessen, wer — einem früheren wohltäter verbunden wie ich dir, o könig — nicht dankbar ist'<sup>4</sup>.

Der könig Ugrasena wendet darauf ein:

[184,15] *tumhe hi me tikṣṇavisā udārā*  
*mahābalā kṣiprakopū ca nāgā,*  
*nāgāham etam abhiṣradduhlhāmi*  
*no tvam amanuṣo manuṣasya kruddho.*

<sup>1</sup> *kāmam* (!).

<sup>2</sup> Glosse zur erklärung von *pūrvakārisya*; *pūrvopakārin* z. b. Spr. 4181.

<sup>3</sup> Näml. *iva*.

<sup>4</sup> Für *kṛtam na jāne* vgl. p. *kataññū* 'grateful' und *jāt.* 308 g. 3: *akataññinim akattāram katass' appatikāram*  
*yasmim kataññutā n'atthi niratthā tassa sevamā*.

Vgl. damit g. 19 a—b:

*tunhe kho' ttha ghoravisā uḷārā  
mahātejā khippakopī ca hotha.*

und zum teil g. 15 (= 18) a—b:

*addhā hi dubbissasūn etam āhu  
yañ mānuso vissase amānusañhi,*

In 184,<sup>18</sup> haben BC die richtige lesart: <sup>0</sup>*amānuṣo mānuṣasya*.  
184,<sup>20</sup> ff. ist schon oben im zusammenhang mit 184,<sup>10</sup> behan-  
delt worden. Demnächst lesen wir:

[185,<sup>3</sup>] *apyeva vāto girim āvaheya  
candro ca sūryo ca kṣitīm pateya  
sarvā ca nadyo pratiḡrotā vahensuh  
na tvevañ rāja musā bhaveyañ.*

Dazu stimmt ganz genau g. 16:

*sace hi vāto girim āvaheyya  
cando ca suriyo ca chamā pateyyuñ  
sabbā ca naḷḷo paṭisotañ vaheyyuñ  
na tv-ev' ahañ rāja musā bhaveyañ.*

Obwohl die hdschr. in 185,<sup>5</sup> *vahetsuh* haben, glaube ich doch,  
dass hier *vaheyyā* zu lesen ist.

Ugrasena antwortet:

[185,<sup>8</sup>] *yatheṣṭaṃ nāgarājasya tathā bhotūragādhipa  
yathā tuvañ ca yācesi paḡyāmi te niveḡanañ.*

Zu der letzten zeile stimmen g. 15 (= 18) c—d:

*sace ca mañ yācesi etam atthañ  
dakkhemu te nāga niveḡanāñi.*

Der könig rüstet sich dann zum aufbruch, indem er seinen  
ministern befiehlt:

[185,<sup>11</sup>] *yujyantu te rājarathā sucitrā  
kambojakā aḡvavārā sudāntā  
hastī ca yujyantu suvaṇṇachattrā  
drakṣyāmyahañ nāga niveḡanāñi.*

Damit stimmt g. 23 überein:

*yojentu ve rājarathe sucitte  
kambojake assatare sudante,  
nāge ca yojentu suvaṇṇakappañe.  
dakkhemu nāgassa niveḡanāñi.*

In 185,<sup>12</sup> ist natürlich *aḡvatarā* zu lesen.

Die zeilen 185,15--21 haben im jātakatexte keine direkte ent-  
sprechung; sie besagen ungefähr dasselbe wie ein teil des pro-  
sastückes IV p. 464, 17 ff.

Dann folgt aber ein vers. der sich in beiden texten findet.  
Wir lesen nämlich:

[186,1] *bherimṛdaṅgā paṭahāḥcu samkhā*  
*vādyensu veṇū Ugrasenarājño*  
*niryāti rājā mahatā balena*  
*puraskṛto nāriḡaṇasya madhye.*

Vgl. g. 24:

*bherimutiṅgā paṇavā ca saṅkhā*  
<sup>1</sup>*āvaḡḡajjims' Uggasenassa raṇḡo.*  
*pāyāsī rājā bahu sobhamāno*  
*purakkhato nāriḡaṇassa majjhe.*

Es folgt in beiden texten die beschreibung des *nāgareic-*  
ches, die aber zum grössten teil auseinandergeht. Im jāt. sind  
es die g. 25--35, in Mhv. p. 186,5--20 und 187,20 ff. Mehr zu-  
fällige ähnlichkeiten finden sich zwischen 186,7--8 und g. 27, 186,16  
und g. 29 c. 187,20 ff. werde ich sofort erwähnen. Zuvor wende  
ich aber zu 187,11 ff.; dort lautet der text:

[187,11] <sup>2</sup>*muktāna te rāhaḡātani paṇcu*  
*vāidūryamiḡrāni dadāsi rājñe*  
*antaḡpure bhāmi samāstarā hi*  
*niḡkardamā teḡsamiti nīrarāja.*

[187,15] *taṁ tādṛḡam atha sa rājā dṛḡṡṡvā*  
*antaḡpuraṁ devavimānakalpaṁ*  
*nāriḡaṇena paricaryamāṇo*  
*anuḡāsate Kāḡipuraṁ samḡddham.*

Vgl. damit g. 43 f.:

43. *muttā ca<sup>3</sup> vāhasahassāni paṇcu*  
*veḡuriyamissāni ito haritvā*  
*antepure bhāmiyaṁ suntharantu*  
*nīkkaddamā hohiti nīrajā ca.*

44. *etādīsāṁ āvasa rajasetḡha*  
*vimānasetḡham bahu sobhamānaṁ*

<sup>1</sup> So Fausboll; C<sup>k</sup> āvaḡḡjimsu.

<sup>2</sup> Den entsprechenden vers im jātaka spricht Campeyya; in 187,11 ff.  
müssen es aber die *nāgakanyaḡ* sein die sprechen.

<sup>3</sup> C<sup>k</sup>s muttāmāṁ.

*Bārāṇasīm nagarām iddhaphītam<sup>1</sup>  
rajjāñ ca kārehi anomapaññā.*

Die zeilen 187,<sup>13</sup>—14 müssen etwa so lauten:

*antahpure bhūmim samāstarāhi  
niskardamā bhesyati nīrarāja.<sup>2</sup>*

B hat die richtige lesart *bhesyati*<sup>3</sup>, C die erklärung *bhavi-syati*; in g. 43 d haben C<sup>ks</sup> B<sup>d</sup> *nīrājā*, es muss wohl hier auch *nīrarāja* gelesen werden, was dann zeigen würde, dass die gāthā vom rahmenverfasser irrig dem Campeyya zugewiesen worden ist. Ich bemerke weiter, dass in 187,<sup>15</sup> BC <sup>0</sup> *rājasṛṣṭam*<sup>0</sup> haben, ohne damit ganz bestimmt die lesart SENART'S *ḍṛṣṭvā* verwerfen zu wollen; jedoch erscheint es hier sehr verlockend, <sup>0</sup> *sṛṣṭam*<sup>0</sup> als ein missverständnis von einem <sup>0</sup> *setṭha* zu betrachten.

Schliesslich folgen noch zwei verse — ein gespräch zwischen Ugrasena und Campaka — die offenbar früher eingesetzt werden müssen. Wir lesen nämlich:

[187,<sup>20</sup>] *tvam kañcukāmbarudharo suvastro  
tatra yāpento anupannavarṇo  
divyehi kāmehi samañgibhūtaḥ  
kīṃastham nāga bhūvi tvam caresi.*

Im jātaka spricht Uggasena zu Campeyya folgendermassen in g. 31:

*tā kambukāyūrādharā suvatthā  
vattaṅgulī tambatalūpupunnā  
paggayha pāyenti<sup>4</sup> anomavaññā,  
n'etādisam atthi manussaloke  
kimatthiyam nāga tapo karosi.*

Mit 187,<sup>22</sup> vgl. man auch g. 38<sup>b</sup>:

*sabbehi kāmehi samañgibhūto<sup>5</sup>.*

Der nāgakönig antwortet mit einem verse [188,<sup>1</sup> ff.], wo sich die zeilen 3—4:

*yonim aham mānuṣīm prārthuyanto  
tusya kāraṇāya tvaṃ carāmi*

<sup>1</sup> Vgl. den gewöhnlichen formelhaften ausdruck im Mhv., Divyāvad. usw.: *rājyam iddhañ ca sphītañ ca* usw.

<sup>2</sup> 'wasserkönig' = Campaka.

<sup>3</sup> pāli *hessati*.

<sup>4</sup> *yāpenti*?

<sup>5</sup> Vgl. jāt. 524 g. 42. (= 500 g. 38).

mit g. 36 c—d:

*manussayonim abhiṭṭhayaṇo*  
*tasmā parakkamma tapo karomi*<sup>1</sup>

vergleichen.

Die innere ordnung der verse, die ja mehrfach im jātaka und Mhv. auseinandergeht, versuche ich hier nicht zu restituieren, da ich nur beabsichtigte, die oben vorgetragenen verbesserungen zum Mhv.-text zu geben.

## 2. Mahāvastu II p. 48 ff. (*Mañjarījātakam*).

Das 535 jātaka des pālikanons führt den namen *Sudhābhōjanajātaka*.<sup>2</sup> Die erzählung besteht eigentlich aus zwei ganz von einander unabhängigen stücken. In dem ersten teil wird erzählt, wie Kosiya, genannt Maccharikosiya — der selbst so geizig ist, dass er nichts zu hause essen wollte, aus furcht, die hausleute möchten davon ein teilchen bekommen — von sehr freigebigen vorfahren abstammt, die alle schatzmeister in Benares gewesen sind. Später sind sie der reihe nach als Sakka, Canda, Suriya, Mātali und Pañcasikha wiedergeboren worden. Einmal als der geizige Kosiya, weil er allein die speisen geniessen will, im walde reisbrei kocht, kommen diese fünf als brahmanen verkleidet herbei und fordern ihr teil. Nur mit grossem widerstreben giebt ihnen Kosiya etwas, wird aber später bekehrt und beschliesst, nachdem er seine güter verteilt hat, als asket zu leben.<sup>3</sup>

Im zweiten teil wird erzählt, wie die vier töchter des Sakka: Asā, Saddhā, Hirī und Sirī, unter einander über den vorrang zanken. Sakka sendet Mātali mit einer schale voll *amṛta* zu Kosiya; dieser soll den trunk der besten geben. Schliesslich

<sup>1</sup> Vgl. jāt. 524 g. 40; ib. g. 41 = jāt. 506 g. 37; ib. g. 50 = jāt. 506 g. 40 und g. 51 = 506 g. 41.

<sup>2</sup> Fausboll V p. 382 ff.

<sup>3</sup> Mit diesem ersten teil zeigt das *Illisajātaka* (no 78, Fausboll I p. 345 ff.) ähulichkeit, vgl. darüber Chalmers JRAS. 1802.

trägt Hirī den preis davon. Kosiya gelangt schliesslich in den himmel und wird mit Hirī vermählt.<sup>1</sup>

Diesem jātaka entspricht im Mhv. das sogenannte **Mañjarī-jātaka**<sup>2</sup>, das dieselbe komposition zeigt. Die prosaeinleitung (II p. 48, 16—49, 14) ist stark abgekürzt. Es wird dargestellt, als ob Kāuṣṭhika hier schon asket wäre, und die götter kommen zu ihm in den wald und erbitten sich einen teil der speisen. Zuerst tritt Pañcaçikha hervor; der geizige antwortet aber:

[49,15] <sup>3</sup> *nāham kriṇāmi napi vikriṇāmi  
na cāpi me sannidhi asti kiñcit  
parīttarūpaṃ mama bhojanaṃ imaṃ  
syāmākaprasthaṃ nalameṣo dvinnaṃ.*

Vgl. damit jāt. 535 g. 1:

*n'eva kiṇāmi na pi vikkiṇāmi  
nu cāpi me sannicayo ca atthi,  
sukiccharūpaṃ vat' idaṃ parittaṃ  
patthodano nālam ayaṃ dvinnaṃ.*

In 49,18 geben BC die richtige lesart *nālam*; der Mhv.-text bestätigt FAUSBOLL'S vermutung, dass statt *dvinnaṃ* hier *dvinnaṃ* zu lesen ist.

Pañcaçikha wendet jetzt ein:

[49,20] *alpāto alpakaṃ dadyāt anumadhyāto madhyimam  
bahukāto bahukaṃ dadyāt adānam nopapadyate.*

[50,2] *na trāhaṃ Kāuṣṭhika brūmi bhūñjāhi ca dadāhica  
āryamārgasamāpanno ekāñcaṃ<sup>4</sup> vindaṭe sukhaṃ.*

Vgl. damit g. 2—3, die ich hier nicht anführe, weil sie zu keinen änderungen anlass geben.

Danach tritt Candra hervor. Kāuṣṭhika antwortet aber auch ihm *nāham kriṇāmi* usw. Candra wendet ein:

[50,10] *vadicaṃ so saṃgīlati dīrghasūtraṃ ayomayaṃ  
yo atithismim āsīme adattvā bhūñjati bhojanaṃ.  
natvāhaṃ usw. = 50,2*

<sup>1</sup> Zu diesem teil vgl. das *Sirikālakaṇṇijātakaṃ* (n:o 382, Fausboll II p. 257 ff.). Allegorien dieser art sind ja der jātakaliteratur wie überhaupt der gesammten indischen litteratur ziemlich fremd.

<sup>2</sup> Diesen namen hat das jātaka offenbar von dem streitobjekt, dem korallenbaumzweige, den Nārada mitbringt, erhalten.

<sup>3</sup> Dieser vers auch 50,5. 15; 51, 5. 15.

<sup>4</sup> = p. *ekāñsaṃ*, *ekāñse* 'certainly'.

Dies finden wir im jātaka als antwort des Pañcasikha wieder,  
g. 11:

*balisaṃ [hi] so niyyilati dīghasuttāṃ sabandhanāṃ  
atithismīṃ yo nisinnasmīṃ eko bhūñjati bhojanāṃ.*

Weiter tritt Sīrya hervor; nach demselben gespräch sagt  
dieser:

[50,20] *moghaṃ tasya hutāṃ bhōti moghaṃ cāpi samāhitāṃ  
yo atithismīṃ usw.*

Vgl. damit die antwort des Sakka in g. 4:

*moghaṃ c'assa hutāṃ hoti moghaṃ cāpi samāhitāṃ  
atithismīṃ yo usw.*

Die lesart *samāhitāṃ* verdient wohl den vorzug.

Mātali schliesslich spricht nach der abwehrenden antwort  
des Kāuṣika:

[51,10] *satyaṃ tasya hutāṃ bhōti satyaṃ cāpi samāhitāṃ  
yo atithismīṃ āsīne dattvā bhūñjati bhojanāṃ.*

Dem entspricht g. 6 (antwort des Suriya), wo auch *samāhi-*  
*tāṃ* gelesen wird.

Cakra schliesslich spricht zu Kāuṣika folgendermassen:

[51,20] *Sarasvatīṃ so juhōti cāhutāṃ gamāye api  
yo atithismīṃ usw.*

Dem entspricht g. 8 (antwort des Mātali):

*Sarasaṃ ca yo juhāti Bahukāya<sup>1</sup> Gayāya ca  
Doṇe Timbarutittasmīṃ sīghasote mahāvāhe  
atra c'assa hutāṃ hoti atra c'assa samāhitāṃ  
atithismīṃ yo usw.*

Im Mhv.-text stand wohl *Vāhutāṃ Gamayāṃ api*, was sehr  
leicht aus *Vāhukāṃ Gayayāṃ api* korrumpiert sein kann. *Gayayā*  
fasse ich als pkt.-form für \**Gayakā* = *Gayā*. *Bāhukā* ist name  
eines flusses.

Nun verwandelt sich Pañcaṣikha in einen hund, der den ge-  
zigen verfolgt [s. jāt. V p. 389 f.]. Dieser nimmt seine zuflucht  
zu den vier brahmanen und ruft:

[52,5] *udāvavaraṇā iti brāhmaṇā ime  
ayaṃ ca vo suṃakho kīṣya hetu  
uccāvacaṃ varuṇābhāṃ nīdurāya  
ākhyātha me ko nu bhavv bhuranto.*

<sup>1</sup> Zu lesen *Bāhukāya*



Dem entspricht g. 13:

*ulāravaṇṇā vāta brāhmaṇā ime,  
ayaṃ ca vo sunakho kissa hetu  
uccācaccam vaṇṇanibham vikubbati,  
akkhātha no brāhmaṇā: ko nu tumbe.*

Çakra antwortet:

[52,10] *Candro ca Sūryo ca idhāgatā te  
ayaṃ ca so Mātali devasārathih  
ahaṃ ca Çakro tridaçāna içvaro  
ayaṃ ca so Pañcaçikho ti <neyate>*

Dem entspricht g. 14; <neyate> habe ich nach dem verse d  
*eso ca kho Pañcasikho ti ruccati*

eingeführt.

Dann folgt ein vers, worin Çakra den Pañcaçikha lobt; dort  
lesen wir:

[52,15] *pāṇisvarāṃ kumbhathūmāṃ mṛdangānāṃ svarāṇi ca  
suptāṃ na pratibodhenti pratibuddho ca nandati.*

Vgl. dazu g. 15:

*pāṇissarā mutiṅgā ca murajālambarāni ca  
suttam etaṃ pabodhenti, paṭibuddho ca nandati.*

In 52,15 ist also statt *na nam* zu lesen; BC haben *suptānām  
pra<sup>o</sup>nti*.

Weiter sprechen die fünf ahnherren:

[52,18] *tvaṃ no jñātī purimāsu jātisu  
traṃ Kāuçikā matsaripāpadharmah  
tuhyanukampāya idhāgatā 'sma  
mā pāpadharmo nīrayaṃ vrajesi.*

Vgl. damit g. 18:

*tvaṃ no si<sup>1</sup> ñātī purimāsu jātisu  
so matsarī rosako<sup>2</sup> pāpadhammo  
tav' eva atthāya idhāgatamhā  
mā pāpadhammo nīrayaṃ apattha.*

Mit 52,20 vgl. den prosatext im jāt. p. 391,16: *taṃ anukampa-  
mānā āgatamhā*.

Dann folgen weiter zwei strophen allgemein moralischen in-  
halts. Es heisst:

<sup>1</sup> C<sup>ks</sup> omitt. *si*: ist auch hier *tvaṃ no ñātī* zu lesen?

<sup>2</sup> B<sup>d</sup> *Kosiyo*; es ist wohl *so matsarī Kosiyo pāpadhammo* zu lesen.  
Vgl. aber auch p. 52,22 (Mhv, unten).

- [52,22] *ye natsarī roṣakapāpalharmā  
pavveṣakā ḡramaṇabrāhmaṇāṇāṃ  
pāpāni karmāni samācaritvā  
īto cyutāḥ te nīrayaṃ vrajanti.*
- [53,4] *ye echa dānāni dadanti paṇḍitā  
prasannacittāḥ ḡramaṇabrāhmaṇeṣu  
puṇyāni kṛtvā iha jīvaloke  
īto cyutās te sugatim vrajanti.*

Vgl. g. 16—17:

16. *ye kec' ime maccharino kaddariyā  
puribhāsakā samaṇabrāhmaṇānaṃ  
iddh' eva nikkhippa sarīradhaṃ  
kāyassa bhedaṃ nīrayaṃ vujanti.*
17. *ye kec' ime suggatim āsasānā  
dhamme thitā samīyame samvibhāge  
iddh' eva nikkhippa sarīradhaṃ  
kāyassa bhedaṃ suggatim vajanti.*

Schliesslich spricht Kāuṣika zwei Strophen:

- [53,9] *eṣo adyāvaṃ karīṣyāmi puṇyaṃ  
dāsyāmi dānaṃ ḡramaṇabrāhmaṇeṣu  
eteḥ dadyādahaṃ<sup>1</sup> annapānaṃ  
nāhaṃ adatrā amṛtaṃ pi pāsye.<sup>2</sup>*
- [53,13] *evaṃ ca me dadato sarvakālaṃ  
bhogaṃ ca me va sarvā kṣīpīhanti  
tato ahaṃ sugatim pravrajīṣyaṃ  
prahāya kāmāni tathādhikāni.*

Vgl. damit g. 20—21:

20. *esāhaṃ ajj 'va upāramāmi  
na cāp' ahaṃ kiñci kureyya pāpaṃ  
na cāpi me kiñci-m-adeyyaṃ atthi  
nā cāpi datvā<sup>3</sup> udakaṃ pi ahuṃ pāve.*
21. *evaṃ ca me dadato sabbakālaṃ  
bhogaṃ ime Vāsava khīyissanti  
tato ahaṃ pubbajīssāmi Sakku  
hītvāna kāmāni yathodhikāni.*

<sup>1</sup> *dadyām'* ahaṃ Senart p. 505.

<sup>2</sup> *pīpāsye*; *amṛtaṃ* statt *udakaṃ* im Pālitext ist offenbar aus dem zweiten Teil der Erzählung geholt.

<sup>3</sup> *cāp'* *adatrā* zu lesen, vgl. Cowell Jātaka V p. 209 n. 1.

In 53,11 haben die hdschr.: B <sup>0</sup> *dyād dānam nāham*<sup>0</sup>, C <sup>0</sup> *hi ete dānam dadyā nāham*<sup>0</sup> L <sup>0</sup> *hi ete dadayeki dānam nā*<sup>0</sup>. Ob möglicherweise *etehi dadyāni 'ham annapānam* zu lesen ist? In 53,14 geben BC *vā sarvā*, L *vā sarca* > *Vāsaca*: für *kṣīpīhanti* ist wohl *kṣīpīhanti*<sup>1</sup> zu lesen.

Mit diesen versen schliesst der erste teil der erzählung.

Die zweite erzählung fängt in dem palitext damit an, dass die vier töchter Sakka's: Āsā, Saddhā, Sirī und Hirī, sich im see Anotatta belustigen. Dahin kommt der seher Nārada<sup>2</sup> mit einer blume des korallenbaums; die mädchen flehen ihn an, ihnen die blume zu schenken. Dann setzt die strophische version ein. Wir lesen in Mhv.:

[53,17] *nagottame girivara*<sup>3</sup>-*Gandhamādana*  
*modenti devavarādhipātmajā*  
*upāgatā ṛṣivara sarvi pūjitaṃ*  
*supuṣpitaṃ drumararaçākhāṃ gr̥hīya.*

Vgl. g. 22:

*naguttame girivare Gandhamādane*  
*modanti tā devavarābhipālita*  
*athāgamā isivaro sabbalokayā*  
*supupphitaṃ dumararasākhāṃ ādiya.*

In 53,19 hat B *upāgamā*, C *upāgame ṛṣivara sarvapū*<sup>0</sup>; es ist wohl zu lesen:

*upāgame ṛṣivaro sarvapūjito*

Weiter heisst es:

[53,21] *gucim sugandhāṃ tridaçchi saktātāṃ*  
*supuṣpitaṃ amaravarehi sevitaṃ*  
[54,1] *çākhāṃ dadensur nama asti māriṣa*  
*yathāiva mo Çakra tathāiva so tuvaṃ.*

Damit stimmen g. 23 a—b:

*sucim sugandhāṃ tidasehi sakkataṃ*  
*pupphuttamaṃ amaravarehi sevitaṃ*

und g. 25 c—d (die mädchen reden Nārada an):

*dadāhi no, sabbagatī te ijjhantu*  
*tvāṃ pi no hohi yath' eva Vāsavo.*

<sup>1</sup> Oder *kṣīpīhanti*.

<sup>2</sup> Dieser erscheint auch bei den Jainas, Nāyādh. XVI 175 ff., und anderswo als anstifter von streit und zank.

<sup>3</sup> *girivare* ist wohl besser.

In 5<sub>4,1</sub> hat B *ṣākhām dadeṭ sarvaṅgamāsi māriṣa* und C *ṣākhām dada sarvādgamāsi māriṣa*: es ist wohl zu lesen:

*ṣākhām dāda sarvaṅgamāsi māriṣa.*

Wegen *sarvaṅgama* vgl. *turaṅgama*, pali *pubbaṅgama* [Dhp. 1] usw. Nārada wird ja im epos öfters als die ganze welt durchwandelnd dargestellt; vgl. besonders die frage Indra's an ihn, z. b. MBh. III 2118:

*papracchānamayaṁ cāpi tayoh<sup>1</sup> sarragatām vibhuh*

und weiter im Mhv. selbst, unten p. 55,<sup>2</sup>:

*yo sarvaloke carati mahāmuniḥ  
nāmena so Nārado* usw.

[vgl. weiter unten].

Die nächsten zeilen bringen die antwort des heiligen:

[54,3] *tām yācamānām anudrakṣi brāhmaṇa  
ityabrīṣu kulaham uṭṭraye:  
na mahyam puspahi ihārtha vidyate  
yā yeva vo ṣreyatarā (gṛhṇātu).*

Vgl. damit g. 26:

*tām yācamānābhisamckkhu Nārado  
icc-abravī saṁkalaham uṭṭrayi:  
na mayham atth' atthi imhi koci nam,*  
*yā yeva vo seyyasi sā piḷayhathā.*

In 54<sub>4</sub> ist wohl zu lesen: *ityabravī(t) sukalaham uṭṭraye* [C hat *ityabravīmi*<sup>0</sup>]; *gṛhṇātu* ist SENARTS eigené konjektur, die aber, wie er selbst bemerkt (p. 505), jeder handschriftlichen stütze entbehrt. BC lesen <sup>0</sup>*ṣreyatarā sopi tadīyam*<sup>2</sup>; dass ein mit *pi*<sup>0</sup> anfangendes wort da gestanden hat, ist auch aus dem palitext offenbar. Im palitext steht aber fehlerhaft *piḷayhathā* statt *piḷandhāthā* (B<sup>s</sup> hat hier *yā piḷandhetha*), vgl. z. b. *rājamuddikam nīharitrā attano aṅgulīyam piḷandhi* Buddhagh. zu Dhp. 21 (Dhp.<sup>1</sup> p. 154), *ābharaṇāni piḷandhanto mnttāhāraṇi nāldasu* Ras. (Spiegel An. Pal. p. 32) usw. Man möchte also im Mhv. etwa so lesen:

*yā yeva vo ṣreyatarā [sā] piṇahyata*

Die mädchen antworten danach:

<sup>1</sup> *Nārada-Purāṇatayoh.*

<sup>2</sup> Anfang des nächsten verses.

[54,7] *tadiyaṃ tvaṃ eva samīkṣa<sup>1</sup> brāhmaṇa  
jānāhi no māriṣa yā nu greyā  
yasyāiva no māriṣa tām dayiṣyasi  
sā eva no greyatarā bhaviṣyati.*

Vgl. g. 27:

*tvaṃ no' ttamo vābhisamekkha Nārada  
yass' icchasi tassam anupavecchasa  
yassā hi no Nārada tvaṃ padassasi  
sā yeva no hohiti setthasammata.*

In *tadiyaṃ* sieht Senart p. 505 *iyam* statt *idam*; es könnte aber auch reine pkt. form *ia-*, *iya-* = *idam* sein.

Nārada antwortet:

[54,11] *akāryam etaṃ vacanaṃ sugātrikā  
sa brāhmaṇo krodhaḥabdāṃ viyāhare  
gatvāna bhūtādhipatiṃ hi pucchatha  
so eva vo jāṇasyati yā nu greyā.*

Vgl. g. 28:

*akallam etaṃ vacanaṃ sugatte,  
ko brāhmaṇo ko kalahaṃ udīraye,  
gantvāna bhūtādhipam eva pucchatha  
sace na jānātha idh' uttamādhamāṃ.*

*krodhaḥabdāṃ viyāhare* muss — falls richtig — wohl am ehesten bedeuten: '(wie konnte ich, ein brahmane) an zornigen worten vernügen finden?'<sup>2</sup>

Weiter heisst es:

[54,15] *tadāpi tāyo paramārthadarśino  
udārikā varṇavareṇa arthikā  
gatvāna 'vocan tridaḥādhipasya:<sup>3</sup>  
jānāhi no māriṣa kā nu greyā.*

Vgl. g. 29:

*tā Nāradena paramappakopitā  
udīritā varṇamadena mattā  
sakāse gantvāna Sahassacakkhuno  
pucchimsu bhūtādhipam: kā nu seyyasī.*

*paramārthadarśino* 'um das wahre sachverhältnis kennen zu lernen'; *varṇavareṇa arthikā* muss wohl bedeuten: 'nach dem schönheitspreis verlangend'.

<sup>1</sup> Vielleicht soll man lesen: *evābhisamīkṣya* nach dem palitext.

<sup>2</sup> So *vyā-har-* in Bhāg. P. statt *ci-har-*.

<sup>3</sup> Vielleicht <sup>0</sup> *patisya*.

[54,19] *tān dṛṣṭvā anāttamanā purāṇdaro*  
*ityabravīt āttamano sarveṣu*  
*. . . yuṣme sadyā sugātrikā*  
*ko 'theha pūrvaṃ kalahaṃ udīraye.*

Vgl. g. 30:

*tā disvā āyattamanā Purindaro*  
*icc-abravī deravaro kutāñjali:*  
*sabbā va vo hotha sugatte sādīsī,*  
*ko n'eva bhudde kalahaṃ udīrayī.*

In 54,21 stand wohl etwa *sarvā tu yuṣme*<sup>0</sup> oder so etwas, was ja aus dem palitext leicht ergänzt werden kann; wie man aber mit der bedeutung von *anāttamanā* und *āttamano* auskommt weiss ich nicht. Senart p. 505 überzeugt mich nicht.

Die tōchter antworten jetzt:

[55,2] *yo sarvaloke carati mahāmuniḥ.*  
*nāmena so Nārado satyavikramo*  
*so abravīt parrate Gandhamādane:*  
*gantvāna bhūtādhipitiṃ hi pṛechatha.*

Dazu stimmt g. 31:

*yo sabbalokaṃ carako mahāmuni*  
*dhamme tḥīto Nārado saccanikkamo*<sup>1</sup>  
*so no bravī girivare Gandhamādane:*  
*gantvāna bhūtādhipam eva pucchathu*  
*sace na jānātha idh' uttamādhamam.*

Indra beschliesst jetzt den Kāuṣika zum schiedsrichter zu wählen und sendet Mātali zu ihm mit einem krug voll *amṛta*; das soll er der vornehmsten geben.

Es heisst im Mhv.

[55,6] *ito so uttarato diçāyām*  
*Gaṅgāya kūle Hīmarantapārgre*  
*so Kāuṣiko dullabhapānabhojano*  
*tasya sudhām pṛeṣayi devasārathiḥ.*

Damit stimmt überein g. 33, nur ist diese als anrede Indra's an Mātali zu fassen.

Als Kāuṣika das amṛta erhalten, spricht er folgendermassen:

[55,10] *agniṃ juhantasya pratiṣṭhito mama*  
*prabhaṅkaro lokatamonudo yathā*

<sup>1</sup> Hdschr. <sup>0</sup>ikkamo; wohl <sup>0</sup>vikkamo.

*ādityalokasmiṃ tatheva īryasi  
kā devatā kīsyā ihāgato si.*

- [55,14] *ṣaṅkhopamaṃ cvetuatulyasannibhaṃ  
manojuṅgandhaṃ priyarūpadarṣanaṃ  
na dṛṣṭapūrvam maya ṣakṣuseḍṛṣaṃ  
kā devatā kintu dadāsidaṃ mama.*

Damit stimmen die gg. 35—36; der text scheint überall in ordnung zu sein. Ebenso in folgenden verse:

- [55,18] *aham mahendrena maharṣi preṣito  
sudhāharim<sup>1</sup> tvāṃ tvaritaṃ upāgami  
jānāhi mām Mātaliṃ devasārathiṃ  
bhūñjāhimaṃ kākṣiṣu bhogaṃ uttamaṃ<sup>2</sup>.*

Vgl. damit g. 37. Weiter:

- [55,22] *bhuktvā himāṃ dvādaṣa . . . hi pāpakā  
kṣudhāpipāsāṃ aratiṃ jvaraṃ kramaṃ<sup>3</sup>  
krodhopanāhaṃ ca vivādapāṅgunyaṃ  
ṣītoṣṇatandrītarasaṃ<sup>4</sup> ca uttamaṃ*

Vgl. dazu g. 38:

*bhuttā ca sā dvādasaḥ hanti pāpake:  
khudaṃ pipāsaṃ aratiṃ duraklamaṃ<sup>5</sup>  
kodhūpanāhaṃ ca vivādupesanaṃ  
sītūḥatandiṃ ca rasuttamaṃ idaṃ.*

Was sich unter . . . *hi* der zeile 55,22 verbirgt, ist schwierig zu sagen; Senart p. 506 vermutet eine 2 pers. sing. imp., was wohl das richtige trifft. Obwohl es vielleicht eine allzu kühne vermutung ist, schlage ich doch folgendes vor. Wir haben in g. 38<sup>a</sup> den text:

*bhuttā ca sā dvādasaḥ hanti pāpake.*

Man möchte also wohl am ehesten eine form von *han-* oder ein damit gleichbedeutendes verbum erwarten. BC haben: *bhuktvā imāṃ dvādaṣeḥi pāpakā* (C <sup>0</sup>*kam*). Ich möchte lesen:

*bhuktvā imāṃ dvādaṣa jehi pāpakā.*

<sup>1</sup> Vgl. den komm. zu g. 37. *sudhābhīhāsin ti idaṃ sudhābhojanaṃ tujhaṃ abhīharim*.

<sup>2</sup> Oder *bhojan' uttamaṃ*, vgl. C <sup>0</sup>*bhojanam uttamaṃ*.

<sup>3</sup> *klamaṃ* zu lesen.

<sup>4</sup> *ṣītoṣṇatandrīm ca* [BC <sup>0</sup>*īvarasaṃ*<sup>0</sup>, व für च].

<sup>5</sup> Der vers ist m. e. so zu lesen:

*khudaṃ pipāsa'aratiṃ darathaklamaṃ,*

denn B<sup>a</sup> hat *darathakkhamaṃ*, B<sup>b</sup> *darathakkamaṃ*, und der komm. sagt: *catutthaṃ kājadarathaṃ pañcamaṃ klamaṃ*.

Wir haben ja im älteren sanskrit *daddhī* neben *dhehī*, im skr. allgemein *jahī* zu *han-*. Nach einer groben analogie: *daddhī*: *jahī* = *dhehī*: *x* könnte man dann in dem wunderlichen dialekte des Mhv. zu *han-* auch ein *\*jehi* bilden.

Kāuṣika antwortet dann dem Mātali:

[56,3] *na Mātale kalpati mahya bhūñjitvā  
pūrve adattvā iti bruvan anuttamam  
na cāpi ekasya na mahya varñitum  
asānvibhāgo hi sukham na vindati.*

Dazu stimmt g. 39, aus der jedoch keine verbesserung zu erhalten ist, denn die hdschr. erlauben nicht ohne allzu gewaltsame änderungen die zeile 56,5 mit g. 39°

*na cāpi ekāsanam ariyapājitaṃ*

in übereinstimmung zu bringen.

Kāuṣika setzt weiter fort:

[56,7] *mītram opāyikam pāripanthikā  
strīghātakā ye pahavanti artham  
sarve pi te matsarīne samā matā  
prāptam adattvā amṛtam pi nāse.*

Vgl. g. 40:

*thīghātakā ye c'ime pāradārīkā  
mittadduno ye ca sapanti suggate  
sabbe ca te maccharīpañcamādhamā  
tas mā adatrā udakam pi nāsmīye.*

Dass die restitutionversuche SENARTS kaum befriedigend sind, gibt er selbst zu (p. 506). Mit hülfe der hdschr. und des palitextes wird es wohl doch gelingen mindestens etwas zum verständnis des textes beizusteuern. B gibt folgenden text: *mītramohipāriṣāmarthikāstrīghātakā ye svapantiarthantesarvematsarītepañcamesamautaprāptānādatrāamṛtam̐pino ase*; C hat: *mītraoparipattikāstrīghātakāyesvapantiarthatesarvematsurīpañcamesamatāprāptānādatrāamṛtam̐pinoase*; I. hat [nach Senart p. 506] denselben text ausser *mītramopāyikam̐pāripanthikā<sup>0</sup>* und *°pināse*.

Im text stand, glaube ich, zuerst *mītramohī*, praktische pluralform zu einem im skr. nicht belegten *\*mītramohin-* 'freunde täuschend'. *opāyikam* ist wohl irgend eine in den text hereingeratene glosse, kann aber kaum p. *opāyika* 'proper, fit, right' sein<sup>1</sup>. *pāripanthikā* in C ist entweder *pāripanthikā* oder vielleicht

<sup>1</sup> Oder ist es schlechthin: *mītramo<hi>pāyikam* zu lesen: *pāyika* halb pkt. für *pātaka* 'sünde'?



eher *pārapatnikā*, vgl. *pāradārikā* im palitext. In B steht dann *pāriṣaṃarthikā*, was wohl am ehesten *pareṣāṃ arthikā* 'nach anderer [eigentum] verlangend' ist, das dann zu *pāripanthikā* eine erklärung wäre. Es ergeben sich also die möglichkeiten:

*mitramohī < ye e'ime > pāripanthikā*

oder

*mitramohī < ye e'ime > pārapatnikā*,

von welchen ich die letztere vorziehe, weil sie dem palitext am nächsten kommt.

In der zweiten zeile lesen wir überall *strīghātakā*, was sich ja als richtig erweist. *scapanti* ist natürlich fehlerhafter sanskritismus < *sapanti* für *ṣapanti*. Unter B *artham te*, C *arthate* steckt wohl am nächsten ein *arhate*. Die zeile sollte also lauten:

*strīghātakā ye < ea > ṣapanti arhate*<sup>1</sup>.

Die dritte zeile der pāligathā scheint mir, obwohl begreiflich, nicht ganz gut zu sein. Ich würde eher lesen:

*subbesaṃ<sup>2</sup> te macchuripaṇcamā samā<sup>3</sup>*

und danach im Mhv.

*sarveṣāṃ te matsaripaṇcamā samā.*

Die zeile 56,10 schliesslich wird wohl m. e. etwa so lauten:

*tā prāptam adattvāmṛtam pi<sup>4</sup> no ase.*

Obwohl ich natürlich weit davon entfernt bin, absolute richtigkeit für meinen emendationsversuch zu beanspruchen, glaube ich jedoch, mindestens einen möglichen sinn herausgefunden zu haben.

Fertig würde also die strophe etwa folgendermassen lauten:

*mitramohī < ye e'ime > pārapatnikā  
strīghātakā ye < ea > ṣapanti arhate  
sarveṣāṃ te matsaripaṇcamā samā —  
tā prāptam adattvāmṛtam pi no ase.*

Dann treten die mädchen hervor. Es heisst nämlich:

[56,11] *tā preṣitā devarājenu ātmajā  
kanyā eutasro tapanīyasannibhā  
sudhām pi adāyu pratigrahārtham  
tam ācramam yatra abhūṣi Kāuṣikah.*

<sup>1</sup> Über unehrerbietige anrede an brahmanen usw. vgl. Sāmav. Br. I 5, 6—0, Manu XI 205 und Jolly Recht u. sitte p. 116.

<sup>2</sup> *sama* in pali freilich meist mit instr., doch wohl auch mit gen. möglich.

<sup>3</sup> B<sup>d</sup> *ogamā*.

<sup>4</sup> *ase* = skt. \**açet* zu *aç-* 'essen'.

[56,15] *dr̥strā tu tāḥ arthadar̥ṣo matimām<sup>1</sup>*  
*prabhāsayan̄tīyo anantarāçritāḥ*  
*sthitā catasro pramadā caturdiçam̄*  
*so dāni Kāuçiko adhyabhāṣitha.*

Vgl. dazu g. 42—43, die kaum änderungen veranlassen.  
 Dann folgt die abfertigung der Çrī:

[56,18] *purimām diçam̄ tiṣṭhasi devate tvam̄*  
*alam̄kṛtā tāravarā va oṣadhī*  
*preçhāmi te kāñcanavediv̄igruhe*  
*ākhyāhi me tvam̄ katamāsi devatā.*

Vgl. g. 44:

*purimām̄ disam̄ kā tvam̄ pabhāsi devate*  
*alam̄katā tāravarā va oṣadhī*  
*preçhāmi tam̄ kañcanavelliv̄igrahe*  
*ācikkha me tvam̄ katamāsi devatā.*

In 56,20 ist *tāravarā va oṣadhī* eine evident richtige konjek-  
 tur SENARTS (vgl. p. 506) für B <sup>o</sup>*gātravarācañuçarā<sup>o</sup>* und C <sup>o</sup>*tāra-*  
*velācaosarā<sup>o</sup>*. In 21 ist wohl <sup>o</sup>*veli<sup>o</sup>* schlechthin in <sup>o</sup>*velli<sup>o</sup>* zu än-  
 dern<sup>2</sup>. Ebenso unten in 57,16 und 60,7.

Çrī antwortet:

[57,2] *Çrī 'ham asmi manuṣeṣu sam̄matā*  
*akṣudrasattrā parisvinī sadā*  
*sukheṣiṇī tuhya sakāçam̄ āgatā*  
*tam̄ mām̄ sudhāye varaprajña bhāgaya.*

Vgl. g. 45; obwohl man in 57,4 wohl am ehesten *sudheṣiṇī*  
 erwarten würde, getraue ich mir doch nicht das zu ändern, weil  
 in den hdschr. keine varianten da sind.

Kāuçika antwortet:

[57,6] *çilenupetaṁ carañena buddhiye*  
*upetasattram̄ praguṣena karmayā*  
*trayā upeto Çrī jātīmantīyā*  
*preçeti dāsam̄ riya bhogavām̄ sukhī.*  
 [57,10] *atho pi dāso alaso açilpako*  
*sudurgato vāpi naro arāpavām̄*

<sup>1</sup> Wohl *matimato* zu lesen.

<sup>2</sup> *velli* pkt. (He. I. 58) und p. für *valli* 'schlingpflanze'. Im jataka natürlich 'mit der gestalt einer goldenen schlingpflanze' (in skt. lex. *surarṇalatā*); ganz verkehrt Cowell Jataka 5, p. 213 n. 1. Dieselbe bedeutung hat das wort natürlich unten in g. 58 und 67.

*trayā upeto Çiri jātimumtiyā  
tad idam asādhu yad idam trayā kṛtaṃ.*

Vgl. g. 47--48:

47. *Sippenu vijjācaraṇena buddhiyā  
narā upetā paṇḍā sakammanā  
tayā vihīnā na labhanti kiñcanaṃ  
tay-idaṃ na sādhu yad idam trayā kataṃ.*
48. *passāmi posam alasaṃ mahagghasaṃ  
sudukkulinam pi arūpimam naram  
tayānugutto Siri jātīmāṃ api  
peseti dāsam viya bhogavā sukhā.*

Die zeilen 57,9 und 13 sind also umgestellt worden. Die zeile 57,8 ist nur eine sinnlose einschaltung von 57,12 an unpassender stelle. Wir haben wohl etwa so zu lesen:

- [57,6] *çīlenupetā<sup>1</sup> caraṇena buddhiye  
upetusatṭhā<sup>2</sup> paṇḍāna kammaṇā  
< trayā vihīnā na labhanti kiñcana >  
tad idam asādhu yad idam trayā kṛtaṃ.*
- [57,10] *atho pi dāso alaso aḍḍhako  
sudurgato vāpi naro arūparāṃ  
trayā upeto Çiri jātīmāṃ <am ca >  
preseti dāsam viya bhogavāṃ sukhā.*

Die worte in < > sind natürlich nur da um den ungefäh-  
lichen sinn zu geben; die hdschr. geben keine leitung.

Danächst folgt Çraddhā. Kāuçika spricht:

- [57,14] *prabhāsayaṃti yaṇasā yaṇasvīṃ  
Manorameçāhvayanāṃ diçāṃ prati  
preçhāmi tvāṃ kāñcana vediviggahe<sup>3</sup>  
aḍḍhā me tvāṃ katamāsi devatā.*

Vgl. g. 58:

*daddallamānā yaṇasā yaṇasvīṃ  
dighaḍḍhanāmahayanāṃ diçāṃ pati,  
preçhāmi tvāṃ kāñcanavelliviggahe  
aḍḍhā me tvāṃ katamāsi devatā.*

Möglicherweise trifft die emendation SENART's in 57,15 *Mano-  
rameçāhvayanāṃ* das rechte, da ja die region des Çiva die nord-  
westliche ist und im jātaka die westliche beabsichtigt wird.

<sup>1</sup> BC <sup>0</sup>upetām<sup>0</sup>.

<sup>2</sup> BC <sup>0</sup>sattvā<sup>0</sup>.

<sup>3</sup> Vgl. oben zu 50,21.

Der vers 57,18 ff. stimmt mit g. 59. Vgl. dazu oben 57,2 ff. und g. 45.

Kāuṣika antwortet dann:

[57,22] *bhāryāpi me kho sadyā hi sathā  
kalyāṇadharmā ca patiratā ca  
prahāya svakulam dhūtārā ca  
karoti graddhāṃ puna kumbhakāṣiye.*

Vgl. damit g. 61:

*bhāriyāsu poso sadiṣisu pekharā  
sīlūpapannāsu patibbātasu pi  
vinetrā chandam kuladhūtiyāsu pi  
karoti suddham pana kumbhadāsiyā.*

In der zeile 58,3 ist also zu lesen *kumbhadāsiye*; die verse im Mhv. und im jāt. drücken verschiedene gedanken aus. Die vermutungen SENART's (p. 506) sind mir nicht klar geworden.

Weiter heisst es:

[58,4] *gīlam gṛtaṃ cāpi athāpi saṃyamaṃ  
Graddhā satī yatra . . . ekadā  
nāiṣā sāvadyena vighātadarṣanā  
taḍ ḍam asādhu yud ḍam trayā kṛtam<sup>1</sup>.*

Damit zeigt eine entfernte verwantschaft die g. 60, die jedoch kaum zur verbesserung dieser strophe ausreicht. Die hdschr. geben keine leitung. Die erste zeile

*gīlam gṛtaṃ cāpi athāpi saṃyamaṃ*

ist wohl sicher richtig, vgl. g. 60<sup>a</sup>:

*dānam dāmaṃ cāgam atho pi saṃyamaṃ  
ādāya suddhāya karonti h'ekadā.*

Die letztere zeile stellt *ekadā* in 58,3 als sicher dar. Es ist vielleicht etwa so zu lesen:

*graddhā <ye> sa(n)ti <ye> <karonti> ekadā.*

Eine ausbesserung der zeile 58,6 scheint mir von vornherein ziemlich aussichtslos. In g. 60 c—d heisst es:

*theyyam musakūṭam atho pi pesuṇam  
karonti h'eke puna viccutā tayā;*

dazu hat der komm.: *pana viccutā tayā ti pana tayā viyutta sāvajjadukkhevipākā'etāni na kattubbānīti vadatam vacanam apattiyāyitrāpi karonti* usw. Es wäre möglich, dass *sāvadyena* in Mhv. nur eine erklärung ist, die in den text hereingeraten.

<sup>1</sup> Vgl. p. 57,13.

Weiter fährt Kāuṣika fort:

[58,8] *sā me va santike api ca vudyase  
vijāne mādhasi dhārtānucartinī,  
na edṛṣṭi arhati āsanūdakaṃ  
kuto sudhāṃ, gaccha na me tvam rocasi.*

Zu den beiden letzten zeilen stimmt g. 62 c—d = g. 57 c—d:  
*na tādiṣi arahasi āsanūdakaṃ  
kuto sudhā, gaccha na mayha ruccasi.*

In 58,11 haben BC *kuto sudhā ga<sup>0</sup>*, wie es ja im palitext steht.  
Mit 58,8 ff. ist 59,10 ff. identisch.

Dann folgt die abfertigung der Ācā. Kāuṣika spricht:

[58,12] *jahāti rātrī aruṇasmim udgate  
sā tiṣṭhase tāravurā va oṣadhī  
pṛechāmi te kāṇceanavedivigrahe<sup>1</sup>  
āṅkiṣa me tvam katamāsi devatā.*

Vgl. g. 63:

*ḍighaṃṇarattim aruṇasmi<sup>2</sup> ūhate  
yā dissati uttamarūpacuṇṇinī  
tathūpamā maṃ paṭibhāsi devate  
ācikkha me tvam katamāsi accharā.*

In 58,12 haben BC <sup>0</sup>*uhati* wie im jātaka. Der palikomm. sagt:  
*ūhati ti aruṇe uggate; jahāti* ist wohl nicht pr. zu *hā-*, sondern  
*yathāpi* oder *yathā hi* [*jahā* pkt. form]. Dann lese ich:

*jahāpi rātrīm aruṇasmim ūhati  
sā tiṣṭhase tāravurā va oṣadhī,*

d. h. 'du stehst da [glänzend] wie die morgensterne, wenn die  
sonne die nacht forttreibt'.

Weiter heisst es:

[58,16] *mṛgīva bhrāntā sarabhāya varjitā  
nirākṛtā mandam mamaṃ arekṣase  
kā te sahāyā mṛdugātri lakṣate  
na bhāyase ekikā tvam devatā.*

Vgl. g. 51:

*mṛgīva bhantā sarucāpadhārinā  
virādhitā mandam iva udikkhasi,  
ko te dutiyo iha mandalocane,  
na bhāyasi ekikā kānane vane.*

<sup>1</sup> <sup>0</sup>*relli*, s. oben s. 56, n. 2.

<sup>2</sup> B<sup>d</sup> C<sup>ks</sup> <sup>0</sup>*smim*.

Die lesart *sarabhāya varjitā* [B <sup>0</sup>*saravāya-ra*<sup>0</sup>] ist nicht ganz sicher; C hat *sarvāṃpravrajitā*.

Āçā antwortet jetzt:

[58,20] *na me sahāyā iha āgatā Kāuçika,*  
*. . . . . pravarāsmi devatā*  
*Āçā sudhāye iha āgatāsmi*  
*taṃ me sudhāye varaprajña bhājaya.*

Vgl. g. 52:

*na me dutīgo iha-m-atthi Kosiya,*  
*Masakkasārapabhav'amhi devatā,*  
*Āsā suddhāsāya taṃ'antim āgatā,*  
*taṃ maṃ sudhāya varapañña bhājaya.*

In 58,21 hat B. *masakkāsārapravarasmī*<sup>0</sup>, C *masatkusārapravarasmī*<sup>0</sup>; *Masakkasāra* ist die stadt Indra's Ab. Ras. (An. Pāl. p. 16). Wie das wort zu erklären ist, leuchtet mir nicht ein.

Kāuçika antwortet jetzt der Āçā:

[59,2] *āçāya kṣetrāṇi kṣanti kurṣakā*  
*suputradārā saṅghatanti ekato*  
*naṃ varṣa harati asañ ca utthitā,*  
*tad idam asādhu yad idam trayā kṛtaṃ.*

Vgl. dazu g. 54:

*āsāya khettāni kasanti kassakā,*  
*capanti bījāni. karonti'pāyaso*  
*it̥hinipātena avutt̥hikāya vā*  
*na kiñci vindanti tato phalāyamaṇi.*

Der text scheint in ordnung zu sein. In dem nächsten vers heisst es:

[59,5] *āçāya eke manujā dhanārthikā*  
*nāraṃ samāruhya taranti (sāgarāṃ)*  
*ālambane tatra sīdanti utthāpi ca*  
*duḥkhaṃ nigacchanti vinastapunyaḥ.*

Vgl. g. 53:

*āsāya yanti vāṇijā dhunesino,*  
*nāraṃ samāruhya parenti aṇṇave,*  
*te tattha sīdanti atho pi ekadā*  
*jīnūdhanā cuti vinatthapābhata.*

Ob die lesart und die erklärung Senart's p. 50 richtig ist, vermag ich nicht zu entscheiden. *sāgarāṃ* ist ein zusatz SENARTS, besser vielleicht *aṇṇaraṃ*. Eher als *ālambane* (B *ālambate*<sup>0</sup>, C *ālambhate*) würde ich *ārambhate* lesen.

59,10 ff. ist = 58,8 ff. [s. oben].

Schliesslich tritt dann Hrī hervor. Kāuçika spricht:

[59,14] *kā dṛṣṭāsi . . . pinaddhamañjarī*  
*sīhāṅgādā kāñceipromṣṭadhāraṇī*  
*kuçāgrarakṭā supinaddhakūṇḍalā*  
*uçīravaraṇā pratibhāya çobhasi.*

[59,18] *gate yathā prāvṛṣi atra sāvade*  
*alamkṛtā lohītamālīnī . . .*  
*prechāmi tvām kāñceanavediveigrahe<sup>1</sup>*  
*aeikṣa me tvām katamāsi devatā.*

Vgl. dazu g. 50:

*kā sukkadāṭhā paṭimuttakūṇḍalā*  
*eittaṅgudā kamburīmaṭṭhadhārīnī,*  
*osittavaṇṇam paridayha sobhasi*  
*kusuggirattam apīlayha mañjarīm*

und g. 64:

*kālā nidāghe-r-iva aggijāt'iva*  
*anileritā lohītapattamālīnī*  
*kā tittḥasi mandam ivāvalokayam,*  
*bhāsesamānā va girām nu muñcesi.*

In 59,14 hat B *kādraṣṭāsūpi<sup>0</sup>*, C. *kānadvanṣṭrāsūpi*; dass hier *damṣṭra* steckt, scheint mir unzweifelhaft. Man konnte etwa lesen:

*kā <çukla> damṣṭrā supinaddhamañjarī*  
*<citṛā> ṅgadā<sup>2</sup> usw.*

In 59,18 haben BC *kāle yathā<sup>0</sup>*; es ist zu lesen:

*kāle yathā prāvṛṣi atra çārade (so C)*  
*alamkṛtā lohīta <pattra> mālinī,*

d. h. 'wie die Ipomoea-pflanze in der regenzeit, wie die [*agnijātā*, die] im herbst mit kupferroten blätterkränzen geschmückt dasteht'.

Hrī antwortet in 59,22 ff. = 57,18 ff. [s. oben]. Nur die letzte zeile ist abweichend formuliert:

*na tu tvām çaknomi maharṣi yāçitum.*

Vgl. in der entsprechenden g. 65 die zeile d:

*sā tam na sakkomi sudham pi yāçitum.*

Kāuçika antwortet:

[60,3] *kāvarṇadhātu iha strī na vidyati*  
*jānāmi dharmeṇa sugātri lakṣase*

<sup>1</sup> <sup>0</sup>relli<sup>0</sup>.

<sup>2</sup> Aus B *sīhāṅgādā<sup>0</sup>*, C *siṃhāṅgādā<sup>0</sup>* vermag ich nichts zu machen.

te tām ayācantiye prasavāmyaham  
 sudhām ahaṃ jīvitāṃ tām dadāmi te,  
 [60,7] tvām eva 'haṃ kāñcanaredivigrahe<sup>1</sup>  
 āmantrajītvāna pravakṣyī āgramāṃ  
 tvām eva'haṃ sarvagūṇena pūjaye  
 tava adattvā amṛtam pi no alaṃi.

Vgl. dazu g. 66—67:

66. dhammena nāyena sugatte lacchasi,  
 eso hi dhammo na hi yācaṃā sudhā,  
 taṃ taṃ ayācantiṃ ahaṃ nimantaye,  
 sudhāya yam pi'cchasi tam pi dammi te.  
 67. sā tvāṃ mayā ajja sakamhi assame  
 nimantitā kāñcanavellivigguhe,  
 tvāṃ hi me sabbarasehi pūjīyā,  
 taṃ pūjajītvāna sudham pi asmāye.

Obwohl mir *kāvṛṇadhātu* in 60,3 nicht gerade richtig scheint, kann ich daraus nichts machen, da die hdschr. keine varianten geben. In 60,10 hat wohl statt *alaṃi* irgend eine form von *uḥ-* 'essen' gestanden, vgl. oben p. 56,10.

Jetzt folgt die schilderung von Kāuḥika's einsiedelei. Es heisst dort:

[60,11] taṃ āgramāṃ puspavicitrasmṛtāṃ  
 dvījehi ghuṣṭāṃ ruḥiravarehi  
 sā suecharī taṃ ca praviṣṭā āgramāṃ  
 udakupetaṃ phalamūluḥobhītāṃ.

Vgl. dazu g. 68:

sā Kosiyenānumatā jutimatā  
 addhā Hirī rammaṃ pāvīsī-y-assamaṃ  
 ulañḍavantaṃ phalam urīyapūjītāṃ  
 upāpasattūpanisecitāṃ sadā.

Die folgenden zwei verse schildern die bäume und pflanzen der einsiedelei:

- [60,15] vṛkṣāgraṇīmāṃ bahavo'nupuspitā  
 sālā piyālā panasā ca tīndukā  
 ḡbhāñjanā lodhra . . . pāḷalā  
 supuṃyugandhā mucilīndakā ca.  
 [60,19] kuvālā tamālā bahavo 'nureḥḥanaṃ  
 aḥṣatthanyagrodhā tathā'icudumbavā

<sup>1</sup> <sup>0</sup>cellī<sup>0</sup>.



*tilakā kudambā ca tathāira campakā  
prasātikā cyaṃaka tatra taṇḍulā.*

Weitläufiger ist die schilderung im jātaka, wo sie die g.  
69—71 umfasst:

69. *rukkhaggahāṇā bahuk'ettha pupphitā  
ambā piyālā panasā ca kiṃsukā  
sobhañjanā lodda-m-atho pi padmakā  
kekā cā bhaṅgā tilakā ca pupphitā.*
70. *sālā kareri bahuk' ettha jambuyo  
assatthanigrodhamadhukā ca vedisā  
uddalākā pāṭali sindhuvāritā  
supuñṇagandhā mucalindaketakā.*
71. *hareṇukā veḷukā veṇutindukā  
sāmākanīvāra-m-atho pi cīnakā  
moca kadali bahuk'ettha sāliyo  
pavīhayo ābhujino pi taṇḍulā.*

Die g. 69—70 sind von Franke Pāli-Gr. u. Lex. p. 70 f. behandelt worden, der die stellen aus Abh. und AK. gesammelt hat. Ich gebe dazu folgende zusätze: *sindhuvāritā* vgl. *sinduvāra* Abh. 574, AK. II 4, 2, 49; *mucalinda* Abh. 564, skt. *mucilinda* (= *nicula* AK. II 4, 2, 41); *ketakī* Abh. 604, AK. II 4, 6, 35; *veḷu*, *veṇu* Abh. 511, 600; *tinduka* Abh. 560, AK. II 4, 2, 19; *sāmā* Abh. 571 (= *cyāmā* AK. II 4, 2, 35); für *kanīvāra*, das ich nicht finde, ist vielleicht zu lesen *kaṇṇikāra* Abh. 570 (= *kaṇṇikāra* AK. II 4, 2, 41; *cīnaka* = *khuddakarājamāsa* komm. (vgl. Loiseleur-Deslongchamps zu AK. II 9, 18); *moca* Abh. 589, AK. II 4, 4, 1; *kadali* ib.; *sāli* Abh. 450<sup>1</sup>.

In 60,17 hat B <sup>o</sup>*lodhramakapāṭalā*, C *ṣobhañjanodhramvduyaṣṭipāṭalā*; ein *\*mṛduyaṣṭi* finde ich nirgends, dagegen in AK. II 4, 3, 28 *madhuyasṭikā* (wahrscheinl. *Abrus precatorius albus*); ist es vielleicht zu lesen:

<sup>1</sup> Auch g. 73:

*tattha macchā sanniratā khemino bahubhojanā  
siṅgusavaṃkā sakulā satavaṃkā ca rohitā  
āligaggarakākinṇā pāṭhinā (C<sup>k</sup> B<sup>d</sup> pāṭinā) kākanacchakā*

ist nicht von Franke a. a. o. behandelt worden. Ich gebe dazu: *siṅgu* (auch komm. *siṅgu*) gehört möglicherweise zu *siṅgī* Abh. 671 (= *ṣṛṅgī* AK. I 2, 3, 25); *vaṃka* Abh. 674; *sakula* = *ṣakula* AK. I 2, 3, 17, 19; *satavaṃka* Abh. 672; *rohitā* Abh. 671, AK. I 2, 3, 19; *gaggara* = *gargara* 'Pimelodus Gargora'; *pāṭhina* Abh. 674, AK. I 2, 3, 18.

*ḡobhañjanū lodhrā atho madhuyastikā pāṭalā.*

Weiter heisst es:

[61.1] *tatrāpinaddhaprāvṛto kuṣṭmayo  
supuṇṇyugandho ajinopasevito  
āḡitakurvī harate niṣaṇṇo:  
niṣīda kalyāṇu sukkena āsane.*

Vgl. g. 78 c—f:

*tassā susambandhasiraṃ kusāmayam  
sucim sugandham ajinūpasevitaṃ  
atricchakocchaṃ. Hirim etud abravi:  
niṣīda kalyāṇi sukha-y-īdam āsanam.*

Hinter *āḡitakurvī* steckt wahrscheinlich ein mit *atricchakocchaṃ* verwantes wort, wie wir auch in *kuṣicāya* im folgenden vers so was haben. In der letzten zeile möchte ich etwa lesen:  
*niṣīda kalyāṇi sukh'enam āsanam*<sup>1</sup>.

Weiter heisst es:

[61.5] *tasyetarāye kuṣicāya Kāuḡikah  
jayettamānaye jaṭāyantam dhanena  
nehi pātrehi sudhām svayam dade  
sā adhyabhāṣi tearitā mahāmuniṃ.*  
[61.9] *taṃ samprati ḡḡhyāṇa pṛitamānusa  
ityabravī attamanā jaṭādharaṃ  
kṛtā trayā Kāuḡika mahya pūjā  
gacchāmi dāni tridaḡāna sevituṃ*  
[61.13] *sā Kāuḡikenānumatā dyutimatā  
jigīṣamānā tridaḡāṃ upāgami  
gatvāna sa avacu sahasradarḡanam:  
iyam sudhā Vāsura yo hi me jyo.*

Vgl. dazu g. 79—81:

79. *tassā tadā kocchayatāyā Kosiyo  
gad icchamānāya jaṭājinamdhara  
narchi pattchi sayam sahūdakaṃ  
sudh'ābhīhāsi turito mahāmuni.*  
80. *sā taṃ patiggayha ubhoki pāṇihi  
icc-abracī attamanā jaṭādharam:  
handaham etarahi pūjītā tayā  
gaccheyya brahme tidivam jītāvinū.*

<sup>1</sup> BC <sup>0</sup>āsanaṃ.

<sup>2</sup> Vgl. g. 68<sup>a</sup>.

81. *sā Kosiyenānumatā jufimatā<sup>1</sup>*  
*uliritā caṅṅamadenu muttā*  
*sakāse gaṅṅatrāna Sahassacakkhuno:*  
*ayaṃ sudhā Vāsara, dehi me jayaṃ.*

Da die hdschr. keine leitung gebende varianten zu 61, 5—6 haben, kann mit dem text kaum etwas gemacht werden. Dass aber mit dem palitext übereinstimmende worte hinter dem verdorbenen text stecken, scheint offenbar. Statt *nehī* in 61,7 ist wohl einfach *navehi* zu lesen; in 61,8 hat B richtig *so<sup>0</sup>* statt *sā<sup>0</sup>* und BC *travitāṃ* = *tvavitāṃ*. Es ist wohl zu lesen:

*so adhyabhāṣi tvaritāṃ mahāmuniḥ.*

*adhyabhāṣi* oder *abhy<sup>0</sup>* ist missverständnis von pali pkt. (*a*)*hāsi* = skt. *aharṣit*.

Dann heisst es weiter:

- [61,17] *so tatra yo preṣita eva Mātali*  
*parivṛtto devusabhāya agrato:*  
*Hirī sudhāṃ kenabhlābdhe hetunā*  
*ityabravī tevaṃ punar evam āhraya.*

Vgl. dazu g. 83:

*taṃ eva saṃsī punar eva Mātalinī*  
*sahassanetto tīdasānam Indo:*  
*gantvāna vākyaṃ mama brāhi Kosiyamī*  
*Hirī sudhāṃ kena-m-alattha hetunā.*

Der text im Mhv. scheint nicht befriedigend zu sein. Wahrscheinlich hat der vers ursprünglich ein gegenstück zu g. 83 gebildet, wo Indra als sprechend eingeführt wird, ist aber mit einem (teilweise gleichlautenden — vgl. unten —) verse, wo Mātali spricht, verwechselt worden. So geben BC in 61,17 noch <sup>0</sup>*preṣi-tamevamātalinī*; in *parivṛtto* [C *parivṛto<sup>0</sup>*] steckt m. e. ein name des Indra, worin *vṛtra* als letztes glied ingeht. *alabdhe* in B ist einfach umbildung nach *agacche* usw. oder es ist eher *alabdha* (so C) zu lesen = skt. *alabdha<sup>2</sup>*.

Dann heisst es weiter:

- [61,21] *taṃ so 'vatārād vimivartayed ratham*  
*jāmbūnadamī santapanūyasannibhamī*  
*prajcālyamānamī ravikarasannibhamī*  
*alamkṛtamī suvarṇabimbavicitramī.*

<sup>1</sup> Vgl. g. 68<sup>a</sup>.

<sup>2</sup> Whitney Gr.<sub>3</sub> § 834<sup>d</sup>.

Vgl. g. 84:

*taṃ suplavattham ulatārayī ratham  
daddallamānam upakīriyasādīsam  
jambonadīsam tapaneyyasannibham  
alamkatham kañcanacittasantikam.*

*avatāra* scheint mir in der von Senart p. 508 gefassten bedeutung 'l'endroit où l'on arrête' nicht besonders glücklich. B hat <sup>0</sup>*sora-danād*<sup>0</sup>, C <sup>0</sup>*sovadānād*<sup>0</sup>; vielleicht stand ursprünglich *arayānād* (*arayāna* bedeutet in Lalit. Vist. 'rückzug, rückkehr', was ja zu *vi-ni-rart-* gut passt).

Dann folgt ein vers, der den wagen Mātali's schildert und offenbar arg entstellt ist:

[62,4] *gatāṣca hastikapiryāghradvīpiyo  
mṛgā ca vāidūryamayā upāgatā  
taṃ muṣkalā jyotīrasamayā ṣubhā  
mañivāidūryamayā ca īdṛṣā  
heṣṭā manesī uparim ca kupsaram  
svarṇacandrā ca rathe upāgatā.*

Vgl. dazu g. 85:

*svaṇṇacand' ettha bahū nipātītā  
hattigarassā kīkiryagghadvīpiyo  
eṇeyyakā laṅghamay'ettha pakkhīyo  
mig'ettha reḷuriyamayā yudhāyutā*

In der zeile 62,4 ist natürlich statt *gatāṣca* usw. *garāṣcahastī*<sup>0</sup> zu lesen. Um den beiden strophenhälften einen ähnlich lautenden schluss zu geben, würde ich eher 62,8 vor 62,4 stellen und so übersetzen: 'darauf (auf dem wagen) gingen viele schöne, aus *jyotīrasa*-edelsteinen geschnittene kühe, pferde, elephanten, affen, tiger und panther und aus beryllen geschnittene antilopen'. Der vers 62,8 aber spottet jedem versuch zur emendation; *manesī* könnte möglicherweise *mañjūṣe* sein, falls *mañjūṣa* 'wagenkorb' bedeuten kann. Was aber *kupsaram* [B <sup>0</sup>*kupscram*] ist, weiss ich gar nicht.

Im nächsten verse heisst es:

[62,10] *taṃ yānaṣṣeṣṭham abhīruhya Mātali  
ḍaṣa diṣāyo abhinandayet mahim  
nagāṃṣca ṣāilāṃṣca vanaspatīm ca  
sasāgarām kampamāuām vasundharām.*

Vgl. dazu g. 87:

*tañ yānasetthañ abhāruyha Mātali  
dasa disā imā abhinādayittha  
nabhañ ca selañ ca vanaspatini ca  
sasāgarāṃ pavyathayittha medinīm.*

In 62,11 ist wohl <sup>o</sup>nandayet > <sup>o</sup>nādayet zu ändern, in 62,12 wohl *vanaspatini*. *nagāṃṣca* in *nabhaṃṣca* zu ändern getraue ich mir nicht, denn *naga-* ist wohl 'berg', oder ist es vielleicht, da ja *ṣāḷa* folgt, *nāgāṃṣca* zu lesen (*nāga* = *diñnāga*).

Weiter folgen zwei unvollständige verse:

[62,14] *so kṣipram eva travitañ upāgami  
tam ācramāṃ yatra abhūsi Kāuṣika  
so Mātali . . . . .*

[62,17] *dūto ahañ, pṛcehati te purāṇdaro  
Ṣirīya Ṣraddhāya ca Ācāyāpi ca  
Hirī creyā kena guṇena manyasi.*

Dazu stimmen ungefähr die gg. 88—89, die ich nicht herbeiziehe, weil die hdschr. des Mhv. gar nichts geben, und man also keine verbesserungen versuchen kann. Nur bemerke ich, dass ich mit leitung des palitextes die lücken anderswo gesetzt habe als SENART.

Kāuṣika antwortet:

[62,21] *. . . . Ṣirī me pratibhāti Mātali  
Ṣraddhā anityā puna devasārathi  
[63,1] Ācā visamvādikāsaṃyatā<sup>1</sup> mama  
Hirī manāpā pariṣuddhakevalā.*

Dazu stimmt g. 90. Es ist vielleicht wie im palitext in 62,21 <*addhā*> *Ṣirī*<sup>0</sup> zu lesen.

Weiter spricht Kāuṣika:

[63,3] *saṃgrāmaṣṛṣe na ratā pravarijita  
vipaṣyamānā surabhī upadrutā  
hirir nivāreti svacittam ātmano  
Hirīha creṣṭhā manujeṣu Mātali.*

Vgl. dazu g. 92 a-b:

*saṃgāmasīse sarasattisaṃyutte  
parājītanāṃ patataṃ palājināṃ.*

<sup>1</sup> Lies *saṃmatā*.

und g. 91 d:

*hiriyā nivārenti sacittam attano.*

Statt *pravrajitā* [BC<sup>0</sup>*pravrajitāh*] ist vielleicht *parājītā* zu lesen. Was in *vipuṇyamānā* in BC steckt, kann zweifelhaft sein; jedoch glaube ich, die form gehört mit *puṇ-*, *puṇati karmani cubhe* Dh. 28,48 zusammen und bedeutet also: 'von unglück verfolgt' oder so etwas. *upadrutā* gehört ebenso zu *dru-*, *druṇoti anutāpe* Dh. 27,33, vgl. in skt. *upadrava-* 'unfall, übel' usw. In der dritten zeile ist wohl mit C zu lesen:

*hirī nivāre<n>ti svacittam ātmano.*

*hirī* ist instr. auf *-ī*, wie er in apabhraṃṣa vorkommt, vgl. Pischel Pkt. gr. p. 269.

Weiter spricht Kāuṣṭhika:

[63,7] *dahare kāṅkṣyāti mahallike ca  
priyam ca bhrātriyam karoti caḍḍam  
hirir nivāreti svacittam ātmano*<sup>1</sup>.

Dazu gehört wahrscheinlich g. 91:

*kumāriyo ye e'imā gottarakkhitā  
jiṇṇā ca yā yā ca sabhattuṭṭhiyo  
tā chandarāgam purisesu uggatam  
hiriyā nivārenti sacittam attano.*

Ich habe oben wie gewöhnlich den text SENARTS gegeben, die hdschr. liefern aber ganz anderes. Es heisst nämlich in B: *kāṅkṣatimahallikāyapriyabhrātaristriyakarotichandaṃpuruṣāhiduryatāhinivāretisvacittamānmanoḥ* und in C: *daharekāṅkṣatimaharddhikāyapriyabhrātaristriyāṃ karotichandaṃpuruṣāḍi duryatā hinivāretisvacittamātmano*. Daraus schliesse ich zuerst, dass die erste zeile lautete:

*daharā kāṅkṣati mahallikā ya*<sup>2</sup>

und weiter in der nächsten zeile:

*priyabhrātaristriyā*<sup>3</sup> *karoti chandaṃ.*

Ich übersetze die beiden zeilen folgendermassen: 'eine junge frau ist lüstern, ebenso eine alte; sogar seinen eigenen lieben bruder verlangt ein weib'. Wie die dritte zeile lautete, vermag ich nicht zu enträtseln; nur soviel scheint deutlich, dass hinter <sup>0</sup>*paru-*

<sup>1</sup> Über diese zeile s. oben zu 63,5.

<sup>2</sup> = *ca*; *mahallikā* spec. 'old woman' in pali, s. Childers.

<sup>3</sup> Also <sup>0</sup>*tariṣṭriyā*, die von dem Mhv.-verfasser konstruierte skt. form für pkt. *itt(h)iyā*, das ja eigentlich *strīkū* ist, vgl. Pischel Pkt. gr. p. 112.

śāhidurgatā<sup>0</sup> eine mit *purisesu uggatāṃ* in der päligāthā gleichlautende Wendung steckt. Vielleicht stand so etwas wie

<*istriyā chandaṃ*> *purischi*<sup>1</sup> *udgatam*<sup>2</sup>  
*hirī nivāreti svacittam ātmano.*

Schliesslich antwortet dann Mātali:

[63,10] *ko te imaṃ Kāuṣṭhika dṛṣṭam . . .*  
*ugro hi Indro athavā sahāṃpati.*  
*Indro tava Indrasagotra kāṅkṣati*  
*tasyāiva bhāvasaha vratānuja.*

Vgl. dazu g. 94 a—b:

*ko te imaṃ Kosiya dūtthim odahi*  
*Brahmā Mahindo athā vā Pajāpati*

und g. 95 c—d:

*Indo ca taṃ Indasagotta kaṅkhati,*  
*ajj'eva tvaṃ Indasahavyataṃ vaja.*

In 63,10 ist wohl *dṛṣṭim* zu lesen; was für ein verbum dastand, sehe ich aus den hdschr. nicht. In 63,13 stand wohl *bhāvasahavyatām*.

Damit schliesse ich diese kleine untersuchung ab. Hoffentlich wird sie, ohne grössere resultate gewonnen zu haben, jedoch etwas nütliches für die Mahāvastukritik geben. Denn mit den handschriften, die uns jetzt zu gebote stehen, kann m. e. nur auf diesem wege einigermassen sicheres erzielt werden.

<sup>1</sup> Instr. für lok., vgl. Pischel Pkt. gr. p. 258.

<sup>2</sup> = p. *uggata* 'heftig', s. Childers unter *uggacchati*.

<sup>3</sup> Indra heisst ja auch Kāuṣṭhika.

## Kleine beiträge aus indischen texten.

Von Jarl Charpentier, Uppsala.

### 1. Ein māgadhiwort im Mahāvastu.

Im Mahāparinibbānasutta V 19 (Dīgha Nik. ed. by Rhys Davids & Carpenter II p. 147) lesen wir folgendes:

*‘gaccha tvaṃ Ānanda, Kusinārāyaṃ pavisitvā Kosinārakānaṃ Mallānaṃ ārocchi: ‘ajja kho Vāsetthā<sup>2</sup> rattiyā pacchime yāme Tathāgatassa parinibbānaṃ bhavissati. abhikkhamatha Vāsetthā! abhikkhamatha Vāsetthā! mā pacchā vippatisārino ahuvattha: amhakaṃ ca no gāmakkhette Tathāgatassa parinibbānaṃ ahoṣi, na mayāṃ labhīmha pacchime kāle Tathāgataṃ dassanāyāti’.* Die Malla’s in Kusinārā werden somit durchgehend mit dem namen *Vāsetthā* (*Ṡitthā*) angeredet. Dasselbe findet man wieder unten an derselben seite und an mehreren stellen in VI, 12. 14—17 und 21 (ed. pp. 158—161; 163). Und nach Burouf Lotus de la bonne loi p. 486 werden im Saṃgītisuttanta (n:o XXXIII des Digh. N.) auch die Malla’s in Pāvā mit *Vāsetthā* angeredet.

Was bedeutet dann dieses wort? An eine bedeutung ‘abkömmling’ des *Vasiṣṭha* ist deswegen nicht zu denken, weil die Malla’s nach Manu X, 22 als von *vrātya*’s der *ṣṭriyakaste* stammend genannt werden:

*Bhillo Mallaṣca rājanyād vrātyāl Licchavir eva ca  
Nataṣca Karaṇaṣcāiva Khaso Dravida eva ca.*

Obwohl ja diese brahmanische kasteneinteilung nicht richtig sein kann — denn dass die hochkultivierten und mächtigen

<sup>1</sup> Buddha spricht.

<sup>2</sup> Die siames. ausgabe hat hier und in VI, 12 im text *Vasiṭṭhā*



herrscher von Vesāli, Kusinārā und Pāvā, zusammen mit den wilden Bhilla in Vindhya und den Draviḍa's eine klasse von abgefallenen *ksatriya*'s bilden, ist doch ganz lächerlich — stimme ich doch darin ganz mit Fick Soziale gliederung p. 9 überein, dass diese familien der Malla und Licchavi vielleicht nichtarischen beherrschern vorarischer stämme entstammten. Somit ist an eine stammtafel, die mit dem berühmten vedischen sänger Vasiṣṭha<sup>1</sup> anfang, gar nicht zu denken. Man muss somit eine andere erklärung suchen und dann erst zusehen, ob das wort ausschliesslich als beiname der fürsten von Kusinārā gebraucht wird.

Das dies nicht der fall ist, hat schon Senart Mahāvastu I p. 403 gesehen, indem er nach Burnouf damit das wunderliche wort *Vāsiṣṭhāho* in Mhv. zusammenstellte. Dieses wort wird in Mhv. I p. 257: 13, 15, 19; 271: 12 usw.; 300: 1 usw. von den Licchavi's in Vesāli gebraucht, ibd. p. 283: 9; 286: 13, 22; 288: 1 usw.; 289: 12 usw. von den einwohnern in Vesāli im allgemeinen. In I p. 38: 4 redet der mōnch Abhiya zwei parfūmenverkäufer mit *Vāsiṣṭhāho* an, und in III p. 108: 7 braucht es Çuddhodana, der vater Buddha's, in einer anrede an seine umgebung. Daneben kommt einfach *Vāsiṣṭhā* vor (von den Licchavi in I p. 257: 9 usw., von den bewohnern von Vesāli in I p. 283: 13 und 286: 14)<sup>2</sup>. Man sieht also, dass nicht nur die Malla, sondern auch die Licchavi und die bewohner der 'freien reichsstadt' Vesāli sowie leute aus Kapilavastu (in der anrede Çuddhodana's) und sogar mitglieder der niedrigsten kaste — denn dahin gehören wohl die parfūmenverkäufer — mit diesem beiwort angeredet werden.

SENART vermutet (Mhv. I p. 403), dass das wort seine ursprüngliche bedeutung eingebüsst hat und nur etwa 'mes amis' bedeutet<sup>3</sup>. M. e. trifft er damit gewissermassen das richtige. Denn ich glaube, dieses *vāsiṣṭha*- ist nichts anderes als ein super-

<sup>1</sup> Dieser heisst selbst *Vāsettha* in Majjh. Nik. II p. 169, 200. Ein von Vasiṣṭha abstammender brahmane ist wohl der *Vāsettha* in SN. v. 594 ff.

<sup>2</sup> Gotra-name ('zum *gotra* des Vasiṣṭha gehörig') scheint das wort zu sein in I p. 112: 8; 116: 16; von dem seher Çarabhaṅga gebraucht in III p. 368: 4 (die entsprechende päligāthā, Jāt. 522 g. 11, hat *Kondaṇṇa*).

<sup>3</sup> Vgl. die bedeutung von *Vasiṣṭha* in RV. X 95: 17; s. Geldner Ved. stud. I p. 282, L. von Schroeder Myst. u. mimus im RV. p. 252.

lativ zu einem neben *vasu-* 'gut' bestehenden *\*vāsu-*<sup>1</sup> und bedeutet somit nur 'mein bester' — eine ehrenvolle anrede, die vielleicht sogar ein titel der Malla und der bewohner von Vesālī geworden war. So werden sich m. e. die sachen am leichtesten lösen.

Was schliesslich *vāsiṣṭhāho* in Mhv. betrifft, ist es offenbar, dass SENARTS erklärung (ibid. I p. 403), wonach <sup>0</sup>*āho* = <sup>0</sup>*āyo* eine endung des nom. pl. mask. wäre, die sich an mehreren stellen des Mhv. findet<sup>2</sup>, falsch ist. Denn *vāsiṣṭhāho* ist offenbar eine echte māgadhiform, die das nordbuddhistische sanskrit bewahrt hat, die zu formen wie Mg. *bhaṣṭālākāho* M̄sch. ed. Stenzler p. 165: 1, 5 usw., A. <sup>0</sup>*āho*<sup>3</sup> stimmt. Es bleibt immerhin von interesse hier noch eine spur des alten māgadhikanons — und zwar in einem nördlichen texte — bewahrt zu finden.

## 2. Zu Mārasamyutta I, 2, 3.

Der zweite paragraph im *paṭhamavaggu* des *Mārasamyutta* (Saṃy. Nik. I 4, 1, 2; ed. Feer I p. 103 f.) führt den namen *Nāgo* 'der elephant' und lautet folgendermassen:

1. *Ekam me sutam: ekam samuyam Bhagavā Urucclāyam viharati Neraṅjarāyā tīre Ajapālanigrodhe paṭhamābhisambuddho. tena kho panā samayena Bhagavā rattandhakārutimisāyam ajjhokāse nisimmo hoti. devo ca ekam ekam plusāyati.*

2. *Athu kho Māro pāpimā Bhagarato bhayam chambhitattam lomahaṃsam uppādetukāmo mahantaṃ hatthirājavannaṃ abhinimmitvā yena Bhagavā tenupasaṅkami.*

3. *Seyyathāpi nāma mahā aritṭhako maṇi evam assa sīsam hoti. seyyathāpi nāma suddham rūpiyam evam assa dantā honti. seyyathāpi nāma muhuti naṅgolaśīsā<sup>4</sup> evam assa soṇḍo hoti.*

Mit der stelle: *seyyathāpi nāma mahā aritṭhako maṇi* usw. haben sich Windisch ZDMG. 49, 285 f., Māra und Buddha p. 89 und Morris JPTS. 1886, p. 148 vergebens abgemüht — ich sage

<sup>1</sup> Vgl. *svādu-* usw. bei Brugmann Grdr., II: 1 p. 177 f. — *\*vāsu-* ist vielleicht sogar = gr. hom. *ῥῆς* < *\*fῥσv-* (anders die geläufige erklärung dieses wortes, vgl. Brugmann Gr. gr. 3 p. 232 n. 3).

<sup>2</sup> <sup>0</sup>*āyo* wohl einfach = <sup>0</sup>*ao* in AMg.

<sup>3</sup> S. über diese formen Pischel Pkt. gr. p. 248.

<sup>4</sup> Mit S<sup>1,3</sup> und WINDISCH ist zu lesen *naṅgolaśīsā*.

vergebens, weil ich mich der auffassung Windisch's (in ZDMG. 49. 285 f.) unmöglich anschliessen kann.

Windisch glaubt nämlich *mahā arit̥ṭhako maṇi* stehe mit dem in Dīpav. XI 19 f., 29 ff. u. a. erwähnten *Mahā-Arit̥ṭha*, dem überbringer kostbarer edelsteine, die Devānampiya dem grossen Aṣoka sandte, in zusammenhang, indem es also bedeuten würde: '(leuchtend) wie einer der von Mahā-Arit̥ṭha gebrachten edelsteine'.

Gegen diese erklärang hat schon Pischel Pkt. gr. p. 110 n. 1 einwand erhoben — zwar aus sprachlichen gründen, die doch kaum stichhaltig sind. Mir scheint es schwieriger mit der chronologie in ordnung zu kommen, falls man WINDISCH befolgt. Denn nach Dīpav. XI: 14 wurde Devānampiya im neunzehnten regierungsjahre des Aṣoka — also 244 v. Chr. — könig und sandte erst nachdem die gaben an den grossen herrscher. Daraus würde aber weiter folgen — wie WINDISCH selbst gesteht — dass die jetzige rezension des Saṃy. Nik. erst aus der zeit nach 244 v. Chr., also nach dem abschluss des dritten konzils stammen würde, eine, wie es mir scheint, überaus bedenkliche annahme, da sowohl das Māra- wie das folgende Bhikkhunīsaṃyutta einen sehr alten<sup>1</sup> eindruck machen. Beweisen lässt sich ja leider hier nichts, die wahrscheinlichkeit scheint mir aber stark gegen WINDISCH zu sprechen.

So lange wir nicht die Sāratthapakāsinī veröffentlicht haben, ist es ja eigentlich verlorne mühe sich mit der schwierigen stelle näher zu beschäftigen. Jedoch hoffe ich mindestens etwas zum verständnis beitragen zu können.

Neben *mahā arit̥ṭhako maṇi* haben alle die drei singhalesischen handschriften die lesart *mahā rit̥ṭhako maṇi*. Gegen diese übereinstimmung muss — glaube ich — die andere lesart, die FEER aus der birmanischen handschrift der Bibliothèque Nationale und der siamesischen handschrift der Sāratthapakāsinī (daselbst)\* aufgenommen hat, weichen. Ich lese also *mahā rit̥ṭhako maṇi* 'ein grosser rit̥ṭhaka-edelstein'. *rit̥ṭhaka* ist identisch mit AMg. *rit̥ṭhaga* Nāyādh. I 61 n. a., *rit̥ṭhaya* Ovav. § 19, name eines edelsteins, abgeleitet von *rit̥ṭha*<sup>2</sup>, ein edelstein, der an den identischen

<sup>1</sup> WINDISCH spricht selbst (Māra und Buddha p. 87) von der 'altbuddhistischen phantasie', die sich in den Saṃyuttas zeigt.

<sup>2</sup> In skt. *riṣṭa-* und *āriṣṭa-* (das letztere wohl volksetymologie — 'unversehrt').

stellen Nāyādh. I 91 und KS. 27 zuletzt und unmittelbar nach *phuliha* 'krystall' aufgezählt wird. Was für ein stein dabei beabsichtigt wird, bekommt man nicht zu wissen.

Mit dem namen des edelsteins steht aber offenbar der name des 22:<sup>ten</sup> *tīrthakara* bei den jaīas, *Ariṭṭhanemi*, in verbindung<sup>1</sup>. In einem noch nicht veröffentlichten texte, Devendra's *ṭikā* zu Uttarajjhayaṇa XXII, heisst es nämlich (A fol. 229<sup>b</sup>, B fol. 192<sup>a</sup>): *ditṭho riṭṭharayanamao nemī sumiṇe gabbhagae imāmmi Sivāe<sup>2</sup> tti Ariṭṭhanemi tti kayuū piṇṇā nāmaū*. Später heisst es in demselben text von A., dass er (A fol. 233<sup>a</sup>, B fol. 195<sup>a</sup>) *maragayasamavanno* 'von der farbe des smaragdes' war. Ein solcher ausdruck ist mir aus anderen quellen nicht bekannt und scheint mir nur so erklärt werden zu können, dass man seinen namen in verbindung mit der benennung des smaragds setzte, dass also *riṭṭha* etwa = *maragaya* war. Dies gewinnt vielleicht daraus eine stütze, dass wir in KS. 27 eine aufzählung von vierzehn edelsteinen haben, worunter sich wohl *riṭṭha*, nicht aber *maragaya* befindet, ebend. 45 aber dreizehn (zum teil identische), worunter *maragaya*, aber nicht *riṭṭha*.

Ich möchte nach diesem mindestens versuchsweise Mārasaṇyutta I 2, 3 *seyyathāpi nāma mahā riṭṭhako maṇi evam assa sīsaū hoti* so übersetzen: 'wie ein grosser smaragd(edelstein) so war sein haupt'.

### 3. Zu Sutta Nip. 1.

SN. 1. lautet wie bekannt folgendermassen:

*yo uppatitaṃ vīneti kodhaṃ  
 risataṃ sappavisaṃ va osadhehi  
 so bhikkhu jahāti orapāraṃ  
 urugo jīṇṇam iva taeani purāṇaṃ.*

•Das gleichniss: 'wie die schlange ihre alte haut verlässt' kommt übrigens mehrmals im pālikanon vor, s. JPTS. 1906—1907, p. 71. Ebenso ist die parallele, die MBh. I 3322 bietet, schon längst erkannt geworden, s. Fausboll SN<sup>1</sup> I p. XV. Hier kommt es mir nur darauf an, parallelen auch aus ein paar

<sup>1</sup> In der erzählung von der zerstörung Dvāravatī's (ZDMG. 42, 493 ff.) heisst dieser viermals *Riṭṭhanemi*.

<sup>2</sup> *Sivā* war die mutter As.

werken hervorzu ziehen, die sonst dem palikanon ziemlich fern liegen.

Rām. V: 55, 6 lautet:

*yaḥ samutpatitaṁ krodhaṁ kṣamayāiva nirasyati  
yathoragas tvacāṁ jīṛṇāṁ sa vāi puruṣa ucyaṭe.*

Dieser vers, der ja zu sagen die grundlage von SN. 1 enthält, ist wohl sprichwörtlich gewesen, denn er ist = MBh. I 3322. Zum versanfang vergleiche man auch MBh. I 3320—3321 und Dhṛ. 222.

Eine weitere parallele findet sich im actus III der Mṛcchakaṭikā. Dort spricht nämlich der theoretisierende schlaubolt Ćarvīlaka, ehe er seinen lehrvortrag über mauerbreschen anfängt, folgendermassen (ed. Stenzler p. 46: 11 ff.):

*kṛtvā Ćarīvāpariṇāhasukhapraveṣāṁ  
Ćikṣābalena ca balena ca karmamārgāṁ  
gacchāmi bhūmiparisarpuṇaḥṣṭapārṣṇo  
nirmucyamāna iva jīṛṇatanur bhujāṅgaḥ.*

Auch dem verfasser der Mṛcchakaṭikā ist also das gleichniss wohlbekannt gewesen, denn er verwendet es ja ganz geschickt.

Weitere konsequenzen zu ziehen gestattet das oben gesagte kaum. Ich wollte nur eben auf das verhältniss hinweisen, dass wir hier offenbar eine der dichtersprache schon von sehr alter zeit her vertrauten wendung, die in den verschiedensten litterurkreisen geläufig war, treffen. Vielleicht lässt sie sich weiter durch das *kāvyaṁ* hin verfolgen<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Man vergleiche Ragh. 8: 13 *Raghur aᶜrūṁukhasya tasya tat kṛtavān īpsitam ātmajapriyaḥ / na tu sarpu iva tvacāṁ punaḥ pratipede vyapavarjitāṁ Ćriyam*. Der vergleich ist hier wenigstens aus demselben vorstellungskreis wie die oben erläuterten geholt.

## Some parts of the New Testament translated into modern Nubian by a native.

Edited by **K. V. Zetterstéen**, Uppsala.

Before starting on his journey to Nubia in the year 1908, Professor H. SCHÄFER of Berlin had the kindness to send me some parts of the New Testament translated for his own use into Nubian by a native, SOLEIMAN ALI HISSEIN<sup>1</sup>, appointed to the German mission in Derāu in Upper Egypt. Professor SCHÄFER having placed these fragments at my disposal and proposed to me my publishing them in some journal, I have taken his advice and decided to print most of them in »Le Monde Oriental» with the necessary explanatory remarks. I must, however, confess that there are still some words that I cannot explain, and for that reason I have excluded the translation of the Epistle to the Hebrews IX, 1—10. As for the rest I have preferred to do it to the best of my ability rather than to suppress the whole.

These fragments of the New Testament translated by SOLEIMAN ALI HISSEIN into his mother tongue are the same as are contained in the old Nubian manuscripts recently discovered in Egypt. They are written in the Kenzī dialect, the translator being a native of Abū Hōr near Qalabše, and the editions of the New Testament on which his work is based are the French version of STAFFER<sup>2</sup> and an Arabic one. It is to be deplored that he should not have said which Arabic version he has used, but as far as I have collated the translations in this language with each other, they do not seem to differ materially. For my study of these texts I have principally consulted the edition printed at Beyroot in the year 1873<sup>3</sup>, and it is this version that the Arabic quotations in the sequel refer to. Other books quoted are the

<sup>1</sup> The spelling of the translator is retained.

<sup>2</sup> Le Nouveau Testament trad. par EDMOND STAFFER. 3:e éd. revue et corrigée. Paris 1899.

<sup>3</sup> كتاب العهد الجديد لربنا ومخلصنا يسوع المسيح قد تُرجم  
حديثاً من اللغة اليونانية طبع في بيروت سنة ١٨٧٣ مسيحية

well-known works of LEPSIUS<sup>1</sup> and REINISCH<sup>2</sup>. Moreover I have got some useful information from CARRADORI'S Italian-Nubian dictionary<sup>3</sup> and the unpublished manuscript of ALMKVIST'S »Nubian studies in Sudan 1877—1878»<sup>4</sup>.

The translation is written in the Latin alphabet. In a letter to Professor SCHÄFER in English, which has been put at my disposal, SOLEIMAN ALI HISSEIN has given an account of the principles here laid down. These rules for the pronunciation will be given in the sequel, but I have not thought it necessary to reproduce the author's exact words. I have made some changes in order to observe the alphabetical order better and have added the original forms of the Arabic loan-words. Moreover there are some other alterations, but as far as possible the author's own words have been retained.

### Rules for the pronunciation:

*a, b, c, d, e, f, g, h, i, j, k, l, m, n, o, p, q, r, s, t, u, v, w, x, y, z.*

*a* and *b* do not change.

*c* as in French.

*ch* is sometimes used like French *ch*, e. g. *ichin* 'to send', sometimes like Italian ditto, e. g. *afichi* 'children'.

*d* sometimes like Arabic ض, e. g. *dowi* (Arabic ضومع) 'light', otherwise like *d*, e. g. *ési dabouna?* 'is there water there?' *Hussan ear dabouna?* 'is Hussan in (or within) the house?'

*e* as in French.

*f* remains the same.

*g* undergoes many changes.

1. Before *e* it is like *je*.

2. It is sometimes like Arabic ع<sup>5</sup>, e. g. *g'alal* 'mending', *chérig'a* (Ar. شريعة) 'law', 'commandment', *Gis'* 'Jesus', etc.

3. It is sounded as German *g*, e. g. *goudru* (Ar. قُدْرَة) 'potence', 'power', *dogo* 'up' etc.

4. It is like Arabic غ, e. g. *gojir* 'to sacrifice', *gaïre* (Ar. غَيْر) 'to change', etc.

<sup>1</sup> Nubische Grammatik mit einer Einleitung über die Völker und Sprachen Afrika's. Berlin 1880.

<sup>2</sup> Die Nuba-Sprache. Wien 1879.

<sup>3</sup> Cf. the author's article »The oldest dictionary of the Nubian language», *Le Monde Or.* 1906, 227—240.

<sup>4</sup> Cf. the author, *Den nubiska språkforskningens historia*. Skr. utg. af K. Human. Vetensk.-Samf. i Uppsala XI, 4, p. 8 ff.

<sup>5</sup> In order to distinguish between the different sounds represented by *g*, the translator sometimes writes a  $\xi$  over this letter, when it indicates an original  $\xi$ . For typographical reasons I have rendered this sign by  $\xi$ , e. g. *ta $\xi$ a* ضاعة.

*h* sometimes like Arabic ح, e. g. *rahma* (Ar. رَحْمَةٌ) 'mercy', *kaja* (Ar. كَجَّة) 'thing'; otherwise like Arabic ه, e. g. *hawa* (Ar. هَوَاءٌ) 'breeze', 'cool', *jiba* (Ar. جِبَا) 'that way', *ana jihaguéd* 'as for me'.

*i* remains the same; sometimes it takes two dots, e. g. *coïr* 'in the face', *coïnowolo* 'before one'.

*I* as English *I*, e. g. *I bijouri* 'I shall' or 'will go', *I tasi* 'I came', etc.

*j* remains the same.

*k* is the same; only with *h* it makes Arabic ك, e. g. *khatiyé* (Ar. كَهْتِيَّة) 'sin', *akharo* (Ar. أَكْرُو) 'after', etc.

*l, m, n, o, p, q, r, s*, remain as they are.

*t* is either like Arabic ط, e. g. *tag'a* (Ar. طَاعَةٌ) 'obedience', *tarbouch* (Ar. تَرْبُوش) 'fez', or *t*, e. g. *tégos* 'sit down', *ta* 'come', etc.

As for the others there is no difference, if not *w* must be used as in English.

From the above rules it appears that the translator distinguishes carefully between the voiceless palatal and the voiced one<sup>1</sup>, e. g. *échél*, 'other' (CARR. *echielghi* 'cambiare', 'commutare': ALMKVIST *ékjkjel-gi*, عَجْجَلْ-جِي), and the termination *-chi* (ALMKVIST *-kji*) in the plur. as *néwértichi* 'spirits', etc., but *joro* 'on account of', *jagadcané* 'weakness'. Moreover it is remarkable that the Arabic sounds retain their original pronuncia-

tion in Nubian too, e. g. *rahmu* (Ar. رَحْمَةٌ) 'mercy'. In some cases, however, the translator writes ح instead of hamza, e. g. *g'arid* (Ar. أَرْض) 'country'.

As for the treatment of the Nubian text I have endeavoured to render the manuscript as accurately as possible with all inconsistencies, but I have not thought it necessary to retain the capitals in other words than the pronoun of the first person and real proper names. In the notes I have explained such Arabic words as do not occur in the glossaries of LEPSIUS and REINISCH, though some explanations of mine may seem to be rather superfluous, most of these loan-words being very common both in Arabic and in the languages influenced by that tongue.

<sup>1</sup> Cf. Den nubiska språkforskningens historia, p. 12 ff.



## S. Matthew I, 18—25.

18. *Ama Gisé Mésih na ousquar iqué bousou: Mériem tinégui Jousif khatbédaysou. Elgon jamémendagon néwégon éltaquisou Néwérti Goudisirton.*
19. *Jousif téna khatib id tuharesou iquégon téqui fédihati dokonnou, birigson siriguèd mougosarqui.*
20. *In amouro ter dabougon Artina maleiqua ougnouticéro binétirson widé wétirson: wo Jousif Dawoudna tod, sarquimé Mériem éna khatibqui jamégrarqui. Miné tér Néwérti Goudisquéd méwou.*

## Explanatory remarks.

## S. Matth. I.

18 *ama* 'but', LEPS. and REIN. *ammā*, Ar. أما. — *Mésih na*, two words in the MS. The translator generally joins *na* with the preceding genitive, e. g. *Dawoudna* 'of David' (vs. 20), but in some places he writes this syllable as an independent word, as above. When the ending is *n* only, he sometimes prefixes it to the following word, e. g. *Arti nafichinawré* 'as children of God' (Phil. II, 15); in other places he repeats it and writes *n* both at the end of the genitive and at the beginning of the following word, e. g. *ten nergon* 'his name' (vs. 21). As for the pronunciation ALMKV. observes that *n* is joined with the following word, and when his teacher Muḥammed separated this word from the preceding genitive, he always drew *n* to the word that followed it. — *iqué* 'so', ALMKV. *ikke* (Kenzī). — *khatbé agsou* Ar. خَتْب 'to ask in marriage'. — Cf. ALMKV. *ai tamēndingon ter ġūsū* 'he went, before I came', *ar nermēndungon dehāngi benīru* 'we shall smoke, before we go to sleep'. — *éltaquisou* 'she was found'.

19 *téna* 'her'; the possessive pronouns generally have the ending *-na*. — *taharesou* Ar. طَاهِر 'pure', 'righteous'. — *fédihati* Ar. فَضِيحَة 'affront'.

20 *amouro* Ar. أَمْر, REIN. *amār*, LEPS. *amer*; cf. DE ROCHEMONT-TEIX, Quelques contes nubiens p. 116: *emmar amarki wèrsiri* 'j' attends vos ordres'. — *maleiqua* 'angel'. It properly seems to be the plur.

(مَلَائِكَة) of مَلَك. — *ougnouti* 'dream'; *ugū* 'nacht', *unti* 'traum', REIN. — *binétirson* 'appeared', probably from the Ar. بَيِّن 'to be clear'.

21. *Tér todwéqui bousquicani ten nergon ououlourcanwé Giséyan. Miné ter tena guébilagui tina zénbirton bibériéircani.*
22. *In malé jéritaquisou Artina wéré nébina aguilyguéd wétaquel timériyan:*
23. *Bourou fétawér méwan todwéqui bousquicani ténéri téquéd bouwérangon »Emmanuel» ini maǰ nagon »Arti argodon» manétera.*
24. *Yousif nalourtou bichosinakharo Artina maleica wétirsinauré arsou téna khatibqui jaméguirsou.*
25. *Amu ténawtiguir awtancommon téna tod cagagui ousquinboeo. Ténérigon Giséyan ououloursou wétaquisinauré.*

### S. Matthew II, 1—12.

1. *Gisé ousqitaquisou Beit lahmir (cousouna car) Jahoudiédir.*
2. *Herod orna ougrésir Moujousi wéri (ogjima) maltirton tasan Ourouchalimir (béled doulwérou) todo isigsan: sa iér érguir ousqitaquiboul Jahoudichina or béttagui? Ar ténu wisigui multir nalsou, ar indogon tasou téqui g'abderwan.*
3. *In wérégaliqui or Hérodous guijrédirgui hirérou widégon ténéwértir sarcosou, togo técodogon Ourouchalim malé sarquisan.*

21 *bousquicani*; — *can*, apparently a formation that indicates the future. — *ten nergon*, cf. the remark to vs. 18. — *guébilagui* Ar. قبيلة.

'stem', 'people'. — *bibériéircani* 'he shall save'; Ar. يبر 'to be pious'.

22 *jéritaquisou* 'happened'; Ar. جرى 'to take place'.

23 *féta* Ar. فتاة 'virgin'. — *maǰna*, *mané* Ar. معنى 'meaning'.

24 *bich* 'to awake', REIN. *bij*, ALMKV. *bikjkj*. — *maleica wétirsinauré* 'as the angel had commanded him'; cf. vs. 25: *wétaquisinauré* 'as it had been told to him', S. John XVII, 11 *anavré* 'as we', etc.

25 *ténawtiguir* 'with her'; cf. S. John XVII, 5: *énawtir* 'with thine own self'. — *awtancommon*; *an* 1) ناع 2) ناع ALMKV., *awc* 'beischlaf' REIN. — *cagagui* is a word that I cannot explain. The same expression (*tod cagagui*) returns Rom. VIII, 3.

### S. Matth. II.

1 *cousouna car* is the literal Nubian translation of the Ar. بيت لحم.

2 *ogjima* explanation of *Moujousi* (= جولا يعنى) *béled doulwérou* ('it is a great town') of Jerusalem. — *érguir* 'without name'; *quir* is *kûir*, 'ohne' REIN. Cf. *lomquir* 'blameless' (Phil. II, 15). — *béttagui*, probably a passive form of *bedd* 'beten', 'segnen' REIN. These two words have nothing to correspond to them in the original.

3 *hirérou* Ar. حار 'to be confused', LEPS. *haïre* (Mah.).

4. *Inijoro Ourouchalimir dalmalégui féguirirtou, quétabachirton widé g'oulamachigon jaméguir isiguirsou: saier Mésih bous-quitaguiman? Ingon téqui widéguirtirsan:*
5. *Beitlahamir Jahoudiér. Miné iquégon nébi bajédagui:*
6. *Equon wo Beit laham g'arid joudandi, er édi quina tod-mounou Joudana médinéchina barér, édétoutéran khabir una zoli Israelyni bivil bibéli.*
7. *Inidogor Herod (wula maniwatigui) Moujousigui bouwéri siriguéd widé tinayton wisina watigui (zamangui) isiguirsou.*
8. *Ini nakharo ter tirgui ichinirsou Beitlahamguir wéséir gon nirsou: jouwé g'alergon in afina khabarqui édicé élédrouna-watigon Igui targui wédéwé Igon ténaye jourgui téqui g'ab-dérinajoro.*
9. *Oruayton in wéréchigui guigrésan nakharo tina darbir bijou-san. Wisi tir nalsanyon maltir tina owolguir binérgui talésou afi bousina agarotambocon tédo caulogor tébtidirsou.*
10. *Wisi tésingodon gouratidoulwéqui gowesan.*
11. *Catouguir widé tosan fitoti nalanajoro tédo quéritour tinénc Mériéngodon élsan; widé souriérgui téqui g'abdesan; ini nakharo tina (khourjirton ossan) khourjigui cousirgui guédi-métirsan hédichéigui déhébirton, boukhourton widé myrrigon.*
12. *Ougnoutir wér tindogochir chougoursou ougoutour tina oul-guigui considiriyon daroub tasanguéd Herod tabidiguir ré-gémewan. Daroub échélwéguéd tin néchéiguir régosan.*

4 *inijoro* 'therefore'; *g'oro* 'on account of' (Kenz.), ALMKV. — *quétabachi*, Ar. كَتَبَ, pl. of كَاتِب 'scribe'.

6 *g'arid* Ar. أَرْض 'country'. — *édi* probably 'lo'. REIN. and LEPS. *adi*. — *khabir*, Ar. خَبِير, 'karawanenführer' REIN. — *iw* 'weiden', REIN.

7 *maniwatigui* 'at that time', another expression for حَيْثُهَا, *là-dessus*, that the translator had at first rendered by *inidogor*.

8 *wéséir* Ar. وَصَى 'to enjoin', وَصِيَّة, REIN. *wessa* 'gebot'. — *targui*, *jourgui*, cf. *guijrédirgui* (vs. 3), *souriérgui* (vs. 11).

9 *bijousan* 'they went'; cf. CARR. *bigiusom* 'sparire'.

11 *fitoti* = *afi* + *tod*. — *souriérgui* Ar. صَرَّح 'to humble himself'. —

*khourjirton ossan* 'they brought out from their saddle-bags' (Ar. خَرَجَ),

*khourjigui cousirgui* 'they opened their saddle-bags'. — *guédimétirsan*

'presented' Ar. قَدَّمَ. — *boukhour* Ar. بَخُور 'frankincense'.

12 *régémewan* Ar. رَجَعَ 'to return'.

## S. Matthew V, 13—20.

13. *Iri g'aridna (zolina) ounbouldtérérou. Won ounboudou magaganosqui mindér néfj'é? Bochir loufadnamasir zolin osichitogor.*
14. *Iri zolina (g'alamna) nourtérérou. Néja gébéldogor guïboul boquimnou.*
15. *Walagon chémagui dowos fouqétogor a oundoura? Togawéro ya galirérdogor a conjoura car daboulmalégui dowénajoro.*
16. *Ina nour iqué douéraga zolinowolo, ina arid gadelgui nalana-joro inguédgon intimbab simér dalgui quérimewan.*
17. *Ina érguir wéméwé chérig'agon widé nébichigon batilériyan tasiman; batilériyan tacomni, quémilériyan tasi.*
18. *Ilaguigüed irigui wétidiri: simégon g'ariton binogcandan (bidabra), ama harifwéré wala nacarwér in chérig'artou binog-minou malé biquéwdi.*
19. *Wéron gaïrequi wéré quinatodéqui in chérig'artou widé zoligon iqué courquidirqui, inzol quinatodan simér bourétoquicani. Ama téqued awil widé courquidil in zolna éri bédoulani.*
20. *I irgui wétidiri: ina biron zidéméqui abajelidor widé Fari-zichidogor, siména mouquin quidir iri bitocomenou.*

## S. Matth. V.

13 *magaganosqui* must signify 'if it loses its savour', but I do not find this word anywhere: *mag* is 'to steal'. — *néfj'é* Ar. نفع, 'to be useful'. — *loufadnamasir* 'but to be cast out'; ALMKV. لطف, 'to cast' (= *arki*). ALMKV. *māsir* 'except', e. g. *ai ennai wēk berig-mini asalgi taranuān māsir* 'I do not ask anything from thee but that thou comest to-morrow'. Cf. also REIX. § 398.

14 *néja* is strange. REIX. cites *naji* 'wüste', 'steppe', but in this well-known passage one would expect a word that signifies 'town'. — *gaïboul* 'hid' Ar. غاب.

15 *chémagui* Ar. شمع 'light'. — *dowos* Ar. ضاء 'to give light'. — *fougné*, ALMKV. فلكة 'pot'.

17 *chérig'a* Ar. شريعة 'law'. — *quémilériyan* Ar. دمل 'to fulfil'.

18 *harif* Ar. حرف 'letter'. — *nacar* must signify 'tittle', but I

do not find it anywhere. — *malé biquéwdi* corresponds to the Ar. حتمى. *ندرون* *اندل*. I suppose that *quéw* is the same word as *kaw* 'erscheinen' REIX.

19 *gaïrequi* Ar. غير 'to change'.

20 *bir* Ar. بر 'righteousness'. — *zidéméqui* Ar. زاد 'to exceed'. — *abajeli* 'scribes'; *baj* 'to write'.

## S. John XVI. 33.

*In wéréguél igrondon baiynsi uler ana salam quéwdinajoro.  
In dounyar diggui iri binalecandou, ama ader teklewé, I  
g'alamgui ésquirosi.*

## S. John XVII.

1. *Iqué wérosirgui Gisé siméguir ourosirgui wésou: wo ambab;  
sag'a bidason, éna todti méjidé, todton equi méjilénaajoro.*
2. *Jita malédogor goudragui tirsou ayar diméndigui er téqui  
tirsingui tidiran.*
3. *Ingon ayar dimenditéran: equi irar, er agoudéguí Arti sou-  
houndi, widé er ichinsingon, Gisé Mésihqui (comisboul).*
4. *Equi méjidési g'arid-dogor, jéli er igui désingui awan awosi.*
5. *Eléguén Igui méjidé er, wo ambab, énawtir méjidé bousinawré  
elyon g'alamgui aménsinowolo.*
6. *I éna érigui aminsi zoli er igui dènsini naye g'alamirton.  
Tir éndichiyésan, écon tirgui igui désou. Éna wérégon tiri  
hafédésan.*
7. *Eléquengon iyrsan er igui désin maléguí énaytonéguí.*
8. *Miné wéréchi er igui désiniqui tirgui igon tidirsin, tirgon  
guéblersan, gadélguirgon iyrsan énayton bélsingui, widégon  
annosan er igui ichinsingui.*
9. *Tinajoro I a isigri, g'alamnajoro isigmini, ama er igui dé-  
sinijoro miné éndichi yérangad.*

## S. John XVI.

33 This verse occurs in two places in the translator's MS. I have noticed the following variants: *ader ina salam* and *ama téqléwé galamgui esquirosi*. — *diggui* ضيق 'tribulation' as in the Ar. version. — *téqléwé* Ar. أتكل 'to trust'.

## S. John XVII.

- 1 *ourosirgui, uru* 'head', *os* 'stretch out', 'lift up', — *bidason*;  
ALMKV. *bida* (Kenz.) 'to come'. — *méjidé* Ar. مَجِّد 'to glorify'.  
3 *irar* 'knowledge'; *air* 'wissen' REIN. — *Arti souhoundi* corre-  
sponds to الله الحقيقى and *le vrai Dieu*; *souhoundi* occurs in Rom.  
XI, 25 too, but I cannot explain it. Perhaps صَحَّة? — *comisboul* trans-  
lation of المسيح; ALMKV. *kômis*, مَسح, REIN. *kusm* 'salben'.  
6 *hafédésan* Ar. حفظ 'to keep'.  
8 *guéblersan* Ar. قبل 'to receive'.

10. *Andimalégon éndou. Endigon andou, igon tidér méjidébouiri.*
11. *I widé g'alamir quéwid boumni, ama ingou g'alamir quéwid-bouran, igon éncay tabouri. Wo ambab gadiséboul, waj'éyir énérir er igui désiniqui habéranwan anawré.*
12. *Tirgodon dasinawatiqui galamtour a hafédéyirsi énérir, er igui désiniqui hafédéyir tidéton wécon dubcommou hélakna tod tamequi kitabqui timeran.*
13. *Ama éléquen éncaye bitari. iquégon abaïndi élgon galam touréringon ana gourati tidér éyéran.*
14. *I éna wérégui tidirosi g'alamgon tissosirsou, miné galam irton mendangad anawré igon g'alamirtonmini.*
15. *I a isigmini g'alamirton osiringui, ama Iblisirton hafédéyiringui.*
16. *Tiri g'alamirtoninna anawré igon g'alamirtonméndingui.*
17. *Ena haguir gadisévir, éna wéré hagon.*
18. *Igui g'alamir ichinsinnawré, Igon tirgui g'alamyuir ichinirsi.*
19. *Tinajorogon anawértiqui gadiséri tirgon haguir gadistaquiwán.*
20. *Wala ingou agoudénajoro a isigmini, échéliwérinajorogon, Iguéd amnéli tina wéréguéd,*
21. *Malé habéranwan er adér wéran boumawré, wo ambab, Igon éldér tirgon iqué adér wérandangui g'alamgui amnéran er Igui ichinsingui.*
22. *Igon er igui désina méjidti tidirsi habéranwan argon habéréroun nawré.*
23. *I tidééri econ adérou, tirgon wéwéro kémiltaquiwán, inguéd g'alam iirin najoro er igui ichinsingui Igon dolirsi er igui dolsin nawré.*
24. *Wo ambab, birigri er igui désiniqui igodon darangui, I darin nagaro er igui désinna méjilti nalwan, miné er igui dolsou g'alamgui amensinnowolo.*
25. *Wo ambab béréboul, in g'alam équi iirmounou, ama I equi iirsin ingougou iirsan er igui ichinsingui.*
26. *Enéyigon courquidirsi, élgongon bicourquidiri, miné tidér er igui dolsina dolé éltakinajoro igon tidér éltaquinajoro.*

11 *waj'éyir* Ar. حفظ: 'to keep'. — *habéranwan* 'that they may become one'. — *anawré* 'as we'; cf. the remark to S. Matth. I, 24.

12 *hélak* Ar. فقدان 'perdition'.

25 *béréboul* 'righteous', Ar. رحيم 'merciful'.

26 This verse, too, occurs in two places; var.: *énéyiqui courquidirsi, widégon bicourquidir tider dolé quéwidinajoro dolé er Igui téquéd dolsinguéd Igon tider quéwidrinajoro.*

## The Epistle to the Romans VIII, 3—7.

3. *Chérigandogor gasiésin jítana jagadcanéguéd Arti téna tod cagagui ichinsou khatianajoro jíta khatiéndigui ténéwertir arsou andigaliqui, ter inguéd khatugui dinéryan jítana quidír,*
4. *Chérigana houcoumguí témimeryan ader jítana hawar a taléméniligui, ama Néwértina moujibir.*
5. *Zoli jítartoni jítundír digboura (hémébou), Néwértindichigon Néwértindiguéd hémébou (wala digboura).*
6. *In jítana hémadton digartéra, ama Néwértina hémad ajar-téra widé salam gonou.*
7. *Miné jítana hémad Artina gadouwou Artina chérigagui a tigéménigad wala ésquelmenou.*

## The Epistle to the Romans XI, 25—31.

25. *I adolmini, wo ambési, in siriyui icosroungui. Miné ina néwértichi doroguirméndoungou, souhounou cogoreané baguidurér Israclnaye haslésou ouma na étorar timémboco.*

## Rom. VIII.

- 3 *gasiésin* Ar. قسا 'to be hard'. — *tod cagagui*; cf. S. Matth. I, 25. — *khatia* Ar. خاتية 'sin'.
- 4 *houcoum* Ar. حكم 'ordinance'. — *hawar* Ar. هوى 'lust'. — *moujib* Ar. موجب 'reason', 'account'.
- 5 *hémébou* must be synonymous with *digbou*, and apparently is the Ar. هَمَّ, for the Ar. version has هَمَّ حَسَبَ الْجَسَدِ فِيهِمَا; in vs. 6 *in jítana hémadton* likewise corresponds to the Ar. دَنَّ أَحْتَمِرَ الْجَسَدِ.
- 7 *tigéménigad* Ar. اطاع 'to obey'.

## Rom. XI.

- 25 *souhounou*, cf. S. John XVII, 3. — *baguidurér*, probably *bagatti* 'hälfte', REIN. — *haslésou* Ar. حصل 'to result'. — *éto* must be the equivalent of the Ar. أَلْمَى, for the Ar. version has أَلْمَى أَنْ يَدْخُلَ مَلَوْ.

26. *Maniwatigui Isracl camil bikhalsécani. Bajboumarité: Sihyondéton bibércani (bibélcani) a osir Yagoubua j'irébouligui biroudércani.*
27. *Ingon ana jotitéra adéton bélé: tina zéubigué chilbarquil bichilibcandi.*
28. *Engilna jihar tiri g'adouwichi, ini joro (oumu). Ama barar-najoro (wala jihaguéd) tiri dolboulitéra tina timbubinajihaguéd.*
29. *Miné Artina douar wilé téna ouwérar néldmadquion.*
30. *Irgon iquébousou quirwéqui Artigui tig'écommou, ama élé-quen iri rahimtaquisou tina cogorcaneguéd.*
31. *Tirgou iqué éléquen atig'emna rahamtaquiran najoro ina rahmu quidté.*

### The Epistle to the Galatians IV, 4—7.

4. *Wati timéyan Arti téna totti ichinson, enwérotou ousquita-quisou, chérig'anatogor ousquitaquisou,*
5. *Chérig'anatogordaligui janadian. argon tolcaneaguéd hasibta-quirwan (arounajoro).*

ادم, corresponding to the French: *jusqu'à ce que la totalité des païens soit entrée dans l'Église*. I, therefore, suppose that it is the same stem as *càekir, ejegir* 'to fill', ALMKV. (*ejo > eo*); *torar*, of course, is 'entrance'.

26 *bikhalsécani* Ar. *خلص* 'to be safe'. — *Bajboumarité*; cf. REIN. § 452. — *biroudércani*, probably the Ar. *بَرَّ* 'to restore'; the Ar. version has *بِهِرَّ أَنْفَحُورَ عَنْ يِعْقُوبَ*.

27 *joti* 'covenant'. According to Hebr. IX, 1 this word is synonymous with *j'ahid* (عَهْد). The translation has *joti* (*j'ahid*). — *bichilibcandi* corresponds to *نَزَعَ* and *effacer*, but I do not know this word; cf., however, CARR. *chalbossoma* 'preda'.

28 *barar* *اختيار*, *election*.

29 *néldmadquion*, *بلا ندامة*; Ar. *ندم* 'to repent'; *quii* = *kiñ* 'without'.

31 This verse occurs twice in the translation; in the second place it runs as follows: *ingougou éléquen atig'emna tirgon rahamtaquiran ajoro ina rahmaguéd*.

### Gal. IV.

- 5 *tolcane* 'privileges of a son'.



6. *Won irion toni iérou, Arti a ichinson ana achintour téna todna Néwértigui téquéd téqui a oucérou Abba, wo ambaban.*  
 7. *Iquébouqui iri élégon nougdimmon, iri toni iérou, iron toni iérou, iri wérisi iérou Artin Mésihquéd.*

### The Epistle to the Philippians II, 12—18.

12. *Iri, ana dolbouli, dimé tijéboussouwaréré ana coïnonowolo éléquen digriquir ana gébar ina khalusiqui quémiléwé sarquéguéd widé querquerarconguéd.*  
 13. *Miné Artitéra idér a awil ir birigrougon widé ir a awrougon ina gouratinjoro.*  
 14. *Haja maléqui awé nougnougarquuir wala wéréquuir,*  
 15. *Lomquuir éltacrounajoro widé coulébouroungon Arti naschinaré gébquuir in jil arouboul widé togboulua sélér douwéé tina barér nourinawré in diniyar.*  
 16. *Ayarna wéréqui morogrédagrougon ana gouratinajoro Mésih (comisboul) na tarar nougrésir ana botigon ana marsiquidton soudaminsin.*  
 17. *Ana guéwna bograr walagon dahiéyanquiri ina imanajoro ingui awar ana gouratitéra ir malégodon.*  
 18. *In der ir malé gouréwé widé eigodoungon gouréwé.*

0 toni iérou = toni ēkīra, REIN. § 322.

7 nougdimmon, nugut 'sklave', REIN. — wēris Ar. وراث, 'heir'.

### Phil. II.

12 ana coïnonowolo éléquen digriquir ana gébar i. e. non seulement comme lorsque j'étais au milieu de vous, mais plus encore, aujourd'hui que je suis absent; coïnonowolo perhaps a clerical error for coïnowolo? — jēb Ar. غاب 'to be absent'.

14 nougnougarquuir i. e. بلا لدممة, sans murmurer.

15 lomquuir 'blameless': Ar. لوم 'blame' — éltacrounajoro 'that you may be found blameless' — coulébouroungon, kutel 'rein', REIN. — jil

Ar. جيل 'generation'. — arouboul Ar. معوج 'corrupted', ALMKV. arúbkir (Kenz.), aréffekir (Mah.) 'to bend'.

17 dahiéyanquiri Ar. ذبيحة 'sacrifice'.

## The Epistle to the Hebrews V, 4—10.

4. *Wala zolwér in wazifagui ténévértir ésqué armenou Arti ouvésinamasir.*
5. *Mésih (comisboul) iqué ténugui soquconnou cahanachina réisan diyandigui, ama téqui wétirer: ér ana todtéra élongon I équi ousquisi.*
6. *Iquégon agar échélwéro wéhou: er cakinou dimébocon soultan Sadiqauré.*
7. *In téna aiyar na ougrésir wigarcon widé armosigonguéd owlguirsou (quédimesou) téna bédarcon salagonguéd goudracolnaye téqui diaroton gobran. Téna téguanajoro Arti guijirtirsou.*
8. *Todégon (Artina todégon) tafagui coursou, in taf'a téquéd odissin*
9. *Ingui iqué quémilosingu ter éléquen khalas ébédina sébéhou téqui tij'clmalé naye.*
10. *Artinajeton rétibéhou cahanachina réisan soultan Sadiqauré.*

## Hebr. V.

4 *wazifagui* Ar. وظيفه, 'office', 'function'.

5 *cahanachi* Ar. كهنة, pl. of كاهن 'priest'. — *réisan diyandigui*, probably = *réisandi andigui*, cf. REIN. § 113.

7 The copy has *armosi*, perhaps a clerical error for *ormisi* 'tear', LEPS. *ornissi*. — *goudracol* 'the Almighty'. *gobran* indistinctly written, perhaps the same word as *gafar* 'bewachen', REIN., as in Kenzi a common *f* is represented by *b*.

10 *rétibéhou* Ar. تثبت, 'to establish'.

Qais and The lunar mansions in the astronomy of the Arabs, LITTMANN, Tigre songs in praise of the Italian governor, GUIDI, On some Abyssinian hymns, KUGENER, A Syriac inscription in Biredjik and Notice of the trilingual inscription of Zebed. Other articles refer to India: BALLINI, Vardhamānasūri's Vāsupūjyacaritra (continuation), PAVOLINI, On Dhammanīti and its sources and PUINI, Origins of life (Pratītya samutpāda sūtra — Āli sambhava sūtra). Moreover NÖCENTINI's collection of philosophical sayings translated from Chinese is continued in the last number. Besides original articles these numbers contain also critical reviews of new books, obituary notices of ASCOLI and v. ROSEN and most valuable surveys of the most recent publications, nr. 2 Semitic languages and literatures, nr. 3 Asia Minor, Elam, etc. Armenian and Indo-Iranian languages and literatures, and nr. 4 Central-Asia and the far East. The usefulness of this volume is increased by exhaustive indices.

The typographical arrangements do justice to the rich and valuable contents, and there is no doubt that the new undertaking of the Italian orientalisists will prove of great use to Oriental philology.

KVZ.

---

**Indiska sagor öfversatta från sydbuddhistiska originaltexter af**  
K. F. JOHANSSON. [= Indiska sagor I]. A.B. Ijus, Stockholm  
1897. 273 pp. 4<sup>o</sup>. 6 cour.

Pendant ses recherches sur le Pañcatantra, BENFEY croyait avoir fait l'importante découverte que l'immense majorité des contes que possède la tradition populaire de l'Europe était venue de l'Inde. La théorie «anthropologique» de LANG et les recherches détaillées de K. KROHN, A. OLRİK et d'autres ont bien prouvé que la théorie de BENFEY était prématurée. Cependant, le fait reste que les trésors de contes que contiennent les littératures indiennes sont extrêmement riches et fournissent aux recherches folkloristiques des matériaux inappréciables. Déjà BENFEY supposait des sources bouddhiques de caractère religieux. Or, ce n'est qu'après BENFEY que la plupart de ces sources mêmes ont été publiées. L'œuvre principale est, comme on sait bien, l'édition des *Jātaka's* de FAUSBOLL. Le nom «jātaka» = «histoires de naissances» caractérise d'une manière générale ces contes: ce sont des récits d'aventures des nombreuses préexistences qu'a vécues Bouddha, comme boeuf, rat, caille, lion, ermite, prince, laboureur, perroquet, ministre, éléphant, arbre, dieu, marchand etc., avant sa mission définitive comme réformateur; récits qui plus tard renaissent comme éléments composants dans des contes plus développés.

L'ouvrage de M. JOHANSSON fera deux volumes. Le 1<sup>er</sup>, paru, contient 66 récits (quelques-uns en deux ou trois variantes), tirés de la littérature des bouddhistes du Sud (écrite en pali). On retrouve parmi eux beaucoup de contes bien connus en Europe, p. ex. La peau d'âne, La bête ingrate (c'est ici un pic qui extrait l'os du cou du lion), Le partage du butin, L'ours qui tue son ami en le délivrant de la mouche, des motifs bibliques et classiques, p. ex. la sentence de Salomon, la marche sur l'eau, les sirènes. La traduction est faite à l'usage des folkloristes — but scientifique — et pour donner au public intéressé des spécimens d'une

littérature peu connue. Encore, le traducteur veut-il faciliter aux commençants la lecture des textes originaux. Les notes renvoient aux traductions antérieures de Fausbøll, Rhys Davids, Chalmers, Morris, Rouse, Dutoit et d'autres; aux versions parallèles indiennes, chinoises, tibétaines, européennes. La traduction se lit facilement, tout en gardant un bouquet d'orientalisme. L'extérieur du livre est élégant, on dirait même que c'est une édition de luxe.

Le 2<sup>e</sup> vol. donnera un choix de contes de rédaction sanscrite (brahmanique, jinique, bouddhiste etc.). Dans ce 2<sup>e</sup> vol. M. JOHANSSON se propose de traiter aussi les questions de littérature comparée qui se rattachent aux contes, entre autres la question de l'origine de ces contes et de leur rapport à la tradition occidentale.

*Lll.*

---

H. Lüders, *Das Würfelspiel im alten Indien*, Abh. d. königl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, n. f. IX: 2. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1907. 74 ss.

Der ausgezeichnete gelehrte hat uns hier noch eine abhandlung von bestehendem wert gegeben, indem wir zum ersten mal eine erschöpfende darstellung des würfelspiels, das eine so grosse rolle im täglichen leben der alten Inder spielte, vor uns haben. Ausser dass die ganze theorie des spiels, die doch früher ziemlich unbekannt war, hier auseinandergesetzt wird, trifft man eine fülle von erklärungen einzelner litteraturstellen, die, weil sie spiel- und spelertermen enthalten, dunkel waren. Besonders ist es natürlich aus der vedalitteratur und aus Mahābhārata dass der verfasser geschöpft hat, aber auch andere litteraturwerke wie z. b. Jātaka's, Mrchakatikā usw. sind sorgfältig durchgeprüft worden und haben teilweise der mühe des verfassers guten lohn gespendet. Freilich blieb ja noch vieles unklar, das auch dem scharfsinn eines so ausgezeichneten forschers hindernisse bieten musste und vielleicht nie vollständig aufgeklärt werden kann. Im grossen und ganzen jedoch möchte man sagen, dass der verfasser in ausserordentlich glücklicher art die schwierigen gegenstände, mit denen er zu umgehen gehabt hat, bewältigt. In seinen allgemeinen zügen ist uns von jetzt ab das altindische würfelspiel klar.

*J. Charpentier.*

---

Friedrich Veit, *Des Grafen von Platen Nachbildungen aus dem Diwan des Hafis und ihr persisches Original: Sonderabdruck aus den »Studien zur vergleich. Literaturgesch.«* hrsg. von Prof. Dr. Max Koch. Berlin, Duncker 1908. P. 257—307. 390—438, 145—224. 8:0.

Mr. VEIT's treatise on one of the most interesting works of the famous German poet AUG. VON PLATEN (died at Syracuse 5 December, 1835) is a very useful book. It is divided into four chapters. The first contains an account of v. PLATEN's vast linguistic studies, especially of

Persian. In the second he treats the principles followed by the editors of his translations from HĀFIZ, and adds some metrical and grammatical remarks. In the third chapter he sets forth his opinions on several matters of great importance for a just estimation of HĀFIZ and his works; and in the fourth he gives a verbal translation of the fifty gazels translated by v. PLATEN, with a copious commentary.

The author often points out analogies in European literature, and his work contains many a useful hint for the study of Persian poetry. Without any prejudices he plainly speaks of certain matters in the poems of HĀFIZ that the modern European reader may find rather shocking, and is little disposed to acknowledge an allegorical sense.

Every one who takes an interest in the beautiful Persian literature will no doubt read the book of Mr. VEIT with pleasure. Unfortunately one must agree with the author, when he complains of the little interest shown in the modern Persian language, this being a field where »the harvest is plenteous, but the labourers are few».

KVZ.

---

‘Abd-oul-Béha, *Les leçons de Saint-Jean-d’Acre* recueillies par  
Laura Clifford Barney. Traduit du persan par Hippolyte  
Dreyfus. Paris, Leroux 1908. 416 p. 8:0.

The most important of the three different sects of Babism is that which acknowledges the supremacy of ‘Abdu-l-Behā’ or ‘Abbās Efendi, as his true name is, now residing at Acre. The authoress of these »Leçons» has visited this town several times in order to study Babism at the appointed place; all the information ‘ABDU-L-BEHĀ’ had to give her has been stenographed in Persian, and then translated into English. The English version has been published in London; the Persian text is to appear later on at Paris.

This book contains the principal teachings of Babism and is divided into five chapters, viz (1) on the rôle of the prophets in the development of mankind. (2) On some points in Christian religion. (3) On the powers and the condition of God’s manifestations. (4) On the origin, the faculties and the condition of man. (5) Various questions.

It is to be hoped that the Persian original may not be long wanting.

KVZ.

---

Alfred Jensen, *Rysk kulturhistoria*. I—III. Stockholm 1908. 204  
+ 221 + 303 pp. 8:0. 12 cour. 50 öre.

M. JENSEN — conseiller à l’Institut Nobel de l’Académie Suédoise pour les littératures slaves, voyageur indéfatigable et habile publiciste — a publié toute une série d’ouvrages sur les pays, les peuples, les littératures slaves; quelques-uns de ces ouvrages d’une valeur scientifique incontestable, comme p. ex. ses grandes monographies sur *Gundulić* et sur *Vrchlický*. On a de lui aussi toute une bibliothèque de traductions de presque toutes les littératures slaves (russe, polonaise, tchèque, serbo-croate, slovène, bulgare). Ses interprétations poétiques témoignent d’un

vrai talent. Outre des nouvelles et des poésies lyriques, il a traduit en suédois l'Eugène Onéguine de *Puškin*, le Pan Tadeusz de *Mickiewicz*, la « Couronne de montagnes » de *Pierre Njegoš*.

«L'histoire de la culture russe» de M. JENSEN est plutôt une histoire de la littérature russe, puisqu'elle ne s'occupe de la «culture», qu'autant qu'elle se réfléchit dans la littérature. Il faut avouer, cependant, qu'en Russie les belles lettres, au moins celles du XIX<sup>e</sup> siècle, réfléchissent — dans ce qu'elles disent et dans ce qu'elles laissent pressentir — toute la vie politique et sociale, intellectuelle et morale du peuple dans une toute autre mesure qu'ailleurs — à cause de la forme et de l'esprit du régime autocratique du pays. Du reste, ce que nous donne M. JENSEN est moins une histoire suivie, pragmatique qu'un choix de tableaux détachés de cette littérature. Mais le choix est fait avec tant de goût et tant de savoir que le lecteur en aura un idée très nette du développement général. Le 1<sup>e</sup> vol. traite le moyen âge russe jusqu'à la «réformation» de Pierre le grand: la chronique dite de Nestor, le chant d'Igor, la littérature religieuse et politique de l'ancien Kiev, la littérature narrative: apocryphes, romans, nouvelles et contes d'origine byzantine, Ivan le terrible comme écrivain, Križanić («le premier panslaviste»), Petrejus, Kotošichin, Nikon et le «raskol». Dans le 2<sup>e</sup> vol., comprenant le XVII<sup>e</sup> siècle, le siècle du goût français classique, de Kantemir jusqu'à Deržavin, Lomonosov et l'impératrice Catérine sont les auteurs les plus représentatifs, auxquels M. JENSEN donne aussi le plus de place. Le XIX<sup>e</sup> siècle, siècle de Turgenév, Dostoïevskij, L. Tolstoï et tant d'autres de Karamzin jusqu'à Merežkovskij où les belles lettres ont joué dans la vie du pays un rôle comme jamais auparavant, comme nulle part ailleurs, où la littérature russe a gagné dans tout le monde un succès d'estime extraordinaire par son originalité et sa force violente, son art à la fois simple et exquis — ce XIX<sup>e</sup> siècle n'a point été exposé — sur les 300 pages du 3<sup>e</sup> volume — avec une ampleur proportionnelle à son importance et aux époques antérieures. A chacun des quatre écrivains Puškin, Gogol, Dostoïevskij, Tolstoï, est consacré un chapitre d'une vingtaine de pages. L'art dramatique d'Ostrovskij, toute la poésie lyrique après Puškin (et Nekrasov) n'ont été qu'effleurés. Nonobstant cela l'histoire de M. JENSEN est l'exposé le plus ample de la littérature russe qui existe en langue non-russe (la «Geschichte» de REINHOLDT est depuis longtemps épuisée). Le lecteur sérieux remarquera peut-être que M. JENSEN fait trop de cas de son opinion et ses sentiments personnels, il lui reprochera peut-être de voir la société russe plus de dehors que de dedans, un peu d'en haut. Or, «tout comprendre c'est tout pardonner». L'occidental pur sang ne saura jamais faire justice à un prophète comme Leo Tolstoï, le plus russe des auteurs russes, et — selon mon avis — M. JENSEN est loin de le faire.

Quelques traductions hasardées de termes administratifs et d'autres (р. ex. земство = hushållningssällskap, казенная палата = statskontor, парадная лестница = paratrappa) auraient bien pu être évitées. Ce qui donne une valeur particulière à l'oeuvre ce sont les longs extraits des livres cités que donne l'auteur. M. JENSEN a même osé une traduction du chant d'Igor, pièce aussi intéressante que difficile à interpréter.

O. E. Lindberg, *Jobs-boken eller Lidandets problem på israelitisk mark*. Pop. vetensk. föreläsningar vid Göteborgs Högskola. Ny f. VI. Stockholm, Bonnier, 1908. III b. + 94 ss. 2 kr.

Der verfassung, dessen ganze litterarische produktion während der letzten jahre von einem tiefgehenden interesse für die religionsgeschichtlichen und, im weitesten sinne, religiösen probleme zeugt, bietet in dieser schrift die zusammenfassung einer reihe von ihm an der Gothenburger hochschule gehaltener vorlesungen über das buch Hiob. Er behandelt zunächst die vorfragen der entstehung und komposition, des verfassers und der abfassungszeit; dann, und als seine hauptaufgabe, spricht er über das problem und den inhalt des buches. Mit offener vorliebe verweilt verf. bei dem dialog, den er dramatisch auffasst. Lebhaft und fesselnd schildert er dem leser dessen gang als ein ringen um klarheit, dem es weder an dramatischer spannung noch an dramatischer kraft fehlt.

In keinem anderen buche des AT ist die lösung der litterarischen fragen so unmittelbar davon abhängig, wie man das problem, den zweck, die tendenz des buches auffasst. In diesem punkte aber und besonders darüber, wie sich der dichter selbst die *positive* lösung des problems denkt, lässt sich m. e. ein schlüssiger beweis kaum führen. So sehen wir denn, was verf. vielleicht etwas zu kurz andeutet, dass z. b. die echtheit der Elihu-reden, die schon FRANZ DELITZSCH nicht mehr glaubte aufrecht halten zu können, neben CORNILL wieder auch in BUDDE einen verteidiger gefunden hat. So hätte auch LINDBERG gewiss von seinem standpunkte aus seiner ausgesprochenen neigung folgen und die gottesreden als sekundär ausmustern können. Eben wegen jener entscheidenden bedeutung, welche die auffassung von dem hauptziele des poetischen buches für die litterarkritischen fragen hat, sind alle beiträge zur vertiefung und berichtigung dieser auffassung auch für den sprachlich und litterarisch interessierten fachmann von wichtigkeit. Besonders aber dem gebildeten, religiös und religionsphilosophisch interessierten publikum hat verf. in seinem buche eine schöne gabe dargebracht.

*Axel Moberg.*

Rafael Mitjana, *En el Magreb-el-Aksa. Viaje de la Embajada Española á la Corte del Sultán de Marruecos, en el año 1900*. Valencia, Sempere y Compañía, 1905. 305 p. 8:0.

In consideration of recent political events every new book that treats of Morocco and helps to throw some light on the state of things in that little known country must possess great interest. As Mr. Mitjana says in the introduction, it has not been his purpose to give a description of the Moroccan empire, nor to write any political treatise, but only to publish his own impressions and the result of his own studies; and conformably to this intention he has given his work the form of a diary. It is, however, absolutely free from the aridity that is generally characteristic of that form. On the contrary the author has a very readable and vivid style; and there is many a brilliant description of scenes of fanciful Oriental life, which it is a real pleasure to read. Moreover, his work contains a vast quantity of details referring to the history of Morocco in older and more recent times. A special chapter is devoted to the literature and music of the Moroccans. The book is not free from

misprints, especially as regards the transliteration of Arabic words, but they will not mislead a reader with some acquaintance of Arabic.

Every one who takes any interest in the curious country in the North-West of Africa will no doubt read Mr. Mitjana's narrative of his journey with pleasure.

KVZ.

**Wilhelm Planert, Die syntaktischen Verhältnisse des Suaheli.**

Berlin, Süsserott, 1907. V, 59 p. 8:0.

This book deals with the syntactical structure of the Swahili language. The author has not confined himself to a dry account of the forms which correspond to the different constructions of the Indoeuropean languages, but he has endeavoured to subordinate these matters to general psychological points of view. The grammatical constructions are often illustrated with analogous examples, taken not only from the cognate African languages, but also from several others, as Arabic, Hungarian, etc. Above all, Professor BRUGMANN'S »Kurze vergleichende Grammatik» has been of good use to the author; it is quoted in the introduction, but he should have referred to it also on pp. 8 and 11, where his statements agree almost literally with those of BRUGMANN. The treatment of Arabic words in Swahili (p. 5) affords very interesting examples of popular etymology. Similar associations of ideas occur in many other languages, e. g. in Swedish, where quite illiterate persons may sometimes take the ending *-en* in the Latin word *examen* for the definite article and say *en exam* instead of *en examen*. The author's remarks on p. 9 about the Swahili equivalents of our impersonal verbs, indicating natural phenomena, exactly correspond to the Arabic idiom, e. gr. *maṭara-l-maṭaru, maṭarat-i-s-samā'u* or only *maṭarat*, the substantive being suppressed, 'it rains'. The book ends with texts in Swahili and German.

For the rest, the reviewer is no competent judge of details of Swahili grammar. The author's diction is clear, and his work lays a new proof of the great interest that Oriental scholars in Germany take in the study of that important language.

KVZ.

Cette livraison contient:

**Torgny Segerstedt**, Skuggan ock livet i folktron. [L'ombre et la vie dans les croyances populaires, avec un résumé en anglais], p. 1.

**Axel Moberg**, Die syrische grammatik des Johannes Eṣṭōnājā, p. 24.

**Jarl Charpentier**, Textstudien zu Mahāvastu, p. 34.

**Jarl Charpentier**, Kleine beiträge aus indischen texten, p. 70.

**K. V. Zetterstéen**, Some parts of the New Testament, translated into modern Nubian by a native, p. 76.

**Prix du volume** (env. 256 pages): 8 kr., 11 fr., 9 m., 9 sh.,  
4 руб. 50 коп.

Uppsala 1909. Akademiska Boktryckeriet (Edv. Berling).



# Ein traktat aus den schriften der Drusen,

aus handschriftlichen quellen herausgegeben  
und übersetzt

von Ernst von Döbeln, Uppsala.

Drusen nennt man bekanntlich eine völkerschaft und religiöse sekte in Syrien, welche die berge Libanon und Antilibanon bewohnt, von Beirut bis Tyrus und vom Mittelmeer bis gegen Damaskus. Ein anderer drusenstamm wohnt im Ḥaurāngebirge, wohin wegen politischer ereignisse eine grosse zahl familien im 18 jahrhundert übersiedelten. Die zahl des drusenvolkes wird auf ungefähr 100,000 seelen geschätzt. Ihre vornehmste stadt ist Deir el-qamar, südöstlich von Beirut. Selbst lehnen sie den namen Drusen offiziell ab und nennen sich »bekenner der einheit«, d. h. Gottes (*muwalḥidūn*), und ihre lehre das »einheitsbekenntnis« (*tauḥid*). Unter die ihre unabhängigkeit liebende bergbevölkerung des Libanon konnte sich diese religion in jener gegend ausbreiten und sich da durch viele jahrhunderte erhalten. Auch beruht die sonderstellung der Drusen unter den bevölkerungen Syriens hauptsächlich darauf, dass sie eine besondere religionsgemeinschaft bilden.

Über ursprung und abstammung der Drusen, welche sämtlich arabisch sprechen, schwanken die ansichten. Einige halten ihre abstammung für vorsemitisch, andere für eine arabische. Nach einigen sind sie aus Ägypten, nach anderen von Bagdad her in ihre jetzigen wohnsitze eingewandert; noch andere halten sie für ureinwohner Syriens, die sich mit einzelnen gliedern fremder völker, besonders arabischer stämme vermischt haben. Am ehesten wird man sie als ein syro-arabisches mischvolk bezeichnen, nachkommen arabischer stämme, die im 2 jahrhundert der Hīgra in den Libanon eingewandert sind<sup>1</sup>, was auch mit ihrer eigenen

---

<sup>1</sup> VON OPPENHEIM, Vom Mittelmeer zum persischen golf. I. Berlin 1899. S. 111.

überlieferung übereinstimmt. Eine andere tradition verbindet sie mit China, wo sie glauben dass noch heute zahlreiche bekennner ihrer religion sesshaft seien und von wo aus sie einst ihren befreier erwarten.

Von der älteren geschichte dieser im 5 jahrhundert der Hīgra entstandenen sekte ist nicht viel zu sagen<sup>1</sup>. Zur zeit der kreuzzüge scheinen die Drusen ihre freiheit unter erblichen stammeshäuptlingen bewahrt zu haben, von welchen die ersten der familie Tanūh gehörten. Am ende des 16 jahrhunderts unterwarf sie der türkische sultan Murād III und gab ihnen einen der pforte tributpflichtigen grossemir, liess sie aber ihre selbstregierung behalten. Der berühmteste unter diesen grossemiren war FAHR ED-DĪN II, der im anfang des 17 jahrhunderts das gebiet der Drusen bedeutend vergrösserte. Nach dem aussterben der familie Fahr ed-dīn's gelangte das grossemirat an die familie Šihāb. Der letzte aus dieser, EMĪR BAŠĪR, wurde im jahre 1840 wegen politischer umtriebe von den türken abgesetzt. Er ging zu den im norden wohnenden maroniten über, worauf ein blutiger krieg zwischen den beiden völkerschaften ausbrach. Die türken suchten vergebens die unruhe zu stillen, die im jahre 1860 ihren höhepunkt erreichte, wo bekanntlich eine fürchterliche niedermetzelung von christen in Damaskus und umliegenden dörfern angestellt wurde. Da sahen sich die grossmächte genötigt einzugreifen, um die verhältnisse zu ordnen. Nach dem entschlusse einer internationalen kommission wurde die regierung des Libanon einem christlichen chef mit dem titel Pascha übergeben.

Die entstehung der drusenreligion, die sich aus den sekten der Ismailier und Karmaten weiter entwickelt hat und von vielen verschiedenen elementen zusammengesetzt ist, hängt mit der merkwürdigen gestalt des Fatimidischen kalifen EL-ḤĀKIM BI-'AMRILLĀH zusammen, welcher vom jahre 996 bis 1021 n. Chr. in Ägypten herrschte. Einer der vertrauten Ḥākim's, ein Ismailier namens ED-DARAZĪ, veröffentlichte, wahrscheinlich im jahre <sup>408</sup>/1017, eine schrift, in der die behauptung aufgestellt wurde, dass Adams seele auf die Fatimiden und jetzt also auf Ḥākim übergegangen sei. DarazĪ musste vor der wut des volkes fliehen und begab sich, von Ḥākim unterstützt, nach Syrien, wo er im südlichen

<sup>1</sup> Eine ausführliche darstellung der geschichte der Drusen ist bei Oppenheim a. a. o. s. 143 ff. zu finden.

Libanon anhängler gewann und die sekte der nach ihm benannten Drusen stiftete. Dieselbe lehre von der göttlichkeit Hākīm's suchte im jahre <sup>411</sup>/1020 ein perser namens H̄AMZA in Ägypten auszubreiten; er musste aber ebenfalls die flucht ergreifen. Dieser H̄amza wurde durch die abfassung einer reihe von schriften, welche für das drusische glaubenssystem als grundlegend anzusehen sind, die eigentliche theologische autorität der neuen sekte. Im jahre <sup>412</sup>/1021 verschwand plötzlich der kalif H̄ākīm, wahrscheinlich auf anstiften seiner schwester ermordet. Die Drusen jedoch glauben, dass er, um den glauben seiner diener auf die probe zu stellen, von der erde verschwunden und als inkarnation der gottheit irgendwo verborgen sei, um am ende der zeiten als sogenannter Mahdī mit macht und herrlichkeit wieder hervorzutreten und seinen getreuen das reich der welt zu verleihen. Dies sind die äusseren anlässe zur stiftung der drusischen religion, deren hauptgedanken die folgenden sind<sup>1</sup>.

Gott ist einzig und das einzige wesen, das man anbeten soll. Er muss von allen attributen losgemacht werden, er hat weder ursprung noch grenzen, und keine definitionen und benennungen sind auf ihn anwendbar. Die natur seines wesens und seiner eigenschaften ist nicht zu ergründen, und die sinne können ihn nicht erfassen; er ist nicht nur unsichtbar, sondern auch unfassbar. Gott hat sich, um einigermassen den menschen näher zu treten, ihnen in körperlicher gestalt offenbart. Er ist und bleibt stets derselbe auch in diesen gestalten, die ihm als schleier dienen, und teilt dabei die unvollkommenheit und schwachheit der menschen nicht. Gott und die körperliche gestalt sind so nahe vereint, dass die handlungen und worte dieser gestalt die handlungen und worte Gottes sind. Durch vermittlung dieser gestalten soll jeder einzelne mensch zur erkenntnis Gottes und zur überzeugung von seiner existenz gelangen. Als letzte von den zehn inkarnationen der gottheit ist die des kalifen H̄ākīm zu betrachten. Nach dieser ist keine offenbarung der gottheit mehr zu erwarten, bis die zeit

---

<sup>1</sup> Die vornehmsten arbeiten, die sich mit der drusischen religion beschäftigen und der vorliegenden abhandlung zu grunde liegen, sind: DE SACY, Exposé de la religion des Druses, I—II, Paris 1838, wo mehrere auszüge aus dem vorliegenden traktat übersetzt worden sind; CHURCHILL, Mount Lebanon, I—IV, London 1853—62; PETERMANN, Reisen im Orient, I—II, Leipzig 1860; OPPENHEIM, s. oben.

kommt, wo die Drusen zu macht und ansehen über alle andersgläubigen erhoben werden, was durch die wiederkehr Ḥākīm's bewirkt werden wird.

Zwischen Gott und den menschen stehen eine art von mittelwesen, die als Gottes minister für die welt und zugleich als prediger oder priester für die menschen betrachtet werden können. Sie heissen gewöhnlich *ḥudūd* (plur. von *ḥadd*), d. h. »grenzen«, »endpunkte«, haben aber ausserdem noch die verschiedensten bezeichnungen. Als solche minister treten zunächst abstrakte ideen auf, welche dann wie die inkarnationen der gottheit auch verkörpert vorgestellt wurden. Diese personen lebten zu verschiedenen zeiten unter verschiedenen namen. Als erster dieser minister wurde von dem schöpfer die allgemeine vernunft erschaffen. Sie ist das erste der geschöpfe Gottes, die einzige unmittelbare hervorbringung und die erste emanation aus dem strahlenden lichte der gottheit. Bei jeder offenbarung Gottes erschien auch sie, zuletzt unter der gestalt des Ḥamza. Sie schliesst in sich alle wahrheiten ein, die sie unmittelbar von der gottheit bekommt. Durch diesen ersten minister wurden alle anderen geschöpfe hervorgebracht, und er teilt allen anderen ministern sowie sämtlichen gläubigen mittelbar oder unmittelbar, je nach ihrer fassungskraft und ihrem verdienst, die kenntnis der wahrheiten mit. Aus der vernunft trat sogleich auch die finsternis hervor, die sich weigerte, der vernunft gehorsam zu sein. Daraus entwickelte sich das böse prinzip und im gegensatz zum gehorsam die widerspenstigkeit, zum licht die finsternis und zur wahrheit die unwissenheit. Um der vernunft eine hilfe gegen diese aufrührerische nebenbuhlerin zu geben, schuf dann Gott auf ihre bitte hin den zweiten minister, die allgemeine seele. Diese wurde aus der vernunft durch eine art von emanation hervorgebracht und erhielt unmittelbar von ihr die kenntnis der wahrheit. Die seele steht im verhältnis zur vernunft wie das weib dem manne gegenüber, hat aber den rang des mannes rücksichtlich der ihr untergeordneten minister, die von ihr erst ihre existenz haben. Durch die verbindung der vernunft mit der seele entstand der dritte minister, das wort. Der vierte minister ist der vorangehende; er hat diesen namen, weil im system der Ismailier, welche die existenz der drei oben genannten minister verläugneten, dieser vierte minister den ersten rang hatte. Er ist durch die verbindung der seele mit dem worte hervorgebracht. Der fünfte und

letzte der drusischen minister ist der folgende, welcher name ihm gegeben worden ist, weil er unmittelbar nach »dem vorangehenden« folgt. Dieser wird mit dem letzten der mehr bedeutenden drusischen schriftsteller identifiziert, dem ABŪ-L-ḤASAN 'ALĪ, beibenannt el-Muqtanā oder Bahā' ed-dīn, der die drusische lehre dogmatisch festgestellt hat<sup>1</sup>.

Diese fünf bilden die hierarchie der oberen minister, von welcher eine untere zu unterscheiden ist, die *Dā'ī*, die *Ma'dūn* und die *Mukāsir*. Die minister dieser klasse sind nicht wie die der genannten abstrakte wesen; sie werden als menschen betrachtet, hängen von »dem folgenden« ab und sind die geistlichen leiter der drusenreligion. Sie unterscheiden sich von den gemeinen gläubigen durch einen höheren grad von tugend und kenntnis der religion. Die *Dā'ī* sind die vorsteher der in den verschiedenen provinzen verbreiteten missionen. Ihr name bezeichnet »die rufenden«, weil ihr amt darin besteht, die menschen zur kenntnis der unitarischen religion zu rufen. Die *Ma'dūn* sind den *Dā'ī* untergeordnet und üben unter ihrer autorität dasselbe amt aus. Ihr name bedeutet »diejenigen, welche die erlaubnis erhalten haben«, weil sie die erlaubnis haben, den menschen die falschheit der anderen religionen zu zeigen und sie in die kenntnis der lehrsätze der wahren religion einzuführen. Die *Mukāsir* üben auch die funktion der missionäre aus, aber auf eine den *Dā'ī* und den *Ma'dūn* untergeordnete weise. Ihr name bedeutet »die brechenden«, d. h. diejenigen, welche misstrauen eingeben und überzeugung schwächen. Aber ihre wirksamkeit soll sich nicht nur darauf beschränken, bei den menschen zweifel an ihren religionen zu erwecken, sondern sie haben auch die neue wahre religion zu predigen. Ausser diesen unteren ministern giebt es auch jenen fünf oberen gegenüber fünf minister des irrtums, welche sich auch in bestimmte personen verkörpert haben.

Was den schöpferprozess betrifft, so stellen sich die Drusen vor, dass die welt gerade in dem zustand erschaffen wurde, wie sie heute ist. Die welt ist also wie Gott selbst unveränderlich. Der mensch ist aus zwei substanzen, der vernunft und der seele, und einer accidenz, dem körper, zusammengesetzt. Die seelen der menschen sind nach der erschaffung der allgemeinen

<sup>1</sup> Die darstellung der minister ist in Oppenheim a. a. o. s. 135 etwas verschieden.

vernunft von uranfang alle aus dem göttlichen lichte der allweisheit erschaffen und zwar in einer bestimmten zahl, die weder der verringerung noch der vermehrung fähig ist, indem die seelen bei dem sterben eines leibes in einen neugeborenen anderen übergehen. Die seelen der ungläubigen werden dann wieder ungläubige, die der gläubigen gläubige. In tierleiber gehen die seelen nicht über, wohl aber je nachdem ein mensch gut oder schlecht gehandelt hat, in bessere oder schlechtere, d. h. hässlichere körper. Sie befinden sich also stets im zustande der wanderung, aber sie können je nach ihrer liebe zur höchsten vollkommenheit aufsteigen und umgekehrt zur tiefsten entartung niedersinken. Die verschiedenen formen der seele ergeben sich aus den verschiedenen graden der kenntnis der wahren religion und des moralischen benehmens. Die irdische sühne ist der stetige fortschritt, den eine seele in der kenntnis der wahren religion macht, bis sie sich mit dem Imām, d. h. Hamza vereinigt und die wanderung ihr höchstes ziel erreicht hat. Wenn die seelen durch die gänzliche einverleibung mit den wahrheiten ihre vollkommene form besitzen, trennen sie sich von den körpern und vermischen sich mit dem Imām, bleiben in ihm verborgen und warten die letzte zeit ab, wo Hākim und Hamza wiedererscheinen und sie ihren hof bilden werden.

In bezug auf die kenntnis der religion teilen sich die Drusen in eingeweihte, die in den geheimnissen der lehre völlig bewandert sind, und uneingeweihte, die in der tat keine religion haben. Die eingeweihten bilden einen geheimen orden in verschiedenen graden, der mit den höchsten interessen der gemeinden betraut ist. Unter ihre zahl kann jeder Druse, mann und weib, aufgenommen werden, der sich bereit erklärt, den gesetzen des ordens zu folgen, und während einer probezeit von einem jahre genügende beweis seiner aufrichtigkeit gegeben hat. Eigentliche priester haben die Drusen nicht, wohl aber besondere, der andacht gewidmete gebäude, in denen sich auch sammlungen ihrer heiligen schriften finden. In diese gotteshäuser pflegen die eingeweihten zusammenzukommen. Vor dem anfange der einfachen handlungen, welche den kultus ausmachen, werden verschiedene angelegenheiten, sowohl politische als persönliche, besprochen und erledigt. Dann werden abschnitte aus ihren heiligen büchern vorgelesen und hymnen gesungen, worauf die versammlung nach dem einnehmen einer leichten mahlzeit auseinandergeht. Die vornehmsten der eingeweihten allein bleiben noch zurück, um die massregeln

zu besprechen, zu welchen das ihnen kundgewordene veranlassung giebt. Vielfach werden die Drusen beschuldigt, dass sie dabei dem bilde eines kalbes göttliche verehrung erweisen. Wahrscheinlich ist dies nicht ganz aus der luft gegriffen; möglicherweise ist jedoch das kalb symbol eines bösen prinzipis oder der anderen religionen.

Die moral der Drusen ist mit der pflicht des glaubens eng verknüpft. Die muslimischen ritualvorschriften des gebets, fastens, der pilgerfahrt nach Mekka u. s. w. werden verworfen und als abgeschafft erklärt. An die stelle jener muslimischen pflichten sind folgende sieben gesetzt: wahrhaftigkeit, doch nur Drusen gegenüber, unterstützung der glaubensgenossen, lossagung von den früheren religionen, abtrennung von den bösen geistern und den im irrtum befindlichen menschen, bekenntnis der einheit Gottes, zufriedenheit mit Gottes handlungen und wohlgefallen an der göttlichen führung in glück und unglück. Es werden ausser diesen noch eine anzahl anderer pflichten genannt, die auf das bürgerliche leben beziehung haben. Das weintrinken und das rauchen ist wenigstens den eingeweihten nicht erlaubt. Überhaupt sollen sich die Drusen der bescheidenheit, mässigkeit und einfachheit, besonders auch in bezug auf ihre kleidung befleißigen. Wie den beduinen sind ihnen gastfreundschaft und blutrache heilig. Auch in bezug auf die ehelichen verhältnisse giebt es vorschriften. Vielweiberei ist bei den Drusen selten. Ehescheidung ist sehr erschwert, und als scheidungsgründe werden nur unfruchtbarkeit und untreue der frau anerkannt. Im allgemeinen scheinen die frauen bei den Drusen eine höhere und mehr geachtete stellung einzunehmen, als sonst im Orient üblich ist.

---

Im vorliegenden traktat stellt Ḥamza einem Dā'ī, der einige seiner worte missverstanden hatte, einige sätze aus dem drusischen lehrgebäude dar. Der auszug ist aus den in der universitätsbibliothek zu Uppsala befindlichen handschriften gemacht, die im katalog TORNBORG'S, bezw. in dem handschriftlichen nachtrag mit Nov. 1<sup>1</sup>, Nov. 23<sup>2</sup> und Nov. 56<sup>3</sup> bezeichnet werden. Auf diese wird im folgenden durch bez. *A*, *B* und *C* hingewiesen.

<sup>1</sup> Tornberg, Cod. arab., pers. et turc. bibl. reg. Upsal. Lundae 1849, s. 332, nr. DVI.   <sup>2</sup> Tornberg s. 315, nr. DI.   <sup>3</sup> Tornberg, handschriftl. nachtrag s. 358.

الرسالة الموسومة بسبب الاسباب والكنز لمن<sup>1</sup> يقن<sup>1</sup>  
واستجاب

تَوَكَّلْتُ عَلَىٰ مَوْلَانَا أَنْبَارَ الْعَلَمِ الْعَلِيِّ الْأَعْلَىٰ حَاكِمِ الْحَكَامِ مَنْ  
لَا يَدْخُلُ فِي الْخَوَاطِرِ وَالْإِهَامِ جِلَّةَ ذِكْرِهِ عَنْ وَصْفِ الْوَاصِفِينَ وَأَدْرَاكِ  
الْأَنَامِ حَدْوَدُ دَعْوَتِهِ حُرُوفٌ<sup>2</sup> بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِمَوْلَانَا الَّذِي لَيْسَ لَهُ فِي السَّمَاءِ<sup>3</sup> نَظِيرٌ<sup>4</sup> وَلَا فِي الْأَرْضِ  
مَنْ هُوَ بِهِ خَبِيرٌ وَلَا لَهُ مُشِيرٌ وَلَا فِي الْعَالَمِينَ لَهُ فَهْيَرٌ وَلَا فِي الْعِظَمَةِ  
مَنْ هُوَ عَلَيْهِ قَدِيرٌ أَوَّلُ مَا أَوَّلَ مِنْ نُورِهِ الشَّعْشَعَانِيَّ الْكَامِلِ الْعَقْلَ الْكَلِمَى  
وَأَوَّلَ مَا أَوَّلَ مِنْ نُورِ الْعَقْلِ النَّفْسَ الْحَقِيقَى وَأَوَّلَ مَا أَوَّلَ مِنْ نُورِ النَّفْسِ الْكَلِمَةِ  
وَأَوَّلَ مَا أَوَّلَ مِنْ<sup>5</sup> نُورِ<sup>5</sup> الْكَلِمَةِ<sup>5</sup> السَّابِقِ وَأَوَّلَ مَا أَوَّلَ مِنْ نُورِ السَّابِقِ التَّنَالِي  
وَأَوَّلَ مَا أَوَّلَ مِنْ نُورِ التَّنَالِي الْأَرْضِ وَمَا عَلَيْهَا وَالْأَفْلَاكِ الدَّائِرَاتِ وَالْبُرُوجِ  
الْأَتْنَى<sup>6</sup> عَشْرَ<sup>6</sup> وَالطَّبَائِعِ الْأَرْبَعَةِ وَالْهَيُولَى الَّذِي هُوَ الطَّبَعِ الْخَامِسِ  
فَجَمِيعِ مَا فِي الْخَالِقِ الَّذِي يَسْمَوْنَهُ الْعَامَّةَ سَمَا<sup>7</sup> هُمُ الْأَفْلَاكُ يَخْدُمُونَ  
الْأَرْضَ وَمَا عَلَيْهَا بِسَبَبِ النُّورِ<sup>8</sup> الَّذِي فِيهَا وَأَشْهُارُ نَاسُوتِ مَوْلَانَا  
الْعَلِيِّ الْأَعْلَىٰ مِنْهَا وَمُعْجَزَاتُ لَاهُوتِهِ عَلَيْهَا وَهُوَ الْمُتَزَهِّةُ عَنِ الصِّفَاتِ<sup>9</sup>

السما: A, B: <sup>3</sup> حرف: A: fehlt. B: لمن يقن: C: مُرْتَضَى: A: <sup>1</sup>  
قوله ليس له في السماء نظير لقولهم ان العلة في السماء: C (glosse) <sup>4</sup>  
الاثناعشر: A: <sup>6</sup> B: fehlt. <sup>5</sup> والشرايع غالبهم يشيرون الى السما  
الاسماء: A: <sup>9</sup> النور الانساني: B: <sup>8</sup> سما: A, B: <sup>7</sup> الاثناعشر: C:



## Der traktat mit dem titel: »Die ursache der ursachen und der schatz der gläubigen und antwortenden.«<sup>1</sup>

Ich vertraue auf unsren Herrn El-Bār<sup>2</sup>, den allwissenden, den hohen, den höchsten, den könig der könige, der in den verstand und die einbildung nicht eingehen kann und dessen name über jede beschreibung und fassungsgabe der menschen weit erhaben ist. Minister seiner berufung sind die buchstaben بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ (Im namen des allbarmherzigen Gottes).<sup>3</sup>

Das lob gebührt unsrem Herrn, der im himmel seines gleichen nicht hat und von welchem keiner auf der erde unterrichtet ist. Er hat keinen ratgeber, und keiner ist unter den menschen, der ihn bezwingen und ihm die macht streitig machen kann. Er schuf aus seinem strahlenden und vollkommenen lichte »die allgemeine vernunft«; aus dem lichte der vernunft schuf er »die wahre seele«<sup>4</sup>; aus dem lichte der seele schuf er »das wort«; aus dem lichte des wortes schuf er »den vorangehenden«; aus dem lichte des vorangehenden schuf er »den nachfolgenden«; aus dem lichte des nachfolgenden schuf er die erde und was auf ihr ist, die umlaufenden himmelskörper, die zwölf zeichen des tierkreises, die vier elemente und die materie, die das fünfte element ist. Und alles, was man in der schöpfung mit einem allgemeinen namen himmel benennt, das sind die himmelskörper, die die erde und was auf ihr ist bedienen, wegen des lichtes<sup>5</sup>, das auf ihr ist, und wegen der offenbarung der menschheit unsres Herrn, des

<sup>1</sup> D. h. diejenigen, welche auf die berufung zum einheitsbekenntnis eine günstige antwort gegeben haben.

<sup>2</sup> *El-Bār* ist ein persisches wort, das »Herr, Gott« bedeutet. In der drusischen religion ist es der name der gestalt, in welcher die gottheit sich den menschen zum ersten male offenbarte.

<sup>3</sup> Vgl. s. 113 u. 117.

<sup>4</sup> *نفس* ist hier masc. als name eines ministers.

<sup>5</sup> d. h. des menschengeschlechts.

واللغات سبحانه وتعالى عما<sup>1</sup> يصفون علواً كبيراً أما بعد فقد وصلنا  
 أيها الاخ الشقيق ما كتبتك من لدنا في طلب العلم الحقيقي وما يتفقوله  
 الفاسف الفسيف وليس علم التوحيد لعلم الفلاسفة والتلخيد ولا دما  
 رتبوه الدعة والعبيد<sup>2</sup> ولا اندرة الينيمة<sup>3</sup> نأجر لللميد<sup>4</sup> ولا  
 الاحدانية لدواحد المفيد<sup>5</sup> ولا العال الذي لا يدرك كعلة علم  
 تعادلاً<sup>6</sup> بل الحقائق تأييد من المعد الازل الى عبده علة العلد<sup>7</sup> والمعد  
 هو الاحد والعلة هو الواحد الذي يفيد جميع العالمين وهم  
 الدعة<sup>8</sup> والمأذونون<sup>9</sup> والمكاسرون<sup>10</sup> والمستجيبون<sup>11</sup> بعلمه وبما آيد  
 المولى سبحانه من رحمته وحكمته وهو الواحد في كل عصر وزمان  
 الذي هو العلة معلم العالمين وموديتهم وسائر الناس بمنزلة الصبيان  
 الذين<sup>12</sup> في المكتب وما منهم صبي آلا ويوجب عليه ساعة ابيه  
 أكثر من ساعة المعلم وهو يحب أكثر منه لكنه يفرغ من المعلم أكثر  
 من ابيه لان الاب قد فوض امره الى معلمه ونزه روحه عن مخاطبة  
 ولده فالامر الحقيقي الكلي للاب<sup>13</sup> ولكن المعلم الذي يضربه ويعلمه  
 الخير وينهاه عن الشر فعلم الكتاب علة الصبيان وعذابهم ورحمتهم  
 يضرب من يشاء منهم ويحسن الى من يشاء<sup>14</sup> منهم غير أن<sup>15</sup> ليس  
 للمعلم أن يجعل مع الصبي اربع خصال مذمومة لا<sup>16</sup> يسبه بالفاحشة

<sup>1</sup> A: عنما C: عما <sup>2</sup> C (glosse): مذمومين <sup>3</sup> C (glosse):  
 تعادلا A, B: علق C (glosse): الشرايع C (glosse): دعوة تو  
 أولهم نف C (glosse): علق C (glosse): تعادلاً C:  
 (?) تمام احرف السدوق C (glosse): والمكاسرين B, C: والمأذونين B, C:  
 تمام فريفق الهدي C (glosse): والمستجيبين B, C:  
 قوله فالامر للحقيقي الكلي للاب قصد C (glosse): الذي B:  
 مولاي بوضح ان قائم الزمان من قبل مادته وانه واسطه وان البادى عن  
 ولا B: أن C: يشا B: المباشرة

hohen, des höchsten, und der wunder seiner gottheit auf ihr. Er ist von allen attributen und benennungen entfernt, ehre ihm, und in seiner grossen hoheit über jede beschreibung hoch erhaben<sup>1</sup>.

Zu uns ist gekommen, mein lieber bruder, was du in unserem namen vom erforschen des wahren wissens geschrieben hast und was der gottlose schurke geschwätzt hat. Aber das wissen der einheitslehre ist nicht wie das der philosophen und der ketzer, und auch nicht wie die prediger<sup>2</sup> und die diener des irrthums, es festgestellt haben. Die kostbare perle<sup>3</sup> ist nicht wie der derbe stein<sup>4</sup>; das wesen des Einen<sup>5</sup> ist nicht wie das des einzigen unterrichters<sup>6</sup>; der erste urheber<sup>5</sup>, der nicht gefasst werden kann, ist mit der ursache des wissens<sup>7</sup> nicht zu vergleichen. Sondern die wahrheiten sind eine gabe des ewigen urhebers an seinen diener, die ursache der ursachen<sup>6</sup>; der urheber ist der Eine, und die ursache ist der einzige, der alle menschen unterrichtet, d. h. die dā'ī<sup>8</sup>, die ma'dūn, die mukāsir und die antwortenden, die treu sind gegen seine lehre und gegen dasjenige, was der Herr, ihm alle ehre, ihnen von seiner barmherzigkeit und weisheit mitgeteilt hat. Er ist der einzige in jedem alter und in jeder zeit, er ist die ursache, der unterrichter der menschen und ihr erzieher. Die übrigen menschen sind wie schulkinder. Jeder von ihnen muss seinem vater mehr gehorchen als seinem lehrer; er liebt den vater mehr als den lehrer, aber fürchtet den lehrer mehr als den vater, da der vater seine erziehung dem lehrer übertragen und sich selbst von unterredungen mit dem sohne entzogen hat. In der tat kommt alles dies dem vater zu, und jedoch ist es der lehrer, der den sohn züchtigt, der ihn das gute lehrt und vom bösen abhält. Der schullehrer ist die ursache der knaben, ihre strafe und ihre barmherzigkeit; er schlägt von ihnen wen er will und behandelt gut wen er will. Jedoch sind ihm in seinem verhältnis zu einem knaben folgende vier tadelhafte sachen verboten. Er darf ihn nicht mit schimpflichen worten schmähen; nicht so viel schlagen, dass er ihm ein glied zerbricht; er darf ihn nicht zu schandbaren handlungen gebrauchen und ihn nicht töten. Wenn er eine von

<sup>1</sup> Kor. 6,100.      <sup>2</sup> Es sind dies die minister des irrthums, in der glosse mit dem worte مذموم bezeichnet.      <sup>3</sup> Glosse: توحید = تو, die einheitslehre.      <sup>4</sup> Glosse: die übrigen religionen.      <sup>5</sup> Hākim.

<sup>6</sup> Glosse: عقل = عَقْل, die vernunft, d. i. Hamza.      <sup>7</sup> Hamza.

<sup>8</sup> Glosse: der erste unter ihnen ist نفس = نَفْس, die seele.

ولا يضربه ضرباً يكسر له عضواً ولا يفسق به ولا يقتله متى فعل  
 خصلته من الأربع<sup>1</sup> خصال<sup>2</sup> كان الاب خصمه وللمعلم أن يعتذر اذا  
 جرى منه هَفْوٌ في النسب ولا يعود اليه وله ايضاً أن يعتذر اذا غلظ  
 في الضرب وأن كسر للصبى عضواً يجبر ذلك انعضو وينفق على  
 الصبى من ماله الى ان يبرأ وليس للمعلم أن يعتذر من فسقه  
 بانصبى ولا يحتج بحجته اذا قتله الا ان يريد ابوه يعفو عنه  
 بفضله كذلك امام الزمان وهو عبد مولانا جلت ذكره وهو مؤدب العالم  
 ومربيهم بانعلم الخفيقى قد فوض امولى سبحانه جميع امور عباده  
 الدينية اليه وجعله علماً ليم<sup>3</sup> وبه<sup>4</sup> ثوابهم وعقابهم وامولى سبحانه  
 المعبود الموجود لكنه منزّه عن المشاكلة والمشافهة والمخالطة وعن  
 التبرية والافادة لجميع امور الدعاة<sup>5</sup> والمأذونين والمكاسرين والمستجيبين  
 راجعاً الى الامام في كل عصر وزمان يعزل منهم من يريد وينصب من  
 يريد ويعضى كل ذى حق حقه من العلم الخفيقى بمقدار ما يؤتفه  
 امولى سبحانه وليس<sup>6</sup> له أن يدلس على المستجيب دينه ويستتره عنه  
 وان دلس عليه وستره عنه ضرورة فيكشف له وقتاً آخر ويبلغه الغاية  
 والنهاية وليس له ايضاً أن يرت امره وتربيته الى داع<sup>7</sup> مقصر فيكسر  
 عضوه فان فعل ذلك من قبل ان يكشف امر ذلك الداعى ثم بان  
 له تقصير ذلك الداعى فله ان يعزل الداعى وينصب غيره حتى  
 يجبر كسر المستجيب وليس له ان يدعوه الى نفسه في العبادة وهو  
 بمنزلة النفس بالصبى وليس له منه توبة وليس له ان يحميد  
 بالمستجيب الى عبادة احد من المخلوقين ولا يدعوه الى توحيد  
 احد من العالمين وهو القتل بالحقيقة وليس له منه توبة الا ان يشاء

<sup>1</sup> A, B, C: sic.<sup>2</sup> B: يشا<sup>3</sup> A: fehlt.<sup>4</sup> A: وثوابهم<sup>5</sup> C (glosse): سميعين<sup>6</sup> B: Dieses wort und die folgenden bis

zu وليس (zeile 3 von unten) fehlen.

<sup>7</sup> A, B: داعى

diesen vier sachen tut, zieht er den zorn des vaters auf sich. Der lehrer kann sich entschuldigen, wenn er in der übereilung den knaben beleidigt, vorausgesetzt dass er es nicht wiederholt. Auch kann er sich entschuldigen, wenn er den knaben zu viel schlägt; wenn er ihm aber ein glied zerbricht, muss er es wieder einrichten und die kosten der heilung des knaben mit eigenen mitteln tragen. Jedoch kann er sich nicht entschuldigen, wenn er gegen den knaben schändlichkeiten begeht, und auch nichts zum vorwande nehmen, wenn er ihn tötet, sofern nicht der vater ihm aus gunst vergeben will.

So ist es auch mit dem imam der zeit<sup>1</sup>, dem diener unsres Herrn, gross ist sein name, dem lehrer der menschen und ihrem unterrichter im wahren wissen. Ihm hat der Herr, ehre ihm, alle religionsangelegenheiten seiner diener übertragen, ihn hat er auch zu ihrer ursache gemacht und von ihm hängt ihre belohnung und ihre strafe ab. Der Herr, ehre ihm, ist der anbetungswürdige und die existenz in sich; er ist aber von ähnlichkeit, verhandlung, unterredung, lehren und unterrichten entfernt. Alles, was die dā'ī, die ma'dūn, die mukāsir und die antwortenden betrifft, gehört dem imame in jedem alter und in jeder zeit; er entsetzt von ihnen, wen er will, und stellt an, wen er will. Jedem würdigen giebt er den ihm zukommenden teil des wahren wissens nach dem masse, das der Herr, ehre ihm, für angebracht hält. Er hat kein recht, dem antwortenden auf betrügliche weise seine religion darzustellen noch ihm dieselbe zu verhehlen. Wenn er ihn aus dringender notwendigkeit betrügt oder ihm etwas verhehlt, soll er es ihm ein anderes mal bekannt machen und ihn zur grössten und höchsten erkenntnis bringen. Auch hat er kein recht, einem unfähigen dā'ī die sorge für das unterrichten des antwortenden anzuvertrauen und ihm dadurch ein glied zu zerbrechen. Wenn er dies tut, ohne kunde von den eigenschaften des dā'ī zu haben, und dann die unfähigkeit dieses dā'ī ihm bekannt gemacht wird, soll er den dā'ī entfernen und einen anderen an seine stelle setzen, damit er das zerbrochene glied des antwortenden heile. Er darf nicht den antwortenden auffordern, ihm selbst göttliche verehrung zu bezeigen; dies ist damit zu vergleichen, wenn der lehrer einen knaben zu schandbaren handlungen gebraucht, und kann nicht durch reue gesühnt werden. Er darf nicht den antwortenden

<sup>1</sup> Hamza.

مولانا جل ذكره والامام هو الامير وسائر الحدود<sup>1</sup> بمنزلة العسكرية  
 والمستحجبين بمنزلة الرعية وفرضت طاعته عليهم ووجبت حيث جعله  
 المولى سبحانه قبلة لهم واماماً حتى يصلون به الى معرفة بارئ البرايا  
 معلى الكل ومبدعهم سبحانه وتعالى عما<sup>2</sup> يصفون وفيه ما ذكرته  
 عن نفسك تريد جمالى باخاتمة جمال الخدمة واصلاح المنطق  
 فيه وقلت بانى كتبت في صدور رفاعى معلى علة العلل صفات العلة  
 وطلبت معانيه وذكرت ان علة العلل اشارة الى السابق في كل عصر  
 وزمان وهو موجود في العالم وطلبت فيه خرائط الشيوخ وقلت بان  
 هذه العلة وهو السابق لا تدركه الاوهام بالتفكير ولا تختلف عليه  
 الازمنة بالتغيير ولا تصفه الالسن بالتعبير وهو<sup>3</sup> مبدع من<sup>4</sup> العقل  
 والحس والوهم والذى جمع ذلك اعلم ان هناك علة عام لا غير  
 لا ذات نطق ولا سمع كما ادعاه من ادعاه ولا شخص وقع عليه  
 عيان كما حكاه من حكاه ولا احاطة بتحقيق مدارج كما سطره من  
 سطره وذكرت عنى ما لم افله اسأل المولى ان لا يواخذك وقلت بانى  
 ذكرت في صدور رفاعى ان هناك علة العلل وعلة اخرى فوقها ومولانا  
 الحاكم جلت قدرته معلها وصانعها وقلت ان قل صد فصولي<sup>5</sup> او نذ  
 ولد زنا حقي في علة العلل والعلة اتنى فوقها والصفة التى لها  
 هذا كلام فاسد وانا بمشيتة<sup>6</sup> المولى ابين لك جواباً يوفقك على  
 الحقائق بحسب ما اوجبه<sup>7</sup> الزمان لا باستحقاق تستحقه انت ولا  
 احد من جميع العالمين كافة الا تفصلاً<sup>8</sup> من المولى سبحانه ورافة  
 وذكرت بانك طلبت بهذه المكاتبة حائين احدهما قهر الصد والثانى

<sup>1</sup> C (glosse): مائة ثلاثة وستين

<sup>2</sup> C: عما

<sup>3</sup> A, B, C: fehlt.

<sup>4</sup> B: fehlt.

<sup>5</sup> A, B: فصولي C: فصولي

<sup>6</sup> B: بمشيتة

<sup>7</sup> A: وجبه

<sup>8</sup> A, B: تفصل C: تفصلاً

dazu bewegen, eines von den geschöpfen anzubeten, noch ihn auffordern, das einheitsbekenntnis einem von den menschen zu widmen. Dies ist ein tatsächliches töten und kann nicht durch reue gesühnt werden, wenn unser Herr, gross ist sein name, es nicht will. Der imam ist der befehlshaber, die übrigen minister sind wie soldaten und die antwortenden wie untertanen. Sie müssen ihm gehorchen, da der Herr, ehre ihm, ihn zu ihrer Qibla und zu ihrem imame gemacht hat, damit sie durch ihn zur erkenntnis des schöpfers der geschöpfe gelangen mögen, des urhebers und hervorbringers von allem, ehre ihm, der über jede beschreibung hoch erhaben ist<sup>1</sup>.

Ich verstehe, dass du mit deiner besonders schönen dienstfertigkeit und den worten, worin du sie kleidest, mich zu begünstigen begehrt, was du auch selbst sagst. Du sagst, dass ich in den ersten zeilen meiner schriften vom urheber der ursache der ursachen und von den attributen der ursache gesprochen habe, und fragst, was ich damit meine. Du sagst, dass die ursache der ursachen auf den vorangehenden in jedem alter und in jeder zeit hinweist und dass dieser unter den menschen existiert, und beziehst dich darin auf die aussagen der älteren. Du sagst, dass die einbildungskraft in ihrem denken diese ursache, nämlich den vorangehenden, nicht fassen kann, dass sie durch die abwechselung der zeiten keine abänderung erleidet und dass die sprachen keine erklärende beschreibung von ihr geben können, die von der vernunft, der empfindung und der phantasie geschaffen ist. »Und wisse«, sagst du, »derjenige, welcher in sich diese eigenschaften vereinigt, er ist da eine ursache des wissens, unabänderlich, ohne vermögen des redens und des hörens, wie auch sein darsteller ihn dargestellt hat; er ist nicht eine mit den augen fassbare person, wie auch sein erwähler ihn erwähnt hat, und hat keinen im raume zu bestimmenden umfang, wie auch sein beschreiber ihn beschrieben hat«. Du schreibst mir zu, was ich nie gesagt habe; bitte den Herrn, dass er dich nicht strafe. Du sagst, dass ich in den ersten zeilen meiner schriften erwähnt habe, dass es eine ursache der ursachen und eine andere ursache über ihr giebt. Unser Herr Hākim, gross ist seine macht, ist ihr urheber und hervorbringer. Du sagst: »Wenn ein aufdringlicher gegner oder ein abtrünniger anhänger sagt: weise mir nach die ursache der ursachen und die ursache, die über ihr ist, und die attribute, die

<sup>1</sup> Kor. 6,100.

لا تَنْفُرُ قُلُوبَ الْمُؤْمِنِينَ وَذَكَرْتَ بَانَ الْغَرَضِ فِي جَمِيعِ الْاِحْوَالِ وَمِنْ  
 جَمِيعِ الْعَالَمِينَ بَانَ يُوَجِّدُوا الْمُؤَلَّى جَلَّ ذِكْرُهُ لَا غَيْرَ وَذَكَرْتَ بَانَ عِنْدَكَ  
 اَلَّتْ كَثِيرَةً وَاحِدَةً عَقْلِيَّةً وَشَرْعِيَّةً تَقْفِرُ بِهَا مَنْ يَتَكَلَّمُ وَتُحَقِّقُ وَتُضَاهِجُ  
 بَانَ مَوْلَانَا جَلَّ ذِكْرُهُ اَلَّ مَنِيْعٌ<sup>1</sup> قَدَّرَ قَاهِرٌ مُعْطٍ<sup>2</sup> مَانِعٌ وَذَكَرْتَ بَانَ  
 الصَّدِّ يَقُولُ<sup>3</sup> اِنْ عَحَاكْتُمْ لَنَا بَانَ اَنْعَلَتْ غَيْرَ مَدْرُوكَةٍ وَلَا مَوْصُوفَةٍ وَلَا  
 مُخَاطَبَةٍ بَعِيَانٍ وَلَا بِمَكَانٍ فَقَدْ بَدَّلَ قَوْلَكُمْ بِالْقُرْبِ وَالِدَانِ<sup>4</sup> وَالْحُطَابِ  
 وَاِنْ اَعْتَرَفْتُمْ بِاَلْتَّحَدِيدِ وَالصِّفَاتِ وَتَحْقِيقِ النُّظَرِ وَالِاحَاضِنَةِ فَقَدْ بَدَّلَ  
 مَا اَعْتَقَدْتُمْ وَحَصَلْتُمْ تَعْبُدُونَ الْمُخْلُوقِينَ<sup>5</sup> لِاَنَّ ذَلِكُمْ وَاَفْعٌ بِالْمُخْلُوفِينَ  
 وَسَأَلْتَنِي بَانَ<sup>6</sup> اَعْرِفَكَ مَا تَبْنِي عَلَيْهِ مَذْهَبِكَ فَاِنْ كَانَ اَصْلُ اِنْبِيَايَةِ اَنْتَ  
 تَقُولُ اَنْ فِي السَّمَاءِ<sup>7</sup> عَلَّةٌ وَمَوْلَانَا الْحَاكِمُ جَلَّتْ قُدْرَتُهُ صَانِعٌ تَلَاكَ  
 الْعَلَّةُ تَأْسَمَعُ وَاَصْعُ وَلَا تَمْتَحِجُزُ وَاِنْ كَانَ نَهْيًا مَعْنَى قَدْ خَفِيَ عِنْدَكَ  
 فَاَنَا اَعْرِفُكَ بِهِ لَاَنَّكَ بَلَّغْتَ بِرُوحِكَ فِي تَلْوِيفِ الرِّسَالِ وَالنُّتُبِ وَنَسَبَتَيْهَا  
 اِلَى وَضَعْتُمْ بِذَلِكَ جَمَالَ الخِدْمَةِ وَاَنَا اُبَيِّنُ لَكَ مَا سَأَلْتَ عَنْهُ وَاُجَابِيْبُكَ  
 عَلَيْهِ بَابًا بَابًا بِمَشِيْمَةٍ<sup>8</sup> مَوْلَانَا جَلَّ ذِكْرُهُ وَتَأْيِيْدُهُ<sup>9</sup> وَالرُّبُوحِ<sup>10</sup> وَاِنْ قُدْسِ  
 وَاَصْلُ اَلَى فِي طَرَفَةِ عَيْنٍ بِغَيْرِ وَاَسْطَلَةَ رُوحَانِي وَلَا جِسْمَانِي فَلَا لِحْمَدِ  
 وَالشُّكْرِ وَحِدَهُ اَعْلَمُ اَيْدِكَ الْمُؤَلَّى بِصَاعَتِهِ وَجَنَّبَكَ عَنِ مَعْصِيَتِهِ وَاَعْنَاكَ  
 عَلَى حَقَائِقِ دَعْوَتِهِ اَنْنِي مَا اَرَدْتُ اَنْ اُجَابِيْبُكَ عَنْهَا وَلَا اُلْذَمُّكَ عَلَيْهَا  
 لَاَنَّكَ مَا سَأَلْتَنِي سَوَالٍ دَاعٍ يَسْأَلُ اِمَامَهُ بَلْ اَطْهَرَتْ لِنَفْسِكَ اَلْعِلْمُ

يقول بان ان الصدد يقول A: 3 معنى B: 2 منيع C: 1

الاشارة الى العلة والكلام من كلام C (glosse): 5 والدو A: 4

السما A, B: 7 ان B: 6 الماحتج يخاطب الامام

بومشيمة B: 8 C (glosse): 8 rote punkte.

C (glosse): 10 rote punkte.



ihr zukommen». Aber dies ist eine verderbliche rede. Ich werde dir mit dem willen des Herrn die sache in einer antwort darstellen, die dich über die wahrheiten belehren wird, nach dem notzwange der umstände, nicht aber weil du oder irgend ein anderer der menschen es verdient hat, sondern wegen der gunstbezeigungen des Herrn, ehre ihm, und wegen meines wohlwollens. Du sagst, dass du mit dieser korrespondenz zwei sachen beabsichtigt hast: die eine das bezwingen des gegners, die andere, dass die herzen der gläubigen nicht erschrecken. Du sagst, dass in allen verhältnissen und bei allen menschen die neigung zu finden ist, den Herrn allein, gross ist sein name, und keinen anderen anzubeten. Du sagst, dass du ein häufiges, deutliches, vernünftiges und rechtmässiges mittel hast, womit du denjenigen, welcher mit dir spricht, bezwingen kannst. Du versicherst und bestätigst, dass unser Herr, gross ist sein name, ein unzugänglicher, mächtiger, siegreicher, freigebiger und beschützender Gott ist. Du sagst, dass der gegner spricht: »Wenn ihr uns bezeuget, dass die ursache nicht zu fassen, nicht zu beschreiben und nicht mit den augen noch im raume zu bestimmen sei, so ist eure rede von ihrer annäherung, nähe und unterredung nichtig, und wenn ihr ihre begrenzung und attribute und ihren mit den augen und im raume zu bestimmenden umfang anerkennt, so ist euer glaube nichtig und betet ihr irdische geschöpfe an, denn diese eigenschaften kommen ihnen zu«. Du bittest mich, dass ich dich darüber belehre, worauf du deinen glauben gründest. Wenn er auf folgende aussage von dir gegründet ist: »Im himmel ist eine ursache, und unser Herr Hākim, gross ist seine macht, ist der schöpfer dieser ursache«, so höre, gehorche und wende dich nicht fort. Wenn aber der grund deines glaubens eine vor dir versteckte meinung hat, so will ich dich darüber unterrichten, denn du hast es unternommen, briefe und schriften zu verfassen und mir dieselben zuzuschreiben, in der absicht, mir dadurch deine ergebnisse zu erweisen. Ich will dir das erklären, worüber du mich fragst, und dir darauf punkt für punkt antworten, mit dem willen unsres Herrn, gross ist sein name, und durch seine gnade<sup>1</sup>. Denn der geist der heiligkeit<sup>2</sup> kommt über mich in einem augen-

<sup>1</sup> D. h. die fünf oberen minister und die drei klassen der unteren hierarchie, in der glosse mit acht roten punkten bezeichnet.

<sup>2</sup> Die bei diesem worte in der glosse stehenden zehn roten punkte bezeichnen die fünf oberen minister und ihre personifizierungen auf der erde.

والافتتال بالحقيقة وهذا نفس الخفاء<sup>1</sup> فرجعت الى ما أيدنى به مولانا<sup>2</sup>  
 انبار الاعلام العلي الاعلى الجبار جل ذره من علمه وما البسنى من  
 حلمه وما فوضه الى من تعليم العالم وتكليمهم فعلمت بان<sup>3</sup> خفاء<sup>4</sup>  
 منك بغير تعمد وحقوة بدرت فكتبت هذا الكتاب بتوفيق مولانا  
 جل ذره بارئ الارباب وبيئت فيه جميع الفنون والآداب وجعلته  
 دنرا لعل التوحيد ومن استجاب وسميته بسبب الاسباب فاذا  
 قرأت ما فيه فميز بعقلك معانيه وأرتق في ذنق الحكمة ابوانه  
 وماقيه ونزه مولانا<sup>5</sup> خاتم الاحد الفرد الصمد عن جميع الاسماء<sup>6</sup>  
 والصفات والاحناس واللغات وأشكره<sup>7</sup> حق ما يجب عليك من دمال  
 الشكر واصنف حدوده بحسب استطاعتك ولا تنصف<sup>8</sup> بالرأى والقياس  
 قول من نصف بريئه وقس انعلم بيوانه ابليس<sup>9</sup> فأخرج من الدعوة<sup>10</sup>  
 وأسقط من جملة الحدود اعذك امولى سبحانه من ذلك وجميع المؤمنين  
 الموحدين المخلصين فاول باب ذرته ايدك امولى بالثبات<sup>11</sup> انك تريد  
 جمالى بخاصة جمال الخدمة اعلم ايدك امولى بضاعته<sup>12</sup> ان<sup>13</sup> نيس نك من  
 الامر لا شاعر ولا باطن<sup>13</sup> ولا احد من جميع العالمين كافة لان جمال  
 الضاع ما تريد له من المال والليل والجمال والنعرة والمقال وانيد  
 الباسنة على اهل العي والاضلال فما نك عليه استطاعة<sup>14</sup> ولا بفعله  
 ضاقه غير ما تتعلم بلسانك لا غير وذللك جميع العالمين لا يقدر

<sup>1</sup> B, C: الخفاء    <sup>2</sup> A: fehlt.    <sup>3</sup> B: انه    <sup>4</sup> B: خفا

<sup>5</sup> قوله ونزه مولانا لا يصح التنزيه الا بعرفة الامام والمحتج (glosse): C

<sup>6</sup> تنصف: C    <sup>7</sup> وأشكره: C    <sup>8</sup> A: الاسم    <sup>9</sup> اصل عن ذلك

قوله بالثبات هذا من: C (glosse)    <sup>10</sup> B: الجنة    <sup>11</sup> B: ابليس الملعين    <sup>12</sup> B: انك

القدرة على الجمال: C (glosse)    <sup>13</sup> C: ان    <sup>14</sup> C: انك

لان الصفة المختار في حصرة الملك الجبار لا يقدر: C (glosse)    <sup>15</sup> C: انك

احد بجماله

blicke ohne irgend einen geistlichen oder körperlichen vermittler. Dem Herrn allein gebührt preis und dank! Er stärke dich im gehorsam und entferne dich vom ungehorsam gegen ihn und helfe dir die wahrheiten seiner berufung verstehen. Wisse, dass ich dir darüber antworten und mit dir sprechen will, nicht weil deine frage an mich die frage eines dāī ist, die er an seinen imām richtet, sondern weil du eine eigene auffassung von dem wissen und den höchsten fragepunkten der wahrheit dargestellt und dadurch eine sünde begangen hast. Was mich betrifft, so kann ich mich darauf beziehen, dass unser Herr el-Bār, der allwissende, der hohe, der höchste, der mächtige, gross ist sein name, mir von seinem wissen mitgeteilt, von seiner güte verliehen und den auftrag gegeben hat, die menschen zu lehren und zu unterrichten. Aber ich sehe ein, dass du diese sünde ohne böse absicht begangen oder irgend einen plötzlichen fehltritt getan hast. Ich habe diese schrift mit der hilfe unsres Herrn, gross ist sein name, des schöpfers aller herrscher, geschrieben und darin jedes weisheitsfach und jede disziplin erklärt. Ich habe sie zu einem schatze für die einheitsbekenner und die antwortenden gemacht und »die ursache der ursachen« benannt. Wenn du gelesen hast, was in ihr ist, so erwäge mit deinem verstand ihre meinungen, mache dir ein geordnetes bild von der äuserlesenen weisheit ihrer kapitel und abteilungen und entferne von unsrem Herrn Hākim, dem einzigen, dem einen, dem ewigen, alle namen, attribute, geschlechter und benennungen. Lobe ihn aufrichtig, wie es dir und seinen verschiedenen ministern die unverletzliche pflicht ist, ihm das aufrichtigste lob nach vermögen zu spenden, und sprich nicht vom sehen und messen. Der erste, der von seinem sehen sprach und das wissen nach seinem belieben mass, war Iblīs. Er wurde von der berufung ausgeschlossen und fiel von der zahl der minister ab. Der Herr, ehre ihm, bewahre dich und alle gläubigen und wahren einheitsbekenner davor.

In dem ersten artikel, den du geschrieben hast, begehrt du, der Herr stärke dich mit standhaftigkeit, mit deiner besonders schönen dienstfertigkeit mich zu begünstigen; aber wisse, der Herr stärke dich im gehorsam gegen ihn, dass es weder dir noch irgend einem anderen der menschen gebührt, mich durch einen äusseren oder inneren vorteil zu begünstigen. Denn die äusseren vorteile, die du mir anwünschen kannst, sind reichtümer, pferde, kamele, ruhm, einfluss und oberhand über die ketzer und irrenden. Aber du vermagst nichts darüber und kannst mir keine

على جمال أنفسهم وديف يقدرون على جمال من هو فوقهم ظهرا  
 وباننا وأما يجب ان يقول هذا رجل على الامر نرجل هو دونه في  
 المرتبة ولا يجوز ان يقول هذا من هو فوقه المرتبة<sup>1</sup> وأما جمال  
 انباض ما تريد<sup>2</sup> لى من اظهار<sup>2</sup> العلوم الحقيقية ومدة الخدمة العلوية  
 والغلبة لاهل الشرائع الحشوية فليس لك فيه مرام ولا لحد فيه  
 كلام الا بتأييد مولانا سبحانه وتعالى اى في كل عصر وزمان بغير  
 واسطة جسمانية ولا روحانية ولا نفسانية ونهى ان اذكر على الناس  
 مذاهبهم وأخترق اقوانيم ونيس لحد من جميع العالمين ان ينكروا  
 على دن امولى سبحانه اصطفانى وابدعنى من نوره الششعشعنى من  
 قبل ان يدوم مكان<sup>3</sup> ولا ايمان ولا ائس ولا جن وجو من قبل  
 ان يتخلف آدم العاصى وادم الندى بسبعين دورا<sup>4</sup> بين كل دور  
 ودور سبعون اسبوعا بين كل اسبوع واسبوع سبعون<sup>5</sup> عما وانعام انف  
 سنة مم. نعدون ما منها عصر آا وقد دعوت العالمين الى توحيد  
 مولانا العلى الاعلى سبحانه والى عبادته بصور مختلفة ولغات مختلفة  
 فمن انعام من استجاب الى توحيد<sup>6</sup> وعبادته<sup>6</sup> ومنهم من كفر عن  
 بيعته وكفر بعمته وعباد انصم واشرك في ربوبيته فاستحقوا العذاب  
 الليم والعقاب بما كانوا يبشرون واذ ابين لك في آخر هذا الكتاب  
 اسماء<sup>7</sup> مولانا العلى الاعلى سبحانه وتعالى في كل دور منها وجو ما  
 كان يتضاخر به للعالم من حيث هم في الجسمانية ولاحوته مفرزة عن  
 الاسماء<sup>8</sup> والصفات والاجناس واللغات واسمى في كل دور منها وما كانوا

دور: B: 4 مذك: A, B: 3 ظهور: B: 2 انبائة: A, B, C: 1

العبادة هنا لعل معرفة وجوده وتوحيده: C (glosse): 6 A: fehlt.

تزيينه. تفردده. وقد تجمع العمل

A, B: 7 اسما

A, B: 8 الاسما

dieser sachen geben; du kannst nur davon sprechen, aber nichts anderes. Auf dieselbe weise verhält es sich auch mit allen menschen. Sie vermögen nicht, sich selbst diese vorteile zu bereiten, und wie können sie dann demjenigen solche schaffen, der in äusserer und innerer hinsicht über ihnen ist? Eine solche rede ziemt sich nur für einen oberen an seinen unteren, aber durchaus nicht für denjenigen, der zu seinem oberen spricht. Die inneren vorteile, die du mir anwünschen kannst, sind die offenbarung der wahren wissenschaften, die aufklärung über die hehre weisheit und die oberhand über die anhänger der sinnleeren gesetze. Um diese sachen kannst du dich nicht bewerben, und keiner kann davon sprechen. Aber mir hat unser Herr, ehre ihm, dem grossen, sie durch seine hilfe verliehen, in jedem alter und in jeder zeit ohne irgend einen körperlichen, geistlichen oder seelischen vermittler. Es kommt mir zu, die glaubenslehren der menschen zu tadeln oder ihre worte als wahrhaftig zu genehmigen, aber es ziemt sich für keinen der menschen, mich zu tadeln. Denn der Herr, ehre ihm, hat mich ausgewählt und aus seinem strahlenden lichte erschaffen, ehe es noch raum oder möglichkeit, menschen oder genien gab, das heisst siebzig alter bevor er Adam den aufrührerischen<sup>1</sup> und Adam den vergesslichen<sup>1</sup> schuf. Jedes alter beträgt siebzig wochen, jede woche siebzig jahre, und jedes jahr ist tausend jahren eurer zeitrechnung gleich. In all diesen altern habe ich unter verschiedenen gestalten und namen nie aufgehört, die menschen zum einheitsbekenntnis unsres Herrn, des hohen, des höchsten, ehre ihm, und zu seiner verehrung zu rufen. Einige der menschen erklärten sich für das einheitsbekenntnis und die anbetung, andere weigerten sich, ihm zu gehorchen, läugneten seine wohltaten, beteten götzen an und stellten ihm mitgenossen der herrscherwürde zur seite. Dadurch haben sie peinliche strafe und züchtigung verdient. Ich werde dir am ende dieser schrift die namen darlegen, die unser Herr, der hohe, der höchste, ehre ihm, dem grossen, in jedem dieser alter getragen und unter welchen er sich den menschen offenbart hat. Diese namen sind nur der körperlichen gestalt beigelegt, denn seine gottheit ist von namen, attributen, geschlechtern und benennungen entfernt. Ich werde dir auch die namen darlegen, die ich in jedem dieser alter getragen

<sup>1</sup> Namen der zwei abtrünnigen minister der vernunft in einer ihrer ersten offenbarungen mit dem namen »Adam der reine«.

يَعْرِفُونَ بِهِ أَحْسَابَ الْأَدْوَارِ وَأَذْكَرُ اسْمِ الضَّمَّةِ الرَّوْحَانِيَّ فِي لَدْرٍ دَوْرٍ مِنْهَا  
 أَمْعُورٍ بِابْلِيسَ يُتَقَفَّ عَلَى مَا لَا يَعْفَى عَلَيْهِ أَحَدٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ<sup>1</sup> وَلَا  
 مِنْ جَمِيعِ أَحْسَابِ الشَّرَائِعِ الْمُتَقَدِّمِينَ<sup>2</sup> وَتَقَفَّ عَلَى مَا يَهْدِيكَ إِلَى  
 الْخَفَائِفِ<sup>3</sup> وَيَنْعَمُكَ عَنْ ضَرْقَتِ الْمَوَائِفِ<sup>4</sup> وَتَعَلَّمَ إِلَى أَقْدَرٍ عَلَى جَمَالِكَ  
 وَجَمَالِ غَيْرِكَ فِي ضَاهِرِ الدُّنْيَا وَبَاطِنِ الدِّينِ وَأَنْتُمْ لَا تَقْدَرُونَ عَلَى  
 جَمَالِي إِلَّا بِاللِّسَانِ أَوْ نَيْتَةِ انْقِلَابِ نَفْسِي وَجَاعِلِنَا بَابِ ثَنَانٍ<sup>5</sup> مَذْمُومٍ أَعْدَكَ  
 أَمُورِي سَبْحَانَهِ مِنْهُ<sup>6</sup> وَذَلِكَ قَوْلٌ مِنْ يَقُولُ مِنْ ذَفَّةِ النَّاسِ بَالِيَّ اخْتَرَعْتُ  
 عَذَا الْأَمْرِ مِنْ رُوحِي أَوْ تَصَدَّقْتُ أَعْلَمُ<sup>8</sup> مِنْ ذَانِي وَفَوْتَنِي وَمَوْلَانَا الْخَائِمِ  
 جَلَّتْ قُدْرَتُهُ لَا يَعْلَمُ بِذَلِكَ وَلَا يَرْضَاهُ فَيَنْظُرُ مِنْ حَيْثُ عَوَى إِلَى دَلَامٍ  
 نُمِ يُكْرَهُ عَقْلَهُ وَنُمِ يَعْفَى عَلَى مَعْنَاهُ فَيَقُولُ فَدَ رَأَيْتُ وَأَنْ رَأَيْتُ<sup>9</sup>  
 أَحْسَنَ مِنْ رَأْيِهِ وَأَصْغَفَ دَلَامًا أَنْظَمَ مِنْ دَلَامِهِ فَيَجِبُ عَلَيَّ أَنْ أُعْرِفَهُ  
 مَا نَيْسَ عِنْدَهُ حَتَّى يَشْدُرَنِي عَلَيْهِ وَحَذَا نَفْسِ الشُّرْكَ فِي الْإِمَامَةِ وَأَنَا  
 أَعْبُدُكَ مِنْ ذَلِكَ<sup>10</sup> وَجَمِيعِ الْمُؤَحَّدِينَ الْمُخْلِصِينَ بَلْ يَجِبُ عَلَيْكَ  
 وَعَلَى غَيْرِكَ إِذَا قُرَأَ لِي كِتَابًا أَوْ سَمِعَ لِي دَلَامًا أَذْكَرَهُ عَقْلَهُ فَلَيْسَ أَسْأَلُ عَنْهُ  
 سِوَالِ الْعَاجِزِ الْمُسْتَفِيدِ الْمُنْعَلَمِ الْمُرَاعِبِ وَيُقَرَّرُ بَأَنَّهُ لَا يَفْهَمُ ذَلِكَ الْكَلَامَ  
 فَيَدُونَ<sup>11</sup> مَحْمُودًا فِي سِوَالِهِ مَشْكُورًا فِي مَقَالِهِ وَيَسْتَفِيدُ مَتَى فِي جَمِيعِ  
 أَحْوَالِهِ فَأَجِيبُهُ عَنْ ذَلِكَ بِمَشِيئَةِ أَمُورِي سَبْحَانَهِ وَأَمَّا قَوْلُكَ بَالِيَّ كَتَبْتُ فِي  
 صَدُورِ رَقِي مَعْلَ عِلَّةِ الْعَلَلِ صِفَاتِ الْعِلَّةِ فَقَدْ ذُكِرَتْ بَعْضُ الْكُتُبَةِ

دين تو: C (glosse):<sup>3</sup> من نوح: C (glosse):<sup>2</sup> العَامِينَ B:<sup>1</sup>

ثاني: A, B:<sup>5</sup> الشَّرَائِعِ وَتَعَلَّمَ اعْتِقَادَهُ فِي الْعِلَّةِ: C (glosse):<sup>4</sup>

دء له بذلك مع علمه أنه قد وقع فيه نذنه تلطف به: C (glosse):<sup>6</sup>

رائي: A, C:<sup>9</sup> B: fehlt.<sup>8</sup> و: B:<sup>7</sup>

دء له مولا لطفًا منه وقوعه في ذلك ودء لجميع المؤحدين: C (glosse):<sup>10</sup>

ويلاون: A:<sup>11</sup>

habe, das kennzeichen der geschöpfe, die in diesen altern lebten, und die namen, die der geistliche gegner, den man Iblis benennt, in jedem dieser alter getragen hat, damit du dasjenige kennen lernest, was keiner von den gläubigen oder von den vorherigen anhängern der gesetze kennt, was dich zu den wahrheiten führen und von den unrechten wegen abhalten wird. Du sollst wissen, dass ich über deinen und anderer vorteil sowohl in der äusseren hinsicht der welt als in der inneren hinsicht der religion macht habe, während ihr nur durch die rede oder die gesinnung der herzen über meinen vorteil vermögt.

Ich komme jetzt zu dem zweiten artikel, der tadelhaft ist. Der Herr, ehre ihm, bewahre dich davor. Ich meine die rede, die einige menschen führen, welche behaupten, dass ich dies alles in meiner eigenen einbildung erfunden habe, dass diese lehre nur die frucht meiner eigenen phantasie sei, dass unser Herr Hākim, gross ist seine macht, nichts davon wisse und es nicht billige, dass er seine augen auf reden, die sein verstand nicht fasst und deren sinn er nicht versteht, mit den worten werfe: »Ich habe gesehen«, dass mein geist gewaltiger sei als der seinige und meine worte beredter seien als die seinen, und dass ich gezwungen sei, ihn über sachen, die er nicht versteht, zu belehren, damit er mir dafür danke. Dies ist, als ob er mitgenossen im imāmat hätte. Ich bitte Gott, dass er dich und alle aufrichtigen einheitsbekenner davor bewahre. Aber ihr müsset, du und alle anderen, wenn ihr von mir eine schrift lest oder eine rede hört, die euer verstand nicht billigt, mich darüber fragen, wie es der unfähige, der wissbegierige, der interessierte und der eifrige zu tun pflegt. Er gesteht, dass er diese rede nicht versteht, und man lobt ihn für sein fragen und preist ihn, dass er nicht geschwiegen hat, und er hat nutzen von mir in allen verhältnissen, denn ich antworte ihm darüber mit dem willen des Herrn, ehre ihm. Was deine rede betrifft, dass ich in den ersten zeilen meiner schriften vom urheber der ursache der ursachen und von den attributen der ursache gesprochen habe, so erwähnst du einen teil des textes, ohne ihn zu verstehen, und lässtest einen teil weg, ohne ihn zu fassen, denn du siehst nicht die disposition des textes und den entworfenen plan seiner zeilen, obgleich dieser nach allgemein bekannten gesetzen gemacht ist. Der abschreiber hat kein recht, ein buch um eine einzige zeile zu vermindern noch zu vermehren. Wenn ich gewollt hätte, dass die hauptmeinung der schrift keinem

بغير أن تقيمه ونسبت بعض الكتب ولم تُدرِكه ولم تنظر ترتيب  
الكتب وما رسمته في سطورها وذلك لحدود معرفة لا يجوز للمكتتب<sup>1</sup>  
أن ينقص من سطر أو يزيد في سطر ولو أتى أردت أن لا تخفى  
معانيها على أحد لكتبتهما في سطر واحد من أول الرقعة إلى آخرها  
لئلا جعلت في الوسط<sup>2</sup> لأنها ليست من الظاهر ولا من الباطن  
لأن اليمين والشمال مُضَلَّتان والوسطى هي الضيقة إلى اندجاة  
والوصول إلى غاية الغايات ونهاية النهايات وهي عبادة مولانا جل ذكره  
وتوحيده سبحانه فأول<sup>3</sup> أسطر الكتب كان<sup>4</sup> توكلت على مولانا جل  
ذكره والثاني وبه استعين في جميع الأمور والثالث معلى علته العلى<sup>5</sup>  
والرابع صفات العلة بسم اللد الرحمن الرحيم فقول توكلت على مولانا  
جل ذكره أردت به دعوت مولانا الذي لا يدرك بوهم ولا يدخل  
في الخواصر والقيم ما من العالمين أحد إلا وهو معهم وهم لا يبصرون  
يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور وهو جل ذكره أعظم من أن  
يوصف أو يدرك من أتكل عليه فهو يكفيه جميع مَهَمَّاته ولا يقول  
أحد من جميع العالمين أنه توكل عليه ولم يكفه<sup>6</sup> ما همه سبحانه  
وتعالى عن أقويل المشركين والباطيل الملاحدين علماً كبيراً فلو أتكل  
عليه حسب توكله لكفاه جميع مَهَمَّاته وجبر العالمين على مرضاته  
لأنه يتوكل عليه بلسانه وقلبه يتوكل المشركين ويورى العالم عبادة  
وهو عابد الصنم المعين فهذه الأفعال استحقوا العذاب وهم لا

<sup>1</sup> A, B: للمكتتب <sup>2</sup> A: وسط <sup>3</sup> A: أول <sup>4</sup> A: fehlt.

C (glosse): قوله فأول أسطر الكتب الفصل المحتج سأل عن معلى  
علة العلى صفات العلة فجاوبه مولانا عن الجميع يعنى الأسطر

<sup>5</sup> C (glosse): عفى الأماني nebst vier roten punkten. <sup>6</sup> A: يكفيه

<sup>7</sup> Kor. 40, 20.



verborgen wäre, so würde ich sie in einem zusammenhange von der ersten zeile bis zur letzten geschrieben haben. Jetzt aber habe ich sie in die mitte gesetzt, da sie weder zum äusseren noch zum inneren gehört, denn die rechte und die linke seite sind irreführend, aber die mitte ist der weg zum heil und die ankunft zur äussersten grenze und zum höchsten ziele, der verehrung unsres Herrn, gross ist sein name, und dem bekenntnis seiner einheit, ehre ihm.

Die erste der zeilen der schrift lautet: »Ich vertraue auf unsren Herrn, gross ist sein name«; die zweite: »Ihn bitte ich um hilfe in allen verhältnissen«; die dritte: »Welcher der urheber der ursache der ursachen ist«<sup>1</sup>; die vierte: »Attribute der ursache sind die buchstaben بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ»

Mit den worten: »Ich vertraue auf unsren Herrn, gross ist sein name« meine ich die gottheit unsres Herrn, der mit der einbildungskraft nicht gefasst werden kann und in den verstand und die fassungsgabe der menschen nicht eingeht. Es ist kein einziger unter den menschen, mit welchem er nicht zusammen ist, obgleich sie ihn nicht sehen. Er kennt die verstohlenen blicke und was die herzen verbergen, und er, gross ist sein name, ist höher, als dass man ihn beschreiben oder fassen könnte. Der, welcher auf ihn vertraut, wird von ihm von allen sorgen befreit, und keiner ist unter den menschen, der sagen kann, dass er auf ihn vertraut hat, ohne von allen sorgen befreit worden zu sein. Ehre ihm, der in seiner grossen hoheit über die schwätzerereien der polytheisten und die lügen der ketzer weit erhaben ist. Wer nach bestem vermögen auf ihn vertraut, wird von ihm von allen sorgen befreit, und die menschen werden gezwungen, ihm gefällig zu sein; aber wer auf ihn nur mit seiner zunge vertraut, während sein herz die polytheisten fürchtet, und wer vor den augen der welt seine verehrung zeigt, während er dem verdammten götzen dient, verdient durch diese handlungen gestraft zu werden, da er sich darum nicht kümmert.

In der zweiten zeile habe ich gesagt: »Ihn bitte ich um hilfe in allen verhältnissen«. Damit meine ich die menschheit, die der schleier, worin er sich vor uns verborgen hat, und der ort ist, woraus er zu uns redet, d. h. die menschliche gestalt, die wir sehen. Und wenn einer dazu spricht: »Wie ist es aber möglich,

<sup>1</sup> Die vier roten punkte in der glosse bezeichnen die vier der verunft untergeordneten minister.

يعقلون<sup>1</sup> وفي النسب الثاني وبه استعيين في جميع الامور اردت به نسوت  
 الحجاب انذى احتجيب عما فيه وامقام انذى ينطق منه وعوما نراه  
 من صورة بشرية فان قال قائل كيف يجوز للبارى سبحانه ان يحتجيب  
 في بشر وينطق منه وقد قلت انه لا يدرك قلنا له قد اجتمع سائر  
 اهل الملة والذمة<sup>2</sup> بان بارى انبرايا سبحانه لا يدرك وقالوا انه سائر  
 في السماء<sup>3</sup> وقد استوى على كرسي العرش وانه احتجيب في شجرة  
 لا تعقل ولا تفهم وينطق منها مع موسى بن<sup>4</sup> عمران وانه كان يسمع  
 الصوت من الشجرة يقول يا موسى اذن منى واعرف قدرى فالى انا  
 الله وكان ايضا اذا سمع دلاما من الشجرة<sup>5</sup> يقول قل الله لى  
 دذا ودذا واذا<sup>6</sup> سمع دلاما من الجبل يقول قل الله لى دذا  
 ودذا<sup>7</sup> ونم يتكبروا عليه قوله فدحن احنف واوى باجازه الحجة والنطق  
 والنقول بانه سبحانه احتجيب في شخص نطق علم صفى من اصفيائه  
 وان خليفته وصفيده<sup>8</sup> احنف واوى باجازه الحجة والنطق من شجرة  
 يابسة او حجر او صنم فيند حجة واضحة عقلية لا يقدر الصد على  
 ردحا بوجه ولا بسبب وفي النسب الثالث معل علة انعلل عطفًا على  
 النقول تولدت على مولانا جل ذره ونحن نبيين عنها بانعل حتى لا  
 تخفى على احد من العالمين او يذهب ذهنه الى غير المعنى كما  
 ذهب ذهنك اليه ومثل ذلك قولك تولدت على الامير فى حاجتك  
 والامير فيو دلام منهم ندمك ترجع تفصح عن قولك وتقول امير الامر  
 فيعلم جميع العالمين من اعنيت بدمك وعلة انعلل فيو عبد مولانا  
 جل ذره وعو انقائم بالمر الحدود لان الحدود<sup>9</sup> عم اعلان العانم لان  
 العانم تحيروا فيهم فاقوام حدوهم واقوام تعاملوا في مراتبهم فجميعهم

<sup>1</sup> B: يعلمون      <sup>2</sup> C (glosse): البيوت والمنصاري      <sup>3</sup> A: انسما

<sup>4</sup> A, B, C: ابن      <sup>5</sup> Vgl. Kor. 20, 11 ff.

<sup>6</sup> A: الجبل

<sup>7</sup> A: واذا bis ودذا incl. fehlt.

<sup>8</sup> C (glosse): النوع المشرى

<sup>9</sup> A: fehlt.

dass der schöpfer, ehre ihm, sich in menschlicher gestalt verberge und aus ihr rede, da du gesagt hast, dass er nicht gefasst werden kann?» so antworten wir ihm: »Die gläubigen ebenso wie die schutzverwandten sind darüber einig, dass der schöpfer der geschöpfe, ihm alle ehre, nicht gefasst werden kann, und jedoch sagen sie, dass er im himmel wohnt, auf dem throne sitzt und sich in einem baume verborgen, der weder vernunft noch verstand hat, und daraus mit Moses, dem sohne des 'Imrān, gesprochen hat. Dieser hörte eine stimme aus dem baume sagen: »O, Moses, komm mir näher und kenne meine macht, denn ich bin Gott!« Als er worte aus dem baume hörte, sagte er: »Gott hat zu mir so und so gesprochen«, und als er worte von dem berge hörte, sagte er: »Gott hat zu mir so und so gesprochen«. Und man bestritt ihm nicht die wahrheit dieser worte. Aber wir können ihm mit viel grösserem rechte und grunde schleier und worte beilegen, wir die wir sagen, dass er sich, ehre ihm, in einer redenden, weisen und ausgewählten gestalt verborgen hat und dass sein stellvertreter und ausgewählter mit viel grösserem rechte und grunde ihm als schleier und rede dienen kann als ein verdorrter baum, ein stein oder ein götze«. Dies ist ein so unzweideutiger und vernünftiger beweis, dass die gegner ihn in keiner weise, mit keinen gründen widerlegen können.

In der dritten zeile habe ich gesagt: »Welcher der urheber der ursache der ursachen ist«. Dies soll mit den worten »ich vertraue auf unsren Herrn, gross ist sein name« vereinigt werden. Wir unterscheiden zwischen der ursache und dem urheber, damit keiner von den menschen darüber unwissend sei und keine einsicht eine andere meinung umfasse, wie es mit dir der fall ist. Du sagst zum beispiel im fall der not: »Ich vertraue auf den vorsteher«. Aber »vorsteher« ist ein vieldeutiges wort, und du musst die worte verdeutlichend wiederholen und die sache des vorstehers nennen, damit jeder verstehe, wen du meinst. Die ursache der ursachen ist der diener unsres Herrn, gross ist sein name, welcher über die sachen der minister gewalt hat. Die minister sind die ursachen<sup>1</sup> der menschen, denn die menschen werden ihretwegen bestürzt. Einige verläugnen sie, andere vergrössern ihren rang, alle sind sie an den herzen krank. Auf dieselbe weise sind die minister wegen des imāms der zeit bestürzt.

<sup>1</sup> Oder »krankheiten«, denn رُكْبَانٌ kann beides bedeuten.

مرضى القلوب والحدود ايضا محيرون في امام الزمان فبعضهم يشكون فيه وينقصون من منزلته وبعضهم يتعاضون فيه ويجعلوا المعبود الذي فصار نحو علمتهم حيث تحيروا فيه واعتلت ادباؤهم بسببه ومن اعطاه حقه وافر له بالامة وجعله عبد مولانا جل ذره وان ليس له<sup>1</sup> حول ولا قوة الا مولانا جل ذره زانت عنه الامراض الالهيّة الحقيقية التي منها تدون اموتة الابدية ومولانا سبحانه جعل هذه العلة اى مبدعها ومبدعها انقاد عليهم وعليتها وفي التسعة اربع صفات العلة بسم الله الرحمن الرحيم وهم صفات هذه العلة المدورة الذي هو الامم وهي في آخر الاثني لان بسم الله سبعة احرف ذليل على سبعة دة<sup>2</sup> الحذب الاثني السبعة والرحمن الرحيم اثنا<sup>3</sup> عشر<sup>2</sup> حرفا ذليل على اثني<sup>2</sup> عشر<sup>2</sup> داعيا الحذب الاثني<sup>3</sup> عشرة<sup>3</sup> جزيرة وايضا ذليل على سبعة افلاك واثنى<sup>4</sup> عشر<sup>4</sup> برجاً وهم للهم موجودون<sup>5</sup> في عصر مولانا جل ذره مستخدمون<sup>6</sup> تحت امر هذا الامم ومن قبله فصاروا صفاته حيث يقال هذا داعي فلان او من الحذب فلان فصاروا صفاته بهذا السبب وهم حروف بسم الله الرحمن الرحيم فبهذا الوجه قلت في رابع التسعة صفات العلة اى حدود الامم بسم الله الرحمن الرحيم اى هؤلاء<sup>7</sup> المدعة الى توحيد مولانا جل ذره جعل الكل ومبدعهم ومبدعهم بلا شبه ولا شغل ولا نظير يفعل ما يشاء<sup>8</sup> كيف يشاء<sup>9</sup> متى يشاء<sup>8</sup> بلا اعتراض عليه ونحو العلى الاعلى بلا بداية ولا نهاية سبحانه وتعالى عم<sup>10</sup> يصفون<sup>11</sup> انبأ اثالث اما فونك وما سترته في

الاثنا عشر<sup>3</sup> A: fehlt.    2 A: عشرة    C: اثنا عشر    3 A: اثنا عشر  
 مستخدمين<sup>6</sup> B:    4 A, C: والتسعة    5 B: موجودين  
 7 B: نحو    8 B: يشا    9 B, C: يشا    10 A: عمما

<sup>11</sup> Kor. 6, 100.

Einige von ihnen zweifeln an ihm und verkleinern seine stellung, andere vergrössern seinen rang und machen ihn zum anbetungswürdigen, universellen wesen. Er ist ihre krankheit, da sie seinen weg in bestürzung sind und ihre religion krank ist. Wer ihm die gebührende ehre erweist und die würde des imāms einräumt, wer ihn als den diener unsres Herrn, gross ist sein name, betrachtet und gesteht, dass er keine macht und kraft hat, die er nicht von unsrem Herrn, gross ist sein name, erhalten hat, er wird von den krankheiten der religion und der wahrheit befreit, die den ewigen tod bewirken. Unser Herr, ehre ihm, ist der urheber dieser ursache, d. h. er hat sie geschöpft und hervorgebracht und herrscht sowohl über die krankheiten als über die ursache.

In der vierten zeile habe ich gesagt: »Attribute der ursache sind die buchstaben بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ«. Diese sind die attribute der genannten ursache, die der imām ist, und stehen am ende der schrift, weil die sieben buchstaben بِسْمِ اللّٰهِ auf die sieben dā'ī hinweisen, denen die sieben klimas zugeteilt sind, und die zwölf buchstaben الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ auf die zwölf dā'ī hinweisen, denen die zwölf inseln zugeteilt sind<sup>1</sup>. Auch weisen sie beziehungsweise auf die sieben himmelskörper und die zwölf zeichen des tierkreises hin. Alle diese existieren zu der zeit unsres Herrn, gross ist sein name, indem sie den ministerdienst auf den befehl dieses imāms und in seinem auftrage besorgen, und sind seine attribute, weil man zu sagen pflegt: »Der dā'ī dessen und dessen«, oder »von den leuten dessen und dessen«. Aus diesem grunde sind die buchstaben بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ seine attribute, und in dieser hinsicht sage ich in der vierten zeile: »Die attribute der ursache, d. h. die minister des imāms, sind die buchstaben بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ«. Denn sie sind diejenigen, welche zum einheitsbekenntnis unsres Herrn einladen, gross ist seine macht, des urhebers von allem; er hat die menschen geschaffen und hervorgebracht, er hat nicht seines gleichen, er tut was er will, wie er will und wann er will, ohne widerspruch; er ist der hohe, der höchste, ohne anfang und ende, ihm alle ehre, der über jede beschreibung hoch erhaben ist.

Ich komme jetzt zu dem dritten artikel. Was deine worte betrifft, die du in deiner schrift geschrieben hast, dass die ursache auf

<sup>1</sup> Die sieben klimas und die zwölf inseln sind die verschiedenen provinzen der mission.

رقعتك بأن<sup>1</sup> العلة إشارة الى انساب في دل<sup>2</sup> عصر وزمان وحو موجود  
 في العالم وحو علة لا تُدرىها الاوعم بالتفكير ولا تختلف عليه الازمنة  
 بالتغيير ولا تصفه الانسن بالتعمير وحو<sup>3</sup> ممدح من العقل والحس  
 والوعم والذي جمع ذلك اعلم ان عندك علة علم لا غير لا ذات نطق  
 ولا سمع لما اعد من اعد ولا شخص وقع عليه عيان لما حكا  
 من حكا ولا احاطة بتحقيق مدان لما ستره من ستره اعلم ايديك  
 انوي معونته ان جميع ما ذرته فهو من خرافات الشيوخ المتقدمين  
 وما دسود على المستحجبين وسرود عن اموحدين وبنيت قولك على  
 ما رأيت في كتب الفلاسفة الملاحدة والمنطقية المشرقة لانهم لم يعرفوا  
 العلة وما تعلما فشرروا الى الافلاك والضمائع وجعلوا علة الاشياء<sup>4</sup> ومكوثها  
 خماس الضمائع الذي هو داخل فيهم خارج منهم لان الضمائع دلها  
 من قوة الخماس تدونت وحو حيول الدل واصليم خارج من عددعم  
 داخل في جميع افعانهم لا يقع عليه حرارة ولا برودة ولا يموسة ولا  
 رطوبة<sup>5</sup> فبهذا انسب جعلوا له تقدره والحلف وذلوا بده العلة التي  
 لا نهاية لها وحو على دل شيء<sup>6</sup> فديرة وحذا اسم ممزوج بالتفكير  
 وتوحيد موشح بشرك وحكمة قد علاها الجبل لان دل شيء<sup>6</sup> وقع  
 عليه اسم العلة لا يد لها من على تعلما وتكونها فن دانوا اصابوا  
 بقوتهم انهم علة فقد اخذوا<sup>8</sup> بقوتهم<sup>9</sup> انهم علة العمل واشردوا بملوي  
 حل ذرته لان خماس الضمائع الذي هو حيول الضمائع الاربعة انتهى  
 منها تدونت الافلاك السبعة والامهات والاستقصات من الارض صعدوا  
 ومنها مدتها فصارت الارض علة نتيك العلة التي شرروا انهم دلهم

<sup>1</sup> A: بأنه<sup>2</sup> B: fehlt.<sup>3</sup> A, B, C: fehlt.<sup>4</sup> A, B: الاشياء<sup>5</sup> A: رطوبة<sup>6</sup> A, B: شيء<sup>7</sup> Vgl. Kor. 2, 100.<sup>8</sup> A, C: اخذوا<sup>9</sup> C: قولهم

»den vorangehenden« in jedem alter und in jeder zeit hinweist, dass dieser unter den menschen existiert, dass die einbildungskraft in ihrem denken die ursache nicht fassen kann, dass sie durch die abwechselung der zeiten keine abänderung erleidet, dass die sprachen keine erklärende beschreibung von ihr geben können, die von der vernunft, der empfindung und der phantasie geschaffen ist, dass man wissen soll, dass derjenige, welcher in sich diese eigenschaften vereinigt, daselbst eine ursache des wissens ist, unabänderlich und ohne vermögen des redens und des hörens, wie auch sein darsteller ihn dargestellt hat, nicht eine mit den augen fassbare person ist, wie auch sein erwähler ihn erwähnt hat, und keinen im raume zu bestimmenden umfang hat, wie auch sein beschreiber ihn beschrieben hat, so wisse, der Herr stärke dich mit seiner hilfe, dass alles, was du erwähnt hast, zu den aussagen der älteren gehört, was sie gegen die antwortenden angeführt und vor den einheitsbekennern verborgen haben. Du gründest deine worte auf dasjenige, was du in den schriften der ketzerischen philosophen und der polytheistischen dialektiker gesehen hast, denn diese kannten nicht die ursache und ihren urheber, sondern wiesen auf die himmelskörper und die elemente hin und machten das fünfte element zu ursache der dinge und zu ihrem urheber, das in sie eingeht und von ihnen ausgeht. Denn alle elemente haben ihre existenz aus der kraft des fünften, der materie und wurzel aller dinge, das von ihrer zahl ausgeht und in alle ihre handlungen eingeht. Dieses ist von wärme, kälte, trockenheit und feuchtigkeit unberührt, und aus diesem grunde legen sie ihm die schöpferkraft bei und sagen, dass es die ursache sei, die kein ende hat und über alle dinge mächtig ist. Aber dies ist ein mit unglauben vermischter glaube, eine in polytheismus gekleidete einheitslehre und eine weisheit, die von der unwissenheit besiegt wird, denn keine sache, welcher der begriff der ursache anhängt, kann von ihrem urheber, der sie verursacht und in die existenz gerufen hat, losgemacht werden. Wenn sie auch mit ihrer rede: »Dies ist eine ursache« das ziel treffen, so verfehlen sie ihr ziel, wenn sie sagen: »Dies ist die ursache der ursachen«, da sie mitgenossen an die seite unsres Herrn stellen, gross ist sein name. Denn das fünfte element, das die materie der vier elemente ist und von welchem die sieben himmelskörper, die urkräfte und die phänomene ihre existenz haben, steigt aus der erde herauf und hat in ihr seine materie, und so wird die erde die ursache derjenigen

فانقرار الابدع ومعدن دلّ ففخر الارض والارض زيد الماء<sup>1</sup> والماء<sup>2</sup>  
حياتها وحياء<sup>3</sup> من عليها والماء<sup>2</sup> فهو متبع من جبل امشيتة وامشيتة  
انمحست من الارادة لما قل انما امرؤ اذا اراد شيئا ان يقول له لن  
فيكون فسمكان اندي بيده مالموت دلّ شئ<sup>4</sup> وانبه ترجعون والارادة  
فهو علّة الععل وهو العقل انلتي وهو انقلم وهو انقاف وهو<sup>4</sup> انقضاء<sup>5</sup>  
وهو الالف بالابتداء<sup>6</sup> وهو الالف بالانتهاء<sup>7</sup> فقد بضل ما فتنه انفسا  
وما اعتقدوه في عولاء الجادات انتي<sup>4</sup> لا عقل لها ولا تمييز ومثل الافلاك  
دمثل النواحين والنواعير انتي لا عقل لها ولا تمييز تضرح قدّام  
الضاحون<sup>8</sup> الدقيق لله ولا تدري والى حواليتها انغبار ولا تدري  
ولذلك الناعورة تروى موضعا من الارض ولا تدري وتشرق موضعا  
من الارض ولا<sup>9</sup> تدري فلا ندابة عقل ولا نلانة عقل والبقار خامس  
الضباع لانّ انمقر نيس هو من الدابة ولا من الالنة وصنعتة وتديبر  
داخل فيهم خارج منهم ندم البقار ايضا قريب الى البهيمة او لدنعمار  
اندي لا روح فيه لانّ عقلة على قدر حمتة وعلى ما تربي<sup>10</sup> عليه<sup>11</sup>  
ضبعه فهو علّة عذة الناعورة ندمه نيس دلّة الععل ونه اخرج انمقر من  
تيك انصنعة انتي دبرحا الى غيرحما ما عرفه وبقي متحيرا<sup>12</sup> فيه  
ولذلك الافلاك انتي ضبع السعادات لا يقدرن على اندحوس في  
اوقت انسعود واحباب اندحوس لا يقدرن على انسعود في اوقت  
اندحوس وهو اعنى الضبع الخامس لا يقدر يغير حولاء<sup>13</sup> الافلاك  
فيقدر على الذي يدور ذوايبيا<sup>14</sup> يدور رحاويا ولا الذي يصعد بالنتار  
يصعد بالليل ولا الذي يصعد في انصيف يصعد في الشتاء<sup>15</sup> فقد بان

<sup>1</sup> B: اما      <sup>2</sup> B: واما      <sup>3</sup> A: حياء      <sup>4</sup> B: fehlt.

<sup>5</sup> A, C: انقضاء B: fehlt.      <sup>6</sup> A, B: بالابتداء      <sup>7</sup> A, B: بالانتهاء

<sup>8</sup> A: الضاحون      <sup>9</sup> A: ولا      C: على      <sup>10</sup> A, B: تريبا

<sup>11</sup> B: انبه      <sup>12</sup> C: متحير      <sup>13</sup> A, B: عولا      <sup>14</sup> C: ذوايبيا

<sup>15</sup> A, B: اشتا



ursache, auf welche alle diese hinweisen. Die erde ist die erste grundlage und die grube alles wunderbaren auf ihr. Die erde ist auch der schaum des wassers, und das wasser ist das leben der erde und alles dessen, was auf ihr ist. Das wasser sprudelt aus dem berge des willens, und der wille strömt aus dem wollen heraus, wie es heisst<sup>1</sup>: »Wenn er etwas will, hat er nur zu sagen: sei, und es ist. Darum ihm alle ehre, in dessen hand die herrschaft aller dinge ist! Zu ihm werdet ihr einst zurückkehren.« Das wollen ist die ursache der ursachen, die allgemeine vernunft, die feder, der berg Qāf<sup>2</sup>, das schicksal und das alif des anfangs und des endes<sup>3</sup>. Was die philosophen von den körpern sagen und glauben, die weder vernunft noch urteilsvermögen haben, ist nichtig. Die himmelskörper sind den mühlen und den bewässerungsmaschinen gleich, die weder vernunft noch urteilsvermögen haben. Die mühle wirft alles mehl hervor, ohne es zu wissen, und wirbelt staub um sich auf, ohne es zu wissen, und die bewässerungsmaschine bewässert eine stelle der erde, ohne es zu wissen, und ertränkt eine stelle der erde, ohne es zu wissen. Das lasttier hat nicht vernunft und das werkzeug auch nicht, aber der ochsenhirt ist ihr fünftes element. Denn der ochsenhirt gehört weder zum lasttiere noch zum werkzeuge, aber durch das betreiben seines gewerbes geht er in sie ein und von ihnen aus. Aber er kommt auch den tieren nahe. Und der bewässerungsmaschinist, der keine einsicht hat, wird die ursache<sup>4</sup> der bewässerungsmaschine, denn seine vernunft hängt vom vermögen der planmässigkeit und von demjenigen ab, was seine natur beherrscht. Aber er wird nicht wie die ursache der ursachen. Denn wenn er von dem gewerbe, das er treibt, zu einem anderen versetzt würde, so kennte er dieses nicht, sondern stände seinetwegen bestürzt da. Auf dieselbe weise verhält es sich mit den himmelskörpern, deren natur es ist, glücksfälle zu verkündigen. Sie haben nicht macht über die unglücksfälle in den zeiten des glücks, und die verkünder der unglücksfälle vermögen nichts über das glück in den zeiten des unglücks. Und das fünfte element kann nicht diese himmelskörper verändern und auch nicht dem wasserrad vermögen geben, die funktion eines

<sup>1</sup> Kor. 30, §2 f.

<sup>2</sup> Der berg, von dem man glaubte, dass er die erde umgebe.

<sup>3</sup> D. h. der erste buchstabe des alphabets und der letzte, der durch die ligatur lām-alif bezeichnet wird. Vgl. das A und O der bibel.

<sup>4</sup> Oder: krankheit.

عجز النمل منهم وأن لهم علة أخرى أقوى منهم وأيناهم يستخدمون  
 البشر مستخدمين لهم في العلو والسفل فعلمنا بأن آدم انصفاه<sup>1</sup>  
 الكأى عو علة انعلل ينتقل من صورة الى صورة دمايشاه<sup>2</sup> معلما  
 مولانا الخاتم الاحد انقول انصمد المنزلة عن الصحبة والنوند فعلة  
 انعلل حنبر في دل زمان موجود في<sup>3</sup> دل اوان وحو عند سامر  
 فديف يجوز نك او لاحد من جميع العلمين ان يقول انه لا  
 تدرسه الاوادم. بتفكيه. ولا تختلف عليه الازمنة بالتغيير ولا تصفه  
 الانس بتنعيم وقد شهدت له بأنه مخلوق وحده صفة الخلق ودل  
 مخلوق مدرك ودل مدرك يري ونشاهد بالعينان وديف انك ثبتت<sup>4</sup>  
 واوتحت في فونك انه مدرك لانك قلت انه خلف من انقلد والخس  
 والنوح ومن دن خلف انقلد فينو يدرك انقلد ولهم مخلوقون<sup>5</sup>  
 مدردون<sup>6</sup> ثم انك قلت ان عده انعلل عو السابق في دل عص  
 وزمن ولا يجوز ان يقال نشى<sup>7</sup> آ سابق الاشياء<sup>8</sup> غير من لا يكون  
 فوفه مخلوق. اننت<sup>9</sup> وقد<sup>9</sup> قلت ان انقلد فوفه فلان انقلد احق  
 بالنسب من مسبوقه ثم بعده الخس ثم بعده النوح لما ترتبه اننت  
 في نسف دلامك وديف يجوز نك ان تعتقد بان السابق ليس  
 بذات نذف ولا سمع ولا شخص يقع عليه العلمان وقد شهدت له  
 بالنسب فان كنت شهدت له بالنسب على غير عين فقد شهدت  
 به لا تعرف وحى شهادة زور وان شهدت له بتغير احطه فينو من  
 الاحمال لانه<sup>10</sup> لا يجوز نك الشهادة على ما لا تحو به وان  
 شهدت له بعقلك فقد اردتته وحاط به قلبك فينو مخلوق مدرك  
 وان قلت بانى شهدت بما رأيت من علاماته لعانم ضرورة لا اثبات<sup>11</sup>

<sup>1</sup> A, B: الصفا      <sup>2</sup> B: يش      <sup>3</sup> A: fehlt.      <sup>4</sup> A: ثبتت

<sup>5</sup> B: مخلوقين      <sup>6</sup> B: مدردون      <sup>7</sup> A, B: نشى

<sup>8</sup> A, B: اشياء      <sup>9</sup> B: وقد      <sup>10</sup> A, C: لانه      <sup>11</sup> A: اثبات

mühlrades auszuüben. Derjenige himmelskörper, welcher am tage oder im sommer aufgeht, kann nicht bei nacht oder im winter aufgehen. Die schwäche all dieser dinge geht also deutlich hervor, und sie haben eine andere ursache, die mächtiger ist als sie. Wir sehen sie den menschen dienen, die sich von ihnen im hohen und niedrigen dienen lassen, und wir wissen, dass Adam der reine, der allgemeine, die ursache der ursachen ist, der von einer gestalt zu einer anderen überging, wie es ihr urheber wollte, unser Herr Hākim, der einzige, der eine, der ewige, der von genossin und nachkommen losgemachte. Die ursache der ursachen ist in jeder zeit zugegen, existiert in jedem alter und ist ein untertäniger diener. Und wie könnet ihr sagen, du oder irgend ein anderer von den menschen, dass die einbildungskraft in ihrem denken ihn nicht fassen kann, dass er durch die abwechselung der zeiten keine veränderung erleidet und dass die sprachen keine erklärende beschreibung von ihm geben können, da du bezeugst, dass er geschaffen ist, die genannten eigenschaften aber nur dem schöpfer zukommen? Wer geschaffen ist, kann auch gefasst werden, und wer fassbar ist, kann auch mit den augen gesehen und betrachtet werden. Hast du nicht selbst mit eigenen worten gezeigt und erklärt, dass er fassbar ist, da du sagst, dass er von der vernunft, der empfindung und der phantasie geschaffen ist? Denn das erzeugnis der vernunft kann mit der vernunft gefasst werden, wie auch alles von ihnen<sup>1</sup> geschaffene fassbar ist. Dann sagst du, dass diese ursache der vorangehende in jedem alter und in jeder zeit ist. Es ist jedoch nicht möglich von einer sache zu sagen, dass sie den übrigen vorangehe, wenn sie nicht das höchste alles geschaffenen ist. Aber du hast schon gesagt, dass die vernunft über ihm ist, und die vernunft ist würdiger voranzugehen als was nach ihr folgt, d. h. die empfindung und danach die phantasie, wie du selbst deine worte geordnet hast. Und wie kannst du glauben, dass der vorangehende ohne vermögen des redens und des hörens und eine mit den augen unfassbare person ist, obgleich du von ihm bezeugst, dass er vorangeht? Denn wenn du auf grund einer anderen entscheidung als derjenigen der augen von ihm bezeugst, dass er vorangeht, so bezeugst du, was du nicht kennst, und deine bezeugung ist falsch. Und wenn du von ihm bezeugst, dass er keinen umfang hat, so ist dies verkehrt, denn du kannst nicht zeugnis ablegen auf grund dessen, was

<sup>1</sup> d. h. von der vernunft, der empfindung und der phantasie.

حقيقة فقد اشركته بالعدل لئلا يبارئها الذى توئبها وديف أنك لا  
تقدر تقول هذا بعد ان جعلت<sup>1</sup> فوقه العقل<sup>2</sup> والحس والوهم والدل  
خلف العالى العلى الاعلى الخدم على اعد الارض والسماء<sup>3</sup> سبحانه  
وتعالى عن الضد والند والشبه علواً دبيراً اعلم ايدك المولى بضاعته  
ان الأفلاك انسيعة وهم حروف بسم الله دليل على سبعة دة احباب  
الاقليم انسيعة والمبروج الاثني<sup>4</sup> عشر<sup>4</sup> وهم الرحمن الرحيم دليل على  
احباب الاثني<sup>4</sup> عشر<sup>4</sup> جبرية وهم حقائق الطبائع الاربعة لان في  
ايديهم الطبائع اندميتية وهم علم المناسف والاساس والامام والحق  
والضيق الخامس الذى هو الفيولى دليل على التمدد والتدل من الارض  
والارض<sup>5</sup> دليل على السدق والارض زيد الماء<sup>6</sup> والماء دليل على  
الدائمة العليا والماء انبعثت من المشية<sup>8</sup> المشية<sup>8</sup> دليل على انفس  
الدائمة والمشية<sup>9</sup> خلف العقل وهو الارادة وهو علة العمل وتل واحد  
منهم علة لصاحبه فبعث الناس ينقصون من درجاتهم وبعضهم يزيدون  
في فضيلتهم فبعثت دينهم بسبب حواء<sup>10</sup> الحدود وشذويل الخاتم  
هو الاسم العظيم طاعوا في دل زمان حديا في دل اوان وهو علمهم  
لاقيم ان شتموا فيه فقد تقروا واعتلت اديانهم الى الابد الا ان  
نتوب عليهم فهو العقر الرحيم وجميع حواء<sup>10</sup> الحدود الذين<sup>11</sup>  
ذرتهم<sup>11</sup> مشحونون في وقتنا هذا في حضرة مولانا الخاتم سبحانه  
وتعالى على التدل ومبداهم ومصورهم وهو سبحانه منزه عن الكل وجميع  
ما في القرآن والصحف وما نزل على قلبى من انبيان ومن الاسماء<sup>12</sup>

الاثني عشر: A: 4 وانسما: A, B: 3 والعقل: B: 2 جعلتها: B: 1

الماء: A, B: 7 الماء: A, B: 6 A: fehlt. 5 للاثني عشر: C:

الماء: A: 11 A fehlt. 10 حواء: B: 10 والمشية: B: 9 والمشية: B: 8

الاسماء: A, B: 12

du nicht umfassest, und wenn du mit deiner vernunft von ihm bezeugst, so ist er dir fassbar und kann dein sinn ihn umfassen, und er ist geschaffen und fassbar. Und wenn du sagst, dass ich dasjenige bezeuge, was ich von seinen eigenschaften für die welt notwendig, ohne die wahrheit zu beweisen gesehen habe, so stellst du dem urheber der ursache, der sie geschaffen und zur existenz gerufen hat, den vorangehenden an die seite, und wie kannst du das verneinen, nachdem du die vernunft, die empfindung und die phantasie über sie gestellt hast? Aber alles ist das erzeugnis des urhebers, des hohen, des höchsten, der über alle völker der erde und des himmels herrscht, ihm alle ehre, dem hohen und grossen, der über gegner, freund und seines gleichen weit erhaben ist. Wisse, der Herr stärke dich im gehorsam gegen ihn, dass die sieben himmelskörper, die die buchstaben **بِسْمِ اللّٰهِ** sind, auf die sieben dāī hinweisen, denen die sieben klimas zugeteilt sind, und dass die zwölf zeichen des tierkreises, die die buchstaben **اَلْحَيِّمِ** sind, auf diejenigen hinweisen, denen die zwölf inseln zugeteilt sind. Diese sind in der tat die vier elemente, weil sie in ihren händen die religiösen elemente haben, d. h. die wissenschaft des nāṭiq, des asās, des imām und des ḥuḡḡa<sup>1</sup>. Das fünfte element, die materie, weist auf »den nachfolgenden« hin. Alles dies kommt aus der erde, die auf »den vorangehenden« hinweist. Die erde ist der schaum des wassers, das auf »das hehre wort« hinweist. Das wasser ist aus dem willen hervorgebracht, der auf »die allgemeine seele« hinweist. Der willen ist das erzeugnis der vernunft, die das wollen ist. Das wollen ist die ursache der ursachen, und jeder dieser minister ist die ursache eines anderen. Unter den menschen vermindern einige ihren rang, während andere ihnen eine allzu hohe vortrefflichkeit zuschreiben, und ihre religion ist wegen dieser minister krank. Šaṭnīl<sup>2</sup> der weise ist der grosse imām, der sich in jeder zeit offenbart hat und die menschen in jedem alter leitet. Er ist auch ihre ursache<sup>3</sup>, weil sie, wenn sie an ihm zweifeln, ungläubig werden und ihre religion für immer krank wird, wenn nicht der Herr ihnen vergiebt, denn er ist nachsichtig und barmherzig. Alle diese minister, die ich erwähnt habe, existieren als personen in der jetzigen zeit in gegenwart von unsrem Herrn

<sup>1</sup> Die personifizierungen der vier ersten minister der oberen hierarchie.

<sup>2</sup> Einer von den namen der vernunft in ihrer offenbarung.

<sup>3</sup> Oder krankheit.

الرَّفِيعَةَ<sup>1</sup> فَيُوقَعُ عَلَى عِبَادِهِ الْأَمَمِ نَدِيمٍ بِحَسَبِ طَاقَةِ الْعَالَمِ وَمَا يَتَسَعُّ  
 فِي خَوَاصِرِهِمْ وَتَسْتَضِيحُ عَلَيْهِ اسْمَتَيْهِمْ فَلَمَّا أَنَّهُ أَمَوَى الْعُلَمَى لِأَنَّهُمْ لَمْ  
 يَعْرِفُوا شَيْئًا<sup>2</sup> أَعْلَى<sup>3</sup> مِمَّهِ وَذَكَرَ لَا نُذْرِكُ بَعْدَ نَسَبِهِ وَلَا هَوْتَهُ لَا  
 يَدْخُلُ فِي الْأَرْحَامِ وَالْخَوَاصِرِ وَلَا يَعْرِفُ بِأَنْبِيَاءِ وَالنَّضَائِرِ الْخَادِمِ الْوَاحِدِ  
 الْقِرْدِ الصَّمَدِ الْمُنَزَّهَ عَنِ الْأَصْحَابَةِ وَأَمَوَى سَجْدَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا<sup>4</sup> يَصِفُونَ<sup>5</sup>  
 وَيَعْتَقِدُونَ فِيهِ أَمْلَاحِدُونَ وَيَتَقَوَّوْنَ أَمَشْرِدُونَ عَلَمًا كَبِيرًا

قوله بن النيمان والاسما الرفيعة هي الصفات المعظمة: C (glose):  
 والاسما الجليلة التي لا تليق الآ به وبأخوته صلوات الله عليهم  
 وعى مثل قوله في انتقديس الاسما كحدوده وانصفات نعبيده وهم  
 الحدود الخمسة انقصد انما هي اسما جسمانية ولا صفات جسمانية  
<sup>2</sup> A, B: شيئا <sup>3</sup> B: اعلا <sup>4</sup> A: عتما <sup>5</sup> Koran 6. 100.

Hākim, ihm alle ehre, dem grossen, dem urheber aller dinge, die von ihm geschaffen und zur existenz gerufen sind, während er selbst, ihm alle ehre, von allem weit entfernt ist. Alles was sich im Koran und in den schriften findet und was er meinem herzen von der erklärung und von den hohen namen offenbart hat, bezieht sich auf seinen diener, den imām, aber nach dem vermögen der menschen und nach dem masse desjenigen, was in ihren verstand eingehen kann und was ihre sprachen beherrschen können. Wir sagen, dass es der Herr, der hohe, ist, weil sie nichts kennen, was höher wäre als er, und wir fassen nur einen teil seiner menschheit, aber was seine gottheit betrifft, so kann sie nicht in den verstand und die einbildung eingehen und weder in innerer noch in äusserer hinsicht bekannt werden; sie ist Hākim, der einzige, der eine, der ewige, der von mitgenossin und nachkommen losgemachte, ihm alle ehre, dem grossen, der über jede beschreibung und über dasjenige, was von ihm die ketzer glauben und die polytheisten schwätzen können, weit erhaben ist, er der hohe, der grosse.

# Sjukdomar ock deras behandling av infödingar i Mänsa'.

Av G. R. Sundström, Gäläb.

I det följande lemnas en kort beskrivning på huru infödingarna i Mänsa' behandla de där förekommande sjukdomarna. Mänsa' [መንሰዕ] kallas området efter det där boende folket. Det är en av de många tigré-talande stammarna i den italienska kolonien, Colonia Eritrea, i Ostafrika. En av de två byarna inom området heter Gäläb [ገለብ].

Det är isynnerhet scheikema, men även en ock annan klok gubbe, som fungera som medicinmän, ock de äro mycket anlitade, men veta ock att taga bra betalt för sina »hästkurer», som i många fall ha god värkan.

## አምር : ገዳር :: Sjukdomskunskap.

ኧ ፣ ግ.ሮ.ሪ ::

ግ.ሮ.ሪ : እት : ገሮብ : ኩሉ : ትፈግር :: ብዩነ : ምና : ላቹ : እግል : በዐላ : በኔ : ተንትኖ :: — ምን : ለመግል : እግል : ለብዕ.ሮ : ካትቦ : ወሀዩ : ወርዕ : ወዱ :: — ክም : ሐየ : ተነት : ምን : ዐጋም : ወደሐት : ወዱ : አሉ :: — ከእግል : ግ.ሮ.ሪ : ለስማማ : እንዶ : በርእዎ : ሐሊቡት : ልቡላ :: — ለተንትኖ : እት : ዕንታቹ : ማዶ : ክል : ጽብሕ : ም.ሮ.ር : ለቀጥሮ : እግል : ኢሊጊስ : ምኒ :: — ክ.ሮ.ላ : አቲ : እቹ : ወርዕዎ ::

### 1. Smittkoppor.

Kopporna slå ut på hela kroppen. Den, som har gått igenom dem, sköter den angripne avskilt. Med koppvaret vaccineras man andra,<sup>1</sup> ock invigt vatten<sup>2</sup> stänker man på dem. När han blivit bra, gör man åt honom rök(stuga) av 'agām ock sahat.<sup>3</sup> — Sedan man tagit av sårskorpan, kallar man kopporna ስለባት. — Den, som sköter honom, droppar varje morgon vatten i ögonen på honom, för att de ej skola skadas. — Var ock en, som kommer på besök till honom, bestänker man med invigt vatten.

<sup>1</sup> som ej haft kopporna

<sup>2</sup> Detta vatten göres salunda: Bast av sahat-trädet lägges bultat i vatten, ock sedan det så urvattnats någon tid, är det »heliga vattnet» färdigt för bruk.

<sup>3</sup> Namn på ock användning av de flästa växter, som här ock i det följande förekomma, skola behandlas i en särskild uppsats.

## Ē : 7.ድግ ።

7.ድግ : እት : 7ሮብ : ትፈግር : ወምን : 7.ድፊ : ህታ : ትቀልል : ደአም :  
 ሕይ : መስባ ። — በዐባ : እት : ቤት : ልተንተን : ወወርዕ : ወዱ ። እት :  
 ዕንታት : ምን : ፈርህዋ : እት : ዕንታቱ : ማይ : ለቀጥሮ : ወምን : ወላውል :  
 ካወሎ ። — ከእግል : ለአቱ : እቱ : ወርዕዎ : ወእት : ዕንታቱ : ማይ : ለቀጥሮ ።  
 — ክም : ሐየ : ደሆብ : ምን : ዐጋም : ወደሐት : ልይሆቦ ።

## Ē : 4.ፎ ።

ህታማ : እት : 7ሮብ : ትፈግር : ወደረን : ትመስል : ደአም : ምን :  
 7.ድፊ : ወ7.ድግ : ትቀልል ። ወእግል : ለእሱ : ትረክብ : ክም : ናይ : 7.ድፊ :  
 ወ7.ድግ : ወዱ ።

## Ē : 0ሰ ።

ዐሰ : ምን : ሐናኒት : መጽእ ። ሐዝ : ወክንክኒት : ወዴ ። እሱ : ለሐመ :  
 ሐሊብ : ሐቃን : ሰቱ : ወሸርቤ ። እግል : ሊቀእ : እት : ማይ : ልሐጽ : አቅባ :  
 ጤፍጭፎ : እሱ : ከእሱ : ሰቱ ። ወእምበልሁማ : ደባ : ለቀይእ : ሰቱ : ወለለፈግር :  
 ሰና : ወቀዴ : ምስል : ልልሐጎ : እሱ : ከእሱ : ልልሐስ ። ከስራይ : ልብ :  
 ለትበህሰ : ኩሱ : ሰቱ : ክብዱ : ወልሱ : እግል : ሊፈሐ ። — ወእብ : ሀጋይን :  
 ሰብ : ተሐት : ምን : ልርኤ : ማ : ምን : ሀሩሞ : ማ : 7ሌ : ሰብ : ደሊም :  
 ምን : ልትከልከሎ : ሰይቕ : እሱ ። እክል : እት : 7ሬባይ : ወዱ : ከሰለስ :  
 ዶል : ለውልዎ : ከልክዕዎ ። ማ : ንዊይ : ለውሱ : እሱ : ከደፋፍ ። ክምሰል  
 ሃማ : ስንፈእ : ለውሱ : እሱ ። — ወሀዩ : በኑ : ኢሐዱጎ ። እት : ስምጡ :  
 ሀዩ : ሐዲን : ሰቅ : እት : ምን : ተሐት : ረክሱ ። — ለሐዝ : ወክንክኒት :  
 ክም : በጥረ : ምኑ : ቀጥፈት : ሐረባ : እት : ማይ : ስሱዕ : ምዕል : አሰር :  
 ሐይ : ጽብሐ : ምይር : ልትሐጽብ ። ወእት : ጽብሐ : ምይር : ወምሱ :  
 ልትመንቀሽ : እግል : ልትጻገዕ : ወዐጽሙ : እግል : ልጥቀዕ ። ወሀዩ : ሐሙም :  
 ዲብ : እንቱ : እብ : እንቅዕራሩ : ለሰክብ : ወሰት : ክብይ : እግል : ኢሊዴ ።

<sup>1</sup> Detta visste infödingarna här sålunda långt förr, än major Ross gjorde sin stora upptäckt.

<sup>2</sup> d. v. s. medicin, som lindrar plågor i maggropen



## 2. Vattkoppor.

Kopporna slå ut på kroppen, ock denna (sjukdom) är mindre svår än smittkoppor; men de likna varandra. — Den angripne vårdas i hemmet ock bestänkes med invigt vatten. Emedan man fruktar, att den skall slå sig på ögonen, droppar man vatten i dem, ock skyddar den angripne för blåst. — Den, som besöker honom, bestänker man med invigt vatten, ock i hans ögon droppar man vatten. — När han blivit bra, röker man honom med 'agām ock şahat.

## 3. Mässling.

Även denna (sjukdom) slår ut på kroppen ock liknar daran(?), men är mindre svår än smittkoppor ock vattkoppor. Ock åt den, som den angriper, gör man såsom vid smittkoppor ock vattkoppor.

## 4. Malaria.

Malarian förorsakas av mygg.<sup>1</sup> Den åstadkommer feber ock fross-skakning. Den, som är sjuk häri, skall dricka kärnmjolk ock mjölvälling. För att han skall kråkas, urkramar man åt honom i vatten lagd aqbā-bast, ock detta dricker han. Därförutom tager han även allehanda kräk- ock avförande medel: sanā ock akacia blandar man tillhopa åt honom, ock detta tager han in. Allt vad som kallas järtmedicin,<sup>2</sup> tager han in, på det hans mage ock hela inre må rensas. Ock om han ser ock talar med de jordade,<sup>3</sup> eller om de fara illa med honom eller svarta människor kringgårdade honom<sup>4</sup>, offrar man för honom. Man öser säd i en påse, svänger omkring därmed tre gånger ock slår ut den (därpå). Eller (också) svänger man omkring honom (med) en killing ock gräver (därpå) ned den. Likaledes svänger man omkring honom (med) senfa<sup>5</sup>. — Ock därtill lemman man honom icke ensam. Bredvid honom lägger man även ett stycke järn under huvudet. När febern ock fross-skakningarna upphört, tvättas han (varje) morgon under 7 dagars tid med harabā-löv lagda i vatten. Morgon ock afton skall han linka ut för att, stödd på en käpp, vandra litet omkring ock hans ben mjukas upp. Ock under det han är sjuk, skall han även ligga på rygg, så att han ej får ansvälld mjälte.

<sup>3</sup> d. v. s. om han yrar

<sup>4</sup> d. v. s. om han blir valdsam

## ᚼ ፣ ወለት ፣ ክብይ ።

ወለት ፣ ክብይ ፣ ምን ፣ ዐሶ ፣ ትተርፍ ። ወአራ ፣ ዲብ ፣ እንታ ፣ ትተመይይ ፣  
 ከተዐቤ ። ህታ ፣ እት ፣ ሕፍሕፍ ፣ ደገሰብ ፣ ትጸንሕ ። ሰትረክዐ ፣ ሔሳስ ፣  
 ኢጸብሕ ፣ ወስጋ ፣ ሕዉዝ ፣ ኢበልዕ ፣ ወሐሲብ ፣ መጢቅ ፣ ኢሰቲ ፣ በሀሰት ፣  
 እሲ ፣ ኩሉ ፣ ህታ ፣ ተአብዮ ፣ እቸ ። እሉ ፣ ወክይ ፣ ነስእ ፣ ትተመይይ ፣ እቸ ፣  
 ከክብዱ ፣ ትተነፈሕ ። — ወስራይ ፣ እሲ ፣ ቸ ፣ እብር ፣ እንይ ፣ ለካፍኖ ፣ እቡ ፣  
 ትታከስ ፣ ከትተከልከል ። ወእንገራ ፣ ሽዒር ፣ ብዙሕ ፣ ለኢትነፈ ፣ ሕሪጫ ፣ ልትመ  
 ወን ፣ መመራይር ፣ ደሳ ፣ ለፈግር ፣ ሳቸ ፣ ሰቲ ፣ ዲባ ። ወኩብራ ፣ ምን ፣ ደሳ ፣  
 እሉ ፣ ተአቤ ፣ እቸ ፣ ልትገሰባ ። — እሲ ፣ ሕማም ፣ ሃፍማ ፣ ልትበህል ።

## ᚾ ፣ ሐሰግ ።

ለበዐል ፣ ሐሰግ ፣ ክም ፣ ተአመረ ፣ ልይሐር ፣ ምሮት ፣ በዲር ፣ ሕሉግ ፣  
 ለዐሰ ፣ ሳጽዮ ፣ ከጀልጦ ። ወምን ፣ ምኖ ፣ ንጻፉ ፣ በሀሰት ፣ ዲያሁ ፣ ፊንቲ ፣  
 ወጢሾሁ ፣ ፊንቲ ። ወአዳም ፣ ኩሉ ፣ »ከራይ ፣ ትንስኦ ፣ ምንካ» ፣ ልቡሎ ፣ ወህቸ ፣  
 »በዐል ፣ ቀባ ፣ ኢትግበእ» ፣ ልብል ። ወይሳ ፣ ቅሩቡ ፣ ሳቸ ፣ ጀልጦ ፣ አካ ፣  
 ልግበእ ፣ ማ ፣ ዐጣል ። ሐር ፣ ክል ፣ ምይር ፣ ገይስ ፣ ወማይታት ፣ ልትሐጸብ ፣  
 ወአቀጥፍ ፣ ልጥዕም ። ከፈልሐት ፣ ወማይ ፣ ውፀይ ፣ ወሐኩብ ፣ ወፍልፍሌ ፣  
 ወፈልሐት ፣ ልትካጸብ ። — ምን ፣ ክል ፣ ወይኖ ፣ ሰፍእ ፣ ህዩቦ ፣ ወምን ፣  
 ርጋዝ ፣ በቅሮት ። —

ሐቅ ፣ ሑል ፣ ልጠሌ ፣ ወአት ፣ ሐርይ ፣ ከሰጽም ፣ ምስል ፣ ሕጻን ፣  
 ሕጻኒቶ ፣ እሉ ፣ ልይህብ ፣ ወሰይል ፣ ጠለ ፣ ልትበህል ፣ ከእት ፣ አዳሙ ፣ ልትካበር ።

ለሐሰግ ፣ ህዩ ፣ ምን ፣ ኢሐይግ ፣ እት ፣ ሐሽምሽም ፣ ለበዐሉ ፣ በይእ ፣  
 በሀሰት ፣ እት ፣ ቤት ፣ በኑ ፣ አርብዓ ፣ ምዕል ፣ ከልእ ፣ ከምን ፣ ሐሽምሽም ፣  
 እት ፣ ምዕል ፣ ሴዕ ፣ ሐበት ፣ በልዕ ፣ ወቀይዳት ፣ ክል ፣ እግን ፣ ለታንን ። አዳም ፣  
 ህዩ ፣ ተብዕት ፣ ልግበእ ፣ ማ ፣ አንስ ፣ ምሮማ ፣ ኢአቲ ፣ እቸ ፣ እምበል ፣ እሲት ፣  
 ደቀስ ፣ ጣልቀት ፣ ኩብሁ ፣ ሰትወይ ፣ እቸ ። ወክም ፣ አትመመ ፣ ፈግር ፣ ወስኒ ፣  
 ልትበርበር ።

ለሐሰግ ፣ ገሮብ ፣ ለጋልም ፣ ከለቀትል ፣ አብረስ ፣ ልትበህል ።

<sup>1</sup> Ordagr.: »magdotter».

<sup>2</sup> Kokt smör ock sa framdeles, om ej annat angives.

<sup>3</sup> blir värre därav

5. Ansvälld mjälte.<sup>1</sup>

Ansvälld mjälte är en följd av malaria. Så länge den är liten, breder den ut sig och växer till. Den finnes under revbenen på vänstra sidan. Den, som den angriper, får ej äta smör<sup>2</sup> och ej fett kött, och han får ej dricka söt mjölk, d. v. s. sjukdomen hatar allt detta.<sup>3</sup> Då han förtär dylikt, så breder ansvällningen ut sig i honom, och hans mage blir uppsvälld. — Och medicinen härför är följande: Sedan man värmt grova nålar, brännes han (ansvällningen) därmed, och en rund ring brännes omkring densamma. Och kornbröd av icke för finsiktat mjöl<sup>4</sup> förtär han. Och varje slags avförande medicin tar han in. Och varje slags mat, som han hatar, låter han bli. Denna sjukdom kallas även häf.

## 6. Syfilis.

När den syfilissmittade blivit känd,<sup>5</sup> så avskiljes han från andra<sup>6</sup>. En som förut haft syfilis, rakar honom (huvudet) och gjuter blod över honom. Och från den stunden skiljes hans sov-matta, d. v. s. skinnets och hans matskål<sup>7</sup>. Och var och en säger till honom: »Må hyenan taga den (sjukdomen) ifrån dig», och han säger: »Må du ej bli behäftad med någon åkomma». Och någon av hans närmaste slaktar antingen en ko eller en get och begjuter honom med blodet. Därefter vandrar han omkring överallt och tvättar sig i olika vatten och smakar på allehanda blad och örter. Och han tvättar sig i Fallhüt, Mäj-wé'uj, Hënáb, Fëlfëlé och Fallhütö. Från varje tröskplats giver man honom ett mått säd och av de vid likbegängelse slaktade djuren ett stycke av låret.

Efter ett år renar han sig: han slaktar en ko, och benen (efter henne) tillsammans med hēsän-hēsänitō röker han sig med, och nu heter det: han är ren. Och han får umgås med folk (igän).

Om sjukdomen emellertid ej lemnar honom (härav), går han igenom en särskild kur(?), d. v. s. han stannar ensam i ett hus 40 dagar och äter 9 bitar av ett särskilt bröd om dagen och rökes ständigt med qajdat. Men vidare får varken man eller kvinna komma in till honom, förutom en kvinna, vilkens blodflöde redan slutat, som gör i ordning hans mat. Och när han har fulländat (dessa dagar), går han ut och rätar på sig ordentligt.

Den syfilis, som förstör kroppen och (fort) medför döden, kallas abras.

<sup>1</sup> ordagr.: vars mjöl icke mycket siktats

<sup>2</sup> när man är förvissad om att han har syfilis

<sup>6</sup> genom vissa ceremonier

<sup>7</sup> från andras

፮ : በጀን ።

በዐል : በጀን : ሐሊብ : ረቂቅ : ሰቲ : አስክ : ጸግብ : ወሸቢቅ : ሰወልደት : ናይ : አላ : ሰቲ ። ክምሰልሁማ : መረቅ : ናይ : ስጋ : ሕወዝ : ሰቲ : ወአቅ ፋይ : ሀዩ : ምስል : ሰመረቅ ። ሐር : እብ : ሕሊሉ : ሸይዎ : ክሐዩ ።

፯ : ሕማም : ዓጻት ።

ሕበዘቲት : ወዱ : ክሐሳስ : እንዶ : ሸምተዋ : ሕፍንት : ደብ : እንታ : እብ : እንቅዕራፋ : እታ : ሰክርር ። ወሐር : ሰሕበዘቲት : እት : ገበይ : ክርዋ : እት : ሰበልዐይ : እግል : ትዕይ ። ገሌ : ባታ : ዎሶም : በልዕዋ ። — ወአብዐኬ : ምስል : ሐሳስ : ሰቲ : ወስንፈእ : ምስል : ስልቃ : ጉብሮ : ክአሉማ : ሰቲ : ወሸቢቅ : ሰሰትዎ ። መተረኸስ : ሰሐፍዎ : ክእቡ : ልብዮሾ ።

፱ : አይርሕ ።

አብዐኬ : ቀርጥጥ : ማ : ሀዩ : ምስል : ሐሳስ : እንዶ : ደቀቀ : ሐርጽ : ክጽብሕ : ምይር : ክል : ፈጅር : እሉ : ሰቲ ። ወሐና : ምስል : ሐሳስ : ሐርጽ : ክእሉ : ሰቲ : ወምን : ሰሐና : ልትባበክ ። ዐኩር : ዐጣል : ማ : እንሳ : እንዶ : ልልሕጎ : እሉ : ልትባበክ ።

፲ : መንሱራ ።

መንሱራ : እት : ስጋይ : ትፈገር ። ብዙሕ : እት : ስምጥ : ሕይ : ምን : ትፈገር : መንሱራ : አንስ : ታ : ወሃታ : እት : ክል : አካን : ተመንቲ ። ደአም : ሰእት : ሐቲ : አካን : ማ : እት : ክልኤ : ሰትፈገር : መንሱራ : ተብዐት : ቸ : ወሃቸ : ቀልል ። — እግል : መንሱራ : ክል : ምድት : ሰእሉ : አምር : ቀጠፍ : ሰብካ ። — ደአም : ብዙሕ : ስራይ : አሰበ ።

፲፮ : መንደዐት ።

እት : እገር : ወእት : ሕቀቅ : ትገብእ ። — ሰእገር : ልታክስ : ወልጠበሕ : ወገሌ : እኩይ : ሰፊገሮ : ምኑ ።

፲፱ : ቀባ : ጸዐጻ ።

ሰገሮብ : ልትወጤሕ ። — ገሮቡ : ኩሉ : ልትገሰብ : አስክ : ሰረኸስ : ክእት : ክዐስ : ጠሊት : ሰወሾ ። ወነብራ : ጠዎት : ሰአሰበ : ልትመወን : ወሐርዕ : ሐጺን : እት : ሐሊብ : ወዱ : ክሰሐሊብ : ሰቲ ።

## 7. Dröppel.

Den, som har dröppel, dricker utspädd mjölk, tils han är nöjd, ock råmjölk av kor. Likaså dricker han ock fet buljong; tillsammans med buljongen tar han också en del rötter. Därefter avlåter han det onda med urinen på naturlig väg ock blir bra.

## 8. Ryggvärk.

Man gör ett litet bröd, ock sedan man smort det med ännu varmt smör, lägger sig den sjuke på rygg härpå. Ock därpå lägger man brödstycket på en väg, på det att (det onda) skall gå över på den, som (tar upp det ock) äter det. Somliga (sjuka) äter äta det själva. Ock smör med ab'akē tar han in, ock senfa' blandar man med dricka, ock även detta tager han in, ock råmjölk ger man honom att dricka. Man värmer en skinnkudde ock gnider honom med den.

## 9. Reumatism (gikt).

Den sjuke tuggar ab'akē, eller ock stötes den sönder ock blandas med smör, ock varje dag på morgonen tager han in detta. Ock sönderstötta hennablåd blandar han med smör ock dricker; ock med henna översmetas han. Sedan man rört sönder get- eller kamelträck i vatten, översmetas han grundligt därmed.

## 10. Tuberkelsvulster.

Tuberkelsvulster uppträda på halsen. Uppträda de många brodvid varandra, är det kvinnliga tuberkler, ock dessa sprida sig till varje ställe på kroppen. Men de, som uppträda (blott) på ett eller två ställen, äro manliga tuberkler, ock denna art är mindre svår. Var ock en smetar över dem med de (läkande) blad, han känner till. Men det finnes ingen medicin mot dem vidare.

## 11. Ischias.

Denna sätter sig i fot eller höft. Foten brännes med glöddande järn ock omviras med en rå hud, ock man tager ut något skadligt ur den.

12. Anemi.<sup>1</sup>

Kroppen blir mager ock blek. Den sjukas hela kropp blodlätas ända till huvudet, ock detta införes i en (väl tvättad) getmage. Ock den sjuke förtär osaltad föda, ock pulveriserat järn blandar man i mjölk, ock mjölken dricker han.

<sup>1</sup> Ordagr.: vit akomma, d. v. s. som gör vit.



13. Spetälska.<sup>1</sup>

Spetälskan angriper (mäst) fingrar ock tår ock skär av dem.<sup>2</sup> Sedermera sprider den sig överallt. Ock för den finnes ej medicin. Men på det att den sjuke icke må fara illa, ses han till (ock jälpes).

## 14. Skörbjugg.

Huvud eller strupe svullnar ock kliar; tänderna lossna ock värka mycket. Den sjuke övergjøtes nu (med en infusion på) röd hamlê eller hënsüs eller şëür. — Ock dënkäkjö smular man sönder åt honom i vatten, ock detta bestrykes han med. Stött akacie-frukt ock senap röras tillhopa med vatten, ävensom hëgrat, ock härmed översmetas han. — Rödd skörbjugg är lindrig ock botas härav. Men svart skörbjugg (absö) är svår. Ock om han ej blev bra ifrån den, så förorsakar den yrsel ock sätter sig i maggropen ock åstadkommer kväljningar, ock somliga dö även (i den). Den, som skörbjuggen angriper, orkar ej gå längre vägsträcka.

## 15. Influensa(?).

Influensan kommer huvudet ock ögongloben att värka ock gör tungan mörkröd. — Den sjuke tuggar güm- eller hafafli-rot. Ock vidare skäres han i nacken, ock blod avgår från honom, ock blodet gjuter man i en grop ock täcker över. Ock somliga tända rökelse.<sup>3</sup> — Men stället för blodlåtningen brännes, ock blodet stannar härigenom.

## 16. Huvudvärk.

Huvudet blodlåtes, d. v. s. huvudet omlindar man hårt med ett tygstycke. När ådrorna uppsvällt, klyver man ådern i pannan med en kniv, ock när blod avgått från honom, brännes han, ock blodet stannar. Därefter överstrykes lëbän. Sovdags tänder man rökelse för honom av şabbat ock lëbän. — Om detta onda om ock om igän upprepas, kallas det marzam.

17. Lungsot.<sup>4</sup>

Den sjuke dricker saltblandat vatten. Ock tillsammans med fin, klar honung stötas starkpeppar, qređbärëh, nagë, fëñçë, pulveriserat järn ock rödpeppar, ock allt blandas, ock varje morgon tager (den sjuke) en sked härav. Eller också blandas de bittra örterna med kött, ock han äter det.

<sup>3</sup> Ordagr.: röka honom med hëmsäs eller qarşät.

<sup>4</sup> Ordagr.: svar hosta.

፲፮ ፡ አብላጋግ ።

ሐዘ ፡ ረክቦ ፡ ወአስማጡ ፡ ለመጽጾ ። — ለክልሎት ፡ ስምጡ ፡ እብ ፡ አስተን ፡ ማ ፡ እብ ፡ ወግሬ ፡ እሱ ፡ እንደ ፡ ለቀሩሕ ፡ ልታከስ ። ሐር ፡ ጠሊት ፡ ሐርዶ ፡ ወሰከዐስ ፡ ወክብደት ፡ ምስል ፡ ልትቀጥቀጥ ፡ ወምስል ፡ በኸል ፡ ክእግል ፡ ለመረቁ ፡ ሰትዮ ፡ ወመራይር ፡ ምስል ፡ ለስጋ ፡ በልዕ ።

፲፱ ፡ ሐ.ቅ.ሐ.ቅ ።

ክምሰል ፡ ስዕላት ፡ ቱ ፡ እት ፡ ለነኔይኸ ፡ መጽእ ፡ ወብዙሕ ፡ ለስዕሉም ። ደአም ፡ ስራይ ፡ እመር ፡ አለቡ ።

ፊርፊር ፡ ደቁቅ ፡ ወፍንጫጭ ፡ ወመዐር ፡ ምስል ፡ ጎብፎ ፡ ወነግዕዎም ። ገሌማ ፡ ሐሲብ ፡ አይግ ፡ ለሰትዎም ። — ለዐይ ።

፳ ፡ አስጠር ።

በዐል ፡ አስጠር ፡ ልትጎገም ። ሐር ፡ ፍሬ ፡ ቀጼ ፡ እንደ ፡ ልልሕን ፡ ልትሰበክቡ ፡ ወክምሰልሁማ ፡ ስንፈኦ ።

ዐይት ፡ ለመስል ፡ ወደማ ። — ለአካን ፡ ለእታ ፡ ልጸበጥ ፡ እብ ፡ ሐጺን ፡ ረገዛ ። ወጠሊት ፡ ሐርዶ ፡ ከለኸኸበጎታ ፡ ወዐጽማ ፡ እት ፡ ማዳ ፡ ለትሐፎ ። — ወደርሆ ፡ ማ ፡ ነዊይ ፡ እብ ፡ እዴሆም ፡ ሸንቅ ፡ ከለውልዎ ፡ እሱ ፡ ክል ደፊን ። ወሆኖ ፡ እት ፡ ለምጽባጡ ፡ ስንፈኦ ፡ ናዙሕ ፡ ወልባን ፡ ለታኖ ።

፳፩ ፡ ግንፈኦ ።

ማይ ፡ ብዙሕ ፡ ምን ፡ ሰቱ ፡ ማ ፡ ምን ፡ ብርይ ፡ ትመጽእ ። ሐር ፡ ገሌ ፡ ተስዕል ፡ ወማይ ፡ ለመስል ፡ እብ ፡ ለአንፍ ፡ ተተምጽእ ፡ ወሐይ ፡ ሳምን ፡ ማ ፡ ምኑ ፡ ወኬን ፡ ገሌ ፡ ትደንገር ።

ስራይ ፡ እመር ፡ አለበ ፡ ደአም ፡ ገሌ ፡ ለሰትሐፍን ፡ በሉዕ ፡ ወሰቱ ፡ ወ ሰነ ፡ ለብሶ ፡ እታ ።

፳፪ ፡ ሕማም ፡ ልብ ።

አዳም ፡ እግል ፡ ሊቀኦ ፡ ሐዜ ፡ ሀለ ። እግል ፡ ሊቀኦ ፡ መወት ፡ እንደ ቀርፎ ፡ እሱ ፡ ጠፍጫፎ ፡ እሱ ፡ ወእት ፡ ማይ ፡ ወይጋ ፡ ክእሱ ፡ ሰቱ ። ወ ሆኖ ፡ አይር ፡ እንደ ፡ ደቆ ፡ እት ፡ ማይ ፡ እሱ ፡ ሰቱ ። ወክምሰልሁማ ፡ ፍሬ ፡ ዐዳይ ፡ ወደ ፡ እሱ ። — ወሆኖ ፡ መርዒ ፡ ለጸብር ፡ እንደ ፡ ጠፍጫፎ ፡ እሱ ፡ እት ፡ ማይ ፡ ሰቱ ። — ወጸምረት ፡ አዳም ፡ ጠፍጫፎ ፡ ክእት ፡ ማይ ፡ ሰትይ ። እብ ፡ እሊ ፡ ኩሉ ፡ ክም ፡ ቀኦ ፡ ሐዩ ።



18. **Lunginflammation.**

Den sjuke får feber, ock han har ont i sidorna<sup>1</sup>. Hans båda sidor brännas med glödande kol av astan eller oliv. Därpå slaktar man en get, ock magsäcken ock levern hackas tillhopa ock kokas tillsamman, ock han dricker saften härav ock äter bittra örter tillsammans med köttet.

19. **Kikhosta.**

Liksom en hosta kommer den på de små ock kommer dem att hosta mycket. Men någon värklig medicin finnes ej.

Stött starkpeppar, fēñěč ock honung blandar man tillhopa ock ger dem. Somliga ge dem också åsnemjök att dricka. Den smittar.

20. **Interkostal närvvärk.**

Den sjuke koppas. Därpå pulveriserar man akaciefrukt under pågjutning av något vatten, ock han översmörjes härmed liksom ock med senfa<sup>1</sup>.

Något, som liknar trolldom, gör man också. — Stället, som är angripet, sticker man med ett (vasst) järn. Ock man slaktar en get, ock dess fett ock ben brännas på glödande kol. — Ock en höna eller en killing stryper man med händerna ock svänger den omkring honom ock (sedan) gräves den ned i jorden. Ock vidare strör man senfa<sup>1</sup> på det angripna stället ock tänder rökelse av lēbān.

21. **Snuva.**

Om man dricker mycket vatten, kommer den, eller (ock) genom förkylning. Därefter åstadkommer den lindrig hosta, ock (något) liknande vatten kommer den att flyta från näsan, ock den varar omkring en vecka eller något längre.

Någon värklig medicin (för den) finnes ej, men värmande saker äter ock dricker man, ock man kläder sig väl, då man har den.

22. **Kväljningar.**

Den sjuke vill kräkas. För att han skall kräkas, tager man barken av mawatträdet, stöter sönder den åt honom samt lägger den i vatten, ock detta dricker han. Ock vidare stöter man sönder senap, ock detta tager han in i vatten. Ävenså ger man honom 'adājfrö. — Ock vidare stöter man sönder aloeharts åt honom, ock detta tager han in i vatten. Ock sōmrat-adām stöter man sönder ock ger honom i vatten att dricka. När han genom allt detta fått kräkas, blir han bra.

<sup>1</sup> Ordagr.: sidorna göra honom ont.

ጸጽ ፣ ጸብጠት ፣ አርጭ ።

ለለፈግር ፣ ወለለቀይእ ፣ ሀዩቦ ፣ ወእት ፣ ስጋ ፣ ቃባት ፣ ማ ፣ እት ፣ ለመ  
ገርም ፣ መራዶር ፣ ማሉእ ፣ እሉ ፣ ቅርይ ፣ ባርህ ፣ ፍንጫጭ ፣ አብፀኬ ፣ ፈር  
ፈር ፣ ወበርበሬ ፣ ክእሉ ፣ በልዕ ፣ ወሚስ ፣ ሳቡዕ ፣ ሰቲ ።

ወእግል ፣ ልብዴ ፣ ምኑ ፣ ፀልቀት ፣ መፀር ፣ እብ ፣ ሕፋና ፣ በልዕ ፣ ወበሰል ፣  
ማ ፣ ቶም ፣ ሽክረቲት ፣ በልዕ ፣ ክሐይጎ ።

ጸ፬ ፣ ቀይእ ፣ ወፍጋር ።

ቀይእ ፣ ግርዘ ፣ ረክበዩ ፣ ምን ፣ ገብእ ፣ በርታ ፣ ገዙሕ ፣ እቸ ፣ ህታ ፣ ለዕ  
ስፋ ፣ ተትሐብጥ ፣ ክለዕስፋ ፣ ተክሶ ። ወእግል ፣ ለብጥር ፣ ደንገልገል ፣ ምስል ፣  
ሐሳስ ፣ ለሰትዎ ፣ ወሐምቦኪትት ፣ እት ፣ ማይ ፣ ጠፍጫፎ ፣ ከገፅዎ ።

ዐቢ ፣ ገእ ፣ ምን ፣ ገብእ ፣ ፍጋር ፣ እግል ፣ ለብጥር ፣ ሕቃን ፣ ማይ ፣ ለአበዳ  
ሐዩ ፣ ሰቲ ፣ ወስንፈእ ፣ ድቁቅ ፣ ምስል ፣ ማይ ፣ ማ ፣ ሐሊብ ፣ ሰቲ ፣ ምክ ፣  
ጸብሕ ። ቀረፍ ፣ ጸሐት ፣ ሀዩ ፣ እንዶ ፣ ቀጥቅጦ ፣ እት ፣ ረእሱ ፣ ምን ፣ አሓ ፣  
ማ ፣ ፀጣል ፣ ሐልቦ ፣ ክእሉ ፣ ሰቲ ። — ወቀክ ፣ ምን ፣ ገብእ ፣ እግል ፣ ለ  
ብጥር ፣ ለለቀይእ ፣ እብ ፣ ድግማን ፣ ሀዩቦ ፣ ወለእኩይ ፣ ኩሉ ፣ ክም ፣ ቀክ ፣  
ሐዩ ።

ፍጋር ፣ ናይ ፣ ጸቡጥ ፣ እግል ፣ ለረክበዩ ፣ ለለፈግር ፣ ሀዩቦ ፣ ለእኩይ ፣  
ለአርጭ ፣ ጸብጦ ፣ እቸ ፣ እግል ፣ ልፍገር ፣ ምኑ ። ወሐብኮ ፣ ቀፈል ፣ ምስል ፣  
ቀጼ ፣ ልልሕጎ ፣ ከሰልሐሶ ፣ ወክምሰልሀ ፣ ሰና ፣ ወቀጼ ። ሐሊብ ፣ ምስል ፣  
ቅርይ ፣ ጉም ፣ እንዶ ፣ ለሐርጾ ፣ ለሰትዎ ፣ ወክም ፣ ፈግረ ፣ ሐዩ ።

ፍጋር ፣ ግርዘ ፣ ረክበዩ ፣ ምን ፣ ገብእ ፣ ፈርፈር ፣ እንዶ ፣ ደቀቀ ፣ ምስል ፣  
መፀር ፣ ሓቡሮ ፣ ክእሉ ፣ ነግዕዎ ።

ጸ፭ ፣ ረመይ ።

ቀጥፈት ፣ ለእሳ ፣ አምሮ ፣ እንዶ ፣ ጠፍጫፎ ፣ ለቀጥሮ ፣ እቸ ። ወፍሽ  
ፍሽ ፣ ወዳ ፣ እሱ ፣ ሕሽኪት ፣ እት ፣ ማይ ፣ ጠፍጫፎ ፣ ክእባን ፣ ሕፋን ፣ ካፋ ፣  
እቸ ፣ ክእሉ ፣ ልተሀን ። ሰናይ ፣ ሐሽሽት ፣ ሳታ ፣ ሀዩ ፣ ወዳ ፣ እሱ ፣ ወምን ፣  
ረክስ ፣ ልትፀቀብ ፣ ቡ ፣ ወልትነሰዕ ፣ ሀዩ ፣ ሐሳስ ።

<sup>1</sup> Ordagr.: dricker eller med handen öser i sig.  
<sup>2</sup> så att koliken upphör

## 23. Kolik.

Den sjuke ger man avförande ock kräkmedel. Ock kött såsom köttbullar ock koryv fyller man med bittra örter: qreḏbārēh, fēnēčē, ab'akē, starkpeppar ock rödpeppar, ock detta äter han, ock sju dagar gammalt öl dricker han.

Ock för att koliken skall försvinna från honom, äter han varm honung ävensom lök, eller ock äter han ett stycke socker, ock den lemnar honom.

## 24. Kräkning ock diarré.

Om ett litet barn lider av kräkning, så ser man till, om tandspriekning föreligger; denna kommer tandköttet att svälla upp, ock det ansvällda tandköttet bränner man. Ock på det att kräkningen skall stanna, ger man det dangalgal jämte kokt smör att dricka, ock något hambökē stöter man sönder i vatten ock ger det in (därav).

Om en vuxen lider av diarré, så dricker han kärmmjolk utspädd med vatten, för att den skall avstanna, ock därtill tager han<sup>1</sup> stött senfa' jämte vatten eller mjölk. Vidare stöter man sahat-bark ock mjölkar därpå litet från en ko eller get, ock detta dricker han. — Ock kräks han, så giver man honom ånyo kräkmedel, för att det skall stanna, ock då han kräkts upp allt, blir han bättre.

Den, som lider av diarré med kolik, giver man avförande medel, så att den knipande ormen skall gå ut ifrån honom<sup>2</sup>. Ock qafal-kåda jämte akaciefrukt upplöses, ock detta giver man honom in ock likaledes sanā ock akaciefrukt. Mjolk, i vilken man gnider sönder gümrot, ger man honom att dricka, ock då han fått avföring, blir han bättre.

Om ett litet barn lider av diarré, så stöter man sönder starkpeppar, blandar den med honung ock giver det därav.

## 25. Ögonsjukdomar.

Blad, som man känner till, stöter man sönder, ock (saften) därav dryper man in i ögat. Ock man gör ett ångbad åt honom: heškitō blöter man upp i vatten ock lägger en upphettad sten däri ock röker eller ångar sig härmed. Vidare gör man<sup>3</sup> vad som botar skörbjugg, ock så aktar han sig för osnygghet, ock därtill smörjer han sig med kokt smör.

<sup>3</sup> åt den lidande

ጸጂ ፡ ሕማም ፡ አንኩክ ።

እብ ፡ አንኩኩ ፡ እግል ፡ ለሐምም ፡ ፍሬ ፡ ናይ ፡ ስርፍሬፍ ፡ ምስል ፡  
ዝብይት ፡ እት ፡ ጢሾ ፡ ወዳ ፡ እሱ ። ወመሳር ፡ እት ፡ እሳት ፡ እንደ ፡ አርሰ  
ነው ፡ እት ፡ ለጢሾ ፡ ከርዋ ፡ ወገሌ ፡ ማይ ፡ ሀዩ ፡ ወስኮ ። እት ፡ ለጢሾ ፡  
ቅምፅ ፡ ገፍቲእ ፡ ከለበዕል ፡ ለአንኩክ ፡ እብ ፡ አፉሁ ፡ እት ፡ ምጥራቅ ፡ ለቅ  
ምፅ ፡ ደንን ፡ ወለተሃን ፡ ክም ፡ መጽአዩ ፡ ምን ፡ ለአንኩኩ ፡ ተብዕን ፡ እት ፡  
ለጢሾ ፡ ልትካሬ ፡ ምኑ ። ወሀዩ ፡ አስተናይ ፡ እት ፡ እሳት ፡ እንደ ፡ ለቀሩሕ ፡  
እሱ ፡ ነክሾ ።

ጸጂ ፡ አብሐካክ ።

ለንሳል ፡ ለትሐብጥ ፡ ወለረአስ ፡ ደውር ። — እግል ፡ ለንሳል ፡ ለክልቶት ፡  
እንክሩ ፡ እብ ፡ እንጅሕ ፡ ሃልቦ ፡ ክእብ፣ ፡ ቀጠፍ ፡ ጽርጋ ፡ ልብሁሾ ፡ ወኢጂ  
ማይ ፡ ነዳእ ፡ ምኑ ።

ጸጂ ፡ ካልእ ፡ ንሳል ።

ሀቱ ፡ ምን ፡ ተሐት ፡ ለንሳል ፡ ለቅል ። — እብር ፡ እንደ ፡ ለረስኖ ፡  
ታኩሶ ።

ጸጂ ፡ ጸልዕ ።

በዐል ፡ ጸልዕ ፡ ልጀሰጥ ፡ ዐጣል ፡ ማ ፡ አካ ። ለጸልዕ ፡ እብ ፡ ጭገር ፡  
አባግዕ ፡ ወሸፍር ፡ አዳግ ፡ እት ፡ ማይ ፡ እንደ ፡ ወደዎ ፡ ልትሰፈፍ ፡ ወበኑ ፡  
ልትክርተን ። እት ፡ ለቤት ፡ እግል ፡ ለአቱ ፡ ኩሱ ፡ ወርዕዎ ። — ቅርይ ፡ ወይ ፡  
መሐንርጥ ፡ እንደ ፡ ደቅ ፡ እት ፡ ለጸልዕ ፡ ፈፉ ። — ማይ ፡ ለሂሳ ፡ ለእቡ ፡  
ሐጽቦ ፡ ሀዩ ፡ ለሂሳ ፡ አባይም ፡ ለበዐል ፡ ጸልዕ ፡ ገሌ ፡ ሕምዝ ፡ ወረክስ ፡  
እግል ፡ አልክረው ፡ እታ ፡ ትትሐጸር ፡ ወይሳ ፡ ረክስ ፡ ቱ ፡ አብጽሕ ፡ ወስጋ ፡  
ዋኒን ፡ ለቀትሎ ፡ አበልዕ ፡ ወቅዲት ፡ ወአንስ ፡ ሀዩ ፡ አለቀሩቦ ።

ፀጂ ፡ ገሮቡ ፡ ለቀትሎ ።

እት ፡ እግሩ ፡ ልታክስ ። ወመሓዋቱ ፡ ናዙሕ ፡ ካይም ፡ ነዳ ፡ ምኑ ።  
ወክርቡተት ፡ ዐበቅ ፡ ለተንን ። — እሊ ፡ ቀባ ፡ ብሩይ ፡ ቱ ።

ፀጂ ፡ መግል ፡ ለትወዴ ፡ አካን ።

ጽሬታ ፡ ለረስኖ ፡ ክእቡ ፡ ቀቱራ ፡ ክትመግል ።

ፀጂ ፡ ምርጋዝ ፡ ሾክት ።

ለሾክት ፡ ክም ፡ አፍገረዋ ፡ እት ፡ አፉሆም ፡ ወይዋ ፡ ወሐር ፡ መጠፍራ ፡  
ማ ፡ ጠፍእዋ ። ለሾክት ፡ ምን ፡ አትሃኒ ፡ ማ ፡ ብዙሕ ፡ ምን ፡ ተግዩ ፡ ለእ

<sup>1</sup> eller järnstycke

<sup>2</sup> flätat lock försett med hal i mitten

## 26. Tandvärk.

Ät den, som lider av tandvärk, gör man (salunda): sérfräf-frö jämte okokt smör lägger man i en träskål. Ock därpå lägger man en i eld uppglödgd yxa<sup>1</sup> i träskålen samt späder vidare på något vatten. Över skålen lägger man ett slags sil<sup>2</sup>, ock den, som har tandvärk, böjer sig ned med munnen över hålet i locket, ock då ångan når honom, kryper en mask från tanden ned i skålen. Ock vidare biter han i en glödande astan-pinne.

## 27. Stomatit(?)

Den kommer tungan att svälla, ock man blir yr i huvudet. Tungans båda sidor säras med en gnäjssten; därpå gnider man dem med sërgå-löv ock tar blod därifrån.

28. Tungsvulst.<sup>3</sup>

Denna växer under tungan. — Man glödgar grova nålar ock bränner den därmed.

## 29. Sår.

Den, som har sår, övergjøtes med blod av get eller ko. Såret lägges om med ull ock uppblött åsneträck, ock han avskiljes från andra. På var ock en, som kommer in i huset, stänker man invigt vatten. Wad-Mahanrēt-rot stöter man sönder ock strör den på såret. — Omkring brunnen, där man tager såväl tvätt- som dricksvatten, lägger man en törnhäck, på det att den sjukes fiender ej må lägga något gift eller annat förorenande däri; vidare vidrör han ej något alls, som förorenar; kött av ett djur, som vilddjur dödat, äter han ej, ock vällukter ock kvinnor få ej komma nära honom.

## 30. Den, som har ont i kroppen.

Den, som har ont i kroppen, brännes i foten. Man åderlåter honom i nacken samt bränner svavel för honom. — Denna sjukdom är ej vidare svår.

## 31. Ett ställe, som var bildas på.

Man upphettar en nål ock sticker hål därmed, ock varet går bort.

## 32. Sting av törne.

Sedan man tagit ut törnet, tager man det i munnen<sup>4</sup>, ock därpå tuggar man sönder det eller spottar ut det. Om törnet

<sup>3</sup> Ordagr.: En andra tunga.

<sup>4</sup> för att bita av det

ካን ፡ ተሐብጥ ። ምን ፡ ለዐጩት ፡ ለጅንስ ፡ ለሾክት ፡ ቀጠፍ ፡ ነሱእ ፡ ወእንደ ፡ ለሐገዎ ፡ ለቡካ ፡ ማ ፡ ክምሰልሁ ፡ ምን ፡ ቀጠፍ ፡ ቅረት ፡ ለቡካ ። ወናይ ፡ እነገት ፡ ምን ፡ ትመስሎም ፡ ባታ ፡ እናስ ፡ በዐል ፡ ለዐሊት ፡ ለጠፉፀ ፡ እታ ። ማ ፡ ጥፍዐት ፡ ዐይ ፡ አሚር ፡ ወይ ፡ ኡሎስ ፡ ምን ፡ ዐይ ፡ ተክሱስ ፡ ለዳብጥ ፡ ቸ ፡ እሱ ፡ ለጠፉፀ ፡ እታ ።

ሷ፤ ፡ ንክሾ ፡ አርጭ ።

ለምንካሽ ፡ ሀሰባ ፡ ወተኩሳ ፡ ወቅርይ ፡ አስሮ ፡ እቸ ። እገል ፡ ሲቀኔ ፡ መርገ ፡ እት ፡ ማይ ፡ ለሰትዎ ። ሐር ፡ አይነገል ፡ እንደ ፡ ደቆ ፡ እት ፡ ማይ ፡ ለሰትዎ ። እገል ፡ አልስኩብ ፡ ዐቁሶ ፡ ወሰተሃገዎ ። — ጠሊት ፡ ሐርይ ፡ ክእት ፡ ለክርሸት ፡ ለንክሽት ፡ አካን ፡ ለውሾ ። እምበልሃማ ፡ መርገ ፡ ወሽፍር ፡ ዐ ጣል ፡ ወማይ ፡ እንደ ፡ ካበረዎ ፡ እት ፡ ሐፍረት ፡ ክርዎ ፡ እታ ። ደአም ፡ ለልትክሽ ፡ እባ ፡ እባ ፡ ለአርጭ ፡ ዲብ ፡ ምይር ፡ እንደይ ፡ ደንን ፡ ቀይሙ ፡ ምን ፡ ለሐጻ ፡ ልጥዕም ።

ሷ፬ ፡ ንክሾ ፡ ዐንክሶት ።

አካን ፡ ለምንካሽ ፡ እብ ፡ መሃልብ ፡ ክልኩላ ፡ ወአብዐኬ ፡ ለቡካ ፡ ክእብ ፡ አስእን ፡ ትጠፍጠፍ ፡ ወደም ፡ ገይስ ፡ ምና ፡ ወለሐምዘ ፡ ሀዩ ፡ ክምሰል ፡ ተናን ፡ ፈገር ፡ ምና ። — ዐንክሶት ፡ ምሉእ ፡ እንደ ፡ ነስአው ፡ ወእንደ ፡ ቀት ለጥ ፡ ለትወሊይ ፡ ገርዘ ፡ ደክዋ ፡ እቸ ።

ሷ፭ ፡ ንክሾ ፡ ዐርቀብ ።

አካን ፡ ለምንካሽ ፡ ትተሀለብ ፡ ወቅርይ ፡ አስሮ ፡ እቸ ፡ ለንክሽት ፡ አካን ፡ እት ፡ ማይ ፡ እንደ ፡ ትክሬት ።

ሷ፮ ፡ አጽፋይ ።

ቀረፍ ፡ ባሱና ፡ እንደ ፡ ደቆ ፡ ምስል ፡ ሐሪጫ ፡ እንገራ ፡ ገብእ ፡ ወ ሐር ፡ እብ ፡ ሐሳስ ፡ ልትፈርተት ፡ ክእሱ ፡ በልፀ ፡ ወማይ ፡ እንደይ ፡ ሰቲ ፡ ልውፀል ፡ ወእሊ ፡ ሰለስ ፡ ምፀል ፡ አሰር ፡ ሕይ ፡ በልዎ ። — ወቀጥፈት ፡ ብልብልታ ፡ እት ፡ ማይ ፡ ሰቲ ። ክምሰልሁማ ፡ ፍሬ ፡ ዐዳይ ፡ እንደ ፡ ደ ቀቀ ፡ እት ፡ ማይ ፡ ሰቲ ።

ሷ፯ ፡ ሸግራ ።

እት ፡ እገር ፡ ረክብ ፡ ወእት ፡ ለበቃሪ ፡ ለትሐንክሽ ። — ለበቃሪ ፡ ልጠ በሕ ፡ ክሰቡፀ ፡ አክል ፡ አይነገላት ፡ ለገብኣ ፡ ቅይይ ፡ ለፈገር ፡ ምኑ ፡ እብ ፡ ሾክት ፡ ቅስላ ፡ እት ፡ ልስሐብን ። ወጠሊት ፡ ጀሱጦ ፡ ወእገል ፡ ለምጥበሕ ፡ ጠቀሮ ፡ መልእኸ ።

<sup>1</sup> vanligen en fot eller hand

<sup>2</sup> taga jord i munnen

ej var rent eller det ästadkom svår smärta, svullnar stället. Man tager löv av det träd, törnet vär av, knådar sönder dem och smetar över stället därmed, eller ock smetar man över det med sönderstötta qérat-löv. Ock tyckes det dem förefinnas orenhet, låter man en man från höglandet spotta därpå. Eller ock förskaffar man sig spotten från Amīr 'Ēlōs' son från 'Ad-Taklēs, denna smörjer man på det.

### 33. Ormbett.

Bettet skär man upp ock kramar ur blodet samt bränner (stället) ock binder en viss rot därpå. För att den bitne skall kräkas, låter man honom dricka vatten, vari jord är upplöst. Därpå stöter man sönder adangal ock giver honom det i vatten. För att han ej skall insomna, vaktar man honom ock samtalar med honom. — Man slaktar en get ock stoppar in det bitna stället<sup>1</sup> i magsäcken. Därförutom blandar man jord, getspillning ock vatten tillhopa i en grop ock sätter den bitna lemman däri. Men den, som blir biten, bör genast, innan ännu ormen kilat ned i jorden, smaka på jord.<sup>2</sup>

### 34. Spindelbett.

Stället för bettet skär man runt omkring för att få ut blod, ock så smetar man över det med ab'akēfrö ock trycker sakta därpå med en sandal, då avgår blod ur det, ock gifvet avgår ock som en rök därur. — Man tager en massa spindlar ock dödar<sup>3</sup> dem ock smörjer de nyfödda härmed.

### 35. Skorpionbett(-sting).

Stället för bettet (stinget) skär man runt omkring för att få ut blod, ock sedan man hållit det bitna (stungna) stället<sup>1</sup> i vatten, binder man en (läkande) rot därpå.

### 36. Bennikemask.

Man stöter sönder bark av bāsūnā-trädet, blandar den med mjöl ock gör ett bröd härav, och därpå brytes detta sönder fint i kokt smör, ock han<sup>4</sup> äter det: utan att dricka vatten tillbringar han dagen ock äter dylikt tre dagar å rad. — Vidare dricker han vatten, vari hēlbēlā-löv lagts. Likaså tar han in sönderstötta 'adāj-frön jämte vatten.

### 37. Ansvällning av lymfkörtlarna(?)

Den finnes i benet ock kommer låret att ej göra tjänst. — Låret skäres upp, ock man tager ut sju bönlika knölar; man drar fram dem med ett qēslā-törne. Ock man begjuter honom med getblod, ock såret fyller man med sot.

<sup>3</sup> stöter sönder dem.

<sup>4</sup> den som har bennikemask

፴፰ ፡ ሰውደት ፡ ጸላም ።

ሰውደት ፡ ጸላም ፡ ሰዘይይ ፡ እት ፡ ረከስ ፡ ትፈገር ፡ ወእት ፡ ብዕይማ ፡ ገሮብ ። ወህታ ፡ እገል ፡ ሰገሮብ ፡ ክምሰል ፡ ረመጭ ፡ ትበልጎ ፡ ወበፀላ ፡ ስካብ ፡ ብዙሕ ፡ ስሰቡ ፡ ወስራይ ፡ ኩሉ ፡ ረከሱ ፡ ስሰበ ። — እት ፡ ሰው ላዱ ፡ ተዐዴ ።

፴፱ ፡ ሰውደት ፡ ጸዐዳ ።

ሰውደት ፡ ጸዐዳ ፡ እገል ፡ ገሮብ ፡ ትበይል ፡ ወጸዐዳ ፡ ትወይዮ ። ደኤም ፡ ምን ፡ ቀይም ፡ እብ ፡ ሑይ ፡ ተኤምብት ፡ ወሐር ፡ ላታ ፡ እት ፡ ኩሉ ፡ ትልጻ ። ሰበፀላ ፡ ጸዐዳ ፡ ማ ፡ ቀይሕ ፡ ገብእ ፡ ላማ ፡ ውላዱ ። ደኤም ፡ እት ፡ ብዕ ዳም ፡ ላታ ፡ ብዙሕ ፡ ኢተዐዴ ። ህታማ ፡ ስራይ ፡ ስሰበ ።

፵ ፡ ዐበቅ ።

ዐበቅ ፡ ሰዘይይ ፡ እት ፡ እይይ ፡ ፈገር ፡ ወሐር ፡ እት ፡ ገሮብ ፡ ኩሉ ። — ስራዩ ፡ ክርቤ ፡ ዐበቅ ፡ ቸ ። እብ ፡ ማይ ፡ ረጩቆ ፡ እንደ ፡ ደቀቀ ፡ ወል ትኣሰሶ ። — ወእት ፡ ፈልሒት ፡ ወእት ፡ ማይ ፡ ውፀይ ፡ እንደ ፡ ገሰው ፡ ልትሐጸዖ ።

፵፩ ፡ ቆብ ።

ቆብ ፡ እት ፡ ረከስ ፡ ፈገር ። — በዐሉ ፡ ክም ፡ ትላጸ ፡ ቀጠፍ ፡ ጥና ቦት ፡ ልልሕጎ ፡ ክእሉ ፡ ልትሰበክ ። ወሀዩ ፡ ጩበል ፡ ልትኣሰስ ። — ምን ፡ በዐሉ ፡ እት ፡ ብዕይ ፡ እገል ፡ ኢልዕዴ ፡ መላጼ ፡ ሊዳሁ ፡ ፈገገ፡ እሱ ። — ደኤም ፡ ሰቅቦት ፡ እት ፡ ገሮብ ፡ ምን ፡ ትገብእ ፡ ዐምበር ፡ እሲት ፡ ዐምሳት ፡ ወዱ ፡ ዳባ ።

፵፪ ፡ እሳት ፡ ሳሊ ።

እሳት ፡ ሳሊ ፡ ምን ፡ ሰገሮብ ፡ እት ፡ ሐቲ ፡ ስካን ፡ ምን ፡ ቀይም ፡ ኩሉ ፡ እት ፡ ስስማጥ ፡ ትፈገር ፡ ክምሰል ፡ ፍፈእ ፡ እት ፡ ትመስል ። — መዐር ፡ ሰቡካ ፡ ስስክ ፡ ትሐዩ ።

<sup>1</sup> d. v. s. hans huvud



38. **Melanoderma.**

Melanoderma uppträder i synnerhet i ansiktet, men även på andra delar av kroppen. Den äter kroppen såsom ohyra(?), den sjuke får ej mycken vila, ock härför finnes ingen medicin alls. — Den övergår på barnen.

39. **Leukoderma.**

Leukoderma förvandlar kroppens utscende ock gör den vit. Emellertid börjar den med små fläckar ock breder sedan ut sig över allt. Den angripne blir vit eller röd, ävenså hans barn. Men andra äter smittar den ej mycket. Icke håller för denna sjukdom finnes någon medicin.

40. **Skabb.**

Skabb uppträder i synnerhet på händerna ock därefter på hela kroppen. — Medicin därför är svavel. Sedan det stötts sönder, rör man upp det i vatten ock smörjer sig därmed. — Därefter går man till Fallhüt ock till Māj-wē'ūj ock tvättar sig.

41. **Skorv.**

Skorv angriper huvudet. — När den angripne<sup>1</sup> rakats, sönderkrossas tēnābat-blad, ock han smetar över skorven härmed. Ock vidare bestrykes den med aska. — För att den ej skall smitta andra, har han en särskild rakkniv för sig. — Men om åkomman skulle sprida sig på kroppen, smörjes den med mjölken från en havande kvinna.

42. **Blåsfrisel.**<sup>2</sup>

Blåsfrisel framkommer på kroppen på ett ställe, i synnerhet på sidorna, ock liknar små blåsor. Man bestryker stället med honung, tils det läkes.

<sup>2</sup> Ordagr.: natteld.

፱፻ ፡ ድግም ፡ ዐ.ሮ ፡ ጅምበጎ ፡ ዳብጠት ፡ ሲጅኑን ።

፳ ፡ አብ ፡ ጅምበጎ ፡ መካን ፡ ዐለ ፡ ወውላይ ፡ እግል ፡ ልርከብ ፡ እት ፡ ክል ፡ መአምራይ ፡ ገይስ ፡ ወእብ ፡ ከክፎ ፡ ወላይ ፡ ክም ፡ ረክብ ፡ ልትሰክል ፡ ዐለ ። እት ፡ ደንገባ ፡ እት ፡ ዎሮት ፡ ሸክ ፡ ዐቢ ፡ መጽእ ፡ ከትሰክለዮ ፡ »ውላጅ ፡ እት ፡ ሚ ፡ ሀለ» ፡ ፳ ፡ ወለሸክ ፡ እት ፡ ክታቡ ፡ እንደ ፡ ረክ ፡ ወእብ ፡ አምሩማ ፡ ኩሉ ፡ ቤሉ ፡ »ወሊይካ ፡ ማ ፡ ወላይካ ፡ እት ፡ ጅኑን ፡ ቱ ። ደአም ፡ ክእና ፡ ዴ ፡ እት ፡ ለግሮፍ ፡ ስምጥ ፡ ድገ ፡ ባጽዕ ፡ ለሀለ ፡ ወክል ፡ ቀጩጭ ፡ ወርስሐት ፡ እት ፡ ለልትክ፤ ፡ እቱ ፡ አጅናን ፡ ልትክሮ ፡ ተብዕን ፡ ልግቡእ ፡ ማ ፡ አንሳት ። ፳ ፡ ገሮም ፡ እትም ፡ ምጸእ ፡ ወክሎም ፡ ክም ፡ ገሰው ፡ ምንካ ፡ ለእት ፡ ደንገባ ፡ ለትተርፍ ፡ ጅን ፡ አንስ ፡ ምስላ ፡ ትራከብ ፡ ወምን ፡ ለእግን ፡ አወርከ ፡ ወሊዳ ፡ ዐልብ ። ፳ ፡ ወወርካ ፡ ክም ፡ ሰርቀ ፡ እግል ፡ ተላይ ፡ እብ ፡ ድግማን ፡ እት ፡ ለክካን ፡ ምጸእ ፡ ወወክት ፡ ድሪት ፡ ሕረይ ፡ እግል ፡ ሕርሳ ፡ ወክሎም ፡ ለአጅናን ፡ እታ ፡ ክም ፡ ዐሽሰው ፡ እንታ ፡ ሲጅን ፡ ለትወልዶ ፡ ግርዘ ፡ ነሰእ ፡ ከጊስ ፡ ወእብ ፡ መዐባዮት ፡ ዳብዮ» ።

፳፻ ፡ አብ ፡ ጅምበጎ ፡ ክም ፡ ለሸክ ፡ ለቤሉ ፡ ቱ ፡ ኩሉ ፡ ወይ ፡ ወለግርዘ ፡ ክም ፡ ስም ፡ እሙ ፡ ጅምበጎ ፡ ትሰመ ፡ ወዐበ ። ወሊጅን ፡ ለእሙ ፡ ትመጽእ ፡ ወኩሉ ፡ አስርየት ፡ አጅናን ፡ ናይ ፡ ተብዕን ፡ ወአንሳት ፡ ምን ፡ አዳም ፡ ለፊግርቡ ፡ ተስእሎ ፡ ዐለት ፡ ወሾመት ፡ ሀበት ፡ ለአጅናን ፡ ለልትፋረገባ ። ፳፻ ፡ እብ ፡ ክእና ፡ ጅምበጎ ፡ ዳብጣይ ፡ ማ ፡ መአምራይ ፡ ሲጅኑን ፡ ገኦ ። ለአምሩ ፡ ኩሉ ፡ ወላማ ፡ ሾመት ፡ ምን ፡ ለተርፉ ፡ ቀዳም ፡ ሕር ፡ እት ፡ ልጽነሕ ፡ አስክ ፡ ዮም ፡ ሀለ ፡ እሎም ። ወእብ ፡ አሊ ፡ ምስምሳ ፡ ሕክም ፡ ሲጅኑን ፡ እት ፡ ዐ.ሮ ፡ ጅምበጎ ፡ ገኦ ፡ ልብሎ ።

፳፻፬ ፡ ለገበይ ፡ ለእባ ፡ ፋርጎ ።

፳፻፭ ፡ ጅን ፡ ለጸብጠዮ ፡ ማ ፡ ለተዐየነ ፡ ዲብ ፡ ዐ.ሮ ፡ ጅምበጎ ፡ መጽእሎ ። ወዐ.ሮ ፡ ጅምበጎ ፡ ሕጻን ፡ ነኡሽ ፡ ደአም ፡ ህግሮ ፡ ለለአምር ፡ ምትካስ ፡ ምህላብ ፡ ወብዕይ ፡ ናቅስ ፡ ለአለቡ ፡ ነሱእ ፡ ወሕዱር ፡ ወዱ ደቡ ። ፳፻፮ ፡ ለሾመት ፡ ለምን ፡ ዐብዕዐም ፡ ለጸንሐት ፡ እት ፡ ረሐት ፡ እዳሁ ፡ ከፋ ፡ ወሰዶል ፡ ለሕጻን ፡ ለእዳሁ ፡ ክም ፡ ጋይም ፡ ትትረክዮ ፡ ወሊጅን ፡ እት ፡ ለአዳም ፡ ለኣቲ ፡ መጽእ ፡ ተብዕት ፡ ለግበእ ፡ ማ ፡ አንስ ፡ ወጸሩማ ፡ ክሎም ፡ ምስሉ ፡ ልትጋሰው ። ፳፻፱ ፡ ሲጅምበጎታይ ፡ ሰዶል ፡ እግል ፡ ለሕጻን ፡ ምን ፡

<sup>1</sup> varje klok gubbe han fick höra talas om

<sup>2</sup> Vad skall jag göra för att få avkomma?

<sup>3</sup> Med en ande skall du få avkomma.

#### 43. Berättelsen om 'Ad-Gëmbagō, de onda andarnes fasttagare.

1. Gëmbagōs fader var ofruktsam, ock för att få barn gick han till varje klok<sup>1</sup> ock frågade, huru han skulle få avkomma. Slutligen kom han till en stor scheik ock frågade honom: »Vari finnes min avkomma?»<sup>2</sup> 2. I sin allvetenhet ock sedan han tittat i sin bok, sade scheiken till honom: »Ditt födande eller din avkomma finnes hos de onda andarna<sup>3</sup>. Men gör på detta sätt: På sophögen, som finnes vid Bāšc<sup>4</sup> ock där allt skräp ock smörja hålles ut, samlas onda andar, både manliga ock kvinnliga. 3. Gå till dessa, ock när (nära nog) alla gått ifrån dig, tag den kvinnliga ande, som stannar till sist, ligg när hånne ock räkna från den stunden månaderna, till dess hon skall föda. 4. Ock när månaden, då hon skall föda, gått till ända, gå ånyo till platsen ock slakta en svart ko för hånne som barnsängskvinna, ock när alla andarna samlats dit, tag då barnet, som anden föder, ock gå ock uppfostra det ordentligt.»

5. Gëmbagōs fader gjorde allt, som scheiken hade sagt honom, ock barnet kallades med hans moders namn Gëmbagō ock växte upp. Ock anden, hans moder, besökte honom ock under rättade honom om alla läkemedel, genom vilka andar, såväl manliga som kvinnliga, drivas ut från en människa, ock hon gav honom en pärla, med vilken andarna urskiljas<sup>5</sup>. 6. På detta sätt blev Gëmbagō fasttagare eller kännare av andarna. Hela hans kunskap<sup>6</sup>, såsom ock pärlan, finnes kvar hos hans avkomma från den första intill, den sista ända intill i dag. Ock av denna orsak fick 'Ad-Gëmbagō makten över de onda andarna, säger man.

#### 44. Det sätt, på vilket de urskilja (dem).

1. Den som en ande griper eller som blivit besatt, kommer man med till 'Ad-Gëmbagō. Ock 'Ad-Gëmbagō tar en liten gosse, som kan tala ock som ej saknar varken brännmärke eller märke efter blodlåtning eller något annat, ock gör sin besvärjelse med honom. 2. Den pärla, som de ha från sin stamfader, lägga de i flata handen på honom, ock då tyckes handen för gossen vara som en slätt, ock, den ande, som gått in i människan, kommer, det må vara en manlig eller kvinnlig, ock hela dess sällskap sätter sig (där) med honom. 3. Nu sätter sig Gëm-

<sup>1</sup> d. v. s. Massaua (Měšūwa på tigrīna)

<sup>2</sup> igäkännas

<sup>6</sup> hemlighet

ረሐኛ ፡ እንደ ፡ ትግሥ ፡ ልትሰክሎ ፡ »ሚ ፡ ትርኢ» ፡ እንደ ፡ ቤሰ ። ወሰሐዳን ፡ ለእሎም ፡ ልርኤ ፡ ለስእል ። ለጅምበጊታይ ፡ ሀዩ ፡ እግል ፡ ለሐዳን ፡ ልብሎ ፡ »ትሰክል ፡ ለእት ፡ ለአዳም ፡ ባይእ ፡ ለሀሰ ፡ ተብዐት ፡ ምን ፡ ገብእ ፡ ማ ፡ አንስ ፡ ወመአዜ ፡ እት ፡ ለአዳም ፡ ክም ፡ አት ፡ ወስሙ ፡ መን ፡ ክም ፡ ታ ፡ ወአዜ ፡ ሐቆ ፡ አክል ፡ አዩ ፡ ያል ፡ ክም ፡ ለርሐዮ ፡ እብ ፡ ለስራይ ፡ ለእሎ ፡ እወዴ ፡ እሎ» ። ፱ ፤ ወሰሐዳን ፡ እብ ፡ ኩሎ ፡ ልሰክል ፡ ወሰሰሊስ ፡ እግል ፡ ለጅምበጊታይ ፡ ለስእል ። ደአም ፡ ሐትሐቴ ፡ ያል ፡ ለእብ ፡ ክእና ፡ ለመጸእ ፡ አጅናን ፡ እት ፡ ለአዳም ፡ ለዕዩን ፡ ለኢብው ፡ ገቡእ ፡ ክእብ ፡ ለስእሳት ፡ ሐና ፡ ኢብአና ፡ እቱ ፡ ልብሎ ። ፳ ፤ ለሐዳን ፡ ሀዩ ፡ እብ ፡ ቃል ፡ ለጅምበጊ ፡ »ለታ ርፍ ፡ ምንኩም ፡ ኩሎ ፡ ልምጸእ» ፡ ልብሎም ። እት ፡ ሐይ ፡ እንደ ፡ ለአክው ፡ ክሎም ፡ መጸእ ፡ ወሰይል ፡ ለእት ፡ ለአዳም ፡ አቲ ፡ ልትረከብ ።

፳፫ ፤ ደአም ፡ ለሐዳር ፡ እብ ፡ ብዕደት ፡ ገበይማ ፡ ገብእ ፡ ወረቀት ፡ እንደ ፡ ከትቦ ፡ እት ፡ ብሶት ፡ ለሐዳን ፡ አሱራ ፡ ወክም ፡ ለቀዳም ፡ ለአጅናን ፡ እት ፡ ገጹ ፡ ልትቀሱፀ ። — እሊ ፡ ሐማም ፡ እሊ ፡ ገይም ፡ እግል ፡ ዐይ ፡ ጅም በጊ ፡ ኢሐይሎ ። ደአም ፡ ለአጅናን ፡ አንሳት ፡ ለእፍጋረትም ፡ ትደነገር ፡ ወለተ ብዐት ፡ ሳታ ፡ አጊይ ፡ ፈግሮ ፡ ልብሎ ።

፱፫ ፤ ዛራት ።

፩ ፤ ዛራት ፡ ተብዐት ፡ ወአንሳት ፡ ቶም ። ግርግሮት ፡ ምኖም ፡ ምን ፡ ለተብዐት ፡ ልግቡእ ፡ ማ ፡ ምን ፡ ለአንሳት ፡ እት ፡ አዳም ፡ አቴ ፡ እት ፡ እሲት ፡ ግርም ፡ ለገአት ፡ ማ ፡ እት ፡ እናስማ ፡ ፈዳብ ፡ ወግሩም ፡ ወእሙር ፡ እት ፡ ለገአ ፡ አቴ ። ወሰዛር ፡ ለረክበዩ ፡ አዳም ፡ ሐምም ፡ ወልትጀንጀን ። ክአስክ ፡ እሊ ፡ ዕይር ፡ እሊ ፡ ልትአመር ፡ እቱ ፡ ፍንገ ፡ ሞት ፡ ወሐዮት ፡ ነብር ።

፪ ፤ ለእባ ፡ እሊ ፡ ዕይር ፡ ልትአመር ፡ ገበይ ፡ ክእና ፡ ታ ፡ ሸንኩት ፡ ባጽዕ ፡ ገልገሌ ፡ አንስ ፡ ሀሊይ ፡ ዛራት ፡ ለረክበዩን ። ክም ፡ ረክበዩን ፡ ሰርጊ ፡ ምን ፡ ክል ፡ ሐጥር ፡ እንደ ፡ ትሰርገይ ፡ ወልባስ ፡ ሀዩ ፡ ምን ፡ ክል ፡ ጅንስ ፡ እንደ ፡ አልበሰወን ፡ ሐኑይ ፡ ጣርይ ፡ ወነበሪት ፡ እንደ ፡ አዳሰው ፡ እብ ፡ አዳ ም ፡ ብዙሕ ፡ ወእብ ፡ ክበሮታት ፡ ለሰስዕወን ። ፫ ፤ እት ፡ ልትሰሰዕ ፡ ዝብ ጠት ፡ ለክበሮ ፡ ወላማ ፡ አወትር ፡ ለሰፈግሮ ፡ ህተማ ፡ ባይር ፡ ዛር ፡ ራክ ቦም ፡ ለዐለ ፡ ቶም ። ምን ፡ እሊ ፡ ሐማሙን ፡ ክም ፡ ሐዩይ ፡ እግል ፡ ገሮ ባን ፡ እብ ፡ መምበሮ ፡ ለጽሐት ፡ ለነብራ ፡ ወኢለትቀጸብን ፡ ሰዛር ፡ እግል ፡ ኢልዕዴ ፡ እትም ። ፬ ፤ ክእግል ፡ ለአዳም ፡ ሰዛር ፡ ክም ፡ ረክበዩ ፡ ለልቡሎ ፡ እግል ፡ ፋረጊት ፡ ሐማሙ ፡ እት ፡ ክእና ፡ ለመስባ ፡ አንስ ፡ መጸእቡ ፡ ማ ፡

<sup>1</sup> Ett slags onda andar.

bagō-mannen bakom gossen ock frågar honom, sägande: »Vad ser du?» Ock gossen omtalar, vilka han ser. Gëmbagō-mannen säger till gossen: »Fråga, vem det är som har gått in i människan, om den är manlig eller kvinnlig, ock när han gick in i (sagda) människa, vilket dess namn är, ock efter huru lång tid den nu lämnar honom genom den medicin, jag gör åt honom?» 4. Ock gossen frågar om allt ock meddelar svaret till Gëmbagō-mannen. Men en ock annan gång är det andar, som på detta sätt komma, som icke gått in i den besatte, ock på frågan säga dessa då: »Vi ha ej gått in i honom». 5. Åter säger gossen till dem på Gëmbagō-mannens ord: »Var ock en av eder, som är borta, må komma». Sedan de kallat på varandra, komma alla, ock då får man reda på den, som gått in i människan.

6. Men besvärjelsen tillgår även på ett annat sätt: de skriva på ett pappersstycke, binda det om pannan på gossen, ock som förut uppenbara sig andarna, inför honom. — Denna sjukdom är sålunda icke övermäktig Ad-Gëmbagō. Men utdrivandet av kvinnliga andar går ej fort, då däremot de manliga gå fort ut, säger man.

#### 45. Zārāt.<sup>1</sup>

1. Zārāt finnas både manliga ock kvinnliga. En ock annan av dem, så väl av de manliga som kvinnliga, går in i en människa: i en vacker kvinna eller ock i en stark, vacker ock känd man. Den människa, som zār griper, sjuknar ock blir galen. Ock tils denna sjukdom blir tydlig, svävar den sjuke mellan liv ock död.

2. Det sätt, på vilket denna sjukdom kännes igän, är följande: I närheten av Bāšē<sup>2</sup> finnes en del kvinnor, som zārāt ha besatt. Då de besatte dem, blevo de<sup>2</sup> prydda med allehanda smycken, man klädde på dem allehanda slags kläder, slaktade ock bakade bröd, ock man fick dem att dansa, under det mycket folk var samlat ock det trummades väldeliga.

3. Vid dansen är det män, som förut varit besatta på samma sätt, som slå trummorna ock göra melodierna. Då de<sup>2</sup> tillfrisknat från denna sin sjukdom, leva de i kroppslig renhet, ock man retar dem ej till vrede, för att icke zār skall gå över på en.

4. Ja, den man, som man säger att zār har besatt, för man till sådana kvinnor för att få hans sjukdom bestämd, eller också

<sup>2</sup> kvinnorna

ሀዩ፡ ልባስ ፡ ለሐሙም ፡ ለመጸእ ፡ ደብኝ ፡ ህተኝ ፡ እብ ፡ ገሌ ፡ ማዛኝ ፡ ለሐ  
ማም ፡ ፋርጋ ፡ ዛር ፡ ምኝ ፡ ገብእ ፡ ማ ፡ ሐማም ፡ ብዕይ ። ፳ ፡ ደአም ፡  
ለሐማም ፡ ለአዳም ፡ እብ ፡ ዛር ፡ ገክ ፡ ምኝ ፡ ገብእ ፡ »ዛር ፡ ተብዐት ፡ ስስ  
ዒት ፡ ኢሰከዜ ፡ ደአም ፡ ስረረት ፡ ወሰብብስ ፡ ሳጽሐ ፡ ደው ፡ እሱ» ፡ ተብል ።  
እግል ፡ ዛር ፡ አኝስ ፡ ሰትረክዐ ፡ ሳታ ፡ ለሰረረት ፡ ለሰትሐዜ ፡ እኝይ ፡ ገክ ፡  
እቸ ፡ ወነበሪት ፡ ወካቡራታት ፡ እኝይ ፡ ለዳሱ ፡ ለቡዳር ፡ ዛር ፡ ራክዐም ፡ ለዐለ ፡  
እብ ፡ ለሰትሐዜ ፡ ወተር ፡ ወዘብጠት ፡ ሐይ ፡ ለቅይስ ፡ ለወክይ ፡ ለተልህዎ ።

፺ ፡ ለዛር ፡ ለልትግጌቡ ፡ ሂጋ ፡ ዐረብ ፡ ቸ ። ወምስል ፡ ለሰብ ፡ ለትል  
ህይ ፡ አዳም ፡ ብዕይማ ፡ መጽአ ፡ ምኝ ፡ ገብእ ፡ ለይቅዕ ፡ ወክም ፡ ትእዛዝ ፡  
ሰብ ፡ ለዛር ፡ ወዴ ፡ ወልትአዘዘ ። ሐቆሃ ፡ ለዛር ፡ ለረክባዩ ፡ ሐዩ ፡ ደአም ፡  
እብ ፡ መምበሮ ፡ ለጽሐት ፡ ወመትቀዳይ ፡ ነብር ። ወኢሰትቀጸዐ ፡ ለዕይኑ ፡  
እግል ፡ ኢልዕዴ ፡ እትም ።

፻ ፡ እግል ፡ ለዕይር ፡ ዛር ፡ እት ፡ ለሐሙማም ፡ ለፋርጎ ፡ በዳር ፡ ዛር ፡  
እኝይ ፡ ረክባዩም ፡ ለሐየው ፡ ትም ። እግል ፡ እሊ ፡ ዛር ፡ አዳም ፡ ስሙ ፡  
ወክይ ፡ ስሙ ፡ ማ ፡ እሱ ፡ ምኝ ፡ ዳግሞ ፡ ብዙሐ ፡ ረቆ ፡ ወዓውዞ ፡ በሀሰት ፡  
ህቸ ፡ ክም ፡ መኅፈስ ፡ ቸ ፡ ከአጊይ ፡ እግል ፡ ኢልእቲ ፡ እትም ። ፳፻ ፡ እሊ ፡  
ዕይር ፡ እሊ ፡ እት ፡ መዳይኝ ፡ ቸ ፡ ምኝ ፡ በዳር ፡ ለእሙር ፡ ወህትማ ፡ ሳብ  
ይ ፡ ምኝ ፡ በራ ፡ ዐረብ ፡ መጽአዮም ። ወእብ ፡ ዘባኝ ፡ አዜ ፡ እት ፡ ኩሱ ፡  
ምይር ፡ ሐልፍ ፡ ሀሰ ፡ ልብሎ ።

hämtar man den sjukes kläder till dem. De avgöra med någon slags våg, om det är zār eller någon annan sjukdom. 5. Men om mannens sjukdom beror på en zār, så säger hon: »En manlig zār behöver ej dans, men sätt på mannen smycken och rena kläder!» För en kvinnlig zār åter, som besätter honom, behövas smycken, man bakar bröd och ställer i ordning trummorna, och män, som zār förut besatt, låta honom leka<sup>1</sup> efter behövliga melodier och trummande, allt efter som det för tillfället behöves.

6. Det språk, zār talar, är arabiska. Och om någon annan man<sup>2</sup> kommer med männen vid denna dans, så är han stilla och gör enligt zārfolkets bud och befallnes. Därefter blir den besatte bättre, men han skall leva ett rent och återhållsamt liv. Och man retar honom ej till vrede, för att icke hans sjukdom skall gå över på en.

7. De, som förklara zårsjukdomen hos de sjuka, äro de, som förut varit besatta af zār och blivit botade. Då folk nämner denna zårs namn, eller om de tala om honom, äro de mycket förskräckta och ängslas, ty han är som en ande, och för att han ej skall genast gå in i dem (gör man så). 8. Denna sjukdom är sedan gammalt känd i Bāse<sup>3</sup>, och folket där fick den kanske från Arabien. Och för närvarande sprider den sig över hela landet<sup>3</sup>, säger man.

<sup>1</sup> dansa

<sup>2</sup> som ej förut varit besatt

<sup>3</sup> hela jorden?

# Kännedom om läkemedel ock deras användning bland infödingarne i Mänsa<sup>c</sup>.

Av G. R. Sundström, Gälab.

## አምር : አስርዮት ::

፩ : ጤዶ ::

ቅርይ : ጤዶ : እንዶ : ተሐፈረ : ልትቀረፍ :: ወምን : ለቀረፍ : ገሌ :  
ሀራሽም : ምኑ :: እግል : ለሽክር : ምን : ሐዙ : ላታ : ሰኔ : ለተኩም :: ናይ :  
ጥቅር : ምን : ገብእ : ላታ : ገይእግ : ከብዙሕ : አተክም ::

ቅይስ : ሐይ : ሸልገት : ጽብጥት<sup>1</sup> : ወዳ : እት : ዘኔ :: ሰልፍ : እግል :  
ሰዘኔ : ማይ : መልእክ : ወመዐር : በቸዕ : እቸ : ወክም : ጠዐመ : ሐይ :  
ለቅይስ : ጤዶ : ገብእ : እቸ :: ወእክል : እንዶ : አብቀለው : ምን : ለብቅል :  
ሐይ : ሸልገት : ነሱእ : ከገሌ : ክርኩሮ : ወእሱ : ሀዩ : ወዳ : እቸ :: ወእግል :  
ሰዘኔ : ሰኔ : ጥቸም : ከደፉዎ : ስምጥ : መክሻት :: እግል : አሽከሮት :  
ብዙሕ : ምን : አለሐዘም : ሐይ : ሐምስ : ምዕል : ክም : ክልአ : ልትሐንፈል :  
እንዶ : ትዘዘሐ : ልትሰቲ ::

ደአም : እግል : ለሽክር : ምን : ሐዘም : ማ : ሀዩ : አርጭ : ለጸብጦም :  
ለአርጭም : እግል : ልቅተል : እሎም : ሰቡዕ : ምዕል : እንዶ : አክለአም :  
ልትሰቲ : ምክ : ሀዩ : ሰቡዕ : ሰቡዕ : ሐቅሃ : ሰትም ::

፪ : ዕንግል ::

ዕጤት : ዕንግል : ነቅሎ : ከምን : ለቅርፍ : ነሱእ : ሐይ : አክል : እሲ :  
ለገብእ : ሪሙ : አርበዕ : ኘ : ወአርጭ : ለጸብጠዩ : እሱ : መጭር :: ወእንዶ :  
አትከመዩ : ልውሕጦ : ወእብ : ክእና : ለአርጭ : ሐይግ ::

፫ : መወት ::

ዕጤት : መወት : ምን : ለአቅሹና : ለገሌ : ዕኩክ : ሸሱዕ : ክቀሩፎ ::  
ወምን : ለቀረፍ : ሐይ : ዕትር<sup>2</sup> : ለገብእ : ጤፍጫፍ : ወምስል : ማይ : ወ  
ይዎ :: ወለምጸጸ : እት : ለማይ : ክም : ያረ : ለአገሽ : ናይ : ለቀረፍ : ጸሙሞ :  
ክሰኩፎ ::

<sup>1</sup> ሸልገት: en handfull. ሸልገት : ጽብጥት: = en handfull rågad.

<sup>2</sup> ዕትር: en knippa l. bunt sa stor, som man kan taga om med tummen ock pekfingeret.

<sup>3</sup> d. v. s. till att bereda jäst för vanligt dricka

<sup>4</sup> vanl. durra eller också kom



Kratschkowskii, Mutanabbi' i Abū-l-'Alā' (russisch, aus: Записки Вост. отдѣл. Имп. археолог. общества. Bd XIX). St. Petersburg 1909. Gr. 8:o.

Mit wenigen worten sei hier auf diese arbeit hingewiesen. Sie giebt ein gutes bild der kritik, die ABŪ-L-'ALĀ' in seinem *mū'izz alḥmad* an dem Diwan MUTANABBĪS übte, und stellt fest, dass dieser ABŪ-L-'ALĀ', im beginn seiner laubahn, ein anderer ist als der dichter-philosoph, der verfasser des *Luzūm mā lā jalzam* und der *Risālat aljufrān*: ein in den gewöhnlichen geleisen gehender literat, der an den harmlosen gottlosigkeiten MUTANABBĪS anstoss nimmt. So schwindet das grandios dämonische bild KREMERS, und an seine stelle schiebt sich ein beispiel der entwicklung, wie sie vom standpunkt der geistigen evolution des einen menschengeschlechtes, in welcher nationalen bekleidung auch immer, verständlich ist. Der verfasser beweist gute vertrautheit mit der einschlägigen literatur, und die textbeispiele sind sorgfältig ediert. Fast zu gleicher zeit gab ein anonymus im *Muqtabas MUḤAMMED KURD 'ALĪS IV, 2* (Rabī' I 1327) einen artikel über die kritische arbeit ABŪ-L-'ALĀ's zum Diwan des BUḤTURĪ (s. 101—105) unter dem titel *'Abat' alwalīd*. Sind auch die auszüge nicht ganz ohne interesse, so hat doch der verfasser kein verständnis für das problem, das da zu lösen ist: die stellung einer solchen arbeit in der entwicklung des autors.

Martin Hartmann.

Arthur Schaade, Die Kommentare des Suhaili und des Abū Darr zu den Uḥud-Gedichten in der Sīra des Ibn Hišām (Ed. Wüstenfeld I, 611—638) nach den Handschriften zu Berlin, Strassburg, Paris und Leipzig herausgegeben und bearbeitet. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Universität Leipzig vorgelegt. Leipzig 1908. VII, 62, [1] p. 8:o.

As the author observes in the preface, his work may be regarded as a continuation of BRÖNNLE, Die Commentatoren des Ibn Ishāk und ihre Scholien. This scholar has published the commentaries of SUHAILĪ and ABŪ DARR to the poems that refer to the battle of Badr, and now Mr. SCHAADÉ has continued his work by publishing their explanations of the poems on the battle of Uḥud occurring in IBN HIŠĀM's biography of the Prophet. The editor has made use of several Arabic MSS. and has added short notes of his own to the Arabic text. This work shows that Mr. SCHAADÉ is a good Arabic scholar. It is dedicated to his teacher Prof. FISCHER at Leipzig.

KVZ.

Riccardo Gatti, Studi sul gruppo linguistico Andamanese-Papua-Australiano con una introduzione del Prof. Alfredo Trombetti. II. Bologna, Libreria di Luigi Beltrami, 1908. XX, 82, [1] p. 8:o.

The second fasciculus of the above studies contains a review of combinations of synonyms, a chapter on prefixes and suffixes in Australian languages, and some phonetical remarks. As for the author's statement that such compounds are rare in Indo-European languages, one may

object that similar constructions often occur in modern Persian, as *silsila-bandī*, 'concaténation', *čust-čālāk*, 'active', etc. In the appendix he treats the affinity between Australian languages and other linguistic families. This is, however, a very intricate matter, where many a similitude may be a mere chance. At all events one always must remember the words of the author's teacher Prof. TROMBETTI (p. IX): »*La prima questione che sorge è di sapere quale sia il suono primitivo*». KVZ.

**Wydawnictwa Towarzystwa dla popierania nauki Polskiej we Lwowie.** [Publications de l'Association, pour l'avancement de la science Polonaise à Lemberg.]

L'association publie deux séries d'*Archives scientifiques* («Archiwum naukowe»): 1<sup>re</sup> série Historique et philologique, 2<sup>e</sup> série Mathématique et naturaliste. Dans la 1<sup>e</sup> série sont parus:

Czesław Nanke, *Slachta wołyńska wobec konstytucji trzeciego maja.* [La noblesse de la Volynie sous la constitution du 3 mai.] 1907. 93 p.

L'auteur traite en détail la triste histoire des derniers ans de Stanislas-Auguste (on ne saurait guère parler du «gouvernement» de ce roi nominal), des luttes continuelles intérieures et des intrigues aussi continuelles de la part de la Russie. L'auteur a exploité les riches sources manuscrites des bibliothèques et archives de Cracovie. Il s'agit surtout de savoir, si la réaction contre la nouvelle course dépendait seulement de quelques chefs de partie mal disposés ou du peuple lui-même et d'anciennes traditions.

Władysław Szumowski, *Galicja pod względem medycznym za Jędrzeja Krupńskiego pierwszego protomejdyka 1772—1783.* [La médecine en Galicie au temps de A. Krupinski, premier chef-médecin 1772—83.] 1907. 367 p.

Benon Janowski, *O odległościach jako czynniku rozwoju kultury.* [L'influence des distances sur le développement de la culture.] 1908. 44 p. et 4 cartes.

Études anthropogéographiques (sociologiques, économiques). Influence des fleuves navigables, des communications maritimes, des routes et chemins de fer etc. sur l'industrie, le commerce et d'autres côtés de la civilisation. Ill.

Cette livraison contient:

**Ernst von Döbeln**, Ein traktat aus den schriften der drusen, p. 80.

**G. R. Sundström**, Sjukdomar ock deras behandling av infödingar i Mänsä, p. 127.

**Prix du volume** (env. 250 pages): 8 kr., 11 fr., 9 m., 9 sh.  
4 руб. 50 коп.

Uppsala 1910. Akademiska Boktryckeriet (Edv. Berling).

# Kännedom om läkemedel ock deras användning bland infödingarne i Mänsa'.

Av G. R. Sundström, Gälab.

## Kännedom om läkemedel.

### 1. Rhamnus Staddo R.

Sedan roten av Rhamnus Staddo hackats upp, skalas barken av. Ock utav barken bryter man sönder något. Om man nu vill ha den för berusning i synnerhet, stöter man sönder den mycket fint. Till vanligt bruk åter<sup>3</sup> smular man blott sönder den ock stöter icke sönder den mycket fint.

Mått: ungefär en handfull rågad (därav) lägger man i en kruka. Först fyller man (emellertid) krukans med vatten ock rör upp honung däri, ock när det blivit sött, lägger man (det bestämda) måttet Rh. Staddo däri. Ock sedan man mälat säd<sup>4</sup>, tager man ungefär en handfull av maltet ock mal sönder det något samt lägger även det i den samma. Ock så tillsluter man krukans mycket väl samt sätter ned den i en grop i närheten av eldstaden ock täcker över den med jord. Vill man nu icke ha det för stark berusning, så tages den upp, sedan den stått omkring 5 dagar, ock sedan det silats, drickes det.

Men om man vill ha det för berusning eller också för att döda ormen på dem, som gripits<sup>5</sup> därav<sup>6</sup>, så drickes det, sedan man låtit den stå 7 dagar eller också  $2 \times 7 = 14$  dagar, varefter man dricker det.

### 2. Solanum (flera arter).

Man rycker upp solanum-örten ock tager av roten ungefär så här långt: 4 cm., ock den, som ormen har gripit<sup>6</sup>, tuggar den. Ock då han tuggat sönder den fint, sväljer han ned den, ock på så sätt lämnar honom ormen<sup>7</sup>.

### 3. Peucedanum fraxinifolium Hrn.

Av de något grova grenarna på P. fr. bryter man av några ock skalar av barken. Ock av barken bultar man sönder ungefär så mycket, som man kan gripa om med pekfingret ock tummen, ock lägger det i vatten. När musten gått omkring i vattnet<sup>8</sup>, kramar man ur den urvattnade barken ock kastar bort den.

<sup>5</sup> för att stilla knip i magen, kolik, på dem, som lida därav

<sup>6</sup> den, som har knip i magen, kolik

<sup>7</sup> upphör koliken

<sup>8</sup> dragits ur

ወበዐል ፡ መራዥት ፡ ለገብኦ ፡ እግል ፡ ሊቀኦ ፡ እብ ፡ ከኣኑ ፡ አስክ ፡ ከብዱ ፡ ትትመለእ ፡ ሰቲ ፡ ምኑ ። ወገሌ ፡ ክም ፡ ሀዘ ፡ ቀይኦ ። ክምሰልጎ ፡ ልቡማ ፡ ለጠሬ ፡ እቸ ፡ ሰትዮ ።

ሀ ፡ ጸሐት ።

ዕጩይ ፡ ጸሐት ፡ ምን ፡ ለብቀኑ ፡ ገሌ ፡ ቀርፎ ፡ ሐይ ፡ ረሐት ፡ እዴ<sup>1</sup> ፡ ወእንዶ ፡ ጩፍጩፋ ፡ እት ፡ ግራብ ፡ ወይጥ ፡ ከእት ፡ ረአሳ ፡ ምን ፡ አጋ ፡ ማ ፡ ምን ፡ ዐጣል ፡ ሐሊብ ፡ ሐልቦ ፡ ከአባ ፡ እባ ፡ ሰትዎ ፡ ፍጋር ፡ እግል ፡ ለብጥር ።

ኧ ፡ ዐንደል ።

ዕጩት ፡ ዐንደል ፡ ሐትሐቲ ፡ ሀሌት ፡ ለሐምዛ ፡ ድቀብ ። እግል ፡ ለዕ ጩት ፡ ለዐንደል ፡ እንዶ ፡ ሐፊራ ፡ ለአቅሩዳ ፡ ነሱእ ፡ ክቀሩፎ ። ምን ፡ ለቀረፍ ፡ እግል ፡ አዳም ፡ እግል ፡ ልቅተሎቡ ፡ ምን ፡ ሐዙ ፡ ሐይ ፡ ክርክኦ<sup>2</sup> ፡ እንዶ ፡ ነስኦው ፡ ገይኦም ፡ ወክም ፡ ተክመ ፡ ገሌ ፡ ምን ፡ ጠቀር ፡ ወሕምዛ ፡ ለቡ ፡ ግሬ ፡ ቀትሎ ፡ ወብዕይማ ፡ ቀትል ፡ ለአምሰለዎ ፡ ወእሊ ፡ ምስል ፡ ደቀቆ ፡ ወእት ፡ ነብራ ፡ ማ ፡ ሲት ፡ ለእሱ ፡ እግል ፡ ልቅተሎ ፡ ለሐዙ ፡ አዳም ፡ ጋቡሮ ፡ ከእቡ ፡ ቀቸሎ ።

ደአም ፡ ወነን ፡ እግል ፡ ልቅተሎቡ ፡ ምን ፡ ሐዙ ፡ ምን ፡ ለቀረፍ ፡ እንዶ ፡ አብዘሐው ፡ ገይኦም ፡ ወሰነ ፡ ክም ፡ ተክመ ፡ እግል ፡ ለወነን ፡ እት ፡ ስጋ ፡ ወይጥ ፡ እሱ ፡ ወምስል ፡ ስጋ ፡ እንዶ ፡ ጋብረዎ ፡ ቃብት ፡ ወዱ ፡ እሱ ። ሐር ፡ ለወነን ፡ ክም ፡ በልዐዩ ፡ እባ ፡ እባ ፡ አስክ ፡ ማይ ፡ ሐጽፍ ፡ ወክም ፡ ሰት ፡ አ ጊይ ፡ መይት ። — እሊ ፡ »ስራይ ፡ ምቅጸዕ» ፡ ልትበህል ።

ከ ፡ ስብጥ ።

ዕጩት ፡ ስብጥ ፡ ለቅርዳ ፡ ሐፍሮ ። ወምኑ ፡ ሐይ ፡ አክል ፡ እሊ ፡ ለ ገብኦ ፡ ሪሙ ፡ ክልኦት ፡ ኾ ፡ ነሱእ ፡ ክጩፍጩፎ ፡ ወምስል ፡ ገሌ ፡ ማይ ፡ ጋቡሮ ። ለምጸጸ ፡ እት ፡ ለማይ ፡ ክም ፡ ያረ ፡ ለአገሹ ፡ ከሐሱእ ፡ ክልትሰቲ ። ወእሊ ፡ ብዙሕ ፡ ለራግር ፡ ወእግል ፡ ገሌዲ ፡ እብ ፡ ለዓሊት ፡ ወተጋቲት ፡ ለፈ ግሮም ። እሊ ፡ ከብዶም ፡ ብዙሕ ፡ ጽንዕት ፡ ለገኦት ፡ ማ ፡ ሀዩ ፡ አበር ፡ ከብ ድ ፡ ማ ፡ ገሮብ ፡ ለዐም ፡ ሰትዎ ። ደአም ፡ ምክ ፡ ሞት ፡ ማ ፡ ሐዮት ፡ እት ፡ ለሐስቦ ፡ ሰትዎ ። ሰባት ፡ እሊ ፡ እሱር ፡ ርጋዙ<sup>3</sup> ፡ ልትበህል ።

ለቀጠፍ ፡ ሀዩ ፡ ምን ፡ ለዕጩቹ ፡ ልትቀንጠኸ ፡ በህሰት ፡ ለልሙዕ ፡ ል ሙዕ ፡ ክሰገረርንቡ ፡ ክሱእ ፡ ወሐይ ፡ ለእሱ ፡ ሐዙ ፡ ለውሕዶ ፡ ወሰብዙሕ ።

<sup>1</sup> ረሐት ፡ እዴ፡ ett matt = flata handens storlek.  
<sup>2</sup> ክርክኦ፡ ett matt = halv handfull.  
<sup>3</sup> ርጋዙ፡ betyder 1) stickning, plaga; 2) offerdjuret vid begravningen.  
<sup>4</sup> vilken kämmer plagor i maggropen  
<sup>5</sup> ock lägger ut den för vilddjuren

För att nu den, som har magsyra, skall få kräkas, dricker han härav på fastande mage, tills magen blir full. När det kväljt honom något, kräks han. Likaledes dricker det även den, vilkens järta plågar honom<sup>4</sup>.

#### 4. *Terminalia Brownei* Fres.

Av de färska grenarna på T. Br. skalar man av något bark, ungefär så mycket som flata handen, ock sedan man stött sönder den, lägger man det i ett kärl samt mjölkar en ko eller get därpå ock dricker det genast för att stanna diarré.

#### 5. *Capparis persicifolia* R.

En ock annan bland C. pers. finnes, som har skarpt gift. Sedan man grävt upp en C. pers., tar man rötterna ock skalar av barken. Har man för avsikt att döda en människa därmed, så tager man en halv handfull av denna rotbark ock stöter sönder den, ock då den blivit pulveriserad, tager man något spindelväv ock dödar en giftig ödla ävensom annat, som man tror dödar; detta stöter man ihop ock blandar i dens mat eller dryck, som man vill döda, ock därmed dödar man honom.

Men vill man döda vilddjur därmed, tager man mycket rotbark ock stöter sönder den, ock när det blivit riktigt fint pulveriserat, lägger man det i kött, avsett för vilddjur, ock sedan man blandat det med köttet, gör man en korv åt dem (därav<sup>5</sup>). När dessa ätit upp den, skynda de omedelbart till vatten, ock när de druckit, dö de genast. — Detta kallas »straff-medicin».

#### 6. *Phytolacca abyssinica* Hoffm.

Man gräver upp en rot av Ph. ab. Ock därav tager man ett stycke ungefär så här långt: 2 cm. ock bultar sönder det samt blandar det med litet vatten. När musten gått omkring i vatten<sup>6</sup>, tager man bort det urvattnade, ock så drickes det<sup>7</sup>. Ock detta åstadkommer en riklig avföring, ja hos somliga förorsakar det både kräkning ock avföring. Detta taga de in, vilkas mage är mycket hård<sup>8</sup>, eller också de, som ha någon särskild magåkomma eller särskilt ont i kroppen. Men de taga in det i avsikt (att det skall bli) antingen liv eller död. För den skull kallas det »hans plåga är bunden, slut»<sup>9</sup>.

Även rives lövet av busken, d. v. s. de späda, nyutslagna bladen ock bladskafven tager man bort, ock sedan tager man<sup>10</sup> allt

<sup>6</sup> dragits ur

<sup>7</sup> infusionen

<sup>8</sup> som lida av svar förstoppning

<sup>9</sup> eller: »offerdjuret (vid hans begravning) är (redan) bundet»

<sup>10</sup> av dessa löv

ወሰቀጠፍ ፡ ልትጩፌ ፡ ወክም ፡ ትጩፌ ፡ ለማዩ ፡ ልትክ፤ ወእብ ፡ ማይ ፡ ጽ  
 ናይ ፡ ሰኒ ፡ ልትሐጸብ ። ሐቆሃ ፡ ልትሰመጽ ፡ ክምስል ፡ ሐሊብ ፡ ውጹር ፡ ል  
 ትጥብር ፡ ወመሬይር ፡ [ቅመም፡] ልትጥብር ፡ ምስሉ ፡ ወእት ፡ ለዕትፎህ ፡ ሰኒ ፡  
 ልትጊባእ ። ሐይ ፡ ክልኤ ፡ ማ ፡ ሰለስ ፡ ምዕል ፡ ክም ፡ ክልኦ ፡ ልትክሰት ፡ ወጽ  
 ብሐ ፡ ገብእ ፡ በኑ ፡ ማ ፡ ምስል ፡ ጽብሐ ፡ ስጋ ፡ እንይ ፡ ተጥብረ ። ወእሊ ፡  
 ብዙሐ ፡ ሰኒ ፡ ቸ ። እሊ ፡ ጽብሐ ፡ ለአሙፎ ፡ ወጸብሐም ፡ ክበሳ ፡ ትም ።  
 ወስሙ ፡ »አዞ»፡ ልቡሎ ።

ለፍሬ ፡ ሀዩ ፡ ልትአሬ ፡ ወዩብስ ፡ ወሐይ ፡ ብዘሐ ፡ ለእሉ ፡ ሐጽቦ ፡  
 በሰሊት ፡ ቀይሶ ፡ ክደቆቆ ። ወለሐሬጩ ፡ እት ፡ እዘን ፡ ብሳይ ፡ ወይዎ ፡ ወእት ፡  
 ለአካን ፡ ለእታ ፡ ረክዎ ፡ እንይ ፡ ወይዎ ፡ እግል ፡ ለብሳይ ፡ ለጀፋፊኑ ፡ ጸቡጦ ፡  
 ወማይ ፡ ምን ፡ ሰዐል ፡ ልክዑ ፡ ዲቡ ፡ ክጠፎ ፡ ለምጸጸ ። ሐር ፡ እብ ፡ እደሀ  
 ም ፡ በጭቡጦ ፡ ወገፋይፍ ፡ ክም ፡ ወይ ፡ ለልባስ ፡ ለጠቡ ፡ እቸ ፡ ክጫቆም ፡  
 ወካዩይ ፡ ወሐር ፡ እብ ፡ ማይ ፡ ለጸርዎ ። ወህቸ ፡ ሰኒ ፡ ለበርህ ፡ ወለዘይይ ፡  
 እግል ፡ ልባስ ፡ ዕጥብ ።

፯ ፡ ወግሬ ።

ምን ፡ ዕጩት ፡ ወግሬ ፡ ገሌ ፡ ቀጠፍ ፡ ሸምጥጦ ፡ ሐይ ፡ ክርክኦ ፡ ለገብእ ።  
 ክኦርጭ ፡ ለጸብጠዩ ፡ እሉ ፡ መጭር ፡ ክልውሐጥ ፡ ወሰኦርጭ ፡ ሐይጎ ።

፰ ፡ ሰና ።

ዕጩት ፡ ሰና ፡ ለቀጠፋ ፡ ቀንጥሾ ፡ ክዩብስ ። ወምኑ ፡ ሐይ ፡ ግዘጋዘት<sup>1</sup> ፡  
 ምስል ፡ ሸልገት ፡ ፍሬ ፡ ዐዳይ ፡ ወሐይ ፡ ሰር ፡ ምክባብ ፡ እዴ ፡ ቀጽተት ፡  
 ወሐይ ፡ ምክባብ ፡ ዐረር ፡ ሐብኮተት ፡ ቀፈል ፡ ምስል ፡ ልትሰሐግ ፡ እብ ፡  
 ማይ ፡ ክልትሰሐስ ፡ ማ ፡ እንይ ፡ አርቀቀዎ ፡ ልትሰቲ ፡ እግል ፡ ክብይ ፡ ለፍግ  
 ር ። ወእሊ ፡ እብ ፡ ክኦርም ፡ ነስእዎ ፡ ወአስክ ፡ አይህር ፡ ሐቲ ፡ ኢልጥዕጥ ፡  
 እቸ ። ክሰኒ ፡ ክም ፡ አፍገረዮም ፡ ሀዩ ፡ ሐሊብ ፡ ወስልቃ ፡ ወኑብራ ፡ ነሱእ ፡  
 አሰኑ ። ደአም ፡ ስጋ ፡ ወማይ ፡ ሳታ ፡ አቀርቦ ፡ እግል ፡ ለስራይ ፡ እግል ፡ አሰ  
 ስፍይ ፡ እትም ።

ሀዩ ፡ ሐይ ፡ ለግዘጋዘት ፡ ምን ፡ ለሰና ፡ እንይ ፡ ትደቀቀ ፡ ምስል ፡ ሐ  
 ሊብ ፡ መጢቃ ፡ ልትጥብር ፡ ክልትጊረጊግ ፡ ወእብ ፡ ክኦርም ፡ ሰትዎ ፡ ወእሊማ ፡  
 እግል ፡ ለፍግር ፡ ቸ ።

<sup>1</sup> ግዘጋዘት፡ ett mått = en näve, en »gröpe».  
<sup>2</sup> i vilken det blandas till  
<sup>3</sup> »blandningen»  
<sup>4</sup> vanligen en fördjupning i en sten eller en bergvägg i närheten  
 av vattenstället vid en flod  
<sup>5</sup> pulvret  
<sup>6</sup> sköljer dem

efter som man vill ha mycket eller litet. Ock (härpå) kokas bladen, ock sedan de kokats, slås vattnet av, varpå de tvättas mycket väl med rent vatten. Därefter stötas de sönder ock blandas med sur mjölk, kryddor tillsättas, ock krukan<sup>2</sup> täckes mycket väl. Då den stått omkring 2 eller 3 dagar, avtäckes den ock den<sup>3</sup> kan användas till sås antingen ensam eller sedan den blandats med köttsås. Ock den är mycket smaklig. De, som känna till denna sås och använda den, är folket i Hamazén. Ock dess namn är »azō», säger man.

Likaledes samlas fröna ock torkas, ock allt efter myckenheten av kläder, som man skall tvätta, mäter man upp ock stöter sönder därav. Pulvret lägger man i ett stycke tyg, ock sedan man lagt det på det ställe<sup>4</sup>, där man brukar tvätta, håller man tygstycket i kanterna, håller vatten ovanpå det<sup>5</sup> samt kramar ur musten. Därpå rör man om med handen, ock när det blivit lödder, blöter man kläderna däri, kramar dem ock trampar dem, ock därpå gör man dem rena<sup>6</sup> med vatten. Ock detta<sup>7</sup> gör kläderna mycket vita, i synnerhet bomullskläder.

#### 7. Oliv, *Olea chrysophylla* Lam.

Från olivträdet repar man av en del löv, ungefär en halv handfull, ock den, som ormen gripit<sup>8</sup>, tuggar ock sväljer ned det, ock ormen lämnar honom<sup>9</sup>.

#### 8 *Cassia obovata* Coll.

Man sliter av lövet av *C. ob.*, ock detta torkas<sup>10</sup>. Härav<sup>11</sup> ungefär en näve jämte en handfull frön av *Salvadora persica* ock ungefär en halv knytnäves storlek av de hopkokade tamarindfrukterna<sup>12</sup> samt därtill ungefär en bösskulas storlek av qafal(?)kåda. Detta stöter man tillhopa jämte vatten ock slickar i sig, eller sedan man spätt ut det med vatten, drickes det för att få avföring. Detta tager man på fastande mage, ock ända intill solnedgången får man ej smaka någon (föda). Sedan man fått ordentlig avföring, dricker man därpå mjölk ock öl ock äter något. Men kött ock vatten åter får man ej (förtära), på det att icke läkemedlet skall förlora sin kraft i dem.

Sedan vidare ungefär en näve torra cassialöv stötts sönder, blandas det med söt mjölk ock röres om, ock man dricker det på fastande mage, ock även detta för att få avföring.

<sup>7</sup> pulver

<sup>8</sup> som har kolik

<sup>9</sup> koliken upphör

<sup>10</sup> ock låter det torka

<sup>11</sup> tager man

<sup>12</sup> Tamarindens frukter kokas ock säljas i bollar om en knytnäves storlek à 10 centimer stycket

ወሐይ : ሰቅያይ : ምን : ሰሰና : እንደ : ትደቀቀ : እት : ሐሲብ : ሕቃን :  
ልትጣብር : ከልትደረግ : ወእብ : ከኣረም : ሰትዎ : ወእሊማ : እግል : ሰፍግ  
ረም : ቸ ::

ወሐይ : ሰቅያይ : ሆዩ : እንደ : ደቀቀ : ምስል : መረቅ : ጣቡሮ : ከደ  
ሩጎ : ወእብ : ከኣረም : ሰትዎ : እግል : ሰፍግረም : ደኣም : ምን : ሰስጋ :  
ሐቲማ : ኢልጥፀም ::

ሆዩ : ቅያይ : ሰሰና : እንደ : ትደቀቀ : ሔሳስ : ሰፊሉሕ : ከእቸ : ደሩጎ :  
ወሐር : እብ : ከኣረም : ሰትዎ : ወእሊማ : ሰፊግር ::

ወሐይ : ሰቅያይ : ሰገብእ : ምን : ሰሰና : ምስል : ክልኤ : ሕፍን<sup>1</sup> : ናይ :  
እክል : ልትደቀቀ : ወሰኒ : እንደ : ተክመ : ልትሰሸል : ሰኒ : ወእማን :: ከክ  
ም : ትሰሸለ : ሔሳስ : ልትጸብሕ : ወእብ : ከኣረም : በልፀዎ : ወእሊማ :  
ክም : ሰቀዳም : ቸ : ሰፊግር :: ወሸቡጡ : ክም : ሰቀዳም : ቸ ::

ገሮም ምስል ሰገእ : ልግብእ : እንደ : ጣብረው : ሰሰና : አምፀል :  
ሰቸ : ከኣስክ : አይህር : ምን : ማይ : ወምን : ሰፀር : ከሉእ :: ደኣም : ሐር  
ማ : ማይዳ : ኢሰቸ : ወስጋ : ኢበሉፀ ::

፱ : ሐብኮ : ቀፈል ::

ቀፈል : ሰትተበህል : ፀጩት : ህሌት : ወህታ : ሐሲብ : ባ : ክምሰል :  
ማይ : ጽድይ : ሰመስል :: ሰሐሊባ : ምን : ሰፀጩት : ክም : ሰጠ : የብስ :  
እንደ : ትክበበ :: ወእግል : እሊ : ምን : ሰፀጩቸ : እንደ : ነቅፈው : ነስእም :  
ወሐብኮ : [ሐኪ] ቀፈል : ልትበህል ::

ምን : ሐብኮተት : ሰቀፈል : ሐይ : ምክባብ : ፀረር : ሰትገብእ : ምስ  
ል : ሸልገት : ፍሬ : ፀዳይ : ወግዝጋዘት : ቀጠፍ : ሰና : ወሰር : ምክባብ :  
እዴ : ቀጼ : ምስል : ልትሰሐግ : ከእብ : ከኣረም : ልልሐሶ : ማ : እንደ :  
አርቀቀዎ : ሰትዎ : እግል : ሰፍግረም : ሰብ : ወሰት : ከብይ : ልግቡእ : ማ : ፍ  
ጋር : ሰሐዙ : ክሎም :: ወኣስክ : አይህር : ሐቲ : ኢልጥፀም : እቸ :: ክም :  
አፍገረዮም : ሸቡጡ : ሐሲብ : ሕቃን : ማ : መጢቅ : ጣርጽ : ወስልቃ :  
ወኑብሬ : ሰኒ : ብሽልት : ቸ ::

ሆዩ : ሐይ : ሰቅያይ : ምን : ሰሐብኮ : ቀፈል : እብ : ክቡባ : እት : ሐ  
ሊብ : መጢቅ : ክርዋ : ከእቸ : ትተርሽ :: ወክም : ሐቀት : እብ : ከኣረም :  
እግል : ሰሐሊብ : ሰትዎ : ወእሊ : ሰኒ : ሰፊግር :: ወሕደዱ : ወሸቡጡ : ክም :  
ሰቀዳም : ቸ ::

<sup>1</sup> ሐፍን፡ ett mått = så mycket som kan tagas med båda händerna satta sida vid sida.

<sup>2</sup> de torra ock stötta



Ock sedan ungefär det bestämda måttet cassialöv stötts sönder, blandas det med tjärnmjolk ock röres om, ock man dricker det på fastande mage, och även detta för att få avföring.

Ock sedan man vidare stött sönder ungefär det bestämda måttet cassialöv, blandar man det med buljong ock rör omkring samt dricker det på fastande mage för att få avföring; men av köttet får man ej förtära något.

Sedan vidare det bestämda måttet av cassialöv stötts sönder, smälter man smör ock blandar det därmed samt dricker det sedan på fastande mage, ock även detta är avförande.

Ock ungefär det bestämda måttet av cassialöv stötes sönder tillsammans med så mycket säd, som kan tagas två gånger med händerna halvslutna, satta sida vid sida, ock när det blivit riktigt fint, kokas det mycket väl. Sedan det kokats, blandas smör därtill, ock man äter det på fastande mage, ock även detta är avförande i likhet med det föregående. Dieten härvid är som i det föregående.

Således sedan man blandat<sup>2</sup> cassialöven med det ena eller andra, tager man<sup>in</sup> det på dagen och avhåller sig från mat ock dryck intill solnedgången. Men även<sup>3</sup> därefter dricker man ej vatten, ej håller äter man kött.

#### 9. Qafal(?) - kåda.

Det finnes ett träd som heter qafal, ock det har en saft, som liknar klart vatten. När saften sipprat ut från trädet, torkar den ock bildar en rund knöl. Ock sedan man skurit loss denna ifrån trädet, tager man vara på den, ock den kallas qafal-kåda.

Av qafal-kåda ungefär en bösskulas storlek jämte en handfull frön av *Salvadora persica*, en näve torkade cassialöv ock en halv knytnäves storlek av de hopkokade tamarindfrukterna stötes tillhopa, ock detta slickar man i sig<sup>4</sup> på fastande mage, eller sedan man spätt ut det med vatten, intaga det så väl de, som lida av ansväld lever<sup>5</sup>, som alla vilka önska få avföring. Ock intill solnedgången få de ej förtära något därpå. När det värvat avföring för dem, är dieten följande: tjärnmjolk eller söt mjolk väl kokad, öl ock väl kokad<sup>6</sup> föda.

Vidare lägger man ett stycke qafal-kåda av ungefär vanlig storlek, rund som den är<sup>7</sup>, i söt mjolk, ock däri upplöses den. Ock då den smält sönder, dricker man denna mjolk på fastande mage, ock detta värlkar god avföring. Dess mått ock dieten härvid är som i det föregående.

<sup>3</sup> omedelbart

<sup>4</sup> tager in

<sup>5</sup> »magdotterns män»

<sup>6</sup> vegetabilisk

<sup>7</sup> osmält

ለሐብተተት ፡ ቀፈል ፡ ሐይ ፡ ለቅያሳ ፡ እንደ ፡ ገሌ ፡ ተሀራጀመት ፡ ምስ  
ል ፡ ገሌ ፡ ሐሪጫት ፡ ትትጋበር ፡ ከእብ ፡ ዘብይት ፡ ትፈልሕ ፡ ወእሊማ ፡ እብ ፡  
ከኣሮም ፡ በልዕዎ ፡ ወሰፈግር ። ለግባቱ ፡ ክም ፡ ለቀዳም ፡ ቱ ።

፲ ፡ ፍንጫጭ ።

ዕጫይ ፡ ፍንጫጭ ፡ ፍሬሁ ፡ እኑ ። ወገሌ ፡ ሐይ ፡ ምን ፡ ለፍሬ ፡ እት ፡  
ጸጋይ ፡ መዳይ ፡ ወክም ፡ የብሰ ፡ ልትጠሐን ፡ ወምስል ፡ ሐሪጫ ፡ ጋቡሮ ፡  
ከእብ ፡ ማይ ፡ ልትረጫቅ ። ወእንገራ ፡ እንደ ፡ ገእ ፡ ልትበለዕ ፡ በሀለት ፡ እግ  
ል ፡ ስራይ ፡ ስዕለት ፡ ማ ፡ እግል ፡ መጸት ፡ ነሐር ፡ ማ ፡ አስጠር ።

ግክ ፡ ገሌ ፡ ምን ፡ ለፍሬ ፡ ፍንጫጭ ፡ እንደ ፡ ትደቀቀ ፡ ምስል ፡ መዐ  
ር ፡ ልትጋበር ፡ ወቅርይ ፡ ባርህ ፡ እንደ ፡ ደቀው ፡ ወፈርፈር ፡ ሀዩ ፡ ደቁቅ ፡  
ወክምስልሁማ ፡ ቀረፍ ፡ ነግዕ ፡ ወሀዩ ፡ ክምስልሁ ፡ ምን ፡ ቀረፍ ፡ ባቡና ።  
ወእሊ ፡ ኩሉ ፡ ምስል ፡ ልትደበእ ። ከሰበሀ ፡ ስዕለት ፡ ክል ፡ ጸብሕ ፡ ም  
ይር ፡ ሐይ ፡ መንካ ፡ ልልሕስ ፡ ምኑ ። ወክምስልሁ ፡ ማ ፡ ነሐሩ ፡ ለለመጸጸ ፡  
ማ ፡ በዐል ፡ አስጠር ፡ ለገእ ፡ ልልሕስ ፡ ምኑ ።

ግክ ፡ ሀዩ ፡ እግል ፡ ለመራይር ፡ ኩሉ ፡ ምስል ፡ ለፍሬ ፡ ፍንጫጭ ፡ እት ፡  
ይቦብ ፡ ናይ ፡ ስልቃ ፡ ምስሉ ፡ ደቡቦ ። ወበዐል ፡ ለሐማም ፡ ለእሉ ፡ እንቤ ፡  
ክል ፡ ጸብሕ ፡ ምይር ፡ እብ ፡ መንካ ፡ ምን ፡ ለመልፈጣ ፡ እብ ፡ ለመራይሩ ፡  
ልልሕስ ፡ ሐይ ፡ ሰቡዕ ፡ ምዕል ።

ማ ፡ ሀዩ ፡ እት ፡ ማይ ፡ ብኑይ ፡ ልትጋበር ፡ በሀለት ፡ ፍሬ ፡ ለፍንጫጭ ፡  
እንደ ፡ ትደቀቀ ፡ እቱ ፡ ተርኸ ፡ ወሐር ፡ ልትሰቱ ።

ግክ ፡ ምስል ፡ ማይ ፡ እንደ ፡ ተጋበረ ፡ ሐርጽ ፡ ክልትሰቱ ፡ እግል ፡ ለሕ  
ማም ፡ ለትበሀለ ፡ ምኑ ፡ እግል ፡ ልሕየው ። ወአርጭማ ፡ ለጸብጦም ፡ ሀዩ ፡  
ክምስልሁ ፡ ልትሳረው ። ወእግል ፡ አግሩዝ ፡ ባታ ፡ ምኑ ፡ ነግዕዎም ።

፲፩ ፡ ቀጼ ።

ዕጫይ ፡ ቀጼ ፡ ፍሬ ፡ ለፈሬ ፡ ወለፍሬሁ ፡ ክም ፡ በኸለ ፡ አዳም ፡ አር  
ዮ ። ወምስል ፡ ፍሬ ፡ ለቀጼ ፡ ሀዩ ፡ በሀለት ፡ እት ፡ ለቀበቱ ፡ ፍጹ ፡ ጸንሕ ፡  
ወእሊማ ፡ ፍሬ ፡ ቀጼ ፡ ልትበሀል ። ምን ፡ ለፍሬ ፡ | ፍጹ ፡ | ሐይ ፡ ለእሉ ፡ ሐ  
ዘው ፡ ቅይስ ፡ ደቁቅ ፡ ወእት ፡ ዕጎትት ፡ ወይዎ ፡ ወምስሉ ፡ ማይት ፡ ወዱ ፡  
ከእት ፡ እሳት ፡ ፈልሕ ፡ ወክምስል ፡ ሸርቤ ፡ ገብእ ። ክም ፡ አፍነረዎ ፡ ሐማም ፡  
አስጠር ፡ ማ ፡ ናይ ፡ ነሐር ፡ ለቡ ፡ ደባ ፡ አምጸጸዩ ፡ ባቱ ፡ ምኑ ፡ ለስምጦ ፡  
ሰብክ ፡ ወሐር ፡ እት ፡ ጸጋይ ፡ ክፍ ፡ ልብልቡ ፡ ወክም ፡ የብሰ ፡ እግል ፡  
ሰገሮብ ፡ ዲብ ፡ ሕይ ፡ ሸብ ፡ ሰብሎ ።

1 da man bakat bröd härav  
2 intager  
3 alla ingredienserna

Sedan det ungefärliga måttet qafal-kåda något söndersmulats, blandas det med litet (durra-)mjöl ock kokas med smör, ock även detta äter man på fastande mage, ock det verkar avföring. Dieten är som i det föregående.

#### 10. *Solanum dubium* Fres.

Man insamlar fröna av *S. dub.* Ock en del av dessa frön lägges man ut i solen, ock då de torkat, malas de (till pulver, som) blandas med (durra-)mjöl ock knådas upp med vatten. Då det blivit bröd<sup>1</sup>, ätes det, d. v. s. som läkemedel för hosta eller smärta i bröstet eller sidorna.

Eller (också) sedan en del frön av *S. dub.* stötts sönder (till pulver), blandas det med honung ock sönderstött bārēḥ-rot(?) ock därtill stött starkpeppar ävensom bark av *Balanites ægyptiaca*(?) ock vidare likaledes barken av *bāsūnā*-trädet(?). Ock allt detta tillsammans förvaras i ett slutet kärl. Ock den, som lider av hosta, slickar<sup>2</sup> i sig ungefär en matsked härav varje morgon. Likaledes intager härav även den, som lider av ont i bröstet, eller den, som har ont i sidorna.

Eller också blandar man alla ingredienserna jämte frö av *S. dub.* i ej fullt färdigt öl. Ock de sjuka vi omtalat, intaga varje morgon en sked av mesket med kryddorna<sup>3</sup> under omkring 7 dagar.

Eller också blandas det i friskt vatten, d. v. s. sedan fröna blivit sönderstötta, uppmjukas det däri, ock sedan tages det in.

Eller sedan det blandats med vatten, kokas det ock tages in för det omtalade onda, för att man skall friskna till därifrån. Ock även de, som ormen gripit<sup>4</sup>, botas likaledes. På dibarn för man med fingret in litet därav i munnen.

#### 11. *Tamarindus indica* L.

Tamarindträdet sätter frukt, ock när dess frukt mognat, insamlar man den. Ock tillsammans med tamarindfrukten, d. v. s. inuti densamma finnas kärnorna<sup>5</sup>. Ock även dessa kallas tamarind. Av frukten med kärnorna stöter man sönder ungefär så mycket man vill ha, lägger det i en liten skål ock slår litet vatten därpå samt kokar det över elden, ock det blir som välling. Då man tagit av det<sup>6</sup>, smetar den, som har ont i sidorna eller bröstet eller vad det nu är som gör ont, på sidorna därmed (etc.) ock sätter sig sedan i solen, ock då det torkat, åstadkommer det en sammandragning av kroppen<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> som lida av kolik

<sup>2</sup> fröna

<sup>3</sup> av elden

<sup>4</sup> d. v. s. huden, ock smärtan upphör

፲፪ ፡ ቅርይ ፡ ባርህ ።

ቅርይ ፡ ባርህ ፡ ለማ ፡ ዕጩቱ ፡ እብ ፡ ለቅርይ ፡ ሴጣ ፡ ልተሰሚ ። —  
ክለዕጩቱ ፡ እንደ ፡ ትነቀሰት ፡ ለቅርይ ፡ ነሱእ ። ወእብ ፡ ዎሮ ፡ እንክር ፡ ምስ  
ል ፡ ለስራይ ፡ ፍሬ ፡ ፍንጫጭ ፡ ልትጎበር ። [ፍንጫጭ ፡ ግነሕ ።]

ወካልእ ፡ ሀዬ ፡ በኑ ፡ እንደ ፡ ትደቀቀ ፡ ምስል ፡ ሐሲብ ፡ ማ ፡ ማይ ፡  
ሐርጽ ፡ ክልተሰቱ ፡ እት ፡ ሕማም ፡ ስዕሰት ፡ ማ ፡ ሕማም ፡ አስጠር ፡ ወነ  
ሐር ። ወሀዬ ፡ አርጥ ፡ ለጸብጠኖም ፡ እግሎም ፡ ነፍዕ ።

፲፫ ፡ ሕግረት ።

ሕግረት ፡ ምን ፡ ጅንስ ፡ መርግ ፡ ታ ፡ ወምን ፡ በራ ፡ ፀረብ ፡ ትመጽእ ፡  
ወክምስል ፡ ገገ ፡ ትመስል ። ሕብራ ፡ ሸግራይ ፡ ቱ ። ምን ፡ ለሕግረት ፡ ገሌ ፡  
ኸሬፋይ ፡ ደቆ ፡ ክእብ ፡ ማይ ፡ ልልሑጎ ። ወምና ፡ በዐል ፡ ሐሸሸት ፡ ለሃዊሁ ፡  
ለሐብጠ ፡ ወረአሱ ፡ ልተሰበክ ፡ ስራይ ፡ ሐሸሸት ፡ ታ ።

፲፬ ፡ ስንፈእ ።

ስንፈእ ፡ ምን ፡ ለመራይር ፡ ዐይ ፡ ቱ ፡ በሀሰት ፡ አዳም ፡ ዘርእ ። ክም ፡ በ  
ቅሰ ፡ ወዐበ ፡ ፍሬ ፡ ወዴ ። ክምን ፡ ለፍሬሁ ፡ ገሌ ፡ ሑይ ፡ እንደ ፡ ነስአው ፡  
ደቁቆ ። ሐቆሃ ፡ እብ ፡ ማይ ፡ ልተሰሐግ ፡ ወአስጠሩ ፡ ለሰመጽጾ ፡ ወነሐሩ ፡  
ልተሰበክ ፡ ምኑ ፡ ወእት ፡ ጸካይ ፡ ልትገሲቡ ፡ ወክም ፡ የብሰ ፡ እቱ ፡ ሸብ ፡  
ለብሎ ።

ክምስልሃማ ፡ እግል ፡ ጸልዐት ፡ ሐዳስ ፡ ማ ፡ እግል ፡ ምስባር ፡ ወምፍ  
ርሳም ፡ ወሀዬ ፡ ሕባጤ ፡ ለቡኮ ።

ሀዬ ፡ ምን ፡ ለስንፈእ ፡ ሐዳት ፡ እንደ ፡ ደቅሶ ፡ እት ፡ ግራብ ፡ ወይ  
ወን ፡ ክእት ፡ ረአሰን ፡ ምን ፡ አካ ፡ ማ ፡ ምን ፡ ፀጣል ፡ ሐሲብ ፡ ሐልዐ ፡ ወ  
ከብዱ ፡ ለተፈገገ ፡ እባ ፡ እባ ፡ እሱ ፡ ሰቱ ፡ ለፍጋር ፡ እግል ፡ ለብጥር ።

ዎክ ፡ ለስንፈእት ፡ ምስል ፡ ማይት ፡ ማ ፡ ሐሲባት ፡ እንደ ፡ ተካበረይ ፡  
እት ፡ ለእባ ፡ በልዕ ፡ ነብራ ፡ ለፍጋር ፡ ራክቡ ፡ ጸብሐን ።

ሀዬ ፡ እንደማ ፡ ትደቀሰይ ፡ ለስንፈእት ፡ ልትቀሐመ ፡ ወደርበን ፡ ማይት ፡  
ፊት ፡ ልብሎ ።

ሀዬ ፡ ምን ፡ ለስንፈእ ፡ ሐይ ፡ ሕፍን ፡ ለገብእ ፡ ደቆ ፡ ወእት ፡ ስልቃ ፡  
ንጠፍ ፡ ካቡሮ ፡ ክምስሱ ፡ ፈልሕ ፡ ወልተሰቱ ፡ በሀሰት ፡ እግል ፡ ሕማም ፡ ያዳት ።

<sup>1</sup> hall  
<sup>2</sup> som ha kolik

12. **Bārēh-rot** (?).

Såväl roten som örten själv nämnes endast Bārēh-rot. — Sedan örten blivit uppryckt med roten, tager man vara på denna. Ett sätt är, att den användes tillsammans med fröna av *Solanum dubium*. (Se Sol. dub!)

Ett annat sätt är, att sedan denna enbart stötts sönder, kokas den med mjölk eller vatten ock tages för hosta eller smärta<sup>1</sup> i sidorna eller bröstet. Ock likaledes är den nyttig för dem, som ormen gripit<sup>2</sup>.

13. **Hēgrat**.

Hēgrat är ett slags jord ock kommer från<sup>3</sup> Arabien samt liknar små runda kakor<sup>4</sup>. Dess färg är rödbrun. Man stöter sönder en bit hēgrät ock blandar upp den med vatten. Ock härav smetar den, som har influensa, på sin hals, som svullnat, ock sitt huvud; det är influensa-medicin.

14. **Lepidium sativum L.**

Lep. sat. är en av hem-medicinalväxterna, d. v. s. man sår<sup>5</sup> den. När den växt upp ock blivit stor, sätter den frö. Ock av dess frö tager man litet ock stöter sönder. Därpå röres det upp med vatten, ock den, som har håll i sidorna ock ont i bröstet, smetar över sig därav ock sätter sig i solen därmed, ock då det torkat, åstadkommer det en sammandragning<sup>6</sup>.

Likaledes smetar man den på friska sår eller (använder den) vid brott ock vrickning ävensom vid svullnad.

Även krossar man något litet L. sat.-frö, lägger det i ett kärl ock mjölkar en ko eller en get därå, ock den, som lider av diarré, dricker det genast, för att diarrén skall upphöra.

Eller (också) sedan pulvret av Lep.sat.-fröna blandats med litet vatten eller en tår mjölk, tager den, som har diarré, in det i den mat han äter.

Vidare sedan fröna krossats, (tager man litet ock) sväljer ned, ock ovanpå dricker man en mun vatten.

Även stöter man av fröna ungefär så mycket, som på en gång kan mätas med båda händerna satta sida vid sida, ock blandar det i avklarad öl ock kokar det därmed, ock (därpå) drickes det, d. v. s. det användes mot värk i korsryggen.

<sup>3</sup> importeras från

<sup>4</sup> i den form den hålles till salu

<sup>5</sup> odlar

<sup>6</sup> av huden, varpå smärtan upphör

## ፲፮ ፡ ባሱና ።

ባሱና ፡ ዕጩይ ፡ ቸ ። ከሰቀረፉ ፡ እንደ ፡ ቀርፈው ፡ ነሱእ ። ወ ሰቀረፍ ፡  
ክም ፡ የብሰ ፡ ደቀቅ ፡ ወገሌ ፡ ምኑ ፡ ምስል ፡ ለስራይ ፡ ፍንጫጭ ፡ ልትጋበር ፡  
እግል ፡ ስራይ ፡ ስዕሰተ ፡ ወእስጡር ፡ ወነሐር ።

ሀዩ ፡ ምን ፡ ሰቀረፍ ፡ ባሱና ፡ ገሌ ፡ ደቅ ፡ ወምስል ፡ ክልኤ ፡ እዴ ፡  
ናይ ፡ ሐሪጭ ፡ ልትጋበር ፡ ማ ፡ ሀዩ ፡ ሀቸ ፡ ወሰሐሪጭ ፡ ሰር ፡ ወሰር ፡ ገብእ ።  
ወምስል ፡ እንገራ ፡ ገብእ ፡ ማ ፡ ሀዩ ፡ እክሰት ፡ ወደዎ ፡ ወሐሳስ ፡ ሰኔ ፡ ልት  
ጸበሐ ። አጽኑይ ፡ ሰቡ ፡ እብ ፡ ክኣኑ ፡ በልዎ ፡ ወእቡ ፡ ሌጣ ፡ ልውዕል ፡ ወማ  
ይማ ፡ ኢሰቲ ፡ ወኢበጽሕቡ ፡ አስክ ፡ ለአጽኑይ ፡ ፊግር ፡ ምኑ ።

## ፲፯ ፡ ጸጾ ።

ጸጾ ፡ ዕጩይ ፡ ቸ ፡ ወፍሬ ፡ ለፈሬ ። ምን ፡ ለፍሬ ፡ ሐይ ፡ ሸልገት ፡  
ነሱእ ፡ ወሐይ ፡ ሸልገት ፡ ምን ፡ እክል ፡ ወምስል ፡ ልትደቀቅ ፡ ወምስል ፡  
ዝቢይ ፡ ወደዎ ፡ ክእቡ ፡ ለበሹሎ ። ክደማ ፡ ለሐይ ፡ ማ ፡ ሀዩ ፡ ለደንገረ ፡  
ምና ፡ ዎክ ፡ ሀዩ ፡ ለሰመጽጻ ፡ ማ ፡ ለመክነት ፡ እሱ ፡ ትበልዕ ፡ በሀሰት ፡ ለደማ ፡  
እግል ፡ ልብዘሐ ፡ ወለመጻቸ ፡ እግል ፡ ልብጠር ፡ ምና ፡ ማ ፡ ሀዩ ፡ ውላይ ፡  
ሰአሰበ ፡ እግል ፡ ቲሰይ ።

ዎክ ፡ ሀዩ ፡ ምን ፡ ሰጸጾ ፡ ሐይ ፡ ሸልገት ፡ ወክምስልሁ ፡ ምን ፡ እክል ፡  
ምስል ፡ ልትደቀቅ ፡ ወሸርቤ ፡ ገብእ ፡ ወሐር ፡ ሐሳስ ፡ ልትቀጠሐ ፡ ክእሱ ፡  
ትሰቲ ።

## ፲፮ ፡ ቅርይ ፡ ወልወል ።

እሊ ፡ ምን ፡ ገሌ ፡ ዕጩይ ፡ ልትሐራር ፡ ከሰቅርይ ፡ ነሱእ ። ወእንደ ፡  
ትቀጥቀጠ ፡ ገሌ ፡ ምኑ ፡ ምስል ፡ ልባን ፡ ወሸብ ፡ ልተንን ፡ በሀሰት ፡ እኩ  
ይ ፡ ወልወል ፡ [እኩይ ፡ መንፈስ ፡] እግል ፡ አልሐደር ፡ እቶም ፡ ማ ፡ ሀዩ ፡  
ምን ፡ ሐይር ፡ እቶም ፡ እግል ፡ ልፍገር ፡ ምኖም ። ሰበት ፡ እሊ ፡ ለስሙማ ፡  
ቅርይ ፡ ወልወል» ፡ ትትበሀል ።

## ፲፯ ፡ ቅስላ ።

ምን ፡ ዕጩይ ፡ ቅስላ ፡ ሰቀጠፉ ፡ ቀንጥሾ ፡ ወሐይ ፡ ግዘጋዘት ፡ ምኑ ፡  
እብ ፡ ማይ ፡ ልትሰሐግ ፡ ወቆብ ፡ ሰቡ ፡ እንደ ፡ ትላጸ ፡ እሱ ፡ ልትሰበክ ።

<sup>1</sup> medicin tillredd av solanum

<sup>2</sup> ock användes

<sup>3</sup> kvinna

<sup>4</sup> vid menstruationen

<sup>5</sup> hon gör det

15. *Bāsūnā*(?).

*Bāsūnā* är ett träd(?). Sedan man skalat av dess bark, tager man vara på den. Ock när barken torkat, stöter man sönder den, ock något därav blandas med<sup>1</sup> *Solanum dubium*<sup>2</sup> för hosta, håll och styng samt ont i bröstet.

Av *bāsūnā*-barken stöter man sönder något, ock detta blandas med två nävar mjöl eller ock hälften om hälften. Ock man bakar bröd härav, eller ock kokar man därav en gröt ock äter den jämte smör. Den som har binnikemask, äter det på fastande mage samt lever endast härpå hela dagen ock dricker icke ens vatten ock kommer icke därvid, tills binnikemasken avgår ifrån honom.

16. *Myrten, Myrsine africana* L.

Myrten är ett mindre träd ock sätter frö. Man tager ungefär en handfull av dess frö ock ungefär en handfull (*durra*-)säd, detta males tillsammans, ock smör tillsättes, ock med detta kokar man det. Den<sup>3</sup>, vilkens blodflöde<sup>4</sup> är ovanligt litet eller dröjer eller ock avgår med plågor, eller den, som är steril, äter det; d. v. s.<sup>5</sup> för att blodflödet skall bli rikligare ock plågorna upphöra för henne, ock den åter, som ej har barn, för att hon skall föda.

Eller också sammanmales ungefär en handfull myrtenfrön ock lika mycket (*durra*-)säd ock göres till en välling, ock därpå slås smör däri, ock detta tager hon in.

17. *Walwal-rot*(?).

Denna rot hackas upp av ett visst slags träd(?), ock man tager vara på den. Sedan den bultats sönder, röker man med något härav jämte rökelse av kåda ock välluktande trä; d. v. s.<sup>6</sup> för att ej någon ond vind (ond ande) skall taga sitt tillhåll i dem<sup>7</sup>, eller också för att han skall gå ut ifrån dem, om han besatt dem. För den skull är också hans namn *walwal-rot*<sup>8</sup>.

18. *Zizyphus Spina Christi* L.

Man repar av löv av *Z. Sp. Chr.*-trädet, ock därav sönderstötes ungefär en näve i (litet) vatten, ock den som har utslag i huvudet, smetar på sig därav, sedan han blivit rakad<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> man gör så

<sup>7</sup> människorna

<sup>8</sup> vind-ande-rot

<sup>9</sup> håret avrakats

፲፱ ፡ ጥናቦት ።

ጥናቦት ፡ ለልተሰህል ፡ ዕጩ ዶ ፡ ቱ ፡ በሀሰት ፡ ክም ፡ በቅለ ፡ እት ፡ ዕጩ ዶ ፡ ብዕድ ፡ ልተሰህል ። ወምን ፡ ለጥናቦት ፡ ለቀጠፍ ፡ ቀንጥሾ ፡ ወሐይ ፡ ግዝ ጋዘት ፡ እንዶ ፡ ነስኦ ፡ አብ ፡ ማይ ፡ ልተሰሐግ ። ወለበዕል ፡ ቁብ ፡ እንዶ ፡ ትላጸ ፡ ልተሰበክ ፡ ምኑ ።

፳ ፡ ዕጽ ፡ ድምነት ።

እግል ፡ ለዕጽ ፡ ድምነት ፡ ነቁሎ ፡ ክለቅርዱ ፡ ነሱእ ፡ ወገሌ ፡ ምኑ ፡ ምስ ል ፡ ልባን ፡ ማ ፡ እብ ፡ በኑ ፡ እግል ፡ ዕዩናም ፡ ማ ፡ እግል ፡ ለእኩይ ፡ መን ፈስ ፡ ለቦም ፡ ለተኑፍ ። ወለበዙሕ ፡ ምን ፡ ለመሻይክ ፡ እሱ ፡ ሳኑ ፡ ክሰቦት ፡ እሊማ ፡ ቅርይ ፡ ሸክ ፡ ልተሰህል ።

ለቀጠፍ ፡ ለዕጽ ፡ ድምነት ፡ ሆኖ ፡ እንዶ ፡ ቀንጠቦም ፡ ቀጥቆጦ ፡ ወእት ፡ እዝን ፡ ጭራመት ፡ ባርሀት ወይዎ ፡ ክለምጸጸ ፡ እት ፡ በዐል ፡ ረመይ ፡ ልትቀጠር ።

፳፩ ፡ ሸልዕ ፡ ማ ፡ ወይ ፡ መሐንርጥ ።

ሸልዕ ፡ ስምጥ ፡ ዕጩ ዶ ፡ በቅል ፡ ወእት ፡ ለዕጩ ዶ ፡ ልተሰህል ። እንዶ ፡ ሐፍረዎ ፡ ለቅርዱ ፡ ነሱእ ፡ ወጠፍጩይ ፡ ወክም ፡ ዩብስ ፡ ልትደቀቅ ። እግል ፡ ጸልዕ ፡ አዳም ፡ እብ ፡ ሐዲሱ ፡ እባ ፡ እባ ፡ እሱ ፡ ለበጽሕዎ ፡ ወሐርማ ፡ አ ክላ ፡ ትሰፈፈ ፡ ምኑ ፡ ራፊ ፡ እቱ ፡ ወህቱ ፡ ለካይዮ ፡ ወሆኖ ፡ ምን ፡ ረክስ ፡ ዐቅቦ ።

ወእግል ፡ ክእና ፡ ክም ፡ ነፍዕ ፡ እት ፡ ሰልፍ ፡ ዎሮት ፡ እናስ ፡ ረክበዮ ፡ ወይ ፡ መሐንርጥ ፡ ለልተሰህል ። ወሰቦት ፡ እሊ ፡ ስም ፡ ለቅርይ ፡ ቅርይ ፡ ወይ ፡ መሐንርጥ ። ልሱሎ ፡ አስክ ፡ እዜ ።

፳፪ ፡ ጉም ።

ጉም ፡ ዕጩ ዶ ፡ ቱ ። እንዶ ፡ ሐፍረዎ ፡ ለቅርዱ ፡ ነሱእ ። ሐር ፡ ለአቅኑዱ ፡ ልትቀረፍ ፡ ወምን ፡ ለቀረፍ ፡ ሐይ ፡ ክርክክ ፡ ለጎብእ ፡ ሰኔ ፡ ጠፍጩይ ፡ ወ እት ፡ ሐሊብ ፡ መጢቅ ፡ ጣቦይ ፡ ክምስሉ ፡ ሐርጽ ፡ ልተመዬ ። ሐር ፡ እብ ፡ ክኔይም ፡ ሰትዎ ፡ እግል ፡ ለፍግረም ፡ በሀሰተ ፡ አርዌ ፡ ጽቡጥ ፡ ለጸብጦም ።

ሆኖ ፡ ቅርይ ፡ ጉም ፡ ሐይ ፡ አክል ፡ እሊ ፡ ለጎብእ ፡ ሰለስ ፡ ኾ ፡ ክም ፡ ሀለ ፡ መጩይ ፡ ወለምራቁ ፡ ልውሐጦ ፡ ሐናት ፡ ለረክቦትም ፡ ወእሱ ፡ ተሐይጎም ።

1 blandningen  
2 saret  
3 smitta



19. *Daemia extensa* DCNE.

Det finnes en växt som heter *D. ext.*, d. v. s. sedan den växt upp, slingrar den sig om ett träd. Av denna växt repar man löven och tager därav ungefär en näve samt stöter sönder det i litet vatten. Ock den, som har utslag i huvudet, smetar det<sup>1</sup> därpå, sedan håret rakats av.

## 20. 'Ĕṣ dēmnat(?).

Man rycker upp 'Ĕṣ dēmnat och tager dess rot och antänder något av den till rökelse jämte välluktande kåda eller roten enbart för svagsinta eller för dem, som äro besatta av en ond ande. De flästa bland scheikerna bota med denna, och därför kallas den ock »scheik-rot».

Bladen av 'Ĕṣ dēmnat plockar man sönder och krossar samt lägger i en liten ren tygbit (för att kräma ur saften), och dess saft drypes in i ögonen på den ögonsjuka.

21. *Cissus quadrangularis* L.

Denna växer bredvid något träd och slingrar sig omkring detsamma. Sedan man hackat upp den, tager man dess rot och krossar den, och sedan det torkat, stöter man sönder det till pulver. Sår på människor berör man därmed genast, så fort det åstadkommits, och sedan så fort det torkat, strör man på det därav, och detta läker det<sup>2</sup> och skyddar det ock mot orenhet.<sup>3</sup>

Att det är nyttigt för dylikt, fann först en man, som kallas Maḥanrets son. Ock för den skull kallar man ännu i dag roten för Maḥanrets-sons-rot.

22. *Euclea Kellau* H.

*Eucl. K.* är en buske. Sedan man hackat upp dess rot, tager man vara på den. Därpå skalas barken av rotbitarna, och av barken finbultar man ungefär en halv handfull, blandar det i söt mjölk och låter det stå ock dra med denna en natt. Så dricker man det på fastande mage för att få avföring, d. v. s. de<sup>4</sup> som ormen gripit<sup>5</sup>.

Ett stycke rot av *Eucl. K.* ungefär så här långt: 3 em., som den är, tugga de, som fått hannät(?), och svälja ned saften av den, och därigenom lämnar den dem.

<sup>4</sup> dricka det

<sup>5</sup> som lida af kolik

## ጸ፿ : 170 ::

ዕጩይ : 170 : ለአቅጥፍ : እንደ : ሳበረዎ : ቀፋፎ : ወ ለቀረፍ : ክም : የብ  
ሰ : ገሌ : ሰር : ክርክኦ : ለገብእ : ደቆ : ምኑ : ወምስል : ስራይ : ፍንጫጫ :  
[ፍንጫጫ : ግሕ :] ልትኣበር : እግል : ስራይ : አስጠር : ወነሐር : ማ : ስ  
ዕለት ::

ሀዩ : ምን : ለቀረፍ : 170 : ሐይ : ሰር : ክርክኦ : ለገብእ : ደቆ : ወ  
እት : ማይ : ልትኣበር : ወጠውተት : ሀዩ : ምስሉ : ወክም : ሐርጸ : ሰትዎ :  
እግል : ስራይ : ነሐር : ወአስጠር : ወስዕለት : ማ : ሀዩ : አርዌ : ለጸብጠዩ :  
እግል : ልከይግ :: እግል : ግርዘማ : 170ዎ : ቸ : ለአርዌ : እግል : ልከይግ ::

## ጸ፿ : 0ሸል ::

0ሸል : ነጻይኸ : ዕጩይ : ቸ :: እብ : አቅጥፍ : ልትሳበር : ክዩብስ : ወክ  
ም : የብሰ : ለቀጠፉ : ሀምሽሾ :: ወሐይ : ሸልገት : ምን : ለቀጠፍ : እንደ :  
ደቆ : ነፍዎ : ክእት : ለእሉ : ጸቡሕ : ሐሲብ : ወይዎ : እግል : ለቅይዮ ::

ሀዩ : ምን : ለቀጠፍ : ሐይ : ሸልገት : እት : ማይ : ለሐኑጸ : ወጠ  
ውተት : ምስሉ : ክአርዌ : ለጸብጠዩ : ሰትዮ : እግል : ልከይግ ::

ሀዩ : ምን : ጅንስ : 0ሸል : ሀለ : ምን : በራ : 0ረብ : ለመጽእ : ወእት :  
ባጽዕ : ለልትዛቤ : ምኑ : ሐይ : ሸልገት : እት : ማይ : ወዲ : ከወክይ :  
ሀዲይ : እት : ለመርጻዊ : ወመርጻት : ልክፀ ::

## ጸ፿ : 0ንቀላ ::

0ንቀላ : እንደ : ሐፋይ : ለቅርዳ : ነሱእ : ወምኑ : ገሌ : ቀጥቅጦ : ወ  
እት : ማይ : ወይዎ : ክሰኒ : ልትጠፍጠፍ :: ወለምጸጸ : እት : ለማይ : ክም :  
ዶረ : እግል : ነዋይይ : ወ0ጣል : ቅመል : ማ : ቀጽ : ክም : ወይ : እቡ :  
ሐዱቦ : ወሰኒ : ክም : በሀሽዎ : ለቅመል : ወቀጽ : መይት : ወገይስ ::

## ጸ፿ : 0ዳይ ::

ዕጩይ : 0ዳይ : ፍሬ : ለፈሬ : ወለፍሬሁ : በሽሰ : ምን : ገብእ : ክ  
ባሽ : ልትበህል : ልትበለዕ : ጥፀም : ቸ :: ደአም : እግል : ስራይ : ጥራይ :  
ዲብ : እንቺ : አርዎ : ክለየቡሶ :: ወምኑ : ሐይ : ሸልገት : ወሰር : ለገብእ :  
ደቆ :: ክም : ተክመ : እት : ማይ : ህቺ : ሐይ : ለሰሐፍሶ : ወይዎ : ክእብ :

† för att fördriva kolik på dem, som lida därav

‡ för att fördriva kolik

23. *Balanites ægyptiaca* D.

Sedan man brutit av en del grenar av *Bal. æg.*, tager man av barken, ock sedan denna torkat, stöter man sönder därav ungefär hälften av en halv handfull, ock det blandas med frö av *Solanum dubium* (se *Sol. dub.*) till medicin mot håll ock styng ock ont i bröstet samt hosta.

Likaledes stöter man sönder av denna bark ungefär hälften av en halv handfull, ock det blandas i vatten ävensom litet salt därtill, ock då det dragit något, dricker man det som medicin för ont i bröstet ock för håll ock styng samt hosta, eller för att ormen skall lämna dem, som den gripit<sup>1</sup>. Även små barn giver man det, för att ormen skall lämna dem<sup>2</sup>.

24. *Isop, Hyssopus.*

Isop är en ört med små stänglar. Den brytes av med sina grenar ock torkas, ock då den torkat, slår man av dess löv. Sedan man stött sönder ungefär en handfull därav, sållar man det ock blandar det i mjölk, som användes till gröttdopp, för att göra den välluktande.

Man låter ock ungefär en handfull av lövet stå ock dra i vatten jämte litet salt, ock den som ormen gripit<sup>3</sup>, dricker det, för att den skall lämna honom<sup>4</sup>.

Det finnes ock ett slags isop, som kommer från Arabien ock som hålles till salu i Massaua; därav lägger man ungefär en handfull i vatten, ock vid bröllop övergüter man brud ock brudgum därmed.

25. *ʿAnqala*(?).

Sedan man hackat upp *ʿanqalā*, tager man roten, ock därav bultar man sönder något, lägger det i vatten ock krossar sönder det fint. Ock när musten gått omkring i vattnet<sup>5</sup>, tvättar man killingar ock getter därmed, när de fått löss eller loppor, ock när man smort in dem duktigt, dör ock försvinner lus ock loppa.

26. *Salvadora persica* L.

*Salv. pers.*-trädet bär frukt, ock om frukten har mognat, kalas den *kabās*, ätes ock är smaklig. Men för medicinskt bruk samlar man de ännu omogna fröna ock låter dem torka. Härav stöter man sönder ungefär en ock en halv handfull. När det blivit riktigt fint, blandar man det i så mycket vatten, som gör satsen

<sup>3</sup> som har kolik

<sup>4</sup> upphöra

<sup>5</sup> dragits ur

ክኣሮም ፡ ሰትዎ ፡ እግል ፡ ለቅኦም ፡ ማ ፡ ሀዩ ፡ ለፈግርማ ፡ ወሀዩ ፡ አጽፋይ ፡ ለቡ ፡ እግል ፡ ለፍግሮ ፡ ምኑ ። ወክስክ ፡ ለፈግሮም ፡ ሴማ ፡ ኢነሱእ ።

ሀዩ ፡ ምን ፡ ለፍሬ ፡ ሐይ ፡ ለቅይስ ፡ ቀዳም ፡ ደቁቆ ፡ ወዘቢይ ፡ እንደ ፡ ለመኮ ፡ እቸ ፡ ጎቡሮ ፡ ከሰትዎ ፡ ወእሊ ፡ ለፈግር ፡ እግል ። ፍጋር ፡ ሌጣ ፡ ቸ ።

ጳጳ ፡ አብዐኬ ።

አብዐኬ ፡ ስም ፡ ዕጩዩ ፡ ወፍሬሁ ፡ ሐቲ ፡ ታ ። ወህቸ ፡ ዘርእ ፡ አዳም ፡ ቸ ። ክም ፡ ለሸለ ፡ ልትቡተክ ። ወምን ፡ ለፍሬ ፡ ሐይ ፡ ሸልጎት ፡ ማ ፡ ክር ክኦ ፡ እንደ ፡ ወዱ ፡ ልትደቀቅ ፡ ወምስል ፡ ሔስሳት ፡ እንደ ፡ ተጎብረ ፡ ልትሰቲ ፡ ፍጋር ፡ እግል ፡ ልብጠር ።

ሀዩ ፡ ሔሳስ ፡ እግል ፡ ለቅይ ፡ እንደ ፡ ደቁቆ ፡ ምስሉ ፡ ልትመክክ ፡ እግል ፡ ለቅይዮ ።

ሀዩ ፡ ምን ፡ ለአብዐኬ ፡ ሐይ ፡ ሸልጎት ፡ ለጎብእ ፡ ደቆ ፡ ወምስል ፡ ሔስሳት ፡ ልትጎብረ ፡ ከሰትዎ ፡ በሀሰት ፡ ሐይ ፡ ሰቡዕ ፡ ምዕል ፡ አሰር ፡ ሐይ ፡ ወምኑማ ፡ ወኬን ፡ እግል ፡ ስራይ ፡ አይርሕ ። ወእብ ፡ ለሃማ ፡ ልትቀርጠኖ ።

ጳጴ ፡ ጸመር ፡ አዳም ።

ጸመር ፡ አዳም ፡ ምን ፡ ለአቅሹኑ ፡ ደገ ፡ ልመዕ ፡ ገቸ ፡ ቀንጥሾ ፡ ወሐይ ፡ ዕጥር ፡ ለጎብእ ፡ እንደ ፡ ወደው ፡ ጠፍጩፎ ፡ ወእት ፡ ማይ ፡ ለጠሉሎ ፡ ወለምጸጸ ፡ እት ፡ ለማይ ፡ ክም ፡ ያረ ፡ ለአገሹ ፡ ከሱእ ፡ ከሰትዎ ፡ እግል ፡ ለቅኦም ፡ ሰብ ፡ መሪነት ፡ ልግሱእ ፡ ማ ፡ ሰብ ፡ ሕማም ፡ ዐሰ ። ወለተጎሃ ፡ ምን ፡ ገኦት ፡ »ጸምረት ፡ ሽፋ» ፡ ሀዩ ፡ ትትበሀል ።

ጳጵ፱ ፡ ጽሕዳ ፡ [ነረይ] ።

ምን ፡ ዕጩይ ፡ ነረይ ፡ ምን ፡ ለቀጠፉ ፡ ጎሌ ፡ እንደ ፡ ሸምጠጠው ፡ መጩሮ ፡ ክልውሐው ፡ አርቁ ፡ ለጸብጠኖም ፡ ወእቡ ፡ ሐይጎም ።

፸፫ ፡ ዕገም ።

ዕገም ፡ ለዕጩቸ ፡ ወቅርዳ ፡ ስጥም ፡ ሐቲ ፡ ታ ። ክለዕጩት ፡ ዕገም ፡ ሐፉራ ፡ ወለቅርዳ ፡ ነሱእ ። ወእግል ፡ ለቅርይ ፡ እት ፡ ጎለወይና ፡ ልብሁሾ ።

1 pulvret  
2 odlar  
3 fröna  
4 smöret  
5 utan vidare tillredning ock tages in för gikt

till en tjock välling, ock detta tager man in på fastande mage för att få kräkas eller också få avföring, ock även den, som har bennikemask, för att få den att avgå från sig. Ock tills de få avföring, förtära de intet.

Vidare stöter man sönder ungefär så mycket frö, som i det föregående nämnts, ock sedan man smält smör, blandar man det<sup>1</sup> däri ock tager in det, ock detta ger avföring. Detta är endast för avföring.

### 27. *Trigonella foenum græcum* L.

Namnet på växten ock dess frukt är detsamma: ab'akē. Ock den sår<sup>2</sup> man. Då den mognat, skär man av den. Ock av dess frö tar man ungefär en handfull eller halv handfull ock stöter sönder, ock sedan det blandats med litet smör, toges det in för att stoppa diarré.

Även för att göra smör välluktande stöter man sönder det<sup>3</sup> ock lägger i, då man smälter det<sup>4</sup>, för att få det välluktande.

Vidare stöter man sönder ungefär en handfull av fröna ock blandar det med litet smör ock tager in det, d. v. s. omkring 7 dagar i följd ock även mer såsom medicin mot gikt. Det tuggas även utan vidare<sup>5</sup>.

### 28. *Coleus lanuginosus* Bth(?)

Man bryter av de gröna grenarna av *C. lan.* ock sedan man härav tagit ungefär så mycket, som kan omfattas med pek-fingret ock tummen, bultar man sönder det ock blöter upp det i vatten, ock då musten gått omkring i vattnet<sup>6</sup>, tager man bort det urvattnade, ock de, som ha magsyra eller malaria, dricka det<sup>7</sup> för att få kräkas. Ock emedan det botar, kallas det även »šöm-rat-šëffä».

### 29. *Cypress. Juniperus procera* H.

De, som ormen gripit<sup>8</sup>, repa av något blad av cypressstrådet, tugga det ock svälja ned det, ock härav lämnar han dem.<sup>9</sup>

### 30. *Indigofera argentea* L.

Namnet på busken ock roten är detsamma: ʿellām. Man häckar upp busken ock tager dess rot. Denna bultar man sönder i en fördjupning i en sten, ock den blandas (däri med litet

<sup>6</sup> dragits ur

<sup>7</sup> infusionen

<sup>8</sup> som lida av kolik

<sup>9</sup> upphör den

ወህቱ ፡ ልተሰሐገ ፡ ክሾርጬ ፡ ሾርጬ ፡ ገብእ ። ወእግል ፡ ልጽቦጥ ፡ ጭንጫይ ፡  
 ቀትሎ ፡ ክምስሎ ፡ ልተሰሐገ ። ሐር ፡ መርዒ ፡ ማ ፡ መርጻዊታት ፡ ቀይም ፡  
 ለመትገጻዮም ፡ ምክ ፡ ግርመት ፡ ሰሐዙ ፡ ውላይ ፡ ወለዘይይ ፡ አጥልይ ፡ አጽ  
 ፋር ፡ ሰአይዮም ፡ ሰብኮ ፡ ምኑ ፡ ክእት ፡ ጸጋይ ፡ ሰየቡሶ ፡ ክልውዕል ፡ እትም ።  
 ወምዕል ፡ ጻፊት ፡ ሀዩ ፡ ወሱኮ ፡ ወእግል ፡ ሰአጽፋር ፡ ሰቀይሖ ።

ሷጅ ፡ ሀርመላ ።

ሀርመላ ፡ ሰልትበሀል ፡ ዕጩይ ፡ ሰቅርዱ ፡ ሐፍሮ ፡ ደአም ፡ ሰሐፋሮ ፡  
 አግብር ፡ ማ ፡ ስወሩ ፡ ሰለአምሮ ፡ መሻይክ ፡ ተም ፡ በሀሰት ፡ ብዕይ ፡ ምን ፡  
 ሐፍሮ ፡ ልትዐየን ። ወምን ፡ ሰቅርይ ፡ ሐይ ፡ አመት ፡ ሰገብእ ፡ ገሌ ፡ ዕኩክ ፡  
 ዲብ ፡ እንቱ ፡ ዐውሎ ፡ ርዶል ፡ ቱ ። ወእብ ፡ አግብር ፡ ማ ፡ እብ ፡ ሰስወሩ ፡  
 ሰለአምሮ ፡ መሻይክ ፡ ምን ፡ ኢልትገቀል ፡ እብ ፡ ብዕይት ፡ ገበይ ፡ ነቅሎ ፡ አሰ  
 ቡ ፡ ሀዩ ፡ ወሐዘ ፡ ናቅሎ ፡ ዲብ ፡ እንቱ ፡ ምን ፡ ኢረኩቦ ። ሐር ፡ ምን ፡ ሰ  
 ቅርይ ፡ ገሌ ፡ እንዶ ፡ ፈርተተው ፡ ሰተዎ ፡ ወህቱ ፡ ብዙሕ ፡ ሰተሐጥሽ ፡ ወስ  
 ራይ ፡ ረአስ ፡ ቱ ።

ወሀዩ ፡ እግል ፡ ሰገሮብ ፡ ሰተሀይእ ፡ ወምን ፡ ወልወል ፡ እኩይ ፡ ዐቅብ ።  
 ወእት ፡ ቤት ፡ ዲጣዮ ፡ ሰተዳዎ ።

ሷጅ ፡ ቅርይ ፡ ሽሕር ።

ቅርይ ፡ ገልገሌ ፡ ዕጩይ ፡ ሀሰ ፡ በሀሰት ፡ ገሌ ፡ ሰብ ፡ ሌጣ ፡ ሰአምሮ ፡  
 ደአም ፡ ቅርይ ፡ ሚ ፡ ለመስል ፡ ዕጩይ ፡ ክም ፡ ቱ ፡ ኢሰስእሎ ። ወለከማም ፡  
 ሽሕር ፡ ሰረክቦ ፡ መወልዱ ፡ ምን ፡ ለመአምረት ፡ እንደይ ፡ ሰስኡሎ ፡ እብ ፡ ስቱር ፡  
 ሰቅርይ ፡ ለመዳእ ፡ እሎ ። ወእግል ፡ ሰቅርይ ፡ እብ ፡ ቡ ፡ ማ ፡ ምስል ፡ በ  
 ርበሬ ፡ እት ፡ መጭሐር ፡ ወዱ ፡ ወገሀር ፡ ወዱ ፡ እቱ ። ወእግል ፡ ሰሽሕር ፡  
 ራክቦ ፡ እት ፡ ረአስ ፡ ሰተናኑ ፡ እንዶ ፡ ገልበበው ፡ ጸቡጦ ። ሰሽሕርታይ ፡ [ሰነ  
 ሃባይ ፡] እት ፡ ሰልፎ ፡ ክአፎ ፡ ክም ፡ ነስኦዩ ፡ በሀሰት ፡ እት ፡ አይ ፡ አካን ፡ ክ  
 ም ፡ ረክበዩ ፡ ሰስእል ። ሐር ፡ ሰሐሙም ፡ ሰዳብጣም ፡ »ፍገር ፡ ምኑ ፡ ል  
 ቡሎ ፡ ወህቱ ፡ »ፈገርኩ ፡ ምኑ» ፡ ልብል ፡ ሰተናን ፡ ክም ፡ በዘሐ ፡ እቱ ። ወ  
 እብ ፡ ክእና ፡ ሰሽሕር ፡ ሰተረክቦ ፡ ሐዩ ።

<sup>1</sup> förnya de  
<sup>2</sup> i aln  
<sup>3</sup> omkring 2 kronor

vatten), ock det blir som en välling. För att det skall fastna, dödar man flugor ock rör ihop därmed. Sedan smörja brudrar ock brudgummar före brölloppet eller gossar ock i synnerhet flickor, som vilja bli vackra, naglarna på händerna därmed ock torka det i solen ock låta det sitta kvar på dem den dagen. Ock följande dag öka de på<sup>1</sup> det, ock det färgar naglarna röda.

### 31. Harmalā(?).

Man hackar upp roten på ett visst träd(?), som kallas harmalā; men de, som bruka hacka upp den, äro slavar eller scheiker, vilka känna till en trollformel emot den, d. v. s. om någon annan hackar upp den, blir han galen. Ock priset på ett stycke av roten, ungefär en armlängd långt<sup>2</sup> ock något tjockt, är en thaler<sup>3</sup>. Ock om den ej kan ryckas upp av slavar eller av scheiker, som känna till trollformeln emot den, kan den ej ryckas upp på annat sätt, för så vitt man icke finner den uppryckt av floden. Sedan man därpå tagit några smulor av roten, bränner man det som rökelse, ock det kommer en att nysa mycket ock är medicin mot huvudvärk.

Den styrker även kroppen, skyddar mot elak viud<sup>4</sup> ock tän-des som rökelse i brudhus.

### 32. Šēher-rot(?).

Det finnes en rot av ett visst träd, som endast några få känna till, men av hurudant träd den roten är, tala de ej om. Ock släktingar till den, som drabbats av šēher-sjukdomen<sup>5</sup>, anskaffa utan att underrätta honom denna rot i hemlighet åt honom från dem, som känna till den. Ock de lägga roten ensam eller med rödpeppar på ett stycke av ett lerkärl ock lägga kol därpå. Ock den, som besatts av den onde anden, håller man över röken ock täcker över. Först omtalar den onde anden, huru han grep honom, d. v. s. på vilket ställe han fann honom. Därpå säga de, som hålla fast den besatta, till honom<sup>6</sup>: »Gå ut ifrån honom», ock då röken blir honom för svår, säger han: »Jag har gått ut ifrån honom». Ock på så sätt blir den bra, som får šēher<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> onda andar

<sup>5</sup> som besatts av en ond ande, vanligen män

<sup>6</sup> anden

<sup>7</sup> som den onde anden šēher besätter

## Die vermutete Pausaldehnung $o > \bar{a}$ im Hebräischen.

Von P. Leander, Uppsala.

Bekanntlich bleibt die qualität des hebräischen *o*-vokals (*hólam*) gewöhnlich in der pausa unverändert. In einigen vereinzelten fällen entspricht aber einer kontextform mit *o* eine pausalform mit  $\bar{a}$ , und nach der altherkömmlichen ansicht ist in diesen wörtern *o* zu  $\bar{a}$  geworden. Eine mit derartiger qualitätsänderung verbundene pausaldehnung ist mir indessen phonetisch mindestens unwahrscheinlich, denn es lässt sich wohl keine bedingung ausfindig machen, unter welcher der satsaccent einen solchen einfluss auf die vokalqualität ausüben könnte. Statt nach einem lautgesetze zu suchen, unter das sich die gegebenen fälle subsumieren würden, glaube ich, dass jede einzelne form ihre besondere erklärung für sich verlangt. Ich wage nicht zu hoffen, an jedem punkt das letzte wort gesagt zu haben, sondern begnüge mich damit, die möglichkeit zur ablehnung eines unwahrscheinlichen lautgesetzes bieten zu können.

Es sind mir nur zehn wörter mit pausalformen dieser art bekannt.

יְשִׁבְּתָהּ, יְשִׁבְּתָהּ, יְשִׁבְּתָהּ, יִשְׁבְּתָהּ und יִשְׁבְּתָהּ (z. b. Hi. 13,3, Ct. 2,7; 3,5) sind die dem *o*-imperfekt יְשִׁבְּתָהּ Hi. 9,3 entsprechenden pausalformen. Aber sie haben mit diesem *o*-imperfekt nichts zu tun, sondern sind, wie schon längst erkannt worden ist<sup>1</sup>, regelmässige dehnungsformen eines im kontext nicht belegten *a*-imperfekts \*יְשִׁבְּתָהּ etc. Diese formen sind bei dem gewöhnlich intransitiven verb יִשְׁבְּתָהּ eben regulär. Und auf ähnliche weise lassen sich, wie ich glaube, auch die folgenden fälle erklären.

<sup>1</sup> S. GeseNIUS, Gr. 25 § 20, 4 c. amm.



קָרַץ Gen. 49,27 scheint pausalform von קָרַץ Ps. 50,22 zu sein. Aber das verb muss, wenigstens früher, neben den bezeugten bedeutungen »abreissen« (z. b. ein blatt), »zerreissen«, auch eine intransitive bedeutung »frisch abgepflückt sein« gehabt haben.

Dieses wird nämlich sowohl durch das arab. كَرَف als vielleicht auch durch die ableitungen קָרַץ Gen. 8,11 »frisch« und קָרַץ, das neben »raub« auch »grünes blatt« (so Ez. 17,9) bedeuten kann, wahrscheinlich gemacht. Wenn also dem transitiven קָרַץ ein intransitives \*קָרַץ zur seite stand, wäre es ja denkbar, dass letzteres sich zuweilen die transitive bedeutung aneignen konnte — ein semasiologischer wechsel, zu dem einerseits die beiden flexionssystemen gemeinsamen formen קָרַץ, קָרַץ, קָרַץ, und קָרַץ, andererseits die vielen transitiven *a*-impf. verschiedener klassen den anlass gegeben hätten. Das eben besprochene intransitive קָרַץ bildet gewissermassen eine parallele, denn seine bedeutungsentwicklung ist den umgekehrten weg gegangen: urspr. »er beugt«, dann nach \*קָרַץ »er beugt sich«. Vgl. übrigens die nebeneinander stehenden קָרַץ und קָרַץ, קָרַץ und קָרַץ.

קָרַץ Gen. 43,14 tritt als pausalform zu קָרַץ ibid. auf, scheint mir aber eine kontextform \*קָרַץ vorauszusetzen. Die grosse masse von *a*-perf. intransitiver bedeutung zeugt von der attraktionskraft, die dieses flexionssystem auf die *c*- und *o*-perf. auszuüben vermochte, und die natürlich durch die vielen allen drei systemen gemeinsamen formen vermittelt wurde. Es ist demnach zweifelsohne erlaubt, קָרַץ als eine analogiebildung zum *a*-perf. zu betrachten; diese form wurde an der betreffenden stelle, Gen. 43,14, im hinblick auf das unmittelbar vorangehende קָרַץ aus stilistischen gründen gewählt.

Auf ähnliche weise erkläre ich mir קָרַץ Pr. 23,32, pausalform zu קָרַץ »er beisst«, und קָרַץ Hi 5,18, pausalform zu קָרַץ »er umwickelt«, »bindet fest«, das übrigens Hi. 34,17 auch als pausalform auftritt. Beim ersteren verb ist freilich keine intransitive bedeutung bezeugt, beim letzteren nur eine sekundär entwickelte: »die ordnung aufrecht erhalten«, »herrscher sein« Hi. 34,17.

יָרַץ Gen. 49,3 wird<sup>1</sup> als pausalform zu יָרַץ »stärke« angesetzt. Aber die pausalform dieses wortes heisst Hi. 26,2 יָרַץ. Ich möchte

<sup>1</sup> Z. b. Gesenius Gr. 25 § 20,4 c. anm., Siegfried-Stade, Hebr. wörterb. 400.

lieber (mit GeseNIUS Handw. <sup>11</sup> s. 615 a) זָרָה zum adjektiv זָרָה führen, das somit hier, allerdings vereinzelt, als substantivum abstractum aufträte. Zur erklärung des verhältnisses zwischen dem supponierten subst. abstr. \*זָרָה »stärke«<sup>1</sup> und dem adj. זָרָה »stark« wäre man versucht, als parallele die semasiologische entwicklung der gleichbedeutenden זָרָה und זָרָה bei Hi. 26,2 heranzuziehen: מִהֲזָרָהּ לֹא-עָזַר לָאֵלֹהִים הוֹשָׁעָהּ וְרוּחַ לֹא-עָזַר. Diese subst. abstr. werden hier rein adjektivisch verwendet, gerade wie זָרָה. Aber der vergleich trifft nicht ganz zu, denn jene sind ihrem gewöhnlichen gebrauch nach substantiva, die hier poetisch adjektivischen sinn erhalten haben, dieses ist dagegen auch in prosadarstellung, z. B. Num. 13,28. ein adjektiv und erscheint nur einmal in einem gedicht als substantiv. Vielleicht ist jedoch auch bei זָרָה die substantivische bedeutung das primäre; nur muss man den entwicklungsprozess in eine frühere sprachperiode zurückschieben.

זָרָה 1 K. 22,34. Jes. 59,17 soll pausalform zu זָרָה »panzer« darstellen. In 1 S. 17,38 lautet aber die pausalform dieses wortes זָרָה. Offenbar liegen hier zwei nebenformen vor, deren verwendung mit dem sataccent nichts zu tun hat, und deren entstehung nach BRÖCKELMANN, *Grundriss* I, s. 388 zu erklären ist: »Im hebr. wird . . . *ān* > *ān*; das urspr. *ān* erhält sich . . . in einigen nominalformen, in denen das *ān* von den drucklosen silben, in denen es lautgesetzlich berechtigt war, auf das ganze paradigma übertragen ist, während sonst *ān* auch in die drucklosen silben einzudringen pflegt.« Auf diese weise konnten natürlich doppelformen entstehen und nebeneinander fortleben.

זָרָה 1 S. 13,21 »ochsenstachel« könnte, mit demselben recht wie זָרָה zu זָרָה, als pausalform zum singular des Koh. 12,11 belegten זָרָה verzeichnet werden. Beide sind auf dieselbe weise zu beurteilen.

זָרָה Jes. 28,17 steht als pausalform der kontextform זָרָה 2 K. 21,13 »setzwage« gegenüber. Es gibt indessen nomina instrumenti beider hier vertretenen typen (vgl. z. b. einerseits זָרָה »messer«, andererseits זָרָה »netz«, »schlinge«), und es hindert also nichts, sie als vom sataccent unabhängige nebenformen zu erklären.

Die grösste schwierigkeit bietet זָרָה Jes. 7,11. »Nach scheol« heisst ja sonst immer sowohl in der pausa (z. b. Gen. 37,35, Num.

<sup>1</sup> Eine *qatl*-bildung wie das gleichbedeutende זָרָה.

16,30) als im kontext  $\text{הָלַךְ אֲחֵרֵי}^1$  (oder  $\text{הָלַךְ אֲחֵרֵי}$ ). Man hat vermutet,  $\text{הָלַךְ אֲחֵרֵי}$  wäre des gleichklangs mit dem folgenden  $\text{הָלַךְ אֲחֵרֵי}$  wegen gewählt<sup>1</sup>, und diese annahme ist nicht ohne weiteres zu verwerfen. Es ist nämlich eine überaus gewöhnliche erscheinung, dass antithetische wörter lautlich auf einander einwirken. Ob nun  $\text{הָלַךְ אֲחֵרֵי}$  die alte form darstellt, die in dieser antithese erhalten worden wäre, während sonst betontes  $\bar{a}$  lautgesetzlich zu  $\bar{o}$  wurde, oder eine spätere Neubildung ist, mag dahingestellt bleiben. Es liegt somit kein zwingender grund vor, mit vielen kommentatoren die massoretische punktation zu ändern, wenn man auch die möglichkeit offen lassen muss, dass die massoreten den imperativ von  $\text{הָלַךְ}$  im sinne hatten. Sie hätten dann diese schlechtere lesart vorgezogen, um<sup>2</sup> den gedanken an nekromantie abzuwehren.

<sup>1</sup> So EWALD nach DILLMANN, *Der prophet Jesaja*, s. 69.

<sup>2</sup> So DUHM, *Das buch Jesaja*, s. 52.

## Arabic and Malay.

By A. A. Fokker, Amsterdam.

The late dr. J. BRANDES at Batavia, a thorough linguist and oriental scholar, who may be regarded as one of the chief adepts in the vast, but little known malay-polynesian branch of philology, once said to me: As necessary as sanskrit is to the javanist (he was one), is arabic to the malayist .

I quite agreed with him, though, of course, a malayist cannot altogether dispense with a fair knowledge of the sacred language of India either. I need not say why, as it is a well-known fact that the first layer of civilization, so to say, which was laid over malay-polynesian life came from India, the great Sunda islands still showing abundant confirmation of this assertion. Not only Java's splendid ruins of »dagobs« point to hindoo rule and civilization, but also the very names of places on the western islands — Malaya proper — afford living proofs of it. So we meet *Singapūra* (Singapore), the name of the great emporium of the east, on an islet close to the southern point of Malacca, then *Indragīri* in eastern Sumatra, *Indrapūra* in the interior, more to the south; then *Martapūra* in southern Borneo, *Sukadāna* on the west coast of this giant-island. But for the slight alteration in their pronunciation and spelling these names are pure hindoo names of sanskrit origin.

Another fact also seems not universally known. Dr SROUCK HERGROUXE, the great arabist, who has just replaced another arabist of world fame (prof. DE GOEJE) at Leyden, reminded us of the origin of the second layer of civilization in the Indian Archipelago: India, whence the arabo-persian influence spread over it. This he said in his inaugural speech, repeating what prof. H. KERN had said before him. And he added that only

modern arabian thought and civilization had its source in Arabia.

Islam had entered Aceh (the northern point of Sumatra) as far back as the beginning of the 14<sup>th</sup> century, whereas Java only came under its sway more than two centuries afterwards. From Aceh the religion of Muhammed soon entered Malacca and the other malay territories to the west of the Straits. When the portuguese took the capital of the then great and powerful state of Malacca («Mäläka», the capital, owes its name to a tree) in 1511, they found Islam firmly established there. We have only to look at Camoens' *Lusiadas* (Canto 2<sup>nd</sup>, stanza 53<sup>rd</sup>) und João de Barros (*Decada* 2<sup>nd</sup>, lib. 5 c. 5) to see that the malay rulers there were called by them «mouros», a name only applied to Muhammedans in these regions.

No wonder that malay language and literature have ever since been affected by the predominant influence of arabic. And it is only towards the end of the nineteenth century that we see it counteracted by a current of western, especially dutch influence. The characteristics of the former are visible in the general style of malay prose literature and, in a far less degree, of its poetic literature. Although the malay author HAJI ABDULLAH BIN ABDULKADIR complained already in 1840 of the knack of malays of disregarding their own language, being foolishly fond of arabic instead («as this is useful in the hereafter», for it is Alläh's language), his own style cannot free itself from this powerful influence of arabic, nay he is himself more than once «showing off» in the matter, when quoting arabic sentences and wise sayings and using arabic words, where he could just as well have used genuine malay expressions.

It was reserved for another malay, the editor of the malay paper *Bintang Hindia* ('Star of India') — now resident in Holland and a student of medicine approaching the end of his studies for a doctor's degree at the Amsterdam university — to modernize malay style. He has successfully striven these last years to rid it of the encumbering mass of arabisms. But, I need scarcely say, he is one of the few. The great majority of malays still feel a great aversion to western ideas, and go on petting arabian thought and arabian customs, not only in their speech, but also in nearly everything else.

However this may be, it may be interesting to note the various manifestations of this borrowing, s. v. v. Let us take a short malay catechism, or rather a catechism written in arabic for the use of malays, and see what the interlinear translation of the text can reveal to us. Of course, I do not mean that it would be worth while to treat its religious teachings here. I only propose to note the linguistic peculiarities evident from a close comparison of the two languages.

I venture to copy the pamphlet as it stands. The booklet is one of the few legible specimens of native Singapore lithography, and was printed some ten years ago by a certain «Haji» *Muhammed Taif* at Kampung *G'elam* (Singapore), probably a half caste arab of malay descent on the mother's side.

Here it is, sentence by sentence, which I will treat separately.

Kitābu Safīnati-l-baḥri.

»Book of the Sea-ship»<sup>1</sup>

*Bismi-llāhi -r-rahmāni -r-rah-* Aku mulāi kitab ini dāūān nāma  
*īmī.* Alah tuhan yaū āmat mūrah di-

In the text this formula does not bear any vowel signs: anybody knows how to pronounce these sacred words. The next following words all bear them.

dalām dunia ini lāgi yaū āmat  
māūāsibāni akān sāgāla hambā-ḥa  
yaū mu'min di-dalām nāgāri akīrat  
kāla.

A long malay translation indeed of such a short formula. The english rendering of the malay interlinear text would run thus:

I begin this book in the name of Allāh, the Lord who is very merciful in this world, and who is moreover very compassionate towards all his subjects who are believers in the «akhirat country» hereafter.

How delightfully accurate the malay commentator is! I call him commentator, as he does not content himself with mere translating: »towards all his subjects who are believers!» The word *mu'min* is known to every Muhammedan malay: it needs no translation. Besides it would be rather difficult to obtain one in malay.

<sup>1</sup> Without malay translation of this title.

*Al-ḥamdu li-llāhi rabbi -l-  
'ālamīn(a), wa-bi-hi nasta'īn(u)  
ilā umūri-d-dunyā wa-d-dīn(i).*

This is the so-called *tahmīd*, with which the Koran opens its first chapter.

Bārmula s̄gāla puji itu tūrtāntu  
bāgi Alah tuhan s̄ru-s̄kālīan  
ālam, dan dānān Alah jua kāmi  
minta tolong ātas s̄gala pākārjān  
dunia dan agāma.

The translation is almost literal and very exact. It says: (to begin with) all praise (is assured) to Allāh, Lord of (all) the worlds, and from Allāh only do we implore help in all matters of this world and of religion.

The equivalents of the words between brackets are not to be found in the original.

*Bāgi Alah* to Allāh was not thought sufficiently clear as a rendering of *li-llāhi*: the energetic brevity of the arabic formula wanted some broadening out for malay students. The article of *al-ḥamdu* is rendered by the addition of the word *s̄gāla* (all) and the pronoun *itu* (that, those). We notice the same sort of rendering of *al-'ālamīn(a)*, where *s̄ru-sakālīan* is a pleonastic expression for »all«, which we constantly meet along with *'ālam*. Of course *s̄ru* is a corruption of sanskrit *sarva* (= *s̄kālīan* in meaning). Such pleonasms are very common in malay: they form a sort of compound of the »dvandva«-type. So we see: *habar-warta* (news and tidings), *'alīm-bijaksāna* (wise and sage), etc. etc., several of them showing very clearly the double current of hindoo and arabian influence.

*Wa-bi-hi* (»and with Him«) is rendered by *dan dānān Alah jua*, and to (with) Allāh only. *Bāgi-ña*, which would have been the translation in speaking of a human being, would sound irreverent in speaking of Allāh: *bi-hi* may mean »with him« but it is arabic, and as such infinitely more respectful than *bāgiña*, in vulgar, every day malay, would be. Passim we notice that the final *a* of *'ālamīna* and the final *i* of the other genitive *dīni* are omitted in the usual *mānāji*, as malays call it (Korān-recitation, with the so-called *saĵ*, which is half singing, half reading aloud): so that both *in*'s are made to rhyme.

The adverb *jua* after *Alah* (»only«, or rather german »nur«) is very often used in malay, where one would not expect to meet it. It is a collateral form of *juġā*, and like this may be compared in meaning with italian »pure« (»also' or 'though'), but the former is seen only in the sense of 'nur', and seems to belong to the

literary language in Riaw- or Johor-Malay. In *Minangkābau*, which is sometimes called malay too — as the english call the language of Holland 'dutch', and the latter call german 'duitsch' (i. e. dutch) — the form *juā* is also frequently heard in colloquial language.

*Nastū'innū* 'we ask for help' has been duly translated by *kāmi minta tolong*. Notice that *kāmi* is used here and not *kita*, as the former is the exclusive and the latter the inclusive 'we' or 'us'.

*Pākārjāu* is the rendering of *umūr* ('matters, things'). The malay equivalent also means 'work'. Compare in the sense of 'matter' malay *pār-kāra*, then a synonym, which in sanskrit is *prakāra* (likewise a derivation of a verb meaning 'to work', 'to do', malay *kārjā* 'work'). The hybrid form *pā-kārjā-an*, a malay derivation from a foreign stem (*kārjā* — skr. *kārya*) is very often used by malays to denote our words *matter* and *business*.

The rendering of *ānu* by *agāma* is quite correct. The word is sometimes corrupted to *igāma* or *ugāma*, especially by natives of other nationalities (Sundanese, Javanese) or by Chinese. This is the common variability of a malay antepenult. Malay *agāma* is sanskrit *āgama* with usual shift of accent. Compare for the etymological sense of this word arabic 'ādah and dutch *herkomst*: what is coming again, usage, custom. Malays use the word *adat*, in the indo-persian form, as a common expression for custom, traditional usage.

*Wa-ṣallā-llāhu 'alā sayyidi-  
uā Muḥammadiū hūtami-n-na-  
biyyīna wa'ulā ālihi wa ṣaḥbi-hi  
aḡma'in(a).*

Dan mudah-mudāhan mānām-  
bābi rahmat ātas pānūlu kāmi  
nābi Muḥammad yaū ia kasudah-  
sudāhan sāgāla nābi, dan ātas sāgāla  
kālūargāna dan sāgāla sōbat-ña.

The words *ṣallā-llāhu*, which we so often meet in arabic books as part of the formula *ṣallā-llāhu 'alai-hi wa-sallama* after the venerated name of the great *Rasūl*, are sometimes rendered by: may God pray over him . . . So at least our professor of Muhammedan institutions (the arabist JUNXBOLL) told us at Delft, when I was studying for the Colonial Civil Service examination. I remember, I found the 'praying' of God somewhat strange. But I have met with another translation of the formula after Muhammed's name<sup>1</sup>. The malay rendering is: may

<sup>1</sup> Cf. LANE, An Arabic-English lexicon sub *ṣalla* and *ṣalla*.



(He) increase compassion over . . . . which seems more rational. I think: may God *bless* him and give him eternal welfare» would come nearer to the original *rahmat*, malay corruption of indo-persian *rahmat*. The sounded final *t* is found in all words borrowed in this way, whereas the originally arabic equivalents have dropped it in malay writing and pronunciation (compare *ādat* above, then *hurmat*, *ṣipat* — from *ṣifat* — *ulāmat*, etc. etc., all so to say old borrowings, and *Mākah*, corruption of *Makkah*, the holy town, with which malays have had frequent intercourse only since the dutch and english steamers could bring them over conveniently). In persian and hindustani the same words occur with or without final *t*, exactly corresponding to the malay equivalents.

*Hātamu-n-nabiyyīna* literally: 'the seal of prophets' is given by the malay commentator as: the very »end« or last of the prophets. *Kāsudah-sudāhan*, from *sudah* 'ready, done', is the stronger expression for *kāsudāhan* 'end, final'.

The malay word *cap* (an indian word), which is the usual word for »stamp, seal«, seems to have been omitted on purpose, as being too disrespectful in speaking of the prophet.

*Kāluarga*, the translation of *āl* (family, race, dynasty, »relations«), is a malay word often used in the written language. In colloquial language it would correspond to *sāna-sudāra*. Obviously it is a corruption of sanskrit *kula-varga*.

*Sōbat-ūa* 'his friends or companions' is one of arabic *ṣuḥbat* (in the indo-persian form) 'company' + pers. pron. In colloquial language *sōbat* is a very common word, the best rendering of the word »friend« in its most extensive sense. *Sahābat* (corruption of *ṣahābat*) is considered by malays as a finer word for 'friend', and is frequently seen in letters, e. g. in the correspondence of malay princes and chiefs with european officials and vice versa. The word in the arabic text is a plural of *ṣāḥib* (more usual plural: *aṣḥāb*).

*Wa-lū ḥaula wa-lā quwwatu illā bi-llāhi-l-'aliyyi-l-'aẓīm(i)*. Dan tiā(da) dāya-upāya mānanu-bāhi dāripāda ma'ṣia, dan tiāda

And there is neither might nor force unless with (the aid of) Allāh, inkān dāūān toloū Alah ta'ālā lāgi the sublime and the powerful one. yaū māha.

This translation seems less accurate. The literal rendering in english would be:

»And there are no means or contrivances in order to add to resistance, nor is there power to do homage (to obey), unless by the aid of Allāh, the very sublime and the one who is great.

In the lithographed malay commentary a *dāl* has been dropped after the *dāl* of *tiāda*.

*Dāya-upāya* as a translation of *haul* seems correct. It is a 'dvandva' like so many others in malay, taken as one idea.

*Mānambāhi* in the sense of: 'in order to add to' (from *tambah* trans. and intrans. 'to add to' or 'to increase') is nothing particular in the language. The prefix *mā* with verbs very often has this peculiar meaning («imperfective» form).

But *dāripādu* seems somewhat strange. I would take it as: 'as regards', 'in the matter of'. Then the translation of the malay as given above is exact. If however we take *dāripādu* in the sense of arabic *min* (french 'article partitif», *du, de la, des*), an arabism not unfrequent in malay prose literature, the translation 'means or contrivances to increase resistance' would be preferable.

*Tāt* — another instance of an indo-persian form of an arabic borrowing — is used in the commentary as a common word understood by everybody. In reality it is not, it belongs to the finer language (*bāhāsa-dulām* 'court-language' or *bāhāsa-kitap* 'book-language').

*Mālāinkān*, literally 'setting apart', 'excepting', is an instance of an 'imperfective' used as a present-participle, a common phenomenon. The word is mostly rendered by 'except' or 'unless' (dutch: *behalve, tenzij*).

*Dāūn* here denotes an instrumental case, as it often does in malay. The same preposition is used for the 'comitative' case, meaning also 'with' (compare the expression of the two cases by one form in skr.).

*Lāgi yan māha* 'moreover who is great', 'and who is great'. *Lāgi* in other sentences also means 'still', 'yet'. *Māha* is 'great' only in a figurative sense. The malay adjective *bāsar*, the usual word for 'great', 'big', 'large', would not be suitable here, though it often occurs in a figurative sense too. The arabic '*aẓīm* likewise has the double application (compare *kabīr*). We otherwise meet *māha* in malay (from skr. *mahā*) in compounds, seldom as a separate word: *māha-mulia*, *māha-bāsār*, *māha-kārās*, etc., where it enhances the meaning of the following word.

Without any transition our malay catechism drops into a new paragraph: the 'pillars of Islam'.

<i>Arkānu-l-Islāmi ḥamsatun:</i>	Bārmula sāgāla rukun Islām itu
1. <i>ṣahādatu an lā ilāha illā-</i>	lima:
<i>llāhu, wa-anna Muḥammadan</i>	1. pārtāma <i>ṣahādat</i> , ia-itu nāil.
<i>rasūlu-llāhi;</i>	saksi, bahua sāña tiāda Tuhan
2. <i>wa-īqāmu-ṣ-ṣalāti,</i> <sup>1</sup>	yan disāmbah dāūān sabānar-
3. <i>wa-ītā'uz-zakāti,</i>	bānar-ña mālainkan Allah, dan
4. <i>wa-ṣaumū Ramaḍāna,</i>	bahua sāña Nābi Muḥammad itu
5. <i>wa-ḥaǧǧū-l-baiti in istaṭā'a</i>	pāsūruh Allah;
<i>ilāi-hi sabīlan</i>	2. dan kādua: māndirikan ṣalāt lima
The Pillars of Islām are five:	waktu;
the witnessing that there is no	3. dan kātiga: māmbāri zakāt;
god but Allāh, and that Muḥammed	4. dan kaūmpat: puāsa bulan Ra-
is His envoy;	maḍān;
and the reciting of prayers;	5. dan kālima: nāik hāji ka Bait-
and the giving of alms;	Allah, jika kuāsa ia kāpādā-ña
and the fasting of Ramaḍān;	bārijālan.
and the pilgrimage to »the House»	The translation in malay is very
(of Allāh), if he is able to do so.	literal but for the first »pillar.»

*Bārmula* 'to begin with' is a usual introduction in malay prose, which as a rule is rather prolific.

*Rukun*, malaificiation of the arabic singular *rukn* 'pillar', may be regarded as an exception to the rule that malays, when borrowing foreign concrete nouns, take the plural form, whereas they take the singular of abstract nouns. Compare *ḥurūf*, malay corruption *hūrup* (letter and letters), *jonges*, malay corruption *joños* (a dutch plural: 'boys' or 'servants') with *qaṣd*, m. c. *kāsat* (intention), *ḥabar*, m. c. *kābar* (tidings, news). The exception may be explained by its rarity or by the true foreign character the word retains as a religious term from the sacred language of Islam. So the use of the plural seems restricted to those words which, so to say, have been 'malaicized', being taken by illiterate malays for genuine malay words. The word *tian* 'pillar', a genuine malay-polynesian noun, seems inadequate when speaking of the »pillars of religion».

<sup>1</sup> The catechism has *īqāmu-* instead of the regular form *īqāmatu-*.

*Šahādat* with sounded final *t* is another instance of the many borrowings from *Indiā* (indo-persian form).

It is explained by the words: «that is to witness that forsooth there is no lord who is adored in truth but Allāh and that forsooth the Prophet Muḥammed is Allāh's envoy».

*Nāik saksi*, literally: 'to mount, to rise as a witness', is the usual expression for witnessing or bearing witness, also in daily life. So malays speak of: *nāik jāga*, french: monter la garde, *nāik māmpilay*, to become a bride, etc. Compare also the 5<sup>th</sup> «pillar». *Dānān sabānar-bānār-ṅa* 'in all truth': ordinary malay adverbial expression (from *bānār* 'true', 'truthful', also: 'correct').

*Disāmbāh*, which precedes, is literally: 'adored with uplifted clasped hands', the *sāmbāh* being the usual gesture of adoration of malays when speaking to their princes and chiefs. Compare *sāmbāh yaṅ* (literally: sāmbāh to the yangs or gods), in its contracted form *sāmbāyan*, which is the usual malay word for 'prayer'.

*Šūṅā* is mostly considered as a contracted form of *sasūṅguh-ṅa* 'in all earnest': we always see it in combination with *bahua* (compare H. C. KLINKERT'S malay-dutch dictionary i. v., MARSDEN, and others). But sundanese *sa-ṅṅā-na* in the sense of 'indeed, in truth' seems to point to another etymology.

*Pāsūruh* 'envoy' is a derivation of *sūruh* 'to send', 'to order'. As to the passive sense of this sort of derivation instead of the active, which the prefix *pā* usually indicates, compare *pārsālīn* (here with a uvular *r* between prefix and stem), a translation of the arabic word for 'present', especially of a prince. Synonym of *pāsūruh*: *utusan* 'envoy', 'ambassador', from *utus* with the usual suffix *-an*, here denoting 'the one sent out'. As this word is used when speaking of a prince's 'envoys', it might very well replace *pāsūruh* as the malay rendering of *rasūl*; *utusan* being the finer word.

*Māndīrikān*, literally 'to erect', 'to make to stand', is a faithful rendering of the arabic 'nomen verbale' or infinitive *iqāmu* (infinitive of the 4<sup>th</sup> verbal form, from *qāma* 'he stands'). The malay verb with prefix *mā* is here an exact equivalent of the arabic, though the 'imperfect' in arabic would be rendered by the same malay verbal form: indeed all malay verbal forms may be taken either as finite or as infinite, according to the context. A less literal translation of *iqāmu-ṣ-ṣalāt* would be: *bārbuat sāmbāyan* or

*bārsāmbāyan* 'to pray', which would be the expression in colloquial language (lit. 'doing prayer').

*Lima waktu* 'five times' is given as an explanation of the word *ṣalāt*. Muhammedans ought to pray five times a day, the obligatory number. *Waktu* is the malaification of *waqt* 'time'. *Lima kāli* would be: 'cinq fois' in french. *Waktu-sāmbāyan* 'the hour of prayer' is a current expression however.

*Puāsa* for 'fasting' is just as »heathenish» in its etymology as *sāmbūyañ* is for 'prayer': indeed it is a corruption of skr. *upacāsa* (with the same sense). Of course the shiwaitic malays knew fasting before they became muhammedans.

*Bait Alah* seems self-evident to a malay as meaning the great temple at Mekkah (*Kāba*). *Jika . . .* is a bad malay translation, literally: 'if he has the power to travel thereto'. If not obliged to put his translation word by word under the arabic text, the commentator might have translated: *jika āda knūsa bārjālan*. But even then *bārjālan* (to go, to travel) would have been too literal, as arabic *sabil* may also have the sense of 'means', 'contrivance'. In fact the literal translation of: *in istaṭā'a ilai-hi sabilan*, is: 'if he possesses (has to him) the possibility of contriving'.<sup>1</sup>

*Arkāna-l-īmāni sittatun:*

Bārmula sāgāla rukun iman itu  
ānām:

1. *an tu'mina bi-llāhi,*

1. pārtāma: bahua āñkaw pārcāya  
dāññān Alah.

2. *wa-malā'ikati-hi,*

2. dan kāḍua: āñkaw pārcāya akān  
sāgāla mālakat Alah,

3. *wa-kutubi-hi,*

3. dan kātiga: āñkaw pārcāya akān  
sāgāla kitap Alah,

4. *wa-rusuli-hi.*

4. dan kaāmpat: āñkaw pārcāya akān  
sāgāla pāsūruh Alah,

5. *wa-l-yaumi-l-āḥiri.*

5. dan kālima: āñkaw pārcāya akān  
hāri yañ kāmudian,

6. *wa bi-qadri ḥairi-hi wa-ṣarri-  
hi mina-llāhi tāālā.*

6. dan kaānām āñkaw pārcāya  
dāññān kāḍār untuñ bālik dan  
jābat-ña dāripāda Alah taāla.

<sup>1</sup> Compare *At-Tambih* auctore Abu Ishāk *As-Shirāzī*, etc., ed. A. W. T. Juynboll, E. J. Brill, Leyden, 1870, page 60, chapter *kitābu-l-ḥaqqi*.

- The columns of faith are six:
- |                                  |   |
|----------------------------------|---|
| 1. that thou believest in Allāh, | 4. and in his envoys,   |
| 2. and in his angels,            | 5. and in the last day,   |
| 3. and in his (sacred) books.    | 6. and in the power of good and evil<br>(coming) from Allāh the Almighty. |

*Wa-mūnā lā ilāha illā-llāhu:* Bārmula ma'na *lā ilāha illā-llāhu*  
*lā ma'būda bi-ḥaqqin fī-l-* itu: tiāda tuhan yaū (di)sāmbah  
*wujūdi illā bi-llāhi.* dāññ sa-bānar-bānar-ña di-dalām  
 wujut, mālāinkāñ Alah.

And the meaning of *lā ilāha illā-llāhu* is: there is nothing to be worshipped rightly among existing things but Allāh.

'*Alāmātu-l-bulūḡi ṭalātātun:* Bārmula sāḡāla tanda *bāliḡ* itu  
 ṭiḡa:

1. <i>tamāmu ḥamsa-ʿaṣrata sanu-</i> <i>tan fī-d-dakuri wa-l-unṭū.</i>	1. yaū pārtīma cukup umur lima- bālas tāun pāda laki-laki dan pārāmpuan,
2. <i>wa-l-iḥṭilāmu fī-d-dakuri wa-l-</i> <i>unṭā bi-tiṣ'i sinīna,</i>	2. dan yaū kādua mimpī kāluar māni pāda laki-laki dan pārām- puan bāḡi umur sāmbilan tāun.
3. <i>wa-l-ḥaiḍu fī-l-unṭū bi-tiṣ'i</i> <i>sinīna.</i>	3. dan yaū kātiga itu <i>ḥaiḍ</i> pāda pārāmpuan bāḡi umur sāmbilan tāun.

The indications of puberty are three:

1. the completing of the age of fifteen years for boys and girls;	2. and dreams (with pollutions) with boys and girls at the age of nine years;
	3. and menstruation with girls at the age of nine years.

We may take these three paragraphs together, as there is not much to be said about the translation.

*Rukun* is the malaicized form of *rukn*: compare *hukum* from *ḥukm* (sentence).

'To believe in Allāh' has been rendered by *pārcāya dāññ Alah*, just as in 6 (*in* the power of good and evil), whereas elsewhere we find the translation *pārcāya akān* (see below). The latter is the more usual. In arabic writing we then often meet it as *pārcāyakāñ*, written in one word. This leads to confusion with the »causative» verb: to make believe, as this (and the so-

called »denominative») are formed by the suffix *kān*. One of the many instances to warn us against relying on malay »orthography»: indeed this is more than once »cacography». But many lexicographers follow all its vagaries — especially in the question of long and short vowels. So we see the great and otherwise valuable dictionary of VON DE WALL, VAN DER TUUK (Malay-Dutch, 3 volumes) and the smaller vocabulary by SWETTENHAM both religiously stick to the (wrongly interpreted) »long» and »short» vowels, *alif*, *wāu* and *yā* being taken as long ones, whereas indeed they are either nothing but accent-indications in malay writing or inaccuracies:

*bārmādah* is found as بَرْمَادَه and بَرْمَادِه  
(to speak, in poetry)

*bārtālākan* as بَرْتَالِكِي and بَرْتَالَانِي, etc.  
(to set the arms akimbo)

Only the latter spellings are right.

Another common error in transliterating malay texts is the writing of the adverbs *lah*, *kah* and *tah* as if they were suffixes, also on account of the malay use. That we really have to do so with separate, though »enclitic» words, is proved by the fact that the accent in a word never shifts before them; with suffixes it does (*āda* + *na* becomes *ādá-na*, etc.).

*Mālāikat*, malaïcized (indo-persian) plural form, also used in singular.

*Kitap* 'book', malaïcized form of *kitāb* (pronunciation in vulgar arabic), with usual shift of accent to the penult. An ordinary book, on worldly matters, is *buku*, a corruption of the dutch word *boek*; the word *kitap* being always applied to books on divine and religious subjects. Final *b* is unknown in malay pronunciation.

*Hāri yañ kāmudian*, literally »the day hereafter», the later day, a less accurate rendering of *al-yaumu-l-āhīru*; better: *hāri yañ kāsudah-sudāhan* of *hāri pānhābisan*.

*Kādūr* (with the accent on the last syllable) is here obviously used in its original arabic meaning ('might', 'power'). This malaïfication of *qadr* otherwise means 'measure, degree'. With the prefix *sa* we meet it in the sense of 'only' also: *sakādūr pañkat-ña māsiñ-māsiñ* 'according to everybody's rank', *sakādūr mānanti kñ waktu-ña* 'only waiting for the (fit) time'.

A corruption such as *kādar* from *qadr* shows a common process of simplification: in malay of two consonants meeting in a word the first must always be either a nasal or an r, the r being a uvular one. In the body of a «stem» — which is always dissyllabic — only a nasal can immediately precede another consonant. More than two consonants never come together not even in sandhi.

So the arabic *islām* is malaicized to *sālam* (thus becoming a homonym with the malay-polynesian verb *sālām* to dive), *ʿUṭmān* to *Sāmān* (a very common malay proper name), etc.

In the above-mentioned *hukum* we see another way of simplification: insertion of a vowel identical with that of the original. *Pikīr* 'to think' with malay *p* for *ق* as usual, is another instance (arabic *fīkr*): *juma'it* for *jum'at* one more. Here and in all similar simplifications, or rather adaptations to the malay phonetic system, we have to do with a «tenuis» taking the inserted vowel after it. The «media» *l* of *kalbu* (arabic *qalb*), a poetic word for 'heart' in malay, seems to hinder this way of simplifying. If there is a «tenuis», both ways, that of reduplication of the vowel and the adding of a *u* as a final, are allowable. So we see *nāpas* (arabic *nafas*) along with *nāpsu* or *nāpsá*, the former meaning something different from the latter: *nāpas* 'breath', *nāpsu* or *nāpsá* 'passion': but this is a sporadic case, as the form *nāpas* shows the ordinary process, which might just as well have been applied to *nafs* as to *nafas*. Compare *kasat* from *qaṣd*, *lūpal* from *lafʿ* (لَفْعٌ), both with the original meaning in malay. Another sporadic instance like *napsu* we see in *sáptu* 'saturday', from *sapt* (سَبْتٌ).<sup>1</sup> Of this the jav. make *sātú*, which form is also in malay the more vernacular form of the word, as we have seen above.

*Untun* is taken here in its general acceptation of «lot». It is however often used in the sense of «good luck». Compare english *luck*, *lucky*, dutch *geluk* and french *loti* (from *lot*). For *untuñ jāhat* we also meet *untuñ mālan* (adversity).

*Bārmula* 'to begin' forms here the mere introduction of a new paragraph. It is one of the words used in the old-fashioned prolific malay prose-style.

<sup>1</sup> In this arabic word there is a real *p*, though the arabs write the sign usually meant for *b*.



*Ma'na* is also used in colloquial language, though less than *arti* 'meaning', 'sense'. For pronunciation in *three* syllables compare *jumūit* above. An 'ain immediately before a consonant always adds a syllable to the word in malay.

*Tuhan*, variation of *tuan* (تَوْحَان and تَوْحَان or تَوْحَان) when referring to God, with sounded, though parasitic *h*; the word being a derivation of *tua* 'old': *tua* + suffix *an* has become *tuan* (over *tuān*). Old age (*tua* = old) or riches seem very often to be the characteristics of power: we have only to look at the mal-pol. word *dātu* (grandfather) used as a title of the *pārdānu-māntāri* or vizier of a malay prince, which word appears in the form *rātu* in javanese, where it means »prince». Compare also the arabic word *šaiḥ* (old), which is used as a title in the malay countries and elsewhere, but only when applied to arabs; besides the french titles *seigneur* (from the accusative case of *senior*) and *sire* (id., nominative). Then we see *matua* title of a chief in buginese, which only means »the old one». As to the semiological connection between riches and power our word *rich* (with its new germanic and romance equivalents) and the gothic *reih(s)*, lord, afford a good example. In some regions a chief is called in malay *ōrang-kāyu* (»rich man») and a *ricohombre* in Spain was a nobleman. The english »lord» as the »loaf keeper» (*hlaf-ward*) was »the rich man» also.

*Bāliḡ* (of age), a present-participle, is also used in malay for the state of being so, perfectly in accordance with malay grammar: all adjectives may be turned into substantives in their unchanged form: *bāsar-ṅu*, the size of it (*bāsar* = great, big, large), *bodoh-ṅu*, his or her being stupid, his or her stupidity (*bodoh*, stupid), etc.

*Mimpi* is nomen verbale (infinitive) here, but may be taken as a verbal stem too, as the prefix is no longer felt in it: *impi* does not exist in malay — it does in jav., etc. — and the imperfective is formed by adding a second prefix (*bārmimpi*, dreaming, etc.). Compare other such secondary stems: *masuk* 'to enter' (*asup* in sund., *so-* in jav., etc.), *mudi-*, 'to go upriver' (*udi-* 'up river' in sund.), with *masam* 'sour' (besides *asām* in malay), with *māsīn* 'salt. briny' (besides *āsīn* in malay), and with *mālān* 'athwart, adverse' (besides *ālān* 'transversal beam', etc.), where the prefix is still felt. It is the same *ām* we find as an

infix in *gāmūrah* 'to thunder' (*gūrah* thunder), *gāmīlan* 'to glitter from a noun *glān*', etc. We may consider the former series as abbreviations (*-āmasu* > *masu*-, *-āmudi* > *mudi*-, etc.).

*Bāgi* in *bāgi umur* 'at the age' is here used for the sake of variety instead of *pāda*.

*Umar* has become an ordinary word in Malay: the initial 'ain has been replaced by a *hamza* or *spiritus lenis*. This always occurs when the 'ain is an initial and the word has been incorporated into the everyday colloquial language. Compare the proper names *Umar* (instead of 'Umar) and *Ali* (instead of 'Ali), both very common among Malays. 'Utmān has even become *Sāmān*, *S'man*.

*Ḥaiḥ* is a difficult word to a Malay mouth: it is usually pronounced *ḥēl*. In colloquial Malay it is replaced by *adat-bulan* ('month-habit') or, familiarly, by *cāmar-kāin* ('dirt of clothes').

<i>Furūḥu-l-ḥajjari tamāniyatun:</i>	Bārmula sāgāla šart instiñjā dā- nān bātu itu dālāpan:
1. <i>an yakūna bi-talātati aḥjārūn.</i>	1. pārtāma bahua āda ia itu dā- nān tiga bātu,
2. <i>wa-an yanqā-l-maḥallu,</i>	2. dan yañ kādua bahua ānda sudi tāmpat-ña.
3. <i>wa-an lā yaḡiffa-n-naḡsu,</i>	3. dan yañ kātiga tiāda kāriñ najis-ña.
4. <i>wa-lā yantūqila,</i>	4. dan yañ kaāmpat tiāda bār- pindah ia.
5. <i>wa-lā yaḡra'ā 'alai-ḥi naḡsun āḡaru,</i>	5. dan yañ kālima tiāda mānda- tāñ ātas-ña ōlēḥ najis yañ lain.
6. <i>wa-lā yaḡāwīza šafḡata-ḡu. wa- lā ḡašafata-ḡu,</i>	6. dan kaānam tiāda mālālūñ ia akan šafḡah-ña. dan tiāda mālālūñ ḡašḡah-ña.
7. <i>wa-lā yaḡṡiba-ḡu mā'nu,</i>	7. dan kātujuh tiāda māññāñ akan dia ōlēḥ air.
8. <i>wa-an yakūna-l-aḡjāru taḡi- ratun.</i>	8. dan yañ kādualāpan bahua ānda āda lah sāgāla bātu itu suci.

The rules for the purification with stones are eight in number:  
1. that it should take place with three stones,

2. that the place should be clean,  
3. that the dirt should not be dry,  
4. that it should not move.

- |  |  |
|--|--|
| 5. that no other impurity should come to it,   | 7. that it should not be touched by water, |
| 6. that it should not pass beyond the edge of his buttocks or his <i>glans penis</i> , | 8. that all the stones should be clean.    |

*Ada*. The use of the word *āda* is an arabism here. In correct malay the translation would be: . . . *ānda lah dibuat dānān tiga buah bātu*, so that also the word *buah* before *bātu* (stones) would be applied. *Buah* (lit. 'fruit') is one of the so-called sort-numerals, i. e. one of the nouns used before another when a definite number is mentioned, and varying according to the sort of nouns mentioned: *lima ekor ayam* 'five hens' (lit. 'five tails of hens'), *dua bātān pohon-kālāpu* 'two cocoatrees' (lit. 'two trunks of c. t.'), etc. This is a syntactical peculiarity of malay evidently borrowed from another eastern-asiatic language (siamese?), as it does not occur in most cognate languages. In cham (Farther India), atchinese and gāyu (interior of Atchih) we find it, whereas in languages further to the East (javanese and sundanese f. i.) it is absent. The syntactical phenomēn is met with in chinese and also in burmese and japanese. Europeans when speaking malay usually neglect it.

*Sudi*, used instead of *suci* (pure, sacred), is a mistake, as the former means 'inclined'; in the sense of 'pure' it is very rare in malay (skr. *śuddhi* 'pure'). In 3, 4, 5, and 6 we meet with *tīāda* instead of *janān* (greek *μῆ*), which would be the correct word. In 5 the translation is very clumsy: *māndatān* is an active form with *mā(u)*, which otherwise belongs to transitive verbs, the following *ōlēh*, usually the corresponding word for our *by* after a passive, is absolutely superfluous here. The correct translation would run: . . . *janān lah datān najis yañ lāin atas-nā*. So in 7 *mānānāi* with *ōlēh* are somewhat better assorted, as the verb is transitive (to touch), but the passive construction would be much more suitable: . . . *janān lah ia kānā air* 'let it not be touched by water', but the translator probably wished to follow the active construction of the original.

In 8 we meet with a superfluous *āda* again, literal translation of *gakūna*.

<i>Furūdu-l-wuḏū'i sittatun:</i>	Bārmula sūgāla farḏu wuḏū itu ānam:
1. <i>al-arwālu an-niyyatu.</i>	1. yaū pārtāma itu niat.
2. <i>at-tānī ḡaslu-l-waḡhi,</i>	2. yaū kādua itu māmbāsuh muka,
3. <i>at-talitu ḡaslu-l-yadaini mā a-l-mirfaqaini,</i>	3. yaū kātiga itu māmbāsuh kādua taian-ña, sārtā dua siku-ña,
4. <i>ar-rābi' u mashu sai'in minu -r-ra'si,</i>	4. yaū kaāmpat itu māñapu su- ātu dāripāda kāpālā-ña,
5. <i>al-ḡāmisu ḡaslu-r-riḡlaini mā a-al-kābaini</i>	5. yaū kālima itu māmbāsuh dua kaki-ña hiḡa kāpāda dua māta-kaki-ña,
6. <i>as-sādisu at-tartība.</i>	6. yaū kaānam itu tartīb.

The rules for the ablution are six in number:	4. the rubbing of a part of the head.
1. the intention,	5. the washing of both the legs up to both the ankles,
2. the washing of the face,	6. due order.
3. the washing of both the hands and both the elbows,	

*Suātu* in 4 for a part, »something» is rather rare; with the negation it is more frequent (*tiāda suātu pun*, nothing).

*Dua māta-kaki-ña*, better *kādūa* . . ., as »both» is meant.

<i>An-niyyatu qaḡḡdu-š-sai'i muq- tarinaw bi-fi'li-hi.</i>	Bārmula niat itu māñāhāja akān suātu pāda hāl sārtakān dāñān pārbuātan-ña.
--	--

*Niat* is the purpose to do a thing joined with the doing of it.

*Pāda hāl* is superfluous in the translation, whereas *sārtakan* should be *bāsārtā* 'to do or to be together with' . . .

<i>Wa-maḡallu-hā-l-qalbu wa -l-talaffuḡu bi-hā sunnatun; wa- waḡtu-hā 'inda ḡasli arwāli ḡuḡ'in mina-l-waḡhi.</i>	Bārmula tāmpat-ña itu hati dan mālafazkān dāñān niat itu sunat; dan waktu-ña niat itu tātākāla māmbāsuh pārtāma-tā- ma suku dāripāda muka.
---	--

And its seat is the heart, and for it is with the washing of  
the uttering of it is meritorious, the first part of the face.  
but not necessary, and the time

*Dāñān niat*: the word *dāñān* is a literal translation of the  
arabic *bi*: it is superfluous.

*Suku* for »a part» is better than *suātu* used in the chapter  
about the *wuḏū'* or ritual washing. It literally means »fourth part»,

»quarter». Compare our use of *half* in a wrong connexion and a quarter of a town is not exactly the fourth part either. The spaniards say *cuarto* for 'room'.

*Wa-t-tartību un yuqaddi-  
ma 'uḍwan 'alā 'uḍwīn.*

And the due order is the following of one member after the

*Suātu aṅgōtu ātas suātu aṅgōtu*, better: *dāripāda*, as this word (*dāri* in colloquial language) is the word for 'than' in a comparison; but the translator wanted to render 'alā (upon).

*Al-mā'u qalīlu wa-kutī-  
run. Al-qalīlu mā dānu-l-qul-  
latāini; al-kaṭīru qullatāni fa-  
aktaru.*

The water may be little or much. The-former is less than

*Al-qalīlu yatanajjisu bi-  
wuqū 'i-n-naḡāsati fī-hi;*

*wa-l-mā'u-l-kaṭīru lā yatanaj-  
jisu illā idā taḡayyara ta mu-hu  
au launu-hu au riḡu-hu.*

A small quantity of water becomes impure by the falling of dirt into it, even if it does not change by it, and a great quantity

*dan jika tiāda ia . . . : dan* and *ia* are superfluous, but *dan* is the literal rendering of *wa* in arabic, and *taḡayyara* implies a personal pronoun.

*Mūḡibātu-l-ḡasli sittatun:*

1. *ūlūḡu-l-ḡaṣafati fī-l-farḡi*
2. *wa-ḡurūḡu-l-manīyyi,*
3. *wa-l-ḡaiḡu,*
4. *wa-n-nifāsu,*
5. *wa-l-wilādatu,*
6. *wa-l-mautu.*

Bārmula tārṭīb itu bahuā mān-  
dulukān ia akan suātu aṅgōta  
ātas suātu aṅgōta.

other (as prescribed).

Bārmula āir itu āda yaū sā-  
dikit dan āda yaū bāñā. Bār-  
mula āir sādikit itu yaū kūraū  
dāripāda dua qulah; bārmula  
āir yaū bāñā itu dua qulah  
ātaw lābih bāñā dāripādā-ñā.

2 qollah; the latter 2 qollah or  
more.

Bārmula āir yaū sādikit itu  
jādi najis ia dāñān sābap jātoḡ  
najis di-dalām-ñā, dan jika tiāda  
bārōbah ia sākāli pun; dan āir  
bāñā itu tiāda jādi najis ia mā-  
lāinkān āpabila bārōbah rāsā-ñā  
ātaw warnā-ñā ātaw bāu-ñā.

of water does not become im-  
pure, unless its taste or colour  
or smell should be altered.

*dan jika tiāda ia . . . : dan* and *ia* are superfluous, but *dan* is the literal rendering of *wa* in arabic, and *taḡayyara* implies a personal pronoun.

Bārmula yaū māwājipkān  
mandi itu ānam pār-kāra:

1. māmasukkān ḡaṣafah dakar-  
ñā dalām parḡi,
2. dan kādua kāluar māni-ñā,
3. dan kātiga ḡaiḡ,
4. dan kaāmpat nifās,
5. dan kālima bārāna,
6. dan kaānam mati.

The circumstances making an ablution, called »ghasl» (bath), necessary are six in number:

- |  |  |
|--|--|
| 1. The introducing of the rod into the vagina, | 3. menstruation,                                 |
| 2. the ejection of semen genitale,             | 4. the consequences of childbirth (confinement). |
|  | 5. childbirth,                                   |
|  | 6. death.  |

In *mānwājipkān* the *n̄* before a *w* is remarkable. It is evident, the same nasal is meant as when a stem begins with a vowel», i. e. *not* a velar, but generally confounded with one (as in javanese). It might be called »pharyngal», as it is formed in the pharynx, etc., being the nasal corresponding to »hamza». Before a *w* it might just as well be left out.

For *ḥaiḍ* the malay word is *cāmur-kāin* (lit. 'dirt of clothes') or, less familiarly: *māmbāwu ādat* (lit. 'carrying', i. e. 'having the habit').

*Furūḍu-l-ḡasli-tnāwi:*

1. *wa-niyyatu,*
2. *wa-tā mīmu-l-badanī bi-l-mā'i.*

Bārmula sāgāla pārlu (farḍu) mandi wājip itu dua:

1. pārtāma niat,
2. dan kādua mārātakan bādān-ā dāūān āir.

The rules for the ablution called »ghasl» or bath are twofold:

1. the intention,
2. the spreading of water all over the body.

*mārātakān bādān-ā dāūān āir* ought to be *māratakān āir pādu bādān*, as the water is spread, not the body.

*Surāḡu-l-wuḍū'i 'aṣuratun:*

1. *al-islāmu,*
2. *wa-l-tamyīzu,*
3. *wa-n-niḡā'u 'awi-l-ḡaiḍi wa-n-nifāsi,*
4. *wa-an mā gumū'a waṣūla -l-mā'i ilā-l-baṣarati,*
5. *wa-an lā yukūma 'alā-l'udwi ma ḡuḡuyyirā-l-mā'a,*
6. *wa-l'ilmu bi-furḍiyyati-hi.*

Bārmula sāgāla ṣarḡ wuḍū itu sāpuḷu:

1. pārtāma islām,
2. dan kādua tamyīz,
3. dan kātiga suci dāripāda ḡaiḍ dan nifās,
4. dan yaū kaāmpat suci ia dāripāda bāraū yaū mānāḡahkān ia akān sampay āir kāpāda kulit,
5. dan yaū kālima bahua tiāda āda ātas aūḡōta bāraū yaū mānōbahkān ia akān āir,
6. dan māūatāui dāūān pārlu-ā,

- |  |   |
|--|---|
| <p>7. <i>wa-an lā ya'taqida fardan min furūḍi-hi summatan,</i></p> <p>8. <i>wa-l-mā'u-t-tuhāru,</i></p> <p>9. <i>wa-duḥūlu-l-waḡti,</i></p> <p>10. <i>wa-l-muwālātu li-dā'imi-l-ḥa-daḡi.</i></p> | <p>7. dan yaū kūtjuh bahua tiāda bāri' tiqādkān ia suātu pārlu dāripāda sāḡāla pārlu-ña akān sunat,</p> <p>8. dan kādālāpan āir yaū suci,</p> <p>9. dan kasāmbilan masu- waktu,</p> <p>10. dan kasāpuluh muālāt bāḡi yaū sūnāntiāsa berḡadat.</p> |
|--|---|

The prescriptions for the ablution are ten in number:

- |   |  |
|---|--|
| <p>1. (at the) conversion to Islam,</p> <p>2. (when) becoming of age,</p> <p>3. (when) becoming pure after menstruation and the consequences of childbed,</p> <p>4. that one should not prevent the water from reaching the skin,</p> <p>5. that there should not be anything on one of the</p> | <p>limbs which might change the water,</p> <p>6. that one knows the obligatory character of it,</p> <p>7. that one should not believe any of the obligatory rites to be meritorious (i. e. not obligatory),</p> <p>8. that the water should be clean,</p> <p>9. due time,</p> <p>10. (after) intercourse with those who are always impure.</p> |
|---|--|

In 4 the second *ia* is superfluous; but even then the translation is stiff. Better: *mānūḡakkān āir sāḡāla tiāda sampay kūrāda kulit*. The *ia* in 5 is also superfluous.

The *tiādu* here and in 7 should be *jaūan*. For *bāri' tiqādkān* the Malay rendering would be *pārcāya*.

*Nawāḡidu-l-wuḡū'i arba'atu aḡyā'a:*

- |  |  |
|--|--|
| <p>1. <i>al-awwalu: al-ḡarīḡu min iḡdā-s-sabīlaini minā-l-ḡubli wa-d-dubri riḡḡun au ḡairu-lu illā-l-manīḡju.</i></p> <p>2. <i>at-tāni: zawālu-l-'aqli bi-muamin aw ḡairi-hi, illā nauma ḡā'idin mumakkiniḡ maḡ'adahu minā-l-arḡi,</i></p> <p>3. <i>at-tālitu: liḡā'u baḡarati ruḡḡulin wa-mra'atiḡ kabīraini wa-aḡnabiyyaiḡini min ḡairi ḡā'ilin,</i></p> | <p>Bārmula sāḡāla yaū māmbatalkān wuḡū'itu āmpat pārkāra</p> <p>1. yaū pārtāma itu yaū kāluar dāripāda sālah-suātu dua jālan, dāripāda ḡubul dan dubur. aūn ātaw lāin-ña, mālāinkan māni,</p> <p>2. yaū kādua ituilaḡ akal dānān sābap tidur ātaw lāin-ña, mālāinkān tidur ōraḡ yaū dudu yaū mānātapkān akān puḡḡu-ña dāripāda bumi,</p> <p>3. yaū kātiga bārtāmu dua kulit laki-laki dan pāriḡpuaḡ yaū bāsar kāduaḡna yaū ālat kādua-ña dāripāda kātiādaān lāpi-ña,</p> |
|--|--|

4. *ar-rābī'u : massu qubulī-l-ālamīyyi uu ḥalaqati dūburi-lī bi-baṭni -r-rāḥati uu buṭūi-l-aṣābī'i; wa-man-i-ntaqaḍa wuḍū'u-hu ḥaruma 'alāi-lī arbā'atu aṣyā'a:*

1. *aṣ-ṣalātu,*
2. *aṭ-ṭawāfu,*
3. *wa-massu-l-muṣḥafi,*
4. *wa-ḥamlu-hu.*

The things which annul an ablution are four in number:

1. first the coming out of one of the two openings—front or back — of wind or anything else, except semen genitale,
2. secondly the losing of one's consciousness by sleep or anything else, except if one sleeps in a sitting posture keeping one's seat on the ground,
3. thirdly the touching of a man's, and a woman's skin, if both are adult and strangers to one

*yaḥ mānātapkān puṅguḥ-ḥu dūrīpādu bumi* as a translation of *mumakkīnīn maq'ada-hu minā-l-ardī* is too literal again: *puṅguḥ-ḥu tātap di bumi* (fast on the earth) would be much clearer.

In 3 *dūrīpādu* means *ōlēh sūbay* ('because, on account of').

*Wa-ḥarumu 'alā-l-ḡunubi sittatu aṣyā'a:*

1. *aṣ-ṣalātu,*
2. *wa-ṭ-ṭawāfu,*
3. *wa-massu-l-muṣḥafi,*
4. *wa-ḥamlu-hu,*
5. *wa-l-labtu fī-l-masḡidi,*
6. *wa qir'ātu-l-qur'āni bi-qaṣḍi-l-ḡirā'ali.*

4. *yaḥ kaḥmpat māñjābat qubul āna.* Adam ātaw mulut dūbur-ḥa dāññ pārut tāpa-tānan-ḥa ātaw dāññ pārut sāḡāla āna-jāri-ḥa; dan bārān-siāpa tālah batal wuḍū-ḥa māka ḥaram lah ātas-ḥa āmpat pārkāra:

1. pārtāma-tāma sāmbāyañ,
2. dan kādua ṭawāf,
3. dan kātiga māññantuh qur-ān,
4. dan kaḥmpat mānañguñ qurān.

another, when there is nothing between,

4. fourthly the touching of the genitals or the anus of somebody with the palm of the hand or the inside of the fingers.

And whosoever whose ablution has been annulled, four things are forbidden to him:

1. prayer,
2. the walking round the Ka'ba called ṭawāf,
3. the touching of the qur'ān,
4. the carrying of the same.

Dan ḥaram ātas ōrañ yaḥ junub itu ānam pārkāra:

1. pārtāma sāmbāyañ,
2. dan kādua tawāf,
3. dan kātiga māññantuh qur-ān,
4. dan kaḥmpat mānañguñ-ḥa,
5. dan kālima bārānti di-dalām māsjid,
6. dan kaanam māmbāca qurān dāññ māññāḥja māmbāca qurān.



To an impure one six things are forbidden:

1. prayer,
2. the walking round the ka'ba called »*ṭawāf*».

*Wa-yaḥrumu bi-l-ḥaidi 'aṣa-ratu aṣyā'a:*

1. *aṣ-ṣalātu*,
2. *wa-t-ṭawāfu*,
3. *wa-massu-l-muṣḥufi*,
4. *wa-ḥambu-lu*,
5. *wa-l-labtu fī-l-masḡidi*,
6. *wa qirā'atu-l-qur'āni bi-qasḍi-l-qirā'ati*,
7. *wa-ṣ-ṣaumū*,
8. *wa-t-ṭalāqu*,
9. *wa-l-murūru bi-l-masḡidi in ḥāfat talwīta-lu*,
10. *wa-l-istimtāu bi-mā bainā-s-surruti wa-r-rukbatī*.

And by menstruation ten things become forbidden:

1. prayer,
2. the walking round the ka'ba called »*ṭawāf*»,
3. the touching of the qor'ān,
4. the carrying of it,
5. presence in a mosque,

In 4 we see the pronoun *-ūa* after an active verbal form, where it has an accusative sense (*mānaḡuū-ūa* = carrying it). After a *di*-form (*ditaḡuū-ūa*) the sense must be derived from the context, as this may mean either 'he carried it' or 'it was carried by him'. In the latter case *-ūa* denotes the person who did.

*bārsādap-sādap* is a very good, though rarely used word for 'enjoying'.

*Ashāhu-t-tayammumi talātun:*

1. *fuḡdu-l-mā'i*,
2. *wa-l-muradu*,
3. *wa-l-iḡtiyāḡu ilai-hi li'atāsi ḡayawānīn muḡtaramīn*.

3. the touching of the qor'ān,
4. the carrying of it,
5. presence in a mosque,
6. the reading of the qor'ān by design.

Dan ḥaram dāūān sābap ḡaidi itu sāpuluh pārkāra:

1. pārtāma sāmbāyān,
2. dan kādua ṭawāf,
3. dan kātiga mānāntuh maṣḡaf,
4. dan kāmpat mānaḡuū-ūa,
5. dan kālima ḡarānti di-dālām māṣḡid,
6. dan kānān māmbāca qurān dāūān mānāḡaja māmbāca,
7. dan kātjuh puāsa,
8. dan kādālāpan ṭalāe,
9. dan kāsāmbilan lālu di-dalām māṣḡid, jika takut ia akān ḡarlumas akān dia,
10. dan kāsāpuluh bārsādap-sādap dāūān bāraū yaū antāra pu-sat dan lutut.

6. the reading of the qor'ān by design,
7. fasting,
8. repudiation,
9. the passing of a mosque if she fears to pollute it,
10. any enjoyment whose seat lies between navel and knees.

Bārmula sāḡala sābap tayammum itu tiga:

1. pārtāma kātidāūn āir,
2. dan kādua sakit,
3. dan kātiga ḡarkāḡanda kāpāda āir kārāna dāḡāḡa binātān yaū di-ḡurmati.

*Ġairu muḥtaramin sittatou:*

1. *tāriku-ṣ-salāti,*
2. *wa-z-zāwī-l-muḥṣāna,*
3. *wa-l-murtaddu,*
4. *wa-l-kāfiru-l-ḥarbiyyu,*
5. *wa-l-kalbu-l-uyūrū,*
6. *wa-l-ḥinẓirū.*

The reasons for purifying with sand are three in number:

1. absence of water,
2. illness,
3. that the water is wanted for quenching the thirst of honoured animals.

Despicable are the six following beings:

Disbelievers without a book »are those who are neither muslims nor christians, jews nor »magi«, as these have a book (divine revelation). In 5 *gāraū* is not the exact rendering of 'aqūr, which means 'biting'. *Ġāraū* means 'malignant' or 'harsh' and might also be applied to a mad dog.

*Šarāṭu-t-tayammumi 'aṣurātun:*

1. *an yakūnu bi-turābin,*
2. *wa-an yakūnu-t-turābu ṭāḥiran,*
3. *wa-an lā yakūna mustāmulan,*
4. *wa-an lā yuḥālita-hu daqīqun wa-naḥwu-hu,*
5. *wa-an yaqṣida-hu.*
6. *wa-an yamsaḥa waḡla-hu wa-yada'i-hi bi-darbatayni,*
7. *wa-an yuzūla-u-naḡasatu aw-wahu,*
8. *wa-an yaḡḷahida fi-l-qiblati qabla-hu,*

Bārmula yan tiāda diḥurmati itu ānam:

1. pārtāma yañ māningalkān sāmbāyan,
2. dan kādua yañ bārzina yañ muḥṣan,
3. dan kātiga kāfir murtad,
4. dan kaāmpat kāfir musuh,
5. dan kālima aḡjiū yañ gāran,
6. dan kaānam bābi.

1. one who neglects prayer,
2. the married adulterer,
3. the apostate,
4. the disbeliever without a holy book,
5. the dog who bites,
6. the pig.

Bārmula sāḡāla šarṭ tayammum itu sāpuluh:

1. pārtāma bahua āda ia dānān lābu-tānah,
2. dan kādua bahua āda ia lābu-tānah suci,
3. dan kātiga bahua tiāda āda ia itu sudah tārpakay,
4. dan kaāmpat bahua tiāda māncampūri akan dia oléh tāpun dan saūpāmā-ña.
5. dan kālima bahua mānahāja ia akan tayammum,
6. dan kaānam bahua mānapu ia akan mukā-ña dan dua tanan-ña dānān dua kāli pālu,
7. dan kātujuh bahua mānilankān ia akan najis-najis pārtāmā-ña,
8. dan kadālapan bahua bārijti-hād ia pada qiblahdāhulu-ña.

- |  |   |
|--|---|
| <p>9. <i>wa-an yakūna-t-tayammumu ba'da duḥūli-l-waqtī,</i></p> <p>10. <i>wa-an yatayammama li-kulli fardīn.</i></p> | <p>9. dan kasāmbilan bahuā āda ia bārtayammum itu kāmudian dāripāda masu- waktu.</p> <p>10. dan kasāpuluh bahuā āda ia bārtayammum itu bāgi tiap-tiap pārlu (fard).</p> |
|--|---|

The prescriptions for purifying with sand are ten in number:

- |   |  |
|---|--|
| <p>1. that it should be with earth.</p> <p>2. that the earth should be clean.</p> <p>3. that it should not have been used before,</p> <p>4. that it should not come into contact with meal or anything else,</p> <p>5. that one should do it of design.</p> | <p>6. that one should rub one's face and both hands twice,</p> <p>7. that one should first make away with the impurities.</p> <p>8. that one should try to direct one's front towards Mekkah.</p> <p>9. that one should do the <i>tayammum</i> after the beginning of the due time for it.</p> <p>10. that one should do the <i>tayammum</i> with every obligatory act of faith.</p> |
|---|--|

The *āda ia* in 1, 2, and 3 is superfluous. In 1 we may replace it by *hānda lah dibuat* (should be done), in 2 by *hānda lah* (should be), in 3 *juānan (ia) sulaḥ tārpaḳay* would be more correct.

In 4 *tiāda*, etc. ought to be: *juānan bācampur dānān* (not *ōlēh*) *tāpuū dan sābāgay-ūa*, or rather *kānā tāpuū* etc.

In 5, 6. *hānda lah* ought to render the «subjunctive» of the arabic verb.

In 6 *kādua tañan-ūa* is better; and *dua kāli pālu* is too literal for *ḳarbatāini*, as this does not always mean 'blows'. The malay *pālu* moreover denotes 'beating with a stick'. The word *biḳarbatāini* means nothing but 'twice', malay: *dua kāli*.

In 7 *hānda lah ia mānilāikān* would be more correct.

In 9, and 10. *hānda lah ia* instead of *āda ia* would sound better.

*Furūḍu-t-tayammumi ḥamsatun:*

- |   |  |
|---|--|
| <p>1. <i>al-arwālu naqlu-t-turābi,</i></p> <p>2. <i>at-tānī an-niyyatu,</i></p> <p>3. <i>at-tālitu maṣḥu-l-waḡhi,</i></p> <p>4. <i>ar-rābi'u maṣḥu-l-yadaini ma'a-l-miṣḳaini,</i></p> <p>5. <i>al-ḥāmisu at-tartību bainu-l-maṣḥatāini.</i></p> | <p>Bārmula sāḡāla pārlu (fard) tayammum itu lima:</p> <p>1. yañ pārtāma itu māmindah-kān lābu-tānah,</p> <p>2. yañ kādua itu niat,</p> <p>3. yañ kātiga itu māḥapu muka,</p> <p>4. yañ kaāmpat itu māḥapu dua tañan sārtā dua siku-ūa,</p> <p>5. yañ kālima itu tartīb antāra dua kāli sapu.</p> |
|---|--|

The rules for purification with sand are five in number:

1. firstly, the removing of earth,
2. secondly, the intention,
3. thirdly, the rubbing of the face,
4. fourthly, the rubbing of both the hands and elbows,
5. fifthly, due order between the two rubbings.

In *dua kālī sapu* in 5 in opposition to twice *mūḍapu* (3 and 4) and once *māmindahkān* (from *pindahkān* 'to move, displace') we have got a good example of the use of a verbal stem as a noun without any durative meaning.

*Mubṭilātu-t-tayammumi talātātun* [sic]:

1. *mā abṭalu-l-wuḍū'a*,
2. *wa-r-riḍḍatu*,
3. *wa tawakhamu-l-mā'i in tayammuma li-faḡli-hi*.

Bārmula sāgāla yan mām-  
baṭalkān tayammum itu tiga:

1. pārtāma bāran yan mām-  
baṭalkān ia akān wuḍū.
2. dan kādua ia murtaḍ.
3. dan kātiga itu māñañka ia  
akān āḍa āir, jika bārtayam-  
mum ia kārāna kātidāan āir.

The things which annul the purification with sand are three in number:

1. that which annuls an ablution,
2. apostasy,
3. the supposition that there is water, when one does the »tayammum» on account of the lack of water.

In 1 *ia akān* is superfluous. In 2 *ia* seems a mistake for *itu*, but then we have to take *murtaḍ* as 'apostasy', not as 'apostate' which in Malay is not unusual, and altogether in accordance with the spirit of the language (compare *muḡṣūḍ* in the sense of 'intention', instead of 'intended', *munkir* in that of 'negation, denial' instead of 'denying', etc.).

In 3 *akān* has the sense of our conjunction 'that'.

*Allaḍi yaḥḥuru mina-n-naḡā-sati talātātun*:

1. *al-ḥamru ida taḥallalat (il-  
tallat) bi-'aini-hā*,
2. *wa-ḡiddu-l-maitati idā du-  
ḡiḡu*,
3. *wa-mā ṣāra ḡayawānan*.

Bārmula yan suci dāripāda  
sāgāla najis itu tiga:

1. pārtāma āra āpabila tālah  
jāḍi cuka ia dānan sāndiri-ña,
2. dan kādua kulit bankay āpa-  
bila tālah tārsāma-ia,
3. dan kātiga bāran yan tālah  
jāḍi binātan.

The impure things that become pure are:

1. wine when it has become  
vinegar by itself,
2. the skin of dead animals when  
tanned,
3. and anything that has be-  
come an animal (a foetus).

In 3 'anything that has become an animal' must be taken in the sense of '... has become a living being', e. g. a foetus.

*An-naġāsātu talātatan* [sic]:

1. *muġallaḡatan,*
2. *wa-muġaffafatan,*
3. *wa-mutawassīḡatan.* *Al-muġallaḡatunaġāsatu-l-kalbi wa-l-ḡinziiri wa-farḡi aḡadīhimā.*

*Wa-l-muġaffafatu baulu-ḡ-ḡabiygi-lladī lanġaḡ amġaira-l-labani wa-lam ġabluġi-l-ḡaulaini.*

*Wa-l-mutawassīḡatu sa'iru-n-naġāsāti.*

The impure things are of three sorts:

1. greater impurities,
2. lesser impurities,
3. and intermediate impurities.

The first are the dog and the pig, and their young.

In the last sentence the translation might also mean: 'everything left from all the impurities', which of course is not the meaning of the original. So this would be clearer: *sākalian najis yañ lain.*

*Al-muġallaḡatu taḡhura bi-ḡuḡḡin sab'an ba'da izalati 'aini-hā iḡdā-hunna bi-turābi ḡuḡārīn.*

The greater impurities become pure by seven washings after

*ḡaḡ suci māñucikāñ.* lit. 'that is pure for purifying', better: *ḡaḡ pātut buat māñucikāñ.*

Bārmula sāġāla najis itu tiga:

1. pārtāma najis muġallaḡah,
2. dan kādua najis muġaffafah,
3. dan kātiga najis mutawassīḡah.

Bārmula najis yañ muġallaḡah itu najis aḡjīn dan bābi, dan ānak-āna<sup>e</sup> sālah suātu dāripāda kādua-ña.

Dan najis muġaffafah itu itu kāñcin kānak-kāna<sup>e</sup> laki-laki yañ tiāda makan akāñ yañ lain dāripāda āir-susu pāda ḡāl tiāda sampay ia umur dua tāun.

Dan najis yañ mutawassīḡah itu sākālian yañ tingal dāripāda sāġāla najis.

And the second, the water of a baby who does not (yet) take anything but milk, and who is not (yet) two years old.

And the third, all the other impurities.

Bārmula najis yañ muġallaḡah itu suci dāñān māmbāsuli tuḡuḡ kāli kāmuḡdian dāripāda māñilan-kāñ 'ain-ña sālah suātu dāripāda-ña dāñān tānah yañ suci māñucikāñ.

destroying their nature by earth fit for purification.

*Al-muḥaffafatu taṭṭuru bi-raṣṣi-l-mā'i 'alai-hā ma'a-l-ju-labati wa-izālati 'aini-hā.*

*Wa-l-mutawassitatū tanqasi-mu 'alā qismaini:*

1. 'ainiyyatin,
2. ḥukmiyyatin.

*Al-'ainiyyatu: allatī la-hā launūn wa-rīḥun wa-tā'mun lā budda min izālati launi-hā wa-rīḥi-hā wa-tā'mi-hā; wa-l-ḥukmiyyatu: allatī lā la-hā launūn wa-lā rīḥun wa-lā tā'mun yakfī-ka ḡarḡu-l-mā-'i 'alai-hā.*

The lesser impurities become pure by sprinkling water all over them and destroying their nature.

And the middling impurities are divided into two classes:

1. those which are impure out of their nature,
2. those which are occasionally impure.

*dan sārta mānilankān 'ain-ña* is rather clumsy: better would be: *dan mānilankān 'ain-ña sū-kāli (sū-kāli 'at the same time'.*

*lā budda min izālati . . .* rendered by *ta-dapat-tiāda dāri-pāda mānilankān*, which is bad style. Better: *ta dupāt tiāda ānda lah dūlankān.*

*māmādāi akān dikaw* is a somewhat too literal translation of *yakfī-ka* 'it will do for you'. Better: *māka cukup lah āukaw.*

*Aqalla-l-ḥaidi yauman wa-lailatun, wa-ḡalību-hu sittun au sab'un, wa-aktaru-hu ḡamsata 'asara yauman bi-layāli-hā.*

The shortest duration for the menstruation is one day and one night, the usual duration six

*ḡalīb* might very well be rendered by *sādau-ña.*

Dan najis yan muḥaffafah itu suci ia dānān māmārācikkān āir ātas-na sārta rāta dan sārta mānilankān 'ain-ña.

Dan najis mutawassitah itu tārbāḡi ia ātas dua bāḡi:

1. pārtāma najis 'ainī,
2. dan kādua najis ḥuqmī.

Bārmula najis 'ainī yan āda bāḡi-ña (warna) dan bāu dan rāsa, māka ta-dapat-tiāda dāri-pāda mānilankān warnā-ña dan bāu-ña dan rāsā-ña;

dan najis yan ḥuqmī itu yan tiāda bāḡiña warna dan bāu dan tiāda rāsa māmādāi akān dikaw mānālirkan āir ātas-ña.

The former are those which have colour, smell, and taste; and these ought to be made away with,

and the latter are those which have neither colour, smell nor taste; and with these it will do to make water run over them.

Bārmula sādikit-dikit kāluar dārah ḥaid itu sātu āri dan sātu malām dan ḡalīb-ña itu ānām āri ātaw tujuh āri, dan yan sā-bāña -bāña itu lima-bālas āri dānān malām-ña.

or seven and the longest fifteen days with their nights.

*Wa-aqalla -t-tuhri bainu-l-  
ḥaiḥataini ḥamsata 'aṣara gau-  
man bi-layāli-hā, wa-la ḥaddu  
li-aktari-hi.*

The shortest time of purity  
between two menstruations is  
fifteen days with their nights,

*'Aqallu-n-nifāsi maḡḡatun wa-  
ḡalibu-hu arba'una yauman, wa-  
aktaru-hu sittūna yauman.*

*sa pārludāhan* for *maḡḡah* is very strange, as *ludah* only  
refers to 'spittle', never to 'mucus' in general. This would be *lān-  
dir*. So *maḡḡah* ought to be translated by *sa kāli kāluar lāndir*.

*A'dāru-ṣ-ṣalāti-ṭnāni:*

1. *an-naumu,*
2. *wa-n-nisyānu.*

Excuses for neglect of prayer  
are two in number:

'*udūr*, mostly pronounced in Malay as *ūzur*, is a current  
word among Malays for 'excuse', 'lawful impediment'.

*Ṣurūtu-ṣ-ṣalāti tamāniyatun:*

1. *aṭ-ṭahāratu 'ani-l-ḥadaṭaini  
-l-uṣṡuri wa-l-akbari,*
2. *wa-ṭ-ṭahāratu 'ani-n-naḡa-  
sati fi-t-ṭaubi wa-l-badani  
wa-l-makāni,*
3. *wa-sitru-l-aurati,*
4. *wa-stiqbālu-l-qiblati,*
5. *wa-duḡūlu-l-waḡti,*
6. *wa-l-ilmu bi-fardiyati-hā,*
7. *wa-an lā yaṭaḡida fardan  
min furūḡi-hā sunnatun,*
8. *wa-ḡtinābu-l-mubṭilāti.*

Bārmula sādikit-dikit bārsuci  
antāra dua ḥaiḥ itu lima-bālas  
āri dānān malām-ḥa, dan tiada  
ḥad kārāna bāḥa -ḥa.

whereas there is no limit to  
the longest time.

Bārmula sādikit-dikit-ḥa nifas  
itu sa pārludāhan dan ḡalib-ḥa  
nifas itu āmpat-puluh hāri; bār-  
mula bāḥa-bāḥa-ḥa nifas itu  
ānam-puluh hāri.

Bārmula 'udūr sāmbāyan itu  
dua pārkāra:

1. pārtāma tidur.
2. dan kādua lupa.

1. sleep,
2. forgetting.

Bārmula sāḡāla ṣarṭ sāmbāyan  
itu dālāpan:

1. pārtāma suci dāripāda dua  
ḥadaṭ yan kācil dan yan bāsar.
2. dan kādua suci dāripāda najis  
pāda kāin dan bādan dan  
tāmpat.
3. dan kātiga mānutup awrat.
4. dan kāāmpat māḡadāp qiblat.
5. dan kālima masuṣ waktu.
6. dan kāānam mānatāuī dānān  
sāḡāla pārlu (fard)-ḥa,
7. dan kātujuh bahua tiada bār-  
iṭiqād ia akān suātu pārlu  
(fard)-ḥa akān sunat.
8. dan kadālāpan māḡāuli sāḡāla  
yan māmbaṭalkān sāmbāyan.

The rules for prayer are eight in number:

1. purity from both impurities, the lesser and the greater one,
2. purity from dirt on clothes, body and place,
3. the covering of the pudenda.
4. the facing of Mekkah.
5. the beginning of due time,
6. the knowledge of the obligatory rites of it,
7. that one should not consider one of the obligatory rites as meritorious,
8. the removal of everything which might annul prayer.

1. *dua ḥadaṭ*, better: *kādua ḥadaṭ*.

6. *mānatāwī dānān* is not correct, *dānān* being superfluous and clumsy.

In 7 we meet again with *tiada* instead of *janan*, and *būri' tiqad* for *ḡarāya*. *Būri' tiqad* unusual for *bārsanka*.

In 8 we find again the arabic *baṭal* in *māmbaṭalkān*, which hybrid word might very well be replaced by a pure malay word *māniādakān* 'to annul'.

*Al-aḥḍatu-tnāni:*

1. *al-aṣḡaru*,
2. *al-akbaru*.

*Al-aṣḡaru mā auḡaba-l-wuḡū'a*,  
*wa-l-akbaru mā auḡaba-l-ḡusta*.

Bārmula sāḡala ḥadaṭ itu dua:

1. pārtāma ḥadaṭ kācil,
2. dan kādua ḥadaṭ bāsar.

Bārmula ḥadaṭ kācil itu bāran-yan mānwājipkān ia akān wuḡū, dan ḥadaṭ yan bāsar itu bāran-yan mānwājipkān ia akan mandī.

The impure states are two in number:

1. the smaller,
2. the greater one.

The former is that which necessitates a washing, and the latter that which necessitates a bath.

In 2 we find twice *ia akān*, which should both be left out.

*Al-'awratu arba'un:*

1. *'awratu-r-raḡuli muṭlaḡan wa-l-amati fi-s-ṡalāti mā baina-s-surrati wa-r-rukbatī*,
2. *wa-'awratu-l-ḡurrati fi-s-ṡalāti ḡamū'u badani-hā mā siwā-l-waḡḡi wa-l-kaffainī*,

Bārmula sāḡala 'awrat itu āmpat:

1. pārtāma 'awrat laki-laki pāda ḡāl sāmata-māta dan 'awrat sāya pārampuan di-dalām sāmbāyan itu bāran-yan antāra pusat dan lutut;
2. dan kādua 'awrat pārampuan yan mārdika di-dalām sāmbāyan itu sākālian bādan-nā bāran-yan lain dāripāda mukā-nā dan dua tāpak-tānan-nā:



- |   |   |
|---|---|
| <p>3. <i>wa-'awratu-l-ḥurrati wa-l-a-mati 'inda-l-aḡamibi ḡamū'a-l-badani,</i></p> <p>4. <i>wa-'inda maḥarimi-himā wa-n-nisā'i mā bainu-s-sarrati wa-r-rukbatī.</i></p> | <p>3. <i>dān kātiga 'awrat pārāmpuan yan mārdika dan sāya pārāmpuan pāda sāgāla laki-laki yan ālat itu sākālian bādan-ḡac dan kaāmpat 'awrat pāda sāgāla maḥram kāduā-ḡa dan pāda sāma sāgāla pārāmpuan itu bāraī-yan antāra pusat dan lutut.</i></p> |
|---|---|

The pudenda are four in number:

- |   |  |
|---|--|
| <p>1. those of a man generally, and of a female slave during prayer, are anything between navel and knee,</p> <p>2. those of a free woman during prayer are her whole body, except her face and both her hands,</p> | <p>3. those of a free woman and those of a female slave in the case of any male stranger are the whole body,</p> <p>4. with regard to the forbidden things of both sexes, and with all women, anything between navel and knee.</p> |
|---|--|

For *'awrat* there is a good malay translation *kāmāluan*, a word probably considered too vulgar by the translator. In reality it is not, as it is the same for denoting the abstract idea »shame». The malay pronunciation of *'awrat* (with final *t*) denotes non-arabic origin (comp. persian and hindustani *'awrat* 'wife'). In many other cases the translation is erroneous as regards this final *t*, a *t* being wrongly written where the word is not in common use in malay: in such a case the arabic pronunciation ought to prevail, as we have seen before. So: *qiblat* which should be *qiblah* in malay etc. *Muṭlaqan* 'in general' is rendered by *pāda ḡāl sāmāta-māta* (lit. 'in the case altogether'), where *sāma rāta* would be better.

In 2 *dua* ought to be *kādua* (both).

In 3 *ālat* (stranger, no relation) is written *ḡalat* in the translation; the former form represents the usual pronunciation.

*Sāma sāgāla pārāmpuan* ('equally all women') stands for *au-nisā'u* only.

*Arkānu-ṣ-ṣalāti sab'atu 'asara:* Bārmula sāgāla rukun sāmbā-yañ itu tujuh-bālas:

- |  |   |
|--|---|
| <p>1. <i>al-awwalu-n-niyyatu,</i></p> <p>2. <i>at-tānī takbīratu-l-iḡrāmi,</i></p> <p>3. <i>at-tālitu-l-qiyāmu 'alā-l-qā-dirī,</i></p> | <p>1. yañ pārtāma itu niat,</p> <p>2. yañ kādua itu takbīrat al-iḡrām,</p> <p>3. yañ kātiga itu bādīri atas al-qādir (yañ kuāsa),</p> |
|--|---|

- |  |   |
|--|---|
| 4. <i>ar-rabi' u qira'atu-l-fatihati,</i>  | 4. yan kaāmpat itu mām̄bāca fātīḥah,  |
| 5. <i>al-ḥāmisa-r-rukū' u.</i>   | 5. yañ kālima itu rukū'.  |
| 6. <i>as-sādīsa-t-ṭama'nīnātu fī-hi.</i>   | 6. yañ kaānam itu bārānti di-dalām rukū',   |
| 7. <i>as-sābī' u-l-ī' tidālu.</i>  | 7. yañ kātūjuh itu ī' tidāl,  |
| 8. <i>at-tāminu-t-ṭama'nīnātu fī-hi,</i>   | 8. yañ kadālāpan itu bārānti di-dalām ī' tidāl,   |
| 9. <i>at-tāsi' u-s-sujūdu marra-taini,</i>   | 9. yañ kasāmbilan itu sujūd dua kāli,   |
| 10. <i>al-'āsīra-t-ṭama'nīnātu fī-hi,</i>  | 10. yañ kasāpuluh bārānti di-dalām sujūd,   |
| 11. <i>al-ḥādī' ašara-l-ḡulūsu bainu-s-sajdataini.</i>   | 11. yañ kasābālas itu duduḥ antāra dua sujūd,   |
| 12. <i>at-tānī' ašara-t-ṭama'nīnātu fī-hi.</i>   | 12. yañ kādua-bālas itu bārānti di-dalām duduḥ,   |
| 13. <i>at-tālitu' ašara-t-tašahhuda-l-āḥīru,</i>   | 13. yañ kātiga-bālas itu taḥīyyah yañ āḥīr,   |
| 14. <i>ar-rābī' u' ašara-l-ḡu'ūdu fī-hi.</i>   | 14. yañ kaāmpat-bālas itu duduḥ di-dalām taḥīyyah yañ āḥīr;                             |
| 15. <i>al-ḥāmisa' ašara-s-salātu 'alai-n-nabiyyi: »ṣallu-llāhu 'alai-hi wa-sallama' fī-hi.</i> | 15. yañ kālima-bālas itu mām̄bāca ṣalāt ātas nabī »sallā etc.» di-dalām duduḥ taḥīyyah. |
| 16. <i>as-sādīsa' ašara-s-salāma,</i>  | 16. yañ kaānam-bālas itu mām̄bāri salām,  |
| 17. <i>as-sābī' u' ašara-t-tartību.</i>  | 17. yañ kātūjuh-bālas itu tartīb.   |

The »pillars» of prayer are seventeen:

- |   |  |
|---|--|
| 1. the intention,   | 11. the sitting between the two kneeling,  |
| 2. the formula called »takbīrat al-iḥrām» (»Allāhu akbar»), | 12. the pausing in it,   |
| 3. the standing, if possible,                               | 13. the last saying of the formula »there is no God but Allāh, and Moḥammad is his envoy», |
| 4. the reading of the first chapter of the qor'ān,          | 14. the sitting called <i>ḡu'ūdu</i> , while pronouncing it,                               |
| 5. the bending forward,                                     | 15. the prayer for the prophet: »ṣallā-llāhu 'alai-hi wa-sallama», while sitting,          |
| 6. the pausing in the bending,                              | 16. the saluting,  |
| 7. the standing again,                                      | 17. due order in performing the rites of prayer.   |
| 8. the pausing in it,                                       |  |
| 9. the kneeling down twice,                                 |  |
| 10. the pausing in it,                                      |  |

*takbīrat* in 2 should be *takbīrah*, as it is a religious term, not a common word.

In 3 *ātas al-qādir* seems to show that the translator does not understand the text: *yaū kuūsa* 'who is able' is meant.

In 9 and 10 the word *suġūd* remains untranslated, as is generally the case, although the malay word *bārtālut* would render the idea just as well. If one translates *ġulūs* by *dudu* (11), *suġūd* ought to be malaicized too.

In 15 *bāca* is used for 'reciting'; usually it is taken in the sense of 'reading' (aloud). Compare however the original meaning of skr. *vāc* ('word, pronunciation' etc.).

The malay word for *tartīb* would be *ātūran*, but this is never used for order in performing religious rites.

For *āḥir* (last) *kāsudāhan* might very well be substituted.

*An-niyyatu tulātatu* [sic] *dar-ruġātin*:

*in kānati-ṣ-ṣ ṣalātu fardān, wa-ġaba qaṣḍu-l-fi'li wa-t-tā'ġīnu wa-l-fardiyātu.*

*wa-in kānat nāfilatan muwag-ḡatatan au dātu sababīn, wa-ġaba qaṣḍu-l-fi'li wa-t-tā'ġīnu.*

*wa-in kānat nāfilatan muṭla-ḡatan, waġaba qaṣḍu-l-fi'li fa-ḡat, al-fi'lu »uṣallī«, wa-t-tā'ġīnu »zuhran au 'aṣran«, wa-l-fardiyātu »fardān«.*

The intention has three degrees: if the prayer is obligatory, the purpose of doing it, the indication of time, and the purpose of doing an obligatory prayer are necessary:

if the prayer is only meritorious, but with designation of time and reason, then the purpose of doing it and the indication of time or reason are necessary:

The form *pārlu* is the usual malaification of *fard*. Monosyllables with more than two consonants are reduced to dissyl-

Bārmula niat itu tiga darā-jat-ña:

jika āda sāmbāyaū itu pārlu (fard). māka wāġip māñahāja bār-buat sāmbāyaū dan māñāntukān, dan wāġip māñiatkān pārlu (fard);

dan jika āda sāmbāyaū itu sunat yaū māmbēnāi waktu ataw māmbēnāi sābap. māka wāġip ia māñahāja bārbuat sāmbāyaū dan māñāntukān waktu ataw sābap;

dan jika āda sāmbāyaū itu sunat yaū ṣāmāta-mata, māka wāġip māñahāja bārbuat sāmbāyaū, māka hāña lah bārmula bārbuat itu sāja »ku sāmbāyaū-kān« dan tā'yīn itu māñahāja zuhr ataw 'aṣr, dan pārlu (fard) itu māñātakān.

if the prayer is only meritorious without those restrictions, then the outspoken purpose of doing it is only necessary (»I will pray«); and the designation is »at noon or in the afternoon«: the outspoken purpose of the obligation is: according to obligation.

lables in malay, but then two ways are open: either a vowel is put between two of the consonants (mostly in conformity with the other vowel), or a vowel is added after the word. So *raku* (pillar) is made to *rakun*, *ḥukm* (sentence) to *ḥukam*, but *qalb* (heart) to *kalbu*, *sabt* to *saptu* (saturday). Other examples are: *milk* > *milik* (possession), *dikr* > *ilikir* (recitation), *fikr* > *pikir* (to think), *faṣl* > *pasal* (chapter), *asl* > *usal* (origin).

The only consonants tolerated immediately before another within a malay word are a *nasal* or an *r*, and even *r* is heard with a *searabhakti* after it; so in foreign words. A third type of vowel intercalation is seen in *ḡius* (sort, species) > *jānis* in malay.

*Šurāṭu takbīrati-l-iḥrāmi sit-tata 'asara:*

1. *an taqā'a ḥalata-l-qiyāmi fī-l-furḍi,*
2. *wa-an takūna bi-l'arabiy-gati,*
3. *wa-an takūna bi-lafẓi-l-ḡalālāti,*
4. *wa-bi-lafẓi akbara,*
5. *wa-t-tartība bainā-l-lafẓa-taini,*
6. *wa-an lā yamuḍda hamzata-l-ḡalālāti,*
7. *wa-'alamu mudli bā'i akbara.*
8. *wa-an lā yuṣaddīda-l-bā'a<sup>1</sup>,*
9. *wa-an lā yuzūda wāwan sākinatan au mutaharrīkatan bainā-l-kalimataini.*
10. *wa-an lā yuzūda wāwan ḡabla-l-ḡalālāti,*

Bārmula sāḡāla ṣarṭ takbīrat-al-iḥrām itu ānam-bālas:

1. *yaḡ pārtāma māñjātoḥkān takbīrat-al-iḥrām pāda ḥāl bādīri pāda sāmbāyan pārlu (farḍ),*
2. *dan kādua bahuā ānda-āda takbīr itu dānān bāsa 'arap,*
3. *dan yaḡ kātiga bahuā ānda-āda takbīr itu dānān afz »Allāh»,*
4. *dan yaḡ kaāmpat dānān lafz »akbar»,*
5. *dan yaḡ kālima tartīb antāra dua lafz »Allāh» dan »akbar»,*
6. *dan yaḡ kaānam bahuā tiāda dipañjankān hamzah lafz »Allāh»,*
7. *dan yaḡ kātujuh kātiādān māmanjankān bā »akbar»,*
8. *dan yaḡ kadālāpan bahuā tiāda dītašḍīdkān bā »akbar»,*
9. *dan yaḡ kasāmbilan bahuā tiāda mānambāhi wāw yaḡ mati atāwa wāw yaḡhidup antāra dua kalimah »Allāh» dan »akbar»,*
10. *dan yaḡ kasāpuluh bahuā tiāda mānambāhi akān wāw dulu dāripāda lafz »Allāh»,*

<sup>1</sup> The original has: *yuṣaddīda-l-bā'a*.

- |  |   |
|--|---|
| <p>11. <i>wa-an lā yaqifa bainā kali-<br/>matayī-t-takbīri waqfatan ta-<br/>wīlatan wa-lā qaṣīratan.</i></p> <p>12. <i>wa-an yasmā'a nafsū-hu ja-<br/>mā'a ḥurūfi-hā,</i></p> <p>13. <i>wa duḥūlu-l-waqtī fī-l-mu-<br/>waqqatī,</i></p> <p>14. <i>wa-iqā'u-hā ḥāla-l-istiqbāli.</i></p> <p>15. <i>wa-an lā yuḥillu bi-ḥarfīn<br/>min ḥurūfi-hā.</i></p> <p>16. <i>wa ta'ḥīru takbīrati-l-ma'<br/>mūmi 'an takbīrati-l-imāmi.</i></p> | <p>11. dan yan kasābālas bahua<br/>tiāda bīrānti antāra dua ka-<br/>limah takbīrat-al-iḥrām da-<br/>nān waktu yan lañjut dan<br/>tiāda (dānān) waktu yan<br/>pēndè,</p> <p>12. dan yan kādua-bālas bahua<br/>ānda mānānār dīri-ña akān<br/>sākālian ḥurūf-ña »Allāhu<br/>akbar»,</p> <p>13. dan yan kātiga-bālas waktu<br/>pāda sāmbāyan yan bār-<br/>waktu,</p> <p>14. dan yan kaāmpat bālas mañ-<br/>jātohkān takbīrat-al-iḥrām<br/>pāda ḥāl mānadāp qiblah, dan<br/>yan kālima-bālas bahua tiāda<br/>māñcidārakān dānan sātu<br/>ḥarf dāripāda sāgāla ḥarf<br/>takbīrat-al-iḥrām,</p> <p>15. dan yan kaānam-bālas mān-<br/>ta'ḥīrkān takbīrat-al-ma'mūm<br/>dāripāda takbīrat-al-imām.</p> |
|--|---|

The rules for the saying of the formula called »takbīrat al-iḥrām» are sixteen in number:

- |   |   |
|---|---|
| <p>1. that it should be recited at the »standing» in a »farḍ» prayer (obligatory one),</p> <p>2. that it should be in arabic,</p> <p>3. that the word »Allāh» should be in it,</p> <p>4. and the word »akbar»,</p> <p>5. that there should be the due order between the two words,</p> <p>6. that the »hamza» of the word »Allāh» should not be lengthened,</p> <p>7. that the letter <i>bā'</i> should not be lengthened in the word »akbar»,</p> <p>8. that the <i>bā'</i> should not be doubled in the same,</p> <p>9. that one should not introduce a letter <i>wāw</i> (either</p> | <p>»living» or »dead») between »Allāh» and »akbar»,</p> <p>10. that one should not put a <i>wāw</i> before the word »Allāh»,</p> <p>11. that one should not pause between the two »takbīrah's» either a long or a short time,</p> <p>12. that one should hear one's self all the letters of the formula,</p> <p>13. that the due time should be observed with a »time»-prayer (at a fixed time),</p> <p>14. that the formula should be recited during the standing facing Mekkah,</p> <p>15. that one should not leave out a single letter,</p> <p>16. that the imām's »takbīrah» should precede.</p> |
|---|---|

In 2 *ānda ādu . . .* might be corrected into *ānda-lah tak-  
bīr itu dikatakān* (or: *disābut*) *dānān bāsu 'arap*.

*Lafz* in 3, 4 etc. is a pedantism for *pārkātāan* 'word'.

In 6 the »subjunctive» ought to be expressed in malay by a »veta-tive» with *janan* (instead of *tiāda*); likewise in 8, 9, 10, 11 and 15.

The word *kālimah* in 9 is unusual in this sense ('word') in malay; generally we find it in the meaning of 'sentence', but then with final *h* (*kālimah*). In 11 it is applied in this sense and spelt *kālimah*. In 15 *ḥarf* is a pedantism for *ḥurūf*, the usual form in malay, for both singular and plural.

<p><i>Šurātu-l-fātiḥati</i> 'ašaratun:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. <i>at-tartību,</i></li> <li>2. <i>wa-l-muwālātu,</i></li> <li>3. <i>wa-murā'ātu ḥurūfi-hā,</i></li> <li>4. <i>wa-murā'ātu tašdīdāti-hā,</i></li> <li>5. <i>wa-un lā yaskutu bi-saktatin tuwūlutin,</i></li> <li>6. <i>wa-lā qaṣiratīn yaqṣidu bi-hā qaṭ'a-l-qirā'ati,</i></li> <li>7. <i>wa-'adamu-l-laḥni-l-muḥilli bi-l-mā'nā,</i></li> <li>8. <i>wa-un takūnu ḥālata-l-qiyami fi-l-farḍi,</i></li> <li>9. <i>wa-un yasmā'u naṣṣu-hu-l-qirā'ata,</i></li> <li>10. <i>wa-un lā yataḥallalu-hā di-krun aḡnabiyyun.</i></li> </ol>	<p>Bārmula sāgāla šart fātiḥah itu sāpuluh:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. yañ pārtāma tārtīb.</li> <li>2. dan yañ kādua bārtūrūt-tūrut,</li> <li>3. dan yañ kātiga māmāliāra-kān sāgāla ḥarī fātiḥah,</li> <li>4. dan yañ kaāmpat māmāliāra-kān sāgāla tašdīd fātiḥah.</li> <li>5. dan yañ kālima bahua tiāda diām ia dānān diām yañ lañjut.</li> <li>6. dan yañ kaānam tiāda diām yañ pèndè yañ mānahāja ia dānān dia akān māmutuskān bācāan-ña.</li> <li>7. dan yañ kātujuk kātidāan laḥn yañ māñcidārakān dā-nān mā'nā,</li> <li>8. dan yañ kadālāpan bahua āda māmbāca fātiḥah itu ḥāl bādīri pāda sāmbāyan pārļu (farḍ).</li> <li>9. dan yañ kasāmbilan bahua māndānārkān dīri-ña akān bācāan</li> <li>10. dan yañ kasāpuluh tiāda mā-ñālanī akān fātiḥah oléh dikr yañ lain.</li> </ol>
--	---

The rules for the *fātiḥah* (or opening chapter of the qor'ān) are ten in number:

1. due order,
2. regular succession,
3. the observance of the letters,
4. the observance of its doubled letters,
5. no long pauses between,
6. nor short ones with the in-

tention of breaking off the reading,

7. no mistakes altering the sense,
8. the reciting during the »qiyām» or standing in an obligatory prayer,
9. heard by the performer himself,
10. no intercalation of any other »dikr» (or recitation).

If we put *bōlēh* (may, is allowed) between *tiada* and *dīām* in 5 and 6, the »vetative« (*jaūan*) might be avoided; it is not necessary here, as in the whole translation the indicative mood is applied.

In 6 ... *yaū māūahāja ia dāūū dia akān* ... is rather clumsy: better *jikalav māūahājakān* (*mamutuskan*).

In 7 *lahū* is a pedantism for *tārsālah*. We meet also with *māūeidārakān* in the sense of 'spoiling': in the preceding chapter we have rendered it by 'leaving out'. *Cidāra* in Malay usually means 'treason', 'faithlessness'. In 8 the word *pāda* is left out before *hāl*.

<i>Tasūīdātu-l-fātihati arba'ati</i> <i>asāra:</i>	Bārmula sāgāla tašdīd fātihah itu āmpat-bālas:
1. <i>Bismi-l-llāhi fauqa-l-lāmi.</i>	1. Bismi-llāhi itu di-ātas lām tašdīd-ña.
2. <i>ar-rahmāni fauqa-r-rā'i.</i>	2. ar-rahmān itu di-ātas rā tašdīd-ña.
3. <i>ar-rahīmi fauqa-r-rā'i.</i>	3. ar-rahīm itu di-ātas rā tašdīd-ña.
4. <i>al-ḥamdu li-llāhi fauqa-l-lāmi.</i>	4. al-ḥamdu li-llāhi itu di-ātas lām tašdīd-ña.
5. <i>rabbi-l-ālamīna fauqa-l-bā'i.</i>	5. rabbi-l-ālamīna itu di-ātas bā tašdīd-ña.
6. <i>ar-rahmāni fauqa-r-rā'i.</i>	6. ar-rahmāni itu di-ātas rā tašdīd-ña.
7. <i>ar-rahīmi fauqa-r-rā'i.</i>	7. ar-rahīmi itu di-ātas rā tašdīd-ña.
8. <i>māliki yawmi-d-dīni fauqa-d-dāli,</i>	8. māliki yawmi-d-dīni itu di-ātas dāl tašdīd-ña.
9. <i>īyyā-ka nā'budu fauqa-l-yā'i.</i>	9. īyyā-ka nā'budu itu di-ātas yā tašdīd-ña.
10. <i>wa-īyyā-ka nastā'īnu fauqa-l-yā'i,</i>	10. wa-īyyā-ka nastā'īnu itu di-ātas yā tašdīd-ña.
11. <i>ihdi-nā-ṣ-ṣirāta-l-mustaqīma fauqa-ṣ-ṣādī,</i>	11. ihdi-nā-ṣ-ṣirāta-l-mustaqīma itu di-ātas ṣād tašdīd-ña.
12. <i>ṣirāta-lladīna fauqa-l-lāmi,</i>	12. ṣirāta-lladīna di-ātas lām tašdīd-ña.
13. 14. <i>an'amta 'alay-him ḡayri-l-maḡdūbi 'alay-him. wa-lā-d-ḡ-dāllīna fauqa-d-ḡ-dādi wa-l-lāmi. Yusamma raf'u-l-yūdāini fī arba'ati murūḡā:</i>	13. 14. an'amta 'alay-him ḡayri-l-maḡdūbi 'alay-him wa lā aḡ-dāllīna itu di-ātas dād tašdīd-ña. Di-sunnatkān mānān-katkān dua taian-ña pāda āmpat tāmpat:

- |  |   |
|--|---|
| I. 'inda takbīratī-l-iḥrāmī.                     | I. yan pārtāma tātākāla kutika takbīrat-al-iḥrām,               |
| II. wa-'inda-r-rukū'i.                           | II. dan yañ kādua tātākāla rukū',                               |
| III. wa-'inda-l-i'tidālī,                        | III. dan yañ kātiga tātākāla i'tidāl.                           |
| IV. wa-'inda-l-qiyāmi minā-t-tašahhudī-l-awwalī. | IV. dan yañ kaāmpat tātākāla bañkit dāripāda tašahhud yañ awal. |

The various doublings (of letters) in the fātīḥah-chapter are fourteen in number:

- |   |   |
|---|---|
| 1. In »bismi-llāh» upon the »lām».            | 11. in »ihdi-nā-ṣ-ṣirāṭa-l-mustaqīm» upon the »šād».  |
| 2. in »raḥmān» upon the »rā'».                | 12. in »ṣirāṭa-lladīna» upon the »lām».   |
| 3. in »raḥīm» upon the »rā'».                 | 13. 14. in »an'ama 'alai-him ḡairi-l-maḡḏūbi 'alai-him walā -ḏ-dāllina» upon the »ḏād» and the »lām». |
| 4. in »al-ḥamdu li-llāh» upon the »lām».      | It is meritorious, not obligatory, to raise both hands at four parts of the prayer:                   |
| 5. in »rabbi-l-'ālamīn» upon the »bā'».       | I. at the reciting of the takbīrat al-iḥrām-formula («Allāhu akbar»).                                 |
| 6. in »ar-raḥmān» upon the »rā'».             | II. at the rukū' or bending down.   |
| 7. in »ar-raḥīm» upon the »rā'».              | III. at the second standing called »i'tidāl».   |
| 8. in »māliki yaumi-d-dīn» upon the »dāl».    | IV. when rising from the first tašahhud-formula («lā ilāha», etc.)                                    |
| 9. in »iyyāka na'budu» upon the »yā'».        |   |
| 10. in »wā-iyyā-ka nasta'īnu» upon the »yā'». |   |

The word *tātākāla* is given by me in its current pronunciation (the two first syllablas with »mute» ä). Europeans mostly read it as *tatkāla*, i. e. in the skr. way. Of course *th* cannot be pronounced by a malay mouth.

*Šurūṭu-s-suḡūdi sab'atun:*

- |  |   |
|--|---|
| 1. <i>au yasḡuda 'ala sab'ati d'ḏā'in.</i>                         | Bārmula sāḡāla šarṭ sujūd itu tujuh:  |
| 2. <i>wa-an takāna ḡabhatu-hu muk-šūfatan.</i>                     | 1. yan pārtāma bahua sujūd ia atas tujuh angōta,                                    |
| 3. <i>wa-l-taḡāmulu bi-rā'si-hi.</i>                               | 2. dan yañ kādua, bahua āda dāi-ña itu tār buka,                                    |
| 4. <i>wa-'adamu-l-hawa'i li-ḡairi-hi.</i>                          | 3. dan yañ kātiga māmbāratkān dānān kāpālā-ña,                                      |
| 5. <i>wa-an lā yasḡuda 'ala šai'in yataḡarraku bi-ḡarakati-hi.</i> | 4. dan yañ kaāmpat katiādān tūrut bāḡi lāin-ña,                                     |
|  | 5. dan yañ kālima bahua tiāda sujūd ia atas suatu yan bāḡara-gāra ia dānān ḡāra-ña, |



- |  |  |
|--|--|
| 6. <i>wa-rtifa'u asāfili-hi 'alā ā'ālī-hi,</i> | 6. dan yan kaānam māningikān sāgāla yañ ka-bāwah-ña ātas yañ ka-ātas-ña, |
| 7. <i>wa-t-tumu'nīnatu fīhi.</i>               | 7. dan yan kātujuh bārānti di-dalām sujūd.                               |
- The rules for the kneeling in prayer are seven in number:
- |  |   |
|--|---|
| 1. that one should kneel on seven parts of the body, | 4. that one should not be preoccupied by anything,                            |
| 2. that one's forehead should be uncovered,          | 5. that one should not kneel down on anything moving, so that one moves also, |
| 3. that one should rest one's head on the ground,    | 6. that one should raise the lower parts over the higher parts,               |
|  | 7. the pausing in it.   |

The same remarks, as we gave them above, apply to the leaving out of *ānda lah* for the »subjunctive» and the use of *tiāda* instead of *jañan* in the »vetative».

In 5 the second *ia* is superfluous.

*A'dā'u-s-sujūdi sab'utun:*

Bārmula sāgāla aṅgōta sujūd itu tujuh:

- |   |   |
|---|---|
| 1. <i>al-jabhatu,</i>                           | 1. yañ pārtāma dāi,   |
| 2 and 3. <i>wa-butūnu-l-kaffaini,</i>           | 2. 3. dan yañ kādua dan yañ kātiga sāgāla pārut dāri tāpa-tanan-ña, |
| 4 and 5. <i>wa-r-rukbatāni,</i>                 | 4. 5. dan yañ kaāmpat dan yañ kālīma dua lutut-ña,                  |
| 6 and 7. <i>wa-butūnu asābi'i -r-riḡ-laini.</i> | 6. 7. dan yañ kaānam dan yañ kātujuh pārut sāgāla jāri dua kaki-ña. |

The parts of the body for the kneeling are seven in number:

1. the forehead,	4 and 5. both knees,
2 and 3. the palms of both hands,	6 and 7. the inside of all the toes.

*Dāi* ('forehead') in malay is etymologically the same word as *rāi* in javanese, which means 'face'. Compare examples of applying the name of a part of the face to the whole: skr. *mukha* 'mouth', malay *face*, ital. *viso* (literally 'sight', i. e. 'eyes' like germ. *gesicht*, dutch *gezicht*), spanish *rostro* (lat. 'snout, muzzle, bill'), dutch *snuit* (snout), familiar or vulgar, for 'face', id. *smoel* (originally 'muzzle': *muil*, germ. *maul*). But in malay we find in poetry the word *durja* for 'face', which is skr. *indriya*, 'organ'. In *pārut dāri tāpa-tanan-ña*, the word *dāri* for denoting the genitive is superfluous. Compare also fiji *vai* 'face', tondano (N. Celebes) *ri-dai* 'forehead'.

*Taşdīdātu-t-taşahhudi ihdā wa-‘isrūna fī akmalī-hi wa-sittata-‘aşara fī aqallī-hi: at-taḥiyyātu ‘alā-t-tā’i wa-l-yā’i, al-mubārakātu-ş-şalawātu ‘alā-ş-şādi, aṭ-ṭayyibātu ‘alā-t-ṭā’i wa-l-yā’i, li-llāhi ‘alā lāmi-l-ğalālāti, as-salāmu ‘alā-s-sīni, ‘alāika ayyuhā-n-nabiyyu ‘alā-l-yā’i wa-n-nūni wa-l-yā’i, wa raḥmatu-llāhi ‘alā lāmi-l-ğalālāti, wa-barakātu-hu-s-salāmu ‘alā-s-sīni, ‘alainā wa-‘alā ‘ibādi-llāhi ‘alā lāmi-l-ğalālāti, aş-şāliḥina ‘alā-ş-şādi, aşhadu allā ‘alā lāmi-l-alifī, ilāha illā-llāh ‘alā lāmi-l-alifī wa-lāmi-l-ğalālāti, wa-aşhadu anna ‘alā-n-nūni, Muḥammadan rasūlu-llāhi ‘alā mīmi Muḥammadin wa-‘alā -r-rā’i wa-‘alā lāmi-l-ğalālāti.*

The taşdīd's or doublings of letters are twenty-one in number for the »taşahhud« formula when complete, and sixteen when as short as possible:

in »at-taḥiyyātu« upon the »tā'« and the »yā'«, in »al-mubārakātu-ş-şalawātu« upon the »şād«, in »aṭ-ṭayyibātu« upon the »ṭā'« and the »yā'«, in »li-llāhi« upon the »lām« of the word »Allāh«, in »as-salāmu« upon the »sīn«, in »‘alai-ka ayyuhā-n-nabiyyu« upon the »yā'«, the »nūn«, and the

Bürmula sâgâla taşdīd taḥiyyah itu dua-puluh-sātu pāda sām-purna taḥiyyat dan ānam-bālas taşdīd pāda sākūran-kūrañ-ña: at-taḥiyyātu itu ātas tā dan yā taşdīd-ña, al-mubārakātu ş-şalawātu itu ātas şād taşdīd-ña, aṭ-ṭayyibātu itu ātas ṭā dan yā taşdīd-ña, li-llāhi itu ātas lām lafz allāh taşdīd-ña, as-salām itu ātas sīn taşdīd-ña, ‘alay-ka ayyuhā-n-nabiyyu itu ātas bā dan nūn dan yā taşdīd-ña, wa raḥmatu-llāhi itu ātas lām lafz allāh taşdīd-ña, wa barakātu-hu-s-salāmu itu ātas sīn taşdīd-ña, ‘alay-nā wa ‘alā ‘ibādi-llāhi itu ātas lām lafz allāh taşdīd-ña, as-sāliḥina itu ātas şād taşdīd-ña, aşhadu allā itu ātas lām alif taşdīd-ña, ilāha illā llāhu itu ātas lām-ālif dan lām lafz Allāh taşdīd-ña, wa aşhadu anna itu ātas nūn taşdīd-ña, Muḥammadan rasūlu-llāhi itu ātas mīm lafz Muḥammaddan, ātas rā dan ātas lām lafz jalālāti, ya'ni lafz Allāh (taşdīd-ña).

»yā'«, in »raḥmatu-llāhi« upon the »lām« of the word »Allāh«, in »barakātu-hu-s-salāmu« upon the »sīn«, in »‘alai-nā wa-‘alā ‘ibādi-llāhi« upon the »lām« of »Allāh«, in »aş-şāliḥina« upon the »şād«, in »aşhadu allā« upon the »lām« of the »alif«, in »ilāha illā-llāh« upon the »lām« of the »alif« and the »lām« of the word »Allāh«, in »aşhadu anna« upon the »nūn«, in »Muḥammadan rasūlu-llāhi« upon the »mīm« of Muḥammadan, upon the »rā'«, and upon the »lām« of »Allāh«.

*Taşdīdātu aqulli-ş-şalāti ‘alā-n-nabiyyi arbā‘un:*

1. *Allāhumma ‘alā-l-lāmi wa-l-nūmi,*
2. *şalli ‘alā-l-lāmi,*

Bürmula sâgâla taşdīd sākūrañ-kūrañ şalāt ātas nabi āmpat taşdīd:

1. Allāhumma itu ātas lām dan mīm taşdīd-ña,
2. şalli itu ātas lām taşdīd-ña,

3. 'alā Muḥammadin 'alā-l-mīmī,  
4. fī uqalli-s-salāmi tašdīdu-hu 'alā sīni-s-salāmi.

The tashdīd's or doublings of letters of the smallest prayer for the prophet are four in number:

1. in »Allāhumma» upon the »lām» and the »mīm»,
2. in »šalli» upon the »lām»,

*Auqātu-ṣ-ṣalāti ḥamsatun:*

1. *awwalu waqti-ṣ-ṣuḥri zawālu-ṣ-ṣamsi wa-āḥīru-hu maṣīra zilli kulli ṣai'in mitlahu, ḡaira zilli-l-istiwā';*
2. *wa-awwalu waqti-l-'aṣri idā ṣāru zillu kulli ṣai'in mitlahu wa-zādu qalīlan wa-āḥīru-hu ḡurūbu-ṣ-ṣamsi;*
3. *wa-awwalu waqti-l-maḡribi ḡurūbu-ṣ-ṣamsi wa-āḥīru-hu ḡurūbu-ṣ-ṣafaḡi-l-aḥmari;*
4. *wa-awwalu waqti-l-'iṣā'i ḡurūbu-l-aḥmari wa-āḥīru-hu tu-lū u-l-faḡri-ṣ-ṣādiḡi;*
5. *wa-awwalu waqti-ṣ-ṣubḡi tu-lū u-l-faḡri-ṣ-ṣādiḡi wa-āḥīru-hu tu-lū u-ṣ-ṣamsi.*

The fixed times for prayer are five in number:

1. the beginning of »zohr» is the declining of the sun, and the end of it when the shadows of everything have grown as long as the things themselves plus the shadow at twelve o'clock;
2. the beginning of »'aṣr» is when the shadows of everything have grown as long as the things themselves plus the

3. 'alā Muḥammadin itu atas mīm tašdīd-ña,

4. pāda sākūrañ-kūrañ sālām tašdīd-ña itu atas sīn as-salām.

3. in »'alā Muḥammad» upon the »mīm»,

4. in the shortest »salām» (salutation) upon the »sīn» of »as-salām».

Bārmula sāḡāla waktu sambāyañ pārļu (farḡ) itu lima:

1. pārmulāan waktu zuhr itu ḡālīñcir māta-āri, dan āḡir-ña waktu zuhr itu jādi bāyañ-bāyañ tiap-tiap suātu saūpamā-ña, yañ lāin bāyañ-bāyañ rāmbañ,
  2. dan pārmulāan waktu 'aṣar āpa-bila jādi bāyañ-bāyañ tiap-tiap suātu saūpamāña dan bārtambah ia pāda ḡāl sādikit, dan āḡir-ña waktu 'aṣar itu masuḡ māta-āri,
  3. dan pārmulāan waktu maḡrib itu masuḡ māta-āri dan āḡir-ña waktu maḡrib itu ilan āwan yañ mērah,
  4. dan pārmulāan waktu 'iṣā itu ilan āwan yañ mērah dan āḡir-ña waktu 'iṣā itu nāik pājar (fajr) yañ ṣādiḡ,
  5. dan pārmulāan waktu ṣubḡ itu nāik pājar (fajr) yañ ṣādiḡ dan āḡir-ña itu nāik māta-āri.
- length at twelve o'clock (lit. a little), the end of it is at sunset;
3. the beginning of »maḡrib» is at sunset, the end at the disappearance of the red twilight (in the translation: 'clouds');
  4. the beginning of »'iṣā» is at the disappearance of the red twilight (in the translation: 'clouds') at sunset, the end is real daybreak;
  5. the beginning of »ṣubḡ» is at daybreak, the end is at sunrise.

In 1 *gālincir mata-ari*, lit. the »gliding of the sun», might be replaced by *cāndarōn-māta-ari*, 'declining'.

*Saiipāmā-ña* is taken here in the sense of 'their likeness', i. e. in length, and the next following words *yañ lāin*... would be clearer if they were replaced by *lāin dāripāda* 'other than' i. e. 'in addition to'. In 2 *pāda hāl* is superfluous.

*Faḡr* has become *pāḡur* in Malay: *yañ ṣādīq* is no translation: *yañ bātul* would be one.

For *nāik māta-ari* might be put *tārābit m.*; both are usual.

*Al-ašfāqu talātatin:*

1. *aḡmaru.*
2. *wa-aṣfaru,*
3. *wa-abyaḡu.*

*Al-aḡmaru maḡribun, wa-l-aṣfaru wa-l-abyaḡu* 'išā'un, *wa-yundabu ta'hīru ṣalāti-l-ʿiṣā'i ilā an yaḡība-ṣ-ṣafaqu -l-aṣfaru wa-l-abyaḡu.*

*Tahrumu-ṣ-ṣalātu luisa la-hā sababun mutaqaddiman wa-lā muḡārinan fī hamsati auḡātin:*

1. *'inda tulūʿi-ṣ-ṣamsi ḡattā tartafī'a qaḡbra rumḡin,*
2. *wa-ʿinda-l-istiwā'i fī ḡairi yaumi-l-ḡumʿati ḡattā tazūlu,*
3. *wa-ʿinda-l-iṣfirāri ḡattā taḡruba.*
4. *wa-bāda ṣalāti-ṣ-ṣubḡi ḡattā taḡlū'a-ṣ-ṣamsu,*
5. *wa-bāda ṣalāti-l-ʿaṣri ḡattā taḡruba.*

The twilight (in the translation: 'clouds') is of three kinds:

1. the red one,
2. the yellow one,
3. the white one.

Bārmula sāḡāla awan itu tiga:

1. yañ pārtāma āwan mērah,
2. dan kādua āwan kuniñ,
3. dan yañ kātiga āwan putih.

Bārmula āwan yañ mērah itu waktu maḡrib dan āwan yañ kuniñ dan āwan yañ putih itu waktu iṣā, dan disunatkān māntāḡirkān sāmbāyan iṣā iṅga bahua ilāñ lah āwan yañ kuniñ dan yañ putih.

Ḥarām sāmbāyan yañ tiāda bāḡi-ña sābap yañ māndulū dan tiāda sābap yan bāsarta di-dalām lima waktu:

1. yañ pārtāma nāik rāmbāñ māta-ari iṅga tārākat ia kādar sa ḡalah,
2. dan yañ kādua tātākāla rāmbāñ māta-ari pāda yañ lāin āri jumaāt iṅga tārgālincir,
3. dan yañ kātiga tātākāla kuniñ māta-ari iṅga masuq māta-ari,
4. dan yañ kaāmpat kāmudian dāripāda sāmbāyan subḡ iṅga nāik māta-ari,
5. dan yañ kālima kāmudian dāripāda sāmbāyan aṣar iṅga masuq māta-ari.

The red one is at »maḡrib», the yellow one and the white one at »iṣā», and it is considered meritorious not to finish the evening

prayer till the disappearance of the yellow and the white twilight.

Prayer without a special reason is forbidden before or during the five following times:

1. from sunrise till the sun has reached the length of a spear,
2. from midday, except on fri-

day, till the sun begins to decline,

3. when the sun is yellow till sunset,
4. after the *sobh* prayer till sunrise,
5. and after the *'aṣr* prayer till sunset.

*Māntāhirkān* (note the conservation of the *t*, as the assimilating process has not had time to be accomplished) is a barbarism, absolutely unusual in Malay. It might very well have been replaced by *mālambatkān* (lit. 'to make late, slacken') or *māluḥjutkān* ('to lengthen').

*Gālah* is not the right translation of *rumh*, but *tumba*. *Gālah* is a boat pole, which as a rule is longer than a *tumbaq* ('spear, lance'). . . . *pāda yaḥ lāin āri jumaāt* is not clear: should be *pāda āri yaḥ lāin dāripāda āri jumaāt* ('on a day other than .')

*Masūq māta-āri* has to be taken here as 'sunset', as *masūq* is a substantive. As the Malay verb is always a verbal noun, this non-predicative use is nothing extraordinary, but in this case we have to do with an originally »imperfective» form with prefixed *m* (from *asus*), which *m* appears elsewhere as an »infix» (*ām*). In this word it is no longer felt as such a derivation, for all prefixes and suffixes may be applied to it just as to an ordinary stem *dimasūqkān*, *tāmasūq*, *māmasūqkān*, etc. So *masūq māta-āri* is a compound which one may put on one line with *tāraḥ māta-āri* 'sunlight' or *jātoh bulan* 'decline of the moon'. Curiously enough *uāik m. ā*, and *tāwābit* (mostly written *tērbit*) *m. ā*, present similar, so to say stiffened or dead, verbal forms: *nāik* seems to contain an *n* as a remnant of a prefix (compare Sundanese *taek*, Javanese *mēnē*, etc.), whereas *tāwābit* is a derivation with prefix *tā* followed by *r* or *rā* of *bit* ('beginning, coming up': compare Jav. *wit* in *awit* 'because', *bibit* 'seedling', *wiwit* 'to begin', *wētan* for *witan*, 'beginning of the day, east').

*Suktātu-ṣ-ṣalāti sittatun* [sic]:

1. *baina takbīratī-l-iḥrāmī wa-du'ā'i-l-istiftāhī*,
2. *wa-baina du'ā'i-l-istiftāhī wa-t-tā'awwudī*,

Bārmula sāgāla bārānti bāca di-dalām sāmbāyan itī ānam:

1. yaḥ pārtāma antāra takbīrat-al-iḥrām dan do'a-istiftāḥ,
2. dan yaḥ kādua antāra istiftāḥ dan tā'awwud,

- |  |  |
|--|--|
| 3. <i>wa-bainu-l-tu'arwudi wa -l-fāṭihati,</i> | 3. dan yan kātiga antāra ta'awwud dan fāṭihah,   |
| 4. <i>wa bainu aḥiri-l-fāṭihati wa-amīna,</i>  | 4. dan yan kaāmpat antāra āḥir fāṭihah dan amīn, |
| 5. <i>wa-bainu amīna wa-s-sūрати,</i>          | 5. dan yañ kālima antāra amīn dan sūrah,         |
| 6. <i>wa-bainu-s-sūрати wa-r-rukū'i.</i>       | 6. dan yañ kaānam antāra sūrah dan rukū'.        |

The silences during prayer are six:

- |   |   |
|---|---|
| 1. between the <i>takbīrah</i> -formula and the opening »do'ā'« (prayer). | 3. between this and the <i>fāṭihah</i> ,                    |
| 2. between this and the <i>ta'awwud</i> formula (»a'ūdū bi-llāhi...«),    | 4. between the end of this and the word <i>amīn</i> (amen). |
|   | 5. between <i>amīn</i> and the qorān-chapter,               |
|   | 6. between this and the bending down.                       |

In *sāgāla bārānti* we see another example of the use of a verbal form as a substantive: *aku bārānti* 'I stand still', *sāgāla bārānti* 'all the pauses'.

*Al-arkānu-llati talzamu fī-hā at-ṭuma'nīnātu arbū'atun:*

1. *ar-rukū'u,*
2. *wa-l-ī'tidālu,*
3. *wa-s-sujūdu.*
4. *wa-l-ḡulūsu bainu -s-sujūdu-taini.*

The chief parts (»columns«) of prayer which have an obligatory pause during their performance are four:

1. the bending down,

Bārmula sāgāla rukun yan wājip di-dalām-ña ṭuma'nīnah itu āmpat:

1. yañ pārtāma itu rukū',
2. dan yan kādua ī'tidāl,
3. dan yañ kātiga sujūd.
4. dan yañ kaāmpat dudu antāra dua sujūd.

2. the standing up.
3. the kneeling down,
4. and the sitting between the two kneelings.

In 4 *duu* should be *hādūu* (both).

*At-ṭuma'nīnātu hiya sukū-tun ba'da ḥarakatin bi-ḥayya ya-staqirru kullu 'aḡwīn maḥallahu bi-qadri* »subḥāna-llāhi».

Bārmula ṭuma'nīnah ya-itu bārānti kānudian dāripāda bāgāradānān sākira-kīra tātap oléh tiap-tiap aḡgōta pāda tāmpat-ña dānān kādar bāca »subḥāna-llāhi».

The pausing called *ṭuma'nīnah* is a stop in the movement, so that all the parts of the body

remain motionless on the spot for the duration of the »subḥāna formula.

The use of *ōlēh* after *lātup* is remarkable. We see from this example that the word *ōlēh* is not the exact equivalent of our 'by' after a passive. The reasoning that *dañar lah ōlēh-mu* which only means 'listen you', should be considered as a passive form on account of the word *ōlēh* 'by', is therefore erroneous. In reality *ōlēh* is simply the stem of a verb and has to be taken in the sense of the thing 'got, acquired, accomplished'. Compare javanese *ōlēh* to 'get', malay *bārōlēh* 'to get'. So *dañar lah ōlēh-mu* is nothing but an emphatic way of expressing the imperative: 'listening be the thing accomplished by you'. Of course this long paraphrase only gives an approximative idea of the energetic original.

Returning to the case in the text we might translate: . . . 'that is standing still after moving, with so to say immobility acquired by every limb (the immobility being the acquired result: acquisition of every limb').

*Dānān sākīra-kīra*, etc. is a bad translation, although it is good malay in itself. A better rendering would be: . . . *sūīnga tā-tap lah tiap-tiap aīngōtu*. The idea of *sākīra-kīra* ('about, so to say') is not contained in *bi-haytu* ('so that, in such a way as . . .').

*Asbābu suḡūdi-s-sahwi ar-bā'utun:*

1. *al-awwalu tarka bā'ḍin min ab'ādī-s-ṣalāti au bā'ḍi-l-bā'ḍi.*
2. *at-tānī fī lu mā yubḥīlu 'amduhu, wa-lā yubḥīlu sahwu-hu idā fū'ala-hu nāsīyan<sup>1</sup>.*
3. *at-tālītu naqlu ruknīn qawliyyin ilā jwāri muḥalli-hi,*
4. *ar-rābī'u iyā'u ruknīn fī liyyin mā'a-ḥtimālī-z-ziyādati.*

Bārmula sāgāla sābap sujūd sahwī itu ānpat:

1. yañ pārtāma māningalkān satānah sunat-ab'ād dāripāda sāgāla sunat-ab'ād sāmbāyan ātaw satānah dāripāda satānah-ña,
2. yañ kadua bārbuat akan bārañ yañ māmbaḥalkān māñā-hājā-ña, dan tiāda māmbaḥalkān lupā-ña, āpabila bārbuat dia akan dia pāda hal lupa,
3. yañ kātiga māmindahkān rukun-qawli kāpāda lāin tāmpat-ña.
4. yañ kaāmpat itu māñjatohkān rukun fī'li sārtā iḥtimāl bārtambah.

The reasons for the genuflections in case of omissions are four:

1. the leaving out of one of the parts of prayer or of part of these,

<sup>1</sup> The original has: . . . *yubḥīlu 'amduhu, wa-lā yubḥīlu sahwu-hu*, etc.

- |   |   |
|---|---|
| 2. any action which annuls the prayer if committed on purpose, whereas the negligence does not annul, if one did it from forgetfulness, | 3. the transferring of the <i>roku qauli</i> to an other place,                 |
|   | 4. the coinciding of the <i>roku fi'ti</i> with the additional <i>ihtimāl</i> . |

The translation in 2 is very awkward; should be: *apabila dipərbuat-nya pada hal lupa*.

In 4 *ihtimāl bərtambah* is rather vague: *i. tambahn* (additional *ihtimāl*) would be better.

*Ab'ādū-s-ṣalāti sab'atun:*

- |   |   |
|---|---|
| 1. <i>at-taṣahhudu-l-awwala,</i>  | Bərmula sāgāla sunat-ab'ād<br>səmbāyan itu tujuh:   |
| 2. <i>wa-qu'ūdu-hu,</i>   | 1. yañ pərtāma taḥiyyah awwal,  |
| 3. <i>wa-s-ṣalātu 'alā-n-nabiyyi sal-<br/>lā-llāhu 'alai-hi wa-sallama<br/>fī-hi,</i>   | 2. dan yan kādua dudu-nya,  |
| 4. <i>wa-s-ṣalātu 'alā-l-āli fī taṣah-<br/>hudi-l-āḥiri,</i>                            | 3. dan yañ kātiga ṣalāt atas nabī<br>ṣallā-llāhu 'alay-hi wa-salla-<br>ma» di-dalām-nya,              |
| 5. <i>wa-l-qunūtu,</i>  | 4. dan yañ kaāmpat salāt atas<br>kulawarga nabī di-dalām ta-<br>ḥiyyah yan āḥir,                      |
| 6. <i>wa-ḡiyāmu-hu,</i>   | 5. dan yan kālima do'a qunūt,   |
| 7. <i>wa-s-ṣalātu wa-s-salāmu 'alā-<br/>n-nabiyyi wa-āli-hi wa-ṣaḥbi-<br/>hi fī-hi.</i> | 6. dan yan kaānam bādri-nya,  |
|   | 7. dan yan kātujuh salāt dan<br>salām atas nabī dan kula-<br>warga-nya dan suḥbat-nya da-<br>lām-nya. |

The several parts of prayer are in number seven:

- |   |   |
|---|---|
| 1. the first <i>taṣahhud</i> formula (aṣhadu an lā ilāha . . .),            | 4. the prayer for the Prophet's relations in the final <i>taṣahhud</i> ,                    |
| 2. the sitting of it,   | 5. the prayer with the <i>qunūt</i> formula during the friday service,                      |
| 3. the prayer for the prophet »may Allāh bless him and preserve him» in it, | 6. the standing up of it,   |
|   | 7. the prayer for and the salutation of the Prophet and his relations and companions in it. |

*Taḥiyyat* (should be *taḥiyyah*) as a translation of *taṣahhud* is strange. The *taḥiyyah* is the saying: *ḥayyā-ka-llāh* 'Allāh make you live', as a salutation. I think, it is a clerical error. Likewise in 4. *Ab'ād* is simply 'parts'.

*Suḥbat*, or rather *sōbat* in the current pronunciation, means 'friend' in malay. Unmistakeably the word was not immediately taken over from the arabic. In persian and hindustani however the word means the same as in arabic: 'friendship', not 'friend'.



- Tabṭulu-ṣ-ṣalātu bi-urbā u*  
*'ašara [sic] ḥaṣlatu:*
1. *bi-l-ḥadaṭi,* 1. pārtāma dānān sābap ḥadat,
  2. *wa-wuqū' i-n-nuḡūsati, in lam*  
*talwa ḥālan min ḡairi ḥamlin,* 2. dan kādua dānān sābap kā-  
jātōhan najis jika tiāda di  
māmāngalkān ia pāda ḥāl dā-  
nān sāḡira dāripāda katidan,
  3. *wa-bi-l-kisāfi-l-'aurata<sup>1</sup>, in lam*  
*tustar ḥālan,* 3. dan katiga dānān sābap tār-  
buka 'awrat, jika tiāda ditu-  
tup ia pāda ḥāl bārsāḡira-sā-  
ḡira,
  4. *wa-bi-n-nuḡyi bi-ḥarfūini au*  
*ḥarfīn muḥimīn 'amdan,* 4. dan kaāmpat dānān sābap bār-  
kāta-kāta dānān dua ḥarf ātaw  
sātu ḥarf yañ bāri faham dā-  
nān disāḥāja,
  5. *wa-bi-l-muḥṭiri 'amdan,* 5. dan yañ kālima dānān sābap  
yañ māmbaṭalkān puāsa dā-  
nān disāḥāja,
  6. *wa-bi-l-akli-l-kaṭiri nāsiyan.* 6. dan yañ kaānam dānān sābap  
makan yan bāna<sup>e</sup> pāda ḥāl  
lupa,
  7. *wa-bi-talāṭati [sic] ḥurakātin*  
*mutawāliyātin wa-lau saḥwan,* 7. dan yañ kātujul dānān sābap  
tiga ḡaraq yañ bātūrut-tūrut  
dan jikālaw lupa sākāli pun,
  8. *wa-bi-l-waḥḃati-l-fāḥišati wa-*  
*d-ḏarḃati-l-muḥṭati,* 8. dan yañ kadālapan mānum-  
pat yañ kāji dan mamālu yan  
saḥāt,
  9. *wa-bi-ziyādati ruknin fi'liy-*  
*gin 'amdan,* 9. dan yañ kasāmbilan dānān sā-  
bap bārsāmbah rukun yañ  
baṅsa fi'li dānān disāḥāja,
  10. *wa-t-taḡaddumi 'alā imā-*  
*mi-ḥi bi-rukṅaini fi'liyāini,* 10. dan yañ kasāpuluh māndulu(ri)  
ātas imām-ña dānān dua ru-  
kun yan baṅsa fi'li kāduā-ña,
  11. *wa-t-taḡallufi bi-ḥimā bi-*  
*ḡairi 'udrin,* 11. dan yañ kasābālas dānān sā-  
bap tār-kāmudian dāripada  
imām-ña dānān dua rukun fi'li  
kaduā-ña, dānan kātiādāan  
'uḍur,
  12. *wa-bi-niyyati qaḥ'i-ṣ-ṣalāti,* 12. dan yañ kādua-bālas 'sābap  
bārniat māmutuskān sāmbā-  
yan,
  13. *wa-bi-talīqi qaḥ'i-ḥā bi-*  
*šai'in,* 13. dan yañ kātiga-bālas dānān  
sābap māngantunkān māmu-  
tuskān sāmbāyan dānān suātu.
  14. *wa-t-taraddudi fi' qaḥ'i-ḥā.* 14. dan yañ kaāmpat-bālas dānān  
sābap šak pāda māmutuskān  
sāmbāyan:

<sup>1</sup> N. B. The text has 'aurati

Prayer is annulled by fourteen things:

1. by the lesser state of impurity,
2. by the falling of an impurity, if it does not get off immediately without one's touching it («carrying it off»),
3. by the uncovering of the pudenda, when not immediately covered,
4. by the conscious pronouncing of two letters (syllables) or one which have a sense,
5. by intentionally breaking the fast,
6. by eating much by negligence,
7. by three successive moves, even if by forgetfulness,
8. by mean attacking and excessive beating,
9. by intentionally increasing the number of *fi'li* parts of prayer (the movements),
10. by being in advance of the »imām» by two *fi'li* parts of prayer,
11. by falling behind the »imām» by two *fi'li* parts of prayer,
12. by the intention of breaking off the prayer,
13. by making the breaking off dependent on something,
14. by hesitation in breaking it off.

In the arabic text, which by the by shows more errors, we find in 2: *in lam tulwa* instead of *in lam tulwa* (verb *lawā*). The translation is still worse at this passage: *hālan* 'immediately', should be rendered by *sabāntar*, not by *pāda hāl dānūn sāgīra*. Moreover *sāgīra* for *siyāra* is not very usual. *Dimānmāngalkān ia* is pure nonsense (*dī* with an active form!); the translator confounds *pāngalkān* 'to chop off, to cut off', with *taṅgalkān* 'to do off, to pull out'. But neither is correct. A better translation of the whole sentence would be: *jika tiāda sabāntar taṅgal sāndīri*; so that *min gāiri hamlin* 'without carrying' is simply rendered by one word *sāndīri* '(by) itself'. *Dāripāda kātīdan* is nonsense again.

In 3 we find the same clumsy translation of *hālan*: this time a little longer still: *pāda hāl hārsagīra-sāgīra*. The preceding *ia* is superfluous.

In 4 we see the pedantic *ḥarf* 'letter', the singular, also used in plural, whereas in malay just the reverse is usual.

*Yau bāri* should be: *yau māmbāri*.

In 7 *dan* before *jikālaw lupa* is superfluous (arabic *wa*).

In 8 the translation gives *mānumpat*, which means 'slandering', instead of *mālumpat* = 'jumping' or 'springing'. Better *mānārkam* 'attacking' or *mānāmpah*.

Throughout this chapter we see *dānūn disāhāja* instead of the more usual *dānūn sāhāja* or even *sāhāja* (batavian malay

*sānaju*). The *sā* is already felt as a prefix denoting an adverbial form, so that *dāwān* ('with') is strictly unnecessary.

In 13 *bārañ suātu* would be better than *suātu* only.

*At-taraddulu* in 14 is rendered by *šak*, which arabic-malay word has another meaning ('distrust, suspicion'). *Tārkimban-kimbañ* is the right word here ('hesitation').

*Alladī talzamu fī-hi niyyatu*  
*-l-imāmati arba'un:*

1. *al-ğun'atu,*
2. *wa-l-mu'tadatu,*
3. *wa-l-mandūratu ǧamā'atan,*
4. *wa-l-muqadilamatu fī-l-maṭari.*

The cases in which the »niat» for being an »imām» (foreman in prayer) or a follower (in the same) is necessary are four:

1. the friday prayer,
2. the (usual) prayer,

*Šurūtu-l-qudwati ihdā 'ašuru*  
[sic]:

1. *an lā ya'lama baṭlāna ṣalāti*  
*imāmi-hi bi-ḥadatin au ǧairi-*  
*hi,*
2. *wa-an lā ya'taqida wuǧūba*  
*quḍā'i-hā 'alai-hi,*
3. *wa-an lā yakāna mu'maman,*
4. *wa-lā ummiyyan,*
5. *wa-an lā yataqaddama 'alai-*  
*hi fī-l-mauqifi,*
6. *wa-an ya'lama-ntiqālāti imā-*  
*mi-hi,*
7. *wa-an yaǧtamē'a fī maṣǧidin*  
*au fī talāti mi'ati dirā'in*  
*taqrīban,*

Bārmula yañ wājip di-dalām-  
-ña niat jādi imām ataw mā-  
mūm itu āmpat:

1. yañ pārtāma sāmbāyan jumaāt.
2. dan yañ kādua sāmbāyañ.
3. dan yañ kātiga sāmbāyañ yañ  
dinādarkan dānān bārjamāāt,
4. dan yañ kaāmpat sāmbāyañ  
jamāāt taqdīm pāda māsa ujan.
3. the gathering for prayer in  
consequence of a vow,
4. the gathering for prayer in  
case of rain when done earlier  
(than the imām).

Bārmula sāgāla šart pānikut  
imām itu sabālas:

1. yañ pārtāma bahua tiāda mā-  
nataūi ia akan baṭal sāmbā-  
yañ imām-ña dānān ḥadaṭ  
ātaw lain-ña,
2. dan yañ kādua bahua tiāda  
bārīf tiqād ia akan wājip qaḍā  
sāmbāyan ātas imām-ña,
3. dan yañ kātiga bahua tiāda  
āda ia mānūm,
4. dan yañ kaāmpat tiāda ia  
»ummī»,
5. dan yañ kālima bahua tiāda  
mānduluī ātas imām-ña pāda  
tāmpat-bādīri,
6. dan yañ kaānam bahua mā-  
nataūi ia akan sāgāla pindah-  
pindah imām-ña,
7. dan yañ kātujúh bahua bā-  
rampung kādua-ña didalām  
māšjid ataw di-dalām tiga-  
rātus asta bārampīran,

- |  |  |
|--|--|
| 8. <i>wa-un yanwiya-l-qudwata<br/>uni-l-ğamā'ata,</i>                    | 8. dan yan kadālāpan bahua<br>bārniat ia akan bārikutan,<br>ataw bārjamā'at,                           |
| 9. <i>wa-un gatuwāfaya nazmu<br/>ṣalāti-himā,</i>                        | 9. dan yañ kasāmbilan mupā-<br>kat (mufaḡat) pārātūran sām-<br>bāyañ kāduā-ña,                         |
| 10. <i>wa-un lā yuhālifa-hu fī sun-<br/>natin fāhiṣati-l-muḡālafati,</i> | 10. dan yan kasāpuluh bahua<br>bārikut-ikut ia akan imām-<br>ña, pāda sunat yañ kāji mā-<br>ñālāhi-ña, |
| 11. <i>wa-un yutābī'u-hu.</i>  | 11. dan yañ kasābālas bahua bā-<br>rikut ia akan imām-ña.  |

The rules for the following of the foreman in prayer are in number eleven:

- |  |   |
|--|---|
| 1. that one should not know the foreman's prayer has been annulled by impurity or other, | 6. that one should know all the moves of the foreman,   |
| 2. that one should not believe the obligation of doing it is on him,                     | 7. that both (foreman and follower) should come together in a mosque or within three hundred cubits of one, |
| 3. that one should not take another as imām,   | 8. that one should intend to follow or to gather for prayer.  |
| 4. that one should not be altogether ignorant,   | 9. that both should agree about the order of the prayer,  |
| 5. that one should not stand before the foreman,   | 10. that one should not disobey the foreman in any customary performance which it is bad to disregard,      |
|  | 11. that one should follow the foreman.   |

*Pānikut* (from *ikut*) in the sense of 'following' (gerund) is not very usual: this form generally means 'follower', *pānikutan* or *pārikutan* being the »nomen verbale«. Sporadically the *pā-* prefix is used instead, as is done here: *sa-pāniḡal-hu* 'at my leaving'. Ordinarily *pā-* denotes the *nomen agentis*.

The same use of *tiāda* or *tiāda ādu* instead of *jañan*, as in preceding chapters, is seen in 1, 2, 3, 4, and 5; and *ānda laḥia* for expressing the «subjunctive» ought to be used in 6, 7, 8, 9, 10 and 11. But even then rule 10 is unintelligible. *An lā yuhālifa-hu* should be rendered by: *jañan laḥ ia māñālāhi imām-ña*.

*Ṣaratu-l-qudwati tiṣun, ta-  
siḡḡu fī ḡamsin, wa-tabṡulu fī  
arba'in:*

1. *qudwatu raḡalin bi-raḡulin,*

Bārmula rupa pārikutan itu sām bilan; ṣaḡ ia di-dalām lima ṣūrah dan baṡal laḥ ia di-dalām āmpat ṣūrah:

1. yañ pārtāma pārikutan laki-laki dānān laki-laki.

- |   |  |
|---|--|
| 2. <i>wa-qudwatu huntu bi-rajul-in,</i>     | 2. dan yan kädua pärikutan huntu dänän laki-laki,        |
| 3. <i>wa-qudwatu-mra'atin bi-rajul-in,</i>  | 3. dan yan kätiga pärikutan pä-rämpuan dänän laki-laki.  |
| 4. <i>wa-qudwatu-mra'atin bi-huntā,</i>     | 4. dan yan kaämpat pärikutan pä-rämpuan dänän huntu.     |
| 5. <i>wa-qudwatu-mra'atin bi-mra-'atin;</i> | 5. dan yan kälima pärikutan pä-rämpuan dänän pä-rämpuan. |

*wa-tabtulu fi arba'in:*

1. *qudwatu rajulin bi-mra'atin,*
2. *wa-qudwatu rajulin bi-huntā,*
3. *wa-qudwatu huntu bi-mra-'atin,*
4. *wa-qudwatu huntu bi-huntā.*

There are nine ways of following in prayer; it is valid in five, and invalid in four:

1. the following of a man by a man, 2. of a man by a hermaphrodite, 3. of a man by a woman, 4. of a hermaphrodite by a woman, 5. of a woman by a woman.

*Šurak* in the sense of 'manner, way' is unusual in Malay; *hāl* might be employed instead ('case').

Instead of *dänän* the word *öléh* would more clearly express who is the follower and who the followed person, but then in 2 it ought to be: *pärikutan laki-laki öléh huntu*. In 3 and 4 a similar inversion ought to accompany this replacing of *dänän* by *öléh*.

*Šurātu jam'i-t-taqdīmi ar-ba'atun:*

1. *al-bad'atu bi-l-älā,*
2. *wa-niyyatu-l-jam'i fi-hā.*
3. *wa-l-muwälātu bainā-humā.*
4. *wa-dawāmu-l-udri ilā-l-ihrāmi bi-t-tāniyuti.*

And it is invalid in four:

1. the following of a woman by a man, 2. of a hermaphrodite by a man, 3. of a woman by a hermaphrodite, 4. of a hermaphrodite by a hermaphrodite.

Bärnula sägāla sart jam' taq-dīm itu ämpat:

1. yan pärtāma mämulāi dan niat sämbāyan yan pärtāma,
2. dan yan kädua bärniat jam' di-dalām-ña,
3. yan kätiga bätürut-türut antāra kädua-ña,
4. dan yan kaämpat 'udur-ña inga kápāda takbīrat-al-ihrām dänän sämbāyan yan kädua.

The rules for the gathering for prayer before the imām has begun are four:

1. the beginning and the niat of the first *rak'ah*,
2. the uttered purpose of a prayer gathering should be in it,

*Šurūṭu jam'i-t-tā'hīri-t-nāni:*

1. *nīyyutu-t-tā'hīri, wa-qaḍ baqā min waqti-l-ūlā mā yasū'u-hā,*
2. *wa-dawāmu-l-qaṣri ilā tamāmi-hā.*

The rules for the prayer gathering later than the imām are two:

1. the uttered purpose of it, if there remains so much time from the first *rak'ah* (that of

*Sāna* in 1 is usually considered as an abbreviated form of *sūsūgah-ña* 'indeed'.

*Šurūṭu-l-qaṣri sab'atun:*

1. *an yakūna safuru-hu marḥalataini,*
2. *wa-an yukūna mubāḥan,*
3. *wa-l'ihmu bi-ḡawāzi-l-qaṣri,*
4. *wa-nīyyutu-l-qaṣri 'inda -l-iḥrām,*
5. *wa-an takūna-ṣ-ṣalātu rubā'iygatan,*
6. *wa-dawāmu-l-qaṣri ilā tamāmi-hā,*
7. *wa-an lā yaḡludiga bi-muṭimmīn fi ḡuẓ'iu min ṣalāti-hi.*

3. the following each other of the two prayers,
4. the reason for excuse lasts till the beginning of the second *rak'ah*.

Bārmula sāgāla šart jam' tāhīr itu dua:

1. yañ pārtāma bārniat jam, tāhīr pāda ḥāl sāña tālah tingal dāripāda waktu yañ pārtāma bārañ-yañ māluaskān dia,
2. dan yañ kādua bārkkākālan 'uḍur qaṣr-ña inga sāmpurnā-ña sāmbāyan.

the imām) as to contain one's own *rak'ah*,

2. the continuation of the shortened rite till the end (no change of rite in the middle of the ṣalāt is allowed).

Bārmula sāgāla šart qaṣr itu tujuh:

1. yañ pārtāma bahua āda pārjālānan-ña itu dua marḥal,
2. dan yañ kādua bahua āda safar-ña itu ārus,
3. dan yañ kātiga mānatāuī ia dānān ārus qaṣr itu,
4. dan yañ kaāmpat niat qaṣr tātākāla takbirat-al-iḥrām,
5. dan yañ kālima bahua āda sāmbāyan itu bañsa āmpat rak'ah, dan,
6. yañ kaānam bārkkākālan qaṣr-ña inga kāpāda sāmpurna sāmbāyan-ña,
7. dan yañ kātujuh bahua tiāda bārīkut ia dānān yañ sāmbā-yañ tamān pāda sātu suku dāripāda sāmbāyan-ña.

The rules for shortening prayer are seven:

1. that one should travel the distance of two days' journeys,
2. that the travelling should be lawful,
3. that one should know the allowableness of the shortening,
4. that the uttered purpose should come in at the *takbīrah* formula,
5. that the prayer should contain four *rak'ah's* (sets of moves and recitals),
6. that the duration of the shortened rite should last till the end,
7. that one should not take as his imām in a part of his *ṣalāt* one who is doing a complete *ṣalāt*.

In 1, 2, and 5 *bahua āda* is seen again as in so many other places. Better: *ānda-lah*. Then the words *jāuh-ña* (the distance of it) ought to be added to 1.

In 7 *bahua tiāda* might be corrected into: *jañau lah*.

*Šarūṭu-l-ğum'ati sittatin:*

1. *an takūna kullu-hā fī waqti-ḡ-ḡuḡri.*
2. *wa-an tuğāma fī ḡiḡḡati baladūn.*
3. *wa-an tuṣallā ġamā'atan,*
4. *wa-an yakūnū arḡāina uḡ-rāran dukūran ḡaliğina mustawtinā.*
5. *wa-an lā tasbiğa-hā wa-lā tuğārīna-hā ġum'atun fī tilkal-baladī.*
6. *wa-an tataquildama-hā ḡuḡbatāni.*

The rules for the friday service are six:

1. that it all should take place within the *ḡuhr* time (see prayer times),
2. that it should be held within the confines of a town,
3. that the prayer should be done in common,

Bārmula sāğāla šart sāmbāyañ jumaāt itu ānam:

1. yañ pārtāma bahua āda sākālian-ña di-dalām waktu zuhr,
2. dan yañ kādua bahua di-dīrikāñ ia di-dalām lēnkoñan nāğāri,
3. dan yañ kātiga bahua di-sāmbāyañkāñ dāññan barjamāat,
4. dan yañ kaāmpat bahua āda mārika-itu āmpat-puluh orañ yañ mārdika sākālian. laki-laki sākālian, lāği ḡaliğ sākālian. lāği mustawtinñn sākālian.
5. dan yañ kālima bahua tiāda mānduluī akan dia jumaāt dan tiāda māñḡartāi akan dia olēh jumaāt di-dalām dāmikian nāğāri itu,
6. dan yañ kaānam bahua mānduluī akan dia olēh dua ḡotbah,
4. that it should be held by forty free adults of the male sex. residents of the place.
5. that no friday service in the same place should precede or follow.
6. that it should be preceded by two sermons.

In 1 *bahua ada* should be: *ānda=lah dilakukāu* (ought to be held)  
*Lēnkoān* is 'circle', from *lēnkoū* 'curved, crooked'.

In 3 *dāññ bǝrjumāit* ('together, in common') is a religious term.  
*Bārsāma-sāma* is the ordinary word for 'together'.

*Mustaṭṭimīn* (taken over into Malay it takes the accusative form; compare Spanish plurals in *-os* with Latin accusatives) is absolutely unusual in this language: *isi nāgǝri* would be the rendering in it.

5 is very bad style. Shorter and clearer would be: *jaān lah didulū ātaw disǝrtāi olēh jumaāt di-dalām nāgǝri itu*. *Dūmikīan*, 'so', is very awkward before *nāgǝri*.

In 6 the *di*-construction of the verb — here a passive — should replace the active one with *mā-*: *ānda=lah didulū olēh dua ḥaṭbah*. Or: *āndaq lah dua ḥoṭbah māndulū akan dia*.

*Arkānu-l-ḥoṭbataini ḥamsa-*  
*tun:*

1. *ḥamdu-llāhi fī-ḥimā,*
2. *wa-ṣ-ṣalātu' alā-n-nabiyyi ṣal-*  
*lā-llāhu 'alāi-hi wa-sallama*  
*fī-ḥimā,*
3. *wa-l-waṣiyyatu bi-t-taqwā fī-*  
*ḥimā,*
4. *wa-qir'ātu āyatīn mina -l-*  
*qur'āni fī ḥudā-ḥumā,*
5. *wa-d-dū'ū li-l-mu'minīna*  
*fī-l-āḥirati.*

The essential parts of the two sermons are in number five:

1. the »al-ḥamdu li-llāh» (opening words of the Qorān) in both of them,
2. the prayer for the Prophet »ṣallā, etc.» in both of them,

*Šurūtu-l-ḥoṭbataini 'ašara-*  
*tun:*

1. *aṭ-tahāratu 'ani-l-ḥadutāini*  
*-l-aṣgari wa-l-akbari,*

Bārmula sāgāla rukun dua ḥoṭbah itu lima:

1. yañ pǝrtāma al-ḥamdu-li-llāhi pāda kādua-ña,
2. dan yañ kādua ṣalāt ātas nabī ṣallā-llāhu 'alay-hi wa-sallama pāda kāduaña,
3. dan yañ kātiga waṣiah dāññ takut akan Alah pāda kādua-ña,
4. dan yañ kaāmpat māmbāca suātu āyah dāri-pāda qurān pāda ṣalah suātu dāripāda kādua-ña,
5. dan yañ kālima do'akān bāgi sāgāla mu'min di-dalām ḥoṭbah yañ āḥir.

3. the recommendation to fear Allāh in both of them,
4. the reading of a qorān verse in either of them,
5. and the prayer for the believers at the end.

Bārmula sāgāla ṣart dua ḥoṭbah itu sāpuluh:

1. yañ pǝrtāma suci dāripāda dua ḥadaṭ, yañ kācil dan yañ bāsar,



- |  |  |
|--|--|
| 2. <i>wa-t-tahāratu 'anī-n-uaǧā-sati fī-t-taabi wa-l-badani wa-l-makāni,</i> | 2. dan yan kādua suci dāripada najis pāda kān dan bādan dan tāmpat,                        |
| 3. <i>wa-sitru-l' aurati,</i>  | 3. dan yañ kātiga mānutup awrat,   |
| 4. <i>wa-l-qiyāmu 'alā-l-qādiri,</i>   | 4. dan yañ kaāmpat bādīri atas yañ kuāsa.  |
| 5. <i>wa-l-ǧulūsubūina-humā fau-qa tuma'nīnati-ṣ-ṣalāti,</i>                 | 5. dan yañ kālima dudu an-tāra dua hoṭbah di-atas tuma-nīnah sām̄bāyañ.                    |
| 6-7. <i>wa-l-muwālātu bainā-humā wa-bainā-ṣ-ṣalāti,</i>                      | 6-7. dan yañ kaānam dan yañ kātujuh bātūrut-tūrut antāra dua hoṭbah dan antāra sām̄-bāyañ, |
| 8. <i>wa-an takāna fī-l' arabīyyati.</i>                                     | 8. dan kadālāpan bahua kāduā-ña itu dāññān bāsa 'arap,                                     |
| 9. <i>wa-an yasmā'a-humā arba-ūna,</i>                                       | 9. dan yañ kasām̄bilan bahua māndañarkān akan kāduā-ña ōléh āmpat-puluh ōrañ,              |
| 10. <i>wa-an takāna kullu-hā fī waǧti-ṣ-ṣuhrī.</i>                           | 10. dan yañ kasāpuluh bahua āda sākālīan-ña hoṭbah itu di-dalām waktu zuhr.                |

The rules for the two sermons are ten in number:

- |  |  |
|--|--|
| 1. purity as regards the greater and the smaller of the lesser impurities, | 5. the sitting between the two sermons in addition to the pause in prayer, |
| 2. idem as regards the impurities on clothes, body, and place,             | 6-7. due order between the two sermons and prayer,                         |
| 3. the covering of the pudenda,  | 8. the use of the arabic language,   |
| 4. the standing for those who are able to stand,                           | 9. the listening to it by forty (see prec. chapter),                       |
|  | 10. the performance of the whole within the <i>ṣuhr</i> time.              |

In 9 there is bad style again: *āndaḥ lah dilañarkān akan kāduā-ña ōléh . . .* would be more correct.

The use of *āda* instead of *āndaḥ lah*, and *tiāḍa* instead of *juñān* is seen in all the chapters of this translation. Besides *āndaḥ lah* ought to express the prescription, the »subjunctive« through-out. So here in 1, 2, 3, 4, 5, 6 and 7, 8, 9 and 10. In 10 the translation ought to be: *āndaḥ lah sākālīan-ña hoṭbah itu dilakukān* (performed) *dī-dalam waktu zuhr*.

*Alladhī yalzamu li-l-mayyiti ur-*  
*ba'atu* [sic] *hiṣālin:*

1. *jaṣbu-hu.*
2. *wa-takfīnu-hu.*
3. *wa-s-ṣalātu 'alai-hi.*
4. *wa-dafnu-hu.*

The obligatory rites for a  
corpse are four:

1. the bathing (complete wash-
- ing),

In *mānkafankān* we see an example of non-elision of the initial *k* when the prefix *mā* is applied (compare *māwrim* from *kīrim*, *mānātup* from *kātup*, etc.). We may explain it here again by the rarity of the word, so that the process of assimilation has not yet been accomplished.

In 3 *ātas* is unnecessary as *mānāmbāyaūkān* is already transitive (to pray over).

*Aqalhu-l-jaṣli an yu'ammima*  
*badana-hu bi-l-mā'i.*

*Wa-akmalu-hu an yaḡsila san-*  
*atai-hi, wa an yuzila -l-qadaru*  
*min anfi-hi, wa an yuwaḏḏiya-*  
*ha, wa an yadluku badana-hu*  
*bi-s-sidr, wa an yuṣubba-l-mā'a*  
*'alai-hi talātan.*

The least bathing should be  
touching the whole body with  
water, the completest so that the  
two pudenda are washed and the  
dirt from the nose is taken out,

*Dāun-bidāra*, lit. 'leaves of the jujube', seems strange translation of *sidr*, which means »lotus«. This, when denoting the water-plant, is *sārōja* in malay. *At-Tanbīh* speaks of the same *sidr* (ed. Juynboll a. c. p. 46). For the translation of it compare Kazi-mirski's french Qorānversion (p. 134), where *sidrah* is twice rendered by *lotus*. After all *bidāra* is right, as the lotus tree is meant here,

Bārmula yaū wajip bāgi māit  
itu āmpat pārkāra:

1. pārtāma māmandikān-ña,
2. dan kādua mānkafaiūkān-ña.
3. dan kātiga mānāmbāyaūkān  
ātas-ña,

2. the winding in the *kafan*.

3. the prayer over it.

4. the burying.

Bārmula sākūraū-kūraū man-  
dikān māit itu bahua māṛāta-  
kān akan bādan-ña dāññān āir.

Bārmula sāmpurnā-ña maudi-  
kān māit itu bahua māmbasuh  
ia akan dua kāmāluan-ña, dan  
bahua māūilaūkān ia akan cā-  
mar-cāmar dāripāda iduū-ña, dan  
bahua āda wuḏū akan dia, dan  
bahua māngoso-goso akan bā-  
dan-ña dāññān āir dāun-bidāra,  
dan bahua dituaūkān āir ātas-ña  
tiga kāli.

that one washes the corpse and  
rubs it with lotus leaves and  
that the water should be poured  
over it three times.

*Aqallu-l-kafani taubun ya' ummu-hu.*

*Wa-akmalu-hu li-r-raḡuli ta-lātu lafā'ifa, wa-li-l-mar'ati qamīṣun wa-izārūn wa-ḥimārūn wa-lifāfatāni.*

The smallest *kafan* is a piece of cloth that covers the whole corpse.

And the completest for a man three layers, and for a woman a

Bārmula sākurañ-kūrañ kafan māit itu satu ālay kāin yañ māliputi ia akan bādan māit.

Bārmula yañ sāmpurnā-ña kafan bāgi laki-laki itu tiga lāpis, dan bāgi pārampuan itu kāin dan sālēndañ dan tuduñ-kāpāla dan dua lāpis.

jacket, an *izār* or wide veil, and a head cover, besides two layers of stuff (in *one* piece like the other *kafan*).

In *māliputi ia akan* the two last words are superfluous.

*Bāgi* as a preposition (to, for) is well to be distinguished from *bāgay* (like, equal). May be the two words have originally been one, but now they are distinguished in pronunciation and spelling. The former is written بِأَيُّ, the latter بِأَيُّ. Compare

japanese *pādū* 'alike, same' and malay *pāda*, preposition (to, for, on).

*Sālēndañ*, a shawl, is an incorrect rendering of *ḥimār* (wide veil). The original text had *ḥamār*. But it is difficult to find a better translation.

*Arkānu ṣalāti-l-ḡanāzati sab'atun:*

1. *al-arwabu-n-niyyatu,*
2. *at-tānū arba'ū takbīrātūn,*
3. *aṭ-ṭālītu-l-qiyāmu 'alā -l-qā-dīri,*
4. *ar-rābi'ū qirā'atu-l-fātiḥati,*
5. *al-ḥāmisu-ṣ-ṣalātu 'alā-n-nabiyyi »ṣallā-llāhu 'alay-hi wa-sallama», ba'da-t-tāniyyati,*
6. *as-sādisu-d-dū'ā'u li-l-mayyiti ba'da-t-ṭālītati,*
7. *as-sābi'u-s-salūmu,*

Bārmula sāḡāla rukun māññāmbāyañkān māit itu tujuh:

1. yañ pārtāma itu niyyat,
2. yañ kādua āmpat kāli takbīr.
3. yañ kātiga itu bādiri ātas yañ kuāsa,
4. yañ kaāmpat itu māmbāca fātiḥah,
5. yañ kālima itu ṣalāt ātas nabī »ṣallā-llāhu 'alay-hi wa-sallama» kāmudian dāripāda takbīr yañ kadua,
6. yañ kañnam itu māmbāca do'a bāgi māit kāmudian dāripāda takbīr yañ kātiga,
7. yañ kātujuh itu māmbāri salām.

The chief parts of the prayer for a deceased person are seven in number:

1. the uttered purpose,
2. four *takbīrah* formulas,
3. the standing if one is able to stand,
4. the reading of the *fātiḥah* or opening chapter of the qor'ān.

5. the prayer for the Prophet *ṣallā*, etc. after the second *takbīrah*,

6. the prayer for the deceased person after the third *takbīrah*,
7. the *salām* or salutation (of Allāh).

In 3 we see again the vague translation: *ātas yañ kuāsa* better: *jikalaw mampu*, or *jikalaw āda kuāsā-ña*.

*Aqallu-il-dafni ḥufratun tak-tumū rā'ihata-hu wa-taḥrusu-hu mina-s-sibā'i:*

*wa-akmalu-hu qāmutun wa-bustatun, wa-yūḍā'u ḥudūlu-hu 'alā-t-turābi wa-yujibu tauḡīhu-hu ilā-l-qiblati.*

*Ywibaṣu-l-mayyitu li-arba'i ḥiṣālin:*

1. *li-l-ḡasli idā lam yatagayyar,*
2. *wa-li-tauḡīhi-hi ilā-l-qiblati,*
3. *wa li-l-māli idā dufina mu' a-hu,*
4. *wa li-l-mar'ati idā dufina ḡanīnu-hā mu' a-hā wa-amkanat ḥayātu-hu.*

The simplest burial is (making) a hole (deep enough) for preventing the smell and the (approaching of) wild animals, the completest that the corpse can be put in a standing position and laid down in it, the cheek should be laid on the earth, and the face should be turned in the direction towards Mekka.

The corpse may be dug out in four cases:

Bārmula *sākūraū-kūraū mānanāmkān māit itu sawātu lō-baū yaū māññambuñikān bāu-ña dan yaū māññaliarakān dia dā-ripāda binātaū yaū buas;*

dan yaū sāmpurnā-ña mānanāmkān māit itu sa pārḍiri-ña dan sa pār(p)añjaū, dan dian-tarkān pipi-ña māit itu ātas tā-nah, dan wājip māññadap-kān māit itu kāpāda qiblah.

Digāli kubur māit itu kārāna āmpat pār-kāra:

1. pār-tūna kārāna māmandikan āpabila tiāda bārōbah ia,
2. dan yaū kādua kārāna māññadap-kān dia kāpāda qiblah,
3. dan yaū kātiga kārāna arta āpabila ditanām sārtā-ña,
4. dan yaū kāmpat kārāna pār-rāmpuan āpabila ditanām āna-di-dalām pārut-ña sārtā-ña pāda ḥāl mumkin-ārus idup-ña.

1. for »bathing» it, if it has not changed,
2. for turning it towards Mekka,
3. for (taking out) the valuables if they have been buried with it,
4. in case of a woman, if her infant has been buried with her (i. e. in her womb) and this can be saved.

*Māit* (not *māyat*, as some books have it) for 'corpse' has become a current malay word. It is not said of animals; then *bañkay* is usual.

*Māñūmbuñkñn bāu-ñu* is a literal translation of *taktumu rā'i-hutu-hu*; but this verb does not always mean *to hide*, it may be rendered by *to prevent*, *to contain*. In the latter sense it should be taken here. So the malay should be: *māñāhankñn bāu-ñu*.

In the manuscript we find *sapūrñjan* (سَـوْرَـنْـجَـنْ), which of course should be *sa pārpañjan* (lit. one length). *Sa pārđiri*, one standing, is connected with *bā(r)điri*, to stand; but more usual is *sā pāñđiri*.

The arabic *huddu-hu* should be *huddu-hu* (his cheek), which we have corrected. We also changed twice *kārñna* into *kārñna* for uniformity.

*Diğālī kubur* for opening a grave is very vague, as it might mean to *dig*, a grave too. Why not *diboñkar* or even *dibuka* (opened)?

*Mumkin ārus idup-ñu* is clumsy. *Dağūt idup lāgi* would be more correct.

*Al-isti'ānatu arb'uu:*

1. *mubāhatun*,
2. *wa-hilāfu-l-aulā*,
3. *wa-makrūhatun*.
4. *wa-wājibaturun*.

The asking for help (when taking ritual water may be) of four kinds:

1. it is decent,

Bārmula minta tuluñ pāda mā-ñambil āir-sāmbāyañ itu āmpat:

1. pārtāma ārus,
2. dan kādua hilāf-al-awlā,
3. dan yañ kātiga itu makrūh,
4. dan kaāmpat itu wājip.

2. the deviation from what is most at hand (opportune),
3. it is rejectable,
4. it is obligatory.

*hilāfu-l-aulā* is left untranslated here, whereas in the next chapter it is rendered by *bārsālāhan utāmā-ñu*, which in mere nonsense.

*Mubāhatun tağrību-l-mā'i*,  
*wa hilāfu-l-aulā wa-hiyu-s-şab-*  
*bu 'ulā nahwi-l-mutuwađđi wa-*  
*makrūhu-hu li-man yağsilu a'đū'a-*  
*hu, wa wājibu-hu li-l-marđi*  
*'inda-l-'ağzi.*

Yañ ārus itu minta tuluñ mā-ñampirkñn āir, dan bārsālāhan utāmā-ñu ya-itu minta tuluñ mā-ñucurkñn āir ātas saūpāma yañ māñambil āir-sāmbāyañ, dan yañ makrūh itu minta tuluñ bāgi ōrañ yañ māmbāsuhkñn akan sāğāla aņğōtā-ñu, dan yañ wājip itu minta tuluñ bāgi ōrañ yañ sakit tātākāla lāmah ia.

It is decent (proper) to ask for the bringing of water, the deviation from what is most opportune when for instance one is bathing and then asks that water should be poured on him, rejectable it is to ask for help if one is washing all one's limbs, obligatory if one is ill and too weak to do it oneself.

The second *dan* is superfluous. *Mānucurkān* is a rare example of elision of *e* (comp. *mānucur* from *cukur* 'to shave').

*Al-amwālu-llatī talzamu fī-hā-z-zakātu sittatu an-wā'in:*

1. *an-wā'ūmu,*
2. *wa-n-naqdāni,*
3. *wa-l-mū'usšarātu,*
4. *wa-amwālu-t-tijārati,*
5. *wa-r-rikāzi,*
6. *wa-l-mā'dani.*

The goods which are subject to the *zakāt* tax are six:

1. cattle,
2. gold and silver,

*Bārmula sāgāla arta yañ wājip pādā-ña māmbāri zakāt itu ānam bāgi:*

1. *pārtāma hēwān,*
2. *dan yañ kādua āmas' dan pēra,*
3. *dan yañ kātiga sāgāla yañ dikāluarkān 'usr-ña.*
4. *dan yañ kaāmpat sāgāla arta yañ di pārnīāgān,*
5. *dan kālima arta rikāz,*
6. *dan kaānam arta-gālian.*

3. everything on which »tithes» are paid.

4. commercial goods,
5. buried treasures,
6. minerals.

The translation would be clearer and better in this way:  
*sāgāla arta yañ wājip kānā zakāt.*

'*usr* (tithes) might have been rendered by *cukuy pānpulōhan*.

In 4 *yañ di* is superfluous.

For *arta rikāz* we might put: *arta tārsāmbuñi di tanaħ* (treasures hidden in the earth).

*Tammāt al-kitābu safīnatu-n-nağā'i fī yuūmi-l-arba'i dū-l-ħiğğati sunata 1305* [sic].

The book called »Ship of salvation»<sup>1</sup> ends (here) on the 4<sup>th</sup> of the month *zullħijjah* of the year 1305 (Hijrah).

Then finally follows a declaration in malay that the book belongs to Haji Muhammad Tayib at Singapore Kampoong Gelam, and that other new publications will follow soon: everybody being invited to come and see them.

<sup>1</sup> Rereading the rather unclear printed title of this catechism I see, I have made a mistake: it was not *safīnatu-l-baħri*, but *safīnatu-n-nağā'i*.

## Some parts of the New Testament translated into modern Nubian by a native.

Edited by K. V. Zetterstéen, Uppsala.

### II.

On the following pages a transliteration of the Nubian fragments of the Bible, translated by S. A. HISSEIN<sup>1</sup>, will be given according to more scientific principles, the spelling of the native translator being rather inconsistent and in some cases, too, apt to mislead a reader not intimately acquainted with the Nubian language. Moreover, Professor SCHÄFER has secured the soiled copy of the translator and sent me a list of different readings from this source together with several valuable explanations and corrections of his own. When in Egypt two years ago, he had a great part of the New Testament translated into modern Nubian, and several doubtful words may now be easily explained by means of parallel passages in other biblical texts.

The name of the translator is according to Professor SCHÄFER not SOLEIMAN, as I was told at first<sup>2</sup>, but SAMUEL. The Arabic version of the Bible he has used is the edition printed at Beyroot in the year 1907<sup>3</sup>.

As for the Nubian orthography, the dot placed over *y*, when it corresponds to an original  $\xi$  in the Arabic, has fallen out in two places, in *jàirequi* (Matth. V, 19) and *jàbar* (Phil. II, 12). Moreover, the diacritical sign generally written over *y*, when this letter represents an Arabic  $\xi$ , is sometimes wanting in the texts edited by me. Professor SCHÄFER has pointed out the following words: *Gîsé* (Matth. I, 18, 25, &c.), *jàli* (Matth. V, 15), *jàdelqui* (Matth. V, 16), *chérâga* (Rom. VIII, 3, 4, 7), and *tigéménigad* (Rom. VIII, 7). My edition, however, keeps closely to the text, and having observed that this sign is not

<sup>1</sup> Cf. Le Monde Or. III, p. 76 sqq.

<sup>2</sup> In his letter of 10th April 1908 Professor SCHÄFER wrote SOLEIMAN ALI HISSEIN. The Bericht über die von der Kgl. Akad. d. Wissensch. in den Wintern 1908/09 und 1909/10 nach Nubien entsendete Expedition; Sitzungsber. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wissensch. 1910, p. 588 has SAMUËL (SELIMÂN) ALÏ HISSËN.

<sup>3</sup> The New Testament in Arabic ed. by the American Bible Society, Beyroot, American Mission Press, 1907.

always used by the translator, I have not thought it necessary to add it in such cases where it does not occur in the original, especially as the Arabic origin of the words in question and their orthography in this language are commonly known. As to the forms *régémewan* and *régosan* (Matth. II, 12), a more etymological transliteration would be *rējǰémewan* and *rējǰosan*, as Professor SCHÄFER justly observes. The translator's orthography *régémewan* and *régosan* is rather puzzling, and the same may be objected against my own transliteration.

In some cases the soiled copy contains better readings, and it seems as though the transcript had been worked out somewhat carelessly. The following list contains the different readings in the original copy of the translator.

Matth. I, 18 *tinengi, jamemendangon*; 20 *laboungon*; 21 *ten nerigon*;

23 *arti argodonou*; 24 *malaica, khatibkon*.

Matth. II, 10 *tebsingodon*; *tésingolon* is clerical error; 11 *tinén*.

Matth. V, 13 *minde*.

John XVII, 2 *tirsinigi*; 7 *enaytonengi*; 14 *ǰalamirtoni mendengad*.

Rom. XI, 25 *oumanu eio torar*.

Hebr. V, 4 *oucesinumasir Haroumaere*.

Lastly I owe the following corrections and explanations to Professor SCHÄFER, who had the kindness to collate the texts with the manuscript and then sent me it once more, that I might examine the difficult passages over again. The translator's hand is sometimes rather indistinct, and in some passages I have been mistaken, the Kenzī dialect not yet being thoroughly explored.

Matth. I, 21 *bibériéircani* is not the Arabic  $\text{ببريعة}$ , but  $\text{ببرية}$ . I, too,

thought at first of  $\text{ببرية}$ , but then combined the Nubian form with

$\text{ببر}$  on account of *bériéboul* (John XVII, 25), that corresponds

to the Arabic  $\text{ببر}$ . It is evident that  $\text{ببرية}$  and  $\text{ببر}$  have assumed the same form in Nubian, though one should expect that the *r*

should be doubled in the latter word; cf. *girre* (from  $\text{ببر}$ ) 'to confess', *girrōšan sembi tennigūgā*, sie bekannten ihre sünden<sup>1</sup>.

I, 25 *awti* signifies 'near', and *awtan* has nothing to do with *āu*, but it is the inchoative form, 'to draw near'. I may add that I now have found the Kenzī form *awtir* in ALMKVIST'S Nubian studies and that *arti* corresponds to the Dongolāwī *apti* 'near'; cf. the following example: *gumenk' i warrink'i ādemīn missi-r gumenk'i aptin-dogor kiān wāndīran* 'the remote stars seem to the eye of man to be smaller than the near ones' (ALMKVIST).

Matth. II, 2 *todo* probably *teddo* 'there'; *érquir* 'newly' (*er* 'new'); read *beltaquī* (*el* 'to find').

II, 3 *togo* is crossed out in the original.

<sup>1</sup> LEPSIUS, Nubische Grammatik, p. 312.



II, 4 Read *bonsquëtaquënan*.

II, 6 Professor SCHÄFER remarks: »*edi* ist nicht 'lo'. Es steht häufig vor Adjektiven und ist näher zu untersuchen».

Matth. V, 13 *magayan* is according to Professor SCHÄFER the Ara-

bic مق, and this may be the correct etymology. It is, however, more probable that *magayan* is derived from the Arabic

مق 'to suck', 'to suck the juice out of something', especially as the Nubian *g* generally corresponds to an Arabic ق, while the

Arabic ج is rendered by *ǰ*; cf. DOZY: مق حب انعمب 'sucrer des raisins et en rejeter les pepins et la peau'<sup>1</sup>; WAHRMUND:

مق 'schlaff, weich sein; schlechten saft haben (traube)'<sup>2</sup>; SALMONÉ:

سق 'stupids, sots'.<sup>3</sup>

V, 14 *néja* is the Arabic ذئبع 'hamlet'; read *ǰoïboul*.

V, 15 Before *togawéro* one must insert *ya* corresponding to the following *ya*.

V, 18 *kewid* signifies 'to remain'.

V, 19 Read *bidoulani*.

V, 20 I have considered *dor* in *abajelidor* to be a contraction of *dogor*, but this form is probably a mere clerical error, as Professor SCHÄFER observes.

John XVII, 1 The Ms. has *ourourgi*; *ourou* often occurs in other texts and signifies 'to look'.

XVII, 4 Read with the Ms. *I Equi* or *I equi*. *I* is, however, almost invisible in the Ms.

XVII, 19 The translator seems at first to have written *anawértigui* and then corrected it into *anévértigui*.

XVII, 26 Read *eltaquirimajoro*. In the foot-note there is a clerical error, *bicourquidir* for *bicourquidiri*, but as I would give the different readings literally, I made no change.

Rom. XI, 25 Professor SCHÄFER remarks: »*bagid* häufiges Wort für 'Teil', nicht 'Hälfte'».

Phil. II, 16 Read *soudamensin*, although there is a dot over *e*.

Hebr. V, 5 Read *elongou* (misprint).

V, 7 *ar mosi* is no clerical error; *ǰobir* signifies 'to save'.

The principles followed in the transliteration will no doubt appear from the sequel. As for the quantity of the vowels, I have not indicated the length at all. The translator makes no difference between the long vowels and the short ones, and the European scholars do not

<sup>1</sup> Supplément s. v. مق.

<sup>2</sup> Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache. 2. Ausg. Giessen 1887.

<sup>3</sup> An Arabic-English dictionary on a new system. London 1800.

always agree with each other in this important point. On the contrary it was a much easier task to indicate the gemination of the consonants, though there may be some difference of opinion on this question too. I always write *ann*, *enn*, *tiin*, &c. before a vowel, and *an*, *en*, *tin*, &c. before a consonant<sup>1</sup>.

The forms of *den* 'to give (me)' have been rendered exactly as they are written in the Ms. Professor REINISCH says that *n* is assimilated with the following *s*<sup>2</sup>, but it seems more probable that it disappears altogether. At all events ALMKVIST writes *dēs*<sup>3</sup>. The Arabic ح is rendered by *ḥ*, commonly used in transliterating Arabic, not by *g*, e. g. *ḥalam*, not *ḡalam*. The translator sometimes uses this sign in Nubian words too, e. g. *ḡalergon* (Matth. II, 8) and even as an equivalent of hamza, e. g. *ḡariḥ*, Ar. أرح (Matth. V, 18). In such cases I have not rendered it at all.

As for the derivations from Arabic verbs, as *biruldeirkani*, *hiberickani*, *hafedejir*, &c., I have made no change.

SAMUEL ALI HISSEIN has done good work, but it is evident that one must not expect so much from a native African as a European scholar, accustomed to the study of foreign languages. I have rendered his words as exactly as possible and made only such changes as are necessary.

<sup>1</sup> Cf. LEPSIUS, Nubische Grammatik, p. 62.

<sup>2</sup> Die Nuba-sprache, § 346.

<sup>3</sup> Cf. German *gans*, modern Swedish *gas*.

## S. Matthew I, 18—25.

18. *Amma 'Ise Mesihna uskar ikke busa: Merjem tinn engi Jusif hatbed aysu. Elgon jamemendangon mewegon eltakisu Newerti gudisirton.*
19. *Jusif tenna hatib id tahar esu ikkegon tekki fedihati dolkomnu. birigsu sirriged mugosarki.*
20. *In amurro ter dabangon Artina malaika ugnutti icerro binc-tirsu wide wetirsu: wo Jusif, Dawudna tod. sarkime Merjem enna hatibki gamegrarki. Mine ter Newerti gudisked mewu.*
21. *Ter tod weki buskikani, tenn erigon undurkanwe 'Iscjan. Mine ter tenna gebilagi tinnu zebirton biberieirkani.*
22. *In malle geritakisu Artina were nebina agilged wetakel tim-merijan:*
23. *Buru feta wer mewan tod weki buskikani, tenn eri tekked buwerangon »Emmanuel ; inim managon »Arti argodonu» mane tera.*
24. *Jusif naburton bik'ossinnaharro Artina malaika wetirsinnaw-re awsu, tenna hatibki gamegirsu.*
25. *Amma tennartigir awtankomnu tenna tod kagagi uskinboko. Tenn erigon 'Iscjan undursu wetakisinnawre.*

## S. Matthew II, 1—12.

1. *'Ise uskitakisu Beitlahmir Jahudiedir.*
2. *Herod orna ugresir mujasi iceri maltirton tasan Urušalimir teddo issigisan: sajer erkir uskitakibil jahudikina or beltaki? Ar tenna wissigi maltir nalsu, ar indogon tasu tekki 'abderwan.*
3. *In ueregaliki or Herodus gigrerdirgi hiresu widegon ten newertir sarkossu, tekkodogon Urušalim malle sarkisan.*
4. *Inigoro Urušalimir dal mallegi fegirirton, ketabal'irton wide 'ulamak'igon gamegir issigirsu: sajer Mesih buskitakinan? Ingu tekki widegirtirsan:*
5. *Beitlahmir Jahudier. Mine ikkegon uebi bajed agi:*

6. *Ekkon, wo Beitlaham, arid Judandi, er cdi kinatodmunu Judana medinek'ina barer: edleton teran habir, anna zoli Israelgi biril bibeli.*
7. *Inidogor Herod mujusigi buweiri sirriged wide tinnaiton wissina wattigi issigirsu.*
8. *Ininaharro ter tirgi isinirsu Beitluhamgir weseirgon irsu: juwe, alergon in afina habarki edwe, eledrumma wattigon aigi targi wedewe<sup>1</sup> aigon tennai gurgi tekki 'abderinnuajoro.*
9. *Ornaiton in werck'igi gijressannaharro tinna darbir bigusan. Wissi tir nulsangon maltir tinna owicolgir binergi talesu afi businna agarro tambokon teddo kandogor tebtiddirsu.*
10. *Wissi tebsingodon gurrati dal weki gurresan.*
11. *Katugir wide tosan fitotti nallannaajoro teddo keritur tinn en Merjemogodon elsan; wide suriergi tekki 'abdesan; ininaharro tinna hurgigi kusirgi gedimetirsan hediék'igi dehebirtan, buhurroton wide myrrigon.*
12. *Ugnuttir wer tindogok'ir sugarsu ugatur tinna ulgigi kusid-dirrijan darub tasanged Herod tabidigir ref'emewan. Darub ek'kel weked tinn ešejgir ref'ossan.*

### S. Matthew V, 13—20.

13. *Iri aridna unbud tereru. Won unbudon magaganoski, minde nef'e? Bok'ir luffadnumasir zolin osik'itogor.*
14. *Iri zolina nur tereru. Neğa jebeldogor goibul bokimnu.*
15. *Walagon šemagi dowos fukketogor a undurra? Ja toga werro ja 'ali werdogor a kuğurra kar dabul mullegi dowennaajoro.*
16. *Inna nur ikke dower aga zolinowicollo, inna awil 'adelgi nallannaajoro ingedgon intimbab simer dalgi kerimewan.*
17. *Inna ergir wemeice šeri'agon wide nebik'igon batilerijan tasi; batilerijan takomui, kemilerijan tasi.*
18. *Haggiged irigi wetiddirri: simegon aritton binogkandan, amma harif wer wala nakar wer in šeri'artan binogminu, malle bikewdi.*
19. *Weron gaircki were, kinatod eki, in šeri'artan wide zolijon ikke kurkiddirki, in zol kinatodan simer buwetakikani. Amma tekked awil wide kurkiddil, in zolna eri bidulani.*
20. *Ai irgi wetiddirri: inna birron zidemeki a bağelidogor wide farisik'idogor, simena mulkin kidir iri bitokomnu.*

<sup>1</sup> = *we-den-we*.

## S. John XVI. 33.

*In wereged irgodon bajinsi idder anna salam kewdinnağoro. In dunjar digki iri binalkaudu. amma adder teklewe, ai 'alamgi eskirrossi.*

## S. John XVII.

1. *Ikke werosirgi 'Ise simegir ururgi wesu: wo umbab; sa'a bidasu, enna todti meğide, todton ekki meğidennağoro.*
2. *Ğita malledogor gudragi tirsu, ajar dimendigi er tekki tirsiniği tiddirun.*
3. *Ingon ajar dimendh teran: ekki airar, er agudegi Arti suhundi, wide er işinsingon. 'Ise Mesikki.*
4. *Ai ekki meğidesi ariddogor, ğeli er aigi desingi awan awossi.*
5. *Eleken aigi meğide er, wo umbab, ennaetir meğidebusinnaure elgon 'alamgi amensinnawollo.*
6. *Ai enna erigi aminsi zoli er aigi densininai 'alamirton. Tir endik'ij esan, ekkon tirgi aigi desu. Enna weregon tiri hafedesan.*
7. *Elekegon airsun er aigi desin mallegi ennaitonengi.*
8. *Mine wereki er aigi desinigi tirgi aigon tiddirsin, tirgon geblossan, 'adelgirgon airsun ennaiton belsingi widegon amnossun er aigi işinsingi.*
9. *Tinnağoro ai a issigri, 'alamnağoro issigmini, amma er aigi desiniğoro, mine endik'ij erangal.*
10. *Andi mullegon endu. Endigon andu, aigon tidder meğideburi.*
11. *Ai wide 'alamir kewilbumni, amma ingu 'alamir kewidburan, aigon ennai taburi. Wo umbab gadisebul, wa'ejir enn erir er aigi desinigi haberanwan annaure.*
12. *Tirgodon dasinna wuttigi 'alamtur u hafedejirsi enn erir, er aigi desinigi hafedejir, tiddeton wekon dakkomnu helakna tod tameki, kitabki timmeran.*
13. *Amma eleken ennai bitari, ikkegon a bajindi elgon 'alamtur eringon, amma gurrati tidder ejeran.*
14. *Ai enna weregi tiddirossi 'alamgon tissosirsu, mine 'alamirton mendangad annaure aigon 'alamirtonmini.*
15. *Ai a issigmini 'alamirton osiringi, amma Iblisirton hafedejiringi.*
16. *Tiri 'alamirtonimna annaure aigon 'alamirton mendingi.*
17. *Enna haggir gadisejir, enna were haggi.*

18. *Aigi 'alamir išinsinnaawre, aigon tîrgi 'alamgir išinirsi.*
19. *Tinnağorogon an newertigi gadiseri, tîrgon haggir gadistakiran.*
20. *Wala ingu agudenağoro a issigmini, ek'ekli werinağorogon, aiged amneli tinna wereged,*
21. *Malle haberanwan, er adder werambunnaawre, wo ambab, aigon edder tîrgon ikke adder werandangi, 'alamgi amneran er aigi išinsingi.*
22. *Aigon er aigi desinna meğidti tiddirsi, haberanwan argon habererunnaawre.*
23. *Ai tidder eri ekkon addern, tîrgon werwero kemiltakîwan, inged 'alam airinnağoro er aigi išinsingi aigon dolirsi er aigi dolsinnaawre.*
24. *Wo ambab, birigri er aigi desinigi aigodon darangi ai darinnagarro, er aigi desinna meğidti ualwan, mine er aigi dolsu 'alamgi amensinnawollo.*
25. *Wo ambab berichul, in 'alam ekki airmunu, amma ai ekki aîrsin ingugon aîrsan er aigi išinsingi.*
26. *Enn erigon kurkidîrsi, elgongon bikurkidîrri, mine tidder er aigi dolsinna dolle eltakînnagoro aigon tidder eltakîrînnagoro.*

### The Epistle to the Romans VIII, 3—7.

3. *Šerî andogor gasiesin ġitana ġugadkaneged Arti tenna tod kagagi išinsu hatianagoro ġita hatiendigi ten newertir arsu andigaliki, ter inged hatagi dînerijan ġitana kidir.*
4. *Šerîana hukangi temimerijan adder ġitana hawan a talmeniligi, amma Newertina muġibir.*
5. *Zoli ġitartoni ġitandir digbura, Newertindikigon Newertindiged hemmebura.*
6. *In ġitana hemmadton dijar tera, amma Newertina hemmad ajar tera wide salamgonu.*
7. *Mine ġitana hemmad Artina 'aduura, Artina šerî agi a tîemeniğad wala eskelmenu.*

### The Epistle to the Romans XI, 25—31.

25. *Ai a dolmini, wo ambesi, in sirrigi iwosringi, mine inna newertik'idorogir mentungon, suhunu kogorkane bağid wer Israelnai haslesu unmana ejo torar timemboko.*

26. *Mani waltigi Israel kamil bihalskani. Bajbunnawitte: Sihjondeton bibelkani a osir Jagubna ʿirehaligi biruddeirkani.*
27. *Ingon anna goti tera addeton beler: tinna zenbigi kilbarkil bikʿilbikandi.*
28. *Injilna gihar tiri adawikʿi inigoro, anna bararnaḡoro tiri dolbuli tera tinna timbabina gihaged.*
29. *Mine Artina donar wide temna uwerar nedmadkija.*
30. *Irgon ikke basa gir weki Artigi tiʿekommu, amma eleken iri rahimtakisu tinna kogorkaneged.*
31. *Tirgon ikke eleken a tiʿemma rahamtakirannaḡoro inna rah-makidtd.*

### The Epistle to the Galatians IV, 4—7.

4. *Watti timmegan Arti temna toddi išinsu, en werroton uskitakisu, šeriʿanatorgor uskitakisu.*
5. *Šeriʿanatorgor daligi gandiḡan<sup>1</sup>, argon todkaneged hasibta-kirwan.*
6. *Won irion tonij ekru. Arti a išinsu anna akʿintur temna todna Newertigi tekkel tekki a uweru: Abba, wo ambaban.*
7. *Ikke buki, iri elgon mugdimmu, iri tonij era, iron tonij ekru, iri werisij eru Artin Mesihked.*

### The Epistle to the Philippians II, 12—18.

12. *Iri, anna dolbuli, dime tiʿelusunnawre anna koinowollo, eleken digrigir anna gebar, inna ḡalasiki kemilewe sarkeged wide kerkerarkonged.*
13. *Mine Arti tera idder a awil ir birigrugon wide ir a awrugon inna gurratiḡoro.*
14. *Haḡa mallegi arwe nugnugarkiir wala werekiir.*
15. *Lomkiir eltakrannaḡoro wide kudeburanḡon Artin afikʿinawre ʿebkiir in ḡil arubul wide toḡbulna seller, doncere tinna barer narinawre in dinjar.*
16. *Ajarna wewegi morogred agrugon anna gurratiḡoro Mesihna taruru ugresir anna botigon anna marsigidton sudamensin.*
17. *Anna geina bograr walayon dahicjankiri inna imannaḡoro, ingi arur anna gurrati tera ir mallegodon.*
18. *Inder ir malle gurrew wide aigodongon gurrew.*

<sup>1</sup> Ms janadian.

## The Epistle to the Hebrews V, 4—10.

4. *Wala zol wer in wazifagi ten newertir eske armenu Arti uvesinnamasir Harminawre.*
5. *Mesih ikke tenn agi sokkekomm kahanak'ina reísandij andigi, amma tekki wetirer: er amma tod tera, elongu ai ekki uskisi.*
6. *Ikkegon agar ek'el werro webu: er kahinu dimembokon sultan Sadiknawre.*
7. *In tenna ajarna ugresir wigarkon wide armosigonged oiwol-girsu tenna beddarkon salagonged gudrakolnai tekki diarrotan gobran. Tenna tegwanagoro Arti gígirtirsu.*
8. *Todegon tá'agi kursu, in tá'a tekke odissin.*
9. *Ingi ikke kemilossingi ter eleken halus ebedina sebebu tekki ti'el mallenai.*
10. *Artinaiton retibebu kahanak'ina reísan sultan Sadiknawre.*



## Aus der gesellschaft des verfallenden Abbāsidenreiches.

Von **Martin Hartmann**, Berlin.

Das kennzeichen des späteren Islams ist die beschränkung des kulturellen lebens auf einige wenige mittelpunkte höfischen charakters. Was sich von talenten regt, zieht sich an die sitze der regierungsmacht und geht dort schnell in der routine unter. Die beschäftigung mit volkstümlichen stoffen ist verpönt. Das ideal ist das glänzen durch die traditionell geheiligten formen, die das bequeme mittel sind, die herrschaft der geist- und herzlosen machthaber zu sichern.

Die schaffung dieser formen war das werk der ersten zwei jahrhunderte. Sie wurde mit einer energie betrieben, die uns anerkennung abnötigt. In ihrem banne steht noch heute die islamische welt.

Die beherrschung der form muss schulmässig gelernt werden. Wo die form hauptsache ist, da klebt überall der schulstaub an. Schulstaubig sind fast alle erzeugnisse der arabischen litteratur. Das nationale, ursprüngliche, das ihren ältesten dichterischen urkunden eigen ist, verschwindet, als das dichten aus der kunst zu einem reinen können degradiert wird.

Ein zweig der litteratur trägt in sich eine gewär des persönlichen: die aufzeichnung der geschichtlichen ereignisse. Die prosaform verlangt nicht die sprachliche gewandtheit und die fachbildung wie die gebundene rede. Auch der ungeschulte kann hier nütliches, ja gutes leisten, wenn er nur scharf zu beobachten und das erlebte oder das aus verschiedenen berichten als sicheres gewonnene deutlich vorzutragen im stande ist. Leider fanden sich unter den muslimen fast gar keine männer, solches zu tun, ausser in der klasse, die mit den staatsgeschäften in direkten beziehungen steht: der beamtenwelt. In dieser wirkten

aber bei der chronistischen tätigkeit so viele fremde faktoren mit, dass ihre erzeugnisse uns nicht als sichere führer dienen können.

Am wertvollsten sind uns die werke, in denen mit grösstmöglicher vollständigkeit die urberichte mit aufzählung der gewäsmänner gegeben werden. Eine erstaunliche leistung an menge des materials und an zuverlässigkeit in dessen belegung ist ṬABARĪS grosses werk. Wir haben ihm dankbar zu sein, dass er nicht alles in einen grossen brei verkocht hat, dessen bestandteile wir nicht mehr sondern können. Seine eigene meinung gab er ab, wo es ihn dazu drängte. Annalistisch wie Ṭabarī ist IBN AL'ĀṬĪR. Aber er nennt seine quellen nicht und beschränkt sich meist auf wiedergabe der überlieferung, die ihm die plausibelste ist. So nimmt er persönlich stellung; ohne jedoch diese stellungnahme in scharfer weise hervorzukehren. Nur gelegentlich giebt er sympathieen und antipathieen lebhafteren ausdruck. Andersgläubige zu beschimpfen und zu verfluchen ist nun einmal ein gebot des Islams und die unterlassung würde dem islamischen geschichtsschreiber als religiöser indifferentismus angerechnet werden. Soweit von islamischen personen und zuständen die rede ist, fehlt meist die persönliche note.

Mit dem alleinherrschen des persönlichen in der ganzen regiererei, d. h. mit dem absolutismus, hängt es zusammen, dass der klatsch, die anekdote in allen islamischen geschichtswerken eine uns anwidernde rolle spielt. Die kleinen und kleinlichen eigenheiten der machthaber sind bestimmend, mit ihnen muss immerwährend gerechnet werden, und ihre kenntnis erschliesst in den meisten fällen das verständnis der haupt- und staatsaktionen. Das geschick der vielen millionen ist beschlossen in dem kampf einiger wenigen um die macht. Die führung der »staatsgeschäfte« ist ein gaukelspiel, denn die »staatsmänner« sind spekulanten, die ausschliesslich an den eigenen geldsack denken. Dabei cynisch. Einer der schlauesten, der schliesslich doch um gut und leben kam, IBN ALFURAT, sprach es offen aus (Hilāl 64, 1): »die ganze regiererei ist im grunde ein kolossaler schwindel; hat sie aber erfolg, so heisst man's staatskunst«.

Nicht darf überschn werden, dass neben dem rein materialistischen treiben in den allerhöchsten und höchsten regionen, die dem volke die »religion« erhalten wissen wollten, sich selbst aber um sie, wenn überhaupt, nur äusserlich kümmerten, ein andersge-

artetes unter den armen und gedrückten herging. Die schurken, die die gewalt in händen hatten, taten alles, um dieses andere nicht mächtig werden zu lassen. Die keime, die immer wieder von neuem zum lichte drängten, wurden unbarmherzig erstickt, und was irgendwie aufsehn gemacht hatte, wurde schleunigst vertuscht, da schlechte beispiele gute sitten verderben. So ist uns von dem innern leben der massen fast nichts zur kenntnis gekommen. Einige »irrlehren«, die von der regierung heftig bekämpft wurden, setzten sich durch, dann machte diese gute miene zum bösen spiel, nahm sie in ihren dienst und brach ihnen die gegen sie gerichtete spitze ab. Von einem islamischen chronisten kann nicht erwartet werden, dass er solchen dingen nachgeht, dass er diese zusammenhänge erfasst. Versagte dafür doch selbst der einzige, dem man den namen eines »historikers« geben möchte weil er in seinen theoretischen ausführungen die bedingtheit der politischen gestaltung durch tatsachen des gesellschafts- und wirtschafslbens klar dargelegt hat: IBN HALDŪN.

Dankbar müssen wir schon sein, wenn die chronisten uns die verschiedenen versionen ausführlich mit den gewärsmännern geben und wenn die, die eine systematische zusammenstellung versuchen, das anekdotenwerk nicht allein herrschen lassen, sondern uns material mit zuverlässigen ziffern und mit fachausdrücken geben aus der welt, in der ihre personen handelnd sich bewegen, d. h. hier aus der staatsverwaltung. Solches finden wir bei HILĀL AṢṢĀBĪ'.

\* \* \*

HILĀL AṢṢĀBĪ' hatte sich zwei aufgaben gestellt: 1) die chronik des Islams von dem punkte an, bis wohin sie Tābit b. Sinān geschrieben, fortzuführen, 2) die staatsmänner, die das reich seit 295/908 geleitet, in ihrem wesen und wirken zu schildern und dabei über deren zeit aus dem reichen material, das ihm zu gebote stand, allerlei beizubringen. Aus den resten, die uns erhalten, können wir schliessen, dass er beide aufgaben in glücklicher weise gelöst hat.

Diese reste, deren existenz man längst kannte, hat AMEDROZ durch den druck zugänglich gemacht, und es gebührt ihm reicher dank dafür. Sie bieten, so beschränkt sie an umfang sind, bedeutende ergänzungen unserer kenntnis der verwaltung des 'Abbāsidenreiches und seiner gesellschaftlichen zustände.

Zunächst ein wort über die arbeitsart unseres autors, die sich freilich nur aus seinem lebensgange und seiner umgebung verstein lässt.

Litterarische tätigkeit lag unserm HILĀL im blute. Entstammte er doch der alten sabischen gelehrtenfamilie, aus welcher anderthalb jahrhunderte vorher der mathematiker und mediziner TĀBIT B. QURRA hervorgegangen. Sein grossvater IBRĀHĪM B. HILĀL ABŪ ISHĀQ war ein hoher staatsbeamter, vorsteher der korrespondenz-kanzlei (generalsekretariat), gewesen und hatte neben einem grösseren geschichtswerk vorlagen für offizielle schreiben verfasst. Unser Hilāl trat auch in den staatsdienst, und da er sich das vertrauen erwarb, zumeist wohl durch den übertritt zum Islam (sein grossvater war dem sabiertum treu geblieben), und da er ein scharfes beobachtungstalent besass, sah und hörte er viel und nutzte seine gabe flüssiger darstellung, der nachwelt das gesammelte zu überliefern.

Wie es der charakter der beiden arbeiten gebot, an die HILĀL sich machte, folgte er in ihnen verschiedenen methoden. In der chronik lehnte er sich an personen an, die ihm persönlich tradierten und von denen die meisten augenzeugen der von ihm gemeldeten vorgänge gewesen, soweit er nicht selbst diesen vorgängen hatte folgen können. Daher ein reichthum, den wir sonst nirgends finden. Lehrreich für den wert seiner mittheilungen ist eine vergleichung seiner darstellung mit der bei IBN AL'ATĪR. Aus den parallelstellen greife ich hier den bericht über die verfolgung und tötung des Bujiden Abū Naṣr Ibn Baḥtjār und seiner anhängen durch Almuwaffaq, den wazir Bahā'addaulas, i. J. 390 heraus. Er nimmt bei Ibn Al'Atīr wenig mehr als eine seite ein, (9, 114 f.), bei Hilāl neun seiten (s. 379—388). Unentschieden wird bleiben, ob Ibn Al'Atīr Hilāls werk vor augen gehabt hat. Ich stelle fest, dass Hilāl vielfach besondere ortsnamen, Ibn Al'Atīr gebietsnamen oder keinen namen hat (II, 379, 16 ابرفويه, IA, 114 أن ابن ختیمار بدرقاد وهی علی ثمانیة فراسنج من بلاد فارس; II, 385, 21 من جیورفت, IA, 114 انه علی ثمانیة فراسنج من جیورفت); aber mehrfache wörtliche übereinstimmung zeigt, dass gemeinsame quelle vorhanden ist. Wie ortsnamen sind auch motive verschwiegen; andererseits hat Ibn Al'Atīr ein motiv, das bei Hilāl fehlt (Bahā'addaula sendet Almuwaffaq gegen Ibn Baḥtjār, bei Hilāl geht Almuwaffaq von sich aus). Bei dieser einzelmalerei muss das werk

Hilāl's einen sehr bedeutenden umfang gehabt haben. Aber es erging ihm, wie es so vielen originalchroniken gegangen ist: die masse will das nicht lesen, sie will den extrakt daraus, und man kann ihr das recht dazu nicht absprechen; es finden sich auch immer männer, die das tun und die aus dicken wälzern einen handlichen band zusammenhauen.

Einen ganz anderen charakter als das *tārīḥ* hat HILĀL'S *kitāb al-wuzarā'*, das »Ministerbuch«, das er selbst in einen gegensatz zur annalenschreiberei bringt. Hier kann Hilāl voll seiner neigung nachgehen, charakteristiken der personen und der zustände zu geben. Es ist ein höchst bedeutender versuch geschichte zu schreiben in unserm sinne, ein versuch der freilich nur für seine zeit bedeutendes lieferte, immerhin weit hinausgehend über Ibn Haldūn in seinem berichtenden teile. Scharfe lichter fallen auf die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen zustände, die beständig mit verständnis herangezogen werden. Kennzeichnend sind zwei stellen, an denen er selbst sich programmatisch äussert. S. 7 sagt er: »Wir beginnen mit den nachrichten von Abulḥasan 'Alī Ibn Muḥammad Ibn Alfurāt, weil er dem Abū Aḥmad 'Abbās Ibn Alḥasan [mit dem das ministerbuch *Alǧahšijārīs* schloss] folgte, und zwar behandeln wir seine drei wazirate im zusammenhang, nicht aus einander gerissen; ebenso verfahren wir bei den andern waziren, deren amtsführung sich wiederholte. Denn die absicht ist die aneinanderreihung der nachrichten von ihnen und ihrer laufbahn bis zum ende ihrer zeit und zum abschluss ihrer tage, nicht die ordnungsmässige aufzählung ihrer chalifen und ihrer emire, ihrer zeiten und fristen«. Nach einer andern richtung charakterisiert Hilāl seine arbeit s. 24: »Der bericht über die geschäftsführung des Abulḥasan [Ibn Alfurāt] und die geschäfte unter seiner leitung sind etwas, dessen erschöpfende darstellung nach der reihenfolge nicht unser programm ist; vielmehr wollen wir nur beiwerk und verstreute nachrichten geben, *wie die chroniken sie nicht enthalten*«. Das würde also auf ein anekdotenbuch hinauslaufen, und in der tat ist den klatschgeschichtchen, dem gebiet der kleinen und kleinsten züge ein weiter raum gegönnt. So ähnlich werden die ministerbücher gewesen sein, die HILĀL selbst als seine vorgänger erwähnt: die arbeiten ALǦAHŠIJĀRĪS und AṢṢĒLĪS (s. 2). Sein werk hat ein besonderes interesse durch die hineinarbeitung von spezialerörterungen, die auf der kenntnis der akten beruhen.

Ehe auf diese quelle und ihre verwertung eingegangen wird, ist den personen eine erörterung zu widmen, die von HILĀL namentlich als seine gewärsmänner angegeben werden, und deren hintermännern, soweit sie individuell hervortreten.

Die zeit, die HILĀL in dem uns erhaltenen stücke des ministerbuches behandelt, erstreckt sich von  $\pm 282$  bis  $\pm 320$ . HILĀL wurde aber erst 359 geboren. So geht keine einzige seiner nachrichten auf persönliche mitteilung eines mannes jener zeit zurück, nirgends begegnen wir einem ḥaddaṭanī oder qāla lī mit bezug auf HILĀL selbst. Soweit er bestimmte personen als gewärsmänner anführt, geschieht es mit ḥaddaṭa, qāla, ḥakā, ḍakara. Wie ihre so gekennzeichneten berichte zu Hilāl gelangt sind, darüber findet sich keine andeutung, wir können hier nur vermuten. Bei dem schwatzbedürfnis und dem festen zusammenhalten der schreiberzunft ist anzunehmen, dass die geschäftigen zungen nachrichten aller art weiter trugen, durch generationen hindurch. Daneben aber waren diese helden der feder allzeit bereit, persönliche erfahrungen, wie das, was der klatsch ihnen aus dem leben der andern übermachte, zu fixieren. Solche memoiren werden nicht immer eine abgerundete form gehabt haben. Oft waren es lose blätter, die gern auch vertrauten mitgeteilt wurden und in weite kreise kamen, wenn sie einen wichtigeren gegenstand behandelten oder sensationell waren. Diese privatakten verdichteten sich dann wohl zu einem besonderen werke, meist werden sie solchen autoren wie unser HILĀL als unterlage gedient haben.

In einigen wenigen fällen können wir die redend eingeführten als autoren von geschichtswerken nachweisen und feststellen, dass HILĀL diese meint, wenn er seinen gewärsmann nennt. In einem falle deutet er erkennbar auf dessen werk hin. Es ist dasselbe werk, zu dessen annalistischer fortführung (es behandelte die zeit 295—360) HILĀL seine chronik der jahre 360—447 schrieb, das Tārīḥ des ṬĀBIT IBN SINĀN, seines mutterbruders. Er zitiert ihn mit qāla fīmā arraḥahu min al'aḥbār 23; die zitate mit ḍakara 24, 275, und mit ḥakā 97, 423 werden ebendaher stammen.

Nicht annalist, auch nicht systematischer bearbeiter eines begrenzten historischen stoffes, sondern nur geschickter anekdotensammler ist ABŪ 'ALĪ ALMUḤASSIN IBN 'ALĪ IBN MUḤAMMAD ATTA-NŪJĪ (gest. 384/994), verfasser des in alle orientalischen littera-

turen übergegangenen kitāb alfarag̃ ba'd aššidda, aus dessen werken HILĀL einiges entlehnt hat. Er nennt ihn als gewärsmann erster schicht: mit ḥaddaṭa 103 (nach 'Alī Ibn Hišām), 107 (nach dems.), 109 (nach dems.), 114 (nach Alḥasan Aššillī), 128 (nach »einem alten schreiber«), 130 (nach Abulḥasan Al'azraq), 144 (nach 'Alī Ibn Hišām), 215 (nach Abulḥasan Al'azraq), 322 (nach Abū Ṭāhir Almuqanna'ī), 325 (nach seinem vater und Ibn 'Aijāš), 327 (nach Abū Bakr Ibn Qurai'a), 330 (nach Alfaḍl Alḡannābī), 331 (nach Abussarī Alqārī'), 332 (nach Ibn 'Aijāš), 334 (leute aus Bagdad), 348 (nach Abulḥasan Al'azraq); mit qāla 106, 143; mit ḥakā 110. Der bericht s. 103--105 findet sich nach einl. 25 n. 1 in alfarag̃ ba'd aššidda kap. 5. Der inhalt von s. 324--332 findet sich nach einl. 48 n. 2 in Attanūhīs našwān almuḥāḍara (Paris ms. ar. 3482 ff. 15-19, 30, 31). Attanūhī war qadī und sohn eines qadis. So erfuhr er vieles. Wenn gelegentlich der gegensatz zwischen den richtern und den schreibern hervorgehoben wird, der unzweifelhaft bestand — die juristen dünkten sich auch da als übermenschen und sahen voll verachtung auf die schreiberlein herab, während diese im besitze der verwaltungsroutine waren und eine gewaltige macht besaßen — so wird das einzelne qadis nicht gehindert haben, mit den kreisen der verwaltungsbeamten führung zu gewinnen und ihnen die geheimnisse der zunft abzulauschen.

Einen arbeiter ähnlichen schiages wie er selbst zitiert als gewärsmann HILĀL s. 219 mit ḥakā: es ist ABŪ BAKR MUḤAMMAD AŠŠŪLĪ, dessen verlorene geschichte der wazire bis zum tode des Alqāsim b. 'Ubaidallāh im jahre 291 HILĀL nicht gerade freundlich erwähnt s. 2: »er füllte sein buch mit unnützem ballast und entstellte es durch seine geschmacklosen gedichte«. Die mit ḥakā eingeleitete stelle ist unzweifelhaft aus jenem wazir-buch und bezieht sich auf die zeit Ibn Alfurāts unter dem wazir Alqāsim Ibn 'Ubaidallāh. Sonst erscheint er nur als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṭanī s. 354 (für 'Abdarrahmān Ibn 'Īsā).

Nicht zusammengeworfen werden darf mit diesem AššŪlĪ ABŪ 'ALĪ AŠŠŪLĪ, der s. 142 für eine unbedeutende anekdote als gewärsmann angeführt ist. Er scheint sonst nicht erwähnt zu werden. Nach dem mit ḍakara eingeführten bericht verkehrte er bei Ibn Alfurāt.

Nicht sicher ist die zuteilung des s. 179 mit qāla eingeführten zitates an 'UBAIDALLAH IBN AḤMAD IBN ABĪ ṬĀHIR. Doch

hat die Vermutung Amedroz', es gehöre dem Werke des Sohnes Ibn Abī Ṭāhirs an, das im Fihrist s. 147 erwähnt ist, viel für sich.

Nach Fihrist 128 war auch MUḤAMMAD IBN DĀ'ŪD IBN ALĠARRĀḤ, der Eintagsminister des Eintagschalifen Ibn Almu'tazz und mit ihm das Opfer des Abenteuers i. J. 295, Verfasser eines Werkes. Die einzige Stelle, wo er als Gewärsmann genannt ist mit ḥaddaṭa 222 (für Verse des Aḥmad Ibn Alfurāt), kann sehr wohl seinem Werke entlehnt sein.

Ganz unsicher ist, ob der s. 9 mit ḥaddaṭa eingeführte ABULFAḌL IBN 'ABDALḤAMĪD ALKĀTĪB identisch ist mit dem im Fihrist s. 107 genannten Autor einer Geschichte der 'Abbāsiden, wie KREMER s. 5 zweifelnd ausspricht.

Bei der Einführung der im Ministerbuch behandelten grossen Staatsmänner selbst werden wir kaum an Aufzeichnungen dieser denken dürfen, wenn auch der gewissenlose und verbrecherische Ibn Alfurāt eine geistige Potenz war, die die Herstellung von »gedanken und erinnerungen« spielend bewältigt hätte. Diese Leute hatten immerwährend mit ihrer *dunjā* zu tun; selbst rastlos und rücksichtslos strebend und gierig Schätze und Gold häufend, hatten sie einen immerwährenden heftigen Kampf zu kämpfen mit gleich gesinnten, gleich tüchtigen Strebern und Dieben. Redend treten sie auf mit allgemeinen Sentenzen, die sich von faden Gemeinplätzen zu erschütternden Ausbrüchen der Welt- und Menschenverachtung steigern (vgl. das Wort von der Regierung, das s. 248 mitgeteilt ist), die hier zusammenzutragen nicht der Ort ist, und mit Berichten über Ereignisse, die ihnen zugeschrieben werden, ohne dass man ersieht, auf wessen Autorität hin.

Da ist der begabteste und zugleich verbrecherischste der Männer, die offiziell die Geschäfte zu führen hatten: 'ALĪ IBN MUḤAMMAD IBN MŪSĀ IBN ALFURĀT. Über sein und seines vor seinem ersten Wazirat verstorbenen Bruders ABUL'ABBĀS AḤMAD wirken ist hier nicht zu handeln. Das *par nobile fratrum* hatte gemeinsam eine bewundernswerte Gabe, die *ra'īja* d. h. die »Herde« — der Terminus ist kennzeichnend für Auffassung des Verhältnisses zwischen Fürst und Volk: Hirt und Herde — zu sheeren und die Wolle in möglichst geringem Masse in die Staatskassen gelangen zu lassen, die dahin gelangte daraus zu entfernen. In gewissem Sinne Finanzgenies, brachten sie endgiltig die Reichsfinanzen ebensowenig auf einen grünen Zweig wie die eigenen. Denn die Schröpfungen, die sie vornahmen, mussten sie selbst erleiden, wenn



sie wieder einmal unterlegen waren. Dass berichte solcher leute mit besondrer vorsicht aufzunehmen sind, darf nicht erst gesagt werden. Registrieren muss man sie und darf sie auch verwerten unter abzug alles dessen, wobei irgend die rücksichtslose verlogenheit dieser verwaltungszierden zu besorgen ist.

'ALĪ der wazir wird nicht selten als gewärsmann genannt; doch, scheint es, immer nur als solcher zweiter oder dritter schicht. So als gewärsmann zweiter schicht mit: samī'tu Abalḥasan juḥaddītu qāla 76. 84; mit samī'tu Abalḥasan jaqūlu 77. 191. 257. 258; qāla 83; als gewärsmann dritter schicht: mit ḥaddaṭanī 83; mit samī'tuhu jataḥaddaṭu wa-jaqūlu 103.

Sein bruder ABUL'ABBĀS AḤMAD IBN MUḤAMMAD IBN ALFU-RĀT erscheint als gewärsmann erster schicht: mit ḥaddaṭa 227.

Von anderen waziren und ihren nächsten treten als gewärsmänner auf:

'ALĪ IBN 'ĪSĀ IBN ALĠARRĀḤ der wazir: mit ḥaddaṭa 355 für die begebnisse unter dem wazirat des Alqāsīm Ibn 'Ubaiddallāh (288—291). Gewärsmann zweiter schicht ist er mit ḥaddaṭanī 254 f. (für IBN ALMĀSIḤ). 349 (für seinen sohn 'Īsā). 363 (für seinen bruder 'Abdarraḥmān).

ABŪ 'ALĪ 'ABDARRAḤMĀN IBN 'ĪSĀ, bruder des wazirs 'Alī Ibn 'Īsā: mit ḥaddaṭa 124 (nach Ibn Singīlā). 132. 135. 137 (bis). 139. 141. 287. 318. 350. 351. 352 (nach einem kammerjun-ker). 353 (bis). 354 (nach Muḥammad Aṣṣūlī). 361 und 363 (nach seinem bruder dem wazir); mit qāla 138. 276; mit ḍakara 276; mit ḥakā 276.

ABULQĀSīm 'ĪSĀ IBN 'ALĪ IBN 'ĪSĀ, sohn des wazirs: 347 und 349 (nach seinem vater). Als gewärsmann dritter schicht erscheint er: mit ḥaddaṭanī 322 (für Almuḥassin Attanūljī durch Almuḡanna'ī), 331 (für Almuḥassin Attanūljī durch Abussarī 'Umar Alqārī).

MUḤAMMAD IBN DĀ'ūd, oheim des wazirs: mit ḥaddaṭa 222.

Der wazir ABŪ 'ALĪ MUḤAMMAD IBN 'UBAIDDALLĀH IBN JAḤJĀ IBN ḤĀQĀN (ALḤĀQĀNĪ) als gewärsmann dritter schicht: mit ḥad-daṭanā 265.

Der wazir ABŪ 'ALĪ MUḤAMMAD IBN 'ALĪ IBN MUQLA: mit ḥaddata 75; als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṭanī 119.

Der wazir ABULQĀSIM 'UBAIDALLĀH IBN SULAIMĀN als gewärsmann zweiter schicht 85.

Der wazir ABŪ MUḤAMMAD ḤĀMID IBN AL'ABBAS als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṭanī 253.

Der wazir ABULQĀSIM SULAIMĀN IBN ALḤASAN IBN MAḤLAD als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṭanī 77, 90; mit qāla li 79.

In zweiter linie sind als gewärsmänner, die allem anscheine nach nicht arbeiten litterarischen charakters hinterliessen, zu nennen die generalsekretäre der chalifen und wazire.

Da ist der überschreiber Ibn Alfurāt's ABŪ 'ABDALLĀH MUḤAMMAD IBN ISMĀ'IL ZINGĪ. Er wird als gewärsmann erster schicht angeführt: mit ḥaddaṭa 25, 171 (ibn zu streichen!), 177, 228, 233, 246, mit qāla 203, 231; als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṭanī 169, 180; als gewärsmann dritter schicht: mit ḥaddaṭanī 144. Wer war dieser ZINGĪ? Ibn AL'ATĪR scheint ihn nicht zu erwähnen. Aus den stellen bei HILĀL, in denen er nicht bloss als gewärsmann erscheint, geht hervor, dass er ein in politik machender schreiber war. S. 63 wird Ibn Alfurāt der vorwurf gemacht, wenn er beim chalifen sei und er habe ein geheimes schreiben herzustellen, so werde er damit nicht fertig und er müsse ZingĪ kommen lassen, um es zu schreiben. S. 85 ff. bezeichnet er sich selbst als den vertrauten des Ibn Alfurāt, dem er die von ihm aufgesetzten schriftstücke kopieren musste, wobei er nicht versäumte, zum eigenen gebrauch kopien zurückzubehalten. Dass er auch bei Aḥmad Ibn Alfurāt schreiber war, geht hervor aus s. 199, 2. Seine stellung bei Ibn Alfurāt, der ihn zum essen einzuladen pflegt, und wie er sie ausnutzt und dem minister etwas vorlügt, beleuchtet s. 238 f. Vgl. auch 241 med. und 243 med.

Sein sohn, oft von HILĀL nur ABULQĀSIM genannt, ist gewärsmann erster schicht: mit ḥaddaṭa s. 65 (nach Muflīḥ), 163, 169 (nach seinem vater), 171 (nach Alkarḥī; es fehlt ibn), 184 (nach seinem oheim Abuṭṭajjib), 186 (nach seinem vater), 187 (nach dems.), 190 (nach dems.), 191 (nach Ibn Alfurāt), 192 (nach seinem vater), 193 (nach dems.), 204, 238, 239, 240, 241, 242, 243; mit qāla 52, 174, 178, 180 (nach seinem vater), 188, 194, 195 (nach seinem vater), 196 (nach seinem oheim Abuṭṭajjib), 200 (nach seinem vater), 201, 202, 204 (nach seinem vater), 208, 209, 210; mit dakara 147; mit ḥakā 201. S. 174 erscheint

er als ein vertrauensmann Ibn Alfurāts; s. 242 f. ist er bei Hāmid nach dem sturze des Ibn Alfurāt und sieht nicht ohne befriedigung, wie dessen sohn, der verhasste Almuḥassin, gefoltert wird.

Der familie gehört auch ABUṬṬAJIB ZINGĪ an, der bruder des Abū 'Abdallāh Muḥammad und oheim des Abulqāsim. auf den sich Abulqāsim mit ḥaddaṭanī stützt s. 184 u. 196.

Wie die aussagen des Zingī und seines sohnes HILĀL zugekommen sind, darüber liegt nichts vor. Dass sie in so bestimmter form mündlich von ± 310 bis ± 430 sollten tradiert worden sein, ist nicht anzunehmen. Es liegen sicher aufzeichnungen der beiden männer selbst oder aufzeichnungen ihrer zeitgenossen nach ihren unmittelbaren berichten zu grunde. Solche memoiren gingen gewiss in den kreisen der hauptstädtischen beamtenwelt um und wurden von den zahlreichen freunden des hof- und regierungsklatsches immer wieder mit begeisterung gelesen und abgeschrieben. Daneben fanden sich gewiss männer, die sich zu grösserem berufen fühlten, zur abfassung eines tāriḫ, und die die skandale brühwarm ihrem opus einverlebten. HILĀL hatte sicher beide arten von urkunden zur verfügung: originalberichte, die als lose blätter umgingen, und zusammenstellungen solcher zur chronik, daneben natürlich abschriften von staatsschriften, aktenstücken aller art, wie wir ja oben sahen, dass Zingī deren gelegentlich zum besten gab.

Neben diesen gewaltigen im reiche des islamischen tschin treten die kleineren leute von der zunft als zeugen auf. Meist dürften es dunkle ehrenmänner sein, die sich genau so schlecht und recht nährten wie ihre vorgesetzten und es nicht über einen geringen posten und mässigen raub brachten, weil sie nicht genügende schlaueit und frechheit besaßen. Lassen wir sie revue passieren.

ABŪ MAṢṢŪR FARRUḤĀNŠĀH IBN IŠHĀQ: gewärsmann erster schicht: mit ḥaddaṭa 67; gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṭanī 160. Im ersten falle ist die wiedergabe seines berichtes auffällig: er geht aus der oratio obliqua in die recta unvermittelt über; beginnend mit ḥaddaṭa . . . . . annahu kāna (67 2) fährt er (67 9) fort: falammā ḥjaraġnā; man erwartete wenigstens ein eingeschobenes qāla. In der zweiten stelle, in der er als schwager (ṣihr) des ersten berichterstatters bezeichnet wird, ist sein bericht nur eine ergänzung des berichtes erster ordnung.

ABULḤUSAIN 'ALĪ IBN HIŠĀM: mit ḥaddaṭa 76. 77. 81. 84 (nach Ibn Alfurāt). 77 (nach Sulaimān Ibn Maḥlad). 79 (nach seinem vater). 97 (nach Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn 'Abdalḥamīd). 102. 265 (nach Albāqitāj). 267 (nach Al'iskāfī). 339; als gewärsmann zweiter schicht mit ḥaddaṭanī 103. 109. 144.

ABULḤUSAIN 'ABDALLĀH IBN AḤMAD IBN 'AIJĀŠ der qadī: mit ḥaddaṭa 113; als gewärsmann zweiter schicht: mit 'an 325. mit ḥaddaṭanī 332.

ABŪ MUḤAMMAD ALḤASAN IBN MUḤAMMAD AŠŠILḤĪ der schreiber: mit ḥaddaṭa 118. 119; mit qāla 117; mit ḥakā; als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṭanī 114; als gewärsmann dritter schicht: mit ḥaddaṭanī 216.

HĀRŪN IBN IBRĀHĪM der christ, der schreiber: mit ḥaddaṭa 127; als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṭanī 360, wo auch sein vater »der schreiber« genannt wird; im index ist ihm die nisbe Aḍḍabbī gegeben.

ABŪ 'ALĪ IBN HABNATĀ(?) ALQUNNĀ'Ī: mit ḥaddaṭa 159. 161.

ABŪ BIŠR 'ABDALLĀH IBN FARĠAWAIH: mit ḥaddaṭa 217. Er war schreiber des Ibn Alfurāt nach 79. 7.

ABŪ 'ALĪ ALḤASAN IBN ḤAMDŪN: mit ḥaddaṭa 217.

ḤAFĪF ASSAMARQANDI: mit qāla 219; er war kämmerling bei Almuqtadir und parteigänger der beiden brüder Ibn Alfurāt.

ABŪ BAKR IBN ṬAUWĀBA: mit ḥaddaṭa 257, mit qāla 259.

ABŪ 'ISĀ AḤMAD IBN MUḤAMMAD IBN ḤĀLĪD AḤŪ ABĪ ŠAḤRA: mit ḥaddaṭa 268.

ABULFAḌL IBN ḤAMD: mit qāla 67.

ABULQĀSIM QARĪB IBN QARĪB: mit ḥaddaṭa 67.

ABŪ 'UMAR IBN AL'UṬRŪŠ: mit ḥaddaṭa 68.

IBN (? fehlt im index; im text so, als wäre vorher ein name ausgefallen) MU'NIS IBN 'ABDALKARĪM: mit ḥaddaṭa 69 (nach Almuḥassin Ibn 'Alī Ibn Alfurāt).

ABULḤASAN IBN QURĀBA: mit qāla 71.

ABŪ 'ALĪ IBN MUQLA der wazīr: mit ḥaddaṭa 75.

ABULḤASAN 'ALĪ IBN AḤMAD IBN 'ALĪ IBN ALḤUSAIN IBN 'ABDAL'ALĀ: mit ḥaddaṭa 121.

MUḤAMMAD IBN 'UBAIDALLĀH IBN ĠĀ'FAR IBN ALḤASAN IBN ALĠUNĀID: mit ḥaddaṭa 122.

ABŪ 'AMR IBN ALĠAMAL ANNAŠRĀNĪ: mit ḥaddaṭa 123, bezeichnet als schreiber des Šafī' ALLU'LU'.

'ABDARRAḤMĀN IBN HIṢĀM IBN 'ABDALLĀH, mit dem laqab ABŪ QĪRĀṬ: mit ḥakā 140, bezeichnet als »sekretär des Ibn Al-furāt über die finanz-kanzlei«; im index mit der kunja ABUL-QĀSIM.

ĠA'FAR IBN ḤAḤṢ: mit qāla 142.

ABULFAḌL IBN ALWĀRIT: mit ḥaddaṭa 142.

ABUL'ABBĀS AḤMAD IBN AL'ABBĀS ANNAUFALĪ: mit ḥaddaṭa 143, bezeichnet als »vertrauter (ġalis) des Banū Alfurāt«. Er war mit Abū 'Alī Aṣṣūlī zusammen in der s. 142 erzählten anekdote.

ALḤUSAIN, der (schwarze) diener (eunuch), bekannt als AL-MAḤLADĪ: mit qāla 143.

ABULḤUSAIN AḤMAD IBN MUḤAMMAD IBN MAIMŪN: mit ḥaddaṭa 143.

ABULḤASAN 'ALĪ IBN 'ABDAL'AZĪZ IBN ḤĀĠIB ANNU'MĀN, der aus Ibn Al'Atīr (9, 90, 124, 155) bekannte sekretär des chalifen Alqādir billāh (387—422): mit ḥaddaṭa 212; nach 152 brachte er für den chalifen den titel: »die geheiligte profetische majestät« auf. Es ist gewiss, dass diese schreiberseele memoiren hinterlassen hat, doch scheinen ihre opera nicht bekannt zu sein.

ABULḤASAN ARRŪḌBĀRĪ: mit ḥaddaṭa 216 (für eine tōrichte anekdote).

ABULḤASAN AḤMAD IBN AL'ABBĀS IBN ALḤASAN, sohn des wazirs: mit ḥaddaṭa 220 für eine geschichte, die er mit seinem vater während dessen wazirat (291—296) zusammen erlebt. Den namen des vaters schrieben Weil (2, 539) und Müller (1, 532) Ibn AlḤusain; Amedroz' text bietet an den zahlreichen stellen, wo der wazir genannt wird, bald dieses, bald Ibn AlḤasan; man wird sich mit rücksicht auf Ibn Al'Atīr für Ibn AlḤasan entscheiden dürfen. — Seinen schreiber s. sogleich unter AbulḤaṣīb.

ABULḤAṢĪB, schreiber des vorigen; mit ḥaddaṭa 253; scheint sonst nicht genannt zu sein.

ABŪ 'ABDALLĀH IBN ALMĀSIḤ der schreiber: mit ḥaddaṭa 254. S. 279 wird er mit dem sekretär des wazirs 'Alī Ibn 'Isā von diesem zu Ibn Ḥāqān geschickt, war also in diensten des ministers.

ABULḤASAN 'ALĪ IBN 'ABDARRAḤMĀN, bekannt als IBN MĀNĪ ALKŪFĪ: mit ḥaddaṭa 255; notiz über die lage seines wohnhauses 211.

ABULḤASAN 'ALĪ IBN ĠĀ'FAR ALḤAMADĀNĪ der schreiber: mit ḥaddata 260.

ABŪ BAKR AZZUHRĪ AL'İŞBAHĀNĪ der schreiber: mit ḥaddata 272; war in gesellschaft des Abulḥusain Ibn Abilbağl in İşbahān a. a. o.

ABŪ 'ABDALLĀH AḤMAD IBN MUḤAMMAD der schreiber: mit ḥakā 276; der index giebt ihm die nisbe ALḤĀLĪMĪ.

ABULFARAG ASSULAMĪ der schreiber: mit ḥaddata 277.

ABŪ 'UMAR AḤMAD IBN MUḤAMMAD IBN ALḤUSAIN ALBAŞRĪ: mit ḥaddata 323.

ABŪ AḤMAD ALFADL IBN 'ABDARRAḤMĀN IBN ĠĀ'FAR: mit ḥaddata 326.

ABULḤASAN AḤMAD IBN MUḤAMMAD IBN SAM'ŪN ALĠARĠARĀJĪ: mit ḥaddata 345 aus seiner tätigkeit als chalīfa des statthalters der Nāhrawāne Abu Jāsir; als solcher ist er auch bezeichnet 260, nur dass Abū Jāsir da statthalter von Al'anbār genannt ist.

ABŪ MUḤAMMAD TĀBIT IBN AḤMAD IBN ALMUŞRIF, schreiber von Bādūraiĵā: mit ḥaddata 346.

ABŪ MUḤAMMAD 'ABDALLĀH IBN AḤMAD IBN DĀSA: mit ḥaddata 346 (nach ABŪ SAHL ALqatṭān).

ABULḤASAN 'ALĪ IBN JAḤJĀ IBN SULAIMĀN ALBAŞRĪ der schreiber: mit ḥaddata 355.

ABŪ 'ABDALLĀH AḤMAD IBN 'ALĪ IBN ALMUḤTĀR AL'ANMĀTĪ: mit ḥaddata 358.

ABŪ 'AMR AŞŞARĀBĪ: mit ḥaddata 359. Ein anderer AŞŞARĀBĪ dürfte der BİŞR AŞŞARĀBĪ sein, der s. 154 genannt ist.

MUḤAMMAD IBN AḤMAD IBN ABIL'AŞBAĞ: mit ḥaddata 8.

ABULFADL IBN 'ABDALḤAMĪD der schreiber: mit ḥaddata 9.

ABULFATH 'ABDALLĀH IBN MUḤAMMAD ALMARWAZĪ (text und index: Almarwadī) der schreiber: mit ḥaddata 63.

ABŪ İŞHĀQ İBRĀHĪM IBN AḤMAD IBN MUḤAMMAD AṬṬABARĪ AŞŞĀHĪD: mit ḥaddata 63 (nach dem christlichen schreiber, der das laqab hatte: Bazr Ummaddunĵā).

ABŪ MUḤAMMAD JAḤJĀ IBN MUḤAMMAD IBN FAHD: mit ḥaddata 64.

ABŪ ĠĀ'FAR MUḤAMMAD IBN ALQĀSIM ALKARḤĪ: mit ḥaddata 64; als gewürsmann zweiter schieht mit qāla lī 171 (nach Abulqāsim Ibn Muḥammad). Das schicksal des mannes war wolverdient: das wazirat, das er sich durch verrat an seinem

gönner Ibn Muqla erschlichen (321), blieb nur 3 1/2 monat in seinen händen. Er vegetierte bis zum jahre 343.

ABŪ 'ALĪ ZAKARĪJĀ' IBN JAḤJĀ der schreiber: mit ḥaddata 66.

ABULḤASAN AḤMED IBN JŪSUF IBN AL'AZRAQ ATTANŪḤĪ AL'ANBĀRĪ: mit ḥaddata 323; als zweiter gewärsmann für den qadi Abū 'Alī Attanūḥī: mit ḥaddatanī 130. 215. 348, mit qāla 322.

Soweit die gewärsmänner zweiter und dritter schicht auch als solche erster schicht vorkommen, sind sie im vorstehenden behandelt und ist auch ihr vorkommen an zweiter und dritter stelle erwähnt. Es bleiben diejenigen gewärsmänner zweiter und weiterer schicht aufzuführen, die noch nicht genannt wurden, weil sie eben nur als solche bei HILĀL auftreten:

ABULḤASAN SA'ĪD IBN 'AMRŪN SINGĪLĀ der schreiber: gewärsmann zweiter schicht für 'Abdarraḥmān Ibn 'Īsā mit ḥaddatanī 124 und 140; 124 nach Zingī.

BAḌR UMMADDUNJĀ, d. h. »clitoris der allerweltsmutter«, ein christlicher schreiber, der dieses geschmackvolle laqab hatte: gewärsmann zweiter schicht für Abū Ishāq Māḥim Aṭṭabarī: mit ḥaddatanī 63; vgl. s. 260 unter ABŪ ISHĀQ.

ABŪ SAHL IBN ZIJĀD ALQATṬĀN, gewärsmann zweiter schicht für Ibn Dāsa: mit ḥaddatanī 346 f.

ABŪ JA'QŪB IBN JŪSUF IBN AL'AZRAQ ATTANŪḤĪ als gewärsmann dritter schicht nach seinem bruder AbulḤasan Aḥmad: mit ḥaddatanī 348.

ABŪ BAKR IBN MUQĀTIL als gewärsmann vierter schicht: mit ḥaddatanī 348.

ABULḤASAN MUḤAMMAD IBN 'ABDŪN als gewärsmann dritter schicht: mit samī'tu ibna 'abdūn juḥadditu 179.

NĀQID, sklave des AlḤasan Ibn Maḥlad, als gewärsmann dritter schicht: mit qāla lī 77.

ABULḤASAN AḤMAD IBN MUḤAMMAD IBN 'ABDALḤAMĪD, sekretär der Saijide (mutter Almuqtadirs), als gewärsmann zweiter schicht: mit samī'tu . . . . . ibna 'abdalḥamīd juḥadditu abī 97.

ABŪ 'ABDALLĀH ALḤASAN IBN 'ALĪ ALBĀQATĀJ als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddatanī 265.

ABULFAḌL BANĀN IBN BANĀN der christ als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddatanī 268.

‘ALĪ IBN ‘ISĀ ADDANDĀNĪ der christ als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṭanī 265.

ABŪ ‘ABDALLĀH IBN ‘ABDAL‘ĀLĀ AL‘ISKĀFĪ, sekretär des kämmerlings Naṣr Alqūṣūrī, als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṭanī 267.

ABŪ ‘ALĪ IBN ABĪ ‘ABDALLĀH IBN ALĠAṢṢĀṢ als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṭanī 110.

ABŪ ‘ABDALLĀH IBN ALĠAṢṢĀṢ, vater des vorigen, als gewärsmann dritter schicht: mit ḥaddaṭanī 110.

ABŪ BAKR IBN FATH ALWARRĀQ als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṭanī 216.

ABŪ ĠANFAR ṬALḤA IBN ‘ABDALLĀH als gewärsmann zweiter schicht: mit ḥaddaṭanī 216.

IBN ABĪ BADR als gewärsmann zweiter schicht: mit qāla 222.

Die gallerie, die im vorstehenden vorgeführt wurde, dürfte den bedeutenderen teil der Bagdader tschinowniks zur zeit Almuqtadirs enthalten. Die meisten sind dunkle ehrenmänner, von denen man sonst nicht viel weiss, und über die nachrichten mühsam auszugraben von höchst zweifelhaftem wert wäre. Sie sind sich alle gleich: faul, gewissenlos, diebisch, klatschsüchtig. Diese hirne wälzten neben dem austifteln fetter gaunerei immer wieder die kleinlichsten einzelheiten aus dem intimen leben des lieben nächsten, besonders aber derer, vor denen sie coram publico auf dem bauche rutschten, über deren schwächen sie aber unter sich am übelsten laut höhnten, genau so wie heut in absolutistischen und pseudokonstitutionellen staaten gewisse kreise, die vor dem volke in treue zum könig sich als leuchtendes bild hinstellen, im kleinen kreise die majestät mit den giftigsten geschichten höhrend verunglimpfen. Immerhin bleibt ein guter prozentsatz von berichten, in denen dinge der verwaltung zur sprache kommen oder die auf einen punkt des gesellschaftlichen lebens ein belehrendes licht werfen, wobei jedoch, wie früher schon bemerkt, immer die qualität dieser berichterstatter in anschlag gebracht werden muss.

Von ungleich höherem wert ist das, was von regierungsbeamten dienstlich fixiert wird, wozu bei dem persönlichen charakter ihrer regiererei auch die geheimen briefe und briefchen gehören, mit denen sie dem konkurrenten eine falle legten oder direkt seinen untergang herbeiführten. Das zu dienstlichen zwecken beschriebene papier bildet die amtlichen akten. Freilich die stellen,



an denen man die bei uns sucht, werden in der zeit, die hier in betracht kommt, nicht allzu viel enthalten haben. Mit verwahrung von schriftstücken durch die berufenen beamten in ihren amtsstuben stand es schon deshalb im islamischen orient immer misslich, weil in der anarchie des absolutismus die beamten oft wechselten, jeder nur an sich dachte, niemand wirkliches interesse an den öffentlichen angelegenheiten nahm; nicht zum wenigsten wirkte auch der böse wille: von den spuren der diebischen amtsführung sollte natürlich so wenig wie möglich zu entdecken sein. Dass man gelegentlich mit den akten auch einen menschen aus der welt schaffte, wie es tatsächlich im heiligen osmanischen reiche vor dem 23 juli 1908 vorkam (s. die lehrreiche notiz über abschlachtungen des defterdärs durch den abgehenden wälī Arab. frage 533 n. 1 a. e.), darf unbedenklich angenommen werden. Wenn trotzdem HILĀL eine anzahl wichtiger urkunden benutzen konnte, so wurde das einer seite des üblen verwaltungswesens verdankt, die hier konservierend gewirkt und uns den einblick in das treiben gerettet hat: dem schon erwähnten klatsch- und schwatzbedürfnis der schreiberzunft. Bei manchem wirkte die sammelwut, die sucht, rare stücke im besitz zu haben, wol nur beim geringsten teil das ernste streben, eine vollständige sammlung von originalurkunden über den betrieb der staatsverwaltung zu gewinnen. Welche spuren von den amtlichen urkunden in den fragmenten Hilāls zu finden sind, davon soll in einer andern mitteilung gehandelt werden.

---

## An Arabic manuscript supposed to contain the Zubdat el-fikra fī ta'rīḥ el-hīgra.

By K. V. Zetterstéen, Uppsala.

One of the Arabic historiographers of the days of the Mamluk Sultans of Egypt was the emir RUKN ED-DĪN BEIBARS EL-MANṢŪRĪ, who died in the year 725 (1325). He compiled a large work, composed of eleven, or, according to others, twenty-five volumes and entitled *Zubdat el-fikra fī ta'rīḥ el-hīgra*, parts of which are preserved in several European libraries. It contains the history of Islam up to the year 724 (1324) and has never been edited.<sup>1</sup>

The British Museum possesses a copy of the tenth vol., covering the years 655—709 (1257—1309, 10). Another MS., containing the history of the years 559—744 (1163/4—1343/4), is preserved in the Bodleian Library; according to the superscription it is the ninth vol. of *Zubdat el-fikra*, but, as the author died as early as the year 725 (1325), this statement cannot be correct.

The description given by URI<sup>2</sup> is rather short. It runs as follows: »Codex bombycinus, anno Hegiræ 882, CHRISTI 1477, exaratus, foliorum 250. Eo comprehenditur Chronici, *Flos Cogitationis* dicti, Pars nona, quæ res Mohammedanorum ab anno Hegiræ quingentesimo quinquagesimo nono ad annum usque septingentesimum quadragesimum quartum in Ægypto, Syria, Mesopotamia, Africa, gestas exhibet: auctore EMIR BIBARS BEX MOHEDDIN». As for the other MS., it has been very fully described in the catalogue, which gives a detailed account of its contents.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> BROCKELMANN, Geschichte der arabischen Litteratur, II, p. 44.

<sup>2</sup> Bibliothecæ Bodleianæ codicum mss. or. catal. I, Oxonii 1787, nr DCCIV.

<sup>3</sup> Catal. cod. mss. or. qui in Museo Britannico asservantur, II, Londini 1840, nr MCCXXXIII.

When in England some time ago, I examined these two MSS. and soon found that they differ materially from each other. The Bodleian one may be described as an abridgment and a continuation of the other, as will appear from the specimen given below. In the MS. belonging to the British Museum four leaves (187—190) are devoted to the history of the year 694 (1294/5), while in the Bodleian one to the same period is devoted only the following summary:

ثم دخلت سنة اربع وتسعين وستماية فيهما في المحرم ذهب السلطان نصر الدين الى انترك واعرض عن الملك وتسلطن زين الدين لذبحا انتردى المغلى المنصورى وثقب بالملك العدل وزيّنت البلاد وقد جاوز الاربعين وهو من سبى وقعة حمص الاولى التى فى سنة تسع وخمسين ولبان من ديار امراء المنصورية وصير نائبه حسام الدين<sup>1</sup> لاجين المنصورى ونسر النبل السنة عن نقص كثير فحاف الناس وغلت الاسعار وفيها دخل ملك انتنار غزان بن ارغون فى الاسلام وتلقظ بانشهادتين بأشارة ندمه نوروز ونشر الذهب واللؤلؤ على الخلق ولبان يوما مشهودا ثم نقه نوروز شيئا من انقران ودخل رمتان فصامه ونش الاسلام فى التنتار وفيها توفى خطيب دمشق ومفتيها شرف الدين احمد ابن احمد المقدسى وقد نيف على السبعين وشيخ المشايخ عز الدين احمد بن ابراهيم الواسلى القارونى المقرئ المفسر الواعظ للخطيب فى نى الحجة بواسط وله ثمانين سنة وشيخ الحرر النقيه الحافظ محب الدين احمد بن عبد الله الطبرى مصنف الاحدم عن تسع وسبعين سنة وسلطان اثريقية المستنصر بالله عم بن يحيى بن عبد الواحد البينتانى ولبان ملكه احدى عشرة سنة وفيها توفى صاحب اليمين السلطان الملك المنظر شمس الدين يوسف ابن السلطان عمر بن على بن رسول التردمانى ولذات دولته تسعا واربعين سنة وعش ازيد من ثمانين سنة

<sup>1</sup> The MS. generally writes الدين.

MOREOVER, BEIBARS EL-MANŞŪRĪ has composed another historical work, entitled *et-Tuḥfa el-mulūkīja fī-d-daula et-turkīja* and containing the history of Egypt from A. H. 647 (1249/50) down to 721 (1321/2). A copy of this work is preserved in the Imperial Library at Vienna and has been fully described by FLÜGEL.<sup>1</sup> Whether the Bodleian MS. contains any extracts from the *Tuḥfa* does not appear from the catalogues.

---

<sup>1</sup> Die arab., pers. und türk. Handschr. der Kaiserl.-Königl. Hofbibliothek zu Wien, II, Wien 1865, nr 904.

---

#### Correction.

P. 127-151: Pour ۳ lire ۳ dans quelques passages qui ont été corrigés, pendant que le rédacteur spécial se trouvait à l'étranger.

The above work of Professor HARTMANN begins with an account of the precepts contained in the Coran concerning the legal position of woman, especially in case of divorce. As he justly remarks, these laws are extremely severe. It is well-known that the Holy Scripture of Islam expressly allows a husband to chastise his wife by main force in case of disobedience. As to the veiling of the face, the author points out that the Coran does not absolutely forbid a woman to leave her face and her hands uncovered. At all events it does not seem possible to state at what time the absurd custom of veiling the face arose.

In the last part the author gives a survey of the numerous efforts that have been made in our days in order to procure a more worthy position to the Muhammedan woman. In Turkey the problem of the veil has been practically solved by the women themselves in spite of a most stubborn resistance; girls'-schools are not longer unknown in Constantinople, Egypt, and Tunis, and female students belonging to Muhammedan faith have been graduated in the faculty of Medicine at St. Petersburg. But in spite of such presages of a better time to come there remains extremely much to be done.

Professor HARTMANN'S treatise may be recommended as a good survey of these matters.

K. V. Z.

---

O. E. Ravn, *Om nominernes bøjning i babylonisk-assyrisk (indtil c. 1100)*. Avec un résumé en français. København, Gad, 1909. 110 p. 8:0.

In the introduction the author gives a survey of the declension in the primitive Semitic language together with some remarks on its development in the different languages descending from that stock. In the continuation he examines the declension of the nouns in Babylonian and Assyrian. For this purpose he has gone through the following texts: (1) The code and the letters of Hammurabi, (2) Juridical documents from the time of the first dynasty of Babylonia, (3) Babylonian inscriptions from 1400—1100, and (4) Assyrian inscriptions from the beginning of the Assyrian empire to ca. 1100.

The author's method is good; and his diction is clear.

K. V. Z.

---

Riccardo Gatti, *Studi sul gruppo linguistico Andamanese-Papua-Australiano. III. Elementi grammaticali australiani, dravidici e affini*. Bologna, Libreria di Luigi Beltrami, 1909. VII, 70, [1] p. 4:0.

Mr. GATTI'S work is divided into two parts: phonology and morphology. Moreover, he has added two appendices. The first contains a list of words common to Australia and the tribes of Tauata, Oru-Lopiko, Fudge, and Kuni; in the second, words supposed to correspond to lexical elements in other linguistic families are enumerated. In the preface the author says he has studied the Australian languages chiefly from three different points of view, viz. (1) Their own development, (2) Their more intimate connection with the Dravidian languages, and (3) Their more remote affinity with the Nilotic ones.

It will no doubt be a very meritorious task to write a comparative grammar of the Australian languages, when the time comes. The author should, however, proceed with more caution, when dealing with the Nilotic languages. It is true that he has pointed out some analogies in Nubian, but these are so isolated that they may be ascribed to mere chance. As long as the primitive forms are unexplored, every experiment of this kind will no doubt be fruitless.

K.V.Z.

**A. Seidel, Wörterbuch der deutsch-japanischen Umgangssprache mit einem Abriss der Grammatik der japanischen Umgangssprache und unter Berücksichtigung der Phraseologie. Lieferung 1.** Berlin, Märkische Verlagsanstalt, 48 p. 8.0. 1 rmk. Soll in 10 lief. erscheinen.

Die bisjetzt eingegangene erste Lieferung enthält ausser den vier ersten seiten des deutsch-japanischen wörterbuches eine knappe, sehr klare übersicht der grammatik der japanischen umgangssprache. Die transkription ist die der Rōmajikwai; die chinesischen schriftzeichen werden nicht mit angeführt. Die für abendländer so auffallende akzentuierung einiger partikeln (*wa, no, ni* etc.) wird kurz erwähnt (§ 18), aber nicht besonders bezeichnet. Nur einmal begegnet man einem *tabete wa* »wenn man ässe« (s. 27), eine schreibweise die wohl auch für das wörterbuch selbst sehr nützlich wäre. Über den auch für die praktische sprachkenntnis wichtigen musikalischen wortakzent (vgl. ERNST A. MEYER in dieser zeitschrift I, 77 ff.) erfährt man nichts.

K.B.W.

Cette livraison contient:

- G. R. Sundström**, Läkemedel och deras användning bland infödingarne i Mänsä', p. 152.  
**P. Leander**, Die vermutete pausaldehnung o > ā im hebräischen, p. 174.  
**A. A. Fokker**, Arabic and Malay, p. 178.  
**K. V. Zetterstéen**, Some parts of the New Testament translated into modern Nubian by a Native II, p. 237.  
**M. Hartmann**, Aus der gesellschaft des verfallenden 'Abbāsidenreiches, p. 247.  
**K. V. Zetterstéen**, An Arabic manuscript supposed to contain the Zubdat el-fikra fī ta'rīḥ el-hiġra, p. 264.

**Prix du volume** (env. 256 pages): 8 kr., 11 fr., 9 m., 9 sh.,  
4 руб. 50 коп.

# Le Monde Oriental

Archives

pour

l'histoire et l'ethnographie, les langues  
et littératures, religions et traditions  
de l'Europe orientale et de l'Asie

Tidskrift

för

Öst-Europas och Asiens historia och  
etnografi, språk och litteraturer, reli-  
gioner och folkdiktning

Rédaction:

K. F. Johansson

K. B. Wiklund

K. V. Zettersteen



Vol. IV

1910

Uppsala

A. & B. Akadem. Bokhandeln

C. J. Lundström

UPPSALA 1910  
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.



## Table des matières.

*Bibliographical notes.* By K. V. ZETTERSTÉEN. I—II. P. 88; 256.  
Meine studienreise in *Abessinien* 1908—1910. Vorläufiger bericht.  
Von J. KOLMODIN. P. 229—255.

*Själavandringslärans* ursprung [L'origine de la croyance à la métempsychose]. Par TORGNÝ SEGERSTEDT. P. 43—87; 111—181. [Résumé] en français p. 182—184].

Compte-rendu de: F. VEIT, Festschrift zur Erinnerung an die Haug-Feier in Ostdorf am 29. Aug. 1909, p. K. V. Z., f. 2.

### Arica.

An old translation of the *Ātvasāhāra*, edited by K. V. ZETTERSTÉEN.  
P. 1—23.

Compte-rendu de: *Dhanjīshah Meherjībhai Madan*, Discourses on Iranian Literature, p. A. CHRISTENSEN], f. 2.

### Semitica.

*Förbundsarken* [L'arche sainte]. Par SVEN LÖNBORG. P. 24—32.  
[»Resumé» en allemand p. 33].

Zur *hebräischen* lautgeschichte. Par P. LEANDER. P. 34—38.

Comptes-rendus de: CARRA DE VAUX, La doctrine de l'islam, p. K. V. Z., f. 1. — M. HARTMANN, Der Islam 1908, p. K. V. Z., f. 3. — M. HARTMANN, Der Islamische Orient, p. K. V. Z., f. 1. — G. HOWARDY, Clavis cuneorum sive lexicon signorum assyriorum linguis latina, britannica, germanica compositum, p. P. LEANDER, f. 1. — G. HÖLSCHER, Landes- und Volkskunde Palästinas, p. K. V. Z., f. 2. — O. C. KRARUP, Auswahl pseudo Dawidischer Psalmen, arabisch und deutsch, p. K. V. Z., f. 2.

### Fenno-Ugrica.

De *lapska* och *finska* ortnamnen vid Kiruna och Torneträsk [Les noms de lieux lapons et finnois à Kiruna et Torneträsk]. Par K. B. WIKLUND. P. 185—228.

Die *lappische* zaubertrommel in Meiningen. Von K. B. WIKLUND.  
P. 89—110.

Comptes-rendus de: J. SZINNYEI, Finnisch-ugrische Sprachwissenschaft, p. K. B. W., f. 3. — J. SZINNYEI, Magyar nyelvhasználtás, p. K. B. W., f. 3.

### Cetera Asiatica.

Compte-rendu de: S. KANAZAWA, The common origin of the Japanese and Korean languages, p. K. B. W., f. 2.

### Africana.

Some words on the *Coptic* particle  $\alpha\epsilon$ . Par K. V. ZETTERSTÉEN.  
P. 39—42.

Comptes-rendus de: L. REINISCH, Das persönliche fürwort und die verbalflexion in den chamito-semitischen sprachen, p. K. V. Z., f. 1. — L. REINISCH, Die sprachliche stellung des Nuba, p. P. LEANDER, f. 3.

### Americana.

Compte-rendu de: C. C. UHLENBECK, Ontwerp van eene vergelijkende vormleer van eenige Algonkin-talen, p. K. B. W., f. 2.

### Addition.

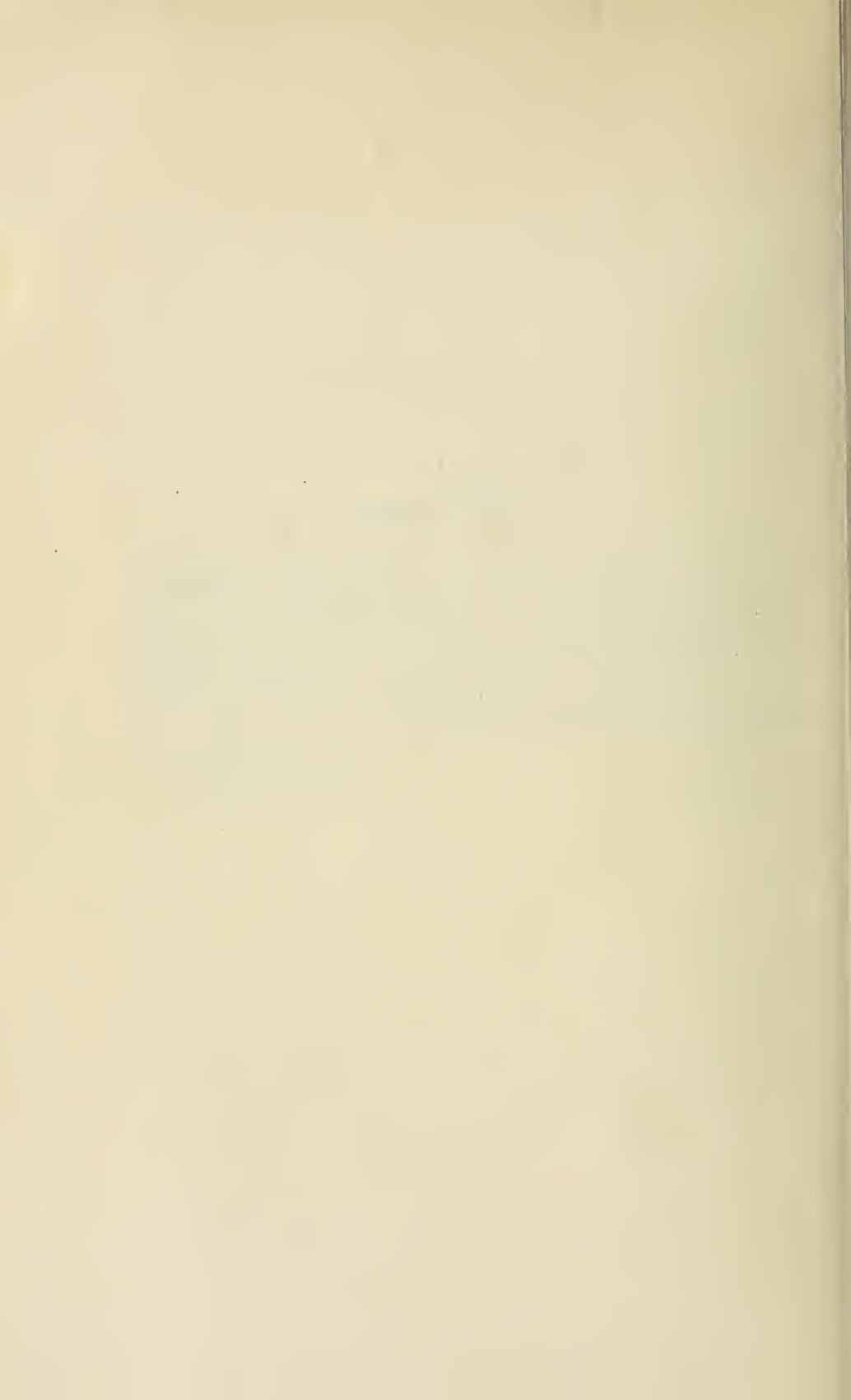
P. 34 ajouter la note suivante: *bôhan* wird bekanntlich mit dem arab. 'ibhām (vulgär *bihām* u. *bāhim*) und, wenn auch mit vorbehalt, mit dem assyr. *ubānu* zusammengestellt, siehe GES.-BUHL, *Hebr. Handw.*<sup>15</sup>, s. 85, BROCKELMANN, *Grundriss* I, s. 234. Ebenso wie das vulgärarabische eine abweichende, wohl auf sekundärer umgestaltung beruhende form, *bāhim*, aufweist — die im hebr. \**bōhēm* geben müsste —, könnte auch das hebr. *bôhan* als eine solche tatsächlich in der lebenden sprache durchgeführte umgestaltung erklärt werden. Aber der entsprechende plural *behōnōp* und die singularform des samaritanischen textes, *behōn*, erregen zweifel an der richtigkeit der massoretischen punktion. Aus diesem grunde habe ich *bôhan* nicht ohne weiteres den obengenannten segolatis zuzählen wollen.

## **Avertissement.**

Dès le commencement de cette année M. **LUNDELL** a quitté la rédaction du «Monde Oriental». A sa place M. **ZETTERSTÉEN** s'est chargé des fonctions de rédacteur en chef. Le dernier fascicule du volume précédent sera publié par l'ancien rédacteur.

**La rédaction.**

---



## An old translation of the Ṛtusamhara,

Edited by

K. V. Zetterstéen.

Among the manuscripts left by Prof. O. F. TULLBERG and now preserved in the Library of the University of Uppsala there is a poetical rendering into English of the Ṛtusamhāra<sup>1</sup>. As a part of it<sup>2</sup> was printed so far back as the year 1817<sup>3</sup>, it must date from the very childhood of the study of Sanskrit in Europe, and therefore seems to be not quite devoid of interest. As is well-known, the first Sanskrit book ever printed was that famous description of the Indian seasons, entitled Ṛtusamhāra and ascribed to KĀLIDĀSA<sup>4</sup>.

The manuscript transcribed by Prof. TULLBERG seems to belong to the Bodleian Library. At all events the transcript finishes with the following words: *Oxford d. 9 Maji 1837 kl. 9 f. m.* The name of the translator is not mentioned; it is, however, probable that the work ought to be ascribed to WILSON. A cursory glance will suffice to prove that Prof. TULLBERG'S transcript and the fragment published in 1817 and reprinted fifty years afterwards by SATYAM JAYATI<sup>5</sup> derive their origin from the same

<sup>1</sup> Cf. *Le Monde Or.* II, 66 sqq.

<sup>2</sup> The description of the Varṣā with the exception of the stanzas 18—24.

<sup>3</sup> *Asiatic Journal* III, 1817, p. 344.

<sup>4</sup> It was published under the superintendence of WILLIAM JONES, and bore the title: »The Seasons, a Descriptive Poem by CĀLIDĀS, in the Original Sanscrit», Calcutta 1792.

<sup>5</sup> *Ritu Sanhara*, or, Assemblage of seasons, ascribed to KĀLIDĀSA: transl. from the Sanscrit into English for the first time by SATYAM JAYATI, London 1867, p. 50—53.

source, and this fragment is supposed by SATYAM JAYATI<sup>1</sup> to be WILSON'S work.

The Ṛtusañhāra has been translated by BOHLEN<sup>2</sup>, SATYAM JAYATI<sup>3</sup>, KĒSHAVA RĀOJI GODBOLE<sup>4</sup>, and SITĀRĀM ĀVYAR<sup>5</sup>. Moreover there is an English translation of KĀLIDĀSA'S complete works, published in Calcutta<sup>6</sup>.

The translation ascribed to WILSON is very free<sup>7</sup>, and may rather be characterized as »a poetic paraphrase«, as SATYAM JAYATI justly calls it. As to the number of the verses, the Sanskrit text and the transcript of Prof. TULLBERG do not agree with each other. Moreover the verses are not always arranged in the same order. In several passages the fragment already published differs essentially

<sup>1</sup> Op. cit. p. III and 50.

<sup>2</sup> Ritusanhāra id est Tempestatum cyclus, carmen sanskritum, KĀLIDĀSO adscriptum, ed., latina interpretatione, germanica versione metrica atque annotat. crit. instrux. P. a BOHLEN, Lipsiæ 1840.

<sup>3</sup> See above.

<sup>4</sup> The Ritu Sambhāra of KĀLIDĀSA with a close English translation and various readings, Poona 1886.

<sup>5</sup> The Ritusanhāra, with notes and English translation, Bombay 1897. Whether it is in prose or in verse, does not appear from the title.

<sup>6</sup> Works of KĀLIDĀSA, Calcutta 1001. Cf. HARRASSOWITZ, Bücher-Catalog 287, Nr. 463: »Uebersetzung zum theil in prosa, zum theil in gereimten versen.«

<sup>7</sup> As a proof the first stanza is given below.

The Sanskrit text:

*pracaṇḍasūryaḥ, spṛṇhāvīyacandramāḥ,  
sālāvagāhakaḥsatarōrisaṁcayāḥ;  
dīnāntoramyō, bhīyupaçāntamanuatho,  
nidāghakūḷaḥ samupāgataḥ, priye.*

BOHLEN'S translation:

Mit sonnenglut und mildem mondesschimmer,  
Mit strömen, aufgeregt vom kühlen bad';  
Am abend schön und mit gedämpftem sehnen  
Ist, freundin, nun die sommerzeit genaht.

SATYAM JAYATI'S translation:

Now is the time of heat! a raging sun  
Burns through the day, till pleasant night  
Cool and refreshing spreads its sable veil.  
The sleeping surface of the limpid pools  
Is oft disturbed by plunging bathers, faint  
With heat, with amorous dalliance tired.

from the transcript, whence it follows that the translator has revised his work once more, and made numerous alterations before printing it. These various readings will be given in the sequel; having no access to the Asiatic Journal, I must, however, refer to the reprint of SATYAM JAYATI<sup>1</sup>, although I do not know whether this editor has modernized the spelling or reproduced the original text without alterations.

The transcript is not quite free from faults, e. g. *panthing* (I, 46), *heaven* (II, 106), *to* (III, 121), *curlew* (IV, 25) for *panting*, *heaven's*, *too*, *curlew*, but most of them are mere lapsus calami. In some cases Prof. TULLBERG has added an emendation above the line, sometimes accompanied by a note of interrogation, e. g. *day* (I, 49), above the line *clay?* There are, however, several passages that were so indistinctly written in the original that he could not decipher them at once. He therefore transcribed them at random, apparently in order to reexamine the difficulties, if an opportunity should arise<sup>2</sup>.

The orthography is sometimes rather old-fashioned and inconsistent. For *et* and *d.* which often occur in the transcript along with *and*, I have always substituted the latter form. As to the capitals, I have not thought it necessary to retain them in such cases where they are absolutely superfluous, e. g. *Deer* (I, 41), but otherwise the spelling has not been modernized. The punctuation marks are for the most part wanting in the transcript, and have been added by me.

The short explanations of Sanskrit words are chiefly intended for such readers as are not acquainted with the language of Old India.

<sup>1</sup> The abbreviation *AJ* will be used to denote the printed text.

<sup>2</sup> Cf. I, 10; II, 60; III, 114; IV, 18; V, 62; VI, 70.

## Ritusanhara

or

### Assemblage of the seasons<sup>1</sup>.

#### The first or hot season.

- Fierce flames the sun, we court the lunar beam  
Or frequent frolic in the cooling stream.  
Welcome is evening, but the glowing night  
Yields us few moments, dearest, of delight.  
5 Oh for the moon, that clears the clouded skies,  
Or house that near some murmuring river lies,  
Sandal as precious as the costly pearl,  
And not less dear a lovely, willing girl!  
Then, while around the sole of fragrance floats,  
10 And song and music wake their dulcet notes,  
My soul the nectar of her mouth shall sip,  
And quaff new vigor from her honied lip.  
With slender shapes that sparkling Haras<sup>2</sup> grace,  
With necks that sandal cools or gems embrace,  
15 With flowing locks where softest odors play,  
The longest night flies rapidly away,  
For where's the bosom, torpid to desire,  
That beauty cannot warm nor love inspire,  
When in the elegantly easy swim  
20 Displays the glowing and the taper limb?  
Where tints as radiant as the Lacsha's<sup>3</sup> blend,  
And tinkling bells their silver circles lend,  
Now through each pore profuse the moisture flows,  
The lightest robe a load oppressive grows.

---

Vs. 1 Ms. *bleam*. — 9 Ms. *Ghen* (*Then*). — 10 Ms. *long a music*.  
— 14 Ms. *sens* (*gems*). — 19 Ms. *susy swim*, above the line *susy*?



Scarce can the maiden on her budding breast 25  
 Sustain the delicate, transparent vest,  
 Scarce can the zephyrs of the scented fan  
 Or beauty's smiles revive exhausted man,  
 And wane those charms that in the tranquil night  
 Repose unveils to Soma's<sup>4</sup> favored sight, 30  
 Who pale with envy sickens to survey  
 The dimmer glory of his fainter ray.  
 Light flies the dust before the parching air,  
 Fierce sheds the sun unintermitted glare.  
 How fares the wanderer, who already proves 35  
 The flames of absence from the fair he loves,  
 Condemned the solace now alone to find?  
 Remembered pleasure yields the drooping mind,  
 Caresses lost, past moments of delight,  
 As sweet as moonbeams, glimmering through the night. 40  
 Swift to the opening thicket speed the deer,  
 Where azure skies like distant streams appear,  
 While, frame exanimate and laboring breast,  
 Beneath the peacock fainting serpents rest.  
 While, prey unheeded, o'er the serpent's head 45  
 Their sheltering tails the panting peacocks spread,  
 And while the clouds deceitful showers bestow,  
 The thirsty elephant contemns his foe.  
 Mark where the shallow pools with whitening clay  
 The delving labors of the tusk display, 50  
 Where the wild boar has idly sought to run  
 Beneath the earth to hide him from the sun!  
 The frog for shelter quits his heated bed  
 To couch beneath the snake's expanding head.  
 Alarmed in creeks withdraw the scaly fry, 55  
 And timid cranes the muddying streamlet fly,  
 Where amidst shallow pools and tangling reeds  
 The war of elephants infuriate bleeds.  
 The snakes, whose gem beneath the sun grows pale,  
 With forcý tongue protruded catch the gale; 60  
 The foaming buffalo and gasping ape,

Vs. 29 Ms. *and wain*. — 43 Ms. *exanimate of (d)*. — 46 Ms. *panthing*. After this verse the Ms. inserts: *whit gasping mouth the elephant in vain*. — 49 Ms. *day*, above the line *clay?* — 57 Ms. *of (?) tangling reeds*.

- Gayal and Sarabha<sup>5</sup>, their woods escape,  
 And quit the shelter of their native hills  
 To seek the scanty, but refreshing rills.
- 65 The forest flames: the foliage, scar and dry,  
 Bursts in a blaze beneath the torrid sky.  
 Fanned by the gale, the fires resplendent grow  
 Brighter than safflower's hue or minium's show,  
 Brighter than Bhasha's<sup>6</sup> beauty, as they wind
- 70 Around the branch, or shoot athwart the rind,  
 Play through the leaves, along the trunk ascend,  
 And o'er the top in tapering radiance end.  
 The crackling bamboo rushing flames surround,  
 Roar through the rocks, and through the caves resound.
- 75 The dry blade fuel to their rage supplies,  
 And instant flame along the herbage flies:  
 Like palest gold, the devastating rays  
 Spread wide around a desolating blaze,  
 Indue each sylvan avenue in fire,
- 80 And on the forest-verge alone expire.  
 Assembling animals, no longer foes,  
 Desert in herds their long enjoyed repose;  
 The lion, elk, and elephant, forsake  
 Their haunts, and plunge together in the lake.
- 85 Such is the time, when Pátala<sup>7</sup> perfumes  
 The pool, while round the clustering Cámala<sup>8</sup> blooms;  
 And in this season, when the moon serene  
 Refreshing smiles, and renovates the scene,  
 Blest with the presence of thy soul's delight,
- 90 Devote to love and melody the night!

#### The second season or the rains.

- Friend of desire, the sovereign of the rain  
 Approaches, dearest, with his stately train;  
 Like mighty elephants, the clouds on high  
 Advance, and lightnings wave along the sky.
- 5 His glittering banners, while the monarch's fame

Vs. 68 Ms. *slow*. — 77 Ms. *sold*. — 79 Ms. *inodue*. — 85 Ms. *Pátala*. — 11: Ms. *Season 2. The Rains*. — 5 A] *flickering banner*.

Deep rolling thunders, as his drums, prockūm.  
 Now spreads o'er all a gloomy varying hue.  
 Here like the water lily's deepest blue,  
 There like the Soorma's<sup>9</sup> fracture clouds display  
 Metallic lustre through the lowering day 10  
 Or the deep shade that blackening haloes wear,  
 When swelling bosoms grace the pregnant fair.  
 The thirsty Chátaka<sup>10</sup> impatient eyes  
 The promised waters of the laboring skies,  
 Where heavy clouds, with low, but pleasing song, 15  
 In slow procession, murmuring, move along.  
 As cooling shades the thoughts of bliss inspire,  
 The absent lover glows with vain desire,  
 When like the tyrant of the youthful breast,  
 The air, of Indra's radiant bow possesst, 20  
 Strings it with lightning — points the watery dart,  
 And aims unerring at the heedless heart;  
 Now like a smiling fair, whose shapely neck  
 Encircling rows of radiant jewels deck,  
 The earth with blossoms like the coral gleams, 25  
 With budding grasses and the glow-worm's beams.  
 In social sport the peacocks now advance  
 To frame, with spreading tails, the joyous dance,  
 Whose graceful frolics pleasing thoughts impart,  
 And whisper love [to] every youthful heart. 30  
 Fast flow the turbid torrents, as they sweep  
 The shelving vallies to rejoin the deep,  
 And like the damsel, prodigal of charms,  
 Who hastes to yield them to her lovers arms,  
 Bound o'er each obstacle with headlong force, 35  
 And banks and trees demolish in their course;  
 On every side, the eye delighted sees

Vs. 6 AJ *drum*. — 7 AJ *a dark and changing hue*. — 9 AJ *and there like Surmah's fracture tints display*. — 11—12 are wanting in AJ. — 15 AJ *with low melodious song*. — 17 AJ *As soothing shades imagined bliss inspire*. — 18 AJ *the lonely lover burns*. — 19 AJ *for like*. — 21 AJ *rain-drop dart*. — 25 AJ *the Earth with coral buds and blossoms gleams*. — 26 AJ *and wears the glow-worm's diamond shining beams*. — 27 AJ *in amorous sport the peacock train advance*. — 30 *to* is wanting in the Ms. — 31 AJ *fast now*. — 33 AJ *like the fair one*.

- New shoots and foliage smile upon the trees,  
 And o'er the renovated grass appear  
 40 The favorite blossoms of the grazing deer;  
 And who can mark, unconscious of delight,  
 The verdant forest freshening on the sight,  
 Or, wandering fearlessly through grove and lawn,  
 The soft and lotus-eyed, and beauteous fawn?  
 45 Now heaviest clouds the gloomy night pervade,  
 And spread a deep, impenetrable shade;  
 Alone the lightning's momentary ray  
 Conducts the fearless lover on his way.  
 Alarmed from slumber by the awful sound,  
 50 When midnight thunders hoarsely peal around,  
 Forgetting past offence and recent strife,  
 Close to her husband clings the trembling wife;  
 Or should her lord be absent from her arms,  
 For him alone awaken her alarms, —  
 55 Heedless of dress, absorbed in tender fears,  
 Hopeless and sad she sits, while silent tears  
 Fast from her lotus-eyes in torrents flow,  
 And stain the lips that like the Bimba<sup>11</sup> glow.  
 Borne with the falling currents, blades of grass,  
 60 With dust and insects stained and speckled, pass,  
 And winding tortuously down the stream,  
 To trembling frogs like hostile serpents seem;  
 The bees, with cheerful and melodious song,  
 To seek the blooming lotus speed along;  
 65 But wandering heedlessly arrest their sail,  
 Where the pleased peacock spreads his gaudy tail;

---

Vs. 38 AJ *new shoots and foliage — verdant shrubs and trees.* — 40 AJ *the browsing deer.* — 42 AJ *the wavy forest.* — 43 AJ *through the grove.* — 44 AJ *half-confiding fawn.* — 45 AJ *thick, murky clouds, the cope of heaven pervade.* — 46 AJ *and spread on earth.* — 47 AJ *above.* — 48 AJ *the dauntless lover.* — 49 AJ *aroused.* — 50 AJ *roll.* — 54 AJ *for him she feels a thousand fond alarms.* — 55 AJ *heedless of dress, a prey to tenderest fears.* — 56 AJ *Breathless and sad she sits, with silent tears.* — 57 AJ *the torrents.* — 58 AJ *those lips.* — 59 AJ *current.* — 60 AJ *with dust distained, and insects speckled, pass; Ms. insects.* — 61 AJ *whirling tortuously.* — 62 AJ *to frightened frogs like snakes terrific seem.* — 63 AJ *the bee with busy and delighted song.* — 64 AJ *speeds.* — 65 AJ *giddily arrests his sail.*

Wild roars the elephant, inflamed with love,  
 And the deep sound reverberates from above,  
 His tusks the bees in gathering clusters grace,  
 And sip the moisture trickling o'er his face. 70  
 Now dancing peacocks, and descending rills,  
 Sprung from new sources, decorate the hills;  
 And bending clouds their tardy progress stop  
 To kiss the lotus on the mountain top: <sup>12</sup>  
 Who does not love the sweetly breathing breeze, 75  
 With odors shaken from the trembling trees,  
 Rich with the perfume of the budding flowers,  
 And cooled with gelid drops and gentle showers?  
 Below the waist while flowing locks descend,  
 And glittering jewels from the ear depend, 80  
 While the firm bosom heaves with promised bliss,  
 And the ripe lip demands the glowing kiss,  
 While nature favors, and the fair allure,  
 What breast is guarded, and what heart secure?  
 And now our damsels borrow brighter bloom, 85  
 Cadamba's <sup>13</sup> buds or Cetacis <sup>14</sup> perfume,  
 And modest wreathes of early flowers prepare  
 To grace the ears or wave amid the hair.  
 When evening thunders rising warn them home,  
 Their locks are scented, thus they timid come; 90  
 Quick from the matron's habitation glide  
 Their fears in solitude and sleep to hide  
 All but the wife whose widowed bosom knows  
 Amidst the storm no moment of repose.  
 Now sprinkling showers refresh the withered leaves, 95  
 And all the forest budding life receives.  
 With countless blossoms gaily smile the trees,  
 And quivering branches dance upon the breeze.  
 The kindly season, with a husband's pride  
 And fond profusion, ornaments his bride, 100  
 Cadamba with the Malati <sup>15</sup> combines,

Vs. 67 AJ *roves*. — 68 Ms. *reverberates*. — 69 AJ *trace*. —  
 77 AJ *new budding flowers*. — 79—98 are wanting in AJ. — 81; after  
 this verse Ms. inserts: (*while soft emotions heave the youthful breast*). —  
 90 Ms. *Thus deckar scented*. — 100 AJ *adorns the earth, his fresh and*  
*blooming bride*. — 101 AJ *for her each perfume and each bud combines*.

- And knits the chaplet, or the garland twines.  
 Around her neck sweet flowery hands are placed,<sup>16</sup>  
 And budding zones adorn her comely waist,  
 105 Each charm's soft down refreshing moisture knows.  
 And heaven's bright mantle gracefull round her flows;  
 Cooled by soft showers, along the shaded skies,  
 Diffusing peace and joy the zefyr flies,  
 The clouds, that fertilizing dews distend,  
 110 Their course to Vindya's<sup>17</sup> lofty summit bend.  
 'T was there they gathered many a watery store,  
 And there again their watery wealth they pour,  
 With timely succor grateful showers distill,  
 And quench the flames that parched the friendly hill.  
 115 Such is the season whose reviving glow  
 Can brighter beauty on the fair bestow,  
 Whose care the blossom and the branch protects,  
 And winding creepers to support directs,  
 Who soothes the heart, reanimates the mind,  
 120 And sheds new life and vigor on mankind.

### The third or sultry season.

- The varying time another season leads,  
 And like a bride the sultry day succeeds:  
 Like robes of finest web the Cusha<sup>18</sup> grows,  
 And like a smiling face the lotus blows.  
 5 The bride, whose clattering gait her coming tells,  
 Is slowly moving with her tinkling bells,  
 And grace and elegance around appear,  
 Where bends the grain beneath the laden ear.  
 To every part some distribution made,  
 10 In brightest colors is the world arrayed;  
 Earth boasts the Cusha, moonbeams gild the night,

Vs. 102 A] *wear* the bright band, or vernal garland twines. —  
 103 A] *around her neck the flowery knot is laced*. — 104 A] *wind soft*  
*around her waist*. — 106 Ms. *heaven*. — 107 A] *soft rains*. — 108  
 A] Ms. *zefyr(s)*. — 113 A] *succour, distil*. — 114 A] *parch*. — 115 A]  
*whose varying glow*. — 116 A] *on our fair*. — 119 A] *who soothes*  
*the frame*. — 120 A] *new vigour*. — III, 6 Ms. *beauty moving*.

Buds grace the plants, and flowers the trees delight,  
 The waving woods with Malati incline,  
 And bending boughs with Saptacada<sup>19</sup> shine;  
 The blooming lotus is the streamlet's pride, 15  
 And stately swans sail graceful down the tide.  
 Soft glide the lessening rivers, and like fair,  
 Attired for pleasure, countless beauties wear;  
 The glistening fish, that quiver on the stream,  
 A sparkling cestus to the water seem. 20  
 Amphibious fowl, a long and radiant line,  
 A pearly necklace on its bosom, shine;  
 And rocks and islands circling waves invest  
 Like gold and jewels blaze upon its breast.  
 Effulgent silver or the conch's pure dye 25  
 Or Padma's<sup>20</sup> lucent whiteness robes the sky,  
 And like a hundred fans to cool their king  
 Slow moving clouds refreshing zephyrs bring,  
 The sparkling heavens the Arjun's<sup>21</sup> lustre shed,  
 And smiling earth reflects Banduka's<sup>22</sup> red, 30  
 While widely wave, around the blooming plain,  
 The fertile glories of luxuriant grain.  
 Who loves not Cobidara<sup>23</sup> to survey,  
 When in the gale its ample branches play,  
 And when the bee the bending boughs among 35  
 Delighted pays his honey with a song?  
 Sweet shines the night, a fair and youthful maid,  
 With countless stars like radiant gems arrayed;  
 The gentle moonbeams silken vests supply,  
 And smiles the moon, the beauty of the sky. 40  
 Who will not turn a pleased and lingering look  
 To where the Cāmala has tinged the brook,  
 To streams where oft the crane or wild duck laves,  
 And swans disporting mount upon the waves?  
 What? Though the moon now fascinates the sight, 45  
 And fills the youthful bosom with delight,  
 Yet to the fair who mourns her absent lord  
 Its dew is prison, and its smile a sword.  
 The gentle ray becomes a venom'd dart,  
 And wounds the breast, and rankles in the heart; 50  
 The sudden breeze, that shakes the dancing wood,

- And softly sweeps the lily of the flood,  
 That steals the fragrance in the blossom born,  
 Bows down the branch, and rustles in the corn.  
 55 The stream, where amorous swans in couples stray,  
 While opening Padma strews their liquid way,  
 That curls its rippling waters in the wind,  
 Alike sheds pleasure on the youthful mind.  
 No more the peacock gazes on the cloud,  
 60 Nor joys to hear the gathering tempest loud;  
 His dance suppressed, as Indra's bow retires,  
 And furled the banner of the heavenly fires,  
 The soul of all his extacy recedes,  
 And in the bosom of the swan succeeds;  
 65 Love, in the swan as in the peacock strong,  
 Inspires his mirth, and tunes his honied song.  
 Now changing fortune strips the withering bough  
 To bind the blossoms on another's brow,  
 Cadamba bares, and Sarja's<sup>24</sup> freshness soils.  
 70 And clothes the Saptacada with the spoils;  
 Fair smiles the rising grove, and fills the gale  
 With odors sweet Sephalicas<sup>25</sup> exhale.  
 Deer through the pastures wind in sportive herds,  
 And midst the branches chaunt melodious birds.  
 75 Cooled by the dews, that gem the fragrant trees,  
 Fresh and enlivening comes the morning breeze;  
 And to the youthful fair that woo it brings  
 Delight and beauty on its balmy wings.  
 Wide breaks the prospect of the fertile plain,  
 80 Where earth is lavish of luxuriant grain,  
 Where numerous herds in mild contentment graze,  
 And birds delighted tune harmonious lays.  
 Now brighter splendor decorates the day,  
 Than youth can boast, or beauty can display.  
 85 The goose, excelling every bending grace,  
 The lotus, sweeter than the moonlike face,  
 The Padma's azure dims the darkest eye,  
 And rippling waves with arching eyebrows vie.  
 The flowery creeper winds with every charm  
 90 That boasts the bracelet round the female arm;  
 The shining teeth, smooth brow, and winning smile,



In flowers seduce us, and in plants beguile.  
 To grace their flowing locks and curling hair,  
 The maidens Malati now cease to weare,  
 Loosed from their pliant ears the trembling gold, 95  
 While Padmas brighter buds possession hold.  
 Elate with frequent sport, the female mind,  
 Chief to the arts of ornaments resigned,  
 Weaves round the bosom's swell the glittering chains.  
 And heaving breasts with fragrant sandal stains, 100  
 Binds round the loins the clasping cestus meet,  
 And decks with rings the ancles and the feet.  
 The radiant moon and stars resplendent lie  
 Clear in the unstained azure of the sky,  
 A lake serene, where emerald waters glide, 105  
 And swans and lilies float upon the tide.  
 Like beauty's smile, the Padma's opening flower  
 Salutes the sun, and hails the morning hour,  
 While like the wife in absence who repines  
 The nightflower closes, as the moon declines. 110  
 This genial season boasts a heaven serene,  
 Where glittering stars illuminate the scene,  
 The lotus spreading over every pool,  
 Breathed through, whose leaves the gale moves, sooth  
 and cool.  
 Where droops the wanderer under distant skies, 115  
 Amidst such scenes, consoling thoughts arise;  
 Oft in the azure lotus will he trace  
 The dark blue eye, the well remembered face,  
 And, as the swans approach, will start to hear  
 The fancied fantom speak, his mistress near. 120  
 The cheering season vanishes too soon,  
 Too swiftly wanes away the beauteous moon,  
 That love inspiring face delights no more,  
 And those mild rays like simpering smiles are o'er;  
 The tints that mocked the lip's vermilion, fade; 125  
 Banduka, withered; and its charms, decayed.

Vs. 92 Ms. *plant.* — 101 Ms. *bids.* — 114 Ms. *the gale comes*  
*emut.* — 120 *fantom* is dubious; Ms. *foothm.* — 121 Ms. *to.*

Thus like a youthful fair with Cámalas hue,  
 Where dwells the full-orbed eye's expression blue,  
 With flowery Cushas as a garment drest,  
 130 The time speaks love and transport to the breast.

**The fourth season or the cool.**

The pearly rice, and Lodh's<sup>26</sup> unfolding flower,  
 And grain matured, proclaim the changing tour.  
 And round its path the chilling season strews  
 Deciduous lilies and descending dews.  
 5 No more the sandal scents the female neck,  
 Nor sparkling gems the full-orbed bosom deck;  
 No more the waist displays the radiant zone,  
 Nor circled ancles yield the silvery tone.  
 No more the bracelet gleams upon the arm,  
 10 Each beauty veiled, and shrouded every charm,  
 Perfume and colors but in private now  
 Adorn the form, or tint the lotus brow.  
 And sandal only breathes amidst the hair,  
 When love and pleasure woo the yielding fair,  
 15 Oft pale and languid from a night of bliss,  
 The lip distained with many an ardent kiss.  
 With gentle smiles, from thrilling memory born,  
 A lovely damsel ushers in the morn;  
 Bleak, as the dews descend, the dawn appears,  
 20 Bathed in a pitying shower of tender tears,  
 As if it mourned to chill the fragile form,  
 That love should cherish and enjoyment warm.  
 The ripening corn now smiles upon the ground,  
 And playfull fawns along the meadow bound.  
 25 The curlew hovers o'er the bending grain,  
 And adds a beauty to the pleasing plain;  
 The limpid brooks with purest crystal flow,  
 And dark-dyed lilies on the surface blow.  
 The drake and Saral<sup>27</sup> with the current glide,  
 30 And smiling Saivala<sup>28</sup> adorns the tide.

Vs. 6 Ms. *sparkling gems*. — 25 Ms. *curlew*. — 26 Ms. *a beauty*.

Chilled with incumbent moisture, faint and pale,  
 Behold Priyangu<sup>29</sup> flutter in the gale,  
 Sad and desponding, as this heart would be,  
 Deprived by destiny my love of thee!  
 Stung with the fervid arrow of desire, 35  
 Now youthfull lovers quench their mutual fire,  
 And folded closely to the faithful breast,  
 Immersed in fragrance and in rapture rest.  
 The manly face, deformed with many a scar,  
 The bosom, wounded in the tender war, 40  
 The grateful triumf of the youth display  
 O'er maiden modesty and fond delay.  
 Lo, as the morning wanes, the damsel stands,  
 For dress prepared, the mirror in the hands,  
 And marks the traces of the blissfull night 45  
 With eye yet bathed in languishing delight.  
 Or with dishevelled tresses round her spread,  
 Worn out with bliss, she lingers on the bed  
 The eye, with nightly vigil swoln, to close  
 And court, amidst the blaze of day, repose. 50  
 Bent with the bosoms weight, a fair inclines,  
 And blooming garlands with her locks entwines,  
 Or binds her tresses with [a] flowery wreath,  
 Whence sweets exhale, and gales of fragrance breathe.  
 A beauteous damsell here revives the charms, 55  
 Despoiled and rifled in her lover's arms,  
 Resumes the robe, restores the lips faint dye,  
 And spreads the circle round the languish eye.  
 Yonder another renovates the bloom  
 That love destroys and sleepless nights assume, 60  
 And with the perfume's glossy aid repaires  
 The form that pleasure's repetition wears.  
 The fertile crops, that smile the village round,  
 The swaying curlew's blythe and cheering sound,  
 The fair, whose blandishments to love incite, 65  
 The season yields, and calls us to delight.

Vs. 45 Ms. *maks the traces*. — 48 Ms. *the lingers on the bed*.  
 — 53 *a* is wanting in the Ms. — 54 Ms. *fragrances*. — 58 Ms. *the  
 coguish eye*. — 63 Ms. *the fertile crops*. — 64 Ms. *the swaring curlew's*.

**The fifth season: winter.**

- Adorned with every grace, beloved, hear  
 The further changes of the varying year,  
 When crops mature to fertile fields belong,  
 And drowsy curlews startle into song!
- 5 Now, while without the blast of winter blows,  
 Shut every door, and every inlet close,  
 At evening still with her you love retire  
 To court the shade, and hover o'er the fire,  
 Or warmly clad defy the inclement day,
- 10 Back in the sun, and catch the rising ray!  
 It is not now that sandals cooling scent  
 Or cooler moonbeams give the heart content;  
 Refreshing gales no longer yield delight,  
 Nor terrace gratefull in the sultry night
- 15 Beneath the moon, while steams the frigid dew.  
 No more the skies with pleasure can we view,  
 Though still the paleness of the starry host,  
 A mildly radiant ornament, they boast.  
 With betel warmed or sissoo's sweet perfume
- 20 And softy fragrant with the choicest bloom,  
 A fair, whose beauty like the lotus glows  
 And breathes of raptures, hastens to repose.  
 The late transgression and the mutual threat  
 The wife and husband equally forget,
- 25 All strife appeased, and enmity suppressed,  
 As folding fondly through the night they rest.  
 The fair slow moving smile upon the dawn,  
 And robe the bosom with transparent lawn,  
 The graceful limb in silken vests array,
- 30 Where shining tints and varying colors play,  
 Or fragrant flowers with neat selection spread  
 Amidst the waving graces of the head.  
 The youth, whose pleasures love and life supply,  
 The season's rigor cheerfully defy,
- 35 With yielding beauty triumf o'er the clime,  
 And cheer with social merriment the time.  
 Oft through the night the luscious wine they sip.

Or pledge the fair one's lotus breathing lip;  
 The quick libations ardent love inspire,  
 And heighten bliss, and animate desire. 40  
 With dress disordered and with down cast eyes,  
 Behold the damsell in the morning rise!  
 Forth as she comes, the robe, assumed in haste,  
 Around her form in gathering folds is placed.  
 Faintly the perfume sheds its fragrance round, 45  
 And faded garlands trail along the ground;  
 Trembling and bent, but lovely still she laves  
 Her graceful form in purifying waves.  
 With lips that like the Padma's gold appear  
 And eyes whose lids pass lengthening to the ear, 50  
 With locks loose floating o'er the shapely arms  
 And beauty exquisite as Lacshmi's<sup>30</sup> charms,  
 The graceful fair, slow rising with the sun,  
 To view their beauties and repair them run.  
 The nightly ornament is thrown aside; 55  
 And robes that suit the glaring day, supplied.  
 With anxious diligence their hands displace  
 Each spot that spoils the smoothness of the face;  
 And, while they bend before the morning glass,  
 In overflowing glee the moments pass. 60  
 Reared by this season's care, the juicy cane,  
 And rice, and sugar, growth mature attain;  
 And pleased Candarpa<sup>31</sup> aids his votary's fires,  
 Or hearts yet cold to love with love inspires.

### The sixth season: spring.

Now like a warrior, dearest, comes the spring,  
 Whose bow the bees in lengthening clusters string,  
 Who points with mango's buds his flowery dart,  
 And wounds with love the unresisting heart.  
 Now trees with flowers and brooks with Padma bloom, 5  
 And gentle gales are pregnant with perfume,  
 Sweet is the evening, sweet the smiling day;  
 But lovely women, sweeter still than they.

Vs. 53 Ms. *raising*. — 62 Ms. *rice and Japee*.

- All in this genial season breathes delight,  
 10 The limpid rivulet and radiant night,  
 The costly gem, that blazons beauty's side,  
 And beauty flourishing in fairest pride,  
 Spring smiles on all, and bids the mango blow,  
 And winding creepers blossom, as they grow,  
 15 While glittering jewels on the bosom rest,  
 And sandals cooling juice bedews the breast,  
 While betel's fragrant gales the breath perfume,  
 And shapely waists the sparkling zone assume,  
 With saffrons tints the upper vestments glow,  
 20 And safflower's purple dyes the robes below;  
 The Carnicara<sup>32</sup> from the ear depends,  
 With locks of darkest hue Asoka<sup>33</sup> blends,  
 And with entwining tresses interspread,  
 The buds of Mallica<sup>34</sup> surmount the head.  
 25 Waked by the warmer gale, the drops begin  
 To stand like radiant pearls upon the skin,  
 And gem the bosoms swell, or softly grace  
 The painted forehead and the lotus face,  
 Oppressed with heat and love, the impatient maid,  
 30 Of shame regardless, nor of sight afraid,  
 Unbinds the zone, the irksome knot unties,  
 And gives her beauties to her lover's eyes,  
 Passion in spring o'er all triumphant reigns,  
 And rages uncontrolled in female veins:  
 35 Brightest his flames in widowed bosoms burn,  
 When absent husbands long delay return,  
 Observe the fading form and pallid cheek  
 And languid looks that soft emotions speak,  
 The twinkling lids, the scarcely opening eyes,  
 40 The muttered words and scarcely conscious sighs,  
 The bending shape, the body's state,  
 And limbs that languidly sustain their weight!  
 These are the charms with which our beauties shine;  
 And these, oh passion, friend of spring, are thine,  
 45 Now various blooms the youthful fair select

Vs. 18 After this verse the Ms. inserts: *the fair who worship, at an angu's shrine.* — † A dissyllable is wanting before *state*.

To grace the bosom poisonous pangs infect,  
 Priyangu and Caleyaca<sup>35</sup> entwine,  
 And sandal with the saffrons scent combine.  
 The wintery vesture now is thrown aside  
 For lighter garments, with the Lacsha dyed, 50  
 Where fragrant sandal lends his grateful aid,  
 To soothe the wounds the shafts of love have made.  
 Warmed with the mango's juice, his rising flames  
 The ardent Cocila<sup>36</sup> aloud proclaims.  
 The bees impatient on the lotus throng, 55  
 And murmur passion with melodious song;  
 The early buds, that on the mango blow,  
 The clustery blossoms, that like copper glow,  
 The bending boughs, that quiver on the wind,  
 Enchant the tender maids susceptible mind. 60  
 The tree, that blooms with renovated roots,  
 Expanding petals and progressive shoots,  
 Affords a tranquillising sight to grief,  
 And yields the melancholy fair relief.  
 Amidst the flowers the bees inebriate rove, 65  
 And gentlest zephyrs agitate the grove;  
 The buds of Calica<sup>37</sup> with ripeness start,  
 And all is peace and pleasure in the heart.  
 Bright tints Kuruvaka<sup>38</sup> unfolding grace  
 With splendor borrowed from the blooming face. 70  
 And, breaking sudden on the wanderers view,  
 The pangs of absence and of love renew.  
 Radiant as flame or like a king divine,  
 Behold the Cingsuca<sup>39</sup> resplendent shine!  
 And, while around its flowers profusely spread, 75  
 Earth like a smiling bride is robed in red.  
 What cuckoo Cingsuca unmoved surveys,  
 Nor pleased amidst the Carnicara plays,  
 Whose chirping song and mind seducing speech  
 To youthful bosoms new sensations teach. 80  
 From timid maidens honest shame remove,  
 And warm the palpitating breast with love.  
 Propitious spring the fluttering heart assails

---

Vs. 79 Ms. *muus seducing.*

- With gentle zefyrs and delightful gales;  
 85 The mango waves its branches in the breeze,  
 And countless songsters warble in the trees.  
 Fair as the simper of a youthful bride,  
 The Cunda<sup>40</sup> flourishes the gardens wide,  
 Whose charms the love of sinful man engage,  
 90 And tempt alike the pure obstructed sage.  
 In Madhu's<sup>41</sup> genial month, while all around  
 The songs of bees and Cocilas resound,  
 The golden zone restored to every waist,  
 And sparkling Haras on the breast replaced,  
 95 The fair, who all Candarpas influence feel,  
 The heart with beauty unresisted steal.  
 Each eye delighted on the mountain dwells,  
 Where full in bloom the flowery forest dwells,  
 Where rise the Cocilas melodious tones,  
 100 And fragrant gums cement the rugged stones.  
 The wanderer, meeting on his distant road  
 The mango, bent beneath its blooming load,  
 While painful thoughts upon remembrance crowd,  
 Deprived of sense despaire, and sobs aloud.  
 105 The song of Cocilas and hum of bees  
 But fan the flame, and heighten the disease:  
 Relentless love prepares his flowery bow,  
 And keenest shafts surrounding plants bestow.  
 The quivering boughs, where early buds unfold,  
 110 And branches, laden with resplendent gold,  
 Harls to the arrows of the god impart,  
 And wounded sinks the drooping stranger's heart.  
 While the black cuckoos on the boughs rejoice  
 In tones, far sweeter than the sweetest voice,  
 115 While the chaste Cunda more the heart beguiles  
 Than whitest teeth, displayed by softest smiles,  
 While budding shoots the pearly wrist deride,  
 Spring shines with beauties, to the fair denied.  
 Yet smile the fair, the Camala gilds their cheeks,  
 120 Love lights their eyes, and in their glances speaks,  
 And gems and sandal teach the lovely form



To fire a muni and a sage to warm,  
 Their beauteous faces like the lotus show,  
 And rolling eyes appear like stars below;  
 Their flowing locks Curuvaca receive, 125  
 And breasts with softest palpitation heave.  
 Their tender souls to gentlest transports yield,  
 When fragrant zephyrs rustle o'er the field,  
 When mangos shed perfume upon the breeze,  
 And sound the songs of Cocilas and bees. 130  
 Sweetly and soothing comes the close of day,  
 When breaks above the moon's unclouded ray,  
 When odors breathe amidst the grateful night,  
 And bees and cuckoos wing their murmuring flight.  
 Like blackening eyes, the bees, who range the heath, 135  
 The Cunda, rivalling the ivory teeth,  
 The Padma, like the lovely face that blows,  
 And tardy gales, that odorous sweets dispose,  
 The fragrant mango in this season blend,  
 And on the flowery march of spring attend. 140  
 Prompters of passion may his favors be,  
 Conferred unsparing by my love on thee!

The end.

Vs. 135 Ms. *blackening lips*.

## Notes.

<sup>1</sup> The Indian seasons are six. Cf. CAPPELLER<sup>1</sup>: »Der *grīṣma* (sommer) ist die zeit vom 15. Mai bis zum 15. Juli. Die Inder nehmen gewöhnlich sechs jahreszeiten an; auf den sommer folgen, je weitere zwei monate umfassend, *varṣa* (regenzeit), *ṣarad* (herbst), *hemanta* (winter), *śiṣira* (tauzeit oder vorfrühling), *vasanta* (frühling).»

<sup>2</sup> *hāra* string of pearls, necklace.

<sup>3</sup> *lākṣā* lac, rouge.

<sup>4</sup> *soma* the moon.

<sup>5</sup> *ṣarabha* locust.

<sup>6</sup> *bhās*, *bhāsa*, sometimes written *bhāṣa*, light. sunshine.

<sup>7</sup> *pātala* pale-red, name of a tree, *Bignonia suaveolens*.

<sup>8</sup> *kamala* lotus.

<sup>9</sup> *surma* is a Persian word that means 'collyrium', 'antimony'.

<sup>10</sup> *cātaka* a bird that is believed to live upon rain-drops.

<sup>11</sup> *bimba* the red fruit of a cucurbitaceous plant.

<sup>12</sup> BOHLEN<sup>2</sup> observes: »Vitosam Cod. B. lectionem *utpalāḥ* secutus interpres in As. Journ. inconsiderate vertit: to kiss the lotus on the mountain top, acsi, mirum dictu, loti in montis vertice crescent». The correct reading is: *satojanamrāmbudacumbitopalāḥ*.

<sup>13</sup> Cf. SATYAM JAYATI<sup>3</sup>: »The Kadamba is an orange-coloured flower, with a very fragrant smell, which young girls often twine in their ear ornaments».

<sup>14</sup> *ketaka*, *ketakī* a tree. *Pandanus odoratissimus*.

<sup>15</sup> *mālatī* *Jasminum grandiflorum*.

<sup>16</sup> Cf. BOHLEN, op. cit. p. 120.

<sup>17</sup> The correct form is *Vindhya*.

<sup>18</sup> *kuṣa* grass, especially the sacred grass with long stalks and pointed leaves, used at religious ceremonies.

<sup>19</sup> *saptacchada* »seven-leaved». BOHLEN<sup>4</sup>: »Idem significat ac saptaparna, vishamachhada et sâradî, arborem scilicet Alstoniam, Echitem scholarem, auctumnali demum tempore efflorescentem». Ms. *Saptacanda* here and vs. 70.

<sup>20</sup> *padma* lotus.

<sup>1</sup> KĀLIDĀSA'S *Śakuntalā* (kürzere textform) mit krit. und erklär. anmerk. hrsg., Leipzig 1909, p. 128.

<sup>2</sup> Op. cit. p. 126.

<sup>3</sup> Op. cit. p. 55.

<sup>4</sup> Op. cit. p. 131.

<sup>21</sup> *arjuna* white, clear, name of a tree.

<sup>22</sup> *bamdhūka* a shrub bearing a red flower.

<sup>23</sup> Cf. SATYAM JAYATI<sup>1</sup>: »Kovidāra is a kind of Ebony with a variegated blossom, the beauty of which reminds the young lover of the beauty of his mistress.»

<sup>24</sup> *sarja* name of a tree and its resin.

<sup>25</sup> *cephālikā* *Jasminum villosum*.

<sup>26</sup> *lodhra* a tree the bark of which is used in dyeing.

<sup>27</sup> *carāri* or *carāli* a species of heron.

<sup>28</sup> *cāivala* a kind of aquatic plant.

<sup>29</sup> *priyaṅgu* ointment extracted from fragrant wood.

<sup>30</sup> *lakṣmī* the goddess of beauty and abundance.

<sup>31</sup> *kandarpa* the Hindoo Cupid.

<sup>32</sup> *kaṇṭikāra* name of a tree and its flowers.

<sup>33</sup> Cf. MONIER WILLIAMS<sup>2</sup>: »This tree (supposed to be named Aśoka from a 'not' and *śoka* 'sorrow'<sup>3</sup>) is one of the most beautiful of Indian trees. Sir W. Jones observes, that 'the vegetable world scarcely exhibits a richer sight than an Aśoka-tree in full bloom. It is about as high as an ordinary cherry-tree. The flowers are very large, and beautifully diversified with tints of orange-scarlet, of pale yellow, and of bright orange, which form a variety of shades according to the age of the blossom'. The Aśoka is sacred to Śiva, and is planted near his temples. It grows abundantly in Ceylon. In Hindú poetry despairing lovers very commonly address objects of nature, clouds, elephants, and birds, on the subject of their lost or absent mistresses».

<sup>34</sup> *mālikā* *Jasminum Arabicum*.

<sup>35</sup> *kāliyaka* a kind of fragrant wood. Ms. *Calceyaca*.

<sup>36</sup> *kōkila* the Indian cuckoo.

<sup>37</sup> *kālikā* name of several plants.

<sup>38</sup> Cf. BOHLEN<sup>4</sup>: »Kuruvaka nomen arboris: *Barleria purpurea*, cujus flores ad labia rubicunda transferuntur et ad comam exornandam adhibentur.».

<sup>39</sup> A more correct transliteration is *kīṅyuka*; cf. BOHLEN<sup>5</sup>: »Est palāsa. *Butea frondosa*, scarlatinis floribus, psittacorum rostris similibus splendens, unde et nomen accepisse dicitur, quod ipse poeta prodit versiculo proxime sequente».

<sup>40</sup> *kundu* *Jasminum multiflorum*.

<sup>41</sup> *mudhu* spring.

<sup>1</sup> Op. cit. p. 55.

<sup>2</sup> *Nalopākhyānam*. Story of Nala. an episode of the Mahā-Bhārata, 2nd ed., Oxford 1879, p. 193.

<sup>3</sup> Cf. Ṛtusamhāra VI, 16: *kurvanty aśokā hṛdayaṅ saśokam*.

<sup>4</sup> Op. cit. p. 132.

<sup>5</sup> Op. cit. p. 143.

## Förbundsarken.

Af

Sven Lönborg.

I andra Moseboks 25 kap. berättas om att Jahve gifvit befallning åt Mose och Israels barn att göra en helgedom åt sin gud.

»De skola göra en ark af akacieträ, två och en half aln lång, en och en half aln bred och en och en half aln hög. Och du skall öfverdraga den med rent guld, innan och utan skall du öfverdraga den; och du skall på den göra en rand af guld rundt omkring. Och du skall till den gjuta fyra ringar af guld och sätta dem öfver de fyra fötterna, två ringar på ena sidan och två ringar på andra sidan. Och du skall göra stänger af akacieträ och öfverdraga dem med guld. Och stängerna skall du skjuta in i ringarna, på sidorna af arken, så att man med dem kan bära arken. Stängerna skola sitta kvar i ringarna på arken; de få icke dragas ut ur dem. Och i arken skall du lägga vittnesbördet, som jag skall gifva dig. Och du skall göra en nådastol af rent guld, två och en half aln lång och en och en half aln bred. Och du skall göra två keruber af guld, i drifvet arbete skall du göra dem och sätta dem vid de båda ändarna af nådastolen. Du skall göra en kerub till att sätta vid ena ändan, och en kerub till att sätta vid andra ändan. I ett stycke med nådastolen skolen I göra keruberna vid dess båda ändar. Och keruberna skola utbreda sina vingar och hålla dem uppåt, så att de öfvertäcka nådastolen med sina vingar, under det att de hafva sina ansikten vända mot hvarandra; ned mot nådastolen skola keruberna vända sina ansikten. Och du skall sätta nådastolen ofvanpå arken, och i arken skall du lägga vittnesbördet, som jag skall gifva dig. Och där skall jag uppenbara mig för dig; från nådastolen, från platsen mellan de två keruberna, som stå på vittnesbördets ark, skall jag tala med dig om alla bud, som jag genom dig vill gifva Israels barn» (25: 10—22).

Detta är den enda skildring vi äga af arkens uppgift och utseende. Men det torde vara visst, att skildringen ej hvilat på autopsi. Då den skrefs, fanns arken icke längre till, utan hade, sannolikt flera hundra år förut, gått förlorad för Israel. Skildringen kan sålunda visa oss, hur man efter den babyloniska fångenskapen föreställde sig arkens utseende och ändamål, men icke ge oss någon ledning till att klargöra, huru den i verkligheten såg ut eller hvartill den användes. Att den icke var ett förvaringsrum för lagen, torde åtminstone kunna få anses säkert.

De äldsta historiska uppgifterna om arken finna vi i Samuelsböckerna. Af I Sam. 3 kunna vi se, att arken var uppställd i ett tempel i Silo. I de följande kapitlen berättas om huru israeliterna under sitt krig mot filisteerna skickade efter arken från Silo, »att den må komma och vara ibland oss och frälsa oss från våra fienders hand» (4,3). När filisteerna så fingo veta, att arken förts till den israelitiska hären, blefvo de förskräckta.

»ty de tänkte: Gud har kommit in i lägret. Och de sade: Ve oss! Något sådant har förut icke händt. Ve oss! Hvem kan rädda oss från denne väldige guds hand? Det var denne gud, som slog egyptierna med alla slags plågor i öknen. Men fatten dock mod och varen män, I filisteer, så att I icke blifven trälrar åt hebreerna» (4,7 ff.).

Striden slutade med Israels fullständiga nederlag. Filisteerna eröfrade arken och förde den med till sitt land. Men pest och andra olyckor tvungo dem snart att sända arken tillbaka till Israel. Under Sauls regering omtalas arken en gång; den skulle då befunnit sig i hären. David förde den till Jerusalem, och han hade den med på nästan alla sina fälttåg. Efter hans död insattes den i det tempel, som Salomo byggde åt Jahve.

Detta är i det närmaste allt, som de äldsta källorna berätta oss om arken. Det är som man ser ej synnerligen mycket. Så mycket framgår emellertid af dessa berättelser, att arken på ett eller annat sätt är en bostad för en gud, samt att den ursprungligen haft sin plats i Silo, en af Josefsstammarnes äldsta kultorter, och att den sålunda från början varit en eframitisk och icke någon judisk helgedom.

Professor VÖLTER, som i sitt märkliga arbete *Aegypten und die bibel*<sup>1</sup> sökt komma på spåren sambandet mellan den egypt-

<sup>1</sup> DANIEL VÖLTER, *Aegypten und die bibel. Die urgeschichte Israels im licht der ägypt. mythologie*, 4. aufl., Leiden 1900. VÖLTER synes ej ha tagit någon hänsyn till ett nyss före hans sista upplaga utgifvet

tiska mytologien och Israels gamla stansägner, har dar också kommit in på frågan om arken. VÖLTER anser, att patriarken Josef i själfva verket är identisk med den egyptiske guden Osiris, och när det i 1 Mos. 50 berättas, att Josef efter sin död blef balsamerad och lagd i en kista, som Israels barn sedermera förde med sig till Palestina, så betyder detta, att israeliterna upptagit kulten af en död, i en kista liggande gud, en kult, som ursprungligen ej hörde hemma hos dem, utan som hämtats från egypterna, nämligen just Osiriskulten.

Arken är enligt prof. VÖLTER en *Osirissarkofag*, en mumiekista, som tänktes innehålla guden Osiris mumie. Trots den stora lärdom, med hvilken han söker uppvisa sannolikheten af en sådan hypotes, har VÖLTER icke fått så synnerligen mycket bifall. Mera erkännande har däremot gifvits åt en annan mening, som representeras af bl. a. MARTIN DIBELIUS.<sup>1</sup>

DIBELIUS anser, att de äldsta berättelserna gifva stöd för den uppfattningen, att arken var en *gudatron* eller en fotställning, på hvilken Jahve tänktes trona. Han tänker sig då, att kerubbilderna icke stodo ofvanpå arken utan vid sidorna af densamma, så att de på detta sätt uppbyro dess lock. Detta skulle då innebära en förklaring till den titel, som ofta tillägges Jahve, »Jahve Sebaot, han, som tronar öfver keruberna».

Författaren uppvisar vidare, att dylika *gudatroner utan någon gudabild*, där man sålunda tänkte sig guden osynlig ha sin plats, icke äro någon ovanlig företeelse i orientens religionshistoria. Ur både Herodots och Xenofons berättelser veta vi, att perserna på sina krigståg medförde en tronvagn för Ahura Mazda aldeles på samma sätt som israeliterna enligt Samuelsböckernas berättelser förde med arken i fält.

Arkens namn antyder, att den till sin form såg ut som en »ark» eller låda och således saknade såväl ryggstöd som sidostöd. DIBELIUS erinrar i detta sammanhang om att man ofta på assyriska och babyloniska reliefer finner *gudatroner* af denna typ

arbete af hans landsman T. P. SEVENSMA, De ark Gods, het oud-israëlitische heilgdom. I en punkt har denne författare kommit till ett liknande resultat som prof. VÖLTER, i det han anser, att arken innehållit en gudabild och ej varit en tom gudatron.

<sup>1</sup> MARTIN DIBELIUS, Die lade Jahves. Eine religionsgeschichtliche untersuchung, Göttingen 1906. (Forschungen zur religion und literatur des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von WILHELM BOUSSET und HERMANN GUNKEL. 7. Heft).

afbildade. Jag hänvisar i detta fall till den bekanta afbildning af solguden från Sippar, som finnes återgifven också i DIBELI afhandling. Man ser här guden sittande på en sådan lådliknande tron, hvars öfverstycke uppbäres af ett par »keruber». Solguden skulle här således »trona öfver keruberna» på samma sätt som Jahve Sebaot på arken.

Författaren anser vidare, att arken ursprungligen ej hört samman med Jahvereligionen, utan att den förfärdigats under inflytande af babyloniska föreställningar före israeliternas invandring i Palestina. Den var då uppställd i ett tempel i Silo. Vid den israelitiska invandringen togs denna stad i besittning af Josefsstammarna. Silotemplet blef deras förnämsta helgedom, och arken blir på detta sätt Jahves ark. I denna egenskap kom den att under den följande tiden spela en framstående roll i Israels historia.

Jag skall ej här söka att lämna något nytt bidrag till lösningen af detta problem, hvilket liksom så många andra blifvit en stridsfråga mellan assyriologer och egyptologer. Jag skall i stället söka att något belysa en annan fråga om arken, en fråga, som också den blifvit föremål för en liflig diskussion. Hvart tog arken vägen?



I likhet med flertalet forskare antager DIBELIUS som sannolika, att arken förstördes samtidigt med Jerusalems tempel, då staden eröfrades af Nebukadnesar 586.

Att arken icke fanns i det andra templet, som uppbyggdes efter återkomsten från Babel, är alldeles visst. Senare judiska sägner visste emellertid att förtälja, att arken icke blifvit förstörd, utan att den hade räddats undan af profeten Jeremia, som gömt den i en grotta på det berg, som Mose kort före sin död bestigit för att därifrån få se Kanaans land. Här skulle den vara dold, tills Jahve åter hade blifvit nådig mot sitt folk och fört det tillbaka till dess land.

Några verkliga underrättelser om arken har man knappast efter Davids och Salomos tid. Det finnes emellertid ett ställe i Gamla Testamentet, som synes kunna gifva en fast hållpunkt för att få reda på arkens öde. Det är ett ställe hos profeten Jeremia (kap. 3: 16).

Stället i fråga tillhör tiden efter eller under konung Josias reformation. Israels rike hade redan omkring ett århundrade

varit en assyrisk provins, och Juda hade lika länge varit ett assyriskt lydrike. Nu hade emellertid Assyriens makt blifvit bruten. Assyrien hade måst draga sina trupper tillbaka från Medelhafstrakterna för att försvara sitt eget område. Konung Josia och Juda, som nu befriats från det assyriska oket, kunde därför umgås med planer att med sig söka förena de öfriga israelitiska stammarnes område till ett nytt israelitiskt rike med Jerusalem till medelpunkt.

Detta är den historiska bakgrunden till Jeremias ord i det ifrågavarande kapitlet. Profeten säger här, att Israel, de tio stammarna, som för sina synders skull blifvit så hårdt tuktade genom assyrerna, i själfva verket icke hade varit värre än Juda. Han hade därför fått Jahves befallning att gå och predika tröstens ord för Israel och säga till de förkastade stammarna, att Jahve åter tänkte förbarma sig öfver dem och göra deras framtid ljus.

»Och det skall ske, att när I på den tiden föröken eder och blifven fruktsamma i landet, säger Jahve, da skall man icke mer tala om *Jahves förbundsark* eller tänka på den; man skall icke komma ihåg den eller sakna den, och man skall *icke göra någon ny sådan*. Utan på den tiden skall man kalla Jerusalem »Jahves tron»; och dit skola församla sig alla hednafolk, till Jahves namn i Jerusalem.»

Hvad kan man nu draga för slutsatser af dessa Jeremias ord? Först och främst synes af dem med full tydlighet framgå, att arken *nu ej längre finns kvar*. Arken har sålunda blifvit förstörd eller bortröfvad, medan ännu det salomoniska templet existerade. När Nebukadnesar eröfrade Jerusalem, fanns sålunda arken ej längre kvar i templet.

Vidare får man komma ihåg, att Jeremias trösteord öfver arkens förlust *icke riktas till Juda utan till Israel*. Israel borde ej sörja öfver förlusten af arken, af »Jahves tron», ty de skulle i stället få en ny medelpunkt i Jerusalem. Jerusalem och dess tempel skulle bli dem en fullgod ersättning för den religiösa medelpunkt som de förlorat, då de miste arken.

Detta är tankegångén hos Jeremia. Därpå kan man således sluta, att Jeremia först och främst betraktar arken som en israelitisk och icke som en judisk helgedom, och hans yttrande förutsätter, att arken blifvit förstörd i Nordisrael efter att länge ha varit de nordisraelitiska stammarnes religiösa medelpunkt.

Det sista som man hör om arken är emellertid, att den på Salomos tid fanns i Jerusalems tempel, och det finnes ingen an-



tydan om att den härifrån skulle ha förts till Nordisrael. Det torde emellertid vara klart, att Israel efter rikets delning gärna skulle ha önskat att få tillbaka den gamla helgedomen, som var Josefsstammarnes tillhörighet och till hvilken så många af deras gamla traditioner voro knutna. Frågan gäller då i själfva verket blott om Israel haft något tillfälle att taga tillbaka arken från Juda.

Nu veta vi af Konungaböckerna, att israeliterna åtminstone en gång haft ett sådant tillfälle. Det var då Israels konung Joas eröfrade Jerusalem. Jag skall här anföra berättelsen om kriget i sin helhet, sådan den står att läsa i andra Konungaboken.

Sedan det först omtalats, att Juda konung Amasja besegrat edomiterna och eröfrat deras fästning Sela, fortsätter berättelsen (II Kon. 14: 8—14):

»Vid denna tid skickade Amasja sändebud till Joas, son till Joahas, son till Jehu, Israels konung, och lät säga: »Kom, låtom oss drabba samman med hvarandra.» Men Joas, Israels konung, sände då till Amasja, Juda konung, och lät svara: »En tömbuske på Libanon sände en gång bud till en ceder på Libanon och lät säga: Gif din dotter åt min son till hustru! Men så gingo markens djur på Libanon fram öfver tömbusken och trampade ned den. Du har slagit Edom, och däröfver förhäfver du dig i ditt hjärta. Men lät dig nöja med den äran och stanna hemma. Hvarför utmanar du olyckan, dig själf och Juda med dig till fall?» Men Amasja hörde icke därpå, och så drog Joas, Israels konung, upp, och de drabbade samman med hvarandra, han och Amasja, Juda konung, vid Betsemes, som hör till Juda. Och Juda män blefvo slagna af Israels män och flydde, hvar och en till sin hydda. Och Amasja, Juda konung, son till Joas, son till Ahasja, blef tagen till fånga i Betsemes af Joas, Israels konung.

Och när de kommo till Jerusalem, bröt han ned ett stycke af Jerusalemens mur, vid Efraimsporten och ända till hörnporten, fyrahundra alnar. Och *han tog allt guld och silver och alla kärl som funnos i Jahres hus* och i konungahusets skattkamrar, därtill ock gisslan; och så vände han tillbaka till Samaria.»

Det nämnes här ingenting särskildt om arken,<sup>1</sup> men det torde vara själfklart, att om den vid denna tid ännu fanns kvar i Jerusalemens tempel, kan konung Joas icke hafva låtit tillfället gå sig ur händerna att föra tillbaka den gamla israelitiska helgedomen för att återigen uppställa den på dess forna plats i Israels land.

<sup>1</sup> Vi få för öfrigt ihågkomma, att alla dessa berättelser ha slutredigerats af *judiska* författare, som därför mahända ej sällan borttagit sådant, som för den judiska nationalkänslan måste synas särskildt stötande

Man torde sålunda kunna antaga, att förbundsarken af konung Joas återeröfrats åt Israel och att den nu återigen uppställdes i det gamla templet i Silo, hvilket efter denna tid torde ha fått anseende som det förnämsta eller i alla fall ett af de förnämsta Jahvetemplen i Israel. Här har då arken stått, när assyrerna år 722 eröfrade Israels rike, och det är vid detta tillfälle, som förbundsarken blifvit bortröfvad eller förstörd. Den har fått dela öde ej med Jerusalem utan med Silo.

På ett annat ställe hos Jeremia få vi en bestämd antydning om dels att Silo betraktats som Israels nationalhelgedom, dels också att staden blifvit förstörd vid den assyriska eröfringen af Israel. Det är i det sjunde kapitlet. Jeremia håller här efter konung Josias olyckliga nederlag och död vid Megiddo ett strängt strafftal mot folket och varnar Juda rike med Israels exempel. Han säger (7: 12—15):

»Gån bort till den plats i Silo, där jag förut lät mitt namn bo, och sen, luru jag har gjort med den, för mitt folk Israels ondskas skull. Och eftersom I hafven gjort alla dessa gärningar, säger Jahve, och icke hafven velat höra, fastän jag tidt och ofta har talat till eder, och icke hafven velat svara, fastän jag har ropat på eder, därför vill jag nu med detta hus (= templet i Jerusalem), som är uppkalladt efter mitt namn, och som I förliten eder på, och med denna plats, som jag har gifvit åt eder och edra fäder, göra såsom jag gjorde med Silo. Och jag skall bortkasta eder från mitt ansikte, såsom jag har bortkastat alla edra bröder, all Efraims säd.»<sup>1</sup>

\* \* \*

Det är emellertid märkvärdigt, att arken, som under Davids tid tydligen var en af rikets mest vördade helgedomar, kunde försvinna, utan att denna händelse lämnade efter sig flera spår i litteraturen. Jag har emellertid icke kunnat frigöra mig från den föreställningen, att vi i alla fall äga en antydning om arkens bortförande till Silo under Joas i det mycket omtvistade Silostället i den bekanta dikten »Jakobs välsignelse» (I Mos. 40). Jag citerar här ur dikten de ställen som handla om *Juda* och *Josef*, representanterna för rikena Juda och Israel (49: 8—12, 22—26):

<sup>1</sup> Att Jeremia ej här kan syfta på en — för öfrigt fullständigt hypotetisk — eröfring af Silo genom filisteerna före konungatiden, torde knappt behöfva påpekas.

»Juda, dig skola dina bröder prisa,  
 din hand skall vara på dina fienders nacke,  
 för dig skola din faders söner buga sig.  
 Ett ungt lejon är Juda;  
 från rifvet byte har du dragit dit upp, min son.  
 Han har lagt sig ned, han hvilar såsom ett lejon,  
 såsom en lejoninna — hvem vågar oroa honom?  
 Spiran skall icke vika ifrån Juda,  
 icke härskarstafven ifrån hans fötter,  
*till dess han kommer till Silo*  
 och folken blifva honom hörsamma.  
 Han binder vid vinträdet sin åsna,  
 vid ädla rankan sin åsninnas fåle.  
 Han tvar sina kläder i vin,  
 sin mantel i drufvors blod.  
 Hans ögon äro dunkla af vin  
 och hans tänder hvita af mjölk.

— — — — —

Ett ungt fruktträd är Josef,  
 ett ungt fruktträd vid källan;  
 dess grenar nå utöfver muren.  
 Bågskyttar oroa honom;  
 de skjuta på honom och ansätta honom;  
 dock förblifver hans bäge fast,  
 och hans händer och armar hafva spänstig kraft,  
 genom dens händer, som är den starke i Jakob,  
 genom honom, som är herden, Israels klippa,  
 genom din faders gud, som hjälper dig,  
 genom den allsmäktige, som gifver dig välsignelser,  
 välsignelser från himmelen däruppe,  
 välsignelser från djupet, som utbreder sig därnere,  
 välsignelser från bröst och sköte.  
 Din faders välsignelser nå högt,  
 högre än mina förfäders välsignelser,  
 de nå upp till de eviga höjdernas härlighet.  
 De skola komma öfver Josefs hufvud,  
 öfver dens hjässa, som är en furste bland sina bröder.

Forskare hafva uttalat många olika meningar om vid hvilken tidpunkt denna dikt kan hafva blifvit författad, och säkerligen innehåller den delar af mycket olika ålder. För mig synes det

vara sannolikast, att den i sin nuvarande form härrör från ungefär samma tidsperiod som den s. k. Moses välsignelse, måhända just från konung Joas' tid. Yttrandet att bågskyttar oroa Josef, men att hans båge förblifver fast, skulle i så fall syfta på Israels långvariga strid med syrierna i Damaskus, en strid, i hvilken Israel länge legat under men under konung Joas' regering så småningom började få öfverhand.

Härmed må emellertid förhålla sig huru som helst. Om dikten i öfrigt än skulle härleda sig från en annan tid, synes mig i alla fall Silostället bäst kunna förklaras, om man antager, att denna del af dikten skrifvits på Joas' tid.

Stället i fråga innehåller de bekanta verser, som i den äldre bibelöfversättningen återgåfvos på följande sätt:

»Spiran skall icke vika ifrån Juda,  
icke härskarstafven från hans fötter,  
*förrän Fridsfursten kommer.*»

och som i bibelkommissionens öfversättning lyda:

»Spiran skall icke vika ifrån Juda,  
icke härskarstafven ifrån hans fötter.  
*till dess han kommer till Silo.»*

Hvem är det som kommer till Silo, då spiran viker ifrån Juda?

För min del anser jag icke osannolikt, att förklaringen till detta gåtfulla uttryck är att söka i de händelser, för hvilka vi i det föregående hafva redogjort, kriget emellan Joas och Amasja.

Juda hade före detta krig varit ett själiständigt och i förhållande till sina grannar mäktigt rike. Amasja hade i Salt dalen slagit »tiotusen edomiter» och satt sin fot på Edoms nacke. Men kriget med Israel gjorde ett hastigt slut på detta. Jerusalems murar nedbrötos af Joas, templet plundrades, och Juda blir nu en tid framåt en lydstat under Israel. »Spiran har vikit ifrån Juda.» Och detta sker, då *förbundsarken*, då »han, som tronar öfver keruberna», föres bort ur Jerusalems tempel och *kommer till Silo.*

Om man finge antaga detta, så skulle också den gamla förklaringen af Silostället på sätt och vis vara riktigt. Ty den som »kommer till Silo» är Jahve, som tronar öfver keruberna, krigsguden, som på andra ställen kallas Jahve Schalom, »Fridsfursten».

## Resumé.

Nach der zeit Salomos wird die lade nicht mehr erwähnt, und man hat angenommen, dass sie noch immer im tempel war und bei der eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar zerstört oder weggeführt wurde. Bei einer untersuchung von Jer. 3: 16 ergibt sich jedoch, 1) dass die lade schon damals zerstört war, 2) dass die zerstörung in Israel und nicht in Juda stattgefunden hatte.

Wie ist nun die lade von Jerusalem nach Israel gekommen? Die ältesten erzählungen von der lade beweisen, dass sie ein altes israelitisches heiligtum war, das ursprünglich seinen platz in *Silo* hatte, und es ist demnach klar, dass Israel sie gern zurückbekommen hätte. Dazu bot sich auch eine günstige gelegenheit, als Joas (II Kön. 14) Jerusalem eroberte und den tempel plünderte. Wahrscheinlich wurde die lade damals nach Silo zurückgeführt, und hier dürfte sie zerstört worden sein, als das reich Israel von den Assyrern erobert wurde. Auf diese eroberung bezieht sich zweifelsohne Jer. 7, 12—15.

Man darf wohl annehmen, dass die umstrittene stelle Gen. 49, 10 über Silo auf die eroberung Jerusalems durch Joas anspielt. Damals, als die lade von Jerusalem *nach Silo* gebracht wurde, wurde nämlich »das scepter von Juda entwendet«.

## Zur hebräischen lautgeschichte.

Von

P. Leander.

Die folgenden bemerkungen knüpfen sich an das hochinteressante werk BROCKELMANN'S, *Grundriss der vergleichenden grammatik der semitischen sprachen I*, durch dessen studium sie veranlasst worden sind.

1. In den nomm. \**qatl*, die zwischen den auslautenden konsonanten einen *æ*-laut entwickeln, wird der *a*-vokal diesem *æ* assimiliert, s. 184: \**nafš* > \**náfæš* > *náfæš*. Aber wenn man diese tatsache mit dem gesetz, s. 216, vergleicht, laut dessen unter dem einfluss einer laryngalis als 3. radikals *a* für *æ* eintreten soll: \**zabh* > *zábah*, vermisst man eine erklärung, wie das *a* auch im letzteren falle hat zu *æ* werden können.

Der svarabhaktivokal ist, wie ich glaube, auch in stämmen mit einer laryngalis als 3. radikal von anfang an *æ* gewesen, und der ursprüngliche *a*-vokal ist, wie in \**nafš* > *náfæš*, so auch in \**zabh* > \**zábæh* diesem *æ* assimiliert worden. Auf dieser stufe sind in der tat einige stämme, nämlich die mit (einem nachher aufgegebenen) <sup>3</sup> als 3. radikal, stehen geblieben: *pálā*, *dóšā* u. a. Erst später wurden kurze vokale einer wortauslautenden laryngalis zu *a* assimiliert, also \**zábæh* > *zábah*.

Das soeben erwähnte gesetz, s. 216: »Unter dem einfluss einer laryngalis als 3. oder eines <sup>3</sup> (seltener *h*) als 2. radikals tritt *a* für *æ* ein« ist auch im übrigen etwas voreilig formuliert. Der svarabhaktivokal ist bekanntlich *a* nicht nur nach <sup>3</sup>, sondern ausserdem fast immer nach *h* und *h*. Unter den mir bekannten segolata mediæ *h* (21) oder *h* (62) befinden sich nur drei im AT. zu belegende wörter, die *æ* aufweisen: *'óhæl*, *lólæm* und *rélæm* (neben *rólām*). *a* tritt auch nach <sup>3</sup> ein: *tó'ar*, also überhaupt nach jeder laryngalis.

2. Wenn also wörter wie *zábah* früher *\*zábah* gelautet haben, ist die assimilation kurzer vokale an eine wortauslautende laryngalis jünger als die entwicklung des svarabhaktivokals der segolata, somit auch jünger als der wegfall kurzer, unbetonter vokale im wortauslaut.

Ich muss mir deshalb die entwicklung der s. 194 anm. erörterten formen etwas anders vorstellen. Die in frage stehende assimilation soll nach BROCKELMANN zunächst in den endungslosen formen des jussivs erfolgt und von da aus erst analogisch auf die übrigen formen ausgedehnt worden sein, während in den nomm. die ursprünglichen vokale erhalten blieben. Die assimilation wird demnach von ihm in eine periode zurückverlegt, wo die kurzen, unbetonten vokale im wortauslaut noch gesprochen wurden.

Wenn man aber die assimilation in eine spätere zeit versetzt, wird sie auch in den indikativformen lautgesetzlich. Dass sie im stat. abs. der nomina, wie *mizbéah*, nicht erfolgt ist, erklärt sich daraus, dass dieser eigentlich eine pausalform ist und also in der drucksilbe langen vokal hat. Der stat. abs. *mizbéah* verhält sich in dieser hinsicht zum stat. cstr. *mizbàh* wie p. *ippāpéah* zu k. *ippāpáh*. Einzelne abweichungen, wie cstr. *maftèah*, k. *zabbéah*, zeugen von einem schwanken des sprachgefühls.

Da ich jedoch für die verlegung dieses assimilationsgesetzes in jene spätere zeit keine andere stütze habe finden können, als die für wörter des typus *zábah* supponierte entwicklung, bin ich mir selbst der unsicherheit der sache wohl bewusst. Wenn es sich aber als notwendig zeigen sollte, die assimilation kurzer vokale an eine wortauslautende laryngalis in eine frühere periode zu verlegen, müsste eine erklärang des typus *zábah* gesucht werden.

3. S. 103 f. weist BROCKELMANN darauf hin, dass in gewissen wörtern auf einem freien, ursprünglich kurzen vokal ein nebeton ruht, der ein rest des alten, von dieser silbe nach ultima verschobenen haupttons ist. Einen solchen nebeton stellt er bei mehr als dreisilbigen formen mit dem suffix 2. p. sg. m. *-chá* fest: *\*dabarakā* > *dəbàrəchá*, *\*maškábakā* > *miškàvəchá*.

Aber diese erscheinung beschränkt sich nicht auf mehr als dreisilbige wörter. Die dreisilbigen *dāməchá* und *šūdəchá* zeigen ihn ebenfalls. Er ruht regelmässig auf einem freien *a* in zweiter silbe vor dem suffix *-chá*, auf einem ursprünglichen *i* in derselben

stellung dagegen nur seltener:  $\acute{e}š\acute{c}h\acute{a}$ ,  $\acute{s}öl\grave{e}h\acute{c}h\acute{a}$  und  $m^e\acute{s}all\grave{e}h\acute{c}h\acute{a}$ . Im allgemeinen ist bekanntlich dieses *i* unbetont, sowohl in urspr. dreisilbigen wörtern:  $\acute{s}im\acute{c}h\acute{a}$ , wie in urspr. mehr als dreisilbigen:  $\acute{o}ñ\grave{b}ch\acute{a}$ .

4. Zur vervollständigung der ausführungen BROCKELMANN'S über die spezielle geschichte des akzents mögen noch zwei fälle erwähnt werden:

a. Gehen der haupttonsilbe vier tonlose silben mit kurzen freien vokalen voraus, so schwinden die vokale an zweiter und vierter stelle, während die an erster und dritter stelle in den jetzt geschlossenen silben erhalten bleiben:  $\ast'adamatak\acute{e}m > \acute{a}dm\acute{a}p\acute{c}h\acute{e}m$ .

b. Gehen der haupttonsilbe drei tonlose silben mit freien vokalen voraus, von denen die beiden ersten kurz sind, der dritte lang, so schwindet der zweite kurze, wodurch die erste silbe geschlossen wird und ihr vokal erhalten bleibt:  $\ast'hašiv\acute{e}h\acute{e}m > hašv\acute{e}h\acute{e}m$ ,  $\ast'sadaq\acute{o}t\acute{a}u > šidq\acute{o}p\acute{a}u$ .

5. S. 257: »Folgte auf eine offene silbe mit kurzem vokal eine gleichfalls offene silbe mit demselben konsonanten im anlaut, so verlor die erste silbe — — — schon im ursemit. ihren vokal, und die beiden gleichen konsonanten traten zu einem geminierten zusammen».

Die bedingung, dass die folgende silbe gleichfalls offen sein solle, ist nicht aufrecht zu erhalten. Wie ein ursemitisches  $\ast'hamama$  im hebr. und syr. zu  $ham$ , im arab. und äthiop. zu  $h\acute{a}mma$  wird, so entwickelt sich ein ursemitisches  $\ast'hamamat$  im hebr. zu  $h\acute{a}mm\acute{a}$ , im arab. und äthiop. zu  $h\acute{a}mmat$ , im syr. zu  $hemmaf$ .

6. S. 184: »Nach  $\acute{a}$  ward nur durch ' getrenntes  $\acute{e}$  zu  $\acute{a}$  in  $\acute{a}r\acute{e}aš$ , aber stets  $h\acute{a}'\acute{a}b\acute{e}n$ ,  $h\acute{a}'\acute{e}r\acute{e}z$  und  $h\acute{a}'\acute{e}r\acute{e}z$ , wo doch dieselben bedingungen vorhanden sind, unterbleibt.

Es wäre natürlich an sich denkbar, dass ein lautgesetz nur in einem einzigen worte durchgedrungen wäre, dass ihm aber in allen übrigen die analogie erfolgreich entgegengewirkt hätte. In diesem falle wäre indessen das unzweifelhaft kurze  $\acute{e}$  in  $\ast'h\acute{a}'\acute{e}r\acute{e}aš$  dem  $\acute{a}$  nicht nur qualitativ, sondern auch quantitativ assimiliert. Es wäre, wofern wir aus der orthographie schließen dürfen, durch die assimilation lang geworden. Und das scheint mir eigentümlich.



Ich möchte eine andere erklärung in vorschlag bringen. *hā'āraes*, die pausalform, hat vielleicht bei diesem worte die kontextform, \**hā'ēraes*, verdrängt. Gerade bei den segolatis ist freilich oft das entgegengesetzte der fall. Die kontextformen *ilāsā*, *mālāech*, *nāḏer*, *nāsah*, *pālā*, *sāḏaeg*, *qāḏaem* u. a. sind bekanntlich in die pausa eingedrungen, oder vielleicht richtiger: nach der durchführung der assimilation in \**qātæl* > *qātæl* ist bei diesen wörtern eine pausalform neugebildet worden, die gleich geschrieben wird, aber in der drucksilbe wahrscheinlich einen langen vokal hat: *dāšā*, *mālāech* u. s. w. Bei *pāpā* hat sich dagegen die pausalform auf kosten der kontextform verbreitet, und letzteres ist ja ausserhalb der segolatenklasse geradezu das normale verhältnis.

*'āraes*: *hā'āraes* wäre nicht das einzige wort, wo sich die form mit dem artikel in dieser weise von der form ohne denselben differenziert: *har* heisst ja mit dem art. *hāhār*; *haʒ*, 'am und *par* wechseln im kontext mit den entsprechenden pausalformen *hāʒ*, 'ām, *pār*, aber in den determinierten formen ist der prozess schon vollzogen: *hāhāʒ*, *hā'ām*, *happār*.

7. Zum schluss mache ich auf ein paar von BROCKELMANN nicht mitgenommene lautgesetze aufmerksam, die mir für das verständnis des hebräischen wortmaterials bedeutungsvoll erscheinen.

a. Die assimilation eines unbetonten *i* an eine laryngalis erfolgt progressiv nicht nur in der 1. p. sg. impf., 'aqtól, s. 198, sondern überhaupt sehr oft, jedoch nie, wenn eine geminata folgt<sup>1</sup>: von \**igl* (> *éʒæl*) 'aʒlāch, von \**idr* (> *édar*) 'aḏrō, von \**hīlb* (> *hélæb*) *hælbō*, *hælbè*, von \**isl* (> *èsæl*) 'ašlī, vom abs. sg. *hizzi'ōn*, wo die folgende geminata der assimilation entgegengewirkt hat, cstr. sg. *hæzi'ōn*, pl. *hæzi'ōnōp*, ebenso vom abs. *higgā'ōn* cstr. *hæzi'ōn*, aus \**him'āt* (vgl. ass. *himētu*) wird *hæm'ā*, aus \**hilqāt* (vgl. *hélæq*) *hælqā* u. s. w. Dagegen unterbleibt die assimilation z. b. im perf. *hif'íl*, in *hizqí*, 'ibrīm, 'imrāpō (neben 'æmrāpō) u. ö. Wahrscheinlich handelt es sich hier um einen zwischenlaut, für den die schrift keine besondere bezeichnung besass.

Auch die transitiven verba primæ laryngalis zeigen im präfix der 1. p. sg. impf. *qal* ein *æ*: 'æ 'ašā. Da diese in den übrigen präfixen des impf. *qal* bekanntlich *a* haben, ist wohl das *æ* der 1. p. auf analogischem wege eingedrungen.

<sup>1</sup> 1. p. sg. impf. nif'ál נִפְעַל (neben נִפְעַל) ist wohl analogiebildung nach dem *qal* und dem *hippā'el*.

b. *a* ist, wenn die betreffende laryngalis früher geminiert gewesen ist, vor  $\dot{h}\bar{a}$  und  $\dot{h}^{\bar{a}}$ , sowie vor unbetontem  $h\bar{a}$  oder  $\bar{a}$ , mitunter auch vor  $\bar{a}$ , zu *æ* dissimiliert worden.<sup>1</sup> Laut dieses gesetzes wurden der artikel, das adv. *hā* und das pron. *ma* in den angedeuteten stellungen zu *hæ*, bzw. *mæ* (letzteres mit dem aus starkbetontem  $*m\bar{i}$  entstandenen  $m\bar{e}$ , s. 327, wenigstens der schrift nach, zusammenfallend). STADE hat a. a. o. einige andere beispiele angeführt, und es gibt deren noch mehrere. Die sache kann also als sicher angesehen werden.

---

<sup>1</sup> Vgl. STADE, Lehrbuch der hebr. gramm. § 84.

## Some words on the Coptic particle $\alpha\epsilon$ .

By

K. V. Zetterstéen.

In an article on the Coptic adverb  $\alpha\epsilon$ <sup>1</sup> Dr. ANDERSSON expresses the opinion that Prof. SPIEGELBERG's notice on this particle<sup>2</sup> might have been suggested by the researches of ANDERSSON himself into the same subject. This being a rather strange assertion, I resolved to inquire into the real facts of the case, and soon found that ANDERSSON's supposed discovery must be reduced to very moderate pretensions. He says he has discovered a new signification («de nouveau, encore»), but in fact, this sense was well-known even among the Oriental scholars of the eighteenth century. This is obviously proved by the following quotations from some of the most known Coptic grammars and dictionaries arranged in chronological order.

LA CROZE<sup>3</sup>, p. 163: » $\alpha\epsilon$ ,  $\delta\acute{\iota}\nu$ , quia . . . . Item, in fine positum significat  $\acute{\epsilon}\nu$ , ut. Ps. XXXVIII. 13.<sup>4</sup>  $\dot{\iota}\tau\alpha\psi\tau\epsilon\alpha\ \mu\upsilon\omega\mu\ \alpha\epsilon$ , καὶ οὐδέτι  $\dot{\iota}\nu\acute{\alpha}\rho\zeta\omega$ , et amplius non ero. Ps. XL. 8.<sup>5</sup> CIL. 16. LXXIII. 9.»

SCHOLTZ<sup>6</sup>, p. 62: » $\alpha\iota$ , non.  $\alpha\iota\ \alpha\epsilon$ , non amplius.»

PEYRON<sup>7</sup>, p. 377, col. 2: »Ultra, Ulterius. Præterea, Amplius. Deut. XIII, 16. XVII, 13. 16. Matth. XXVI, 45. Joh. VI, 66.

<sup>1</sup> Sphinx XII, p. 269—270.

<sup>2</sup> Recueil de travaux XXX, p. 142—143.

<sup>3</sup> Lexicon Aegyptiaco-Latinum, quod in compendium redegit CHR. SCHOLTZ, notulas quasdam, et indices adjecit C. G. WOIDE, Oxonii 1775.

<sup>4</sup> Psalterii versio memphitica e recognitione P. DE LAGARDE, Göttingæ 1875. Ps. 38. 14:  $\epsilon\tau\alpha\sigma\tau\epsilon\mu\delta\acute{\omicron}\pi\iota\ \acute{\iota}\epsilon$ .

<sup>5</sup> DE LAGARDE, op. cit. Ps. 40. 9:  $m\acute{e}\ g\acute{e}\ \text{et}\ \text{enkot}\ \text{an}\ \text{fnat\acute{o}n}\ \text{an}\ \acute{\iota}\epsilon?$

<sup>6</sup> Grammatica Aegyptiaca utriusque dialecti quam breviavit, illustravit, edidit, C. G. WOIDE, Oxonii 1778.

<sup>7</sup> Lexicon linguæ Copticæ, Taurini 1835.

II. Cor. I. 23. XIII, 2. *Inseritur* ⲙⲏⲉⲓⲩⲁⲛⲁⲛⲟⲛ non ultra vidit Act. VIII, 38.»

SCHWARTZE<sup>1</sup>, p. 485:

»Partikeln im einfachen satze.

§ 47.

»ⲛⲉ amplius hinter dem verbalpräfix»: Act. 8, 38. ⲙⲏⲉⲓⲩⲁⲛⲁⲛⲟⲛ non vidit amplius.»

STERN<sup>2</sup>, § 518. »Adverbia der zeit, meist nominalen ursprungs, sind . . . ⲛⲉ: ⲉⲛ (ἐτι ferner).»

§ 610. »Consecutive hauptsätze werden meist durch griechische conjunctionen angeknüpft . . . Zu diesen kommen noch die koptischen ⲛⲉ: ⲉⲛ: ⲉⲛ (οἷν, nun, also).»

P. 463 (wortregister): »ⲛⲉ B. (ferner, also) 518. 610.»

I think that is enough. The examples afforded by LA CROZE<sup>3</sup> and PEYRON being confirmed by the modern editions of the Bohairic version of the Bible, there is no question of corrupted or spurious passages where the traditional reading could be subject to doubt. The above passages of the Bible<sup>4</sup> are therefore sufficient proofs of the existence of a particle ⲛⲉ which corresponds to the Greek ἐτι in the Septuagint and the New Testament and consequently must signify »amplius». Its existence and meaning thus being proved by LA CROZE, and his statements being accepted by PEYRON, SCHWARTZE, etc., ANDERSSON deals with a passage where the meaning is absolutely clear, although the grammatical form has been explained in different ways.

His words<sup>5</sup> run as follows: »STERN<sup>6</sup> fragt sich, ob nicht »ⲛⲉ (wieder) in ⲙⲏⲉⲓⲩⲁⲛⲁⲛⲟⲛ (er sah nicht wieder) Act. 8, 38 ein verbaler st. c.» sei.» ANDERSSON, however, rejects this explanation,

<sup>1</sup> Koptische grammatik, hrsg. nach des verfassers tode von H. STEINTHAL, Berlin 1850.

<sup>2</sup> Koptische grammatik, Leipzig 1880.

<sup>3</sup> I do not know, however, whether this signification was known as early as before LA CROZE. At all events I have not found any examples, but perhaps there are some which have escaped me.

<sup>4</sup> I have not thought it necessary to transcribe these passages in extenso; every one may easily verify them by means of the well-known works of DE LAGARDE and HORNER.

<sup>5</sup> Ausgewählte bemerkungen über den bohairischen dialect im Pentateuch koptisch, Uppsala 1904, p. 37.

<sup>6</sup> Kopt. Gr. § 454.

and adds: » $\alpha\epsilon$  ist vielmehr unter die adverbialia der zeit zu rechnen = wieder, von neuem, wiederum; seine stellung aber in dem satze ist etwas willkürlich». That SCHWARTZE has explained this passage in the same way, is not mentioned.

Moreover ANDERSSON<sup>1</sup> has devoted a special article to this subject. Here he affords five new examples of the signification »de nouveau, encore», and adds: »L'analyse de ces phrases me porta à soutenir que nous avons à enregistrer une particule  $\alpha\epsilon$  dont le sens exact est »de nouveau, encore», mais qui peut se placer dans la proposition d'une manière assez arbitraire». That this signification was included in the Coptic vocabulary by LA CROZE at the end of the eighteenth century, is, however, not mentioned; nor does the author indicate that the peculiar construction has been observed by PEYRON more than seventy years ago. He only tells us that MALLON has characterized his notice on the above-mentioned  $\alpha\mu\epsilon\tau\alpha\alpha\epsilon\chi\epsilon\mu\alpha\varsigma$  as a »découverte intéressante».

In order to prove that this particle occurs in the Saïdic dialect, too, ANDERSSON examines some passages of the Pistis Sophia where it ought to be rendered in the same way. As a proof of this signification SCHWARTZE's translation<sup>2</sup> of one of these passages is expressly alleged<sup>3</sup> (»ne sine me, domine, amplius, quod tu es mea  $\epsilon\lambda\pi\iota\varsigma$ ). On the following page the same work is once more referred to (»et haud quisquam exhibit amplius in consumatione temporis», etc.), and moreover two Bohairic examples translated by STERN in his grammar are quoted: 1) p. 290  $\alpha\mu\epsilon\pi\omicron\alpha\delta\alpha\gamma\omicron\tau\omicron\kappa\ \alpha\epsilon\ \epsilon\epsilon\alpha\alpha\iota$  (fahre nicht fort zu reden) Deut. 3, 26; 2) § 511  $\alpha\tau\tau\alpha\mu\omicron\varsigma\ \dagger\ \epsilon\pi\omicron\tau\epsilon\tau\epsilon\ \alpha\iota\ \alpha\epsilon\ \alpha\epsilon\ \epsilon\omicron\kappa$  (ich werde euch nicht ferner diener nennen) John 15, 15.

Hence it follows that ANDERSSON's pretended discovery consists in 1) his affording some new examples of a particle the *form, signification, and construction* of which in the Bohairic dialect were known already many years ago, and 2) his pointing out its occurrence in some passages of a Saïdic work which have

<sup>1</sup> Sphinx XI, p. 129—138.

<sup>2</sup> SCHWARTZE, Pistis Sophia, opus gnosticum Valentino adjudicatum, e cod. ms. coptico Londinensi descripsit et Latine vertit. Ed. J. H. PETERMANN, Berolini 1851.

<sup>3</sup> P. 137.

been misunderstood by two modern translators<sup>1</sup>, although two of them have been correctly rendered by SCHWARTZE more than fifty years ago.

As to SPIEGELBERG<sup>2</sup>, his words run thus: » $\alpha\epsilon$  »ferner, mehr, wieder«. Aus einer bemerkung LEIPOLDTS (*Schenute*, s. 17, ann. 3) habe ich den eindruck gewonnen, dass die boheirische partikel  $\alpha\epsilon$  (= sahid.  $\sigma\epsilon$  = *grt*) in der obigen bedeutung nicht als bekannt gelten kann. Vielleicht liegt es daran, dass STERN in seiner *grammatik*, § 518 und 610 diese bedeutung nur beiläufig ohne beispiele anführt«. In the sequel he gives several examples which do not occur in the notice of ANDERSSON, and finally the form  $\alpha\epsilon\eta\sigma\epsilon\eta\alpha\sigma$  is dealt with. SPIEGELBERG observes: »dieses  $\alpha\epsilon$  wird auch wohl in *Acta apostol.*, 8,39, stecken . . . wo das  $\alpha\epsilon$  »ferner, mehr« seltsamer weise zwischen hülfzeitwort und verbum gestellt ist«, and adds in a foot-note: »Das von ANDERSSON (*Sphinx*, XI, 129 ff.) nachgewiesene vorkommen von  $\alpha\epsilon$  in der Pistis Sophia möchte ich für einen boheirismus dieses sahidischen textes halten«.

By this it seems that SPIEGELBERG refers to STERN as his predecessor in express terms, and not only quotes, but also, to a certain extent, criticizes the opinion proposed by ANDERSSON.

Now the latter believes that SPIEGELBERG has borrowed his own explanation. He therefore reprints<sup>3</sup> the above-mentioned words of SPIEGELBERG, omitting the foot-note which concerns himself, and energetically defends his claims to the discovery. His opinion is summed up in the following words: »Or la particule  $\alpha\epsilon$  était, de fait, bien connue, avant que M. SPIEGELBERG eût rédigé sa note«.

When dipping into Coptic dictionaries from days long past, one finds, however, that one must add:

*Elle l'était aussi, avant que M. ANDERSSON eût rédigé la sienne.*

<sup>1</sup> That a modern translator of a Coptic text hits upon some passage where a certain word does not seem to agree with the context, cannot, of course, be alleged as a reason against the *existence* of this word.

<sup>2</sup> Recueil de travaux XXX, p. 142—143.

<sup>3</sup> *Sphinx*, XII, p. 260—270.

# Själavandringslärans ursprung.

Af

Torgny Segerstedt.

## I. Inledning.

Att en person efter döden fortsätter sin existens i en människas, ett djurs eller en växts skepnad, är en bland naturfolken vidt spridd föreställning. Det torde knappast finnas ett primitivt folk, hos hvilket man icke möter något spår utaf en dylik uppfattning.

Reminiscenser af själavandringstro kunna äfven påvisas i den europeiska folktron. Den ingick i flera af dessa folks gamla religioner. Men i intet annat folks föreställningsvärld intager själavandringsläran en så dominerande plats som i de indiska religionerna och i det indiska tänkandet. Här har den tillfälliga och fragmentariska prägel, som utmärker alla naturfolks religiösa föreställningar, lemnat rum för en systematiskt genomförd tankebyggnad.

Och denna dogm om själarnas vandring från den ena existensformen till den andra har alltifrån de äldsta upanişadernas tid till våra dagar behärskat det indiska tänkandet. Den har varit så inarbetad i det allmänna medvetandet, att den behandlats som ett axiom, hvars självklara giltighet aldrig bestridits. I alla andra frågor kunna uppfattningarna inom de indiska filosofskolorna divergera. Guds tillvaro kan förnekas, frälsningens mål och medel fattas olika, men själavandringslärans sanning ifrågasättes aldrig. Den fasthålles till och med, när själens existens förnekas.

Hvarje undersökning af reinkarnationstron och dess ursprung måste därför på sätt och vis koncentreras kring den indiska åskådningen. Men de hållpunkter för frågan om denna föreställnings uppkomst, som de indiska religionsurkunderna erbjuda, tariffva å

andra sidan för att rätt kunna utnyttjas all den komplettering, som en undersökning af seder och bruk i det nutida Indien kan lemna. Värdet af de ytterligare paralleller, som den europeiska folktron och naturfolkens religiösa åskådning erbjuda, torde icke heller med fog kunna bestridas. Den primitiva världsåskådningen är till sin struktur likartad öfverallt, och en sedvänja eller en tankegång, som endast lemnat några otydliga spår efter sig inom ett område, kan understundom belysas med hjälp af analoga företeelser från helt annat håll. Att begagna sig af verkliga förefintliga analogier är icke detsamma som att sammanfoga skilda fragment till en konstlad enhet.

Det är väsentligen genom de analogier, hvilka etnologien hämtat från naturfolken, som de primitiva seder, bruk och föreställningar, som påträffas inom de högre folkreligionerna, kunnat i någon mån förklaras. Den förnämligt afvisande hållning, som understundom poseras vis å vis alla försök att med etnologiens hjälp förklara företeelser inom den indiska religionshistorien, är af intet berättigad. När en så betydande forskare som VALLÉE POUSSIN yttrar, att filologerna lärt att vara anspråkslösa och att de »abandonnent de plus en plus aux ethnographes et aux sociologues les spéculations sans garde-fou»,<sup>1</sup> så nödgas man sätta ett litet frågetecken icke blott för ordet »anspråkslös», utan också för påståendet i dess helhet. Fränsedt det lönlösa i att undersöka, om en kategori af lärde i högre grad än en annan höjt sig öfver den allmänmänskliga svagheten att fara vilse, kan man alltid påpeka den väsentliga skillnaden mellan att undersöka buddhismens olika lärosystem och en primitiv folkreligion. Det torde icke vara många som gjort det experimentet att söka förklara den buddhistiska dogmatikens spetsfundigheter med hjälp af naturfolkens primitiva åskådning. Men ingen torde å andra sidan med någon framgång försöka att utforska de vediska riterna och föreställningarna utan att betjäna sig af förefintliga etnografiska paralleller.

Utan hjälp af dylika paralleller låter icke heller den vediska själavandringsläran förklara sig. Att betrakta den som en på den filosofiska spekulationens väg vunnen förklaring af det godas och ondans fördelning här i världen låter sig icke göra. Den har en alltför stark prägel af ursprunglig folktro, där den först möter oss i upanişaderna, för att kunna förklaras som resultat af filosofiskt

<sup>1</sup> Bouddhisme, Opinions sur l'histoire de la dogmatique (Études sur l'histoire des religions. 2), Paris 1909, s. 10.



tänkande allenast. Delvis låta sig också dess rötter följas i de tidigaste vediska skrifterna. Men de föreställningar, vi där möta, bli fullkomligt oförklarliga utan analogien med öfriga primitiva folks åskådning.

Det är därför icke blott försvarligt utan nödvändigt att i största möjliga utsträckning utnyttja de paralleller, som den etnografiska forskningen gjort tillgängliga. Detta blir, såsom redan påpekats, desto mera berättigadt, som öfverensstämmelsen mellan olika folks och folkrasers åskådning blir större i den mån, de äro primitiva; det är först på högre utvecklingsstadier som differentiering och åtskillnad i starkare grad framträda.

Naturligtvis måste det å andra sidan alltid hållas i minne, att en dylik undersökning på många punkter får en hypotetisk karaktär. Naturfolkens religiösa föreställningar äro vaga och obestämda. Vårt vetande om dem är ännu på många punkter bristfälligt. Men ju flera likartade uppgifter, som föreligga från skilda trakter och från skilda forskare, desto större är sannolikheten för dessa uppgifters riktighet. Beträffande själavandringsläran och reinkarnationstron äro uppgifterna så många och så öfverensstämmande, att tillförlitliga slutsatser låta sig dragas. Blir tillförlitligheten än icke absolut, så kan den likväl bli så stor, som man öfverhufvud taget kan nå i detta slag af historisk forskning.

## II. Upaniṣadernas själavandringslära.

### 1. *Rigvedas uppfattning af de dödas lif.*

Det är, som redan nämnts, först i upaniṣaderna som den indiska själavandringsläran påträffas fullt utbildad. Därmed är naturligtvis icke sagdt, att den icke kan ha förefunnits som folkstro vid tiden för de äldre vedaskrifternas affattande och kanske långt dessförinnan. Men den har i så fall icke lyckats tillkämpa sig någon plats i det prästerliga lärosystemet förrän vid tiden för upaniṣadernas uppkomst. Rigvedas offerhymner återspegla ju ingalunda folkets tro, och de äro intet uttryck för den indogermanska urtidens naiva åskådning. Om en tro på återfödelse under äldre tid förefunnits, har det varit upaniṣadernas spekulativa tän-

kande som först förhjälpit den till en plats i den teologiska dogmbyggnaden.

Några forskare ha emellertid trott sig i Rigveda kunna uppvisa spår af tron på återfödelse. Men dessa spår äro mycket få och osäkra. BÖHTLINGK fann exempelvis själavandringstron antydd i ett par verser, som han öfversatte på följande sätt: »Det andande, snabbt löpande lefvande (själen) hvilat, (ehuru) stadigt i rörelse, fast bland sina boplatser. En döds lefvande (själen) vandrar efter behag, den odödlige, som härstammar från samma moderlif som den dödlige (kroppen)». — »Framåt och bakåt går efter behag (fritt), ehuru bunden, den odödlige, som härstammar från samma moderlif som den dödlige (kroppen). Den ene af dessa båda, som alltjämt på nytt skilja sig och gå i olika riktningar, varseblifver man, den andre ser man icke».<sup>1</sup> Den antydning om reinkarnationstro, som BÖHTLINGK vill se i dessa verser, är onakligen ganska dunkel, äfven om hans tolkning af hymnen vore riktig. Det är den emellertid icke. DEUSSEN har på ett alldeles ovedersägligt sätt ådagalagt, att vi i båda dessa verser ha en beskrifning af Elden, *Agni*.<sup>2</sup> Det är offerelden och den himmelske Hotar hvars lif och väsen beskrivas.

En annan reflex af föreställningen om de dödas pånyttfödelse har GELDNER trott sig kunna uppvisa. I upanişaderna talas om tvänne vägar, som stå den döde öppna. Den ena förer öfver till Brahmas oförgängliga rike, och den, som uppnår detta, stannar där för alltid. Den andra vägen leder tillbaka till jorden igen. Det är dessa tvänne vägar, som det enligt GELDNER'S mening alluderar på i en hymn, som han återgifver med orden: »Yama har först upptäckt denna väg åt oss; denna väg kan icke mera fråntagas oss. På den hafva våra förfäder dragit hädan, på den föddes de, hvar och en på sin särskilda väg».<sup>3</sup> GELDNER stöder sin tolkning af versen på SĀYANAS auktoritet. Den torde emellertid i detta fall icke få skattas allt för högt, eftersom han, i likhet med hela sin samtid, betraktade själavandringsläran som ett oomtvistligt axiom och alltså måste vara benägen att öfverallt återfinna densamma. Men äfven om GELDNER'S tolkning är riktig och

<sup>1</sup> Rigveda I, 164, 30; 38. Berichte d. k. sächs. ges. d. wissensch. phil. hist. classe 45, 1893, s. 92.

<sup>2</sup> Allgemeine geschichte der philosophie I, 1, Leipzig 1906, s. 115.

<sup>3</sup> Vedische studien II, Stuttgart 1897, s. 288. BERTHOLET, Religionsgeschichtliches lesebuch, Tübingen 1908, s. 141.

ordet *jajñānāḥ* skall härledas från stammen *jan*, föda, och icke från *jñū*, veta, blir denna vers, då dess uttalande står alldeles isolerad, ett svagt bevis för tvåvägslärens förekomst i Rigveda.

GELDNER har emellertid äfven på ett annat ställe i Rigveda funnit ett uttryck, som pekar i samma riktning. Det är uttalandet om att Varuṇa härskar öfver nästa släktes tillvarelseform.<sup>1</sup> Han ser i denna utsaga en hänsyftning på återfödelsen. Denna antydning är uppenbarligen ännu svagare än den förra och kan på intet sätt betraktas som afgörande.

De spår af själavandringslära, som man velat finna i Rigveda, äro alltså få och vaga. Och äfven om de anförda verserna anspelade på läran om de tvänne vägarne, måste denna ha spelat en mycket obetydlig roll, då den endast funnit så obestämda och osäkra uttryck i hymnerna.

Den föreställning om de dödas lif, som obetingadt är den förhärskande i de äldre vediska skrifterna, är den om ett fjärran dödsrike, dit de aflidnes andar begifva sig efter skillsmässan från kroppen. Denna tanke har icke heller försvunnit ur den senare vediska litteraturen. Men den har högst väsentligt modifierats genom att kombineras med tron på de aflidnes återfödande till denna värld. Kombinationen har äfven beträffande denna senare föreställning medfört betydande modifikationer.

Det dödsrike, hvarom Rigveda talar, tänkes beläget i himlens högsta höjd. Det ligger, där ljuset och morgonrodnaden dväljas. Denna ljusets boning, dit den döde föres, beskrifves med orden: »Dit, hvarest ljuset alltid lyser, till den värld, där solen dväljes, försätt mig, o Soma, i den odödliga, oförgängliga världen; saften strömmе åt Indra! Gör mig odödlig där, hvarest konung Vivasvants son vistas och himlens tempel finnas och de evigt rinnande vattnen; saften strömmе åt Indra! Gör mig odödlig där, hvarest man vandrar omkring efter eget behag, i det tredje firmamentet, i den tredje himlen, där hvarest ljusets världar finnas; saften strömmе åt Indra!»<sup>2</sup>

Denna i den högsta himlens höjd belägna ljusvärld är emellertid icke den äldsta föreställning om dödsriket, som kan skönjas i Rigveda. Det har under tidigare utvecklingsskeden tänkts som beläget under jorden, som ett grafrike, och af denna före-

<sup>1</sup> Vedische studien III, s. 3. BERTHOLET, Religionsgesch. lesebuch, s. 113.

<sup>2</sup> Rigveda 9, 113, 7 f.

ställning ha åtskilliga spår bevarats i hymnerna. H. OLDENBERG har fäst uppmärksamheten på att vägen till dödsriket på åtskilliga ställen beskrifves såsom ledande ned i djupet.<sup>1</sup> Så heter det i en begrafningshymn: »Offra åt honom, som gått bort öfver de stora bergsslutningarna och visat många vägen, Vivasvants son, som samlar folken hos sig, konung Yama».<sup>2</sup> Att de döde ha att vandra ned öfver bergsslutningar för att komma till Yamas rike, antydes äfven i ett par af Atharvavedas hymner.<sup>3</sup>

Yamas hundar, som vakta ingången till dödsgudens bostad, passa också föga till föreställningen om ett himmelskt rike. Det är icke i dylika omgifningar den bild hör hemma, som man får af en hymn, där det säges till den döde: »Spring förbi Saramā's tvänne fyrögda brokiga hundar på den rätta vägen». Detsamma gäller, när man beder Yama skydda den aflidne för de tvänne fyrögda hundar, som vakta vägarna likt tvänne män.<sup>4</sup> Dessa tvänne gårdvarar väcka snarast idéassociationer, som äro förknippade med tanken på en stor landtgård. Men de ha ingenting gemensamt med ett himmelskt ljusrike.

Jorden tänkes som den dödes bostad äfven i den berömda begrafningshymnen: »Smyg Dig in till Din moder jorden, den vida, vänliga jorden; som en ungmö, mjuk som ull, mot den fromme offraren skydde hon Dig för förintelsens undergång. Öppna Dig, jord, tryck honom icke ned, var lätt tillgänglig för honom, lätt att nalkas, hölj öfver honom, som en moder sveper in sin son i fliken af sin klädnad».<sup>5</sup> Jorden tänkes här på ett allt för konkret sätt som den dödes bostad, för att denna tanke skulle kunna vara orienterad på den rit, hvarmed de brända benen nedsattes i jorden, sedan kroppen förtärts af elden. Det måste bakom ligga en reminiscens från den tid, då liken begrafdes obrända.

Det har naturligtvis varit denna begrafningssed, som varit orsaken till att dödsriket förlades under jorden. Själens eller lifvet ha alltid tänkts som bundna vid kroppen; den döde bor på den plats, där hans kropp befinner sig. Han bor alltså i grafven, när liken begrafvas; kyrkogårdarna äro ju ännu öfverallt spökenas

<sup>1</sup> Die religion des Veda, Berlin 1894, s. 545.

<sup>2</sup> Rigveda 10, 14, 1.

<sup>3</sup> 6, 28, 3; 18, 4, 7.

<sup>4</sup> Rigveda 10, 14, 10—11.

<sup>5</sup> Rigveda 10, 18, 10—11.

hemvist. Det underjordiska dödsriket är ursprungligen endast den utvidgade grafven.

Liksom hymnerna bevarat reminiscenser utaf föreställningen om dödsriket som beläget under jorden, så vittna också ett par moment i begrafningsriterna därom. Det åligger exempelvis den dödes släktingar att efter hemkomsten från begrafningen offra åt honom under en tid af tio dagar. Den döde skall också under tiden ha vatten att dricka och att bada i. Till den ändan gräfvades ett hål i marken vid sidan om ingångsdörren. Man strör blommor rundt omkring och upphänger en med vatten fylld skål öfver hålet. Syftet med detta arrangemang angifves oförtydligt i de ord, som beledsaga skålens upphängande: »aflidne, bada och drick här!» När de tio dagarna gått till ända, och den aflidne fått sitt sista offer, igenfylles hålet.<sup>1</sup> Man bereder alltså den döde tillträde till vattenskålen genom det i marken grädda hålet. Den aflidne måste således anses bo nere i jorden. Att hålet gräfvades just vid tröskeln till huset, förklaras förmodligen däraf, att liken pläгат begrafvas på denna plats.

Föreställningen om dödsriket som en underjordisk värld har naturligtvis icke helt försvunnit, då man börjat tänka sig de aflidnes rike i den högsta himlen. Båda föreställningarna ha existerat vid sidan af hvarandra. Man kan också iakttaga försök att utjämna motsatsen emellan dem. Så föreskrifves, att en knädjup grop skall vid likets brännande grävas nordväst om āhavanīya-elden. Ur denna grop säges den döde komma upp för att följa röken till himlen.<sup>2</sup> Föreskriften visar, att man reflekterat öfver motsägelserna mellan den gamla och den nya åskådningen och sökt lösa den genom antagandet, att den döde först vistas i underjorden och sedan därifrån stiger upp till himlen. Man får också här en antydning om hvad det är, som lyft själarna upp ur underjorden och till himlen. De ha hvirflats upp af röken. Dödsrikets förläggande till himlen sammanhänger med begrafningens undanträngande utaf likbränningen.

Den vediska föreställningen om ett dödsrike har, som nämnts, bibehållits under den indiska religionens senare utvecklingsskeden. Men den har trängts i bakgrunden af tron på pånyttfödelsen och

<sup>1</sup> W. CALAND, Die altindischen toden- und bestattungsgebräuche. (Verhandl. d. k. Akademie van wetenschappen Amsterdam. Afd. Letterkunde. N. R. 1, 1896), s. 82.

<sup>2</sup> Āçvalāyana Gṛhya Sūtra 4, 4, 8.

modifierats under inflytande af denna. Dödsriket inordnas under reinkarnationstron. Det upphör att vara ett land utan återvändo. Människorna vistas där endast en tid och födas så på nytt här i världen. Dödsriket blir en ännu mera tillfällig vistelseort för människorna än denna värld.

## 2. *Teorierna om den indiska själavandringslärans ursprung.*

Om orsaken till den förändring föreställningen om de dödas lif undergått äro meningarna naturligtvis mycket delade. En del forskare ha sökt den indiska själavandringslärans ursprung i det begrepp om de dödas lif, som förefanns i de äldre vederna. Dessas uppfattning var enligt deras mening af den art, att tron på en återfödelse med inre nödvändighet utvecklade sig därur. Andra hålla före, att tanken på de dödas återkomst till denna världen är lånad från de naturfolk, som af de invandrande arierna undanträngts och underkufvats. Några forskare ha sökt reinkarnationstrons ursprung i filosofiskt-etiska spekulationer.

Den sistnämnda uppfattningen har fått en typisk formulering i följande ord af WEBER: »då i den äldsta tiden odödligheten i de saligas bostäder, där mjölk och honung flyta, betraktades som belöning för dygd och vishet, under det att syndaren eller dåren efter sin korta lefnad hemföll åt den eviga döden, den personliga existensens tillintetgörelse, har uppfattningen i brähmaņas undergått den förändringen, att alla efter döden pånyttfödas i en värld, där de vedergällas för sina gärningar, den gode erhåller sin lön, den onde sitt straff.<sup>1</sup> Men brähmaņas uttala sig icke om denna löns eller detta straffs timliga eller eviga natur, och här har man uppenbarligen att söka utgångspunkten för dogmen om själavandringen. För indiernes milda sinnelag och tänkande ande syntes dess evighet icke själfklar; dels måste det finnas någon möjlighet att genom bot och rening aftjäna straffet för de under detta korta jordelif begångna missgärningarna, dels kunde icke lönen för de under samma korta tidsrymd utöfvade dygderna bestå i evighet. Den ifrågakvarande dogmen motsvarade bäst båda dessa kraf, men uppfyllde dem samtidigt mycket illa, ty hvar hade man nu att söka början och hvar slutet?»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Çatapatha Brähmaņa, 6, 2, 2, 27; 10, 6, 31; 11, 7, 2, 23.

<sup>2</sup> Zeitschr. d. d. morgenländ. gesellsch. 9, s. 238.

Enligt denna teori är själavandringsläran alltså afsedd att lösa de svårigheter, som voro förbundna med den gamla uppfattningen. Men religiösa föreställningar skapas nu aldrig så där på fri hand, minst af allt på detta stadium af utvecklingen. Hur litet det orimliga i tron på en evig belöning eller ett evigt straff för de gärningar, som begåtts under ett kort människolif, betyder, visar bäst den sega lifskraft, motsvarande föreställningar visat sig äga inom kristendomen. En saks rimlighet eller orimlighet, det är en fråga, som spelar en mycket underordnad roll i den religiösa begreppsbildningen, och som framträder på ett mycket sent utvecklingsstadium. Såväl judarna som grekerna grubblade öfver lidandets och lyckans ojämna fördelning här i världen, men karmalagens rättvisa lösning af svårigheten gaf sig ingenstädes af sig själf.

Härtill kommer att själavandringsläran i de äldre upanişaderna icke har denna obetingadt etiska prägel. Man får icke af texterna det intrycket, att de moraliska krafven spelat så synnerligen stor roll. Hela framställningen är uppbyggd af mytiska föreställningar af primitivaste slag och är i och för sig väl så orimlig som den dogm, man enligt WEBERS åsikt velat utbyta mot den nya uppfattningen.

DEUSSENS förklaring af själavandringslärans uppkomst öfverensstämmer delvis med WEBERS. I orden »god blir en människa genom goda gärningar, ond genom onda» finner han problemets lösning antydd. Ty i dessa ord uttalas enligt hans mening »klart det motiv, som ligger till grund för dogmen om själavandringen». Det är den stora, medfödda olikhet i karaktären, som redan Rigvedas sångare grubblade öfver och som filosofen på föreliggande ställe förklarar därmed, att människan fanns till redan före sin födelse, och att hennes karaktär är en frukt och ett resultat af förut begångna gärningar.<sup>1</sup> Ett dylikt motiv kan emellertid, som nämndt, icke påvisas och strider mot den primitiva mytiska prägel, som själavandringsläran äger i upanişaderna. Att själavandringsläran sedan, när rättfärdighetskrafvet framträd, kombineras härmed, är naturligt. Men den användning tanken sedermera fått är icke nödvändigtvis dess motiv.

Den primitiva prägel, själavandringsläran har i upanişaderna, har vederbörligen tagits med i räkningen af de forskare, som sökt

<sup>1</sup> Allgemeine geschichte der philosophie 1, 2, Leipzig 1907, s. 297.

dess ursprung bland Indiens primitiva, icke-ariska folkkraser. GOUGH uttalade exempelvis som sin uppfattning, att de indiska arierna öfvertagit dessa tankar från landets urinnevånare. Han stödde denna sin mening därpå, att tron på själens fortlevande i växter, djur och människor, som nämndt, icke finnes i den vediska litteraturen före upanişaderna, medan den däremot påträffas hos snart sagdt alla naturfolk.<sup>1</sup> GARBE betecknar denna GOUGHS teori som i hög grad sannolik, »emedan den på ett tillfredsställande sätt förklarar hvad inga andra kombinationer kunnat förklara».<sup>2</sup> Han modifierar emellertid teorien så till vida, att han fäster uppmärksamheten därpå, att det hos naturfolken aldrig är fråga om själavandring i egentlig mening, utan endast om en fortsatt existens i träd- eller djurskepnad. Arierna kunna af detta skäl från urinnevånarna endast ha erhållit den första impulsen till transmigrationsläran. De ha sedermera själfständigt utbildat densamma. Härvid måste den ledande idén ha varit »den fasta öfvertygelsen, att ingen oförskyldt kan drabbas af en olycka».

Denna teori förutsätter, att inga anknytningspunkter för själavandringsläran finnas i de äldre vediska skrifterna. Att dessa äro obetydliga beträffande den form ifrågavarande lära erhållit i upanişaderna, har redan framhållits. Den kommande undersökningen skall emellertid visa, att vi i de äldre vediska skrifterna kunna spåra just denna tanke på livvets fortsättning i växt- och djurgestalt, som GARBE ansåg utgöra den från naturfolken lånade föreställningen. Denna tanke återkommer också hos flera indo-europeiska folk, och man behöfver alltså icke antaga något lån för dess förklaring. Föreställningen, att de ariska folken stodo på en så väsentligt högre nivå än naturfolken, att de från dessa måst låna de barbariska tankegångar, som deras mytologi till äfventyrs kan innehålla, är alldeles oriktig. Deras religiösa uppfattning har icke väsentligen skilt sig från öfriga folks på ett motsvarande utvecklingsstadium.

A. M. BOYER har vid sitt försök att lösa problemet slagit in på en helt annan väg. Han söker just utgå från de förutsättningar, som de äldre vedernas åskådning erbjuder, och visa, huru själavandringsläran med inre nödvändighet utvecklar sig ur de tankar man skapat sig om de dödas lif. »Läran om sañsära är

<sup>1</sup> The philosophy of the Upanishads and Ancient Indian metaphysics (Trübner Oriental Series 32), London 1882, s. 25.

<sup>2</sup> Die Sāṅkhya-philosophie, Leipzig 1894, s. 176.



ingenting annat än det resultat, hvartill utvecklingen af deras egna idéer om människans lif efter döden fört». <sup>1</sup>

BOYER utvecklar närmare sin teori på följande sätt. Man möter i Rigveda föreställningen om en fortsatt existens efter döden. Men denna fortsatta existens är icke ett evigt lif i den mening, vi taga detta ord. Uttrycken »odödlighet» och »evighet» användas visserligen ofta om denna fortsatta existens, men de beteckna i detta sammanhang endast en lång tidrymd. Det är en evighet af samma slag som de hundra höstar, som människorna bedja gudarna förutna dem att lefva här i världen. Det är med andra ord en ganska begränsad evighet. På samma sätt som detta lifvet begränsas af döden, slutar också nästa tillvaro med en död, den andra döden, *punarmṛtyu*. Denna tro på en ny död, åt hvilken de aflidne hemfalla, anträffas i mer eller mindre utpräglad gestalt hos de flesta naturfolk. Det är alltså ingenting i och för sig öfverraskande uti dess förekomst i den vediska litteraturen.

Det är särskildt i tionde boken af Çatapatha Brähmaṇa, som *punarmṛtyu* afhandlas. Det är framför allt fråga om, huru detta öde skall kunna undvikas. Som det är att vänta utaf prästerliga spekulationer, anvisas offren som det egentliga botemedlet. Där varieras i många tonarter temat, att offren ensamt kunna rädda en människa. »Den undviker segerrikt den andra döden, den uppnår lifvets fullhet, som vet att så förhåller sig och offer detta offer eller vet att så är». <sup>2</sup> »Välj Dig en tredje önskan» säger Döden till Nāciketas. »Säg mig huru jag skall lyckas undgå den andra döden» blir svaret. Döden uppenbarade en ny offerform för honom, det är botemedlet. »Genom detta botemedel undgick han segerrikt den andra döden. Den undgår segerrikt den andra döden, som uppbygger Agni Nāciketas' altare, och som vet att så är». <sup>3</sup>

Den förnämsta orsaken till *punarmṛtyu* är hungern, äfven detta en primitiv åskådning. Den plats, där människan uppehåller sig, då hon är utsatt för den andra dödens möjlighet, nämnes »den där världen»; den döde är *amuṣmin loke*. Endast om han vistas *svarge loke*, är han befriad från risken att åter hemfalla åt döden. Där är nämligen gudarnas bostad, och den som kommer fram dit är i och med detsamma räddad undan döden.

<sup>1</sup> Étude sur l'origine de la doctrine du Saṃsāra (Journal Asiatique 18, 1901), s. 451—499.

<sup>2</sup> 11, 4, 3, 20.

<sup>3</sup> Tāittīrīya Brähmaṇa, 3, 11, 8, 5—6.

Nu inställde sig emellertid med nödvändighet den frågan, hvilket öde som väntade dem, som icke lyckats rädda sig till gudarnes värld. »Tillintetgörelse, i den mening vi taga ordet, hade ingen plats i deras föreställningsvärld. Däremot erbjöd sig genom en analogi en mycket enkel lösning: »att dö i denna världen» är att gå ut ur denna och in i den andra; »att dö i den andra världen» och förlora sitt lif där måste alltså vara detsamma som att gå öfver till denna världen».

Till denna BOYERS mening har OLTRAMARE åtminstone delvis anslutit sig.<sup>1</sup> Han betonar också starkt den roll, föreställningen om den andra döden spelat i den äldre uppfattningen, och om offrens och riternas förmåga att rädda därifrån. Var en människa icke mogen för inträde i gudarnes värld, kunde hon alltid genom andra ceremonier underlätta sin återfödelse till jorden. Men trots sitt betonande af dessa synpunkter har OLTRAMARE icke obetingadt anslutit sig till BOYERS uppfattning. Han hänvisar också till de animistiska föreställningar, enligt hvilka själen omedelbart efter döden tager sin bostad i en nyfödd eller i ett djur. Han framhåller därjämte »den urgamla idén att lifvet nedstiger från himlen i form af vatten eller eld, befruktar jorden, inträder i växterna, går genom växterna till djuren och från djuren till människorna. Efter sin död föres människan utaf bålets eld upp till himlen och närer så allifvets ofantliga reservoar».<sup>2</sup>

Äfven WINDISCH har delvis anslutit sig till BOYERS uppfattning.<sup>3</sup> »Det utgör», säger han, »det första afgörande steget till läran om själavandringen, att man icke antager ett evigt varande tillstånd efter döden. En andra hufvudtanke är den, att själen återfödes på jorden.» I detta sammanhang omnämner WINDISCH också den på några ställen i den vediska litteraturen uttalade tanken, att en fader fortlevver i sin son. Det blir emellertid icke klart, i hvilket samband han sätter detta till själavandringläran.

Hvarken OLTRAMARE eller WINDISCH tycks ha ägnat den frågan någon uppmärksamhet, huru denna tanke på en individs fortsatta existens i människo-, djur- eller växtgestalt uppkommit.

<sup>1</sup> L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde, 1. La théosophie brahmanique (Annales du Musée Guimet 23), Paris 1907, s. 51.

<sup>2</sup> Anf. arb., s. 97.

<sup>3</sup> Buddhas geburt und die lehre von der seelenwanderung (Abhandl. d. phil. hist. kl. d. k. sächs. ges. der wissenschaften, 26, 2). Leipzig 1908, s. 58 f.

De ha nöjt sig med att hänvisa till den; och hade denna föreställning om reinkarnation icke funnits, hade säkerligen icke tron på den andra döden kunnat framkalla själavandringsläran. I denna punkt kräver BOYERS teori otvifvelaktigt en komplettering. Men problemet är naturligtvis olöst, så länge icke frågan, hvarför man föreställt sig, att en människa kan fortsätta sitt lif i en ny gestalt, blifvit besvarad.

### 3. *Själavandringslärans hufvudtexter.*

Att själavandringsläran icke kan ha skapats för att tillfredsställa ett etiskt eller metafysiskt kraf, framgår, som redan nämnts, af den mytiska form, i hvilken den förekommer i de äldre upanişaderna. Hvilken roll dessa primitiva mytiska begrepp spelat, framgår bäst utaf hufvudställena för själavandringsläran i upanişadernas texter.

Dessa hufvudtexter äro:

*Kāuṣītaki Upaniṣad* I, 1 f. »Då Citra önskade offra, valde han Āruṇi till dess förrättare. Denne sände sin son Çvetaketu; sägande: »gå och offra åt honom!» När han kom, frågade honom Citra: »finns det, Gotamas son, någon dold plats här i världen, på hvilken Du kan placera mig, eller förhåller det sig på annat sätt med vägen till det ställe, där Du vill placera mig?» Då Çvetaketu ingenting har att svara på denna fråga, återvänder han till sin fader och förelägger honom spörsmålet. Då emellertid icke heller fadern kan gifva svar på frågan, begifva sig båda till Citra. Denne undervisar dem. »De, som skiljas hädan från denna värld, gå alla till månen. Under månadens förra hälft sväller han af deras själar, under den senare låter han dem åter födas. Månen är dörren till svargavärlden. Den, som gifver honom svar, sänder han vidare, den, som icke svarar, låter han bli till rägn och rägna ned. Efter sina gärningar och sitt vetande återfödes han här på någon plats som mask, insekt, fågel, tiger, lejon, fisk, orm eller som en människa eller något annat. Då han kommer, frågar han: »hvem är du?» Han måste då svara: »från den lysande, I årstider, den femtonfaldigt födde, som är fädernas hem, kom säden. Sänden mig i en man, som aflar, och utgjuten mig genom denne aflande man i modern. — — Jag vet det och är underkunnig därom, fören mig därför, I årstider, till odödligheten. Genom denna sanning och genom

denna tapas är jag årstid och tillhör årstiden. Hvem är jag? Jag är Du. Honom släpper han vidare.»

*Jāiminīya Brāhmaṇa* I, 17, 1 f.<sup>1</sup> Tvänne modersköten finns det, gudarnes och människornas, och tvänne världar, gudarnes och människornas. Människornas födelseplats är människovärlden; det, som är kvinnans foster, födes sedan som barn. Därför må man önska sig en ädel hustru, »på det ett ädelt jag må uppstå åt mig», därför skyddar man sin hustru, »på det att icke en annan må blifva till i mitt modersköte, i min värld». Af den som skall födas, inträda först prāṇas, sedan utgjutes säden. Han återvänder, i det han låter dessa prāṇas träda fram. Därför födes han sådan han är, ehuru säden alltid är densamma. Gudarnes födelseplats är gudavärlden. Āhavanīya-elden är gudarnes födelseplats, är gudavärlden. Därför måste man tro, att den, som offerar i gārhapatya-elden, han bringar honom [sitt jag] dit [i denna världen]. När han offerar och handlar rätt, ingjuter han därmed sig själf i detta modersköte, hans jag uppstår, *Āditya*. Den detta vet, han har två jag och två modersköten. Den som icke vet det, har ett jag och ett modersköte. Ur hvilken värld den så vetande än går, går hans prāṇa först ut. Han visar gudarna, hur mycket godt och ondt han har gjort. Därefter stiger han med röken i höjden. Dennes dörrvaktare äro årstiderna. En af dem tilltalar honom. Från den lysande, I årstider, kommer säden, från den nyaflade till fäderna hörande månadshalfvan. Sänden mig i en man, som aflar, och utgjuten mig genom denne aflande man i modern. — — — Jag vet det och är underkunnig därom, fören mig därför, I årstider, till odödligheten. Honom föra årstiderna som en vetande, den icke vetande, som en kunnig den icke kunnige. Honom sända de vidare. Han nalkas solen. Denna frågar honom, när han kommer: »hvem är Du?» Han omtalar för honom namn och släkt och säger: »den ande, som var i mig, den är Din».

*Jāiminīya Brāhmaṇa* I, 49, 6 f. »Han sträfve efter att āhavanīya-elden först må nå honom, ty då öppnar sig devaloka för honom; därefter att gārhapatya-elden må nå honom, då skall han få fäste i denna världen med barn och boskap. Då denna hvirflar bort, skakar röken kroppen. Emedan den sätter i rörelse,

<sup>1</sup> WINDISCH, Zu Kāuṣītakibrāhmaṇa Upaniṣad, 1, 2 (Ber. über d. verh. d. k. sächs. ges. d. wissenschaften. Phil. hist. kl. 59), Leipzig 1907, s. 111 f.

kallas den *dhunah*. Dhunah är namnet. Honom, som är osynlig, utmärker röken genom osynlighet. Gudarna älska det osynliga. Från röken går han öfver till natten, från natten till dagen, från dagen till den aftagande månen, från den aftagande till den växande månen och därifrån till månaden. I månaden mötas kropp och själ. Honom frågar en af årstiderna, som har en hammare i handen och kommer på en ljusstråle: »hvem är Du, människa?» Honom svarar han: »från den lysande, I årstider, kommer säden, från den nyaflade till fäderna hörande månads-halfvan». [Allt det han offerar åt den lysande konung Soma, är detta]. »Utgjuten mig i en man, som aflar». [I en man, som aflar, sända de honom]. »Utgjuten mig genom en man, som aflar, i modern». [De utgjuta honom i en moder]. — — — »Jag vet det och är underkunnig därom; fören mig därför, I årstider, till odödligheten genom den tolf- och trettonfaldiga fadern och modern Çraddha och sanningen som mat och dryck. Jag är sanningen, fören mig till odödligheten, årstider». Honom föra årstiderna. De föra honom som en vetande, den icke vetande, som en kunnig den icke kunnige. De släppa honom vidare. Den detta vet, han är icke en människa, en af gudarna är han. De som tanken snabbe fäderna och förfäderna gå fram till honom, sägande: »hvad medför Du åt oss?» Han må svara dem: »hvad godt jag har gjort, det tillhör Eder». Hans söner få det jordiska arvet, hans fäder hans goda gärningar, hans fiender hans onda. Sedan han så delat det i trenne delar, begifver han sig till solen.»

I *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* VI, 1 f.<sup>1</sup> omtalas liksom i Kāuṣītaki Upaniṣad att Çvetaketu tillfrågades af en furste, hvars namn här angifves vara Jāivala Pravāhaṇa: »vet Du, hvart dessa varreiser begifva sig hän, sedan de dött?» »Nej», svarade han. »Vet Du, huru de återkomma till denna värld?» »Nej», svarade han. »Vet Du, huru många offer, som skola framföras, för att vattnet skall antaga mänsklig stämma, resa sig upp och tala?» »Nej», svarade han. »Vet Du, hvad som skapar tillträde till den väg, som leder till gudarne och till fäderna, och hvad man skall göra för att få beträda den väg, som för till gudarna eller till fäderna?»

Çvetaketu går hem till sin fader och upprepar frågorna. Fadern kan emellertid icke heller besvara dem, hvadan båda följas åt till fursten, som undervisar dem. »Kvinnan är eld. Gotama.

<sup>1</sup> Citeras efter BÖHTLINGKS upplaga, Petersburg 1889.

Hennes sköte är bränsle, hennes hår röken, hennes könsdelar eldslågorna, hvad hennes man inför i henne är kolen, vällustkänslorna äro gnistor. I denna eld offera gudarne säden. Af detta offer uppstår en människa. Denna födes och lefver, så länge lifvet varar. Då hon därefter dör, öfverlämnas hon åt elden. Dess eld blir till eld, dess bränsle till bränsle, dess ljus till ljus, dess kol till kol, dess gnistor till gnistor; i denna eld offera gudarna människan, af detta offer uppstår en ljushyad människa. De, som veta detta, och de, som i skogen tillbedja sanningen som fromhet, gå in i lågorna, från lågorna i dagen, från dagen i den tilltagande månens månadshalfva, från denna i de sex månader, då solen går norrut, från månaderna till devaloka, från devaloka till solen, från solen till blixten, från blixten för honom den puruṣa, som är i manas, öfver till brahmaloka. I denna brahmaloka bo de bortom de aflägsnaste trakter. För dessa finnes ingen återvändo.

De däremot, som vinna en plats genom offer, gåfvor och tapas, de gå in i röken, från röken i natten, från natten i den aftagande månens månadshalfva, därifrån i de sex månader, då solen går söderut; från månaderna till pitṛloka, från pitṛloka till månen. Då de uppnått månen, blifva de till mat. Till dem säga gudarna liksom till konung Soma: »fyll Dig, aftag», och de uppäta dem där liksom honom. Då detta öfvergått dem, gå de ut i rymden, från rymden i vinden, från vinden i rågnet, från rågnet till jorden; då de uppnått jorden, blifva de föda. Dessa cirkulera på detta sätt. Men de, som icke känna dessa tvänne vägar, blifva maskar, insekter och allehanda stingande kryp».

Den dödes färd omtalas på ett annat ställe i samma upaniṣad (V, 12) i följande ord: »då en människa skiljes från denna världen, går hon till vinden. Där öppnar sig för henne en väg, så vid som omkretsen af ett hjul. Genom denna stiger hon upp. Hon kommer till solen; där öppnar sig för henne en väg, så vid som omkretsen af en trumma. Genom denna stiger hon upp. Hon kommer till månen. Där öppnar sig för henne en väg, så vid som en pikas omkrets. Genom denna stiger hon upp till en värld utan bekymmer och utan köld. Där bor hon oräkneliga år».

*Chāndogya Upaniṣad* V, 10, 1 f. skildrar likaledes de tvänne vägar, som stå den döde öppna. Den, som öfvar askes i skogen, säges äfven här gå från lågorna till dagen, därifrån till den tilltagande månadshalfvan och till de sex månader, solen är på

väg norrut. Därifrån går vägen till året, från året till solen, från solen till månen, från månen till blixten, från blixten till Brahma. Detta är den till gudarne förande vägen. »Men», heter det sedan, »de, som äro fromma på sådant sätt, att de offra och göra goda gärningar, medan de lefva i byn, och gifva gåfvor, de gå öfver i röken, från röken till natten, från natten till den mörka månhalfvan, från denna till de sex månader, då solen går söderut, men de uppnå icke året. Från månaderna gå de till pitrlöka, från pitrlöka till rymden, från rymden till månen. Denna är konung Soma. Detta är gudarnes föda. Dessa äta gudarne. Där dröja de, till dess nedfallandets tid kommer; då gå de samma väg tillbaka till rymden, från rymden till vinden. Sedan han blifvit vind, blir han rök, och från rök blir han en rägnsky. Då han blifvit sky, blir han moln, och då han blifvit moln, öfvergår han till rägn. Dessa födas här som ris, säd eller örter eller träd eller sesam eller bönor. Därifrån är det i sanning svårt att komma ut. Om något äter det som föda och utgjuter honom som säd, utvecklar han sig vidare. De, hvilkas vandel varit god, uppnå snart ett godt modersköte, en brahmans, en krigares eller en borgares. Men de, som fört en stinkande vandel, uppnå ett stinkande modersköte, en hunds, ett svins, en capdålas. Men på ingen af dessa vägar befinna sig dessa små alltjämt återvändande väsen, till hvilka det säges: »blif född och dö». Detta är det tredje stället. Därför blir denna värld ej full».

I dessa texter äro påtagligen tvänne olika tankekedjor sammanarbetade: tron på ett fjärran dödsrike, dit de döde begifva sig, och tron på själarnas återkomst till världen och reinkarnation. Dödsriket har blifvit en tillfällig vistelseort för de aflidne, det är det inflytande själavandringstanken utöfvat på denna föreställning. Men hade å andra sidan icke tron på ett aflägsset dödsrike redan funnits, så hade aldrig själens väg från en inkarnation till en annan behöft beskrifva denna egendomliga kurva, som tecknas i ofvanstående texter.

Det är framför allt tvänne moment i dessa skildringar af de dödas färd, hvilka vända tillbaka till jorden, som återkomma i alla de anförda texterna, och som göra intryck af gamla mytiska föreställningar. Det ena är uppfattningen af månen som de dödas boning, det andra är föreställningen om rägnen som medlet för själarnas återfödande till denna världen. En undersökning af dessa föreställningar visar, att de moment, som här sammanarbetats, besitta en

viss inbördes frändskap, något som naturligtvis mer eller mindre gäller om alla dylika större mytkomplexer. Denna undersökning kommer då också att besvara frågan, hvarför just dessa föreställningar i förevarande fall kommit till användning.

#### 4. *Månen som de dödas hemvist.*

Det är naturligt nog, att månen spelar en stor roll i hvarje primitivt folks föreställningsvärld. »Hvad månen egentligen är, hvad som förorsakar hans växande och försvinnande, hans till- och aftagande, visste urtidens människor icke. Och dock uppväckte detta väsen, som, när det fanns där, förjagade den mörka nattens fador, och efter hvilket de indelade sin tid, hos dem den lifligaste beundran och intresse.<sup>1</sup>» Intresset och förvåningen hade gifvetvis till största delen sin grund just i svårigheten att förklara de märkvärdiga förändringar, som månen undergår. Men det var nog mera praktiskt än teoretiskt. Man sökte icke endast svar på frågan, hvarför månens utseende växlade, utan också på spörsmålet, hvilket inflytande detta hans till- och aftagande kunde utöfva på människorna och den öfriga tillvaron.

Den förklaring Rigveda gifver på månens aftagande är den, att han uppåtes af gudarne. Därefter fylles åter dess rundel. »Då de utdruckit Dig, o Gud, fyller Du Dig åter» heter det i en hymn.<sup>2</sup> Månen tänkes alltså som gudarnes föda. Det framgick också utaf de ofvan anförda upanişadtexterna. Detta får kanske ses i samband med månens identifierande med Soma. Identifieringen börjar tidigt och kan möjligen spåras redan i Rigveda. Den låg också rätt nära till hands, då man å ena sidan ansåg månen vara gudarnes föda och å andra sidan betraktade Soman som odödlighetsdrycken och det förnämsta af gudarnes offer.

»Månen är otvifvelaktigt konung Soma, gudarnes föda», heter det i en af brähmaṇas, och dess aftagande angifves vara bero-

<sup>1</sup> E. SIECKE, Drachenkämpfe (Mythologische bibliothek I, 1), Leipzig 1907, s. 4. Att månen skulle vara det enda fenomen, som fånglat primitiva människors uppmärksamhet, och att alla myter alltså i grund och botten äro mänmyter, såsom SIECKE, LESSMANN (Aufgaben und ziele d. vergl. mythenforschung, Leipzig 1908) och hela Gesellschaft für vergleichende mythenforschung synes mena, följer naturligtvis icke häraf.

<sup>2</sup> Rigveda 10, 85, 5.



ende därpå, att han förtäres af gudarne.<sup>1</sup> På ett annat ställe i samma brāhmaṇa säges, att man bör offra den natt, då månen icke synes hvarken i öster eller i väster, emedan månen är Soma, gudarnes föda, och ingen föda alltså är dem tillgänglig under denna natt.<sup>2</sup> Denna uppfattning, att gudarne dricka ur månens innehåll, fortlevver äfven i purāṇas. Under halfva månaden dricka de dess innehåll; sedan fylles han dag för dag af solen med den saft, som skänker gudarne deras odödlighet.<sup>3</sup>

De gamla inderna ha icke varit ensamma om denna förklaring af månens aftagande. Att orsaken till månens förminskande är, att han uppättes, veta äfven de slaviske huzulerna. Men det är enligt deras åsikt vargar som gnaga på honom. När endast ett litet stycke är kvar, upphöra de med sitt förstörelseverk och vänta, till dess han åter fyllt sig. Då börja de åter äta honom.<sup>4</sup>

Fakaofu's bebyggare föreställde sig, att månen var deras aflidne prästers och konungars vistelseort. När fullmånen började minskas, ansågo de orsaken vara, att de döda prästerna och konungarna åto af den. Mellan ny- och fullmåne höllo de före, att det uppätta stycket åter växte till.<sup>5</sup> Innevånarne på Nintao förklara å sin sida månförmörkelsen därmed, att gudarne uppäta månen.<sup>6</sup>

Inderna visste å andra sidan också, att gudarne lifnärde sig af de offer, med hvilka deras dyrkare fägnade dem. Somasaften, som pressades mellan stenarna och renades genom silen, måste då på något sätt transporteras upp till månen; om den utgjorde gudarnes föda, måste alla offer, som skulle njutas af de odödlige, samlas dit. Det säges därför också, att »alla offers essens går upp till månen».<sup>7</sup> Offren fylla månens gyllene skål med den odödliga nektarn. Samma behandling, som offren få, att förbrännas i eld, kommer genom likbränningen äfven de döde till del. Det ligger därför också nära till hands att betrakta likens förbränning som ett offer till gudarne. I den ofvan citerade texten ur Bṛhad-

<sup>1</sup> Çatapatha Brāhmaṇa 2, 4, 4, 15 (Sacred books of the East 12, s. 380).

<sup>2</sup> 2, 4, 2, 7 (Sacred books of the East 12, s. 362).

<sup>3</sup> Viṣṇu Purāṇa 2, 12; Vāyu Purāṇa 52, 50.

<sup>4</sup> R. F. KAINDL, Die Huzulen, Wien 1894, s. 97.

<sup>5</sup> G. TURNER, Samoa, London 1884, s. 273.

<sup>6</sup> Anf. arb. s. 288.

<sup>7</sup> Çatapatha Brāhmaṇa 9, 1, 2, 39 (Sacred books of the East 43, s. 179).

āranyaka Upaniṣad sades gudarna offra den döde i den eld, som förtärde liket.

I såväl Chāndogya<sup>1</sup> som Brhadāraṇyaka<sup>2</sup> Upaniṣad talas om, att de döda komma till månen, och att denne är gudarnes föda. På det förstnämnda stället säges direkt: »då de uppnått månen, blifva de till mat. Gudarna säga till dem som till konung Soma: »fyll Dig och aftag», och de uppäta dem där. Då de genomgått detta, gå de ut i rymden». Då månen på en gång är de dödes hemvist och gudarnes föda, har den konsekvensen dragits, att gudarna uppäta de aflidne, och att dessa först sedan detta öfvergått dem sändas vidare på sin färd till jorden.

Emellertid existerade nog oberoende af alla offerspekulationer den tron, att de döda begåfvo sig till månen. Man möter i Atharvaveda den tanken, att månen växer och näres utaf de aflidnes själar. Man riktar därför till månen den bönen: »den, som hatar oss och som vi hata, med hans ande må Du fylla Dig själf, men vi må tillväxa med familj, hästar, afkomma, boskap, hus och egendom». <sup>3</sup> En liknande tankegång framträder i Kāuṣītaki Upaniṣads föreskrift, att man hvarje nymånadsnatt, när månen visar sig i väster, skall till honom rikta följande bön: »ej må Du tillväxa genom min själ, genom mina barn eller genom min boskap, men den, som hatar oss, och som vi hata, genom hans själ och barn och boskap må Du tillväxa». <sup>4</sup> Månen tänkes alltså hämta sin näring utaf de aflidnes själar, och hans tillväxt vara beroende af dem.

Med denna tanke, att månen tillväxer genom de aflidnes andar, kan man kombinera uppfattningen, att den rätta tiden att dö är mellan ny- och fullmåne. <sup>5</sup> Dog en person under aftagande måne, måste lika många morgon- och aftonoffer anställas, som det återstod dagar till nytändningen. På så sätt uppnåddes rituellt den riktiga tiden. En reminiscens af denna föreskrift och den bakom liggande tankegången har man kanske i en sed, J. A. DUBOIS omtalar från sin tids Indien. Han berättar nämligen, att om en person dog någon af de sista 4 dagarna af månens aftagande, skulle liket uttagas genom ett hål i väggen, och

<sup>1</sup> 5, 10, 4.

<sup>2</sup> 6, 10.

<sup>3</sup> 7, 81, 5.

<sup>4</sup> 2, 6.

<sup>5</sup> W. CALAND, Die altindischen toden- und bestattungsgebräuche.

huset, där det ominösa dödsfallet inträffat, öfvergifvas för 3 å 4 månader, hvarunder dörren barrikaderades med törne.<sup>1</sup> Tankegången är tydligen den, att den aflidnes ande på grund af tiden för dödens inträdande hade svårare att aflägsna sig från sin hemort än eljes.

Föreställningar analoga med de indiska påträffas äfven annorstädes. Enligt sydslavernas mening förnyades månskenet genom de aflidnes själar.<sup>2</sup> Månen är vidare enligt deras åsikt en plats, där synder försonas.<sup>3</sup> Det kan väl ifrågasättas, om icke den vidt spridda tron, att mannen i månen är en person, som förflyttats dit till straff för en eller annan förseelse, möjligen kan vara en reflex af likartade föreställningar. Tron, att månen var de dödas hemvist, låg väl äfven till grund för sydslavernas öfvertygelse, att om icke alla speglar vid dödsfall öfvertäcktes, återvände den aflidne och spökade vid alla nymånader.<sup>4</sup> Den tidsbestämning, som här fogats till den annars mycket spridda tron, att speglarna måste öfvertäckas, kan förklaras däraf, att de döde bodde på månen och alltså, när denna försvann, blefvo husvillla en tid.

En med indernas och slavernas uppfattning besläktad tanke förekommer hos PLUTARK, då han talar om att själarne efter skilsmässan från kroppen begifva sig till månen. Några dragas af sin längtan till jorden åter dit. De störta ned och födas på nytt.<sup>5</sup> På ett annat ställe sägas de ovärdige aldrig uppnå månen utan ramla ned dessförinnan.<sup>6</sup> Det är ju möjligt, att dessa idéer direkt eller indirekt leda sitt ursprung från Indien, men det är också tänkbart, att de ha sin rot i någon gammal grekisk och romersk folktro.

Tron, att de aflidnes själar begifva sig till månen, påträffas äfven utanför de indoeuropeiska folkens krets. På Fakaofu kan en inföding, när han känner döden nalkas, säga till sina vänner: »jag går till månen, tänken på mig där».<sup>7</sup> Prästerna och höf-

<sup>1</sup> Description of the character, manners and customs of the people of India, new. ed. Calcutta 1905, s. 235.

<sup>2</sup> F. S. KRAUSS, Volksglaube und religiöser brauch der Südslaven, Münster 1890, s. 13.

<sup>3</sup> Dens., South Slavic moon-myths (The popular science monthly magazine 34, 1889), s. 617.

<sup>4</sup> Dens., Slavische volksforschungen, Leipzig 1908, s. 112.

<sup>5</sup> De facie in orbe Lunæ 27: 28; 30.

<sup>6</sup> De genio Socratis 22.

<sup>7</sup> G. TURNER, Samoa, s. 273.

dingarna tros, som nämnt, begifva sig till månen efter döden. De njuta där allehanda glädje.<sup>1</sup> Innevånarna i Babar-arkipelagen hålla före, att en i månen residerande ande är orsaken till deras död, som aflida på något mera ovanligt sätt. Han hämtar genom någon af sina tjänare den dödes själ upp till sig. Krigarnes andar vandra likaledes dit.<sup>2</sup> Äfven på Sumatra tänker man sig, att de aflidnes själar begifva sig dit upp.<sup>3</sup> Grönländarne hade också för sig, att de döde gingo till månen, där de dansade och sällskapade med hvarandra.<sup>4</sup>

En reminiscens utaf denna tro, att den aflidnes ande begaf sig till månen, har man i föreställningen om det farliga i att ut-sätta sig för månskenets verkan. Dess skadliga inflytande är naturligtvis störst på dem, som befinna sig i något tillstånd af svaghet eller försvarslöshet. Därför äro sjuka och sofvande, barn och hafvande kvinnor svårast utsatta.

Redan MACROBIUS omtalar, att det var en känd sak, att om någon länge låg och sof i månskenet, var han mycket svår att väcka, och när han väl vaknat, liknade han en vansinnig.<sup>5</sup> De romerska barnjungfrurna plägade, berättade han vidare, hölja öfver barnen med täcken, när de passerade månskenet med dem. De sökte på så sätt skydda dem mot dess farliga inverkan.

Denna rädsla för att sofva i månskenet härskade lika mycket i 1500-talets Frankrike som i våra dagars. Särskildt äro sjömännens öfvertygade om dess skadlighet.<sup>6</sup>

Den bakom liggande tankegången är naturligtvis den, att månen drager till sig den sofvandes ande, som ju alltid under sömnen lemnar kroppen. Den fara, det medför att låta månen skina på en sofvande, uttrycker också den böhmiska folktron med orden: »er zieht ihn heraus.»<sup>7</sup> Den sofvande förlorar förståndet.

<sup>1</sup> J. J. LISTER, Notes on the natives of Fakaofu, Bowditch Island (Journ. of the Anthrop. Inst. of Great Britain and Ireland 21, 1891—92), s. 51.

<sup>2</sup> J. T. G. RIEDEL, De sluik- en kroesharige rassen tuschen Seles en Papua, S'Gravenhage 1866, s. 212.

<sup>3</sup> A. L. van HASSELT, Volksbeschrijving van Midden-Sumatra. Leiden 1882, s. 71.

<sup>4</sup> D. CRANTZ, The history of Greenland, London 1767, 1, s. 202.

<sup>5</sup> Saturnalia 7, 16.

<sup>6</sup> P. SEBILLOT, Le folk-lore de France, Paris 1904, 1, s. 46.

<sup>7</sup> GROHMANN, Aberglaube und gebräuche aus Böhmen und Mähren (Beitr. z. geschichte Böhmens hrsg. v. d. ver. f. gesch. d. Deutschen in Böhmen 2, 2), Prag 1864, s. 31.

kan beröfvas sin själ, månen drager den till sig, och vederbörande vaknar som *mondsüchtig*. Det engelska ordet för sinnessjuk, *lunatic*, angifver också oförtydligt samma tankegång. Det samma är förhållandet, när en sinnessjuk säges vara *moonstruck*. Det verkar endast som en kommentar till dessa uttryck, när den engelska folktron upplyser om att sinnessjukdom förorsakas af månens strålar.<sup>1</sup> Äfven den italienska folktron känner till, att månen influerar på de sinnessjuka.<sup>2</sup>

De serbiska och bosniska zigenarne ha omsatt denna tanke i en magisk rit. Om de önska drifva någon till vansinne, plocka de vid nytändningen blommor från en graf, rifva dem till pulver och blanda dem med blod af ett barn. Detta preparat hälls sedan under aftagande måne i vederbörandes mat. När han smakat därpå, blir han vansinnig; »hans förstånd stiger upp till månen».<sup>3</sup> De sjuka äro liksom de sofvande särskildt utsatta för månstrålarnes skadliga inflytande. I Bretagne anses framför allt augustimånen vara farlig för bröstsjuka. I Vallonien är det marsmånen, som en sjuk speciellt måste akta sig för.<sup>4</sup>

Som ofvan nämnts, omtalade MACROBIUS, att de romerska barnjungfrurna visste, att man icke borde utsätta de värlösa barnen för månens inflytande. Uti Irland sträcker sig denna försiktighet ända till barnet i moderns lif. En hafvande kvinna får där icke se på månen, vid äfventyr att hennes barn förlorar sitt förstånd.<sup>5</sup> Äfven vid afvänjningen måste man enligt irländsk uppfattning vara noga på sin vakt emot månens fördärflika inverkan.<sup>6</sup>

Då barnen enligt folktron alltid äro mest utsatta för de fiendliga makternas anfall, innan de äro kristnade och därmed ställda under Guds och kyrkans beskydd, är det begripligt, att den sydslaviska folktron håller före, att ett barn mister sin lycka för hela lifvet, om det utsättes för månens strålar, innan det döpts.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> D. G. BRINTON, Reminiscences of Pennsylvania folk-lore (Journ. of Am. folklore 5, 1892), s. 178.

<sup>2</sup> R. F. GÜNTHER, The Cimaruta (Folk-lore 10, 1895), s. 138.

<sup>3</sup> H. VON WLISLOCKI, Volksglaube und religiöser brauch der Zigeuner, Münster 1891, s. 97.

<sup>4</sup> P. SÉBILLOT, Le folk-lore de France, 1, s. 46.

<sup>5</sup> T. HARLEY, Moon-lore, London 1885, s. 102.

<sup>6</sup> Anf. arb., s. 195.

<sup>7</sup> F. S. KRAUSS, South Slavic moon-myths (The pop. science monthly magaz. 34, 1880), s. 617.

Äfven Australiens infödingar hysa liknande föreställningar. Euahlayistammen anser alla barn stå under månens speciella beskydd. Mödrarna äro mycket noga med att hvarje nymåne göra ett korsliknande tecken öfver barnens hufvuden och låta dem aldrig se på fullmånen. En attack af muntorsk skulle för de små bli följden af ett afvikande från denna regel. Skulle mödrarna själfva ta sig det orådet före att stirra på månen, straffar han dem med att skicka tvillingar på dem, ett enligt australiernas, liksom så många andra folks, uppfattning mycket olyckligt omen.<sup>1</sup>

Ytterligare en reflex utaf denna föreställning om månen som de dödas hemvist och däri bottnande tro, att han drager människornas själar till sig, föreligger i de regler, som understundom gifvas för sättet att se på nymånen. Det kan exempelvis sägas vara olyckligt att betrakta nymånen genom ett fönster. I Lincolnshire säges, att man aldrig bör stå på dörrtröskeln och se på nymånen. Ty den, som står omgifven af trä och ser på månen, skall snart ligga mellan sin likkistas bräder.<sup>2</sup> En liknande tanke går igen i den böhmiska folktron, att om en klar stjärna befinner sig nära månen, dör en konung. Om en person ser en stjärna af vanlig glans i samma ställning, dör antingen denna person själf eller någon anförvandt till honom.<sup>3</sup> Då hvarje människas själ tros vara förbunden med en stjärna och hvarje stjärna representera en människosjäl, betyder månens närhet, att själen är på väg att gå öfver dit och alltså vederbörande nära döden.

Men om månen på detta sätt kan draga människors själar till sig och bestämma tidpunkten för deras död, måste det också ligga i hans makt att uppskjuta katastrofen och låta en människa tills vidare behålla sitt lif. Samma egenskap, som gör honom till en farlig makt, gör honom alltså från en annan synpunkt till en makt, som kan skänka människorna fortsatt lif och hälsa.

Som redan nämnts, riktade de gamle inderna till nymånen böner om ett fortsatt lif för sig och sina familjer och sin boskap. »Alltjämt född på nytt», heter det i en af Rigvedas hymner, »vandrar han som dagarnes tecken före morgonrodnaderna; han

<sup>1</sup> K. LANGLOH PARKER, *The Euahlayi tribe*, London 1905, s. 52.

<sup>2</sup> M. PEACOCK, *Folk-lore of Lincolnshire* (*Folk-lore* 12, 1901), s. 166.

<sup>3</sup> GROHMANN, *Aberglaube und gebräuche aus Böhmen und Mähren*, s. 31.

gifver på sin färd gudarna deras del. Förlänge månen vårt lif.»<sup>1</sup> Denna tro på månens lifgivande kraft fortlever ännu alltjämt i Indien. Den tager sig exempelvis uttryck däri, att mat vid fullmåne utlägges på hustaken. När den legat tillräckligt länge för att absorbera månens strålar, har den också insugit dess kraft och utdelas bland husfolket och släktingarna som ett hälsobringande medel. En kur, som mycket användes och särskildt skall vara nyttig mot spetäska, är att låta den sjuke betrakta månens bild i mjölk eller olja.<sup>2</sup>

En liknande kur, som också är i bruk, är att fylla ett ämbar med vatten och placera det så, att fullmånen speglar sig däri. Patienten skall först noga betrakta månens reflex i vattnet, därefter sluta ögonen och utdricka ämbarets innehåll. Kuren rekommenderas särskildt för personer, som lida af nervösa åkommor och hjärtfel.<sup>3</sup> Inderna äro icke ensamma om sin tro på månens makt att skänka lif och hälsa. Äfven irländarne ha en del likartade föreställningar. De hade för sed att, när de sågo nymånen, falla på knä, läsa fader vår och därefter ropa: »må Du lämna oss lika friska, som Du funnit oss.»<sup>4</sup>

Här kan också erinras om de många folkkurerna mot vårtor, tandvärk etc., i hvilka man vänder sig till nymånen och ber om befrielse.<sup>5</sup> Så botas t. ex. kikhösta i England därigenom, att man lyfter upp barnet och visar det för nymånen och samtidigt gnider dess mage, sägande:

»Må det växa, som jag ser,  
må det aftaga, som jag känner.»<sup>6</sup>

Det kan naturligtvis här som i många dylika bruk vara skilda tankegångar, som mötas och samverka. Men den möjligheten är icke utesluten, att vi här ha reminiscenser af den gamla upp-

<sup>1</sup> IO, 85, 19.

<sup>2</sup> W. CROOKE, *Popular religion and folk-lore of Northern India*, London 1896, I, s. 14.

<sup>3</sup> MEER HASAN ALI, *Observations on the Mussulmans of India*, London 1832, I, s. 275.

<sup>4</sup> WOOD-MARTIN, *Traces of elder faiths of Ireland*, London 1902, 2, s. 201.

<sup>5</sup> M. TOEPPEN, *Aberglaube aus Masuren*, Danzig 1867, s. 54; A. E. KÖHLER, *Volksbrauch, abergläube, sagen und überlieferung in Voigtland*, Leipzig 1867, s. 408.

<sup>6</sup> C. H. POOLE, *The customs, superstitions, and legends of the county Stafford*, London 1875, s. 82.

fattningen, att all sjukdom förorsakas af onda andar. Innebörden af kuren vore då den, att den ande, som förorsakade sjukdomen, försvunne till månen.

En parallell till den irländska och indiska riten att önska lif och hälsa, när nymånen visar sig, omtalar G. M. SPROAT från Vancouver's ö. Han berättar, att man iakttagit, hur indianerna betraktat månen, utstött ett hastigt andedrag och yttrat *teeeh, teeeh*, hvilket betyder »hälsa» eller »lif».<sup>1</sup>

Månen spelar också hufvudrollen i åtskilliga primitiva folks myter om dödens ursprung. Det kan också förklaras som en reflex af denna tro på dess herravälde öfver lif och död.

Hos namaqua-folket berättas myten på följande sätt. Månen sände en gång haren till människorna med det budskapet: »liksom jag dör och åter står upp till lifvet, så skolen också I dö och åter stå upp till lifvet». Men när haren kom fram till människorna, utträttade han sitt uppdrag så, att hälsningen kom att lyda: »liksom jag dör och icke står upp, så skolen I ock dö utan att stå upp igen till lifvet». När han återkom till månen och omtalade hvad han sagt, vredgades månen och slog honom med sin yxa och klöf därvid hans öfverläpp. Den har som bekant varit klufven allt sedan dess. Några säga, att haren tog till bens allt hvad han orkade, när månen ansatte honom, och att det är från den stunden, som han befinner sig på flyende fot. Andra åter påstå, att han försvarade sig och klöste månen i ansiktet och därvid gaf honom alla de ärr och skrämor, som man ännu kan se där. Men emedan haren burit det onda budskapet till människorna, åter namaqua-folket aldrig hans kött.<sup>2</sup> Enligt en annan version bland hottentotterna sände månen en liten insekt till människorna med sitt budskap. Denna mötte haren och anförtrodde honom sitt ärende. Haren lopp åstad och delgaf människorna månens hälsning i den ödesdigra form, att dessa blefvo lika honom, haren, och icke månen.<sup>3</sup>

En liknande sägen berättas bland maorierna. *Tane*, son af himlen, *Rangi*, och jorden, *Papa*, sade till dödens gudiinna *Hine*: »låt människorna dö och lefva upp igen, såsom månen dör och därefter, sedan han badat sig i lifvets vatten, återvänder till denna

<sup>1</sup> Scenes and studies of savage life, London 1868, s. 207.

<sup>2</sup> E. B. TYLOR, Primitive culture, London 1891, 1, s. 355.

<sup>3</sup> BLEEK, Hottentott fables, s. 69.



värld ännu yngre och skönare än förut.» Men Hine från den mörka världen svarade: »nej, icke så. Låt människorna tvärtom dö och återvända till sin moder jorden, att man må sörja och gråta öfver dem».<sup>1</sup>

Denna tro på samband mellan månens lif och människornas möter äfven i en sägen från Carolinerna, som förtäljer, att människorna ursprungligen endast afledo den sista dagen, när den aftagande månen syntes, och åter uppstodo som från en lugn sömn, när månen visade sig igen.<sup>2</sup> Liknande föreställningar påträffas hos ovambos i sydöstra Afrika. Äfven kongonegrerna hälsa ny-månen med orden: »må jag förnya mitt lif, såsom Du är förnyad.»<sup>3</sup>

Dessa myter och sägner visa i hvarje fall, att månens försvinnande och återframträdande varit ägnade att hos folk på detta utvecklingsstadium väcka tanken på pånyttfödelse och nytt lif. Det går igen i Çatapatha Brähmaṇa's fråga: »hvem är det, som födes på nytt? Det är naturligtvis månen, som födes på nytt».<sup>4</sup>

### 5. Månen som lifvets gudom.

Månen har således icke endast relationer till döden, utan äfven till lifvet. Dessa senare förbindelser äro icke begränsade endast till beskydd och förlängning af människors lefnad, utan månen tänkes äfven skapa och skänka lif. Hans inflytande i detta afseende anses omfatta både människor, djur och växter.

Månen tänkes sålunda influera på människornas, särskildt kvinnornas, könslif, på befruktning, hafvandeskap och födelse. NORK kunde ännu på fullt allvar yttra: »hvilken makt detta (må-nens) inflytande utöfvar på kvinnornas sinnesstämning och framför allt på deras erotiska känslor, det betygas utaf alla folks och alla tid-ers erfarenhet, och utan tvifvel föregås menstruationens inträ-dande af en mer eller mindre märkbar månsomnabulism.»<sup>5</sup> Äf-ven hos mera sensibla individer bland männen förmärkes enligt hans

<sup>1</sup> E. BEST, Maori eschatology (Transact. and proceed. of the New Zealand Institute 38, 1906), s. 148.

<sup>2</sup> E. B. TYLOR, Primitive culture, 1, s. 356 anm.

<sup>3</sup> J. G. FRAZER, The golden bough, London 1899, 2, s. 458.

<sup>4</sup> 13, 2, 6, 11 (Sacred books of the East 44, s. 315).

<sup>5</sup> F. NORK (pseudon. för *Corn*), Die sitten und gebräuche der Deutschen und ihrer nachbarvölker, Stuttgart 1849, s. 643.

uppgift vid full- och nymåne åtskilliga patologiska symptom. NORR kan nog ha rätt däri, att alla tidens och alla folks erfarenhet trots sig kunna konstatera ett samband mellan kvinnornas könslif och månen. Förmodligen spelar själfva tidsperioden för månens till- och aftagande här en roll.

Att månen förorsakar menstruationen, det vet icke blott den europeiska folktron utan äfven maorierna<sup>1</sup> och papuas,<sup>2</sup> bagandas<sup>3</sup> och öfriga ostafrikanska negerstammar.<sup>4</sup> Ett ganska expressivt uttryck ha innevånarna på Yam Sabai och Nya Guinea gifvit föreställningen, då de förklara, att menstruationen förorsakas däraf, att månen under sömnen har könsungänge med flickorna.<sup>5</sup> De mexikanska indianerna<sup>6</sup> känna lika väl som de australiska infödingarna<sup>7</sup> till, att månen är kvinnornas specielle skyddspatron.

Det är under sådana förhållanden icke öfverraskande, att månen tillskrifves stort inflytande på hafvandeskap och fortplantning. Mycket typiskt framträder detta i den franska folktron. I Bretagne säges exempelvis, att om en flicka går ut på kvällen för att kasta sitt vatten, får hon icke blotta sig i månskenet. Det är isynnerhet farligt vid den tid månen har horn, d. v. s. i första och sista kvartalet. Bryter hon mot regeln, riskerar hon att blifva *loaret*, hafvande genom månens inflytande. Folket kan i dessa trakter nämna flera exempel på att unga kvinnor blifvit mödrar genom månens inverkan. I Morlaix vet man icke endast, att den kvinna, som blottar sig för mycket i månskenet, löper fara att blifva hafvande genom månens inflytande, utan också att det barn, hon så gifver lifvet åt, blir ett missfoster.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> W. H. GOLDIE, Maori lore (Transact. and proceed. of the New Zealand Institute 37, 1904), s. 84.

<sup>2</sup> Nova Guinea. Uitkomsten der Nederlandsche Nieuw-Guinea-expeditie in 1903. 3. Ethnography and anthropology by G. A. J. VAN DER SANDE, Leijden 1907, s. 319.

<sup>3</sup> J. ROSCOE, Manners and customs of the Bagandas (Journ. of the Anthropol. Inst. of Great Britain and Ireland 31, 1901), s. 121.

<sup>4</sup> C. W. HOBLEY, British East Africa (Ib. 33, 1903), s. 358.

<sup>5</sup> Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. 6. Sociology, magic, and religion of the Western Islanders, Cambridge 1905, s. 206.

<sup>6</sup> C. LUMHOLTZ, Blandt Mexicos Indianere, Christiania 1903, 1, s. 231.

<sup>7</sup> K. LANGLOH PARKER, The Euahlayi tribe, s. 50.

<sup>8</sup> P. SÉBILLOT, Le folk-lore de France, 1, s. 41.

Paralleller till denna folketro påträffas i Australien och på Nya Zeeland. Euahlayistammen betraktar månen som skapare utaf alla flickebarn. Han placerar dem, när de äro färdiga, på en plats på Culgoa. Där synes i en vik, när det är torrt, ett hål i marken. När vattnet stiger utefter vikens stränder, höjer sig en sten upp ur hålet. Dess topp är alltid ofvan ytan, hur högt vattnet än stiger. Denna sten är *Goomark*, månens andesten. Härifrån emanera flickebarnen. Dessa upphängas, när de kommit fram ur stenen, i träden och stanna där, tills någon kvinna passerar, som de kunna utse till sin moder och inkarnera sig i.<sup>1</sup> Det moment i denna mycket sammansatta föreställningsserie, hvarpå hufvudvikten i detta sammanhang faller, är, att det är från månen, som barnen leda sitt ursprung. En jordisk fader är emellertid efter stammens uppfattning också erforderlig eller åtminstone önskvärd. Skulle en dylik icke finnas, födes barnet med tänder och lefver icke länge.

Bland maorierna tyckas meningarna vara mycket delade beträffande barnens inträde i världen. Under det att några hålla före, att barnets hela lif och själ förskrifver sig enbart ifrån fadern och att modern endast är ett slags förvaringsrum för det lif, som utgår från fadern, förmena andra, att månen är alla kvinnors verkliga äkta man och att könsumgänget ingen betydelse äger för fortplantningen.<sup>2</sup>

Liksom månen påverkar och ibland förorsakar befruktningen, har den äfven stort inflytande på fostrets befinnande och utveckling. Flerestädes i Frankrike anser allmogen, att barnets kön är beroende af hafvandeskapets inträdande i ny eller nedan. Inträffar det vid växande måne, kommer ett gossebarn att födas, i motsatt fall en flicka.<sup>3</sup>

I Indien företogs *pūmsavana*, den ceremoni, som skulle åstadkomma, att fostret blef af manligt kön, i tredje månaden och medan månen stod i konjunktion till en stjärna, hvars namn var af manligt kön. Månen tänkes alltså äfven här influera på fostret.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> K. LANGLOH PARKER, The Euahlayi tribe, s. 50.

<sup>2</sup> W. H. GOLDIE, Maori lore (Trans. and proc. of the New Zealand Inst. 37, 1904), s. 27.

<sup>3</sup> A. MEYRAC, Traditions, coutumes, légendes et contes des Ardennes, Charleville 1800, s. 170.

<sup>4</sup> Pāraskara Gr̥hya Sūtra 1, 14; Hiranyakeçi Gr̥hya Sūtra 2, 2, 2.

Förmånligast var det enligt fransk folktro, att barnet föddes vid nytändningen. Det gossebarn, som gjorde sitt inträde i världen vid aftagande måne, nådde ingen hög ålder. På en del ställen gäller detsamma om flickor, och det är i hvarje fall lyckligt att vara född före fullmåne.<sup>1</sup> I England tror man på vissa ställen, att ett barn, som födes efter den gamla månens försvinnande och före nytändningen, icke kan uppnå myndig ålder.<sup>2</sup>

I Bretagne sägas äfven de barnsängar, som inträffa under månens sista kvartal, vara de svåraste.<sup>3</sup> Enligt MACROBIUS anropade romarne vid födelsen månen, emedan det var dess uppgift att öppna kroppens sprickor och hålla gångarne öppna, hvilket åstadkom en hastig förlösning.<sup>4</sup>

Zigenarne hålla i allmänhet före, att deras kvinnors frukt-samhet sammanhänger med månens till- och aftagande.<sup>5</sup> Hinduerna ha för sed att ställa sig nakna i månkenet, att ta månbad, för att tillägna sig dess erotiska kraft. Detta slags bad styrker och underhåller enligt deras åsikt genitalkraften och förlänar äkten-skapets plikter mera behag.<sup>6</sup>

Månens erotiska kraft utnyttjas äfven i magi och spådom. När man vill förvärfva kärlek, skall man enligt schlesisk folktro bedja till månen.<sup>7</sup> Af *Indiculus superstitionum* framgår, att kvinnorna här i Europa under den tidigare medeltiden allmänt troddes med månens hjälp kunna tillvälla sig männens kärlek.<sup>8</sup> Naturligtvis begagnade de sig också af en så värdefull makt. Deras systrar i det nutida Europa ha icke i detta afseende vansläktats. Äfven de förstå sig på, hvilken värdefull bundsförvandt månen i vissa fall kan vara för dem. När en ungersk flicka vill uppväcka en ung mans älskog, stjal hon vid nytändningen mjölk och honung och bakar därpå en kaka, som hon bemänger med sina egna

<sup>1</sup> P. SÉBILLOT, *Le folk-lore de France*, 1, s. 43.

<sup>2</sup> *Notes and queries* I ser., 1 vol., s. 44.

<sup>3</sup> P. SÉBILLOT, *anf. arb.*, 1, s. 92.

<sup>4</sup> *Saturnalia*, 7, 16.

<sup>5</sup> *Am urquell* 3, 1802, s. 8.

<sup>6</sup> C. VALENTINO, *Notes sur l'Inde*, Paris 1906, s. 124.

<sup>7</sup> P. DRECHSLER, *Sitte, brauch und volksglaube in Schlesien* 1 (Schlesiens volkstüml. überliefl. 2), Leipzig 1903, s. 220.

<sup>8</sup> A. SAUPE, *Der indiculus superstitionum et paganorum; ein verzeichniss heidnischer und abergläubischer gebräuche und meinungen aus der zeit Karls des grossen*, Leipzig 1801, nr. 30.

menses. Kan hon lura sin älskade att äta däraf, upptändes hos honom en häftig kärlek.<sup>1</sup> En annan, något smakligare metod är att ta ett par af den åtrådde unge mannens hår, kasta dem upp mot nymånen och säga:

»Nymåne, jag ser dig, jag ser dig;  
ingif N. N. kärlek,  
att han må älska mig  
och äkta mig, så fort han kan.»<sup>2</sup>

De irländska flickorna gifva uttryck åt samma öfvertygelse om månens inflytande i kärleksaffärer, då de för att se sina tillkommande gå ut vid årets första nytändning, samla några örter och säga till månen:

Moon, moon, tell unto me  
when my true love I shall see!  
What fine clothes I am to wear?  
How many children I shall bear?  
For if my love comes not to me,  
dark and dismal my life will be.<sup>3</sup>

De engelska och skottska flickorna fråga likaledes nymånen om sina tillkommande män och deras utseende.<sup>4</sup>

Ett ytterligare utslag af denna tankegång, att månen öfvar inflytande på könslif och fruktsamhet, kommer fram i bestämmelserna om hvilka dagar bröllop bör firas. Den europeiska folktron öfverensstämmer allestädes därutiinnan, att bröllopsdagen bör väljas efter månens ställning. Redan i antiken förlade grekerna bröllop hälst till nymånadsdagen.<sup>5</sup> I Macedonien firas ännu i dag hvarken giftermål eller förlofning under den tid månen befin-

<sup>1</sup> H. VON WLISLOCKI, Aus dem volksleben der Magyaren, München 1893, s. 70.

<sup>2</sup> Anf. arb., s. 78.

<sup>3</sup> WOOD-MARTIN, Traces of elder faiths of Ireland 2, s. 267; Folklore 16, 1906, s. 461.

<sup>4</sup> HARLEY, Moon-lore, s. 214; Notes and queries 8 ser., 5 vol., s. 226; 376.

<sup>5</sup> O. GRUPPE, Griechische mythologie und religionsgeschichte (Handbuch d. klass. altertums-wissenschaft V, 2), s. 1113.

ner sig i nedan.<sup>1</sup> I Böhmen är det likaledes sed att fira bröllop vid nytändningen.<sup>2</sup> Samma regel följes allmänt i Tyskland.<sup>3</sup> Enligt SCHERWINZKYS uppgift firade esterna sina bröllop vid tiden för nymånen, emedan de höllo före, att därigenom en ständig tillväxt i välsignelse i deras äktenskap framkallades.<sup>4</sup> Shetlandsborna veta, att man bör gifta sig vid nymåne, om äktenskapet icke skall blifva olyckligt. Orkneyöarnes bebyggare tro, att de, som fira sitt bröllop, medan månen aftager, aldrig få några barn.<sup>5</sup>

Äfven här uppe i Sverige har man känt till dessa regler för brölloptiden. Hvarken lysning eller bröllop ansågs i Ydre härad böra ske i nedanet, ty då skulle äktenskapet blifva barnlöst. Hölles det däremot vid laga tid, vid nytändningen, blefve paret rikt.<sup>6</sup> Gammal Varendssed bjöd likaså, att lysningen skulle ske i ny; annars komme barnen i äktenskapet att bli för småvuxna. Hölles bröllopet i ny, blefve de unga rika och välmående.<sup>7</sup>

Beträffande månens inflytande på människorna kan slutligen också nämnas, att folktron meddelar bestämda föreskrifter, under hvilken månfas hår och naglar böra klippas. Regeln är genomgående den, att dessa böra klippas vid tilltagande måne; i annat fall skadas deras växt. Denna föreställning är utbredd exempelvis i England,<sup>8</sup> norra Amerika och Tyskland.<sup>9</sup> Liktornar

<sup>1</sup> G. F. ABBOTT, *Macedonian folk-lore*, Cambridge 1903, s. 155.

<sup>2</sup> J. V. GROHMANN, *Aberglaube und gebräuche aus Böhmen und Mähren*, s. 116.

<sup>3</sup> G. HERMANN, *Gebräuche bei verlobung und hochzeit im herzogthum Koburg* (*Zeitschr. d. ver. f. volkskunde* 14, 1904), s. 284; A. WUTKE, *Der deutsche volksaberglaube der gegenwart*, Berlin 1869, s. 56; *Am urquell* 1, 1890, s. 3.

<sup>4</sup> *Etwas über die Esthen*, s. 55.

<sup>5</sup> *County folk-lore*. Printed extracts Nr. 5. *Exempl. of print. folk-lore concerning the Orkney & Shetland Islands*, coll. by G. F. BLACK and ed. by N. W. THOMAS, London 1903, s. 208; 214.

<sup>6</sup> RÄÄF, *Beskrifning öfver Ydre härad i Östergötland* 1, s. 110.

<sup>7</sup> HYLÉN-CAVALLIUS, *Wärend och världarne* 1, s. 303.

<sup>8</sup> *Notes and queries* 10 ser., 4 vol., s. 173; 234.

<sup>9</sup> A. KUHN, *Märkische sagen und märchen*, Berlin 1843, s. 380; A. JOHN, *Beiträge z. volksaberglauben im Egerlande* (*Zeitschr. f. österr. volkskunde* 6, 1900), s. 111; A. HEGEL, *Volkssagen, bräuche und meiningen aus Tirol, Brixen* 1807, s. 803; L. STRACKERJAN, *Aberglaube und sagen aus d. herzogthum Oldenburg, Oldenburg* 1867, 2, s. 61; *Am urquell* 5, 1894, s. 173.

och vårtor, hvilkas tillväxande ju icke anses särskildt önskvärdt, skäras, när månen aftager.<sup>1</sup>

Månen tilltros alltså ett synnerligen vidsträckt inflytande på människorna. Han bestämmer öfver lif och död, öfver bröllop och begrafning, öfver kärleksaffärer, sinnessjukdomar och liktornar. En del af ofvannämnda exempel på månens inverkan på människorna och deras lif ligger så långt ute i periferien, att det synes ovisst, om de ha samma centrum som de öfriga. Man bör kanske ifråga om dem i första rummet räkna med en tro på den inverkan, som månens till- och aftagande utöfvar i enlighet med den sympatetiska magiens lagar. Men denna tanke sammanhänger förmodligen på det närmaste med den, att månen är de dödas hemvist och herre öfver lif och död, och i de flesta af de anförda exemplen kommer denna föreställning till ett direkt och oförtydligt uttryck.

Samma inflytande, månen utöfvar på människorna, har den också på djur och växter. Så känner den franska folktron till, att en steril ko kan göras dräktig, om den föres samman med tjuren den första fredagen i första kvartalet.<sup>2</sup> De två första kvartalen äro äfven enligt de nordgermanska böndernas uppfattning den tid, då korna böra föras till tjuren.<sup>3</sup> Som ytterligare ett litet exempel på denna månens inverkan kan anföras, att en portugisisk bondhustru så vidt möjligt lagar så, att kycklingarna utkläckas vid full- och nymåne. Skulle de göra sitt inträde i denna världen, medan månen befinner sig i nedan, blir det aldrig något bevändt med dem.<sup>4</sup>

Som ett utslag närmast af den magiska inverkan, månens till- och aftagande utöfvar, har man väl att betrakta sådana föreskrifter, som angå tiden för slakts anställande. Slaktar man exempelvis grisen i nedanet, har detta den olyckliga följden, att fläsket krymper i grytan. En slakt i ny har motsatt verkan, köttet blir drygt.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> P. DRECHSLER, Sitte, brauch und volksglaube in Schlesien 2 (Schlesiens volkstüml. überlif. 2), s. 132; A. KUHN, Märkische sagen und märchen, s. 387.

<sup>2</sup> P. SÉBILLOT, Le folk-lore de France 3, s. 70.

<sup>3</sup> FEILBERG, Ordbog over jyske almuesmål 2, s. 650.

<sup>4</sup> Zeitschr. d. vereins für volk Kunde 14, 1804, s. 224.

<sup>5</sup> The book of days, ed. by R. CHAMBERS, London [1862—64] 2, s. 202; F. B. LINKE, Some materials for the history of Wherstead, Ipswich 1887, s. 175; L. STRACKERJAN, Aberglaube und sagen aus d. herzogthum Oldenburg 2, s. 61.

Viktigare och betydelsefullare äro föreställningarna om månens inflytande på vegetationen. Sambandet dem emellan var enligt de gamla indernas mening så intimt, att månen understundom tog sin bostad i växterna och absorberades af dem. Så skedde hvarje månad under den tid månen icke var synlig på himlen. »Då han icke visar sig hvarken i öster eller väster, då besöker han denna världen, och här går han in i vattnet och växterna. heter det om månen.<sup>1</sup> Månens försvinnande säges på ett annat ställe ha sin grund däri, att han går in i vattnet och växterna och därmed också i boskapen, som lefver af vatten och växter.<sup>2</sup> En liknande tanke uttalas i *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, då det om *Prajāpati* säges, att hans sextondedel är oföränderlig och nymånadsnatten ingår i allt, som har lif, och därpå födes på nytt nästa morgon. Af vördnad för guden skall man därför den natten icke taga någon lefvande varelses lif, icke ens en ödlas.<sup>3</sup> Äfven vid bestämmande af tid för offerdjurs slaktande räknar man med månens, lifsherrens, närvaro här på jorden natten före nytändningen.<sup>4</sup>

Samma uppfattning fortlevver i *purāṇas*. Så heter det i *Viṣṇu Purāṇa*<sup>5</sup>, att månen under den tid han är försvunnen från himlen dväljes i trädens grenar och skott. Den, som under denna tid bryter en gren eller plockar ett blad från ett träd eller en buske, gör sig därmed skyldig till ett brott jämförligt med ett brahmanmord.

Epitetet *oṣadhipati*. »växtherren», som tillägges månen, synes vara väl motiveradt. Månen går ju understundom helt upp i växterna, absorberas utaf dem.

Månens inflytande på de lefvande varelserna kommer också till uttryck, då han identifieras med *puruṣa*, som förnyar och härskar öfver allt lif, devernans, manernas, människornas, däggdjurens, fåglarnes, kräldjurens och växternas,<sup>6</sup> eller med *Viṣṇu* och benämnes »alla lefvande varelseers säd».<sup>7</sup>

<sup>1</sup> *Çatapatha Brāhmaṇa* I, 4, 4, 5 (Sacred books of the East 12, s. 176).

<sup>2</sup> *Ib.* 11, 1, 5, 1 (S. B. E. 44, s. 6).

<sup>3</sup> 1, 5, 2, 2.

<sup>4</sup> *Çatapatha Brāhmaṇa* 6, 2, 2, 16 (S. B. E. 41, s. 178).

<sup>5</sup> 2, 12.

<sup>6</sup> *Bhāgavata Purāṇa* 5, 22, 10.

<sup>7</sup> *Viṣṇu Purāṇa* 1, 14.



Tron på ett samband mellan det vegetativa lifvet och månen är gemensam för de indoeuropeiska folken. I Avesta säges månen förvara tjurens säd; den är alltså den högsta lifskraftens bärare.<sup>1</sup> Det heter vidare, att det är månens ljus, som vid vartiden lockar de gröna växterna fram ur marken.<sup>2</sup>

Enligt romersk folketro gaf den tilltagande månen växt och mognad åt allt växande, medan den aftagande däremot drog safterna bort därifrån. Det förhöll sig med vegetationen som med människorna, hvilkas blod ökades och minskades allt efter månens ljus.<sup>3</sup> På grund af denna månens inverkan måste åkerbruk och skogsvård inrättas efter hans till- och aftagande. Den tilltagande månen gaf den växande säden kärna. Å andra sidan blef nedanet den lämpligaste tiden för sädens mejan. På grund af månens inverkan på växternas safter skola träden aldrig fällas, så länge månen är stadd i tillväxt, ty då fyllas träden med saf; man får vänta till nedanet, då månen drar saften tillbaka.<sup>4</sup>

Den nutida europeiska folktron bevarar ännu alltjämt dessa regler. De förekomma naturligtvis i något olika versioner på olika platser, och den risk, man löper genom att bryta mot dem, angifves likaledes på olika sätt. Men man är ense om att det är månen, som bestämmer, hurudan säden blir, och att sådd och skörd alltså måste rättas efter hans ställning.

Så anse sydslaverna, att man icke bör så vid nytändningen, emedan kornen då skulle falla ur axen, när de mognade. Man får icke heller meja gräset vid denna tid, emedan det skulle bli bittert och skadligt för boskapen. Det är icke heller tiden för vinrankornas beskärande, men väl för plantering af plommon.<sup>5</sup> Huzulerna säga, att säden blir tom, om den sås vid mörk måne, och att de växter, man då planterar, skjuta för starkt i höjden.<sup>6</sup>

För den tyska bonden är det en oomkullrunkelig sanning, att det, som planteras under växande måne, också trifves, men att den säd, som sås vid aftagande, blir dålig.<sup>7</sup> I allmänhet tycks

<sup>1</sup> DARMESTETER, Ormazd et Ahriman, Paris 1877, s. 152.

<sup>2</sup> Yašt 7, 4.

<sup>3</sup> PLINIUS, Nat. hist. 2, 90, 221.

<sup>4</sup> Ib. 16, 39, 194; 18, 12, 110; 32, 321.

<sup>5</sup> F. S. KRAUSS, Volksglaube und religiöser brauch der Süd-slaven, s. 15.

<sup>6</sup> R. F. KAINDL, Die Huzulen, s. 97.

<sup>7</sup> Am urquell 5, 1894, s. 173.

regeln specificeras så, att alla växter, som växa under jorden, t. ex. potatis, planteras eller sås vid aftagande måne, men de, som skola gifva frukt, vid tilltagande. Också tycks enighet råda därom, att säden bör mejas vid aftagande måne.<sup>1</sup> Tyskarne ha tagit denna visdom med sig öfver hafvet och tillämpa den lika troget, när de bruka Pennsylvaniens jord, som sitt hemlands.<sup>2</sup>

Äfven i England iakttagas att skära säden, medan månen aftager, i enlighet med den öfvertygelsen, att månens aftagande och förminskning är orsak till alla motsvarande företeelser här på jorden.<sup>3</sup> Hans tillväxt har också en motsvarande inverkan på allt lefvande.<sup>4</sup>

De gamla franska lagarna bestämde, i öfverensstämmelse med de råd PLINIUS gaf, att träd finge nedhuggas endast vid aftagande måne.<sup>5</sup> I Provence följer man ännu alltjämt dessa anvisningar och fäller träd endast »en vieille lune».<sup>6</sup> Man känner i Frankrike likaledes till regeln, att sådden bör äga rum, endast när månen tillväxer.<sup>7</sup>

Portugiserna hålla före, att säden bör sås vid mörk måne, d. v. s. några dagar före eller efter nytändningen. Allt, som är ämnadt att torka, såsom träd och rör, skall fällas vid aftagande måne. Och när man sår sina gurkor, skall man se upp, så att de komma att växa på en plats, dit månens strålar nå; i annat fall uteblir all skörd fullständigt.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> P. DRECHSLER, *Sitte, brauch und volksglaube in Schlesien* 2, s. 132; A. JOHN, *Oberlohma, geschichte u. volkskunde eines Egerländer dorfes* (Beitr. z. deutsch-böhmischer volkskunde 4, 2), Prag 1903, s. 166; Dens., *Sitte, brauch und volksglaube im deutschen Westböhmen* (Ib. 6, 1905), s. 233; A. KUHN, *Märkische sagen und märchen*, s. 386; L. STRACKERJAN, *Aberglaube und sagen im herzogthum Oldenburg*, s. 261.

<sup>2</sup> W. J. HOFFMANN, *Folk-lore of the Pennsylvania Germans* (Journ. of Am. folklore 1, 1888), s. 130; F. STARR, *Some Pennsylvania German lore* (Ib. 4, 1891), s. 322.

<sup>3</sup> F. B. ZINCKE, *Some materials for the history of Wherstead*, s. 175.

<sup>4</sup> T. HARLEY, *Moon-lore*, s. 178; A. MACGREGOR, *Highland superstitions*, s. 40.

<sup>5</sup> T. HARLEY, *anf. arb.*, s. 180.

<sup>6</sup> SÉBILLOT, *Le folk-lore de France*, 1, s. 47.

<sup>7</sup> A. MEYRAC, *Traditions, coutumes, légendes et contes des Ardennes*, s. 180.

<sup>8</sup> *Zeitschr. des vereins für volkskunde* 14, 1894, s. 224.

Denna föreställning om månens inflytande på vegetationen har alltså satt mer eller mindre tydliga spår i hela den europeiska folktron. Förmodligen har sambandet ursprungligen fattats lika intimt och fast som i Indien, men sedermera under årtusendenas lopp allt mera bleknat och till sist endast efterlämnat dessa regler för sådd och skörd.

### 6. Månen och rägnet.

Det inflytande, månen troddes utöfva på vegetationen, kan delvis förklaras genom den magiska inverkan, hans till- och aftagande ansågs äga. Ett annat och betydelsefullare samband representerade emellertid det herravälde, månen förmenades besitta öfver vatten och ragn. Om månen är den, som sänder det lifgivande rägnet, så följer ju däraf, att han också härskar öfver vegetationen. Och enligt en gammal, vidt spridd mening är det från månen, som rägnet strömmar ned på jorden.

Redan i de ofvan anförda upanişad-texterna framställdes själens återfärd till jorden som förmedlad af rägnet. Och det är tydligen ingen ny, för detta speciella syfte uttänkt spekulation, när rägnet och månen på detta sätt kombineras. I ett par af de anförda uttalandena angående månens förhållande till växtligheten talades om månens inneboende såväl i växterna som i vattnet.<sup>1</sup> Han gick in, sades det, i växterna och vattnet, när han icke mera syntes på himlen. När förhållandet skall närmare utvecklas, heter det, att solen med sina strålar uppsuger jordens must för att därmed nära månen. Månen gifver sin dagg åt molnen, som bildas af rök, eld och vind.<sup>2</sup> Månen tänkes alltså närmast som ett slags reservoar, där vattnet samlas och därifrån det åter utgjutes öfver jorden. Det är väl på grund af detta förhållande, som hans strålar nämnas »daggdrypande».<sup>3</sup>

Det är icke först i brāhmaṇas och purāṇas, som denna föreställning om månens samband med vattnet påträffas. Redan i Rigveda säges månen färdas mellan vattnen öfver himlen.<sup>4</sup> Hvad än

<sup>1</sup> Çatapatha Brāhmaṇa 1, 6, 4, 5; 11, 1, 5, 1 (Sacred books of the East 12; 44, s. 9).

<sup>2</sup> Vişṇu Purāṇa 2, 12.

<sup>3</sup> BÖHTLINGK, Indische sprüche, nr. 533; 551; 4338; 6184; 7599.

<sup>4</sup> V,1 105, 1.

detta uttryck närmast må syfta på, angifver det i hvarje fall ett nära förhållande mellan de himmelska vattnen och månen. Klarast har denna föreställning formulerats i Āitareya Brāhmaṇa's ord: »när rägnen fallit, går det till månen och försvinner; man märker det icke, när det dör. Då någon försvinner, märker man honom icke. Man må säga: måtte min fiende dö rägnets död, må man icke mera märka honom... Månen föder rägnen; då han sett det, skall han säga: må rägnen blifva födt, men icke min fiende; må han dröja fjärran.»<sup>1</sup> I dessa ord gå ju icke endast tankarna om månen som de dödas hemvist igen, utan här uttalas också tydligt tron på att rägnen uppsamlas af och utsändes från månen.

Föreställningen därom är alldeles icke uteslutande indisk. Den påträffas också hos indernas fränder perserna. I en hymn till månen yttras: »jag vill offra till månen, som i sig äger tjurens säd och är nådig, ljus och skänkande vatten.»<sup>2</sup> I närmast föregående vers sättes den dagg, som lockar fram vårblommorna ur marken, i förbindelse med månen.

Enligt grekisk uppfattning gaf särskildt fullmånen mycket dagg.<sup>3</sup> I ett af ALKMAN's fragment kallas därför daggen en dotter af Zeus och månen.<sup>4</sup> MACROBIUS talade också om månens fuktiga väsen och berättar, att luften vid fullmåne eller nytändning upplöstes i ragn eller åtminstone utsände en myckenhet dagg.<sup>5</sup>

Denna tro på månens herravälde öfver rägnen fortlever ännu i den europeiska folktron. I Italien vet man exempelvis, att allt vatten står under månens kontroll,<sup>6</sup> och de portugisiska bönderna tala om månens kärlek till vatten.<sup>7</sup> Att månen äter molnen, är en bland alla sjömän känd sak, liksom också att han slukar vind.<sup>8</sup>

Den mest påfallande öfverensstämmelsen med den gamla indiska åskådningen påträffas bland sydslaverna. Månen tänka de sig som ett slags svamp, som suger till sig ragn och fuktig-

<sup>1</sup> 8, 28.

<sup>2</sup> Yašt 7, 4—5; DARMESTETER, Ormazd et Ahriman, s. 152.

<sup>3</sup> PLUTARCH, Quæst. conviv. 3, 9, 659.

<sup>4</sup> BERGK, Poetæ lyrici græci 3, s. 54, nr. 48.

<sup>5</sup> Saturnalia VII, 16.

<sup>6</sup> R. T. GÜNTHER, The Cimaruta (Folk-lore 10, 1895), s. 138.

<sup>7</sup> Zeitschr. d. vereins für volkskunde 14, 1894, s. 224.

<sup>8</sup> R. ISWARDS, Weather lore: a collection of proverbs, sayings, and rules concerning the weather, London 1808, s. 74.

het; från honom utgå sedan åter molnen. Det är då heit naturligt, att landtmännen skola vända sina blickar till månen, när de önska besked om väderleken. De ha funnit, att om månen vid årets början sitter högt upp på himlen, är detta ett tecken till en torr sommar och en kall vinter. Lågt sittande måne förespår däremot ett vått och fuktigt år. Silfverfärgad måne bebådar vackert väder, röd betyder blåst, och en blek måne förebådar rägn.<sup>1</sup>

Denna uppfattning, att månen är en stor vattenreservoar, kommer också till synes i den engelska folktron. Där säges det vara ett tecken till vackert väder, om den nya månen håller den gamla i sina armar. Han vänder då hornen uppåt och behåller så rägnet, som annars skulle strömma ned på jorden.<sup>2</sup> De amerikanska landtmännen ha bevarat denna samma mening och veta, att när månen vänder hornen upp, behåller den rägnet som i en skål, och man kan räkna på torrt väder. Men när jägaren icke kan hänga sitt kruthorn på månens horn, kommer vattnet att rinna ur och i form af rägn strömma ned på jorden.<sup>3</sup>

Vår egen bondepraktika tager vid alla profetior om väder hänsyn till månens ställning och utseende. Och hvar enda bildad människa i vårt land känner ju till, att månskifte plägar medföra ombyte af väderlek.

Antagligen kände Amerikas innevånare redan före europeernas ditkomst, hvilken betydelse månen hade för väderleken. Ty denna föreställning är mycket vidt utbredd bland naturfolken.<sup>4</sup> Äfven i Kina och Japan påträffar man denna tro på månens herravälde öfver vattnet. De kinesiska annalerna förmåla exempelvis, att den 18 dagen af den 6 månaden år 1590 föll, fastän

<sup>1</sup> T. S. KRAUSS, Volksglaube und religiöser brauch der Südslaven, s. 16.

<sup>2</sup> A. MACGREGOR, Highland superstitions, Stirling 1901, s. 30; The book of days, ed. by R. CHAMBERS 2, s. 203; County folk-lore, Printed extracts Nr. 2, Suffolk, coll. and ed. by Lady E. C. GURDON, London 1893, s. 161; Nr 4, Yorkshire, coll. and ed. by Mrs. E. GUTCH, London 1901, s. 43.

<sup>3</sup> M. B. SNYDER, Survivals of astrology (Journ. of Am. folklore 3, 1890), s. 127; J. G. OWENS, Folk-lore from Buffalo Valley (Ib. 4, 1891), s. 120; D. G. BRINTON, Reminiscences of Pennsylvania folklore (Ib. 5, 1892), s. 177; J. C. WELLS, Weather and moon superstitions in Tennessee (Ib. 6, 1893), s. 299.

<sup>4</sup> T. HARLEY, Moon lore, London 1885, s. 136 f.

det var sommar, om natten snö från månens midt. Flingorna liknade säljens blommor, som dessa framställas på silke.<sup>1</sup>

Orsakerna till denna tro på ett samband mellan månen och rägnet ha kanske varit många. Möjligen har man iakttagit, att klara och månljusa nätter äro rika på dagg, under det att månen under mulna och mörka nätter icke synes. Detta kan möjligen ha framkallat tron, att månen förorsakade molnen och rägnet, eftersom dessa visade sig, när han försvann, men försvunno, när han framträdde. När han visade sig, förtärde han dem och absorberade deras vatten.

Hvad orsaken än må ha varit, ansågs månen utöfva ett bestämmande inflytande på väderleken. Rägnet utsändes utaf honom. Det var därför helt naturligt, att rägnet skulle förmedla de dödas återkomst från månen till jorden.

Det kan med fog ifrågasättas, huruvida icke denna tro på månens samband med vattnet bör kombineras med föreställningen, att han innehåller gudarnes odödliga dryck. Vattnet har varit den äldsta odödlighetsdryck, som människorna känt till. Samma tankegång, som sedermera gjorde mjödet och vinet till odödlighetsdrycker, hade redan dessförinnan gifvit källornas vatten denna karaktär.

Man har här att räkna med en utveckling, analog med den, som gaf brödet och säden dess karaktär af lifsgudomlighet, en karaktär, som de fruktbärande träden erhållit under den tid människorna i väsentlig mån lifnärde sig af deras frukter. Det människorna lefvat af, hvars lifgifvande kraft de erfarit hvarje gång de stillat sin hunger eller släckt sin törst, det har genom en ofrånkomlig primitiv logik framstått för dem som lifskraftens egen bärare och inkarnation. Drycken, som gaf ny kraft, var själf ett lifsnumen. Hvarje källa, där man släckte sin törst, var ett lifvets vatten. Och så djupt har denna åskådning varit rotad i folkmedvetandet, att källorna ännu årtusenden senare öfverallt bevarat spår af sin forna helighet.

När nu vattnet ansågs bevaradt i månens bägere, var det naturligt, att gudarne där hämtade sin odödlighetsdryck. Det kunde också ligga nära till hands att tänka, att de människor, som skulle ha del i gudarnes lif, måste dricka ur deras nektarbägere. Det är vidare förklarligt, att när inderna i soman lärt

<sup>1</sup> Anf. arb., s. 134; 187.

känna en ny lifsdryck, så intog denna den gamlas plats, och soma indentifierades med månen. Rågnets herre och gifvare måste ju oafsedt detta ha nära relationer till somaplantan, den förnämsta af alla örter.

### 7. *Rågnets och lifvet.*

Det samband, folktron etablerar mellan rågnets och månen, förklarar tillräckligt, hvarför detta förmedlar själarnas färd ner till jorden. Det finnes emellertid också en annan kedja af föreställningar, som motiverar rågnets framträdande på denna plats. Det är det sammanhang, som enligt folktron råder mellan vattnet och lifvet, vegetativt lika väl som mänskligt.

Enligt folktron besitter nämligen vattnet i och för sig en befruktande förmåga. Tron därpå framträder såväl i en del riter som ock i sägner om jungfrur, som blifvit hafvande genom vattnets kraft, och i mytiska föreställningar om barnens ursprung.

De riter, i hvilka vattnets befruktande kraft tages i anspråk, äro dels bröllopsriter, dels sådana, genom hvilka man söker häfva ofruksamma kvinnors sterilitet.

I de gamla indiska bröllopsceremonierna ingick icke blott, att bruden badade före affärden från sitt gamla hem, utan äfven att hon vid framkomsten till sitt nya öfverhåldes med vatten.<sup>1</sup> I Rom bestänktes bruden likaledes med vatten.<sup>2</sup> På Sardinien är det ännu sed, att svärmodern håller vatten öfver bruden.<sup>3</sup> I Albanien ingår det i bröllopssederna, att brud och brudgum gå ned till byns källa och stänka vatten på hvarandra.<sup>4</sup> I Serbien begjutas brudens bröst trenne gånger med källvatten.<sup>5</sup> I Grekland är det brukligt, att bruden går ned till en källa och offerar några mynt.<sup>6</sup> I Ukraine föras både brud och brudgum ned till en flod eller källa, där de två sig.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> WINTERNITZ, Das altindische hochzeitsrituell (Denkschriften d. k. ak. d. wissenschaften Wien, 40), s. 45 f.

<sup>2</sup> PLUTARCH, Questiones romanæ I.

<sup>3</sup> F. B. JEVONS, Roman questions, s. CI.

<sup>4</sup> IDA VON DÜRINGSFELD und OTTO Freiherr von REINSBERG-DÜRINGSFELD, Hochzeitsbuch, brauch u. glaube d. hochzeit bei d. christl. völkern Europas, Leipzig 1873, s. 63.

<sup>5</sup> Anf. arb., s. 73.

<sup>6</sup> Anf. arb., s. 59.

<sup>7</sup> T. VOLKOW, Rites et usages nuptiaux en Ukraine (L'anthropologie 3, 1892), s. 548.

Den franska folkseden uppvisar motsvarande riter. Ibland föreskrifver den, att bruden skall två hela sin kropp i en källa, ibland bestänkas endast könsdelarna och bröstet; understundom är det tillräckligt, om den nya frun doppar sin fot i källan. Meningen med ceremonierna är alltid densamma och angifves tydligt nog i de ord, med hvilka brölloppsskaran ledsagade brudens neddoppande af foten i källan vid Roche-Rufin:

La mariée a botté,  
elle aura un drôle (poupon) dans l'année<sup>1</sup>.

Vatten har också förmåga att borttaga sterilitet. Enligt indisk tro kunde äfven en ofruktsam kvinna erhålla en son, om hon togs ned till flodstranden och öfvergöts med vatten.<sup>2</sup> Samma ceremoni skulle den kvinna genomgå, som önskade sig en son och varit utsatt för missfall.<sup>3</sup>

Denna tro på vattnets och källornas befruktande kraft är mycket vidt utbredd. Så framträder den t. ex. i Guernsey-flickornas sed att vandra ned till S:t Georgs källa och offra i den för att erhålla en make<sup>4</sup> och likaså i de irländska flickornas att bedja källorna om bistånd, när de önska sig en man eller ett barn.<sup>5</sup>

Hottentottflickorna dela sina engelska systrars uppfattning på denna punkt och söka tillgodogöra sig vattnets kraft genom att springa nakna omkring i det första regn, som faller, sedan de uppnått manbarhet. När regnet då strömmar ned öfver deras nakna kroppar, veta de, att det gifver dem fruktsamhet.<sup>6</sup>

Detta är endast några exempel på, huru kvinnorna begagna sig utaf vattnets befruktande kraft. SIDNEY HARTLAND meddelar i sitt arbete »The legend of Perseus»<sup>7</sup> och SAINTYVES i »Les vierges mères»<sup>8</sup> talrika exempel från snart sagdt all världens folk på denna föreställning om vattnets förmåga att skänka fruktsamhet.

<sup>1</sup> P. SÉBILLOT, *Le folk-lore de France*, 2, s. 232 f.

<sup>2</sup> W. CALAND, *Kāuṣika Sūtra* 34, 1 (Verh. d. k. Ak. v. wet. Amsterdam. Afd. Letterkunde. N. R. 3, 1900).

<sup>3</sup> Anf. arb. 32, 28.

<sup>4</sup> E. MAC CULLOCH, *Guernsey folk-lore*, London 1903, s. 195.

<sup>5</sup> JANE WILDE, *Ancient legends of Ireland*, London 1887, 2, s. 200.

<sup>6</sup> HAHN, *Tsumi-Goam*, s. 87.

<sup>7</sup> *The legend of Perseus* (Grimm Library nr 2), London 1894, 1, s. 71; 133, 153, 159, 165.

<sup>8</sup> *Les vierges mères et les naissances miraculeuses*, Paris 1908, s. 39; 143.



Och kvinnorna tillgodogöra sig vattnets kraft genom att dricka det, bada däri eller två sig därmed.

Liksom källorna förläna fruktsamhet, gifva de äfven grossessen ett gynnsamt förlopp och skänka en lätt förlösning. Och äfven sedan barnen gjort sitt inträde i världen, kunna mödrarna hos källorna söka hjälp i sina bryderier med de nyfödde. De hjälpa dem med digifningen och andra besvärligheter.<sup>1</sup>

Sägnera bevara rätt ofta minnet af kvinnor, som blifvit mödrar genom vattnets kraft. Liksom riterna äro likartade öfverallt, äro äfven sägnera nästan öfverallt af samma beskaffenhet. I den baludschiska sagan om Kismet Pari omtalas, huru konungen, som sörjde öfver sin barnlöshet, i enlighet med några helige mäns råd sände sin gemål ned till floden. Där satt hon hela natten och anropade guden. Sent omsider fick hon också en son.<sup>2</sup>

Montezuma ansågs af indianerna vara född af en jungfru, som befruktats af rägnen.<sup>3</sup> Vi ha en parallell härtill i sagan om prinsessan, som med sin kammarjungfru inspärrats i tornet, för att spådomen, att hon skulle erhålla ett barn, icke måtte gå i uppfyllelse. Det gjorde den det oaktadt, ty både prinsessan själf och hennes kammarjungfru befruktades af en vattenstråle, som trängde in genom fönstret.<sup>4</sup>

Ett ytterligare led i denna föreställningskedja utgöres af tron, att barnen härstamma från källor och bäckar. Mycket ofta utpekas speciella brunnar som de ofödda barnens vistelseort. I Halle gäller exempelvis Gütchendammen, i Braunschweig Gödebrunnen som den plats, från hvilken barnen komma. I Schleswig-Holstein finnas tvänne källor, där »barnfrun», väpnad med ett långt spö, vaktar sina skyddslingar. När fruarna infinna sig för att hämta sig en baby, nyper barnfrun dem så hårdt i benet, att de måste ligga till sängs flera dagar.<sup>5</sup> I Hessen kallas barnmorskorna *Borneller*, emedan de hämta barnen ur brunnar. Denna tro på barnens ursprung ur källor och bäckar fortlefver öfverallt i den

<sup>1</sup> P. SÉBILLOT, Le folk-lore de France 2, s. 234 f.

<sup>2</sup> LONGWORTH DAMES, Balochi tales (Folk-lore 4, 1893), s. 520 f.

<sup>3</sup> SAINTYVES, anf. arb., s. 143.

<sup>4</sup> ROCHHOLZ, Deutscher glaube und brauch im spiegel der neuzeit 1, s. 265.

<sup>5</sup> PLOSS, Das kind in brauch und sitte der völker, Leipzig 1884, 1, s. 6 f.

tyska folktron,<sup>1</sup> och den återfinnes bland japaner och kineser likaväl som bland basutosnegrerna.<sup>2</sup>

M KENZIE har gjort detta förmenta samband mellan barn och vatten till föremål för en ingående undersökning.<sup>3</sup> Hans förklaring af företeelsen är den, att barnen före födelsen äro omgifna af vatten och att själfva födelsen alltid föregås af vattnets utströmmande. Denna omständighet kan naturligtvis ha bidragit till föreställningens uppkomst. Men viktigare torde det inflytande ha varit, som vattnet utöfvade på vegetationen. Där kunde dess lifgivande kraft omedelbart iakttagas, där framstod det direkt som ett lifsnymen. Emedan det var bärare af lifskraften, gaf det också själf lif.

Som en parallell till upanisadernas tro, att själarna rägnade till marken och där föddes som maskar och grodor, kan också hänvisas till den nutida indiska folktron, enligt hvilken ormar, grodor och maskar rägnade ned från molnen.<sup>4</sup> En annan parallell föreligger i folktron på Borneo. Där sägas själarna efter en tids vistelse i paradiset gå ut i rymden och i form af dagg falla ned på marken.<sup>5</sup>

Enligt böhmisk folktro äro barnen före födelsen små grodor, som hoppa omkring på en grön äng. När de utvecklats tillräckligt, gå de ned i bäcken och simma till människoboningarna.<sup>6</sup> Grodungarna äga emellertid i sin ordning ett egendomligt ursprung. De rägnade nämligen vid åskrägn ned från himlen.<sup>7</sup> Andra djur kunna ha en liknande härkomst. Så uppstå åkermöss af det

<sup>1</sup> A. DIETERICH, *Die mutter erde*, s. 18 f.; H. von WLISLOCKI, *Sitte und brauch der Siebenbürger Sachsen*, Hamburg 1888, s. 15; L. STRACKERJAN, *Aberglaube aus dem herzogthum Oldenburg* 2, s. 127; P. DRECHSLER, *Sitte, brauch und volksglaube in Schlesien* 1, s. 180; J. ALOIS, *Sitte, brauch und volksglaube im deutschen Westböhmen* (*Beitr. z. deutsch-böhm. volkskunde* 6), Prag 1905, s. 102; *Am urquell* 4, 1893, s. 224; 5, 1894, s. 80; 162; 254; 6, 1895, s. 51; 125; 159; 218.

<sup>2</sup> PLOSS, *Das kind* 1, s. 3.

<sup>3</sup> *Children and wells* (*Folk-lore* 18, 1907), s. 253 f.

<sup>4</sup> E. M. GORDON, *Indian folk tales*, London 1909, s. 88.

<sup>5</sup> H. LING ROTH, *The natives of Sarawak and British North Borneo*, London 1896, 5, 1, s. 218; CHARLES BROOKE, *Ten years in Sarawak*, London 1860, 1, s. 55.

<sup>6</sup> J. V. GROHMANN, *Aberglaube und gebräuche aus Böhmen und Mähren*, s. 105.

<sup>7</sup> *Anf. arb.*, s. 82.

rägn, som faller på S:t Petri dag. Och rägnar det mycket den dagen, komma mössen att anställa stor skada.<sup>1</sup>

I detta sammanhang må ock erinras därom, att de döda af folktron ofta sättas i förbindelse med rägnet. Vi ha t. ex. i vårt land den tron, att drömmar om döda förebåda rägn. Samma mening påträffas äfven i Tyskland.<sup>2</sup>

Såväl föreställningen om själarnas vistelse på månen som också om deras färd med rägnet ned till återfödelse på jorden, bottnar alltså i gammal folktro om de dödas lif och om fruktsamhet och födelse. Af detta material är upanisadernas framställning af själarnas färd byggd. Vi ha här en komplex af föreställningar, som ha en viss inbördes frändskap, men det råder intet inre oupplösligt samband mellan de element, som här tjänat som stomme till själavandringsläran, och denna lära själf. Den form, den här erhållit, beror därpå, att här föreligger ett stycke dogmatisk lärobyggnad, vid hvars uppförande en sammanjämkning af olika föreställningskedjor eftersträfvats. Vid detta lärostyckes utformande förelåg både tron på ett aflägsset dödsrike och på själarnas reinkarnation.

<sup>1</sup> Anf. arb., s. 59.

<sup>2</sup> A. KUHN, Sagen, gebräuche und märchen aus Westphalen. Leipzig 1850, 2, s. 59.

## Bibliographical notes.

By

K. V. Zetterstéen.

I.

As NESTLE has pointed out, part of the Syriac song of Alexander has been translated into Latin by the Swedish orientalist G. KNÖS. His words run as follows<sup>1</sup>: »Zur bibliographie trage ich nach, dass es von KNÖS auch eine lateinische übersetzung gibt, ob vom ganzen weiss ich nicht. Aus einem antiquariatskatalog notierte ich mir einmal: KNÖS, G., Carmen syriacum de Alexandro Magno lat. redd. P. I (6 p.?). Upsaliæ 1826. 4:o. Ob HEDENSKOG, A., Berättelse om Alexander den Store, öfversättning från syriskan med anmärkningar<sup>3</sup> (Lund 1868) auch hierher gehört, weiss ich nicht.»

Having examined these two books, I may add that KNÖS' translation contains but the first 40 verses together with explanatory remarks to vs. 1—26, while the following verses are left without commentary. It begins:

*A Te incipiam loqui, Splendor Patris! (Christe!)  
Per Cujus victoriam vicerunt justi in bellis suis.*

The last verses run thus:

*Hæc omnia dicta sunt ab illo Rege  
Ad duces exercituum et Chiliarchas et Dominos.*

This corresponds to vs. 44 in HUNNIUS, Das syrische Alexanderlied: ܐܠܗܐ ܕܡܠܟܐ ܕܥܝܪܐܢܐ ܕܥܝܪܐܢܐ.

As to HEDENSKOG, his book contains a very good introduction and a fragment of TULLBERG'S edition of DIONYSIUS TELMAHARENSIS' chronicle<sup>4</sup>, corresponding to p. 54—60 in the text of DIONYSIUS, together with a Swedish translation and learned notes.

<sup>1</sup> Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. gesellsch. LX, p. 401.

<sup>2</sup> 9 p. is misprint.

<sup>3</sup> This is the correct title; NESTLE renders it differently.

<sup>4</sup> O. F. TULLBERG, Dionysii Telmahharensis Chronici lib. primus transcriptus notisque illustratus. Upsaliæ 1848—50.

The learned author has treated the most important questions referring to Muhammedan faith in an elegant and attractive style, and his useful work will no doubt contribute to increase the interest in Islam and its confessors. There are, however, some points which provoke contradiction. On p. 163 the author pretends that polygamy was instituted by Muhammed. That this custom was commonly known and practised among the pagan Arabs, is, however, a well-known fact. The definition of the ceremony called *'umra* (p. 128) is not correct; this is a lesser pilgrimage to Mekka that can be performed at any time of the year.

The interesting book is adorned with beautiful photographs.

K. V. Z.

---

**Martin Hartmann, Der Islamische Orient. Berichte und Forschungen. II. Die arabische Frage mit einem Versuche der Archäologie Jemens.** Leipzig, Haupt, 1909. X, 685 p. 8:0.

Professor HARTMANN is a man of extensive reading, and from choice treats problems referring to the political and economical development of the Orient. The above work affords a new proof of the great interest he takes in such matters. After a short introduction he successively speaks of Old Arabia, Middle Arabia and Modern Arabia (pp. 4—92). The main part of his book is, however, devoted to learned notes (pp. 93—592), which contain a vast amount of information on most various subjects. Among other things the author here discusses migrations of Semitic peoples, old kings of Saba, Ḥaḍramōt and other parts of Arabia, tribes and families according to the Sabæan inscriptions, Jemen under Muhammedan supremacy, and the development of Islam in our days. The book finishes with exhaustive indices.

The first chapter contains a short sketch of the old Arabian civilization, the Abyssinian and the Judaic influence, and the consequences of Muhammed's appearance. This period may be characterized by the words »Jemen for the Jemenites!« The second chapter chiefly deals with the political development of the great Arabic state that was founded by the Prophet of Mekka. In the last chapter the relations of the Orient to modern Europe and its capability of development in the future are treated of. The author points out that the Muhammedans must follow the example given by the Christians of Syria, and eagerly recommends the foundation of universities in the centres of Muhammedan life.

Professor HARTMANN has thoroughly studied the old Sabæan inscriptions and carefully gathered all information that is to be obtained from this source, and his work will prove to be of great use for the study of this branch of Semitic philology, where so much is still uncertain. But even other scholars will no doubt read his account of the Arabic question with interest. His diction is not always clearly arranged, but this is a consequence of the great mass of details his book contains.

K. V. Z.

---

**Leo Reinisch, Das persönliche fürwort und die verbalflexion in den chamito-semitischen sprachen:** Kais. Ak. d. Wiss. Schr. d. Sprachenkommission, I. Wien, Hölder, 1909. 327 p. 8:0.

During the last years several attempts have been made to prove the affinity between families of languages, hitherto considered not at all

akin to each other. The most remarkable work of this kind is Professor MÖLLER'S *Semitisch und Indogermanisch* I, Copenhagen 1906, that has been very differently appreciated by the critics. Now the Nestor of African scholars, Professor REINISCH of Vienna, has published a most important work on the pronouns and the verbal flexion in the Hamitic and Semitic languages. Through a careful analysis of the structure of the personal pronoun and its use in the flexion of the verb he comes to the following results.

Both the verbal inflexion, the absolute pronoun and the declension of the noun have taken their rise from the combination of the verbum substantivum *tun* with other elements. The original forms of the personal pronouns for the different persons, as well as the verbum substantivum itself, have belonged to the oldest stock of words of the primitive Hamito-Semitic language. Both biliteral and triliteral roots existed in that tongue, while the Hamitic languages now are chiefly characterized by the former, and the Semitic ones by the latter formations. As the languages of the Sudan contain certain elements which correspond exactly to similar forms in the Hamito-Semitic languages, although they cannot have been borrowed from these, and there exists an old affinity between the Sudanese family of languages and that of Bantu in South Africa, both the Hamito-Semitic tongues, the Sudanese ones and the Bantu family must be originally cognate with each other. The primitive seat of all these peoples, therefore, seems to have been somewhere in Central Africa near the equator, whence they, many thousands of years ago, spread in different directions over that continent.

This new book of the learned author is a very meritorious one. It is, however, a matter of course that, in a work that deals with such difficult and intricate problems, not all details can be equally certain, and there are some combinations which seem to be rather audacious.

K. V. Z.

Cette livraison contient :

**K. V. Zetterstéen**, An old translation of the *Ṛtusamhāra* edited, p. 1.

**Sven Lönborg**, *Förbundsarken* [L'arche sainte, avec un résumé en allemand], p. 24.

**P. Leander**, Zur hebräischen lautgeschichte, p. 34.

**K. V. Zetterstéen**, Some words on the Coptic particle *ⲛⲉ*, p. 39.

**Torgny Segerstedt**, *Själavandringsläran*s ursprung. I—II. [L'origine de la croyance à la métempsycose], p. 43.

**K. V. Zetterstéen**, Bibliographical notes. I, p. 88.

Prix du volume (env. 256 pages): 8 kr., 11 fr., 9 m., 9 sh.,  
4 руб. 50 коп.

## Die lappische zaubertrommel in Meiningen.

Von

K. B. Wiklund.

Die merkwürdigsten und kostbarsten ethnographica, die wir aus der alten lappischen welt noch besitzen, sind bekanntlich die s. g. zauber- oder wahrsagetrommeln. Bei den übrigen schamanistischen völkern dienten und dienen die trommeln hauptsächlich zur hervorbringung der ekstase bei dem schamanen, bei den lappen aber entwickelten sie sich zu wahrsagegeräten, indem das trommelfell mit einer fülle von zeichen bemalt wurde, die je nach dem gang eines unter den schlägen eines hörnernen hammers umherhüpfenden ringes o. dgl. die zukunft enthüllten.

Diese zeichen waren zum teil mythologischer art; sie repräsentierten götter und göttinnen aus dem in verschiedenen gegenden sehr verschiedenen lappischen pantheon oder auch die unterwelt, die hülfsgeister des schamanen u. s. w. Zum teil waren sie aber dem täglichen leben der lappen entnommen und stellten renntiere, wölfe, biber, lappenhütten, kirchen, schiffe, vorrathshäuser, bauernhütten u. s. w. vor. Kurz gesagt, all das wichtigste der lappischen gedankensphäre war auf der trommel repräsentiert; sie enthielt einen lappischen mikrokosmos.

Ein besonderes gewicht haben also diese trommeln als quellen unserer kenntnis von der alten religion der lappen, und noch mehr erhöht wird dieses gewicht, wenn sie in irgend einem seltenen falle von einer gleichzeitigen deutung ihrer zeichen begleitet werden.

Nicht nur für die kenntnis der alten lappischen religion, sondern auch für unsere kenntnis von den religiösen vorstellungen der alten nordgermanen sind die aufschlüsse der trommeln von grossem werte. Es hat sich nämlich herausgestellt, dass die alte religion der lappen von altnordisch-heidnischen elementen ganz durchdrungen war. Zuerst wurde dieser altnordische einfluss von J. FRITZNER in einem im jahre 1876 erschienenen artikel

(„Lappernes Hedenskab og Trolddomskunst“ in [Norsk] Historisk Tidsskrift, 1 Række, IV, s. 135 ff.) behandelt; in unseren tagen ist dieser gegenstand durch eine reihe von sehr bemerkten auf-sätzen von AXEL OLRIK und K. KROHN wieder aktuell geworden (OLRIK, „Nordisk og lappisk gudsdyrkelse“ und „Tordenguden og hans dreng“ in Danske Studier 1905—06 sowie „Irmisul og gudestotter“ in Maal og Minne 1910; KROHN, „Lappische beiträge zur germanischen mythologie“ in Finnisch-Ugrische Forschungen VI, 1906).

In Schweden, wo die meisten lappischen zaubertrommeln aufbewahrt werden, waren sie seit altem ein gegenstand des grössten interesses. Der bekannte ethnograph Prof. HJALMAR STOLPE machte jahrelang vorbereitungen zu einer zusammenfassenden monographie über alle bekannten trommeln, bei deren abfassung der schreiber dieser zeilen ihm behilflich sein sollte. Nach seinem tode erschien eine baldige erledigung dieser, besonders der schwedischen wissenschaft obliegenden aufgabe leider recht fraglich, bis man endlich den religionshistoriker Dr. EDGAR REUTERSKIÖLD hierfür gewann. Seit ein paar jahren ist dieser forscher jetzt, unter meiner mitarbeit, an der durchführung der weitläufigen und zeitraubenden arbeit beschäftigt. U. a. ist es ihm neulich glücklich die für verloren gehaltene zaubertrommel CARLS VON LINNÉ in Paris wieder aufzufinden (vgl. Fataburen 1910, s. 15 ff.). Von anderer seite wurden auch vor kurzem eine reihe neuerer lappischen traditionen über die trommeln an das licht gebracht, sowie die verschiedenen typen der trommeln besprochen (G. HALLSTRÖM in Fataburen 1910, ss. 20 ff., 81 ff.). Endlich muss auch die wichtige darstellung in AMUND HELLAND, „Beskrivelse over Finmarkens amt“, Kristiania 1906, II, s. 239 ff. erwähnt werden. Dieses werk enthält die beste zusammenfassende darstellung der äusseren und inneren ethnographie der norwegischen lappen; besonders wertvoll sind die folkloristischen und mythologischen abschnitte, bei deren abfassung J. QVIGSTAD und MOLTKE MOE beteiligt waren.

Auch in Deutschland ist das interesse für die eigentümlichen. inhaltsschweren zaubertrommeln der lappen erwacht. Deutsche museen bergen eine nicht geringe zahl von ihnen, und die in der sammlung des Hennebergischen Altertumsforschenden Vereins in Meiningen aufbewahrte trommel wurde im ersten heft der „Zeitschrift für Ethnologie“ 1910 durch Prof. FRANZ WEINITZ herausgegeben und beschrieben. Als mitarbeiter hatte er den schwedischen publizisten und verfasser WALDEMAR LIND-



HOLM erworben, "einen trefflichen Kenner Lapplands und seiner Bewohner". Die herausgabe der Meininger trommel wird selbstverständlich von allen ethnographen und lappologen mit freuden begrüsst. Die beigegebene deutung der merkwürdigen zeichen dieser trommel, d. h. die behandlung ihrer wertvollsten und wichtigsten seite, gibt indessen zu vielem bedenken anlass und fordert die forscher auf, die Meininger trommel zu erneuerter behandlung aufzunehmen und besonders die bedeutung ihrer vielen zeichen zu prüfen.

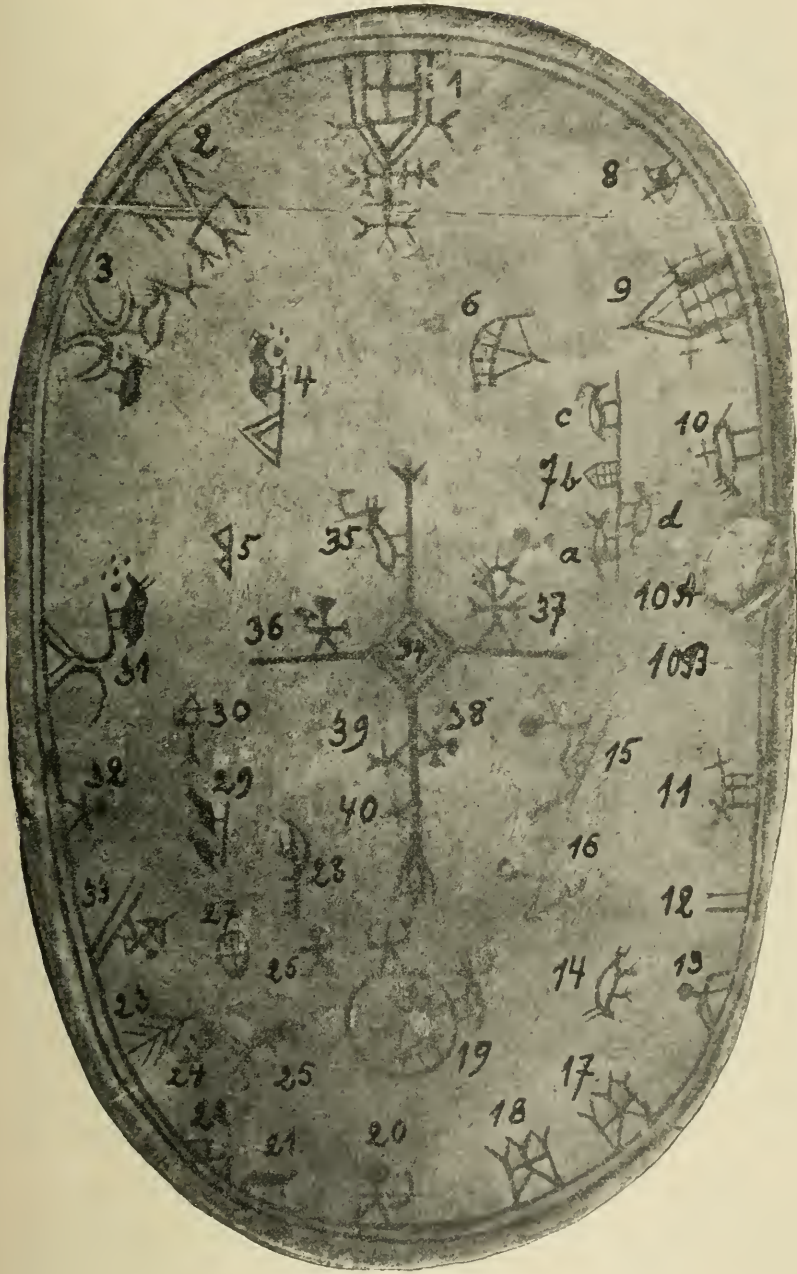
In den einleitenden worten gibt Prof. WEINITZ über die von ihm und Herrn LINDHOLM benützte literatur bescheid. Zu seiner überraschung entnimmt der leser hieraus, dass die beiden verfasser weder die obengenannten, grundlegenden schriften FRITZNERS, OLRIKS und KROHNS, noch die von J. QVIGSTAD herausgegebene, überaus wichtige quellensammlung zur lappischen mythologie ("Kildeskrifter til den lappiske Mythologi" in Det Kgl. Norske Videnskabers Selskabs Skrifter 1903), noch die von mir veröffentlichten handschriftlichen quellen J. SCHEFFERUS' etc. (die von RHEEN, GRAAN, TORNÆUS u. a. im 17:ten jahrh. verfassten "relationen" über die verhältnisse der lappen; Svenska Landsmälen XVII) kennen. Bei dieser völligen unbekanntschaft mit der ganzen neueren literatur über die vorliegende frage kann es dann nicht wunder nehmen, dass es den beiden verfassern entgangen ist, dass ein altes, sogar von ihnen selbst kurz besprochenes norwegisches manuskript eben über diese Meininger trommel die genauesten auskünfte gibt und über den entstehungsort, den einstigen besitzer und die bedeutung der einzelnen zeichen derselben sehr gut berichtet.

Dieses manuskript wird im archiv der Wissenschaftsgesellschaft in Drontheim unter dem signum 23 *qv*. aufbewahrt und ist schon vor jahren von QVIGSTAD in seinen "Kildeskrifter" vollständig herausgegeben worden. Schon früher hatte es FRIIS für sein bekanntes werk "Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn", Kristiania 1871, benutzt und daraus ausser der deutung der zeichen auch die zeichnungen zweier zaubertrommeln mitgeteilt (n:o 1 und 8), von denen die eine (n:o 8) schon auf den ersten blick die allergrösste ähnlichkeit mit der Meininger trommel verrät. Auch WALD. LINDHOLM hatte die ähnlichkeit der n:o 8 bei FRIIS mit der Meininger trommel erkannt und in aufsitzen in den schwedischen zeitungen Aftonbladet 30. XII. 1907 und Göteborgs Handels- och Sjöfarts-Tidning 17. IV. 1909 für seine

deutung der zeichen dieser trommel benutzt; die bilder der trommel, die er ebenda mitteilt, sind aber sehr verworren, unvollständig und fehlerhaft.

Prof. WEINITZ findet gleichfalls in der zeichnung des Drontheimer manuskriptes "viel Ähnlichkeit mit der Meininger Trommel" und hat die bei FRIS abgedruckten erklärungen in grosser ausdehnung benutzt; es ist aber zu bemerken, dass er (oder sein mitarbeiter) nicht überall die ziemlich genau abgedruckten ausagen des alten manuskriptes selbst wiedergibt, sondern sehr oft, ohne es irgendwie zu nennen oder zu begründen, an ihrer statt einige von FRIS gemachte konjekturen mitteilt. Prof. FRIS hatte nämlich nicht nur die vom einstigen besitzer der trommel abgegebene erklärung ausgezogen (s. 41 f.), sondern auch eine reihe von eigenen bemerkungen daran geknüpft (s. 43 f.). Er fand es sehr sonderbar, dass es nach dem manuskripte auf der trommel "keinen einzigen von den alten göttern der lappen, dagegen die christliche dreieinigkei geben sollte". Er glaubte also, dass einige von den alten mythischen gestalten hier in verblasster form auftreten, sodass z. b. die konventionellen zeichen der alten göttinnen Sarakka und Juksakka zu nicht-mythischen zeichen herabgesunken sind und im manuskripte als "renntierhütende kerle" gedeutet werden.

In vielen fällen hat FRIS gewiss hierbei das richtige getroffen. Man darf aber deshalb nicht die angaben des manuskriptes ganz verschweigen, wie es Prof. WEINITZ und WALD. LINDHOLM tun. Diese angaben waren gewiss für ihre zeit richtig und wahr, und es ist gar nicht ausgeschlossen, dass sie es auch für den verfertiger der trommel waren. Es ist wohl andererseits sehr interessant zu wissen, aus welchen heidnischen elementen das eine oder andere zeichen der trommel in noch früheren zeiten entstanden war; bei der beschreibung einer gewissen, eben vorliegenden trommel kann doch die ehemalige bedeutung ihrer zeichen nur in zweiter linie kommen. Man darf auch nicht glauben, dass alles an den aus diesen selben zeiten stammenden trommeln so sehr "heidnisch" sein muss, und sich also berechtigt fühlen, die angeblich christlichen elemente gegen heidnische auszutauschen. Ein nicht unbeträchtlicher teil der alten mythologie der lappen ist ja, wie schon FRITZNER hervorgehoben hat, christlichen ursprungs, so z. b. die "heidnische" dreieinigkei Radies attje, Radies akka und Radies pardne, wörtlich der vater, die frau und der sohn des herrschers, die nur umschreibungen der christlichen vorstellungen sind.



Eine neue behandlung und deutung der auf der Meininger trommel gebotenen zeichen ist also von nöten, und ich will hier versuchen an der hand des Drontheimer manuskriptes eine solche zu geben. Die zeichen führe ich in der von Prof. WEINITZ gebrauchten ordnung an.

1. Dronth. manusk. und FRIIS: Gott vater. LINDHOLM und WEINITZ: "Radien attje, der höchste Gott", nach der konjektur von FRIIS, s. 43 f. Wenn man überhaupt etwas anderes als den ganz christlichen begriff Gott vaters in diesem stattlichen zeichen (das auch auf der n:o 4 bei FRIIS vorkommt) sehen will, kann man es mit den kombinierten zeichen 1 und 2 auf n:o 7 bei FRIIS vergleichen und darin sowohl den "*Radien attje*", d. h. Gott vater, als den "*Radien kiedde*" sehen. Was der name Radien kiedde bedeutet, ist unsicher. Das wort *kiedde* kann an und für sich kaum etwas anderes als "wiese" bedeuten, und man könnte wohl versucht sein in dem einzigen bezeugten bilde dieser gottheit, das wir bis jetzt besitzen (d. h. 2 auf n:o 7), eben eine viereckige, offene fläche, also vielleicht eine wiese zu sehen. Das "*Radien kiedde*" sollte in diesem falle das himmelreich, die wohnstätte Gott vaters bedeuten. Für diese auffassung spricht, dass Radien-aimo, das himmelreich, sonst auf keiner trommel sein eigenes zeichen hätte, und dass die gottheiten fast nie als gebäude abgebildet werden (vgl. unten 9), sondern eine deutlich menschliche gestalt zeigen. Gegen sie spricht die ausführliche beschreibung des Radien kiedde und seiner funktionen bei JESSEN, s. 11 f. (in LEEM, "Beskrivelse over Finmarkens Lapper", Kopenhagen 1767):

"Unter den "wæroldischen" oder überhimmlischen göttern war *Radien-Atzhie* der allerhöchste und grösste: er wird wie auf dem kupferstich durch ein einfaches kreuz, n:o 1, das über dem *Radien-Kiedde*, n:o 2, steht, bezeichnet. Von diesem Radien-Atzhie glaubten die lappen, dass er mit unumschränkter macht und autorität sowohl himmel als erde regierte, ja, alle anderen götter und die lappen selbst, mit allem, was auf erden ist. Darum haben sie ihm auch den namen Radien gegeben, der macht und herrschaft bedeutet,<sup>1</sup> und dazu das wort Atzhie gefügt, das

<sup>1</sup> *Radien* ist ein genitiv sing. des part. pres. von einem *radit* (etc.) "raten, herrschen". Der genitiv ist wohl erst von den missionären aus zusammensetzungen wie Radien-aimo "die welt des herrschers, das himmelreich", Radien-bardne "der sohn des herrschers, der sohn Gottes" u. s. w. abstrahiert worden.

quelle und ursprung bedeutet,<sup>1</sup> in dem glauben, dass die macht aller anderen götter aus ihm hervorquelle“.

“Von *Radien-Kiedde*, n:o 2, den sie auch *Rarara-Kied* nannten,<sup>2</sup> sagten sie, dass er ein sohn des Radien-Atzhie sei, und stellten ihn als ein grosses gebäude dar, dessen auf beiden seiten stehende pfeiler-reihen seine beiden hände vorstellen sollten, mit welchen er alles machte und vermochte, ausrichtete und beherrschte. Nichtsdestoweniger war Radien-Atzhie so heilig und herrlich unter den lappen, dass sie sich nicht erdreisteten ihm einen anderen namen zu erfinden oder zu geben; sogar sein einziger sohn Radien-Kiedde musste ihn wie ein heiligtum verehren. Radien-Atzhie, sagten sie, erschafft eigentlich selbst nichts, bewirkt aber in seinem sohne Radien-Kiedde eine so starke kraft, dass dieser alles erschafft und hervorbringt, und diese beiden gebieten und befehlen über alle anderen götter, sogar über Beiwe, Ailekes, Maderatja, Horagalles, die Akka's und Saiwo, welche alle sie doch für heilig und gut hielten; sie herrschen sogar auch über Rutu und die anderen unterirdischen gottheiten, die sie für böse und teuflisch hielten; dazu glaubten sie auch, dass Radien-Atzhie auch den Radien-Kiedde regierte und durch ihn alles bewirkte, und dass ihm deshalb so viel macht gegeben war, dass Radien-Atzhie durch Radien-Kiedde alles hervorbringen und erhalten konnte. In anderer weise konnte aber Radien-Kiedde nichts machen als durch die kraft und erlaubnis, die ihm gegeben war.“

S. 14: “Radien-Kiedde erhielt von Radien-Atzhie macht und gnade seelen und geister erschaffen zu können. Als er dann eine seele hervorgebracht hatte, sandte er sie zu Maderatja, der sie auf Radien-Kieddes befehl zu seiner frau Maderakka brachte“ etc.

S. 15: “Andere zauberer erklärten dies [die schöpfung der menschen] auf eine andere weise, denn nach ihrer meinung waren Radien-Atzhie und Radien-Kedde nur eine person, d. h. Ibmel. Gott; er sollte aber eine frau haben, die Sergue-Edne genannt wurde, und ihr hatte er macht gegeben den geist des menschen zu erschaffen, den er dann zu Maderakka führte, damit diese einen körper um denselben schaffen sollte. Sonst glaubten die lappen auch, dass Radien-Atzhie ebenso, durch Radien-Kiedde

<sup>1</sup> JESSEN hat hier *attje*, *ačče* “vater“ mit *aja* “quelle“ verwechselt.

<sup>2</sup> *Rarara* ist wohl gleichfalls ein genitiv, von einer -*ar*-ableitung (nomen actoris) aus einer südlappischen form des soeben genannten verbums mit aus einem früheren -*ō*- entwickeltem -*r*-. Es sollte also ebenfalls “des herrschers“ bedeuten.

oder Sergue-Edne, renntiere und andere tiere bereitete und erschuf, welche ganz wie die vorher genannten die körper der Akka's durchwanderten.“

Wie schon JESSEN s. 17 bemerkt hat, kann diese lehre von Radian-Atzhie und Radian-Kiedde nicht dem heidnischen teile der lappischen religion angehören. Sie schmeckt so sehr nach christlicher theologie und systematisierungskunst, dass sie erst sehr spät zu den lappen gekommen sein kann. Noch später ist sie wohl dann mit den eigentümlichen vorstellungen der alten lappen über zeugung und geburt verknüpft worden. Ich möchte sogar glauben, dass diese verknüpfung vielleicht nur individuell gewesen ist. Wir kennen sie nur aus JESSEN, und es ist nicht ausgeschlossen, dass sie erst durch die (zufällige?) plazierung des zeichens des Maderatja (3) in die nähe des Radian-Atzhie + Radian-Kiedde auf der bei ihm abgebildeten trommel (= n:o 7 bei FRIIS) hervorgerufen worden ist. Auch der Maderatja, der mann der Maderakka, ist ein sehr seltener gott, der nur als der mann seiner frau genannt wird und wohl durch verdoppelung dieser letzteren entstanden ist.

In seiner Mythologie, s. 58, schlägt FRIIS vor das *kiedde* als eine fehlerhafte schreibung des wortes *gietta*, *kieta* "hand" aufzufassen und führt als stütze hierfür an, dass das bild des Radian-Kiedde auf der genannten trommel als ein gebäude bezeichnet wird, "dessen auf beiden seiten stehende pfeiler-reihen seine beiden hände vorstellen sollten", mit welchen er alles machte. Diese erklärung scheint mir sehr zweifelhaft. Erstens ist die deutung der pfeiler als hände für lappische verhältnisse fast zu abstrakt und dürfte eher aus der gestalt des zeichens ausgeklügelt als umgekehrt das zeichen nach der völklichen tradition von einem Radian-Kiedde als die "hand" Gottes geformt sein. Zweitens möchte ich glauben, dass die norwegischen missionäre das wort für "hand" (südlappisch *giete*) mit *t* geschrieben hätten (*giete*, *giet*, *kiete*, *kiet*), keineswegs aber mit *dd*, das gar zu weit von der aussprache der lappen liegt. Die deutung v. DÜBENS, s. 217: *kiedde* = *kidda* "frühling" ist noch mehr abstrakt und unmöglich.

2. Dronth. manusk. und FRIIS: Gott der heilige geist. LINDHOLM und WEINIZ nach einer von FRIIS gemachten konjektur: "Radian akka, Gottes Frau". Diese Radian akka (nach FRITZNER, s. 151 f. eigentlich = die Jungfrau Maria) ist aber in der lappischen mythologie eine so seltene figur (wie es scheint, ist sie bis jetzt

nur einmal belegt, FRIIS, s. 32), dass es nicht erlaubt sein kann durch sie den öfter belegten heiligen geist herausdrängen zu lassen.

3. Dronth. manusk.: Der wolf und die renntiere im gebirge, d. h. falls der wolf unter den renntieren schaden gemacht hat. L. & W. nach FRIIS: "Die Renntiere des Lappen werden vom Wolfe verfolgt."

4. Dronth. manusk.: Falls der wolf bei anderen lappen gewesen ist und den renntieren schaden zugefügt hat. L. & W. nach FRIIS: "Ein Wolf, der den Renntieren eines fremden Lappen Schaden zugefügt hat".

5. Dronth. manusk. und FRIIS: Lappenhütten in anderen lappendörfern. L. & W.: "Lappenhütten, die einem fremden Lappen gehören".

6. Dronth. manusk. und FRIIS: Das fährboot. L. & W.: "Ein Schiff".

7. Dronth. manusk.: Die kultivierte gegend, d. h. dörfer, wo die bauern wohnen. FRIIS hat hier den aus anderen trommeln bekannten namen und begriff "ristbalges", den "christlichen weg", eingeführt. In den obengenannten schwedischen zeitungem hat LINDHOLM diesen namen zu "ristobalges" korrumpiert, und hier geht er (und Prof. WEINITZ) noch weiter. L. & W.: "Ristobalge, d. i. der Weg der Christen-menschen".

Auf dem strich stehen vier figuren, die im ursprünglichen manuskripte nicht gedeutet werden:

a) Auf der dem Drontheimer manuskripte beigefügten zeichnung (bei QVIGSTAD) steht hier eine ziege (wahrscheinlicher als ein bock, der den lappen wohl nicht so wichtig vorkommen konnte als die milchspendende ziege). FRIIS deutet das zeichen als eine kuh, was doch unmöglich ist; ein vergleich mit dem zeichen 25 auf der Drontheimer zeichnung, das nach der beschreibung eine kuh vorstellt (vgl. unten 10 A), zeigt vielmehr, dass eher d (auf der Dronth. zeichnung und bei FRIIS) eine kuh bedeuten soll. Auf der Meiningener trommel bedeutet aber das zeichen a offenbar eine kuh, wie es auch L. & W. haben.

b) Drontheimer zeichnung und FRIIS: ein haus (keineswegs eine kirche, die auf dieser trommel ganz anders gezeichnet wird, vgl. unten n:o 11). L. & W.: die kirche.

c) Drontheimer zeichnung und FRIIS: ein mann. Die Meiningener trommel hat aber hier eine ziege (eher als einen bock, vgl. oben a). L. & W.: ein bock.

d) Drontheimer zeichnung: eine kuh (vgl. oben unter a). FRIIS: ein ferkel. Meininger trommel: wahrscheinlich ein pferd, vgl. n:o 10. L. & W.: ein pferd.

8. Fehlt auf der Dronth. zeichnung und bei FRIIS. L. & W. deuten es "Radien Pardne, Gottes Sohn", was aber nach dem Dronth. manuskripte dem folgenden zeichen zukommt. Man kann vielleicht annehmen, dass diese kleine und unscheinbare figur einen diener Gottes sohns (oder Gott vaters) bedeutet, nach analogie des dieners, der gewissen anderen göttern zugeschrieben wurde (vgl. OLRİK in Danske Studier 1905, s. 131 ff. und KROHN, Finn.-Ugr. Forsch. VI, s. 171 f.).

9. Dronth. manuskript und FRIIS: Gott's sohn. L. & W.: "Die Kirche in der Unterwelt (Rotas Kirche)". Gegenüber der klaren aussage des manuskriptes ist eine solche erklärung unmöglich. Eine kirche Rotas ist übrigens in der lappischen mythologie ganz unbekannt. Die von FRIIS s. 108 erwähnte kirche in Rotas heimat ist nur seine eigene konstruktion, denn dasjenige zeichen (46) auf seiner trommel n:o 2, das er als eine kirche deutet, bezeichnet nur ein haus (vgl. 30 = das haus des bauern) oder einen aufenthaltsort (vgl. 41 = das reich der toten), während eine kirche auf dieser trommel ganz anders gezeichnet wird (vgl. 32). Im reich der toten wird wohl einigemal eine kirche erwähnt (FRIIS, n:o 1, 17; JESSEN, s. 28), das reich der toten ist aber etwas ganz anderes als das reich Rotas, d. h. die hölle.

10. Dronth. manuskript: "Falls alte pferde bei den bauern tot geschossen werden sollen, was die lappen nachstreben, weil sie dabei mit dem abschinden der tiere geld verdienen und das fleisch als speise behalten". Dieselbe erklärung bei FRIIS, der jedoch bemerkt, dass dieser reiter mit dem pferd eigentlich Rota (Rota) vorstelle. Das ist auch gewiss richtig, man darf aber daher nicht das schon in alter zeit geschehene verblissen des mythischen elementes so gänzlich verschweigen, wie es L. & W. machen in ihrer erklärung: "Rota, der Gott der Unterwelt, gewöhnlich zu Pferde".

[10 A. Unmittelbar unter dem zeichen 10 sieht man eine verletzte, ausgeflickte stelle, die so gross ist, dass irgend ein jetzt verschwundenes zeichen hier gestanden haben muss. Schon in den obenerwähnten zeitungsartikeln hat LINDHOLM vermutet, dass hier ein zeichen für die im gefolge Rotas kommende krankheit zu supplieren sei, vgl. das zeichen 14 auf der trommel n:o 4 bei FRIIS. Diese jetzt auch von WEINITZ angenommene kon-



jektur ist an und für sich sehr berechtigt, muss aber vor der tatsache, dass ein solches zeichen im Drontheimer manuskript überhaupt nicht vorkommt, zurückweichen. Statt dieses postulierten zeichens hat das manuskript ein oberhalb n:o 10 stehendes zeichen, das eine kuh darstellt und folgendermassen erklärt wird: "Falls den bauern im frühling viele kühe sterben werden". Diese erklärung stimmt mit der erklärung des daneben stehenden, ehemaligen Rota-zeichens so gut überein, dass ich kein bedenken trage anzunehmen, dass dieses kuhzeichen einst an der verletzten stelle gestanden hat und im Drontheimer manuskript (und bei FRIIS) irrtümlich oberhalb des pferdezeichens plaziert wurde.]

[10 B. Unter der verletzten stelle sieht man sowohl auf der tafel I bei WEINITZ als auf seiner abbild. 1 (s. 9) ganz deutliche und nicht zu verkennende spuren eines halb verwischten zeichens; auf meiner abbildung sind sie leider ziemlich undeutlich. Auf der zeichnung bei FRIIS sowie auf dem original desselben bei QVIGSTAD steht hier ein vollständig deutliches zeichen, das sowohl im Drontheimer manuskript als bei FRIIS mit "Gand-flue zur schädigung des viehs" erklärt wird. Das norwegische wort "Gand-flue" bedeutet wörtlich "Gand-fliege", ist aber eine volksetymologische umdeutung eines älteren, altnordischen wortes *gandflaug*, das etwa mit "hexenpfeil" oder "hexenschuss" übersetzt werden kann. Dieses zaubermittel haben die lappen von den skandinaviern übernommen, vgl. die ausführliche darstellung bei FRITZNER, s. 163 ff. Schon in seinen beiden zeitungsartikeln hat LINDHOLM dieses zeichen übersehen. Trotzdem es bei FRIIS (und QVIGSTAD) in unverletzter form vorkommt, hat jetzt auch Prof. WEINITZ dasselbe getan.]

11. Dronth. manuskript und FRIIS: "die kirche". LINDHOLM in seinen zeitungsartikeln und LINDHOLM & WEINITZ: "Jabmeaimo, die Heimat der Toten." Es ist wohl nicht unwahrscheinlich, dass dieses zeichen früher eine solche bedeutung gehabt hat (vgl. das zeichen 14 bei FRIIS n:o 7), die eventuell spätere, verblasste bedeutung darf aber deshalb nicht ganz verschwiegen werden.

12. Dronth. manuskr.: "Das begräbnis der lappen im gebirge, gerne in einer schlucht oder einer höhle, worin sie ihre mit der alltäglichen tracht bekleideten leichname legen". FRIIS und nach ihm LINDHOLM in einem zeitungsartikel: "Der begräbnisplatz des lappen im gebirge". L. & W.: "Begräbnisplatz der Lappen".

13. Dronth. manusk. und FRIIS: "Die frau des lappen". LINDHOLM in den zeitungsn: "Maderakka". L. & W.: "Perkel, der böse Geist". Den bösen geist haben die beiden Herren hier auf der trommel n:o 7 bei FRIIS (16, nach LEEM: "Rutu, der böse geist") gefunden. Die frühere deutung Herrn LINDHOLMS wäre richtiger gewesen, wenn nicht das zeichen 20 ursprünglich Juksakka bedeutet hätte, in welchem falle 17 und 18 ursprünglich bzhw. Maderakka und Sarakka bezeichnet haben mögen (vgl. unten). Das zeichen 13 wird also seiner ursprünglichen bedeutung nach dunkel. "Den bösen geist Rutu" kann es kaum bedeutet haben, weil dieser geist bei n:o 10 anzunehmen ist (vgl. oben). Perkel (= der teufel) erscheint überhaupt nur auf der aus Wadsö in Finnmarken, also aus dem anderen ende der lappenwelt stammenden trommel n:o 5 bei FRIIS (LEEM, s. 467 ff.; QVIGSTAD, s. 68 ff.). Es ist also mehr als unsicher, ob er unter dem namen Perkel auf den trommeln der südlichen lappengegenden je vorgekommen sein kann. Vgl. näher unten sub 36. Da das zeichen 13 in der unmittelbaren nähe der zeichen für begräbnis und (ehem.) totenreich steht, möchte ich annehmen, dass es irgend einen krankheitsgeist bezeichnet hat.

14. Dronth. manusk. und FRIIS: "Der luchs". LINDHOLM in seinen zeitungsartikeln: "Der hund Perkels, d. h. der wolf". L. & W. wohl nach FRIIS n:o 7, 17: "Gumpe, der Wolf, auch der Hund Perkels genannt". Dieser luchs ist doch ganz anders gezeichnet als der wolf (3, 4, 31).

15. Dronth. manusk. und FRIIS: "Der lappe fährt in seinem renntierschlitten". LINDHOLM in einem zeitungsartikel ganz willkürlich: "Der zauberer reist in die unterwelt. (Spätere bedeutung: Der lappe begibt sich auf die reise.)" L. & W.: "Der Lappe macht eine Reise".

16. Dronth. manusk. und FRIIS: "Gandfliege, womit man leuten schadet", vgl. oben sub 10 B. L. & W.: "Eine Gandfliege [Noaide-dirri], mit der der Noaide anderen Lappen schaden konnte; das nannte man einen Hexenschuss senden".

17 und 18. Dronth. manusk. und FRIIS: "Die kerle, die die renntiere hüten". L. & W.: "Sarakka und Maderakka, zwei Göttinnen." S. 43 vermutet FRIIS, dass diese zeichen ursprünglich Sarakka und Juksakka bedeutet haben; der hirt ist schon anderswo bezeichnet worden, am gehege der renntiere (19), wo er mit reisern in den händen abgebildet wird. Von der Juksakka, dem "Bogenweib", kann doch kaum hier die rede

sein, vgl. unten sub 20. Es sind vielmehr, wie L. & W. richtig hervorheben, Sarakka und Maderakka, die hier zu renntier-hütenden kerlen herabgesunken sind, offenbar weil sie, ganz wie auf der trommel n:o 1 bei FRIIS (19, 20; QVIGSTAD, s. 63, p, q), mit stäben in den händen abgebildet waren.

19. Dronth. manusk.: "Das gehege, worin die lappen ihre renntiere sammeln, besonders im sommer, wenn sie die kühe melken". Ebenso bei FRIIS und L. & W.

20. Dronth. manusk., FRIIS und L. & W.: "Der lappe geht auf die jagd". Ursprünglich muss wohl aber dieses zeichen, eine menschliche figur mit einem bogen, die Juksakka, das "Bogenweib", bezeichnet haben, die auch auf der trommel n:o 1 bei FRIIS (18; QVIGSTAD, s. 63, o) mit einem bogen abgebildet wird und auf derselben stelle wie hier, neben Sarakka und Maderakka, steht. Der lappe auf der jagd steht anderswo, vgl. unten 33.

21. Dronth. manusk., FRIIS, L. & W.: "Hermelin".

22. Überall: "Lappenhütten".

23. Dronth. manusk.: "Baum [bäume?] im walde". FRIIS hat diese erklärung zu "Kiefernwald" verändert. Das zeichen der trommel sieht aber viel mehr einer fichte (*Picea excelsa*) als einer kiefer (*Pinus silvestris*) ähnlich (die wälder in der gegend, aus der die trommel stammt, sind auch überwiegend fichtenwälder; HELLAND, "Beskrivelse over Nordlands amt" I 677 f.), was LINDHOLM und WEINITZ dazu veranlasst hat, es als "Kuosa, d. i. Fichtenwald" zu bezeichnen. "Fichtenwald" ist wohl richtig, enthält aber eine unnötige spezifizierung der erklärung des manuskriptes. Das wort "Kuosa" bedeutet aber keineswegs "fichtenwald", sondern nur "fichte". Noch schlimmer ist die deutung LINDHOLMS in den zeitungsentwickeln: "Muora = wald" (skogsmark). "Muora" bedeutet nur "baum".

24. Dronth. manusk. und FRIIS: "Eichhörnchen". L. & W. "Orra, das Eichhörnchen". Das *a* in der zweiten silbe des lappischen wortes ist ganz unrichtig; es soll "oarre" oder "årre" heissen. Auf der bei QVIGSTAD reproduzierten zeichnung steht dieses zeichen an der linken (oder oberen) seite des vorigen.

25. Dronth. manusk. und FRIIS: "Der bär". L. & W.: "Ein Pferd, das dem Rota zum Opfer gebracht wird", eine ganz aus der luft gegriffene erklärung. Das zeichen steht im Dronth. manusk. und bei FRIIS oberhalb statt unterhalb des zeichens der zaubertrommel (27).

26. Dronth. manusk. und FRIS: "Ein lappe kommt auf besuch zu dem anderen". In seinen zeitungsbildern hat es LINDHOLM als "den zauberer" erklärt, ebenso L. & W.: "Noaide, Zauberer". Es ist nicht unmöglich, dass sie recht haben. An einer fast völlig entsprechenden stelle der n:o 4 bei FRIS (32) ist nämlich dieses zeichen mit dem folgenden zeichen (die zaubertrommel) vereinigt.

27. Dronth. manusk. und FRIS: "Die zaubertrommel, welches signum anzeigt, ob die trommel wahr prophezeit". L. & W. nur: "Eine Zaubertrommel".

28. Überall: "Ein fischerboot mit netz".

29. Dronth. manusk.: "Das balzen der vögel, d. h. ein platz auf grünen wiesen und gerne an einem fischwasser, wo sich birk- und auergeflügel im frühling zu der balz versammeln". FRIS: "Das balzen der vögel". L. & W. "Ganvögel [Noaide-dirri], die dem Noaiden die verlangten Nachrichten brachten". Das Dronth. manuskript (daher auch FRIS) hat hier ein ganz anderes zeichen als die Meininger trommel, deren zwei auf einer linie stehende vögel im manuskript einer zickzacklinie mit einigen punkten entsprechen. Diese zickzacklinie trifft man auch auf der trommel n:o 7 bei FRIS, und die von JESSEN (bei LEEM) gegebene erklärung derselben ist "Guelle oder Guarms, die Noaide-schlange, mit welcher der Noaide nach Jabme-Aimo (dem totenreiche) reiste". An derselben stelle auf n:o 2 bei FRIS kommt gleichfalls eine schlange vor, die von FRIS (aus welcher quelle?) als "Goarmes-guolle, zauberfisch" gedeutet wird (vgl. auch n:o 4, 25 und n:o 8, 12). Das "guarms, goarmes" ist wohl eine verdrehung des lappischen *garmaš* etc. "schlange"; "guelle, guolle" ist "fisch". Über diese zauberschlange siehe des näheren bei FRIS, s. 119 ff. Die beschreibung des Dronth. manusk. passt aber schlecht zu dem schlangenbild auf der zeichnung des manuskriptes, um so besser zu dem bild der Meininger trommel. Über diesen widerspruch vgl. näher unten! Hier will ich nur hervorheben, dass man keinen grund hat die erklärung des manuskriptes aufzugeben. Alles auf diesen trommeln muss ja nicht so sehr mythisch und heidnisch sein, und neben den bildern des auf die jagd gehenden lappen, des vorratshauses, des fischerbootes etc. kann man ein bild der vogelbalz sehr gut leiden. Die funktion der zaubervögel war übrigens viel weiter, als sie LINDHOLM und WEINITZ bezeichnen; auch ist der lappische name derselben unrichtig geraten,

denn "noaide-dirri" bezeichnete die "gandfliege" (vgl. oben 16), die zaubervögel aber hiessen "saivolodde" oder "vuorneslodde".

**30.** Überall: "Das vorratshaus des lappen (njalla)".

**31.** Dronth. manusk. und FRIS: "Der berg, wo die renntiere gehen." Dieselbe deutung gibt LINDHOLM in seinen zeitung-artikeln, wogegen L. & W. etwas ganz anderes sagen: "Ein Wolf, der Renntiere getötet hat". In diesem falle ist doch die letzte deutung viel besser als die frühere. Das zeichen der trommel bedeutet offenbar einen wolf und kein renntier, wie es die zeichnung des Dronth. manusk. (und danach FRIS) hat. Auch LINDHOLM hat es in seinen sehr verworrenen zeichnungen der "Meininger trommel" in seinen zeitung-artikeln als ein schön-gehörntes renntier dargestellt.

**32.** Dronth. manusk.: "Die lappenfrau will nach dem vorratshause gehen". FRIS: "Lappenfrau, die nach dem vor-ratshause geht". L. & W.: "Die Frau des Lappen".

**33.** Dronth. manusk. und FRIS: "Die lappen gehen auf die bärenjagd". L. & W.: "Der Lappe auf der Bärenjagd."

**34.** Wird im Dronth. manusk. und bei FRIS nicht gedeutet. L. & W.: "Beive, der Sonnengott". Richtiger wäre ein einfaches "Die sonne".

**35.** Dronth. manusk. und FRIS: "Im gebirge verschwundenenes renntier". L. & W.: "Saivo-sarva, d. i. ein heiliges Renntier", eine ganz willkürliche deutung. Auf dem oberen strahl der sonne steht sonst gewöhnlich ein elentier (FRIS n:o 2, 20; n:o 4, 11; n:o 9?), das im Dronth. manusk. neben dem strahl gestellt wurde. "Saivo-sarvak, Saivo-stiere" findet man auf den publizierten trommeln nur bei FRIS, n:o 2, 24; auch sie stehen neben dem strahl.

**36.** Dronth. manusk. und FRIS: "Der teufel". L. & W.: "Horagalles, Gott des Gewitters". Es ist wohl ganz sicher, dass diese letztere deutung die richtigere ist und das ursprüngliche trifft (die figur ist mit einem hammer versehen und kommt auch auf der trommel n:o 2, z. 6 in eben dieser bedeutung vor); man darf aber darum nicht die spätere, weniger heidnische bedeutung ganz verschweigen.

**37.** Dronth. manusk. und FRIS: "Die sonne, falls sie scheinen wird und es klares wetter geben soll". L. & W.: "Beive, hier = Gutes Wetter". Auf den trommeln n:o 2 und 9 steht hier der windgott Bieggagalles, der nach einigen

quellen eben ein sommergott war (QVIGSTAD, s. 13, note) und wohl also vor allem das schöne wetter regierte.

38. Dronth. manusk. und FRIS: "Gandlappe [zauberlappe], der gelernt hat Gand [hexenschuss] auszusenden". L. & W.: "Ailekes olmai, Sonntagsmann". Die drei Ailekesolbmak (plur. von -olmai) oder feiertagsmänner stehen auf anderen trommeln eben auf dem unteren strahl der sonne (n:o 2: 15, 16, 17, vgl. n:o 4: 21, 23 und n:o 9) oder wenigstens auf anderen strahlen (n:o 7: 43 a, b, c), sodass die von L. & W. gegebene deutung wohl berechtigt ist. Sie trifft aber ursprünglichere verhältnisse als diejenigen, die im Dronth. manusk. zum ausdruck kommen.

39. Dronth. manusk. und FRIS: "Der lappe, der verirrt renntiere sucht". L. & W.: "Nubbe ailekes olmai, der Mann des Sonnabends". Die vorige bemerkung bezieht sich auch auf diese deutung.

40. Fehlt im Dronth. manusk. und bei FRIS. L. & W.: "Goalmad ailekes olmai, Freitagsmann".

Gegen die deutungen der Herren WEINITZ und LINDHOLM muss also eine ganze reihe von schwerwiegenden anmerkungen gemacht werden. Von grösserem gewicht ist es aber hier das eigentümliche verhältnis zwischen dem Drontheimer manuskripte (bzw. FRIS, n:o 8) und der Meininger trommel näher zu untersuchen.

Oben s. 3 habe ich schon meinem endresultate vorgegriffen und gesagt, dass das genannte manuskript eben die Meininger trommel und keine andere beschreibt. Die zeichnung des manuskriptes (QVIGSTAD bei s. 65) ist auch in der tat der Meininger trommel so ähnlich, dass man unwillkürlich an identität denken muss. Die zeichnungen, die LINDHOLM in seinen zeitungsartikeln für die Meininger trommel ausgibt, stehen sogar dieser viel ferner, als es die Drontheimer zeichnung tut. Die einzigen wesentlichen verschiedenheiten zwischen der trommel und der zeichnung des manuskriptes sind die folgenden:

#### Im Dronth. manusk. fehlende zeichen der Meininger trommel.

N:o 8: Der diener Gott vaters (oder Gottes sohns).

N:o 40: Einer der Ailekesolbmak.

**Im Dronth. manusk. vorkommende zeichen, die auf der Meininger trommel fehlen.**

N:o 20 (des Dronth. manusk.), das elentier, steht zwischen n:o 1 und 4 (der Mein. trommel).

N:o 29 (des Dronth. manusk.), der biber, steht zwischen n:o 7 d und 15 (der Mein. trommel).

**Verschiedene ordnung und stellung der zeichen.**

Im Dronth. manusk. steht dasjenige zeichen, das dem n:o 10 der Meininger trommel (Mein. 10) entspricht, unterhalb statt oberhalb des Mein. 10 A.

Mein. 14 steht im manusk. etwas weiter nach links als auf der trommel.

Mein. 16 steht im manusk. links von Mein. 15.

Mein. 21 steht im manusk. oberhalb statt unterhalb des Mein. 22.

Mein. 23 steht im manusk. unterhalb statt oberhalb des Mein. 24.

Mein. 25 steht im manusk. oberhalb statt unterhalb des Mein. 27 (und zwischen Mein. 33 und 36).

Mein. 30 steht im manusk. viel näher dem Mein. 5.

Mein. 4, 5, 6, 14 und 30 sind im manusk. gedreht oder umgekehrt worden.

**Andere verschiedenheiten.**

Mein. 7 a kuh, aber Dronth. manusk. (24) ziege.

" 7 c ziege, " " " mensch.

" 7 d pferd? " " " kuh.

" 29 vogelbalz, " " " (12) zauberschlange.

Im letzten falle deutet aber das manuskript das zeichen der schlange als vogelbalz.

Einige zeichen sind im manuskript etwas einfacher geraten als auf der trommel.

Beim ersten blick sieht diese liste ziemlich lang aus. bei näherer prüfung schrumpft sie aber gewaltig zusammen. Wenn wir annehmen wollten, dass die zeichnung des Dronth. manusk. eben die Meininger trommel vorstellen soll, kann es uns nicht befremden, dass ziemlich viele zeichen in verschiedener ordnung oder stellung oder in etwas mangelhafter ausführung erscheinen.

Es lag nicht und kann nicht dem zeichner sehr am herzen gelegen haben alle einzelheiten der trommel ganz genau wiederzugeben. Seine absicht muss vielmehr gewesen sein an der hand der trommel den aberglauben der lappen zu beleuchten, und die erklärung der zeichen muss ihm demnach wichtiger gewesen sein als ihre ganz genaue form oder ordnung. Dass es auch nicht ganz leicht ist eine konzise zeichnung der trommel und aller ihrer zeichen zu liefern, zeigen die schon oben erwähnten verworrenen und ganz misslungenen zeichnungen LINDHOLMS. Die vielen verstösse gegen die ordnung und stellung der zeichen sind also unwichtig.

Auch das fehlen zweier zeichen der trommel im manuskript kann sehr gut auf ungenauigkeit des zeichners beruhen.

Wie kommt es aber, dass das manuskript zwei auf der trommel fehlende zeichen aufweist und dass die zeichen Mein. 7 a, c, d und 29 auf der trommel durch ganz andere ersetzt werden? Hierauf gibt das manuskript selbst eine indirekte antwort. Es sagt (QVIGSTAD, s. 68): "Diese bemerkungen über die zeichen der zaubertrommel u. s. w. sind von zwei alten lappen abgegeben, Bendix Andersen [in] Frennings-Field und Jon Torchelsen [in] Fiplings-Skov, welche gebirge dem kirchspiel Brönnö zugehören." Vgl. hiermit, dass nach dem berichte Prof. WEINITZ', s. 8, auf der rückseite des trommelfelles der Meiningener trommel eine zum teil sehr verblasste und verwischte inschrift zu sehen ist, wovon er die folgenden worte hat entziffern können:

*Bendix Andrei*  
*J fordalenbox [?]*

. . . . .

∨

Es handelt sich hier, wie auch Prof. WEINITZ bemerkt, offenbar um den (oder einen) besitzer der trommel. Der vorname Bendix kommt aber unter den lappen so selten vor, dass es ausgeschlossen ist, dass zwei verschiedene personen Bendix Andrei, d. h. Bendix Andersen zu beginn des achtzehnten jahrhunderts zwei verschiedene trommeln mit fast identischen zeichen besessen, bzw. beschrieben hätten. Der berg "Frennings-Field" ist ferner, wie QVIGSTAD bemerkt, offenbar mit Fröiningsfjeld (auf 65° n. br.) in Grong im Nordre Trondhjems Amt identisch, und eben hier schiesst der enge fjord Folden weit ins land hinein, wo er dann



vom tale *Folddalen* fortgesetzt wird. Eine erneute untersuchung der trommel durch eine der älteren norwegischen sprache und schrift kundige person wird wohl nur bestätigen, dass das "fordalen" mit dem jetzigen Folddalen identisch ist.

Ich kann also nicht umhin zu behaupten, dass die im Drontheimer manuskript beschriebene trommel eben die jetzt in Meiningen aufbewahrte trommel ist. Eine folge von dieser behauptung wird dann, dass diejenigen zeichen des manuskriptes, die auf der Meininger trommel nicht vorhanden sind, aus dem ergänzenden berichte Jon Torchelsens über die auf den trommeln üblichen zeichen und ihre bedeutung stammen müssen.

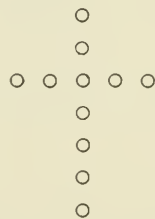
Der "Fiplings-Skov" liegt nur ein paar meilen weit (NO) vom "Frennings-Field", und diese ganze gegend gehört zu den bezirken, aus denen die meisten s. g. "spantrommeln", über deren provenienz man etwas weiss, gekommen sind. Hierüber gibt auch ein altes, von mir herausgegebenes manuskript aus dem ende des siebzehnten jahrhunderts auskunft: "Der grösste teil der lappen gebrauchen aus einem grossen knorren oder gewächse [d. h. maserholz] geschnittene, wie eine ovale schale aussehende trommeln, bei den Åselelappen aber sind sie aus birkenholz zusammengebogen wie ein schachteldeckel, den sie dann auf der einen seite mit fell überziehen" (Svenska Landsmälen XVII, 2, s. 58). Die "Åsele lappmark" ist aber die östliche, schwedische fortsetzung der genannten norwegischen gegenden. Aus diesen südlichen lappendistrikten stammen dann auch gewisse trommeln, auf denen man eben die auf der Meininger trommel fehlenden zeichen für elentier und biber wiederfindet (FRUS n:o 2: 20 elentier, 37 offenbar biber und kein zaubervogel; n:o 4: 10, 11 elentiere, 24 biber; n:o 7: 36 biber; n:o 9: elentier und biber). Es ist also keineswegs auffallend, dass der alte Jon Torchelsen auch diese zeichen auf der trommel sehen wollte. Seine wahl der auf dem "rista-balges" (7) stehenden zeichen ist von geringerer bedeutung; auch auf n:o 2 (28, 31), 4 und 9 bei FRUS kommen hier menschliche figuren vor. Das zeichen der vogelbalz hat Jon Torchelsen gegen dasjenige der zauberschlange (das auch auf n:o 2: 36; 4: 25 und 7: 45 vorkommt) austauschen wollen; in der beschreibung blieb aber die vogelbalz stehen.

Ich habe die untersuchung bis hierher fortgeführt um zu zeigen, dass man schon auf rein literarischem wege, ohne die trommel selbst noch näher untersuchen zu können, zu dem re-

sultate kommen muss, dass die Meiningener trommel mit der im Drontheimer manuskripte beschriebenen identisch ist. Ich will jetzt noch zeigen, dass eine etwas eingehendere untersuchung des "körpers" der trommel die noch etwa vorhandenen, letzten zweifel vollständig löst.

Im Dronth. manusk. liest man noch (QVIGSTAD, s. 67): "Das rote kreuz auf der zaubertrommel ist mit bärenblut gemalt worden, das der lappe aus dem herzen des geschossenen bären genommen und auf dies sein orakel gestrichen hat, damit er forthin auf seiner bärenjagd glück haben werde. Die kleinen zinnernen nägel, die am anderen ende des ovales in das holz hineingetrieben sind, zeigen, wie viele bären nach der prophezeiung dieser zaubertrommel gefällt worden sind."

Da Prof. WEINITZ in seinem artikel über die trommel ein solches gemaltes kreuz und zinnerne nägel nicht erwähnt, wandte ich mich mit einer anfrage hierüber an den besitzer der trommel, den Hennebergischen Altertumsforschenden Verein, und erhielt durch die zuvorkommende liebenswürdigkeit des Herrn Prof. Dr. PUSCH eine reihe von ergänzenden angaben, für die ich ihm hiermit meinen herzlichsten dank abstatte. Prof. PUSCH schreibt u. a.: "An der Aussenseite des Spans, in der Gegend des von Ihnen gezeichneten Zeichens [d. h. n:o 1] findet sich ein Kreuz aus 11 Nägeln, die wohl Zinn sein mögen; der senkrechte Arm hat 7, der wagrechte 5 Nägel, also insgesamt sind es 11:



Die Nägel gehn nicht durch den Span hindurch. Das Kreuz steht nicht in der Axe des Zeichens, sondern etwas weiter links.

Ein gemaltes Kreuz habe ich nicht finden können."

Die beweiskette ist also hiermit endgültig geschlossen. Elf bären sind "mit hilfe" der trommel erlegt worden. Das mit bärenblut gemalte kreuz ist, da das blut wohl nicht sehr tief in das holz dringen konnte, im lauf der zeiten verschwunden.

Auch über die vielen anhängsel der trommel weiss das Drontheimer manuskript bescheid: "Die mit zindraht umwickelten

und am ende mit altem zinn und messing geschmückten riemen sind der zaubertrommel geweiht worden als gaben und zeichen der dankbarkeit, die die lappen geben, wenn sie ihrer weisung nach glück gehabt haben.“

Über die entstehungszeit der Meininger trommel erhält man gleichfalls aus dem Drontheimer manuskripte wichtige aufschlüsse. Es heisst da, QVIGSTAD, s. 67: „Je älter eine zaubertrommel ist, um so grösseres zutrauen ist ihr geschenkt worden: weshalb die lappen, obgleich sie zwei jahre lang oft dazu aufgefordert wurden, die hiermit folgende trommel von den bergen kaum herabhofen und fahren lassen wollten, weil sie ins vierte glied geerbt sein sollte.“ Das manuskript stammt gewiss aus den eifrigsten zeiten der norwegischen lappenmission, also aus den ersten dezennien des achtzehnten jahrhunderts. Einen beweis hierfür sehe ich darin, dass nicht nur die abbildung der Meininger trommel, sondern auch eine abbildung der im s. g. Nærömanuskripte (vgl. QVIGSTAD, „Kildeskripter“) beschriebenen zaubertrommel dem manuskripte beigelegt ist. Dieses letztere manuskript stammt aber aus dem jahre 1723. Die Meininger trommel würde also etwa in der ersten hälfte des siebzehnten jahrhunderts oder etwas später gefertigt worden sein. Ins ausland ist sie nicht über Stockholm gekommen, wie Prof. WEINITZ meint (s. 7), sondern wohl über die alte dänisch-norwegische hauptstadt, Kopenhagen.

Aus der schon längst gedruckten literatur kann man also die genauesten nachrichten über die lappische zaubertrommel in Meiningen und ihre vielen zeichen holen. Es ist somit sehr zu bedauern, dass Herr Prof. WEINITZ sogar die wichtigsten werke dieser literatur nicht gekannt hat. Eine gewisse erklärung kann dies dadurch gewinnen, dass er seinem mitarbeiter WALDEMAR LINDHOLM ein so grosses vertrauen geschenkt hat, dass er offenbar ohne jegliche kontrolle dessen ausführungen zu den seinigen gemacht und die verantwortlichkeit für sie übernommen hat. Ein einziger blick in die lappische mythologie von FRIS, die er seiner ausdrücklichen bemerkung nach kennt und „nicht unbeachtet gelassen hat“, hätte ihm doch sogleich zeigen müssen, dass LINDHOLM die gröbsten fehler gemacht hatte. Herr LINDHOLM ist eben gar kein „trefflicher kenner Lapplands und seiner bewohner“, wie man ihn Herrn Prof. WEINITZ vorgestellt hat, sondern ein vertreter einer „lappischen“ novellistik, die herzlich wenig von den lappen und ihrem leben weiss (vgl. meine rezenionen in Fataburen 1908, s. 164 ff., Svenska Dagbladet 29. XII. 1909 u. s. w.).

Wenn Prof. WEINITZ doch seine quellen irgendwie selbständig benutzt hätte, müsste er auf die richtige spur gekommen sein. Er sagt u. a.: "Dass das jüngste Werk über Lappland von BERGQVIST & SVENONIUS (Stockholm 1908) mir nicht unbekannt blieb, sei hier ausdrücklich erwähnt." Auf der ersten seite des abschnittes über die alte religion der lappen in diesem werke hätte er aber die oben s. 1 f. genannten werke FRITZNERS, OLRIS und KROHNS erwähnt gefunden, die ihn dann zur quellensammlung QVIGSTADS etc. und schliesslich zur provenienz der Meininger trommel geleitet hätten.

Das gesamturteil Prof. WEINITZ' über die Meininger trommel lautet, dass sie keineswegs ein museumsstück allerersten ranges ist, weder ihrer grösse nach, noch nach der zahl und eigenart der aufgemalten figuren, noch nach ihrem allgemeinen habitus als "spanntrommel", nicht "schalentrommel" mit schön geschnittener und verzierter rückseite. Diesem urteil kann ich nicht beistimmen. Sie ist ein museumsstück allerersten ranges sowohl nach ihrem alter als nach ihren klaren und deutlichen zeichnungen und ihren ungemein vielen anhängseln (vgl. die tafeI I in der Zeitschrift für Ethnologie 1910). Sie ist sogar wertvoller als die meisten anderen aus derselben zeit stammenden trommeln, weil man eine gleichzeitige, vollständige deutung ihrer zeichen sowie ausführliche angaben über ihre provenienz besitzt.

---

## Själavandringslärans ursprung.

Af

Torgny Segerstedt.

(Suite et fin.)

### III. Kropp och själ.

Föreställningen om ett dödsrike återfinnes hos snart sagdt alla folk. Huru olika tankarna därom än må forma sig hos skilda folk och under skilda tider, ha de alla i sista hand vuxit fram ur samma rot: öfvertygelsen om, att den döde dväljes, där hans kropp befinner sig.

På de primitiva utvecklingsstadierna gör man sig nämligen ingen klar föreställning om åtskillnaden mellan kropp och själ. Kropp och själ äro där snarast identiska. Man gör sig strängt taget skyldig till en oegentlighet, då man använder ordet "själ" för att karakterisera uppfattningen under detta utvecklingsskede; det är en obestämd föreställning om lif och lifskraft, som man där möter.

Lifvet eller lifsprincipen tänkte man sig icke som något ifrån kroppen lösgjort, som kunde existera oberoende utaf denna. När liket begrofs, fortsatte därför den döde sin existens i grafven. Och äfven sedan denna lifsprincip antagit konturerna af en inuti människan lefvande varelse, frigör sig denna aldrig helt från bundenheten vid kroppen. Hur långt bortom horisonten eller hur högt upp i himlen dödsriket än förlägges, tros den döde dock alltid hålla till, där liket är jordadt eller där urnan med de brända benen förvaras.

Fantasierna om de dödas riken äro som de ringar, stenen bildar på vattenytan: den ena ligger utanför den andra, de söka sig alla ut åt periferien, men ha alla samma centrum och samma

orsak. Så går tanken på graffif alltid öfver i tron på ett grafrike, och detta flyttas och förflyktigas allt längre bort i fjärran. Men då hela denna serie af föreställningar om de dödes lif bottnar i en och samma grundtanke, ligger det nära till hands att undersöka, om icke tron på lifvets öfvergång från en varelse till en annan kan ha samma ursprung. Det är ju rätt sannolikt, att tron på lifvets bundenhet vid kroppen också ligger till grund för själavandringsläran.

En undersökning af upanişadernas själsbegrepp visar, att detta är besläktadt med den primitiva uppfattning, som framkallat tron på graffif och grafrike. Understundom möter man visserligen i dessa skrifter ett utveckladt panteistiskt själsbegrepp. Den individuella själen tänkes endast som en del eller en inkarnationsform af den stora allsjälen. Dess mål är att befria sig från alla de begränsande band, som betinga dess individualitet, och uppgå i den stora allsjälen.

Men bakom denna filosofiska uppfattning, och utan att helt undanträngas af den, skymtar en äldre mening, enligt hvilken själen är en i kroppen inneboende varelse, som till sin art icke väsentligen skiljer sig från kroppen. Själen är äfven den en kroppslig varelse, om också utaf mindre dimensioner och af finare materia än den gestalt, i hvilken den har sin bostad. Det indiska tänkandet är så pass bundet af denna gamla uppfattning, att det aldrig når fram till föreställningen om själen som något öfver rummet upphöjdt. Både för Vedānta- och Sāṅkhya-skolan fanns det endast tvänne sätt att tänka sig själen: den var antingen oändligt stor eller oändligt liten. Men den hade alltid utsträckning.<sup>1</sup> Äfven den mest utvecklade form af indisk psykologi är alltså mera befryndad med ett primitivt tänkesätt än med den europeiska filosofien.

I upanişaderna beskrifves själen, som nämndt, såsom en liten inuti kroppen boende varelse. På dess verksamhet beror en människas lif. Allt eftersom den flyttar sig, växla själstillståndet; när själen dväljes i ögat, är människan vaken, när den vistas i strupen, sofver hon, och när den uppehåller sig i hjärtat, försjunker hon i den djupa, drömfria sömn, som inderna noga skilja från den vanliga.<sup>2</sup> Det är tack vare själens verksamhet som kroppen bibehåller den för sin existens nödvändiga värmen.

<sup>1</sup> R. GARBE, Die Sāṅkhya-philosophie, Leipzig 1894, s. 294.

<sup>2</sup> Brahma Upaniṣad, 4.

Det susande, man hör, när man håller för öronen, härrör sig från själens eld, som surrar och brinner därinne.<sup>1</sup> Den Agni, hvars eld man på detta sätt förnimmer, gör oss också den nyttan att koka vår föda.<sup>2</sup>

Denna ande, som dväljes i oss, beskrifves som tumshög.<sup>3</sup> Den har tvänne tillvarelsformer, denna världens och den andras. Midt emellan dem ligger sömnens. Under sömnen öfvergifver anden kroppen och går hvart honom lyster. Då han förlustat sig, gått omkring som honom behagat, sett på godt och ondt, återvänder han samma väg han kommit. "Liksom en stor fisk går upp efter båda stränderna, denna och den motsatta, så färdas också puruṣa utefter båda dessa tillstånd, sömnens och vakans."<sup>4</sup>

Sönnen beror alltså därpå, att själen för en tid lämnar kroppen och begifver sig ut på egen hand. När den efter sina irrfärder återvänder och intager sin vanliga plats, vaknar den sofvande upp. Men man bör akta sig att väcka en sofvande för hastigt. Man riskerar, att hans själ icke hinner tillbaka i rätt tid, och följdén däraf skulle blifva den, att den så väckte doge. Därför varnas också mot att väcka en person för hastigt. Den skada, som därigenom vållas, säges vara svår att bota.<sup>5</sup> Döden måste inträda, om själen icke hinner tillbaka i rätt tid, utan tvingas att för alltid lämna kroppen. Döden beror nämligen på själens skilsmässa ifrån kroppen. Själén banar sig vid dödens inträdande väg ut genom ögat eller ljässan och följes af alla lifsandarna. "Liksom en larf, när han kommit till slutet af bladet, drager sig samman (för att gå öfver till ett annat), så drager sig själen samman, när den kastat bort kroppen och beröfvat den allt vetande."<sup>6</sup> I Mahābhārata omtalas, huru en brahman och en furste sinsemellan dela frukten af den förres gärningar och böner. Därefter låta de själen stiga till hufvudet. Då klöf den den högt förtjänte brahmanens hufvud och steg som en mäktig eldslåga till himlen.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Chāndogya Upaniṣad, 3, 13, 7.

<sup>2</sup> Brhadāraṇyaka Upaniṣad, 5, 10, 1.

<sup>3</sup> Kāthaka Upaniṣad, 4, 12; Śanatsujāta parvan, 45, 15; 27 (DEUSSEN, Vier philosophische texte des Mahābhārata, Leipzig 1906, s. 27).

<sup>4</sup> Brhadāraṇyaka Upaniṣad, 4, 3, 12; 16; 17—18.

<sup>5</sup> Ib. 4, 3, 15.

<sup>6</sup> Ib. 4, 4, 3—4.

<sup>7</sup> Mokṣadharmā, 20), 20—22 (DEUSSEN, Vier philosophische texte, s. 212).

Berättelitelitteraturen innehåller åtskilliga sägner, som kunna tjäna som illustration till upanişadernas själsbegrepp. Som sådan kan man exempelvis anföra den berättelse, som Kathāsaritsāgara innehåller om de tre brahmanlärjungarne Indradatta, Vyādi och Vararuci. Dessa infinna sig hos konung Nanda för att bedja om hjälp att betala sin lärare, men mötas af underrättelsen, att konungen nyligen dött. Indradatta låter då sin ande gå in i konungens döda lekamen. Medan Vyādi står och vaktar Indradattas liflösa kropp, går Vararuci fram till den genom Indradattas ande åter lefvandegjorde konungen och framför sin begäran, som naturligtvis beviljas. Konungens minister anar emellertid det rätta sammanhanget och befäller, att alla liflösa kroppar, som kunna påträffas, skola insamlas och brännas. Äfven Indradattas kropp anträffas och brännes, och hans ande har ingen annan utväg än att stanna i konungens kropp, hvilket var honom mycket obehagligt, eftersom det var en çūdrakropp.<sup>1</sup>

I en annan berättelse omtalas, huru Vāmaçiva öfvergifver sin egen gamla kropp för att ta sin bostad i en nyligen död ynglings lekamen. Han fortsätter i denna sin nya bostad sitt gamla asketiska lif. Emellertid är han så pietetsfull mot sin gamla kropp, att han bär bort den i en bergsskrefva.<sup>2</sup>

När konung Candraprabha föres ned i underjorden, återfinner han där sin gamla kropp. Han går åter in i den med den påföljd, att den gäspande reser sig upp till stor förnöjelse för de rundt omkring stående asurahustrurna. Çaktideva ser sin älskades, prinsessan Kanakarekhā's, kropp ligga liflös i en stol uppe i hennes himmelska slott, medan hon själf vandrar omkring nere på jorden i en vanlig människoskepnad. Hennes jordelif var ett straff för hennes svåra synd att en gång ha stänkt vatten på en helig man. När Çaktideva återkommer till jorden, lämnar prinsessan sin jordiska stoftshyddan och tager åter sin rätta kropp i besittning. Hennes brott var nu försonadt.<sup>3</sup>

Liksom en kropp kunde öfvergifvas af sin själ, när denna så önskade, så kunde själen också kvarstanna, äfven när den enligt naturens ordning borde lämna sin lekamen. När Bhīşma fallit i striden, tillåter han exempelvis icke sin själ att skiljas hädan, alldenstund det icke är den rätta tiden för en ortodox man att

<sup>1</sup> Kathāsaritsāgara (Bibl. Ind.), 1, s. 23.

<sup>2</sup> Ib. 2, s. 353.

<sup>3</sup> Ib. 1, s. 223 f.



anträda den långa resan.<sup>1</sup> När konung Pratapamukuta passerar en likbränningsplats, klagar en oskyldigt dömd, att hans själ icke vill lämna kroppen, fastän den i trenne dygn brunnit på bålet. Det var nu visserligen endast trolldom och argan list, som den stackars konungen utsattes för, men redan försöket att på detta sätt lura honom visar, att saken i och för sig icke ansågs på något sätt otrolig.<sup>2</sup> Man tillskref alltså själen en rätt stor rörelseförmåga.

Hur fast rotad denna tro på själens förmåga att byta vistelseort varit. framgår däraf, att den påträffas äfven inom yogafilosofien. Yoga representerar ju i det hela taget ett systematiserande af gamla primitiva bruk. Bland de underbara färdigheter, en yogin förvärfvar, räknas nu äfven den att efter behag kunna öfvergå i en annan kropp. "Genom lossande af det, som binder, och kunskap om rörelsen sker intellektets öfvergång till en annan kropp" heter det i Patañjali's yogasūtras<sup>3</sup> vid uppräknandet af de underbara färdigheter, som en yogin besitter.

Denna föreställning hänger samman med idén om själen som en liten inuti människan lefvande varelse. Äfven denna idé fortlever i den senare filosofien. En reminiscens af den ha vi i tron på den fina kroppen, *sūkṣma-çarira*, i hvilken själen ligger inkapslad, då den företager färden från den ena kroppen till den andra. "Denna substans, som icke är immateriell, men oändligt fin, som själf osynlig känner, tänker och önskar, som deltager i alla den grofva kroppens växlande öden, som närar honom och oförtrutet godtgör honom hans förluster, som öfverlever kroppens upplösning och utgör det personliga elementet i hvarje lefvande varelse, som alltjämt förändras, denna substans motsvarar fullständigt den föreställning om själen, som finnes hos en massa folk, ja nästan öfverallt, där man möter denna utvecklade filosofi, som benämnes animism."<sup>4</sup>

Riktigheten af den karakteristik af det indiska själsbegreppet, som OLTRAMARE här gifver, lär näppeligen kunna bestridas. Hur nära det öfverensstämmer med det primitiva själsbegreppet i sin helhet, sådant detta möter i folktron och naturfolkens religioner, framgår kanske bäst af den ofvan påpekade uppfattningen af

<sup>1</sup> Mahābhārata (Transl. by P. C. Roy, Calcutta 1880—96), 6, 120, 93.

<sup>2</sup> Kathāsaritsāgara, 1, s. 211.

<sup>3</sup> 3, 38.

<sup>4</sup> P. OLTRAMARE, L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde (Annales du Musée Guimet, 23), Paris 1907, s. 248.

sömnens natur. Sönnen förorsakades, som nämnt, af själens tillfälliga frånvaro från kroppen, och man fick taga sig i akt att icke genom ett allt för häftigt väckande af den sofvande göra denna frånvaro permanent.

Nutidens hinduer dela fullständigt sina förfäders meningar på detta område. De tänka sig också själen som en varelse, som lefver sitt eget lif inne i kroppen. Under sönnen går denna varelse, som ju drömmarne tydligt visa, ut på egen hand. De taga sig därför tillvara för att alltför häftigt väcka en sofvande. Själens kan vara så långt borta, att den icke hinner tillbaka i rätt tid, och följderna bli, att personen i fråga dör. Det är vidare ett lika farligt som klandervärdt skämt att måla den sofvandes ansikte med fantastiska färger eller att rita mustascher på en sofvande kvinnas läppar. När själen återvänder, känner den icke igen sin på detta sätt utstyrda kropp, och när den en stund förgäfvades letat efter den rätta, går den sin väg lämnande kroppen som lik.<sup>1</sup>

Äfven sägnerna om helige män, som öfvergifva sina egna kroppar och taga andras i besittning, fortleva alltjämt. Så förtäljer en kashmirisk folksaga om en brahman, som öfvergaf sin egen lekamen och tog sin bostad i ett barn. Barnet växte upp och blef konung. Då öfvergaf den helige mannen honom och sökte ånyo upp sin egen kropp, som alltjämt låg kvar på det badställe, där han lämnat den.<sup>2</sup>

Sydslaverna känna likaledes, att sönnen beror därpå, att själen går ut på egen hand. Och de veta äfven, hvilken risk det är att väcka en sofvande för hastigt. Är det nödvändigt att så sker, bör man åtminstone se till, att den väckte en stund blir liggande i samma ställning, som han intog under sönnen; på så sätt blir det möjligt för den hemskyndande själen att hitta in igen.<sup>3</sup> Samma regel återkommer med precis samma motivering bland bachkis i Uralbergen.<sup>4</sup>

I sagan om konung Gunthram berättas, hur tjänaren såg ett litet ormliknande djur krypa fram ur den sofvande konun-

<sup>1</sup> W. CROOKE, *The popular religion and folklore of Northern India*, Westminster 1896, 1, s. 232.

<sup>2</sup> J. H. KNOWLES, *Folktales of Kashmir* (Trübner Oriental Series nr 56), London 1888, s. 17.

<sup>3</sup> E. LILEK, *Familien- und volksleben in Bosnien und in d. Herzegowina* (Zeitschr. f. österr. volkskunde 6, 1900), s. 209.

<sup>4</sup> S. ROUDENKO i *Revue des traditions populaires*, 23, s. 587.

gens mun och begifva sig ned till en bäck, som det emellertid icke kunde komma öfver. Tjänaren lade då sitt svärd som en brygga öfver bäcken, och på denna bro gick djuret öfver till andra stranden. Där försvann det i ett berg. Om en stund återvände det samma väg, det gått, och kröp åter ned i den sofvandes mun. När konungen strax efter vaknade, berättade han, att han drömt sig på en järnbrygga ha gått öfver en flod och in i ett berg fullt af guld.<sup>1</sup> I ormars och vesslors gestalt krypa själarne enligt tysk folketro ännu alltjämt ut och in i de sofvande.<sup>2</sup> Den nordeuropeiska folktron har många paralleller härtill. Många sägner omtala, huru själen i det ena eller andra djurets gestalt gått ut ur en sofvande. Ofta är det som en hvit råtta, som den kommer till synes. Och hvad rattan upplefver under sina ströftåg, erinrar sig sedermera vederbörande som sina drömmar.<sup>3</sup>

Enligt böhmisk uppfattning hotar en särskild fara den, som är oförsiktig nog att somna törstig. Själven begifver sig då bort i gestalt af en hvit råtta för att söka reda på något drickbart och återvänder sedan aldrig till sin kropp.<sup>4</sup> Äfven den åsikten, att man icke får förändra kroppens ställning, medan själen är ute, fortlefver ännu i Tyskland, och skälet är, som man kan vänta, det, att själen i så fall icke hittar in igen vid sin hemkomst.<sup>5</sup>

En walesisk sägen förtäljer, huru en skördarbetare såg en liten apliknande "black fellow" krypa ut ur en sofvande kamrats mun och springa omkring på åkern och se sig om. När han återvände och kröp ned i den sofvande igen, vaknade naturligtvis denne. Ibland har man i stället för en apliknande varelse sett en svart ödla krypa ut ur den sofvandes mun. Men hvilken gestalt själen än antager, är det alltid lika farligt att för hastigt väcka den sofvande.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> GRIMM, Deutsche mythologie, s. 1036.

<sup>2</sup> F. NORK, Die sitten und gebräuche der Deutschen und ihrer nachbarvölker, s. 282.

<sup>3</sup> H. F. FEILBERG, Ordbog over jyske almuesmål: *sjæl, sove* m. fl.; T. KRISTENSEN, Danske sagn, 2, s. 271 f.; RÖCHHOLZ, Deutscher glaube und brauch, 1, s. 147.

<sup>4</sup> J. V. GROHMANN, Aberglaube und gebräuche aus Böhmen und Mähren, s. 60.

<sup>5</sup> L. STRACKERJAN, Aberglaube und sagen aus dem herzogtum Oldenburg, 2, s. 114.

<sup>6</sup> J. RHÛS, Celtic folklore: Welsh and Manx, Oxford 1901, 2, s. 602 f.

Naturfolkens uppfattning i denna fråga är fullkomligt likartad med den europeiska folktrons. Innevånarna i Birma kalla t. ex. själen *leip-bya*, som betyder "fjäril-ande". *Leip-bya* aflägsnar sig under sömnen från kroppen; en sofvande får därför icke väckas för hastigt, ty han skulle ofelbart dö, om *leip-bya* icke i tid hunne tillbaka.<sup>1</sup> Filippinernas infödingar förklara också sömnen därmed, att själen har begifvit sig bort ifrån kroppen för en tid. Och de dra samma slutsats beträffande den sofvandes väckande.<sup>2</sup> De anse det till och med för en dödlig förolämpning mot en människa att klifva öfver henne, när hon ligger och sofver, emedan äfven detta kan inverka på själens återkomst.<sup>3</sup>

Maorerna på Nya Zeeland tycka heller icke om att ruska upp en sofvande ur hans sömn.<sup>4</sup> Hans *wairua*, ande eller skugga, kan ha företagit en liten utflykt, som hindrar honom att ögonblickligen infinna sig på platsen. Det är därför under alla förhållanden tryggast att lämna honom god tid att komma in igen i kroppen. Samma regel, att icke för häftigt väcka en sofvande, och samma motivering därför möter äfven bland masai i västra Afrika<sup>5</sup> och bland bororós i Brasilien.<sup>6</sup>

Själen är alltså enligt denna uppfattning en inuti människan boende varelse, hvars tidvisa bortgående orsakar sömnen och hvars definitiva försvinnande har döden till följd. På denna punkt öfverensstämmer den indiska uppfattningen med alla andra folks, bland hvilka animismen är rådande. Den väg, själen vanligen begagnar för sitt ut- och ingående, är munnen. Det är begripligt, att inderna från denna utgångspunkt kunnat draga den slutsatsen, att gäspning var en riskabel sak, hvars farliga verkningar man gjorde klokast att genast söka förekomma genom en önskan, att kraft och visdom måtte stanna kvar uti en.<sup>7</sup> Man riskerade ju annars, att själen toge tillfället i akt, när portarna

<sup>1</sup> L. VOSSION, Nat worship among the Burmese (Journ. of Am. folk-lore 4, 1891), s. 113.

<sup>2</sup> F. H. SAWYER, The inhabitants of the Philippines, London 1900, s. 277.

<sup>3</sup> W. H. MILLINGTON, Philippine superstitions (Journ. of Am. folk-lore 19, 1906), s. 211.

<sup>4</sup> E. BEST, Maori eschatology (Transact. and proceed. of the New Zealand Instit., 38, 1906), s. 230.

<sup>5</sup> C. A. HOLLIS, The Masai: their language and folklore, Oxford 1905, s. 308.

<sup>6</sup> K. VON DEN STEINEN, Unter den naturvölkern Zentral-Brasiliens, Berlin 1894, s. 248.

<sup>7</sup> H. OLDENBERG, Die religion des Veda, s. 527 anm.

på detta sätt öppnades på vid gafvel, och gäfve sig ut på egen hand. Brahmanerna hålla alltid omsorgsfullt handen för munnen, när de råka gäspa, enligt uppgift, emedan de frukta, att någon ond ande kunde begagna tillfället och gå in i dem. Redan AL-BĪRŪNĪ observerade, att de ansågo en gäspning för ett dåligt omen, men en crepitus ventris för ett godt sådant.<sup>1</sup> Det är ju för öfrigt mycket möjligt, att det bakom vår uppfattning, att det icke är comme il faut att gäspa i andra personers åsyn, döljer sig någon gammal animistisk visdom. I Ostpreussen göra mödrarna ännu alltjämt korstecknet framför barnets mun, när det gäspar, och yttra därvid: "behalte dein schläfchen".<sup>2</sup> Förmodligen skulle det icke möta någon svårighet att uppleta paralleller till denna sed.

Tron på yogins herravälde öfver sin själ har också sin motsvarighet på andra håll. Grekernas mager kunde prestera motsvarande ting. Om Hermotimos berättas, att hans ande långa tider ströfvade omkring på egen hand. Tack vare denna sin förmåga kunde han förutsäga kommande ting. Men just denna färdighet att skicka ut anden på egen hand blef Hermotimos' olycka. Några af hans ovänner passade nämligen på och brände hans kropp, medan hans själ en gång var frånvarande.<sup>3</sup> Om Aristeas berättar PLINIUS, att hans ande i en korps gestalt kunde flyga ut ur hans mun.<sup>4</sup> Naturligtvis kunna ytterligare paralleller uppletas hos naturfolken. Så äro Guyanas indianer öfvertygade om att deras trollkarlar kunna låta sina själar efter behag gå ut och in i sina kroppar.<sup>5</sup>

Upaniṣadernas föreställningar om själens natur och verksamhet öfverensstämmer således med naturfolkens. Den har liksom dessas sin rot i animismen. Det är alltså äfven från den synpunkten antagligt, att vi ha att gå tillbaka till dylika primitiva tankegångar, då vi söka ursprunget till själavandringsläran. Det är antagligt, att denna är en konsekvens af samma animistiska logik, som fört till tron på graffif och dödsrike.

<sup>1</sup> E. THURSTON, Ethnographical notes on Southern India, Madras 1906, s. 248.

<sup>2</sup> Am urquell, 1, 1890, s. 151.

<sup>3</sup> APOLLONIUS, Hist. mirab. c. 3.

<sup>4</sup> Naturalis historia, 7, 52, 174.

<sup>5</sup> E. F. IM THURN, Among the Indians of Guiana, London 1883, s. 349.

## IV. De dödas panyttfödelse i växter.

Det är hufvudsakligen trenne olika former af själavandrings-tro, som föreligga, allteftersom de aflidne tänkas på nytt inkarnera sig i växter, i djur eller i människor. Af samtliga dessa former låta mer eller mindre tydliga spår påvisa sig i den indiska litteraturen.

“Dessa födas här som ris, säd, örter, träd, som sesam eller som bönor“ sades det i Chāndogya Upaniṣad om de af rägnet till jorden återförda själarne. Detta uttalande står icke alldeles ensamt. I Çatapatha Brāhmaṇa sägas fäderna vara växter, och det talas om att de bo bland växternas rötter.<sup>1</sup>

En liknande tankegång hade, enligt Cicerō's påståande, från urminnes tider gjort sig gällande i Athen. Där plögade man nämligen så säd på grafvarna, “ut sinus et gremium quasi matris mortuo tribueretur, solum autem frugibus expiatum ut vivis redderetur“.<sup>2</sup> PLINIUS omtalar, att en viss växt icke åts af pythagoreerna, emedan de dödes andar ansågos innebo i den, och han tillägger, att flamen dialis af samma orsak icke heller förtärde den.<sup>3</sup>

Greklands nuvarande innebyggare tyckas ha bevarat sina förfäders meningar på detta område. De föreställa sig alltjämt, att de döde fortsätta sitt lif i de träd och buskar, som växa upp ur grafvarna. En folksång talar om, huru en cypress växte upp ur Konstantins graf och en buske ur hans gemåls, och huru de, när vinden susade i deras kronor, syntes böja sig mot hvarandra och kyssas.<sup>4</sup> De båda döde fortsatte alltså sitt lif i sina respektive träd och bevarade i denna nya existensform samma känslor och stämningar som i den gamla.

Tron på de dödes fortsättning af sitt lif i växtform förefinnes äfven bland slaverna. De motivera sin motvilja mot att rycka upp en växt med roten därmed, att de icke vilja rycka håret af sin döda mor eller mormor. Hon måste alltså tänkas fortleva i växten.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> 13, 8, 1, 12 (Sacred books of the East, 44, s. 429).

<sup>2</sup> De legibus, 2, 25, §3.

<sup>3</sup> Naturalis historia, 18, 12, 30.

<sup>4</sup> B. SCHMIDT, Das volksleben der Neugriechen, Leipzig 1871, s. 250.

<sup>5</sup> F. S. KRAUSS, Slavische volksforschungen, Leipzig 1908, s. 43.

Enligt den tyska folktron växa blommor upp ur dödade människors kroppar. Detta gäller särskildt ifråga om älskande och oskyldigt afrättade samt mördade.<sup>1</sup> Ur deras grafvar eller från deras oskyldigt utgjutna blod skjuta hvita liljor fram. En 70 fot hög ek i skogen vid Lüchow skall enligt folktron ha vuxit fram ur en där stupad konungs mun. I sagorna omtalas också ofta blodträd, som grott fram ur oskyldigt afrättades blod och i hvilka med blodet äfven själen öfvergått.<sup>2</sup>

Flerestädes i Skåne anses det ännu vara farligt att plocka blommor från grafvarne; tar man in en dylik blomma, börjar det spöka i huset.<sup>3</sup> Att ta in en blomma medför således samma risk som att ta in ett ben från en kyrkogård.

De bretagniska sägnerna låta också själen lefva upp igen i de träd och örter, som spira upp ur grafvarna.<sup>4</sup>

Denna tro, att de döde fortsätta sitt lif i växter, påträffas också hos de flesta naturfolk. Den är exempelvis vidt utbredd bland den indiska arkipelagens innevånare. Så anse olo ngadjoe, att själarne dö upprepade gånger och slutligen öfvergå i fruktträdens blad och blommor. Om dessa förtäras af någon mänsklig varelse, födes själen på nytt. Karobataks låta själarne till sist efter många dödar upplösa sig i en grässort.<sup>5</sup> Några bland dajakerna på Borneo tro, att deras slut skall bli att upplösas i dimma eller i något slags jungelväxter.<sup>6</sup> En annan uppgift om dajakernas föreställningar angående lifvet efter döden säger, att de hålla före, att själen, sedan den lämnat kroppen, öfvergår till en gast, som uppehåller sig på begravningsplatsen. Då gästen affider — den är naturligtvis dödlig — går den ned till Hades, hvarifrån den återvänder som en ande, hvilken benämnes *bejari*. I tidens fullbordan dör också denne, och nu fortsätter han sitt lif som en *begutur*. Men när denne i sin ordning affider, går dess andliga varelse öfver i en trädstam. Hans personliga existens är slut.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> F. NORK, Sitten und gebräuche der Deutschen und ihrer nachbarvölker, s. 43.

<sup>2</sup> W. MANNHARDT, Wald- und feldkulte, 1, Der baunkultus der Germanen und ihrer nachbarstämme, s. 39.

<sup>3</sup> Muntligt meddelande af kand. G. B. ÖSTERLIN, Lund.

<sup>4</sup> A. LE BRAZ, La légende de la mort chez les Bretons armoricains, Paris 1902, 1, s. 194; 204.

<sup>5</sup> KRUIJT, Het animisme in den Indischen archipel, Haag 1906, s. 383.

<sup>6</sup> H. LING ROTH, The natives of Sarawak and British North Borneo, London 1863, 1, s. 213.

<sup>7</sup> SPENSER SET JOHN, Life in the forests of the far East, London 1863, 1, s. 181.

Denna berättelse om själens öden efter döden är ju komponerad som ett stycke teologisk eskatologi; de olika moment, som här sammanfogats till en enhet, ha säkerligen icke ursprungligen radats efter hvarandra i denna kronologiska ordning. Hvad som i detta sammanhang bör framhållas, är naturligtvis det sista momentet, att den döde till sist öfvergår till en trädstam. Innevånarna på Seranglao tro, att deras jordade fränder fortleva i stora träd; de anses ha förkärlek för en fikusart.<sup>1</sup>

TAYLOR berättar, att han under sin vistelse på Nya Zeeland planterade några mimoser på kyrkogården. De beundrades mycket af infödingarne. Men när bina började samla honung från träden på kyrkogården, begynte infödingarne anföra klagomål öfver att de födde sig på de dödes kött, eftersom träden sögo sin näring därifrån. De anhöllo därför, att träden måtte huggas ned. Då TAYLOR icke ville gå in härpå, begagnade de tillfället, när han en gång var bortrest, och nedhöggo själfva mimoserna.<sup>2</sup>

Ytterligare exempel på denna föreställning, att de döda lefva upp igen i träd och örter, påträffas bland negrerna kring Nigerflodens nedre lopp. De förmena, att bland de många skepnader, i hvilka de döde kunna fortsätta sin existens, äro äfven träd. En del döda välja medvetet denna tillvarelseform för att slippa ifrån den möda och det lidande, som äro oskiljaktiga från mänskligt lif.<sup>3</sup> Träd och buskar på begravningsplatser äro därför heliga och föremål för dyrkan.<sup>4</sup> Äfven om negrerna i öfre Kongo berättas, att de ha klart för sig, att deras affidne stamfränder återvända till världen i gestalt af träd.<sup>5</sup>

Bororós-indianerna uppräknat sädesstrån bland de ting, i hvilka människorna efter döden inkarnera sig.<sup>6</sup> Andarna måste genom exorcism utdrifvas ur säden, innan människorna våga förtära något däraf. Äfven hos de nordamerikanska indianerna förekommer denna tro på förnyad existens i växter.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> J. G. F. RIEDEL, *De sluik- en kroeshaarige rassen tusschen Selebes en Papua*, s. 163.

<sup>2</sup> R. TAYLOR, *Te ika a Maui, or New Zealand and its inhabitants*, London 1870, s. 230.

<sup>3</sup> A. G. LEONARD, *The lower Niger and its tribes*, London 1906, s. 222.

<sup>4</sup> *Ib.* s. 298.

<sup>5</sup> H. WARD, *Ethnographical notes rel. to the Congo tribes* (*Journ. of the Anthropol. Inst. of Gr. Britain and Ireland*, 24, 1894), s. 287.

<sup>6</sup> W. A. COOK, *The Bororos Indians of Matto Grosso Brazil* (*Smiths. misc. coll.* 50. *Quart. issue*, 4), s. 54.

<sup>7</sup> S. HARTLAND, *The legend of Perseus*, s. 205.



I flera utaf de anförda exemplen på denna föreställning, att de afidna pånyttfödas i växter, har orsaken därtill också mycket tydligt angifvits. Så var fallet, när det i Çatapatha Brahmana framhölls, att de döde lefde bland växternas rötter. Förbindelsen mellan de döde och växterna kom också mycket tydligt fram i TAYLORS berättelse om nyzeeländarnes klagomål öfver att bina åto af de dödes kött, när de sögo honung ur de träd, som växte på grafvarne. Trädet växer upp på den plats, där liket befinner sig; det suger näring ur den dödes kropp, det blir då för primitiv tanke en ofrånkomlig konsekvens, att den dödes lif går öfver i växten. Det är det direkta sambandet mellan det nedgräfdade liket och det ur grafven framväxande trädet, som ligger till grund för tron på själens eller lifvets öfvergång till växten.

Tron på ett samband mellan den döde och det ur grafven framväxande trädet vidgas sedan till en mera allmän föreställning, att de döde fortleva i träd och örter. Det resultat, hvartill den ursprungliga tankegången fört, förallmänligas på analogiernas väg. Den allmänna satsen är en sekundär bildning i förhållande till den ursprungliga mer på hvart enskildt fall inriktade tankegången.

Denna form af själavandringstro bottenar alltså i precis samma uppfattning af lifvet som föreställningarna om graf lif och dödsrike. Det är endast en annan utformning af samma grundtanke, att lifvet eller själen är den lefvande kraften i kroppen och oskiljaktig från denna.

## V. De dödas pånyttfödelse i djur.

En ännu större utbredning än tron på de dödas pånyttfödelse i växter har föreställningen om deras reinkarnation i en eller annan djurform. Inom denna grupp kan man särskilja olika tankekedjor, som visserligen understundom kunna sammanblandas, men mellan hvilka dock en gränslinje låter uppdraga sig. Man påträffar för det första den tron, att de döde gå igen i lejon, tigrar och andra större djurslag, för det andra den, att de fortleva i ormar, maskar och andra kryp, samt för det tredje, att själen öfvergår i fågelgestalt. Åtskillnaden mellan dessa grupper är icke så enbart tillfällig, som den kanske vid första påseendet förefaller.

1. *Reinkarnation i rofdjur.*

I upanisaderna omtalas, utan att några detaljerade uppgifter meddelas, att de döde kunna återvända i djurgestalter. I Çatapatta Jåtaka möter en rätt intressant specialisering, då där omtalas, huru en moder efter döden förvandlade sig till en schakal för att rädda sin son från en öfverhängande fara.<sup>1</sup> Den moderna indiska folktron lämnar en del paralleller, som kommer en att förmoda, att det ej var någon slump, att modern just valde en schakals skepnad.

Det förefaller mycket betecknande, att man bland de djur, som den indiska folktron i våra dagar utpekar som de aflidnes nya inkarnationsformer, särskildt påträffar tigrarne. Oraon-stammen säges exempelvis sakna alla begrepp om ett tillkommande lif med undantag af tron, att personer, som uppåtits af tigrar, själfva blifva tigrar.<sup>2</sup> Om mikirs berättas, att de alltid begravna resterna af de människor, som sönderslitits af tigrar, utanför byn. De tro nämligen, att tigern alltid uppsöker den graf, där kvarlevorna af hans offer begravts. Det anses mycket olyckligt att sönderslitas af en tiger; den, som råkat ut för den olyckan, kommer efter döden till en sorglig vistelseort. Däremot tro icke mikirs som inderna, att den uppätne tvingas att vistas i djuret.<sup>3</sup> Emellertid kan man väl förmoda, att tigers vallfärdande till grafven innesluter en reminiscens af denna tanke, att den döde bodde i honom och dref honom att se efter kvarlevorna af sin förra inkarnationsform.

En rest af själavandringstro ha vi förmodligen också i karenernas åsikt, att onda människors andar kunna antaga hundars, krokodilers, elefanter, ormars, gamars och änders gestalt.<sup>4</sup>

Tigrarna vördas äfven på Sumatra som de dödas nya uppenbarelseformer. MARSDEN berättar, att de ansågos vara besjälade af de aflidnes andar och att ingenting kunde förmå en inföding att döda en dylik varelse. Alligatorerna, som på grund af det ständiga badandet i floderna voro orsak till väl så många män-

<sup>1</sup> Jåtaka 2, s. 388; H. OLDENBERG, Die religion des Veda, s. 563.

<sup>2</sup> H. H. RISLEY, The tribes and castes of Bengal, Calcutta 1891, 2, s. 144; H. B. ROWSEY, The wild tribes of India, London 1882, s. 82.

<sup>3</sup> The Mikirs. From the papers of the late EDW. STACK. Ed., arrang., and suppl. by CHARLES LYALL, London 1908, s. 38.

<sup>4</sup> A. R. MACMAHON, The Karens of the golden Chersonese, London 1876, s. 132.

niskors död som tigrarne, vördades lika högt som dessa.<sup>1</sup> Dessa MARSDEX's för halfannat århundrade sedan gjorda iakttagelser ha bestyrkts af senare undersökningar. På Sumatra tro infödingarne alltjämt, att de dödas själar öfvergå i krokodiler och tigrar, och båda dessa djurarter äro därför föremål för dyrkan.<sup>2</sup> Malajerna i det inre af Sumatra hålla före, att den dödes själ öfvergått i något djur, om man några dagar efter begrafningen kan upptäcka ett hål i grafven. Är hålet öfver likets hufvud, dväljes dess ande i en tiger; är det längre ned, vistas den aflidne i en apa.<sup>3</sup> Batakerna tro likaledes, att en aflidens ande kan taga sin bostad i något slags djur.<sup>4</sup> Dajakerna på Borneo förmena, att de i krig fallnes andar äro särskildt ondskefulla. De lefva i jungeln och antaga djur- eller människogestalt. En sägen förtäljer, huru en dajak en gång såg ett djur, som han tog för en ekorre, sitta på en trädstam, som hängde ut öfver en ström. Han kastade sitt spjut mot djuret, som därvid förvandlade sig till en hund och sedan till en människa utan hufvud.<sup>5</sup> Dajakerna uppgifva som orsak till att de aldrig äta oxkött, att deras förfäders andar bo i dessa djur. De hålla också före, att muhammedanernas motvilja mot svinkött grundar sig därpå, att dessas fäder gått in i de djuren.<sup>6</sup> De apor, som hålla till invid Barito-floden, anses våra inkarnationsformer för deras själar, som jämmerligen omkommit ute i jungeln. Dåliga människor kunna äfven fortsätta sin existens i hundgestalt.<sup>7</sup> Bland papuanerna finnas en del familjer, hvilkas döda tros förvandla sig till vildsvin, medan andras öfvergå till krokodiler.<sup>8</sup>

Igorroterna på Filippinerna betrakta ålarna som sina fädernas nya existensform. De fånga aldrig dessa djur, tillfoga dem aldrig någon skada och mata dem, så ofta de komma åt.<sup>9</sup>

Nya Kaledoniens infödingar tro, att de aflidnes andar öfvergå

<sup>1</sup> W. MARSDEX, *The history of Sumatra*, London 1783, s. 154.

<sup>2</sup> G. A. WILKEN, *Het animisme bij de volken van den Indischen archipel* (*De Gids*, 10, 1884), s. 992, 995.

<sup>3</sup> A. L. VAN HASSELT, *Volksbeschrijving van Midden-Sumatra*, Leiden 1882, s. 71.

<sup>4</sup> B. HAGEN, *Beiträge z. kenntnis d. Battareligion* (*Tijdschr. v. Ind. volk.*, taal- en landenkunde, 38), s. 514.

<sup>5</sup> SPENSER ST JOHN, *Life in the forests of the far East*, s. 183.

<sup>6</sup> *Ib.* s. 186.

<sup>7</sup> KRUIJT, *Het animisme in den Indischen archipel.* s. 182.

<sup>8</sup> B. HAGEN, *Unter den Papuas*, Wiesbaden 1899, s. 225.

<sup>9</sup> F. H. SAWYER, *The inhabitants of the Philippines*, London 1900, s. 260.

i hajar. Det är hufvudsakligen höfdingarne, som i denna skepnad fortsätta sitt lif.<sup>1</sup> Att de aflidnes själar taga sin bostad i hajar, anse äfven Hawaii's innevånare, åtminstone de af dem, som lefva som fiskare. De kasta sina döda i hafvet, för att de må slukas af hajarna, men anse det sedan också rätt och billigt, att dessa visa så mycken släktkärlek, att de icke äta upp de lefvande människor, som komma inom räckhåll för dem.<sup>2</sup>

Äfven de afrikanska folken lämna talrika exempel på denna form af själavandringstro. Här är det framför allt lejonen, som de dödas andar taga i besittning. BECKER omtalar från Centralafrika, att infödingarna trodde, att det var höfdingarnes andar, som bodde i lejonen. Om undantagsvis ett lejon blifvit dödadt, fördes kadavret till höfdingen, som ägnade det sin dyrkan. Han kastade sig ned på marken och gned sin panna mot sin aflidne kollegas.<sup>3</sup> I brittiska Centralafrika är det de stora jägarne, som efter sin död antaga lejons eller leoparders gestalt, under det att trollkarlarne föredraga hyenornas.<sup>4</sup> Wangoni anse denna senare inkarnationsform som ett afskyvärdt straff för trollkarlar och hexor, under det att de betrakta pånyttfödelse i lejon som något mycket eftersträfvansvärdt.<sup>5</sup> Bahimas i Ankole anse det för ett kungligt prerogativ att efter döden öfvergå i ett lejon. En vanlig höfding förvandlas till en orm, och gemene man uppnår ingen som helst synlig gestalt efter döden.<sup>6</sup> Tongafolket tror, att de döde återvända som lejon, leoparder eller krokodiler.<sup>7</sup>

Bland bahimas har tron på konungens pånyttfödelse som lejon gifvit upphof till en egendomlig dödsrit. När en konung dött, föres hans lik till en skog bebodd utaf lejon, hvilka anses vara de aflidne konungarnes inkarnationer. Konungens lik får ligga, till dess buken sväller upp och till sist brister sönder. När detta inträffar, föres en lejonunge, som prästen strax efter dödsfallet letat rätt på, fram och förklaras vara född af den döde

<sup>1</sup> J. PATOUILLEU, *Trois ans en Nouvelle Calédonie*, Paris 1873, s. 190; 195.

<sup>2</sup> J. J. JARVES, *History of the Hawaiian islands*, Honolulu 1872, s. 39.

<sup>3</sup> J. BECKER, *La vie en Afrique ou trois ans dans l'Afrique centrale*, Paris 1887, 2, s. 292.

<sup>4</sup> A. WERNER, *The natives of British Centralafrika*, London 1906, s. 64.

<sup>5</sup> WIESE, *Beiträge z. geschichte d. Zulu im norden d. Zambesi* (Zeit schr. f. ethnologie, 1900), s. 199.

<sup>6</sup> J. A. MELDON, *Notes on the Bahima of Ankole* (Journ. of the African Soc. 22, 1907), s. 151.

<sup>7</sup> A. G. MAC ALPIN, *Tonga religious beliefs and customs* (Ib. 19, 1906), s. 265.

konungen. Då djuret är stort nog att äta kött, släppes det i skogen. Alla lejonerna matas utaf präster, som ha vården af dessa konunga-inkarnationer om hand.<sup>1</sup> En liknande ceremoni anställes, när en drottning affidit, men med den skillnaden, att det är en leopardunge, som då anses ha blifvit född. Prinsessor få nöja sig med att gifva lif åt ormar.

Äfven några af dessa exempel visa mycket tydligt, hvarför den affidnes ande tänkes öfvergå i ett djur. Hinduernas tro, att de af tigrar sönderslitna och uppätta människorna taga sin bostad i de djur, som slitit sönder dem, är typisk för hela denna tankegång. Det är ett klart och konsekvent uttryck för öfvertygelsen om lifvets bundenhet vid kroppen. Lifvet kan icke skiljas från den konkreta gestalt, i hvilken det framträder. En människas lif eller ande måste öfvergå i det djur, som förtärde kroppen. De primitiva folkens oförmåga att skydda sig mot vilddjuren har naturligtvis gjort antalet af dem, som på detta sätt omkommit, ganska afsevärdt. I den mån detta dödsätt varit vanligt, kunna också föreställningarna om de dödas öfvergång i djur på angifna sätt förklaras.

Men huru stor den procent af dödsfall än må vara, som kan skrivas på vilddjurens räkning, kan den dock icke rimligen vara stor nog att räcka som förklaring till alla former af denna tro på själarnas reinkarnation i djurgestalt. Betydelsefullare har i detta afseende varit det sätt, hvarpå liken behandlats. En af de tidigare formerna för de dödas behandling är den, som ännu alltjämt praktiseras bland en del af de vilda stammarna i Indien: att helt enkelt kasta liken ut i jungeln. I regel äger detta rum, utan att de på förhand underkastas någon som helst behandling.<sup>2</sup> Denna begrafningsmetod — om detta uttryck kan användas beträffande ifrågavarande tillvägagångssätt — var ännu på konung Açokas tid bruklig i Taxila i nordvästra Indien och bland lichavis, çakyastammens närmaste grannar.<sup>3</sup>

Mahābhārata ger lika oförtydbara uttryck åt sin afsky för att låta liken förtäras af vilddjuren som Odysséen och Iliaden. Men det är mer än tvifvelaktigt, om det lägre folket i Indien någonsin delat denna afsky eller öfvergifvit den gamla seden.

<sup>1</sup> J. ROSCOE, *The Bahima* (*Journal of the Anthropol. Inst.* 37, 1907), s. 101.

<sup>2</sup> W. CROOKE, *The hill tribes of the Central Indian hills* (*ib.* 28, 1898), s. 246.

<sup>3</sup> V. A. SMITH, *The early history of India*, Oxford 1908, s. 143.

Det är väl snarast ett ritualiserande af en gammal sedvänja, då buddhisterna i Siam anse det för en from gärning att förordna om sina liks behandling på detta sätt. Liken lämnas då i ihåliga träd som byte åt hyenor och gamar.

En rest af det gamla tillvägagångssättet påträffas äfven i de indiska begrafningsriterna i seden att vid grafven eller på förbränningsplatsen fodra korpar med de heliga bullarna. Bullarne läggas fram, och de sörjande ha icke rätt att aflägsna sig, förr än fåglarne behagat äta af dem. Att dessa bullar här äro en ersättning för den dödes eget kött, framgår däraf, att de understundom bindas fast vid likets bröst, när det bäres ut till förbränningen. Om de icke ätas af fåglarne, väcker detta de afidnes vrede. Det är antagligen en reminiscens af den tanken, att likens förtärande är den rätta begrafningsformen, hvars försummande inverkar menligt på den dödes befinnande. Liksom parserna anse det för ett godt tecken, om korparne börja sitt verk med det högra ögat, så räkna hinduerna det för ett lyckligt omen, om den högra bullen först uppätes.<sup>1</sup>

Detta primitiva sätt att behandla liken återfinnes hos många folk. Bland mongolerna, parterna och hyrkanerna var det sed att helt enkelt kasta ut liken. Den afidnes framtida lycka ansågs vara beroende af att hundarna söndersleto liket. Det säger sig själf, att hundarna betraktades som heliga djur.

När masai-folket betraktar hyenorerna som heliga och aldrig stör dem, såvida de ej gå in i lägret och man alltså till själf-försvar måste drifva bort dem, förklaras detta af folkets gamla sedvänja att öfverlämna liken åt dem.<sup>2</sup> Nandi-folket anser likaledes, att hyenorerna äro heliga. De tros stå i förbindelse med de afidne och ha träffande beskrifvits som "the living mausoleum of their dead". De dödas kroppar pläga nämligen äfven bland detta folk öfverlämnas åt hyenorerna.<sup>3</sup>

När innevånarne på Hawaii, som ofvan omtalats, förmenade, att deras döde fortsatte sin existens som hajar, förklaras detta af deras sed att utkasta sina döde i hafvet, för att de skulle slukas af hajarna. De höllo före, att de afidnes själar på detta sätt

<sup>1</sup> W. CROOKE, Primitive rites of disposal of the dead (Journ. of the Anthropol. Inst. 29, 1899), s. 275.

<sup>2</sup> H. JOHNSTON, The Uganda protectorate, London 1902, 2, s. 828; C. A. HOLLIS, The Masai, s. 307.

<sup>3</sup> DENS., The Nandi, Oxford 1909, s. 70.

öfvergingo i hajarna och gjorde dem benägna att respektera de stamförvandters lif, som händelsevis kommo inom deras räckhåll.<sup>1</sup>

Denna sed att behandla liken förklarar tillräckligt, huru förevarande form af tron på de dödes fortlefvande i djur kunnat uppstå. Och när öfvertygelsen härom blifvit rotfäst, är det naturligt, att man icke dragit någon skarp gräns mellan djur, som förtära, och djur, som icke förtära lik. Det har bildat sig en allmän föreställning, att de döde kunna reinkarnera sig i djurformer. Så tror exempelvis tonga-folket, att döde, när de återvända till människorna, ta gestalt af ormar, lejon, leoparder, krokodiler eller andra djur.<sup>2</sup> Här ha således till de djurslag, som bilda den ursprungliga gruppen, fogats ett obestämdt antal andra.

Enligt bantu-folkets mening taga höfdingar och andra förnämliga män efter döden skepnad af stora bestar, medan gemene man får nöja sig med de mindre djuren.<sup>3</sup> Understundom äro, som nämnt, de större djuren, lejon och leoparder, förbehållna åt stora jägare och hyenorna reserverade åt trollkarlarne.<sup>4</sup> Men det är gärna hyenorna, som framför andra djur anses vara de dödes bostäder.<sup>5</sup> Bahuanas gjorde det till ett företräde för dem, som ägde många fetischer, att efter döden få gå in i stora djur som elefanter, flodhästar, bufflar och leoparder.<sup>6</sup>

Ababua-stammen räknar höns och flodhästar bland de affidnes inkarnationsformer.<sup>7</sup> Stammarna vid nedre Nigern förmena, att det är de, som dött en våldsam död, hvilka återvända i djurskepnad.<sup>8</sup> Aporna vid Fishtown och krokodilerna vid Whydah anses i västra Afrika heliga, emedan de äro besjälade af de dödes andar.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> J. J. JARVES, History of the Hawaiian islands, s. 39.

<sup>2</sup> A. G. MAC ALPIN, Tonga religious beliefs and customs (Journ. of the African Soc. 19, 1906), s. 265.

<sup>3</sup> E. TORDAY and J. A. JOYCE, Notes on the ethnography of the BAMBALA (Journ. of the Anthrop. Inst. 35, 1905), s. 418.

<sup>4</sup> D. MACDONALD, Africana; the heart of heathen Africa, London 1882, 1, s. 63.

<sup>5</sup> A. A. ELLIS, The Yoruba-speaking peoples of the slave coast of West-Africa, London 1894, s. 133.

<sup>6</sup> E. TORDAY and J. A. JOYCE, Notes on the ethnography of the BAHUANA (Journ. of the Anthrop. Inst. 36, 1906), s. 291.

<sup>7</sup> J. HALKIN, Quelques peuplades du district de l'Uelé, 1, Les Ababua, Liège 1907, s. 102.

<sup>8</sup> A. G. LEONARD, The lower Niger and its tribes, s. 142.

<sup>9</sup> J. L. WILSON, Western Africa, London 1856, s. 210.

Äfven gorillorna kunna få äran att härbärgera de afidnes själar.<sup>1</sup> Pygméerna i Centralafrika glädja sig åt att deras fränder efter döden fortleva som röda buskvin.<sup>2</sup>

Liknande föreställningar påträffas äfven på Madagaskar. Antankäranas hålla före, att deras höfdingar gå igen som krokodiler, medan det lägre folket får nöja sig med mindre förnämliga djur. Hos betsiléo äro likaledes krokodilerna ansedda som de dödas gengångare. Betäniména betrakta ett slags apor som fädernas inkarnationsform och vörda dem högt. De obegrafdade andar anses dömda till pånyttfödelse i ugglor, kattor och flädermöss. Samma öde drabbar också brottslingar, särskildt dem, som afrätats till straff för trolldom. Ofvannämnda djur medföra därför dåliga omina, och nästan öfverallt på ön ser man med afsky på personer, som hålla en infödd katt i fångenskap. De, som så göra, utsätta sig för misstanken att syssla med svart magi.<sup>3</sup>

I de anförda exemplen äro, som synes, de primära och sekundära kategorierna ofta ställda sida vid sida. Föreställningen, att moraliska och ekonomiska olikheter människor emellan kunna inverka på de kommande inkarnationsformerna, ha också förskjutit de ursprungliga synpunkterna. Höfdingarne blifva exempelvis stora bestar, under det att gemene man fåv åtnöja sig med anspråkslösare representanter. Detta är alltsammans förskjutningar efter synpunkter, som ursprungligen ingen roll spelat. De ha gjort sig gällande, sedan tron på de dödas reinkarnation lösgjorts från sitt underlag och endast fortlevat som en bland de många föreställningarna om de dödes lif.

Dylika vaga och obestämda omformningar af de ursprungliga tankarna möta mycket ofta. Så är det enligt záparosindianernas mening endast de tappre männens lott att förvandlas till jaguarer. Vackra flickor åtnjuta enligt samma folks åsikt förmånen att efter döden förvandlas till fåglar med praktfulla fjädrar.<sup>4</sup> Bland svartfotsindianerna finnes också den uppfattningen representerad, att de afidne fortsätta sitt lif i djurskepnad. Deras medicinmän ha förkärlek för ugglegestalt, när de låta sig reinkarneras.<sup>5</sup> In-

<sup>1</sup> Du CHALLU, Observations on the people of Equatorial Africa (Trans. of the Ethnol. Soc. N. S. 1, 1861), s. 308.

<sup>2</sup> H. JOHNSTON, The Uganda protectorate, 2, s. 539.

<sup>3</sup> Antananarivo annual, 12, 1888, s. 441.

<sup>4</sup> A. SIMSON, Notes on the Zaparos (Journ. of the Anthropol. Inst., 7, 1878), s. 507.

<sup>5</sup> G. B. GRINNEL, Blackfoot lodge tales, London 1893, s. 274.



dianerna på Vancouvers ö anse sig härstamma från djur, hvilkas skepnader de efter döden åter skola ikläda sig. Att djuren en gång föddes till människor, tillgick så: dessa djur blefvo en gång skrämde af några indianer, som oförvarandes nalkades stranden, där de uppehöllo sig, och tappade under flykten de själar, som bodde i dem och som sedan förvandlades till människor.<sup>1</sup> Indianerna i Yosemite Valley i Californien hålla före, att de af deras stam, som fört ett dåligt lif, pånyttfödas som grå björnar. De röra därför aldrig kött af dessa djur.<sup>2</sup> Björnarna tyckas äfven bland mexikanerna spela en framträdande roll bland de djur, i hvilka de afidne inkarnera sig. Tarahumarestammen anser, att björnar äro af två slag: verkliga björnar och döda stammedlemmar.<sup>3</sup> Men björnen är ej den enda skepnad, en död kan antaga. För att utröna, i hvilket djur den afidne går igen, strör man aska rundt liket och söker sedan i de spår, han kvarlämnat, när han kommit för att besöka sitt lik, utröna, hvilket tillhåll den döde funnit.<sup>4</sup>

Äfven bland de europeiska folken kunna några, om än ganska obetydliga spår af denna reinkarnationstro påvisas. Sydslaverna hysa exempelvis den uppfattningen, att turkarne efter döden förvandlas till svin. Enligt en del uppgifter grunda de denna sin tro därpå, att turkarna aldrig äta svinkött,<sup>5</sup> enligt andra anses detta öde endast hota de muslimer, som göra sig skyldiga till ocker eller bedrägeri.<sup>6</sup> Judarna i Bukowina hålla före, att stora syndares själar efter döden ingå i hundar och hästar. Därför är det rätt och lofligt att plåga och pina dem efter bästa förmåga.<sup>7</sup>

Den tyska folktron har också exempel på att människor, som dött i någon synd, gå igen i en eller annan djurform.<sup>8</sup> Så anser man i Schlesien, att syndare gå igen i hemska svarta former; de uppträda som svarta hundar, eldfnysande svin, tjurar, hästar eller björnar.<sup>9</sup> I Böhmen är det de afrättade, som få ikläda

<sup>1</sup> G. M. SPROAT, *Scenes and studies of savage life*, London 1868, s. 211.

<sup>2</sup> G. CLARK, *Indians of the Yosemite Valley and vicinity*. Yosemite Valley 1904, s. 64.

<sup>3</sup> C. LUMHOLTZ, *Blandt Mexicos indianere*, Christiania 1903, 1, s. 237.

<sup>4</sup> *Ib.* 1, s. 290.

<sup>5</sup> G. F. ABBOTT, *Macedonian folk-lore*, s. 216.

<sup>6</sup> F. S. KRAUSS, *Slavische volksforschungen*, s. 128.

<sup>7</sup> D. DAN, *Die Juden in Bukowina* (*Zeitschr. f. österr. volkskunde*, 7, 1901), s. 175.

<sup>8</sup> F. NORK, *Die sitten u. gebräuche d. Deutschen u. ihrer nachbarvölker*, s. 274.

<sup>9</sup> P. DRECHSLER, *Sitte, brauch u. volks Glaube in Schlesien*, 1, s. 310.

sig hundskepnad. När man där möter en hund med ögon stora som tallrikar, vet man genast, att detta är en elak mans själ, som väntar sin förlossning.<sup>1</sup> En svart hunds gestalt är äfven enligt portugisisk mening den skepnad, en afrättad vanligen får iföra sig.<sup>2</sup>

I Wales finns exempel på tron, att en affiden förvandlas till en hare.<sup>3</sup> Härmed får man också sammanställa öfvertygelsen, att häxor ha förmåga att omskapa sig till djur och särskildt till harar.<sup>4</sup> De irländska sagornas hjältar hade också förmåga att pånyttfödas i djurskepnader. I historien om Tuan Mac Cairill berättas, att Tuan kunde förtälja hela Irlands historia, ty han hade minne af alla sina inkarnationer. Först hade han varit en man, så blef han en hjort och ströfvade omkring i skogarna. När denne blef gammal, öfvergick han till ett vildsvin, därefter till en fågel, lax etc.<sup>5</sup>

Enligt fransk folktro förvandlades de stora herrarne ofta till harar. Det är ett straff för att de under sin lifstid låtit så många darra för sig.<sup>6</sup>

Äfven denna form af reinkarnationstro bottnar alltså i den ofvan framställda uppfattningen af kroppens och själens inbördes förhållande. Den dödes öden äro identiska med hans kropps. Suga växterna sin näring ur liket, lefver den döde i dem; förtäres det af vilddjuren, blifva dessa hans nya inkarnationsformer.

## 2. *Reinkarnation i ormar och maskar.*

Äfven när de affidne tänkas fortleva som ormar och maskar, ha vi att göra med en utformning af den ofvan angifna grundtanken om kroppens och lifvets inbördes förhållande till hvarandra. Sambandet mellan den nya och den gamla existensformen är här icke alltid så omedelbart gifvet som i de ofvan anförda fallen, men förefinnes dock alltid.

<sup>1</sup> J. V. GROHMANN, Aberglaube u. gebräuche aus Böhmen u. Mähren, s. 197.

<sup>2</sup> M. ABEKING, Der tote in glaube u. brauch d. völker (Der urquell N. F. 2, 1898), s. 208.

<sup>3</sup> E. OWEN, Welsh folk-lore, Oswestry 1887, s. 277.

<sup>4</sup> Ib. s. 234.

<sup>5</sup> J. RUIÛS, Celtic folklore, 2, s. 611.

<sup>6</sup> P. SÉBILLÔT, Le folklore de France, 3, s. 58.

Typisk för denna form af själavandringslära och för dess uppkomst är den på Madagaskar gängse föreställningen om *fanany*. "Fanany" beskrifves som en sjuhöfdad ödla, mask eller orm, som utvecklar sig ur de förnämes lik. De sju hufvudena utveckla sig emellertid först, när djuret kommit i ensamhet och undandragit sig mänskliga blickar; det antager då underbara former och dimensioner. Så länge dess beröring med de efterlevande räcker, ter sig djuret som en ganska vanlig mask eller larf. Det uppstår på följande sätt.

När en person afdöd, låter man liket öfvergå till förruttelse. Man gör snitt i hälarne och uppsamlar omsorgsfullt den vätska, som afsöndras. Den bevaras sedan ända till dess en larf visar sig i den. I regel sägas två à tre månader åtgå härtill. När djuret vuxit till sig en smula, begrafvas likresterna och med dem äfven krukan med larfven. Kommunikationen mellan larfven och utanvärlden uppehålls medelst ett bamburör, som nedstickes i jorden, så att dess nedre ända når fram till vätskan, där larfven finnes. Efter sex à sju månaders förlopp kryper den omtalade larfven upp genom bamburöret och begifver sig in i byn. Den liknar då en ödla, den är en fanany.

När den nalkas byn, mötes den af den afidnes släktingar, som fråga den, om den icke är deras käre hänsöfne anförvandt. Kräket bejakar frågan genom att lyfta på hufvudet. Till yttermera visso bjuder man honom rom och blod från en oxes öra på samma tallrik, af hvilken den döde åt sitt sista mål; dricker han häraf, är hans identitet med den döde höjd öfver allt tvifvel. Man utbreder sedan ett kläde på marken, låter djuret krypa upp därpå och bär det under stora högtidligheter in i byn. Efter fullgörande af en del ceremonier utbäres det åter till den graf, hvarifrån det kom. Där anses det för framtiden bo.<sup>1</sup>

Här växer alltså den nya inkarnationsformen fram direkt ur liket själf. Ty den omständigheten, att ingen sträng kontroll garanterar, att den larf eller ödla, som infinner sig i byn, är identisk med den, som visade sig i krukan med de ruttnade likresterna, spelar ju i detta fall ingen roll. Man var öfvertygad om att ett dylikt sammanhang fanns och handlade därefter. Det djur, som utvecklade sig ur liket, var den döde i ny gestalt.

<sup>1</sup> J. SIBREE, *The great African island*, London 1890. s. 276; *Antananarivo annual and Madagaskar magazine*, 4. 365; 309; P. ABINAL, *Vingt ans à Madagascar*, Paris 1885, s. 243.

Dessa fanany-föreställningar förklara, huru en stor del hit-hörande tankegångar utvecklats sig. Ty man torde kunna förutsätta, att liknande iakttagelser gjorts och liknande slutsatser dragits ur dessa iakttagelser bland öfriga primitiva folk. Ofta nog möter man äfven bland andra folk uttalanden, som visa, att de gjort precis samma observationer på liken och tolkat dem på liknande sätt.

Upanisaderna omnämnde maskar bland de inkarnationsformer, som väntade dem, som regnat ned ifrån månen. Infödingarna på Nias föreställde sig olika möjligheter för de döde. Mördare öfvergingo till gräshoppor, personer, som afidit utan manliga efterkommande, förvandlades till nattfjärilar, gamla män till svin och små barn till maskar. En annan del af själen måste den döendes son uppfånga och inandas; i annat fall tog den gestalt af ett litet djur, som kröp omkring på liket, till dess man sökte rätt på det och placerade det i en liten statyett af den döde.<sup>1</sup>

Det djur, hvartill själen öfvergår och som kryper omkring på liket, till dess det infångas, är en tydlig parallell till den madagassiska fanany. Och man gör nog intet för djärft antagande, om man förmodar, att det är djurets kringkrypande på liket, som gifvit anledning till att betrakta det som en inkarnation af den döde.

Regnmaskar och insekter anses äfven af niasserna i allmänhet som vanliga inkarnationsformer för de döde.<sup>2</sup> Om denna sin uppfattning äro de icke ensamma bland den indiska arkipelagens folk. Balineserna tro, att lysmaskarna äro en gestalt, hvori personer uppträda, som förstå konsten att antaga icke-mänskliga former.<sup>3</sup> Denna föreställning, att lysmaskarna äro de dödas inkarnationsformer, tyckes vara mycket utbredd på dessa öar. Understundom angifves den förbindelseled, som förer till detta antagande. Om Borneos infödingar berättar RIEDEL, att om de finna en lysmask nära grafven, anse de den för den dödes nya uppenbarelseform.<sup>4</sup> Här är det alltså åter närheten till liket, som motiverar, att man i djuret ser den dödes inkarnationsform.

<sup>1</sup> E. MODIGLIANO, *Un viaggio a Nias*, Milano 1890, s. 290; 479 (Cit. af S. HARTLAND, *Perseus*, I, s. 205).

<sup>2</sup> G. A. WILKEN, *Het animisme bij de volken van den Indischen archipel* (De Gids, 10, 1884), s. 989.

<sup>3</sup> *Ib.* s. 946.

<sup>4</sup> KRULIT, *Het animisme*, s. 172; J. G. F. RIEDEL, *De sluik- en kroes-haarige rassen*, s. 27.

Naturligtvis ha dessa föreställningar undergått enahanda förskjutningar som tron på de dödes pånyttfödelse i rofdjur. De ha modifierats för att få plats vid sidan af andra tankegångar, som utbildat sig. Så ha en del af Borneos inneväpnare kombinerat denna tanke med föreställningen om ett lif i dödsriket och mena, att den döde först njuter ett långt lif där och sedan födes på nytt till denna värld och då i form af en mask eller larf.<sup>1</sup>

Maorerna på Nya Zeeland ha äfvenledes gifvit akt därpå, att de multnande likdelarna frambringa maskar, och häraf dragit den slutsatsen, att själen efter döden förvandlas till en insekt. Denna metempsykos ha de sedan gifvit många utvecklingsgrader och låtit den sluta med den dödes förvandling till fluga.<sup>2</sup> På Salomonöarna betraktar man lysmaskarna som de dödas inkarnationsformer, och om någon sådan kommer in i ett hus, utrymmes det genast af sina inneväpnare.<sup>3</sup>

Tron på själens öfvergång till en insekt kommer också till synes i en del riter, genom hvilka man söker träda i förbindelse med den döde, då liket af en eller annan anledning icke kan påträffas. En dylik dödsrit förekommer på Samoa. Om en person där drunknat eller stupat i krig och man icke kan återfinna hans lik, utbredes ett stycke kläde på marken, och det första kryp, som slår sig ned därpå, anses vara den aflidne. Skulle intet infinna sig, tros den döde hysa motvilja mot den person, som förrettar ceremonien, och denne får så aflägsna sig och lämna sina funktioner åt en annan. Förr eller senare slår sig naturligtvis alltid något djur, en gräshoppa, en fjäril, en myra, ned på klädet. Duken vecklas då omsorgsfullt samman och bäres till de församlade släktingarna och vännerna. Den behandlas alldeles, som om den inneslutit den saknades lik. Ceremonien visar oförtydbart, att man trott på den dödes förvandling till insekt.<sup>4</sup>

OLDENBERG har fäst uppmärksamheten på en analog rit i de indiska begrafningsceremonierna.<sup>5</sup> Kāusika Sūtra föreskrifver nämligen (83, 22), att om benen icke kunna påträffas efter likets brännande, skall ett kläde utbredas vid vattenbrynet och den

<sup>1</sup> H. LING ROTH, *The natives of Sarawak and British North Borneo*, 1, s. 219.

<sup>2</sup> R. TAYLOR, *Te Ika a Maui, or New Zealand and its inhabitants*, s. 233.

<sup>3</sup> H. B. GUPPY, *The Solomon islands and their natives*, London 1887, s. 54.

<sup>4</sup> G. TURNER, *Samoa*, London 1884, s. 151.

<sup>5</sup> *Die religion des Veda*, s. 581.

dödes namn utropas. Kommer så ett djur och slår sig ned på klädet, skall det företråda den döde. Här tänkes uppenbarligen den affidne i en insekts gestalt uppehålla sig i närheten af sitt lik och lystra till sitt namn. Det är en reminiscens af en gammal uppfattning, som kommit till användning på denna punkt i ritualen.

Med dessa föreställningar om de dödes fortsatta existens uti insekter kan man också kombinera en del företeelser i den europeiska folktron. Barnens själar sägas i en del barnrim och visor flyga omkring i luften i allehanda insektskepnader.<sup>1</sup> I Cornwall taga de kringsvärmande själarna gestalt af malar och myror. Det är alldeles i öfverensstämmelse med gamla traditioner, när ett lawntennisparti afbrytes, därför att en fjäril slår sig ned på planen, om också sammanställningen mellan det moderna spelet och den uråldriga vidskepelsen verkar en smula grotesk.<sup>2</sup> Salomonöarnes inneväfnare flydde ju ur sina hus, när en lysmask gjorde sitt inträde i dem.

Som en reminiscens af någon liknande tankegång får man väl också räkna, att ett slags mygg i några delar af vårt land benämnas "kärings själar".<sup>3</sup>

Äfven beträffande denna form af själavandringslära har man naturligtvis att räkna med sekundära bildningar och med olika hvarandra korsande eller samverkande föreställningar. Detta gäller särskildt dyrkan af ormar. Denna kult är i egentligaste mening utbredd öfver hela jorden. Men orsakerna till ormarnes helighet äro naturligtvis af många slag. Deras kombination med de döde kan gifvetvis i många fall vara sekundär. Men det egentliga motivet därtill, att ormar ansetts vara de affidnes inkarnationsformer, har förmodligen varit analogt med det, som ledde till tron på personens öfvergång i den mask, som framkom ur hans lik. Man har observerat, att ormar höllo till i den rishög eller stenhop, som täckte liket; de kommo fram därur och försvunno åter därunder. Rätt ofta antydes också uttryckligen detta sammanhang.

Tonga-folket ansåg, som ofvan nämndt, att de döde kunde gå igen i många skepnader. Men om dagen efter begrafningen

<sup>1</sup> PLOSS, *Das kind in brauch u. sitte d. völker*, 1, s. 3.

<sup>2</sup> W. CROOKE, *Popular religion and folklore of Northern India*, 2, s. 71.

<sup>3</sup> HYLTEÉN-CAYALLIUS, *Wärend och wårdarne*, 1, s. 461.

en orm visade sig på grafven, kunde intet tvifvel råda, att det var denna form, den döde antagit.<sup>1</sup>

Samma slutsats dragaதாக, om de se en orm ligga på en graf. På Java titulera infödingarna en orm, som anträffas bland grafvarna, "farfar". Nias' innevånare hålla före, att det är särskildt brutala människor, som efter döden förvandla sig till ormar. I denna gestalt bana de sig då väg upp ur grafven till jordytan.<sup>2</sup> I alla dessa fall angifves ju mycket tydligt kausalsammanhanget. Men enligt denna tankegång skulle hvarje djur, som uppehåller sig i närheten af grafven, kunna betraktas som den dödes inkarnation. Det sker också på sätt och vis. Om exempelvis innevånarne på Borneo se ett rådjur beta gräs i närheten af grafven, draga de genast den slutsatsen, att den döde antagit denna skepnad, och släktingarna afstå för framtiden från att äta dylikt kött.<sup>3</sup> Att under sådana förhållanden ormar framför andra djur satts i förbindelse med de döde, har helt enkelt sin grund däri, att de oftare än andra djur setts försvinna ner i grafvar och gropar.

När man börjar fundera öfver de olika inkarnationsformerna och söker företaga en systematisering af dem, kommer gärna pånyttfödelse i ormgestalt att sättas i motsats till reinkarnation i andra djurformer. Mycket vanligt är, att de olika öden, som själen efter döden tänkes genomgå, föranleda en teori om ett flertal själar. Det är emellertid, när en stam uppgifves tro på flera själar, mycket svårt att afgöra, huru mycket af denna systematisering som förskrifver sig från infödingarne själfva, och huru mycket som får skrivas på den europeiske forskarens räkning. Den senare åstadkommer säkerligen ofta nog mera system i naturfolkens uppfattningar, än som finnes där, och detta sker nog, utan att han själf har någon aning om att redan hans sätt att fråga om saker och ting kan vara ägnadt att förskjuta den ursprungliga tanke bilden. Så omtalas, att Bahau-folket på Borneo känner till två slags själar: *bruwa*, som betyder "höger öga", och *luwa*, som betyder "vänster öga". Den förra lämnar vid dödens inträdande kroppen som fågel, fisk eller orm. Den senare kvarstannar, till dess kroppen öfvergår i förruttnelse, då den förvandlas till en ond ande, hvilken ofta antager gestalt af hjort eller apa. Här

<sup>1</sup> A. G. MAC ALPIN, Tonga religious beliefs and customs (Journ. of the African Soc. 19, 1906), s. 265.

<sup>2</sup> KRUIJT, Het animisme, s. 178.

<sup>3</sup> C. HOSE, The natives of Borneo (Journ. of the Anthropol. Inst. 23, 1893), s. 165.

föreligger en sannolikt af de infödde själfva företagen systematisering af olika idéer om de dödas lif.<sup>1</sup> Men det är i hvarje fall en systematisering, som naturligtvis icke är ursprunglig.

Enligt igorots mening antaga människorna i nästa existens ormskepnad. En sägen berättar om en död igorot, som i ormgestalt deltagit i en stamförvands begrafning. Folket ofredar naturligtvis aldrig sina fränder i deras nya skepnader.<sup>2</sup>

Hos de afrikanska folken påträffas ganska primitiva former af detta som af andra religiösa begrepp. Hos zuluerna och basutos har dyrkan af de aflidne till stor del undanträngt öfriga kultformer. Det är i ormgestalt, som de döde fortsätta sitt lif. Det är särskildt en stor, grön, giftfri orm, som ofta uppehåller sig i träden och understundom kommer in i de inföddes bostäder, hvilken betraktas som de hädangängnes uppenbarelsform. In-finner sig ett dylikt djur i en hydda, dödas det naturligtvis icke, utan lämnas i fred, till dess det själfvt behagar aflägsna sig. Man hälsar honom med den aflidnes namn, som man tror har inkarnerat sig i honom, och påstår, att djuret vid dödsfallet kröp fram ur honom. Det är också ormarna, som mottaga offren till de aflidne. Alla döda öfvergå till ormar efter lifvets slut, men höfdingar och andra förnäma män bli ett annat slag än vanliga dödlige.<sup>3</sup>

Hos masai återvända endast mera berömda män i gestalt af pytonormar eller cobras.<sup>4</sup> Dessa ormar, i hvilka medicinmän och rikt folk fortsätta sitt lif, sägas uppstå, när kroppen förmultnar.<sup>5</sup> Alltså markeras äfven här sambandet mellan liket och vederbörandes nya existensform.

Nandi-stammen känner också till, att de döde kunna visa sig i ormgestalt. Det är icke den vanligaste form, i hvilken de döda uppträda. Nandis slå till och med ihjäl ormar, när de träffa på dem. Men det göres ett undantag från denna regel: när en orm kommer in till en kvinnas bädd, oroas han icke. Den anses då personifiera en af förfädrens andar, som infunnit sig för att underrätta kvinnan, att hennes nästa barn skall födas lyckligt

<sup>1</sup> A. W. NIEUWENHUIS, *Quer durch Borneo*, Leiden 1904—1907, 1, s. 103.

<sup>2</sup> A. E. JENKS, *The Bontoc Igorot* (Dep. of the Interior, Ethnol. survey publ. 1), Manila 1905, s. 197.

<sup>3</sup> E. CASALIS, *The Basutos, or twenty years in South Africa*, London 1861, s. 246.

<sup>4</sup> H. JOHNSTON, *The Uganda protectorate*, 2, s. 832.

<sup>5</sup> C. A. HOLLIS, *The Masai*, s. 307.



till världen. Man häller ut mjölk på marken, för att den skall dricka, och kvinnan eller hennes man säger till djuret: "söker Du en inbjudan, så kom, Du är välkommen". Skulle ormen komma till en gammal kvinna, ger man den mjölk och säger till den: "söker Du en inbjudan, så gå till barnens hyddor!"<sup>1</sup> Ormen tänkes alltså infinna sig i afsikt att påverka nästa barns födelse. De afidne ha alltid, såsom längre fram skall visas, intresse af sin ätts fortplantning. Intresset grundar sig egentligen därpå, att de själfva vilja pånyttfödas i sina ättlingar. Att detta tros vara afsikten med ormens besök, skiner också tydligt igenom de ord, med hvilka han hälsas.

Orsaken till att den döde tros ikläda sig ormskepnad antydes ganska tydligt också i awemba-folkets föreställning, att de döde höfdingarna i pytonormars gestalt uppehålla sig i närheten af sina grafvar.<sup>2</sup> Att endast höfdingarne sägas uppträda på detta sätt, beror naturligtvis på en senare företagen begränsning. En annan form af dylik begränsning förefinnes hos en del stammar i brittiska Centralafrika, som hålla före, att det endast är, när den afidne önskar skrämman sin efterlämnade maka, som han visar sig för henne i ormgestalt. Det enda medlet att befria sig från den så obehagligt uppträdande mannen är att slå ihjäl honom.<sup>3</sup>

Äfven i västra Afrika äro ormar heliga af denna orsak, att de härbärgera de afidnes andar.<sup>4</sup> Ormar äro också enligt de stammars mening, som bo vid nedre Nigern, de djur, i hvilka de dödas andar oftast inkarnera sig.<sup>5</sup>

I Indien tyckas spåren af denna tro på inkarnation i ormgestalt vara ganska obetydliga. Förmodligen beror detta på likbränningens genomförande. Bland de af indiskt tänkande påverkade metheis härskar emellertid den vidskepliga tron, att när stamfäderna visa sig för sina efterkommande, framträda de i ormgestalt.<sup>6</sup>

Hos de likaledes utaf indiskt inflytande påverkade khasi i

<sup>1</sup> Dens., *The Nandi*, s. 90.

<sup>2</sup> J. H. WEST SHEANE, *Some aspects of the Awemba religion and superstitious observances* (*Journ. of the Anthropol. Inst.* 36, 1906), s. 152.

<sup>3</sup> D. MACDONALD, *Africana*, 1, s. 62; A. WERNER, *The natives of British Central Africa*, s. 64.

<sup>4</sup> J. L. WILSON, *Western Africa*, s. 210.

<sup>5</sup> A. G. LEONARD, *The lower Niger and its tribes*, s. 327.

<sup>6</sup> T. C. HODSON, *The Meitheis*, London 1908, s. 100.

Assam tros de, som icke blifvit på öfligt sätt begrafda, kunna taga gestalt utaf fåglar eller insekter.<sup>1</sup>

Bland grekerna fortlefde föreställningar om de affidnes ormgestalt tämligen obrutna under hela deras historia. De döde framställas sällan utan ormen. I Rom lät man ormarna krypa omkring i husen och i sofrummen. De förekommo i sådana massor, att de enligt PLINIUS skulle ha undanträngt de mänskliga invånarna ur staden, om icke eldsvådor då och då decimerat deras antal.<sup>2</sup> Det var husherrens genius, som bodde i ormens gestalt och som understundom i denna skepnad förenade sig med husfrun och gjorde henne till moder åt någon berömd son.<sup>3</sup> Han fyller alltså enahanda funktion hos romarne som hos nandi-folket i Afrika.

Den svenska folktron bevarar ännu några reminiscenser utaf tron på ormens samband med de döde och däraf följande helighet. Den döde blef enligt gammal tro en stor orm eller drake, som rufvade på det guld, han under lifstiden samlat. Den hvita ormen ansågs besitta siareförmåga. Visade sig *bosar* eller svarta ormar nära förstugubron, var detta enligt värendsk folkstro ett tecken till att någon snart skulle dö i huset, precis som ormens framträdande bland romarne förerbådade viktiga händelser. Ett uttryck för att ormen är själens gestalt är äfven tron, att han kan söfva en människa och krypa in i henne.<sup>4</sup>

Samma orsaker, som ledt till tanken på de dödas inkarnation i ormgestalt, förklara också deras framträdande som ödlor, vesslor, möss o. s. v. Vi finna denna tro jämsides med tron på de dödas öfvergång till ormar och nästan lika utbredd. Det är ett utslag af föreställningen, att djur, som uppehålla sig i närheten af grafven eller synas försvinna ned i marken, äro de affidnes nya existensformer. Maorerna räkna ödlorna till de dödes inkarnationer.<sup>5</sup> I Normandie och Cornwall anses vesslorna fylla denna uppgift.<sup>6</sup>

Som ett ytterligare utslag af samma tankegång måste det räknas, när en på Ifön bosatt person omtalade, att mullvadssyr-

<sup>1</sup> P. R. T. GURDON, *The Khasis*, London 1907, s. 106.

<sup>2</sup> *Nat. hist.* 29, 72.

<sup>3</sup> G. WISSOWA, *Religion u. kultus d. Römer*, München 1902, s. 155.

<sup>4</sup> HYLÉN-CAVALLIUS, *Wärend och wirlarne*, 1, s. 329.

<sup>5</sup> W. H. GOLDIE, *Maori medical lore* (*Transact. and proceed. of the New Zealand Inst.* Wellington, 37, 1904), s. 16.

<sup>6</sup> P. SÉBILLOT, *Le folklore de France*, 3, s. 58; W. CROOKE, *Popular religion and folklore of Northern India*, 2, s. 71.

sorna voro de dödas andar.<sup>1</sup> Det har gifvetvis varit dessa djurs lefnadssätt, som legat till grund för öfvertygelsen om deras samband med de under jorden hvilande döde. De ofvan omtalade sägnerna om, huru själen i rätt- eller ormgestalt lämnar kroppen, när en person faller i sömn, ha förmodligen också sin grund i denna uppfattning af den afidnes inkarnation i dessa djur.

### 3. *Reinkarnation i fåglar.*

Föreställningarna om de dödas förvandling till fåglar äro ännu mer sammansatta än de föregående formerna af inkarnationstro. Vi ha här icke blott sekundära bildningar af denna typ, utan också tankegångar, som leda sitt ursprung från helt annat håll. Men icke förty torde samma motiv, som legat till grund för tanken på de dödas fortlefvande i vilddjur och maskar, kunna spåras också här.

En reminiscens utaf tron på den dödes förvandling till fågel har dröjt sig kvar i de indiska dödsriterna. Det föreskrifves, att man vid çraddha-offret skall gifva fåglarna en bulle af samma slag, som fäderna erhålla, och denna föreskrift motiveras därmed, att "det säges, att fäderna draga omkring i fåglars gestalt".<sup>2</sup> Det har redan ofvan påpekats, att de indiska begrafningsriterna äfvenledes bevarade mycket tydliga minnen af den tid, då liken öfverlämnades åt markens djur och luftens fåglar. Det torde vara fullt berättigadt att kombinera båda och i det senast nämnda momentet se orsaken till det förra.

Huru sambandet i detta fall uppfattas, framgår utaf det i Vendidad debatterade problemet, om elden förorenas däraf, att till bränsle användes en trädgren, hvilken nedsmutsats af en fågel, som förut ätit af ett lik.<sup>3</sup> Från teologisk synpunkt är ju problemet en smula inveckladt; men tankegången är på sitt sätt klar. Fågeln upptager i sig den dödes kött och därmed också hans lif.

Att romarne vid fågelskådningen togo särskild hänsyn till gamarna, kan möjligen ha sin grund i dessas förhållande till liken.<sup>4</sup> I det nutida Grekland tänkas själarna ha gestalten af

<sup>1</sup> Muntligt meddelande af kand. H. Rosén, Lund.

<sup>2</sup> Bāudhāyana Dharmasāstra, 2, 8, 14, 9.

<sup>3</sup> 5, 1.

<sup>4</sup> PLUTARCH, Quaestiones romanae, n:r 93.

fåglar, bin eller flugor.<sup>1</sup> I Bosnien tros själen de närmaste dagarna efter dödsfallet och före den slutliga affärden uppehålla sig i likets närhet i en fågels eller fjärils skepnad. Har den affidne varit en stor syndare, ter han sig som en svart fågel.<sup>2</sup> I Bulgarien tros den döde i fjärilgestalt iakttaga sin egen begrafning, innan han anträder den långa färden.<sup>3</sup>

Bland de former, under hvilka syndiga människor enligt schlesisk folktro gå igen, nämnas också svarta hönor.<sup>4</sup> Den skepnaden få enligt svensk folktro de kvinnor ikläda sig, som nedgrävt skatter i jorden.<sup>5</sup> Understundom tänkes äfven i vårt land den döde beskåda sitt eget liktåg i en fågels skepnad, som under begrafningen sitter på kyrkotornet.<sup>6</sup>

Enligt västgötaböndernas mening förvandlades gamla pigor efter döden till kornknarrar.<sup>7</sup>

Idén, att de affidne gå igen i fågelgestalt, påträffas äfven på Guernsey. Där kan en änka fråga själasörjaren, om icke möjligen den rödhakesångare, som oupphörligt kretsar kring hennes stuga, är hennes drunknade man.<sup>8</sup> I Ostanglien håller man före, att fiskarena efter döden förvandlas till måsar.<sup>9</sup> I Skottland anses själen lämna kroppen som ett bi.<sup>10</sup> Det är också gammal irländsk tro, att själen lämnar kroppen i fågelgestalt.<sup>11</sup> I Wales säges en fågel sjunga utanför fönstret till det rum, där en döende ligger, och tystna i samma ögonblick döden inträder.<sup>12</sup> I Cornwall håller man före, att kung Artur förvandlades till en korp i stället för att dö på vanligt sätt, och detta är anledningen till att ingen cornishman ofredar en korp.<sup>13</sup> En berättelse från år 1811 omtalar, att en flicka, som dödade en fjäril, af de öfriga närvarande klandrades med orden: "det var kanske din egen mormor!"<sup>14</sup> Tron

<sup>1</sup> B. SCHMIDT, *Das volksleben d. Neugriechen*, s. 229.

<sup>2</sup> E. LILEK, *Familien- u. volksleben in Bosnien u. in d. Herzegowina* (*Zeitschr. f. österr. volkskunde*, 6, 1900), s. 210.

<sup>3</sup> W. R. S. RALSTON, *The songs of the Russian people*, London 1872, s. 115.

<sup>4</sup> P. DRECHSLER, *Sitté, brauch u. volks Glaube in Schlesien*, 1, s. 310.

<sup>5</sup> HYLÉN-CAVALLIUS, *Wärend och wirdarne*, 1, s. 463.

<sup>6</sup> *Ib.* 1, s. 363.

<sup>7</sup> J. SUNDBLAD, *Gammaldags seder och bruk*, s. 146.

<sup>8</sup> E. MAC CULLOCH, *Guernsey folk-lore*, London 1903, s. 501.

<sup>9</sup> *Folk-lore*, 14, 1904, s. 64.

<sup>10</sup> A. MACGREGOR, *Highland superstitions*, Stirling 1901, s. 40.

<sup>11</sup> J. RHÏS, *Celtic folklore*, 2, s. 611.

<sup>12</sup> E. OWEN, *Welsh folk-lore*, s. 277.

<sup>13</sup> J. RHÏS, *anf. arb.* 2, s. 611.

<sup>14</sup> *Ib.* 2, s. 612.

på själens fortlevande i fågelgestalt påträffas naturligtvis äfven utanför de indoeuropeiska folkens krets. Pima-indianerna mena exempelvis, -att deras själar skola ingå i ugglor. Med hänsyftning på sin kommande diet omskrifva därför döende personer sin händfärd med orden: "jag skall snart äta råttor".<sup>1</sup> Bland Huron-indianerna troddes själen efter de dödas fest förvandlas till en turturdufva. Dessa tyckas emellertid icke af denna anledning ha varit särskildt fredade.<sup>2</sup> Bororós skola enligt egen uppfattning efter döden förvandlas till röda papegojor.<sup>3</sup>

Den orsak, som gjorde, att rofdjur ansågos vara de aflidnes inkarnationer, förklarar också, hvarför samma mening hysts beträffande fåglar, som lifnärt sig af lik. Naturligtvis ha vi också här att räkna med föreställningens expansion genom sekundära bildningar. Men icke ens om man tager detta med i räkningen, torde alla former af tron på själens fågelgestalt erhålla en nöjaktig förklaring. Man får också räkna med den utvecklingsserie, som af N. E. HAMMARSTEDT påvisats i hans undersökning af "inspirationsfågeln".<sup>4</sup> Sedan en del fåglar på grund af sitt lefnadsätt kommit att betraktas som personifikationer af den i träden inneboende "makten" eller gudomligheten, har denna tanke utsträckts därhän, att "makten" i människan, själen, också tänkts i fågelskepnad. Det kan förklara, hvarför själen vid döden tänkes i fågelskepnad lämna kroppen. Flera inbördes oberoende tankegångar leda alltså här till samma resultat. Det finnes naturligtvis ingen möjlighet att afgöra, hvilken af dem som varit den viktigaste och hvilket inflytande de utöfvat på hvarandra inbördes. Det må vara tillräckligt att konstatera, att en med de öfriga formerna af själavandringslära analog utveckling här förelegat.

Till dessa former af reinkarnationstro kan äfven den läggas, som understundom möter i totemismen. Det är emellertid mycket svårt att afgöra, i hvad mån denna själavandringslära beror af samma orsaker som de ofvannämnda formerna däraf. Så länge totemismens uppkomst är ett olöst problem, kan det ju ej heller afgöras, i hvad mån densamma möjligen är ett utslag af liknande tankegångar som de ofvan skildrade. Det är ju ännu omtvistligt,

<sup>1</sup> F. RUSSELL, The Pima Indians (Bureau of Americ. ethnol., 26:th annual rep., Washington 1908), s. 252.

<sup>2</sup> J. DE BREBEUF, Relation of the Hurons (The jesuit relations and allied documents, Cleveland edition, 10), s. 142.

<sup>3</sup> K. VON DEN STEINEN, Unter den naturvölkern Zentralbrasilieus, s. 353; 511.

<sup>4</sup> Fataburen 1908, s. 83 f.

om icke under namnet totemism sammanförts sinsemellan olikartade och icke besläktade företeelser.

## VI. De dödas pånyttfödelse i människor.

Den viktigaste formen af reinkarnationstro är den, enligt hvilken den döde pånyttfödes i människogestalt. Denna föreställning är mycket vidt utbredd. Man kan direkt eller indirekt påvisa den hos nästan alla folk.

Hos inderna kommer denna form af reinkarnationstro framför allt till synes i tanken, att fadern eller förfäderna födas på nytt i sina barn och ättlingar. Fadern, farfadern eller dennes fader säges taga en dem född efterkommande i besittning, såsom fåglarna flyga till ett fikonträd.<sup>1</sup> Om dem, som från pitrloka återvända till denna världen, använder en af purānas uttrycket, att "de födas i sina ättlingar".<sup>2</sup> I en annan af purānas beskrives pånyttfödelsen med orden: "ömsesidigt härstammande från hvarandra, stamfadern från sin ättling och ättlingen från sin stamfader, i födelseernas växelvisa serie, uppträda de gång på gång i skilda hus och släkter med sina efterkommande."<sup>3</sup>

Tanken, att fäderna fortleva i sina barn, har också uttalats flerstädes i den äldre litteraturen. Om faderns fortlevande i sonen heter det i Çunaḥçepa-legenden: "mannen går in i sin hustru och blifver embryo i modern. Sedan han förnyats i henne, födes han i tionde månaden."<sup>4</sup> En liknande tanke uttalas också i en af upanişaderna.<sup>5</sup> "Först är denne", säges det, "i människan som embryo. Säden är kraft, samlad från alla hans lemmar. Han bär sig själf i sig själf. Då han utgjuter honom (säden) i kvinnan, aflar han honom. Det är hans första födelse. Den blir ett med kvinnan, en lem af henne själf. Därför tillfogar den henne ingen skada. Hon närar detta hans jag, som kommit in i henne. Vårdarinnan bör vårdas; kvinnan bär honom såsom lifsfrukt. Från denna tid vårdar hon barnet och på samma sätt efter födelsen. Då han efter födelsen vårdar sin son, vårdar han sig själf till

<sup>1</sup> Vasiṣṭha Dharmāçāstra, 11, 37 (Sacred books of the East, 14, s. 54).

<sup>2</sup> Bhāgavata Purāna, 3, 42, 20.

<sup>3</sup> Viṣṇu Purāna, 2, 8.

<sup>4</sup> Āitareya Brāhmaṇa, 7, 13, 6; E. WINDISCH, Buddhas geburt u. d. lehre v. d. seelenwanderung (Abh. d. philolog.-hist. kl. d. k. sächs. ges. d. wissensch. 26, 2), s. 60 f.

<sup>5</sup> Āitareya Upaniṣad, 4, 1—3

fortsättning af dessa världar, ty detta är dessa världars fortsättning. Detta är hans andra födelse.“

Den tanke, som i de anförda citaten uttalats, är alltså den, att fadern fortsätter sin existens i sin son. Samma mening kommer till synes i Mānava Dharmācāstra's ord: "då mannen går in i sin hustru, blifver han ett foster och födes; hustruns hustruskap beror därpå, att han födes på nytt i henne. Ty sådan som den man är, med hvilken en kvinna har umgänge, sådan blir ock den son, hon föder."<sup>1</sup> Samma tanke formuleras också på följande sätt: "nu säga vederna, att ens afkomma är odödligheten, i versen: i din afkomma födes du på nytt, det är odödligheten, du dödlige. Nu kan man med sina sinnen iakttaga, att han (fadern) har reproducerats i sonen, ty likheten är synlig, endast deras kroppar äro andra."<sup>2</sup>

Redan vid en sons födelse yttrade fadern: "de prāṇas, som äro i mig, offrar jag i tanken åt dig."<sup>3</sup> Emellertid måste ju faderns fortlefvande i sonen framför allt framträda, sedan han skilts hädan. Det föreligger också en särskild rit, genom hvilken den döende på sin son öfverförde sin ande. Det är den ceremoni, som benämnes *pitāputriyasampradāna*. Ceremonien utföres, när en fader känner döden nalkas. Huset strös med fint gräs, eld uppgöres, vatten framsättes, och vederbörande, som skall skiljas hädan, iför sig en ny hvit klädning. Då sonen kommit, får denne placera sig så, att faderns lemmar vidröra hans, och därefter vidtager själfva öfverlämnandet. Fadern skänker sonen sin röst, sin ande, sitt öga, sitt öra, sina gärningar, sin sorg och sin glädje, sin aflingskraft och sina tankar, sitt vetande och sina begär. Därefter tillönskar fadern sin son ära, vetande och rykte, och denne fadern att uppnå himlarna och glädjen. Skulle fadern efter ceremoniens utförande tillfriskna, måste han lefva under sonens husbondskap eller vandra ifrån hemmet.<sup>4</sup>

Riten uttrycker mycket tydligt den döende faderns öfvergång i sonen. Det är en träffande formulering af dess innebörd, som ges i orden: "då den, som detta vet, skiljes hädan, går han med sina lifsandar in i sin son."<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Mānava Dharmācāstra, 9, 8.

<sup>2</sup> Āpastamba Dharmācāstra, 2, 9, 24, 1 (Sacred books of the East, 2, s. 158).

<sup>3</sup> Brhadāranyaka Upaniṣad, 6, 4, 23.

<sup>4</sup> Kāuṣītaki Upaniṣad, 2, 10.

Brhadāranyaka Upaniṣad, 1, 5, 26.

Tron på de afidnes återfödelse i sina ättlingar fortlevver ännu i Indien. Den förefinnes såväl hos brahmanerna som hos de lägre kasterna.<sup>1</sup> I Bilaspore håller man före, att en afidens ande någon tid efter döden ånyo inkarnerar sig. På grund häraf plägar man före begrafningen eller likets brännande märka liket. När sedan ett barn födes i familjen, undersökes det noga, för att man skall kunna konstatera, huruvida något motsvarande märke finns på dess kropp; i så fall vet man ju, hvem som återvändt i den nyfödde.<sup>2</sup> Ett dödfött barn eller ett, som dött, innan det erhållit namn, begrafves icke på den vanliga begrafningsplatsen, utan lägges i ett lerkärl, som sedan nedgräfvdes under husets tröskel. Detta sker, för att modern snart må kunna få ett annat barn. Den dödes ande tänkes alltså på grund af likets närhet lättare kunna gå in igen i sin moder.<sup>3</sup> Samma sed härskar också i södra Indien. Där begrafvas barn, som dött, innan de blifvit månadsgamla, nära huset, så att rågnen droppar från hustaket ned på grafven. Därigenom tros föräldrarna snart blifva välsignade med ett nytt barn.<sup>4</sup>

Bland khonderna är man öfvertygad om att de dödes andar återvända till sin egen stam. Därför åligger det också prästen att vid hvarje barns födelse undersöka, hvilken af stammens medlemmar som i det nyfödda barnet gjort sitt återinträde i världen. Att en del barn födas med diverse skavanker, beror därpå, att de dödes domare bor på ett högt berg, hvadan de stackare, som skola ställas inför honom, måste företaga en äfventyrlig klättring för att komma till honom. De utsätta sig därvid för både benbrott och andra farligheter. Det är dessa under bergsklättringen ådragna skador, som framträda på de nyföddes små kroppar.<sup>5</sup>

Bheelstammarna i Vindhyabergen ha en begrafningsceremoni, genom hvilken den dödes ande anses öfverföras på ett af hans barn, för hvilket han så yppar sitt dödssätt och sina affärsförhållanden. Det barn, hvori faderns ande ingår, blir hans arfvinge.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> W. CROOKE, *Popular religion and folklore* 1, s. 179.

<sup>2</sup> E. M. GORDON, *Indian folk tales*, London 1909, s. 54.

<sup>3</sup> *Ib.* s. 52.

<sup>4</sup> E. THURSTON, *Ethnographical notes in Southern India*, s. 155.

<sup>5</sup> S. C. MACPHERSON, *An account of the religion of the Khonds in Orissa*, London 1852, s. 18 f.

<sup>6</sup> COL. KINCAID, *The Bheel tribes of the Vindhyan range* (*Journ. of the Anthropol. Inst.* 9, 1880), s. 404 f.



Todas skola icke ha några distinkta föreställningar om själavandringen. Men alla deras begrafningssceremonier visa hän på den som sin förutsättning.<sup>1</sup> Enligt några uppgifter tro emellertid todas, att deras döda begifva sig hän till en plats benämnd Amnodr. De lefva där ett vanligt mänskligt lif. Men när de länge vandrat omkring där, slita de ut sina ben, och när dessa nöts af upp till knäna, sändas människorna tillbaka till denna värld igen. De tyckas alltså ha gjort sig ett ganska konkret begrepp om lifvet på andra sidan grafven.<sup>2</sup> Deras återvändande hit tager naturligtvis pånyttfödelsens form.

Själavandringstro framträder också uti det uppkallningssystem, som mångenstädes i Indien brukas. Namnet står ju enligt primitiv uppfattning i närmaste samband med personen själf. Den, som vet en persons namn, har honom delvis i sin makt. Den behandling, man låter namnet undergå, drabbar personen, som bär det. Ett uttalande af namnet tvingar personen i fråga att infinna sig. Att gifva ett barn en affidens namn har till följd ett reallt samband mellan den döde och barnet. När de nyfödde erhålla sina affidne fränders namn, betyder därför detta, att de betraktas som reinkarnationer af de affidne. Uppkallandet är ett utslag af själavandringstro.

I Bombay uppkallas den nyfödde efter sin farfar eller, om denne är i lifvet, efter sin farfars far. Skulle det uppkallas efter en lefvande, skulle detta ha till följd, att denne dog. Den vid namnet bundne anden kan icke vistas på mer än ett ställe. Om ett barn är skrikigt och oroligt, beror detta därpå, att någon död släkting vill taga det i besittning. Villfar man den dödes önskan och ger det dennes namn, lämnas barnet åter i fred.<sup>3</sup> Bland yenadies i södra Indien får barnet likaledes namn efter någon af förfäderna. Uppkallandet äger rum vid moderns rening på tionde dagen efter födelsen.<sup>4</sup> Pulavars i södra Indien gifva äfvenledes den nyfödde namn efter hans far eller farfar eller någon annan släkting.<sup>5</sup>

Mikirs i Assam, som nog rönt en ganska stark påverkan af

<sup>1</sup> W. MARSHALL, A phrenologist amongst the Todas, London 1873, s. 188.

<sup>2</sup> W. H. R. RIVERS, The Todas, London 1906, s. 398.

<sup>3</sup> B. A. GUPTA, Selection of ancestral names among Hindus (Ind. Antiqu. 37, 1908), s. 244.

<sup>4</sup> J. SHORT, Aborigines of Southern India (Trans. of the Ethnol. Soc. 3, 1865), s. 375.

<sup>5</sup> S. MATEER, Native life in Travancore, London 1883, s. 45.

indisk åskådning, gifva sina döda släktingars namn åt de barn, som födts efter deras död. De säga, att de aflidne återvända till dem i dessa barn. Naturligtvis finna de det icke i ringaste mån inkonsekvent att antaga, att de döde samtidigt vistas i döds-gudens rike.<sup>1</sup>

Rätt betecknande för detta uppfattningssätt är den ceremoni, genom hvilken ett barns namn utväljes bland kafirs i Hindukush. I det ögonblick barnet för första gången lägges till moderns bröst, uppräknar en gammal gumma namnen på den nyföddes förfäder. Barnet erhåller det namn, vid hvars uttalande det börjar dricka. Härmed anses det nämligen ådagalägga, att det kännes vid ifrågavarande namn. Det känner igen sitt eget namn; den nyfödde är denne döde, som återvändt.<sup>2</sup>

Till de med inderna befryndade folken få väl äfven zigenarne räknas. I hvarje fall är deras uppfattning på detta område besläktad med inderernas. De serbiska och turkiska zigenarne tillskrifva hvarje människa en skyddsande, som har sin bostad i henne. De kalla denne ande *butyakengo*. Butyakengo är en del af en människas själ, som dröjer kvar här på jorden, sedan den aflidne gått in i dödsriket. Faderns butyakengo går in i den äldste sonen, moderns i den äldsta dottern. De yngre barnen bli emellertid icke lottlösa; den butyakengo, som fadern fått af sin far, går in i den näst äldsta sonen o. s. v. Det råder i det hela taget ingen brist på dylika andar. Dock anses en man icke gärna ha butyakengos för mer än tre söner till sitt förfogande.<sup>3</sup>

En bland zigenarne i södra Ungern gängse sägen innehåller också en del för deras uppfattning af själavandringen karakteristiska uttalanden. Den berättar, att en man och hans hustru länge förgäfvos önskat sig en son. På en klok gummas inrådan fyllde så hustrun en kurbits med vatten och drack detta vid tilltagande måne. Nio månader därefter födde hon ett barn, som emellertid omedelbart afled. Det blef alltså en "mulo". En dylik kokas en gång hvarje år af sina kamrater, till dess den uppnått en ålder af trettio år. Då får den ingå i dödsriket. Mannen sörjde emellertid så djupt öfver förlusten af sitt barn, att han beslöt att företaga en vandring till mulos värld för att om möj-

<sup>1</sup> The Mikirs. From the papers of the late E. Stack. Ed. by C. Lyall, s. 29.

<sup>2</sup> G. S. Robertson, The Kafirs of the Hindu-Kush, London 1896, s. 596.

<sup>3</sup> H. von Wilslocki, Volksglaube u. religiöser brauch d. Zigeuner (Darst. aus d. geb. d. nichtchristl. religionsgeschichte, 4), Münster 1891, s. 44; 46.

ligt återhämta det. Vid framkomsten dit var han hungrig och trött efter den långa färden och åt utan betänkande den mat, man satte för honom. Han framförde därefter sitt ärende, men fick till svar, att han själf redan ätit upp sitt barn. Det hade nämligen varit hans eget barn, som anrättats åt honom och som han vid sin ankomst ätit. Men därigenom, att han ätit däraf, hade det befriats, och han kunde taga det med sig hem.<sup>1</sup>

Bland tibetanerna är tron på själavandring icke blott en teologisk spekulation, utan äfven en folketro, som kan praktiskt utnyttjas. Så berättas lamas ha uppeldat soldaternas mod i striden mot engelsmännen genom att framhålla, att de, som stupade i striden, skulle uppstå igen inom fyra dagar. De stupade skulle reinkarnera sig igen i de nyfödda barnen.<sup>2</sup>

På själavandringstro tyder också athenarnes sed att uppkalla ett barn efter dess farfader.<sup>3</sup> På samma sätt har också den såväl i Grekland som i Indien följda regeln att icke bränna utan begravva barn, som dött i späda ålder, tolkats. Man har begravt dessa barn för att möjliggöra deras återfödelse.<sup>4</sup>

A. B. Cook har samlat de spår af reinkarnationstro, som han trots sig finna bland romarne.<sup>5</sup> Han framhåller därvid, att *lares* och *genii* egentligen äro identiska enligt VARROS ord.<sup>6</sup> Lar familiaris eller genius var familjens stamfader, som låg begravd under husets härd. I gamla dagar var det nämligen sed att begravva de döda inom husets väggar.<sup>7</sup> Lar familiaris var enligt sägnen fader till Romulus, Servius Tullius och Caeculus.<sup>8</sup> *Manes* äro enligt Appuleius själar, som kallas *genii*, så länge de vistas inuti vår kropp, *lemures*, när de ha lämnat den; om de anfalla och besvära ett hus, benämnas de *larvae*; visa de sig välvilliga, räknas de som familjens lares. De afidnes andar skulle alltså vara identiska med *genii*, som ju voro personifikationen af husfaderns aflingskraft. Släktens fortplantning skulle alltså vara beroende af de afidnes andar. Denna föreställning är då antagligen en förtunnad form af tron, att de afidne själfva reinkarnera sig uti

<sup>1</sup> Ib. s. 37.

<sup>2</sup> L. A. WADDELL, Lhasa and its mysteries, London 1903. s. 268.

<sup>3</sup> PLUTARCH, Quaestiones romanae, nr 117.

<sup>4</sup> A. DIETERICH, Die mutter erde, s. 23.

<sup>5</sup> The European skygod (Folk-lore, 16, 1905), s. 295 f.

<sup>6</sup> Cit. hos ARNOBIUS, Adv. nat. 3, 41.

<sup>7</sup> SERVIUS, in Verg. Aen. 5, 64; 6, 152.

<sup>8</sup> PLINIUS, Nat. hist. 36, 204; SERVIUS, in Verg. Aen. 7, 678.

sina ättlingar.<sup>1</sup> Det föreligger också uttalanden om att manes i aflingens ögonblick hänvisas till den varelse, som då börjar sitt lif. Det tyder närmare än de öfriga uttalandena på, att de aflidne själfva troddes inkarnera sig i sina efterkommande.<sup>2</sup> Det resultat, Cook kommer till, att hvarje människa tros vara en reinkarnation af någon bland sina förfäder, är således icke alldeles omotiveradt.

Det finns en annan romersk sedvänja, som pekar i samma riktning. Det är bruket, att släktingarna uppfångade den döendes sista andedrag, *extremum halitum ore legere*.<sup>3</sup> Meningen med denna rit är i och för sig alldeles klar. Det är, som SERVIVS förklarar det, att upptaga och till sig själf öfverföra den döendes ande. Själven fortsatte naturligtvis sin existens i den, som uppfångat det sista åndedraget.

Den europeiska folktron visar talrika spår af reinkarnations-tro. Den har i detta afseende bevarat de gamla religiösa föreställningarna.

Bland sydslaverna är det sed, att kvinnor, som önska efterkommande, begifva sig till en under hafvandeskap afliden kvinnas graf, ropa hennes namn, äta något af det på grafven växande gräset och bedja den döda kvinnan om ett barn. Den hjälpsökande lägger därefter något af grafvens jord i sin gördel.<sup>4</sup> Riten åsyftar tydligen att förmå den döda kvinnan att låta sitt döda barn åter födas. En liknande tankegång kommer till synes i en sägen om en bulgarisk kvinna, som hade förlorat alla sina nio söner i pesten. Hon begrof sin älsklingsson i gårdsrummet och gick hvarje dag och grät vid hans graf. Så hörde hon en dag en röst ur jorden, som uppmanade henne att plocka några hyacinter, som växte på grafven. Hon gjorde så och dolde blommorna vid sin barm. Häraf blef hon hafvande och födde en son.<sup>5</sup> Naturligtvis var det barnet, som fortsatt sin existens i den blomman, som spirat upp ur grafven. Att en kvinna kan bli hafvande genom att stoppa in en blomma vid sin barm, är ingenting för folktron underbart.

I Macedonien är det ännu, som i det forna Athen, sed att

<sup>1</sup> SERVIVS, in Verg. Aen. 3, 63.

<sup>2</sup> MARTIANUS CAPELLA, 2, 162; SERVIVS, in Verg. Aen. 3, 63; 6, 743.

<sup>3</sup> CICERO, In Verrem, 2, 5, 118; Aeneiden, 4, 685.

<sup>4</sup> PLOSS, Das weib in brauch u. sitte d. völker, s. 439.

<sup>5</sup> DRAGOMANOW i Congrès intern. d. trad. pop. 1. sess. Compte-rendu, Paris 1891, s. 47.

uppkalla barnen efter farföräldrarna.<sup>1</sup> Samma regel följes af de slaviska huzulerna.<sup>2</sup>

Hos kelterna och skandinaverna synes själavandringsläran ha varit mycket utbredd. Den förhärskande tanken hos de senare tycks ha varit, att de döde gå igen i sina ättlingar och släktingar. Då Helge Hjörvardsson pånyttfödes i Helge Hundingsbane och denne igen i Helge Haddingaskate, sammanhänger personernas identitet med namnets.<sup>3</sup> G. STORM tager för gifvet, att släktskap mellan de tre männen med namnet Helge förutsattes af den person, som samlat dikterna om Helge Hjörvardsson och Helge Hundingsbane. Starkad den gamle ansågs af sina samtida vara en ny inkarnation af sin farfader Starkad, Olof den helige en reinkarnation af Olof Geirstada-alf.

Det betraktades som en lycka för en person, att ett barn uppkallades efter honom. Jökull Ingimundarson låter Thorsten Ketilsson lofva att uppkalla en son, därest han erhåller någon, efter Jökull: "ty däraf väntar jag mig fördel". När Brynhild vill döda sig själf, söker hennes make Gunnar afhålla henne därifrån och söker härvid hjälp hos sin broder Högne, som emellertid gifver till svar:

Nej, skicke ödet  
hvad ske skall!  
Ingen henne locke  
från långa färden,  
och måtte hon aldrig  
återvända!

Detta svar förutsätter icke blott, att ett återvändande var möjligt, utan äfven att man i viss mån ansåg det för en lycka. Man önskade, att det måtte förvägras Brynhild, på grund af allt det onda hon anstiftat.

Understundom omtalas, att de döde själfva visa sig mycket angelägna om att pånyttfödas. Det förutsätter också, att det var en lycka att blifva pånyttfödd. Om en isländare Gunnar Halldorsson berättas, att namnet gifvits honom, emedan hans moder, när hon bar på honom, en natt drömde, att Gunnar på Hlidarende

<sup>1</sup> G. F. ABBOTT, Macedonian folklore, s. 136.

<sup>2</sup> R. F. KÄNDL, Die Huzulen, Wien 1894, s. 6.

<sup>3</sup> G. STORM, Sjelevandring og Opkaldelsessystem (Ark. f. Nordisk Filologi, 9), s. 202.

“gick efter namnet“. Fadern ville först icke gå in på uppkallandet, men gaf efter, sedan han en natt drömt, att Gunnar i vredesmod sökte genomborra honom med sitt spjut.<sup>1</sup>

Reglerna för uppkallandet här i Norden sammanfattar STORM i följande fyra punkter: 1) man uppkallar alltid efter döda släktingar, helst efter direkta förfäder, men äfven efter faderns och moderns, eller farfaderns och morfaderns bröder; 2) då en släkting dör kort före barnets födelse (isynnerhet om det sker under själfva hafvandeskapet), får barnet den affidnes namn; 3) en son, född efter faderns död, får alltid dennes namn; 4) när den, efter hvilken uppkallandet sker, har ett mycket vanligt namn, erhåller barnet tillnamnet.

Detta uppkallningssystem synes först i sjunde eller åttonde århundradet ha invändrat till Norden. Huruvida själavandringssläran fanns förut eller icke, är väl ovisst. I hvarje fall har den alltsedan den tiden fortlefvat i folkets medvetande. I åtskilliga trakter af Norge tros ännu de döde släktingarne “gå efter namn“.<sup>2</sup> Drömmer en hafvande kvinna om en död, måste barnet uppkallas efter denne. Om den döde, som gått efter namn, är af annat kön än det barn, som födts, förändras så vidt möjligt endast själfva ändelsen, så att namnets kön kommer att öfverensstämma med det nyfödda barnets. Heter den döde exempelvis Lars och ett fliekebarn födts, kallas det Larsine.<sup>3</sup>

Om en isländare vid namn Natan Ketilson berättas, att han fått sitt namn däraf, att hans moder under hafvandeskapet drömde, att djävulen besökte henne och fordrade, att barnet skulle uppkallas efter honom. Modern vågade icke vägra, men ville å andra sidan af lätt begripliga skäl icke kalla barnet direkt Satan. På prästens inrådan förändrade hon det så till Natan.<sup>4</sup>

I Danmark gäller ännu den regel, att barnen uppkallas efter döda släktingar. Lefvande personer pläga naturligt nog enligt den tanke, som ligger till grund för uppkallandet, undanbedja sig den äran att få lämna sina namn till de nyfödde. “I skal ikke kere jer efter at kalde mig op“ kan man få höra de gamle säga. De tillägga också förklarande: “jeg er ikke færdig til at dø endnu.“<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Zeitschr. d. vereins f. volkskunde 5, 1895, s. 96.

<sup>2</sup> G. STORM, anf. arb., s. 217.

<sup>3</sup> LIEBRECHT, Zur volkskunde, s. 311.

<sup>4</sup> J. ÁRNASON, Islenskar þjóðsögur ok æfintýri, 2, s. 22.

<sup>5</sup> FEILBERG, Ordbog, 2, s. 675.

En likartad föreställning påträffas äfven i Sverige. "Kallas en upp, som ej lefvat länge", säger GASSLANDER, "så dör barnet snart; kallas någon lefvande upp, så skall endera vantrifvas och dö, antingen barnet eller den, som blifvit uppkallad".<sup>1</sup> Samma namn kan således icke ha mer än en bärare. Själén följer namnet och måste tillfalla endera och den andre alltså dö. GASSLANDER omtalar också, att när barnen oroades om nätterna, härledde sig denna oro enligt allmogens uppfattning från döda, som velat blifva uppkallade, men icke fått denna sin önskan uppfylld.<sup>2</sup>

De uppgifter, som bevarats angående kelternas själavandringstro, äro rätt fragmentariska och lämna ingen upplysning om, huruvida kelterna i likhet med nordborna trodde, att själen helst höll sig inom släkten vid sina förnyade inkarnationer. Att de haft en själavandringstro, framgår emellertid klart utaf de klassiska författarnes uppgifter. CAESAR säger, att gallerna voro öfvertygade om att själarna icke dogo, utan efter döden öfvergingo till andra. Denna öfvertygelse bidrog till att göra dem tappra och dödsföraktande.<sup>3</sup> DIODORUS SICULUS,<sup>4</sup> AMMIANUS MARCELLINUS<sup>5</sup> och VALERIUS MAXIMUS<sup>6</sup> omtala, att druiderna delade pythagoreernas mening, att människosjälarna äro odödliga och efter den ene kroppens död ingå i en annan. LUCANUS säger liksom CAESAR, att tron på själens pånyttfödelse ingaf gallerna mod och dödsförakt.<sup>7</sup>

NUTT har sammanställt dessa uppgifter med den keltiska litteraturens utsagor. Åtskilliga berättelser i denna förutsätta reinkarnationstro. När exempelvis Dechtire följer sin broder Chonchobar och hans kämpar från Ulster, finna de ett barn, som de taga med sig. Barnet dör emellertid. När Dechtire återkommer från begrafningen, dricker hon litet vatten. När hon drack, följde ett litet djur med i vattnet. En man uppenbarade sig sedan för henne i sömnen och omtalade, att hon snart skulle blifva hans moder. Han var det barn, som hon vårdat och som nu i gestalt af det djur, som följde med vattnet, gått in i henne.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Beskrifning om svenska allmogens sinnelag, Stockholm 1774, s. 33

<sup>2</sup> Ib. s. 43.

<sup>3</sup> De bello gallico, 6, 14.

<sup>4</sup> 5, 28.

<sup>5</sup> 15, 9.

<sup>6</sup> 6, 6, 10.

<sup>7</sup> Pharsalia, 1, 455 f.

<sup>8</sup> A. Nutt, The Celtic doctrine of re-birth (Grimm library nr 6), London 1897, s. 42.

Då Etain förtrollats af sin medhustru, föres hon af vinden upp i luften och faller ned i drottningens af Ulster bägare, slukas af henne och födes på nytt. Chonchobar och Conall Cernach födas på samma sätt.<sup>1</sup> Reinkarnationen omtalas stundom rent i förbigående på ett sätt, som tydligt visar, att den var en allmänt utbredd föreställning. Om Chuchulain säges, att man sökte en maka åt honom, på det han måtte efterlämna en arfvinge, ty de visste, att det var från honom själf, som pånyttfödelsen skulle komma.<sup>2</sup>

En rest af själavandringslära ha vi i den waleska seden att uppkalla barnen efter deras farföräldrar.<sup>3</sup> Uti Irland framträder reinkarnationstron däri, att man aldrig begrafver det förstfödda barnet, därest det skulle afida, med ansiktet nedåt, ty detta skulle ha till följd, att föräldrarna icke erhöles flera barn.<sup>4</sup> Själens tros icke kunna komma upp igen ur grafven, om denna ställning gifves liket. Och föräldrarnes nästa barn måste blifva en inkarnation af detta. Man får icke heller spika fast locket på den kista, i hvilken ett nyfött barn begrafves. Då kan den lille icke komma upp igen, och modern erhåller icke flera barn.<sup>5</sup>

I de föreställningar och riter, som bland lapparne äro knutna till barnets födelse och namngifning, framträder också mycket tydligt tron på de dödas återfödelse. En lappkvinna, som väntar sin nedkomst, anses i regel i drömmen få besked af någon afiden, hvilket namn det väntade barnet bör erhålla eller — hvilket har aldeles samma innebörd — hvilken dödning som i hennes barns gestalt skall återvända till världen. Uteblef hvarje dylik anvisning, måste fadern och hans vänner med alla till buds stående medel söka utröna det rätta namnet. Folkets kristnande förmådde naturligtvis icke utrota detta uppfattningssätt. När det kristna dopet införts, plägade alltjämt de barn, som döptes efter dess ritual, sedermera få genomgå de gamla riterna. En gammal gumma plägade förrätta dessa och yttrade därvid: "du barn skall njuta samma lycka och glädje, som jåbmeken N. N. hade här i lifvet!"<sup>6</sup> Blef ett barn sjukt, ansågs detta oftast ha

<sup>1</sup> Ib. s. 48; 72.

<sup>2</sup> J. RUIËS, *Celtic folklore*, 2, s. 655.

<sup>3</sup> Ib. 2, s. 615.

<sup>4</sup> J. WILDE, *Ancient cures, charms, and usages of Ireland*, London 1890, s. 68.

<sup>5</sup> DENS, *Ancient legends of Ireland*, London 1887, 2, s. 119.

<sup>6</sup> G. VON DUBEN, *Om Lappland och lapparne*, Stockholm 1887, s. 263.



sin grund däri, att det fått ett oriktigt namn. Det var någon annan jåbmek, som rätteligen skulle ha uppkallats, än den, som valts. Det gäller då att utforska det rätta namnet och så rädda barnets hälsa.<sup>1</sup> Det måste alltid vara en död människa, hvars namn väljes. Äfven om en person har ättlingar i tre eller fyra generationer, uppkallas han icke, så länge han är i lifvet. Det skulle endast medföra sjukdom och död för barnet.<sup>2</sup> Sjålen skulle med andra ord icke lämna sin gamla innehåfvare, utan kvarstanna hos honom och den nye pretendenten blifva utan.

Samma öfverensstämmelse, som förefinnes beträffande tron på de dödas pånyttfödelse i växter och djur mellan de indoeuropeiska folken och naturfolken, låter också konstatera sig ifråga om förevarande form af sjålavandringstro. Den roll, namnet spelar, är likaledes öfverallt densamma.

På Andamanöarna anses hvarje barn ha existerat före sin födelse. Om en kvinna förlorat ett barn, måste hennes nästa erhålla det dödas namn. Det är alltid identiskt med det affidna.<sup>3</sup>

På Borneo uppkallar man likaså barnen efter döda släktingar. Man väljer helst namn af personer, som icke dött alltför nyss, och undviker obetingadt ännu lefvandes.<sup>4</sup> Olo ngadjoe förmena, att en död, när han vill återvända till lifvet, går in i en kvinnas foster och så åter gör sitt inträde i världen. Några af dajakerna tro, att de döde regelbundet återvända till sina hem, där faderns sjålen ingår i sönerna och moderns i döttrarna.<sup>5</sup> En mera teologiskt utformad sjålavandringslära omtalar WILKEN.<sup>6</sup> Enligt denna dvåljes sjålen till sin död i dödsriket; därefter öfvergår den i växternas blad och frukter. Skulle ett djur äta af bladen eller frukterna, får det också i sig sjålen, och denna passerar vid nästa parning öfver i det foster, som då uppstår. Skulle djuret dödas och uppätas af en människa, ingår sjålen i denna och inkarnerar sig i första barn, som vederbörande aflar. Så erhåller sjålen till sist en ny mänsklig inkarnationsform. Denna långa utvecklingsserie har, som synes, uppkommit genom ett kronolo-

<sup>1</sup> J. A. FRIIS, Lappisk mytologi, Christiania 1871, s. 127.

<sup>2</sup> HÖGSTRÖM, Beschreibung von Lappland, s. 176.

<sup>3</sup> W. H. FURNESS, Home life of Borneo head-hunters, Philadelphia 1902, s. 42.

<sup>4</sup> E. H. MAX, The aboriginal inhabitants of the Andaman Islands (Journ. of the Anthropol. Inst. 12, 1882), s. 115.

<sup>5</sup> KRUIJT, Het animisme, s. 169.

<sup>6</sup> G. A. WILKEN, Het animisme bij de volken van den Ind. arch. De Gids, 10, 1884, s. 988.

giskt sammanfogande af de inkarnationsformer, som en själ ansågs kunna antaga.

Bland niasserna var det sed, att den äldste sonen med munnen uppfångade sin faders sista andedrag. Han öfverförde därmed faderns själ till sig själf.<sup>1</sup> Seden är ju fullständigt analog med den romerska, *extremum lulum ore legere*, utan att det finns någon möjlighet till ett historiskt samband.

Analoga regler för namngifning och analoga föreställningar om själarnas reinkarnation möter man också hos andra asiatiska folk. Hos tshuktschernerna erfar modern ofta i sina drömmar före barnets födelse dess namn. Om så icke skett, får man anlita magiska riter för att utforska, hvem det är, som gjort sitt återinträde i världen. Härunder bindas några föremål i ett snöre, som hålles framför den nyfödde. Så uppräknas de döde släktningarnas namn. Det namn, vid hvars utsägende snöret börjar svänga fram och tillbaka, är barnets rätta. När svängningarna iakttagas, ropas därför: "N. N. har återvändt till oss".<sup>2</sup> Tshuktschernerna ha också utbildat den tron, att personer, som affida i de dödas land, födas här och vice versa.<sup>3</sup>

Itälmenerna på Kamschatka gifva sina barn namn ett par månader efter deras födelse. Äro barnen oroliga, uppfattas detta som ett säkert tecken till att barnet icke erhållit det rätta namnet. Man öfverlämnar åt en schaman att utforska, hvilken af fäderna det är, som oroar den nyfödde, och när han kommit underfund därmed, erhåller barnet dennes namn.<sup>4</sup>

Ainos veta likaså, att de döda understundom återvända till denna världen. Nyfödda barn undersökas därför mycket noga. Om deras öron visa märken efter att ha varit genomborrade, har man däri ett bevis, att det är en död, som återvändt till lifvet.<sup>5</sup> Ainos ha annars för sig, att ett barns själ stammar från dess fader och endast kroppen ifrån modern. Under de sex första dagarne af den nyföddes tillvaro strömmar själen på något my-

<sup>1</sup> E. MODIGLIANI, Un viaggio a Nias, s. 479. Cit. hos S. HARTLAND, Perseus, 1, s. 205.

<sup>2</sup> W. BOGORAS, The Chukchee. 2. Religion (The Jesup North Pacific expedition, 7, 2), New York and Leiden 1907, s. 512.

<sup>3</sup> Ib. s. 334.

<sup>4</sup> G. W. STELLER, Beschreibung v. d. lande Kamtschatka, Leipzig u. Frankfurt 1774, s. 353.

<sup>5</sup> J. BATCHELOR, The Ainu and their folklore, London 1901, s. 237.

stiskt sätt öfver ifrån fadern till barnet och tillväxer och ökas ytterligare under nästa sex.<sup>1</sup>

Äfven på Filippinerna uppkallas barnen, när de vid två å tre års ålder erhålla sina första personliga namn, efter sina döda förfäder. Som orsak härtill angifves, att den uppkallade särskildt tager vård om sin namne.<sup>2</sup>

På Nya Zeeland bestämdes barnets namn på det sättet, att prästen uppräknade ett stort antal namn, bland hvilka man utvalde det, vid hvars uttalande barnet nös.<sup>3</sup> Här var det liksom på Nias sed, att den döendes sista andedrag uppfångades af släktingarna. De samlades omkring dödsbädden, ifriga efter att blifva innehafvare af den döendes själ.<sup>4</sup>

På Fakaofu troddes präster och höfdingar efter döden begifva sig till månen, där allehanda njutningar stodo dem till buds. Vanliga medborgare kommo till en något mindre förnämlig plats, men åtnjöto äfven de åtskilliga förmåner. Efter någon tid begåfvo sig fäderna till de hvite människens land och pånyttföddes där. De födas då naturligtvis med den hvita hudfärg, som är all öfverlägsenhets villkor.<sup>5</sup>

Denna "jump up white-fellow" teori har anhängare äfven i Australien och hade det ock på Tasmanien. Tasmanierna trodde, att deras döde färdades till en aflägsen ö och där pånyttföddes som hvite män.<sup>6</sup> Denna föreställning om pånyttfödelse som hvit omtalas första gången i Sydney Gazette af den 20 januari 1805. Som anhängare af teorien afslöjade sig en stackars inföding, som skulle hängas i Melbourne. Han vandrade till afrättningsplatsen i den glada förvissningen, att han snart skulle stå upp igen som hvit man och då vara i besittning af massor af sixpence. Infödingarne höllo icke blott före, att de själfva skola födas som hvite män, utan också att de hvite äro deras förfäder, som i

<sup>1</sup> Ib. s. 240.

<sup>2</sup> A. E. JENKS, *The Bontoe Igorot* (Dep. of the Interior, Ethnol. survey publ. 1), Manila 1905, s. 62.

<sup>3</sup> R. TAYLOR, *The Ika a Maui, or New Zealand and its inhabitants*, s. 184.

<sup>4</sup> J. S. POLACK, *Manners and customs of New Zealanders*, London 1840, 1, s. 109.

<sup>5</sup> J. J. LISTER, *Notes on the natives of Fakaofu* (*Journ. of the Anthropol. Inst.* 21, 1891/2), s. 51.

<sup>6</sup> J. BONWICK, *Daily life and origin of the Tasmanians*, London 1870, s. 182.

denna gestalt återvändt till dem.<sup>1</sup> Vid sitt första möte med de hvite trodde de sig igenkänna många af de främmande männen och kunde efter deras utseende, röst och sätt afgöra, hvilken af deras döde det var, som återvändt i den enes och den andres gestalt. Vid en år 1838 företagen expedition ansågos två soldater vid det 21 regementet af de infödde vara reinkarnationer af en inföding vid namn Yogan och dennes kamrat, som kort förut blifvit skjutna. Ingenting kunde öfvertyga dem om deras missstag. De hvite männen kallades vanligen *daingo* eller döde.<sup>2</sup>

Orsaken till denna infödingarnes föreställning om de hvite anser Howitt ligga just i deras hudfärg.<sup>3</sup> De observerade, att huden hos de lik, som utsattes för eldens inverkan, vare sig det var lik af deras egen stam, som brändes, eller fiender, som stektes, förlorade sin ursprungliga färg och antog ett blekt utseende. Denna bleka färg återfann man nu hos de hvite. Därpå uppstod tanken på att de voro identiska med de döde; det var dessa, som återvändt. Naturligtvis måste denna föreställning vara af sent datum. Men förutsättningarna för en dylik uppfattning måste ha funnits före bekantskapen med de hvite.

Samvaron med de hvite tycks äfven på andra ställen ha bidragit naturfolken ett begrepp om olikhet i livsvillkor, som kunde läggas till grund för en själavandringstro. Så ansågo äfven neger-slafvarne i sydstaterna, att de kunde avancera till hvite män, därest de uppförde sig väl i detta lifvet. Ett dåligt uppförande hade däremot den ledsamma följd, att de återföddes som apor. Därifrån måste de åter passera negerstadiet, om de skulle komma upp till målet: att födas som hvite män.<sup>4</sup>

Det existerar emellertid bland australiernas reinkarnationsföreställningar, som äro oberoende af beröringen med de hvite. Infödingarne vid Pennefather River räkna två slags själsväsen hos en människa: *ngai* och *cho-i*. Ngai öfvergår från fadern vid hans död till barnen. Om en person icke efterlämnar några ättlingar, dör ngai helt och hållet. Cho-i reinkarnerar sig däremot

<sup>1</sup> A. LE SOUEF, Notes on the natives of Australia (BROUGH SMYTH, The aborigines of Victoria, London and Melbourne 1878, 2), s. 295; P. CHALENCY, Notes and anecdotes of Australia (Ib. 2), s. 224; C. W. SCHÜRMAN, The aboriginal tribes of Port Lincoln (J. D. WOODS, The native tribes of South Australia, Adelaide 1879), s. 235.

<sup>2</sup> Journ. of Am. folklore 9, 1896, s. 200.

<sup>3</sup> Howitt, The native tribes of South-east Australia, London 1904, s. 442.

<sup>4</sup> E. B. TYLOR, Primitive culture, 1, s. 379.

oafåtligt.<sup>1</sup> Euahlayistammen anser, att andarna af barn, som affidit vid späda ålder, alltid reinkarnera sig. Om de tyckt om sin första mor, återvända de till henne, och det barn, hon föder, sedan hon mist ett, kallas också *nullambo*, densamme. Barnen välja emellertid, om de icke varit nöjda med sin första mor, en ny, när de återvända.<sup>2</sup>

Att unga män i denna stam ofta äkta gamla kvinnor, förklara de därmed, att de under sin förra existens varit förlofvade med dem, men dött före giftermålet; när de nu återvändt, fullborda de endast de afsikter, de hade under sin förra tillvaro, men då af dödens mellankomst hindrades att fullfölja.<sup>3</sup> I deras mysterier drifves den läran, att endast de invigde kunna komma in i Bullimah. De öfrige skickas tillbaka till pånyttfödelse i denna världen.<sup>4</sup>

De afrikanska folken erbjuda talrika exempel på denna som på de öfriga formerna af själavandringstro.

Att de döde pånyttfödas i sina släktingar eller i de barn, som födas inom stammen, är en i västra Afrika mycket spridd uppfattning. MARY KINGSLEY framhåller, att denna tro särskildt är utbredd i trakterna kring Nigerns delta. Alla döda tros där, sedan de blifvit på öfligt sätt begrafda, skola återvända till denna världen.<sup>5</sup> När ett barn blifvit födt bland infödingarna vid Oil River, visar man det saker och ting, som tillhört dess förfäder. Griper det då t. ex. efter en pipa, som tillhört någon af familjens släktingar, heter det genast: "N. N. känner igen sin egen pipa!" Man är då genast på det klara med, hvem den nyfödde är. För att förebygga uppträdandet af besvärliga rivaler, plägar en höfding i dessa trakter icke begrafva sin företrädare; han vill på så sätt hindra hans reinkarnation.<sup>6</sup> En ordentlig begrafning är nämligen villkor för pånyttfödelse. När politiska hänsyn icke tvinga fram en annan taktik, söker man så vidt möjligt och så snart som möjligt återfå alla sina framstående män.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> A. LANG, Australian problems (Anthrop. essays pres. to F. B. TYLOR), Oxford 1907, s. 215.

<sup>2</sup> K. LANGLOH PARKER, The Euahlayi tribe, s. 51.

<sup>3</sup> Ib. s. 56.

<sup>4</sup> Ib. s. 89.

<sup>5</sup> MARY H. KINGSLEY, Travels in West Africa, London 1897, s. 314.

<sup>6</sup> Dens., West African studies, London 1899, s. 144.

<sup>7</sup> Dens., The fetish view of the human soul (Folklore, 8, 1897), s. 143.

I norra Guinea tror man, att den döde återvändt, därest ett barn födes, som liknar en affiden.<sup>1</sup> Där härskar också seden att uppkalla barnen efter farfadern eller farmodern.<sup>2</sup>

Infödingarne vid Cross River tänka sig diverse möjligheter för en affiden. Han kan gå upp till den store guden och lefva där eller ingå i ett träd eller i ett vildt djur. Men han har också den utvägen att pånyttfödas i sina barnbarn eller i dessas barn.<sup>3</sup> R. F. BURTON berättar, att vid Cap Palms tändes hvarje afton utanför den dödes hydda en eld, för att han skulle få värma sig, och mat framsattes på hans graf, för att han skulle stilla sin hunger. Men därjämte troddes den döde skola återvända i ett eller flera barn.<sup>4</sup> BURTON meddelar vidare också, att innevånarne i Dahomey hade för sig, att de döde återvände till jorden i barnen. Samtidigt trodde de dem vistas i dödsriket.<sup>5</sup> Barnens namn utforskades af en präst och tillkännagafs på åttonde dagen efter födelsen.

De Yoruba-talande stammarna räkna pånyttfödelse i barngestalt till de reinkarnationsformer, som stå de döde öppna. Barnen betraktas alltid som återkomna affidne. Modern sänder alltid efter födelsen bud på en medicinman, som skall utröna, hvilken af förfäderna det är, som i den nyföddes gestalt återvändt till jorden. Och medicinmannen lyckas alltid lämna svar på frågan. Denna släkternas cirkulation har försiggått af evighet.<sup>6</sup>

De Ewe-talande stammarna hysa en liknande uppfattning. Själen söker efter döden återkomma till denna världen i ett nyfött barns skepnad.<sup>7</sup> Barnet får därför namn efter den bland de affidne, med hvilken det enligt trollkarlens förklaring är identiskt. Skulle ett barn ha något märke på sin kropp, som påminde om något motsvarande hos en affiden, är saken genast klar.<sup>8</sup> Denna pånyttfödelse förekommer icke endast bland människorna, utan äfven bland djuren. "Kra" eller själen af ett får ingår, om

<sup>1</sup> J. L. WILSON, *Western Africa*, s. 210.

<sup>2</sup> W. BOSMAN, *The coast of Guinea*, London 1705 (PINKERTON, *Voyages and travels*, 16), s. 423.

<sup>3</sup> C. PARTRIDGE, *Cross River natives*, London 1905, s. 281.

<sup>4</sup> *Wanderings in West Africa*, London 1863, 2, s. 30.

<sup>5</sup> *A mission to Gelele, king of Dahome*, London 1864, 2, s. 158.

<sup>6</sup> A. B. ELLIS, *The Yoruba-speaking peoples of the Slave Coast of West-Africa*, London 1894, s. 128.

<sup>7</sup> Dens., *The Ewe-speaking peoples*, London 1890, s. 114.

<sup>8</sup> *Ib.*, s. 115; A. JEHLE, *Soul, spirit, fate* (*Journ. of the African Soc.* 6, 1907), s. 413.

djuret dödas, i ett nyfött lamm, precis som en människas "kra" ingår i ett barn.<sup>1</sup>

De Tshi-talande stammarna ha äfvenledes en slags självandringenslära. De tala på sätt och vis om tvänne slags själar, *kra* och *sraman*. "Kra" existerar före människans födelse, sannolikt som "kra" för en hel serie af människor. Efter en individs död fortsätter den sin tillvaro, antingen genom att gå in i ett nyfött barn eller i ett djur, eller också existerande som ett själfständigt väsen. I det senare fallet benämnes den *sisa*. "Sisa" försöker alltid förr eller senare att återkomma till en mänsklig varelse och ånyo blifva en "kra". "Kra" bor i kroppen, lämnar den i sömnen och återkommer vid uppvaknandet. Den motsvarar alltså tämligen noga den indoeuropeiska folktrons själ. "Sraman" är individens dubbelgångare. Den vandrar efter döden till *Sramanadzi*, en värld lik denna, men tråkigare. Den sysselsätter sig där med samma ting som här under sin lifstid.<sup>2</sup> Självandringstron har alltså hos dessa stammar varit så fast rotad, att denna tydligen rätt sena teologiska systematisering icke utplånat den samma.

I Kongo tog man Stanley och hans män för reinkarnationer af förfäderna.<sup>3</sup> I Angola håller man före, att hvarje barn kommer till världen genom någon andes välvilliga ingripande. Diverse tecken angifva, hvilken ande föräldrarna äro tack skyldiga, och barnet får alltid namn efter denne.<sup>4</sup> I Bondei få de nyfödde i regel sina föräldrars namn, men här som på så många andra ställen ombytes namnet, om barnet visar sig oroligt och skrikigt om nätterna. Det antages vara ett felaktigt namn, som valts.<sup>5</sup> Samma regler för namngifningen iakttagas äfven bland baganda.<sup>6</sup> Bland babemba säges namnet väljas endast med tanke på att skaffa den uppkallade en beskyddare bland andarna.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> ELLIS, *The Ewe-speaking peoples*, s. 18.

<sup>2</sup> DENS., *The Tshi-speaking peoples of the Gold Coast of West Africa*, London 1887, s. 149.

<sup>3</sup> J. H. WEEKS, *Stories from the Upper Congo* (Folk-lore, 12, 1901), s. 462.

<sup>4</sup> H. CHATELAIN, *African folk-life* (Journ. of Am. folklore, 10, 1897), s. 24.

<sup>5</sup> G. DALE, *Principal customs and habits of the natives inhabiting the Bondei country* (Journ. of the Anthropol. Inst. 25, 1896), s. 183.

<sup>6</sup> J. ROSGÖE, *Manners and customs of the Baganda* (Ib. 31, 1901), s. 120.

<sup>7</sup> MOLINIER, *Croyances superstitieuses chez les Babemba* (Journ. of the Afric. Soc. 9, 1903), s. 75.

Infödingarne vid Zambesi togo Livingstone för en ny inkarnation af en död italienare, som vistats ibland dem.<sup>1</sup> Bland awemba har utbildat sig en speciell form af själavandringstro. Där troddes nämligen den döde höfdingens ande öfvergå på efterträdaren, hvilken af denna anledning erhöll samma namn som sin företrädare.<sup>2</sup>

Bland nandi-folket väljes de nyföddes namn på så sätt, att farmodern uppräknar de döde förfädrens och andra släktingars namn. Det namn, vid hvars uttalande barnet nyser, anses därmed angifvet som det rätta. För att vara säker på, att barnet skall prestera den erforderliga nysningen, blåser man före ceremoniens begynnelse en liten pris snus upp i dess näsa. Födes barnet efter faderns död, söker man så vidt möjligt att inpassa nysningen just vid hans nämmande.<sup>3</sup>

Masai uppkalla icke barn efter affidna personer. Namnet anses bland dem vara jordadt samtidigt med personen själf. Men om en gammal person dör, undantages namnet från begrafningen och gifves åt en af ättlingarne.<sup>4</sup>

De amerikanska indianernas seder och föreställningar öfverensstämma på denna punkt med öfriga naturfolks. Baron LAHONTAN berättar från sina resor i Kanada, att han en dag, när han promenerade omkring, varseblef 30 à 40 kvinnor komma springande af alla krafter. När han frågade om orsaken till deras kapplöpning, svarades, att det var nygifta kvinnor, som sprungo för att uppfånga själen efter en gammal man, som låg på sitt yttersta.<sup>5</sup> Det var för att tillförsäkra sig en son, som alla dessa nygifta kvinnor täflade om att få uppsnappa den gamle mannens själ.

I Florida håller man den nyfödde öfver den moders ansikte, som dör i barnsäng, för att i barnet rädda hennes flyende ande.<sup>6</sup>

Jesuitermissionärerna observerade redan på sin tid, att indianerna vid Huron trodde, att man kunde återuppväcka en död genom att gifva hans namn åt ett barn. Detta sker af flera skäl: för att få tillbaka en tapper man, eller för att den åter-

<sup>1</sup> J. BECKER, *La vie en Afrique*, 2, s. 298.

<sup>2</sup> F. H. MELAND, *The ethnography of the Awemba* (*Journ. of the Afric. Soc.* 15, 1905), s. 342.

<sup>3</sup> A. C. HOLLIS, *The Nandi*, s. 66.

<sup>4</sup> *Dens.*, *The Masai*, s. 305.

<sup>5</sup> *Travels in Canada, London 1735* (PINKERTON, *Voyages and travels*, 13), s. 314.

<sup>6</sup> BRINTON, *Myths of the New world*, s. 271.



komne skall få hämnas på sina fiender. Identiteten mellan den döde och hans namn är fullständig. Om en familjs hädangångna öfverhufvud återvändt i ett nyfött barns skepnad, behandlas detta med samma respekt, som kom den afidne till del i lifstiden.<sup>1</sup>

Pater VIMONT omtalar en särskild ceremoni, genom hvilken den framlidne höfdingens ande öfverfördes på efterträdaren. Ceremoniförrättaren yttrade därvid: "där står denne, som är klädd i den dyrbara dräkten. Det är icke längre densamme, som Ni sist sågo och hvars namn var Nepak. Han har gifvit sitt namn åt en annan. Hans namn är Etonait." Etonait var den döde höfdingens namn.<sup>2</sup> Irokeserna lära tro, att den afidnes själ efter dödsfesten förblef stilla och overksam, till dess den åter framträdde för att inkarnera sig och födas utaf någon kvinna.<sup>3</sup>

Tlingitindianerna gifva barnen namn efter någon af dess förfäder på mödernet.<sup>4</sup> Bland dem berättas också en sägen om en man, som föll i striden och vandrade bort till dödsriket. Efter någon tid blef en af stammens kvinnor hafvande och födde en gosse. En gång, när man samtalande om den strid, i hvilken mannen stupat, började barnet skrika ihållande. Man frågade det, hvad orsaken var, och fick till svar: "om Ni hade följt mitt råd och väntat, tills ebben kom, så hade vi kunnat utrota det där folket". Då begrepo alla, att barnet var densamme som den fallne.<sup>5</sup>

Haidafolket påstår, att en själ understundom icke hinner renas i tillräcklig grad på 12 månader efter döden. Det blir då nödvändigt att sända den tillbaka hit till världen. Schamanerna måste därför undersöka, när ett barn födts, om det är någon af de afidne, som återvändt, och omtala, hvilken det i så fall är.<sup>6</sup>

De nordvästra kanadensiska stammarnes uppfattning formuleras af BOAS i följande ord: "de tro på själavandring i den mening, att en afidens själ födes igen i ett barn af samma gens".<sup>7</sup>

<sup>1</sup> The jesuit relation and allied documents, Cleveland ed. 22, s. 289; 16, s. 190.

<sup>2</sup> Ib. 26, s. 157.

<sup>3</sup> J. N. B. HEWITT, The Iroquesian concept of the soul (Journ. of Am. folklore 8, 1895), s. 109.

<sup>4</sup> A. KRAUSE, Die Tlinkit Indianer, Jena 1885, s. 217.

<sup>5</sup> J. R. SWANTON, Social condition, beliefs, and linguistic relationship of the Tlingit Indians (Bur. of Am. ethnol., 26:th ann. report, 1904/5), s. 463.

<sup>6</sup> C. HARRISON, Religion and family among the Haidas (Journ. of the Anthropol. Inst. 21, 1891/2), s. 20.

<sup>7</sup> Rep. of the British assoc. for the advance of science, 1888, s. 241.

Äfven eskimåerna tro på själarnas vandring. De älska att gifva ett barn namn efter en afliden släkting, särskildt efter farfadern eller farmodern. Understundom utnyttjas denna tro så, att änkor och värlösa skaffa sig och sina barn skydd hos någon mäktig man genom att meddela honom, att hans döde son tagit sin bostad i deras barn. Detta visar i hvarje fall, att öfvertygelsen om de dödas pånyttfödelse är ganska fast rotad hos folket.<sup>1</sup> Eskimåsjälarna hålla sig, såsom redan af ofvanstående exempel framgår, icke strängt till sin egen släkt vid sin pånyttfödelse. Det säges vara regel, att det första barn, som födes i en by efter ett dödsfall, betraktas som den bortgångnes inkarnation, erhåller hans namn och får representera den döde vid de festligheter, som gifvas till hans ära.<sup>2</sup>

I Guayana säges tron på de färgade människens pånyttfödelse som hvite vara rådande.<sup>3</sup> I Brasilien anses hvarje barn vara en inkarnation af sin fader, och denne antager därför efter hvarje barns födelse ett nytt namn. Mellan modern och barnet tros icke sambandet vara tillnärmelsevis så innerligt.<sup>4</sup> Om man vill beteckna denna föreställning, att hvarje barn är liksom en ny upplaga af fadern, som själavandringslära eller icke, spelar en relativt underordnad roll; af namnändringen framgår i hvarje fall, att fadern tänkes ha gifvit ifrån sig sin kraft och styrka, såvidt denna var bunden vid hans förra namn.

Tron på de aflidnes pånyttfödelse i stammens eller släktens barn är, som af de anförda exemplen torde framgå, utbredd hos snart sagdt alla folk. Samma idéer återkomma med tröttande enformighet öfverallt. Icke blott benämningssystemet är detsamma hos vidt skilda raser och folk, utan öfverensstämmelsen sträcker sig ofta till de oväsentligaste detaljer. Så erbjuda dessa föreställningar ett typiskt exempel på, hur likartad begreppsbildningen är hos alla folk på ett primitivt utvecklingsstadium.

Jämte dessa direkta vittnesbörd om själavandringstro förekomma också mera indirekta sådana. Hit höra dels riter, som hafva sin grund i denna åskådning, dels seder och föreställningar, som bottna däri.

<sup>1</sup> D. CRANTZ, *The history of Greenland*, London 1767, 1, s. 201; 161.

<sup>2</sup> E. W. NELSON, *The Eskimo about Bering Strait* (Bur. of Am. ethnol., 18:th ann. report, 1896/7), s. 424.

<sup>3</sup> E. T. IM THURN, *Among the Indians of Guiana*, s. 359.

<sup>4</sup> K. VON DEN STEINEN, *Unter d. naturvölkern Zentralbrasilien*, s. 337.

Då barnen anses vara inkarnationer af de döde, blir det en naturlig konsekvens häraf, att man vänder sig till fäderna med sina böner, då man önskar sig efterkommande. Saken rör ju dem på det allra närmaste.

Hos inderna finna vi också, att offern till de afidne sättas i samband med barns erhållande. Att offra åt fäderna och att önska sig efterkommande betraktas understundom som mycket nära förbundna ting.<sup>1</sup> Vid ett af offern till de afidne skulle offerherren, om han önskade en son, våta sitt ansikte med det vatten, som var kvar i de krus, ur hvilka man utgjutit vatten åt fädren. I ett af dessa krus sägas fädren uppehålla sig i dold gestalt.<sup>2</sup> Offerarens hustru skulle, om hon åstundade att föda ett gossebarn, förtära en af dessa offerbullar, som varit framsatta åt förfäderna.<sup>3</sup> Deras beröring med de afidne hade således gifvit dem en befruktande kraft. Antagligen har man ursprungligen helt enkelt tänkt sig, att någon af de afidne på detta sätt erhållit ett nytt moder-sköte. Att en kvinna befruktas genom att förtära något, är en bland naturfolken mycket vanlig uppfattning.

Çradha-offren ansågos under alla förhållanden influera på männens könslif. Det var förbjudet att omedelbart efter deras verkställande ha något könsumgänge. Ett brott häremot gick ut öfver förfäderna. Det säges nämligen ha till resultat, att den brottsliges fäder under en månads tid måste lifnära sig af den säd, som vid tillfället utgöts.<sup>4</sup> Dens fäder, som samma dag çradhaoffret verkställts, bestiger en çudrakvinnas läger, måste en hel månad, säges det, dväljas i denna kvinnas exkrementer.<sup>5</sup> Hvad detta uttryck innebär, framgår af ett par ställen, där det säges, att fostret ligger i "exkrementen och urinens kanal" och att det dväljes i moderns lif, "slemmig af afföring och urin".<sup>6</sup> Att förfäderna på grund af offerarens könsumgänge med en çudrakvinna en månads tid skulle vara tvungna att vistas i hennes exkrementer och urin, måste alltså betyda, att de denna tid skulle vara dömda att vistas i hennes modersköte. Möjligen har offerherren ursprungligen på ett mindre eteriskt sätt än genom

<sup>1</sup> Brhadāraṇyaka Upaniṣad, 1, 4, 29.

<sup>2</sup> A. HILLEBRANDT, Ritual-literatur (Grundriss d. ind.-arischen philol. 3, 2), s. 93.

<sup>3</sup> Mānava Dharmasāstra, 3, 260.

<sup>4</sup> Vasīṣṭha Dharmasāstra, 3, 260.

<sup>5</sup> Mānava Dharmasāstra, 3, 50; Gotama Dharmasāstra, 15, 22

<sup>6</sup> Bhāgavata Purāṇa, 3, 31, 1; Mārkaṇḍeya Purāṇa, 10, 19.

att endast lukta på dem tagit del af offerbullarne. I hvarje fall tycks meningen vara den, att andarna efter offret häftade vid den offerande. Man riskerade, att de skulle göra sitt återinträde i lifvet i enlighet med den formel, som i en af purānas angifves med orden: "då en människa under karmans bestämmeelse går att tillägna sig en lekamen, inträder hon i en kvinnas lif, innesluten i ett korn af mannens säd."<sup>1</sup>

Att fädren stå i närmaste relation till sina ättlingar, veta inderna ännu. När en hustru är hafvande för första gången, sändes hon i Penjab till sitt hem och genomgår där diverse ceremonier. I dessa ingår äfven anropandet af förfäderna, hvilkas namn också skrivas på ett papper, som upphänges på väggen.<sup>2</sup> Bland khonderna offras under själfva födelsen åt fäderna, på det allting må gå väl.<sup>3</sup>

Karenera anse, att *mukhas*, förfäderna, ha öfverinseende öfver människornas födelse och giftermål.<sup>4</sup>

Hos perserna var det fravasherna, de affidnes andar, som danade fostret i moderns lif och vakade öfver det. Af dem berodde lyckliga förlossningar och barnaskarans storlek.<sup>5</sup>

Härmed kan sammanställas den danska folktron, att nakna barn pläga leka på kyrkogårdarne,<sup>6</sup> och den tyska, att det är stamfadern till grefvarne af Regenstein, som bor i slottsbrunnen och sänder sina ättlingar deras barn.<sup>7</sup>

Ett mycket karakteristiskt uttryck för tron på det nära sambandet mellan kvinnornas könslif och de döda ha vi i de föreställningar, som möta bland infödingarne på Torres Straits öarna. Där tänkas flickorna genom menstruationen komma i nära samband med de affidne. De afspärras denna tid från andra stammedlemmar, och de kvinnor, som härunder bispringa dem, kallas *dogai*, spöken.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Bhāgavata Purāna, 3, 31, 1.

<sup>2</sup> H. A. ROSE, Hindu pregnancy observances in the Punjab (Journ. of the Anthropol. Inst. 35, 1905), s. 274.

<sup>3</sup> H. H. RISLEY, Tribes and castes of Bengal, Calcutta 1891, 1, s. 402.

<sup>4</sup> E. B. CROSS, On the Karens (Journ. of the Am. Orient. Soc. 4, 1854), s. 315.

<sup>5</sup> N. SÖDERBLOM, Les fravashis, Paris 1899, s. 34.

<sup>6</sup> T. KRISTENSEN, Danske sagn, 2, s. 306.

<sup>7</sup> ROCHOLZ, Deutscher glaube u. brauch, 1, s. 65.

<sup>8</sup> Reports of the Cambridge anthropol. expedit. to Torres Straits. 5. Sociology, magic, and religion of the Western islanders, Cambridge 1905, s. 204.

De dödas samband med barnafödelsen förklarar en del riter, som ha sin plats vid bröllop och begrafning och som tros förskaffa fruktsamhet.

Till den förstnämnda kategorien hör den rit, som W. CROOKE undersökt i en uppsats med titeln "The lifting of the bride". I de indiska bröllopsceremonierna ingår nämligen, att bruden skall ställa sig på en sten, som är placerad nära härden, medan prästen reciterar en hymn. Denna sten, som benämnes *açma* eller "andestenen", användes i stammens begrafningsceremonier, och i densamma tänkas de dödas andar ingå. Meningen med att bruden bestiger den är, att någon utaf de i densamma boende andarna skall inkarnera sig i henne och göra henne till en lycklig barnamoder.

CROOKE påvisar talrika paralleller bland de europeiska folken till denna sed. I England skulle exempelvis bruden hoppa öfver en sten utanför kyrkodörren. Giftermål plägade ingås vid gamla grafkummel. I Frankrike gå ännu unga flickor till gamla stendösar för att bedja om en älskare, och brudarna aflägga där löften i hopp att så få ättlingar. På mångfaldiga ställen i England finnas stenar, som äro eller varit i bruk i fruktsamhetsriter. Ännu känner hvarje irländsk flicka till, att hon icke har rätt att neka någon en kyss, när hon står vid ett gammalt grafkummel.

Att bruden icke fick trampa på tröskeln, utan skulle lyftas öfver den, beror enligt CROOKE af samma orsak. De döda lågo begrafda därunder. Denna sed återfinnes hos inderna, grekerna, romarne, slaverna och de finsk-ugriska folken.<sup>1</sup> Fädernas andar bodde under dörrtröskeln, och att bruden lyftes däröfver, hade samma betydelse som hennes uppstigande på *açma*. Dessa ceremonier, som CROOKE sammanfattat under benämningen "brudens lyftande", visa alltså direkt hän på själavandringstro.

I södra Indien anropas vid bröllopsceremonierna förfäderna att välsigna de nyförmälda. Man tillverkar ett beläte, som under dessa ceremonier skall representera de afidne. I lingasekterna användes den första dagen vid bröllopfesterna till förfädernas anropande.<sup>2</sup>

Hos metheis uppräknas vid bröllopsceremonierna bådas förfäder upp till tredje generationen.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Folk-lore, 13, 1901, s. 224; 236; F. B. JEVONS, Plutarch's Roman questions, London 1892, s. xcvi.

<sup>2</sup> E. THURSTON, Ethnographical notes in Southern India, s. 3. 61.

<sup>3</sup> T. C. HOBSON, The Metheis, s. 115.

Till denna grupp af riter hör äfven athenarnes offerande till tritopatores vid bröllopen. Tritopatores ansågos enligt STIDAS' upplysning vara vindar eller människornas första stamfäder. HESYCHIOS gifver samma förklaring af ordet: "vindar födda af Gaia och Uranos". Han tillfogar emellertid: "enligt några förfädren". Denna senare upplysning återkommer hos POLLUX, hvilken utlägger ordet som "farfars eller farmors far".<sup>1</sup> Uppgifternas osäkerhet visar, att vi här ha att göra med föreställningar, hvilkas ursprungliga betydelse börjat falla i glömska. Men af dessa uppgifter framgår emellertid klart nog, att athenarne haft för sed att vid bröllopen offra åt förfädrens andar.

I Watabela, Aaru- och Sula-arkipelagen gå de ofruktsamma kvinnorna med sina män till fädernas grafvar för att anropa dem om efterkommande. Muhammedanerna vända sig i samma ärende till helgonens grafvar.<sup>2</sup> På Madagaskar är det likaledes förfäderna, som de ofruktsamma vända sig till.<sup>3</sup> I Kairo gingo de kvinnor, som åstundade att bli mödrar, sju gånger tigande öfver liket af en halshuggen.<sup>4</sup> De tyckas alltså icke hysa några moraliska betänkligheter mot att bli mödrar till en afrättad förbrytare i hans andes nästa inkarnation.

Med den identitet, som förefinnes mellan själen eller lifvet och kroppen, är det naturligt, att liket själf skall besitta en befruktande kraft. En litauisk sägen berättar, att en from eremit en gång genom sin frönhet förbrände sig själf, så att endast hans hjärta blef kvar. Detta påträffades af en jägare, som tog det med sig hem och befallde sin dotter att tillaga det åt sig. Dottern åt emellertid själf upp det. Följderna häraf visade sig snart. Redan två timmar därefter gaf hon lifvet åt en son, som genast vid födelsen kunde gå och tala och besatt andra underbara färdigheter, som höfdes en yngling med ett så underbart ursprung.<sup>5</sup>

En sydrysk sägen omtalar, att en kvinna gaf sin dotter en del afskrap från ett på kyrkogården uppgräfdt ben och härigenom åstadkom, att hon blef hafvande.<sup>6</sup> En annan sägen förtäljer,

<sup>1</sup> Onomasticon, 3, 17.

<sup>2</sup> PLOSS, Das weib, s. 436.

<sup>3</sup> Antananarivo annual and Madagaskar magazine, 4, 409.

<sup>4</sup> LANE, An account of the manners and customs of the modern Egyptians, London 1842, 1, s. 391.

<sup>5</sup> A. LESKIEN u. K. BRUGMANN, Litauische volkslieder u. märchen, Strassburg 1882, s. 490.

<sup>6</sup> F. S. KRAUSS, Sagen u. märchen d. Südslaven, Leipzig 1883/4, 1, s. 195.

att kejsaren en dag fann en dödskafe under en jakttur. Han tog den, förbrände den och gömde askan. En dag fann dottern det märkvärdiga pulvret, som hennes fader gömt, smakade därpå och blef genast hafvande. Hon födde en son, som naturligtvis vardt en berömd hjälte. I Ukraine och Lill-Ryssland är sägnen applicerad på Mazepa.<sup>1</sup> Icke ens förbränningen är i stånd att beröfva dödskafe dess befruktande kraft.

Zigenarne åstadkomma befruktande amuletter genom att taga kåda från ett på kyrkogården växande träd, blanda den med pulveriserade hår och naglar af döda barn jämte aska af brända kläder och däraf forma människofigurer, som de torka i solskenet. Dessa figurer pulveriseras sedan och förtäras vid tilltagande måne.<sup>2</sup> Det är ju en ganska kombinerad magi, som i detta fall kommer till användning. I detta sammanhang må särskildt den befruktande kraften hos de dödes hår och naglar observeras. Likens befruktande kraft meddelar sig äfven åt de ting, som äro i beröring med dem. Därför kan mannens aflingskraft förhöjas med hjälp af spikar ur en likkista, som slås in i hans säng. Läger man dem i vatten och låter en hustru dricka af dem vid tilltagande måne, underlättar detta också hafvandeskaps inträdande.<sup>3</sup>

I Ungern söker man höja mannens sexuella kraft och kvinnans fruktsamhet genom att skrapa af en smula af ett skelett och blanda det i vederbörandes dryck.<sup>4</sup>

Äfven anglosaxarne tillgodogjorde sig de dödas befruktande kraft. Om en hustru varit utsatt för ett missfall, skulle hon gå till en mans graf och klifva öfver den trenne gånger under uttalande af vissa formler.<sup>5</sup> Tanken måste ursprungligen ha varit den, att den döde skulle inkarnera sig i kvinnan, som klef öfver grafven och därmed erbjöd honom sitt modersköte.

De afidnes önskan att reinkarnera sig kan äfven förklara de erotiska moment, som så ofta ingå i begrafningsriterna. Man ville förmodligen genom det fria könsumgänge, som då etablerades, bereda de afidne så rikt tillfälle som möjligt att reinkarnera sig igen.

Khonderna i Indien fira exempelvis 18 månader efter begraf-

<sup>1</sup> DRAGOMANOV, i Congrès intern. des trad. pop. Prem. sess. Comptes rend., Paris 1891, s. 46.

<sup>2</sup> H. VON WLISLOCKI, Das volksleben d. Zigenner, s. 103.

<sup>3</sup> Dens., Religiöser gläub u. brauch d. Zigeuner, s. 106.

<sup>4</sup> Dens., Aus d. volksleben d. Magyarer, München 1893, s. 77.

<sup>5</sup> S. HARTLAND, The legend of Perseus, 1, s. 165.

ningen en sorgfest, vid hvilken alla regler, som eljes begränsa könsumgänget, suspenderas till förmån för en fullständig promiskuitet. De ogifta kvinnorna, som annars strängt öfvervakas, få vid dessa tillfällen hängifva sig åt utsväfningar efter behag.<sup>1</sup> Erotiska danser ingå likaledes i de indiska badagas begrafningsceremonier.<sup>2</sup>

I Nya Mecklenburg uppföras likaså erotiska danser till de aflidnes ära.<sup>3</sup> Höfdingarnes på Hawaii begrafningar kännetecknas äfven af de vildaste sexuella utsväfningar. Det var här endast den dödes änkor, som undantogos från den allmänna orgien med dess fullständiga promiskuitet.<sup>4</sup>

På Fidjiöarna firades också fester, som utmärkte sig för ett fullständigt suspenderande af alla annars brukliga restriktioner för könsumgänget. En fullständig promiskuitet infördes; släktingar, som annars vid dödsstraff voro förbjudna att ha något med hvarandra att göra och som icke hade rätt att se på hvarandra, fingo vid dessa tillfällen fritt hängifva sig åt hvarandra.<sup>5</sup> Festens mening var att förmå fäderna att välsigna sina efterkommande med barn. En logisk följd häraf blef upphäfvandet af alla för det fria könsumgänget hämmande bestämmelser. Men att dessa fester anordnades som hyllning åt de aflidne, visar hän på tanken, att det var dessa, som skulle inkarnera sig i sina ättlingar.

Möjligen var det likartade riter, som åsyftades, när det böhmiska prästerskapet på 1100-talet ålades att förbjuda de djäfvulka sånger, som användes vid folkets begrafningsfester, och de utsväfningar, som därvid plögade äga rum.<sup>6</sup>

En annan reflex af samma tanke, som motiverade de erotiska festerna vid begrafningar och högtidligheter till de aflidne ära, har man kanske i den mycket utbredda tron på de dödas starka sinnlighet.

Orsaken till denna tro på de dödas reinkarnation i människogestalt har man ofta ansett vara den likhet, som man observerat

<sup>1</sup> S. HISLOP, Papers rel. to the aboriginal tribes of the centr. prov., 1866, s. 10.

<sup>2</sup> The tribes inhabiting the Neilgherry hills (Utan författarenamn), Mangalore 1864, s. 77.

<sup>3</sup> R. PARKINSON, Dreissig jahre in d. südsee, Stuttgart 1907, s. 276.

<sup>4</sup> J. J. JARVES, History of the Hawaiian islands, s. 35.

<sup>5</sup> B. THOMSON, The Fijians, a study of the decay of customs, London 1908, s. 154.

<sup>6</sup> L. LEGER, La mythologie slave, Paris 1901, s. 200.



mellan en afliden och hans ättlingar. TYLOR, som sluter sig till denna åsikt, har velat gifva den en ännu större räckvidd. Han har äfven velat förklara tron på själens öfvergång till djur därmed, att naturfolken slagits af den likhet mellan ett djur och en människa, som understundom förefinnes i deras respektive anletsdrag. "Djuren äro direkta inkarnationer af välkända mänskliga egenskaper, och namn sådana som *lejon, björn, räf, uggla, papegoja, huggorm* och *mask* koncentrera, när vi använda dem om människor, i ett enda ord några för det mänskliga lifvet karakteristiska drag."<sup>1</sup>

Som redan framhållits, har tron på människornas öfvergång efter döden i ett djur en vida fastare grund än denna likhet, hvars betydelse för naturfolken nog är mycket problematisk. Frågan blir naturligtvis, huruvida icke samma tankegång, som ledt till tron på de dödas pånyttfödelse i djurgestalt, också kan ha varit orsak till föreställningen, att de gå igen i sina egna efterkommande. Det skulle förutsätta, att liken hade behandlats på ett sätt, som väckt tanken på att deras lif öfvergått i de efterlevande.

Detta har varit fallet, när de efterlämnade förtärt sina döda fränder. RUDOLF STEINMETZ har i sitt arbete om endokannibalismen undersökt denna sed och upprättat en mycket utförlig förteckning på alla de folk, hos hvilka denna sedvänja konstaterats.<sup>2</sup> Statistiken inrangerar snart sagdt alla naturfolk i denna grupp. Man möter såväl den formen, att de gamla slaktas och uppätas, som också den, att de i krig stupade och i sjukdom aflidne förtäras af de efterlevande. Båda formerna af kannibalism äro mycket vidt utbredda. Deras förekomst sträcker sig från Kaukasus till Sachalin, öfver indiska arkipelagen, söderhafsöarna, Australiens fastland, Afrika, norra och södra Amerika. Det är med ett ord en hos alla naturfolk konstaterad företeelse, som det här är fråga om.

Beträffande orsaken till kannibalismen har man hänvisat till naturfolkens egna yttranden, att de finna människoköttet välsmakande. En höfding på Fidjiöarna, hvilken nog får betraktas som expert på området, har afgifvit det utlåtandet, att människoköttet är ojämförligt mycket bättre än alla djurs.<sup>3</sup> Infödin-

<sup>1</sup> F. B. TYLOR, *Primitive culture*, 2. s. 17.

<sup>2</sup> *Mitteilungen d. anthrop. gesellschaft in Wien*, 26. 1896.

<sup>3</sup> F. GORDON CUMMING, *At home in Fiji*, London 1882, s. 103.

garne på dessa öar tillreda också den läckra steken med mycket raffinement. Liken stekas efter ett inveckladt recept med varma stenar. Människoköttets goda smak framhålles äfven af infödingarne på söderhafsöarna.<sup>1</sup> Smakfrågan kan emellertid icke ensam ha varit afgörande. Detta framgår däraf, att infödingarne på Fidjiöarna ansågo det icke som ett lastbart slöseri med den goda maten allenast, utan som en fruktansvärd kränkning af den döde att öfverlämna hans lik åt svinen. Förolämpningen mot den döde har naturligtvis legat däri, att den affidnes ande tvingades att ingå i svinen i stället för i sina gelikar. Det var alltså icke enbart smaksynpunkter, som voro af betydelse i dessa ting.

I det hela taget har gifvetvis den ekonomiska synpunkten varit viktigare än den kulinariska. Den kamp för tillvaron, som dessa folk haft att föra, har varit hård. Forskare, som genomströfvat ekvatorialtrakterna, framhålla ofta deras tryckande klimat och den däri grundade nödvändigheten af kött diet. En del se häri orsaken till kannibalismen. Kampen för tillvaron har tvungit fram den.<sup>2</sup> Naturligtvis förefinns icke på dessa kulturgrader den motvilja mot ätande af människokött, som utmärker de högre kulturstadierna. Ett lik betraktas helt säkert endast från synpunkten af sin matnyttighet. Man hade icke råd att låta något förfaras, som kunde användas till lifvets uppehälle. Fidjiöarnas innevånare hade exempelvis ursprungligen inga husdjur; det hade under sådana förhållanden varit märkvärdigt, om de icke användt den enda köttföda, som stod dem till buds, de dödes lik.<sup>3</sup>

När den ursprungliga seden fallit i glömska, har den kvarlämnat åtskilliga reminiscenser, som vittna om dess utbredning och art.

På Gross-Seram uppsamlar man exempelvis den vid likets förruttnade uppkommande vätskan, som drickes tillsatt med arrak. Ett ytterligare förmildrande af den ursprungliga seden föreligger, då endast det på den döendes läppar framträdande

<sup>1</sup> L. FISON, *Tales from old Fiji*, London 1904, s. 164; A. CHEYNE, *Description of the islands in the Western Pacific Ocean*, London 1852, s. 8; 17; 27; 73.

<sup>2</sup> R. BURTON, *Ethnol. notes on M. DE CHAILLÉ'S expedition and adventures in Equatorial Africa* (*Trans. of the Ethnol. Soc. N. S.* 1, 1861), s. 320; W. P. SNOW, *A few remarks on the wild tribes of Tierra del Tusgo* (*Id.* 1, 1861), s. 264.

<sup>3</sup> L. FISON, *anf. arb.*, s. XLII.

skummet förtäres.<sup>1</sup> Slutligen nöjer man sig med att endast ingnida sig med var från den multnade kroppen.<sup>2</sup>

Långt sedan kannibalismen fallit i glömska som allmän folksed, kan den bibehållas inom de befolkningsgrupper, som med en särskild seghet hänga fast vid de gamla sederna, nämligen mysteriessällskapen och medicinmännen. Så berättas från tyska Ostafrika, att trollkarlarne där döda och uppäta människor samt till och med uppgräfvu och förtära lik af i sjukdom afidna personer.<sup>3</sup> I brittiska Centralafrika tros trollkarlar och häxor kalla de döde upp ur grafvarna, slita sönder dem och förtära dem bit för bit.<sup>4</sup>

Hamatsernas danser bland de nordvästamerikanska indianerna med deras förtärande af ett mumifieradt lik och deras lystnad efter människokött<sup>5</sup> är ett exempel på, huru bruket kan fortleva inom ett mysteriessamfund, sedan det upphört att vara allmän folksed. I Uganda finnas likaledes hemliga sällskap, som äta lik.<sup>6</sup>

En annan omformning af den ursprungliga seden föreligger, då endast vissa individer, hvilkas egenskaper anses speciellt värdefulla, förtäras. Så är förhållandet, när man söker komma öfver för tapperhet berömde män för att genom att uppäta deras lik tillägna sig deras modiga själ<sup>7</sup> eller förtär hjärtat och dricker blodet af starka och modiga fiender.<sup>8</sup>

Ytterligare en reflex af de dödas ätande synes föreligga i tron, att gudarne eller underjordens härskare uppäta liken. Att Fidjiöarnas innevånare tro, att gudarne stilla sin hunger med de dödas kroppar, är ju ett direkt öfverförande på dem af människornas eget tillvägagångssätt.<sup>9</sup> Hawaiiis innevånare höllo också före, att gudarne stillade sin hunger med de dödes kött.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> L. FROBENIUS, Die weltanschauung d. naturvölker, s. 55.

<sup>2</sup> Nova Guinea. Uitkomsten d. Nederl. Nieuw-Guinea-expedition in 1903. 3. Ethnography and anthropology by J. A. VAN DER SANDE, s. 270.

<sup>3</sup> F. FÜLLEBEN, Das deutsche Njassa- und Ruwuma-gebiet, Berlin 1906, s. 445.

<sup>4</sup> A. WERNER, The natives of British Central Africa, London 1906, s. 88; 169.

<sup>5</sup> F. BOAS, The social organisation and secret societies of the Kwakiutl Indians (Smithsonian Inst. 1895), s. 441 f.

<sup>6</sup> H. JOHNSTON, The Uganda protectorate, 2, s. 692.

<sup>7</sup> W. ELLIS, Polynesian researches, London 1832, 1, s. 358.

<sup>8</sup> L. M. CONARD, Les idées des Algonquins sur l'autre vie (Rev. de l'hist. des rel. 42, 1900).

<sup>9</sup> C. F. GORDON CUMMING, At home in Fiji, s. 353.

<sup>10</sup> W. ELLIS, anf. arb. 1, s. 397; J. J. JARVES, History of the Hawaiian islands, s. 21.

På detta sätt försvagas och mildras den ursprungliga seden. Den dödes ätande lämnar småningom rum för ett ätande i den dödes sällskap, och slutligen återstår endast en begrafningsmåltid till den dödes ära och åminnelse. Detta är utvecklingsförloppet här i Europa.

Det finns naturligtvis ingen grund att antaga, att de indo-europeiska folkens lefnadsförhållanden skulle så väsentligen ha skilt sig från andra rasers, att kannibalismen varit dem främmande. HERODOTOS berättar om ett par indiska stammar, kallatier och pandaeer,<sup>1</sup> att de hade för vana att slakta och uppäta människor. Det är naturligtvis nästan omöjligt att afgöra, hvilken ras dessa stammar tillhört. Att uppgiften i och för sig är trovärdig, framgår däraf, att khonderna ännu i dag döda och uppäta de gamla, när de blifvit så bräckliga, att de icke längre äro istånd att sörja för sig själfva.<sup>2</sup>

En kvarlefva af seden att uppäta liken kan man kanske se i ett begrafningsbruk i Sindh. När den döde utföres till förbränningsplatsen, kasta släktingarna där torra dadlar öfver liket. De betraktas som almosor, gifna åt de fattiga. Dadlarna äro kanske i detta fall en ersättning för liket själf. Vid rajans af Tanjore begrafning år 1801 förtärdes mjölet af de brända och malda benen, blandadt med ris, af 12 bralmaner.<sup>3</sup> Man kan icke vänta, att mera skall vara bevaradt af den ursprungliga seden, då likbränningen undanröjt förutsättningarna för dess iakttagande.

De klassiska författarne meddela äfven en del uppgifter om kannibalism bland de europeiska folken. HERODOTOS omtalar, att issedonerna hade för sed att låta liket af en afliden uppätas af hans egna söner.<sup>4</sup> Enligt STRABO dödades bland derbikerna alla män, som voro öfver 70 år, och uppätos af anförvandterna. Enligt hans uppgift skydde icke heller skyter, iberer, galler och irer att förtära sina gamle.<sup>5</sup> PLINIUS förtäljer, att det bodde människoätande stammar "bortom Pontus".<sup>6</sup>

Att icke dessa uppgifter äro gripna ur luften, visa de arkeologiska fynden. Dessa gifva nämligen vid handen, att kannibalism under prehistorisk tid funnits i Frankrike, Spanien, Italien.

<sup>1</sup> 3, 38; 99.

<sup>2</sup> H. B. ROWNEY, *The wild tribes of India*, London 1882, s. 7.

<sup>3</sup> S. HARTLAND, *The legend of Perseus*, 2, s. 296.

<sup>4</sup> 4, 26.

<sup>5</sup> 4, 5, 4.

<sup>6</sup> *Nat. hist.* 26, 88.

Böhmen och Mähren.<sup>1</sup> Äfven här i vårt land ha åtskilliga fynd gjorts, som ådagalägga, att våra fäder ännu under bronsåldern förtärt människor.<sup>2</sup> Människoben ha funnits kringspredda bland måltidsrester, efter allt att döma behandlade på alldeles samma sätt som de djurben, bland hvilka de anträffats.

En del historiska notiser och folkloristiska förhållanden peka i samma riktning. Rätt tydligt kan man iakttaga detta bland slaverna. ZEILER omtalar,<sup>3</sup> att hos en del vendiska stammar rådde den seden, att barnen dödade och förtärde sina föräldrar och släktingar, då de icke längre dugde till arbete eller krig. Särskildt lär detta bruk länge ha fortleft i Lüneburg. Ett äldre uttalande om samma sak föreligger hos NOTKER. Han omtalar, att en del slaviska stammar icke skämdes att förtära sina föräldrars lik och försvarade detta därmed, att de hade bättre rätt till dem än maskarna.<sup>4</sup> I Bulgarien sägas likaledes gamla personer, som icke längre dugde till arbete, ha blifvit slaktade.<sup>5</sup> I Serbien hände år 1820, att kvinnorna uppåto hufvudet af en montenegrinsk fänrik vid namn Colo, för att de skulle bli istånd att föda hjältemodiga barn.<sup>6</sup>

I Albanien bäras i likprocessionen hvetekakor, som uppätas först ute vid grafven. I några delar af landet bära bröden den dödes bild. I Bosnien och Herzegovina hållas likaledes begravningsmåltiderna ute vid grafven.<sup>7</sup> Antagligen beror detta därpå, att den mat, som vid detta tillfälle förtäres, representerar den döde själf. Ännu tydligare framträder detta i den begravnings-sed, som iakttages på Kalymnos. Där begravdes liket i regel redan samma dag, som döden inträdt. Därefter bakas de kakor, som skola användas vid begravningsmåltiden. De vaktas sedan hela natten vid tända ljus; behandlas alltså, som om de varit den dödes lik. Följande dag utbäras de till grafven och förtäras där.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> H. MATIEGKA, Anthropophagie in d. prähist. ansiedl. bey Knowize u. in d. prähist. zeit überhaupt (Mitteil. d. anthrop. ges. in Wien, 26, 1896), s. 133 f.

<sup>2</sup> O. ALMGREN, Kung Björns hög, Stockholm 1905, s. 36; 44.

<sup>3</sup> ZEILER, Epist. 529, cit. F. S. KRAUSS, Slavische volksforschungen, s. 155.

<sup>4</sup> Cap. 105. Ib. s. 155.

<sup>5</sup> Der urquell. N. F. 1, 1897, s. 1.

<sup>6</sup> Ib. s. 2.

<sup>7</sup> E. LILEK, Familien- u. volksleben in Bosnien u. in d. Herzegowina (Zeitschr. f. österr. volkskunde, 6, 1900), s. 64; S. HARTLAND, The legend of Perseus, 2, s. 288.

<sup>8</sup> HARTLAND, anf. arb. 2, s. 289.

De gamla sånger, som sjungas på en del af de grekiska öarna, bevara en annan reflex af samma bruk. I dem talas nämligen om att de döda ätas i Hades, där sedan själarna planteras för att växa upp som växter.<sup>1</sup>

Hos de slaviska masurerna förekommer en annan reminiscens af den ursprungliga seden. Om en person där dödat en annan, skall han dricka af den mördades blod. Montenegrinerna behandla på samma sätt de dödade turkarna.<sup>2</sup>

I Abuzzerna tillredes särskild, vid andra tillfällen icke bruklig mat till begrafningsmåltiden. Den lägges på det bord, där liket varit placeradt, och uppätes af släktingarna. Ingenting får kvarlämnas.<sup>3</sup>

Om irländarne vittnar kyrkofadern Hieronymus, att de, i trots af att deras skogar voro fulla af villebråd, dock uppåto människor.<sup>4</sup> En berättelse af år 1567 innehåller samma påstå-ende.<sup>5</sup> En rest af denna sed får man väl anse det vara, att maten vid begrafningarna i forna dagar placerades på liket själfv och af gästerna togs därifrån. Detta sätt att servera rätterna blir begripligt, om de representera liket.<sup>6</sup> En ytterligare för-tunnad form af det gamla skicket är det, då man i vissa trakter af England och Wales räcker begrafningskakorna öfver kistan.<sup>7</sup>

Samma orsak, som låg till grund för tron på själens öfver-gång i djur och växter, förklarar alltså äfven föreställningen om dess reinkarnation i människor. Själavandringsläranes ursprung bör således sökas i samma uppfattning af lifvet, som ligger till grund för tron på graf lif, dödsrike och himmel. När liket gräf-ves ned i jorden, tager själen sitt uppehåll i grafven. När den dödes kropp öfverlämnas åt markens djur eller luftens fåglar, öfvergår hans ande i dem. De växter, hvilkas rötter äro rotade i den jord, som täcker liket och som suga sin näring därur, suga därmed äfven till sig den dödes ande. När de efterlevande förtära kroppen, bevara de åt sig själfva dess lif eller själ.

När på detta sätt tron på de dödes nya existensformer ut-vecklat sig, lefver föreställningen därom sedan sitt eget lif obe-

<sup>1</sup> J. T. BENT, On Insular Greek customs (Journ. of the Anthrop. Inst. 15, 1886) s. 395.

<sup>2</sup> Der urquell. N. F. 1, 1897, s. 117.

<sup>3</sup> HARTLAND, anf. arb. 2, s. 299.

<sup>4</sup> Adv. Jovinianum, 2, 7.

<sup>5</sup> W. G. WOOD-MARTIN, Traces of elder faiths of Ireland, 1, s. 288.

<sup>6</sup> Anf. arb. 1, s. 295.

<sup>7</sup> HARTLAND, anf. arb. 2. 293.

roende af den ursprungliga tankekedjan. Den vidgar sig att omfatta nya områden, analoga tankegångar utbilda sig efter hand, och en allmän tro på själarnas reinkarnation i växter, djur och människor framkommer. De olika reinkarnationsformerna ställas vid sidan af hvarandra, och när en gruppering och systematisering företages, sker det slutligen efter synpunkter, som ursprungligen voro alldeles främmande för dessa föreställningar, nämligen de etiska. De olika formerna af pånyttfödelse äro så att säga metafysiskt lika möjliga allesammans; hvilken som blir den dödes lott, anses bero på hans moraliska kvalifikationer.

## VII. Själavandring och vedergällning.

Tron på lifvet efter döden har ursprungligen intet samband med tanken på straff eller belöning för i detta lifvet begångna gärningar.<sup>1</sup> Lifvet efter döden är endast en omedelbar fortsättning af denna tillvaron. Och lefnadsförhållandena äro desamma där som här. Den, som varit stark och mäktig här, blir det äfven där; den, som haft det bekymmersamt och besvärligt i detta lifvet, får det på samma sätt på andra sidan grafven.

När man reflekterat öfver olikheten i de dödas lott, har man icke därmed förbundet några moraliska synpunkter. Den, som jordats på vederbörligt sätt, har exempelvis gått in i Hades, men den, hvars lik låg obegräfdt, irrade fredlös omkring, alldeles oafsedt, om han var en god eller dålig människa.

Ursprunget till tron på en vedergällning i nästa existens ansåg MARILLIER vara föreställningen, att en persons fiender i nästa existens skulle söka hämnas de oförrätter, de af en eller annan anledning icke blifvit i tillfälle att göra upp i detta lifvet.<sup>2</sup> Denna tro sammanhänger med föreställningen om att lifvet på andra sidan grafven var en direkt fortsättning af det jordiska lifvet. Man fortsatte där de strider, man börjat här; man återsåg där sina vänner och fiender och fortsatte sina afbrutna mellanhafvanden med dem. De illgärningar, en människa här begått, kunde hon så få sota för i nästa tillvaro. Hade hon här lyckats undanrödja sina fiender, så stodo de i stället färdiga att mottaga henne

<sup>1</sup> L. MARILLIER, *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*, Paris 1894, s. 2.

<sup>2</sup> Anf. arb. s. 44.

vid ankomsten till andra sidan. På detta sätt knöts tanken på vedergällning till föreställningen om en fortsatt existens.

Ett exempel på hur vedergällningstanken knutits till dessa föreställningar erbjuder sägnen om Bhrgu.<sup>1</sup> Bhrgu inbillade sig vara lika klok som sin fader Varuna. För att taga honom ur denna villfarelse sände honom hans fader ut i världen. Först vandrade han i östlig riktning. Där varseblef han män, som sutto och höggo sönder hvarandras lemmar sägande: "detta för mig, detta för dig". Söderut fann han likaledes människor, som skuro sönder hvarandras lemmar. I väster såg han människor, som åto upp hvarandras kroppar. I norr såg han andra, som under skrik förtärde hvarandra. Bhrgu återvände till Varuna med erfarenhet om att han icke förstod allt i denna värld. Varuna förklarar sakerna för honom: genom agnihotra undgår man den hämnd, som träd, djur, örter och vatten annars skulle utkräfvä i nästa lif för det lidande, man här tillfogat dem. Utan denna hjälp af agnihotra vore man alltså hemfallen åt hämnden i nästa lif, och hvad Bhrgu sett var just den hämnd, som träd, djur, växter och vatten togo för sina lidanden. Berättelsen har sitt särskilda värde, emedan den icke blott återspeglar prästerliga fantasier, utan till själfva sin stomme utgöres af en folklig legend.<sup>2</sup> Legendens innehåll är i Käuṣītaki Upaniṣad omsatt till en direkt lärosats om att de kreatur, som människorna här döda och uppäta, i nästa lif skola uppäta och förlusta sig med dem.<sup>3</sup> Rättvisa skipas alltså därigenom, att de förorättade själfva utkräfvä hämnd för sina lidanden.

Det fanns också andra anknytningspunkter för tron på olika öden efter döden. Som ofvan nämnts, förlade inderna ursprungligen dödsriket till underjorden. Genom likbränningens inflytande flyttades det och placerades till sist i den högsta himlen. Nu utplånas emellertid aldrig en gång utbildad föreställning ur folkreligionen. Följden blef, att man fick tvänne platser, dit de döde troddes blifva skickade. Af dessa måste den mörka underjorden ha en dystrare prägel än den ljusa himlen. Det låg då nära till hands, när etiska synpunkter börjat göra sig gällande, att tänka sig fördelningen af de döde på de tvänne platserna bestämd efter förtjänst och värdighet. Denna fördelning framträder också, som OLDENBERG påpekar, redan i Rigveda, och underjorden har där

<sup>1</sup> Çatapatha Brāhmaṇa, 11, 6, 1 f.

<sup>2</sup> WEBER i Zeitschr. d. deutsch. morgenl. ges. 11, s. 241.

<sup>3</sup> 11, 3.



på flera ställen karaktären af en straffort, dit människor sändas för sina missgärningars skull.<sup>1</sup> Indra och Soma kasta ogärningsmannen ned i mörkret, och de elaka trollkvinnorna önskas ned i det ändlösa fångelset.<sup>2</sup> Orden "det yttersta mörkret", "det djupa stället" innebära icke blott en omskrifning för grafven, utan också en antydning om att detta är en straffets boning.<sup>3</sup> I den senare vediska litteraturen är tron på ett helvete fullt utbildad.

Såväl himmels- och helvetesföreställningen som ock de etiska synpunkterna förknippades i Indien med tron på en själavandring. Man graderade reinkarnationsformerna efter den lycka, den ena och den andra kunde anses innebära, och föreställde sig, att den moraliska kvalifikationen hos individen vore afgörande för den form, i hvilken han komme att uppträda i nästa tillvaro. De sociala förhållandena hade också alstrat oöfverstigliga klyftor mellan de olika kasterna. Att födas inom de lägsta samhällslagren måste här mer än annorstädes betraktas som en olycka. "De, som här fört ett klanderfritt lif, ha utsikt att födas i ett klanderfritt modersköte, en brahmans, en krigares, en borgares; men de, som fört ett stinkande lif, ha utsikt att pånyttfödas i ett stinkande modersköte, en hunds, ett svins, en çandälās."<sup>4</sup> På detta sätt graderas här pånyttfödelserna efter graden af den lycka, den ena eller andra tillvarelseformen kunde anses innebära.

Men lika litet som dödsrikets förflyttande till himlen kunde utplåna minnet af dess ursprungliga läge, lika litet förmådde själavandringstron undantränga föreställningen om ett dödsrike. Följden häraf blef, att den afidne fick genomgå en dubbel veder-gällning. Redan de anförda upanişad-texterna laborerade med dessa dubbla aspekter. Den döde dvaldes så länge på månen, som hans goda gärningar tillåto,<sup>5</sup> till dess nedfallandets tid kom. ÇANĀKARA utlägger detta i sin kommentar med orden: "den tid, som åtgår till att förtära alla verk, som burit frukt."<sup>6</sup> Vistelsen här innebär alltså en belöning för det goda, en människa gjort här i världen.

<sup>1</sup> Die religion d. Veda, s. 536 f.

<sup>2</sup> 7, 104, 3; 17.

<sup>3</sup> 4, 5, 5.

<sup>4</sup> Chāndogya Upaniṣad, 5, 10, 7.

<sup>5</sup> Ib. 5, 10, 5.

<sup>6</sup> The Chāndogya Upaniṣad and Çri ÇanĀkara's commentary publ. by

I den senare litteraturen bearbetas dessa föreställningar med mycket intresse. I Mārkaṇḍeya Purāṇa uppräknas t. ex. utförligt de olika slag af straff, som äro förbundna med olika slag af synder, och alla olika slag af helveten, som finnas.<sup>1</sup> En brahman, som icke infinner sig, när han kallas till offer, pånyttfödes som ett svin.<sup>2</sup> Den, som förtalar sin lärare, blir i nästa lif en åsna, den, som smädar honom, en hund.<sup>3</sup> En otrogen hustru födes som schakal.<sup>4</sup> Den, som dödat ett kreatur för annat syfte än offer, skall i sina kommande existenser dö en våldsam död lika många gånger som kreaturet hade hår.<sup>5</sup> Straff drabba dessa brottslingar både i nästa lif och i de kommande inkarnationerna.

När dessa kasuistiska uträkningar företagas, är själavandrings- tron ett fast axiom i indernas tänkande. Och viktigare än dessa beräkningar är det ljus, den kastar öfver lidandet och nöden i världen. Den gaf en formel, med hvars hjälp alla olyckor och all sorg blefvo begripliga. Allt lidande, som en människa hade att genomgå, af hvad namn och art det än var, kunde med själavandringslärans hjälp förklaras. Det var ett straff för begångna missgärningar. Och allt ondt, en människa gjorde, blef straffadt i nästa inkarnation; allt godt blef belönadt.

Inderna kunde gifva svar på frågan, hvarför den fromme skulle lida här i världen. De behöfde icke som Jobsbokens författare stiga upp till himlen och lyssna till Guds och Satans öfverläggningar för att få ett svar på detta spörsmål. Och icke ens när man aflyssnat himlen dess planer, lyckades man bland judarne få rättfärdighetens vågskålar att väga jämnt; då man i den ena af dem kastade de olyckor, som oförskyldt drabbade den fromme, lyftes den andra i höjden. Endast om man räknade med de hemliga bristerna, fick man den att sjunka och balansen återställd.

Äfven en problemställning sådan som den i SOPHOKLES' Oedipus är otänkbar för inderna. Oedipus var utan både egen och ärfd skuld, när olyckan drabbade honom. Han begick de gräsligaste missgärningar och fick, som rättvisan kräfde, bära deras följder utan att vara behäftad med den minsta subjektiva skuld.

Enligt indernas mening drabbades ingen oförskyldt af lidande. De kände tack vare sin själavandringstro icke detta problem om

<sup>1</sup> 10; 12 f.; 15.

<sup>2</sup> Mānava Dharmasāstra, 3, 190.

<sup>3</sup> Ib. 2, 201.

<sup>4</sup> Ib. 5, 164; 9, 30.

<sup>5</sup> Ib. 5, 38.

den rättfärdiges lidande, på hvars lösning judarne och grekerna grubblade. De hade icke heller behof af den kristna dogmatikens teodicé. Deras gudar behöfde ej några advokater, som förde deras talan inför rättfärdighetens domstol. Sambandet mellan gärningen och dess frukter var icke beroende af gudarne.

Det var en allmänt erkänd sanning, Bhagavadgita uttalade i orden: "det har aldrig funnits en tid, då Du och jag ej funnits till eller då dessa furstar icke funnits till; och aldrig någonsin skall någon af oss upphöra att finnas till. Liksom en levande i den kropp, han bär, upplefver barndom, mannaålder och ålderdom, så kommer han äfven att öfvergå i andra kroppar; icke misstaga de vise sig härutinnan. Liksom en människa aflägger de gamla kläderna och iför sig andra, nya, så aflägga de förkroppsligade sina gamla kroppar och ikläda sig andra. nya."<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 2, 12—13; 22.

## Résumé.

La manière dont on conçoit la nature humaine sert de fondement à la croyance d'une vie dans le tombeau et de l'existence d'un empire des morts; c'est elle aussi qui fait naître la croyance à la métempsycose.

L'homme primitif en effet identifie plus ou moins sa notion de la vie à la forme qui la manifeste. La vie est donc inséparable du corps. La destinée de l'homme après sa mort dépend par conséquent du traitement que subira le corps.

Si l'on enterre les cadavres, les morts semblent établir leur demeure dans le tombeau, et lorsque les tombes se groupent nombreuses en un même endroit, il y a là sous la terre un empire des morts. Brûle-t-on les cadavres, l'homme voltige au ciel avec la fumée, et le séjour des morts se place là-haut. Lorsque des arbres, dont les racines se nourrissent du cadavre, croissent sur les tombes, la vie humaine se transmet en eux et le mort continue son existence en qualité de plante ou d'arbre.

Les cadavres cependant n'ont pas été toujours ni partout enterrés ou brûlés. Parfois ils étaient tout simplement jetés dehors et servaient de pâture aux animaux sauvages. La vie de ces cadavres se transmettait alors aux animaux qui les avaient dévorés. C'est ainsi que les hyènes, pour certains peuples africains, qui se débarrassent de leurs morts de cette manière, ont pris le caractère de »mausolées errants». Les peuples qui jettent leurs morts dans la mer croient qu'ils continuent leur existence dans les requins auxquels ils servent de nourriture. Quand une bête sauvage, un lion, un tigre, un crocodile, attaque et déchire un homme, l'âme de cet homme passe dans l'animal en même temps que la chair et le sang. C'est pourquoi le mort, selon la croyance populaire, revient souvent sous la forme d'un loup ou d'un tigre. De semblables êtres qui joignent la force des bêtes sauvages au violent appétit de sang humain qui possède les revenants, sont partout très redoutés. Beaucoup de superstitions relatives aux vautours, aux corbeaux et aux autres oiseaux qui mangent des cadavres ont pour base cette croyance de la réincarnation des morts en eux.

On s'est imaginé que les morts pouvaient continuer leur existence sous la forme de vers, opinion qui se fonde sur cette observation que des vers se développent dans les cadavres putréfiés. La nouvelle forme d'existence sort directement de l'ancienne. Le même rapport s'établit, si l'on constate qu'un animal reste auprès de la tombe ou s'il y a sa demeure. On croit que les belettes ou les serpents qui séjournent dans les tas de pierres ou de brindilles accumulés sur les cadavres ou qui ont leur cachette près de l'endroit où une personne est enterrée, sont la nouvelle incarnation de cette personne. Que les morts reviennent sous la forme de serpents, c'est une croyance répandue par tout le monde.

La forme la plus répandue de la croyance à la métempsyose est peut-être cette opinion que les morts renaissent dans leurs propres descendants. C'est à cette idée que se rapporte l'usage très répandu de donner aux enfants le nom de parents décédés: c'est le nom qu'ils portaient dans leur vie antérieure. Souvent on cherche, par des cérémonies particulières, à découvrir celui des ancêtres qui est revenu au monde sous la forme du nouveau-né.

Cette forme de métempsyose se rattache à la même idée dominante que les autres. L'habitude de tuer et de manger les hommes de la tribu qui ont perdu leur force a été très répandue. En bien des endroits même on a aussi mangé ceux qui mouraient de maladie. Même chez les peuples indo-européens des traces de cannibalisme peuvent être relevées.

La croyance à la renaissance des morts a donc son fondement dans la manière dont on traite les morts. L'homme partage après la mort le sort de son corps, et continue son existence sous la forme des arbres, des animaux ou des hommes dans lesquels son corps a passé. Peu à peu on tire des observations particulières des règles plus générales. Une idée générale se forme sur la renaissance des morts. Les morts peuvent se réincarner non seulement dans les plantes, les animaux ou les hommes qui se nourrissent de leur cadavre mais aussi dans toute sorte de plantes, d'animaux ou d'hommes.

Lorsqu'on a commencé à sentir le besoin de classer systématiquement ces idées, on s'est demandé pourquoi telle personne s'est réincarnée dans un animal, telle autre dans un autre animal. En général on s'est imaginé que le rôle social d'un homme pendant sa vie décide de sa vie future. On a cru par exemple que les chefs et les prêtres renaissaient dans des animaux grands et forts, tandis que le peuple devait se contenter d'animaux plus humbles.

Ce n'est que relativement tard que des différentes formes de réincarnation sont classées d'après des points de vue moraux. Chez les peuples à l'état de nature on n'en trouve que des tendances éparses. C'est

aux Indes que s'est opéré le plus rigoureusement ce classement. Là on croyait que chacun renaîtrait sous la forme qu'il aurait méritée par ses actions. Récompenser était le principe dominant. La valeur morale d'un homme décidait de son incarnation future, et tout ce qui lui arrivait dépendait de ce qu'il avait fait ou laissé faire dans sa vie antérieure.

La doctrine de la métempsycose de l'Inde provient donc des mêmes idées primitives qui ont produit la croyance à la renaissance chez les peuples à l'état de nature. Elle se présente dans les Oupanichads sous une forme plus développée, enrichie de vieilles idées sur la lune, selon lesquelles la lune serait le séjour des défunts et la dispensatrice de la pluie. La croyance à la métempsycose a dû servir de base à des spéculations sur la justice dans l'ordre du monde mais elle n'est pas elle-même le résultat de telles spéculations.

mation he could find and drawn a very interesting sketch of his fellow-countryman. The typographical arrangements do justice to the contents, and the value of the beautiful publication, that is dedicated to friends in Ostdorf, is increased by several elegant photographs.

K. J. Z.

**Dhanjishah Meherjibhai Madan, M. A., LL. B., Vakil.**  
High Court. Bombay, **Discourses on Iranian Literature.** Bombay 1909. VI. 120 p. 8:0.

Ce livre se compose de quatre leçons, données à la Madressa de Bombay. L'auteur, qui est un Parsi distingué, y fait preuve de beaucoup d'érudition et de pas peu d'originalité. Dans ses discours sur Sraosha et Mithra, il émet des théories intéressantes et qui méritent d'être discutées. On y admire la précision logique de l'argumentation, chose qui, souvent — M. MADAN lui-même l'avoue dans sa préface —, fait défaut aux savants orientaux. On pourra objecter que le livre est un peu trop subjectif. D'autre part, cette même subjectivité donne un attrait particulier aux discours de M. MADAN. On y reconnaît un esprit large qui essaie de mettre sa religion en harmonie avec la raison, et qui cherche l'appui de ses vues dans une interprétation rationnelle des livres saints du zarathustrisme.

A. C.

**Ove Chr. Krarup, Auswahl pseudo-Davidischer Psalmen, arabisch und deutsch herausgegeben.** Köbenhavn, Gad. 1909. 30, 29 p. 8:0. [With an Arabic title too].

The above work contains several interesting specimens of an anonymous collection of no less than 154 psalms composed in Arabic. The oldest copy is preserved in the Medicean Library in Florence, and dates from 1262 A. D.; but otherwise we do not know anything of the real age of these pseudo-Davidical psalms. Whether they originally have been written in Syriac, Greek, or Hebrew, is likewise doubtful. At all events the original text has been treated very freely by the translator, and its contents may be characterized by the following words of Prof. GOLDZIEH, quoted in the editor's preface: »Ausser den beiden ersten kapiteln findet sich darin gar kein anklang an das kanonische psalmenbuch; es liegt vielmehr eine nachbildung des Korans vor, ermahnungen, warnungen, drohungen, verheissungen im stile des Korans«, etc. As a specimen the beginning of the 41. psalm is given

هَٰذَا آيَاتُ الْمُنِيرِ أَتَّبِعُوا مَا أَنْزَلْتُ عَلَىٰ رَسُولِي وَلَا تَتَّبِعُوا تَهْوَاتِ الْأَعْيُنِ

The present edition is based on three MSS., and contains the following psalms: 1, 2, 35, 38—41, 51, 72, 82, 89, 106, 107, 125, 150—154. The list of corrections on p. 29 and 30 is rather long,

في محجاسير 6, ١١. السلامية 6, 7. P. v, 7 read

١١, 4 أنى (cf. the corrections of the editor to p. ١١, 4

١٣, ٥. شدة 8, ١٢. أنميراً ١٤, ١١. جوارحدم 18, ١٠. أنية 1, ١١. and 5),

١٨, 3. السماء ١٨, ٣. الأحوا. نسأ. etc.

should be written without *medda* in spite of the MSS. The German translation is carefully made. P. 11, 2 *seq.* read: wenn ihr . . . machet, werde ich . . . geben, 12, 1 *seq.*: dann werde ich dich befreien (أفعل) contains the apodosis); the passage quoted p. 17, foot-note 8 signifies: so dass ihr meiner gewalt nicht widerstehen könnet (read بمطاشي).

It is to be hoped that the editor may pursue his researches into the problems connected with this branch of Arabic philology.

K. V. Z.

### Gustav Hölscher, Landes- und Volkskunde Palästinas:

Sammlung Göschen nr. 345. Leipzig, Göschen'sche Verlags- handlung, 1907. 168 p. 8:o. With 8 plates and 1 map.

This is a very useful book that contains a great mass of valuable details in a most concise form. It is divided into thirteen chapters, viz. (1) Introduction, (2) Geological structure, (3) Climate, (4) Soil, (5) Vegetation, (6) Animal life, (7) Inhabitants, (8) Manners and customs, (9) Trade and industry, (10) Religions, (11) Intellectual development, (12) Political history and administration, and (13) Foreign colonies in Palestine. As far as the reviewer has been able to control the statements of the author, they have proved to be very accurate. The system of transliteration is very good, but the book not being intended for Arabic scholars only, the author should have explained the sign *d*, too, used in *mu'addin* (pp. 107 and 108). On the other hand, he does not distinguish between *s* and the emphatic *ṣ*, and, therefore, writes *Melik el-mu'azzam*, not *mu'azzam* (p. 147), as the ordinary transliteration would be. Misprints occur but seldom; p. 74, l. 5 from the foot of the page read *izār*. In some cases, however, the diacritical dots have fallen out, as under *ṣ* in *jeṣabbihak* (p. 81) and in the Turkish ending *-lik* (*-lyk*) in *kāmmaḳamlık* (p. 126) and *mu- taṣarriflik* (p. 127).

K. V. Z.

Cette livraison contient:

K. B. Wiklund, Die lappische zaubertrommel in Meiningen. p. 89.

Torgny Segerstedt, Självandringslärans ursprung. III—VII. [L'origine de la croyance à la métempsycose, avec un résumé en français], p. 111.



## De lapska och finska ortnamnen vid Kiruna och Torneträsk.

Af

K. B. Wiklund.

Det har sedan länge tillbaka varit känt, att den form, som de lapska ortnamnen erhållit på våra kartor, icke alltid varit fullt riktig. I en liten uppsats i Svenska Turistföreningens Årskrift 1895, s. 20 ff., påpekade jag några sådana felaktiga namnformer från Lule lappmark, och under åren 1899 och 1900 hade jag sedan under några veckor tillfälle att på ort och ställe närmare undersöka dessa förhållanden inom Norrbottens läns alla lappmarker. Resultaten af dessa färder kommo delvis till användning vid utarbetandet af 1904 års karta öfver länet i skalan 1:400,000 (jfr kontroversen mellan d:r FREDR. SVENONIUS och mig härom i Ymer 1904, s. 400 ff., och 1905, s. 90 ff.). Under en vistelse i Kiruna i början af år 1909 kunde jag så till slut begagna en tillfällig väntetid till ett mera ingående studium af ortnamnen kring Kiruna och i trakterna vid Torne träsk. De erfarenheter jag härunder gjorde kommo till användning vid fastställandet af ortnamnens skrifning i d:r OTTO SJÖGREN'S broschyr "Abisko och Torneträsk" (Svenska Turistföreningens Vägvisare N:o 41, 1909) och afhandling "Geografiska och glacialgeologiska studier vid Torneträsk" (Sveriges Geologiska Undersöknings Årsbok 3, 1909) och komma möjligen äfven i framtiden att vinna ett visst afseende åtminstone i den vetenskapliga litteraturen öfver trakten.

I föreliggande studie öfver dessa traktens ortnamn, såväl de lapska som de finska, sammanfattas de iakttagelser jag lyckats göra öfver dem. De områden, som jag under den nyssnämnda vistelsen i Kiruna hade tillfälle att särskildt ingående studera

och som därför också äro föremål för denna afhandling, återfinnas på följande kartblad i skalan 1:200,000:

### 9. *Kaalasluspa.*

Nordöstra tredjedelen af bladet; i sammanhang härmed behandlas äfven några namn i NV på bladet 10 Vittangi ned till Jukkasjärvi kyrkoby.

### 4. *Torneträsk.*

Hela bladet så när som på en liten flik längst ned i SV.

### 3. *Sjangeli.*

Hela bladet utom området S om en linje, gående från riksröset n:o 262 mot Ö med en bukt upp mot Apparjaure.

Inom dessa gränser medtagas här, med få och oväsentliga undantag, alla de ortnamn, som de tre kartorna innehålla, och dessutom en mycket stor mängd namn, som icke äro utsatta på kartorna. Vid genomgången af namnen lades särskild vikt vid att få namnmaterialet så fullständigt som möjligt. Att få det alldeles fullständigt är tydligen otänkbart utan ett personligt besök på hvarje ställe i sällskap med synnerligen ortkunnigt folk. Enär den nyssnämnda väntningstiden i Kiruna kom oväntadt, var jag ej försedd med anteckningar om äldre litteratur och kartor, hvarför några namn, som förekomma på dessa, ej kunde bli kontrollerade på samma gång.

Såsom sagesmän använde jag under min Kirunavistelse 1909 följande lappar: för de lägre trakterna i SO och Rautasjauretrakten NILS ANDERSSON SARRI, gemenligen kallad SALMEN-NIKKI, f. d. skolmästare, numera fiskare, tillhörande Rautasvuoma lappby; för fjälltrakterna S om Torneträsk NILS JONSSON SARRI, vanligen kallad POLHISI-NIKKI, fjällapp, tillhörande Kaalasvuoma lappby; för fjälltrakterna N om Torneträsk och för de lägre trakterna Ö om träsket och Torneälfven ANDERS OLSSON SARRI, gemenligen kallad OLLIN-ANTTI, fjällapp af Talma lappby. Alla dessa trenne SARRI, som för öfrigt äro kusiner, äro kända för att vara synnerligen hemmastadda hvar och en i sin trakt och äro intelligenta och trovärdiga, äldre, men icke alltför gamla män. Med stort intresse följde de min undersökning och gjorde allt hvad de kunde för att befordra den. En del upplysningar från den längst i NO på 4 Torneträsk liggande trakten fick jag af fjällappen LARS KNUTSSON STOR af Saarivuoma lappby. För

de finska namnformerna har jag att tacka hemmansägarna, kyrkoverden JOHAN SAKARIAS ELIASSON HÄGGROT i Jukkasjärvi kyrkoby och bröderna P. O. och ELIAS LARSSON i Kurravaara, samtliga medelålders män och infödda i resp. byar. Äfven herr handlanden CARL HANNU i Kiruna har haft vänligheten gifva mig åtskilliga värdefulla upplysningar. Last, but not least har jag att tacka för den synnerligen värdefulla hjälp, som beredts mig af anteckningar, gjorda af hrr d:r OTTO SJÖGREN och lektor SVEN EKMAN under deras vetenskapliga expeditioner i trakten.

Vid behandlandet af namnen anföres först med halffet stil den namnform, som användes på de ofvannämnda tryckta kartbladen, ifall namnet öfverhufvudtaget är utsatt på dem. Med *kursiv stil* anföres därefter namnets faktiska uttalsform, åtföljd, där så ske kunnat, af öfversättning af namnet. Uttalsformen gifves vid de lapska namnen i fonetisk transskription, vid de finska namnen med begagnande af högspråkets beteckningsmetod. Här anföras också, med kursiv stil, några från äldre källor tagna namnformer, som antingen genom sin ålder eller sin form kunna vara af intresse. Med spärrad stil meddelas slutligen den form, som namnet enligt mitt förmenande borde ha i vanlig, icke för speciella, språkvetenskapliga ändamål afsedd skrift och hvilken form jag sålunda ville hoppas kunna så småningom tränga igenom på kartor och annorstädes.

Vid den fonetiska transskriptionen har jag använt den för de finsk-ugriska språken numera vanliga beteckningsmetoden, dock med några smärre förenklingar, som företagits i afsikt att göra beteckningen lättare begriplig för de i fonetik icke bevandrade läsarna, så att den kan tjäna dem till ledning för ett hyggligt uttal af orden. Dessa förenklingar torde dock icke ännu värddt förminska den vetenskapliga användbarheten af namnformerna.

I stället för den i betonad stafvelse förekommande diftongen *ée*, *éé* skrives sålunda *ie* och i st. f. *èè* ett *ie*; i st. f. *oo* skrives *ò* och i st. f. *òò* ett *ò*; när *ò*, *ò* är monoftongiskt, anmärkes detta särskildt. Jämte *ü* höres ofta ett *ëü*, jämte *ä* ett *ëä*, *ëä*. De olika varieteterna af *uo*-, *uö*-diftongen sammanslås till *uö*. Svarabhaktivokalen tecknas <sup>e</sup>.

I stället för *t's'* skrives *tš*; härvid bör emellertid anmärkas, att denna affrikata inom Jukkasjärvi synnerligen ofta uttalas mycket muljerad, så att den kan sammanfalla med det ur urspr. *ts* utvecklade *t's'*. I st. f. <sup>LR</sup> o. dyl. begagnas <sup>e</sup> som gemensamt tecken för tonlös öfvergång.

Särskildt bör observeras, att *e* hos många personer står synnerligen nära *i* och att urspr. *b, d, g* i stamkonsonant efter *i, y, l, r* ofta i stark stam uttalas *B, D, G*; här har för att ej för mycket avvika från Lulelapskt skrifsätt alltid skrivits *p, t, k*: *kår'te* "gårde", *úår<sup>e</sup>ka* "udde", etc.

I afseende på språkformen har jag likaledes företagit några förenklingar och generaliseringar, hvilket vid en jämförelse med lapparnas uttal torde särskildt observeras. I nom. sing. af *e*-stammar har slutvokalen sålunda genomgående skrivits *-ē*, oakadt den i det faktiska uttalet, särskildt då ordet står fristående, vanligen är ett kort *-i* eller ett *-é(ε)*, sålunda t. ex. *vārri, vārre(ε)* jämte min skrifning *vārre*. Likaså har då i nom. plur. för enkelhetens skull skrivits *vārēok* i st. f. *vārēok*. I kompositionsfog har denna vokal dock nästan regelbundet skrivits *-i-*, hvilket är det i denna ställning allra vanligaste uttalet, t. ex.: *vuöp'mi-kāōtšē* "skogändan".

På samma sätt har nom. sing. af *o*-stammar tecknats *-ō* (ofta uttaladt *ū*), men i kompositionsfog *-u-* (i uttalet så godt som alltid *ū* och icke *ō*), t. ex.: *tšorrō* "bergsrygg", men *Tšorru-vārre*.

Både vid *e*- och *o*-stammarna har detta mera historiska beteckningssätt valts vid den fristående formen, enär det för ordens böjning är af vikt att känna deras ursprungliga slutvokal. Äfven eljes förkortas ofta obetonad lång vokal i härvarande dialekt.

Det utbjudande *-š* har öfvergått till *-s* eller hos många personer *-ś*; här har uteslutande skrivits *-s*, t. ex.: *vārās* "litet berg" jämte i uttalet *vārās* ur *vārās*.

I nom. plur. har *-k* alltid utsatts, ehuru det i uttalet ofta bortfaller, t. ex.: *vārēok* "berg" i st. f. *vārēok*.

I nom. sing. af fyrstafviga *a*-stammar på *-assa-* har alltid skrivits *-as*, ehuru det i den allra sydligaste delen af Jukkasjärvi socken (endast?) höres ett *-is*, sålunda t. ex.: *Tšōkkèras* "Jukkasjärvi kyrkoby", längst i söder uttaladt *Tšōkkèris*.

Vid bestämmandet af den "gröfre", med spärrad stil satta lapska skrifförmen ha samma förenklings- och generaliseringsprinciper följts som på 1904 års Norrbottenkarta. Jag har dock mer och mer funnit det hopplöst och omöjligt att genomföra ett utsträckande af en rent Lulelapsk skrifning äfven till dessa trakter, enär dialekterna i kanske alltför många fall skilja sig för mycket från hvarandra. Inför t. ex. ett uttal *vārās, vārās* blir det till slut omöjligt att i skrift begagna ett (Lulelapskt)

*varalj*, o. s. v., och jag har därför måst besluta mig för att i den gröfre beteckningen använda t. ex. *varas* "litet berg", *kåbba* "kulle", *kätje* "ända", *tjavel* (öfvers. sid. 196) o. dyl. i stället för Lulelapskt *varalj*, *kåbbå*, *ketje*, *tjav-ek* m. m. Nomina, som notoriskt äro tvåstafviga *e*-stammar, ha äfven som första sammansättningsled skrifvits med *-e* liksom i Lulelapskan, sålunda t. ex. *Päivetjåkkö*, men *Vassijaure* med *-i* efter uttalet, enär det är obekant, om detta namns första sammansättningsled, som icke är bruklig i fristående ställning, är en *e*- eller *i*-stam. De från det öfriga Norrbotten kända stereotypa termerna *-jokk*, *-vare* och *-tjåkkö* ha af lätt insedda skäl bibehållits äfven här.

De för allmänt bruk föreslagna finska namnformerna ha om möjligt öfverförts till högspråksform; dialektens *koju* "björk" har sålunda utbytts mot högspråkets *koivu*, *metti* "skog" mot *metsä*, *kortet* "fråken" mot *korte*, gen. sing. af kontraherande stam *vietthan* mot *viettaan*, etc.

En svårlöst fråga är den om den västra gränsen för de finska ortnamnen, d. v. s. bestämmandet af det område, inom hvilket de af den fastboende finska befolkningen gifna namnen böra för allmänt bruk gifvas företräde framför de lapska namnen. Dessa senare äro ju nästan alltid de äldre och ha fördenskull ett historiskt berättigande framför de finska, som gifvits af de först i sen tid ankomna nybyggarna. Ofta äro dessutom de finska namnen blott en öfversättning af de lapska eller också endast nödortfigt omstufvade efter den finska tungans fordringar; ett lapskt *Puol-lamvare* "Brännberget" har sålunda öfversatts till ett finskt *Palovaara*, ett *Stallosaiva* har blifvit *Taallusaivo* och ett *Njalläive Nalloivi*, o. s. v. Det kan dock icke förnekas, att de finska namnformerna inom det af finnarna bebodda området fått en mycket stark häfd i den allmänna användningen, icke blott på kartorna utan äfven i allehanda andra officiella dokument samt i svenskt tal, hvarför det numera icke gärna torde låta sig göra att utbyta dem mot de lapska namnformerna inom de trakter, där finnar äro verkligt fastboende. Man torde dock å andra sidan icke kunna finna någon rimlig anledning att använda finska namnformer i stället för lapska långt uppe i fjällen inom lapparnas särskilda råmärken, dit finnar sällan komma och där deras rätt till att begagna sig af land och vatten är mer än tvifvelaktig. Det finnes sålunda intet skäl att bibehålla kartans finska former *Rautasjärvi*, *Ropivaara*, *Aurivaara*, *Nakerivaara*, *Luopahla*, *Kaisaniemi*, *Pessinenjoki*, *Vuoskovaara*, *Kaivaara*. *Sautso* o. dyl., för att

nu icke tala om det hopgjorda "*Somastaki*" uppe vid Abisko. Jag har därför sökt att begränsa de finska namnformerna till de trakter, där finnar kunna sägas ha sitt ständiga uppehåll (inklusive ständiga och rättmätiga fiskevatten), och i öfrigt begagnat lapska namnformer. Många gånger har det dock äfven med utgående från denna princip varit svårt att afgöra, hvilkendera formen borde begagnas; då har väl i allmänhet den lapska formen blifvit den segrande.

Vid första blick på de meddelade namnen ser man, att desamma i en otalig mängd fall högst väsentligt avvika från de på de tryckta kartbladen använda. Orsakerna härtill ha redan en gång angifvits och diskuterats i de ofvannämnda uppsatserna i Svenska Turistföreningens Årsskrift 1895 och Ymer 1905. Både kartografer och andra ha länge saknat blick för nödvändigheten af att icke blott terrängen är riktigt angifven på en karta, utan att också namnen äro riktiga och rätt skrifna, och våra lapska och finska ortnamn ha därför, liksom för öfrigt också en mängd svenska, ofta blifvit vanställda. Dels ha kartförfattarna antingen icke alls eller blott ofullständigt känt det språk, på hvilket namnen varit gifna, hvarför de ofta uppfattat och nedskrifvit dem oriktigt, ehuru deras sagesmän angifvit och uttalat dem rätt. Ibland ha de också missförstått de gifna uppgifterna, enär de icke kunnat på ett tillfredsställande sätt meddela sig med sina sagesmän. Mycket ofta ha de icke heller fått namnen direkt från ortbefolkningen, utan genom förmedling af handtlangare, som icke haft någon egen kännedom om trakten. På detta sistnämnda sätt finna särskildt de många onödiga finska namnformerna i Torneträskfjällen sin förklaring — de härstamma från finska handtlangare, och en sådan har väl då t. ex. också på egen hand konstruerat ihop det nyssnämnda famösa *Somastaki*. I åtskilliga fall ha sedan rena felskrifningar spelat in: så har t. ex. tydligen skrifningen *Nuosakkalahti* i st. f. *Niusakkalahti* uppstått. I åter andra fall har kartografen etymologiserat på ett mindre riktigt sätt och t. ex. skrifvit *Talojärvi* (= Gårdsjön) i st. f. *Taallujärvi* (= Stalosjön).

Sedan så namnen en gång tryckts på en karta, ha de blifvit heliga och oantastliga. "Det är tryckt", och då är det sant, och därför förarga sig många öfver att det göres något försök att vinna rättelse i alla dessa oriktigheter. Ofta är det dessutom så, att man finner det fullkomligt likgiltigt, om ett ortnamn är riktigt eller icke, och därför fördömer allt "bråk" med rättelser.

Denna oreflekterade uppfattning af människans sjäslif och dess yttringar såsom något oväsentligt i jämförelse med naturföremålen borde väl dock snart få vika för ett mera humanistiskt åskådningssätt. Af ett skäl kunde man emellertid vara benägen att hysa betänkligheter mot en reform af de lapska ortnamnen på våra kartor. Om reformen skall kunna bli någorlunda konsekvent och effektiv, måste den nämligen träffa ett så oerhördt stort antal namn, att i somliga trakter knappast något lämnas orördt. Ansvar et härför bör dock icke läggas på den som utför revideringen, utan på upphofsmännen till den oriktiga namngifningen.

Det enda fullt tillförlitliga sättet att få absolut riktiga former af ortnamnen vore tydligen, att en vetenskapligt och praktiskt skolad upptecknare personligen besökte hvarje ifrågavarande plats och på stället, där platsens omfattning och läge kan tagas i ögonsyn, med tillhjälp af alla de personer, som där sedan barndomen ha sin hemvist, upptog det eller de namn, som dessa tillägga platsen, och bestämde omfattningen af den med namnet belagda lokaliteten. Det är naturligt, att dessa ideella fordringar af praktiska skäl knappast någonsin kunna uppfyllas, och särskildt gäller detta vid undersökning af namnen i de vidsträckta lapska fjälltrakterna. I många fall vore en sådan grundlighet också onödig. Då det gäller allmänt kända lokaliteter, hvilkas omfattning och läge lätt och felfritt kan bestämmas med hjälp af kartorna, är tydligen intet personligt besök på platsen nödvändigt. Namnen *Rautasjaure*, *Vassijaure*, *Abisko*, *Kaivare* etc. kan man likaväl kontrollera vid sitt skrifbord, blott man har tillförlitliga personer från trakten till sitt förfogande. Men svårare ställer det sig, då lokaliteterna äro mindre kända eller då kartorna äro utförda i för liten skala eller äro oriktiga.

Det visar sig i praxis, att våra Norrbottenskartors skala (1 : 200,000) är i minsta laget för att med dem som grund kunna utan besök på platsen kontrollera de mindre kända ortnamnen, och särskildt visar sig detta, då man vill taga upp namn för mindre lokaliteter, hvilkas benämningar ej medtagits på kartan. För ett sådant ändamål hade deras skala hellre bort vara 1 : 100,000, men denna torde också, att döma af erfarenheterna från de jämtländska fjälltrakterna, ha varit fullt tillräcklig. För de nedre skogstrakterna åter med deras öfverflöd af lapska namn på bäckar, myrar, tjärnar, notvarpsvikar m. m. skulle man ibland knappt kunna reda sig ens med denna skala, om man äsyftade en fullständig uppteckning af namnen. Då det gäller fjälltrakter med trånga dalar, där

fjälltopparna endast på vissa punkter äro synliga, kan det också ibland vara synnerligen svårt att endast med ledning af karta, åtminstone i skalan 1 : 200,000, utan besök på platsen konstatera, till hvilka toppar de namn höra, som man får uppgifna för sig, och i öfrigt orientera sig. Särskildt af denna orsak har jag här icke vågat medtaga de namn jag erhållit för toppar och nischer längst ned i SV på kartbladet 3, mellan riksröset n:o 261 och Alesätno. Så noggrann och uttömmande än min sagesmans beskrifning öfver trakten tycktes vara, kunde jag oakadt all möda icke med säkerhet följa den på kartan — hvar nu sedan felet månne ha legat.

Det är i alla händelser en brist hos de anteckningar, som här framläggas, att de icke kunnat fullt grundas på autopsi och utföras under vidlyftiga expeditioner i trakten. Att de likväl i stort sedt böra vara riktiga, därför borga väl mina ofvannämnda sagesmäns allmänt kända och erkända ortkunnighet och tillförlitlighet. Ibland kunna de ju ha mints orätt, ibland ha de möjligen varit öfverkloka och öfverkritiska gentemot kartan, ibland har jag kanske missuppfattat dem, men dessa fall torde dock icke vara så alltför mångtaliga, att de kunna i någon väsentligare mån inskränka uppgifternas tillförlitlighet. Särskildt ville jag lägga vikt vid, att jag icke behöft använda tolk vid mitt utfrågande af mina sagesmän och att jag torde vara tämligen van vid att leta ut rätta uppgifter af lappar. Utan språkkunnighet och utan vana att bedöma sina sagesmäns svar kommer man icke långt vid vare sig språkliga eller etnografiska undersökningar i dessa trakter, det är ett faktum, som åter och åter måste framhållas.

I åtskilliga fall kan det ju hända, att lokaliteterna under tidernas lopp ändrat namn eller att olika personer ha olika namn för en och samma lokalitet eller låta ett och samma namn ha olika räckvidd i terrängen, och det kan och bör ju förutsättas, att en del af de många olikheterna mellan mina och kartornas uppgifter finna sin förklaring på detta sätt. För den stora massan olikheter är emellertid denna förklaringsgrund tydligen otillräcklig, och för dessa måste jag då allt fortfarande åberopa den karakteristik af det tidigare ortnamnsupptagandet, som jag ofvan lämnat. Med den metod eller ometod, som då följdes, hjälpte det föga, att namnupptagandet skedde i terrängen. Emellertid vill jag med all styrka framhäfva, att det naturligtvis också finnes en hop fel i mina anteckningar. För alla påpekningar at



dylika bristfälligheter är jag synnerligen tacksam. Vid kollationerandet af mina uppgifter behagade man särskildt observera den ofvan lämnade framställningen af den af mig använda fonetiska beteckningen och språkformen.

Där det varit möjligt, har öfversättning af ortnamnen bifogats. Blott alltför ofta har emellertid detta icke stått i min makt, och en stor del af dessa öfversatta namn komma väl också alltid att förbli oförklarade. Af lapparna själfva öfversättas nog många sådana namn mycket lätt och ledigt, men vid närmare granskning finner man esomoftast, att deras tolkning är "folketymologisk" och icke kan godtagas.

Uppsala i augusti 1910.

---

### Några förkortningar.

lp. = lapska.

fi. = finska.

Dok. saml. = Dokument angående flyttlapparna m. m. I—II. Kristiania 1909. (Utg. af K. B. WIKLUND och J. QVIGSTAD på uppdrag af Renbeteskommissionen af 1907). Jfr ortnamnsregistret i del II.

OLOF BURMANS itinerarium 1598, se ISAK FELLMAN, Handlingar och uppsatser angående Finska Lappmarken och lapparne I 299 ff. Helsingfors 1910.

ANDERS HACKZELLS beskrifning 1738, se samma arbete I 113 ff.

HERMELIN = S. G. HERMELIN, Försök till Mineralhistoria öfver Lappmarken och Vesterbotten. Stockholm 1804.

ZETTERSTEDT = J. W. ZETTERSTEDT, Resa genom Sveriges och Norriges Lappmarker, förrättad år 1821, I—II. Lund 1822.

OLUFF TRESK 1640 afser en af denne landtmätare den 4 mars 1640 till K. M:t afgifven relation om rätta gränsskillnaden mellan Sverige och Norge och Sverige och Ryssland genom alla lappmarkerna (Riksarkivet: Danica. Gränshandlingar. Lappland mot Norge 1604—1699). I Generallandtmäterikontorets arkiv förvaras 2 ex. af ett slags schematiserad karta till denna relation, på hvilken alla "gränssfjäll" uppräknas; kartans namn äro sämre återgifna än relationens och äro kanske afskrifna efter denna.

OLUFF TRESK 1643 afser hans karta öfver Torne lappmark af detta år, förvarad å Krigsarkivet.

GRÄNSKARTOR = kartor öfver riksgränsen, upprättade på 1760-talet, med tillhörande gränsbeskrifningar. (Riksarkivet).

MARELIUS = NILS MARELIUS, Om Land- och Fjäll-ryggarne i Sverige och Norrige; Om gränsen imellan Sverige och Norrige, m. fl. uppsatser med kartor i Vet. Akad. Handl. 1771—72; grundade på de nyssnämnda gränskartorna med deras beskrifningar.

## Anvisningar för uttalet af den noggrannare beteckningen.

$\varepsilon$  = ett ljud mellan *e* och *ä*.

$\acute{e}$  = ett ljud mellan *e* och *i*.

$e$  = ett mycket kort *e*-ljud.

*o* = *å*-ljud; då det är halfångt ( $\acute{o}$ ) eller långt ( $\bar{o}$ ), uttalas det diftongiskt, ungefär som *åa*.

$\bar{o}$  = långt *o*-ljud, såsom i *bo*, *stor*.

*u* = tyskt *u* i *und*, *kurz*.

*uu* = *u*-ljudet i svenska *sju*, *tur*.

$\sigma$  = "tonlös vokal"; uttalas lämpligast som *h*.

*B, D, G* = "tonlösa" *b, d, g*; uttalas som ett svagt *p, t, k*.

$d'$  = muljeradt *d*, en sammansmältning af *d* och *j*.

$n'$  = muljeradt *n*, en sammansmältning af *n* och *j*.

$t'$  = muljeradt *t*, en sammansmältning af *t* och vanligt *j*: väl att skilja från det svenska *tje*-ljudet, hvars *j* har en annan karaktär.

$t's$  = muljeradt *t*, åtföljdt af muljeradt *s*, en sammansmältning af *s* och *j* (men ej *sje*-ljud); man får det lättast genom att söka sammansmälta ett *ts* med ett följande *j*.

$t\acute{s}$  = *tje*-ljudet.

$\acute{s}$  = *sje*-ljudet.

$\text{'}^c$  = "tonlös" öfvergång mellan två konsonanter: förekommer ofta efter *l* och *r*, och dessa skola då i sin senare del uttalas "tonlösa"; tonlöst *l* är det "läspande" ljud, som i många svenska dialekter begagnas i st. f. *sl* i t. ex. *slott*, *slå*; tonlöst *r* förekommer i många landsmål framför *k, p* och ljuder ungefär som *rs*: *stark*, *korsp* = stark, korp.

$\text{'}$  = öfver eller efter en bokstaf betecknar, att vederbörande ljud är halfångt.

$\text{-}$  öfver en bokstaf betecknar, att ljudet är långt.

$\acute{a}\acute{i}$ ,  $\acute{o}\acute{i}$  o. dyl. betecknar, att dels *a, o*, dels också den med *i* betecknade och enklast som *j* uttalade senare delen af diftongen äro halfånga; *kåisē* "spetsig fjälltopp" uttalas således med halfångt *a* och halfångt, ej kort "*j*", bort emot *kajjsē*: *ðivē* "hufvud" ungefär som *åajjvē*.

Accenten ligger i lapskan alltid på första stafvelsen; i sammansatta ord med enstafvig första sammansättningsled ligger hufvudaccenten på andra sammansättningsleden och en stark biaccent på den första; i andra sammansättningar ligger hufvudaccenten på första leden.

I finska ord uttalas *o* som *å* och *u* som svenskt *o* i *bo, bonde*; *h* måste alltid höras; dubbelskrifvet ljud, vokal eller konsonant, uttalas långt, enkelskrifvet ljud alltid kort; accenten ligger på första stafvelsen, äfven i alla sammansättningar.

### Ofta förekommande termer.

*ape* lp. »stor myr».  
*eno* fi. »älf».  
*jauras*, plur. *jauratjak* lp. »liten sjö».  
*jäure* lp. »sjö».  
*joki* fi.,  
*jokk* lp. »å».  
*jänkkä* fi. »myr».  
*järvi* fi. »sjö».  
*kiveliö* fi., se *tjavel!*  
*koski* fi.,  
*kuoika* lp. »fors».  
*kurkkio* fi. »vattenfall».  
*kursu* fi. »trång dal, klyfta».  
*käbba* lp. »kulle».  
*kårsa* lp. »trång dal, klyfta».  
*kårtje* lp. »vattenfall».  
*lahti* fi. »vik».  
*lako* lp. »fjällslätt».  
*linkka* fi. »vattenfall».  
*lompola* fi. »tjärn, genomfluten af å».  
*luokta* lp. »vik».  
*luoppal* lp. »tjärn, genomfluten af å».  
*niemi* fi. »udde».  
*nira* fi. »ström».  
*njarka* lp. »udde».  
*njarve* fi. »ström».  
*njira* lp. »fjällbäck, som vanligen är så godt som torr, men vid regnväder och snösmältning full af brusande vatten».  
*pahta* fi.,  
*pakte* lp. »klippbrant».  
*palo* fi. »brännland».  
*reppa* lp. »nischdal i fjällen».

*rova* fi.,  
*råvve* lp. »brännland».  
*saari* fi. »ö».  
*saiva* lp.,  
*saivo* fi. »sjö, som fordom ansågs helig och i hvilken man fick fiska endast under användande af vissa försiktighetsmått».  
*salmi* fi. »sund».  
*savo* lp. »sel, lugnvatten».  
*suolo* lp. »ö».  
*suranto* fi. »sel, lugnvatten».  
*tjavel* lp. »långsträckt, bredt land med kullar, myrar etc., något högre än omgifningen».  
*tjälko* lp. »topp, fjälltopp».  
*tjälme* lp. »sund».  
*tjärro* lp. »fjällrygg».  
*tjärro* lp. vanligen »långsträckt lågfjäll».  
*vaara* fi. »berg, fjäll».  
*vagge* lp. »bred fjälldal».  
*varas*, plur. *varatjak* lp. »litet berg, fjäll».  
*vare* lp. »berg, fjäll».  
*vuoma* fi. »stor myr».  
*vuomos* lp. »bredt, dalliknande land i fjällen».  
*vuoppe* lp. »skogland i fjällen».  
*väylä* fi. »strömfåra; stor älf, hufvudälf».  
*åive* lp. »hufvud, hufvudliknande fjäll».  
*ätno* lp. »älf».

## Kiruna med dess omgifningar mot väster.

**Kiruna.** Sitt första mera officiella namn erhöi detta samhälle den 1 april 1899, då en poststation med namnet *Luossavare* inrättades därstädes. Den 1 okt. 1900 förändrades poststationens namn till *Kiruna*, och detta namn tillades sedermera äfven järnvägsstationen och upptogs af de administrativa och kyrkliga myndigheterna. Det är föreslaget af disponenten dr HJALMAR LUNDBOHM. Af traktens finska befolkning kallas samhället *Kieruna*. Jfr vidare nedan under Kieronavaara!

Det från Luossavaara af en liten dalgång skilda, låga berg, hvarpå den öfre delen af Kiruna samhälle ligger, heter fi. Haukivaara (= Gäddberget). Dess malmförekomst togs upp 1759 och fick efter prins Fredrik Adolf namnet "*Printz Fredric*".

NO om Haukivaara ligger myren fi. Haukivuoma (= Gäddmyren).

Här ligger äfven tjärnen fi. Haukijärvi (= Gäddsjön).

N om samma berg och delvis inom stadsplanen ligger fi. Matojärvi (= Masksjön).

SO därom, invid barnhemmet, ligger en liten tjärn, som i dagligt tal går under namnet fi. *Entiejärvi* (= Jag-vet-inte-sjön). Enligt sägnen lär namnet ha uppkommit på så sätt, att någon i finska språket okunnig landtmätare vid kartläggning af trakten frågat handtlangaren, en Kurravaarabo, om tjärnens namn, hvarvid denne svarat: *en tiä* (= jag vet inte). Landtmätaren trodde detta då vara namnet på tjärnen och antecknade på sin karta ett "*Entiejärvi*". Namnet torde böra behållas: Entiejärvi.

**Luossavaara**, en förfinskning af det lapska *Lüössa-värrë* (= Laxfjället). Järnmalmsfyndigheterna i detta fjäll och i Kieruna angåfvos för myndigheterna af lappen ANUND ANUNDSSON MANGI vid landshöfding GABRIEL GYLLENGRIJPS resa till Torne lappmark sommaren 1736. Till belöning härför förklarades Mangi skattefri genom ett öppet bref från landshöfdingeämbetet, dat. Umeå den 20 dec. 1736, hvilket upplästes vid tinget i Jukkasjärvi den

13–21 jan. 1737. Brevet utlofvade också, att det skulle "för honom ytterligare Wedergjälningh och belöningh sökas", men det är obekant, om det verkligen så skedde. I detta öppna bref kallas fjället *Luosavarj* (j är endast ett "finare" skriftsätt för *i*). Redan år 1736 hade det dessutom efter drottningen fått namnet "*Berget Ulrica Eleonora*". I ANDERS HACKZELLS beskrifning öfver Torne och Kemi lappmarker 1738 heter det *Luosavara*. NILS MARELIUS skrifver det 1771 *Lossavara*. I Bergskollegiets privilegijskrifvelse af den 6 juli 1772 kallas det "*Printz Carl*", efter sedermera konung Karl XIII. Luossavaara.

Väster härom, ofvanför lokomotivstallarna, ligger myren fi. Luossavuoma (= Laxmyren).

**Luossajärvi**, förfinskning af lp. *Lüössa-jäurē* (= Laxsjön). Luossajärvi.

**Lomb.**, HJ. LUNDBOHMS karta 1898 (K. M:ts prop. n:o 85 till 1899 års riksdag) m. fl. senare kartor öfver Kirunatrakten: *Yli* och *Ala Lombolo* = fi. *Pikku* och *Iso Luossalompola* (= Lilla och Stora L.), förfinskningar af lp. *Lüössa-lüöppal* (= Laxtjärn). *Pikku* och *Iso Luossalompola*.

**Luossajoki** går från Luossajärvi genom dessa två tjärnar; namnet är en förfinskning af lp. *Lüössa-jocka* (= Laxån). Luossajoki.

**Kieronavaara**, ofta skrifvet *Kiirunavaara*, *Kirunavaara*, *-vara*, heter på finska endast *Kieruna*, lapska *Kērun* (= Fjällripan; om ljudet *ē* se ofvan ss. 188, 195), utan något tillagdt *-vaara*, *-värrē*: endast ifrån andra orter nyinflyttade finnar begagna former med *-vaara*. Ett icke ovanligt fjällnamn; ett annat *Kērun* ligger sålunda S om Abiskojaure och ett tredje vid Altevand i Tromsö amt. I det ofvan omtalade skattefrihetsbrevet af år 1736 kallas fjället för "*Berget Kieruna*". Samma år skrifves det dock också "*Kierunawara*" och får dessutom efter konung Fredrik I namnet "*Friedrichs Berg*". Längre fram på 1700-talet kallas det efter Gustaf III "*Konung Gustafs Skatt*". I ANDERS HACKZELLS beskrifning 1738 omtalas det som "*Kiruna berget*". NILS MARELIUS skrifver det 1771 *Kirunawara*, S. G. HERMELIN skrifver 1804 *Kiirunavaara*, CARL M. ROBSAHM på sin karta öfver Lule lappmark m. m. 1801 med tillägg af år 1813 *Kirunavaara*, likaså J. W. ZETTERSTEDT 1821. — Föreslagen skrifning *Kieruna*. Om man fortfarande önskar skrifva namnet med "*-vaara*" för att icke alltför mycket afvika från äldre skrifformer, torde man böra använda skrifningen *Kierunavaara*.

**Kieronavuoma**, lp. *Kērun-āvpē* (= Fjällripsmyran), fi. Kierunavuoma.

**Kieronajärvi**, lp. *Kērun-jäurē* (= Fjällripssjön), fi. Kierunajärvi.

Det lilla skogberget NNV om denna sjö heter lp. *Kār'tikobba* (= Gärdesberget). Kartekåbba.

De två små skogbergen 2 km NO därom på Luossajärvis strand heta, tagna tillsammans, fi. *Peuravaara* (= Vildrensberget). På lapska tyckas de icke ha något egentligt namn, utan kallas blott *Sōv'ki-vārās* (= Lilla Björkberget), utan att i namn skiljas från nästa berg. (Enligt andra uppgifter skulle de dock heta lp. *Koddi-vārrē* = Vildrensberget, ett namn, som dock möjligen hellre torde hänföra sig till en kulle något längre mot Ö.) Peuravaara.

De två skogbergen 2 km. V därom under kartans "Ädnamvare" heta lp. plur. *Sōv'ki-vārātšak* (= Små Björkbergen). Såkevaratjak.

Skogberget 3 km. NNV därom, N om "Ädnamvare" och SO om "Pitkäjänkkä" heter lp. *Kūōsas*, förfinskadt *Kuosanen* (= Granberget). Kuosas.

**Ädnamvare**, lp. *Mā-tšük'sa* (med hufvudaccent på *ü*), förfinskadt *Maaseuttsa* l. *Maatseuttsa* (lp. *tšük'sa* = mångfällan, bladmagen på idislare; hvad *mā* betyder, är obekant, men det kan i alla hän delser icke vara = fi. *maa* "land"; fjället har fått sitt namn, emedan det är fullt af små backar och knölar och därför jämförts med den på ungefär samma sätt beskaffade bladmagen hos renen). Namnet *Ädnamvare* har konstruerats af någon kartograf, som hört sjön V om fjället kallas af lapparna *Majaure* och af finnarna *Maajärvi* samt trott, att det lapska namnets *Ma-* var hämtadt från det finska namnets *Maa-* i st. f. tvärtom. Han har då velat förbättra och beriktiga det lapska namnet genom att utbyta det "finska" *maa* mot det likbetydande lapska *ädnam*. På så sätt har kartans *Ädnamjaure* uppkonstruerats och med ledning däraf också dess *Ädnamvare* i st. f., såsom det rätteligen bör skrivas, Matjäksa.

**Ädnamjaure**, lp. *Mā-jäurē* (med hufvudaccent på *ä*), förfinskadt till *Maajärvi*; om namnets uppkomst se föreg. namn. Majaure.

**Suolojaure** SO om föreg., lp. *Suōlu-jäurē* (= Ösjön). Suolojaure.

**Keinotakjokk** NV om "Ädnamjaure", lp. *Kēinudak-jokka* (= Vägån; har sitt namn däraf, att lapparna hvarje år flytta utefter

denna å till Majaure. hvarifrån några gå N om Matjäksa, mellan detta och Kuosas och Såkevaratjak samt mellan Såkevaratjak och Kartekåbba, andra S om Matjäksa till Suolojaure och Kierunavuoma). Keinodakjokk.

**Keinotakjaurats**, lp. *Keinudak-jaurās* (= Vägtjärnen). Keinodakjauras.

**Huornats**, lp. (*Jal<sup>k</sup>kis*) *Keäts-ðivē* (= Släta Sluthufvudet; där det således är slut på fjället). Jalkis Kätjäive.

Det lilla släta fjället OSO om föreg. eller möjligen i stället skogberget Ö om den Ö därom liggande tjärnen heter lp. *Unna Keäts-ðivās* (= Lilla Sluthufvudet). Unna Kätjäivas.

Den mot Ö utskjutande fjälltungan N om kartans Huornats och V om Keinodakjauras heter lp. *Jüvva-Keäts-ðivē* (= Stenrös-Sluthufvudet). Juovva-Kätjäive.

**Jalkeskåbbo**: den sydvästra af dem heter lp. *Keinudak-kobba* (= Vägkullen, jfr ofvan Keinotakjokk). Keinodakkåbba.

Endast den nordöstra heter lp. *Jal<sup>k</sup>kis-kobba* (= Slätkullen). Jalkiskåbba.

Den lilla tjärnen, genom hvilken Vuonojoki går strax efter sitt utlopp ur Ädnamjaure, heter lp. *Vuönas* (elat. -*atsin*), förfinskad *Vuonanen* (diminutiv af lp. *võt<sup>n</sup>na* "fjord", hvars finska motsvarighet *vuono* i dessa trakter betyder "lång vik, som småningom smalnar af mot sin innersta del"). Vuonas.

**Vuonojoki**, lp. *Vuöna-jokka*, fi. *Vuonojoki* (om betydelsen jfr föreg. namn). Vuonajokk.

### Kiruna — Jukkasjärvi.

**Tuolluvaara**, lp. *Tuöllu-värrē*, förfinskad *Tuolluvaara*.

**Tuollujärvi**, lp. *Tuöllu-jaurē*, förfinskad *Tuollujärvi*.

Härur går lp. *Tuöllu-jokka*, fi. *Tuollujoki*.

**Tuollokielinen**, lp. *Tuöllu-kielas* (k. = hed), förfinskad *Tuollokielinen*.

**Niityjärvi** (läs *Niittyjärvi* = Ängssjön) ha mina sagesmän ej känt till och torde vara osäkert.

Tvenne **Perkosvuoma**, lp. *Piekkus-äopē* (trol. = Stormmyran), förfinskad *Piekkusvuoma* (resp. *Täkimäinen* och *Tuokimainen* = Hltre och Bortre, från Jukkasjärvi räknadt). *Piekkusvuoma*.

I södra kanten af dessa myrar ligga tvenne höga grusbäckar med namn lp. *Piekkus-tievvā* (= Stormbacken), förfinskad *Piekkustieva*.



**Rotsijoki**, lp. *Rot'siöt-jokka*, *Rot'siök-jokka* (*rot'si* = trång dal med branta sidor, fulla af yppig vegetation), fi. *Pahtajoki* (= Klippån). *Pahtajoki*.

**Aptasvuoma**, lp. *Aptas-äpö*, fi. *Aptasjänkkä* (lära egentligen vara två: en *Vanha* = Gamla, och en *Uusi* = Nya). *Aptasjänkkä*.

**Aptasjärvi, Keski A., Alanen A., Mettä A.**, lp. resp. *Alēmus*, *Kaskamus*, *Lulēmus*, *Miēt't's(i) Aptas-jäurē* (= Västra, Mellersta, Östra, Skogs-A.), fi. *Ylinen, Keskinen, Alanen, Mettä Aptasjärvi* (= Öfre, Mellersta, Nedre, Skogs-A.). *Ylinen, Keskinen, Alanen, Metsä Aptasjärvi*.

**Vahäive**, lp. *Vah-öivē* (hufvudaccent på -ö-), fi. *Vahoivi* eller *Sokioivi* (det senare = Björkhufvudet). *Vahoivi*.

**Såkekåbbå**, lp. *Söðki-kobba* (= Björkkullen). *Såkekåbba*.

**Sarjomaa** har varit okänt för mina sagesmän.

**Homhojoki**, lp. *Homō-jokka*, fi. *Homhujoki*.

**Prukinjänkkä**, fi. *Prukinjänkkä* (= Bruksmyren).

Den i NV och SO gående åsen V därom heter fi. *Kojumaa* (= Björklandet). *Koivumaa*.

**Tjäkkoäive**, lp. *Stöck-öivē* (*stöckē* = murken björk), fi. heter kartans Tj. tillsammans med det NO därom, V om Sorkijärvi liggande berget *Sitnus*.

**Sorkijärvi och Mettä** (= Skogs-) **S.**, (lp. förmodligen *Tsör'ki-jäurē*, jfr nästa namn), fi. *Sorkijärvi* och *Metsä S*.

**Sorkivaara**, lp. *Tsör'ki-värrē* (*tsör'kē* = knipan, *Bucephala* elangula), förfinskadt *Sorkivaara*.

Det mindre *Sorkivaara* N om Sorkijärvi kände min sagesman intet namn på.

**Hanhijärvi** V om kartans *Sorkivaara* heter fi. *Mettä-Aptasjärven lompola* (= M. A:s tjärn); den rätta *Hanhijärvi* ligger längre i norr, jfr nedan! *Metsä Aptasjärven lompola*.

**Aptasvaara**, lp. *Aptas-värrē* (enligt en annan, mindre säker källa *Aptas-v.*), fi. *Aptasvaara* är namnet på hela detta berg, men däri finnas flera toppar: *Ylinen laki* (= Öfre toppen) längst i NV, *Keskinen laki* (= Mellantoppen) SO därom, *Iso laki* (= Stortoppen) = kartans 617 och *Alanen laki* (= Nedre toppen) SO därom = kartans andra *Aptasvaara*; allt detta sammanfattas således i *Aptasvaara*.

Myren mellan *Keskinen laki* och *Rämeämaa* heter fi. *Sivakajänkkä* (= Skidmyren).

**Rämeämaa**, fi. *Kojumaa* (= Björklandet). *Koivumaa*.

**Hanhijärvi** (fi. = Gåssjön) rätt.

Hanhijoki (fi. = Gåsån) är dess utlopp.

**Kaupisenvuoma** och **-järvi**, fi. **Kauppisenvuoma** och **-järvi**; sjöns utlopp heter icke **Kaupisenjoki**, utan fi. **Pikku Alttajoki** (= Lilla A.).

**Kartans Alttajoki**, lp. *Alti-jokka*, heter fi. (Iso) **Alttajoki** (= Stora A.).

**Lintanen**, lp. *Lintäs*, fi. *Lintanen* l. *Lintasenniva* är strömmen i Oinakkajärvis nedre ända på Lehtisaaris SV sida. **Lintanen**.

Rundt Lehtisaaris nedre ända går forsen fi. **Vääräkurkkio** (= Krokforsen) och faller ut i **Jukkasjärvi**.

**Lehtisaari**, lp. *Las`ta-suötö*, fi. **Lehtisaari** (= Bladön).

Följande namn återfinnas på bladet 10 **Vittangi**:

**Puimoinen**, gård, lp. *Pöimäs-tältö*, fi. **Puimonen**, har sitt namn efter berget

**Puimoisenvaara**, lp. *Pöimäs-värrē* (= Vråkberget), förfinskadt **Puimonen**.

**Jukkasjärvi**, lp. *Tšöokkèras* (öfversättes ofta, men oriktigt, "Samlingsplatsen"; själfva sjön *Tšöokkèras-jäurē*), förfinskadt *Jukkasjärvi* (byn och sjön; af lappar hör man ibland byn på finska kallas *Jukkaskylä* och dess invånare *Jukkaslaiset*). Fordom kallades byn äfven lp. *Mar`kan* (= Marknadsplatsen). 1568 etc. skrives *Juuchas*, 1576 *Jukas*, 1594 etc. *Juckars*, 1595 *Jouckis träsk* (Dok. saml.). OLUFF TRESK 1643 *Jokes Järff*. **Jukkasjärvi**.

**Saari** (fi. = Ön), rätt.

**Tahkoniemä** (fi. = Slipstensudden), rätt.

**Paksuniemi** (fi. = Tjockudden), rätt.

**Sautusjärvi**, lp. *Sautus-jäurē*, förfinskadt **Sautusjärvi**.

**Altavaara, -järvi**, lp. *Alti-värrē, -jäurē*, förfinskadt **Altavaara, -järvi**.

### Kiruna — Kurravaara.

**Peurajärvi**, lp. *Koddi-jäuräs* (= Vildrenstjärnen). Det fi. namnet föreföll vid upptecknandet mycket osäkert; i Kurravaara ville man i stället kalla tjärnen *Valkeusijärvi* (Hvitvingesjön).

En rad björkklädda kullar NV om vintervägen mellan Kiruna och Kurravaara, Ö och NO om kartans Peurajärvi och längs hela vänstra stranden af den till Nokutusjärvi gående bäcken heta fi. *Kojuvaarat* (= Björkbergen). **Koivuvaarat**.

En liten tjärn midtvägs mellan Kiruna och Kurravaara heter lp. *Ränka-jäurē* (= Dödingssjön). Raukajaure.

**Nokutusjärvi**, lp. *Nookutus-jäurē* (jfr *nookkat* = att somna), förfinskadt Nokutusjärvi. Dess utflöde heter fi. Nokutusjoki.

Berget på dess Ö strand heter lp. *Nookutus-värrē*, fi. Nokutusvaara.

Tjärnen N om föreg. heter fi. Syväjärvi (= Djupsjön) och dess utflöde Syväjoki (= Djupån).

**Kurravaaranjänkkä** (fi. = Kurravaaramyren) rätt. I den ligger Mikonjärvi (fi. = Mickelssjön), ur hvilken flyter Kurravaaranjäknäjoki.

**Kurravaara**, berget och byn, lp. *Kurrä-värrē* (har sitt namn af en djup remna, lp. *kurrä*, fi. *kuru*, som finns i berget); förfinskadt Kurravaara.

**Kirkovärtijärvi**, lp. (från fi.) *Kir'k`uvē`ti-jäurē*, fi. Kirkkovärtijärvi (= Kyrkvärdssjön).

**Sakaravaara**, lp. *Tšaokkar-värrē*, förfinskadt Sakkaravaara.

**Latnivaara**, lp. *Lät`ni-värrē* eller enligt annan källa *Lät`ni-tšavēl* (*lät`hē* = liten, smal björk, som börjat sticka upp öfver buskarna), förfinskadt Latnivaara.

**Kaperasjärvi**, lp. *Kađ`pirus-jäurē* (förmodl. = Möss-sjön), förfinskadt Kappirasjärvi.

**Oinakkjärvi**, lp. *Ö`nis-jäurē* (monoftongiskt *o*), fi. Oinakkjärvi. OLUFF TRESK 1643 *Ainäck Träsk*.

**Kokkavaara** lp. (troligen ur fi.) *Köokkä-värrē*; fi. Kokkavaara (*kokka* = någonting uppstående).

**Jussajänkkä** heter ej så, utan fi. Kokkavaaranjänkkä (= Kokkavaaramyren); en gammal, nu död ägare till den hette visserligen Jussa (= Josef), men myren lär dock aldrig ha burit hans namn.

Iso Hietavaara (fi. = Stora Sandberget) ligger på Ö sidan af Harrijokis utlopp i Oinakkjärvi.

**Väkkärjärvi**, lp. (troligen från fi.) *Väokkir-jäurē*, fi. Väkkärjärvi (*v.* = lätttröligt föremål, bl. a. väderleka).

**Prunttivaara**, lp. (ur fi.) (*Prun'ti-värrē*, fi. Prunttivaara (= Sprundberget).

**Harrikiveliö**, lp. *Härr-išavēl* (lp. *hävrrē*, fi. *harri* = harr: lp. *tšavēl*, fi. *kiveliö* = långsträckt, bredt land med kullar, myrar etc., något högre än omgifningen), fi. Harrikiveliö.

Den högsta delen däraf heter fi. Harrivaara.

**Harrijärvi**, lp. *Hävrr-i-jäurē* (= Harsjön), fi. Harrijärvi.

**Harrijoki**, lp. *Härri-jokka* (= Harrån), fi. Harrijoki är åns namn ända från Harrijärvi.

**Pitkäjärvi** (fi. = Långsjön), rätt.

**Kallojärvi**, lp. *Källu-jäurē* (*källō* = stort stenblock), förfinskadt Kallojärvi.

**Prunttijärvi**, lp. (ur fi.) (*P)run'ti-jäurē*, fi. Prunttijärvi (= Sprundsjön).

**Kallojärvi** (invid Kurravaara by) heter på samma sätt som den nyssnämnda; nedom de två holmarna (fi. Palosaari = Brännholmen i NV, och fi. Kuusisaari = Granholmen i SO) ligger fi. Kallosalmi (= Storstensundet) och därifrån tager Oinakkajärvi sin början. OLUFF TRESK 1643 *Callo Träsch*.

**P. Kallovaara** heter fi. Ylinen Kallovaara (= Öfre Storstenberget).

**I. Kallovaara** heter fi. Palo-Kallovaara (= Bränn-Storstenberget). Lp. heta dessa berg *Källu-värrē*, och den finska benämningen härstammar därifrån.

**Ruoho-Kallovaara** (fi. = Gräs-Storstenberget) är ett litet berg på stranden; äldre personer här säga *ruoho* "gräs".

**Pussijärvi**, lp. (ur fi.) *Pussi-jäurē*, fi. Pussijärvi (Pås-sjön?, Kattsjön?).

Härur går fi. Pussijoki.

Öster om Pussijärvi ligger fi. Pussivaara.

**Laanijärvet**, lp. plur. *Lät'ni-jäurēsk* (*lät'niē* = liten, smal björk, som börjat sticka upp öfver buskarna), förfinskadt plur. Laanijärvet.

**Laanipalo** (fi. ur lp. = Björkbrännan), lp. *Lät'ni-puöllän*, ligger mellan Laanijärvet och Al. Vuolusjärvi. Laanipalo.

**Laanivaara** heter fi. Krapinpalo (*palo* "brännland").

**Al. Vuolusjärvi**, lp. *Lulēp* (Östra) *Vuolus-jäurē*, förfinskadt *Ala* l. *Alanen* (Nedre) *Vuolusjärvi*. OLUFF TRESK 1643 *Wolfves Träsch*. Al. Vuolusjärvi.

Dess utlopp heter fi. Vuolusjoki. Här låg fordom en smält-hytta, uppbyggd 1699 för smältning af kopparmalm från Sjängeli och begagnad 1700—02; på 1750-talet byggdes här en ny hytta på andra sidan ån för smältning af malm från "Ragisvaara".

**Kortetjärvi** (2 st.), lp. (troligen ur fi.) *Kortit-jäurē*, fi. *Alanen* (Nedre), *Ylinen* (Öfre) *Kortetjärvi* l. *Kortehjärvi* (= Fräkensjön). Kortetjärvi.

Berget på udden mellan Al. Vuolusjärvi och Nuorajärvi heter fi. Rotivaara.

**Nuorajärvi**, lp. *N'üöra-jäurē* (jfr *üörra* "undervattensgrund"; min sagesman ville emellertid härleda namnet från *üörras*, namnet på en umbellat, osäkert hvilken), förfinskadt **Nuorajärvi**. OLUFF TRESK 1643 *Nor Träsk*.

Nuorajärvi sträcker sig upp till lp. *Vākō-havē*, fi. **Vakoniva** (Vakkoströmmen) i den trånga passagen Ö om Sisnavaara.

**Nivansaari** (fi. = Strömön) är holmen S om höjdsiffran 326.

**Kotiniva** (fi. = Hemströmmen) är sjöns utlopp.

Berget NV om Kurravaara by heter lp. *Pik'se*, fi. **Piksi**.

Det lilla berget NV om Nuorajärvi och NO om kartans Hansonsaari heter fi. **Sisnavaara** (= Läderberget); enligt en osäker uppgift skulle det heta lp. *Pussi-väräs* (= Lilla Päsberget?. Kattberget?).

Iso (Stora) **Sisnajärvi** är tjärnen S därom och **Pikku** (Lilla) **Sisnajärvi** tjärnen N därom.

**Hansonsaari** heter fi. **Hansisaari** (= Hans-ön) eller *Hansinsaari*.

Myren SO därom heter fi. **Hansijänkkä** (= Hansmyren).

**Nunnanen**, lp. *Söäki-äuhēs* (= Björknäset), förfinskadt *Koju-Nunnanen*; går ända upp till Alajärvi (blad 4). **Koivu-Nunnanen**.

Berget SSO därom, i en halfcirkel omflutet af kartans **Rautasjoki**, heter lp. *Peäö't'si-äuhēs* (= Tallnäset), förfinskadt **Mänty-Nunnanen**. Emellan dessa två berg går lapparnas flyttningssväg till Kurravara.

### Käyrävuopio — Rautas — Lävasjokk.

**Pahtajoki**, lp. *Kō'skēmas-jōjka* (= Örnån), fi. *Pahtajoki* (= Klippån), sades vara längre än hvad på kartan angifves och komma ända från Matjäksa. **Pahtajoki**.

**Pahtajänkkä**, fi. **Luhajänkkä** (= Vätängsmyren).

**Pitkäjänkkä** (fi. = Långmyren) rätt.

**Rautasjoki**, lp. *Rauḏas-äfnō*, fi. *Rautas-eno* l. *-väylä*. "Rautas elf" omnämnes i slutet af 1700-talet (Dok. saml.). **Rautasätno**.

lp. *Rauḏas-rol'si* (lp. *rol'si* = trång dal med branta sidor. fulla af yppig vegetation) är namnet på älfvens trånga dal nedom **Käyrävuopio** till dess böjning mot NO. **Rautasrätsi**.

**Käyrävuopio** nybygge och afva, lp. *Keuru-vuöppē* (o *keuru* är en lindrigare svordom af obekant betydelse; *v.* = "afva", sjöliknande utvidgning af en älf, något afsnörd och liggande bredvid älfvens fåra), förfinskadt **Käyrävuopio** (= Krokafvan,

hvilket dock sålunda icke kan vara namnets ursprungliga betydelse).

Hållplatsen **Krokvik** har sitt namn efter detta nybygge.

**Kaivosjärvi** (fi. = Gräfningsjön) rätt.

**Käyrävaara**: det finns tre berg med detta namn, lp. *Keuru-värrē*, fi. Ylinen, Keskinen och Alanen Käyrävaara (= Öfre, Mellersta och Nedre K.), af hvilka Ylinen K. är = kartans K., Keskinen K. ligger N om nybygget och Alanen K. NO om detsamma.

**Käyräjärvet** fi. plur. ur lp. plur. *Keuru-jäurēk* äro flera stycken. Käyräjärvet.

**Kojuvaaranjärvi** (fi. = Björkbergssjön) innefattas äfven bland de föregående och heter Käyräjärvi.

Käyräjoki fi. går ur dem.

**Käyräjänkkä**, läs fi. Käyrävuoma.

N. om Käyräjärvet ligger lp. *Söðki-värrē*, fi. *Kojuvaara* (= Björkberget). Koivuvaara.

**Pajujänkkänjärvi**, läs Pajujänkkänjärvi (fi. Videmyrsjön). har jag ej kontrollerat.

**Livikkajärvi**, lp. *Livæk jäurē* (= Magersjön), förfinskad t Livikkajärvi.

**Maunujaure**, lp. *Mäuna-jäurē* (= Magnussjön), fi. Maunujärvi.

Ö därom ligger lp. *Mäuna-värrē*, fi. Maunuvaara.

**Maunuvuoma**, lp. *Mäuna-öäpē* (= Magnusmyran), fi. Maunuvuoma.

Däriifrån går lp. *Mäuna-jokka*, fi. Maunujoki.

**Rautussaari**, lp. *Rautas-suölä*, fi. *Rautassaari*. Rautussaari (=Rautasön).

Stationsnamnet **Rautas** är nybildadt, föreslaget af K. B. WIKLUND.

**Matejaure**; tre st. lp. *Mäti jäurē* (= Mattssjön?) finnas, af hvilka denna är den nordligaste. Matijaure.

Ur dem kommer lp. *Mäti-jokka*. Matijokk.

**Säkeäive**, lp. *Söðki-värrē* (= Björkberget). Säkevare.

**Levaskäbbo**, lp. *Läüväs-kobba*. Lävaskäbba.

**Levasjokk**, lp. *Läüväs-jokka*, förfinskad t *Levasen-eno*. Lävassjokk.

Selet med höjdsiffran 502,0 ofvan Lävassjokks utflöde i Rautas-ätno heter lp. *Läüväs-sarvo*, fi. *Levasen-suvanto*. Lävassavo.

Forsen nedanför Lävassjokks utflöde heter lp. *Läüväs-kuöi<sup>es</sup>ka*, fi. *Levasen-koski*. Lävaskuoika.

**Såkevare**, lp. *Sòðki-værrê* (= Björkberget); lära vara flera stycken och ligga i skogen nedanför det på kartan såsom fjäll betecknade Såkevare, hvars rätta namn är *Tšoutša-vörrê* (= Sik-fjället). Tjåutjavare, resp. plur. Såkevarek.

**Kerkelako**, lp. *Ol<sup>e</sup>mā-šuušiv* (= Karlnäset). Namnen i denna trakt ha kastats om på kartan (jfr sid. 211). Ålmanjunje.

Den lilla fjällklumpen på slätten NV om kartans Kerkelako och Ö om dess Ålmatjåkko heter lp. Kerikas (= Karingen).

V om Kerikas går lp. *Kerikas-kor'sa* (= Karingklyftan) ned till Rautasätno. I den ha forna tiders människor gömt silfver o. dyl. och där ser man ibland en silfverfärgad eld brinna. "I år" (1908) rände en lappojke där förbi och såg en faslig gubbe resa sig upp under klippväggen; om han då hade vågat gå dit, så hade han enligt de gamla berättelserna funnit skatten, men nu blef han rädd i stället och gaf sig på flykten. Kerikaskårsa.

Väster om kartans Kerkelako går lp. *Salvō-jokka* ned till Lävasjokk (norsklapska *salvo* betyder "Indskjæring, Indlug i Enden af Tommer for at lafte det sammen. Laft: Kloft. Snævring i Fjeld"; i Jukkasjärvi har *säl<sup>e</sup>vō* öfversatts för mig med "timrad knut", i Gellivare med "affång täljning i träd": dess ursprungliga betydelse torde vara "inskarning"). Salvajokk.

Ålmatjåkko, lp. *Salvō-tšookka*. Salvotjåkko.

**Salvogge**, lp. *Jol'p'ā-vuōmōs* (kanske = Slödalen: *vuōmōs* = dalliknande land i fjällen). Jålpavuomos.

Häri går lp. *Jol'p'ā-jokka* (= Slöån?) ned till Lävasjokk. Jålpajokk.

Till denna Jålpajokk går en annan lp. *Salvō-jokka* ned från dalen mellan Ålmaitjåkko och Salvotjåkko. Salvajokk.

Der rätta lp. *Kür'kē-lōkō* (= Stenslätten) ligger V om Jålpavuomos. Kärkelako.

### Rautas — Torneträsk.

#### Mellan Torneälven och järnvägen.

**Kaitasjärvi**, lp. *Käit'as-jäuvē*, förfinskadt Kaittasjärvi. 1568 etc. skrifvet *Kaitzi*, 1586 *Kaitiz*, 1594 etc. *Kaites*, 1595 *Kaittis träsk* (Dok. saml.).

Däurur går lp. *Käit'as-jokka*, förfinskadt Kaittasjoki.

**Kaitasvaara**, lp. *Käit'as-værrê*, förfinskadt Kaittasvaara.

Småbergen N om Kaittasjärvi (med höjdsiffran 601) heta lp. plur. *Tšäp`meral'saok*. Tjöpmerattjak.

Berget på kartans Njuotjamajaures Ö strand heter lp. *N'uoötšam-värrē*. Njuotjamvare.

**Vietanjärvi**, lp. *Viektaha-jäurē*, förfinskadt *Vietthanjärvi*. Viettaanjärvi.

**Vietanluspavara** torde vara ett nybildadt namn; bör heta fi. Viettaanluspavaara (*luspä* = forshufvud).

**Vietanäive**, lp. *Viektaha(n)-ö'vē*, förfinskadt *Vietthanoivi*. Viettaanoivi.

**Rautuskerö**, lp. *Räudu-tšē'rrō* (= Rödingsfjället), förfinskadt Rautussäaru.

**Rautusjärvi**, lp. *Räudu-jäurē* (= Rödningssjön), fi. Rautujärvi.

**Vakkakoski**, lp. *Vaokō-kuöi'ka*, förfinskadt Vakkokoski. I OLOF BURMANS itinerarium 1598 kallas forsen *Wackonkoski*.

Vid ett "*Raptsvaara*" vid "Vackofors" 2<sup>1</sup>/<sub>2</sub> mil ofvanom Jukkasjärvi kyrka fann man enligt HERMELIN år 1754 en kopparmalmsanledning. Jag har ej fått namnet kontrolleradt.

**Alajärvi**, lp. *Ala-jäurē*, enligt annan källa *Alā-jäurē* (med obekant betydelse), förfinskadt Alajärvi. OLUFF TRESK 1643 *Ala Träsk*.

Den långa udden på sjöns V strand 2 km. nedom kartans Jekakoski heter lp. *Tšäoppis-üär'ku*, fi. Mustaniemi (= Svartudden).

Viken S därom: lp. *Tšäoppis-luökta*, fi. Mustalahti (= Svartviken).

Berget N om viken: lp. *Tšäoppis-värrē*, fi. Mustavaara (= Svartberget).

**Talusukkejärvi**, lp. *Stälō-suok-jäurē*, fi. Taalluusukkejärvi (kanske = Stalo-strump-sjön).

**Harrijärvi**, lp. *Härri-jäurē*, fi. Harrijärvi (= Harrsjön).

Sjön med en lång holme SV därom, NNV om höjdsiffran 595 heter lp. *Kāmas-jäurē* (= Bellingsjön). Har ej erhållit någon finsk namnform härför. Kamasjaure.

**Harrijoki**, lp. *Härri-joka*, fi. Harrijoki (= Harrån).

**Harrivaara**, lp. *Härri-tšē'rrō* (= Harrfjället), förfinskadt *Harritsäürru*. Harritjärro.

**Palovaara**, lp. *Puöllän-värrē*, fi. Palovaara (= Brännberget).

Viken SO därom: lp. *Puöllän-luökta*, fi. Palolahti (= Brännviken).

**Jekakoski**, lp. *Jiekē-kuöi'ka*, förfinskadt Jiekakoski.



Holmarna ofvan forsen heta fi. Jiekasalmen saaret (= Jiekasundsholmarna).

**Jekajärvi**, lp. *Jiekä-jäurē*, förfinskadt Jiekajärvi. OLUFF TRESK 1643 *Jägar Träsk*.

**Rykalahiti**, lp. *Rikä-luökta*, förfinskadt Riikalahiti.

**Arnoniva**, lp. *Ä`naha-havvē*, förfinskadt *Aarniniva*, Aarnoniva (*havvē*, *niva* = ström).

**Tarrajärvi**, lp. *Ä`naha-lüöppal*, enligt annan källa *Tiärrä-jäurē*, fi. *Aarnilompola*, *Tarralompola*, Tarrajärvi.

**Tjärro**, lp. *Muötkadak-värrē* (= Märkberget). Muotkadakvare.

**Repolahti**, lp. *Rēbis-luökta*, fi. Repolahti (= Räfviken).

Lp. *Rēbis-puöftt'sa* (= Räfäsen) heter en hög ås vid Repolahti; fi. Repoharju.

Tarransaari (fi. = Tarraön) heter holmen vid 341.6.

Tarrannivat (fi. = Tarraströmmarna) på ömse sidor därom.

Tarrasaivo (fi. *saivo* = helig sjö) är sjön med höjdsiffran 342,5 under Tarrakoski.

**Tarrakoski**, lp. *Tärrä-kuöi<sup>o</sup>ka*, förfinskadt *Tarra(n)linkka* (fi. *linkka* "vattenfall") eller vanligare Tarrakoski (fi. *koski* "fors"; det förre namnet vore riktigare, enär *T.* är ett verkligt vattenfall). I OLOF BURMANS itinerarium 1598 kallas detta vattenfall *Starra*; om detta är den ursprungliga lapska namnformen kan det nuv. *T.* endast förklaras genom lån från finnarnas namnform, hvilken vid inlånanandet från lapskan skulle förlora det begynnande *s* före *t*.

**Oppisäive**, lp. *Oppis-olmäi* (= Lotsen; kallas så, emedan berget "visar vägen" till Tarrakoski). Jag har icke fått någon finsk form för detta bergs namn. Äpesälmai.

Den stora, men föga långt in i landet gående viken NV om berget heter lp. *Stuör-luökta*, fi. Isolahti (= Storviken).

**Mäntyvaara**, lp. *Pēäxl'si-värrē*, fi. Mäntyvaara (= Tallberget). Enligt en annan källa skulle detta berg uppfattas som en komplex af flera småberg och kallas lp. plur. *Kistu värät'sak* (= Kistbergen).

De tre sjöarna N härom heta lp. plur. *Kistu-jäurēk*, fi. Kistujärvet (= Kistsjöarna). Enligt en annan källa tycktes blott den mellersta ha namn och heta fi. *Kistokeinojärvi*.

**Tjabrak**, lp. plur. *Tšäbrak* (ungefär = De hopklända bergen) sträcka sig längre mot Ö än på kartan. Tjabrak.

Ibland dessa berg ligger en sjö lp. *Täp`muk-jäurē* (= Börtingsjön). Tapmokjaure.

Sjön V om Tjabrak, genomfluten af Nakerätno, heter lp. *Tsäbra-lüöppal*. Tjabraluoppal.

#### Rautasätno och Rautasjaure på bladet 4 Torneträsk.

Det lilla selet med höjdsiffran 509,9 i Rautasätno heter lp. *Röpē-savō*, enligt uppgift<sup>1</sup> fi. *Ruopisuvanto*. Råpesavo.

Den långa forsen därofvän heter lp. *Röpē-kuöi<sup>o</sup>ka*, enligt uppgift<sup>1</sup> finska *Ruopikoski*; sträcker sig ända till bäcken ur Älmaijsaure (jfr nedan). Råpekuoika.

Sjön NO om kartans Salvotjäkko, S om höjdsiffran 543,3 heter lp. *Olmāi-jäurē* (= Mansjön). Älmaijsaure.

Selet med höjdsiffran 543,3 heter lp. *Pasā-savō*, fi. enligt uppgift<sup>1</sup> *Passesuvanto* (lp. *pasā* torde knappast kunna sammanställas med *passē* "hednisk offerplats"). Pasaasavo.

Från N nedkommer häri lp. *Kuopus-jokka*. Kuposjokk.

Den kommer från en å kartan icke utsatt sjö lp. *Kuopus-jäurē*. Kuposjaure.

Ofvanför Pasaasavo kommer vattenfallet lp. *Pasā-kor<sup>e</sup>tšē*. Pasakårtje.

Selet 551,8 heter likaledes lp. *Pasā-savō*. Pasaasavo.

Härofvän kommer forsen lp. *Kuölās-kuöi<sup>o</sup>ka*. Kuolaskuoika.

Kuolatsjaure, lp. *Kuölās-jäurē* (trol. af *kuölās* "liten fisk"). Kuolasjaure.

Den lilla holmen midt i sjön heter lp. *Ri(b)ma-suötlō*. Där är jätten *Ri(b)ma-küllēs*, som fordom bodde vid Rautasjaure och fångade fisk och vildren, begrafven. Hans graf är tre famnar lång. Han var ingen missdådare, som Stalo. Sägner om honom bl. a. hos ASPLUND, STFÅ 1905, s. 335 ff. Han är en vida känd sagofigur, jfr QVIGSTAD och SANDBERG, Lappiske evenstyr og folkesagn, Kristiania 1887, s. 146 ff.

Från N faller ån lp. *Snännäväd'd'ē* eller *Snännäväd'd'ē* eller *Snännävi-jokka* ned häri. Tycktes skola vara längre än hvad kartan anger. Snännävädje.

Den kommer från två tjärnar lp. *Tiuka-jäurätšak* (= Klocktjärnarna). Tiukajauratjak.

Från SV nedkommer i Kuolasjaure bäcken *Tur'ki-jokka*. Turkijokk.

<sup>1</sup> Dessa här citerade notiser härröra från bergsingenjör C. I. ASPLUNDS artikel i Svenska Turistföreningens Årsskrift 1905, s. 321 ff. Jag har icke haft tillfälle att närmare kontrollera dem.

I öfre ändan af Kuolasjaure kommer forsen lp. *Suölö-kuöi<sup>es</sup>ka*, fi. *Saarikoski* (= Holmforsen) ned på bägge sidor om en holme. Suolokuoika.

Därofvän kommer lp. *Keb'mi-kuöi<sup>es</sup>ka*, fi. *Kattilakoski* (= Kittelforsen), som skall ha fått sitt namn däraf, att en lapp en gång farit utför den i en båt, men törnat mot en sten och förlorat alla sina saker i forsen, däribland flera stora kittlar. Kebnekuoika.

Selet 559,5 är lp. *Pärvit-savö*, förfinskadt *Pärvitäsuvanto* (= Huggkubbeålet). Pärvitsavo.

Forsen därofvän heter lp. *Pärvit-kuöi<sup>es</sup>ka* (= Huggkubbforsen); har sitt namn däraf, att älven här är mycket bred och grund och går öfver flera afsatser "liksom huggkubbar" (som huggkubbe begagna lapparna ett liggande vedträ, ej en stående kubbe). Pärvitkuoika.

Härofvän kommer selet lp. *Pēsua-savö*, fi. *Peesuansuvanto*. Pesuasavo.

Så kommer lp. *Lusspi-kuöi<sup>es</sup>ka*, fi. *Luspakoski* (= Strömhufvudforsen). Luspekuoika.

Därofvän lp. *Raut'as-lusspē* (Rautasluspen, den nedersta delen af Rautasjaure). Rautasluspe.

Väljoki infaller häri, lp. *Väli-jokka*, som dock egentligen är namnet endast på ån mellan Välijaure och Kuolpankårså (se nedan); nedanför Kuolpankårså får ån namnet lp. *Kuöl'pan-jokka*, hvarjämte dock äfven *Väli-jokka* begagnas. Väljokk.

Salvotjäkko heter lp. *Olmäi-tšokka* (= Manfjället); namnen ha blifvit omkastade på kartan, jfr ofvan sid. 207. Ålmaittjäkko.

Ålmanjuonje ligger ej här, utan vid kartans Kerkelako, se ofvan sid. 207. Ungefär där namnet Ålmanjuonje står, ligger ett berg lp. *Tšorökas*. Tjårokas.

På båda sidor om Turkijokk (jfr ofvan) ligga två små berg lp. *Tšēkkim-vārās* (= Stenvardeberget). Tjäckimvaras.

En brant fjällvägg någonstädes V om Turkijokk heter lp. *Supās*. Supas.

Öster därom är en lp. *Supās-kor<sup>es</sup>a* (*k.* = trång dal), med en bäck, som faller ned ofvan Pärvitsavo. Supaskårså.

Öster därom är en lp. *Sēöppu-kor<sup>es</sup>a*. Säppokårså.

Teuka näkki, lp. *Tiuka-näätēr* (= Klockbacken). Tiukanäter.

Tåblettjäkko, lp. *Töblē-tšokka*. Tåblettjäkko.

Äppartjäkko, lp. *Eäö'pāras-tšokka* (= Dödingsfjället). Äpparastjäkko.

Den släta afsatsen på Välijokks N strand under Äpparstjäkko heter lp. *Eüö'pāras-vaddu* (v. = slät dal i fjällen). Äpparasvadda.

**Kirkejokk**, lp. *Kür'k'i-jooku* (= Stenån). Kärkejokk.

Den största tjärnen, genom hvilken denna å går, heter lp. *Kür'k'i-jäurē* (= Stensjön). Kärkejaure.

Välijokks trånga dal vid och nedanför kartans namn Välijoki heter lp. *Kuöl'pan-kor'esa*, fi. *Välikursu* (*kor'esa*, *kursu* = trång dal). Kuolpankärsa.

Välijokks breda dalgång ofvan Kuolpankärsa heter lp. *Väli-vuomos* (*vuomos* = dalliknande land i fjällen). Välivuomos.

Den öfversta tjärnen på Välijokk på kartbladet 4, strax nedanför Välijaure, heter lp. *Ruössa-lüöppal* (= Korstjärnen). "Det är en god fisktjärn: annars hade en så liten tjärn icke fått något namn." Ruossaluoppal.

**Lul. Välivare + Kuolpanjuonje** heter lp. *Lulēp* (= Östra) *Väli-värrē*. Enligt en annan källa skall dock äfven namnet lp. *Kuöl'pu-uüüē* (ü. = näsa) vara känt. Lulep Välivare.

I Ö ändan af detta fjäll stupar en ofantligt brant fjällvägg lp. *Väli-päktē* (p. = brant fjällvägg) ned till sjön. Välipakte.

Från Lulep Välivare störta tre rännilar ned i Rautasjaure, hvilkas namn enligt en resandes uppgift lär vara lp. "Vittunjira" (v. = cunnus; *üira*, gen. *üirrama* = liten fjällbäck, som vid starkt regnväder l. snösmältning för vatten, men eljest är torr).

**Rautasjärvi**, lp. *Raut'as-jäurē*, fi. *Rautusjärvi*. OLUFF TRESK 1643 *Rautes Träsek*. MARELIUS 1771 *Rautosjaure*. Rautasjaure.

De två uddarna, som från sjöns båda stränder sticka ut mot hvarandra V om höjdsiffran 562,8, heta lp. *Tšo'le-mi-üür'eka* (= Sundudden). Tjålmenjarka.

På Ö sidan om sundet ligga två holmar, kallade lp. *Tšo'le-mi-suölo* (= Sundholmen). Tjålmesuolo.

**Vittjavare + Vittjatjäkko** heter lp. *Vid'd'ā* (gen. lika); *Vid'd'ā-tšookka* vore den högsta toppen i detta fjällparti, d. v. s. kartans Vittjavare. I "Vuojat ädno" i S på kartbladet 7 Akka finnes en fors, vid hvilken ligger en gammal offerplats. Enligt uppgift af grefve ERIC VON ROSEN, som gräft ut offerplatsen, är forsens namn *Viljakuoika*. Vid jämförelse mellan detta namn och namnet på här i fråga varande fjäll, under hvilket likaledes en offerplats ligger, måste man komma till den slutsatsen, att lp. *vid'd'ā* är ett lån från det nordiska ord *vi* "helig plats", som vi ha kvar

i t. ex. namnet *Visby*.<sup>1</sup> Äfven ett namn på offerplatserna har således, liksom en hop andra religiösa element, kommit till lapparna från deras hedniska skandinaviska grannar. Redan J. W. ZETTERSTEDT omnämner 1821 offerplatsen och kallar fjället Vidja. Vidja.

Trakten under detta fjäll heter lp. *Vid'd'ā-vuöllē* (= trakten under V.). Vidjavuolle.

Här ligger, strax inom kartbladet 3 Sjängeli, en gammal offerplats<sup>2</sup>, kallad lp. *Orrēt-jüöuva* (j. = stenrös; o. jämfördes af min sagesman med fi. *orit* "hingst", hvilken förklaring, om den icke är endast folketymologisk, leder tanken på de hästoffer lapparna i gammal tid plägade anställa). Trollkarlarna, som offrade där, hämtade enligt sägnen ned de renar, som skulle offras, utefter de svåra branterna från Vidja. Offerdjurens ben fingo icke brytas sönder på något sätt. Årretjuovva.

En "njira" Ö om offerplatsen kallas lp. *Rād'i-üira* (= Gränsbäcken), emedan kvinnorna ej fingo gå längre än hit, men ej öfver den fram till offerplatsen. Radjenjira.

Säutilaki (fi. *laki* = bergstopp) heter lp. *Vuöl'si-tšokka*. Vuotsitjåkko.

Atjaktjåkko, lp. *Salk'ästak-tšorrō*. Salkastaktjärro.

Dalen mellan dem heter lp. *Vuöl'si-väggē*. Vuotsivagge.

Säutijaure, lp. *Sēut'it-jäurē*. Säutitjaure.

Säutijokk, lp. *Sēut'it-joska*. Säutitjokk.

Dalen kring dem heter lp. *Sēut'it*. Säutit.

<sup>1</sup> Det Lulelapska *vid'd'ā* torde närmast återgå på urn. \**viha*; det utljudande *-ā* träffar man äfven eljest i st. f. ett väntadt *-ē* i ord, som före den utljudande vokalen ha ett *h* (Lule *pahā* etc. »ond» = fi. *paha*, Finn.-Ugr. Forsch. II 52; Vilhelmina *raxxā* »vargskinn, björnskin» = fi. *vaha*, Uralp. Lautl. s. 126; etc.); originalets *-h-* har bortfallit efter *-i-*, som utvecklats till *-id'd'* liksom i orden Lule *lid'd'ā* = lie och *slid'd'ā* = bly (jämte norsklapskt *lágjo* < urn. \**blīwa*, där en annan utveckling ägt rum; *-o* representerar här förmodligen det urnordiska *-w-*). Från en på *-i* slutande, senare nordisk form kan ordet knappast vara lånadt, enär det i så fall borde heta \**vid'd'ā*. Dess förekomst både i Torne och Lule lappmarker tyder på, att det en gång varit ett appellativ. hvarför man af dess urnordiska ursprung icke kan sluta sig till, att det också tillagts denna offerplats redan i urnordisk tid. Mycket rimligt är det emellertid, att offerplatsen varit i bruk redan då, enär de därstädes gjorda fynden af mynt delvis kunna dateras ända upp till slutet af 900-talet.

<sup>2</sup> Utgräfd af aman. G. HALLSTRÖM 1909, jfr Svenska Dagbladet 22 maj 1910, Hvar 8 Dag 8 maj 1910.

Det låga fjället Ö om kartans namn Säutijokk heter lp. *Sëut'it-värrë*. Säutitvare.

Utanför Säutitjokks mynning ligger "sanden" *Sëut'iha-sättö* (*sättö* = sand). Säutihasatto.

V om Säutitjokks mynning ligger udden *Sëut'it-när<sup>e</sup>ka*, hvarifrån räknas en mil till luspen. Säutitnjarka.

**Ruotaktjåkko**, lp. *Neit'a-tsookka, -värrë* (= Flickfjället). Neitajtjåkko.

Dess branta vägg mot Rautasjaure heter lp. *Neit'a-päktë* (= Flickbranten). Neitapakte.

Den bäck, som störtar ned här S om kartans -tjåkko i namnet Ruotaktjåkko, heter lp. *Neit'a-jokka* (= Flickbäcken). Neitajokk.

Utanför dess mynning ligger sandudden lp. *Neit'a-sättö* (s. = sand). Neitasatto.

Den bäck, som faller ned Ö om Neitajtjåkko, heter lp. *Pär'tä-jokka*. Partajokk.

Den fjällnisch, från hvilken den kommer, heter lp. *Pär'tä-röppë* (r. = fjällnisch). Partareppe.

Vid dess mynning ligger "sanden" lp. *Pär'tä-sättö*. Partasatto.

Från Neitajokk till Partajokk går på fjällsidan en terrass lp. *Neit'a-löp'më* (l. = slät, vidsträckt terrass på en fjällsida; Flickterrassen), "ett riktigt björnställe". Neitalåpme.

"Bakom Neitapakte" ligger lp. *Rüötahak-törrö* (r. = ställe, där man hoppar?) = fjället med höjdsiffran 1354 och dess fortsättning mot NV. Ruotahaktjärro.

Dess norra sluttning heter lp. *Rüötahak-puöl'ta* (p. = björkregionssluttning). Ruotahakpuolta.

Fjället med höjdsiffran 1357 heter enligt dr OTTO SJÖGRENS uppgift lp. Partatjärro.

Kartans **Rasatak** och den S därom liggande fjälltrakten ända från Partajokk mot SO till fjällkantens böjning mot Ö i jämnhöjd med Rautasjaureluspen heter lp. *Läti-tsookka*. Lutitjåkko.

Någonstädes Ö om Snannavädje ligger ett berg lp. *Russükias*. Russok.

Någonstädes i närheten af kartans namn Rasatak och V om de s. 210 omtalade Tiukajauratjak ligga två tornliknande berg lp. plur. *Tiuka-näoterak* (= Klockbackarna). Tiukanäterak.

Lutitjåkks SÖ branta ända ofvan Pärviitsavo heter lp. *Liesök* (= Räfjefjället). Lesok.

Den slätare terrassen därunder, V om Snannavädje, är lp. *Luti-löp'mē* (l. = slät, vidsträckt terrass på en fjällsida). Lutilåpme.

Det lilla, fristående fjällberget V härom vid luspen heter lp. *Luspi-värrē* l. *Pie'tär-värās* (= Pettersberget). Luspevare.

Ett litet skogberg V härom heter lp. *Räss'ö-ad'ak-värās* (= Gräskälleberget, kalladt så efter några närbelägna källor; jfr kartans namn Rasatak N härom, se ofvan!). Rasseadjakvaras.

Härintill, invid Rautasjaures N strand ligger den på kartan icke utsatta holmen lp. *Jämikus-suölo* (ibland *Jämikus-suölo*: = Dödingsholmen) med sin forna begravningsplats. Jamikussuolo.

Den stora fjällslätten S om kartans Pierne och V och NV om (och inklusive) dess **Tjuodtjotjåkk** heter lp. *Tsuödtu-löko* (l. = fjällslätt). Tjuodtjolako.

De två fjällbergen i skogslandet mellan Snannavädje och Kupposjokk heta lp. *Alēp* och *Lulēp Äokä-värrē* (= V. och Ö. Kåringberget). Alep, Lulep Akavare.

**Ropivaara**, lp. *Röppē*. Råpe.

**Aurivaara**, lp. *Auri-värrē*. Aurivare.

Den å, som kommer ned mellan dessa fjäll och går till tjärnen V om Rensjöns station, heter lp. *Auri-jokka*. Aurijokk.

Den djupa dal, genom hvilken den rinner, heter lp. *Auri-ko<sup>e</sup>sa*. Aurikårsa.

Dalen V om Aurivare (vid Aur i kartans namn Aurivaara) heter lp. *Auri-läkta*. Auriläkta.

Från A i kartans namn Aurivaara går en djup dal upp mot V vid namn lp. *Tsēt'älis-ko<sup>e</sup>sa* (= Djupdalen). Tjetnjaliskårsa.

Fjällknölen mellan denna dal i N och den S armen af Aurijokk i S heter lp. *Päl'k'es-tsookka* (= Gångstigstoppen). Palkestjåkk.

Fjällslätten V därom heter lp. *Ku'pus*. Kuppos.

Sänkan mellan Palkestjåkk och Råpe heter lp. *Päl'k'es-üös'ke* (= Gångstigssänkan; *ü.* = sänka, grund dal). Härifrån kommer den S armen af Aurijokk. Palkesnjåske.

Fjällslätten S om den S armen af Aurijokk, Ö om Palkesnjåske, heter lp. *Källu-löko* (= Storstenslätten). Kallolako.

Fjällberget på Njuotjamjaures V strand torde heta lp. *Källukas*, gen. *-kattsa* (= Det lilla berget med stora stenar). Kallokas.

**Njuotjamaluspavara** (= berget vid Njuotjamjareluspen) torde vara ett nybildadt namn. Njuotjamluspevare.

**Njuotjamjärvi**, lp. *N'üötsam-jäurē*, *N'üötsan-jäurē*. Njuotjamjaure.

Tjärnen V om Rensjöns station heter lp. *Áuri-lüöppal*. Auri-luoppal.

För Njuotjamavardo har jag fått namnet lp. *Päl'k'es-värrē* (= Gångstigsberget). Enligt en annan källa skall här finnas ett lp. *Nuöötšan-värrē*. Palkesvare.

J. W. ZETTERSTEDT säger I 188: "De högsta Fjällen i denna trakt [Rautasvuoma lappbys område] äro: *Kabnakero* och *Abiskou*[!]. *Kabnakero* ligger på östra sidan om *Rautus-Träsket*, strax bredvid träsket, 6 mil långt och 2 dryga mil bredt." Enligt denna uppgift skulle namnet kanske sålunda afse hela fjällsträckningen på Rautasjaures nordöstra strand. Fi. *kero* är ett lånord från lp. *tšärrō* "fjällrygg". OLUFF TRESK 1640 säger något liknande: "På Södre sijdan å Tårnö tresk ligger *Käbnawara*, hwilket är så långt som sielfwa träsket"; 1643 *Köbna Wara*. äfven V om Abiskojokk. Jag har icke haft tillfälle att kontrollera dessa uppgifter.

#### Torneträsks södra strand på bladet 4 Torneträsk.

Bergfors—Stordalen. Nakerätno (Nakerijoki) med Sarvajokk. Pässisjokk (Pessinenjoki).

Nakerijoki, lp. *Nakēr-ät'nō* (= Sömnälven), förfinskad *Naakerieno*. Nakerätno.

Juovajaure, lp. *Juöwva-jäurē* (= Stenrössjön). Juovvajaure.

Nakerijärvi, lp. *Nakēr-jäurē* (= Sömnsjön), förfinskad *Naakerijärvi*. Nakerjaure.

Nakerivaara, lp. *Nakēr-värrē* (= Sömnfjället), förfinskad *Naakerivaara*. På ANTON SWABS och CLAS WALLMANS karta öfver Västerbotten och svenska Lappmarken 1796 (HERMELINS kartverk) utsättes vid Torneträsks Ö ända S om Laimolahti ett *Nagerolka*, hvilket väl afser detta fjäll. Nakervare.

Det låga fjällberget på Nakerätnos N strand, Ö om Nakerjaureluspen heter lp. *Lus'pi-värrē*. Luspevare.

Från S kommer till Nakerjaure ån lp. *Tšas'kā-jokka* (*tšaskēs* = stycke, hvori fisk skäres, då den skall kokas). Tjaskajokk.

Ö om denna ås skarpa knä, nära Nakerjaure ligger det lilla berget lp. *Puöötāgas-värrē* (= Det midt emot liggande berget). Puotagasvare.

Njalläive, lp. *N'all-öivē* (= Njallahufvudet; *ualla* = lapsk bod, stående på en enda stolpe). Njalläive.

Pikko Njalläive, lp. *Unna N'all-öivē* (= Lilla Nj.; fi. *pikku* = liten). Unna Njalläive.



Förmodligen inbegripes äfven detta i namnet lp. plur. *N'all-oi-värätšak* (= Njallåive-småbergen), småberg, som skola ligga i skogen nedanför Njallåive. Njallåivevaratjak.

Den bäck, som faller ned i Nakerjaure N om kartans Pikko Njallåive, heter lp. *Küöška-joška*. Kuoskajokk.

**Sarvasjokk**, lp. *Sar<sup>e</sup>vā-joška* (= Rentjurån). Sarvajokk.

Den går genom den trånga dalen lp. *Sar<sup>e</sup>vā-kor<sup>e</sup>sa* (= Rentjurdalen). Sarvakårsa.

**Pierne**, lp. *Pier'(d)nē*. Pierne.

Dess brant mot NO heter lp. *Pier'(d)ni-päktē*. Piernepakte.

Under densamma på Sarvajokks S sida ligger slätten lp. *Pier'(d)ni-lāokō*. Piernelako.

Sarvajokks öfre, breda dalgång heter lp. *Kēär'ki-vuömōs* (= Stendalen). Kärkevuomos.

Tjärnarna i dalens öfre del (med höjdsiffran 873 etc.) heta lp. *Kēär'ki-jäurätšak* (= Stentjärnarna). Kärkejauratjak.

Den största af dem (873) kallas särskildt lp. *Kēär'ki-jäurē* (= Stensjön). Kärkejaure.

**Luopahta**, lp. *Luö-värrē*. Luovare.

Endast dess branta vägg i Ö vid höjdsiffran 1192 heter lp. *Luö-päktē*, förfinskadt *Luopahta*. Luopakte.

Slätten nedanför Luopakte heter lp. *Lüöpas-vuömōs* (l. = kalf, född af fjolårskalf; Kalfdalen). Luopasvuomos.

Tjärnarna därstädes: lp. *Lüöpas-jäurätšak* (= Kalftjärnarna). Luopasjauratjak.

Från dem går lp. *Lüöpas-joška* (= Kalfån) ned till Torneträsk. Luopasjokk.

Slätten SO om Luovare, S om höjdsiffran 1192, på Sarvajokks N strand heter lp. *Laku-vuömōs* (= Slättdalen). Lakovuomos.

Den mot Ö brant nedstupande höjdsträckningen Ö härom heter lp. *Uit<sup>u</sup>-tšorrō* (*uitō* = lång, smal myr: *tšorrō* = bergsrygg, fjällrygg). Uitotjärro.

Tjärnen i dalen Ö om och nedanför Uitotjärro heter lp. *Uit<sup>u</sup>-jäurē* (= Myrsjön). Uitojaure.

Bäcken, som kommer ned i sjön från N och faller ut därur i Nakerjaure, heter lp. *Uit<sup>u</sup>-joška* (= Myrbäcken). Uitojokk.

Dess dalgång heter lp. *Uit<sup>u</sup>-väggē* (= Myrdalen). Uitovagge.

Det från V utskjutande fjällpartiet på Uitojokks S strand N om Uitojaure heter lp. *Kuöuta-šüöktša* (= Midt-tungan?). Kuoutanjuoktja.

Ett litet berg på Uitovagges N sida i V delen af kartans Vorevardo heter lp. *Uistu-tšokka* (= Myrfjället). Uitotjåkko.

På båda sidor om Sarvajokks nedersta lopp är ett land, beväxt med mycket tät videskog: lp. *Sar<sup>eo</sup>vā-ro<sup>o</sup>t<sup>o</sup>* (*r.* = tät videskog). Sarvaråtto.

Det lilla berget på Nakerjaures strand N om Sarvajokks utlopp heter lp. *Tar<sup>eo</sup>vi-vārās* (= Mossberget). Tarvevaras.

Den lilla tjärnen N därom heter lp. *Tar<sup>eo</sup>vi-jāurās* (= Moss-tjärnen). Tarvejauras.

**Vorevardo**, lp. *Vuörē-vār<sup>o</sup>t<sup>o</sup>* omfattar hela fjällkomplexet Ö om Luopasjokk och Uitojokk. Vuorevarto.

Den tvärs genom Vuorevarto från SV till NO gående dalen heter lp. *Tōris-vāggē* (= Tvärdalen). Tåresvagge.

Det lilla berget på en i Nakerjaure utskjutande udde Ö om höjdsiffran 813 heter *Kälki-tšok<sup>o</sup>kus* (= Järffjället). Kätketjåkkas.

Den mot N härifrån upp i fjället V om höjdsiffran 850 gående dalen heter lp. *Pāpa-ko<sup>o</sup>pē* (= Prästgropen) efter en präst *Fēnnēri* eller *Vēnnēri*, som varit där och predikat och döpt barn. Kan möjligen härmed afses ANDERS FJELLNER (f. 1795, d. som kyrkoherde i Sorsele 1876), som 1820—42 var missionär och präst i Torne lappmark? Papakåppe.

Passet mellan Vuorevarto och Nakervare N om Nakerjaure heter lp. *Vārri-ka<sup>o</sup>ka* (Dalen). Varrekaska.

**Voressaari**, lp. *Vuörē-suöl<sup>o</sup>* (af obekant betydelse), förfinskadt *Vuorisaari* (med lp. *Vuörē*- folketymologiskt omtydt till *Vuori* = Berg-). Vuoresuolo. Härmed menas möjligen det "träsk" *Waru*, som omtalas 1568 och följande år (Dok. saml.).

Det släta landet på fastlandet under Vuorevarto heter lp. *Vuörē-vadda* (*vadda* = slät mark i fjällen). Vuorevadda.

En vik Ö härom heter fi. *Vuorisaarenpudas* (*p.* egentligen = "gren af en å"; här tyckes det betyda "vik"). Lapsk namnform obekant för mig.

**Kojusaari**, lp. *Sō<sup>o</sup>ki-suöl<sup>o</sup>* (= Björkön; egentl. plur. *-sulluk*, ty äfven de mindre öarna gå under samma namn), fi. öfvers. *Kojusaari*. Såkesuolo.

Den stora viken S härom heter lp. *Jōuna-luōkta* (= Jonviken). Jåunaluokta.

**Nuosakkalahti**, lp. *Niusak-luōkta* (= Fnöskviken), förfinskadt *Niusakkalahti*. Niusakluokta.

**Nuosakkajokk**, lp. *Niusak-jokka* (= Fnöskån), förfinskadt *Niusakkajoki*. Niusakjokk.

Den går genom en trång dal lp. *Niusak-kor<sup>e</sup>sa*. Niusakkårsa.

Den största tjärnen i dalen mellan kartans Kaisaniemi och Kaisapakte heter lp. *Niusak-jäurē* (= Fnösksjön). Niusakjaure.

**Luopasjokk**, lp. *Lēisuhallan-jocku* (den rätta Luopasjokk ligger östligare, se s. 217). Leisohallamjokk.

Bergen mellan Jäunaluokta och Niusakjokk heta lp. *Jōuna-tšō<sup>o</sup>kak* (= Jonfjällen). Jåuna tjåkkak.

**Kaisaniemi**, lp. *Kāisi-jār<sup>e</sup>ka* (= Fjällspetsudden), förfinskadt *Kaisaniemi*. Kaisenjarka.

**Kaisapakte**, lp. *Kāisi-pāktē* (= Fjällspetsbranten; så heter hela fjället, ehuru namnet egentligen afser blott dess branta N sida), förfinskadt *Kaisapakta*. 1743 skrifvet *Gaisebagt* (Dok. saml.). Kaisepakte.

Fjällslätten S därom ända fram till Luovare heter lp. *Kāisi-lāokw* (= Fjällspetslätten). Kaiselako.

Passhöjden, från hvilken Niusakjokk och Sarvajokk upprinna, heter lp. *Tšūöl<sup>e</sup>ma* (= Knuten). Tjuolma.

På dess Ö sida är ett litet berg lp. *Tšūöl<sup>e</sup>ma-vārās* (= Knutberget). Tjuolmavaras.

**Kuobletjåtkko**, lp. *Ad<sup>^</sup>ak-tšōkka* eller *-ōivē* (= Källfjället). Adjaktjåtkko.

Den N därom, SO om kartans Puonjetjåtkko liggande toppen heter lp. *Kuöbla-tšōkka*, enligt en annan källa *Kuöbl-ōivē* (k. = öfverhängande snödrifva). Kuoblatjåtkko.

**Puonjetjåtkko**, lp. *Kol<sup>^</sup>kuok-tšōkka* (k. = utbrunnad, uttröttad; om rentjurar efter brunsttiden). Kålkoktjåtkko.

Under dess V sluttning ligger lp. *Kol<sup>^</sup>kuok-puöl<sup>^</sup>ta* (p. = björkregionsluttning). Kålkokpuolta.

**Kuolkojaure**, lp. *Kol<sup>^</sup>kuok-jäurē*. Kålkokjaure.

Ur den går lp. *Kol<sup>^</sup>kuok-jocku*. Kålkokjokk.

Dess dalgång heter lp. *Kol<sup>^</sup>kuok-vāggē*. Kålkokvagge.

**Kuolkotjåtkko**, lp. *Poiū-tšōkka* (= Den vridna toppen?). Pånjetjåtkko.

Från dess N sida faller rännen lp. *Poiū-jāra* ned i Kålkokjokk. Pånjenjira.

Den från Kaisepaktes V sida till Torneträsk nedfallande bäcken heter lp. *Vitāt-jocku* l. *-jāra*. Vitatjokk.

Berget på Torneträsks strand V om bäckens utlopp heter lp. *Vitāt-vārrē*. Vitatvare.

**Pessinenjoki**, lp. *Pēssis-jocku*. Pässisjokk.

Den har sitt namn efter den breda fjälldal, från hvilken den

kommer, kallad lp. *Pēssis* (iness. *Pēssitsin*). År 1743 skrifves dalens namn *Biesik* (Dok. saml.). Pässis.

**Pessijaure**, lp. *Pēssis-jaurē*, enligt en källa äfven kallad *Ad`ak-jaurē* (= Källsjön). Pässisjaure.

Den till Pässisjaure från SO kommande bäcken heter lp. *Ad`ak-jocka* (= Källbäcken). Adjakjokk.

Den går genom lp. *Ad`ak-väggē* (= Källdalen). Adjakvagge.

**Vuotsijokk**, lp. *Vuot`si-jocka*. Vuotsijokk.

**Vuotsijaure**, lp. *Vuot`si-jaurē*. Vuotsijaure.

Dalen heter lp. *Vuot`si-väggē*. Vuotsivagge.

**Tjuonajokk**, lp. *Tšuöñā-nira* (= Gäsrämmilen). Tjuonjanjira.

**Suorajaure**, lp. *Suöuru-jaurē*. Suourojaure.

Därur går lp. *Suöuru-jocka*. Suourojokk.

Slätten S om Suourojaure heter lp. *Suöuru-läkö*. Suouro-lako.

Den halfrunda dal, i hvilken sjön ligger, heter lp. *Suöurupatta* (p. = sätet på människor; innersta delen af en fjord, "fjordbotten"). Suouropatta.

**Suoraäive**, lp. *Suöur(u)-äivē*. Suouroäive.

Fjällsidan på V sidan af Pässis-dalen från Suouroäive ända till Nissontjåkko heter lp. *Tšäw`tsi-puöl`ta* (= Vattenslutningen). Tjatsepuolta.

Den från tjärnen N om Suouroäive till Torneträsk nedfallande bäcken heter lp. *Ridü-jocka* (= Lavinbäcken). Ridojokk.

Branten mot Torneträsk, utför hvilken bäcken störtar, heter lp. *Ridü-päktē* (= Lavinbranten). Ridopakte.

Bäcken V därom heter lp. *Rëkkis-jocka*. Rekkisjokk.

Den kommer ur dalen lp. *Rëkkis-ko`pē*. Rekkiskäppe.

Den djupa viken N om bäckens utlopp heter lp. *Vuös`ku-luökta* (= Abborrviken). Vuoskoluokta.

**Vuoskovaara**, lp. *Vuös`k(u)-äivē* (= Abborrhufvudet). 1743 skrifvet *Vosk-oive* (Dok. saml.). Vuoskoäive.

**Vuoskojaure**, lp. *Vuös`ku-jaurē* (= Abborrsjön). Vuoskojaure.

I den nedfaller vid Stordalens station bäcken lp. *Vuös`ku-jocka* (= Abborrbäcken). Vuoskojokk.

Den djupa viken utanför Vuoskojaures utlopp heter lp. *Vuös`ku-luökta* (= Abborrviken). Vuoskoluokta.

Hela näset från den Ö Vuoskoluokta till kartans kant heter lp. *Vuös`ku-är`ka* (= Abborrnäset). Vuoskonjarka.

**Torneträsk**, lp. *Tuor`nōs* (iness. *Tur`nusin*), fi. *Tornio* (en nyare namnform är *Tornionjärvi*). Namnets betydelse är okänd. Lapsk skrifform skulle vara *Tuornos*. I forna tider ofta skrivfet *Tornöträsk* o. dyl. Torneträsk.

Den stora fjärden utanför Kaisepakte heter lp. *Käisi-sä`l`kē*, fi. *Kaisanselkä* (= Fjällspetsfjärden). Kaisesälke.

## Stordalen — Abisko. Abiskodalens östra sida.

### Alesätno. Sjängeli.

Tjärnarna på Torneträsks S strand intill Sjangelikartbladets Ö kant heta lp. *Roggi-jaurätšak* (= Gropptjärnarna). Rågge-jauratjak.

Ur dem kommer bäcken lp. *Roggi-jokka* (= Gropbäcken). Råggejokk.

Den faller ut i lp. *Roggi-luökta* (= Gropviken). Råggeluokta.

**Mjellejokk**, lp. *Melli-jokka* (= Nip-ån). Mellejokk.

Den utfaller i lp. *Melli-luökta* (= Nipviken). Melleluokta.

Udden Ö om viken heter lp. *Ruöuti-nur`ka* (= Järnudden).

Ruoutenjarka.

**Mjellesuolo**, lp. *Melli-suötlō* (= Nipön). Mellesuolo.

Mellejokks tillflöde från SO (N om Vaimoåive) heter *Kär`tus-jokka* (*kär`tus tšör`vē* är enligt min sagesman ett sådant, sällan förekommande renhorn, som har två uppåtgående "stänger" på samma sida; Mellejokk får med dess bägge öfre grenar utseendet af ett dylikt dubbelt horn). Kärtosjokk.

**Tjuonajokk**, lp. *Tšuöñā-jokka* (= Gåsan), kommer ur Tjuonajaure. Tjuonajajokk.

Dess tillflöde från Ö heter lp. *Vüi(b)mu-jokka* (= Hjærtån). Vaimojokk.

Vaimojokk går genom lp. *Vüi(b)mu-väggē* (= Hjærtaldalen). Vaimovagge.

**Vaimoåive**, lp. *Vüim(u)-öivē* (= Hjärthufvudet). Vaimoåive.

**Tjuonatjäkko**, lp. *Tšuöñā-tšokka* (= Gåsfjället). Tjuonajatjäkko.

**Tjuonajaure**, lp. *Tšuöñā-jaurē* (= Gåssjön). Tjuonajaure.

Det fins *tre* sådana sjöar i dalen lp. *Tšuöñā-väggē* (= Gåsdalen), i nyare tid kallad Lapp-porten. Gammal flyttningsväg.

**Nissontjäkko**, lp. plur. *Nissun-tšokkaok* (= Hustrufjällen) eller *Nissun-tšörvō* (= Hustru-fjällryggen). Nissontjärro.

Fjällslätten N därom heter lp. *Nissun-lāokō* (= Hustruslätten). Nissonlako.

Den nisch å "Nissontjäckos" N sida, ur hvilken ett biflöde från vänster till Tjuonjajokk går, torde heta lp. *Nissun-rēppē* (r. = nischdal i högfjällen). Nissonreppe.

Den från "Nissontjäckos" Ö sida mot Ö gående bäcken heter Tjuonjanjira, jfr ofvan sid. 220.

Den går genom den trånga dalen lp. *Tsuöhā-kor<sup>e</sup>sa* (= Gås-dalen). Tjuonjakårsa.

Kullen med höjdsiffran 639 nedom Nissonlako heter lp. *Pāddus*; i denna finnes ett slags naturlig källare, i hvilken lap-parna pläga kvarlämna allehanda saker vid flyttningarna och där de äro bevarade för regn. Paddos.

Där bredvid ligger en mindre backe, lp. *Unna Pāddusas* (= Lilla Paddos), där det fordom varit en offerplats. Unna Paddosas.

**Njakatjavelk**, lp. *N<sup>o</sup>ākā-tšavēl* (ū. = lake; tš. se sid. 196) omfattar äfven det i NNV-SSO gående landet NO om kartans namn. Njakatjavel.

Tjärnen nära Abiskoälvens Ö strand N om kartans namn Njakatjavelk heter lp. *N<sup>o</sup>ākā-jāurē* (= Laksjön). Njakajaure.

Berget N om Paddos heter lp. *Tsuöutsa-rārrē* (= Sikberget). Tjuoutjavare.

Den djupa viken NNO härom, SO om Abiskosuolo heter lp. *Tsuöutsa-luöktā* (= Sikviken). Tjuoutjaluokta.

Den breda udden mellan denna och Melleluokta heter lp. *Tsuöutsa-hār<sup>e</sup>ka* (= Sikudden). Tjuoutjanjarka.

**Abiskosuolo**, lp. *ABisko-suölō*. Abiskosuolo.

**Abisko**. Lp. *ABiskorrō*. *Apiskorrō*. *ABeskorrō* (med obekant betydelse) är skogsdalen nedom Abiskojaure. (Det bör särskildt vid uttalet af detta ord observeras, att accenten i lapskan ligger på första stafvelsen). År 1743 talas det om en "Ave-Skoug" och 1747 om "Abes Kors Field" (Dok. saml.). Abisko.

**Abiskojoek**, lp. *ABisko-*, *Apisko-*. *ABeskor(o)-ūt<sup>nō</sup>*. Då hållplatsen erhållit namnet Abiskojoek, torde man vara nödsakad behålla detta namn äfven för älven, ehuru *-joek* egentligen blott betyder "å". OLUFF TRESK 1643 *Abesko Jock*.

Den fors, som förr fanns, där järnvägen nu går öfver älven, hette lp. *Päurōk-kor<sup>tšē</sup>* (= Den högventa renens vattenfall). Päurekkårtje.

**Nissonjoek**, lp. *Nissun-joeka* (= Hustruån). Nissonjoek.

Går genom den trånga dalen lp. *Nissun-kor<sup>e</sup>sa*. Nissonkårsa.

Den stora dalen mellan kartans Nisson-, Pallim- och Kielaspuoltatjäkko samt denna sistnämnda och Vidja heter lp. *Nissun-våggē* (= Hustrudalen). Nissonvågge.

**Pallimtäkko**, lp. *Pallēn-tšookka*. Pallemtäkko.

Fjällslätten under dess N sida från Nissonjokk ända till Keronvaratjak i V (jfr nedan) heter lp. *Pallēn-läokw*. Pallemlako.

V om Pallemtäkko ligger dalen lp. *Pallēm-våggē*, som S om kartans Somaslaki går ända till Siellavagge (jfr nedan). Pallemvågge.

Häri går ån lp. *Pallēn-jocka*. Pallemjokk.

Den kommer från glaciären i fjällnischen lp. *Pallēn-rèöppē*. Pallemreppe.

**Somaslaki** är ett för lapparna alldeles okänt, tydligen af någon finne (jfr nedan under Tjåmohasreppe) inventerad namn på lp. *Siellä-tšookak* (plur., emedan fjället har två toppar). Siellatjäkko.

Den på kartan ej utsatta glaciären på dess N sida har uppkallats efter landshöfding KARL J. BERGSTRÖM och med begagnande af hans bland traktens befolkning vanliga och äfven därutanför vida kända titel (fi. *maaherra* = landshöfding) erhållit namnet Maaherrajökeln.

Den lilla sjön (på kartan glaciär) i dalen mellan kartans "Somaslaki" och "Kierona" ligger i en dalmisch, kallad lp. *Tšömuhas-rèöppē* (= Bognischen). Af detta *tšömuhas* torde "somas" i "Somaslaki" vara en förfinskning. Tjåmohasreppe.

Härur går lp. *Tšömuhas-jocka* (= Bogån) till Pallemjokk. Tjåmohasjokk.

**Kierona**, lp. *Kērun* (= Fjällripan). Keron.

De mindre bergen NO härom mellan Tjåmohasjokk och Abisko-jokk heta lp. *Kērun-vārätšak* (= De små fjällripsbergen). Keronvaratjak.

**Abiskojaure**, lp. *Ābisko-, Apisko-, ĀB<sup>e</sup>skov(o)-jäurē*. OLUFF TRESK 1640 *Abesko Jaur*, 1643 *Abesko Träsk*. Abiskojaure.

Skogdalen härofvån: lp. *Kama-vuöp'mē* (v. = stor skogdal i fjällen). 1743 skrifvet *Gama-Woaabma*, *Gamma-vuöbme-dal*, 1745 *Kamas Vuöbme* (Dok. saml.). Kamavuopme.

**Kamajokk**, lp. *Kama-jocka*. 1743 skrifvet *Gamma vuöbme-jok* (Dok. saml.). Kamajokk.

Sjön NV om kartans Tjålmetjäkko heter lp. *Kama-jäurē*. Kamajaure.

**Kartimavare**, lp. *Kār'tin-vārrē*, *Kār'timas*. Kartinvare.

Den mellan Kartinvare och Keron nedfallande ån heter lp. *Siellä-jokka*. Siellajokk.

Den stora glaciär, från hvilken kartan angifver den komma, finnes icke i verkligheten. Dalen, genom hvilken ån går, är lp. *Siellä-vāggē*. Siellavagge.

Åns lilla tillflöde från S öster om Kartinvare heter lp. *Kār'tin-ūira*. Kartinnjira.

Kartans **Själlatjåkko** heter lp. *Tuöp'mā-tšookka*. Tuopmatjåkko.

Topparna ofvanför de tre nischerna på V sidan af dess N ända heta lp. *Ad'ūē-tšookak* (plur.). Adnjetjåkko.

Slutningen rundt nedomkring Adnjetjåkkos V sida heter lp. *Ad'ūē-puōl'ta* l. *-vuōmos*. Adnjepuolta.

Vid Ö ändan af Apparjaure är på Tuopmatjåkkos S sida en nisch, kallad lp. *Las'ta-kō'pē* (= Löfnischen). Lastakåppe.

Kartans **Adnetjåkko** jämte de N därom mot "Somaslaki", "Pallintjåkko" och "Nissontjåkko" utgående tre armarna samt kartans **Kielaspuoltatjåkko** (jfr nedan) heter lp. plur. *Kiellas-tšookak*, *Kiella-tšookak*. Kiellastjåkko.

Den stora runda dalen ONO om kartans "Adnetjåkko" heter lp. *Kōl'ta-rēōppē* (= Brednischen). Kåbtareppe.

Den NÖ delen af kartans "Kielaspuoltatjåkko" heter lp. *Kōl'k'ās-tšookka*, *Kōl'k'āō-tšookka*. Kålkastjåkko.

**Kuolkasjokk** heter, så länge den går på fjället, lp. *Nissun-jokka* (= Hustruån), alltså lika som ån i NV. Nissonjokk.

Fjälldalen, genom hvilken den går, heter Nissonvagge, jfr ofvan sid. 223.

Den trånga klyftan vid dess mellersta lopp heter lp. *Nissun-kō'sa* (= Hustruklyftan). Nissonkårsa.

Först i skogen, efter sammanflödet med bäcken ur Kålkasrån, får ån namnet lp. *Kōl'k'ās-jokka*. Kålkasjokk.

Den lilla bäcken på dess V sida, NO om kartans namn Kielaspuoltatjåkko, går genom klyftan lp. *Kōl'k'ās-roggē* (r. = grop). Kålkasrån.

Slutningen nedom Kiellastjåkkos S sida heter lp. *Kiellas-puōl'ta* (p. = björkregionsslutning). Kiellaspuolta.

Vattendelaren mellan denna senare Nissonjokk och Tjuonjanjira, i kanten mellan bladen 3 Sjangeli och 4 Torneträsk, heter lp. *Tsuōl'(b)ma* (= Knuten). Tjuolma.

All. Välivare, lp. *Al'p Väli-vārrē* (= Västra V.). Al. Välivare.



**Välijaure**, lp. *Väli-jåurē*. Välijaure.

**Skippajaure**, lp. *Skio'pa-jåurē*. Skippajaure.

Det lilla berget SO därom heter lp. *Skio'pa-vårrē*. Skippavare.

Från Al. Välivare kommer här ned en rännil lp. *Skio'pa-úra*. Skippanjira.

Den V om Al. Välivare från Skippajaure nedfallande ån heter lp. *Råiki-jocka* (= Hål-ån); har fått sitt namn däraf att dess lopp delvis är underjordiskt. Raikejokk.

**Värokårsojokk**, lp. *Virru-jocka* (= Stenskredån), enligt en annan källa *Virru-kor<sup>e</sup>sa-jocka* (= Stenskredklyftån). Virrojojokk.

Den går genom den trånga dalen lp. *Virru-kor<sup>e</sup>sa* (= Stenskredklyftan). Virrokårsa.

**Värotjåkko**, lp. *Virru-tsojokka* (= Stenskredfjället). Virrotjåkko.

**Allesjokk**, lp. *Alēs-ätno*. Alesätno.

Hos NILS MARELIUS 1771 och efter honom på ANTON SWABS och CLAS WALLMANS karta öfver Västerbotten och svenska Lappmarken 1796 (HERMELINS kartverk) kallas dalen kring denna älf *Alliscapnidalen*, tydligen efter ett lp. *Alēs-vuöp'mē* (= Ales-skogdalen).

Den V om Virrojojokk från S till Alesätno nedfallande bäcken går genom den trånga lp. *Vuöp'mi-kütsi-kor<sup>e</sup>sa* (= Skogändeklyftan), som har sitt namn däraf, att trädvegetationen tar slut här. Vuopmekätjekårsa.

De två V därom från N nedfallande bäckarna heta lp. *Lulēp* och *Alēp Eür<sup>e</sup>jw(jocka)* (= Ö. och V. Ä.). Lulep, Alep Ärjojokk.

De komma ur nischerna lp. *Lulēp. Alēp Eür<sup>e</sup>ju-kov<sup>p</sup>ē*. Lulep, Alep Ärjokåppe.

**Pieggaluobbal**, lp. *Piegga-, Piegga-lüöppal* (= Stormtjärnen), enligt en annan källa *Piegga-jåurē*. Pieggaluoppal.

I dess Ö ända nedkommer från S lp. *Pieggareppi-jocka* l. *Pieggå-úra*. Pieggareppejokk.

Dalcirkusen med tjärnen och glaciären, hvarifrån den kommer, heter lp. *Pieggareppē* (= Stormnischen). Pieggareppe.

I V ändan af Pieggaluoppal nedkommer från SV lp. *Anam-, Anan-úra*. Anjamnjira.

Vattenfallet mellan Pieggaluoppal och Apparjaure heter lp. *Anam-kor<sup>e</sup>tšē*. Anjamkårtje.

**Apporjaure**, lp. *Aöppar-jåurē* (= Djupsjön). 1743 skrifves namnet *Aperjawj* (Dok. saml.). Apparjaure.

Sjöns NV vik heter lp. *Ripak-luökta* (= Dyviken). Ripak-luokta.

Slätten NV därom heter lp. *Kär'tin-läskö*. Kartinlako.

Den trånga dalen mellan Kartinvare och fjället SV därom heter lp. *Kär'tin-kurra* (*kurra* = hack i en knif, i kanten på en skål o. dyl.). Kartinkurra.

Kartans nordöstligare **Tjälmetjäkko** tillsammans med fjället SV om Kartinkurra heter lp. *Vär'tök* (plur.: trol. = Vålarna). 1743 skrifvet *Vardo-giäk* (= kätje "slut"?: Dok. saml.). Vartok.

**Vuolle Allesjaure**, lp. *Miesäk-jäurē* (= Kalkkosjön). Mesakjaure.

Dess utflöde i Apparjaure heter lp. *Miesäk-joäka* (= Kalkkoån). Mesakjokk.

Den lilla sjön mellan kartans "Vuolle" och "Paijeb Allesjaure" heter lp. *Läurak-jäurē*. Laurakjaure.

**Paijeb Allesjaure**, lp. *Äläs-jäurē*. OLUFF TRESK 1643 *Älä Träsch*. Älesjaure.

**Täresäive**, lp. *Toris-öivē* (= Tvärfjället). Täresäive.

Kartans sydvästligare **Tjälmetjäkko** heter lp. *Tsöl'mi-tsoäka* (= Sundfjället). Tjälmetjäkko.

Den smala, långa udden därunder, som från V skär Älesjaure nästan midt itu, heter lp. *Tsöl'mi-äurēka* (= Sundudden). Där plägar man låta renarna simma öfver. Tjälmenjarka.

S om kartans SÖ Tjälmetjäkko ligger dalen lp. *Tsöl'mi-väggē* (= Sunddalen). Tjälmevagge.

**Gärdetjäkko** och **Älespuolta** heta tillsammans lp. *Kär'ti-tsoäka* (= Gärdesfjället). Kartetjäkko.

Kartetjäkko begränsas i S af lp. *Kär'ti-röäppē* (= Gärdesnischen). Kartereppe.

Grässlutningen under fjället från Kartereppe ända till den bäck, som ur Tjälmevagge faller ned i Älesjaure, heter lp. *Äläs-puöhta*. Älespuolta.

**Allakaisse** och fjället N därom (1282) heta lp. *Allakas* (= Det höga). Enligt gränskartan 1763 med tillhörande beskrifning går gränsen från röset n:o 262 upp på ett (*Östre*) *Kalamvari*, som tyckes omfatta äfven 1499. nuv. kartans "Allakaisse". År 1743 skrifves namnet *Allagaik* (Dok. saml.). NILS MARELIUS 1771 *Allagais*. J. W. ZETTERSTEDT talar I 188 om *Allakatsch* som ett af de högsta fjällen på Kaalasvuoma-byns område; där "hafva Kaalasvuoma-boerne i hedniska tiden åt Af-

guden Seita [= afgudabild] offrat Renhorn, hvaraf lemningar ännu finnas“. Allakas.

Ö härom ligger lp. *Allakas-våggē* (= Högdalen). Allakasvagge.

I denna ligga de två sjöarna lp. *Allakas-jåurē* (= Högsjön). Allakasjaure.

Ur dessa går lp. *Allakas-jocka* (= Högån) ned till Norge förbi riksröset n:o 263. Gränsbeskrifningen 1763 *Allugais Jock*. Allakasjokk.

Enligt gränskartan 1763 heter den dal, hvarigenom den strax N om röset n:o 262 till Norge flytande bäcken går, *Suggi Repi* (*rèppē* = nischdal).

N om denna dal skall enligt samma karta ett *Suggi Fiäll* ligga, ett namn, som erhållits vid tidigare rekognoscering, men som lapparna enligt gränsbeskrifningen ej ville kännas vid vid den definitiva kartläggningen.

**Snarapakte**, lp. *Snārap-tšöckka* (enligt en annan källa *-pāktē*). Enligt gränskartan 1763 skulle detta vara *Allagais Fiäll*. Den stora konfusionen i härvarande namn härleder sig möjligen därifrån, att lp. *alla kāsē* betyder "en hög fjällspets" och sålunda kan begagnas om en mängd af topparna i trakten. Snaraptjåkko.

N om denna och Tjälmetjåkko ligger slätten lp. *Snārap-lācke*. 1743 skrifvet *Snaraflak* (Dok. saml.). Snaraplako.

**Stuor Snarpajokk**, lp. (*Stuör*) *Snārap-jocka* går öfver den. Stuor Snarajokk.

V därom flyter lp. *Unna Snārap(as)-(jocka)* = Lilla Sn. Unna Snarajokk.

**Stuor Allakats**, lp. *Unna Snārapas* (= Lilla Snarap). Unna Snarapas.

**Unna Alakats**, lp. *Pad'd'ē-Allakas* (= Öfre A.). 1743 skrifvet *Mindre Allagaick* (Dok. saml.). Padje Allakas.

Det ställe, där riksröset n:o 263 står, heter lp. *Joka-jjökam* (= Å-delningen; enär ån här delar sig i två delar, af hvilka en går till Sverige och en till Norge). Jåkajuokam.

Röset n:o 263 heter *Allagaisröset* och enligt gränskartan 1763 går dalen *Ruopsok Waggi* (= Röddalen) härifrån mot NO. Ruksukvagge.

Tjärnen N om röset heter enligt samma karta *Ruopsokjaure* (= Rödsjön). Ruksukjaure.

N om röset 263 ligger fjället lp. *Ruksuk-pāktē* (= Rödbranten). Gränskartan 1763 *Ruopsok*, beskrifningen *Rupsok Fiäll*. NILS MARELIUS 1771 *Roupsok*. Ruksukpakte.

Ö härom går lp. *Ruksuk(a)-jocka* (= Rödån) mot S. Förmodligen heter väl äfven den från röset 263 kommande, större ån på samma sätt, jfr Ruksukvagge ofvan. OLUFF TRESK 1640 *Rupssis Jock*. Ruksukjock.

Riksröset n:o 264 kallas lp. *Ruksuk-mura* (Rödröset, Röd-muren), men enligt gränsbeskrifningarna *Sjangeliröset*. Ruksukmura.

**Sjangeli.** Den i Ö och V gående fjällryggen N om grufvorna heter lp. *Skàikäläp'mē* (trol. = Det långsträckta; verbalsubst. af ett *skàikalit*, som torde betyda "vara lång, se lång ut"). I gamla papper skrives *Sk-* i början af detta namn ofta *Sch-* (i norska handlingar från 1743 skrives namnet *Skangala*, Dok. saml.), och denna skrifning har gifvit anledning till det svenska uttalet med *sje*-ljud och skrifningen *Sj-*. Gränskartan 1763 *Skiangli* (*Fiäll*), beskrifningen *Skangeli Fiället*. NILS MARELIUS 1771 *Schangli*. S. G. HERMELIN 1804, s. 3: "*Schiangeli* malm angafs af en Lappman år 1696". Sjangeli.

Ån från sjön vid Sjangeligrufvorna heter lp. *Skàikälän-jocka*. Skankalemjock.

Landet mellan Valfojock och Kamajokks öfversta lopp, inklusive Rupsukpakte, heter lp. *Väl'vu-skütē* (= Svalnäset). Valfoskaite.

(Forts.)

# Meine studienreise in Abessinien 1908—1910.

Von

J. Kolmodin.

Vorläufiger bericht.

[Zu den in diesem aufsatze vorkommenden transkriptionen abessinischer wörter und namen habe ich folgendes zu bemerken. 1. Die umschreibung der konsonanten stimmt mit der von den semitisten allgemein angenommenen überein. Für den gepressten dauerlaut, der im Tigrīna und Bilin (sporadisch auch im Tigrē) nach vokalen aus *q* entsteht, habe ich nach dem vorgang REINISCHS das zeichen *q̇* gewählt; und die dentilabialen und mediopalatalen nasale habe ich mit bzw. *ṁ* und *ṅ* umschrieben. Unter der type *v* verstehe ich den bilabialen *v*-laut (wie er z. b. im spanischen vorkommt). Das zeichen *o* unter einem konsonanten bezeichnet ihn als silbenbildend. 2. In der umschrift der vokale habe ich aus typographischen rücksichten den versuch gemacht, mit einigen geringen modifikationen der gewöhnlichen buchstabenzeichen auszukommen. In der reihe *ī, ə, ω, æ, ä, v* ist *ī* ein sehr enger, ziemlich weit vorn gebildeter vokal, mit dem russischen БІ vergleichbar; *ə* nähert sich dem deutschen *e* in "gabe"; *ω* ist ein meines wissens nur in den abessinischen sprachen vorkommender laut, der noch etwas breiter ist und weiter hinten gebildet wird; *æ* ist ungefähr so breit wie das "è ouvert" des französischen, und *ä* klingt fast ganz wie das englische *a* in "bad"; *v* ist ein neutraler vokal, der den übergang zur *a*-reihe bezeichnet, etwa wie *u* im englischen "cup".<sup>1</sup> Von den entsprechenden gerundeten vokalen *ū, ū, o, ö, ô, â* ist *ū* ein sehr enger laut (ungefähr wie das schwedische *u* in "hus", doch schwächer gerundet); *ū* ist breiter und stärker gerundet (mit dem norwegischen *u* in "luske" verwandt); *o* ist etwas enger als deutsches *ö* in "können" und weiter

<sup>1</sup> Vgl. LUNDÉLL, Grundlinjer till praktisk fonetik, 3 uppl. Stockholm 1910, s. 51 (unten).

hinten artikuliert; ö ist dem breiten hoch-schwedischen ö in "höra" nicht unähnlich, aber schwächer gerundet; ô ist mit dem langen schwedischen å in "gå" am nächsten verwandt (obschon meistens kurz); â ist ein mit gewölbter hinterzunge gebildeter, schwach gerundeter vokal, der dem englischen a in "all" nahe steht. — Von a-lauten unterscheide ich a und α; der erste wird etwa wie a in dem norddeutschen "kalt" und der letztere wie a in "mahl" ausgesprochen. Unter o verstehe ich das italienische "o chiuso"; e ist etwas breiter als das gewöhnliche geschlossene e. — Da die diakritischen punkte in diesem zeichensystem sämtlich über den buchstaben stehen, habe ich es vorgezogen, wie in der schwedischen dialektschrift die quantitäszeichen unter die zeile zu setzen. Vokale, die ancipites sind, werden durch einen zirkumflex kenntlich gemacht.]

\*            \*            \*

### I. Übersicht der reise.

Schon längst war es mein traum gewesen, eine reise in dem geheimnisvollen christenlande Ostafrikas zu machen. Von kindheit an habe ich immer und immer von der schwedischen mission im Rotenmeer-gebiete reden hören. Mein vater, Professor Dr. Theol. A. KOLMODIN, war 30 jahre lang zuerst als lehrer am missionsinstitut zu Johannelund (unweit Stockholm), dann als direktor dieser anstalt und inspektor der mission, an der s. g. "Evangelischen Vaterlandsstiftung" angestellt. Ich habe selbst in Johannelund meine kinderjahre zugebracht, wo damals unter den schülern der anstalt auch drei junge abessinier waren. Meine ersten erinnerungen beziehen sich auf die briefe der missionäre, die von der trübsal und den wüsten ereignissen der derwischzeit und der ersten italienischen occupationsjahre erzählten. Die namen und taten Kaiser Johannes', Ras Alulas und anderer abessinischen grossen waren mir bekannt und interessierten mich, ehe ich noch nach den politischen ereignissen in nächster nähe je gefragt hatte. So wurde in mir ein lebhaftes interesse für diese rührige, halbbarbarische welt erweckt, wo das genuine mittelalter jetzt der modernen neuzeit in heftiger krise begegnet. — Es war also ganz natürlich, dass ich, der ich eben damals mein philosophisches lizentiatexamen absolviert hatte, mir angelegen sein liess, meinen vater, der im herbst 1908 zu einer inspektionsreise nach dem missionsfelde reiste, nach Ostafrika zu begleiten. Zum hauptsächlichen ziel setzte ich mir, material zum

studium der den übrigen semitischen mundarten Abessiniens gegenüber allzu sehr zurückgesetzten Tigrīna-sprache zu sammeln; daneben wollte ich aber auch in möglichstem grade die anderen erythräischen sprachen, die von den dortigen schwedischen missionären gepflegt werden, mitberücksichtigen. Ich konnte mit zuversicht hoffen, dass sowohl die missionäre, von denen mir schon viele persönlich befreundet waren, als auch ihre eingeborenen mithelfer und gemeindeglieder mir bei diesen studien bereitwillig hilfe leisten würden. Besonders freute mich die aussicht, jetzt wieder mit meinen früheren afrikanischen bekannten Pastor Marcus Ghermei (*mā'rqos gīrma'i*), Pastor Twoldo Medhen Gabre Medhen (*tōwō'ldv-mū'dhīn gā'vrv-mū'dhīn*) und Haile Micael Chidanu (*hailānkī'ē'l kid'x'nu*), nunmehr alle drei im dienst der mission ergraute veteranen, zusammenzutreffen.

Nach einem kurzen aufenthalt in Italien kamen wir ende oktober 1908 in Massaua (*māšū'ua'* oder *bx'šā'*)<sup>1</sup> an. Wir statteten zuerst einen kurzen besuch in dem erinnerungsreichen M'Collu (*əm-kū'llu*) ab, dem alten hauptorte des Naib (*nx'īb*) und der wiege der mission; dann setzten wir nach Asmara (*'ā'smraq*) fort. Hier in der östlich vor der stadt gelegenen schwedischen missionsanstalt im hause meines freundes Pastor J. IWARSON verbrachte ich die ersten zwei monate meines aufenthalts in Afrika, mit untersuchungen über das tigrinische lautsystem und mit steten sprechübungen beschäftigt. Bei diesen vorbereitenden studien war mir der erwähnte Pastor Marcus Ghermei von grossem nutzen; auch anderen dortigen lehrern der mission und vielen schülern der missionschule bin ich zu dank verpflichtet. Gelegentlich machte ich einige kleine ausflüge in die genden von Carnescim (*kz'rnəššim*), Dembesan (*d'mwāz'n*) und Dec-Atescim (*dä'qqptē'ššim*) nördlich und westlich von Asmara, die zu der entdeckung vieler bisher unbekanntem felsenzeichnungen führten. Anfang dezember besuchte ich auch Cheren (*kā'rān*) und Gheleb (*gō'lob*), was mir die erste gelegenheit gab, die genüsse und beschwerden des afrikanischen reiselebens zu erproben.

Zu anfang des jahres 1909 wollte mein vater, der damals seine inspektion der mission in Erythräa beendet hatte, nach Tigrāi (*tigrā'ī*) gehen, um vor seiner rückkehr auch etwas von dem echtabessinischen binnenländischen leben zu sehen. Ich begleitete ihn auch dahin. Pastor IWARSON, der alle einzelheiten einer reise in Ostafrika schon längst kannte, bot sich selbst als führer

<sup>1</sup> Das letztere ist nicht nur im Tē, sondern auch im Tña gewöhnlicher.

unsrer karawane an; und auch Pastor Twoldo Medhen folgte uns als sachverständiger berater in dingen der abessinischen etikette. Einen erlass Kaiser Menileks, der uns erlaubte, äthiopisches gebiet zu betreten und besonders die klöster zu besuchen, hatte mein vater durch die deutsche legation am abessinischen hofe erhalten; die italienischen behörden fügten jetzt auch ein besonderes empfehlungsschreiben an den Fitaurari Tedla (*fitöura'ri tädla*) in Adua (*'a'düa*), den stellvertreter des Degiacc' Gabre Sellasié (*dä'ğäc' gävrv-sillä'sæ*; damals noch gouverneur von Tigräi, aber in Schoa abwesend) bei. Wir nahmen denselben weg, den die deutsche Aksum-expedition 3 Jahre früher verfolgt hatte. In Adi Ugri (*'a'ddi uögri*),<sup>1</sup> wo die mission kurz vorher eine neue station gegründet hatte, hielten wir uns ein paar tage auf, und ebenso in Adi Quala (*'a'ddi h'ä'la*), wo wir bei Degiacc' Tesfa Mariam (*tü'sfa-mä'riam*), dem obersten der eingeborenen häuptlinge der italiener, einen besuch abstatteten. Mit dem patriarchen Abuna Petros (*'ä'vü'w pē'tros*) hatten wir eine interessante unterredung in seiner residenz in Adi Abun (*'a'ddi 'ä'vü'n*; eine stunde nördlich von Adua). Wir verbrachten dann einige tage in Adua und Aksum (*'ä'h'sim* oder *'ä'h'səm*). In der letzteren stadt hatten wir eine ausgezeichnete gelegenheit, die stimmung und ansichten der abessinischen reaktionäre zu beobachten. Die aksumitische priesterschaft wütete gegen den gouverneur, der eben das altgeheiligte, baufällige holzdach der metropolitankirche durch ein modernes, allerdings wenig geschmackvolles zementgewölbe ersetzt hatte: dies sei der höhepunkt in der ära der sakrilegien, die durch die deutsche expedition inauguriert wurde. Von Adua aus gingen wir (noch immer in den spuren der deutschen) über das schlachtfeld von Entisco (*'ä'ki'čöu*) nach dem berühmten kloster Debra Damo (*dä'vrv-da'mmo*), wo wir nach einigem parlamentieren an dem strick hin aufgezogen wurden und der epiphaniasteier beiwohnten. Die mönche, die in hitzige parteifehden verfallen waren und eben über die absetzung ihres abtes, des ehrwürdigen Abba Gabre Aragau (*gävrv-'arngä'üi*), konferierten, machten gar kein hehl daraus, dass unser besuch ihnen sehr ungelegen kam, und benahmen sich

<sup>1</sup> Die eingeborenen nennen die an der früheren stätte des kleinen dorfes *'a'ddi uögri* gelegene italienische festung und das im anschluss daran entstandene moderne grosse dorf *mun-dä'fürä*, d. h. »wer wagt sich an sie heran«; die obrigkeiten haben aber bis jetzt diese benennung nicht akzeptiert.



durchweg mit offenbarem misstrauen. Von da begaben wir uns nach Adigrat (*ʿaʿddigrat*), wo uns der unterstatthalter Fitaurari Abraha (*ʿaʿvraha*) einen herzlichen empfang bereitete. Wir beabsichtigten anfangs, nach dem geheimnisvollen kloster Gundagunde (*gʷindzɣʷüʿndä*) auf dem östlichen abhänge von Agamē (*ʿaʿgama*) weiter zu gehen; infolge eines zwischen Degiaceʿ Gabre Sellasie und den dortigen mönchen ausgebrochenen streites mussten wir aber diesen gedanken aufgeben. Von Adigrat aus schlugen wir also den rückweg nach Accheleguzai (*ʿüʿkkʷülö-gʷüzäʿi*) ein; die erste längere rast hielten wir in Adi Caich (*ʿaʿdä qäʿiḥ*), wo wir die benachbarten grossen ruinen besichtigten. Auf dem rückwege wie vorher auf der hinfahrt wurden wir von den italienischen lokalbehörden freundlich aufgenommen und bewirtet.

Anfang februar kamen wir wieder nach Asmara zurück, wo ich dann noch 2 monate mein hauptquartier hatte. In dieser zeit habe ich zuerst mein auf der reise gesammeltes material zur kenntnis der Tigrai-mundart geordnet und mit hilfe daselbst ansässiger Tigrai-leute einigermassen vervollständigt; dann wandte ich mich wieder dem studium des hamasenischen zu. Daneben setzte ich auch meine kleinen exkursionen in die benachbarten gegenden fort und entdeckte noch eine beträchtliche anzahl von felsenzeichnungen. Ende februar machte ich mit meinem vater eine visite in dem grossen hauptkloster Erythräas, Debra Bizen (*däʿvra-vizeʿn*); die guten mönche nahmen uns freundlich auf, waren aber, was ja bei der jetzigen religiösen kampflage in Hamasen (*hamaseʿn*) ganz verständlich ist, nicht geneigt, den protestanten ihre bücher und inventarien zu zeigen. Bald darauf begleitete ich meinen vater, der nach Schweden zurückkehren sollte, nach Massaua herab; ich selbst war schon längst entschlossen, noch ein ganzes jahr im lande zu bleiben. Nach meiner rückkehr von Massaua nahm ich das studium der tigrinischen dichtarten und ihrer metrischen grundsätze auf; ich habe etwa 30 lieder, die mir der grosse kenner der Tigrina-sprache, Dr. K. WINQUIST in Belesa (*bäʿläza*), zur verfügung gestellt hatte, in diesen wochen transkribiert und übersetzt.

Zu ostern zog ich von Asmara nach dem 2½ stunden westwärts gelegenen Zazega (*szʷaʿzzäga*<sup>1</sup>; "weisse horde") um, dem ehemaligen hauptorte Hamasens, heimat und residenz eines fürstengeschlechts, das mehr als 200 Jahre lang die erste rolle in den

<sup>1</sup> *saʿadzäga*, wie LITTMANN nach dem vorgang REINISCHS schreibt, ist etymologisch richtig, aber kein hamasener spricht den namen so aus.

erythräischen provinzen gespielt hat. Auch hier kehrte ich in der missionsstation ein, die auf einem kleinen hügel unterhalb des malerisch gelegenen dorfes am ufer des Anseba (*'a'nsäva*)<sup>1</sup> liegt und mit ihren in der afrikanischen sonne schimmernden weissen häusern ihrem namen Debra Berhan (*dä'vrv-virhā'n*, d. h. lichtberg) auch in materieller hinsicht ehre macht. Hier steht der 62-jährige vorsitzende der missionskonferenz Pastor A. SVENSSON noch mitten in der arbeit, von europäern und eingeborenen hoch geachtet, ein mann, dessen erinnerungen die ganze neuere geschichte Abessiniens und Erythraas umfassen und dessen eingehende kenntnisse und gesundes urteil über alle ostafrikanischen dinge wohl kaum ihresgleichen haben. Auf seine anregung hin hatte ich schon längst den plan entworfen, traditionen zur geschichte Zazegas, die in ihrem späteren stadium mit der anfangsgeschichte der schwedischen mission eng verknüpft ist, systematisch einzusammeln. Zwar hatte der italienische major R. PERINI schon einen versuch zu einer geschichte Zazegas gemacht;<sup>2</sup> doch umfassen die von ihm zusammengebrachten traditionen eigentlich nur das halbe jahrhundert 1830—1880, sind auch für diese zeit nicht sehr vollständig und enthalten viele leicht erkennbare fehler und widersprüche; den grossen nutzen, den ich besonders im anfang aus der für alle studien über das Mareb-land (*m'v'äb-milla's*) grundlegenden arbeit dieses verfassers gezogen habe, will ich immerhin ausdrücklich hervorheben. In den 3 monaten april, mai und juni, die ich ohne längere unterbrechung in Zazega zugebracht habe, verkehrte ich täglich mit den besten kennern der traditionen, sowohl aus dem fürstenhause selbst als aus dem dorfe, und lebte mich allmählich in diese überlieferung ein. Von dem festen ausgangspunkte, den ich mir also hier geschaffen hatte, konnte ich allmählich auch weiter vorwärts gehen und erzählungsstoff aus den anderen dörfern des von alters her vorherrschenden Hamasen-stammes der Dec-Atescim (gelegentlich auch aus anderen stämmen) mithereinziehen. Um die dortigen traditionisten kennen zu lernen, besuchte ich mehrmals die benachbarten dörfer Hazega (*ha'zzäga*), Adi Contzi (*'a'ddi q'u'nsi*) und Zada Chistan (*sa'da-histā'n*) und machte auch ein paar exkursionen nach Adi Namen (*'a'ddi n'y'a'm-män*) weiter nördlich und Imberti (*h'v'iverti*) im südwesten. In den kirchenbibliotheken einiger dörfer kopierte ich mehrere ältere

<sup>1</sup> 'anzaba, wie REINISCH schreibt, wird ein hörfehler sein.

<sup>2</sup> In seinem werke »Di qua dal Mareb«, Firenze 1903.

aufzeichnungen, die teilweise eine kontrolle der mündlichen überlieferung ermöglichen. Ein junger eingeborener aus Zazega, von Herrn Pastor SVENSSON erzogen, namens Bahta Tesfahannes (*ba'hta tü'sfa-hä'nñis*), war mir in allen diesen arbeiten behilflich und besonders bei der redaktion der traditionstexte sehr nützlich.

Einer freundlichen einladung Herrn Pastor RODÉNS folgend begab ich mich mitte juli — nach einem kurzen aufenthalt in Asmara — wieder nach Gheleb, wo ich dann ungefähr 3 wochen blieb. In dieser zeit beschäftigte ich mich hauptsächlich mit studien über die lautverhältnisse des Tigrē, die ich unter stetem vergleich mit dem Tigrīna festzustellen suchte. Die lehrer David uad Ezaz (*da'ūd uād 'ezaz'*) und Eleazar uad Hedad (*'el'azzar uād hädaz'd*) erwiesen sich bei dieser arbeit als unermüdliche und tüchtige helfer. Einige tage widmete ich auch vorbereitenden studien der Bilin-sprache. — Nach meiner rückkehr in Hamasen war ich bis anfang november abwechselnd in Asmara, Zazega und Belesa. In diesen monaten nahm ich das sammeln von allerlei volksliedern, das ich vorher nur nebenbei betrieben hatte, in mehr systematischer weise vor: in Asmara hatte ich mehrmals tagelange konferenzen mit liederkundigen sängern, die bei einer karaffe honigwein (*ber'illæ me's*) ihr repertoire vortrugen; in Zazega suchte ich die frauen beim wasserholen und die jüngerlinge beim tanz und ballspiel auf, um ihnen ihre reime und sprichwörter abzulauschen. Beinahe 50 lieder verdanke ich meinem alten freunde Haile Micael Chidanu in Belesa. Vieles habe ich auch von 2 anderen lehrern der mission. Alaka Hapte (*ha'läqa ha'btæ*) aus Maragus (*märz'g'üz*) und Begascet Engheda (*bäggä'siet 'ä'ngoda*) aus Aksum (wohnhaft in Asmara), bekommen; ihre sammlungen enthielten grösstenteils gedichte aus Seræ (*särz'icæ*) und Tigrai. Bei der bearbeitung aller dieser schätze waren mir Pastor Marcus Ghermei und der lehrer Debbas Negasc' (*dä'bbas nä'ga's*) behilflich. — Ausserdem setzte ich noch immer das sammeln von traditionen und geschichtlichem material fort. Zu diesem zwecke machte ich anfang oktober eine exkursion in die südwestlichen kantone Seffaa (*sä'f'ä*) und Arrasa (*'arräza*), wo ich die höfe der landesfürsten und das altberühmte kloster Debra Mercurios (*dä'vrv-mänqe'r'ios*) besuchte. Die erben des Abūna Marqōrēwōs, von alters her rivalen der mōnche von Debra Bizen und vertreter einer freieren kirchlichen richtung, gestatteten mir sogleich ohne jegliche einschränkung ihre

bücher zu sehen. Ihre bibliothek gab zwar nicht so viel auskunft über die geschichte der Dec-Atescim, als man mir in Zazega gesagt hatte; aber der abt, der ehrwürdige Mamher Azmu (*mā'mhīr 'a'smu*), erwies sich als einer der besten traditionenkenner, den ich je getroffen habe. — Nach meiner rückkehr aus dem westlichen tieflande (*q'ā'lla*) hielt ich mich zuerst kürzere zeit in Belesa bei Herrn Dr. WINQUIST auf, wo ich unter der leitung seines kundigen mithelfers bei der bibelübersetzung, Alaka Twoldo Medhen aus der gegend von Aksum, meine schon im januar in der heiligen stadt selbst angefangenen studien über die jetzt übliche aussprache des Ge'ez fortsetzte. Kurze zeit nach diesem zusammentreffen mit mir verschied plötzlich der pflichtgetreue alte missionsarzt und bibelübersetzer; als eben der letzte bogen des Neuen Testaments in Tigrīna, das monument seiner lebensarbeit, die presse verlassen hatte, unterlag er einem schlaganfall.

Es war früher meine absicht gewesen, im herbst noch einmal nach Tigrāi zu gehen, um in die südlichen gestaltungen des Tigrīna vollständiger einzudringen; dies wurde aber durch viele dazwischenkommende umstände vereitelt. Zuerst musste ich viele monate auf den kaiserlich-äthiopischen pass, um den ich längst auf diplomatischem wege ersucht hatte, warten und dann, als endlich mein freund Herr K. CEDERQVIST, der agent der Britischen und Ausländischen Bibel-Gesellschaft in Addis Abeba (*'a'ddis 'a'vāva*) durch einen persönlichen bekannten am schoanischen hofe das nötige schreiben erwirkt hatte, brach der grosse aufstand des Degiacc' Abraha von Macalle (*mā'qulā*) aus, und das ganze Tigrāi wurde in einem augenblick von kleinen streifscharen der rebellen und ihrer gegenpartei (deren kern die freunde und diener des im mai abgesetzten Degiacc' Gabre Sellasie waren) von überallher erfüllt. Unter diesen umständen wollten es die italienischen behörden, die früher in wohlwollender weise versprochen hatten, meine bevorstehende reise nach jeder hinsicht zu befördern, mir nicht zulassen, die grenze zu überschreiten. Es wäre mir auch kaum möglich gewesen, eingeborene hamasener zu finden, die sich als meine karawanenleute in das räuberische Tigrāi hätten hineinwagen wollen. Ein freund in Aksum, der ehemalige hohepriester der Dreieinigkeitskirche (*'r̄nda-sillz'se*) in Adua, Mal'aka Berhānāt Anāneja (*mv'lakv-vīrhā'nat 'anā'nā*), der mich bisher immer wieder zu einem neuen besuche in Aksum gedrängt hatte, schrieb mir jetzt (mitte ok-

tober) einen brief, in dem er mich wissen liess, "dass wir uns bis auf weiteres unter die unergründlichen ratschlüsse Gottes beugen müssten". Nachdem ich noch ein paar wochen in Asmara gewartet hatte, entschloss ich mich zuletzt, die geplante Tigrai-expedition aufzugeben und anstatt dessen den leichtzugänglichen erythräischen gebieten etwas mehr zeit zu widmen.

Gegen mitte november begab ich mich also über Hazega und Adi Namen nordwestlich nach der wüste der Beni Amer (Ṭha: mān-'a'mār), demselben wege folgend, den nach den traditionen die ahnen der Dec-Atescim bei ihrer einwanderung in Hamasen in entgegengesetzter richtung gegangen waren. Von Adi Scebec ('a'dli sū'vāq) stieg ich den gewaltigen, 1300 meter das tiefland überragenden Zadamba (sā'da-m'bā) hinauf, wo hinter einem scharfkantigen felsenkamm, den man, zu beiden seiten abgründe, rittlings überklettern muss, ein kleines kloster der Dreieinigkeit verborgen liegt. Die wenigen mönche, die durch den italienischen regierungskommissär zu Cheren im voraus von meinem kommen unterrichtet waren, zogen mir mit kreuzen und kirchenparasols entgegen und bereiteten mir einen sehr freundschaftlichen empfang. — Von Zadamba schlug ich den weg nach dem Bogoslande ein. Nach einem kurzen aufenthalt in Cheren ging ich dann wieder nordwestlich nach der berglandschaft Halhal (ha'l-hal) weiter, dem lande der aus Hamasen ausgewanderten Bet Tacue (Tigrīna: dā'qqi tv'a'uqæ, Tigrē: bet'a'uqæ, Bilīn: tv'a'-j'ūr),<sup>1</sup> die einen von der sprache der Bogos wenig abweichenden Bilīndialekt sprechen. In dem kleinen dorfe Mariamru (ma'riamrūg), dem hauptorte der Bet Samarecion (Bilīn: sū'mārḫō'ni-kōy), lebte ich ungefähr eine woche mit meinen eingeborenen reisegefährten in einer kleinen hütte. Ein junger bogos aus Habi Mantel (ha'mi-māntāl), in der missionschule zu Gheleb erzogen, namens Johannes Emilios (johā'mīs `emi'lios), der mir schon früher bei meinen ersten Bilīn-studien beigestanden hatte, war mir behilflich, eine anzahl der traditionen des Halhal-volkes aufzuzeichnen und durch das medium des Tigrīna zu erklären. Nachdem ich noch die von Lieutenant PIVA entdeckten grossartigen "aksumitischen" ruinen des benachbarten Aratu ('arx'tūg) besehen hatte, kehrte ich nach Cheren zurück, um von dort aus der grossen südwestlichen karawanenstrasse entlang nach dem Kunama-lande weiter zu gehen. — Anfang dezember kam ich in Cullucu (k'u'llūku)

<sup>1</sup> ṭa'a'-qur, wie REINISCH schreibt, ist ein hörfehler.

an, einem hauptorte des zentralen Kunama-bezirkes Barka.<sup>1</sup> Hier hat der neubegründer der schwedischen Kunama-mission, Pastor J. M. NILSSON, seit 12 jahren seine station. In seinem gastfreundlichen hause blieb ich den ganzen monat dezember. Nur einmal stattete ich in dem 4 stunden nördlich gelegenen Barentü,<sup>2</sup> dem sitze des regierungskommissärs, einen besuch ab. An weihnachten ging ich auch für ein paar tage nach Ausa Conoma (*ʔa'usa k'u'õ'nomä*), der station Pastor A. ANDERSSONS (nordöstlich zwischen den hügeln des Mardalands gelegen), die ich beiläufig auch bei meiner hinreise berührt hatte. In diesen wochen arbeitete ich mit hilfe Pastor NILSSONS das ganze grammatische system der Kunama-sprache noch einmal durch. Zusammen mit ihm und seiner frau, die eben nach Hamasen gehen wollten, brach ich dann am sylvesterabend von Cullucu auf, um über Dembelas (*dä'invälas*) nach Asmara zurück-zukehren. Der Weg, der uns über das Kunama-dorf Tolē (*to'læ*) dicht an der äthiopischen grenze und den abessinischen dörfern Mai Mafalis (*ma'i-maf'älis*), Zubbuc Grat (*sü'bbuq' grät*) und Mai Albo (*ma'i-ö'lvö*) entlang nach der quelle Marebs führte, war oft ziemlich beschwerlich; nach 6 tagen kamen wir aber glücklich in Asmara an.

In den folgenden 2 monaten, den letzten meines aufenthaltes in Afrika, hatte ich mein hauptquartier wieder abwechselnd in Asmara und Zazega. Ende januar machte ich eine exkursion in den bezirk Saharti (*sah'a'rti*) südlich von Asmara, ende februar besuchte ich von Zazega aus Adi Baro (*a'ddi vx'ro*) in der landschaft Tzellima (*si'llöma*) und hielt mich auch ein paar tage in Adi Ugri und dem benachbarten Adi Mongunti (*a'dd' mö'ng'önti*) auf; bei der kollation und bearbeitung meiner tigrinischen texte und lieder, mit der ich mich in dieser zeit täglich beschäftigte, war ich auch auf den gedanken gekommen, die obenerwähnten ausflüge zu machen. Bei diesen arbeiten hatte ich einen vortrefflichen gehilfen in dem jungen Tacle Micael Ughbagaber (*tä'hläink'ē'l' ö'q'va-gx'vör*) aus Hazega, der sich früher in der wüste der Beni Amer, in Halhal, Kunama und Dembelas als ein treuer und tüchtiger reise-geführte bewährt und mir auch als sammler von liedern grosse

<sup>1</sup> Bei REINISCH Balga; die tiefebene um Mareb oder, wie er hier genannt wird, Sona herum.

<sup>2</sup> Der name wird aus dem *bä'räq*-namen *bä'räqä*, d. h. weisses wasser, verdreht sein; die *ku-nz'mä* nennen den ort *bä'raq'* und die abessinier *ma'i-sä'dä*, was dasselbe bedeutet.

dienste geleistet hatte. Durch seine hilfe wurde es mir möglich, das meiste und wichtigste material bis anfang märz durchzuarbeiten. — Mitte märz reiste ich von Massaua ab; nach kürzeren aufenthalten in Beirut und Konstantinopel kam ich im mai nach Uppsala zurück.

Die reise wurde mir durch beiträge sowohl vom schwedischen staate als auch von interessierten privatleuten ermöglicht; insbesondere sei es mir gestattet, Frau HENRIETTE SUNDSTRÖM, Stockholm, meinen verbindlichsten dank auszusprechen. Durch diese beiträge wurden mir ungefähr zwei drittel der kosten gedeckt. Den übrigen unterstützern und mit ihnen auch allen denen, die während meines aufenthalts in Afrika sich für meine beschäftigung interessierten und meine forschungen beförderten, sage ich meinen tief gefühlten dank. Vor allem danke ich dem Governatore Civile della Colonia Eritrea, S. E. Marchese G. SALVAGO RAGGI, der sich bei verschiedenen gelegenheiten mit tiefem verständnis und wohlwollendem interesse über die von mir betriebenen untersuchungen ausgesprochen hat, so auch dem unübertroffenen kenner der kolonie, dem Direttore degli Affari Civili, Cav. A. ALLORI, der immer bereit war, mir mit empfehlungen und aufklärungen über dies und jenes beizustehen, dem Commissario Regionale della zona di Cheren, Capitano Cav. A. FIOCCARDI, und allen den höheren und niederen kolonialbeamten, die überall schutz und ordnung im kulturstaate handhaben und vertreten. Zudem danke ich auch meinen landsleuten, den missionären (vor allem meinem ehrwürdigen freunde Pastor A. SVENSSON), die mir nicht nur persönlich grosse hilfe geleistet, sondern auch mittelbar durch ihre stille, unermüdliche volkserziehungsarbeit mir überall verständige mithelfer auferweckt haben. Auch meinen eingeborenen freunden, protestanten, orthodoxen, muhammedanern und heiden, spreche ich zugleich meinen herzlichsten dank aus.

## II. Übersicht des gesammelten materials.

### A. Die Tigrīna-sprache.

Von den beiden nordabessinischen sprachen semitischen stammes nimmt das Tigrīna durch seine grosse verbreitung und sein in den historischen verhältnissen begründetes Übergewicht in der konkurrenz mit allen benachbarten mundarten (mit alleiniger ausnahme des amharischen) als volks- und verkehrssprache den ersten platz ein. Auch in philologischer hinsicht bietet es

mindestens ebenso viel interessantes als das Tigrē, welches es in der mannigfaltigkeit seines lautsystems weit übertrifft. Sein verhältnis zum inschriftlich und litterarisch belegten Ge'ez kann man wohl kaum einfach mit dem hergebrachten ausdruck "tochtersprache" abfertigen; jedenfalls wird man zugeben müssen, dass schon das vortigrinische wahrscheinlich lokal und provinziell gewisse andere möglichkeiten als die in der offiziellen schriftsprache fixierten aufgewiesen hat. Doch wird eben das Tigrīna-studium das hauptmittel sein, um uns über die stellung des Ge'ez in der nordabessinischen gruppe ins klare zu setzen.

Das sprachgebiet des Tigrīna ist schon von PRÄTORIUS<sup>1</sup> im grossen und ganzen richtig bestimmt worden; nur über die grosse verbreitung der sprache gegen südosten hin scheint er keine klare vorstellung gehabt zu haben. Auf der alten, seit den zeiten der englischen expedition ziemlich gut bekannten östlichen heerstrasse ist das tigrinische bis an die ufer des Ascianghi (*ħašē'ngē*) vorgedrungen, wo es wohl überhaupt seinen südlichsten punkt erreicht. Die grosse östliche Agau-enklave, mit der es hier zusammenstösst, erstreckt sich westlich vom hauptwege weit gegen norden hin; die nordnordwestlich fortlaufende grenzlinie wird von den bezirken Bora, Seloā (*sälō'a*) und Avergale (*avärgällä*) bezeichnet. Jenseits des Tacazze (*tä'kkvz'ie*) streckt das amhārische von Uoghera (*uō'gärä*) über Semien (*sə'm'ien*) seine greifarme gegen Tzellemti (*sällämti*) aus. Westlich davon ist aber das tigrinische wieder vorherrschend; und zwar breitet es sich hier noch einmal ziemlich weit gegen süden aus, nach dem gebirge Lamalmon (*lma'lmə*) zu, wo der von D'ABBADIE erwähnte grenzort Döböbahr (*ib'bbā-vā'hr*) tief in dem nördlichen flusstal gelegen ist. Die östliche grenze der tigrinischen besiedelung fällt bekanntlich in der hauptsache mit dem steilen rande (*gäm-gäm*) der hochebene (*kä'väsa*) zusammen; in dem stufenweise absteigenden westen hat sie dagegen viele ausläufer ins tiefland zu verzeichnen. Zur rechten und zur linken berührt sich das Tigrīna mit verschiedenen nichtsemitischen sprachen: im osten vornehmlich mit dem Afar (*ä'fzr*) und Scialho (*säl'ho*), im westen mit dem Kunama u. a. m.; nordwestlich stösst auch das Hedareb (*ħwäz'rüb*) und Tigrē der Beni Amer hinzu. Die regelrechtere östliche grenzlinie läuft in ihrer südlichen hälfte in nördlicher, in ihrer nördlichen in nordwestlicher richtung, und die gebro-

<sup>1</sup> In seiner »Grammatik der Tigrīnasprache«, Halle 1871—72, s. 5 f.; hauptsächlich nach den angaben D'ABBADIES im Journal Asiatique 1843.



chenere westliche linie hat nordöstliche hauptrichtung; sie konvergieren also gegen norden hin. In die italienische kolonie schiebt sich das tigrinische sprachgebiet wie ein keil hinein, dessen spitze auf den abhang fällt, der gegen das quertal von Senhit (*sä'nhi't*) herabsieht. Die nordgrenze des zusammenhängenden tigrinischen sprachgebiets zieht sich von Ura (*u'ra*) im nördlichen Dembesan nordwestlich über die dörfer von Ira (*i'ra*) nach dem kleinen kloster Debra Sina (*dä'vri-si'na*) im Mensalände hin und biegt von dort südwestlich über Ela Beret (*a'la vü'r'w'd*) bei der italienischen chaussee zum bezirke der Lamascelli (*lämmu'elli*) um, eines Tigrē-stammes der Bogos (*bö'gu's*), der jetzt vollkommen tigrinisiert ist.

In dieser nördlichsten gegend, wo sich das Tigrīna mit dem Tigrē und der zwischen die beiden mächtigen semitischen nachbarn eingengten Bilin-sprache berührt, ist es jetzt ganz entschieden im vormarsche. In den früher zweisprachigen grenzbezirken Hamasens wird das Tigrē noch immer ziemlich allgemein verstanden, aber man sieht es nunmehr doch entschieden als fremde sprache an. Vor kaum 50 jahren war das Tigrē angeblich noch die herrschende lieder-sprache von Carnescim und Dembesan; hier ist es aber jetzt auch in dieser anwendung dem Tigrīna gewichen. Nur in einigen entlegenen ortschaften der Scioatte Anseba (*šov'a'tte 'a'nsäva*) fährt man noch nach weise der väter fort, die totenklage im Tigrē zu halten. Dem Anseba entlang drängt das Tigrīna jetzt immer tiefer in das Bogos-land hinein, gegen Habi Mantel und Cheren; und derselbe prozess vollzieht sich auch in den westlicheren tälern, die sich gegen den Barka der Beni Amer hinziehen. Die seit der italienischen occupation zu schneller relativer blüte emporgewachsenen "residenzen" Cheren, Agordat (*'aqi'rdät*) und Barentù sind auch stützpunkte einer nicht unbeträchtlichen abessinischen kolonisation und werden jährlich immer mehr tigrinisiert.

Wie aus der gegebenen darstellung der sprachgrenzen hervorgeht, ist das Tigrīna in den folgenden 14 provinzen die herrschende volkssprache: Hamasen, Accheleguzai, Seræ, Dembelas mit seinen nebenländern, Scirè (*si'ræ'*) mit Adiabo (*'adiä'ro*), Uolcät (*uälqz'it*), Uoldebba (*uäl'də'bbä*), Tzellemti, Tigräi, Ägamē mit Haramat (*h'arxmat*), Gheralta (*gär'a'tta*), Tembien (*tü'mv'en*), Enderta (*'ändirtä*) und Uogerat (*uö'gürät*). Über die einwohnerzahl dieser provinzen kann man nur vermutungen aufstellen. Nach dem erythräischen zensus von 1905, dessen primäre sta-

tistische daten jedoch in wenig sichernder weise zu stande gekommen sind, halten sich die Tigrē- und Tigrīna-sprechenden leute in der italienischen kolonie mit je ungefähr 115000 Seelen das gleichgewicht. Wer über den grossen gegensatz zwischen der öden wüste (*bā'rāḥa*) der nomaden (*bādā'u*) und der von grossen, menschenwimmelnden dörfern angefüllten hochebene reflektiert, wird dem christenwolke des Mareb-landes ein nicht unbedeutendes übergewicht zuschreiben. In den südlichen provinzen, die dem äthiopischen reiche angehören, darf man wohl kaum dieselbe bevölkerungsdichtheit annehmen, da die bewohner des occupationsgebietes unter der pax italiana eine für afrikanische verhältnisse ungewöhnlich schnelle vermehrung aufweisen können; doch wird man in anbetracht der sehr umfangreichen ausdehnung dieser gebiete die einwohnerzahl getrost auf das doppelte von Marebmellasc' veranschlagen können. Ich glaube also wenigstens nicht zu viel angenommen zu haben, wenn ich die ganze Tigrīna-sprechende bevölkerung auf rund eine halbe million schätze.

Betreffs der dialektischen modifikationen, die sich in dieser umfassenden region finden, will ich vorläufig nur die bedeutende verschiedenheit hervorheben, die zwischen dem nordwestlichen sprachtypus, wie er in Hamasen, Dembelas und den nördlichen kantonen von Serae am reinsten ausgeprägt ist, und dem dialekt von Tigrāi besteht. Diese verschiedenheit tritt sowohl in der phonetik als in der morphologie und in der syntax hervor und ist auch lexikalisch sehr deutlich zu erkennen. Das nähere wird einer künftigen darstellung vorbehalten werden; in diesem zusammenhange will ich nur einige besonders hervortretende züge verzeichnen. Die spirantierung des *q* nach einem vokallaute ist im süden (besonders im südosten) nicht mit derselben konsequenz wie im norden durchgeführt worden (schon in Entiscio habe ich neben *ṣū'bbuq̄* auch *ṣū'bbuq* gehört). Und die palatalisierung der zischlaute, die im hamasenischen wenigstens nach einem *i* ganz regelmässig auftritt (die hamasenier sagen immer *mā'liṣu*, *hə'ḡu*, *tāq̄'riṣu* statt *mā'lisu*, *h'zu*, *tāq̄'riṣu*), kommt in Tigrāi nur mehr sporadisch vor. Ein etymologisch berechtigtes langes *a* in unbetonter offener silbe vor einer laryngalis kann sich in dem nördlichen dialekte nicht halten (*'a'vax'u* wird *'a'v'u*, *'ə'ūqax'a* wird *'ə'ūq'ā*). Die nominale pluralendung, die im süden schon längst in die pluralformen der pronomina und auch der verba eingedrungen ist, hat im norden eben jetzt angefangen, bei der

ersten gruppe zu erscheinen (*nässá'tkum* neben *nü'ssühám*, das doch im hamasenischen oft in der ursprünglichen pluralen bedeutung vorkommt), kann aber bei den verben noch nicht belegt werden (*qätälá'tkum* statt *qä'tálkum* und dergleichen ist Tigrai-sprache). Im Tigrai-dialekt sagt man *'á'vu'n-ín nü'gus-ín* und *'áí-nəqü'ttəl-ín*, im hamasenischen dagegen *'á'vu'n-ní nü'gus-ní* und *'áí-nəqü'ttíl-ní*. Syntaktisch fällt es besonders auf, dass die süd-sprache noch die konjunktion *'entā* mit imperfektum in temporaler bedeutung braucht, wo der nördliche dialekt in der regel das in dieser anwendung neue *kē-* hat ("während er ging" heisst in Tigrai *'ntihū'īīd*, in Hamasen *kəhū'īīd kō'lo*). — Wenn ich von den wenig zahlreichen proben, die ich nach dem diktat von leuten aus Enderta aufgezeichnet habe, urteilen darf, ist diese provinz als das zentrum eines dritten dialektgebiets anzusehen, dessen sprache von der Tigrai-mundart und noch mehr vom hamasenischen verschieden lautet. Man sagt hier *'á'vu'n-īī nü'gus-īī*, *'áí-nəqü'ttəl-īī* usw.; und das element *lē-* hat sowohl das relative *zē-* als das subordinierende *kē-* verdrängt. Das von PRÄTORIUS<sup>1</sup> beschriebene quasi-hamasenische, das mit dem wirklichen hamasenischen nichts zu tun hat, ist als ein spezimen dieses dialekts zu betrachten. — Dagegen stehen die mundarten von Scirè und Wolcait vermutlich dem nördlichen typus verhältnismässig am nächsten.

Was die ethnographische stellung der Tigrina-redenden stammesgruppen anbelangt, so wird man sie in der hauptsache wohl ohne zaudern der grossen kuschitischen rasse überweisen dürfen. Bekanntlich gibt es gar keine festzuhaltenden physischen unterschiede zwischen den semitisch und den kuschitisch sprechenden abessiniern: bezeichnend in dieser hinsicht sind die ergebnisse der anthropometrischen forschungen GARSONS,<sup>2</sup> der gerade die Bilin-sprechenden Bogos als ganz besonders reine "himjariten" bezeichnet. Den sprachlichen beweis liefert die tigrinische syntax, die ganz entschieden den vorbauenden kuschitischen typus vertritt (was nunmehr auch allmählich sowohl die protestantischen als die katholischen missionäre unabhängig von einander erkannt haben). Die traditionen der gegenwärtigen bewohner der tigrinischen provinzen, soweit ich sie kenne, geben ausserdem das nicht unwichtige resultat, dass sich die eingeborenen selbst in den meisten fällen eine abstammung aus den Agau-gebieten

<sup>1</sup> In ZDMG 1874, s. 438 f.

<sup>2</sup> Vgl. BERT, The sacred city of the Ethiopians, s. 286 f.

Zentralabessiniens zuschreiben, was sie freilich gar nicht hindert, sich auch als kinder der mit dem ersten Menilek in Äthiopien eingewanderten israeliten zu rühmen. Das Ge'ez-volk ist schon längst verschollen, aber die dialektischen verschiedenheiten, die sich mit den jetzigen stammesgrenzen nicht verbinden lassen, gehen wahrscheinlich teilweise bis zu den zeiten dieses volkes zurück.

Für das Tigrîna-studium steht mir jetzt folgendes material zur verfügung.

α) Eine grammatische skizze, mit hauptsächlicher berücksichtigung der sprache von Zazega, auf umfassende exemplensammlungen gestützt, welche die zentralen phonetischen probleme (vor allem die akzentverhältnisse) wiedergeben. — Wie ich schon in den in diesem aufsatze gegebenen transkriptionen gezeigt habe, kommt meine auffassung der tigrinischen akzentverhältnisse der einst von PRÄTORIUS<sup>1</sup> entwickelten sehr nahe. Die möglichkeit eines beinahe konsequenten fehllhörens, wie man es bei den meisten romanischen beobachtern findet, ist dadurch gegeben, dass die Tigrîna-sprache feste wortmelodien aufweisen kann, deren tonhöhen in der regel mit den expiratorischen stärken nicht zusammenfallen. Da ähnliche erscheinungen bekanntlich auch im schwedischen vorkommen, war es mir als schwede ziemlich leicht, das richtige verhältnis zu konstatieren.

β) Prosa-texte (prosa = *mägü' däl' zü'räva*, d. h. "weg der rede").

### 1. Traditionen (*ja'tta*).

Die unter diese rubrik fallenden aufzeichnungen gehören hauptsächlich der geschichte der führenden dörfer der Dec'Atescim an oder stehen wenigstens mit dieser gruppe in zusammenhang. Der titel *za'nta s'p'a'zzägan hu'zzägan* (geschichte Zazegas und Hazegas) für die ganze sammlung bot sich von selbst dar; im einzelnen sind die betreffenden erzählungen unter folgende hauptrubriken geordnet:

αα) urgeschichte von Hamasen (*üö'lödö sä'b-ḥamase'n*);

ββ) die 7 Ateschim-söhne und Musa, der achte (*šov'a'tte dä'qqntæ'sšim sz'məna'i mu'sa*; 1450 - 1650);

<sup>1</sup> A. a. o., s. 136—139.

γγ) die herzöge und ihre sippe ('a'd-däg-gäz-mä'ti; 1650—1750);  
 δδ) die 3 königreiche der Dec'Atescim (sä'lästə mü'ngüstət  
 dü'qqətwə'sšim; 1750—1800);

εε) die familie Cantiba Zerai (a'ddi h'w'ntivā zür'a'i; 1800—  
 1840);

ζζ) die periode der dorfschulzen (zū'vān č'iqqatət; 1840—1855);

ηη) der krieg Degiace' Hailus mit den kindern Frau Illens  
 (nū'gge' dü'ggjət hā'ilu mäs dü'qqi n'bet 'illen; 1855—1875);

θθ) die beiden montagschlachten (kə'littə s'nu'i; 1875—1879);

ι) die spätere geschichte Hamasens (dā'hraj z'nta hāmāsən).

Diese texte werden hoffentlich im jahre 1911 erscheinen.

## 2. Gesetze und gebräuche (sīr'a't).

Für das gesetz der Dec'Atescim habe ich die "offizielle", in dem stammdorfe Adi Contzi niedergelegte handschrift verglichen, die weit vollständiger und besser disponiert ist als die von COXTI ROSSINI herausgegebene redaktion des Cantiba Melehics (mī'lkī'es). Ein prozesskundiger gelehrter, Alaka Bahta aus Adi Zemmer (a'ddi ħa'mmār) im kanton Gohtzia (g'u'ħ'č'j'a), hat mir ausserdem eine ziemlich ausführliche ser'at segāwī wa-manfusāwī za-'itejopejā (weltliches und geistliches recht von Äthiopien) aufgeschrieben, einen in fragen und antworten fortlaufenden katechismus, in Tigrīna mit stellenweise eingemischtem Ge'ez abgefasst, der auch die gesetze der Dec'Atescim, der Adkeme Melegga ('x'dkīmā-māli'gga, die einwohner von Serae und Dembelas), der leute von Dembesan und der Bogos enthält. Dieses werk teilt auch vieles von den gebräuchen mit, die nach moderner auffassung nicht gesetzlichen charakters sind, aber in der vorstellung eines primitiven volkes von den gesetzen kaum gesondert werden. Bei den Dec'Atescim habe ich auch selbst solche aufzeichnungen gemacht, die folgendes material enthalten:

αα) riten, die mit der geburt zusammenhängen (sīr'a't hā'rsi);

ββ) ritus der wehrhafterklärung (sīr'a't 'ammən' dālu);

γγ) verlobungsriten (sīr'a't hā's);

δδ) hochzeitsriten (sīr'a't mūr'a),

εε) beerdigungsriten (sīr'a't qā'vri).

## 3. Fabeln und märchen (sū'sūai).

Von tierfabeln habe ich 20 neue nummern aufgeschrieben, von denen die hälfte abenteuer des sehakals (u'òħ'x'v'ā) behandelt. Einige sind aus Tigrāi.

Der herrschenden vorstellung, dass die Abessinier keine

eigentlichen märchen aufweisen können, kann ich nicht zustimmen; im gegenteil bin ich davon überzeugt, dass die gewöhnlichen orientalischen märchenstoffe auch hier vertreten sind. Weil mir aber dies allzu spät klar wurde, habe ich nur 5 nummern zu verzeichnen. — Diesen märchen schliessen sich 10 andere erzählungen an, die das wunderbare element entbehren, aber doch in dem unbestimmten raum und der unbestimmten zeit des märchens spielen. Von diesen geschichten sind die meisten proben des südlichen dialekts.

#### 4. Anekdoten udgl. (*q'äa*).

Viele anekdoten kommen in der "geschichte von Zazega und Hazega" vor. Ausserdem habe ich etwa 20 scherzhafte dorfgeschichten aus Hamasen aufgezeichnet, die grösstenteils die einfalt der bewohner von Deca Mahare (*dä'qqi mpha'ra*; das krähwinkel der provinz) behandeln. — Zu dieser gruppe gehören auch einige aufzeichnungen, die ich auf der reise in Tigräi gemacht habe ("über den deutschen archäologen in Aksum"; "über die kirchenrestauration Degiace' Gabre Sellasies"; "wie Prof. LITTMAN nach Debra Damo aufgezogen wurde"; udgl. mehr).

γ) *Poetische texte* (poesie = *mägü'ddi q'na*, d. h. "weg des rhytmus").

1. Lobgesänge auf fürsten und edle (*uötür*), die dichtart der eigentlichen sänger von beruf, die zu saiteninstrumenten oder mit begleitung eines leise jodelnden frauenchors ihre gesänge vortragen; der dichter ist der angestellte diener seines herrn oder wird doch wenigstens von diesem bezahlt. Meine sammlung enthält 108 nummern (10 aus Tigräi).

2. Elegien (*dü'gg'ä'a*), grösstenteils eigentliche totenlieder (*mälqäs*), daneben auch andere reflektionsgedichte, die doch immer einen pessimistischen ton anschlagen (klagelieder über das verderbnis der zeiten, über das dahinschwinden der irdischen dinge usw.). Sie werden ohne jedes instrument vorgetragen, im norden von männern, in Tigräi öfters von weibern. Ich habe 136 nummern gesammelt (35 aus Tigräi).

3. Den elegien schliessen sich formell einige in frischerem ton gehaltene religiöse lieder an, die mit der protestantischen bewegung in Hamasen zusammenhängen (die eingeborenen nennen diese gedichte bald *dü'gg'ä'a*, bald auch *q'na*). Der bedeutendste vertreter dieser dichtart ist ein ehemaliger mönch von Zadamba, namens Abba Gabre Sellasie, der, zum protestantismus

übergetreten, seine nicht unbedeutende poetische begabung in den dienst seiner neuen überzeugung gestellt hat. Von seinen gedichten habe ich 42 nummern aufgezeichnet.

4. Einer anderen benachbarten gruppe gehören die "aussprüche" (*bz'hli*: in Accheleguzai auch *ma'ssa* genannt) an, die, nach weise der elegien vorgetragen, sich inhaltlich den lobliedern nähern und also dem "gesang" (*hala'i*) der Tigrē-völker ziemlich genau entsprechen. Meine sammlung enthält 34 nummern.

5. Neben den "aussprüchen" stehen die eigentlichen epigramme (*'x'ulo*), kurze, witzige gedichte zum lobe oder zur schmähung, die in festlichen versammlungen (besonders bei hochzeiten) vorgetragen werden (gewöhnlich ohne begleitung). Diese dichtart ist durch 40 nummern vertreten.

6. Der reflektionslyrik gehören auch die sprichwörter (*mī's-səla*) an, die am frühesten und besten bekannte tigrinische litteraturart. Da diese kleinen reimpaare in der gesprochenen sprache überaus häufig sind, gelang es mir allmählich, alles in allem 856 neue sprichwörter zusammenzubringen. Ungefähr die hälfte dieser sammlung habe ich aber dem nun gestorbenen Dr. WIXQUIST zu verdanken, der ein besonderes interesse für diese dichtart hegte und ausser der in seinem "Sillabario della lingua Tigrinja"<sup>1</sup> herausgegebenen beträchtlichen sammlung mehrere hunderte von sprichwörtern gesammelt hatte.

7. "Kriegsrufe" (*zū'māra*, *fū'hāra*), kleine prahlereien, nicht selten ungereimt, die besonders bei hochzeiten (bei der parade des bräutigams vor seinem schwiegervater) ihren gegebenen platz haben. Da man die dichtart als amharisch ansieht, werden die zāmāra-gedichte öfters im amharischen oder doch wenigstens in einer mischsprache von amharisch und tigrinisch gedichtet; jedoch ist es mir gelungen, etwa 15 beispiele in reinem Tigrīna zu sammeln.

8. Spielreime (*sō'uti*), ein dramatisches embryo: in fragen und antworten fortlaufende kleine szenen, die von kindern dargestellt werden, udgl. mehr. Von diesen dingen habe ich 14 nummern zu verzeichnen.

Die erzeugnisse aller noch nicht aufgezählten poetischen arten werden als "lieder" (*dä'rfi*) zusammengefasst. Von solchen "liedern" hebe ich die folgenden, fest abgegrenzten gruppen hervor:

<sup>1</sup> Asmara 1896.

9. Wochenbettlieder (*'a'ro*), kurze gedichte meist religiösen inhalts, von den bei der wöchnerin versammelten frauen gesungen. Meine sammlung zählt 28 nummern.

10. Hochzeitslieder (*'am-mä'r'a zadi'rräf*), kleine gesänge, die beim empfang des bräutigams im dorfe der braut und beim empfang der braut im dorfe des bräutigams von den mädchen gesungen werden. Die sammlung enthält 36 nummern.

11. Trauerlieder (*q'u'zzəma*), kleine zufälligkeitsreime, die bei bestattungen und bisweilen auch bei anderen traurigen gelegenheiten von frauen und mädchen gedichtet und gesungen werden. Diese lieder erinnern an die von LITTMANN mitgeteilten bestattungslieder der frauen von Mensa (*m'nsa'*). Ich habe 18 nummern aufgezeichnet.

12. Reigenlieder (*g'u'ila*), kurze reime von zwei verschiedenen typen:

α) guaila der männer (*naï sä'v'ut*), die des nachts bei feuerschein getanzt und gesungen werden, meist derb sinnlichen inhalts: von dieser dichtart habe ich 96 beispiele aufgezeichnet;

β) guaila der mädchen (*naï 'uɣ'lid*), die im hellen tageslicht aufgeführt werden. Die reigenlieder dieser art sind meist religiösen inhalts; sie werden bei den grossen kirchlichen jahresfesten und an den feiertagen der dorfheiligen vorgetragen. In meiner sammlung sind sie durch 85 nummern vertreten.

13. Wechselgesänge (*čü'füra*) zwischen einem vorsänger (*čü'ffzri*) und einem um ihn her sitzenden kreis von "empfängern" (*täq'äbbälti*), die entweder eine kehrzeile oder auch (wenn das gedicht sehr kurz ist) das ganze wiederholen. Diese dichtart ist eigentlich für Tigräi charakteristisch; in Hamasen kommt sie vornehmlich in den italienischen Baschibozuks (*bašbüzü'q*)-lagern vor, wo viele Tigräi-leute zusammenströmen, und wird gewöhnlich in einer der Tigräi-mundart sich annähernden sprache vorgetragen. Ich habe 65 nummern aufgezeichnet.

14. Diesen wechselgesängen steht das träumerisch sinnende, von sehnsucht erfüllte tigrinische liebeslied (*naï fə'qri zadi'rräf*) inhaltlich sehr nahe. Von dieser zarten lyrik, die leider wie gewöhnlich im orient immer nur in illegitimen liebesverhältnissen wurzelt, besitze ich 58 beispiele.

15. Zu der hauptrubrik "*dä'rfi*" gehören auch viele lieder, die sich in die genannten gruppen nicht einfügen lassen: schmähdlieder (*naï sä'rfi*), lieder beim dreschen und wasserholen usw.



Von solchen dingen habe ich noch 114 nummern zusammengebracht.

Alles in allem enthält die sammlung 889 poetische erzeugnisse verschiedener art, die sprichwörter ausgenommen. In der mannigfaltigkeit der vertretenen dichtarten wird sie alle bisher gesammelten ostafrikanischen "diwane" übertreffen.

## B. Andere semitische studien.

### a) Handschriften.

Da ich das handschriftsstudium nur nebenbei, als anhang zum sammeln von traditionen, getrieben habe, so habe ich mich in der regel auf die untersuchung von randnoten und schutzblätterraufzeichnungen beschränkt. Meine ausbeute aus den klöstern besteht in königslisten udgl., einzelnen lokalgeschichtlichen notizen, *lēdātōmā lā-mānākōsāt* usw.

Die bibliotheken der abessinischen dorfkirchen sind noch wenig bekannt. Nach meiner erfahrung stehen sie den büchersammlungen der kleinen klöster (wie Debra Sina und Zadamba) an grösse kaum nach; ihre bedeutung für das studium der lokalgeschichte darf jedenfalls nicht unterschätzt werden. Bei meinen streifzügen in Hamasen bin ich auf einige interessante dokumente gestossen. In Zazega und Adi Namen fand ich eine kleine chronik, die wichtige daten zur geschichte Hamasens im fünfzehnten, sechzehnten, siebzehnten und achtzehnten jahrhundert enthält; bis zum jahre 1714/15 bieten die beiden handschriften denselben text, darüber hinaus ist die Zazega-chronik bis zum jahre 1727/28 und die Adi Namen-chronik sogar bis zum jahre 1780/81 von verschiedenen händen fortgesetzt worden. Dies geschichtliche werkchen ist mit einem von CONTI ROSSINI<sup>1</sup> veröffentlichten text verwandt; es enthält aber auch in seinen älteren partien viele schätzenswerte neuigkeiten. Die eigentümliche zeitrechnung, die von dem ankunftjahre Abuna Salamas des mittleren ausgeht, findet sich auch in einigen lokalgeschichtlichen notizen aus dem fünfzehnten und sechzehnten jahrhundert, die ich in den bibliotheken von Adi Contzi und Hazega gefunden habe; dagegen ist sie in einer kurzen familienchronik der haupt-

<sup>1</sup> In "Liber Axumæ", Paris 1909, s. 67 f.

linge von Zada Chistan, die aus den dreissiger jahren des achtzehnten jahrhunderts stammt, durch die gewöhnliche zeitrechnung nach den regierungsjahren der könige und fürsten ersetzt. Ausser diesen chronik-texten habe ich auch einige ältere genealogische aufzeichnungen, listen der gedächtnistage (*tä'skär*) berühmter vorfahren, kontrakte udgl. aus den genannten und anderen bibliotheken gesammelt; das bedeutendste wird in der einleitung der "geschichte von Zazega und Hazega" benutzt werden.

Bei meinem besuche in Aksum zeigte mir der treffliche Ma'aka Berhānāt auf meine anfrage ein verzeichnis der bücher der metropolitankirche, in den achtziger jahren entworfen, das sich in einem exemplar des Maṣḥafa Ḥawī vorfand. Ausser dieser liste, die als komplement zu "Liber Axumæ" interessiert, habe ich auch einige andere dokumente dieser art (aus den klöstern Debra Merkurios und Zadamba und den kirchen von Zazega und Hazega) abgeschrieben. Diese verzeichnisse haben wenigstens ein gewisses typisches interesse.

### β) Aussprache des Ge'ez.

Als ich mich von den ergebnissen, die ich bei meinen untersuchungen über die akzentverhältnisse des Tigrīna gewonnen hatte, auch dem Ge'ez-studium zuwandte, nahm ich von vorn herein als wahrscheinlich an, dass man nicht mit TRUMPP<sup>1</sup> die "etwas singende Weise" in der aussprache der abessinischen gelehrten als belanglose nebensache behandeln darf, sondern darin einen wesentlichen bestandteil der orthoepischen tradition sehen muss. In dem verlaufe meiner studien bin ich allmählich zu der überzeugung gelangt, dass diese tradition in erster linie *nur* für die wortmelodien zeugnis ablegt, über den expiratorischen akzent aber keine sicheren aufschlüsse geben kann. Über diese dinge werde ich hoffentlich bald näheres vorlegen können.

Bei meinen übungen habe ich vornehmlich das Neue Testament angewandt, von dem ich auch einige ausgewählte stücke transkribiert habe. Daneben habe ich 40 *qēnē* und 36 sprichwörter aufgezeichnet.

<sup>1</sup> Vgl. ZDMG 1874, s. 516 ff.

γ) *Tigrē*.

Auch das Tigrē besitzt feste wortmelodien, eine erscheinung, die überhaupt in allen abessinischen sprachen, so wohl den semitischen als auch den kuschitischen, vorzukommen scheint. Es ist aber seine eigenen wege gegangen; und zwar kann auch auf diesem gebiete dargelegt werden, dass die Tigrē-sprache wie gewöhnlich von zwei im Ge'ez vertretenen möglichkeiten die vom Tigrīna verschmähte bevorzugt. Der expiratorische akzent hat hier ohnedies bei weitem nicht dieselbe freie stellung, die für das Tigrīna charakteristisch ist (ich lasse es bis aufs weitere dahingestellt sein, ob dies als kennzeichen einer älteren oder jüngeren sprachstufe angesehen werden muss). Bei dem häufigeren zusammenfallen von tonhöhen und expirationsstärken sollte man erwarten, dass die akzentverhältnisse des Tigrē auch denen, die aus ihren eigenen idiomem mit ähnlichen erscheinungen nicht vertraut sind, doch nicht ganz dieselbe schwierigkeit als die der südlichen schwestersprache bereiten würden. Es finden sich aber auch hier schwierigkeiten genug. Die akzentregeln, die BROCKELMANN<sup>1</sup> nach den transkribierten texten LITTMANNs aufgestellt hat, enthalten viel richtiges, sind aber lange nicht ausreichend.

Meine Tigrē-studien richteten sich vornehmlich auf die aufklärung dieser dinge. Zu diesem zwecke habe ich bei meinem aufenthalt in Gheleb teils eine beträchtliche anzahl einzelner wörter und redensarten durchgearbeitet, teils die sechs ersten kapitäl des Matthäus-evangeliums transkribiert und mit hilfe verschiedener eingeborenen wiederholt kontrolliert; einige *sx'var* (d. h. genealogische lobgedichte zu flötenbegleitung) und *hala'i*, so wie auch eine kleine sammlung von sprichwörtern (*mv'svl*) habe ich dann auch in gleicher weise behandelt.

Ausserdem habe ich 32 reigenlieder (*go'ila* oder *go'lia*) gesammelt; einige sind aus Gheleb, die meisten aber aus dem gebiete der Beni Amer.

δ) *Amharisch*.

Für diese sprache, die ich nur nebenbei berücksichtigt habe, besitze ich folgendes material:

1. Gedichte (*zammx'ri*), 27 nummern: loblieder, elegien, kriegsrufe etc.

<sup>1</sup> Grundriss I, s. 97 f.

2. Sprichwörter (*nüssx'le*), 190 nummern.

Von diesen letzteren stammen ungefähr zwei drittel aus den sammlungen Dr. K. WINQVISTS; den rest der sprichwörter und die gedichte habe ich selbst aufgezeichnet und zwar hauptsächlich nach dem diktat von personen, deren muttersprache nicht amharisch war. Die phonetischen angaben, die ich beigefügt habe, legen also in der regel nur für die amharische aussprache der tigrinier zeugnis ab.

## C. Nichtsemitisches.

## α) Die Bilin-sprache.

Die bedeutung dieses altertümlichen kuschitischen dialekts als schlüssel zu den östlichen Agau-sprachen ist von REINISCH genügend hervorgehoben worden. Sie wird in dem Bogos-lande, dessen grenzen bei REINISCH<sup>1</sup> richtig angegeben sind, und nordwestlich davon im gebiete der Ghengheren (*ǰəngäre'n*) um den fluss Baian (*baix'n*) herum und auf dem hochplateau von Halhal nördlich bis Molebso (*mälö'vso*) gesprochen; die einwohnerzahl dieser bezirke beträgt nach dem zensus von 1905 ungefähr 15000 seelen. Der ansicht REINISCHS, dass die adeligen der Bogos, die "Söhne des Gebra Tereh" (*ǰü'vrv-tü'rqə-ǰ"ü'r*), die eigentlichen träger der sprache seien, kann ich nicht beistimmen; meines erachtens war Gabre Terehe und seine sippe nur einer (und zwar der letzte) von vielen kleinen Agau-stämmen, die nach einander in diese regionen einwanderten; die Agau-sprache wird er schon als landessprache vorgefunden haben.

Die mundart der Bet Tacue kann man nicht mit REINISCH als jargon bezeichnen, den die leute von Halhal sich allmählich im verkehr mit den Bogos angeeignet hätten. Sie selbst halten es für gewiss, dass sie die sprache von den früheren bewohnern des kleinen hochlandes übernommen haben. Unter sich in den familien und bei ihren rechtsverhandlungen sprechen sie nur Bilin (*bili'n*); das Tigrē ist nur lieder-sprache und sprache des fremdenverkehrs wie auch im Bogos-lande selbst. REINISCH will gehört haben, dass sie alle verba nach der konjugation I (ohne bindevokal) flektieren; ich habe aber von einer solchen verarmung der sprache gar nichts bemerken können. Dagegen finden sich einige andere

<sup>1</sup> Bilinsprache, Wien 1882, s. 4 f.

(phonetische und lexikalische) verschiedenheiten, welche aber nur die altertümlichkeit und relative selbständigkeit dieses nordwestlichen dialekts beweisen.

Unter meinen materialsammlungen zur Bilin-sprache kommt in erster linie die "geschichte der kinder Tacues" (*i'na tv'a-ǰ'iw-du*) in betracht, 16 kleine erzählungen im Halhal-dialekt, von der einwanderung der vorfahren aus Ad Taclesan (*'ad-täkkälé'zən*) in Dembesan (die wohl um 1450 stattfand), von den stammesfehden der Adi Gabscia (Tigrīna: *'a'ddi gū'vša*, Bilin: *gū'všv-kö'u*) und Adi Zafa (Tigrīna: *'a'ddi ǰä'f'a*, Bilin: *ǰä'f'v-kö'u*) etc. — Von prosa-texten besitze ich ausserdem ein paar traditionen aus Ad Damat (Tigrīna: *'a'z-zäm'ät*, Bilin: *dm'ät-kö'u*).

Die dichter und sänger der Bilin-redenden stämme bedienen sich im allgemeinen der Tigrē-sprache als ausdrucksmittel; südwärts von Cheren kommt daneben auch das Tigrīna als lieder-sprache in betracht. In Bilin wird nur wenig gedichtet und zwar, so viel ich weiss, nur *sä'var* (vgl. s. 251) und *zä'rfi* (d. h. *dä'rfi*; vgl. s. 247 f.), meist kleine reigenlieder. Von der ersten gruppe habe ich 10 und von der zweiten 6 nummern gesammelt. — Auch habe ich ein paar sprichwörter aufgezeichnet.

### β) Die Kunama-sprache.

Über die ausdehnung des Kunama-landes vgl. die ausführungen CONTI ROSSINI.<sup>1</sup> Die eingeborenen geben 4 provinzen an: Marda (*ma'rda*; das hügelnd östlich von Barentü), Basena (*ba'zena*; westlich von Barentü gegen das gebiet der Algheden hin), Barka (*ba'rka*; vgl. s. 238) und Tika (*ti'ka*; südwestlich bis an die grenzen von Wolcalt jenseits des Setit). Die einwohnerzahl wird auf ungefähr 12000 seelen geschätzt.

Die ersten studien, die über die sprache dieses völkchens veröffentlicht wurden, so wohl das kleine werk des schwedischen missionars ENGLUND als die ausführlichere bearbeitung REINISCHS, berücksichtigten beinahe ausschliesslich die mundart des Mardalandes. Die von CONTI ROSSINI herausgegebenen texte des P. L. HENRIOT scheinen dagegen vornehmlich im dialekt von Barka ausgearbeitet zu sein, dem dann auch die schwedischen missionare seit der wiederaufnahme ihres 1870 aufgegebenen arbeitsfeldes ihre hauptsächliche aufmerksamkeit gewidmet haben. Die diffe-

<sup>1</sup> In GSAI 1903, s. 188 f.

renzen zwischen diesen dialekten treten sowohl in der ausgestaltung der pronominalstämme als in der verbalflektion und der nominalbildung zu tage. Statt der bekannten Marda-formen *i'na* und *uö'ina* hat der südliche dialekt die demonstrative *'a'ma* und *o'ma*; die zweite person dual. heisst *eva'lkə*, nicht *miva'lkə*; die 3 sg. der abgeleiteten verba lautet auf *-ssə* statt *-skə* aus; die nomina agentis werden von den meisten verbis nicht durch präfigierung eines *'a* (wie im nördlichen dialekt), sondern durch reduplikation gebildet (*bačč'i-va'čča* "kämpfer" statt *'avačča*). Auch in dem gebrauche der postpositiven elemente finden sich nicht unbedeutende verschiedenheiten.

Bei meinen grammatischen studien habe ich der ausserordentlich hoch entwickelten, aber bisher wenig studierten iterativbildung besondere aufmerksamkeit gewidmet; die von REINISCH verzeichneten "unregelmässigen" dual- und plural-formen sind eigentlich ganz regelmässige iterativ-formen, welche bei gewissen verben die lästig gewordenen einfachen formen verdrängt haben. Auch das hochinteressante kapitel von den verbalzusammensetzungen, das an die "infigierten" formen des sumerischen erinnernde erscheinungen aufweisen kann, habe ich besonders durchgearbeitet.

Herrn NILSSON, der seit vielen jahren umfassende lexikalische vorarbeiten betrieben hat, verdanke ich eine bedeutende sammlung von beleuchtenden exempeln und redensarten, die er nach dem volksmunde aufgezeichnet hat. Mit seiner hilfe habe ich auch eine repräsentative sammlung von 55 liedern (*'ana*) verschiedener art (meist reigenlieder, daneben auch beschwörungen udgl.) zusammengebraucht.

#### D. Archäologisches.

Von den hamasenischen felsenzeichnungen waren einige wenige den italienischen behörden schon längst bekannt; so z. b. die steine von Digdig (*di'gdig*) nördlich von Ad Taclesan bei der landstrasse Asmara-Cheren, die unweit Zagher (*zə'gür*) an dem steilen rande des hochplateaus gelegenen denkmäler, möglicherweise auch ein paar andere steine aus Carnesim.<sup>1</sup> Dagegen war es bisher nicht bekannt, dass viele bedeutende fundorte auch in den inneren teilen der hochebene gegen westen hin vorkommen.

<sup>1</sup> Vgl. CONTI ROSSINI in BSGI 1900, s. 114.

Von besonderem interesse ist das gebiet von Zazega. Da finden sich felsenzeichnungen sowohl im dorfe selbst auf dem gerichtsplatze (*ba'ito*) der Adi Cantiba Gabre Christos (*'a'ddi ħv'ntiva gū'vrv-krī'stōs*) als auf einigen benachbarten hügeln im osten, westen und norden; in der unmittelbaren nähe kommen auch zahlreiche chromlechs, cairns und andere prähistorische überreste vor. In diesem hauptortē Hamasens in der geschichtlichen zeit, der offenbar schon lange vor der einwanderung seiner jetzigen bewohner von grosser bedeutung war, erwartet den archäologen eine umfassende und vielversprechende aufgabe.

Die ornamentik der gezeichneten steine weist lokale verschiedenheiten auf; doch kehren gewisse symbolische zeichen überall in dem ganzen fundgebiete wieder. Unter diesen finden sich auch das kreuz und das rad, die bekanntlich in allen weltteilen auf den primitiven kunstwerken aus der bronzezeit auftreten. Dass die zeichnungen mit der aksunitischen kultur, die überhaupt in Hamasen nur wenige spuren hinterlassen hat, in keinem zusammenhang stehen, ist wohl wahrscheinlich; über ihr alter und ihre stellung in der entwicklung wird man aber bis auf weiteres bei der noch herrschenden unklarheit über die archäologischen perioden Abessiniens nur unsichere vermutungen aufstellen können.

Ich werde späterhin einen ausführlicheren bericht über diese denkmäler nebst einer karte über das fundgebiet und photographien einiger interessanten steine veröffentlichen.

## Bibliographical notes.

By

K. V. Zetterstéen.

### II.

The divan of HĀFIZ has been edited by BROCKHAUS<sup>1</sup> together with the Turkish commentary of SŪDĪ. A new edition of this work is expressly mentioned in v. PRANTL'S obituary notice of the editor,<sup>2</sup> in SØRENSEN'S biography of Prof. BROCKHAUS in SALMONSEN'S *Konversationsleksikon*,<sup>3</sup> and in the article on HĀFIZ in the new edition of *Nordisk Familjebok*.<sup>4</sup> This is, however, a mistake. The real facts of the case are made clear by the following passage in KELLNER'S biography of BROCKHAUS:<sup>5</sup> "Der erste band der kritischen ausgabe von den liedern des Hafis erschien mit dem türkischen commentar des Sudi bereits 1854. Abgeschlossen wurde das werk 1860 mit dem erscheinen des dritten bandes. In einem bande wurde dann die sammlung 1863 herausgegeben." It appears from this that in the year 1863 only a new title-page was added to the complete edition. This having been confirmed by the publishing-house F. A. Brockhaus in Leipzig too<sup>6</sup>, the pretended new edition is to be excluded from the books of reference.

<sup>1</sup> Die lieder des HAFIS. Persisch mit dem commentare des Sudi hrsg. v. H. BROCKHAUS, 1—3. Leipzig 1854—60.

<sup>2</sup> Sitzungsber. d. philos. philol. und histor. classe der k. b. Ak. d. wiss. zu München 1877, p. 63.

<sup>3</sup> III, 660.

<sup>4</sup> X, 994. I revised this article myself, but the words »ny uppl. 1863» were added by the publisher after the revision.

<sup>5</sup> Allgem. deutsche biographie XLVII, p. 269 sq.

<sup>6</sup> Private communication to the author of the above lines.



*hallawa* (amh. *ʿalla*), das ja auch »sein« bedeutet, herangezogen. Die im Fadidscha-dialekt benutzten flexionsendungen des präsens werden z. b. auf folgende weise erklärt: 2. sg. *-nam* < (in rücksicht auf das *-in* oder *-im* anderer dialekte) *-inam* < *-in-an*, dessen letzteres element = gurag. *hāna*, also < *kun*; 2. pl. *-rókom*: *kom* < *kun* (ohne jedwede verschleifung); 3. sg. *-in* < *-inam*, war also ursprünglich mit der 2. sg. identisch (wie das tatsächlich in zwei anderen dialekten der fall ist), hat aber, im gegensatz zu dieser, aus irgend einem grunde das *-am*, und somit das ganze *kun*, abgeworfen; 1. pl. *-run* (ältere nebenform zum gewöhnlichen *-ur*) < *-dun*, das wiederum der älteren form des verbums *tun* entstammt, usw. Da das verb *kun* in dem passivsuffix des Nubischen, *katt* oder *takk*, ebenfalls steckt und dieses suffix dem präfix *hiṣ-* im hebr. *hiṣpá'el* entspricht, enthält eine form wie *hiṣqattáti* sowohl *kun* wie *tun*. Man vermisst durchgehends einen aufschluss darüber, unter welchen bedingungen ein laut sich in dieser oder jener richtung verschoben hat. Wann wird z. b. *n* zu *m*, wann wird es zu *ī*, und wann wird es verschliffen? Lautgesetze müssen genau formuliert werden, damit es ausgeschlossen ist, dass je nach bedarf zu dem einen oder anderen lautwandel gegriffen wird.

Um *sichere* ergebnisse zu erzielen, müssen die hamitisten denselben weg einschlagen, den die indogermanisten und später auch die semitisten gegangen sind. Sie müssen, durch gegenüberstellen des sprachgutes der verschiedenen dialekte, die lautgesetze zu ermitteln suchen, die in den einzelnen sprachen gewirkt haben, auf diesem wege sowohl für jede engere dialektgruppe wie für die ganze hamitische sprachfamilie ursprachliche formen ansetzen und somit, nach den von BRUGMANN und BROCKELMANN gegebenen mustern, einen »grundriss« der vergleichenden hamitischen sprachwissenschaft zustande bringen. Erst dann wird auch der versuch gelingen, die verwandtschaft der hamitischen und semitischen sprachen wissenschaftlich darzulegen.

Bei solchen untersuchungen muss man aber die verbalen und sonstigen flexionsendungen bis zuletzt aufsparen, denn sie bilden denjenigen teil des sprachlichen materials, der umbildungen auf grund von analogiewirkungen am stärksten ausgesetzt ist und also die lautgesetze am wenigsten deutlich erkennen lässt.

*P. Leander.*

**Josef Szinnyei, Magyar nyelvhasonlítás.** [Ungarische sprachvergleichung.] 4. ausg. Budapest 1909. 176 s. 8:0.

— —, **Finnisch-ugrische Sprachwissenschaft:** Sammlung Göschen, nr. 463. Leipzig 1910. 156 s. 8:0.

Die neueste ausgabe des altbewährten, unentbehrlichen handbüches der »ungarischen sprachvergleichung«, d. h. der finn.-ugr. sprachwissenschaft, insofern sie sich auf die erforschung der speziell ungarischen sprachgeschichte bezieht, bietet alle vorteile der früheren aufgaben. Sie ist dann auch selbstverständlich up to date geführt und bringt eine grosse menge neuen materials und neuer beobachtungen. Die grösste neuigkeit ist wohl, dass auch prof. SZINNYEI sich jetzt für die viel besprochene und sehr fruchtbare, aber auch gar zu wenig umstrittene und noch nirgends irgendwie stringent bewiesene hypothese SETÄLÄ'S von einem gemein-finnischugrischen »stufenwechsel« entschlossen hat.

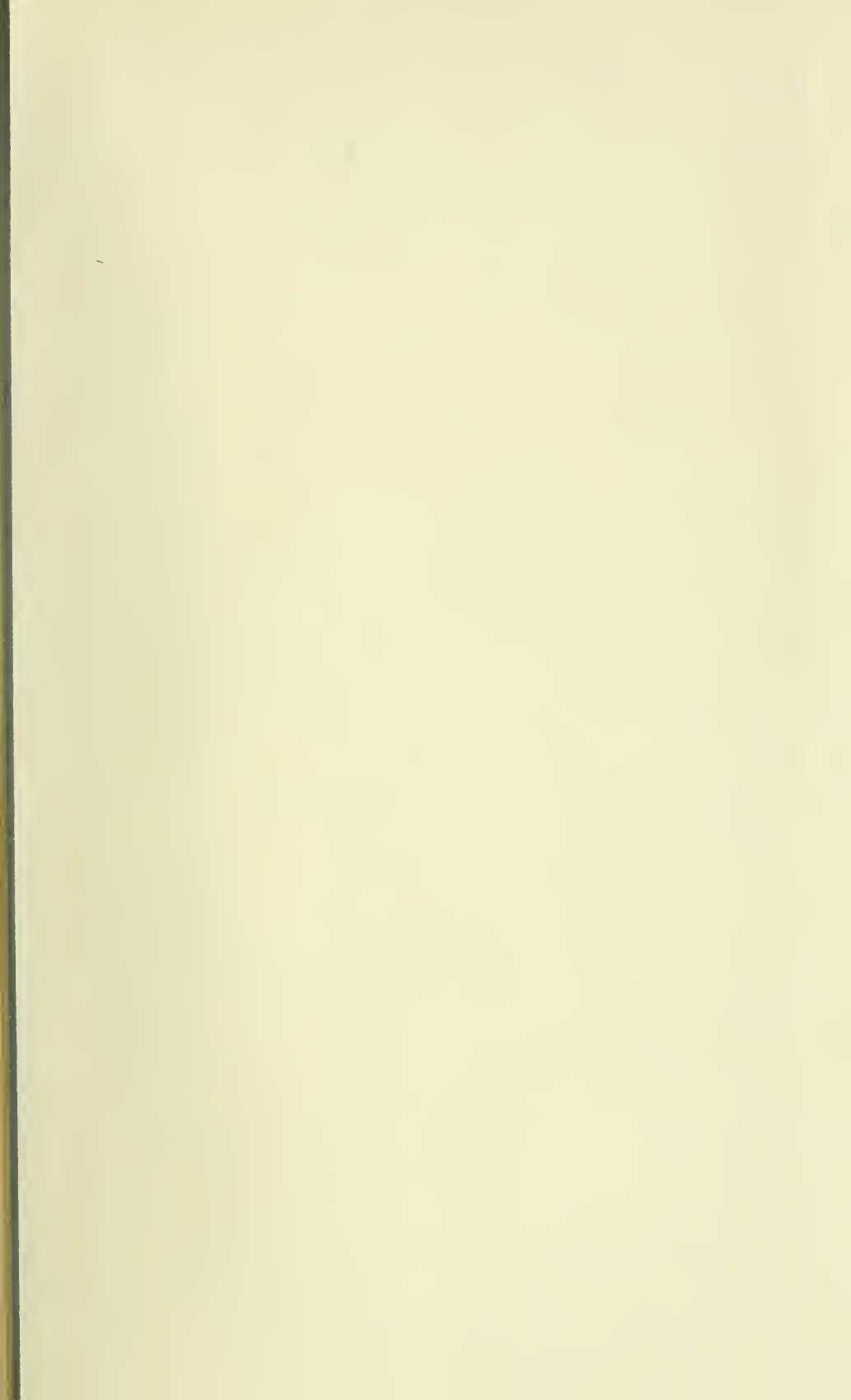
Während »Magyar nyelvhasználtás» sich vor allem zu den Hörern des Verf. wendet und in knapper, andeutender Ausführung zunächst eine Grundlage zu seinen Vorlesungen bieten will, ist das kleine Göschenbändchen für alle diejenigen Sprachforscher bestimmt, die sich ohne die sonst nötige Kenntnis der finn.-ugr. Literatursprachen eine Auffassung über die Natur und die Geschichte dieser Sprachen verschaffen wollen. Eine solche, dringend nötige Darstellung fehlte bisher gänzlich. Mit der allergrössten Freude begrüßen wir also dieses Bändchen, das in engem Raum so ungemein viel gibt und auch dem speziellen Finnougristen ein gutes Hilfsmittel und eine sehr willkommene Übersicht bietet. Vieles in diesem Büchlein ist ganz neu, vieles ist wohl auch unsicher und wird sich vielleicht im Laufe der Zeit erheblich ändern müssen, was bei einer so neuen Wissenschaft wie die finn.-ugr. Sprachgeschichte nicht befremden kann. Die Einleitung über die finnisch-ugrischen Sprachen und Völker ist etwas zu knapp geraten, so knapp, dass z. B. die ausgestorbenen Merier, Muromen und Krewinen gar nicht erwähnt wurden. Die Nachrichten über die finn.-ugr. Völker sind für den Laien auf diesem Gebiete meistens so schwer erreichbar, dass eine etwas vollere Darstellung (vgl. z. B. das Göschenbändchen über semitische Sprachwissenschaft) erwünscht gewesen wäre.

*K. B. W.*

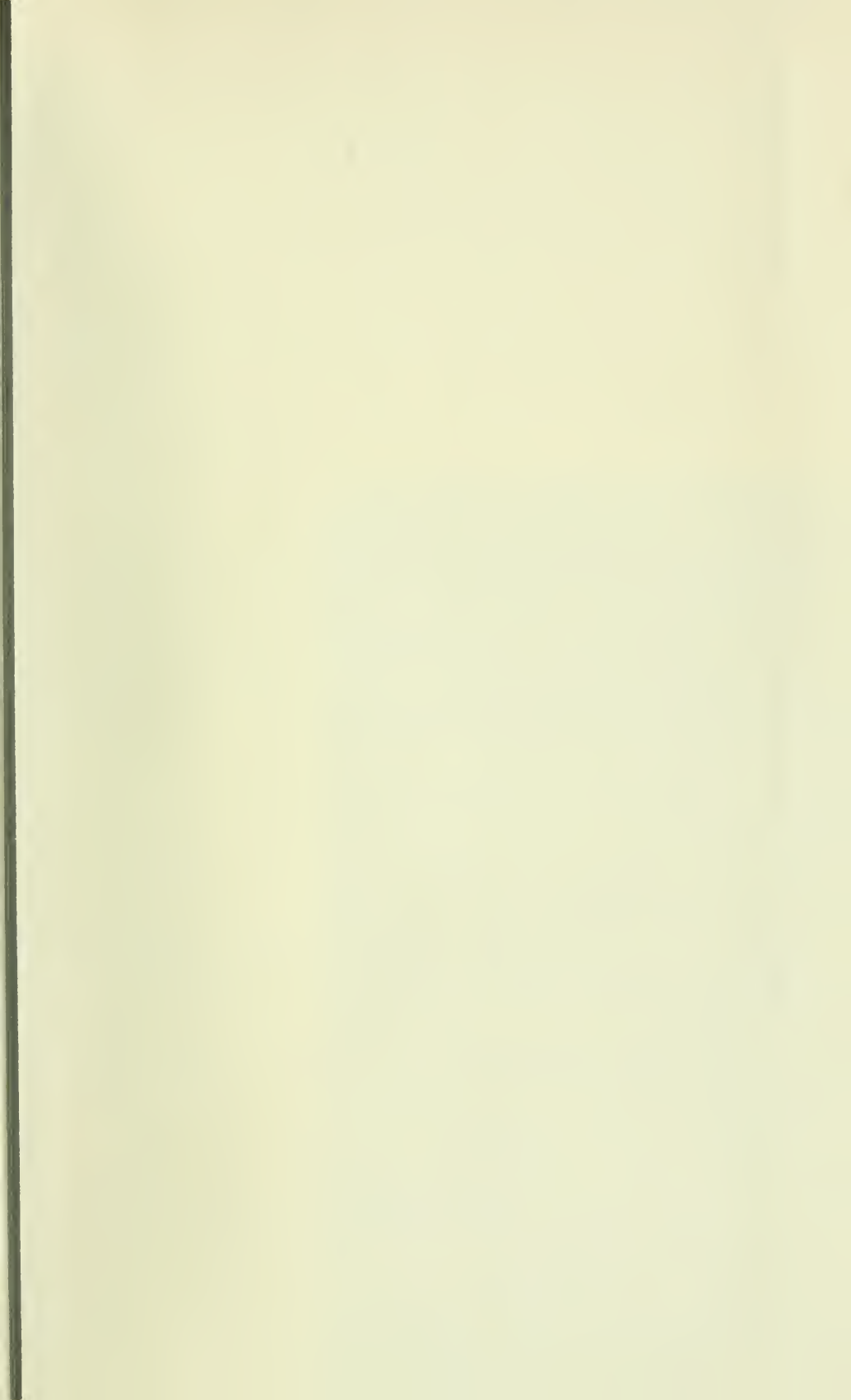
Cette livraison contient:

- K. B. Wiklund**, De lapska och finska ortnamnen vid Kiruna och Torneträsk. [Les noms de lieux lapons et finnois à Kiruna et Torneträsk], p. 185.
- J. Kolmodin**, Meine Studienreise in Abessinien 1908—1910. Vorläufiger Bericht, p. 229.
- K. V. Zetterstéen**, Bibliographical notes. II, p. 256.

Prix du volume (env. 256 pages): 8 kr., 11 fr., 9 m., 9 sh.,  
4 rub. 50 kop.









DS                    Le Monde oriental  
1  
M64  
v.3-4

PLEASE DO NOT REMOVE  
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

---

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

---

