



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

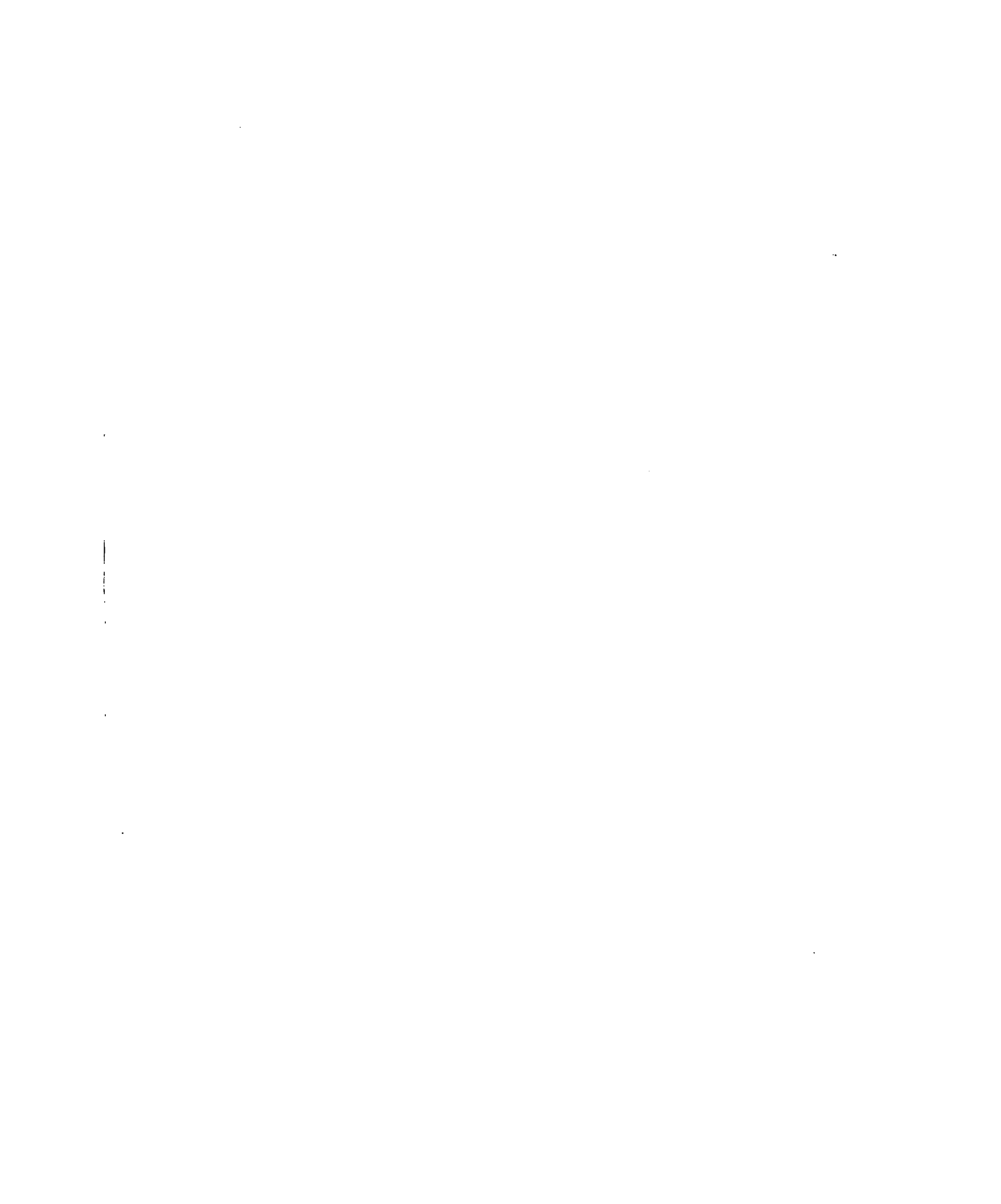
## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

B 1,237,475







# ABHANDLUNGEN

DER

KÖNIGLICHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN

ZU GÖTTINGEN.

PHILOLOGISCH-HISTORISCHE KLASSE.

NEUE FOLGE. BAND IX.

AUS DEM JAHRE 1907.

---

BERLIN.

WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG.

1907.

AS  
182  
.G54



## INHALT.

---

- I. Goldziher, Kitáb ma'ânî al-nafs. Buch vom Wesen der Seele. Von einem Ungenannten. Auf Grund der einzigen Handschrift der Bibliothèque nationale herausgegeben und mit Anmerkungen und Exkursen versehen.
- Heinrich Lüders, Das Würfelspiel im alten Indien.
- C. F. Lehmann-Haupt, Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens. Mit einem Beitrage: Arabische Inschriften aus Armenien und Diyarbekr von Max van Berchem. Mit 94 in den Text gedruckten Abbildungen und 14 Tafeln.
- J. Wellhausen, Analyse der Offenbarung Johannis.
- E. Hultzsch, Annambhaṭṭas Tarkasaṅgraha, ein Kompendium der Dialektik und Atomistik, mit des Verfassers eigenem Kommentar, genannt Dîpikâ. Aus dem Sanskrit übersetzt.
-



ABHANDLUNGEN  
DER KÖNIGLICHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN ZU GÖTTINGEN.  
PHILOLOGISCH-HISTORISCHE KLASSE.  
NEUE FOLGE BAND IX. Nro. 1.

---

# Kitâb ma'ânî al-nafs.

Buch vom Wesen der Seele.

Von einem Ungenannten.

Auf Grund der einzigen Handschrift der Bibliothèque nationale  
herausgegeben, mit Anmerkungen und Exkursen versehen

von

I. Goldziher.

---

Berlin.  
Weidmannsche Buchhandlung.  
1907.



**Amplissimo Senatui  
Universitatis Cantabrigiensis**

hoc opusculum

grati animi testem

**ob gradum Academicum Doctoris Litterarum**

sibi honoris causa delatum

dedicat auctor.



## Vorwort.

Von verschiedenen Seiten ist der Wunsch geäußert worden, daß die in der Bibliothèque nationale (Fonds hébreu nr. 1340)<sup>1)</sup> erhaltene neuplatonische Schrift *Ma'ânî al-nafs*<sup>2)</sup>, die bisher nur in der von I. Brodyé veranstalteten hebräischen Übersetzung<sup>3)</sup> zugänglich ist, im arabischen Original veröffentlicht werde. Die hier vorgelegte Publikation<sup>4)</sup> hat zunächst den Zweck, diesem berechtigten Wunsche zu entsprechen. Hoffentlich giebt sie die Anregung zur Wiederaufnahme der Untersuchung über die Stellung dieser Schrift innerhalb der verwandten Litteratur.

In dem Titel, den ich der Edition des Textes gab, habe ich gleich von vornherein gegen die noch immer nicht völlig beseitigte Annahme, daß der Verfasser der *Chôbôth hallebâbôth* der Urheber des vorliegenden Buches sei, Stellung genommen. Nach der überzeugenden Beweisführung Jacob Guttmanns<sup>5)</sup> wird man diese Schrift auf die alleinige Autorität der dem Pariser Manuskript vorgesetzten Überschrift: *לְרַבְרָבִי בֶּחַיִּי בֶּן יוֹסֵף זֶל* dem Bechaji b. Josef nicht mehr ernstlich zuschreiben können. Da die Herkunft der Handschrift durch kein Kolophon bezeugt wird, sind wir auch über den Ursprung jener Titelnotiz gar nicht orientiert.

R. Bechaji hatte zwar keinen festen Standpunkt innerhalb der philosophischen Lehrstücke. Aus seinen asketischen Quellen hat er, ohne zu den Fragen strenge Stellung zu nehmen, auch neuplatonische Elemente mit übernommen, die in den jüdischen und islamischen Werken dieser Gattung niemals fehlen. Jedoch die in seinem *Bâb al-tauhîd* sich kundgebende Anlehnung an die Methode der

1) M. Schwab, *RÉJ*, XXXVII (1898) 130.

2) Über die einschlägige Litteratur s. Steinschneider, „Die arabische Litteratur der Juden 134—135.

3) *Les Réflexions sur l'âme par Bahya ben Joseph ibn Pakouda* (Paris 1896); hebräischer Titel: *ספר תרדומת הנפש*.

4) Für die Bemühung um die Abschrift und wiederholte Kollationierung des Pariser Unicum bin ich Herrn G. Salmon zu Dank verpflichtet.

5) *Monatschrift für Gesch. und Wiss. d. Judentums* XLI (1897) 241 ff.

Mutakallimûn<sup>1)</sup> läßt sich unmöglich mit der gegensätzlichen Stellung vereinigen, die der Verfasser der Ma'anî al-nafs dieser Schule gegenüber einnimmt (4, 6 ff.)<sup>2)</sup>. Ebensovienig wie die scholastischen Beweisführungen<sup>3)</sup> in diesem Buche sich mit denen des Verfassers der „Herzensepflichten“ decken, könnten Verteidiger der Authentie der Überschrift ihre Argumente aus dem stilistischen Charakter der beiden Werke schöpfen. Bei einer stilistischen Vergleichung des arabischen Originals der Farâ'id al-ḡulûb mit dem vorliegenden Text der Ma'anî wird man in dem zuversichtlichen Urteil des hebräischen Übersetzers durchaus nicht bestärkt, daß der gemeinsame Ursprung „sera confirmé par tout arabisant qui comparera ce texte avec celui du Guide pour les devoirs des coeurs“<sup>4)</sup>. Eine solche Untersuchung im einzelnen anzustellen, wird man nach dem baldigst in Aussicht stehenden Erscheinen des arabischen Bechaji (ed. Yahuda, unter der Presse) bequeme Gelegenheit haben<sup>5)</sup>. Wir haben alle Ursache vorauszusetzen, daß jeder Kundige den weiten Abstand der Diktion in den beiden Werken konstatiert und daß die Vergleichung sehr zu Ungunsten unseres Anonymus ausfallen werde.

Leider bietet unser Text keine Handhabe für eine befriedigende Bestimmung der Persönlichkeit des Verfassers, seiner Lebenszeit und seiner Heimat. Seine in dieser Schrift erwähnten früheren Produkte: a) eine poetische Paraphrase des Ps. 104 in emanatistischem Sinne (2, 6 ff.) und b) ein Kitâb al-nasḡ (20, 2), oder mit vollständigem Titel: K. al-nasḡ wantizâm al-chalk „Buch der Reihenfolge und Anordnung der Schöpfung“ (56, 30; 67, 11) scheinen verschollen zu sein. Ihr Thema war von dem der Ma'anî kaum verschieden (Emanation und Ma'ad). Letztere sind als Kommentar zu jenem Lehrgedicht gedacht, dessen irrtümliche Identifizierung mit dem Mahngedicht des Bechaji b. Josef (Anfang: ברכי נפש) die Veranlassung dazu bot, diesen als Verfasser der hier

1) Wenn er, unzweifelhaft unter dem Einfluß des Ġazâlî, in seiner Einleitung erklärt, daß er die Beweisführung der ahl al-gadal (s. unsere Anmerkung zu 4, 5) vermeiden will, so liegt hierin nicht grundsätzlicher Gegensatz gegen die Kalâm-Lehren, sondern nur Ablehnung aller Dialektik in seinem für einen weiteren Leserkreis bestimmten Werk.

2) Nur in der Frage der „Rede Gottes“ ist er von Kalâmanschauungen beeinflusst 15, 10; 51, 9.

3) J. Derenbourg, RÉJ. XXV (1892) 248 unten; „C'est le même style diffus, ce sont les mêmes raisonnements scolastiques“.

4) Broydé l. c. 16 der Einleitung.

5) Ich möchte nicht ganz unerwähnt lassen, daß Bechaji das Jeṣṣrâ-Buch als ספר יצירה anführt (Yahuda, Prolegomena, arab. Text 33, 8), während es in unserem Text konsequent הלכות<sup>י</sup> genannt wird 9, 3; 10, 1. 16. (Tafstr) Kitâb al-mabâdî ist der Kommentar des Sa'adjah zu jenem Jeṣṣrâ-Buch (7, 25; 12, 2; 15, 8).

6) Abû Hajjân al-Tauhîdî führt unter den von Muḡammed b. Jûsuf al-'Âmirî (i. J. 974 in Bagdad), gehörten Sprüchen den folgenden an: الفكر في نظام الخليفة بحلى النفس بجمال الفصيلة. Dieser 'Âmirî verfaßte eine Schrift u. d. T. النسخة العقلية „Intellektueller Kultus“.



edierten Schrift voranzusetzen<sup>1)</sup>. Wie es scheint, waren die Auseinandersetzungen des Verfassers nicht vom Beifall seiner Zeitgenossen begleitet (2, 12). Er setzt für manche seiner Ansichten nicht genügendes Verständnis voraus (51, 6) und appelliert dafür an die kleine Schaar der Auserwählten (12, 17 ff.). An einigen Stellen hebt er noch besonders hervor, daß ihr Sinn nur von Leuten begriffen werden könne, die mit tiefem Denkvermögen begabt sind (50, 19; 53, 4; vgl. 69, 10). Er klagt über Verhöhnung und Verkleinerung, und tröstet sich damit, daß es doch nur unwissende Leute seien, die ihn nicht verstehen, Blinde, die keinen Sinn für das Glänzende haben, Taube, die angenehme Töne und Melodien nicht genießen können. Solche Leute haben auch kein Verständnis für seine Bedeutung und für die Erkenntnisse, die er ergründet. Die Wahrheitsforscher kümmern sich nicht um die Irregehenden (33, 21 ff.). Man versteht aus dem verbitterten Tone des Verfassers, daß seine Schrift sich keiner rührigen Nachfrage erfreute; es erstand ihr auch kein Tibbonide, der sie einem weiteren Kreise zugänglich gemacht und für die Zukunft gerettet hätte.

Auch in der Bestimmung der Zeit, in der der Verfasser gelebt, können wir über eine ganz allgemeine Festsetzung des terminus a quo nicht hinauskommen. Unter den wenigen Verfassern, die er namentlich zitiert, sind die spätesten Ibn Sînâ (4, 21; 28, 11) und Nissîm b. Jakob (15, 9). Daraus muß die Folgerung gezogen werden, daß er selbst nicht früher als in der ersten Hälfte des XI. Jahrhunderts geschrieben haben konnte. Wohl kann er aber einer viel späteren Zeit angehören, da man in dieser Litteratur auf das argumentum e silentio nicht viel Gewicht legen kann<sup>2)</sup>.

Auch aus einer etwaigen Wirkung der Ma'ânî auf die spätere Litteratur läßt sich kein Anhaltspunkt für eine Zeitbestimmung gewinnen. Bisher konnte kein Zitat oder eine Entlehnung aus denselben nachgewiesen werden. Es ist geradezu ausgeschlossen, daß wie jüngst behauptet wurde<sup>3)</sup> „der größere Teil des 7. Kapitels von Baṭaljûsîs Bildlichen Kreisen“ den Ma'ânî entlehnt sein soll. Dies ist auch, abgesehen davon, daß die Spur einer solchen Entlehnung in dem betreffenden Kapitel der „Kreise“ nicht beobachtet werden kann, schon deswegen unmöglich, weil nicht angenommen werden kann, daß ein muhammedanischer Schriftsteller — und ein solcher war der Verfasser der „Kreise“<sup>4)</sup> — sich für

1) J. Derenbourg, RÉJ. XXV (1892) 249, oben.

2) Anders Guttman l. c. 246.

3) Artikel Batalyusi, in der Jewish Encyclop. II 594\*, Ende.

4) Dies muß besonders hervorgehoben werden gegenüber der Behauptung des Verf. jenes Artikels *ibid.* 593<sup>b</sup> Z. 9—15, daß in den „Kreisen“ keine Spur islamischer Herkunft zu entdecken sei „and consequently could not have been written by a Mussulman“. Dies kann doch nicht von einer Schrift behauptet werden, in deren jüdischer Bearbeitung noch ein Zitat aus dem Koran (50, 21) stehen geblieben ist mit der Einführung *לשון תורתנו באמרו ית'*; ein anderes (6, 59 etwas ungenau) mit der Einführung *וממר אחד מבעלי הדתות* (ed. Kaufmann 51, 1—4; 52, 3); vgl. auch die koranische Anspielung *ibid.* 47, 8.

den fortwährend um Bibelerklärung sich bewegenden Traktat des jüdischen Autors interessiert haben könne.

Ebensowenig können wir über die Heimat des ungenannten Verfassers aus dem Werke bestimmte Aufklärung holen. Die neuplatonische Spekulation war seit dem X. Jahrhundert in sämtlichen Gebieten eingebürgert, in denen die Juden sich mit der philosophischen Deutung ihrer religiösen Tradition beschäftigten. Die Warnung des Abulwalid ibn Ġanāḥ (mit Anschluß an Eccl. 12, 12) vor der Vertiefung in „Bücher, die nach der Meinung derer, die sich mit ihnen beschäftigen, zur Kenntnis der ersten Prinzipien und Wurzeln führen, in denen Untersuchungen über die Beschaffenheit der oberen und unteren Welt angestellt werden“<sup>1)</sup> hat nicht nur die Verhältnisse im Andalus zum Gegenstand. Aus diesem Gesichtspunkt zeigt also der Inhalt dieser Schrift keine lokale Bestimmtheit. Ich bezweifle, daß eine schärfere Beobachtung der Ausdruckweise des Verfassers zu einem Resultate führen würde. Dieselbe bietet uns keinen speziellen Dialektcharakter dar; es ist mir auch nicht gelungen, zu erschließen, ob die hier angewandten, in der klassischen Sprache nicht erscheinenden Worte מןן (18, 8), פאל (44, 5) und das zweifelhafte קשרה (35, 3), beziehungsweise das an Stelle desselben vermutete Wort, einem besonderen Dialekte ausschließlich angehören.

Unter den für das Entstehungsgebiet dieser Schrift in Betracht kommenden Möglichkeiten wäre aus dem Gesichtspunkt der Verbreitung der neuplatonischen Ideen in der Litteratur der südarabischen Juden, auch die jemenische Provenienz unserer Schrift nicht auszuschließen. Man denke nur an das seinem Inhalte nach vielfach verwandte Bustān ul-‘uḡūl des südarabischen R. Nathanael al-Fajjūmī, von dem Gottheil eine vorläufige Inhaltsübersicht gegeben hat<sup>2)</sup>; oder an den emanatistischen Exkurs, den der übrigens zumeist von Maimūn abhängige Abū Maṣṣūr al-Damārī<sup>3)</sup> in Wort und Bild (nach den „bildlichen Kreisen“ des Baṭaljūsī), einer liturgischen Auseinandersetzung<sup>4)</sup> eingeschaltet hat.

Doch scheinen mir einige Anzeichen mindestens dafür zu sprechen, daß der Verfasser der Ma‘ānī al-nafs nicht im Maghrib heimisch war, daß vielmehr seine Schrift aus dem geistigen Verkehr im Osten, am allerwahrscheinlichsten im Irāk, hervorgegangen ist. Dafür spräche zunächst sein persönlicher<sup>5)</sup> Verkehr mit Mutaḡallimūn (21, 1), zu dem eher im Osten als im Westen die Gelegenheit geboten war<sup>6)</sup>. Ferner kann auf unsere Anmerkung zu 40, 7 hingewiesen werden,

1) Kitāb al-luma' (Paris 1886) 267, 11 ff.

2) Steinschneider — Festschrift 145 ff.

3) Bei A. Kohut, Notes on a hitherto unknown exegetical, theological and philosophical Commentary to the Pentateuch composed by Abou Manzur al-Dhamari (New York 1892) XXXI.

4) Diese selbst ist übrigens mit einiger Erweiterung ein Plagiat an Chazari III c. 17—19.

5) Der 28, 19 erwähnte „Herr mit umfassender Wissenschaft“ ist ein islamischer Gelehrter, aber es ist nicht ersichtlich, welcher philosophischen Richtung er angehört.

6) Vgl. ZDMG. XLI 65. Le livre de Mohammed ibn Toumert (Alger 1903) Introduction 67 ff. Abu-l-Ḳāsim Ṣā'id al-Ḳurṭubī (st. 1070), der in seinen Ṭabaḡāt al-umam (Abschrift in der Bibl.

aus welcher ersichtlich ist, daß die dort vom Verf. erwähnte Gewohnheit dem Brauche der östlichen Juden entspricht.

Auf die Quellen, aus denen unser Verf. einige Materialien für sein System schöpfte, ist in den bisherigen Verhandlungen über die Schrift im allgemeinen hingewiesen worden<sup>1)</sup>. In den Fußnoten und Anmerkungen haben wir diese Quellen und die Parallelen zu unserer Schrift nach Möglichkeit des näheren nachgewiesen. Es scheint, daß sich der Verfasser von Ibn Sinâ in umfassenderer Weise anregen ließ, als dies seine ausdrückliche Erwähnung voraussetzen läßt.

Die Abhängigkeit unseres Anonymus von den Abhandlungen der Ichwân al-safâ haben wir durch den Hinweis auf die betreffenden Stellen des Originals (nach der Ausg. Bombay 130<sup>5/6</sup> in 4 Bänden) eingehender begründet. Wie weit diese Abhängigkeit geht, wird besonders aus 45 Note 2 ersichtlich. Zu den bisher bekannten Quellen ist durch unsere Nachweise (21 Note 4 und 11; Anm. zu 23, 24) nun auch die unter dem Namen des Hermes Trismegistos gehende Schrift *De castigatione animae* (ed. Bardenhewer, Bonn 1873) hinzugekommen.

Herausgeber ähnlicher Texte können der Verlegenheit nicht aus dem Wege gehen, die ihnen der grammatische Stand der Vorlage bereitet. Auf Schritt und Tritt erneuert sich immer wieder der durch den in grammatischer Beziehung arg verwahrlosten Zustand des Textes hervorgerufene Wissenskampf des Herausgebers. Es handelt sich ja nicht immer um Gestaltungen, die aus dem Gesichtspunkte des vulgärarabischen Sprachausdruckes sprachgeschichtlich ihre natürliche Berechtigung haben. In der völligen Zuchtlosigkeit und in dem Mangel an Konsequenz bekundet sich oft unzweideutig der Mangel sprachlicher Kultur, die wohl ungebildeten Abschreibern, keinesfalls aber — wenn uns nicht ein Autograph des Gegenteils belehren sollte — dem Verfasser selbst zugemutet werden darf. Denn man darf wohl voraussetzen, daß der Verfasser eines nicht eben für die ungebildeten Massen bestimmten philosophischen Werkes seinen Ausdruck in formaler Beziehung möglichst den Forderungen der Sprachrichtigkeit anbequemt, die zu seiner Zeit für Werke dieser Gattung als unerläßliche Bedingung galten. (Vgl. DLZ 1903, 1026 oben). Dabei ist allerdings, wie dies besonders August Müller in seiner Abhandlung über den Sprachgebrauch des Ibn abî Uşejbi'a klar gemacht hat<sup>2)</sup>, große Freiheit in der Anwendung des lebendigen Sprachgebrauchs gegenüber den strengen Forderungen der klassischen Grammatik nicht ausgeschlossen<sup>3)</sup>. Diese Erscheinung wird der Herausgeber solcher Texte immer zu würdigen haben, und so haben wir auch unseren Autor, wo wir voraus-

---

DMG, 65<sup>b</sup>) eine Übersicht der berühmten jüdischen Theologen giebt, sagt nach der namentlichen Aufzählung einiger Gelehrten der östlichen Länder: *ومن جرى مجراهم من احابار اليهود المشتغلين  
بمنظرة المتكلمين على الملل بما لديهم من صناعة الجدل والمنظرة*

1) Besonders Guttman l. c.

2) Sitzungsberichte der philos.-philol. und histor. Kl. der K. bayer. Akademie der Wiss. 1884, 890 ff.

3) Vgl. darüber meine Bemerkungen in der WZKM III (1889) 79 ff.

Abhandlungen d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. N. F. Band 9, 1.

setzen konnten, daß wir seinen Ausdruck vor uns haben, in seiner Sprachfreiheit nicht gestört. Dies wäre aber übel angebracht an Stellen, wo sich die Nachlässigkeit und das Unverständnis des ungebildeten Abschreibers verrät. So war es denn auch in unserem Falle, namentlich angesichts des Mangels durchgehender Folgerichtigkeit in der Vorlage, nicht immer möglich, mit dem Abschreiber durch dick und dünn zu gehen. An Stellen, die einfach nachzuschreiben einem alten nahwī rein unmöglich ist, habe ich nach meiner Überzeugung hergestellt, wie der Verf. selbst geschrieben haben mochte. Es war mir unmöglich, bedingungslos als Sklave eines unwissenden Abschreibers vorzugehen und seine sprachliche Ungezogenheit als unantastbares Heiligtum zu betrachten. Daß ich dabei nicht mit unerbittlicher Willkür schaltete, wird die z. B. an Stellen wie 2, 19, 25; 6, 9; 15, 23 (letztes Wort); 20, 15 ff. 30, 8; 45, 5 (نَفْسٌ mit Nom.) u. a. m. bekundete Toleranz bezeugen. Es ist sehr schwer, hierin eine sichere, auch nur subjektiv befriedigende Grenze zu ziehen. Die Änderungen betreffen übrigens niemals Eigentümlichkeiten, die wegen ihrer häufigeren Wiederkehr als Sprachgewohnheit des Verfassers betrachtet werden konnten (z. B. die der Sprachtradition widersprechende Anwendung des grammatischen Genus: اسم als femin.

s. Note zu 48, 20, hingegen auch masc. 30, 4; نفس, Seele, als masc. 66, 13 ff. u. a. m., hingegen anderswo als femin. vergl. 67, 1); auch nicht die den Regeln der Grammatiker widersprechende Kongruenz<sup>1)</sup> im Genus und Numerus der Pronomina und Suffixa (3, 1; 35, 2; 44, 24; 45, 19; 46, 2; 50, 6. 11. 14. 25; 55, 4; 57, 7; 60, 7; 61, 15; 65, 28; 66, 24 u. v. a. m., namentlich neben Dualformen häufig, z. B. außer einigen der obigen Beispiele 33, 17; 38, 13; 42, 13; 44, 1), oder die ungrammatische Anwendung der Verbalmodi (wie z. B. 37, 1). Auch die Schlaffheiten im Satzgefüge habe ich unberührt gelassen, sowie vulgären Sprachausdruck, der sich in ähnlichen Schriftwerken auch sonst eingebürgert zeigt (z. B. freie Anwendung der VII — z. B. سعد VII 65, 13, يء VII 24, 20 — zumal für das Passivum, u. a. m.)<sup>2)</sup> und Eigentümlichkeiten, die sich in diesem Kreis des Sprachgebrauchs festgesetzt hatten (s. Anmerkungen zu 20, 2; 31, 25) gebührend geschont.

Aus den Eigentümlichkeiten der Sprachgewohnheit des Verfassers kann man besonders hervorheben, daß er hie und da arabische Worte in der Bedeutung ihrer hebr. Äquivalente gebraucht (3, 13 שפע; 15, 6 כרט in der speziellen Bedeutung des hebr. חרט; 67, 27 זכי in der späthebr. Bedeutung von זכה<sup>3)</sup>); viel

1) Darum würde ich die Korrektur 6 Note 3 jetzt zurückziehen; desgleichen ist 9, 12 (Note 15) in den Text אכרר wieder einzusetzen.

2) S. die Beispiele WZKM I. c. und vgl. Sa'adjah, Übersetzung von Jes. 65, 1 אנטלכת אנגרת . . . ZATW 1890, 78.

3) Diese Anwendung von זכי ist in jüd.-arab. Schriften häufig; beispielsweise am Schlusse eines Privatbriefes an den Nāgīd Jehūdāh Kōhēn b. El'azar (Hschr. der Ungar. Akad. d. WW., (nicht katalogisiert) חכמה שנים רבות ושנים נעימים וחכמה לבנין בית המקדש ומע אלשמל בהא עלי אסר חאל ומנעם באל

Neigung zeigt er auch, hebr. Worte zu setzen, wo in besserem jüd.-arab. Stil das entsprechende arabische Wort geschrieben würde (wie z. B. שירה 2,7 und sehr oft). Wie die übrigen Vertreter dieser Litteratur gebraucht auch er oft, vielleicht unbewußt, spezifisch islamischen Anschauungen entsprechende Termini und Phrasen; z. B. die koranische Phrase 24,19 das Ḥadīṭ-Citat 58,8 und vgl. unsere Anmerkungen zu 1,8; 3,13; 25,8; 29,7; 32,14.

In der Orthographie schien es mir, gegenüber den in solchen Texten gewöhnlichen Schwankungen, erforderlich, die möglichste Konsequenz anzuwenden und am zweckmäßigsten, im einzelnen die durch S. Munk befolgte Praxis durchzuführen. In diesem Sinne ist auch in den auf ʾ ausgehenden Verbalformen 2. und 3. Pers. Plur. das Alif al-wikâja angefügt worden.

Die Zitate aus der Bibel sind vom Verfasser oft ungenau und dem wirklichen Text nicht entsprechend gegeben. Solche Versehen sind zumeist stillschweigend richtiggestellt; zum Überfluß ist hin und wieder, nicht immer, in den Noten auf die fehlerhaften Worte hingewiesen worden. Der Verfasser wurde wohl durch sein Gedächtnis irre geführt; sonst könnten so arge, sinnstörende Versehen wie in den Zitaten 33,6; 40,19; 43,6 nicht vorkommen. Auch Talmûd- und Midrásstellen hat der Verf. zuweilen, wohl aus dem Gedächtnis, in ungenauem Text angeführt (13,7; 32,20; 35,24; 52,21; 58,12; 68,19).

## II.

## Anmerkungen und Exkurse.

S. 1, 8. יום אלחנארי Dem islamischen Sprachgebrauch entlehnt als Bezeichnung des Tages des jüngsten Gerichtes, Koran 40, 34 (vgl. 57, 13).

S. 2, 3. פצאור אקרארנא Über diesen Spruch vgl. die Zusammenstellung bei D. Kaufmann, Theologie des Bachja 87—89. Gesch. der Attributenlehre 445. Es können noch folgende Formulierungen des Spruchs angeführt werden:

al-Fârâbî, Fuṣūṣ al-ḥikam nr. 45 (ed. Dieterici 77, 3): *و غاية السبيل اليها من علم انه لا يعلم فقد احاط بكل علم ومن اعترف بالعجز عن الاستبصار بأن لا سبيل اليها*. Bei Šahrastânî 216, 7 wird als Grundsatz der Bekenner des Islam aufgestellt: *من علم انه لا يعلم فقد احاط بكل علم ومن اعترف بالعجز عن اداء الشكر فقد ادى كل الشكر* „Wer sich dessen bewußt ist, daß er nicht weiß, umfaßt das ganze Wissen; wer seine Ohnmacht bekennt, den Dank (gegen Gott) zu leisten, hat den höchsten Grad der Dankbarkeit gezeigt.“ Eine der in den philosophischen Formulierungen dieses Spruches gangbaren Varietäten wird als Vers des ‘Alî angeführt:

*العجز عن درك الإدراك إدراك \* والبحث عن سر ذات السر اشراك*

bei al-Râgib al-Isfahânî, Tafṣîl al-naš'atejñi (Beirut 1319) 14, wo noch mehr Material zu diesem Gedanken zu finden ist. — Den Satz des Maimûnî: *אן אדראכה* (Dalâlat I c. 59, ed. Munk I 73\*, 15) hat, wie J. Guttman nachgewiesen hat<sup>1)</sup>, Nicolaus von Cusa als Ausspruch eines R. Salomon angeführt. — Auch in der Pseudo-Gazâlî'schen Schrift<sup>2)</sup>: *Sirr al-'âlamejn*

1) Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum (Breslau 1902) 173.

2) Über diese (bei Brockelmann Gesch. d. Arab. Lit. I 423 (nr. 31) unter den Schriften des G. aufgeführte) Schrift s. Livre de Mohammed ibn Toumert (Alger 1903) Einleitung, 18. In diesem die Spekulation der islamischen Neuplatoniker widerspiegelnden Buche läßt man den als Verfasser vorgestellten Ġazâlî von seinen angeblichen Werken die folgenden zitieren: *قواصم البطنية* P. 100: *كتاب السلسبيل*, *مغاييب المذاهب*, *نسيم التنسيم*, (gegen die Assasinen), *ومنتظرم* *وان اردت حسن العقيدة على وجه الاختصار فعليك بلوامع الادلة وهو لشحننا املر للحرمين* *والأ قواعد العقائد وان اردت سلوك طريق السلف الصالح فعليك بكتاب نجة الابرار وهو آخر ما احياء علوم* *احياء علوم* häufig auf Zur Irreführung der Leser bezieht sich der Verf. *صنفناه في اصول الدين* als sein eigenes Werk. — P. 28 wird ein Buch u. d. T. *اسباب يد العارف* von Ibn Kutejba angeführt. — Der Verfasser der Schrift hatte gute Gründe, seinen wahren Namen zu verheimlichen und dies Produkt einem angesehenen Theologen unterzuschreiben: dieselben Gründe, die de Goeje

wa-kešf mâ fi-l-dârejn (Bombay) 134 wird derselbe Gedanke ausgesprochen: قال قائل في المعرفة: سبحانه من لا سبيل الى معرفته ألا بالعجز عن معرفته. Der Šûfî Muhjî al-dîn ibn 'Arabî faßt ihn in folgende Form: أجمعت الطائفة على أن العلم بالله عين الجهل به تعالى. Die Annahme des Consensus aller zur Šûfî-Richtung Gehörenden für diese Sentenz, steht allerdings im Widerspruch damit, daß derselbe Ibn 'Arabî die Anschauung, daß „die Erkenntnis von der Unmöglichkeit der Erkenntnis des göttlichen Wesens der höchste Grad des Erkennens sei“<sup>1)</sup>, abgelehnt haben soll<sup>2)</sup>. Vgl. noch andere dazu gehörige Šûfî-Sentenzen bei Nicholson, Shamsi Tabriz 326 zu 23, 5.

S. 2, 13. Die in den Handschriften überaus häufig erscheinende Verwechslung der Laute ʾ and ʿ, (vgl. RÉJ. XLIV (1902) 71 über نأر und نأر), hat hier dazu geführt, daß der Verf. اللفظ und الاغراض als Sağ'-Reime gebraucht.

S. 3, 10. אלעארה statt des richtigen אלמעארה (die Wiederholung) ist durch itbâ' hervorgerufen.

S. 3, 13. Dies ist auf die im islamischen Ḥadîṭ häufig wiederkehrende Anschauung gegründet, daß dem muğtahid, ob er das richtige trifft oder nicht, in jedem Falle göttlicher Lohn zugesichert ist. Die Beweisstellen ZDMG LIII, 649; vgl. Le Livre de Mohammed b. Toumert, Einleitung 60, Anm. Ende.

S. 3, 26; s. zu 22, 23.

S. 4, 5 ff. Die Philosophen nennen die Anhänger des Kalâm جدليين (בעלי) auch mit החולקים übersetzt; vgl. RÉJ XLVII 45, XLVIII 179 Anm. 4), weil sie zum Erweis ihrer Thesen sich nicht der demonstrativen Methoden, sondern im besten Falle dialektischer Beweise (جدلي) bedienen, wobei sie die wahre Natur der Dinge unberücksichtigt lassen במחלוקותיהם (Gazâlî ed. Goldenthal 171, 4) معى مراتب (Gazâlî ed. Goldenthal 171, 4) معى مراتب ان يكون حكمة جدلية لا برهانية وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق وأما المتكلمون يصعون هذا من احد اصولهم (Averroes, Kitâb falsafa, Kairo 1313, 48) (Tahâfut al-Tahâfut 91, penult.). Ibn Masarra polemisiert gegen اهل الجدل والكلام والمعتزلة (Kiftî ed. Lippert 16, 8); damit sind nicht untereinander verschiedene Klassen gemeint, sondern alle drei Benennungen dienen zur genaueren Determination der Mutakallimûn. Ihre Me-

in der Einleitung zur Abhandlung Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens von Dozy (Leiden 1884, Actes du sixième Congrès des Orientalistes, II, I, 285) hervorhebt; die Schrift enthält neben vielen anderen ketzerischen Dingen u. a. 65 ff. auch Anrufungen der Planeten, ganz in harrânischer Weise.

1) JRAS, 1906, 820, 11.

2) Schreiner, Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam 59 Anm. 14 (= ZDMG 52, 528).

thode wird von den Peripatetikern geringschätzig betrachtet (man vgl. das Urteil des Jahjâ b. 'Adî, bei Kifî 40, 10) und sie bilden den ständigen Gegenstand des Widerspruchs der Philosophen<sup>1)</sup>. Außer ihren methodischen Defekten wird ihnen Sophisterei, Streitsucht, Parteileidenschaft, Rechthaberei, äußerer Redeprunk und Wortschwall zur Last gelegt. (Maimûnî, Dalâlat I. c. 51, ed. Munk I 58<sup>b</sup>; c. 74 ed. M. 118<sup>a</sup>). Maimûnî hebt noch besonders hervor, daß — so sehr sie auch diese Tendenz zu verhüllen suchen, — die Philosophie der Mutakallimûn durch die vorgefaßte Absicht bestimmt ist, durch dieselbe die Glaubensvorstellungen des Islam zu unterstützen; sie könne demnach nicht als voraussetzungsloses Bestreben, die Wahrheit zu erkennen, anerkannt werden (Dalâlat I c. 71).

Aus den polemischen Äußerungen jüdischer Philosophen gegen die philosophische Richtung des Kalâm<sup>2)</sup>, möchte ich hier nur die des Schülers des Maimûnî, Josef ibn 'Aḳnîn anführen; sie ist gegen die Lehre von der Schöpfung der Accidense gerichtet und läßt die religiöse Tendenz dieser Lehrmeinung hervortreten:

Kommentar zu den Pirḳê Âbôth (ספר המוסר) zu II 12 והתקן עצמך ללמוד תורה (Handschrift der Bibliothek der Ungar. Akademie, Fonds Kaufmann nr. 130) fol. 65<sup>a</sup>: וזוה הענין טעו בעלי ההגיון מביאי הראיות לחזק דת ישמעאלים וקורין להן הישמעאלים אלמתכלמן שסוברין שהקבה חפצו בכל מצוי ומצוי מהמצואים מתחדש בכל עת ועת כפי חפצו ואם רצה הוא עכשיו שלא תשרוף האש אינה שורפת והמים אם לא רצה עכשיו שיִרְוּוּ אינם מְרוּוּים וכן הלחם אם רצה עכשיו אינו משביע את האדם והחרב אינו כורת עכשיו וכן שאר המקרים שבגלמים (שמגלמים) (Hschr.) כגון הגוונים מתחדשות (80) בכל שעה ושעה כפי חפצו ורצונו חו הסברא אשר בנו אין לה יסודות (סודות) (Hschr.) לעמוד עליהם והקיר אשר טחו תפל טחו אותו כי הם מכחשים ראיות העין ושאר הרגשים ומקבלי דתנו הִקִין הם סוברים שהתְקַץ היה בשעת הבריאה בששת הימים ומצואים כלם מהנבראים מהלכים על פי טבעם ומנהגם אשר ברא בהן בוראם מיום הִבְרָאָם ועד עתה זהו מאמר שלמה ע"ה מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה (ואשר להיות כבר היה) (Hschr.) ואין כל חדש תחת השמש (קהלת א' ט') העולם הולך כמנהגו ואמטו להכי אמרו רבותינו ז"ל שכל המופתים שהיו ושאונו מְחַקִּים להיות מטה שהבטיחונו הנביאים עליהם שיתחדשו בעולם נשלם חפץ להיוותם בששת ימי בראשית ונתן בטבע הנבראים שיתחדשו בהם אותו הרבר החדש באותו הזמן שרצה (שרצו) (Hschr.) לחדשו בו כקריעת ים סוף על ידי משה וכו'

1) Al-Fārâbî, ed. Dieterici 40, 14ff. Muhammed b. Zakarijjâ al-Râzi schrieb gegen Kalâm und Mu'taziliten (Kifî 274, 9. 22), desgleichen Ibn Hejtam (Ibn abî Uşejbî a II 97). Die heftigsten Ausfälle gegen ihr Treiben findet man in den Muḳâbasât des Abû Ḥajjân al-Tauḥîdî (ed. Bombay) 46 und auch sonst in dieser Sammlung.

2) Vgl. auch den zumeist auf die Gesichtspunkte des Maimûnî zurückgehenden Dialog zwischen dem Philosophen und dem Mutakallim im Pentateuch-Kommentar des südarabischen Juden A b ū M a n ṣ ū r a l - D a m â r ū i in A. Kohut, Notes on a hitherto unknown exegetical, theological and philosophical Commentary to the Pentateuch (New York 1892) Appendix p. XXXV ff. Es wird dort besonders die alte Beschuldigung auseinandergesetzt, daß der Kalâm mit خیال, nicht mit Vernunftbeweisen arbeitet.



Schon früher wurden solche Vorwürfe gegen die Mutakallimûn in sehr scharfer Weise von den Ichwân al-ṣafâ erhoben (IV 28—30), mit dem Unterschiede, daß sie es klarer als andere betonen, daß auch die religiöse Tendenz dieser Leute als solche nicht anerkannt werden könne. Sie verteidigen ihre Thesen „nicht in bescheidener Weise, aus religiösem Antrieb und aus Liebe zur Wahrheit, sondern mit Fanatismus und Parteilidenschaft, على طريق التعصب) (والحمية), welche die Wahrheit verdunkeln und vom Weg des Richtigen irreleiten.“ Unter allen diesen Streitsüchtigen sei den Gelehrten, den Propheten und den Lehrern der Religion am feindseligsten, dem gesunden Verstand am schädlichsten „die disputierende und ruchlose Partei“ الطائفة المُجادلة الظلمة, die über dogmatische Lehrmeinungen (اراء ومذاهب) disputiert. Unter ihnen findet man Leute mit anziehendem Sprachausdruck, mit bestrickender Vortragsweise, die den Lügen den Schein der Wahrheit geben, trotzdem sie in Wirklichkeit unwissend sind, die Wahrheit nicht einmal erfassen können und den Leuten nur durch ihre Dialektik imponieren.“ Vgl. ibid. 30: لأنهم يتكلمون الكلام والمجدال والحجاج في دقائق العلوم

Die in obigen Bemerkungen immerfort hervorgehobene Disputiersucht der Mutakallimûn hat besonders dazu beigetragen, ganz abgesehen von der terminologischen Bedeutung des Wortes ḡadal in der Logik, die Benennung ahl al-ḡadal für ihre Kennzeichnung zu befestigen. Denn auch außerhalb der philosophischen Differenzen wird schon seit früher Zeit<sup>1)</sup> gerade diese ihre Eigenschaft geschildert. Sie sind die Leute, die in der Moschee von Basra mit lautem Geschrei über dogmatische Fragen und Argumente disputieren يتصاحون فيها (3. Jahrh.) und den anwesenden Dichter Muhammed b. Beṣîr zu einem Spottvers darüber Gelegenheit geben (Ag. XII 138). Gegen die ältesten Vertreter dieser Richtung sind auch polemische Ḥadîṭ-Sprüche gerichtet, (ZDMG. LVII 393), die in den Aussprüchen Späterer einen Widerhall finden<sup>2)</sup>. Sehr treffend charakterisiert sie einmal Ibn Sinâ in der Schilderung eines Reisegefährten, der ein Kalâm-Anhänger war, in der Einleitung zu seiner رسالة القدر (Leidener Handschrift nr. 1020, fol. 79<sup>b</sup>) انه لما تيسر عودى من شلمبيه<sup>3)</sup> راكبا جدد اصفهان عرست ببعض القلاع المعقودة على الجادة فاذا انا برفيقى الذى شعفه المجدال حبا ويشافيه اللداد طبعا حسب ان طريقه الى الحق من الخصام والفرقة المسماة بالكلام مهتبع وان السبيل اليه من المشاجرة والشغب في المحاوره الخ

1) Schon in einem Gedicht des Aḥwas (Zeitgenosse 'Omars II) الظلوم المجدال (Ag. VIII 154, 11).

2) ZDMG. XLIV 441, 8 كع المراء والمجدال vgl. ibid. LIX 720 A. 2, danach muß die Übersetzung Journ. asiat., 1904 II, 336, 4 v. u. (l'homme et la controverse) geändert werden; vgl. Tab. III 741, 7.

3) Hschr. شليمير; die Verbesserung ist mir von de Goeje angegeben worden.

In den Zusammenhang dieser Studien gehört vorzugsweise die von den Philosophen gegen die Seelenlehre der Mutakallimûn erhobene Beschuldigung. Den grellen Widerspruch zwischen den psychologischen Gesichtspunkten der beiden Schulen läßt Ġāhiz — selbst Mu'tazilit — hervortreten, in seiner Bemerkung: „Ich habe von den Alten über die Seele viele Bände gelesen. Das lange Fortbestehen dieser Bücher bis zu unseren Tagen und daß sie von Generation zu Generation und von Nation zu Nation immer wieder überliefert werden, ist ein Beweis dafür, daß die meisten Menschen im Kalâm unwissend sind. Die Mutakallimûn — so schließt er ironisch — wollen eben alles wissen; aber Gott hat dies verhütet“ (Kitâb al-ġajawân IV, 109) —. Die Ichwân werfen den Mutakallimûn vor, daß sie die (selbständige) Existenz der Seele leugnen<sup>1)</sup>, ihr wahres Wesen und ihre Wirkungen verkennen: ان قوما من اهل الاسلام يتعاطون العلوم والكلام والجدل وينكرون امر النفس وجودها ويجهلون حقيقة الروح وتصاريف احوالها (III 76 unten). Dasselbe Urteil fällt auch Muġjî al-dîn ibn 'Arabî über die mangelhafte Psychologie der Mutakallimûn: sie können sich zur Erkenntnis der wahren Wesenheit der Seele nicht aufschwingen; diese werde nur durch gottgelehrte Propheten und Šâfi's erfaßt<sup>2)</sup>.

Die von unserem Verf. hier speziell bekämpfte Lehre der Mu'taziliten von dem Wesen der Seele wird von den Ichwân (IV 167) als verwerfliche Anschauung der Ġadal-Leute ganz besonders an den Pranger gestellt, indem der augenfällige Widerspruch hervorgehoben wird zwischen der Lehre der Mu'taziliten, daß die Seele ein Accidens ist, und der anderen Lehre, nach welcher der Mensch selbst seine Taten verursacht. „Danach stände die Sache so: etwas dem kein Tun zukömmt, tritt zu einem andern, dem kein Tun zukömmt, hinzu. Kein Beweis ist ihnen für diese sonderbare These gelungen bis zum heutigen Tag; es wird darüber vielmehr noch immerfort disputiert. Wenn sie aber ihrer Aufstellung die folgende Formel gäben: „Indem das Accidens zur Körpersubstanz hinzutritt, ruft Gott die Tätigkeit hervor“, würden sie ihrer eigenen Lehre widersprechen, da sie dadurch Gott als den Schöpfer des Tuns anerkennen, was sie doch sonst ablehnen“.

S. 4, 6. Daß die Mu'taziliten, denen die meisten karaitischen Autoritäten mit großer Treue folgen, sich an die *φρσικοί* anschließen, s. Šahrastâni 39, 14; 53, 8. — Es ist jedoch zu beachten, daß die älteste karaitische Schule den Mu'taziliten auch in manchem Lehrstück widerspricht. Moses b. Ezra erwähnt in seiner *Ĥadîka* (ערוגת הברוש) zur Beleuchtung der Tatsache der dogmatischen Spaltungen innerhalb der karaitischen Sekte (vgl. RÉJ XLIII 7), daß neben unterschiedenen Verfechtern der Willensfreiheit auch Vertreter der entgegengesetzten Ansicht (*mugabbira*) unter ihnen zu finden sind. Er erwähnt unter letzteren

1) Als Leugner der Existenz der Seele wird namentlich der Mu'tazilit Abû Bekr al-Ašamm erwähnt; Ibn Ĥazm bei Schreiner, *Der Kalâm in der jüdischen Litteratur* 17.

2) *Fuṣūṣ al-ġikam* 54.

Chiwwî al-Balchî und Ibn Sakawejhi. S. Harkavy חרשים גם ישנים Nr. 7 (Warschau 1895—6) 33, 7.

S. 4, 17. In der Theologie d. Aristot. (ed. Dieterici 40, 4 v. u.) wird diese Ansicht als die des Pythagoras angeführt (والنفس إنما اثر لذلك المزاج) und (ibid. 124, 8 ff.) widerlegt. — Auch Ibn Şaddîk (Mikrokosmos ed. Horowitz — Breslau 1903 — 34, 6 ff.) bekämpft die beiden Ansichten: טענת הטוענים שהנפש מקרה וטענת האומרים שהנפש מוגזאל. Gazâlî behandelt diese Fragen im Maḡnûn ṣaġîr 7 unten ff.

S. 4, 21. S. Şahrastânî 419, 7; 423, 4 ff. und über die Seelenlehre des Ibn Sînâ, Carra de Vaux, Avicenne (Paris 1900) 236. Die hier angedeuteten Ansichten des Ibn Sînâ über die Entstehung der Seele und über ihre Fortdauer nach dem Aufhören des Körpers sind auseinandergesetzt in seiner رسالة النفس, und seiner رسالة المبدأ والمعاد, (beide Hschr. der Leidener Universitätsbibliothek nr. 1020). Ich lasse die entscheidenden Stellen (in dem, wie man sieht, stellenweise mangelhaften Text der Hschr.) hier folgen:

Nafs § 8 (fol. 49<sup>a</sup>): führt er den Nachweis, daß die Seelen weder als einheitliche Substanz noch als getrennte Wesen (ان تكون متكثرة الذوات او تكون ذاتا واحدة) vor dem Körper präexistiert haben können: فقد صحّ اذن ان النفس تحدث كما تحدث البدن الصالح لاستعماله (80) اياه: ويكون البدن المحادث ملكته وآتته (80) ويكون في جوهر النفس للحادثة مع بدن ما ذلك البدن استحقة نزاع طبيعيتي الى الاشتغال به واستعماله والاهتمام باحواله والانجذاب اليه تخصه وتصرفه عن كل الاجسام غيره بالطبع ألا بواسطته وأما بعد مفارقة البدن فان الانفس تكون قد وجدت كل واحدة منها ذاتا منفردة باختلاف موادها التي كانت وباختلاف ازمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التي لها بحسب ابدانها المختلفة لا محالة باحوالها،

وإذا امتزجت العناصر امتزاجا قريبا جدًا من الاعتدال حدث الانسان Mabda' fol. 31<sup>b</sup>: وتجتمع فيه جميع القوى النباتية والحيوانية ويزداد نفسا تسمى ناطقة ولها قوتان قوة مدركة عالمة وقوة محرّكة عاملة

فقد بان ان الانفس الانسانية حادثة مع حدوث الابدان الانسانية ولا يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاتفاق والخت بل هو على المجرى الطبيعي لان الامر الاتفاق لا يكون دائما او كثيرا وهذا دائم لكل نفس فتبين اذا انه كما يتولد بدن انساني على المزاج الخاص بالانسان تتولد معه نفس انسانية علتها العقل الفعال لان كل حادث فله علتة،

فقد بان واتضح ان النفس الانسانية مستغنية في القوام عن البدن وفساد fol. 34<sup>a</sup>: البدن ليس سببا لفساده وذاته ليس سببا لفساده وضده ليس سببا لفساده لان الجوهر لا ضد له وعلته الموجدة وهو العقل الفعال ليس سببا لفساده بل لوجوده وكماله فلا سبب له اذن (zu beachten die Häufung der unrichtigen Masculinsuffixe). في فساده فهو اذن باق دائما،

S. 4, 22. Der Verf. bezieht sich hier auf die in der lateinischen Übersetzung

u. d. T. „De mahad (= معاد )<sup>1)</sup> id est de dispositione seu loco ad quem revertitur homo vel anima eius post mortem“ bekannte Schrift des Ibn Sînâ. Herr Professor Dr. Martin Winter in München hat die Freundlichkeit gehabt, mir den Wortlaut der in Betracht kommenden Stelle des mir unzugänglichen Werkes, nach der Ausgabe Venedig 1546 mitzuteilen:

S. 40: „Plurimae enim gentes opinantur, quod spiritus vel anima existant ante corpora . . . . . et plurimi ex illis volunt, quod pater hominis et mater eius adveniant ex illo mundo . . . et in libris quidem primis prophetarum antiquorum Israeliticorum et Christianorum testificatur et confirmatur mahad: Immo in libro Mahaumeti dixit Deus: Veni o anima formosa, redi at tuum Creatorem, ut praemium meritorum consequaris: et non dixit redi nisi ad ubi, vel ad locum, seu ad dispositionem a qua venit. Iam ergo diximus quid sit mahad.“ Schon vor Ibn Sînâ wurde der Koranvers 89, 28 als Beweis für die Praeexistenz der Seelen benutzt, wie Mas'ûdi sagt, „von Leuten die äußerlich den Islam bekennen“ (Murûğ ed. Paris, VI 380): قالوا فالرجوع الى حال لا يكون الا بعد كون متقدّم. Vgl. Maimûnî *Seher ha-Emunot* ed. Steinschneider (Berlin 1847) 15 ult. *שהפרדה חשוב אל התחלתה* ומחצבה אשר ממנה נולדה וחשאר לנצח נצחים.

S. 6, 6. Man erkennt hier (vgl. Kap. IX, 34 ff.) die platonische Theorie von den vier Grundtugenden: σοφία (φρόνησις) = حكمة; σωφροσύνη = عفة; ἀνδρεία = شجاعة; δικαιοσύνη = عدل in ihrer Beziehung zu den Seelenteilen (Plato, Polit. IV, 6. 10; Zeller<sup>3</sup> III, I 647). Über die Stellung derselben in der hellenistischen Litteratur der Juden, s. den Artikel „Cardinal Virtues“ in Jewish Encyclopedia III 573. Obwohl die mu'tazilitische Spekulation diese Frage in ihr System nicht einbezogen hat, hat bereits einer der ältesten mu'tazilitischen Schriftsteller, Dâwûd b. Merwân al-Muḳammiš (IX. Jahrh.) seiner ethischen Auffassung die platonische Formel von den 4 Grundtugenden zu Grunde gelegt. Ich gebe hier die betreffende Stelle nach der Petersburger Hschr. der 'Išrûn ma-kâla des Muḳammiš, von welcher mir eine Abschrift Harkavys vorgelegen hat:

וְנִיד הַהֵנָּה נִרְזַע אֵלַי אֲלֵלְלָאִים פִּי אֲלֵאמֹר וְאֵלְנֵהּ וְנִקּוּל מֵאֵ  
סִבָּב אֲלֵאמֹר וְאֵלְנֵהּ פִּנְקוּל אֵן אֲלֵחֲכֵמָא קֵאלֵת פִּי דִלְךָ אֲקֵאוּל עֵגִיבָה קֵאלֵת אֵן אֲלֵאֲנִסְאֵן  
מִוֶּלֶף מִן נַפְסֵי נֵאֲטָקָה מִפְּכָרָה וּמִן נִסְרֵי גֵלִיף כִּתִּיף וְנֵעֵלֵת נַפְסָה אֲלֵנֵאֲטָקָה מִדְּבָרָה בְּרִנָּה וְנֵעֵל

1) Hebr. Übersetzung: מאמר תחית המתים (im קובץ ed. Leipzig, II 9\*) דברים שנלקחו ממאמר הגמול לאבן ציני וחשבים מאמרים פלוסופיים, woraus ersichtlich ist, daß nach Ansicht des Maim. diese Abhandlung des S. den philosophischen Anforderungen nicht entspricht. Diese eschatologischen Abhandlungen des Ibn Sînâ waren viel gelesen. Auf sie bezieht sich Josef Salomon del Medigo in seinem Sendschreiben an den Karäer Zerach b. Nathan (Melô Chofnajim ed. Geiger) 17, 18 (hebr.): גם בן סנא כתב חבור יקר כולל כל חכמות הטבע והאלוהות ושאר חקירות בענין הנפש וענשה ותחיית המתים וכאלה רבות. Mit ihrem arab. Titel zitiert sie Manasseh b. Israel im *Nishmat Chaim* II c. 14, Ende (über Grabesstrafen):

שגם אבן סינא בספר האלמעד הבין הדבר כמשמעו.

ברנה מנקארדא לנפסה ולנפסה ג קוי אעני פכרה ושהוה ונצב ובהרה אלג קוי תפעל אלנפס מא פעלת מן גמיע אלמשיא חסנהא וקביחהא והרה אלקוי דאת ארבע פצאיל והי אלחכמה ואלעפה ואלקוה<sup>1)</sup> ואלעדל ואנמא סמית פצאיל לאנהא מסתחסנה ממדוחה ענר כל אחר ולהרה אלקוי אלחלמח תמאן מנאקץ פמנקצחא אלפכר [אלג] רבוזה<sup>2)</sup> ואלמוק פדאך<sup>3)</sup> תצאר אלחכמה אלתי [הי] פצילה [אל] פכרה ומנקצחא אלשהוה אלמגן ואנפסאר . . . . והאתי תצאר אלעפה אלתי הי פצילה אלשהוה ומנקצחא אלנצב אלספה ואלגנן והמא תצאר אלקוה אי פי מנע אלשר ואלאקדאם עלי פעל אלכיר והו פצילה אלנצביה פארדא כאנת אלשהוה ואלנצביה מרענתאן ללפכרה וכאנת אלפכרה מרברה להמא כאן דלך עדלא פאן כאנת אלשהוה ואלנצביה מחמלכחין עלי אלפכרה פדלך ען עז ותנאיר ואלעז ואלתנאיר המא מנאקצחין מצארין ללעדל אלדי הו פצילה אלנפס אלראבעה ונקול אן אללה געל רייס הרה אלג קוי פי אלנפס אלפכרה וגעל אלמרום פיהא אלשהוה ואלנצב פמתי כאנת אלפכרה עלי אעדא[לה]א ואלזמת אלשהוה ואלנצביה אעדאלאהא כאנת נתיגה אלנפס פי דלך אקחנא אלד פצאיל ומתי כאנת אלפכרה עלי גיר אעדאלאהא ואלזמת אלשהוה ואלנצביה אן יכונא עלי גיר אעדאלאהא כאנת נאחנה<sup>80)</sup> אלנפס פי דלך אקחנא אלמנאקץ ותציע אלפצאיל Für ein- gesezt; Maḳāla XIV, fol. 58<sup>b</sup> [Die Propheten geben nur solche Gebote, die mit der Vernunft übereinstimmen]: במא הו אלמסתחסן פי אלעקל אעני: באלפצאיל מן אלחכמה ואלנצרה ואלעפה ואלעדל ולואחקהא ונהי ען אלמסתקב מן אלעקל אעני אלנצרה ואלמגן ואלספה ואלזלם ולואחק דאך ואפעאלהא

Zuweilen werden bei arabischen und jüdischen Neuplatonikern, mit Beibehaltung der Vierzahl der Kardinaltugenden, im Verhältnis zu der ursprünglichen platonischen Einteilung an einzelnen Stellen andere Tugenden eingesetzt; Hermes Trismeg. 113, 8 zählt: الرحمة والجلود واللكة والعدل Gerechtigkeit, Weisheit, Freigebigkeit und Barmherzigkeit; Gott ist مفيد للحياة واللكة والجلود النام والرحمة (ibid. 5 penult.). In der Einleitung des 'Alī b. al-Šāh al-Fārisī zu Kalīla wa-Dimna (ed. Cheikho) 11, 15 zählt Bidpai dem König Dabšalīm als die Kardinaltugenden auf: للكة

1) Entspricht der شجاعة.

2) Vgl. Ibn Miskawejhi, Tahdīb al-achlāk 24, 2: واعى بالسفه هاهنا استعمال القوة الفكرية; auch bei Rāgib Iṣfahānī, Tafṣīl al-naš'atejn 88, der gleichfalls die vier platonischen Tugenden aufstellt: وباصلاح قوة الفكر تحصل للكة حتى: يجتريز من البله والجريرة — Sa'adjah Komment. Prov. p. 93, 3 als Synonym von „Listigkeit“ vgl. Abulwalid, Uṣūl (ed. Neubauer) 543, 24 als Erklärung von عكركه 2 Kön. 10, 19

الفكث والمكر والجريرة

3) MS. דאך

والعفة والعقل والعدل; in der dritten Tugend ist صبر inbegriffen. Bei Ibn Šadik, Mikrokosmos (ed. Horovitz 38, 23; vgl. jetzt auch Horovitz, Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen, 198 Anm. 165) . . . מדות הנפש החכמה . . . ארבע. האחת המרע והשנית הצדק והשלישית התחלת והרביעית הענוה *σοφία* und *δικαιοσύνη* aufgenommen, während die beiden anderen variieren. Der תחלת wird wohl im arabischen Original صبر entsprochen haben (also die *ἀνδρεία* etwa in stoischem Sinne auf *θαρότευ* bezogen; vgl. Zeller<sup>3</sup> III, II 239, Anm. 4); הענוה wird auch sonst mit عفة identifiziert (s. hier 35, 9; 60, 18). Vgl. auch Falquera, العفة والشجاعة d. i. הענוה והגבורה והיושר 'ס ed. Venetianer, 28, 10 *المعלות* والعدل. Über die Vierergruppe der Tugenden bei den muhammedanischen Ethikern, s. noch Carra de Vaux, Gazâlî, (Paris 1902) 137. —

Großen Einfluß hat die platonische Tugendlehre auch auf die theologische Ethik der Muhammedaner<sup>1)</sup> geübt. Um diese Tatsache zu erweisen, darf ich als Beispiel auf eine verhältnismäßig moderne Sammlung von Dreißig Predigten für die Ramađännächte von dem tatarischen Mollah 'Abd al-Kajjûm b. 'Abd al-Nâsir al-Šaradânî verweisen. In einer Predigt über die ethischen Eigenschaften (النوع في الاخلاق) zählt er (p. 117 ff.) auf Grund von Traditionen 78 Tugenden und 60 Laster. Diese seien auf die sieben Hauptsünden (المهلكات السبع), jene auf die vier platonischen Kardinaltugenden zurückzuführen: اهل ان اصول الاخلاق للميدة اربعة ثلاثة منها مفردة وفي الحكمة والشجاعة والعفة: Otuz wa'z, Kasan 1888; 16).

In der philosophischen Ethik tritt zuweilen eine Verflechtung der vier platonischen Tugenden mit der aristotelischen *μεσότης*-Lehre hervor, die im Islam seit alter Zeit, noch vor Beginn des wissenschaftlichen Einflusses der aristotelischen Schriften, als ethische Grundanschauung Platz gegriffen hatte (Muhammed. Stud. II 397—400). Diese Kombination ist es auch, die Avicenna in seinen ethischen Theorien zur Geltung bringt (Mehren, Les rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam, 18. 267; رسالة في الاخلاق, Hschr. der Leidener Universitätsbibliothek nr. 1020 fol. 69—71). Auch in der Ethik des Ibn Miskawejhi wird die Tugendlehre auf eine solche Kombination gegründet (Merx in den Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalisten-Kongresses, 291). Demgemäß stellt I. M. den vier platonischen Tugenden acht Laster gegenüber (Tahdîb al-achlâk 171 ff.), insofern jede der vier Tugenden die Mitte zwischen zwei Übertreibungen darstellt. (Über *μεσότης* vgl. noch *ibid.* 15 ff.; 22; 96 ff.; 111 ff.). Unter den jüdischen Philosophen vertritt diese kombinierende Ethik Abraham b. Dâûd (vgl. J. Guttmann, Die Religionsphilosophie des A. b. D. 219), der in Jerem. 9, 23 die mit den Seelenkräften zusammenhängenden Tugenden findet (אמונה רמה ed. Weil

1) Ibn Kajjim al-Gauzija, Kitâb al-rûh (Haidarâbâd 1318) 338, 14: العفة والشجاعة والعدل والسخاء

46), während Maimûnî sich in diesen Fragen von platonischer Beeinflussung ferngehalten hat. — Wir ersehen aus 34 ff., daß auch unser Verf. die Lehre von der *μεσότης* in die platonische Konstruktion der Tugendlehre einfließt.

S. 6, 10 Zu *ἀπουσία ἀγαθοῦ* (Zeller<sup>3</sup> III. n. 548) vgl. *Mukâbasât* 67, 9 الرذائل הרע הוא העדר הטוב בלתי 31, 2 Isak Israëli, Komm. Ješ. ed. Grossberg 31, 2. Die Frage wird auch bei Ibn Šaddîk 38, 15 ff. verhandelt; vgl. Maimûnî, Dal. III c. 10. Hingegen betont andererseits Ibn Miskawejhi im Zusammenhang seiner Ablehnung des Eremitenlebens als vermeintlicher Tugend, daß die Tugenden nicht Negationen der Laster sind, sondern positive Betätigungen, die nur in der Gesellschaft hervortreten können: وليس الفضائل اعداء بل في افعال واعمال تظهر عند مشاركة الناس وفي مساكنتهم وفي المعاملات Tahdîb al-achlâk 27.

S. 7, 12 (vgl. unten 17, 8). Ähnliche Epitheta gebrauchen die Ichwân I. n. 81, 7 v. u. (= Dieterici, Logik und Psychologie 153, 8 v. u.) von der Genügsamkeit: مزرعة الفكر وينبوع الحكمة وحياء الغبطة ومصباح القلب.

S. 9 Note 5. In jüd.-arab. Handschriften wird die Nunation häufig durch angehängtes ך oder נך bezeichnet; vgl. P. Heinrich, Fragment eines Gebetbuches aus Jemen (Wien 1902) 16, 6; 37, 19; 65, 15 v. u.; 81, 22 und die Beispiele ähnlicher Orthographie in RÊJ XXV 156. 262. Damit erklärt sich auch die Form עון = עוֹנָא in einem von G. Margoliouth, JQR XVIII 513, 13 herausgegebenen Text; desgleichen ist ibid. 514, 5 v. u. פחין ארין = فحينئذ, also nicht „having permitted“ (524, 6), etwa von أذن. Diese Buchstabenschreibung des i'râb vereinigt sich ganz gut mit der freiesten Anwendung der Vulgärformen; sie findet sich z. B. in einem Text, in dem das Imperf. ständig mit präfigiertem ב gebildet ist: (انا ما باعرف) (= انما ما باعرف), (باعطيك) (= בעטיך, ביערוך, בילעב, ביסמוני, בחתאנ; u. s. w.) und חא für حتى gebraucht wird; in Hirschfelds Arabic Chrestom. in hebrew characters (London 1892) 18, 19; 19, 1. 2. 13. 15. 16. 18. 19. — Vgl. Beispiele für den Ausdruck der Nunation durch ن in vulgarisierenden arab. Texten bei Nöldeke, Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft 6 Anm. 4.

S. 10, 12 ליורי vgl. 27, 1; 36, 20 נוריה, אורינאה; diese Vulgärformen von أوى (= وى) IV (Vollers, Lehrb. der aegypto-arab. Umgangssprache § 40, I, 2, Bâsim le forgeron ed. Landberg, Text syr. 62 penult.), deren Vorkommen in alter Zeit Vollers (Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien, 143) nachgewiesen hat, werden in der jüdisch-arabischen Schriftsprache überaus häufig gebraucht; man findet sie auch vielfach in den Hschrr. der Dalâlat (Munk I 97 note 4). Vgl. Arabic Chrestomathy in hebrew characters ed. Hirschfeld 107, 7 ואוראה פרנה Nathanael b. Yeshāja, Light of Shade ed. A. Kohut (New York 1894) 117 n. 152.

S. 10, 21. Über die stufenweise Entstehung der Schöpfung (تدریج) Ichwân III 119.

S. 10, 23. Vgl. Theol. Aristot. 70, 10 ان العالم الارضى هو الذى ينفعل واما العالم السماوى فانه يفعل ولا ينفعل. Über den Gedanken der Hermetiker, daß der Kosmos als παθητόν des Guten bar sei s. Zielienski, Archiv f. Religionswiss. VIII 333.

S. 11, 9 vgl. Ichwân III, 5

S. 13, 4. Darum ist „die finstere“ als Attribut der Materie ungemein häufig in den Schriften der Ichwân. Vgl. auch Hermes Trismeg. 46, 3 ظلمة والجسمانية ظلمانية كثيفة 213, 2 واختلافه وبقائه.

Auch Maimûnî, Dal. III c. 8 (12<sup>a</sup>, 7) c. 9 (15<sup>a</sup>, 6) אלמארה אלחראביה אלכרהה (15<sup>a</sup>, 6) אלמטלמה

S. 14, 8. Das Gleichniß in anderer Beziehung angewandt bei Gazâlî, Maḍnûn saḡîr 10, 1 والقراطس والقلم والمداد كالعناصر التى فى أمهات المركبات فى قبول الجمع والتركيب والتفرقة والتفرقة

S. 14, 14 vgl. Jeh. b. Bal'âm zu Jes. 40, 22 (ed. Derenbourg) אלכרכאר אלדי יעמל בה אלדוואיר מחונה

S. 15, 2 vgl. D. Kaufmann, Die Sinne 135.

S. 15, 10. Vgl. ausführlicher unten 51, 13 ff. — Es ist zu beachten, daß die Mu'taziliten mit ihrer, auch von Maimûnî angeeigneten Theorie von „der erschaffenen Stimme“ (vgl. Munk, Guide I 290) bereits an Philo einen Vorgänger haben: De Decal. § 9: ἀλλ' ἐμοί δοκεῖ τὰ κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἱεροπρεπέστατον τι θαυματουργῆσαι, κελεύσας ἡχὴν ἀόρατον ἐν ἀέρι δημιουργεῖσθαι, . . . . . ἢ τὸν ἀέρα σχηματίσασα καὶ ἐπιτείνασα καὶ πρὸς πῦρ φλογοειδὲς μεταβαλοῦσα, καθάπερ πνεῦμα διὰ σάλπιγγος φωνὴν τσαύτην ἐναρθερον ἐξήχησεν, ὡς τοῖς ἐγγιστα τοὺς πορρωτάτο κατ' ἴσον ἀκροᾶσθαι δοκεῖν.

S. 16, 27. Vgl. R.ÉJ, L (1905) 37 und s. unten 47, 26.

S. 17, 6 ff.; vgl. 18, 21 ff. Der Verf. polemisiert hier gegen die von den Mu'taziliten aufgestellte und von den alten jüdischen Dogmatikern angeeignete Unterscheidung zwischen מצות שכליות und מצות שמעיות, eine Einteilung, die als besondere Eigentümlichkeit der Gesetztheorie des (mu'tazilitischen) Kalâm betrachtet wird<sup>1)</sup>. Maimûnî schreibt sie unter den jüdischen Dogmatikern jenen zu „die an der Mutakallimûn-Krankheit leiden“<sup>2)</sup>. Der Verf. benutzt zwar selbst

1) Wir erwähnen hier besonders R. Nissim aus Kairawân, dessen mu'tazilitischer Standpunkt anderswo nachgewiesen worden ist (R.ÉJ, XLVIII, 179 ff.). In der Einleitung zum ספר הפתוח (ed. Goldenthal, Wien 1847), 1<sup>b</sup> Z. 9 sagt er: ונאמר כי כל המצות שהן תלויין בסברה ובאובחנותא דלבא (= العقلیات) כבר הכל מתחייבים בהם וכך והמצות שהן נודעות מדרך השמועה (السمعيات) (= السمعیات). Vgl. weiter: מצות השמועה; letztere sind: الفرائض הגראטס bei Sa'adjah (Harkavy גם ישנים nr. 7 — Warschau 1895—6 — 31, 7. Die שמעיות והתבונה heißen bei Jehudah Hadasi ספר אשכל הכפר (Goslow 1836) 118<sup>d</sup> ganz unten (§ 322) מצות שלדעת

2) Acht Kapitel, ed. Wolf<sup>2</sup> 22. Über diese Frage, deren weitere Verknüpfung in der jüd. religionsphilosophischen Litteratur darzulegen, hier nicht unsere Aufgabe ist, vgl. Rosin, Die Ethik des Maimonides 93—96.



auch diese Unterscheidungstermini (33, 24; 60, 8), protestiert jedoch gegen die Aufstellung eines wesentlichen Gegensatzes, den sie ausdrücken sollen. Alle göttlichen Gesetze haben einen tiefen Vernunftgrund; die Unzulänglichkeit der Menschen sei Ursache davon, daß derselbe den meisten verborgen ist: dieser Umstand sei aber kein Beweis dafür, daß solche Vernunftgründe nicht allen göttlichen Gesetzen innewohnen (vgl. Bechaje und später Maimûnî). Es ist interessant, auch in diesem Punkt die Übereinstimmung des Verfassers mit den Ichwân beobachten zu können. Diese konstatieren zwar, daß den Menschen die Unterwerfung unter die göttlichen Gebote und Verbote aus zwei Gesichtspunkten obliege: entweder aus dem der Vernunft oder dem der Offenbarung; sie sprechen auch gelegentlich vom Unterschied der *شريعة عقلية* und der *شريعة سمعية*<sup>1)</sup>; sie betonen aber andererseits — ganz so wie hier unser Verfasser — sehr scharf, daß nur die unvernünftigen Nachahmer (*اهل التقليد*) gewisse Gesetze als bloße Sache des blinden Gehorsams betrachten, über deren Vernunftgrund sie in Zweifel und Verwirrung verharren<sup>2)</sup>. Allerdings kann den Ichwân in diesem Punkt nicht eben unbeugsame Konsequenz nachgerühmt werden; denn sie sind auch dem Gesichtspunkt nicht ganz fremd „daß die Gesetze Gottes den Zweck haben, die Menschen zu läutern und sie von Stufe zu Stufe zur höchsten Vollkommenheit zu erheben“<sup>3)</sup>.

Wenn der Verf. in diesem Zusammenhang die Mutakallimûn darüber tadelt, daß sie im Anschluß an jene Einteilung der göttlichen Gesetze, von den durch die Vernunft nicht geforderten Verordnungen behaupten, sie seien durch Gott bloß zum Wohl der Menschen (*mašlahâ*)<sup>4)</sup> gegeben, so hat er dabei vornehmlich die Mu'taziliten im Sinne. Jene Auffassung entspricht einer in den Mu'tazila-Schulen allgemein verbreiteten Behauptung<sup>5)</sup>, die auch die Ichwân unter den von ihnen besonders bekämpften Thesen der Mu'taziliten anführen. Sie wird auch im Kreise der karaitischen Mu'tazila gelehrt, wie hier einige Zitate aus dem *Muḥtawî* = *ספר נעימות* des Jûsuf al-Bašîr zeigen können, der in diesem

1) Ichwân IV 169, 16 *ان الانسان هو الذى يجب عليه الامر والنهى اما بموجب العقل او بطريق السمع*

2) *ibid.* II 319, 7 *مثل اهل التقليد الذين لا يعرفون امر الدين الا من طريق السمع فلم موقوفون بين الشك والخيرة*

3) *ibid.* I, II, 73, 2: *ليبتليهم بها وجعلها عللا واسبابا ليرقيهم بها وينقلهم بها حالا بعد حال الى ان يبلغهم الى اتم حالاتهم واكمل غاياتهم*

4) Vgl. *bei Schreiner, Zeitschr. f. Hebr. Bibliogr.* III 91. *Sa'adjah, Amânât* 117, 9 ist der Gesichtspunkt der *تعريضنا الى المنفعة* *المنفعة*

5) *Sahrastânî* 55, 12 ff.; 57, 16 ff. Diese These wird in mu'tazilitischen Lehrbüchern der Dogmatik immer sehr eingehend erörtert; z. B. im Kommentar des Kûsûgî zum *Tagrîd al-'akâ'id* von Nâšîr al-dîn al-Ṭûsî (Bombay 1301) 386 ff.

Werke<sup>1)</sup> wiederholt bei jenem Thema verweilt: Fol. 107<sup>b</sup>: גרצה פי תצדיקה: Fol. 107<sup>b</sup>: אסתצלמח אלמכלפין כמה אן נרצה פי סאיר אכבארה מן ועד וגירהסא אסתצלמחהם לא גיר ואלמקחצי לרלך תפצלה עליהם באלתכליף אלמוצל אלי מנולה לא יחסן אלחפצל במתלהא. Sehr eingehend wird dann dieser Gedanke in drei besonderen Kapiteln des Werkes (fol. 109<sup>b</sup>—135<sup>a</sup>) ausgeführt; fol. 132<sup>a</sup>: אן ונה אלשראיע כונהא מצאלח ונה קבח מא קבח מנהא כונה מפסרה ואלמצאלח ואלמפאסר דאכלה עלי מא פי אלעקל לאן מעני אלמצלחה הו פעל מא ידעו אלי מא פי אלעקל פינחפע באסתחקאק אלהואב במא אטאע סמא כלף עקלא ומא כלף סמעא וינב אן יכו גרץ אלקדים פי תכליפה רלך נפעא מן אלוהין אלך

Sehr entschieden tritt diesen Anschauungen die Asch'arî-Schule entgegen, die jede Vernunftbegründung der religiösen Gesetzgebung zurückweist, als ihren allein zulässigen Gesichtspunkt die Forderung des Gehorsams aufstellt, und in Folge dieses Grundsatzes die Unterscheidung einer Kategorie von Vernunftgebieten im allgemeinen ablehnt<sup>2)</sup>. Von einer Anerkennung des Motivs der maṣlaḥa kann auf diesem Standpunkt keine Rede sein.

Während jedoch die vom Verfasser bekämpften Mu'taziliten bei der Aufstellung der Idee der maṣlaḥa für die durch die Vernunft nicht geforderten Gesetze, noch immer an der Tatsächlichkeit einer göttlichen Gesetzgebung (die sie sogar als notwendig واجب و<sup>3)</sup> fordern) festhalten, wird bei den Philosophen (الفلاسفة الإلهيين<sup>4)</sup>) der Gedanke der maṣlaḥa anders gewendet. Die Religionsgesetze seien durch gottbegnadete menschliche Gesetzgeber (Propheten) aus Gründen des Gemeinwohles (maṣlaḥa) verordnet worden<sup>5)</sup>. Es ist vorauszusetzen, daß die Theologie des Islam gegen eine solche Wendung der Maṣlaḥa-Idee mit aller Entschiedenheit einschreitet. Niemand hat gegen eine solche Auffassung mit mehr Energie Protest eingelegt als al-Gazâlî: sie sei so viel wie die Voraussetzung bewußten Betrugens bei den Propheten<sup>6)</sup>. Er hat ein besonderes Werk nur zu dem Zwecke geschrieben, um seine frommen Glaubensgenossen zu ermahnen, die Bekenner nicht-orthodoxer Thesen nicht vorschnell zu verketzern; aber er kennt keine Nachsicht gegen jene, die den Ursprung der Religionsgesetze unter den Gesichtspunkt solcher maṣlaḥa stellen. Sie muthen dem Propheten Betrug und lügenhafte Ansprüche zu. Dies sei unstreitig Unglaube und Ketzerei

1) Hschr. der Bibliothek der Ung. Akademie der Wiss. (Fonds Kaufmann nr. 280).

2) Šahrastāni 74, 1 ff. vgl. Maimūni, Dalālat III c. 26 (ed. Munk 57<sup>b</sup>, 1 אן אלשראיע כלהא חאבעה למגדר אלמשיה

3) Von einigen wird dieser Gesichtspunkt den Naturphilosophen (الطبيعيون) zugeschrieben; Kiftī ed. Lippert, 50, 15.

4) Šahrastāni 201 die Falāsifa ilāhijjān sagen: الشرائع واصحابها امور مصلحية علمة.

5) Tahāfut (ed. Kairo 1303) 86 ult. وذلك مما يتقدس عنه منصب النبوة.

الكفر المحض والزندقة. Die Anhänger dieser einen Lehre seien für das Höllenfeuer bestimmt<sup>1)</sup>.

Unser Verf. streift auch diese These mit den Worten: „Nicht genug kann man staunen über Leute, die sich der Philosophie befleißigen, oder etwas von den Wissenschaften studiert haben, und das Gesetz bloß als gesellschaftliche Ordnung oder gar als Mittel der Herrschsucht betrachten.“ Seine Polemik gegen die Mašlaḥa-Theorie ist jedoch gegen die Art der Anwendung dieses dogmatischen Terminus bei den Mu'taziliten gerichtet.

In der arab.-theologischen Litteratur wird die Identität des Gesetzes mit der Vernunft nirgends schärfer betont als in einem der Erörterung dieser Frage gewidmeten Abschnitte des Kitâb tafsîl al-naš'atejn von al-Râgib al-Isfahânî (st. 1108) ed. Ṭâhir al-Ġazâ'iri (Beirut 1319) 65: „Die Vernunft kann nur durch das Gesetz geleitet werden, das Gesetz wieder kann nur durch die Vernunft klar werden. Dieses ist das Fundament, jenes der Bau; nichts taugt das Fundament solange kein Bau sich darauf erhebt, der Bau aber hat ohne jenes keinen Bestand. Ferner gleicht die Vernunft dem Gesichtsvermögen, das Gesetz dem Sonnenstrahl der jenes erst in Tätigkeit setzt . . . . Das Gesetz ist eine äußerliche Vernunft, diese ein innerliches Gesetz, beide stützen einander, ja sogar, sie gehen in einander auf. Darum wird an mehreren Stellen des Koran dem Kâfir (Gesetzlängner) die Vernünftigkeit abgesprochen (2, 166). Auch wird die Vernunft dîn genannt (? ohne Beweisstelle). Von der mit dem Gesetz geeinten Vernunft heißt es „Licht auf Licht“ „und Gott leitet zu seinem Licht wen er will“ (24, 35). Die Vernunft leitet zur Erkenntnis der allgemeinen Wahrheiten; das Gesetz weist ihre Anwendung auf die Einzelheiten auf“. Dies wird nun durch Beispiele (auch aus dem Ritualgesetz) erörtert.

S. 17, 17. Unter قبالة (Gegeneinanderstellung) versteht man die Buchstabenkombination; كتب القبالة sind eine Art Fibeln, s. Sa'adja, Ješîra-Kommentar 81. Vgl. Maimûnî, Kommentar zu Mišnah, Šabbâth 12, 4 (ed. Katz): נהנין: חרהני: יעני אן יכו חרה יקאבל חרפא. Der Verf. will demnach sagen, daß die Materie der Himmelsphäre und alle in ihr befindlichen Körper aus den Buchstabengruppen des Aleph-Beth zum Vorschein kommen.

S. 17, 20. Die 28 Buchstaben des ersten Verses der Genesis (vgl. Ra'jâ mehemnâ, Zôhar, Num. 28, 5 (ed. Mantua-Amsterdam III 245\*), כו אהוון דקרא (קדמאה דעוכרה דבראשיח) werden mit den 28 Gliedern der Hand in Zusammenhang gebracht; s. auch Imm. Löw, Kaufmann-Gedenkbuch, 70.

S. 17, 22 vgl. 47, 1. Auch innerhalb des orthodoxen Islam kommt die Ansicht von der hohen Bedeutung der Buchstaben des Alphabets zur Geltung. Wer die letzten Konsequenzen des Dogmas vom unerschaffenen ewigen Charakter des

1) Fajsal al-tafriḳa bejna-l-Islâm wal-Zandaḳa (ed. Muṣṭafâ al-Kabbânî, Kairo 1901) 48. 77. فإما الهائكة المخلدة في النار من هذه الأمة فهي فرقة واحدة وفي التي كذبت وجوزت الكذب

على رسول الله بالصلحة

Koran zog, mußte auch die Buchstaben, die das heilige Buch bilden, als ewig und unerschaffen anerkennen. Der Glaube daran, daß die Buchstaben in der Zeit, zumal durch menschliche Erfindung, entstanden seien, wird von solchen als Ketzerei gebrandmarkt und merkwürdigerweise als jüdische Irrlehre bezeichnet<sup>1)</sup>. Sie ist aber nichtsdestoweniger auch im orthodoxen Islam durch maßgebende Autoritäten anerkannt; der Schāfi'ite Ibn Ḥaġar al-Hejtamī behauptet sogar, daß die Lehre von der Ewigkeit des Buchstaben nur fälschlich irgend rechtgläubigen Autoritäten beigelegt worden sei<sup>2)</sup>. Daß diese Behauptung den Tatsachen nicht entspricht, ist aus Nr. XXIV unserer *Mélanges judéo-arabes* ersichtlich. Trotzdem bei der Darstellung der Lehre von der Ewigkeit der Buchstaben genau betont wird, daß alle Buchstabenzeichen, selbst die Ligatur Lām-Alif inbegriffen seien, wird die Feststellung der Zahl der Buchstaben in diesem Zusammenhang nicht unternommen; dies war den Sprachgelehrten überlassen. Die ältesten Vertreter der arabischen Sprachgelehrsamkeit schwanken in der Zählung der Buchstaben zwischen 27, 28 und 29, je nachdem Alif und Hamza als selbständige Buchstaben mitgezählt werden oder nicht. Zuletzt ist die Festsetzung der Buchstabenzahl mit 28 in der wissenschaftlichen Sprachbetrachtung durchgedrungen<sup>3)</sup>. An diese Zahl<sup>4)</sup> knüpfen auch die gnostischen Spekulationen an, in denen den Buchstaben eine übernatürliche Bedeutung zugeeignet wird.

Noch ehe die Vorstellung von der kosmischen Bedeutung der Buchstaben in ein philosophisches System eingefügt wurde, scheint sie in muslimische Kreise gedrungen zu sein. Sie begegnet uns in der Lehre des im Jahre 737 Chr. durch Chālid al-Kasrī zum Feuertod verurteilten falschen Propheten und Wundertäter Muġira b. Sa'īd al-'Iglī, der in Kufa mit 'alidischen Lehren auftrat, und 'Alī über alle Propheten erhob. Seine eigene Allwissenheit erklärte er damit, daß er einmal von einem Nachkommen 'Alī's einen Trunk Wasser erhalten habe, der ihm übernatürliche Kräfte verlieh. Seine Gottesvorstellung wird bei Ibn Ḥazm in folgenden Sätzen gekennzeichnet. Gott habe die Gestalt eines Mannes, auf dem Kopf trage er eine Krone und die Zahl seiner Glieder sei die der Buchstaben des Alphabets. Als er die Welt erschaffen wollte, sprach er seinen Namen aus, dieser flog in die Lüfte und fiel auf seine Krone. Dann schrieb er mit seinem Finger die (künftigen) Taten der Menschen; als er die

1) S. darüber RÉJ. L 188—190.

2) *Fatāwī ḥadīthīja* (Kairo 1307) 233: *ومن نسب الى واحد منهم شيئا مما يخالف ذلك كالقول بتقديم الحروف فقد افتري*

3) Über diese sprachwissenschaftliche Streitfrage s. die Dissertation von Gotthold Weil, *Die Behandlung des Hamza-Alif im Arabischen* (München 1905), 9—10.

4) In şūfischen Kreisen kam es jedoch vereinzelt vor, daß man auch außeralphabetische Buchstaben annahm. Ein Şūfi Namens Ibn Sam'ūn kannte einen aus 36 Buchstaben bestehenden Gottesnamen; unter diesen Buchstaben komme nur einer im Alphabete vor (Ibn Ḥazm ZDMG. LIII, 68, 3.

Sünden erblickte, kam er in Schweiß; daraus entstanden zwei Meere, eines mit süßem, das andere mit salzigem Wasser; aus letzterem schuf er die Ungläubigen<sup>1)</sup>.

Im islamischen Neuplatonismus (Ichwân I 107, II 405 (über den tiefen Sinn und Parallelismus der Zahl und der Form der Buchstaben), sowie in den von neuplatonischen Theorien gesättigten Spekulationen der Ismâ'ilijja und der von ihr ausgehenden Sekten wird die kosmische und welthistorische Ordnung vielfach aus der Zahl der Buchstaben des arabischen Alphabets (28) abgeleitet. Für die Ismâ'ilijja vgl. Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis* (Not. et extr. XXII, 1, p. 196 ff.); Nuşejriten vgl. Blochet, *Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane* (Paris 1903) p. 181. Dieselbe Symbolik der arabischen Buchstabenanzahl findet man bei der persisch-ismâ'ilitischen Sekte der Hurûfi (14. bis 15. Jahrh.), worüber ausführlicheres E. G. Browne mitgeteilt hat (*Journ. Royal As. Soc.* 1898 p. 61--94). Zu den Hurûfi werden auch die Bektâsch-Derwische gerechnet; als ihre Autorität wird Faḍlallâh Hurûfi aus Astarâbâd (Verfasser des *Ġâwidân kebîr*, s. E. G. Browne, *Persian Manuscripts*, Cambridge, nr. 27) genannt, den man mit den Karmathen in Zusammenhang bringt (Ishâk Efendi's Streitschrift gegen diesen Orden: *Kâsif al-asrâr wa-dâfi' al-asrâr*, o. O. 1291). Indem die persischen Hurûfi auch die vier persischen Supplementarbuchstaben in den Kreis dieser Betrachtung ziehen, haben sie daneben auch noch eine an die Zahl 32 anknüpfende Symbolik ausgebildet.

Wie eng sich unser Verf. auch hier an die islamischen Neuplatoniker anschließt, ist daraus ersichtlich, daß er seine Darlegung an die 28 Buchstaben des Alphabets anknüpft, was er mit den Tatsachen der hebräischen Sprache nur dadurch in Einklang bringen kann, daß er einerseits zu den 22 Buchstaben des hebr. Alphabets die sieben Doppelbuchstaben בְּרַכְּכֶם hinzuzählt, andererseits wieder den Buchstaben Alef künstlich ausschaltet (22 + 7 - 1). Es ist hier zu beachten, daß es dem Verfasser des von Guyard herausgegebenen ismâ'ilitischen Werkes nicht entgangen ist, daß die kosmische Symbolik der 28-Zahl nur auf das arabische Alphabet anwendbar ist, und daß die in den vorislamischen Schriften enthaltenen Alphabete nur 22 Buchstaben zählen: *وكل كتاب أنزل على نبي قبل رسول الله صلعم مثل صحف ادريس ونوح وابراهيم وتوراة موسى وانجيل عيسى وزبور داود وكل هذه انما كتبت باثنتين وعشرين حرفاً*. Darum sei die Offenbarung Muhammeds auch zur Erkenntnis der kosmischen Symbolik in vollkommenerem Maße geeignet.

Über die Bedeutung der Buchstabengruppen (Alphabet und Finalbuchstaben = 27) in der kosmischen Konstruktion der jüdischen Neuplatoniker s. S. Sachs in *Kerem chemed* VIII 206.

Durch die den Buchstaben zugeeignete kosmische Bedeutung<sup>2)</sup> wird es er-

1) Dahabi, *Mizân al-i'tidâl* II 494.

2) Über die der Alphabetreihe zugeeigneten zauberischen Kräfte A. Dietrich, *Rhein. Mus.* LVI (1901) 77 ff.; *Archiv für Religionswissenschaft.* VII (1905) 524 ff.; A. Wiedemann, *ibid.* VIII (1906) 552 ff.

klärlich, daß bei denselben, wie bei hochheiligen Begriffen geschworen wird. In einem der Kollektion der ungarischen Akademie des Wiss. (Fonds Kaufmann) zugehörigen jüdisch-arabischen Privatbriefe aus Aegypten (XIII—XIV. Jahrhundert, unediert) finde ich zweimal die Versicherungsformel **וּחַקֵּה הָרִיָּה אֶלְאֲחֶרֶף**. Eines der von Wallin mitgeteilten Gedichte eines neueren Wüstenpoeten beginnt mit einer Anrufung Gottes „bei den 29 Buchstaben des Alphabetes und bei den Sprachen und Mundarten, die daraus gebildet sind“ (ZDMG. VI, 190).

S. 17, 24 **אֶלְמִרְדָּמָח** „die 28 gewollten Dinge“ (**כָּל חֶפְעַן**, (Kohel. 3, 1). Ibn Ezra z. St. **הַשְּׂמוּנָה וְעִשְׂרִים עֲשִׂים**.

S. 17, 30. Über **مَسْبَعَات** vgl. Ichwân I 108.

S. 18, 8 **אֶלְזוּאֵן**. Dies in den Lexx. nicht gebuchte Wort finden wir auch bei Sa'adjah zu Jes. 5, 2 als Übersetzung des hebr. **בְּאִשִּׁים** und zu Hiob 31, 40 als Übersetzung von **בְּאִשָּׁה**, beidemal in der Form **זוּאֵן**.

S. 19, 18 Theol. Arist. 147; Herm. Trismeg. 104; Nazzâm bei Šahrast. 38, 10 **ان الانسان في الحقيقة هو النفس والروح والبدن آلتها وآلتها**. Dasselbe die Bakrijja, bei Schreiner Der Kalâm 30 A. 5. Zur Frage vgl. Horowitz, Psychologie 39 A. 70.

S. 19, 24; vgl. 30, 22; 31, 15. Über diese Doppelstellung der Seele bei Plotin, s. das Citat bei Zeller<sup>3</sup> III, II, 576—7. Dasselbe bei Avicenna (Haneberg, Zur Erkenntnißlehre des Ibn Sina, Abhandl. d. Bayr. Akad. der Wiss. Phil. Cl. XI (1868) 199) **وكان للنفس وجهان وجه الى البدن ووجه الى المبادئ العالية** (199) **والنفس نظران نظر الى فوق نحو العقل . . . . . ونظر الى تحت نحو** Tafšîl al-naš'atejn 24 **الهوى**. Vgl. den neuplatonischen Kommentar zum H. L. (Steinschneider-Festschrift, Texte, 51, 9): **פי אלמנסאן פצארח אלנפס אלמנסאניה פי** (ed. (וכלהמי) **אלמנסאן להא גהחאן (גנבתין) חארה חחונה נחו עאלם אלקרם וחארה חחונה נחו עאלם אלטבעיה = ἀμφοτέρως καὶ ἀμφορόσωπος** (Proclus). Vgl. noch unten 54, 15.

S. 20, 2 **ען . . . יעני**. Über diese in unserem Text öfters wiederkehrende Konstruktion des Verb. **עני** s. R.ÉJ. L 43 ff. — Vgl. unsere Anmerkung hier zu 26, 3.

S. 20, 14 vgl. Horwitz, Psychologie 117—118.

S. 20, 19 ff. **אחאלת** u. s. w. Vgl. unten 60, 7.

S. 22, 23. Unter al-'ilm al-barrânî „äußere Wissenschaft“ ist hier nicht jener Kreis von Kenntnissen zu verstehen, der in der jüdischen religiösen Literatur als **חכמות חצוניות** (profane, nichtreligiöse Wissenschaften) bezeichnet wird<sup>1)</sup> und in dessen Abgrenzung im Gegensatz zu den religiösen Studien die Karäer noch in schärferer Weise vorgehen als die Rabbaniten. Abû Ja'kûb Jûsuf al-Kirkisânî (schrieb 937) spricht von Leuten, die das spekulative Studium, ob nun nach der Methode des Kalâm oder der der Philosophie verwerfen; dabei werden

1) Über den Umfang dieser Bezeichnung vgl. Steinschneider, Hebr. Übersetzungen 375.

solche Forschungen im Gegensatz zum traditionellen Gesetzstudium<sup>1)</sup> als „äußere Wissenschaften“ bezeichnet: **יעיבון עלי טן נטר פי אלמעקול יעני כשי מן אלעלום** **אלפלספיה אלבראניה אמא אלגדליה ואמא אלפלספיה** (ed. Harkavy, Zapiski 1894, 279, 15). Aus diesem Gesichtspunkt gehört alles Studium des ma'kûl (im Gegensatz zum mankûl) in den Kreis der „äußern Wissenschaften“. Man nennt ein Buch, das nicht die Stoffe der religiösen Wissenschaft zum Gegenstande hat, **כתאב כראני** (Salmon b. Jeruchim z. Klagen. 1, 8, ed. Feuerstein XXIX), dessen Lektüre nach karäischem Gesetz als Entweihung (**ברל**)<sup>2)</sup> der Sabbathheiligkeit betrachtet wird<sup>3)</sup> und vor denen zu warnen u. a. der Zweck des Kohelethbuches sei<sup>4)</sup>.

Innerhalb der Richtung, in der sich auch das vorliegende Buch bewegt, wird derselbe Terminus in ganz anderem Sinne bezogen. Hier versteht man unter „äußerer Wissenschaft“, die bloß mit der gewöhnlichen Voraussetzung der mathematischen, physischen und philosophischen Forschungen arbeitende Wissenschaft, wie sie z. B. auch innerhalb des allgemeinen Aristotelismus betrieben wird, die Schulwissenschaft, die durch die gangbaren Methoden nicht erreichbare, tiefere theologische Kenntnisse und Mysterien nicht zum Gegenstande hat. Die Schulen, die diese gewöhnliche, sozusagen landläufige Philosophie betreiben sind die **אלמרארה אלבראניה** unsers Verfassers (oben 3, 26) und zwar sowohl die *φυσικοί* als auch die *θεολόγοι*, ungefähr die Vertreter der Philosophie, die in der Drusenschrift ed. Seybold 58, 10 als **الفلاسفة المقصره** die sich beschränkenden Philosophen bezeichnet werden.

Als terminologischer Gegensatz zu dieser „äußeren Wissenschaft“ erscheint die bei unserem Verf. von den muḥakkikûn vertretene innere Philosophie **الفلسفة الداخلة**. Al-Kindî verfaßte ein Buch **في الفلسفة الداخلة**, das von seinen Werken über physische Fragen und selbst von denen über tauḥîd (also einem speziell theologischen Stoff) unterschieden wird (Kiftî ed. Lippert 368 ult.). Zum Verständnis dieser Antithese ist in Betracht zu ziehen, daß die litterarische Tätigkeit des Kindî sich vielfach im Kreise neuplatonischer und pythagoräischer Spekulation bewegt und z. B. auch auf Untersuchungen über judiciäre Sternkunde sich erstreckt (z. B. Kiftî l. c. 370, 1; 371, 2; 372, 1; 373 oben; 375, 8)<sup>5)</sup>. Nichtsdestoweniger wird er aber von den Esoterikern als philosophischer For-

1) Unklar ist die Benennung der religiösen Gesetzwissenschaft als **علم الأجلال** bei Japheth b. 'Ali zu H. L. 4, 11 ed. Bargès.

2) Vgl. zu diesem Terminus RÉJ. XLV 4 Note 3.

3) Ja sogar alles nicht in hebräischer Schrift geschriebene, Poznański in Steinschneider-Festschrift 205, 5 v. u.; Kohut-Semitic Studies 440, 12 ff.

4) Japheth b. 'Ali, Kommentar zum H. L. éd. Bargès, Einleitung, wo das ungrammatische

**بكتب البراني** zu berichtigen ist; vgl. Jeh. Hadasi, Eškol 54<sup>c</sup> (§ 145). Derselbe karäische Verf. nennt die rabbanitischen Schrifterklärungen und Einrichtungen **דברי חיצוניים** z. B. 78<sup>c</sup> (§ 194 Ende): 86<sup>d</sup> (§ 225 Ende).

5) Vgl. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe 340 unten.

malist verhöhnt, der vor Fragen, die ihm durch spitzfindige Aufstellung als *فلسفة داخلية* vorgespiegelt wird, in große Verwirrung gerät<sup>1)</sup>.

Mit der „inneren Philosophie“ will man tiefer dringen, als zu jenen Kenntnissen, die mit den Mitteln der aristotelischen Physik und Metaphysik oder mit denen des Kalâm erreichbar seien. Sie hat Fragen und Untersuchungen zum Gegenstand, wie deren z. B. Ibn Sînâ in den letzten Kapiteln seiner *Isârât wa-tanbîhât* behandelt, den geheimnißvollen Rapport des Seelenlebens zu den natürlichen Kräften (s. besonders ed. Forget 221, 8 ff.), die Geheimnisse der Natur selbst (*اسرار الطبيعة*) *ibid.* 219, 9), die zu erforschen und zu erkennen nicht Sache der landläufigen Physik und Metaphysik ist, weswegen sie auch von Ibn Sînâ unter schweren Eiden, die sie vor der Preisgabe an Uneingeweihte schützen sollen, nur angedeutet werden. Es sind Kenntnisse „mit denen man gegen jedermann geizt — *المصنون به*, dies der beliebte Ausdruck —, bei dem man nicht volle Empfänglichkeit voraussetzt<sup>2)</sup>. Auch jene Untersuchungen gehören in dies eifrig umfriedete Gebiet, die der aus neuplatonischen Gesichtspunkten philosophierende Kreis des Abû Sulejmân b. Tâhir al-Sigistânî (2. Hälfte des X. Jahrh., Chr.) pflegt und uns aus den interessanten Aufzeichnungen eines Mitgliedes desselben, des Abû Hajjân al-Tauhidî bekannt sind. Am Schluß einer metaphysischen Auseinandersetzung sagt Abû Sulejmân: sie sei geschöpft *من الفلسفة الداخلة اعني* „aus der absoluten göttlichen Philosophie“<sup>3)</sup> (*Mukâbasât*, 41 unten). Sie entspricht ohne Zweifel der *الفلسفة الخاصة* „esoterischen Philosophie“ der Theolog. Aristot. 50, 3 v. u. und ist aus der aristotelischen Antithese zwischen exoterischer und esoterischer Philosophie geflossen.

Es ist aus der Natur der Sache begreiflich, daß die Scheidelinie zwischen äußerer und innerer Philosophie nicht mit scharfer Bestimmtheit gezogen wird, sowie daß Richtung und Ziel und selbst Stoff und Inhalt der esoterischen Spekulation, auf verschiedene Weise verstanden wird: bald pythagoräisch neuplatonische Theologie (dies ist die „absolute göttliche Philosophie“), bald allegorische Gesetzesauslegung im Sinne der *ahl al-bâtin*, bald Erforschung der geheimen Naturkräfte<sup>4)</sup>, der Einfluß der Gestirne auf die sublunarisches Welt und im allgemeinen jene Gebiete, die in der (von Dieterici nicht einbezogenen)

1) In dem von S. D. Margoliouth herausgegebenen „Wettstreit zwischen Logik und Grammatik“ von Abû Hajjân al-Tauhidî (*JRAS.* 1905, 109, 2). Dasselbe Thema wird in mehr bündiger Form verhandelt in desselben Verfassers *Mukâbasât* nr. 22 (ed. Bombay 21).

2) Mit einer solchen Warnung schließt auch Šihâb al-dîn al-Suhrawardî sein Buch *Hikmat al-isrâq*, in dem er seine „Erleuchtungsphilosophie“ der *ma'sâ'ûn* entgegenstellt; s. den Text in Flügels Wiener Katalog II 600, 1.

3) *הפלוסופיא הטהורה* in dem Platospruch bei Gazâlî (*Ozar nechmad* ed. Blumenthal, II, 197, 20) ist wohl hebräische Übersetzung von *الف المخصصة*.

4) Ganz ernste Leute, wie Mas'ûdî bezeichnen ja die magischen Künste als philosophische Griffe „*حيلة فلسفية*“ *Murûg* VIII 182, 5; vgl. *אלחיל מן אלעלום אלסמאוויה* Chazari I c. 49 (ed. Hirschfeld 24, 3).



vierten Abteilung der Abhandlungen der Ichwân al-ṣafâ abgehandelt werden. Ohne die Termini geradezu herauszusagen<sup>1)</sup> haben diese Leute jenen Unterschied im Betrieb der philosophischen und theologischen Studien im Sinne, wenn sie einmal die Verschiedenheit in den Objecten und Zielen der philosophischen Spekulation in folgender Weise festsetzen: Es gäbe — sagen sie — Philosophen, welche die propädeutischen und physischen Studien getrieben, aber vernachlässigt haben das Studium der göttlichen Gesetze und der prophetischen Offenbarungen, die Forschungen über die Mysterien der religionsgesetzlichen Festsetzungen, und das Enthüllen der in den göttlichen Gesetzen angedeuteten Verborgenen (خفیات المرموزات الناموسية), so daß ihnen die Verkündigungen dunkel und sie über deren wahren Sinn in Zweifel sind und in der Erkenntnis ihrer wahren Bedeutungen herumirren, der Feinheit ihrer Geheimnisse unkundig und um die Größe ihres Wesens unbekümmert sind“ (Rasâ'il Ichw. IV 139 unten).

Die Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Philosophie entging nicht dem Humor des Gâhiz. Bei Gelegenheit des Certamens, das er in einer durch Van Vloten herausgegebenen Abhandlung (Tria opuscula 149, 15) mit Ahmed b. 'Abd al-Wahhâb abhalten läßt, geht er nach einer Reihe von philologischen, historischen, naturwissenschaftlichen und philosophischen Fragen auf Zauberei, Dämonologie und Naturgeheimnisse über. „Das ist was ich von der äußeren Wissenschaft (من العلم البراني) im Vorrath habe, du aber hast ja Einsicht in die innere Wissenschaft (بالعلم الجواني).“

Herr Prof. Eilhard Wiedemann machte mich mit Hinweis auf Fihrist 359 (الاعمال البرانية Dubejs) und Anṣarî, Irsâd al-Kâsid (Biblioth. ind. VI) 77 mit der Tatsache bekannt, daß auch die arabischen Alchimisten in ihrer Kunst, je nach dem Grade des Eindringens der Adepten in die Geheimnisse der Alchimie, ein جوانی und برانی unterscheiden.

Auch in der jüdischen Litteratur des Mittelalters finden wir die Anwendung des Ausdruckes הספרים הפנימיים auf Bücher mit transscendentalem Inhalt, z. B. מעשה מרכבה oder kabbalistische Forschungen<sup>2)</sup>. Ich kann nicht sagen, ob da ein Zusammenhang mit der hier erörterten arabischen Benennung voranzusetzen ist.

S. 22, 24 ff. Über das gegenseitige begriffliche Verhältnis der mit nafs und rūh bezeichneten Wesenheiten herrscht in den verschiedenen Kreisen der Anwendung jener Worte weitverzweigte Meinungsverschiedenheit. Am einfachsten wird die Frage durch die Voraussetzung der vollen Bedeutungsidentität jener beiden Worte gelöst<sup>3)</sup> Andere beschränken diese Identität lediglich auf die

1) Dahin gehört aber jedenfalls الحكمة الروحانية wie diese in Rasâ'il Ichw. IV 289 definiert wird; vgl. Dieterici, Die Lehre von der Weltseele 99.

2) Die Nachweise bei M. Friedmann zu Pseudo-Seder-Elijahu zutta (Wien 1904) 23 Anm. 52.

3) LA s. v. روح III 289 Dem entspricht auch die völlig synonyme Anwendung der beiden

Vernunftseele, — diese könne sowohl mit nafs als auch mit rūḥ bezeichnet werden — während sie zur Benennung der animalischen und vegetativen Seelenfunktionen das Wort rūḥ nicht gebrauchen wollen<sup>1)</sup>. Unsterblich sei nur der rūḥ (Geist), die am Körperlichen haftende nafs sei vergänglich<sup>2)</sup>; jener gehöre zum Kreis des Göttlichen, diese zu dem des Menschlichen. Einige differenzieren den Stoff der beiden Seelenarten in diesem Sinne; nafs sei materiell, aus Feuerstoff; rūḥ sei geistig aus Lichtstoff<sup>3)</sup>. Diese Bedeutungsteilung stimmt am besten mit dem in der religiösen Litteratur herrschenden Sprachgebrauch. Nach Wabb b. Munabbih „legte Gott nach Erschaffung des Körpers Adams die nafs in ihn; durch sie kann er sitzen, stehen, hören, sehen, alles erkennen was auch die Tiere erkennen, und sich in acht nehmen, wovor sich diese in acht nehmen; hernach setzte er in ihn den rūḥ, damit unterscheidet er die Wahrheit von der Lüge, das Rechte von dem Irrtum und wird (vor dem Bösen) gewarnt“<sup>4)</sup>. Die nafs ist also jener Seelenteil, der dem Menschen mit dem Tiere gemeinsam ist. „Die Hunde — so heißt es in einer Tradition — gehören zu den Ginnen; wenn sie vor euch während des Essens erscheinen, werfet ihnen etwas vor, denn sie haben ja (auch) eine nafs“. Ich glaube nicht, daß Ibn Kutejba<sup>5)</sup> recht hat, wenn er in diesem Spruch das Wort nafs als „Auge“ erklärt, speziell das böse, neidische Auge<sup>6)</sup>. Im Sinne des überwiegenden theologischen Sprachgebrauchs hat man den Unterschied zwischen nafs als vergänglicher tierischer Seele, und rūḥ als dem unvergänglichen Geist, der nach dem Tode des Menschen zur Rechenschaft gezogen wird, in einem Ḥadīṭ-Satz feststellen lassen können<sup>7)</sup>. Nach

Worte z. B. Tanūḥī, al-Farāḡ ba'd al-šidda (Kairo 1904) II, 38, 8 v. u. فذكرت حلاوة الروح والنفس „ich gedachte der Süßigkeit des Lebens“ u. a. m.

1) Dictionary of technical terms 542, 10.

2) Vgl. Pseudo-Balchī ed. Huart II 112 ff.

3) Ibn Kaḥḥim al-Gauzija, Kitāb al-rūḥ (Haidarābād 1318) 346: فقل بعضا النفس طينية نارية والروح نورية روحانية وقال بعضا الروح لاهوتية والنفس ناسوتية

4) Ibn Sa'd, Biographien I, 1, 7, 4 ff.

5) Muchtalif al-ḥadīṭ (Leidener Hschr. Warner 882) 160: الكلاب من الجن فاذا غشيتكم عند

Bei Ḡāḥiḡ, Kitāb al-ḥajawān (ed. Kairo 1928) I 143, 13 wird dieser Spruch dem Ibn 'Abbās zugesignet على منبر البصرة; der Schluß: فان لها نفس سوء (ibid. II 47, 6 أنفس سوء).

6) Über diese Bedeutung des Wortes (بلغ ونفس حاسد وبلغ) Ibn Sa'd XI 16, 13), Ibn Kutejba, Adab al-kātib ed. Grünert 22, 7; Plural: كاجس نفوس. ed. Rhodokanakis, App. 27, 5, أسماء أنفس. ed. Ahlwardt, 25, 8: es werden ihm Amulette um den Nacken gebunden. Über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes نفس, al-Murtaḍā, Ġurar al-fawā'id ed. Teheran, 180.

7) Muchaššas II 62, 16 وفي الحديث لكل انسان نفس وروح فلما النفس فتموت وأما الروح

einigen seien beide im Herzen residierende Schlangen; rûḥ erzeuge die guten, nafs die bösen Eigenschaften<sup>1)</sup>.

In den gangbaren philosophischen Definitionen<sup>2)</sup> hingegen wird gerade umgekehrt der Name rûḥ (πνεῦμα) auf die Funktionen der vegetativen und animalischen Seele angewandt<sup>3)</sup>. Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit seien Attribute der nafs<sup>4)</sup>. Auf die Frage: was man unter rûḥ zu verstehen habe, wird von Abû Sulejmân al-Mantîkî die Antwort erteilt: „er sei eine den Körper durchziehende Kraft, der jener seinen Bestand verdanke durch die Funktion der Sinne, die Bewegung und die Ruhe; sie entstehe durch die Kombination der Elemente, und werde genährt durch die ihr entsprechenden vegetabilen und nicht vegetabilen Nährstoffe. Viele Leute, gebildete sowohl als halbgebildete sind der Meinung, daß rûḥ und nafs identische Synonyme seien. Dies ist eine zurückzuweisende Ansicht. Denn nafs ist eine in sich bestehende Substanz, die keines Gegenstandes bedarf, an dem sie subsistiert. Nicht so der rûḥ; er bedarf der Materien des Körpers und seiner Organe; nur in diesen existiert er und ist er vollkommen, sowie er zunichte wird durch die Vernichtung des Körpers“<sup>5)</sup>.

Sehr früh scheint das Wort von der Vergänglichkeit des rûḥ auch von nichtphilosophischen Theologen aufgegriffen worden zu sein und Anstoß bei den

فَيَفْعَلُ بِهِ كَذَا. Aber solche Aufstellungen haben selten allgemeine Geltung; so wird z. B. in unserem Falle rûḥ entschieden auf Tiere angewandt in einem von al-Zuhri als Argument gegen Kastration der Tiere angeführten Traditionsspruch, wo صَبَّرَ الرُّوحَ s. v. a. Tierquälerei: **ان رسول** **ان للقلب اذنين ينفث فيهما الملك** bei Ġāhiz, l. c. I 82 penult. **والشيطان** — Vgl. Sifré zu Deut. 6, 5 **בְּדָל לְבָבְךָ: בְּשְׁנֵי יַצְרָיִךְ**. Die Beziehung der „zwei Herzen“ Koran 33, 4 ist nicht klar.

1) Dictionary ibid. I. 3. Vom ethischen Dualismus der Seele spricht bereits ein alter, in die Ġāhiliyya zurückreichender arabischer Dichter (al-Namir b. Taulab) Ag. XIX 161, 11. Dieser Dualismus wird in der schi'itischen Tradition damit veranschaulicht, daß das Herz jedes Menschen zwei Ohren habe; in das eine flüstert der Engel gute, in das andere der Satan böse Ratschläge (Kulnîf, Uṣûl al-Kāfî — Bombay 1302—507 das Kapitel: **ان للقلب اذنين ينفث فيهما الملك**).

2) Die Behandlung der Frage **الفصل بين الروح والنفس** in der philosophischen Litteratur, bei Steinschneider, Die hebr. Übersetzungen des Mittelalters, 288. Über eine **رسالة في معرفة** **وهذا الروح** vom Mystiker Ibn 'Arabî berichtete Miguel Asin bei Gelegenheit des XIV. Orientalistenkongresses (Algier), worüber vorläufig die Notiz in Revue africaine XLIX (1905), 336.

3) Mafâtiḥ al-'ulûm 139. Vgl. Ibn Sînâ, Risâlat al-mabda' wal-ma'âd fol. 31<sup>a</sup>: **وما دام في القلب فيسمى روحا حيوانيا ثم اذا حصل في الدماغ وينفعل انفعالا يسمى روحا نفسانيا وممكنه هناك في تجاويف الدماغ وبطونه ثم اذا حصل في الكبد سمي روحا طبيعيا** **وهذا الروح**. Vgl. Maimûnî bei Munk, Guide I 355 Note.

4) Mas'ûdî, Murûğ III 363; zu beachten Ibn Ġanâḥ, Uṣûl s. v. **بَرَاءة** (ed. Neubauer 109): Gegensatz des vergänglichen **الروح للحيوانى** und der unvergänglichen **النفس الناطقة**.

5) al-Muḳābasât, (ed. Bombay) 118.

Orthodoxen erregt zu haben. Ibn 'Asâkir hat von Muhammed b. Waddâh, einem berühmten mâlikitischen Theologen aus Cordova (st. 287 d. H.) die Nachricht über den Streit des Saḥnûn mit einem zeitgenössischen Mâlikiten, der jene These verteidigte (ان الارواح تموت بموت الاجساد). Unsere Quelle setzt dem die Bemerkung hinzu: Zu dieser Meinung haben sich in alter und neuerer Zeit manche der Fuḩkahâ im Andalus bekannt (sie werden mit Namen aufgezählt), aber die 'Ulamâ haben heftigen Protest dagegen erhoben<sup>1)</sup>. Es handelt sich dabei natürlich um die Aneignung der philosophischen Anschauung in einer für das Fikḩ indifferenten Frage<sup>2)</sup>.

Im emanatistischen System nennt man die Universalseele wohl al-nafs al-kullijja (niemals rūḩ); hingegen kommt den geistigen Substanzen der supralunari-schen Welt die Benennung arwâḩ (oder rūḩâniyyât) zu; von ihnen strömen die geistigen Kräfte auf die individuellen Seelen (nafs), deren Vorzüglichkeit vom Maße dieser durch ihre Empfänglichkeit bestimmten Einströmung bedingt ist<sup>3)</sup>.

In diesem Zusammenhang kann schließlich die Theorie der Schiiten von den fünf arwâḩ der Propheten erwähnt werden: ان الله جعل في النبي<sup>4)</sup> خمسة ارواح روح للحياة<sup>5)</sup> فيه دب ودرج وروح القوة فيه نهض وجاهد وروح الشهوة فيه اكل وشرب واتى النساء من الحلال وروح الايمان فيه آمن وعدل وروح القدس فيه حمل النبوة، فاذا قبض النبي انتقل روح القدس فصار الى الامام، وروح القدس لا ينام ولا يغفل ولا يلهو ولا يزهو والاربعه الارواح تنام<sup>6)</sup> وتغفل وتلهو وترهو<sup>7)</sup>. Die niederen Funktionen (auch der „Geist des Glaubens, womit man glaubt und Gerechtigkeit übt“ ist inbegriffen) sind hier auf vier Seelenteile verteilt, denen der „heilige Geist“ als der von allen Veränderungen freie Teil<sup>8)</sup> entgegengestellt wird. Dieser sei unvergänglich und gehe vom Propheten auf den Imam und in direkter ununterbrochener Reihe auf seine Nachfolger über<sup>8)</sup>. Die schiitischen Theologen hatten immer einige Fühlung mit dem

1) Murtaḩâ, Ithâf al-sâda (ed. Kairo) X 377. Jene Leute führten als ḩaditbeleg für ihre These von der Vergänglichkeit der arwâḩ die Worte an, die Muhammed beim Gräberbesuch gesprochen habe: السلام عليكم آيتها الارواح الفانية والابدان البالية والعظام النخرة الحج; hier werden die arwâḩ als vergängliche angeredet in einem Atemzug mit den verwesenden Leibern und Knochen. Vgl. Gazâlf, al-Durra al-fâchira ed. L. Gautier, 109.

2) Die Frage wurde übrigens auch in der orthodoxen Theologie aufgeworfen: ان الروح هل تموت ام الموت للبدن وحده. Die Verteidiger der These von der Vergänglichkeit der Seelen erweisen sie als Postulat von Sure 55,26, wonach außer Gott alles vergänglich ist; s. darüber Ibn Kaḩjim al-Ĝauzija, Kitâb al-rūḩ, 52.

3) Ausführlich bei Kaḩwîf ed. Wüstenfeld I 817, 15 ff.

4) Nach anderen Versionen والارواح والانبيا.

5) In anderen Versionen: روح المدرج الذي به يذهب الناس ويحيون.

6) Kulfnî, Uḩl al-Kâfi 167.

7) Andere Version: يصيبها الحدثن.

8) Diese Fünfseelentheorie wird noch weitläufiger entwickelt bei Kulfnî ibid. 514. Während

A. T.; vielleicht ist die Theorie von den fünf arwâh der Propheten und Imame ein Nachklang von Jes. 11, 2. 3. Aber es kann auch erwogen werden, ob solche Mehr-Seelen-Theorien nicht etwa Fortbildungen von Seelenvorstellungen sind, wie wir deren bei primitiven Völkern noch heute finden<sup>1)</sup>.

S. 23, 11 (Ibn Sînâ). Dies ist weitläufig auseinandergesetzt in Risâlat al-nafs (Leidener Hschr. nr. 1020, fol. 40\*).

S. 23, 24 wohl mit Bezug auf Herm. Trismeg. V, 2 (ed. Bardenhewer 42).

S. 24, 16  $\text{وَلَا تَمُوتُ}$ . Dieser Satz ist schwer verständlich; es scheint daß der Text verderbt ist. Der Sinn ist folgender: Wenn es sich mit der Seele so verhielte, wie jene behaupten, die sagen, daß die Seele mit der Vernichtung des Körpers der Vernichtung anheimfällt, so hätte Gott ihren durch die Vernichtung des Körpers verursachten Tod nicht Trennung genannt“. Es muß bei dieser Erklärung vorausgesetzt werden, daß der Verf. den arabischen Sprachausdruck . . . كتب الله على (er verhängte etwas über jemand, vgl. ZDMG. LVII 396) falsch angewandt hat.

S. 24, 18. Auf das hier für den Glauben an die Fortdauer der Seele beigebrachte Argument (vgl. schon die Betrachtung in II. Makk. 12, 44) wird in der Theol. Aristot. (Text 7, 5 v. u.) Gewicht gelegt (Guttman, Monatsschr. 1897, 455). Die unmittelbare Quelle des Verfassers werden jedoch die Ichwân (IV 173 oben) sein, die aus der allgemeinen Verbreitung des Gräberkultus einen Beweis für die jenseitige Fortdauer schöpfen: فان لم تكن تلك النفوس موجودة باقية عند الله وتشعر من يستشفع بها الى الله وتقتدى بها في سنن الدين لما كانت لهذه السنن فائدة وإثبات لان الباطل لا ثبات له ولا دوام أفترى ان اهل الديانات كلها: أتعفوا على شيء لا حقيقة له. Dies Argument ist in der späteren theologischen Litteratur des Islâm<sup>2)</sup> gerne verwandt worden; vgl. Pseudo-Balchî (ed. Huart II 120, 7), der sich auf die in der ganzen Menschheit (الناس قاطبة) verbreiteten Todtengebräuche beruft, um die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen. Denselben Ideengang hat sich selbst Fachr al-dîn al-Râzi in seiner Beweisführung für diesen Glauben angeeignet; er beruft sich auf Inder, Griechen, Araber, Perser, — Juden, Christen, Magier und Muslims, auf ihre Gräbergebräuche und Wallfahrten, die ohne jene Voraussetzung alle eitel und unnütz (عبث) wären.

den Propheten die 5 arwâh verliehen sind, fehlt den gewöhnlichen Rechtgläubigen der nur jenen verliehene rûh al-ḳuds; die Juden, Christen und Ungläubigen haben nur 3 arwâh, da ihnen auch der r. al-imân entzogen ist.

1) z. B. Archiv für Religionsw. IX 429 f.; die Litteratur ist zuletzt zusammengestellt in ZATW. 1906, 31.

2) Unter den Philosophen empfiehlt Ibn Sînâ den Gräberkultus und die Anrufung der Seelen der Verstorbenen. S. Mehren, Vues théosophiques, d'Avicenne (Extrait du Muséon; Louvain 1886; p. 14 des SA.).

Ihre übereinstimmende Übung sei ein Zeichen dafür, daß der gesunde Menschenverstand (فطرتهم الأصلية السليمة) jenen Glauben postuliere. (Mafâtih al-gajb, zu Sure 17, 87; ed. Bûlak 1289, V, 644).

S. 25, 8. Koranische Bezeichnung der Engel (4, 170 u. a. m.; auch Jesus ist من المقربين 3, 40). Vgl. Chazarî ed. Hirschfeld 280, 24 פפרצוא מלכא מקרבא 242, 4 מן אלוהאנין אלמקרבין 240, 3 v. u. מלאיכחה וזרמה אלמקרבון 4; s. auch Munk, Guide II 368. — Über die Benennungen der Engel s. unten zu 29, 7.

S. 26, 3. יריר בולך ען. Über die Konstruktion des Verbum אראר mit ען s. R.ÉJ. L 44. Vgl. einen Text bei Hirschfeld, Arabic Chrestomathy in hebrew Characters 19—31, wo diese Konstruktion vorherrscht, z. B. 21, 22 ארארו בה ען 23, 18 אלעאלם אלארני 26, 19; 28, 15 u. a. m. Dasselbe Verbum (wie auch עני, z. B. hier 48, 16 und öfters) mit אלי des Objekts konstruiert, Jepheth b. 'Ali, Komment. Cantic. (3, 8) ed. Bargès 46, 6 v. u. יריר בה אלי und wohl auch Hirschfeld l. c. 23, 1 wo עלי in אלי zu korrigieren ist. — Auch אשאר wird in dieser Litteratur oft mit ען verbunden, z. B. ibid. 29, 16. 24. 27 אשאר בה ען אלכארי Abraham Maimûnî bei A. Poznanski, Schiloh I, Belege: XXVI, 10 אלאשארה פי לא יסור שבט ען מחולי אמר מא.

S. 26, 13 ff. In Sa'adjahs Jes.-Komm. ed. Lambert 34 fünf Namen: נפש · נשמה · רוח · חיה · יחידה. Zur Seelensynonymik ist zu vgl. die Aufzählung von 8 Namen in den פרקי ההצלחה u. z. צלם אלהים · ודמותו · רוח · נשמת אלהים · נשמה אלהים · נשמה טובה · רוח נדיבה · כבוד · נפש vgl. Bacher, JQR. IX 276.

S. 26, 21 נורה. Vgl. R.ÉJ. L, 40. Zu der unvermittelten, ort- und zeitlosen Emanation der Substanzen (unten 50, 8) vgl. Theol. Aristot. 112, 5 انما كَوْنَت منه 5; Liber de Causis 96, 6 ان كل فاعل يفعل بأنيته فقط فليس بينه وبين مفعوله وصلة ولا شيء آخر 6; Ki הוא פועל פעולוחיו Isak Israeli, Komm. zu Jes. ed. Großberg 34, 3 v. u. וצווי הבורא בלא זמן ובלא מקום 35, 5 בלא זמן כן התחדשו הנמצאות מן הבורא ית' בלא חנועה ובלא זמן ובלא מקום ובלא 34 Kaufmann בורא ית' חרשו (העולם הרוחני) בלי אמצעות ונתן לו השלמות 40, 30 בלב אחת.

S. 26, 26. Über וצלה s. Haneberg, Sitzungsber. d. K. Bayer. Akad. d. W. Phil. Phil. Kl. 1863, I 372.

S. 28, 6. Die platonische Anschauung von der ἀνάμνησις; (auch unten 42, 23; 56, 26; 57, 20). Vgl. al-Kindî, in Fihrist I 259: die Seele ist Substanz aus der intelligibeln Welt, herabgekommen mit Erinnerung an ihren frühern Zustand. — Selbst der gegen philosophische Anschauungen so feindselig gestimmte Buchstaben-theologe Ibn Hazm hat sich diese Vorstellung angeeignet: die Bereicherung der Seele mit Kenntnissen sei nicht die Folge intellektueller Entwicklung, sondern عنها الذي سقط عنها باول ارتباطها بالجسد also ἀνάμνησις (Kitâb al-milal wal-nihal, ed. Kairo, V 88, 15). Dies steht im Zusam-

menhang damit, daß Ibn Ḥazm gegenüber der gegenteiligen Ansicht der gewöhnlichen Orthodoxie sich zum Glauben an die Praeexistenz der Seelen bekennt und diese platonische These mit Koran- und Ḥadīṭ-Argumenten unterstützt. Seiner Widerlegung ist das XVIII. Kapitel des Kitāb al-rūḥ ven Ibn Ḳajjim al-Ġauzija 249 ff. gewidmet, wo neben Muḥammed b. Naṣr al-Marwazī, Ibn Ḥazm als vornehmster Gewährsmann für die Praeexistenz-Theorie genannt ist; er habe für sie sogar das *igmā'* in Anspruch genommen *وحكاه ابن حزم* *اجماعة*. Diesen Namen können wir den des Traditionsgelehrten Aḥmed b. Ṭābit al-Ṭarkī (st. Anfang des VI. Jahrh. d. H.) anreihen, der — wie Dahabī sagt —<sup>1)</sup> einigen unwissenden Ḥanbaliten folgend, die sich dabei auf mißverständlich erklärte Koranstellen berufen, sich zur Lehre von der Ewigkeit (das Nichterschaffensein) der Seele bekannte.

S. 29, 7 *כבודים*. Diese Benennung der Engel („die Geehrten“) hat ihre Quelle im Koran 21, 26 *مُكْرَمُونَ*, 28, 11 *كِرَام*. Gabriel ist *رسول كريم* 81, 19. Sie ist jüdischen Schriftstellern sehr geläufig; bei Ibn Ezra heißen die Engel *נכבדים*, die Gestirne sind *נבראים ביד הנכבדים* (Jesôd Môrâ, Cap. 12 Anf. ed. S. G. Stern, 41<sup>b</sup>); Abraham b. Dawid (Emûnah râmah, ed. Weil 85) *העצמים הנכבדים*. Vgl. ähnliche Bezeichnungen bei I. E. in ZDMG. LVII 440 Anm. 3. Daß für diese Benennungen die Formen *כבודים* und *נכבדים* gewählt werden, läßt vermuten, daß sie sich nicht etwa an b. Berach. 60<sup>b</sup> anschließen, wo die Engel als *מכובדים* bezeichnet sind; in diesem Falle wäre auch die grammatische Form beibehalten worden. Diese findet sich übrigens auch bei dem Karäer *Hadasi*, *Eškôl* 26<sup>b</sup> (§ 48) *כי לא יראני האדם* 27<sup>a</sup> (§ 50) *וחי זה הוא המלאך המכובד שהוא חי לעולם*. Auch das von unserem Verf. 66, 1 den Engeln gegebene Epitheton *אלמטהרון* (s. auch Sa'adjah, Amânât 142, 8, Maimûnî, *הצורות הטהורות* 4, 12 *ה' יסודי התורה* vgl. 2, 3) ist koranisch, Sure 56, 78. [Der Ausdruck bezeichnet die Abwesenheit irdischer Defekte, die Heiligkeit und Reinheit. Mit demselben Epithet werden auch die den Bewohnern des Paradieses zugeteilten Gattinen *ازواج مطهرة* bezeichnet, 2, 23; 3, 13; 4, 60]. Über *מקרבין* s. oben zu S. 25, 8. Solche koranische Benennungen sind nicht unmittelbar aus dem Koran geschöpft, sondern aus den arabischen neuplatonischen Schriften in die verwandte jüdische Litteratur übertragen worden. Der Verf. der unter Engeln die emanirten geistigen Substanzen versteht, bezeichnet diese im XVI. Kapitel noch mit Epitheten wie: *מלאך כרים*, *מלאך כרים*, *מלאך כרים*; alle diese

1) *Mizân al-i'tidâl* I 36 *كان يقول الروح قديمة على رأى جهال الخنابلة وشبههم قوله تعالى* *الروح من امر ربي* (87 v. 17) *قالوا وامره تعاً قديم وهو شيء غير خلقه وتلوا آلا له الخلق والامر* (52 v. 7) *وكذلك اوحينا اليك روحاً من امرنا* (52 v. 42) *وهذا من أروى البدع واصلتها فقد علم الناس ان للحيوانات كلها مخلوقة اجسادها وارواحها*

Bezeichnungen sind an die Epithetá der Engel angelehnt (vgl. auch 62, 22 von den thätigen Intellekten). Isak Israeli, ed. Großberg 48, 2 המלאכים והגופים הנכבדים

S. 29, 11. Vgl. den neuplatonischen Comm. zum H. L. <sup>1)</sup> Steinschneider-Festschrift 54, 18 (Texte) העולם או עלמות הנא אלקי אלנפסאניה —

Aus dem Gesichtspunkt, unter dem der Verf. hier den Namen עלמות = die dem Auge verborgene (Seele) als Seelenbenennung erklärt, haben die Dichter der Seele zuweilen das Epitheton נעלמה gegeben; z. B. Ibn Gebirol (bei Duker, Mos. b. Ezra 116, Brody-Albrecht 42, 3): וכאשר נעלם גם את נעלמה, Jeh. Hal. גלויה ללב ונעלמה ממראה (bei Sachs, Religiöse Poesie, Texte 30, Strophe 3).

S. 29, 26. In demselben Sinne wird der Name שולמית in der Poesie auf die in die Geisterwelt einkehrende Seele bezogen; z. B. Moses b. Ezra (bei Duker l. c. 87): עורי נפשי ברה ושובי השולמית מכבוד האל גזורה וכי; Jeh. Hal. (bei Sachs l. c. 34, 3) שובי השולמית אל בית אביך כנעורייכי.

S. 31, 25 ומא. Über den Gebrauch des Pronomens לו mit Beziehung auf persönliche Subjecte statt לו s. die Beispiele in Zeitschr. für Hebr. Bibliogr. VI 144, 3 ff.

S. 32, 10. Derselbe Gedanke bei den Ichwân II 339 unten = III 89 unten mit Koranversen (وَالْحَقُّ بِالصَّالِحِينَ 12, 102; 26, 83).

S. 32, 14. אלנאטקין ist hier in dem Sinne zu verstehen, der diesem Wort im Kreis der schiitischen Theorien eigen ist; vgl. 35, 16 von Moses עצרה נאטק. Ebenso gebraucht der Verf. auch einen anderen dem islamischen Imâmsystem entnommenen Terminus, wenn er den Messias bloß אלמנחט'ר (אלמשיח אלמ') Abraham Maimûnî, bei A. Posnanski, Schiloh I Belege: XXVI, 9. 26) nennt, 36, 19; 37, 27 (im selben Sinn auch christl. arab. Schriftsteller bei Bezold, Kebra Negest XLV, 18). — Auch den mit diesem Kreise zusammenhängenden islamischen, besonders im Schi'itentum gepflegten Gedanken, daß in jedem Zeitalter eine von Gott erkorene Person lebt (der Imam), die als Beweisargument Gottes (حجة الله) für die Menschen gilt und daß die Welt niemals einer solchen leitenden Persönlichkeit entbehrt, finden wir mit dem dabei angewandten Terminus im jüdischen Schrifttum vertreten: Bechaji, Hidâja VII c. 6 ונאמא עלי לסאן ראע אלי (vgl. Mas'ûdî, Murûğ VI 27, 4). T. übersetzt hier חנה mechanisch mit dem nur im Zusammenhang der Dialektik berechtigten Terminus: טענת הבורא בארץ על ברואיו. Vgl. Chazarî I c. 10 vom israelit. Volk אלהם שריעה פי אן ללה שריעה פי אלארץ, wo Jeh. b. T. gleichfalls übersetzt: שהם הטענה כי יש לבורא תורה בארץ.

In dieselbe Reihe gehört noch ein anderer religiöser Terminus des Islam, der in die jüdische Litteratur eingedrungen ist. In einem fälschlich dem Mai-

1) In diesem Kommentar werden auch Stellen aus dem Koran zitiert: 51, 5 v. u. = Sure 6, 78; 58, 5 v. u. = 17, 87.



mûnî zugeschriebenen populären Kommentar zum Buche Esther<sup>1)</sup> ist von den 10 Königen (vgl. Targ. II. Anfang) die Rede, deren Reihe der Messias abschließt. Dieser wird so wie der Mahdî der Schi'iten al-ḡâ'im<sup>2)</sup> bi 'amr Allâh genannt: ואלמלך אלעאשר מנהום הוא אלמלך אלקאים באמר אללה ואן כאן מכלוק פי אלמלך והוא כלִיפחהו פי אלארץ כמה קאל והיה ״ למלך על כל הארץ ואלמשיח כלִיפחהו כמה קאל אספרה וגו׳ Dies ist völlig islamischer Sprachgebrauch.

S. 35, 3. קשקרה. Dies Wort, dessen allgemeine Bedeutung als ethisch verwerfliche Charaktereigenschaft aus dem Zusammenhang erschlossen wird, kommt in den Lexx. nicht vor. Die bei Dozy, Supplément II 351\* nach Voc. angeführte Bedeutung „runzeln“ kann hierher nicht gehören. Auch meine darauf gerichtete Umfrage, ob das Wort in irgend einem der lebenden arabischen Dialekte gebräuchlich ist, hatte ein negatives Ergebnis. Es liegt nahe, eine Verschreibung aus קשׁמרה zu vermuten, das in der bâgdâder Dialektprovinz s. v. a. Spott, sich über jeden lustig machen bedeutet (تقشمر bei Yahuda, Bagdadische Sprichwörter in Nöldeke-Festschrift 402, 9). Diese Emendation wird auch durch das vorhergehende Wort „Geschwätz“ wahrscheinlich gemacht.

S. 39, 10. Über den Einfluß der Gestirne auf die Bildung des Embryo vgl. Ichwân II 273 ff. (= Dieterici, Anthropologie 68—79). Die Einbildungskraft gehe dem Embryo zu بتوسط الاجرام الالهية Herm. Trismeg. II 13 (ed. Bardenhewer 20, 6). — Vgl. auch den arabischen Volksaberglauben vom Einfluß der Mondphasen auf die Qualitäten des Embryo bei Ġâhiz, Buchalâ 120, 4 ff.

S. 40, 7. Hiezu erhalte ich durch gütige Vermittelung des Herrn Dr. Yahuda folgende Information über den Brauch der Juden in Bagdad, Hilla und Baṣra אלמעטאר ענדנא פי בנדאר ענד מא יעטשון (so) יקולן ללמעטש (so) ברוד נותן חיים וארא עטש בעד נובה יקולן ברוד מחיה המתים והיך אלעארה פי באקי אטראף בלארנא Über באלחלה ובאלבצרה ואמא פי גיר אטראף יקולן לחיים טובים ייא (so) לרפואה וחיים den Brauch der Juden in Jemen erhalten wir die Mitteilung, daß dem Niesenden der Wunsch לחיים טובים, bei wiederholtem Niesen تعود zugerufen wird. Der Niesende selbst spricht allenthalben die Worte: לִישועתך קייתי ״ (Gen. 49, 18).

Die vom Verf. angeführten Wunschformeln entsprechen demnach dem Brauch in Mesopotamien.

Im Islam gelten solche Heilsprüche (تسميت العاطس oder تسميت vgl. über die Bedeutung dieser Ausdrücke, Wellhausen, Heidentum<sup>1</sup> 142, Anm. 2) als humanitäre Pflicht, Muwaṭṭa IV 189, Buch. Adab nr. 122—126, al-Adab al-

1) פירוש מגלת אסתר בלשון ערבי הנקרא שרח אלמגלה (Livorno 1759. Per Antonio Santini e Comp.) 49 foll., in Kl. 8°. Die zitierte Stelle ist 5\*.

2) القائم wird auch als Epithet der Chalifen gebraucht, Tab. I 3075, 3 (allgemein); von Hârûn al-rašid القائم المرتضى Mas'ûdî, Murûğ VI 401, 3; vom antretenden Amin, Ibn Kut. Su'arâ ed. de Goeje, 535, 11; dann der officielle Name des so benannten 'abbasid. Chalifen.

mufrad 182—186; Tirmidî beginnt damit sein Adab-Kapitel II 123—125. Das Material ist zusammengestellt bei Nawawî, Adkâr 119—122, Kaṣṭallânî IX 139 ff. Vgl. auch E. Littmann, Neuarabische Volkspoesie 149 Anm.

Über die auf das Niesen bezüglichen abergläubischen Vorstellungen bei Natur- und Kulturvölkern s. E. B. Tylor, Anfänge der Kultur (deutsche Übers. Leipzig 1873) I 97—102; Réville, Les religions des peuples non-civilisés (Paris 1883) die Stellen im Index s. v. éternuement. Niesen als schlechte Vorbedeutung bei den Dajaks und anderen Völkern des indischen Archipel, Schader in Bijdr. tot de Taal- Land- en Volkenkunde 1903, 322 Anm. 3. Viel Material ist zusammengestellt bei Abbot, Macedonian Folklore (Cambridge 1903) 113—116.

S. 41, 1 ff. Zu dem Folgenden ist die Abhandlung der Ichwân (II 271 ff. في مسقط النطفة) zu vergleichen.

S. 43, 20; 44 Z. 5. Für פלד, פלד, פלד s. v. a. unrein, das sonst immer nur in der Form בלד und seiner Derivate erscheint; vgl. de Goeje, Gloss. Geogr. s. v. Die mit פ anlautende Form ist durch das Aramäische beeinflusst.

S. 44, 2. Für die Vorstellung, daß Leute im Zustande ritueller Unreinheit Schaden an den Dingen hervorrufen, die sie berühren vgl. Chazarî II c. 60 (ed. Hirschfeld 118, 25): קד יוגר קום חקלה (חקלה) נפוסהם מהמא לם ישחרוא מן. Nach der arabischen Legende habe der „schwarze Stein“ seinen früheren Glanz dadurch verloren und seine schwarze Farbe dadurch erhalten, dass ihm in vorislamischen Zeiten, solange er noch auf dem Abû Kubejs-Berge war, rituell unreine Männer und Frauen (النجس والجنب) berührten (Ibn Sa'd, Biographien I, 1, 12, 24). Die Engel betreten ein Haus nicht, in welchem ein Bildnis, ein Hund oder ein rituell Unreiner sich befinden لا تدخل الملائكة بيتا فيه صورة ولا كلب ولا جنب (Nasâ'î I 151). Noch viel mehr verbreitet sind ähnliche Vorstellungen mit Bezug auf menstruierende Frauen; Ploß, Das Weib<sup>5</sup>, I 347; Robertson Smith, Lectures on the Religion of the Semites<sup>2</sup> 448; W. Herz, Das Giftmädchen (Abh. d. Bayer. Akad. d. Wiss. Phil. Phil. Cl. XX) 126; Ġâhiz führt mit Namen die Ärzte an — er bezeichnet sie ausdrücklich als Philosophen —, die der Berührung einer Menstruierenden schädliche Folgen für den Inhalt eines Milchgefäßes zuschreiben und er warnt vor der Geringschätzung dieser Ansicht (Kitâb al-ḥajawân II 50: ولا تبعدن هذا من قلبك تباعدا يدعوك الى انكاره والى تكذيب اهله). Voraussetzung der Vergiftung durch Blut und Schleim menstruierender Frauen, Zeitschr. f. Ethnologie XXXV (1903) 790. Über ähnliche Vorstellungen bei der Bevölkerung von Syrien s. Maschriḳ II 680. Nach dem Glauben der ungarländischen Ruthenen entsteht der im Gesicht und am Kopf Neugeborener vorkommende Ausschlag dadurch, daß der Blick einer Menstruierenden das Haus zur Zeit der Geburt des Kindes trifft (Ethnographia — Budapest — XVI 361). Über den Widerwillen der Dämonen vor dem Menstruationsblut s. meine Abhandlungen zur arab. Phil. I 208.

S. 44, 1 paenult. ff. Über die Übergänge innerhalb der Naturreiche, vgl. Ichwân II 101 ff., 113 ff. IV 283 ult. ff.

S. 47, 1. Vgl. zu 17, 22.

S. 48, 4—אלקואבל. Dies Thema wird mit Anführung verschiedener Beispiele häufig besprochen z. B. Liber de causis ed. Bardenhewer 96, 4 (من تلقاء القابل), Gazâlî Tahâfut (Kairo 1303) 68 unten. In der jüdischen Litteratur Sa'adjah, Amânât 143, 5 v. u. ليس بمنكر ان يفعل شيء واحد فعلمين متضادين بالنسبة الى [الاجسام] الملاق له Ibn Šaddîk ed. Horovitz 40, 19 ff. Ibn Ezra zu Deut. 31, 16, Einleitung zum Koheleth-Kommentar.

S. 50, 16 ff. كلمة zur Bezeichnung der schöpfenden Kraft ist in der Theol. Aristot. häufig 85, 3 v. u. 92, 7; 110, 11 الكلمات الفواعل.

S. 51, 9 ff. Schreiner hat in seiner Anzeige der hebr. Übersetzung dieser Schrift schon darauf hingewiesen, daß der hier zwischen der Rede Gottes als Wesens- und als Tätigkeitsattribut gemachte Unterschied an ein Theologumenon des Kalâm anklingt (Zeitschr. f. hebr. Bibl. I 128). Vgl. zu den angeführten Stellen noch Šahrastânî 68, 6 ff. — Zu אלנשק אלעקלי und אלנ אלנשק vgl. noch Chazari IV, 25 (ed. Hirschfeld 280, 15).

S. 52, 21 (zu Note 8). Mit Bezug auf Jes. 40, 25 und Hos. 12, 11 heißt es Zôhar, פ' בא (ed. Amsterdam II 42<sup>b</sup>): . . . . אלנ כר נחיה לאמלכא עלייהו ויהפשט על בריין יחזוי לכל חר כפום מראה וחזיון ורמיון רלהון והאי איהו וביד הנביאים ארמה. Es ist möglich, daß unser Verf. und der Verf. des Zôhar aus derselben uns unzugänglichen rabbinischen Tradition schöpften (Mitteilung des Herrn Dr. Michael Guttman). Vgl. auch den Wortlaut des Raschikommentars zu Hos. I. c.

S. 53, 16 ff. Vgl. Ichwân I, 1 26, 15 ff.

S. 54, 6. „Der Intellekt ist [der erste Botschafter und] der vornehmste Dolmetsch und der ihm am nächsten stehende Kämmerer“ stimmt wörtlich mit Hermes Trismeg. ed. Bardenhewer 11, 6 überein (vgl. Kaufmann, Gabirol 54 Anm. 1). In demselben Sinne wird der Intellekt bezeichnet als خليفة الله في هذا العالم „der Stellvertreter Gottes in dieser Welt“ (Muḳâbasât nr. 20 ed. Bombay 20, 5 v. u.) oder خليفة العلة الاولى „der Stellvertreter der ersten Ursache“ (ibid. nr. 106 ed. 118, 3) vgl. Ibn Miskawejhi, Tahdîb al-achlâk 114 ان عقل الذى به تميز من البهائم وهو خليفة الله عز وجل عنده (الانسان scil.)

Häufiger ist jedoch die Bezeichnung des Intellektes als Mittler, Boten, Propheten, Kämmerer und Verwalter, wie in unserem Text. „Wenn Gott der Seele zeigen will, was er in dieser Welt hervorbringt, macht er den Intellekt zum Mittler zwischen sich und ihr, gleichsam zum Propheten, der zwischen Gott und den Menschen vermittelt“ ישים השכל אמצעי בינו ובינה כמו נביא האמצעי בין ישים שאלו הברואים (Isak Israeli, Buch der Elemente ed. Fried, 52 ult.) Nâgiri Chosrau (ZDMG. XXXVI 482 v. 35): nennt den Intellekt „den stillen Gottesboten“ خرد . . . . رسول نهفتست

ist von da aus auch in der şûfischen Mystik ausgeprägt. Sihâb al-dîn al-Suhrawardî nennt den tätigen Intellekt (identisch mit rûh al-ḳudus) „den Vermittler (واسطة) der Existenz der Welt, und den Hausverwalter der elementaren Dinge (كُدخدا العنصریات) im Auftrag Gottes“ (bei Fleischer, Catalog. Bibl. Senat. Lips. 505<sup>b</sup>). Der persische Mystiker Senâ'î sagt vom Intellekt: er sei پيشگوى فرمان der Verkündiger des (göttlichen) Befehls, دبیر یزدان der Kanzler Gottes (Ḥadîḳat al-ḥaḳîḳa ed. Bombay, 1859, lith. 170—171).

In diesen Sentenzen ist nicht immer bestimmt zu verstehen, ob der Weltintellekt oder der individuelle Intellekt gemeint sei. Ganz klar auf letzteren bezieht sich der Ausspruch bei Ibn Ezra: והמלאך בין אדם ובין אלהיו הוא שכלו „der Engel (Bote) zwischen dem Menschen und seinem Gott ist seine (jedes einzelnen Menschen) Vernunft“ (Einleitung zum Pentateuchkommentar, 3<sup>te</sup> Methode) vgl. השכל שליח ה' (Komment. zu Prov. 22, 20). Jeh. Hal. Brody-Albrecht nr. 95 v. 15 רעה שים ציר בין ובין. Durch die neuplatonische Beeinflussung der arabischen und jüdischen Peripatetiker ist dieselbe Anschauungsweise, wie wir bereits oben an einem Beispiel sehen konnten, auf den σοῦς ποιητικός angewendet worden, wie z. B. bei Maimûnî, Dalâlat III c. 51 (ed. Munk III 125<sup>a</sup> 7 v. u.): הו אלוזלה: בינא ובניה (entlehnt im Kommentar zum H. L. ed. Friedland in Steinschneider-Festschrift 54, 4). Der in diesem Zusammenhang angewandte Terminus صلة führt zugleich auf die Emendation des Wortes علة in Mas'ûdî, Tanbîh 119 ult.: وان

العقل هو الصلة المتوسطة بين الله عز وجل وبين خلقه.

Die in diesen Sprüchen dem 'aḳl zugeeigneten Würden werden zuweilen auch auf die Seele übertragen; auch in diesem Falle zwischen Weltseele und individueller Menschenseele schwankend. Wir werden bald sehen, daß die Ichwân al-şafâ den Titel خليفة الله في ارضه auf die Weltseele beziehen und in ihrer Weise mit Koran 2, 28 in Verbindung setzen. Von der mit Kenntnissen erfüllten Seele, die durch Weiterbelehrung anderer eine Vermittlerin zwischen Gott und dem Menschen ist, sagt Fachr al-dîn al-Râzî, (Mafâtîḥ al-gajb I 414 Mitte): فأنها كانت كاملة ثم صارت مكملة وتصير واسطة بين الله وبين عباده; eine rationalistische Wendung der neuplatonischen Metaphysik. Alle diese Anschauungen haben ihre erste Quelle in den Benennungen, die Philo dem Logos gegeben hatte: Ἐμμενὺς, ὑποφύτης θεοῦ u. a. m. (Zeller, III<sup>3</sup>, II, 371).

Im System der Personifikation jener geistigen Mittelsubstanzen wird dann die Mittlerwürde des Weltintellekts auf die Personen übertragen, in welchen man jene verkörpert glaubt. So ist es zu verstehen, wenn die Ichwân al-şafâ (I, II 44 unten) vom „absoluten Menschen“, al-insân al-muṭlaḳ<sup>1)</sup>, der in den

1) = الانسان العلى im Gegensatz zu الانسان الحسى (Theol. Arist. 58, 4 v. u. 142, 5; 145 passim), الانسان المرسل (ibid. 108, 9). Zu الانسان المطلق vgl. auch Ḥāfiḫ, Diwân, Muḳaṭṭa'at nr. 42 (ed. Rosenzweig — Schwannau III 314).

einzelnen in Erscheinung tretenden Menschen individualisiert sei, die an seiner Idee teilhaben (eine Modifikation des γενικός ἑνθρωπος des Philo), sagen: er sei identisch mit der Weltseele<sup>1)</sup>, an der jedes einzelne menschliche Individuum einen Anteil hat und sei als solcher der im Koran als „Stellvertreter Gottes auf Erden“ bezeichnete Adam: *واعلم ان كل الناس أشخاص لهذا الانسان المطلق وهو الذي اشرنا اليه انه خليفة الله في ارضه . . . . . وفي النفس الكلية الانسانية الموجودة في كل اشخاص الناس*. Im şūfischen System des Ġelāl al-dīn Rūmī ist Muhammed die Personifikation des Weltintellekts<sup>2)</sup>. In diesem Sinne indentifizieren die Ismā'īliten die verschiedenen Träger der kosmisch-hierarchischen Würden mit den geistigen Substanzen des neuplatonischen Emanationsprozesses<sup>3)</sup>. Die in jedem der sieben Weltalter sich erneuernden Nāṭik (von Adam bis Muḥammed b. Ismā'il) sind Inkarnationen des Weltintellekts, die Asās, auf die sie die Geheimnisse des esoterischen Wissens emaniren, sind Inkarnationen der Weltseele<sup>4)</sup>. Der fatimidische Chalife al-Mu'izz, sowie Rašīd al-dīn Sinān hielten sich für Verkörperungen des Weltintellekts<sup>5)</sup>. Die Drusen bezeichnen die Personen, die in ihrem System als die Inkarnationen des 'Aql in verschiedenen Weltepochen gelten (Selmān al-Fārisī, Ḥamza u. s. w.), als Großveziere Gottes (Oppenheim, Vom Mittelmeer zum Persischen Golf, I 135.) Solche Anschauungen haben auch noch auf den modernen orientalischen Schmeichelstyl abgefärbt, in dem selbst der kadscharische Schah von Persien als der Weltgeist bezeichnet wird<sup>6)</sup>.

S. 54, 8 ff. Der hier entwickelte Emanationsprozeß stimmt in seinen Prinzipien mit der in der Theol. Arist. dargelegten Theorie überein, welche die späteren arab. Neuplatoniker beeinflusst hat (Schreiner l. c. 126 ff.). Man sieht, wie der Verf. die Theorie von diesem Emanationsvorgang in biblische und talmudische Stellen hineinlegt; darin besteht seine Originalität. Diese Emanationslehre hat auch bedeutende Spuren in den Dichtungen der andalusisch-jüdischen Schule, deren Meister sich zur neuplatonischen Weltanschauung bekannten; die Voraussetzung jener Anschauungen ist für das Verständnis der Dichtungen unerlässlich. Im besondern wird auf die Ausstrahlung der Seele aus dem Intellekt sehr oft Bezug genommen. Ibn Gebirol, der ja selbst Verfasser eines berühmten neuplatonischen Lehrbuches ist, sagt in der „Königskrone“ „die Seele sei aus den Feuerflammen des Intellekts gebildet“ *עשיחה מלהכוח אש* „השכל חוצבה“, wörtlich „ausgegraben, ausgeschnitten“, einem arab. انقطع oder

1) Die Identifizierung des Idee-Menschen mit der Weltseele finden wir, mit Übertragung jener Vorstellung auf Christus, bei den Symmachianern: eum (Christum) Adam esse et esse animam generalē (nach dem Zitat in Jewish Encyclop. s. v. Adam Kadmon, I 182\* unten).

2) Masnavi-i-ma'navī, transl. by E. H. Whinfield (London 1887) 188 ult. 193 N. 2; 214, N. 1.

3) Vgl. Ethé Naşir b. Khusraus Leben, Denken und Dichten (Actes du VI<sup>ème</sup> Congrès des Orientalistes, Leiden 1885, II. Partie, 1, Sémit.) 194.

4) Guyard, Fragments, p. 336 Note 5.

5) ibid. 350. 388.

6) Polak, Persien (Leipzig 1865) II 72, 14; 321, 25.

اقتطعت<sup>1)</sup> entsprechend<sup>1)</sup>. Abraham Ibn Ezra<sup>2)</sup> sagt von ihr „sie schöpfe (ihr Wesen) aus der Sphäre des Intellektes“ מגלגל שכל שאבה; Zerachjah ha-Lêwî<sup>3)</sup> redet sie an: „Du bist gehauen aus des Höchsten Herrlichkeit und aus klarem Licht“<sup>4)</sup> צח ומאור העליון ומאור צח; Lêwî al-Tabbân<sup>5)</sup>: „der Intellekt strahlt sein Licht auf die Seele“ על הנשמה. Vgl. die die Phraseologie dieser emanatistischen Anschauung reflektierenden Worte des Bechaji in der Ermahnung (תוכחה) an die Seele: „denn aus dem Quell der Vernünftigkeit bist du entsprungen und dem Ursprung der Weisheit bist du entnommen und vom heiligen Ort bist du hergeholt und aus der Stadt der Helden herausgeführt, von Gott aus dem Himmel“<sup>6)</sup>; darauf folgt die Ermahnung, die Seele „möge sich in die Kleider der Vernunft hüllen“. Wenn al-Charizî in der 13. Makame<sup>7)</sup> von der Seele sagt: „Erwache meine reine Seele, die aus der Herrlichkeit Gottes gehauen ist“ עורי נפשי ברה. מכבוד אל גזורה so ist hier, sowie auch in einem anderen oben angeführten Beispiel, unter „Gottesherrlichkeit“ eben der Weltintellekt zu verstehen, den man in der Allegorie dieser Neuplatoniker mit dem aus Gott emanieren Urelement identifiziert, aus dem die Vernunft entströmt<sup>8)</sup>; die Sphäre des Intellektes sei „unter dem Gottesthron“<sup>9)</sup>. Läßt man zwischen das göttliche Wesen und den Weltintellekt nicht (wie bei Ibn Gebirol) den Urwillen treten, sondern den Intellekt unmittelbar aus dem Urwesen ausströmen, wird jener selbst mit dem „Thron der Herrlichkeit“ identifiziert. Es ist interessant, diese Theorie an einer Stelle auseinandergesetzt zu sehen, die sonst in keiner Verbindung mit diesem Ideenkreise steht, in der Einleitung des bereits oben erwähnten Zerachjah b. Isak ha-Lêwî aus Gerona (1172—80) zu seinen Glossen zum talmudischen Kompendium des Isak Alfâsî (ספר המאורות). Er setzt an dieser Stelle auseinander, daß die Seele in der Bibel den

1) Vgl. Bechaji, Herzspflichten III c. 2. (ed. Wien 1856; 130, 11 ff.): השכל הוא עצם רוחני: אן אלעקל גזור מן העולם העליון הרוחני והוא נכרי בעולם הנופים העבים גזורה לטיף רוחאני מקחטע מן אלעאלם אלאעלא פהו גריב פי עאלם אלאנסאם אלכ יפה

2) Brody-Albrecht, Neuhebr. Dichterschule 145, 5 vgl. die Stellen bei Rosin, Monatsschrift XLII (1898) 486.

3) Bei Reifmann, Biogr. des Zerachjah (hebr.) 31, 8.

4) Der „Glanz“ oder das „Licht des Intellektes“ ist eine bei orientalischen Neuplatonikern auf Plotin, Ennead. III, 5. 9. zurückgehende stetig wiederkehrende Vorstellung. Vgl. Nicholson, Selected Poems from the Diwāni Shamsi Tabriz 334 zu Note 6.

5) Bei Brody-Albrecht l. c. 108, 4.

6) כי ממקור בינה קרצת. וממעין חכמה לקחת. וממקום קרוש הובאת. ומעיר גבורים הוצאת: מאת יי מן השמים:

7) Tachkemôni ed. Amsterdam, 26.

8) Kaufmann, Gabirol 53. Über die Identifizierung des „Gottesthrones“ mit dem Urwillen s. Schreiner ZDMG. LII 521 A. 5.

9) „Die Sphäre des Intellektes ist unter dem Thron der Herrlichkeit“ (Königskrone: בהגביהך למעלה מגלגל השכל כסא הכבוד)

Namen כְּבוֹד führe „da sie der Schöpfer aus dem ‚Thron seiner Herrlichkeit‘ ausstrahlen läßt. Sie sei eine Substanz, die sich nach ihrem Ursprung zurücksehnt, wie sich ein Liebender nach seinem Freunde sehnt. Die Philosophen verstehen unter dem Namen „Thron der Herrlichkeit“ die Sphäre des Intellekts. Wenn ihr Licht — so sagen sie — auf die lebendige reine Seele strahlt, die ihr entnommen ward, so strahlt diese so glanzvoll wie das Firmament“<sup>1)</sup>. Das Vorkommen solcher Auseinandersetzungen an der Spitze eines talmudischen Werkes ist mit ein Zeichen für den tiefen Einfluß der neuplatonischen Anschauungen selbst auf die der philosophischen Spekulation fern stehenden Kreise.

S. 54, 14 f. Vgl. oben zu 19, 24.

S. 55, 7 ff. Zur Beleuchtung des hier erörterten kann eine Auseinandersetzung dienen, die Ibn Sînâ in der Risâlat al-mabda' wal-ma'âd (Leidener Hschr. nr. 1020, fol. 25<sup>b</sup>) der These widmet, daß man von der Schöpfung nicht den Ausdruck فَعَلَ sondern اَبَدَعَ anwenden müsse<sup>2)</sup>. Dem folgenden Text vorangehend, wird dargelegt, daß der Ausdruck فاعل eine unzweckmäßige Bezeichnung für die göttliche Schöpfertätigkeit sei, da sie bei der Entstehung des Universums ein vorangehendes Nichtsein (عدم) voraussetze:

فَأَنَّا لَا نَسْمِي حِينَئِذٍ نَسْبَةَ الْأَوَّلِ إِلَى الْكَلِّ فَعَلًا بَلْ نَطْلُبُ لَهُ اسْمًا زَائِدًا عَلَى هَذَا دَالًّا عَلَى مَعْنَى اجْتَلٍ مِنَ الْفِعْلِ وَلَئِنْ هَذِهِ الْمَعْنَى لَيْسَ لَهَا عِنْدَ الْجُمْهُورِ اسْمٌ فَلَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَنْقَلَّ لَهَا الْأَسْمَاءُ مِنَ الدَّلَالَاتِ الْمَشْهُورَةِ إِلَى الدَّلَانَةِ عَلَى الْمَعْنَى الْمَطْلُوبِ فَيَجِبُ أَنْ نَطْلُبَ اسْمًا مَعْظَمًا مِنَ الْأَسْمَاءِ الَّتِي تُحَادِثُ اسْمَ الْفِعْلِ وَتُشَاكِلُهُ، وَهَذَا الْاسْمُ هُوَ الْإِبْدَاعُ فَإِنَّ الْحُكَمَاءَ اصْطَلَحُوا عَلَى تَسْمِيَةِ النَّسْبَةِ الَّتِي لِلأَوَّلِ إِلَى الْكَلِّ إِبْدَاعًا وَالْإِبْدَاعُ عِنْدَ الْعَامَّةِ بِمَعْنَى آخَرَ وَهُوَ الْإِخْتِرَاعُ لِلْجَدِيدِ عَنِ مَادَّةٍ وَأَمَّا الْحُكَمَاءُ فَيَعْنُونَ بِالْإِبْدَاعِ إِدَامَةَ تَأْيِيْسٍ مَا هُوَ بِدَائِمٍ أَيْسَ إِدَامَةً لَا تَتَعَلَّقُ بِعِلَّةٍ غَيْرِ ذَاتِ الْأَوَّلِ لَا مَادَّةٍ وَلَا آتَةٍ وَلَا مُعَيَّنٍ وَلَا وَسْطَةٍ فَظَاهِرٌ أَنَّ هَذَا الْمَعْنَى اجْتَلٍ مِنَ الْفِعْلِ أَمَّا بِالْبَحْثِ الذَّاقِ فَلِأَنَّ فَائِدَةَ الْفِعْلِ وَجُودَ شَيْءٍ آخَرَ غَيْرِ دَائِمٍ وَفَائِدَةَ هَذَا الْمَعْنَى وَجُودَ دَائِمٍ وَأَمَّا عَدَمُ الْمَفْعُولِ فَلَمْ يَكُنْ عَنِ الْفَاعِلِ فَإِنَّ كَانَ شَرَفُ الْفَاعِلِ أَنَّهُ أَزَالَ عَدَمًا بَعْدَ مَا كَانَ فَشَرَفُ الْمُبْدِعِ أَكْثَرَ لِأَنَّهُ مَنَعَ الْعَدَمَ اصْطِلَاحًا وَلِكَيْلَى الْمَعْنِيِّينَ أَعْنَى الْفِعْلِ وَالْإِبْدَاعِ تَأْيِيْسٌ فِي الْعَدَمِ وَفِي الْوُجُودِ وَأَمَّا الْفِعْلُ فَاعْطَى الْوُجُودَ وَقَدْ وَرَّقَ عَدَمًا وَقَدْ لَا مِنْهُ وَأَمَّا الْإِبْدَاعُ فَاعْطَاءٌ (فَاعْطَى. Hschr.) الْوُجُودَ دَائِمًا وَمَنَعَ الْعَدَمَ دَائِمًا فَهَذَا الْمَعْنَى إِذْ كَانَ اجْتَلٍ وَاشْرَفَ بِالْبَحْثِ الذَّاقِ وَأَمَّا بِالْبَحْثِ عَنِ الْوَاوِزِ فَلِأَنَّ قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ

1) כי הכורא אֲצִלָּהּ עַל הָאָדָם מִכֶּסֶם כְּבוֹדוֹ. וְכֵן נִתֵּן עָלָיו מִהוֹדוֹ. וְהוּא הַעֲצָם הַנִּכְסֵף אֶל יְסוּדוֹ. כִּמוֹ חוֹשֵׁק הַנִּכְסֵף לְדוֹדוֹ. וְחִכְמֵי הַמַּחְקֵר קִרְאוּ כֶּסֶם הַכְּבוֹד גְּלוּלֵה הַשְּׂכָל וְאָמְרוּ כִּי בִזְרוּחַ אִוְרוֹ וְהוּא אִוֵר הַחַיִּים עַל הַנֶּפֶשׁ הַחַיָּה הַיּוֹכֵה אֲשֶׁר לְקַחָהּ מִמֶּנּוּ תִזְהֵר כְּזֹהֵר הַרְקִיעַ

2) Zu dieser Darlegung ist zu vgl. Ibn Saddik ed. Horovitz 55 unten: über den Unterschied zwischen اَبَدَعَ (= يَخْلُقُ) und اِبْدَاعٌ im Arabischen. Über den Unterschied zwischen اَبَدَعَ, اَخْبَرَتْ und خَلَقَ vgl. auch Ibn Sab'în, Journ. asiat. 1879, II 363 ff.

الفاعل بعد ما لم يفعل انما يفعل لا محالة في مادة وبتوسط حركة وزمان والمبدع للحق فانه مبدأ لكل مادة ولكل حركة ولكل زمان ولكل جملة فاذا نُسب العلة الاولى الى الكل معاً كان مُبدعاً واذ نُسب بالتفصيل لم يكن مبدعاً لكل شيء بل لما لا واسطة بينه وبينه ٤

S. 56, 24. **وكمضان**. Unter den Bezeichnungen des Körpers als Hülle der Seele findet man auch bei den Ichwân III 133, 19 **ولجسد لها بمنزلة قميص ملبوس او** **والمغشى عليها**.

S. 56, 26 (vgl. 42, 20 ff.; 57, 7). Die in die Körperwelt herabsteigende Seele vergißt ihre früheren Kenntnisse, Hermes Trismeg. 46, 2 ff. 55, 3 ff. 60, 10 ff.; Mas'ûdî, Tanbih 120, 10. Auch im System der Harranier geht die mit der Materie vereinte Seele der Kenntnis ihres Wesens und ihrer ursprünglichen Heimat verlustig, Chwolson, Ssabier II 494, 6 ff. Wie sich dies im Sûfismus darstellt, zeigt 'Abd al-Kâdir Gîlânî im Sirr al-asrâr wa muzhir al-anwâr (gedruckt a. R. des Kitâb al-ġunja li-tâlibî tarîḫ al-ḥaḫḫ vom selben Verf. (ed. Mekka 1314) I 21 **فلما تعلقت الارواح وانست في الاجساد ونسيتم ما اتخذت من عهد الميثاق في يوم آلتن بربكم قالوا بلى فلم ترجع الى الوطن الاصلى فترحم الرحمن المستعان عليهم بانزال الكتب السماوية تذكركم لهم بذلك الوطن الاصلى**. Vgl. auch oben zu 28, 6.

S. 60, 22. Der hier ausgesprochene Gedanke wird im Namen des Plato zitiert in den Amṭâl hikmijja (Stambul 1300) 144: **اللذة في هذا العار أجرة للخدمة: ولولاها ما أكل الناس ولا جامعوا لانه لو كان لا يجمع الآ من طلب الولد ولا ياكل الآ المشتاق الى البقاء بغير لذة لما فعل هذا اكثر الناس**

Josef b. 'Aqnîn führt denselben Gedanken aus in seinem Kommentar zum Mischnatraktat 'Abôth II 17: **ושם שמים יהיו לשם שמים** (Hschr. Bibl. d. Ung. Akad. der Wiss. — s. oben 14 — fol. 80\*), eignet jedoch den von Plato zitierten Spruch den Rabbinen zu: **ולפי שאי אפשר לאדם להיות לעולם ולהחקיים נתקיים מינו אחד אחד חמיר: לא ישבות עד שירצה בורא הכל ית' לאבדם יצר בכל מי שיש בידו (60) נשמת רוח חיים איברים להוליד בהם בזכר הביצים והגידים ובנקבות רחמים ושם בהם כח התאוה לבעול לפרות ולרבות ונתן להם שכר על מעשיהם העריבות ואילולי העריבות לא היה לו שיתעסק בבעילה כלל מפני שהדבר תהא דבר מכוער ומאוס עד מאוד נחעב ונאלח וכן אמרו רבותינו ז"ל שכר ביאה הנאה נתן להם שכרם משלם חלף עבודתם אשר הם עובדים נמצאת העריבות היו מצודרות על האיברים לעשות מעשיהם כמו הצידים שמשמים מאכל ברשות בשביל שראו אותן העופות ירחפתו בו ויפלו ברשת**

S. 61, 16. Diese Erwägung über den in Koh. 3, 21 anscheinend ausgesprochenen Zweifel geht, wie bereits Horowitz, Psychologie 67 Anm. 132 gezeigt hat, auf Sa'adjah, Amânât VI Anf. zurück. Die Erklärung ist in der älteren jüd. Schriftauslegung begründet, Midrás. Jellammedenû, Levitic. Anfang: **מי יודע וגו' וכי אין אדם יודע אלא כמו שאמר הכתוב ומי יודע ישוב ונחם וזה פתרונו מי יודע שהוא חוטא ישוב אל האלהים וכי**. Zu beachten ist, daß bei Pseudo-Balchî ed. Huart II 117, ult.



der seine Information hier ohne Zweifel von Juden holte, dieser Vers in folgender Weise übersetzt ist: *من كان منكم عالما علم ان ارواح ولد آدم صاعدة الى الهوام* „Wer von euch wissend ist, weiß, daß die Seelen der Menschen in die Luft und in die Höhe hinaufsteigen und daß die Seelen derer die den Tieren gleichen in die Tiefe der Erde hinabfahren“. Im Midrás r. z. St. wird *רוח הבהמה* aufgefaßt als: *גשמוזיהן של רשעים*. Der Vers wurde von den Kabbalisten zu mystischen Ausdeutungen benutzt, die von Josef Salomo del Medigo in seinem Briete an den Karäer Zerach ins Lächerliche gezogen werden (bei Geiger, Melo Chofnajim 5).

S. 62, 5 ff. Der Aufenthalt der Seele in der Körperwelt wird in platonischer Weise als Verbannung aufgefaßt, *כי לא לחזו גלגה יום גלגה* (Jeh. Hal. Diwan ed. Brody II nr. 89 v. 6)<sup>1)</sup>. Ihr Dasein hier auf Erden sei das eines Armen, Unterdrückten. In einem späten Midrás, der bereits unter dem Einfluß solcher Anschauungen steht, wird der „Arme der auf dem Esel (Körper) reitet“ (Zekh. 9, 9) auf die in die Körperwelt verbannte Seele gedeutet, desgleichen Ps. 35, 10<sup>2)</sup> auf sie bezogen<sup>3)</sup>.

Die Kenntnis der diesseitigen Welt und die Entwicklung von Kräften, die im Intelligibeln schlummern, ist nach Plotin (Zeller III<sup>8</sup> n 573) der Zweck des Herabsteigens der Seele in die Körperwelt. Auf die entsprechende Darlegung in der Theol. Arist. 72, 4 ff, hat Horowitz, Psychologie 46, Anm. 87 verwiesen. Vgl. auch Hermes Trismeg. 15 ult.: diese Welt sei *اختبار وحك ودار علم*; *ibid.* 55, 1; 60 penult; die „edeln Fremdlinge“<sup>4)</sup> (*الاضيف الشريفه*) steigen in diese Welt herab „um sie zu erkunden“ *لختبره*; (vgl. hier Z. 26). Zur Vergleichung mit der Darlegung unseres Verfassers dienen Ichwân II 336 (= Dieterici, Anthropologie 125); Isak Israeli, Definitionen (Steinschneider-Festschrift, Texte) 132, 4 u. ff. In Betracht kommt auch das Seelengedicht (Anfang: *هبطت اليك الحج*) des Ibn Sînâ (besonders v. 17 ff.) bei Kazwîni ed. Wüstenfeld I 304, Carra de Vaux, Journal asiat. 1899, II 164.

Der Schüler des Maimûnî, Josef ibn 'Aḳnîn, bespricht diese Frage wiederholt im Sinne der Neuplatoniker; Zweck der Herabkunft der Seele sei die Erwerbung

1) Vgl. Moses b. Ezra, Brody-Albrecht nr. 67 v. 26 von der Seele: *קדרת בגלות ימי שביה*. In der 13. Makame des Chartzi (ed. Amsterdam 26<sup>b</sup> 3) sagt die Vernunft zur Seele: *התנערי רלה*. *מיום גלותי*, *גלגל al-dîn Rûmî* beschreibt die Seele als eine „Fremde im Exil“. Whinfield, Masnavi-i-ma'navi 163, 2 ff.

2) Midrasch-Agada sur le Pentateuque ed. Buber (Wien 1893) I 159.

3) Vgl. Isak Israëli *מאמר הרוח והנפש* in der hebr. Zeitschrift Ha-Karmel I 405, 18 *והיא תולדות ר' חשקה בגרותה* bei Reifmann *בעולם הזה אורה* (vgl. גריב oben S. 44 Anm. 1). Zerachjah ha-Lêwi in einem Gedicht an die Seele: sie habe Gefallen gefunden an ihrer Pilgerschaft *זרחיה הלוי* (Prag 1859) 92, 14.

der wahren Erkenntnisse und der guten Handlungen, die in der reinen Geisterwelt nicht erlangt werden können. Das irdische Leben sei die Welt des Annehmens und Tuns, die jenseitige Welt die der Vergeltung. Ich teile hier nach der bereits oben angeführten Handschrift einige Stellen aus dem Kommentar zu den Pirkê Âbôth von Ibn 'Aq̄nîn mit, in welchen diese Anschauung ausgesprochen ist:

Âbôth I, 14: (fol. 19\*) (ואם לא עכשיו אימתי) פי' אם אני לא אוכה לנפשי בחיי מי (fol. 19\*)  
 זכה לי לאחר מיתה לפי שקנין החכמה וכבוש שכונה ודרכי היושר והטוב להדמות בדרכי השם אינם אלא לעוה"ו והוא עולם המעשה שהנפש אינה משנת הרעת והחכמות ויודע אמת האמת אלא בכלי אומנותה באיברי הגולם לפיכך התאוו כל הנביאים והחכמים ואנשי המעשה והחסד הארכת ימיהם בעוה"ו והשיג הרבה מהחכמות ולהלך בדרכי האמת והשלום כדי שיזכו לעוה"ב כראמ' העולם הזה רומה לפרוזדור וכו' ופרשנו גם זה הענין בהלכות תשובה וכן אמר שלמה בחכמתו כי לכלב חי וגו' (קהלת ט' ד') . . . . . וזהו פירוש אם ימות גבר היחיה (איוב י"ד, י"ד) כלו' במיתתו היוכל לקנות חכמות ומעשים טובים בעוה"ב והלא אינו עולם קנין אלא עולם שלום שכר<sup>1)</sup> לצריק ולרשע וכן פירוש של אותו פסוק כי לא שאול תוד' כ' (ישעיה ל"ה, י"ח) כלו' אדם שמת והלך אל שאול לא יוכל לקנות מעשים ולדעת מדע מהמדעות שקניניהם הלל והודאה להקב"ה

(העוה"ו רומה לפרוזדור) וציונו שצריך האדם בעוה"ו לקנות חכמות: (ibid. IV, 16 (fol. 134<sup>b</sup>))  
 ולהשיג אמתות הברואים ולדעת המצואים על מחכונתם ולעשות מעשה הטוב והיושר בעוה"ו שאלה הדברים נקנים בו מפני שהוא עולם הקנין והמעשה ליהנות בשכרן בעוה"ב ובעוה"ב לא קונין בו לא חכמות ולא מעשים טובים ועל זה אמר שלמה בחכמתו כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אחז הולך שמה (קהלת ט' י) הגיד לנו שאין העוה"ב עולם קנין אלא עולם שלום שכר על עשיית המעשים בעוה"ו

אם השיג האדם מהמדעות הרבה וקנה מהחכמים (מהחכמה ל.) (ibid. II, 9 (fol. 39<sup>b</sup>))  
 יותר אל יתהלל עצמו וישבח פעליו שעל מנת כן בא לעולם וגמ' בו דעת לקנות מהמדעות ולעשות מהפעלים הישרים כפי יכלתו.

1) Die Antithese von دار العمل und دار الجزاء, der die obige Gegeneinanderstellung entnommen ist, ist der arabischen Litteratur sehr geläufig (RFJ. XLVIII 181); ohne Antithese هذا الدنيا Tab. I 3286, 18 vgl. Ibn Sa'd III, II. 60, 5. — Auch in der jüdischen philosophischen Litteratur begegnet die Antithese häufig Sa'adjah, Amânât 148, 6 v. u. هذا الدنيا (hebr. Übers. des Töbtjah) (Ibn Tibb. עולם הטורם); vgl. Jüsuf al-Bašir (c. 23) דאר אלחכליהף (hebr. Übers. des Töbtjah) (Ibn Tibb. עולם הטורם); Isak Israeli והנפש הרוח והנפש הטהורה (בעולם הזה) (Ibn Gebirol in der Königskrone) (arab. عمل ist hier buchstabengetreu wiedergegeben); Ibn Gebirol in der Königskrone. Vgl. שני העולמים אשר נתת ביניהם גבול. הראשון למעשים והשני לגמול (Bechaji b. Âser Pentateuch-Kommentar Ende (BIII, 1<sup>b</sup>)) ומפני זה יתחייב האדם פ' ואתחנן (Bechaji b. Âser Pentateuch-Kommentar Ende (BIII, 1<sup>b</sup>))  
 להשתדל במצות בעוה"ו שהוא עולם המעשה ולא עולם הגמול כדי שיטול שכרו לעוה"ב שהוא עולם הגמול ולא עולם המעשה וכמו שדרשו רז"ל מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת

Wir sehen auch hier ein Beispiel dafür, wie in der Lehre über die Bestimmung der menschlichen Seele in ihrem irdischen Leben, selbst die von peripatetischer Philosophie abhängigen Theologen sich von der Terminologie und Theorie der Neuplatoniker beeinflussen lassen. Vgl. über den informativen Zweck des Herabsteigens der Seele Tanchûm Jerûschalmi, Jônah-Kommentar ed. Kokowzoff, in Rosen-Festschrift 118, 3 ff. 1).

Dieselbe Beobachtung bietet uns auf dem Gebiete der islamischen Litteratur Fachr al-dîn al-Râzî in seiner Darstellung der mit der hier behandelten eng zusammenhängenden Frage der Befreiung der Seele; er hat sich darin völlig an neuplatonische Vorstellungen angelehnt. Im Kommentar zu Sure 2 v. 32 führt er über diesen Gegenstand folgende Ansicht an, die auch seine eigene, jedenfalls ihm sehr sympathisch zu sein scheint (Mafâtih al-gajb I 443 unten):

فلا نسلّم أنّ الارواح البشرية حادثّة بل في عند بعضهم ازلية وهؤلاء قالوا هذه الارواح كانت سرمدية موجودة كالاظلال تحت العرش يستجوبون بحمد ربهم إلا أن المبدئى الأول أمرها حتى نزلت الى عالم الاجسام وسكنات المواد فلما تعلقت بهذه الاجسام عشقتها واستحكر الفها بها فبعث من تلك الاظلال اكملها واشرفها الى هذا العالم لتحتال (ليحتال ed.) في تخليص تلك الارواح عن تلك السكنات وهذا هو المراد من باب للجامعة المطوّقة المذكورة في كتاب كلبلة ودمنة

„Wir können nicht zugestehen, daß die menschlichen Seelen in der Zeit entstanden seien; vielmehr sind sie nach der Ansicht einiger von ihnen (den Philosophen) von ewig her. Sie sagen: Diese Seelen existieren seit ewiger Zeit gleichsam als Schatten unter dem Gottesthron und lobpreisen ihren Herrn. Der erste Urheber der Schöpfung hat ihnen jedoch den Befehl erteilt in die Körperwelt und in die Gehäuse der Materien herabzusteigen. Nachdem sie sich mit diesen Körpern verbunden, haben sie dieselben liebgewonnen und ihre Gesellschaft hat Macht über sie erlangt. Da sandte (Gott) die vollkommensten und erhabensten jener Schatten in diese Welt herab, um in kluger Weise jene Geister aus diesen Wohnungen zu befreien. Dies ist der Sinn der im Buch Kalila wa-Dimna erwähnten Ringeltaube“. Es ist dieselbe Anschauung, die ebenfalls mit Berufung auf die Allegorie der Ringeltaube (والى هذا المعنى اشارت حكاية الهند رمزا بالحمامة)

die islamischen Theologen in ihrer Disputation mit den Šâbiern vorbringen bei Šahrastânî 212. Diese Erzählung (sie ist in der Inhaltsangabe bei Ja'kûbî ed. Houtsma, I 99, 4, die neunte, vgl. Calila et Dimna ed. de Sacy — Paris 1816 — 160; ed. Beirut 1902, 211 ff.; ed. Cheikho 125 ff.; hebr. Übersetzung von R. Jakob b. Eleazar ed. J. Derenbourg — Paris 1881 — 370: דינה העונה) wurde von den Ichwân al-safâ (ed. Bombay I, 1 53, 14) allegorisch darauf gedeutet, daß die in den Schlingen der Materie gefangene Seele nur durch die Hilfe guter Freunde sich aus dem Kerker dieser Welt befreien kann, um ihren

1) Die Frage ist auch in der kabbalistischen Litteratur vielfach behandelt worden; skeptische Anregungen gegen die gangbare Auffassung (XIII. Jhd.) Kerem chemed VIII 94—95.

Flug in die reinen Regionen zu nehmen. (Die Seele als Taube symbolisiert)<sup>1)</sup>. Die Ichwân zeigen uns an einer anderen Stelle ihrer Abhandlungen, was unter den erhabenen und vollkommenen Seelen zu verstehen sei, die — nach Fachr al-dîn — vom Gottesthron kommend, die übrigen Seelen aus der Gefangenschaft der irdischen Welt befreien helfen. Nach ihrer Vorstellung (III 29) befinden sich nicht alle in diese Welt des Entstehens und Vergehens eingegangenen Seelen wirklich im Kerker „vielmehr treten sie in den Kerker ein nur um die dort Eingekerkerten zu befreien, so wie mancher Freie nach Rûm zieht, um die in Kriegsgefangenschaft schmachtenden Muslime zu lösen. So sind auch die Seelen der Propheten in diese irdische Welt gekommen, um die im Kerker der Materie befindlichen, durch die sinnlichen Leidenschaften gefesselten Seelen in Freiheit zu setzen“. Diese sind also die Freunde, mit deren Hilfe die gefesselte Seele aus ihrer Gefangenschaft frei werden kann.

S. 63, 20 ff. Zur Vergleichung mit Roß und Reiter, Schiff und Schiffer Ichwân II 246, 6 v. u. *احدما كالراكب وفي النفس والاخر كالركوب وهو الجسد* ibid. 299, 4 *يونا دنחתא לספינה דא (פ' ויקהל) Zôhar II 199\** *مثل الجسد كالسفينة والنفس كالملح* Bechaji b. Âsêr, Kommentar zu *פ' בראשית* B. III, 3 *כמו המלח באניה אשר י' בראשית* B. III, 3. Die Vergleichung der Körperwelt mit dem Schiff Tanchûm Jerûs. Jonah-Kommentar (ed. Kokowzoff), 118, 10 ff. Solche Vergleichungen des Verhältnisses der Seele zum Körper werden abgelehnt in Ibn Kâjjim al-Gauzija, Kitâb al-ruh 307.

S. 64, 3. Vgl. Kiftî ed. Lippert 301, 10 (Aristoteles): *الانسان الجاهل ميت*: *والتجاهل عليل والعالج حتى صحيح*. S. noch Steinschneider, Hebr. Übersetzungen des Mittelalters 405 Anm. 260. Diese Anschauung ist auch bereits in die alte Koranexegese eingedrungen; sie erklärt Sure 36, 70 („damit er warne, den der lebendig ist“) als *vernünftig* *من كان عاقلا حيا* (Dahhâk bei Ibn Kût. 'Ujûn al-achbâr 329, 15). Bei Pseudo-Balchî ed. Huart II 116 wird aus einem Ta'wil al-Korân zitiert: *الكافر ميت والجاهل ميت*. Hieraus ist ersichtlich, daß dieselbe Anschauung auch auf das religiöse Gebiet übertragen wird; auch der Kâfir wird als Todter bezeichnet<sup>2)</sup>. Dem Hudejfa (b. al-Jamâni) wird der Spruch zugeschrieben: *من ميت الاحياء قال الذئ لا ينكر المنكر بيده ولا بلسانه ولا بقلبه* (Dahabî, Tadkira I 343;

1) Vgl. Tanchûm Jerûs. zum H. L., zitiert in demselben Jônah-Kommentar ed. Kokowzoff (Rosen-Festschrift 117). Die Seelenallegorie wird auch auf die biblische Erzählung vom Propheten Jonah angewandt, wobei die appellative Bedeutung des Namens des Propheten *יֹנָה* besonders förderlich ist. Es ist zu bemerken, daß auch muslimische Allegoristen (die Ismâ'ilijja) die Jonah-Erzählung für ähnliche Ausdeutung benutzen. Ta'wil al-zakât, Leidener Hschr. Amn nr. 248 fol. 253.

2) Auf Kohel. 9, 5 wird auch im Talmûd, Berâkh. 18<sup>b</sup> die Sentenz bezogen: *אלו רשעים שבחייהם קרויין מתים*

vgl. noch andere Sprüche WZKM 1903, 190 f.). Auch diese Beziehung hat man in der Koranexegese zur Geltung gebracht, namentlich an Sure 30, 18 „er läßt das (den) Lebende(n) aus dem Todten hervorgehen“, damit sei das gläubige Kind eines ungläubigen Vaters gemeint (Ibn Sa'd, Biographien VIII 181, 5 ff.). Vgl. Kulîni, Uşûl al-Kâfî (Bombay 1302) 360 (schī'itisch) mit Bezug auf den erwähnten Vers und auf 6, 122. Diese Erklärungen haben auch in der lexikographischen Tradition bei der Bestimmung der verschiedenen Bedeutungen der Worte **حَتَّى** und **مَيْتٌ** Platz gefunden (LA XVIII 231); deren Erklärung als „wissend“ und „unwissend“ ist in der theologischen Litteratur zur Geltung gekommen. Ibn Sîd al-Bataljûsî belegt in einem Exkurs seines Buches al-Insâf (Kairo 1319) 75—82 je 13 Bedeutungen der beiden Homonymen; als sechste Bedeutung: **العلم والجهل**. Desgleichen verzeichnet Maimûnî (Dalâlat I c. 42) unter den lexikalischen Bedeutungen von **חַיִּים** und **מֵתִים** „die richtigen“ resp. „die unrichtigen Kenntnisse“.

S. 64, 18 ff. Zur Vergleichung dient die Schilderung des Schicksals der schlechten Seelen bei den Ichwân II 314, IV 169 ff. 190, der guten Seelen ibid. II 352, 363 f. IV 169 vgl. Ḥajj b. Jaḳẓân ed. L. Gauthier (Alger 1900) 101. Als Specimen der Darstellung dieses Gegenstandes bei den muhammedanischen Neuplatonikern und als weitere Parallele zu der unseres Verfassers kann folgende Stelle aus Pseudo-Gazâlî's *Sirr al-'âlamîn* (s. oben 12 Anm. 2) 74 dienen:

وَأَمَّا النَّفْسُ الْحَبِيثَةُ الْمَقِيدَةُ بِحَبِّ الدُّنْيَا الْمُنْهَمِكَةُ فِي الْمَأْكَلِ وَالْمَشْرَبِ فَهَذِهِ تَنْفَصِلُ عَنِ عِلْمِ الْجِسْمِ إِلَى ظُلْمٍ طَبَعَهَا بِمَا اِكْتَسَبَتْهُ مَحْجُوبَةٌ بِرَبِّهِ<sup>1)</sup> مَا فَعَلَتْهُ مَقِيدَةٌ تَحْتَ مَا خَلَفَتْهُ تَهْمٌ بِالارتِقَاءِ فَيُحْجَبُهَا قَبْرُودُهَا لِأَنَّهَا مَرْهُونَةٌ بِمِظَالِهَا كُلِّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ<sup>2)</sup> رَهِينٌ<sup>3)</sup> فَهِيَ كَالأَعْمَى الْمُخْبِطِ<sup>4)</sup> بَعْصَاءَ بَيْنِ الْقُبُورِ رُبَّمَا تَطْبِخُ<sup>5)</sup> وَتَعْدَبُ بَيْنَ الْفَلَائِكِ لِلنَّارِ وَالْبَارِدِ حَتَّى يَغْلِبَ عَلَيْهَا الْقَدْرُ وَالْمَشِيقَةُ وَكَلَّمَا طَالَ الْمَدَى عَلَيْهَا تَلَاشَتْ مَحْجُوبَةً عَنِ اللِّذَاتِ السَّرْمَدِيَّةِ وَالْمَنَافِعِ الْإِبْدِيَّةِ فَلَا عَذَابَ أَعْظَمَ مِنْ هَذَا تَلْسَعُهَا عِقَابُ أَعْمَالِهَا وَأَفْعَى جَهْلُهَا مَحْجُوبَةٌ بِجَهْلِهَا عَنِ نُورِ جَوْهَرِ عَقْلِهَا

Eine Klassifikation des Schicksals der Seelen nach ihrer Trennung vom Körper hat aus ähnlichen Gesichtspunkten Abraham b. Chijsa im *הגיון הנפש* s. J. Guttman, Monatschrift XLIV 207.

Die philosophische Auffassung des ma'âd, die Lohn und Strafe lediglich auf die Seelen bezieht und alle materiellen Momente<sup>6)</sup> ausschließt, wird von den

1) Vgl. die in der Anm. zu 65, 16 angeführte Koranstelle.

2) Lith. **كسبه**.

3) Koran 52, 21.

4) Lith. **بَعْصَاءَ** (aus **المخبين** **المخبين**); die Korrektur hat de Goeje vorgeschlagen; das zweite Wort ist dittographiert.

5) **يطبخ** **ويعذب**

6) Vgl. Bejhakî ed. Schwally 368, 11 **عَذَابُ اللَّهِ مِنْ أَيْدِيهِمْ**; zur Vorstellung von der körperlichen Bestrafung im Jenseits s. auch Ibn al-Fakîh al-Hamadânî ed. de Goeje 45, 10. Zu

traditionellen Glaubensvorstellungen über das Jenseits (المعاد الشرعي) unterschieden. Das Bewußtsein des Gegensatzes zwischen عقل und شرع in dieser Frage bringt frei zum Ausdruck Ibn Sînâ, Rasâ'il (ed. Stambul 1298), 78—79. Die Anschauung der Philosophen hat Ġazâlî, Tahâfut 84 ff. bündig resumiert um sie zum Gegenstand des Angriffs zu machen. Nach Ķiftî ed. Lippert 319,8 wurde Maimûnî stark angegriffen wegen seiner رسالة في ابطال المعاد الشرعي; er sah sich veranlaßt, sie zu verbergen und nur den Gleichgesinnten vorzulegen.

S. 65, 5. Vgl. die Anwendung der (als Midr. Kohel. zitierten) Talmûdstelle bei Jos. b. 'Aḳnîn im Ṭibb al-nufûs = hebr. Übers. des Kapitels מאמר על הנפש in רברי הפך ed. Edelman (London 1853) 15.

S. 65, 16. So wie hier, ist auch bei Hermes Trismeg. VII 5. 6 (p. 62—63) von rostbedeckten d. h. durch die ihnen anhaftenden körperlichen Begierden getrübteten Seelen النفوس الخبيثة الصدئة die Rede (vgl. Koran 83, 14: بل ران على: (قلوبهم ما كانوا يكسبون); durch das Feuer der Strafe werden sie vom Rost gereinigt. (S. die Anmerkung Bardenhewers zu seiner Ausg. 133 Anm. 1). Dem Pythagoras wird der Satz zugeschrieben: „Bewahre deine Wage vor Schmutz und deine Gewichte vor Rost“ mit der Erklärung, daß man seine Zunge von obscöner Rede und seinen Verstand von Leidenschaften fernhalten möge. (Mâwerdî, Adab al-dunjâ wal-dîn — Stambul 1304 — 41, 3). In Ḥunejn's Sittensprüchen der Philosophen (XIII nr. 20) hebr. Übersetzung ed. Löwenthal 41, 16 die Zornbegierde bedeckt die Vernunft mit Rost“. Nach dem Ṣûfî Ibn 'Atijja al-Dârânî (st. 215 d. H.) ist die Leibessättigung der Rostfleck am Lichtglanz des Herzens كحل شيء صداء وصداء نور القلب شبع البطن Kusejrî, Risâla fi-l-taṣawwuf (Kairo 1304) 19, 16; die Seele wird durch das Dîkr Allâh vom Rost gereinigt, 'Abd al-Ḳâdir al-Ġilânî, Ġunja I 89, 10 ان جلاء. القلوب بذكر الله وبه يزول عنها الغطاء والظلمة والرین والغفلة. Bei Ibn Ṭufejl (Ḥajj b. Jakẓân, ed. Gauthier 101, 6) werden die vom Körper losgelösten verdammten Seelen verglichen mit rostbedeckten Spiegeln. Die Ichwân II 321, 5 schildern die von der Körperlichkeit losgelöste Seele: فاذا فارقت الجسد واستقلت بداتها واستغنت بجوهها عن التعلق بالاجسام وانجالت عنها. صداء الطبيعة. Wenn sie sich vom Körper trennt und in ihrem Wesen selbständig und in ihrer Substanz vom Zusammenhang mit den Körpern unabhängig wird und von dem Rost der Natur geklärt wird“ u. s. w. Tritt die Seele nicht in völlig reinem Zustande aus der Körperwelt heraus, so haftet ihr noch immer der Rost der Körperlichkeit an und sie wird den Feuerqualen des Jenseits unterworfen. Es ist demnach nicht nötig, in Gloses d'Abou Zakariya Yahia ben

---

beachten ist Ġerîr, Diwân ed. Kairo I, 116, 6, اذا حرقتم ارواحهم سقر. Die Vorstellungen von der Verbrennung der Seelen auch im Talmûd Sanhedr. 106<sup>b</sup> ganz unten (der Plageengel — s. zu 66, 6 — verbrennt die Seele des Dô'ég); vgl. jetzt auch die von Ad. Büchler, Monatsschrift 1906, 551 ff. gesammelten Stellen.

Bilam sur Isaïe, ed. J. Derenbourg (Paris 1892) 33, 2 (zu Jes. 6, 10) וראן עלי קלבה in מן ריץ עלי קלבה (zu Jes. 29, 11) וכך zu emendieren; vgl. ibid. 86, 1 (zu Jes. 29, 11)

S. 65, 29. Die Sphäre des اثير, d. h. des elementaren Feuers; vgl. Chazari IV, 25 ed. Hirschfeld 278, 9: אלאחר מכאן אלנאר אלטביעיה; ibid. V, 14 ed. 322 penult. עאלם אלנאר אלדי ידעון אן הנאך אלנאר אלאתיריה. Der Luftraum unter der Mondsphäre gilt sonst in der verwandten Litteratur als Strafort der schlechten Seelen. Nach Porphyrius (bei Augustinus, De Civ. Dei X, 11) sei dort der Aufenthalt der Dämonen (non in aethere sed in aëre esse sub luna atque in ipso lunae globo).

Die Ichwân (Tier und Mensch, Text 130, 13 ff.) bevölkern den اثير mit Feuergeistern, den زمهرير mit Scharen von Genieen, Satanen und dem Heer des Iblis. Die an dem Materiellen haftenden Seelen kommen: الى بحر طوس يعنى كرة الاثير: لتعذب هناك (Ichwân IV 298, 1; vgl. 261, 11); die mit schlechten Eigenschaften behafteten Seelen, II 314, 4 v. u., ويبرد الزمهرير تارة ووحشة. Vgl. Isak Israeli, Definit. (Steinschneider-Festschrift, Texte, 133, 16) ומי שאינו מתדבק במצות הדיעניות וכר ומחמיר בעולו ובחטאתו ובנסותו וברוע מעלליו יטמאוהו הטאיו בטמאתם ויצורו עליו ובכבוד שלהם יכבד לא יוכל לעלות אל העולם האמתי ולא ישג בנר הדעה וביופי החכמה וישאר במצור תחת הגלגל אַבְּל כּוּאב בלי חק מתגלגל בגלגל הגלגל באש האחר (האכיר) החזק ובלהבה המיסרת (המיסרת) זהו גהנום שלו ואש יפוד (יסודו) שהכינו האל לרשעים החולקים על מצות הדיעה [vgl. Horovitz, Psychologie 205 Anm. 189].

S. 66, 1 vgl. Israeli an der in der vorhergehenden Anm. zitierten Stelle: „sie wird belastet durch ihre (der Sünden) Schwere, so daß sie zur Welt der Wahrheit nicht emporsteigen kann“. — Ichwân II 314, 7 وانقلتها افعالها القبيحة.

S. 66, 6 ff. Vgl. מלאכי הבלה bab. Šabbâth 88<sup>a</sup> u. sonst, die „Plageengel“. Gott übergibt die Seelen der Frevler למלאכים רעים למלאכים אכזרים, Jalkût, Deut. c. 33. In der apokalyptischen Litteratur hat sich die Vorstellung von den strafenden Engeln reichlich entfaltet. S. darüber M. R. James, The Testament of Abraham (= Texts and Studies ed. by J. Armitage Robinson, II nr. 2, Cambridge 1892) 123—124. In dem von den Ichwân al-šafâ entworfenen Bild bevölkern die Strafengel (ملائكة الغضب) den Sphaerenkreis des Saturn (دائرة زحل), was wohl mit dem diesem Planeten zugeschriebenen unheilvollen Charakter (vgl. die Litteratur bei A. Dieterich, Abraxas 78 Anm. 4) zusammenhängt. Mit der Lokalisierung bei unserem Verfasser 66, 17 sind zu vgl. die irdischen Wohnstätten, die bei den Ichw. diesen Dämonen zugewiesen werden: تختص من بقاع الارض المواضع:

الدارسة والاماكن المنقطعة والجبال الشاخنة والطرقات الوعرة وهم عمار ما عذب من الارض

S. 66, 9. In Übereinstimmung mit b. Šabbâth 152<sup>b</sup>, mit Beziehung auf I. Sam. 25, 29: Die Seelen der Gerechten werden unter dem Gottesthron auf-

bewahrt<sup>1)</sup>, die der Frevler irren ruhelos umher (זומטות והולכות; Kohel. rabbah zu 3, 20 מטורפות בארץ; bei Sa'adjah, Amânât ed. Landauer 206, 8 im Talmûdcitat משוטטות בעולם, Ibn Tibb. mit dem Zusatz מנוחה<sup>2)</sup>); Engel stehen an beiden Enden der Welt und werfen einander diese Seelen zu. Vgl. Zôhar דינא דרוחא ראולא ושאטא בעלמא ולא אשכחא (פ' נשא) III 127<sup>a</sup>; (פ' ויקהל) II 199<sup>b</sup>; אחר נייחא עד דישתלם עובדי

S. 66, 21. Sa'adjah, Jes. Komm. 94, 3 erwähnt die „alten Kamê'in-Leute“ nicht in ungünstigem Sinne (vgl. ibid. 89, 8). An unserer Stelle sollen wohl, wie das beigelegte Epithet zeigt, nur solche gemeint sein, die sich der Amulette in unlauterer Weise bedienen. Vgl. הדיאן כהאב אלקמיעות in Maimûnî, Dalâlat I c. 61 (ed. Munk 78<sup>b</sup>, 5 v. u.).

S. 67, 1. 'Ilm und 'amal. — Im Sinne der Aristoteliker stellt sich die Vollkommenheit des Menschen in der Erreichung der höchsten intellektuellen Begriffe dar; sie ist die Bedingung der Erlangung der jenseitigen Glückseligkeit und Fortdauer der Seele. Nach Alfârâbî, den das Glückseligkeitsproblem viel beschäftigt hat<sup>3)</sup>, wird die Seligkeit durch die theoretische Tätigkeit der rationalen Seele erlangt<sup>4)</sup>; die höchste Seligkeit bestehe darin, daß der Mensch zur Stufe des tätigen Intellekts emporsteige<sup>5)</sup>; die Erkenntnis stehe höher als die sittliche Tat; das Wissen sei die höchste Tugend<sup>6)</sup>. Nach Averroes haben die Handlungen des Menschen keinen Anteil an seiner Verbindung mit dem Göttlichen; diese werde ausschließlich durch die Vollkommenheit der Erkenntnis bedingt; selbst den moralischen Ideen wird im System des Averroes nur eine sekundäre Bedeutung zuerkannt<sup>7)</sup>. Diese Anschauung der Philosophen macht Jeh. Hal. zum Gegenstand des Angriffs: Die Grundlage ihrer Lehre sei, daß die höchste Seligkeit des Menschen im theoretischen Wissen bestehe, darin, daß alles, was in seinem Intellekt potentiell gegeben ist, zum aktuellen, dann zum erworbenen, dem tätigen sich annähernden Intellekt werde. Diese Stufe könne nur durch anhaltendes Studium und durch Betätigung des Denkvermögens erreicht werden; sie führe zur Unsterblichkeit. Askese sei wohl

1) Ibn Gebirol, Königskrone (Brody-Albrecht, 54, 20): בעשותך תחת כסא כבודך מעמד; לנפשות חסידך während die unreine Seele קצה וחרון קצה (ibid. 49, 46).

2) Vgl. IV Ezra 7, 80.

3) Er hat eine eigene Abhandlung über den Weg zur Seligkeit verfaßt (Brockelmann I 211, ult.), die wohl mit dem Titel نيل السعادات bei Kiftî (ed. Lippert 280, 10) identisch ist.

4) Musterstaat ed. Dieterici 47, 2. Auch Muhammed al-Âmirî (1. Hälfte des X. Jahrh., s. oben 6, Anm 6) räumt dem richtigen Wissen (العلم الصحيح) diesen Vorzug ein; Abû Hajjân al-Tauhîdî, Mukâbasât 83, 17.

5) חזק תכלית ההצלחה וזה שישוב האדם במדרגת השכל ed. Filippowski: ס' ההתחלות הפועל

6) De Boer, Geschichte der Philosophie im Islam 110—111.

7) Munk, Mélanges p. 444. Vgl. Isak Latif אגרת התשובה ed. Berliner im Sammelband Mek. Nird. I (1885) 54 nr. 15.



ein Mittel zur Konzentrierung des Menschen auf das intellektuelle Leben; aber die gesetzlichen Handlungen seien nicht Bedingung der Seligkeit<sup>1)</sup>. Unsterblichkeit könne nur die Seele des Philosophen erlangen; die der anderen Menschen sei gleich der tierischen Seele, vergänglich<sup>2)</sup>.

Eine Spur dieser Doktrin scheint, wohl ohne Bewußtsein ihrer Gefährlichkeit für die Wertung des gesetzlichen Lebens, in Form einiger pathetischer Sentenzen auch in die Kreise der Philosophie im allgemeinen feindlichen Theologen des Islam sehr früh sich eingeschlichen zu haben. Aus dem ersten Viertel des II. Jahrh. d. H. stammt der Ausspruch eines Traditionenverbreiters: „Die Leute üben die große und die kleine Wallfahrt, nehmen an Religionskriegen teil, beten und fasten; aber sie werden am Tag der Auferstehung (nicht nach diesen frommen Werken, sondern) nach Maßgabe ihrer Vernunft (على قدر عقولهم) belohnt“. Ein anderer drückt diesen Gedanken kürzer so aus: „Der Mensch genießt die Wonnen des Paradieses nach dem Maaße seiner Vernunft“<sup>3)</sup>. Diese Urteile stammen aus der Zeit des ersten Eindringens der Philosophie in den Islam; sie werden nicht unbeeinflusst von ihr entstanden sein.

Auch Plotin hatte wohl den Werken neben den theoretischen Tugenden eine untergeordnete Rolle zugewiesen<sup>4)</sup>; hingegen stellt die spätere neuplatonische Doktrin bei Muslimen und Juden<sup>5)</sup> an die geläuterte, zur Rückkehr in ihre himmlische Heimat für würdig befundene Seele die Anforderung, daß sie durch Aneignung richtiger Kenntnisse und frommer Taten — der ständige Terminus ist: بالاراء الصحيحة والاعمال الصالحة — dazu vorbereitet sei. Das jenseitige Geschick der Seele wird vom Zusammenwirken jener beiden Koeffizienten der Seligkeit abhängig gemacht: quia per scientiam et operationem conjungitur anima seculo altiori (Fons Vitae). Wie früh die Forderung dieser Kombination in die Ethik eingedrungen war, ist daraus ersichtlich, daß bereits Ibn al-Muḳaffa' (Mitte des VIII. Jahrh.) in der Einleitung zu seiner Bearbeitung des Kalila wa-Dimna-Buches der Notwendigkeit jener Verbindung einen besonderen Exkurs widmet, der freilich nicht in allen Handschriften dieses Stückes erhalten ist, jedoch keine Ursache zur Bezweiflung seiner Echtheit bietet<sup>6)</sup>.

1) Chazari IV, c. 19 ed. Hirschfeld 262. Auch V, 10 Ende (310, 2) führt er als Ansicht der Philosophen an, daß sie unter Paradies und Fortdauer der Seele die Conjunctio mit dem aktiven Intellekt verstehen.

2) *ibid.* I, c. 110 (60, 24): **אן יכח אלמנסמן פאניא בטבעה חלפא גסרה ונפסה כאלבהאים**. **חאשי אלפלמספה עלי ראיהם**. V, 14 (326 unten) versucht er, diese Anschauung ins lächerliche zu ziehen, indem er nach dem Maaß des Wissens fragt, durch welches die Unsterblichkeit erreicht werde.

3) Ibn al-Gauzi, Kitâb al-adkijâ (Kairo 1304), 6: **ان الرجل ليتلذذ في الجنة بقدر عقله**.

4) Zeller, Philos. der Gr. 3 III, 11, 603 ff.

5) Viele Belege bei Kaufmann, Gabirol 73 Anm. 1; vgl. Bustân al-'uḳûl, Steinschneider-Festschrift 147, 5.

6) ed. Jâziġi (Beirut 1902) 73 ff.; ed. Cheikho (Beirut 1905) 58 ff.

Dieser Standpunkt der neuplatonischen Ethik<sup>1)</sup>, der besonders in den Schriften der Ichwân unaufhörlich hervortritt<sup>2)</sup>, ist auch in der von ihr abhängigen ismâ'ilitischen Doktrin immer scharf ausgeprägt. Man sehe z. B. die verschiedenen Gleichnisse für العلم بلا عمل in den Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis éd. Guyard (Notices et Extraits XXII, I, p. 253, 10)<sup>3)</sup>. Nâsir al-din Chosrau, dessen Lehrgedichte die neuplatonische Psychologie und Ethik reflektieren, fordert stets in demselben Sinne علم و طاعة oder علم وعمل<sup>4)</sup>. Auch den drusischen Schriften ist diese Kombination geläufig<sup>5)</sup>. Die Vertreter dieser Anschauung sind jedoch noch einen Schritt weitergegangen. In ihren Schriften geben sie der Überzeugung Ausdruck, daß zwischen den beiden Faktoren der Seligkeit der Vorzug entschieden den guten Werken zuerkannt werden muß, daß, wie dies auch in einer Ermahnung des Hermes Trismegistos ausgedrückt ist „wenig Wissen mit vielem Danachhandeln wertvoller ist als viel Wissen mit wenig Danachhandeln“<sup>6)</sup>. Daß Ibn Gebirol sich in demselben Sinne ausspricht, hat S. Horowitz belegt<sup>7)</sup>. Sa'ad-jah, der in seiner Seelenlehre (Cap. VI) dem Neuplatonismus Zugeständnisse macht, läßt die Erreichung der Seligkeit nur vom Gehorsam abhängig sein; die Vervollkommnung der intellektuellen Tugenden wird dabei ganz außer acht gelassen<sup>8)</sup>. Aus unserem Text ist ersichtlich, daß der Verfasser der Ma'ânî al-nafs, dem die Forderung der Kombination von علم und عمل geläufig ist (1, 12; 22, 15; 23, 8. 21; 29, 3; 30, 1; 49, 10; 62, 6 ff.), denselben Standpunkt einnimmt. Er läßt die Tatenarmen, trotz der erlangten Erkenntnisse nicht in das Reich der Seligen gelangen, während die Tatenreichen, trotz ihres Wissensmangels mindestens in ein irdisches Paradies einziehen.

Die Frage des Verhältnisses von 'ilm und 'amal hat im X. Jahrh. die arabischen gebildeten Kreise nicht wenig beschäftigt. Dies ist daraus ersichtlich,

1) z. B. Hermesspruch, bei Kîfî ed. Lippert 6, 1; vgl. Šahrastâni 242 penult.

2) IV 190; 248: واعلم ان العمل هو سلم المعراج والمعرفة هي النور يسرى بين يديك فبالسلم ترتقى وبالنور تهتدى

3) Vgl. denselben Text in Collections scientifiques de l'Institut des Langues orientales, St. Petersburg, VI p. 29 ult. Im Guyardschen Text p. 222, 1 muß وتعلم ان المصير لا يتم الا بالعلم (Übers. p. 333, 6 v. u. par la science véritable) das Wort بالعلم in بالعمل korrigiert werden; das Epitheton صالح steht in diesem Zusammenhang stets bei عمل, während bei علم das Epitheton صادق oder صحيح gebraucht wird.

4) Rûsenâ'i-nâmeh ed. Ethé, ZDMG. XXXIV, 451, 1, XXXVI, 500. — Diwân bei Browne, JRAS. 1905, 345 v. 76. Die beiden Termini sind demnach anders zu fassen als bei Ethé, Actes du VI<sup>ème</sup> Congrès du Orient, II, I, 198.

5) al-Nuḡaṭ wal-dawâ'ir, ed. Seybold p. 17, 1; 19, 2 55 ult.

6) XIV, 15 (ed. Bardenhewer 120) vgl. ibid. IV, 18 (39, 3 ff.), wo die Menschen aus diesem Gesichtspunkt in 3 Klassen geteilt werden, in deren höchste der رجل عالم gehört.

7) Psychologie der jüdischen Religionsphilosophen 145 Anm. 174.

8) Amânât ed. Landauer 197, 13 لان الافعال توصل الى النعيم الدائم والسعادة التامة

daß Ġāhiz diese Frage in den Unterredungen des 'Abd al-Wahhāb von allen Seiten erörtern läßt<sup>1)</sup>. Der sehr angesehene Traditionsgelehrte Abū Ḥātim ibn Ḥibbān al-Būstī, Kāḍī in Samarkand (st. 355 H.) hat sogar die Prophetie definiert: als die Kombination von 'ilm und 'amal in einer dadurch vervollkommenen Person (النَّبِيُّ الْعِلْمُ وَالْعَمَلُ). Da diese Definition zu den gewöhnlichen religiösen Anschauungen nicht recht stimmte, hat man ihren Urheber als Zindīk erklärt und aus seinem Wohnort verjagt<sup>2)</sup>.

Auch die Vertreter der aristotelischen Philosophie haben sich durch die Forderung der Kombination von 'ilm und 'amal vielfach beeinflussen lassen<sup>3)</sup>. Nur jene, die wie Averroes, die Ausprägung des unverfälschten Aristotelismus anstrebten, halten den Standpunkt des konsequenten Intellektualismus fest. Andere zeigen sich der neuplatonischen Kombination gefügiger und fordern als Bedingung der Seligkeit die Mitwirkung der tugendhaften Tat neben der Erreichung der intellektuellen Vollkommenheit. Selbst Alfārābī, der wie wir gesehen haben, die Erkenntnis hoch über die sittliche Tat stellt, fordert für die Erreichung der Seligkeit „gewisse Taten, teils Taten des Willens, teils solche des Denkens, teils körperliche Taten“<sup>4)</sup>. Ibn Sīnā erörtert, wie zu diesem Zwecke 'ilm und 'amal zu verbinden seien<sup>5)</sup>. In seinem Werke über das ewige Leben (ma'ād) klassifiziert er die Stufen der Seligkeit der Seelen nach Maaß der intellektuellen Erkenntnisse und der sittlichen Vollkommenheit, die sie auf Erden erworben, in einer Weise, die mit der Darstellung unseres Verfassers vielfach verwandt ist<sup>6)</sup>. Man kann annehmen, daß diese Auseinandersetzung Avicennas in einem Traktate, der unserem Verf. nicht unbekannt war (s. zu 4, 21), seine Theorie von den Stufen der Seligkeit stark beeinflußt hat.

Unter solchem Einfluß hat auch Ibn Miskawejhi in seinem ethischen Werk die vereinte Vervollkommnung des intellektuellen und des ethischen Teiles als Grundbedingung der Seligkeit gefordert<sup>7)</sup>. Der erstere verhalte sich zu dem letzteren wie die Form zum Stoff. Darin liegt allerdings eine Konzession an

1) Tria opuscula ed. Van Vloten 153.

2) Mfzān al-i'tidāl II 361.

3) Als aristotelische Sentenz wird zitiert: אין הכוונה שתרע לבר אמנם הכוונה שתרע אין הכוונה שתרע bei Ġazālī (Ozar nechmad ed. Blumenthal, II 197, 17).

4) Musterstaat ed. Dieterici 46, 10 ff. = Arā ahl al-madīna al-fāḍila, ed. Kairo, Ḳabbānī 1923, 66. Der scheinbare Widerspruch zwischen dieser und der im Zitat 54 Anm. 5 gegebenen Definition der Seligkeit wird durch die Klausel رتبة العقل الفعال an ersterer Stelle ausgeglichen.

5) Mehren, Les rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam (Louvain 1883, Extrait du Muséon) 18.

6) S. das Zitat aus Mahād, bei Stöckel, Geschichte der Philosophie des Mittelalters II 55, und في مراتب النفوس في السعادة والشقاوة بعد مغارقة النفس من البدن in Browne, Handlist of MSS. Cambridge nr. 1066.

7) Tahḍīb al-achlāk 35 فلذا كمل الانسان بالجوء النظرى والجزء العلى فقد سعد السعادة التامة

den Intellektualismus. Auch in die philosophisch beeinflussten Koranexegese hat sich die philosophische Deutung dieser Antithese hineingewagt. Fachr al-dīn al-Rāzī bezieht in seinem Kommentar zur Fātiḥa die Worte *صراط الدين انعمت عليهم* auf Leute, die richtige Glaubensansichten mit richtigem Tun verbinden *المغضوب عليهم*, während er unter *الصالحين* die mit ethischen (الطائفة الذين اخلوا بالاعمال الصحيحة) unter *الصالحين*, die mit theoretischem Defekt behafteten (الدين اخلوا بالعقائد الصحيحة) versteht<sup>1)</sup>. Auch Bajdāwī gibt der Hineintragung dieser Unterscheidungen in den Koranvers Raum<sup>2)</sup>.

Unter den jüdischen Aristotelikern hat besonders Maimūnī den gleichzeitig durch Averroes vertretenen schroffen Gesichtspunkt scharf hervortreten lassen: die ethischen Tugenden seien nur propaedeutische Vorstufen, nicht Zweck an sich<sup>3)</sup> (חוטיה לגירחה וליס הו גמיה לדאחה); nur die intellektuellen Tugenden d. h. die Verstandeserkenntnisse, welche richtiges Wissen von den göttlichen Dingen zur Folge haben<sup>4)</sup>, führen zur Fortdauer der Seele<sup>5)</sup>. Nur jener findet „Gunst in den Augen Gottes“ (Exod. 33, 15) der Gott erkennt, nicht aber jener, der nur fastet und betet — d. h. das Gesetz erfüllt und fromme Taten übt<sup>6)</sup>. So entschieden er aber auch diesen Standpunkt zu vertreten scheint, ist auch er in dieser Frage nicht frei von Schwankungen, indem er die hohe Wertung der Erkenntnisvollkommenheit auch darin findet, daß sie sittliches Handeln erzeugt; dadurch wird der anderwärts betonte propaedeutische Charakter der ethischen Tugenden aufgehoben<sup>7)</sup>. Völlig den vereinigenden Standpunkt vertritt er; im *Jad-hachazakah* (Busse 9, 1); vgl. auch *Maim. Einleit. in die Mišnah* (ed. B. Hamburger) 53.

Schließlich ist in diesem Zusammenhang auch noch auf die vielen *Ḥadīṭ*-Sprüche hinzuweisen, in denen das *‘ilm* über das *‘amal* und dem entsprechend der *‘alim* über den ungelehrten *‘abid* hoch emporgehoben wird. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die verwandten Sprüche der Philosophen auf ihre Entstehung, Verbreitung und Anwendung im Kreise der Theologen von Einfluß waren. Aber

1) *Mafātḥ* I 210.

2) ed. *Fleischer* I 10, 4 *من اخلت احدى قوتيه العاقلة والعاملة*

3) Ebenso der Philosoph des Chazarī I, 1 (6, 12): die ethischen Handlungen seien nur מעונה לתצוד אלחק ולזום אלחעלם ואלחשבה בולך אלעקל אלפעאל

4) Vgl. Averroes, *Drei Abhandlungen* ed. Hercz, Text 10, 2 שמחנאיו שלא יהיה באמונתנו טעור

5) *Dalālat* III c. 27 (ed. Munk III 60\*); *ibid.* c. 54 (p. 133<sup>b</sup>), an ersterer Stelle sehr unterschieden: והו סבב אלכמא אלדאים לא גירה; davon abhängig Falaquera, *Buch der Grade*, ed. Venetianer 31, 9 *האמונות האמתיות אשר הם סבה לקיום הנפש ושחשאר לעדי עד*

6) *Dalālat* I c. 54 (ed. Munk I 64\* unten).

7) Vgl. Geiger, *ZDMG.* XIII 544.

es wäre verfehlt, wenn man diese dem Propheten und den Imamen zugeschriebenen, in der Zeit der aufblühenden kanonischen Wissenschaft durch ihre Vertreter erfundenen oder angepaßten Sentenzen vom überragenden Rang der Wissenschaft in der religiösen Wertschätzung in den Ideenkreis der Urteile der Aristoteliker über das Verhältnis der Seligkeit zur theoretischen Erkenntnis stellen wollte. Sie streben nicht die Aneiferung zur Aneignung der höchsten Wahrheiten an, sind vielmehr zünftige Kundgebungen des hohen Selbstbewußtseins der Erforscher der religiösen Traditionen und der rituellen Gesetzlehren. Solchen Gelehrten ('ulamâ), nicht den Wissenden im Sinne des Philosophen sichert das Ḥadîṭ sogar bedingungslose Sündenvergebung zu. „Ich hätte — so spreche Gott zu ihnen am Tage des Gerichts — meine Wissenschaft nicht in euch gelegt, wenn ich euch bestrafen wollte; gehet hin, es ist euch alles vergeben“<sup>1)</sup>. Ihre Wissenschaft sei Fürsprecherin für sie am Tag der Auferstehung“<sup>2)</sup>. In diesen Kreisen hat man das ṭalab al-'ilm und alles Rühmlische, was man über die Wissenschaft und ihre Pfleger im Namen des Propheten anführt, ausschließlich auf das religionsgesetzliche Studium bezogen. Buchârî stellt in dem Buche seines Şahîḥ, wo er mit Anlehnung an Koran 20, 113; 58, 12 die Prophetensprüche über die Vorzüge der Wissenschaft sammelt, die auf die Disziplin des Ḥadîṭ bezüglichen Regeln zusammen: ein Beweis, daß für ihn das 'ilm vorzugsweise in diesem Kenntniskreis beschlossen ist. Die Fikhleute haben dabei natürlich an ihr Gebiet gedacht. Der Spruch vom Verhältnis der Wissenschaft zum Gottesdienst nimmt in ihrem Kreise auch bald die deutliche Form an: **افضل العبادة الفقه**<sup>3)</sup>. Man hat eine für diese Anschauungen charakteristische Geschichte ersonnen, die auf die Autorität eines der zwölf Imame zurückgeleitet wird: Der Prophet tritt in die Moschee und bemerkt, wie ein dort befindlicher Mann von einer großen Menge umringt ist. „Wer ist dieser Mann?“ „Ein großer Gelehrter ('allâma)“. „Was versteht ihr unter einem 'allâma?“ „Es ist ein Mensch — antwortet man — der wie kein zweiter in der alten Genealogie und den Geschichten der Araber bewandert ist, die Tage der Gâhiliyya, ihre Gedichte und die klassische Sprache kennt“. „Dies ist — entgegnet der Prophet — ein Wissen, dessen Besitz nichts nützt und dessen Mangel nicht schadet. Unter Wissenschaft verstehe ich dreierlei: den unzweideutigen Koranvers, die Kenntnis der gerechten Pflichtteile (im Erbschaftsgesetz) und die feststehende Sunna. Alles übrige ist vom Überfluß“<sup>4)</sup>.

Wir ersehen hieraus, was für 'ilm Gegenstand der überhebenden Rühmungen in den traditionellen Aussprüchen ist. Und eine solche Beschränkung des

1) Ṭabarâni, Mu'ğam 122 vgl. die Erzählung bei Kazwini ed. Wüstenfeld II 141, 11 ff.

2) Ḥadîṭ, zitiert im Muchaşşas I, 9, 6. Vgl. ein Kapitel bei Ibn 'Abdalbarr al-Namari, Ġami' bajân al-'ilm (Kairo 1920) 17.

3) Ṭabarâni, Mu'ğam 230. Freilich will wieder Suhrawardi die Variante dieses Traditionsspruches: **ما عبد الله بشيء افضل من فقه في الدين** auf die Erkenntnis der Şâfi's beziehen ('Awârif al-ma'arif I 21).

4) al-'Âmilî, Ma'alim al-uşûl, 12.

Begriffes des 'ilm ist in allen Kreisen des Islam immerfort herrschend geblieben. Nach einem dem Imâm al-Šâfi'i zugeschriebenen Epigramm „ist alles Wissen unnützes Geschäft, außer dem Koran, dem Ḥadîṭ und dem Fikḥ; 'ilm ist, wobei man sagt: ‚er hat uns berichtet‘ (Ḥadîṭ), alles außer diesem ist Einflüsterung der Satane“<sup>1)</sup>. Selbst der asketische Schriftsteller Abû Ṭâlib al-Mekkî (st. 996 in Bagdad), das Vorbild des Ġazâlî in seiner Ablehnung des religiösen Wertes der öden Gesetzkunde der fuḳahâ, gibt dem bekannten Ḥadîṭ-Spruch daß „das Suchen der Wissenschaft eine religiöse Pflicht für jeden Muslim ist“ die Auslegung, daß unter „Wissenschaft“ die Kenntnis der fünf Hauptgesetze des Islam zu verstehen ist<sup>2)</sup>. Die berufsmäßigen Vertreter des Fikḥ gehen darin noch weiter. Einer der hervorragendsten unter ihnen, der Jurist al-Mâwerdî (st. 1058 in Bagdad) hat der Erwähnung der das 'ilm rühmenden Sprüche ausdrücklich die Verwahrung folgen lassen, daß man die in ihnen ausgesprochene Bevorzugung der „Wissenschaft“ ja nicht etwa mit Leuten, die es mit der Religion leicht nehmen, auf die „Vernunftwissenschaft“ beziehen möge<sup>3)</sup>.

In demselben Sinne wird in diesen Kreisen die Kombination des 'âlim und 'âmil in derselben Person als das Vollkommenheitsideal aufgestellt und die einseitige Pflege jeder einzelnen dieser beiden Qualitäten<sup>4)</sup> mißbilligt<sup>5)</sup>; eine Steigerung ist noch die Verbindung عمالة علماء; dem Ṭabarî konnten diese Intensiv-Attribute gespendet werden (Fihrist I, 234, 9).

S. 67, 5. Die Vorstellung von einem irdischen Paradies, in das die Geister der Seligen zeitweilig einziehen und das vom himmlischen Paradies zu unterscheiden ist (vgl. b. Berâkhôth 34<sup>b</sup> גן לחוד ועדן לחוד) war, wie aus mehreren Stellen in apokryphischen Büchern ersichtlich ist, um die Wende unserer Zeitrechnung unter den Juden verbreitet (vgl. Dillmann's Artikel „Paradies“ in Schenkels Bibellexikon IV 377). Über babylonische Elemente in dieser Vorstel-

1) Oft zitiert; u. a. Subkî, *Ṭabaḳât al-Šâfi'ija* (Kairo 1924) I 157.

2) *Ḳût al-ḳulûb* I 130, Mitte. Ġazâlî selbst umschreibt für den Umfang des pflichtmäßigen 'ilm einen weiteren Kreis: علم التوحيد وعلم السر (اعني به ما يتعلق بالقلب ومساعدته) وعلم الشريعة *Minhâġ al-'âbidîn* (Kairo 1906) 7, 20. In *Bidâjat al-hidâja* (ibid.) 25 empfiehlt er das Studium der (der Seele) nutzbringenden Wissenschaft (العلم النافع) mit Ausschluß des Überflüssigen, dem die Menschen nachjagen und das sie Wissenschaft nennen (الفصول الذي اكتب الناس عليه) (وسموه علماً). Vgl. besonders auch seinen speziellen Traktat *Fâtîḥat ai-'ulûm* (Kairo 1922).

3) *Adab al-dunjà wal-dîn* (Stambul 1904) 25, 8 وربما مال بعض المتهاونون بالدين الى العلوم العقلية الخ

4) Das Vorkommen dieser Antithese in einem dem Ḥâtîm zugeschriebenen Vers (*Diwân* ed. Schultheß 85, 1) ist mit ein Beweis dafür, daß er vom Herausgeber mit Recht einem jüngeren Ṭâ't zugesprochen wird.

5) Vgl. die Šûfi-Erzählung bei *Ḳazwîni* II 355, 20 ff. und die Sprüche des Abû Ishâḳ al-Šîrazî bei Subkî, *Ṭabaḳ. Šâf.* III 94.

lung s. JAOS. XXVI (1905) 92. In der mittelalterlichen Alexandersage wird die Insel der Seligen, der Lebensquell — wie W. Hertz annimmt, unter jüdischem Einfluß — mit einem *Paradisus terrestris* identifiziert (W. Hertz, Gesammelte Abhandlungen [München 1905] 77, 124). Über diese Gruppe mittelalterlicher Legenden s. E. W. Hopkins, *The Fountains of Youth* (JAOS. XXVI) 20 ff. 30 ff. Über die Lokalisierung des 'Eden s. A. Epstein, *Eldad ha-Dani* (Preßburg 1891) 36.

Die Annahme eines irdischen Paradieses hat sich vornehmlich<sup>1)</sup> in der Litteratur der jüdischen Mystik erhalten, in der zwischen *גן ערן* und *גן ערן שלמעלה* ganz bestimmt unterschieden wird. Einen besonderen Traktat über das irdische Paradies und seine mit Benutzung des Ibn Sinâ auf astronomische Berechnungen gegründete Lokalisierung schrieb im XII. Jahrh. der Toledaner Chajjîm Israëli (*מאמר בגן ערן*) herausgeg. von Pietro Perrau in der *Zunz-Jubelschrift*, 20—40 der Texte); man ersieht aber, trotz seiner weitschweifigen Darstellung nicht, ob er seinem „irdischen Paradies“ auch eine eschatologische Beziehung gibt. Vgl. auch Moses b. Nachmân *חורר האדם* (ed. Venedig 5356, *שער הגמול*) 10<sup>b</sup>, wo viele Stellen des Talmûd und der Midrâschîm auf die Vorstellung von einem *גן ערן הרחוק* gedeutet werden. Dieses sei eine Übergangsstufe für die zur Seligkeit bestimmten; dort weilen die Seligen auch, wenn sie von Zeit zu Zeit ihren himmlischen Wohnort verlassen. Das ganze Material für diese Vorstellung hat in gläubiger Weise zusammengestellt Manasseh b. Israel im *Nismath Chajjîm* I c. 10.

Für unseren Verf. ist das „irdische Paradies an einem dem Auge verborgenen Ort der Erde“, nach Ansicht einiger „im Libanongebiet hinter Jerusalem“; dort sei die erste Station der guten Seelen, die durch fromme Werke das Verdienst der Seligkeit erworben haben, aber wegen der Mangelhaftigkeit ihrer Erkenntnis für die Aufnahme in das himmlische Paradies nicht reif sind. Hier erwerben sie Glanz und Klarheit durch die Wiedererlangung der vergessenen Erkenntnisse der Seelen (s. oben zu 56, 26), und steigen von hier aus in das himmlische Paradies auf. Daß die Wiedererinnerung in diesem irdischen Vorparadies erfolgt, scheint die originelle Idee des Verfassers zu sein. Auch im *Kreise der Ichwân al-şafâ* ist eine Lokalisierung des irdischen Paradieses gelehrt worden. Sie identifizieren zwar das jenseitige Mittelstadium der in ihren Erkenntnissen nicht vollkommenen frommen Seelen mit dem Aufenthalt auf dem *şirât mustakîm* (*Ichwân* IV 190, 1); jedoch scheint in ihrer esoterischen Eschatologie, die sie in einem dunkeln Gedicht zusammengefaßt haben, die Vorstellung von einem ganz bestimmt lokalisierten irdischen Paradies an einen *جبل بصرى* genannten Ort geknüpft zu sein.

1) Vereinzelt auch in der philosophischen Litteratur; s. das Zitat aus der eingehenden Beschreibung des irdischen Paradieses, in welchem die Seligen für das himmlische Paradies durch die Erlangung der höchsten Begriffe vorbereitet werden, im Namen „eines Weisen“ (*חכם אחר*) bei Hillel von Verona, *Tagmûlê ha-nefes* ed. Halberstam (Lyk 1874) 27<sup>a</sup>.

فالجبل البصرى فيه جنة \* مثمرة ذات رياض وزهر  
والاصفهانى عليه ابدا \* نار تلظى ودخان معتكر

(ibid. 193, 6). Die genaueren Beziehungen dieser Ortsangaben sind mir nicht klar geworden. Wenn unser Verf. das irdische Paradies in den Libanon versetzt, so scheint er von islamischen Traditionen beeinflusst zu sein, die er in seiner Weise modifiziert, indem er den Libanon bis nach Jerusalem sich fortsetzen läßt. Nach einer an Ibn 'Abbās angelehnten, jedoch von dem strengen Traditionisten Ibn Ḥazm<sup>1)</sup> als schi'itische Erdichtung<sup>2)</sup> zurückgewiesenen Mitteilung ist der Zwischenaufenthaltort der Seelen der Gläubigen (vor ihrem Einzug ins Paradies) in dem aus der Islamgeschichte bekannten Ort Ġābija<sup>3)</sup>, (Kazwīnī, II 117, 9; Jākūt I 598, 17, II 4, 11). Eine andere, von Abū Umāma herührende Mitteilung läßt die Geister der Gläubigen in Jerusalem sich versammeln (Pseudo-Balchi ed. Huart II 106, 3). Über die Paradiesstelle in Syrien ist eine Legende bei Kazwīnī II 138 oben. Die Lokalisierung des irdischen Paradieses an einem bestimmten Ort in Syrien wird auf den Einfluß von ahl-al-kitāb zurückgeführt<sup>4)</sup>. Auch in figürlichem Sinne ist sonst von „Städten des Paradieses“ die Rede, z. B. in einer Belehrung des Ka'b al-aḥbār über vier مدائن الجنة: Emesa, Damaskus, Bêt-ġibrīn und Zafār (Ibn al-Faḳīh 109, 10). Über Emesa s. noch Damīrī s. v. عقر II 166, 8. Ganz Syrien (سورية) wird als جنة الدنيا bezeichnet, Ibn Kutejba, 'Ujūn al-aḥbār 159, 3; andere Reihen der جنان الدنيا Kazwīnī II 139, 5 v. u.; Jākūt II 589, 11. Vier Berge und vier Flüsse der genue Muḳaddasī 136, 15 ff.; eine Quelle aus dem Paradies am Arwand (bei Hamadān), Ibn al-Faḳīh 220, 5. Steine aus dem P. Jāk. II 312, 15—22.

S. 69, 3. Vgl. Jeh. Hal. in Brody-Albrecht nr. 96 v. 4\* ולא נראית \*  
נראיה ולא נראיה (vgl. zu 29, 11).

1) Milal wa-nihal IV 69.

2) Dem widerspricht ganz entschieden Ibn Kaḥjīm al-Ġauzija im Kitāb al-rūḥ 171, indem er auf die weite Verbreitung des Ḥadīṭ in sunnitischen Kreisen hinweist; Ġābija will er jedoch nicht örtlich verstehen, sondern bloß als Vergleichung auffassen: فان اراد عبد الله بن عمرو بالجابية: التمثيل والتشبيه انها تجمع في مكان فسيج يشبه الجابية لسعته وطيب هوأته فهذا قريب. S. auch Halévy, Journal asiat. 1883 (Miscellanées sémitologiques, no. 2).

3) Über den Ort s. de Goeje, Mémoire sur la conquête de la Syrie (2. Ausg.) 120.

4) Ibn Kaḥjīm al-Ġauzija 172: وان اراد نفس الجابية دون سائر الارض فهذا لا يعلم الا بالتوقيف ولعله مما تلقاه عن بعض اهل الكتاب



**Druckfehler im Text.**

3, 15 l. כִּיר. — 3, ult. מִכְּאַלְפָּא. — 4, 2 אֶלְמִיכּוֹר. Abgesprungene diakritische Punkte werden vom Leser übrigens ohne Schwierigkeit ergänzt werden. — 5, 15 פִּי l. כִּי. — 6, 10 l. גִּירָהֶם. — 7, 19 l. אֶלְמִקְרִסָּהּ. — 52, 22 die Notenziffer 8) l. 9). — 62, 22 (zweites Wort) ist וְהֵם vom vorhergehenden abzutrennen. — S. 48\* Anm. Z. 5 l. עוֹלָם הַטּוֹרָח.

**Zu den Noten.**

25, 1 סְרִי Hschr. סוּא (verlesen aus סוּא).

יעני בה אֵלֶּרֶחַ אֱלֹהֵי אֲנִיָּהּ וְנִשְׁמָה אֲלֵנָּפֶס אֲלֵנֶאֱטָקָהּ הִי צוּרָה בְּתוֹךְ צוּרָה תָּם  
 קֵאלוּא זֶל (1) דְּבַר אַחַר הַנִּי חֲמֶשֶׁה בְּרַכִּי נִפְשֵׁי אִמֵּר דוּד כְּנַגְדַּ מִי כְּנַגְדַּ הַקְּבֵה  
 [וְכַנְגַּד נִשְׁמָה] הַקְּבֵה מֵלֵא הָעוֹלָם וְנִשְׁמָה אֵת כֹּל הַגּוֹף הַקְּבֵה רֹאה וְאִינוּ נִרְאָה  
 וְנִשְׁמָה רֹאה וְאִינָה נִרְאִית הַקְּבֵה יוֹשֵׁב בְּחַדְרֵי חַדְרִים וְנִשְׁמָה יוֹשֵׁבֵת בְּחַדְרֵי  
 חַדְרִים תְּבוּא נִשְׁמָה שֵׁשׁ בַּה כֹּל הַמְדוּת הַלְלוּ וְתוֹדָה (2) לְהַקְּבֵה שֵׁשׁ בּו כֹּל 5  
 הַמְדוּת הַלְלוּ וְהוּדָה אֱלוֹהֵי גְמִיעָהא מִסְתַּחֲסַנְהָ פִי גֵאִיָּה אֲלֵאִסְתַּחֲסַאן וְאֱלוֹצוּחַ  
 וְאִמָּא מַעֲנֵי קוֹלָה הַנִּשְׁמָה זֶנָה אֵת כֹּל הַגּוֹף אֱלֹדֵי יִגּוּ אֵן נְבִינָה עֵנָהם הוּ (3) אֵנָהם  
 יַעֲנֹן פִּי דֹלֶךְ אֵנָה זֶנָה בְּאֵלְתַּדְּבִיר וְאֵלְחַכְמָה אֵלְתִּי פִּיָּה מִן מַעֲנֵי מָא יַפְעֵלָה  
 אֲלֵבְאֵרֵי תַעֲ בְקִיאָם אֹור גְּמִיעַ כְּלֵאִיקָה בְּתַדְּבִיר חַכְמָתָה (4) כְּקוֹי (5) פּוֹתַח אֵת יַדִּיךְ  
 וְגוֹי וְבִינְתָּ הוּדָא אֲלֵמַעֲנֵי לִיֵּלָא יֵאֲכֹד עֲלֵינָא מִן לֵא יַפְהֵם קוֹלָהם פִּיקוֹל אֱלֹדֵי תַגְדֵּי 10  
 אֲלֵגֶסֶם הִי אֲלֵנָּפֶס אֲלֵנְבִאֲתִיָּהּ לֵאן לֵהָא אֲלֵקוּהָ אֲלֵגֵאֲדִבְהָ וְאֵלְמֵאֲסַכְהָ וְאֵלְמֵגֵרִיָּהּ  
 וְאֵלְהֵאֲצַמְהָ וְאֵלְדֵאֲפַעְהָ בְּאֵלְעֵצָא אֲלֵאֲלִיָּהּ מִתְּלֵ אֲלֵמַעְדָּה וְאֵלְכַבְדַּ וְבִקִּיָּה אֲלֵאֲעֵצָא  
 פִּקְדַּ בִּינָא אֵן קוֹלָהם זֶנָה אֵת כֹּל הַגּוֹף אֲנֵמָא הוּ בְּאֵלְתַּדְּבִיר אֲלֵעֵקְלֵי מִן גֶּנֶס  
 תַּדְּבִיר בְּאֵרִיָּהָ בְּאֵלְחַכְמָה סְבַחָאן מִן אֲנַעֶם וּפְצֵל בַּעֲן עֵבִידָה עֲלֵי בַעֲצָהם בְּמָא  
 וְהֵבֵה לֵהֶם מִן אֲלֵמַעְרַפְהָ בְּהוּדָה אֲלֵאֲמֹור חַתִּי יַגְעֵלָהם הַאֲדִין אֵלֵי סְבִילָה אֲלַחֲקֵ 15  
 וְמֵרְשָׁדִין אֵלֵי אֲלֵנַעִים אֲלֵאֲבִדֵי וִיפְחוּא בְּאֵלְדֵרְגָתָא אֲלֵרְפִיעָאָת בַּעַד אֲלֵכְרוּגֵ מִן  
 הוּדָא אֲלֵעֵאֵלִם וִיתְנַעֲמוּא בְּאֵלְלֹדֵאִידֵ אֲלֵרוּחֵאֲנִיָּהּ פִּי אֲלֵמַקָּאָם אֲלֵמַקָּדָם כְּקוֹלָה (6)  
 מָה רַב טוֹכַךְ אֲשֶׁר צַפְנַת לִירֵאִידֵ וְגוֹי וְקוֹלָה (7) עֵין לֵא רֵאֲתָה אֱלֹהִים זוֹלְתַךְ  
 יַעֲשֶׂה לְמַחְכָּה לּוֹ

\* \* \*

1) Berakh. ibid.; hier mit Kürzungen und Varianten 2) so; Text: וְיִשְׁבַח 3) הם  
 4) חֲרַמְתָּה 5) Ps. 145, 16 6) Ps. 31, 20 7) Jes. 64, 8

בעולם הבא שנ' עוד יהללוך סלה [הללוך] לא נאמר אלא יהללוך וקד קאלוא  
 איצא זל ען דוד אנה קאל ברכי נפשי וגו' ה' דפעאת עלי מא חדת עליה מן  
 בדאיה כלקתה פקאל עלי מעני כל האדתה ברכי נפשי וגו' ודלך קולהם<sup>1)</sup> אר  
 יוחנן מאי דכתיב<sup>2)</sup> פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה כנגד מי אמר  
 5 שלמה מקרא זה לא אמרו אלא כנגד דוד אביו שדר בחמשה עולמות ואמר  
 שירה דר במעי אמו ואמר שירה שנא' ברכי נפשי את יוי וכל קרבי את שם  
 קדשו<sup>3)</sup> יעני בדלך אן פיה פתחה וגו' ען נפס דוד אביה במעני אלתאנית  
 ללנפס ואן כאן פי מעני אשת חיל תם קאל יצא לאויר<sup>4)</sup> העולם ונסתכל בכוכבים  
 ובמזלות ואמר שירה שנא' ברכו יוי מלאכיו גבורי כח וכו' ינק משדי אמו ואמר  
 10 שירה שתקן לו דדים במקום בינה [טעמיה מאי] ר' יהודה אומר שלא יסתכל  
 בערוה ר' מתנה אומר שלא יינק ממקום הטנופת ראה במפלתם של רשעים  
 ואמר שירה שנא' יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם וגו' תם אן דוד קאל  
 ברכי נפשי את יוי אכרי הי אלכאמסה וצף פיהא מן בדאיה<sup>5)</sup> אלכליקה אלי  
 תחית המתים והי<sup>6)</sup> ברכי נפשי את יוי יוי אלהי גדלת מאוד וגו' אלי אכר  
 15 אלשירה פקי תסתיר פניך יבהלון תוסף רוחם יגועון ואל עפרם ישוכון ען  
 טמאתהם תם יקול ען תחית המתים תשלח רוחך יבראון וגו' ולדלך קאלוא  
 אלחכמים<sup>7)</sup> [אמר] רבה בר רב שילא מסופיה דענינא תוסף רוחם יגועון תם קאל  
 תשלח רוחך יבראון פי מעני מעאדהם תם קאלוא איצא אמר ר' שימי בר (רב)  
 עוקבא הוה רגיל באגדה אצל ר' שמעון בן לוי<sup>8)</sup> אמר ליה מי שמיע לך מאי  
 20 דכתיב וכל קרבי את שם קדשו יעני פי תסביח אלמעא ואלאעצא אלדי תקדם  
 קולנא פיהא פאגאכה בקולהם אמר ליה בוא וראה שלא כמדת הקבה מדת בשר  
 ודם מדת בשר ודם צר צורה על גבי הכותל אין יכול לצור<sup>9)</sup> בה רוח ונשמה  
 קרבים ובני מעים [והקבה אינו כן צר צורה בתוך צורה וצר בה רוח ונשמה  
 קרבים ובני מעים] והוא יבין מא דכרנאה מן נפוד אלנפס אלנאטקה מן אלנפסין  
 25 אלנבאיתיה [ואלחיואניה] ותפסיר צר צורה מן<sup>10)</sup> וצרת הכסף ומן<sup>11)</sup> ויצרו ויטנו  
 וגו' והם צור<sup>12)</sup> ישד<sup>13)</sup> אלואחדה מע אלכרי מן אלג' נפוס אלנבאיתיה ואלחיואניה  
 באלנטקיה לקולהם זל צר צורה בתוך צורה וקי' איצא<sup>14)</sup> וצר בה רוח ונשמה

1) Ber. 10\* Mitte      2) Prov. 31, 26      3) Ps. 103      4) לאור      5) אלכראיה  
 6) Ps. 104      7) Ber. ib.      8) In unserem Text: הוה שכיח קמיה דרש בן פזי והוה מסדר  
 אגרתא קמיה דר' יהושע בן לוי      9) Unser Text: להטיל      10) Deut. 14, 25      11) II Kön.  
 12, 11      12) צר      13) ושד      14) Jesirah (Text des Bargelónf) II 2  
 היצור ונפש כל העתיד לצור

מן כלצת ואסתכלצת מעה מא תיִסְרָה ללבקא באלעלם אלצארק ואלעמל אלצאלח  
 ואמא מן יכון צאלח אלעמל פי גִמיע אעמאלה מרתגי מן רבה אקתנא אלמנר  
 ואלתואב ומא ענדה עלם פקד והב<sup>1</sup>) אללה להדה אלטבקה אלצאלחין<sup>2</sup>) אלטריקה  
 פי חסן אלעמל אלמכאן אלמדכור פי אלשריעה וחו גן אלהים אעני גן עדן פי  
 מכאן מן אלארץ מסתור ען אלמבצאר יקאל אנה פי גבל אללכנאן<sup>3</sup>) כלף ירושלם  
 5 לקו<sup>4</sup>) יריון מדשן ביתך יעני ימכתוא פיה אלי אן יעודוא יצפוא ויתרונקוא  
 ויתכרוא מא נסוה מן עלם אלנפוס וכצוציה מא כאנת אלנפס פיה וחו נר יוי  
 ובעד דלך תעוד תצעד אלי עדן אל עליא בין אלמלאיכה ולא יציע להם אלכארי  
 חסן עמלהם ואינו מקפח<sup>5</sup>) שכר כל בריה<sup>6</sup>) ולקול אלכחאב<sup>7</sup>) ולך אדני חסד [כי אתה  
 תשלם לאיש כמעשהו] ולם יקל כחכמתו ולא כתלמודו וקד בינא הדיא פי כתאבנא  
 10 אלמלקב בכחאב אלנסק ואנתואם אלכלק פי באב אלמעאד וקלנא אן גן גיר  
 עדן ומן גן פי עאלם אלדניא ועדן פי עאלם אלסמאואת וקד קלנא הנאך מא  
 פיה כפאיה פי אקסאם אלנפוס ואקסאם אפעאלהא פיגב אלמן עלי מן ענדה  
 עלם צארק אן יעמל בה וירשד אליה אלנפוס אלנאפלה ענה וינבה מן כאן סאהיא  
 15 ען מעאדה ומשגולא ען צלאח אכרתה פירשדה וירפדה כקו<sup>8</sup>) חוקו ידים רפות  
 תם יגתהד פי תעטים רבה ותמגידה ותסביחה במוגב עלמה ושהאדה רבה עליה  
 במא אהדאה אליה מן אלמעארף פהו יטלב טנה מא אודעה פיה וכדלך אמרונא  
 אנביאיה ענה באלדואם עלי אוצאפה ומדחה מתל קו<sup>9</sup>) שירו לאלהים זמרו שמו  
 וגו' ומתל<sup>10</sup>) יראי יוי הללוהו וגו' ומתל<sup>11</sup>) אמרו לאלהים מה נורא מעשיך וגו'  
 20 ומתל<sup>12</sup>) ברכו עמים אלהינו וגו' וקולה<sup>13</sup>) אשירה ליוי בחיי וגו' וכחיר מתל דלך  
 מא לם יחצ בסרעה פי תסביחה ומדחה גל כקו<sup>14</sup>) דוד ברכי נפשי את יוי וגו' עדה  
 דפעאת פי עדה מואצע ומן אלתסאביח ואלמדאיה מא לם ינמע למצנה וסכב  
 דלך אנה יעלם ויעתקד אן מן קאל שירה פי הדיא אלעאלם מאתל אלמלאיכה פי  
 עאלם אלסמא אלדאימין עלי תסביח אלכארי גל ויקדסון אסמה כקו<sup>15</sup>) ענהם<sup>16</sup>)  
 25 ברן יחד ככבי בקר וגו' וקאל איצא<sup>16</sup>) ויראו יושבי קצות מאותיך וגו' לימתתלוא  
 אלספלאנין באלפוקאנין חתי יזכיהם אללה תע' אן יצירוא מע אלעלויין פי  
 תסביחהם פמן דאם עלי דלך זכאה אללה לעתיד לבוא אן יכון מע אלמלאיכה  
 וקאלוא אלחכמים זל<sup>17</sup>) ר' יהושע אומר כל האומר שירה בעולם הזה זוכה ואומרה

1) והל 2) so; vgl. 66, 8 3) so mit Artikel 4) Ps. 86, 9 5) מקפח  
 6) Pesach. 118\* 7) Ps. 62, 18 8) Jes. 35, 8 9) Ps. 68, 5 10) Ps. 22, 24  
 11) Ps. 66, 8 12) v. 8 13) Ps. 104, 88 14) Hiob 38, 7 15) Ps. 65, 9  
 16) Sanhedrin 91<sup>b</sup> unten; aus zwei Sprüchen; — Ps. 84, 5

ותתקלהא אתאמהא ען אלערוג פתסוק<sup>1)</sup> אליהא אלמלאיכה אלמטהרון סהאם  
אלנאריה פלא תטיק תתבת פתעוד נאזלה כאיבה מחסרה עלי מא פאתהא פי  
וקת אלעמל והי אלדי קיל פי מתלהא<sup>2)</sup> ימוטו עליהם גחלים באש יפלם וגו' וקאל  
פי מתלהא איצא<sup>3)</sup> ימטר על רשעים פחים וגו' ומנהם נפוס רדיה כביתה מכה  
5 דאת ריא ודלם<sup>4)</sup> ותנמס והי אלתי יסמי צאחבהא איש און ועול ומרמה וחנף  
ומפתה ומסית ומדיח ומא אשבה דלך פיסלט עלי תלך אלנפוס מן כאן מתלהא  
פיגרונהא ויגרונהא אלי אלגורר ויתנאוכונהא<sup>5)</sup> באלרפע מן מכאן אלי מכאן  
פלא תציב קרארא ולא הדוא ולא ראהו כל תכון כאנהא אכרה בין לאעבין  
אלמידאן ופי מתלה קאלת אביגיל לדוד<sup>6)</sup> ואת נפש אויביך יקלענה בתוך כף  
10 הקלע וכמא קאל איצא פי אצחאב אלמון ואלריא<sup>7)</sup> וישב עליהם את אונם ומנהם  
מן יכון תארכא טאעה רבה ולא יעתקד אן לה מטאלבא ולא עליה רקיב ויכון  
מנהמכא פי אלדניא ללדניא לא יעתקד אכרה ולא יפכר פי עקאב ולא יכאף  
מן עדאב פיכון מאואה<sup>8)</sup> אעני נפסה פי אלמואצע אלכסיסה אלדנסה מן אלארץ  
ולא יעוד ינטר עאלמה ולא יקרב באריה ופי מתלהם קאל ירמיהו<sup>9)</sup> וסורי בארץ  
15 יכתבו וגו' יעני מן תרך טאעה רבה וזל מן שריעתה ולם יפתכר פי עקאבה  
ותואבה פהו יכון מכתובא מע אלארציין כקו' וסורי וגו' ומנהם מן יכון מע  
אלשדים פי אלגבאל ואליפאע ואלאודיה אלוערה ואלשעארי ואלכרבאת ואלגיטאן  
מתל שופכי דמים ואלמחתאלין עלי אלנאם פי אלמואצע אלכאליה פתכון נפוסהם  
מכלדה פיופיהם רבהם חילהם מתל פעלהם כקו'<sup>10)</sup> ישלם יוי לעושה הרעה כרעתו  
20 פי אלדניא ואלאכרה ומנהם מן אעתאר יסתנגד באלשדים ואלשיאמיין מתל  
אלסחרה ואלמשעודין ואצחאב אלקמיעין אלוהמיה ומן יבכר ויקרב ללשדים  
ואלדי קיל פי מתלהם<sup>11)</sup> יזבחו לשדים וגו' וקאל איצא<sup>12)</sup> יזבחו את בניהם ואת  
בנותיהם לשדים וגו' ודורש אל המתים ואשבאהם פתלך אלנפוס תחשר מע  
אמתלהם מן אלשדים כקו'<sup>13)</sup> הם הם גורלך גם להם שפכת נסך העלית מנחה  
25 יעני מעהם תחשרין<sup>14)</sup> והם סהמך ונציבך אלתי כנת תבכרין ותקרבין להם פקד  
דכרנא בעץ אלנפוס אלרדיה והם עשר טבקאת<sup>15)</sup> אכתצרנא בקיתהא ויכפי מא  
דכרנאה פפיה טקנע ועברה לדוי אלאעתבאר פצאר אלמן אשרף אלנפוס ואופקהא

1) פתפוק 2) Ps. 140, 11 3) Ps. 11, 6 4) ודנם 5) ויתנאוכוהא  
6) I Sam. 25, 29 7) Ps. 94, 28 8) sic; auch die folgenden Verba masculin. 9) Jerem.  
17, 18 10) II Sam. 3, 29 11) Deut. 82, 17 12) Ps. 106, 27 13) Jes, 57, 6. 7  
14) תחשרי, תבכרי, תקרבי 15) nur 6 wurden aufgezählt

קדר טא תארת בה מן אלתאר אלרדיה ואלמדהב אלפאסדה פי הדה<sup>1)</sup> אלדניא  
 יכון חאלהא מנאסבא לאתארהא אלי אן תנקי ממא עלקת בה מן אוסאך הדה  
 אלעאלם ומעלום אנהא אעני אלנשמה כלעה שריפה מן אלבארי עלי בן אדם  
 פיגב עליה ישרפהא ויתשרף בהא וקד קאלוא רבותנו זל כלאמא הדה מענאה  
 קאלוא<sup>2)</sup> מן שאן אלמלך אדה כלע כלעה עלי בעץ אלנאם פדהב לוההא וטבעהא 5  
 כאן דלך אסתכפאפא באלמלך יגב אן יאמר בגסלהא ואנתקאהא<sup>3)</sup> מן לוההא ואן  
 צאנהא ונטפהא אלדי כלעת עליה כאן אגלאלא ללמלך יגב ענדה אן יצאעף  
 כראמטה ואלאחסאן אליה ואידוא אלחכמים קולהם בקול אלכתאב וישוב העפר  
 וגו' ואמא אלנפוס אלגארקה פי בחר אלטבאע פי הדה אלדניא ולם תסתכלע  
 שיא מן גואהר הדה אלעאלם אעני אלנפסין אלמכרתין תם תכון קד אנטבעת 10  
 ואנדרגת<sup>4)</sup> באלאתאר אלרדיה ואלמכלאק אלדמימה ואלמדהב אלפאסדה ולם  
 יכן פיהא אן תסתטילהם אליהא באלעקל אלדי פיהא ואלשרע אלדי יקויהא עליהם  
 חתי בלג אמרהא באלעכס עוץ מא תגדבהם נחואה ותנסעד בהם וינסעדוא בהא  
 אנגדבת הי נחואם ואנצכגת ואנדרגת<sup>5)</sup> באלתארהם וטבאעהם פהלכת בהם והלכוא  
 מעהא פתלך הי מסתחק אלעקאב מעהם ואלעודאב מתלהם ואשבה מא כאנת 15  
 הדה אלנפס בסיף כאן מן אצלה מלוהרא פתאיתי<sup>6)</sup> באלצדא פבלי גמדה וצדי  
 גוהרה ותחפר צקלה פעסר גלאה ונקאה מן צדאה פואר תלאפה וכרג מן צורתה<sup>7)</sup>  
 אלפאעלה אלי צורה מארתה אלטנפעלה פצאר כאלחדיר אלכאם ולא ינקיה אלא  
 עודתה אלי אלנאר טרארא פהדה הו חאל אלנפס אלתי לא תעלם ולא תעמל  
 אלא אלרדי אלמדמום פקד דכרנא אלטרפין אעני אלמתאבין ואלמעאקבין מן 20  
 אעלי רתבה אלמתאבין אלי אדני רתבה אלמעאקבין תכתלף בחסב אכתלאף  
 אפאעלהם נדכר טנהא מא חצר אולהם מן יכון דא<sup>8)</sup> עגב ותשאמך ותגבר ואקתדאר  
 ותבאהי באלרדא פתכון נפוסהם תעלו פי אלגו ותתשאמך עלי נפוס אכרי שביה  
 באלטיור פי אלפצא יתרדון ולא יצלון אלמקר אלא צאלין נטיר קולה פי הדה  
 אלטבקה<sup>9)</sup> עמל הכסילים תיגענו אשר לא ידע ללכת אל עיר<sup>10)</sup> פהם מתעובון 25  
 מכדודון פלא יסתקרון מן אלטיראן כקו' איוב פיהם<sup>11)</sup> ובני רשף יגביהו עוף וקד  
 פסר ר' סעדיה גאון הדה אלפסוק וקאל ותרי אהל אלנאר יתשאמכון טיראנא  
 ומנהם נפוס תעלו פי אלגו איצא בקוה עלם כאן פיהם לכן עמלהם רדי מדמום  
 פתצעד אלנפס בקוה עלמהא אלי קרב אלפלך אלאתיר פיקף בין ידיהא סו עמלהא

1) הדה 2) Sabbath 152 b, M. 3) ואעחקאל 4) s. zu 58, 5. 9 5) von רבג, ואנרבגת 6) פתאח 7) צורה 8) דו 9) Eccl. 10, 15 10) add. מושב 11) Hiob 5, 7  
 garben?

יצח עדל אללה תע' פי תכליפהא בטוגבאת אלעקל ואלשרע פי אן געל אלאהא  
 מנקאדה' להא ותאבעה' לאתארהא ואחכאמהא ולולא דלך בטל אלעקל ואלשרע  
 וורתפע וגוב אלעדל וכיף יכון, ' אלגאהל אלמית באלטבע יתבע מזאגה אלחי  
 אלעאקל באלטבע פלא שך אן הדא הו עכס אלקציה' ואקלאבהא לאן אלחי  
 5 אלעאקל ידבר אלמית אלגאהל בלא שך כמא קלנא פי גהל אלפרס ותדבירה  
 באלפארס ונרק אלספינה' ותדבירהא באלמלאח פקד צה' אן אלכדן ומזאגה תאבע  
 לאתאר אלנפס וחכמהא בה ופיה ודלך הו אלטטלוב מן אלנשמה בקוה' נרו  
 אלפאיץ מן גודה פארט כמלת ובלגת מא אודעה פיהא ופעלת מא טלב מנהא  
 פלא יגו פי חכמה ועדלה אן ימסכהא פי הדא אלדניא או ימאטלהא במא קד  
 10 אעד' לאמתאלהא מן אלתואב ולו טלב אלמנסאן ימסך נפסה פי הדא אלדניא  
 סאעה' ואחד' לס יקדר עלי דלך לקו' ' אין אדם שליט ברוח לכלוא את הרוח  
 וגו' יעני לים יבקי עליהא ליחבסהא בעד פראגהא פאעלם' ואלבארי תע' לא  
 ימאטלהא דון ' יאכדהא אליה ויקים להא כמא אועדהא בה מן אלוקוף בין  
 טלאיכתה אלקריבין אליה לעמרי הדא פי אלנפוס אלפאצלה' מתל אלמא  
 15 ואלמנביא עה' ומן נאסכהם פי עלו רתכתהם פהדה הי אעלי רתבה' אלנשמה  
 אלתי קד בלגת פי אלעלם ואלעמל אלהד' אלעלי ואלמבלג אלקצי חתי אדא  
 אדן להא באריהא באלמלאץ טמא וכלת בה אוצלהא אלי אלדי אעד' להא

(כא) פצל נדכר פיה אכתלאף רתב אלנשמות פי מעאדהם נקול אן בעד הדא  
 אלתבה' אלעליה' אלסעידה' תכתלה רתב אלנשמות כל ואחד' חסב עלמהא  
 20 ועמלהא באלזיאדה' ' ואלנקצאן טמא יכזהא מן אלאתאר אלמארתה' פיהא  
 אלמקדם דכרהא מן ' תאתיר אלמלאך באלתכציע' אלאלאהי באלתקדיר אלמודוע  
 פיהא ויטאלב מנהא ותאתיר אלענאצר ואשבה מא כאנת אלנשמה אדא כלצת  
 מן הדא אלעאלם כתוב רפיע אביץ וקד אבתל באלמא פאן כאן אלמא צאפיה  
 נטיפא עדכא נקיא פיכון בלל אלתוב בללא יסירא יסתחיל אלי אלנשף ויעוד  
 25 אלי חאלה אלמול בזיאדה' נטאפה' ושרף ואן כאן אלמא רדיא קדרא וסכא נגסא  
 כדרא פיעסר נקא אלתוב מנה וכאצה' אן כאן דלך אלבלל מן אשיא תדכר ותטבע  
 פיעסר נקא אלתוב מן אלאתאר אלדי אנטבע פיה ולא יכאד ינגסל מנה נטיר  
 קולה פי מתל דלך ללעצאה' מנא ' כי אם תכבסי בנתר וגו' וכדלך אלנשמה עלי

1) Hier folgt eine unverständliche Gruppe: לכהב oder אלב, die wohl als Versehen des  
 Schreibers zu streichen war 2) Eccl. 8, 8 3) so 4) באלזאיד 5) add. eine  
 sinnlose Gruppe תארעך die wohl im folg. תאתיר verbessert ist 6) Jerem. 2, 22

קדר טא תארת בה מן אלתאר אלרדיה ואלמדהב אלפאסדה פי הדה<sup>1)</sup> אלדניא  
 יכון חאלהא טנאסבא לאתארהא אלי מן תנקי ממו עלקת בה מן אוסאך הדה  
 אלעאלם ומעלום אנהא מעני אלנשמה כלעה שריפה מן אלכארי עלי בן אדם  
 פיגב עליה ישרפהא ויתשרף בהא וקד קאלוא רבותנו זל כלאמא הדה מענאה  
 קאלוא<sup>2)</sup> מן שאן אלמלך אדה כלע כלעה עלי בעץ אלנאס פדהב לותהא וטבעהא<sup>3)</sup>  
 כאן דלך אסתכפאפא באלמלך יגב מן יאמר בגסלהא ואנתקאהא<sup>4)</sup> מן לותהא ומן  
 צאנהא ונטפהא אלדי כלעת עליה כאן אגלאלא ללמלך יגב ענדה מן יצאעף  
 כראמטה ואלאחסאן אליה ואידוא אלחכמים קולהם בקול אלכתאב וישוב העפר  
 וגו' ומא אלנפוס אלגארקה פי בחר אלטבאע פי הדה אלדניא ולם תסתכלץ  
 שיא מן גואהר הדה אלעאלם מעני אלנפסין אלמכרתין תם תכון קד אנטבעת<sup>5)</sup>  
 ואנדרגת<sup>6)</sup> באלאתאר אלרדיה ואלמכלאק אלדמיטה ואלמדהב אלפאסדה ולם  
 יכן פיהא מן תסתמילהם אליהא באלעקל אלדי פיהא ואלשרע אלדי יקויהא עליהם  
 חתי בלג אמרהא באלעכס עוש מן תגדבהם נחואה ותנסעד בהם וינסעדוא בהא  
 אנגדבת הי נחואה ואנצכגת ואנדרגת<sup>7)</sup> באתארהם וטבאעהם פהלכת בהם והלכוא  
 מעהא פתלך הי מסתחק אלעקאב מעהם ואלעדאב מתלהם ואשבה טא כאנת<sup>8)</sup>  
 הדה אלנפס בסיף כאן מן אצלה מנוהרא פתאטי<sup>9)</sup> באלצדא פכלי גמדה וצדי  
 גוהרה ותחפר צקלה פעסר גלאה ונקאה מן צדאה פואד תלאפה וכרג מן צורתה<sup>10)</sup>  
 אלפאעלה אלי צורה מאדהא אלמנפעלה פצאר כאלחדיד אלכאם ולא ינקהא אלא  
 עודתה אלי אלנאר מרארא פהדה הו חאל אלנפס אלתי לא תעלם ולא תעמל  
 אלא אלרדי אלמטום פקד דכרנא אלטרפין מעני אלמתאבין ואלמעאקבין מן<sup>11)</sup>  
 מעלי רתבה אלמתאבין אלי אדני רתבה אלמעאקבין תכתלף בחסב אכתלאף  
 אפאעלהם נדכר מנהא טא חצר אולהם מן יכון דא<sup>12)</sup> עגב ותשאמך ותגבר ואקתדאר  
 ותבאהי באלרדא פתכון נפוסהם תעלו פי אלגו ותתשאמך עלי נפוס אכרי שביה  
 באלטיור פי אלפצא יתרדון ולא יצולן אלמקר אלא צאלין נטיר קולה פי הדה  
 אלטבקה<sup>13)</sup> עמל הכסילים תיגענו אשר לא ידע ללכת אל עיר<sup>14)</sup> פהם מתעובון  
 מכדודון פלא יסתקרון מן אלטיראן כקו' איוב פיהם<sup>15)</sup> ובני רשף יגביהו עוף וקד  
 פסר ר' סעדיה גאון הדה אלפסוק וקאל ותרי אהל אלנאר יתשאמכון טיראנא  
 ומנהם נפוס תעלו פי אלגו איצא בקוה עלם כאן פיהם לכן עמלהם רדי מטום  
 פתצעד אלנפס בקוה עלמהא אלי קרב אלפלך אלאתיר פיקף בין ידיהא סו עמלהא

1) הדה 2) Sabbāth 152 b, M. 3) ואעתקאל 4) s. zu 58, 5. 9 5) von רבג, ואנרבגת 6) add. מושב 7) Hiob 5, 7  
 8) garben? 9) פתאט 10) צורה 11) דו 12) Eccl. 10, 15 13) עיר 14) פהם מתעובון 15) פתאט



יצח עדל אלה תע' פי תכליפהא בטוגבאת אלעקל ואלשרע פי אן געל אלתהא  
 מנקאדה' להא ותאבעה' לאתארהא ואחכאמהא ולולא דלך בטל אלעקל ואלשרע  
 ומרתפע וגוב אלעדל וכיף יכון, ' אלגאהל אלמית באלטבע יתבע מזאנה' אלחי  
 אלעאקל באלטבע פלא שך אן הדא' הו עכס אלקציה' ומקלאמהא לאן אלחי  
 5 אלעאקל ידבר אלמית אלגאהל בלא שך כמא קלנא פי גהל אלפרס ותדבירה  
 באלפארס וגרק אלספינה' ותדבירהא באלמלאח פקד צה' אן אלברן ומזאנה תאבע  
 לאתאר אלנפס וחכמהא בה ופיה ודלך הו אלמטלוב מן אלנשמה בקוה' נרו  
 אלפאיץ מן גודה פאדא כמלת ובלגת מא אודעה פיהא ופעלת מא טלב מנהא  
 פלא יגו פי חכמה ועדלה אן ימסכהא פי הרה אלדניא או ימאטלהא במא קד  
 10 מעדה לאמתאלהא מן אלתואב ולו טלב אלננסאן ימסך נפסה פי הרה אלדניא  
 סאעה' ואחרה' לס יקדר עלי דלך לקו' ' אין אדם שליט ברוח לכלוא את הרוח  
 וגו' יעני לים יבקי עליהא ליחבסהא בעד פראגהא פאעלם' ואלבארי תע' לא  
 ימאטלהא דון' ' יאכזהא אליה ויקים להא כמא אועדהא בה מן אלוקוף בין  
 מלאיכתה אלקריבין אליה לעמרי הדא פי אלנפוס אלפאצלה' מתל אלמא  
 15 ואלאנביא עה' ומן נאסכהם פי עלו רתכתהם פהרה הי מעלי רתבה' אלנשמה  
 אלתי קד בלגת פי אלעלם ואלעמל אלה' אלמעלי ואלמבלג אלעאקי חתי אדא  
 און להא באריהא באלמלאץ טמא וכלת בה אוצלהא אלי אלדי מעדה להא

(כא) פצל נדכר פיה אכתלאף רתב אלנשמות פי מעאדהם נקול אן בעד הרה  
 אלתבה' אלעליה' אלסעידה' תכתלף רתב אלנשמות כל ואחרה' חסב עלמהא  
 20 ועמלהא באזיאדה' ' ואלנקצאן ממא יכזהא מן אלתאמר אלמתארה' פיהא  
 אלמקדם דכרהא מן' ' תאתיר אלמפלאך באלתכציע' אלאלאהי באלתקדיר אלמודוע  
 פיהא ויטאלב מנהא ותאתיר אלענאצר ואשבה מא כאנת אלנשמה אדא כלצת  
 מן הדא אלעאלם כתוב רפיע אביץ וקד אבתל' באלמא פאן כאן אלמא צאפיה  
 נטיפא עדכא נקיא פיכון בלל אלתוב בללא יסירא יסתחיל אלי אלנשף ויעוד  
 25 אלי חאלה אלמול בזיאדה' נטאפה' ושרף ואן כאן אלמא רדיא קדרא וסכא נגסא  
 כדרא פיעסר נקא אלתוב מנה וכאצה' אן כאן דלך אלבלל מן אשיא תדכר ותטבע  
 פיעסר נקא אלתוב מן אלתאר אלדי אנטבע פיה ולא יכאר ינגסל מנה נטיר  
 קולה פי מתל דלך ללעצאה' מנא' ' כי אם תכבסי בנתר וגו' וכדלך אלנשמה עלי

1) Hier folgt eine unverständliche Gruppe: לכהב' oder 'אלב', die wohl als Versehen des  
 Schreibers zu streichen war 2) Eccl. 8, 8 3) so 4) באזאיר 5) add. eine  
 sinnlose Gruppe תארעו' die wohl im folg. תאתיר' verbessert ist 6) Jerem. 2, 22

להודיע את גבורתו וראבעהא לתסתכלץ אלנפוס אלמכר והדא ומא מאתלה הו סבב תכליף אלנפס וורודהא אלי הדא אלעאלם וקד דכרנא אלדלה אלשרעיה עלי אסתכלאץ אלנפס למן דונהא מן קול ירמיה ויהושע בן יהוצדק וקול ישעיה מא פיהא כפאיה<sup>1)</sup> ולא יחתאג אלי אעאדה מן כון אלנפוס אלפאצלה תעוד אלי אלמלאיכה ומא מאתלהם<sup>2)</sup>;

(כ) פצל קאל אלטביעיון אן אלנפס תאבעה למזאג אלבדן וקול אלאלאהיין וראי אלשריעה אלמקדסה קד קלנא<sup>3)</sup> אנהם מכאלפון לקול אלטביעיון פאלדי אחוג אלטביעיון אלי הדא אלקול הו אעתקאדהם חדות אלנפס ענד חדות אלבדן חתי יסוג להם אן אלנפס תאבעה<sup>4)</sup> למזאג אלבדן ומנכרטה פי סלכה ומתצרפה במוגב מזאגה והדה קציה מעכוסה וסגיה מנכוסה פי כון אלנפס בחכם אלבדן<sup>5)</sup> ובחסב מזאגה וקד כאן תקדם לנא מן מוגב אלעקל ומן קול אלשריעה אחור וקדם וגו' אן אלנפס מתקדמה לוגוד אלבדן ומן אלאתאר אלתי תתאטר בהא אלנפס מן קוי אלפלאך ומלכואכב ותמזיגאתהא פי אלכיפיות ואלכמיאת ומלכלוץ ומלאכתלאט מא סתר נורהא ותכתר פיהא טלאמהא<sup>6)</sup> בקצד מא קצדה להא באריהא פי<sup>7)</sup> וצולהא אלי הדא אלעאלם פי וקת תיסר להא אלבדן באלמזאג<sup>8)</sup> אלמקדר להא אלמנעד<sup>9)</sup> לאתארהא<sup>10)</sup> ומתבע להא באלתקדיר אלאלאהי וקד צח אן אלבדן אלה אלנפס ומטיה להא תתצרף בה ופיה כמא קדר להא בחסב אתארהא אלעלויה ואתארהא אלספליה פאי וקת אקתצת אלחכמה ארסאלהא אלי הדא אלעאלם חדת להא אללה אלבדניה לתטחר בה ופיה אפעאלהא פתכון הי כאלפארס אלדי יטהר פרוסיתה באלפרס אלדי חצלת לתנפיד פעלה שביה אלפארס<sup>11)</sup> עלי פרסה יום ענאנהא וקת ישא ויטלק ענאנהא וקת ישא באלתדביר אלעקלי או תכון שביה מלאח פי ספינה ידברהא בעקלה כי לא תגרק ותגרקה מעה ולא ילחק אלמלאח גפלה מן אלספינה אמא בשגל ישגלה ענהא או במרץ יעיקה ענהא פתעטב יתעטבה כקול שלמה<sup>12)</sup> רוח איש יכלכל מחלהו ורוח נכאח טי ישאנח מעני דלך אן אדא מרץ אלגסס דאותה אלנפס ודברתה<sup>13)</sup> באלעלם ומלעקל ומא אדא<sup>14)</sup> כאנת אלנפס מריצה מן דא ידאוייהא וידברהא פצה אן מרץ אלנפס אטרמחהא אלעקל וקלה אלתפתהא אליה פלא שך אן אללה אלבדניה מנקאדה ללאתאר אלנפסאניה אלמחצלה עלי גוהר אלנפס חתי אדא האג האג מן מזאג אלבדן אעתדלתה אלנפס וקמעתה באלעקל אלדי פיהא ובאלשרע אלדי יהדיהא ובהדא

1) oben 25, 16      2) מאתלהא      3) oben 3, 27 ff.      4) תבאעה      5) עליהא  
6) אלי      7) אלמנערץ      8) לאתארהא      9) Prov. 18, 14      10) add. לה

דליל אן עולמו אלצחיה אלתיאבת הו אלדי צדר ענה תם ינתקל אליה כקי' והרוח תשוב אל האלהים וגו'

(יט) פצל נקול איצא אן תחציל אלעלום וגמיע אלפצאיל הו כאין פי קוה אלנשמה כקי' ר' שמלאי<sup>1)</sup> ונר דלוק לו ומונח וכו' פהדא הו קול אלחכמים ודל 5 עלי אן אלנשמה עאלמה מסוף העולם ועד סופו ומא ורדת אלי הדא אלעאלם לתכתסב אלמא לתפידה ותכסבה לגירחה ולתכסב אלעמל אלצאלח ולתדרד מא אַנְסִיָתָה מן אלעלום אלעלויה וליס אכבר אלגרץ אלא לאכתסאב אלעמל אד אלעלם כאין פי דאתהא וקד בין דלך אליהוא בקי'<sup>2)</sup> אכן רוח היא באנוש וגו' יעני בקי' תבינס אלנפסין אלמאכר ולם יקל תבינו ולא תבינהו אלא תבינס פחצל 10 אן תכליפחא אצלחא אלנפוס אלמאכר באלעלם ואלעמל פיגב עליהא אן תערף מא כאנת פיה וטא קד ורדת אליה פתפעל מא אמרת<sup>3)</sup> בה מן אלעלם ואלעמל ואעלם אנהא לו בקית פי עלמהא ולם תנטר הדא אלעאלם לם תכן תדרי בקוה שרפהא ועלו מנולתהא שביהא באלטפל אלדי אעתאד אלתי ורצאעה אללבן וחלאוה אלעמל אן הו לם ידק טעם אלצבר לם יערף חלאוה אללבן ואלעמל 15 וכדלך אן לם תדק אלנפס שקא אלדניא והמוטהא פמא תערף פצילה נעים<sup>4)</sup> אלמאכרה ופצילה מא כאנת פיה ולא יסרי מן רבהא אלכוף אלי קלבהא ולא תתגי מן מנחה מן כלפהא וועדהא ותואעדהא ואמרהא באלעלם אלצאדק ואלעמל אלצאלח ואעלם אן אלנשמה הי אלנור אלאלאהי והי מטלובה באן תנקל אלנפס מן דרגה אלי דרגה ארפע מנהא אעני בדלך אן תנקל אלנבאמיה אלי 20 אלנפוס אלחיואניה ותנקל אלנפוס אלחיואניה אלי אלנפוס אלננסאניה ותנקל אלנפוס אלננסאניה אלי אלעקול אלפעאלה אלדי הם מעאדן אלנשמות וינבוע אלעלום ואלפצאיליהם אלמקרבון אלי רבהם והדא הו תכליף אלנשמות אלוארדה אלי הדא אלעאלם והו תכליף שאק ומחנה שקיה בהדא אלעאלם לעטים מא תנשבת פיה וגסים מא אמתחנת בה פלדך ורדת אלנשמה אלי הדא אלעאלם 25 והי לעדה וזה אולהא ל[ת]סתכלץ מנהא צפאיתהא אלמקדם דכרהא ותאניהא לתערף שרף עאלמחא מן דנו הדא אלעאלם ולתכתברה ותתאסף עלי מא נאת ענה ואבליה בהדה אלמאמד וכלפת פהי עאלמה<sup>5)</sup> למא יראד מנהא אן אעאנהא אלחופיק ותאלתהא לתכתבר אמור אלדניא ותדוק אלמטהא חתי תשתאק ותעתרף בקדר אלנעמה אלתי כאנת פיהא ואלתי תעוד אליהא כקי'<sup>6)</sup> ויושיעם למען שמו

1) oben 41, 15 שלמאי

2) Hiob 32, 8

3) אהרת

4) אלנעים

5) עמלה

6) Ps. 106, 8

אלנאטקה אחאלת קוי אלנפסין אלי קואהא וג'כת גוהרהם אלי גוהרהא נעם  
ורבמא צארית קוי אלאעצא כאנהא תסכח ותמגד רכהא נטיר קולה פי מתל דלך<sup>1)</sup>  
כל עצמותי תאמרנה יוי מי כמוך וגו' ונטיר קו' איצא<sup>2)</sup> ברכי נפשי את יוי וכל  
קרבי את שם קדשו פישבה אן יכון אסתכלאץ אלנפס אלנאטקה לקוי אלנפסין  
וגוהרהם כאסתכלאץ מא אלורד מן אלורד או כאסתכלאץ אלזית מן אלזיתונה<sup>5)</sup>  
ולא יבקי מן אלורד ולא מן אלזיתון אלא אלגז אלזיתון פקט פיעוד אלי אלזיתון  
כמא יעוד אלגז אלזיתון מן אלנאטקה אלי אלזיתון כקו' וישוב העפר על  
הארץ וגו' פלדלך תציר אלנפס ואלאעצא כאנהם נפס ואחדה נאטקה מסבחה  
עאידה אלי חית בדת בחסב אן קואהם גמיעא מנצרפה אלי באריהם גל ועז  
כקולה פימן הדא חאלה; אם ישים אליו לבו רוחו ונשמתו אליו יאסוף פקד גמיע  
אלעקל ואלנפס ואלרוח פי הדא אלפסוק מעני דלך אדא כאן עקלה ענד באריה  
יעני אם ישים אליו לבו אן ציר אלי אללה עקלה תפסיר לבו עקלה מתל קו'<sup>6)</sup>  
לכן אנשי לבב שמעו לי ואיצא<sup>7)</sup> עם סכל ואין לב ואנשי לבב הם דוו אלעקול  
וכדלך<sup>8)</sup> לבי ובשרי ירננו אל אל חי וגו' עקלי וגמיעא קלנא יעני אדא כאן  
עקלה ענד באריה כאנת נפסה רוחה ונשמתה יצמהם אליה כקו' \*רוחו ונשמתו<sup>9)</sup>  
אליו יאסוף והדא בין פציח למן יפהם ויעי וקד יתוהם מן יקרא קול שלמה<sup>10)</sup> מי  
יודע רוח בני האדם העולה היא למעלה ורוח הבהמה היורדת היא למטה לארץ  
אן דלך נפי או שך וליס דלך אלא אתבאת ותחקיק אן אלנפס אלזכיה תצעד  
אלי מקרהא ואלנפס אלבהימיה תכון למטה לארץ ונטיר קולה מי יודע וגו' קאל  
יונה<sup>11)</sup> עה מי יודע ישוב ונחם האלהים ושב מחרון אפו ולא [נאבד] והדא  
אתבאת ותחקיק ולסנא נשך אן אולאיד אלנפסין מכונין מן אלארץ ואלנפס  
אלעקליה מן עאלם אלסמאואת ואלדליל עלי אן דינד אלנפסין מן אלארץ קול  
אלשריעה ען אלנבאתיה<sup>12)</sup> תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע ען אלנפס אלנבאתיה  
וכדלך אלחיואניה מן אלארץ איצא שנאמר<sup>13)</sup> תוצא הארץ נפש חיה למינה  
בהמה ורמש וגו' ואלדליל עלי אן אלנפס אלעקליה מן עאלם אלסמא כמא קלנא  
נר יוי נשמת אדם וגו' ואיצא<sup>14)</sup> והיתה נפש אדני צרורה וגו' ואיצא<sup>15)</sup> נתן  
נשמה לעם עליה וגו' ואוכד מן דלך קולה פי רגוע אלנאטקה אלי עאלמה אלצחיה  
קולה<sup>16)</sup> ותפר האביונה כי הולך האדם אל בית עולמו וסבכו בשוק הסופדים

1) Ps. 35, 10      2) Ps. 103, 1      3) Eccl. 12, 7      4) Hiob 34, 14      5) v. 10  
6) Jerem. 5, 21      7) Ps. 84, 3      8) לבו ורוחו      9) Eccl. 3, 21      10) יואל, Jona 3, 9  
11) Gen. 1, 11      12) v. 24      13) I Sam. 25, 29      14) Jes. 42, 5      15) Eccl. 12, 5

כמא שרחנא ותחקק חקיקה אלנשמה וכיף אלתחפת בהדה אלאחר מן אולהא  
אלי אן צארט אנסאנא ומן אלנאסאן אלטר־כב אלי עורתה אלי אלנשמה אלבסיטה

פתרשד אן שא אללה לך ואכד אלתופיק בידך

(יח) פצל אעלם אן אלגרץ אלדי ירידה אלכארי גל אסמה מן אלנשמה הו אן  
5 תסתכלץ בצפא גוהרהא אצפי מא כאן פי עאלם אלדניא ואנצג מא צפי ותהיא  
לקבול אלנשמה המא אלנפסאן אלגסמיתאן אלחיואניה ואלנאמיה אלחאצלתאן  
ללאנסאן פהם אצפי מא תהיא ונצג ותרונק מן עאלם אלענאצר פתחיל אלנשמה  
גוהרהם אלי גוהרהא פהדא הו סכב תכליפהא באלעקליא ואלשרעיא וקד  
תקדם כלאטנא<sup>1)</sup> פי פצאיל אלג' אנפס ורדאילהא ואחאלה אלנפס אלעקליה  
10 באלתדביר אלעקלי ואלשרעי ללרדאיל חתי תציר פצאיל פתתשבה אלנפסין  
באלנפס אלעקליה פיכתרוא אלנפוס אלצאלחה פי אלדניא פנקול שביה אלנשמה  
ואסתכלאצהא צאפיה אלענאצר אלדין המא אלנפסאן שביה בזרה תזרע פי אלארץ  
לתסתכלץ בקואהא בזרא כתירא אמתאלהא מעמא יעינהא מן קוי אלכואכב  
ואלתאתיראת אלעלויה ומא להא מן אלשעאעאט לתעינהא ולתהיאהא ללגרץ.<sup>2)</sup>  
15 אלחכמי אלדי יעינהא עלי אלמעאני אלעקליה ואלשרעיה ומעלוס אן אצפי מא  
פי הדא אלעאלם המא אלנפסאן אלדי תקדם דכרהמא וקד דכרנא אן קוה  
אלנבאתיה אלשהוה וכדלך קוה אלחיואניה וכאציתהא אלנצב וקד דכרנא אן  
פצילה אלשהוה אלעפה ואלורע ואלכשוע ורדילתהא<sup>3)</sup> אלשרה ואלשבק ואלטמע  
ודכרנא אן פצילה אלנצביה אלשנאעה וקוה אלראי ואלעזימה ורדילתהא אלנצבן  
20 ואלעגז פתכליה אלעקליה הו אן תגעל אלשהוה עפה בל עקלא והו אן תצרף  
אלשהוה פי אחסן וגוההא ופי אוקאתהא אלגאזיה מתל אוקאת טלב אלנפל  
ואקאמה אלמתאל לא לטלב אללדה פקט לאן לדה אלגמאע הו אגרה ללאנסאן  
עלי אקאמה אלנפל ורגבה לה פיה כקו<sup>4)</sup> הנה נחלת יוי בניס שכר פרי הבטן  
פקד פצח פי אן אללדה שכר לפרי הבטן וקד דכרוא רבותינו זל<sup>5)</sup> ען ר' יוסי  
25 אנה קאל חמש בעילות בעלתי ונטעתי חמשה ארוזים בישראל וכדלך פצאיל  
אלנפס אלחיואניה לא תכון אלא עלי אחסן וגוההא ופי מוגבהא חתי תכון שגאעה  
מחצה כקו<sup>6)</sup> ען אברהם אבינו עה פי<sup>7)</sup> ויחלק עליהם לילה ונכוה פנחס וגירתה  
ללה תע' בטוגב חקה וקד דכרנא<sup>7)</sup> גמיע אלפצאיל כלהא פי משה רבנו עה והולאי  
אלמואלי לס תנצרף שהותהם וגצבהם אלא פי רצא רכהם פאדא קוית אלנפס

1) oben 20, 19    2) ללגרץ    3) ורדילתהא    4) Ps. 127, 3    5) Sabbath 118<sup>b</sup> M.  
6) Gen. 14, 15    7) oben 35, 17 ff.

אשר שם האלהים והיה אדלֹה לא תִדְפַע לְמַלְחָד וְלֹא תִדְתָר לְמַעַנְד אֲצִלָּא וְתִדְל  
 עֲלֵי אֵן מִן טָהַר מִן אֲלִמְעַנֵּי אֲלִסְמַאֲוִיָּאֵת תִּנְשָׂא וְתִאֲתָר וְאִנְסִתָּר בְּאֲלִמְעַנֵּי  
 וְאֲלִאֲנִסָּאֵם אֲלִאֲרִצִּיָּהּ בְּלֹא שֶׁךְ פִּלְאֲגֵל הִדָּה אֲלִתְאֲתִירָאֵת צִאֲרַת אֲלִנְשִׁמָּה כִּאֲנָהָא  
 מִגְּשָׂאָה מִלְכָּסָהּ בְּאֲלִקְשׁוֹר אֲלִפְלִכִיָּהּ וְאֲלִעֲנִצְרִיָּהּ חֲתִי תִגְלֵת בְּאֲלִחֻוּאֵם כִּאֲלִצוֹרָהּ  
 אֲלִגְסִמִּיָּהּ וְצִאֲרַת הִי אֲלִאֲנִסָּאֵן חֲקָא וְלִים אֲלִאֲנִסָּאֵן שִׁי גִירָהָא כִּמָּא יִבְצַר אֲלִאֲנִסָּאֵן 5  
 אֲבִאָהּ<sup>1)</sup> אֲלִטִּית אוֹ צִדִּיקָה פִּי אֲלִנּוּם בְּאֲלִצוֹרָהּ אֲלִתִּי יַעֲרֵפָה בְּהָא וְאֵן כִּאֵן גְּסִם  
 אֲלִטִּית מִדְּפּוֹנָא פִּי אֲלִתְרִי וְעִלִּיהּ אֲלִחֲגָאֲרָהּ בְּנִי פִּאֲנַת אֲדָא אֲרִדַּת אֵן תַּעֲלִם  
 חֲקִיקָהּ אֲלִנְשִׁמָּה אֵן אֲחִסְנַת<sup>2)</sup> תִּגְרִדְהָא מִן עֲנִדְךָ וְתַחֲלֵל נְטָאֲמָהָא בְּאֲלִעֲכִם  
 פִּאֲנֻזְעָהָא אֲגִשִׁיתָהָא גִשָׂאֵ גִשָׂאֵ וְאֲכָלֵע<sup>3)</sup> עֲנָהָא אֲתוּאֲכָהָא תוּבָא תוּבָא חֲתִי  
 תַתְקִשַׁע עֲנָהָא גִיוִמָהָא פִּתְעוּד וְתִדְרַג דְּרָגָא אֲלִי חֵאל אֲוִלָּהָא פִּתְרָאָהָא בְּעִיָן אֲלִעֲקֵל 10  
 מַעֲקוּלָהּ בְּצַפָּא אֲלִעֲקֵל וְשִׁפְאִפְתָּהּ כִּמָּא יְרִי אֲלִאֲנִבִּיא עֵהּ צוֹר אֲלִמְלִאֲיִכָּהּ שִׁבָּה  
 צוֹר אֲלִנָּאֵם בְּאֲלִחֻוּאֵם וְיַעֲקֻלֹן מַעַנִּיָּהָא בְּאֲלִעֲקֵל כִּמָּא קֵאל מְנוּחַ לְמָא אֲבִצַר  
 אֲלִמְלֵאֲךָ פִּחְסָבָה אֲנִסָּאֲנָא לְקוֹ אֲלִכְתָּאֲב עֲנָהּ<sup>4)</sup> כִּי לֹא יִדַע מְנוּחַ כִּי מְלֵאֲךָ יוֹי הוּא  
 וְלְמָא צַעֲד אֲלִי אֲלִסְמָא בְּלֵהֲב אֲלִקְרַבָן וְעֵלִם מְנוּחַ אֲנָה מְלֵאֲךָ יוֹי סְמַאֲוִי כְּקוֹ<sup>5)</sup>  
 אִז יִדַע מְנוּחַ וְגוֹ וְלַחֲקָה מְנָה אֲלִרְהֵב אֲלִעֲטִים וְטֵן אֲנָה יִמּוֹת חֲתִי טְמִנְתָּה זֻגְתָּהּ 15  
 וְקֵאלַת לָהּ<sup>6)</sup> לֹו חֲפֵץ יוֹי לְהַמִּיתֵנוּ לֹא לִקַּח וְגוֹ וְכִדְלֵךְ גִּרְעוֹן וְגִירָה לֹא נְטִילִי וְהוּדָא  
 אֲבִיָן לֵךְ כִּיף יִכּוֹן תַּחֲלִיל אֲלִנְשִׁמָּה וְתִגְרִידְהָא מִן אֲגִשִׁיתָהָא פִּאֲוֹל טָא תַחֲלֵל גְּמִלָּהּ  
 אֲלִאֲנִסָּאֵן אֲלִי נִפְסָ וְגִסְדַּ וְתַחֲלֵל אֲלִבְרָן אֲלִי ד' אֲכָלָאֵט וְתַחֲלֵל אֲלִאֲכָלָאֵט אֲלִי ד'  
 טְבִאֲיַע וְתַחֲלֵל אֲלִד' טְבִאֲיַע אֲלִי ד' עֲנִאֲצַר [וְתַחֲלֵל אֲלִד' עֲנִאֲצַר] אֲלִי קוֹי  
 אֲלִאֲפִלְאֲךָ וְאֲלִכּוּאֲכָב וְתַחֲלֵל קוֹי אֲלִאֲפִלְאֲךָ וְאֲגִרָאֵם אֲלִכּוּאֲכָב אֲלִי אֲלִהוּיֹלִי וְאֲלִצוֹרָהּ 20  
 וְתַחֲלֵל אֲלִהוּיֹלִי וְאֲלִצוֹרָהּ אֲלִי אֲלִטְבִיעֵהּ וְתִרְדֵּ אֲלִטְבִיעֵהּ אֲלִתִּי הִי קוּהָ מִן קוֹי  
 אֲלִנְפִס אֲלִכְלִיָּהּ אֲלִי אֲלִנְפִס אֲלִכְלִיָּהּ וְתִרְדֵּ אֲלִנְפִס אֲלִכְלִיָּהּ אֲלִי אֲלִעֲקֵל אֲלִכְלִי  
 וְתִרְדֵּ אֲלִעֲקֵל אֲלִכְלִי אֲלִי מְבִדְעָה גֵל וְעִז אֲלִדִּי יִפִּיעַ אֲלִיָּהּ בְּאֲלִנְשִׁמּוֹת וְהִי אֲלִעֲקֵל  
 אֲלִוֹאֲצִלָּהּ מִן אֲלִבְאֲרִי תַע' אֲלִי אֲלִעֲקֵל אֲלִכְלִי וְהִי נִפּוּס אֲלִכְנִי אֲדִם תִּם אֲרַגַע  
 אֲנִטִּם אֲלִזְגוּד עֲלִי אֲלִתְרִתִּיב אֲלִמְזוּגוּד עֵן אֲלִכְאֲלֵק גֵּל וְעֵלָא אֲלִי אֲלִעֲקֵל אֲלִכְלִי 25  
 וְמִן אֲלִעֲקֵל אֲלִכְלִי אֲלִי אֲלִנְפִס אֲלִכְלִיָּהּ וְמִן אֲלִנְפִס אֲלִכְלִיָּהּ אֲלִי אֲלִטְבִיעֵהּ וְמִן  
 אֲלִטְבִיעֵהּ אֲלִי אֲלִהוּיֹלִי וְאֲלִצוֹרָהּ וְמִן אֲלִהוּיֹלִי וְאֲלִצוֹרָהּ אֲלִי אֲלִאֲפִלְאֲךָ וְאֲלִכּוּאֲכָב  
 וְמִן אֲלִאֲפִלְאֲךָ וְאֲלִכּוּאֲכָב אֲלִי אֲלִעֲנִאֲצַר וְמִן אֲלִעֲנִאֲצַר אֲלִי אֲכָרָהָא אֲלִדִּי הוּ  
 אֲלִתְרָאֲב אֲלִדִּי מְנָה גְּסִם אֲלִאֲנִסָּאֵן פִּהָא צִפָּה אֲלִתַּחֲלִיל אֲלִי פּוֹק וְצִפָּה אֲלִתְרִתִּיב  
 וְאֲלִנְטָאֵם מִן פּוֹק אֲלִי אֲסִפֵּל כִּאֲנֵךְ מְשִׁאֲהֵדָה פִּתְאֲמֵל דְּלֵךְ צַחִיחָא פִּתְפָּהֵם וְתַעֲלִם 30

1) אבֹה 2) חִסְנַת 3) וְאֲכָל 4) Jud. 13, 16 5) v. 21 6) v. 23

אלתאִתִּיראת אלמכתלפֹּה עליהא אלדי אוגבת אכתלאִף אפעאלהא מנהא ואכתלאִף  
 אשכאצהא בהא לאן קד צח אן דאתהא לא אכתלאִף פיהא ולא פי אצלהא לאנהא  
 מן פיץ מן לא<sup>1)</sup> אכתלאִף פי דאתה חתמא חקא ואגבא ואנמא אלאכתלאִף מן  
 קבל אלתאִתִּיראת ואלתמזיגאת והדא הו סבב אכתלאִף אלנאס פי עקולהם  
 5 ואפעאלהם ואשכאצהם ואעלם אן קד בין דוד עֵה הדה אלאִתִּיראת אלתִי תנדרג  
 פיהא אלנשמה ובין אן גמיעהא בקצד אלבארי עז ועלא וגמיעהא מעלומֵה ענדה  
 ואלמטלוב מן בן אדם חסב אגשיתה ודרוּגה אלדי אחתות עליה כקו<sup>2)</sup> גלמי ראו  
 עיניך ועל ספרך וגו' ובין בִּדְלַךְ אן כל מנהם פהו מיסר למא כִּלְקֵ לֵה<sup>3)</sup> ומטאלב  
 בחסב אִתִּיראת נפסה ואנדראגה פימא אנדרגת פיה ודליל דִּלְךְ קו' גלמי ראו עיניך  
 10 וגו' ותפסיר גלמי אנדראגִי ומענאה אנדראג אלנפס פי כתרֵה אלאִתִּיראת ואלאגשֵׁה  
 וכל דִּלְךְ מעלום מחפוט כקו' ועל ספרך כלם יכתבו וטנה קו' אלחכמים זל<sup>4)</sup>  
 וגלימא בחד<sup>5)</sup> כתפיה והודא נזיר דִּלְךְ ביאנא ונקול יגב אן תתצור אן אלנשמה  
 אדא עברת עלי אלנאסאם אלפלכִיֵה פתכון אִתִּיראת אלאִפלאך תכסבהא גסמא  
 סמאויא פתתגסם בה פאדא וצלת אלי אלענאצר אלד' פתתגסם באלאִתִּיראת  
 15 אלענצריֵה פתתסב אלגסם אלארצי פתתגלי ללמשאער אלחסיֵה כמא תראהא  
 ואלעאלם במא חצלת עליה לא יטלב מנהא אלא מא אודעה פיהא בחסב מא  
 גשאהא מן אלאִתִּיראת והדא הו מוגב עדלה פי מא צדר ענה כקו'<sup>6)</sup> כי ישר דבר  
 יוי ואלדי יבין לך גמיע מא קלנא לך פי הדא אלמעני אן קד צח לנא אן מן  
 נול אלי אלארץ מן אלסמאואת פאנה יתגשא וינסתר במעאני אלארציאת ויתאִתִּיר  
 20 באִתִּיראת אלענצריאת בלא שך ואעגב מן דִּלְךְ אן אלשכינה אלתִי טֵהרת ללרסול  
 עֵה ולישראל אנהא תאתרת ותמתלת להם באִתִּיראת יערפון אלשכינה בהא וטנהא  
 כמא קלנא אנפֵא<sup>7)</sup> וביד הנביאים אדמה וקד קיל ען משה רבנו עֵה<sup>8)</sup> וירא מלאך  
 יוי אליו בלבת אש מתוך הסנה וקאל<sup>9)</sup> ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה וקאל  
 איצא<sup>10)</sup> ובעמוד ענן אתה הלך לפניהם יומם ובעמוד אש לילה וקד עלמת אן  
 25 אלשכינה טֵהרת לישראל בעמוד ענן מן חית ימכנהם יעלמוהא<sup>11)</sup> וקאל איצא<sup>12)</sup>  
 בעמוד ענן ידבר אליהם וכמא קאל<sup>13)</sup> ענן וערפל סביביו וקאל איצא<sup>14)</sup> וירד יוי  
 בענן וק' איצא<sup>15)</sup> ישת חשך סתרו סביבותיו סכתו חשכת מים עבי שחקים וכאן  
 אדא ארתפעת אלשכינה יקול<sup>16)</sup> והענן סר ויקול איצא<sup>17)</sup> ומשה נגש אל הערפל

1) לא מן 2) Ps. 139, 16 3) Verbreiteter Hadft-Spruch, Tirmidī II 19 4) Ta'a-  
 niṯh 23<sup>b</sup> oben 5) דעל 6) Ps. 33, 4 7) oben 52, 21 8) Ex. 3, 2, MS. וירא אליו ווי  
 9) v. 4 10) Num. 14, 14 11) יעלמון 12) Ps. 99, 7 13) Ps. 97, 2 14) Num. 11, 25  
 15) Ps. 18, 12 16) Num. 12, 10 17) Ex. 20, 21

בעץ אלכסאיט ואלמרככאת פאטא תפסיר אחר יעני בה אן אלמנסאן אכיר  
 לגמיע אלמברעאת ואלמכונאת וקו' וקדם יעני בה תקדם אלנשמה פי אול  
 אלמברעאת מן אלפיצאת אלאלאהיה באלמשיה אלסאבקה פצאר אחר לכוננא  
 פי אכר אלמכונאת אולא ענדנא ומברא לכוננא וצאר וקדם אכירא ענדנא והו  
 כאן אולא ענד נפוסנא פאדא אכוננא פי תחליל תרכיבנא ורגענא בה אלי 5  
 אלכסאיט אלמברעאת צח ענדנא אנסתאר אואילנא באואכרנא ולדך גאב ען  
 נפוסנא עלוטהם ואנסוהא ויבין דלך ויכדה קו' אחר וקדם וגו' ותפסיר ותשת עלי  
 כפכה אי סתרת עני<sup>1)</sup> אואילי באואכרי ואכפיתהא עני ומני לאן מעני כפיך  
 אנסתאר ואכפא מתל קו'<sup>2)</sup> ושכותי כפי עליך עד עברי ויבין דלך אלתפסיר ויכדה  
 קו' בעד אחר<sup>3)</sup> פליאה דעת מטני נשגבה לא אוכל לה ותפסירה כפית<sup>4)</sup> אלמערה<sup>5)</sup>  
 עני ואנחגבת פלם אטק<sup>6)</sup> להא פהדא ביאן ואצח פי אנסתאר נור אלנפס ואנחגאב  
 עלוטהא ענהא ונסיאנהא להא פאעלם דלך ותצורה תפהם מא דכרנאה מן אלעקל  
 ואסתשהדנא עליה מן אלשרע אן שא אללה

(ii) פצל פימא ילחק אלנשמה מן אלתאחיראת אלעלויה ואלספליה אעלם אידך  
 אללה אן אדא צדרת אלנשמה מן פיץ באריהא וארסלת עלי בן אדם פהי תעבר 15  
 ותגז עלי גמיע אלאפלאך פתתאתר באתר מן כל פלך תגז עליה ותתנשי באנשיה  
 מן כל פלך תעבר עליה ולהדא אלמעני תרי אלנפס אלמלאזמה ללעלם מן נפוס  
 אלמחקקין תכבר בפלך פלך ותנטק ען מא פיה מן איאת אללה אלכברי ובראהינה  
 אלעטמי כאנהא כאנת תערפה למא עברת עליה פי ורודהא אלי הדא אלעאלם  
 פעאדת תדכרהא בעד נסיאנהא לה תאכדה בטריק אלתעלים ועלי קדר מא 20  
 ילחקהא מן שעאעאת אלכואכב ואתצאלאתהא ואתארהא תכון אמא לטאפה  
 אלנשמה או זיאדה פי אנשיתהא או כלוצהא או אכתלאטהא פי אלתמוזיגאת עלי  
 נורהא פולך גמיעה בקדר מעלום בקצד באריהא אלדי עלם במא ילאקיהא אלי חד  
 וצולהא למן ישא כמא ישא גל ועז . ורבמא מכתת אלנשמה פי בעץ אלאפלאך  
 זמאנא טוילא אלי וקת תקתצי אלחכמה ארסאלהא לבן אדם פיכון אתר דלך 25  
 אלפלך אלדי מכתת פיה אקוי ואטהר מן בקיה אלאפלאך אלתי תעבר עליהא  
 מתלא אן כאן מכתהא פי זחל או אלמשתרי או אלמדיך כאנת אתאר אלדי מכתת  
 פיה אקוי ואטהר מן בקיה אלאפלאך טהמא לם יכסר אמטזאג אלכואכב או  
 יפסך<sup>7)</sup> דלך אלאתר ולדלך תגד אתאר בעץ אלכואכב פי בעץ אלנאם אטהר  
 ותשאהד דלך עיאנא ואעלם אן אלמטלוב מן כל נשמה חסב מא נאלהא מן 30

1) עניא

2) Ex. 33, 22

3) Ps. 139, 6

4) כפיה

5) אטיק

6) יספך



בעד אכרה לאן אכרה רוח סערה והו ענצר אלהוא בעד אלמא וענצר אלמא בעד  
 אלארץ אלי פוק וקו' אש וברר הו ענצר אלנאר בעד ענצר אלהוא ואלמא ואלארץ  
 תם אתבעה באול אלמעארן אלמתכונה גמאדיה מן אלארץ פי קו' ההרים  
 וכל גבעות תם נסק אליה גנס אלנבאת פי קו' עץ פרי וכל ארזים תם גטם בעדה  
 5 גנס אלחיואן פקאל החיה וכל בהמה בפנונה ואקסאמה תם כתם אלכליקה בנוע  
 אלננסאן ופנונה פי קו' מלכי ארץ וכל לאומים אלי אכר אקסאמה פי קו' זקנים  
 עם נערים יהללו את שם יוי אלי אן קאל הודו על ארץ ושמים יעני בה גטאם  
 אלסמאואת ואלארץ והדא הו אלנטאם אלחכמי ואלתרכיב אלאלאהי מן אולה  
 אלי אכרה מן אלעקל ומן אלשרע תורה ותהלים חקא ואגבא בגיר תעספ ולא  
 10 עדול ען אלנצוץ אלנבויה ועין') תגד אשאר' אלי דלך איצא פי בראשית רבה  
 פתחק גמיע דלך בעון אלבארי גל ועז פעאר תכו'ן אלננסאן וכליקתה פי אכר  
 אלמתכונאת ואלמכלוקאת ופיה אתאר מן כל שי תקדמה מן אלמכדעאת  
 ואלמכלוקאת פצח ובאן אנה מגמוע מן גמלה אלעאלם באסרה מן מכדעאת  
 וטכונאת ואלתכו'ן אליה אנתהי וענדה וקף ומנה אבתדת אלתרכיבאת באלגה מא  
 15 בלגת פלאגל דלך צאר אלמכדע אלאל ואלתאני אלדין המא אלעקל ואלנפס  
 אכיראת ענדנא ואלדין המא אכיראת פי אלתרכיב ואלתרכיב ואלתכו'ן צארת  
 ענדנא אוליה לכוננא וביאן דלך אן אלננסאן מכו'ן מן אלענאצר אלד' אלדי  
 אולהא מן אספל אלארץ ואכרהא ענצר אלנאר אלדי הו פלך אלאתיר תם מן  
 חרכאת אלפלאך תם מן תמוגאת כואכבהא ואכתלאט שעאעאתהא מן אלטביעה  
 20 אלמאזגה תם מן אלנפס אלכליה אלתי הי אם אלגמיע תם מן אלעקל אלכלי  
 אלדי [הו] אבו אלגמיע תם ען משיה אלבארי גל ועז בפיצה אלי אלעקל אלכלי  
 באלנשמות אלתי הי ס'ג מציה מן נורה אלמעטם ופיצה אלדאים פלדלך צארת  
 אלנשמה לא תצל אלי בן אדם אלא בעד עבורהא עלי גמיע אלכסאיט וגמיע  
 אלמרכבאת ואכתסאבהא דרוגא אנדרגת פיהא וקמצאן ואגשיה ואכרהא אתאר  
 25 ונציבא מן כל מא תעבר עליה פלדלך כתרת אנשיתהא וסואתרהא עליהא ואנחגבת  
 פגאב נורהא ואנסתרת פי קשורהא וגאבת ענהא עלומהא ואנחגבת ענהא  
 אלמעארף וגרקת בסאיטהא פי בחאר טלאמה אלהיולי ואלתרכיבאת ותרכיבאת  
 אלתרכיבאת וקד בין דלך דוד ענה ואוצחה בקו' פי אבתדא וגודה ונהאיה כונה  
 קאל') אחור וקדם צרתני ותשת עלי כפכה וקד כנא פסרנא הדא אלמזמור גמיעה  
 30 פי כתאכנא אלמלקב בכתאב אלנסק ואנתטאם אלכלק ודכרנא פי הדא אלמזמור

1) Der Zusammenhang des Wortes ist nicht klar

2) s. oben 19, 28 ff.

ואול אלאגסאם אלמבדעיהּ פהו גסם אלפלך מן אלהיולי ואלצורהּ והו קאבל  
 ללאעראץ מתל אתדויר ואלחרכהּ וניר דלך והו אלמבדע אלכאמס ואלמבדע אלו'  
 פהם אגראם אלכואכב אלמחיוהּ פי אלמפלאך והם אגראם נירהּ צאפיהּ בחסב  
 קרבהם מן אלכסאיט אלאולהּ אלמבדעאת בלא זמאן ולא מכאן כל הם קבל  
 אלזמאן ואלמכאן לאן אלזמאן מעדוד חרכהּ אלפלך ואמא אלו' ואלח' ואלט' 5  
 ואלו' פהם אלנאר ואלהוא ואלמא ואלארץ והם אלמבדעאת מע אואיל אלזמאן  
 וענד אלארץ אנתהי אלמבדע ווקף ולם יבק מבדע בעדהּ ובדלך נטקת אלשריעהּ  
 בקו' בראשית ברא אלהים וגו' ותפסיר ברא אבדע ולם ידכר מן מבדא אלשריעהּ  
 לפטהּ מן אלמלפאט אלסטהּ אלמדכורהּ פי אלכליקהּ מתל צור ויוצר וקונה ועושה  
 ופועל אלדי כל ואחדהּ תכתץ בטעני כון ותכוין ואכצהּ לפטהּ ברא והי אלמבדע 10  
 לאול גסם פלדלך<sup>1)</sup> קאל בראשית ברא ואנתהי אלי אלארץ ומן אלארץ אבתי  
 אלתכוין<sup>2)</sup> ואלתכליק ואלפרק בין אלמבדע אלאול ובין אלמכלוקאת אן כל מבדע  
 אול באלמשיהּ אלפאיצהּ אלמלאהיהּ פקט לא מן שי לא בזמאן ולא במכאן ואמא  
 בעץ אלמבדעאת אלרואבע ואלכואמס פי אלתרתיב ואלנטאם פמן אלהיולי ואלצורהּ  
 ובעד דלך ברא אלזמאן ואלמכאן ואלתרתיב אנתהי אלי אלארץ ומן אלארץ 15  
 אבתי אלתכליק ואלתר[כיב ותרכיב] אלתרכיב באלג מא בלג וחיקיהּ אלארץ הו  
 אלתראב ומנהא ומן בקיהּ אלענאצר מבדא גמיע גנס אלגמאדאת אלמתכונהּ מן  
 גבאל וצכור ויפאע<sup>3)</sup> ומעאדן אלאחגאר אלמכתלפהּ אלמכלוקהּ לגמיע אנואע  
 טנאפעהא ובעד<sup>4)</sup> גנס אלגמאדאת תכוין גנס אלנבאת מן אלמעשאב ואלאשגאר  
 ואנואע אלכלא ואלאתמאר ומן גמיע אלחבוב ואלבזור ומנאפע גמיע דלך תם 20  
 מן בעד גנס אלנבאת תכוין גנס אלחיואן באכתלאף אנואעה וצורהּ ופי אכר גנס  
 אלחיואן תכוין נוע אלמנסאן כמא פי אלשריעהּ מן כון כלק אדם פי עשיהּ יום  
 אלגמעהּ אכר אלכלקהּ וכמא קאלוא אלחכמים זל<sup>5)</sup> בערב שבת נברא אדם וכו'  
 פצהּ אנה אכר גמיע אלכליקהּ ואלמבדעאת ואדא ארדת תעלם ותתחקק הדא  
 אלתרתיב אלעקלי ואלשרעי ואלנטאם אלכלי פי אלמבדעאת ואלמכלוקאת פאלתמם 25  
 דלך פי<sup>6)</sup> הללו את יוי מן השמים אלי הללו את יוי מן הארץ פתואפי גמיע אלעשרהּ  
 אלמבדעאת עלי נטאם בזאיד תקסים ותפנין ותנטר בדאיהּ אלמכוונאת אלמכלוקאת  
 מן אלארץ בתקסים ותפנין מן אול מא יכון מן אלארץ מן קו' תנינים וכל תהומות  
 יעני מן בעד כון אלארץ פי אלתרתיב אלי פוק ענצר אלמא ומא פיהּ בק' תהומות  
 תם אן אלפסוק אלתאני קו' אש וברד הדא אלפסוק תרתיב אכרה קבל אולהּ ואולהּ 30

1) פלך לך 2) אלתכוין 3) ונבאע 4) בעד 5) Sanhedr. 38, a gegen Ende 6) Ps. 148

אלמכלוקאת אעראץ מחמולה ואסמאווה גל דכרה דואת פעאלה<sup>1)</sup> דאלה עליה  
 ואקרבהא אליה ואדלהא עליה הו אלמסמי שם ושכינה וכבוד לקו<sup>2)</sup> וייראו טמערב  
 את שם יוי ומזרח שמש את כבודו וכדלך<sup>3)</sup> וייראו גוים את שם יוי וכל מלכי  
 הארץ את כבודך וקול אלנביאים<sup>4)</sup> יוי (צכאות) יושב הכרובים אשר נקרא שם  
 5 וחקק אנה תע' אעטי אסמה לאקרב אלאקרבין מנה וואל אלמבדעין ענה והו  
 אלספיר אלואל ואלתרגמאן אלמעטם ואלחאנגב אלאקרב והו אלדי יסמיה שלמה  
 בן דוד חכמה לקו' ען אלחכמה<sup>5)</sup> יוי קנני ראשית דרכו קדם טפעליו מאז וקו'  
 איצא<sup>6)</sup> וואהיה אצלו אמון מע גמיע אלפצל מן מעאניה ויסמונה חכמא<sup>7)</sup> אליונאנין  
 אלעקל אלפעאל תם יתלוה בעד רתבה כבוד אסם אכר דון רתבתה והו איצא  
 10 כבוד מעטם מכרם יסמיה אלנביא כבוד אלהי ישראל ויסמיה גירהם אלנפס<sup>8)</sup>  
 אלכליה אלמחרכה ללאפלאך בקואהא אלטביעה כמא אן אלנפס אלגזאיה מחרכה  
 ללאגסאם באלקה אלטביעה והדא אלכבוד ינוב פי בעץ אלאשיא מנאב אלכבוד  
 אלדי קבלה אלדי יסמי שם והו שביה במן יסתנסך מא ימליה עליה מן אואמר  
 אלבארי גל ועלא ומא יוחיה אליה מן אלמשיה אלאלאהיה לאן אלנפס אלכליה  
 15 להא באלטרף אלדי ילי אלעקל מנאסבה ללעקל ולהא באלטרף אלדי מנה  
 אלטביעה מנאסבה ללטביעה פהי<sup>9)</sup> איצא מלאך כרים קוה מן קוי אלנפס אלכליה  
 והי חיהה הדא אלעאלם ודואם חרכתה ואלנפס אלכליה פהי אלמבדע אלב'  
 ואלטביעה פהי אלמבדע אלג' אלתאלי<sup>10)</sup> לרתבה אלנפס והולאי אלמבארי אלחלאת  
 הם אלבסאיט והם<sup>11)</sup> אלכאשעון אלכאצעון ואלטאיעון למבדעהם ומגדהם ואחד  
 20 בעד אלמכר והם אלמנפדון והם אלמבלגון פיץ אלבארי ומשיתה ומצולון רסום  
 אלחכמה אלאלאהיה אלי גמיע אלעואלם לתכמיל אלמשיה פי הדא אלעאלם ומא  
 בעדה תם יתלו אלטביעה מבדע ד' וליס לה פעל אצלא ולא פיה חרכה ולא  
 חיהה לכנה פיה קבול אלנפעאל לגמיע מא יתכון מנהא וינפעל ענהא והי  
 טינה אלעאלם אלתי יתכון ויכלק מנהא גמיע אלמכלוקאת אלגסמאניה אלקאבלה  
 25 ללאעראץ ובקבולהא ללאנפעאל באלתצויר ואלתשכיל ואלתכליק ובכונהא  
 מנפעלה ללתשכילא ואלתצוירא ינגבר בעץ נקצהא ותתחרך טינתהא ללאנפעאל  
 והי אלתי יסמונה אלהיולי אעני טינה אלעאלם אלתי יתכון מנהא גמיע אלנפס  
 והו אלחשך אלמכור פי תאני פסוק בראשית אלמכון מנה אלנפס ואלאעראץ

1) פעילה 2) Jes. 59, 19 3) Ps. 102, 16 4) I Chr. 18, 6 5) Prov. 8, 22 -  
 6) v. 80 7) חכמה 8) אלנפסיה 9) darauf bezieht sich das am margo notierte:  
 ואלטביעה 10) אלחאליה 11) הם

אדם וגו' פאטא פתח דבריק וגו' יעני בדאיה כלמאתך יעני וגוד נרו אלדי יציר מנה אלנשמה תצל אלי בן אדם בוסאיט כתירה וקו' יאיר בטעני אלנר אלדי יציר מנה אלנור וקו' מבין פתיים הו בעינה חופש כל חדרי בטן לאנה אדא חפש באלנר הבין פתאים אלדי לא יבצרון אלא במא יצי להם ויערפון בה מא כפי ענהם ונחו דלך קאלוא אלחכמים זל' ונר דלוק ומנח על ראשו וצופה ומביט 5 מסוף העולם ועד סופו פאנטר בעין עקלך ועין בצירתך ולא תטלב נטר דלך בעין גסמך פתכיב מן נטר הדי אלמעני אללהם אלא בתאקב אלהם<sup>1)</sup> וגאמץ אלפכר ופתח עין אלבצירה

(זו) פצל פי ביאן אסכאב כתירה ללאגשיה ואלתלכיסאת אלמחתויה עלי נור אלנפס וביאן אלסכב אלדי אוגב אכתלאף אפעאלהא ואכתלאף אשכאצהא 10 אלאנסאניה אעלם אן אלעאלם גמיעה עלוה וספלה ינקסם אלי קסמין אחרהמא קסם אלכסאיט ואלאכר קסם אלמרכבאת פאלכסאיט אלמחצה אלכאלצה פי אלכסאטה הי אלקריבה מן מבדעהא גל ועו מעני בדלך אלמקרב פי אלמבדעאע מן מבדעה יכון אבסט טמא בעדה אלי תמאם אלמבדעאת גמיעהא עלי תרתיב ונטאם באלמשיה אלאלאהיה והיה אלמבדעאת תבלג פי עדדהא אלי עשרה 15 [לא אויד] ולא אנקץ והי תתרתב פי וגודהא ואחד בעד אלמכר בנטאם חכמה אללה גל ועו ומוגב אחכאם ואתקאן עואלמה אלדי לא יגה אן יכון תאן אלא ען אול קבלה פי אלתבה ולא תאלת אלא ען תאן יתקדמה ולא ראבע אלא ען תאלת קבל רתבתה הכדי אלי תמאם נטאם אלעשרה<sup>2)</sup> אלמבדעאת שביה תרתיב אלעדרד ונטאמה מעני מן מבדעה אלדי הו אלואחד אלמצל אלי תמאם אלעשרה 20 אלעדרדיה לאן אלתאני אלתאלי ללאול הו אול אלעדרד וכמא לא יתגאזו אלתאני ללאול ולא אלתאלת ללתאני ולא אלראבע ללתאלת ולא יתעדו אחד אלעשרה אלי רתבה אלדי קבלה כדלך כוא אלי אלמבדעאת לא יתעדו אחרהם רתבה אלדי קבלה וכמא אן בעד אלי אלעדרדיה ידכל אלעדרד פי אלתרכיבאת ותרכיבאת אלתרכיבאת באלגה מא בלגת כדלך סוא אלמבדעאת אלי אדא אנתהת אלי 25 אכרהא אלדי הו אלעאשר בדי אלתכון ואלתרכיב ותרכיב אלתרכיב בלג מא בלג פאול הדי אלמבדעאת ואבסטהא ואשרפהא ואקרבהא נסבה מן מבדעהא גל ועלא הו אלדי יסמונהא אלעבראניון שכינה משתקא מן<sup>3)</sup> ושכנתי בתוך בני ישראל ותסמיה אלתורה ואלנביאים שם מן קול אלתורה<sup>4)</sup> כי שמי בקרבו לאן אסמא

1) oben 41, 19

2) Ist wohl in אלהמה zu korrigieren; אלחם ?

3) so

4) Ex. 29, 46

5) Ex. 23, 21

אלעאלם לקו<sup>1</sup>; קול יוי בכח קול יוי בהדר קול יוי חוצב להבות אש קול יוי שובר ארזים קול יוי יחולל אילות וכדלך איצא יחצר [פי] אלהוא ואלגיום צורה אלמלאך אלמרסל אלי בעץ אלנביא פיבצרה אלנבי אלמרסל אליה וחדה ולא יבצרונה אלנאס אלדי יכונן מע אלנבי כקו<sup>2</sup> ען דניאל עה<sup>3</sup> (וראיתי אני דניאל לבדי את המראה והאנשים [וגו'] פצח<sup>4</sup> אן כלמאתה אלפעליה אלמכלוקה<sup>5</sup> הי אלתי יכאטב כהא אנביאה בוסאיט חתי יערפוהא מן גנס כלאמהם יסמעהא למן ישא יימנע סמאעהא ען מן ישא וכדלך קאלוא אלחכמים זל ען כלמאתה אלמכלוקה לבני אדם<sup>6</sup>) דברה תורה כלשון בני אדם ליפרקוא בין כלמאתה אלדאתיה אלמבדעה ובין כלמאתה אלפעליה אלמכלוקה אלתי הי מן חית יפהמון ויעקלון תם איד 10 דלך ביאנא והו אן אחדנא אדא אראד יסתכרם בעץ אלחיואן אמא יסתגדבה אליה או יטרדה ענה או יסוקה או יערץ עליה מאכולא ומשרובא פאנה יחדך להואתה בצרוב מן גנס כלאם אלחיואן כתחריך להואתה אמא יצפר לה מתל אלפרס פי וקת שרב אלמא וכדלך אלחמאר איצא וכדלך אלטיר נסתגדבה אלינא כמא יצפר אלציאר ללעצאפיר פינגדבוא אליה פנצידהם<sup>7</sup> או נטרדהם ענא 15 פנחדך להואתנא פינפרוא ענא מן חית כלאמהם לא מן חית כלאם אלנאסאן פאחרי ואגדר אן יכלם אלבארי תע<sup>8</sup> לאנביאיה מן חית הם לא מן חית הו ועטמתה וקדרתה אלתי לא תחתמלהא אלסמאואת ואלארץ כקו<sup>9</sup> כי גדול עד שמים חסרך וגו' חתי אנה רבמא שכל לאנביאיה תשכילאת ואקאם להם מתאלאת יפהמון ענהא<sup>10</sup> גרצה והי אלתי תסמי חיונות ומראות ודליל דלך קו<sup>11</sup> ודברתי על הנביאים וגו' יעני בדלך אני אמתל ואשכח ואשכל ללאנביא כילאת ותשכילאת ומתאלאת וקו' אלחכמי זל פי<sup>12</sup> וביד הנביאים אדמה: מלמד שהיה מדמה לכל נביא ונביא בדמיון יעני בדלך חסב קואה ומא יטכנה יפהם<sup>13</sup> ענה גרצה אלחכמי וקצאיאה אלאלאהיה פאפהם הדא אלקול ותדברה ותצורה ואפהם מא פיה מן אלסראר אלמסתורה ואלמעאני אלגאמצה אלדי יבין לך אן אלנשמות פי אול 25 וגודהא קבל וצולהא אלי בן אדם הי במעני כלמאתה אלדאתיה אלמבדעה קבל אלזמאן וקבל אלמלאיכה אלדין<sup>14</sup> יסמיהם<sup>15</sup> כלמאתה אעני דבריו ופי מתל דלך קאל דוד<sup>16</sup> פתח דברך יאיר מבין פתיים והדא בעינה קולה<sup>17</sup> נר יוי נשמת

1) Ps. 29, 4 ff.      2) Dan. 10, 7      3) Berākḥ. 31<sup>b</sup>, M.      4) פיצידהם      5) Ps. 57, 11  
6) ענה      7) Hos. 12, 11      8) Ein inhaltlich verwandter Spruch wird Pesikta rabb. (ed. Friedmann 155) an Klagl. 2, 13 und an Hos. 12, 11 angelehnt: לא נרמתי . . . .  
לנביאים דמויות הרבה? . . . כמשכ ואנוכי חזן הרבתי וגו'      9) יפהמו      10) יפהמו  
11) יסמיהא      12) Ps. 119, 130      13) Prov. 20, 27

חגיגה קו' <sup>1</sup>) כל דבור ודבור <sup>2</sup>) שיצא מפי הקב"ה נברא בו מלאך שנאמר <sup>3</sup>) בדבר  
 יוי שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם וקאלוא איצא זל פי אלצלאה אן דבריו  
 אחיא- תאבתון באקון ללדהר ואלאבד במעני אלמלאיכה הו קולה ודבריו חיים  
 וקימים נאמנים נחמדים לעד ולעולמי עולמים ותפסיר נאמנים תאבתון דאימון  
 מתל קו' <sup>4</sup>) ונאמן ביתך וממלכתך וגו' והוא בין מן אלנקל ואלשרע ואלעקל ולעל <sup>5</sup>  
 סאמע הוא אלכלאם יגהל הוא אלמעני ויכתלט עליה כלאם אלתורה וכטאב  
 אלבארי לאנביאיה אלמנסוב אנה כלאם אלה איצא פיתחיר פי הוא אלקול  
 פנחן נבין לה וניזיל חירתה בעון אלבארי גל ותעאלי נקול אן אלמעני אלאל  
 אלדי קלנאה הו אלמסמי כלאמה כדאתה לא בוסאיט ואמא כלאם אלתורה וכטאב  
 אלנביא הו כלאם אלבארי איצא לכנה בוסאיט כתיריה אעני בזמאן ומכאן <sup>10</sup>  
 ואלאת אמא בזמאן פמתל כטאבה למשה רבנו עה פי סנה אלמ' מן עמרה והי  
 סנה בתמה ללכליקה ואמא מכאן פהו הר סיני ואמא אלאת פהי אלהוא אלדי  
 תשכל ותצור אחרפא ונגמאת מן אלענן ואלערפל ואש וגיר דלך כקו' <sup>6</sup>) ודבריו  
 שמעת מתוך האש והיה כלהא אלאת לוצול אלכלאם ללאנביא עלי מוגב חכמה  
 אלמכאטב ללמכאטב אליה וקד אומא רבנו סעדיה גאון זל פי כיפיה כטאב <sup>15</sup>  
 אלבארי תע' פי ספר ואלה שמות כלאמא הוא מענאה אנה חצר אלהוא חתי  
 תשכל וצאר כאנה להגאת <sup>7</sup>) ואחרף מקטעה <sup>8</sup>) ונגמאת מסמועה מנטומה מן גנס  
 כלאם בני אדם ואצתכאך להואתהם בתקטיע אלהוא נגמאת וכלמאת מן גנס  
 כלאם אלנאם חתי אמכנהם סמאע כלאם אלה תע' וקד דכר רבנו סעדיה גאון  
 זל איצא פי צדר כתאב אלמבאדי <sup>9</sup>) אן אחרף אלף בית מן <sup>10</sup>) אלהוא אדא סאר  
 פיה <sup>11</sup>) כטוט מסתקיטה או מנערגה אחרת <sup>12</sup>) אשכאלא מכתלפה חסב קוה כל חרף  
 והיאתה וכדלך דכר איצא פי תפסיר ויקרא לחצר אלהוא חתי אדא שא אלבארי  
 תע' אלכטאב ללנבי וחדה ואלא יסמעה גירה ממזן הו מעה פי וקת אלכטאב  
 ואסתשהד בסמאע שמואל עה אלכטאב וחדה ולם יסמעה עלי הכהן והמא פי  
 מוצע ואחד בל מנע אלהוא מן אן יסמע עלי ה[כהן] ואוצל אלכלאם אלי שמואל <sup>13</sup>  
 וחדה <sup>14</sup>) וכדלך דכרוא אלחכמים זל פי כטאב אלה למשה מאהל מועד והו <sup>15</sup>)  
 אן אלצות לם יכרז מן אהל מועד ולא יתעדאה ועלי אנה אקוי מן כל צות פי

1) 14\* oben      2) דבר ודבר; das Citat (Z. 3) ist aus der Liturgie      3) Ps. 93, 6  
 4) II. Sam. 7, 18      5) Deut. 4, 36      6) להואת      7) מקנעה      8) Ed. Lambert p. 10, 16 ff.  
 9) אן      10) S. add. פי      11) אחרת      12) vgl. oben 15, 10 ff.  
 13) Levit. r. c. 1 gegen Ende: ה'ל שהיה הקול נפסק ולא היה יוצא לחוץ לאוהל מועד  
 14) לחוץ לאוהל מועד

יעתרץ בקו'י<sup>1)</sup> בהתעטפם כחלל פתכריגה פיץ גפוסהם ונפוכהם מִתַּל פיץ דטו,  
 אלחלל ונפיכה מן שדֵּה נפסה וכדלך אדא אעתרץ בקו'י<sup>2)</sup> [ובהעטיף הצאן וגו']  
 העטפים ללבן פתכריגה יעני בה וקת אן תפיץ אלמרוג באלבר ואלגנם באלאולאד  
 והי איאם ארביע וכדלך<sup>3)</sup> ועמקים יעטפו בר פיץ אלמרוג באלבר ואלגלל<sup>4)</sup>  
 5 פקד צחֵ אן אלנשמה פיץ נור אלבארי תע' בקו'י כי רוח מלפני יעטוף וגו'  
 פאלנשמות במנולה אלמלאיכה פי אול כונהם מן פיץ באריהם אלמאן בהם וכל  
 נשמה במנולה מלאך פאעל למא יִמַר בה לאן פיץ אלבארי הו פעל אלבארי  
 בדאתה לא בוסאיט ולא מן שי סוי דאתה ולא במכאן ולא בזמאן<sup>5)</sup> פצחֵ אן  
 פעל אלבארי בדאתה הו דאת<sup>6)</sup> פעלה לים כפעל אלמכלוקין אעראץ צנאעיה  
 10 חאצלה לא חאצל דאת להא ביאן דלך אן אפעאל אלבארי תע' אסמה בדאתה  
 הי גואהר נאטקה אחיא תאבתון באקון ופעל גמיע בני אדם פאן מסתחיל והו  
 בוסאיט<sup>7)</sup> אעני זמאן ומכאן ואלאת ופעל אלבארי בדאתה גל אסמה בגיר שי  
 ממא דכרנא אלא באלדאת פקט וכהדא אלמעני תמיִת אפעאל אלכאלק מן  
 אפעאל אלמכלוקין וקד ישיר תע' בפעלה בדאתה אנה כלמאתה \*אלבאקון  
 15 אלתאבתון<sup>8)</sup> וקד יחסב מן לא אטלע עלי הדה אלמעאני אן כלאם אלבארי  
 בדאתה מן גנם כלאמה באלוסאיט פיכתלט<sup>9)</sup> עליה כלאמה אלדאתי ויטן אן  
 כלאמה אלדאתי הו כלאמה אלפעלי כל כלמאתה בדאתה הי אלנשמות אלפאיצה  
 מן נורה בלא ואסטֵה ופיהא אלמעאני אלמקצודה להא ומנהא והי במעני מלאיכתה  
 והדא כלאם ידֵק פהמה אלא עלי מן ופקה אללה לעלמה ואלדליל עלי אן כלמאת  
 20 אלבארי גל ועלי דואת מברעאת פעאלה במעני אלמלאיכה פואסיק כתירה מן  
 אלמקרא נקול מנהא מא חצר קו'י<sup>10)</sup> כאשר ירד הגשם והשלג וגו' תם יקול כן  
 יהיה דברי אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם כי אם עשה את אשר חפצתי  
 והצליח אשר שלחתי פקד באן אן דבר ומלאך שלוח לא יעוד אלי באריה אלא  
 וקד קצי מא אִמַר בה לאן מא ירסֵל וירד ארסאלה ואלגואב אלא דאת תערף  
 25 פי מא תרסל ותערף אלגואב והדה הי כלמאתה אלתאבתון<sup>11)</sup> ומלאיכתה אלבאקון  
 לקו'י איצא פי מעני אלנשמות והי דבריו<sup>12)</sup> לעולם יוי דברך נצב בשמים וקאל  
 איצא<sup>13)</sup> ודבר אלהינו יקום לעולם וקד בינא הדא אלמעני אלחכמים זל פי מסכת

1) Thr. 2, 12      2) Gen. 30, 42 ohne diese Einschreibung hat die folgende Erklärung keine Anwendung  
 3) Ps. 65, 14      4) so mit incorrectem Plural von גֵּלָה = Ertrag, Plur. גֵּלָת; der Plural גֵּלָלִי gehört zu anderen, hier nicht anwendbaren Bedeutungen      5) s. oben 26, 21  
 6) רואת      7) בסאיט      8) so Masc.      9) פיכתלת      10) Jes. 55, 10, 11      11) s. oben N. 8  
 12) Ps. 119, 89      13) Jes. 40, 8

צרב<sup>1)</sup> אלטאלמין באלפאת פי דניאהם עאגלא קבל אלכרה ופי נסבה אלנשמה  
 אלי אסמה תע' אלדי הו אל יעני בה פי בעת ארזאקהם ואדראר אלמטאר עליהם  
 יקול<sup>2)</sup> מנשמת אל יתן קרח ורוחב טים במוצק פצאר נסבה אלנשמה אלי אסמא  
 אלבארי אלדאתיה מתל יוי ושדי ואל ואלה ליבין כצוציתהא ונסכתהא אליה  
 לתמתל בה חסב טאקתהא באלקוה אלננסאניה ואמכאן אלמכלוק באלתמתל<sup>5)</sup>  
 ואלמחאכאה חסב אלקררה עלי פעל אלשי וצדה מן צלאח וטלאח ובמתל דלך  
 וצפואה רבותנו זל באלממאתלה בקולה<sup>6)</sup> תבוא נשמה שיש בה כל המדות הללו  
 וישבח להקבה שיש בו כל המדות הללו ומתל קולה<sup>7)</sup> קדושים תהיו כי קדוש אני  
 וגו' וחסידים כי חסיד אני ואיצא<sup>8)</sup> הצור תמים פעלו וגו' וקיל ען<sup>9)</sup> אלננסאן<sup>10)</sup>  
 תמים תהיה ולהרה אלוגוה וגב להא עודתהא אלי רבהא באלעלם אלצאדק  
 ואלעמל אלצאלח אן אעאנהא אלחופיק וסלמת מן עואיק אלטריק כקולה<sup>11)</sup> אורח  
 לצדיק מישרים ישר מעגל צדיק תפלס וכקו'<sup>12)</sup> והרוח תשוב אל האלהים וגו' פקד  
 אסתופינא מן אלקול מא אמכן בקדר אלטאקה ואלוסע מן אול טבאדיהא  
 וכצוציתהא אלאלאהיה ואלננסאניה ובקי עלינא ביאנאת פי מעאני אלננסא  
 ואצולהא וינבועהא

טז) פצל קד קדמנא ואעלמנא אן אלנשמה מן פיץ אלבארי גל ותע' ונזיר  
 ההנא ביאנא ונקול אדל דליל אנהא מן פיץ נורה קו'<sup>13)</sup> כי רוח מלפני יעטוף  
 ונשמות אני עשיתי עבארה דלך אן רוח מן בין ידי יפיץ ואלננסמאת אנא צנעתהא  
 פאמא אשתקאק יעטוף מן אלפיץ כקו'<sup>14)</sup> תפלה לעני כי יעטוף יעני בדלך אן  
 אלעני יפיץ מן קלכה ממא פיה מן אלשכאוי (פי קולה) בין ידי באריה תע' פי  
 צלותה ויבין דלך ויוכרה קולה ולפני יוי ישפוך שיחו פמעני ישפוך שיחו ויעטוף<sup>15)</sup>  
 בתפלתו ואחד ומתל דלך פי אלעבראני כתיר מתל קו'<sup>16)</sup> בהתעטף עלי נפשי  
 וכדלך קו'<sup>17)</sup> אשיחה ותתעטף רוחי סלה וכדלך קו'<sup>18)</sup> טקצה הארץ אליך אקרא  
 בעטוף לבי חתי כל לפטה פיהא עטיפה תכריגהא עלי הדא אלמצל פכאן מעתרצא

1) טרב 2) Hiob 37, 10 3) Ber. 10<sup>a</sup> gegen Ende; im Text: יבוא מי שיש בו ה' דברים הללו  
 קדושים תהיו למה כי 4) Lev. 19, 2; Tanchûma ed. Buber: יושבח למי שיש בו ה' דברים הללו  
 קדוש אני . . . . . נקרא חסיד שנא' כי חסיד אני וקרא להם חסידים שנא' אספו לי חסידים נקרא  
 אמר: (vgl. Jalûf zu Jerem. § 291) קדוש וכו' וקרא לישראל קדושים שנאמר קדושים תהיו  
 הקבה איני כבשר ודם בוד אין רשות להדיוט להקראות בשמו של מלך אבל ישראל נקראו  
 בשמו של הקבה . . . . . נקרא חסיד שנאמר כי חסיד אני נאם ה' וקרא לישראל חסידים שנאמר  
 (אספו לי חסידים נקרא קדוש ונקראו ישראל קדושים שנא' קדושים תהיו כי קדוש אני  
 5) Deut. 32, 4 6) add. אן 7) Deut. 18, 18 8) Jes. 26, 7 9) Eccl. 12, 7  
 10) Jes. 57, 16 11) Ps. 102, 1 12) Jona 2, 8 13) Ps. 77, 4 14) Ps. 61, 8



מִתְּלַמַּא תַּעֲקַד אֲלִבְיָן וְתֹדִיב אֲלֵעֶסֶל וְתִדְיֹב אֲלִשְׁמַע וְתִבְלַם אֲלִחֲנָר  
 פִּינָאב<sup>1)</sup> לִים אֲלֵאֲמַר עֲלֵי מֵא תוּהַם וְלִים לִלְנֵאֲר פֶּעַל סוּי אֲלֵאֲחֲרֵאֲק לֵא גִיר וְאֲנִמְא  
 אֲלֹדִי יִרְאֵה מִן עֵקַד אֲלִבְיָן וְאֲדֵאֲבֵה אֲלִדְהַב וְאֲלִנְחֵאֲם וְגִירָה אֲנִמְא דְלֶךְ מִן תִּלְקֵא  
 אֲלִקוּאֲבֵל וְאֲכִתְלֵאֲף אֲמִזְנֵתְהָא יִקַּע פִּיהָ אֲלִתְצֵאֲד פֵּאֲלִקוּאֲבֵל אֲדִן סַבֵּב אֲכִתְלֵאֲפֵהָ  
 5 פִּי אֲנִפְסֵהָ וְאֲמֵא פֶּעַל אֲלִבְאֵרִי תַע' אֲלֵשִׁי וְצִדָּה פִּהוּ בִמְעֵנִי אֲלִמְשִׁיָּהּ אֲלִתִּי הִי  
 פּוֹק מְעֵנִי אֲלֵאֲרֵאֲדָהּ וְנִסְמִיָּהָ אֲלֵאֲכִתִּיָּאֲר אֲלֵאֲרֵאֲדִי מִתְּל אֲן יִשָּׂא יְחִי וְיִמִּית  
 וְיִפְקַר וְיִגְנִי וְיִנְעַם וְיִשְׁקִי וְיִוְגֵד וְיִפְנִי עֲלֵי סַבִּיל פֵּאֲעַל מְכִתָּאֲר כִּמְשִׁיתָהּ פִּי מֵא  
 יִפְעַל וְלִים מְגִבּוּרָא וְלֵא מְטַבּוּעָא מִתְּל אֲלִנְאֲר אֲלִתִּי פֶּעַלְהָא גְבַר וְקַהַר וְטַבַּע וְלִים  
 בִּאֲכִתִּיָּאֲר אֲדִ אֲלֵאֲחֲרֵאֲק טַבַּע אֲלִנְאֲר וְאֲכִתְלֵאֲף אֲלֵאֲשִׁיָּא מִן אֲמִזְנֵתְהָא לֵא מִן  
 10 קַבֵּל פֶּעַל אֲלִנְאֲר פֵּאֲעַלְמֵם וְכֹדֶךְ אֲלִנְשִׁמָּה תִפְעַל בִּאֲכִתִּיָּאֲר וְאֵרֵאֲדָהּ תְּכִתָּאֲר פֶּעַל  
 כִּיר דִּון שֶׁר אֲו שֶׁר דִּון כִּיר וְאֲלִפְצִילָהּ דִּון אֲלִרְדִילָהּ אֲו אֲלִרְדִילָהּ דִּון אֲלִפְצִילָהּ  
 מִתְּל אֲלִכְרַם וְאֲלִכְכֵּל וְאֲלִסְכֵּט וְאֲלִעַפּוּ וְאֲנִוָּאֵע אֲלִצֵּאֲלַח וְאֲלִטֵּאֲלַח וְדֶלְךְ גְּמִיעָה  
 בִּאֲכִתִּיָּאֲר וְלִיסֵהָא מְגִבּוּרָהּ עֲלֵי אַחַד<sup>2)</sup> אֲלִנְוֵעִין מִן כִּיר וְשֶׁר בֵּל בִּאֲרֵאֲדָהּ וְתִכְיִיר  
 וְלֵאֲגֵל דְּלֶךְ אֲלִזְמָהָא אֲלִתְכִלִּיף פִּי אֲלִפְעַל וְאֲלִתְרַךְ אֲדִ פֶּעַל אֲלִטֵּאֲעִיָּהּ וְתִרְךְ  
 15 אֲלִמְעִיָּיָהּ פִּי טֵאֲקֵתְהָא פִּלֵּאֲגֵל הִדָּה אֲלִמְעֵאֲנִי נִסְבַּת אֲלִנְשִׁמָּה אֲלִי אֲסִמְא אֲלִבְאֵרִי  
 תַע' מִן דְּלֶךְ קוּלָּהּ פִּי אֲלִסְכֵּט<sup>3)</sup> נִשְׁמַת יוּי כִּנְחַל גִּפְרִית בַּעֲרָה בַּה יַעֲנִי בְּדֶלְךְ אֲלִי  
 עֵקַאֲב אֲלִטֵּאֲלִמִּין לֵאֲן אֲוֵל אֲלִפְסוֹק יִקוּל כִּי עֵרוּךְ מֵאֲתִמּוּל תִּפְתָּה גַם הוּא לִמְלֶךְ  
 הוֹכֵן הַעֲמִיק הֲרַחִיב מִדְּרַתָּה אֲשֵׁ וְעֵצִים הֲרַבָּה נִשְׁמַת יוּי וְגו' וְגִמִּיע דְּלֶךְ פִּי עֵקַאֲב  
 אֲלִטֵּאֲלִמִּין לֵא נְטִיל בִּשְׂרַחָה פִּלְדֶּלְךְ סְמִית נִשְׁמַת יוּי וְהִי נִשְׁמַת אֲדָם וְאֲמֵא נִסְבָּהּ  
 20 אֲלִנְשִׁמָּה אֲלִי שְׂדֵי אֲלֹדִי הוּ אֲסַם אֲלִבְאֵרִי אֲלִדֵּאֲתִיָּהּ<sup>4)</sup> וְהוּ הֵנָּא בִמְעֵנִי אֲלִנְעִים  
 וְאֲלִלְדָּהּ מִתְּל קו'<sup>5)</sup> אֲכֵן רוּחַ הִיא בִּאֲנוּשׁ וְנִשְׁמַת שְׂדֵי תְּכִינָם יַעֲנִי אֲן בִּאֲלִנְשִׁמָּה  
 יִכּוֹן אֲלִתְנַעַם וְאֲלִתְלִדֶּךְ בִּאֲלִמְעֵאֲרָף וְאֲלִעֵלוּם אֲלִכְאֲלִצָּהּ אֲלִצִּחִיָּהּ לֵאֲן אֲלִנְפַס  
 אֲדָא עֲרַפְתָּ מֵא גְּהִלְתָּה תִנְעַמְתָּ בַּה בְּדוּקָהָא טַעַם אֲלִמְעֵנִי וְלִדְתָּה פִּכְפְּהֵמָהּ לֵה  
 וְרַכּוּנָהָא אֲלִיָּהּ אֲמִנְתָּ בַּה וְוִתְקַת וְעֵאֲדִלַת עֵנְדֵהָ אֲלִלְדָּהּ בַּה אֲצֵעֵאֲף תִנְעַם אֲלִדְנִיָּא  
 25 וְלִדֵּאִיָּדָהָא כְּקו'<sup>6)</sup> טוֹב טַעַם וְדַעַת לִמְדֵנִי כִּי בִמְצוּתִיךְ הֵאֲמַנְתִּי וְקו' אִיצָא<sup>7)</sup> מֵה  
 נִמְלָצוּ לַחֲכִי אֲמִרְתְּךָ מִדְּבַשׁ לִפִּי וּפִי נִסְבָּהּ אֲלִנְשִׁמָּה אֲלִי אֲסַם אֲלִבְאֵרִי אֲלֹדִי הוּ  
 אֲלוּה בִפְעַל אֲלֵשִׁי וְצִדָּה קו' פִּי עֵקַאֲב אֲלִטֵּאֲלִמִּין פִּי אֲלִדְנִיָּא קַבֵּל אֲלֵאֲכֵרָהּ פִּי  
 מִסַּךְ אֲלִגִּיָּאֲת<sup>8)</sup> עֵנְהֵם קֵאל<sup>9)</sup> מִנְשַׁמַּת אֲלוּה יֵאֲבָדוּ וְמִרוּחַ אֲפּוּ יִכְלוּ יַעֲנִי בְּדֶלְךְ

1) פינגב 2) אחדי 3) Jes. 30, 33 4) sic feminin.; vgl. 27, 4.7 5) Hiob 32, 8

6) Ps. 119, 66 7) v. 103 8) אֲלִגִּיָּא es ist nicht das Zurückhalten des Regens gemeint, wovon im angezogenen Bibelvers nicht die Rede ist; sondern im allgemeinen Entziehung des Beistandes

9) Hiob 4, 9

מנולה כִּלְדָּךְ אֲלַנְפִּס חֲמֹכְךָ אֲלַמְעָנִי אֲלַעֲקִיָּה וְתִתְכַתֵּהּא בְּכֹחַ חֲרָף מִן חֲרוֹף  
 אֲלַמְעָנִים אֱלֹהֵי הַי אֱלֹהֵי בֵּית לְבָן אֲלֵאֱלֹהֵי אֲלֵדִי הוּא מְבַרְא זְאוּל אֲלַעֲרָד לִיסָה מַחֲסוּב  
 לֹא פִי אֲלַחֲרוֹף וְלֹא פִי אֲלַעֲרָד לֹאן אֲלַעֲרָד זֹוּג אֹו פֵּרֵד וְחָד אֲלֹוּז יִנְקִסִם אֱלֵי  
 אֲקִסָּם מִתְסָאוּיָהּ וְחָד אֲלַפֵּרֵד יִנְקִסִם אֱלֵי אֲקִסָּם גִּיר מִתְסָאוּיָהּ וְלִמָּא כִּאֵן אֲלֵאוּל  
 5 וְאֲלַמְבֵּרָא לֹא יִנְקִסִם לֹא אֱלֵי מִתְסָאוּי (') וְלֹא אֱלֵי גִיר מִתְסָאוּי (') וְלֹא יִתְכַתֵּר אֲדָא  
 צָרַב פִּי מִתְלָה אֹו פִי אֲמִתְאֵלָה פִּלִּם יִבְק אֲלֵא אֲלַחֲרוֹף אֱלֵתִי תִנְקִסִם אֱלֵי מִתְסָאוּי (')  
 וְגִיר מִתְסָאוּי (') אֱלֵתִי תִתְצַאעָף פִּי צָרְבָהּא וְהִי כֹחַ חֲרָף סוּא לֹא אֲזִיר וְלֹא מִאֲקָץ  
 בַּעֲדָד מִנְאוּל אֲלַקְמֵר וְכִטָּא אֵן פִּי אֲלַפְלָךְ עֲקֵדְתָאן כְּפִיָּאת אֲלֵדָּאת סְאֵהֲרָאת  
 אֲלַאֲפַעְאֵל וְהִמָּא אֲלֵרָאִם זֵאֲלֵדְנָב פִּבְאֲלֵרָאִם יִכּוֹן צֵלָאח אֲלַמְזֹוּדָאת זֵבְאֲלֵדְנָב יִכּוֹן  
 10 פִּסְאֵד אֲלַכְּבִינָאת וְמִתְל דְּלָךְ פִּי גִסְד אֲלַאֲנִסָּן אֲעֵתְדָאל אֲלַמְזָאֵג וְסוּ אֲלַמְזָאֵג  
 פִּבְאֲלַמְעֵתְדָאל יִצְלַח אֲלַגְסֵד וְיִסְתְּקִים וְכִסּוּ אֲלַגְסֵד מְזָאֵג תְּפִסְד אֲחֹוּאֵל אֲלַגְסֵד  
 פְּכִדְלָךְ אֲדָא צִחָת אֲלַנְפִּס בְּאֲלַעֲקֵל אֲסִתוֹת אֲפַעְאֵלָהּא וְצִלְחַת אֲעֵמְאֵלָהּא וְאֲדָא  
 אֲנַפְסֵדָת בְּאֲלַגְהֵל פִּסְדָת אֲעֵמְאֵלָהּא וְקִבְחַת אֲפַעְאֵלָהּא וְתִצִּיר כְּאֵנָהּא אֲנַכְסֵפַת עֵן  
 מִקְאִבְלָהּ אֲלַעֲקֵל פִּאֲנַכְסָאֵף אֲלַקְמֵר עֵן מִקְאִבְלָהּ אֲלַשְׁטִם בַּעֲקֵדָהּ אֲלֵדְנָב וְנַחַן  
 אֲנַסָּא נַפְתַּח מָא אֲנַקְפֵל עֵלִינָא פִּי אֲלַעֲקֵל בְּטַפְאֵתִיח אֲלַשְׁרַע וְכִדְלָךְ מָא אֲנַקְפֵל  
 15 עֵלִינָא פִּי אֲלַשְׁרַע נַפְתַּחָה בְּטַפְאֵתִיח אֲלַעֲקֵל זִנְסָאֵלָה תַּעְאֵלִי פִּי אֲלַמְעֹוּנָהּ וְאֲלַתוּפִיק  
 כְּמָא סְאֵלָה וְלִיָּה (') תְּהִי יִרְדָּךְ לַעֲזֹרְנִי כִּי פְקוּדֵךְ בְּחֲרַתִּי וְקָאֵל אִיצָא (') פְּנִידָּךְ הָאֵר  
 בַּעֲבֵרְךָ וְגו'

(יֵד) פִּצַּל אֲעֵלִם אֵן אֲסִם אֲלַנְשִׁמָּה יִקְאֵרָן כְּהָא אֲסִמָּא אֲלַכְּבָרִי גֵל וְעָזָּ אֲעֵנִי  
 אֲלַאֲסִמָּא אֲלֵדָּאתִיָּהּ אֱלֵתִי דְכֵרֹוּא עֵנָהּא אֲלַחְכְּמִים זֵל (') אֵנָהּא נַכְתְּבִין וְאִינָן נַמְחִקִין  
 20 מִתְל שְׂדֵי וְאֵלֹהִים וְאֵל וְאֲלַעֲלָהּ פִּי דְלָךְ אֵנָהּא תִנְאִסְב פִּי אֲפַעְאֵלָהּא לַאֲפַעְאֵל  
 דְּבָהּא כְּאֵלֵדִי יִתְכִּיל אֲלַכִּיל מִן מְכִילָה וְיִכִּיל הוּא אֲנַמּוּדָג מָא תְּכִילָה וְיִחֲאֵכִי צוּרָהּ  
 מָא תְּצוּרָהּ וְכִיָּאן דְּלָךְ אֵנָהּא תְּפַעֵל אֲלֵשִׁי וְצֵדָה כְּמָא קִלְנָא אֵנָהּא תְּפַעֵל אֲלַפְצָאֵיל  
 וְאֲלַרְדָּאֵיל אֲלַמְקָדִם דְּכֵרָהּא וְלֵהּא אֲלַאֲכִלָּאֵק אֲלַמְתְּצָאֵרָהּ אֲעֵנִי תְּחַסֵּן וְתִסִּי  
 25 מִתְל אֲלַכְּרִם וְאֲלַכְּכֵל וְכִיָּאֲלַגְמֵלָה גְּמִיע אֲלַכִּירָאת וְאֲלַשְׁרֹוּר . . . . . (') אֲלִיָּהּא מִן אֲלַאֲכִלָּאֵק  
 אֲלַמְתְּצָאֵרָהּ וְלִים מִן יִפַּעֵל אֲלֵשִׁי וְצֵדָה סוּי אֲלַכְּאֵלֵק וְחָדָה וְאֲלַנְשִׁמָּה תְּפַעֵל מִתְל  
 דְּלָךְ תְּכִילָא וְתִמְתִּילָא וְמַחֲאִכָּאֵהּ לַאֲנָהּא קְרִיבָהּ אֲלִיָּהּ וְאֲצֵלָהּ (') מִן נוּרָהּ וְהִי קְאִבְלָהּ  
 לְכֵל מָא יִכִּיל אֲלִיָּהּא וְלִים פִּי סֵאִיר אֲלַמְכְּלוּקָאת מִן יִפַּעֵל אֲלֵשִׁי וְצֵדָה סוּאֵהּא  
 וְאִיָּמָךְ יִכְתִּלַּט הָדָא אֲלַקוּל עֵלִי סֵאֲמַעָה פִּיקוּל הוּדָא אֲלַנְאָר תְּפַעֵל אֲלֵשִׁי וְצֵדָה

1) sic 2) Ps. 119, 178 3) v. 135 4) Schebûôth 35<sup>a</sup> unten 5) Hier ist das  
 Verbum ausgefallen 6) וְצֵלָה

אלטער חמאיה אלטראף ווקאיתהא מן אלפאת אלמצאדפהּ להא ואלאחחבאך  
 בהם מן כארג פהדה גמיעהא בניה אלנפס אלנבאטיהּ ען רוחאניאת פלכיהּ ען  
 אלנפס אלכליהּ ען אלהראיהּ אלעקליהּ ען אלמשיהּ אלאלאהיהּ ומן דלך איצא  
 למא כאן אלפלך<sup>1)</sup> מערודי יב ברגא כדלך בניה אלנפס אלנבאטיהּ פי אלגסד  
 5 יב תקבא ממאחלהּ ללאבראג אלפלכיהּ באלכמיהּ ואלכפיהּ והי וימינא וסתהּ  
 יסארא והי אלעינאן ואלאדנאן ואלמנכראן ואלפס ואלתריאן ואלסרהּ ואלמכרנאן  
 פאמא אלסרהּ פהי באלומין אשבה וואמא<sup>2)</sup> אלמכרנאן פהמא באליסאר אשבה  
 לאנהמא אואכר אלגנוביהּ ואלשמאליהּ מקאבלאן ללגהתין פלדלך תקארבא פי  
 גחהמא ופעלהמא וכמא אן ללנפס אלכליהּ פי כל ברג מן אבראג אלפלך קוהּ  
 10 סאריהּ מוכלהּ בה תצדר ענהא ותרגע אליהא כדלך סוא קוהּ אלנשמה מוכלהּ  
 בכל עצו מן אלגסד תצדר ענהא ותרגע אליהא ולא גאפלהּ<sup>3)</sup> ען חפטהא לכל  
 עצו אלא אן בטל אלעצו או לחקתה אפהּ ען נפוד קואהא פיהּ ומן וגה אבר פי  
 אלממאחלהּ בעדה אלאבראג מפאצל<sup>4)</sup> אלאנסאן יב מפאצל כבאר סחהּ ימינא  
 וסתהּ יסארא ממאחלהּ ללאבראג אלגנוביהּ ואלשמאליהּ ולמא כאן פי אלפלך וי  
 15 כואכב סאריהּ בהא תגרי אחכאס אלפלך פי אלכאניאת ובהא יכון נטאם  
 אלמגודאח כדלך וגד פי גסד אלאנסאן וי קוי פעאלהּ מנבתהּ פי אלנפס  
 אלאנסאניהּ מתיצלהּ באלקוי אלטביעיהּ בהא צלאח אלאנסאן ואסתוא נטאמה  
 ולמא כענת הרהּ אלכואכב דאת נפס ואנסאם ולהא אפעאל רוחאניאת תפעל  
 מא יטהר פי אלמגודאח מן אלחיואן ואלנבאח כדלך וגד פי גסם אלאנסאן וי  
 20 קוי גסמאניהּ תפעל פי אלגסד מא יכון בה בקאמהּ ונמאמהּ<sup>5)</sup> וצלחהּ והי אלקוהּ  
 אלגאריבהּ ואלמאסכהּ ואלהאצמהּ ואלדאפענהּ ואלגאריהּ ואלנאמיהּ ואלמצורהּ  
 ומקאבל הרהּ אלו אלגסמאניהּ וי קוי רוחאניהּ ממאחלהּ לקוי רוחאניאת אלכואכב  
 אלו והם קוי אלהּ חואס אלגסמאניהּ והם מן בנאיהּ אלנפס אלנבאטיהּ ואמא  
 קואהא פמן קוי אלנפס אלחיואניהּ פאמא קואהא פהי אלסאטעהּ ואלנאטרהּ  
 25 ואלשאטנהּ ואלדאיקהּ ואללאמסהּ ואלקוואן אללאכר המא אלנאטקהּ ואלעאקלהּ  
 והם מן קוי אלנאטקהּ<sup>6)</sup> פאמא משאבהּ אלהּ קוי פהי ללהּ כואכב ואמא  
 אלעאקלהּ ואלנאטקהּ פמשאבהּ<sup>7)</sup> ללשטס ואלקמר דליל דלך אן אלקמר מן  
 אלשטס יאכר נורהּ ויסתפיד ציאהּ<sup>8)</sup> כאסתפאדהּ אלנפס אלנאטקהּ נורהּ  
 וציאהּ<sup>9)</sup> מן אלעקל וכמא אן אלקמר יקבל נורהּ מן אלשטס בגריאנהּ פי כח

אלנאטקהּ 6) ונמאה 5) מפאצל 4) גפלה 3) ואמא 2) אלאפלאך 1)  
 7) so Masc. 8) ציאהּ, ציאהּ 8)

והוּ אִכְרַּ אֲלִמְעַדְנִיָּאֵת וְהוּ יוֹאֲצֵל אֲלִנְבִּאֵת לֵאמֹר יַעֲרֹק פִּי אֲלֵאֲרֵץ עֵרוֹקָא תִּשְׁבֵּה  
 אֹל אֲלִנְבִּאֵת וְכֹדֶלֶךְ אִכְרַּ מָּא יִכְמֵל מִן אֲלִנְבִּאֵת מָּא טָאֵל עֵן אֲלֵאֲרֵץ מְתֵל אֲלִנְכָל  
 וּמָּא שְׂאִכְלָה פִּאֲנָה יוֹאֲצֵל אֹל אֲלִחִיוֹאֵן לֵאמֹר יִטְלַב אֲלִלְקָאָה וּיִשְׁתַּאֲק אֵלֶיהָ טִבְעָא  
 וְכֹדֶלֶךְ אִכְרַּ אֲלִחִיוֹאֵן אֲלִצְאִמַּת מְתֵל אֲלִפִּיל וְאֲלִפִּירָם וְאֲלִגְמֵל וּמָּא שְׂאִכְל דֹּלֶךְ פִּהוּ  
 יוֹאֲצֵל אֹל נֹוע אֲלֵאֲנִסָּאֵן לֵאן פִּי אֲלִפִּיל פִּהֵם לִמָּא יֵאמְרָה אֲלִפִּיָּאֵל וּיִנְהָאָה וְאֲלִגְמֵל 5  
 פִּי כְּלָקָה<sup>1)</sup> שׁוּטָה אֲלִחֻקֵּד וְאֲלִמְנִאֲקִמָּה וּיִפְעֵלְהָמָּא וּפִי אֲלִפִּירָם קוּהָּ אֲלִגְצִבִּיהָ  
 וְחִמִּיתָהָּ דֹּלֶךְ נְהָאִיהָ גִּסֵּם אֲלִחִיוֹאֵן אֲלֵאֲרִצִּי וְהוּ אֵן נֹוע אֲלֵאֲנִסָּאֵן אִכְמֵל מָּא פִּי  
 אֲלִחִיוֹאֵן אֲלֵאֲרִצִּי וְאֲפִצֵּל נֹוע אֲלֵאֲנִסָּאֵן יוֹאֲצֵל אֹל אֲלִסְמֵאִיָּאֵת יַעֲנִי אֹל אֲלִמְלֵאִיכָּה  
 מְתֵל אֲלִצְאִלְחִין וְהוּא אֲלִכְמָאֵל גְּאִיָּה אֲלֵאֲנִסָּאֵן וְנְהָאִיהָ מָּא כְּמֵל מְנָה בְּאֲלִתְכִצִּיָּץ  
 אֲלֵאֲלֵאִהִי מְתֵל שְׂרַף אֲלוּחִי וְאֲלִנְבִּוֹתָּהּ וְקִרְבֵּי נִפְסָה קִרְיָבָּא מִן אֲלֵאֲלֵאִהִיָּאֵת בּוֹפּוֹר 10  
 חֲטָהּ וְקִסְמָהּ וְאֵעֵלֵם אֵן אֲלִנְפֵם אֲלִנְבִּאֲתִיהָּ הִי אֹל בְּנִיָּהּ גִּסֵּם בֵּן אֲדָם וְהִי אִסְמָם  
 תְּכוֹן גְּסָדָהּ וְאֵעֵלֵם<sup>2)</sup> אֵן אֲלִכּוֹאֲכָב וְרוּחֵאֲנִיָּאֵתָּהָּ מִכְּלָהּ בְּאֲלִנְפֵם אֲלִנְאִמִּיָּהּ לְתִכּוֹן  
 וְתִכְנִי גְּסָד אֲלֵאֲנִסָּאֵן בְּנִיָּהּ פִּלְכִיָּהּ תִּמְאֲתֵל<sup>3)</sup> מְעֵנִי בְּנִיָּהּ אֲלִנְפֵם אֲלִכְלִיָּהּ לְפִלְךָ  
 בְּאֲלִכְמִיָּהּ וְאֲלִכִּיפִיָּהּ אַעֲנִי בְּאֲלִכְמִיָּהּ אֵן תְּכוֹן עֵדֵד דּוֹאִיר אֲלֵאֲנִסָּאֵן כְּעֵדֵד דּוֹאִיר  
 אֲלֵאֲפִלְאֵךְ וְאַעֲנִי בְּאֲלִכִּיפִיָּהּ פִּעֵל נִפְסָהּ פִּי אֲלִגְסָד כְּפִעֵל אֲלִנְפֵם אֲלִכְלִיָּהּ פִּי 15  
 אֲלֵאֲפִלְאֵךְ וְאַנְבְּתָאֵת קוּי נִפֵּס אֲלֵאֲנִסָּאֵן פִּי גְּסָדָהּ יִמְאֲתֵל אֲנְבְּתָאֵת קוּי אֲלִנְפֵם  
 אֲלִכְלִיָּהּ פִּי אֲלֵאֲפִלְאֵךְ וְהוּ אֵן עֵדֵד דּוֹאִיר אֲלֵאֲנִסָּאֵן אֲלִמְכְּנִיָּהּ בְּאֲלִנְפֵם אֲלִנְבִּאֲתִיהָ  
 תִּסְעֵ דּוֹאִיר וְהִי בְּעִצְהָּ גְּוָף בְּעֵץ פְּכֹדֶלֶךְ אֲלֵאֲנִסָּאֵן טִבְנִי מִן תִּסְעֵ גְּוָאֵהָר בְּעִצְהָּ  
 גְּוָף בְּעֵץ וְהִי אֲלֵעֲטָאֵם וְאֲלִמְךָ פִּיהֵם וְאֲלֵעֲצָב וְאֲלֵעֵרוֹק וְאֲלֵדָם פִּיהֵם וְאֲלֵלְחָם  
 וְאֲלֵגְלָד וְאֲלֵשְׁעֵר וְאֲלֵטְפֵר וּבְנִית הִדָּה אֲלֵגְוָאֵהָר כֵּל וְאַחַד מְנָהָּ לִמְנַפְעָהּ וּמְצִלְחָהּ 20  
 לְלִגְסָד מְנַפְעָהּ אֲלִמְךָ גְּוָף אֲלֵעֲטָאֵם לִירְטִבְהָּ וּלִינְהָּ וּיְחַפְּטֵ קוֹאֵהָּ וּמְנַפְעָהּ  
 אֲלֵעֲטָאֵם מִסְךְ אֲלֵלְחָם עֲלִיהָּ וּנְבִאֲתָהּ מְנָהָּ וְתִבְאֲתָהּ בְּהָּ נִפְעֵ אֲלֵעֲצָב לִישְׁרָ  
 רְבִאֲטָאֵת אֲלִגְסָם לִיָּלָּא תִּתְפַּצֵּל וְתִתְפַּרֵּק מְנַפְעָהּ אֲלֵלְחָם לִיסְדֵּ כְּלָל אֲלִגְסָם וּיִמְלָא  
 פִּרְאֵגָּהּ וּלְקִי אֲלֵאֲנִצְדָּאֵעֵ עֵן אֲלֵעֲטָאֵם נִפְעֵ אֲלֵעֵרוֹק גְּמֵעֵ אֲלֵדָם פִּיהָּ וְתִרְיָאֵנָּה  
 אֲלִי אֲלֵאֲטֵרָאֵף בְּחִרְכָּהּ אֲלִנְבֵּךְ נִפְעֵ אֲלֵדָם מִסְךְ אֲלֵחֵרָרָהּ אֲלֵגְאֵרִיָּהּ וְחַפְּטֵ אֲלֵחִיָּאֵהּ 25  
 בְּהָּ וּפִיָּהּ מְנַפְעָהּ אֲלֵגְלָד אֲלֵאֲחֵאֲטָהּ<sup>4)</sup> בְּגִמִּיעֵ אֲלִגְסָם כְּאַלְסוֹר אֲלֵדָאִיר לִילְקִי עֵנָּה  
 כֵּל מָּא יִלְאֲקִיָּהּ וְהוּ בְּמֵעֵנִי אֲחֵאֲטָהּ אֲלִפִּלְךָ אֲלִמְחִיט בְּגִמִּיעֵ אֲלֵאֲפִלְאֵךְ . מְנַפְעָהּ  
 אֲלֵשְׁעֵר תִּבְאֵת צוֹרָהּ אֲלֵאֲנִסָּאֵן עֲלִי רִסּוּתָּהָּ אֲלִמְכְּלוֹקָהּ וְנִטְאֵמָּהָּ אֲלֵעֲגִיב וְתַפְתַּח  
 מִסָּאֵם אֲלֵשְׁעֵר לְכְּרוּג אֲלִבְכֵּאֲרָאֵת אֲלֵזֵאִידָהּ פִּי חֵדוּת אֲלֵאֲמֵרָאֵךְ וְאֲלֵאֲעֵרָאֵךְ וּמְנַפְעָהּ

1) כלק      2) Von hier bis Ende des Kapitels = Ichwān II 301 Mitte—308 Mitte; vgl. ibid.  
 IV 252 oben—253 unten      3) ימאתל (aus ימאתל)      4) לאחאטה

שנאמר ופקודתך וגו' וקול אלחכמים זל<sup>1</sup>; ועל נשמותינו הפקודות לך ואעגב מן  
הדא אן אלגנב אדא לם ירתחץ מן אלגנאבה כאן אי שי מסה<sup>2</sup>; מן אלמאכולאת  
אלרטבה פאנהא תנגל וכדלך דכרוא ען אלפאכהה אלטריה אנהא תתעפן  
ותתקדר<sup>3</sup> (ואלעלה אלכאציה פי דלך אן אלגנאבה תנול<sup>4</sup>); מן כל עצו פי אלאנסאן  
5 פיכזן פיהא כימוסאת [מכ]תלפה פאלדה נסה ואעגב מנה אן אלגנב קבל ירתחץ<sup>5</sup>  
ויטהר ילחקה תכביל ותשוש פי גמיע מא יפעלה בידיה פאן כאנת כתאבה כתר  
גלטה פיהא ואן כאנת צנאעה בידיה גאה שגלה עלי כלאף קצדה ואן מס אלה  
זגאג ומא מאתלהא רבמא וקעת מן אידיה כסרהא ובאלגמלה תתכבל ידאה פי  
גמיע מא יעמל בהא והוא מגרב מע כתר מן אלנאם באלכאציה אלתי מן גהה  
10 אלגנאבה ולדלך אונבת אלשריעה אלאתחאץ ואלטהר מנהא ולדלך עאד רבי מן  
קולה אלי קול אנטונינוס פקאל משעת פקידה וכו' והוא קול בין צחיה פציה פי  
מא בינאה וקלנאה תם עאד אנטונינוס סאל אלד<sup>6</sup> מסאלה אכרי פי מעני יצר  
הרע אלמתעלק באלאנסאן קאל לה אימתי יצר הרע שולט באדם משעת יציאה  
או משעת יצירה אמר ליה משעת יצירה אמר ליה אם כן היה בועט באמו והורגה  
15 ויוצא אמר ליה משעת יציאה יצא רבי ודרש דבר זה למדני אנטונינוס ומקרא  
מסיעו שנאמר<sup>7</sup> (לפתח חטאת רובץ וגו') ומתל הדא קאלוא איצא זל פי מעני  
אלשטן אלדי יתולי אלמולוד מן כרזה מן בטן אמא קאלוא<sup>8</sup> (כשיצא לאור  
העולם בא מלאך וסוטריו על פיו ומשכחו כל התורה כלה שנאמר לפתח וגו' הדא  
דליל עלי אן נפסה כאן עלמהא<sup>9</sup>) מסוף העולם ועד סופו ואנהא אנסיתיה גמיעה  
20 חתי תשתגל בתרביה אלגסם לאן לו כאנת לם תסכר באלמזאג ותגפל גפלה  
טביעה ען אלעלם ותתמוג ותגרק פי בחר אלמזאג אלי חין צחוהא ופיקתהא  
ואנתבאההא מן נוטהא פיה לם יתרב<sup>10</sup> קט להא גסם וכאן יסקט ענהא תכליפהא  
בה ופיה פתבין דלך תפהם אן שא אללה תעאלי פקד בינא בעץ אחואל אלנפוס  
אלג<sup>11</sup> אלנבאתיה ואלחיואניה ואלנאטקה מן אלעקל ואלשרע ואלנקל מע פצאילהם  
25 ורדאילהם ולואחק אסכאבהם וסנורד ונבין בעד הדא אלפצל ביאנאת פי ממאתלה  
אלנפוס ואלגסר ללעאלם אלעלוי ונטאמה ובניה גסד אלאנסאן בממאתלתה ביאנא  
שאפיא אן שא אללה תע' ובה אלמסתעאן

(יג) פצל אעלם אן אול מא יתכזן מן אלארץ הי אלמעאדן ואכמל מא פי  
אלמעדניאת אלהב לאן אלטביעה אנקלתה ז' נקל<sup>12</sup> חתי כמלת פעלהא פיה

יגתסל: ירתחל<sup>5</sup> 4) תניל 3) ותתקרא 2) מסכה 1) s. oben 39, 14  
6) Gen. 4, 7 7) Niddah 30<sup>b</sup> 8) כאנת עלמה 9) יתרבא 10) So im Singular

רטובה אלמעא ומא יהטל אליהא מן אלטשרוב וגירהא וקר אומאוא אלחכמים  
 זל אלי מתל היא אלקול פי בראיה אלנשמה מתי בראיתהא ללאנסאן הו קולהם<sup>1)</sup>  
 אמר ליה אנטונינוס לרבנ יעני בה רבנו הקדוש ולם ידכר מן אי אלמס הו פגח  
 אנה מן סכאן אלשאם וכאן מן עלמא אוטות העולם פי אלעקליאת ויגו אנה  
 כאן נאקלא ען שלמה עיה ומעה אצול מנקולה פאלתקי ברבנו הקדוש וסאלה  
 5 וזאראה פי אלעלום כמא העלם מן קו<sup>2)</sup> אלכחאב: ען שלמה<sup>3)</sup> וכל מלכי הארץ  
 מביאים לשמוע את חכמת שלמה וגו<sup>4)</sup> פכאנא ינקלון ען שלמה באקלאמהם  
 ולגאתהם ויתכלמון עליה ולם ידכר פי פרק חלק מן גא אלי אלשאם מן אלנאקלין:  
 ען שלמה עלמא צחיחא מוי הדא אנטונינוס ולדלך רגע רבנו הקדוש אלי קולה  
 ויגו כמא יקול בעץ אלמפרשין אנה מלך רומיה פאפא מסאלתה פהו קו<sup>5)</sup> אימתי  
 נשמה ניתנת באדם משעת פקידה או משעת יצירה אמר ליה משעת יצירה אמר  
 ליה אי אפשר לחתיכה של בשר ששוהה שלשה ימים בלי מלח ואינה מסרחת  
 אמר ליה משעת פקידה אמר רבי דבר זה למדני אנטונינוס ומקרא מסיעו שנא<sup>6)</sup>  
 ופקודתך שמרה רוחי ומא אחסן מא שבה אנטונינוס קוה אלנשמה פי אלנטפה  
 במעני אלמלה פי אללחם אלדי יחפטה וימנעה מן אלנתן לאן אלנטפה דפרה<sup>7)</sup>  
 15 אדא וקעת ומכתת פי מוצע יחמיהא בלא מאנע<sup>8)</sup> ימנעהא מן אלתעפן נתנת  
 ונגלת ותלת ולסנא נשך פי מא נסתעמלה מן אלטעאם לו אנה אטיב מן אלמן  
 ואנטר מן אלמסך צאר פי אלמעא אכרה ראיחה וארדה כימוסא<sup>9)</sup> לאנה יתעפן  
 ויסתחיל מנה אכלאט דם וצפרא ובלגם וסנדא ויתולד מן עפונתה דידאן שביה  
 אלחיות כבאר וצנאר ושבה חב אלקרע פפיף אלנטפה אלפלדה אלדפרה<sup>10)</sup> פלולא  
 20 מעני יתצל<sup>11)</sup> מעהא פי אול חצולהא פי אלאחשא יחרסהא ויחפטהא מן אלנתן  
 לכאנת אקרב מן תעפן אלטעאם ואסתחאלתה ונחן אדא סאלנא אלטביעין ואהל  
 צנאעה אלטב מא הו אלדי יחפט אלנטפה וימנעה מן אלתעפן ואלנגל פאנהם  
 יקולון אלטביעה הו אלאחפטה אלמאנעה להא מן אלנתן ואלתעפן ואלנגל פאדא  
 25 סאלנאדם מא הו אלטביעה פיקול אעלם מן פיהם מבדא חרכה אלנאנסאן הו  
 טביעסה פאדא סאלנאה מא עלה מבדא חרכתה אלטביעה פיקול אלטביעה הו  
 קוה מן קוי אלנפס אלכליה פאננא בעד דודאננא ואסתקצאינא ללבראהין עדנא  
 ראעין אלי קול אלשריעה ופקודתך שמרה רוחי לאן אלפקודה קוה מן אלנשמה  
 אלכליה ורגענא אלי קול רבנו הקדוש זל דבר זה למדני אנטונינוס ומקרא מסיעו

1) Sanhedr. 90a. 2) Ein solcher Bibeltext ist nicht zu finden; er ist nach I Kön. 5, 14 in  
 falschem Wortlaut angeführt 3) זפרה 4) מעני 5) כימוס (?) 6) אלזפרה 7) יתצל

אלאמאכּן באלנקלה כטא קלנא הם לא תואל אלרוח אלנבאתיה פי קותהא תרבץ  
אלי חד כ' סנה ללאנסאן פפי הדא אלחד קוה סלטאנהא ואלדליל עלי דלך אן  
לו:אן<sup>1)</sup> עאש מתלא ק' סנה זייד פי נמוה כטא כאן זייד אלי כ' סנה כאן יציר  
פי טול אלנכלה ק' דראעא או אכתר ואנמא קוה נמוה<sup>2)</sup> אלי עשרין ומא חולהא  
5 הם תקף ען חדהא פיכון אלגרא ללאנסאן ירד<sup>3)</sup> סילאנחא דפעה זינקץ אכרי  
חתי ישיך פיעוד פי אלנקצאן ואלדכול כטא ידבל אלנבאת לקו<sup>4)</sup> אלכתאב<sup>5)</sup>  
אנוש כחציר ימיו וגו' בבקר יציץ וחלף לערב וגו'<sup>6)</sup> וכדלך אלרוח אלחיואניה  
חדהא וכמאלהא: מן חד זחפה וחבה אלי חד אן יקעד ען אלחנקל מן מכאן אלי  
מכאן פיחתאג אלי סאיך יסוקה או אלי מן יחמחלה כקו<sup>7)</sup> וינאץ השקד וגו'  
10 וקד קלנא אן נפור אלחיואניה פי אלגסם כנפור אלנאר פי אלפחמה אול פאולי  
ואמא נפור אלנפס אלנאטקה פמרכזחא וינבועהא מן בית אלפכר פי וסט אלדמאג  
ונפודהא פי אלאעצאב פקד דכרנא נפודהא באלונהין אן מכדאהא כאלסראג או  
כאלשעאע מן אלשסס ונפודהא פי אלנפסין אלאכר כנפור נור אלשסס פי  
אלבלורה ופי אליאקותה פתמיז הדא אלמתל בעין עקלך פאן פי טא דכרנאה מן  
15 מכאדי אלג' אנפס חודודהא ללאנסאן תנביה עקל ותפתח דהן למן כאן באפלא  
ען עלמה בנפסה ותוצלה בעלמהא אלי עלם באריה וקד קאל בעצהם: אערפכם  
בנפסה אערפכם ברבה ואלי מעני אלנשמה וסראגהא ללגנין אשארוא אלחכמים  
זל פי קולהם ונר דלוק לו ומנח על ראשו וצופה ומכיט מסוף העולם ועד סופו  
והדא אלסראג דו סבב קבול אלנאנסאן אלעלום דאקדארה עליהא זחי אלנפס  
20 אלהי כאנת עאלמה בסאיר אלמעלומאת קבל העלקאה באלנפסין אלגסמיתין  
ושגלהא בהמא וסכרתהא ברשובה אלמזאג ורפאותהא חתי יבדא אלנאנסאן יפיק  
מן<sup>8)</sup> סכרתה: פתברא אלנפס אלנאטקה דתקשע מן גיומחא ותנטק במא כאנת  
סגבולה עליה ותחדכר טא אנסייתה ותפיק לה ותשתאק אליה זכאצה אלעלום  
אלרוחאניה ואלספאדי אלעקליה והדא אסתדלאל אלחכמים זל בקול איוב עה  
25 בהלו: גרו עלי דאשי יעני בה: איוב ען בדאיה כונה וכליקתה והו פי בטן אמה  
לאנה יקול<sup>9)</sup> מי יתנני כירחי קדם וקאלוא אלחכמים זל<sup>9)</sup> איזה הם ימים שיש  
בהם ירחים הוי אנמר אלו ירחי לדה ולדלך תמם אלפסוק בקו' בסוד: אלוה: עלי  
אהלי וסוד אלוה הוא. נר יוי אלדי יציר אלנשמה ללאנסאן והו אלסוד: אלכפי: ען  
כתיר מן אלנאם ויקול. באשר הייתי בימי חרפי וחורף הו אלשתא יעני פי כונה פי

1) add. מן 2) נעדה 3) ? יזיד 1. 4) Ps. 108, 15 5) Ps. 90, 7 6) Ecel. 12, 5  
7) פי 8) Hiob 29, 2-4 9) Niddah 80b

ינבת פיה נבאת [ולא] יצלה יכמל טנה שי פהרה אלנבאתיה אול מא תתעלק  
 באלגנין פי בטן אמה פהי תחרכה חרכה מכאניה אעני לא ינתקל מן מכאן אלי  
 מכאן אלא יתואיד והו פי טוצעה שביה לשגרה תתואיד פי ערוקהא ואנצאנהא  
 וורקהא והי מכאנהא ומרכוהא ואעלם אן ינבועהא ומרכוהא פי אלננסאן פהו פי  
 אלכבד ומן אלכבד יבדא אלתויד בקוה אלנפס אלנבאתיה ללגנין מן אלכבד 5  
 ובתנפיד<sup>1)</sup> אלגדא פי אלמורדה יבדא<sup>2)</sup> תחרכה ותמד לה אטנאב ותפתח לה  
 אבואב פתהיא לה אלסרה במנולה אלערק אלעטם ללנבאת לאן מן אלסרה יגתרי  
 אלגנין בדם אלטמת אלמתכון פי חשא אלחאמל מן פצלה גראיהא תם תעמל  
 לה אלסאקין במנולה אלעיראן מן אלנבאת תם תעמל לה אלמפאצל במנולה  
 אלעקד מן אלנבאת תם תעמל לה אלעטאם במנולה אלשטאיא<sup>3)</sup> מן אלנבאת 10  
 תם תמלא לחמא במנולה אללחא מן אלנבאת תם תעמל לה אלגלד במנולה  
 אלקשר מן אלנבאת פתתכון פיה אלנפס אלנבאתיה בתאתיראת פלכיה ען קוה  
 נפסאניה מן אלנשמה אלכליה ען הדאיה עקליה ען משיה אלמהיה וקד בינוא  
 אלחכמים זל פי יצירת<sup>4)</sup> הולד תכוין אלגנין מן אולה אלי אכרה הו קולהם<sup>5)</sup>  
 דרש ר' שמלאי<sup>6)</sup> למה הולד דומה בטעני אמו מקופל ומונח בפנקס שתי ידיו על 15  
 שתי צדעיו ראשו בין ארכובותיו שתי עקביו אצל ענבותיו פיו סתום וטבורו פתוח  
 פניו לגבי אמו וגביו לבטן אמו אוכל ממה שאמו אוכלת ושותה ממה שאמו  
 שותה ואינו מוציא רעי שמא יהרוג את אמו ובשעה שיוצא לאויר העולם נפתח  
 הסתום ונסתם הפתוח. תם אתבעו דלך אלקול פי אכרה: ונר דלוק לו ומונח על  
 ראשו וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו שנאמר<sup>7)</sup> (בהלו נרו עלי ראשי וגו') 20  
 וסנבין קולה בהלו נרו עלי ראשי פי מא בעד אן שא אללה ואעלם אן אלגרין  
 פי תכוין אלרוח אלנבאתיה פי אלננסאן אנמא אלעלה פי דלך לאן גסם אלננסאן  
 מרכב מן אצדאד והי חרארה וברודה ורטובה ויבוסה ולא ימכן תבאת אלננסאן  
 דאימא אבדא פאחתיג אלי אלקוה אלנאמיה חתי תולד אלמתל ותקים אלנסל  
 עלי אלתשכיל אלפלכי ליבקי נוע אלננסאן ואן תבדלת אשכאצה פאן אלנוע 25  
 תאבת אד לא בקא ללאשכאן אלמרכבין מן אלננסאן

(יב) פצל פי תכוין אלרוח אלחיואני פמרכוהא פי אלננסאן וינבועהא מן אלקלב  
 באלשריאנאת ואן טהור פעלהא וכמאלהא מן בעד כרוג אלגנין מן בטן אמה  
 ומכתה מדה מא אלי חד זחפה וחבוה ובתנקהל מן מכאן אלי מכאן ותחרכה פי

שלמא 6) Niddah 30<sup>b</sup> 5) צורת 4) אלשצאיא 3) תבדא 2) ותנפיד 1)

7) Hiob 29, 3



פיה אלרוח אלחיואניה וקד דכרוא דלך אלחכמים זל הו קולהם <sup>1)</sup> ואם אתה לא  
 תאמין צא אל הבקעה וראה עכבר שחציו היום בשר וחציו אדמה ולמחר משריץ  
 ונתמלא כלו בשר שמא תאמר לימים מרובים עלה אל חהר וראה היום שאין בו  
 אלא חלזון אחד למחר ירדו עליו גשמים ונתמלא כולו חלזונות . פאחרי ואגדר אן  
 5 יכון שעאע <sup>2)</sup> אלנשמה פי באדיה אלתכון כולך ופי כמאל אלתכון תדכל מן  
 אנפה ואלדליל עלי דלך מן וקת סקוט אלגנין מן בטן אמה אן הו לס יעטס  
 ומלא מא ירגי לה חיאיה חתי צארת אלעטסה לה בשארה <sup>3)</sup> בחיאתה וצארת סנה  
 פי גטיע אלמס וצארוא נאס יסתסן אן יקול ברוך נותן חיים ובעץ יקול ברוך  
 מחיה המתים ויגאוב עליהא חיים ושלום ומא שאכל דלך ואמא דליל דלך מן  
 10 קול אלכתאב אן אלעטאס עלאמה אלחיאיה קולה פי בן השונמית אלדי אחיאה  
 אלישע קולה <sup>4)</sup> ויזורר הנער עד שבע פעמים ויפקח הנער את עיניו דלך לדכול  
 אלנשמה פי אנפה לתפתח אלמסאם לדכול אלנפס אלי קלבה והרא גטיעה דליל  
 עלי תצחיה קול אלתורה <sup>5)</sup> כל אשר נשמת רוח חיים באפיו ואתפק מע קול איוב  
 עה ופקודתך שמרה רוחי וקד מתלנא אלפקודה שביהא באלסראג פכאן אלסראג  
 15 פי בעץ אלבית ונורה פי גטיע אלבית וכולך קוה אלנשמה אלתי הי אלפקודה  
 פי אצל אלנטפה והי תראעי אלגנין והרא הו מעני קולה <sup>6)</sup> ויוצר רוח אדם בקרבו  
 פכאנה יקול בקרבו בקרב אמו ומתל קול אללה לירמיה עה <sup>7)</sup> בטרם אצרך בבטן  
 ידעתיד וקול ישעיה <sup>8)</sup> יוצרי טבטן לעבד לו וקו <sup>9)</sup> כי כל עוד <sup>10)</sup> נשמתו בי ורוח  
 אלהי באפי <sup>11)</sup> וכקו <sup>12)</sup> עליך השלכתי מרחם טבטן אמי וגו' וקאל איצא <sup>13)</sup> כי  
 20 אתה קנית כליותי תסכני בבטן אמי

י<sup>א</sup>) פצל נריד נקול פי תכוין אלנפסין אולהמא אלנבאתיה . קד תכלמנא פי  
 אלפצל אלמתקדם קבל הדיא פי חרוד אלנפסין אלנבאתיה ואלחיואניה והרא  
 אלפצל נבין פיה כיפיה מא קדמנא דכרה פיהא ללאנסאן פנקול אמא אלנבאתיה  
 פי אלנאנסאן פאכתר קוהא אלפלכיה תכון מן קותי אלשמס ואלקמר פיהמא  
 25 כמא תעלם לולא קוה אלשמס ואלקמר לס יטלע נבאת ולס יתמר כקו <sup>14)</sup> וממנד  
 תבואות שמש וממנד גרש ירחים חתי מכאן לא יטלע עליה אלשמס ואלקמר לא

1) Sanhedrin 91, a      2) אלשעאע      3) Am Rande des MS. ist zu dieser Zeile ange-  
 merkt: בעקל; ich kann die Stelle nicht bestimmen, an der dies für den Zusammenhang entbeh-  
 rliche Wort einzusetzen wäre      4) II Reg. 4, 35      5) Gen. 7, 22      6) Zekh. 12, 1      7) Jer. 1, 5  
 8) Jes. 49, 5      9) Hiob 27, 8      10) בעוד      11) בקרבי, mit der richtigen La. ist es keine  
 Beweisstelle      12) Ps. 22, 11      13) Ps. 139, 13      14) Deut. 33, 14

וקוה מן אלנשמה כמה יבוג<sup>1</sup>) שעאע אלשמס פי אלנואפד ואלטאקאת וכמה מן  
 לים אלשמס גמיעהא פי אלנואפד ואלטאקאת ולא הי בנורהא כארגה ענהם  
 פכדלך אלנשמה לים גמיעהא פי אלגנין ולא הי גמיעהא כארגה ען אלגנין ואנמא  
 סראג מן נורהא וקוה תבוג<sup>2</sup>) פי אלגנין כאלבורה ונמורהא פי אלארץ ולא ינקץ  
 דלך אלסראג מן אלנשמה כמה לא ינקץ אלף סראג מן סראג ואחד ומתל הדא<sup>3</sup>  
 תכון גמיע אלמואצלאת אלוואנייה מתל<sup>4</sup>) ואצלתי מן הרוח אשר עליך וגו' פהזה  
 אלמואצלה מעני מא יפיץ מן רוח נבוה משה רבנו עה עלי ע' זקנים ולא ינקץ  
 מן נכותה שיא פכדלך אלפקודה אלתי תציר אלי אלנטפה פי וקת חצולהא בורה  
 פי דאכל אלאחשא ולא ינקץ מן אלנשמה שי פאנהא תחצל פי אלגנין קוה  
 בתאתיראת פלכיה וקוי עלויה ברוחאנייה אחדי אלכואכב אלמתוליה תלך אלסאעה<sup>5</sup>  
 10 ודלך אלשכץ והו אלדי יסמונהא מולדא וטאלעא ללמולוד פתכון ללנטפה קוה  
 ללהדאיה פי תכוניהא ותצוירהא ווצעהא עלי מוגב מא יקתציה אלוקת ואלטאלע  
 וחפטהא ומלאחטתהא באלענאיה אלאלאהיה<sup>6</sup>) פהדא מעני קולה ופקודתך שמרה  
 רוחי והי ודיעה אלבארי גל ועלא ודלך קאלוא רבותנו זל<sup>7</sup>) ועל נשמותנו הפקודות לך  
 והי שביה בנור אלשמס אלואצל בגאמה אלוגאג וכאן מנהא סראגא מסרגא עלי<sup>8</sup>  
 15 ראם אלגנין אלי חין ברוח מן בטן אמה תתכאמל אלנשמה פיה ותדכל פי  
 אלהוא אלמסתנשק מן אנפה כנפאד שעאע אלשמס פי אלבלורה ואליאקותה ופי  
 דכולהא מן אנפה תפתח טריק אלהוא עלי אלקלב לאן אלנשמה אלטף גוהר מן  
 אלהוא ואלפרק בין אול נפוד שעאעהא ובין נפוד כמאלהא הו אן אול נפוד  
 שעאעהא יכון שביהא בנפוד סראג מן נאר פי פחמה אול פאול חתי תחת<sup>9</sup>  
 20 אלנאר פי גמיע אלפחמה אעני בדלך אלנפסין אלנבאתיה ואלחיואנייה פאנהמא  
 בדלך יתהיוון<sup>10</sup>) לקבול כמאל אלנשמה פיהמא ופי אלאכר תתכאמל אלנשמה פי  
 אלגנין באלקדר<sup>11</sup>) אלדי יכון פיה בחסב קבולה מן אלנשמה אלכליה אלתי אעדהא  
 אללה לה מן פיצה במשיתה גל ועלא ומא תהיא אלקוה מן אלאסתעדאד ומא  
 25 אתפק מן מעונה אלכואכב מן סעד וגירה בחסב קבולהא בדכולהא פי אנפה כמה  
 קאלת אלתורה<sup>12</sup>) ויפח באפיו נשמת חיים ויכון נפאד כמאלהא כמה קלנא שביה  
 נור אלשמס פי אלבלורה ואליאקותה ותבקי סבב חיאתה מנאטא<sup>13</sup>) בה אלי וקת  
 ישא אללה ואלדליל עלי נפודהא פי אלאול כאלנאר פי אלפחמה קד ראינא  
 עיאנא פי בעץ אלחיואנאת יכון נצפה חיא ונצפה מיתא מן טין אלי אן תתכאמל

1) יבוג 2) תבוג 3) Num. 11, 17 4) ohne Artikel 5) oben 25, 28  
 6) יתהיו 7) בקדר 8) Gen. 2, 7 9) מנאטה

היה אלדי פצאיל ונעותהא וכמאלהא פיה קו' ונחה עליו רוח יוי הדא הו אצל אלדי פצאיל תם עדדהא פקאל רוח חכמה ובינה והי פצילה אלחכמה רוח עצה ונבורה והי פצילה אלשגאעה רוח דעת ויראת יוי והי פצילה אלעפה ואלכשוע ואלורע תם אתבעהא באלנתיגה אלמנתגה והי פצילה אלעדל פקאל ושפט בצדק דלים

5 (י) פצל נריד ההנא נעור נבין פי הדא אלפצל מעני אלנשמה וכיפיה אתפאק קול אלתורה וקול איוב פיהא פקד יתוהם אכלאף בין אלקולין פי נפוד אלנשמה פי אלננסאן מן אי מוצע מן גסדה ומן אי וקת מן טבאדי אלכלקה תכון אלנשמה פיה ותתצל<sup>1)</sup> בה פאול דלך קול אלתורה ען אדם<sup>2)</sup> ויפח באפיו נשמת חיים וקאל איצא<sup>3)</sup> כל אשר נשמת רוח חיים באפיו פאלדי יבין מן הדא אן ענד כמאל 10 כלקה אדם וענד כמאל כלקה כל אנסאן וברוזה מן בטן אמא תדכל אלנשמה פי אנפה פיציר בהא חי'א וקאל איוב<sup>4)</sup> ופקודתך שמרה רוחי ידל אן קוה אלנפס פי אול מסקט אלנטפה פתחפט אלרוחין אלנבאתיה ואלחיואניה ותרעיהם פי אלאחשא קבל כרוגהם אלי כל ואחד מן אלג'<sup>5)</sup> אנפס פאמא אלנבאתיה פהי פי אלגנין באלפעל מוגודה ואמא אלחיואניה פוגודהא פי אלגנין באלקוה לא 15 באלפעל והולאי הם אלמתקדמאן<sup>6)</sup> מע אלנבאת ואלחיואן אלצאמת ואלג'<sup>7)</sup> נאטק מן ענד אלבארי גל ועלא כקו'<sup>8)</sup> רוח אל עשתני ונשמת שדי תחיני והי סכב לחיאה אלרוחין וכדלך אלנשמה איצא לקו' ופקודתך שמרה רוחי לאן איוב פי אול אלקול קאל<sup>9)</sup> הלא כחלב תתיכני וקת אפראג אלמני כאללבן ובעדה קאל וכנבינה תקפיאני וקת תגמד אלנטפה<sup>10)</sup> ותציר כאלגבן חתי תנטבע פיהא אלצורה 20 תם קאל עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים תשככני יעני תכוין אללחם ואלגלד ואלעטאם ואלערוק וקו' חיים וחסד עשית עמדי יעני נמוה באלנפס אלנאמיה וחיאתה באלחיואניה ובעד דלך דכר אלודיעה אלמדכרה אלחאפטה למא תקדם דכרה פקו' ופקודתך שמרה רוחי יעני בה ודיעתך חפטת עלי אלחיה במראעה אלרוח אלנאמיה באלפעל ואלחיואניה באלקוה חתי וחאן ברוזה מן אלאחשא 25 פהדא יוהם אלכלאף פי וקת כון אלנפס ללאנסאן פנקול אן אלקולין צחיחאן<sup>11)</sup> לכן בוגהין מכתלפין פנבינהא וכיף תתפק ודלך אן מתל אלנשמה מתל אלשמס ומתל אלפקודה מתל נורהא אלדי ינפד פי כל טאקה ונאפדה כמא תרי חבאל<sup>12)</sup> אלשמס ושעאעהא פי כל מוצע ינפד מנה פאול מסקט אלנטפה יבוג<sup>13)</sup> שעאע

1) ותחצל 2) Gen. 2, 7 3) Gen. 7, 22 4) Hiob 10, 12 5) ג 6) אלמתקדמין 7) ואלב 8) Hiob 33, 4 9) Hiob 10, 10 10) אלנשמה 11) צחיחין 12) vgl. zu dem Ausdruck Sa'adjā zu Hiob 8, 14 13) יבוג

פינקסמון פי תקדמָה אלאמָה ופי אחכאמהא פיסתקים אמרהם ויגרי עלי צורה  
 אלעדל ואלאסתוא ויתרפָה גסם אלרסול עָה והם איצא והו קולה<sup>1)</sup> ואתה תחזה  
 מכל העם אנשי חיל והם אצחאב פצילה<sup>2)</sup> אלשגאעה וקו' יראי אלהים הם  
 אצחאב פצילה<sup>3)</sup> אלחכמה לקו' ראשית חכמה יראת יוי וקול איוב<sup>4)</sup> הן יראת  
 יוי היא חכמה וקו' איצא<sup>5)</sup> תחלת חכמה יראת יוי וקו' איצא<sup>6)</sup> יראת יוי ראשית  
 דעת וקולה אנשי אמת והם אצחאב פצילה אלעדל ואלחק לקו'<sup>7)</sup> כי אמת יהגה  
 חכי וקולה שנאי בצע הם אצחאב פצילה אלעפָה ואלורע ואלכשוע לקו' פי צד  
 אלעפָה ואלורע ואלכשוע<sup>8)</sup> כן ארחות כל בוצע בצע את נפש בעליו יקח פאנטר  
 בעין עקלך כיף וקוע קול אלשריעָה רצפא ואחדא עלי מוגבאת מא פי אלעקל  
 בלא זיאדה ולא נקצאן והודא נזיד ביאנא נדכר שרח נעות אלנפס אלתי קדמנא  
 10 דכרהא אנפא ונקול אמא נעות רוח טובה פהו יקצד פצילה אלשגאעה לאן רוח  
 טובה לא תכון אלא פי פעל אלמכרמאת פי אלשגאעה ואלבטש פי מא ירצי  
 אללה לקו' ליהוא בן נמשי<sup>9)</sup> יען אשר הטיבת לעשות הישר בעיני ככל אשר בלבבי  
 עשית לבית אחאב בני רבעים ישבו לך על כסא ישראל ופי הדא קול דוד<sup>10)</sup> רוחך  
 טובה יעני ען אלשגאעה ואלשהאמה ואמא רוח נדיבה פהי פצילה אלחכמה  
 15 לאנהא אלגאידה<sup>11)</sup> כאלעלם וסואה לקו'<sup>12)</sup> ורוח נדיבה תסמכני וקו'<sup>13)</sup> נדבות פי  
 רצה נא יוי ואמא נעות רוח נכונה פהי נעת פצילה אלעפָה ותבאתהא לילא  
 תמיל אלי אלטמע פי מא [לא] יחל ולא יסוג לקו'<sup>14)</sup> ורוח נכון חדש בקרב יעני  
 ען טילה אלי בת שבע ומא לחקה מן אדב אלכארי ותגדה עליה פעאד יסאל  
 בתגדיד רוח תאבתה לה עלי אלעפָה פקאל ורוח נכון חדש בקרבי ואמא נעת  
 20 רוח חן פהו נתיגה אלג'<sup>15)</sup> פצאיל והי אלעדל ואלאנצאף והו קו' לבית דוד  
 אלדין הם אהל אלחכם קאל<sup>16)</sup> דינו לבקר משפט ונא וקאל איצא<sup>17)</sup> ושפכתי על  
 בית דוד ועל יושב ירושלם רוח חן ותחנונים אלי אכר אלקצה יקול ואת רוח  
 הטומאה אעביר מן הארץ יעני בולך זואל אלגור ואלכרב ואנואע אלטלם ורוח  
 הטומאה הי מלמוע אצדאד אלד' פצאיל וקד קיל פי<sup>18)</sup> תשוואות חן חן לה יעני  
 25 באלתשוואות הי צוצאה<sup>19)</sup> אלאחכאם ואלכצאים פתציר עדלא<sup>20)</sup> ויויד הדא  
 אלקול מא וצף בה אלמנטטר פי פצל<sup>21)</sup> ויצא חטר מגוע ישי יקול פי גמעה

1) v. 21      2) פצילה אצחאב      3) Ps. 111, 10      4) Hiob 28, 28      5) Prov. 9, 10  
 6) Prov. 1, 7      7) Prov. 8, 7      8) Prov. 1, 19      9) II Reg. 10, 80      10) add. עלו, Ps.  
 143, 10      11) אלגאידה      12) Ps. 51, 14      13) Ps. 119, 108      14) Ps. 51, 12      15) ג  
 16) Jer. 21, 12      17) Zekh. 12, 10 ff.      18) Zekh. 4, 7      19) צוצאה      20) dittoqr.  
 21) Jes. 11, 1 ff.

לקו' <sup>1</sup>) כי המשפט לאלהים הוא וגו' וקו' <sup>2</sup>) לא תכירו פנים במשפט וקו' <sup>3</sup>) צדק צדק תרדוף וקו' <sup>4</sup>) ולא תקח שחד וכתיר פי אלשריעה מתל דלך פכמלת פיה אלד' פצאיל ואעתדלת וקד ד'כרת בעץ הזה אלפצאיל פי אלכא מתל שנאעה אברהם אבינו עה פי קו' <sup>5</sup>) ויחלק עליהם לילה וגו' עלי ד' מלוך וגיושהם והו פי נפיר 5 יסיר ובקיה אלפצאיל פיה ופי יצחק ולם יזכרה אלכתאב וקד ד'כרת גמיעהא פי יעקב אבינו עה כקו' <sup>6</sup>) פי מעני אלשנאעה ויגל את האבן וגו' וחדה וכאן אלפצאיל יחתאג גמאעה וד'כרת פיה פצילה אלעפה והו מקאמה מע רחל ומחבתה להא ז' סנין מלכא והי לה ובין ידיה ולים מכפיה ענה והו יעף ענהא אלי אנקצא אלמדה חתי קאל ללבן <sup>7</sup>) הבה את אשתי וגו' ואכואה אליה ופצילה 10 אלחמה לקו' לאולאדה <sup>8</sup>) האספו ואגידה לכם וגו' ופצילה אלעדל לקו' <sup>9</sup>) וכסף משנה קחו בידכם <sup>10</sup>) וגו' עדלא מנה ואנצאפא והו <sup>11</sup>) נתיגה הזה אלפצאיל ופי עפה יוסף ען אשת אדונו חתי בלג אלומר מא בלג ופי שהאמתה ושנאעתה ותדבירה למלך מצר ופי חכמתה קאל פרעה <sup>12</sup>) הנמצא כזה וגו' ואיצא <sup>13</sup>) אין נבון וחכם כמוך וקו' <sup>14</sup>) וזקניו יחפם ופי שנאעה פנחס עה פי גירתה עלי סבט כאמל 15 וקתלה <sup>15</sup>) לריסהם ואלתי <sup>16</sup>) כאנת מעה והולאי אלסאדה אנמא סאדוא ובלגוא הזה אלמבאלג אלעטימה באחדי הזה אלפצאיל או באכתרהא פיהם פלדלך צאר להם אלמחל אלעטים ענד אלמואלף ואלמכאלף ונקול אן הזה אלפצאיל אלד' מא כמלת כמאלא תאמא ומא <sup>17</sup>) אעתדלת אלא פי אלרסול אלמין משה רבנו עה ופי אלמנתטר איצא ולא יטן טאן אן הזה אלפצאיל מסתכרנה מן 20 אלעקל פקט פקד אורינאה עדה פואסיק תשהד בדלך ונחן פהודא נוריה איצא מסתכרנה מן אלתורה והי פיהא מנטומה ומגתמעיה ומרצופה רצפא ואחדא' אעלם אן למא כאן משה רבנו עה <sup>18</sup>) יושב לשפוט את העם מן בקר עד ערב לולא כמאל הזה אלפצאיל ואעתדאלהא פיה אלתי כאנת תנהצה פי סת' <sup>19</sup>) מאיה אלף שאב ויתבעהם אמתאלהם ועלם יתרו אן קוה גסמה תנתכי <sup>20</sup>) ותכל ולא תחתמל 25 גסמיתה קוה פצאיל נפסה פקאל לה <sup>21</sup>) לא טוב הדבר אשר אתה עשה נבול תכול וגו' ואשאר עליה אן ינטר מן יכון פיה ואחדה מן אלד' פצאיל ותכון קואה מעתדלה פיקימה עוצה פיהא חתי תכמל ד' פצאילה פי ד' פרק מן אלנאם

1) Deut. 1, 17      2) ibid.      3) Deut. 16, 20      4) v. 19.      5) Gen. 14, 15  
6) Gen. 29, 10      7) v. 21      8) Gen. 49, 1      9) Gen. 43, 18      10) ומשנה כסף תשיבו  
בידכם      11) הי      12) Gen. 41, 28      13) v. 39      14) Ps. 105, 22      15) וקתל  
16) ואלדי      17) fehlt מא      18) Ex. 18, 13 ff.      19) סחה      20) תנתך      21) v. 17. 18

ונשאתא פי מא ירצי אלכארי תעאלי פהדא פי מעני פצילה אלנפס אלחיואניה  
 ואעתדאלהא פי אלזיאדה ואלנקצאן ואמא זיאדתהא ען אלחד פהו יסמי רעונה  
 וחמקא ושטארה ועגבא וזהוא ופטפטה וקשקרה ומא שאכל דלך והדא גמיעה  
 רדאיל ומנאקק ואמא נקצאנהא ען אלחד פצאחב נקצהא כסלאן יכון אבדא  
 גבאנא עאגזא מנחלא מתהולא לאיסר יסיר והו אלדי יסמי אלעבראני צאחבהא 5  
 עצל וחסר לב ומא שאכל דלך מן קו<sup>1</sup>, על שדה איש עצל עברתי והדא<sup>2</sup>; איצא  
 מנאקק ורדאיל ואמא פצילה אלנפס אלנבאתיה פהי אלעפה ען אלשהואת אלבהימיה  
 וכשוע וורע וקנאעה ואנפה וחיא והי אלתי יסמיהא אלעבראני צניעות וענוה ויראה  
 ומא אשבה דלך פאדא אעתדלת פי אלנפסאן כאנת עפה משכורה ואדא זארת  
 ען אלאעתדאל כאנת שבקא ושרהא וטמח עין ומגזנא וספהא ותעדיא אלי מא 10  
 לא יגז וקלה אנפה<sup>3</sup> וחיא והו אלדי יסמיה אלעבראני<sup>4</sup> יד זיהיר לך (שמו) והדא  
 גמיעהא רדאיל ומנאקק ואדא נקצת ען אלאעתדאל כאנת אנחלאלא ואנפסאן  
 שהוה וקלה המה וקלה אנפה<sup>5</sup> וחיא ואטראח כל מהם פימא יחתאג אליה והדא  
 גמיעהא רדאיל ומנאקק פאדא אעתדלת הדא אלג<sup>6</sup> פצאיל ללנפס פי שכך ואחד  
 מן אלאשכאן נתג מן אעתדאל אלג<sup>7</sup> פצאיל פצילה ראבעה והו פצילה אלעדל 15  
 פי כל מא יפעל וימארס וצלח<sup>8</sup> אן יכון דלך אלשכך נאטק עצרה ומדברא לאהל  
 זמאנה ודהרה בצורה אלעדאלה פי מא יקול ויפעל וגמיע הדא אלמעאני כאנת  
 מנתמעה פי משה רבנו עה ואלשריעה תשהד לה בכמאלהא פיה אמא פצילה  
 אלשגאעה פהו קו<sup>9</sup> וירא איש מצרי וגו' ויפן כה וכה וירא כי אין איש וגו'  
 שגאעה ונכוה וגירה לאכותה ומתל דלך איצא קולה<sup>10</sup>; ויקם משה ויושיען וגו' הדא 20  
 והו גריב הארב פאנתכי למן לם יערפה ואמא פצילה אלעפה פאנה עף ען  
 זוגתה אלמכאחה לה טול מא כאן ירתקב אלכטאב וכאן ורעא מתכאשעא עפיה  
 אלנפס כקו<sup>11</sup> והאיש משה ענו וגו' ואמא פצילה אלחכמה פהו קולה<sup>12</sup>; עיר  
 גבורים עלה חכם וגו' וקול אלחכמים זל ענה<sup>13</sup> אב לחכמים וראש לנביאים וקו'  
 איצא<sup>14</sup>; ויהושע בן נון מלא רוח חכמה אד<sup>15</sup> כאן מן סמך את ידיו עליו אמתלא 25  
 חכמה פכיה הו פי נפסה ולמא אעתדלת פיה הדא אלג<sup>16</sup> קוי כאן אעדל אלעאלם

וצלך 6) אנפא 5) Prov. 21, 24 4) אנפא 3) והדא 2) Prov. 24, 30 1)  
 7) Exod. 2, 11, 12 8) v. 17 9) Num. 12, 8 10) Prov. 21, 22 11) Megillah 13\* M.  
 (mit Bezug auf I Chron. 4, 18 wo die Rabbinen Namen des Moses finden): . . אבי . . אבי . . אבי  
 (אב כנביאים: Én Ja'kób). vgl. Levit. rabbah c. 1 Ende:  
 צא ולמד משה אבי חכמה אבי הנביאים. Den in unserem Text angeführten Wortlaut habe ich  
 nicht gefunden. 12) Deut. 34, 9 13) אדא 18)

קד תסאות ענדהם אלאנואר ואלטלאם ואלאצם איצא כדלך פלדלך לא יערף  
 מקדארך אלא מן נטר בעין עקלה ולא יערף מחלך אלא מן אשרק פיה גזו מן  
 מעאני מא אשרק פיך פלא יחפל אהל אלתחקיקי במן צל פי אלטריקי כק' 1)  
 זדים הליצוני עד מאוד מתורתך לא נטיתי וקאל איצא 2) יבושו זדים כי שקר  
 5 עותוני אני אשיח בפקודיך 3)

(ט) פצל פאך קד דכרנא אלאסמא ומעאניהא ואשתקאקאתהא פנריד אללא  
 נדכר נעות אלנפס אלפאצלה אלמוגודה פי אלמקרא פנקול אן אלעבראני קד  
 דכר ד' נעות ללרוח והי רוח טובה רוח נדיבה רוח נכונה רוח חן פנקול אן אלד'  
 נעות לארבע פצאיל אלנפס מנהא ג' פצאיל תכתץ בג' אלנפס אל מוגודה פי  
 10 אלנפסאן פאדא אעתדלת אלג' אוצאף פי אלג' אנפס נתג מן אעתדאל אלג'  
 אוצאף פצילה ראבעה והי פצילה אלעדל פאמא אלג' פצאיל פהי אלחכמה  
 ואלשנאעה ואלעפה וקד בינא אנפא 4) כל פצילה ונסבנאהא אלי אצלהא 5) מן  
 אלג' נפוס ואלדי נבינה ההנא הו נעות אלפצאיל ואלרדאיל פי אלזיארדה ואלנקצאן  
 פנקול אדא כאנת פצילה אלנפס אלנאטקה הי אלחכמה וכאנת פי חדהא טעתדלה  
 15 בלא זיארדה ולא נקצאן כאנת חכמה צחיחה מחצה וכאן גמיע מא יצדר ען  
 צאחבהא מנצרפא עלי מוגבאת אלחכמה אלכאלצה ואן כאנת קותהא זיארדה ען  
 חדהא צארת כבתא וכבא ומכרא ואנתיאלא ונצבא ואחתיאלא ותנמסא וריא  
 והי אלתי יסמי אלעבראני צאחבהא איש און ועמל ומרמה וחנף וגונב דעת ומסית  
 ומדיח ומא שאכל דלך ותכרג מן כונהא חכמה פי אלכיר אלי חכמה פי אלרדא  
 20 נטיר קו' פי מתל הדה אלטבקה 6) בניס סכלים המה ולא נבונים המה חכמים  
 המה להרע ולהטיב לא ידעו ותנתקל מן כונהא אס אלפצאיל פתציר אס אלרדאיל  
 וכדלך איצא אדא נקצת פי אלקוה ען חדהא צארת בלאהה וסדאנה ותגפלא 7)  
 וכלא וגהאלה והו אלדי יסמיה אלעבראני פתיות ובער ויסמי צאחבהא פתי ובער  
 וכסיל ואויל 8) לא יפרק בין אלחק ואלבאטל כקו' 9) פתי יאמין לכל דבר וקאל 10)  
 25 ואוילים בחסר לב ימותו וקאל 11) בינו בווערים בעם והדה איצא רדאיל ומנאקץ  
 וכרוג ען אלחכמה פאמא פצילה אלנפס אלחיואניה אדא אעתדלת כאנת שגאעה  
 וחזם ראי וסדאד טשורה וקוה עזימה ושדה באס וכתרה גירה ואקדאמא ונכה

1) Ps. 119, 51      2) v. 78      3) בחקיקך      4) oben 6, 6 ff.      5) אלאצלהא  
 6) Jerem. 4, 22      7) ותגסל      8) add. ועויל      9) Prov. 14, 15      10) Prov. 10, 21  
 11) Ps. 94, 8

וקו' ואקח את אביכם את אברהם והו' איצא גר אלאגראד פאן אעטרץ מעטרץ בקול אלבארי תע' ונדאיה<sup>1)</sup> עלי מנשה בעד מותה בסנין כתירה וכאן קד תאב כקו'<sup>2)</sup> ויעתר לו [וגו'] וישיבהו ירושלם למלכותו קלנא אלשפאעה וקבול אתוכה פי אן רד עליה מלכה פי אלדניא כקו' וישיבהו ירושלם וגו' ואמא פי אלאכרה פלם ישפע לה ולם יקבל תוכתה וקד קאלוא אלחכמים זל<sup>3)</sup> למלכותו השיבו ואמא לעולם הבא פלא לאנה נאדי עליה כקו'<sup>4)</sup> בגלל חטאת מנשה בן חזקיהו אשר חטא ואשר החטיא והדא יוכד ויבין מא קלנאה ולא יגזו אן יעני אבותיו<sup>5)</sup> ען תרח ונחור פאן אולאיד עובדי אלהים אחרים פאעלם פאד קד דכרנא לך הדה אלעשרה אלסמא ללנפס באשתקאקאתהא ומעאניהא מא לם ינכרה אלא צעיוף אלסמא או קליל אלסחציל ואלאנצאף בעיד מן אלאערתאף וליס נחתפל במן לם יפהם פרבמא תשדר עלינא בקולה מא דכרוא אלחכמים זל ללנפס אלא ה' אסמא<sup>6)</sup> כיה יקול גירהם עשרה פנחן נגיבה ען דלך ונקול נעם דכרוא אלה' אסמא אלטאהרה ואכפוא אלבאטנה אמא שחוא בדכרהא ואמא לעלמהם קלה מן יפהם הדה אלמעאני ענהם מתל קאיל הדא אלקול ומנכר הדא אלאנכאר לאנה לא יפהם מא הדא סבילה מנהם פאעטוהם עלי קדר קואהם ואכפוא ענהם מא לא תחמלה קואהם פהדא קול ממכן מנהם וגואב מקנע ענהם ויבין דלך אן ללעלום אלאלאהיה פי אלעבראני וגהין חכמיה אחדהא יקאל לה תעלוטות חכמה ואלאכר יקאל לה נגלות לקולה<sup>7)</sup> ויגד לך תעלוטות חכמה כי כפלים לתושיה וגו' יעני בדלך אלעלוטות ואלנגלות פלדלך אכפוא מא אראדוא ואטהרוא מא אראדוא ומתל קו'<sup>8)</sup> הנסותרות ליוי אלהינו והנגלות לנו וגו' ומעני נסותרות בעינה הו מעני תעלוטות פאעלם ונחן פמא דכרנא הדה אלוגה אלמא לדוי אלאלבאב אלדי קד אנכשף ען עקולהם אלחגב לאן קד נהאנא אלחכים עה אן נדכר שיא מן דלך באסמאע אלגאהל<sup>9)</sup> לאנה יודרי בה<sup>10)</sup> ויתמסכר בקאילה כקו'<sup>11)</sup> באזני כסיל אל תדבר כי יבוז לשכל מליך והדא בין לאן נקץ עקלה פי אצול אלעקליאת ופצול אלשרעיאת פלאגל וכו' פהמה יודרי באחסן ואצח מא פיהא וקאל איצא<sup>12)</sup> בדרך כשהסכל הולך לבו חסר ואמר לכל סכל הוא לאגל נקץ עקלה יקול כל דלך גהלי תם נקול אן מא יצרנא מן כאפחנא באלתצגיר פאן אלמכאפיה<sup>13)</sup> לם יערפוא פצל אלאצוא ואלצם<sup>14)</sup> לא יסתלדון טיבה אלאחאן וטיבה אלאצואת לאן אלעמיאן

1) ונדאה 2) II Chron. 33, 13 3) Sanh. 90<sup>a</sup> 4) Bereits Br. bemerkt hier, daß der Vers I Kön. 14, 16 nicht Manasse erwähnt; der Verf. hatte wohl II 21, 16 im Sinn 5) + אלא כהם 6) Gen. r. c. 14 7) Hiob 11, 6 8) Deut. 29, 28 9) קד 10) אלגהל 11) ואלאצם 12) Prov. 23, 9 13) Eccl. 10, 8 14) מכאפיה; מכאפיה Plural von מכפוף blind 15) ואלאצם  
Abhandlungen d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. N. F. Band 9, 1. 5



אלדי צדרת נפסה מן בינהם תם תעוד תגתמע מע מעארפהא בעד אלפרקה  
 פיהניונה באלסלאמה וקד קאלוא אלחכמים זל אן מן קיל פיה ויגוע ויאסף אל עמיו  
 אנה צדיק גמור כמא קלנא הו קולהם<sup>1</sup> כי הא דרבינא ורב חמא בר ביזי ודאי  
 אמריתו משמיה דר' יוחנן כל מיתה שיש בה גויעה אינה אלא מיתתן של צדיקים  
 5 גמורים אמר ליה אין והא דור המבול כתיב ביה גויעה אמר ליה גויעה ואסיפה  
 בעינן והא ישמעאל כתיב ביה גויעה ואסיפה [וכו'] אמר ליה ר' יוחנן ישמעאל  
 עשה תשובה בחיי אברהם אביו פלדלך אסתחך אן יקאל פיה ויגוע ויאסף אל  
 עמיו פהיא יבין מא דכרנאה פי אן אלנפס אלצאלחה ואלתאיבה תלתקי מע  
 אצחאבהא מן אלמלאיכה פאן אעתרץ מעתרץ בקו' לאברהם<sup>2</sup> ואתה תבוא  
 10 אל אבותיך בשלום וגו' אלכנאה אן דלך באנה יעני ען אבותיו אלצאלחין מתל  
 עבר אלדי הו גד אברהם ותרבי אברהם פי איאם גדה עבר טו שנה באלחסאב  
 אלצחיה פי אעמארהם ומתל שם בן נח ונח ואדם והולאי אבותיו אלצאלחון  
 והם ארכאן אלדניא ואצולהא<sup>3</sup> וסכיל אדם ונח ושם ועבר עודהם בעד אלפרקה  
 אלי מלכות אלסמא מע אלמלאיכה לאנהם אצול אלנאטקין ואצול אלנביא מן  
 15 נסלהם לא מן גיריהם ויבין הדיא אן חברון סמית קרית (ה) ארבע קבל אן ידפן  
 פיהא אברהם ושרה ויצחק ורבקה ויעקב ולאה והולאי אלד' הם אדם וחווה ונח  
 וזולתה ושם בן נח וזולתה ועבר וזולתה פלדלך סמית קרית ארבע מן קבל אברהם  
 ושרה ותמאמהם ועלי דלך טלכוא אלכא אן יחשרוא אגסאדהם מע אלסאד  
 אסלאפהם אלצאלחין וקד יעתרץ איצא בקול אלחכמים פי גרר כלאמהם למא  
 20 קיל לאברהם ואתה תבוא אל אבותיך וגו' וקאלוא אן תרח עשה תשובה<sup>4</sup> ומזב  
 אלנטר ימנע דלך לאן אלכארי תע' עארל ולא יגזו פי עדלה אן ינאדי עלי מן  
 תאב ועאד ללאכרה ינאדי עליה בדנובה ומא כאן עליה פי דניאה בעד מותה  
 וקד ראינאה נאדי עלי תרח בעד מותה בסנין כתירה באנה מן עובדי אלהים  
 אחרים בקו'<sup>5</sup> בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם וגו' פלו כאן אנתקל מן דלך  
 25 ועאד אלי אלכרה מא גאז פי אלחכמה נעתה באלהים אחרים ואלנדא עליה  
 בדלך בעד סנין כתירה פצח תאויל ולא תסכיר (?);<sup>6</sup> אן קולה ואתה תבוא אל  
 אבותיך וגו' יעני בדלך אלצאלחין אלדי דכרנאהם ולא סימא אן אלכתאב יעבר  
 ען אלגראד באסם אלכא כקו' ישבו אבותיכם מעולם והם אגראד אלגראד

1) B. B. 16<sup>b</sup> unten 2) Gen. 15, 15 3) ואצולהם 4) An den Stellen Gen. r. c. 30  
 Anf. c. 58 Ende findet sich dieser Wortlaut nicht, sondern: בשרו שיש לאביו חלק לעולם הבא  
 5) Jos. 24, 2 6) Ist mir in diesem Zusammenhang unverständlich; vielleicht korrumpiert aus  
 פאצח תאויל ולו תפסיר: die beste Auslegung, ja sogar Worterklärung

אלאכֶרָה טול אלבֶקָא ולה פי עאלם אלדניא אלחטֹ אלואפר ואלוקאר ואלגנא אן  
 כמלה אללה באלתופיק ללעמל אלצחיה ולדלך קאל שלמה איצא<sup>1)</sup> לב חכם  
 לימינו יעני אלעאלם אלאכֶרָה ולב כסיל לשמאלו יעני אלעאלם אלדניא ואמא  
 מעני מחנים פהו מעני אַעראב ען מן קד דכל פי עסכרין וערף כל ואחד מנהמא  
 ודאקה ואכתברה במצירה פי מחלין יעני אן אלנפס כאנת פי אלמחלֹ אלואל בין 5  
 גיוש אלסמא וקד צארת בין גיוש אלארץ תם קד רגעת תטלב מחלהא אלואל  
 למא ערפת מא קד צארת אליה נטיר קולה פי דלך<sup>2)</sup> ילכו מחיל אל חיל וגו'  
 פהי ראגעה סאלמה תטלב גיוש אלסמא וסלטאנהא אלחקיק אלדאים אלבאקי תם  
 תלתקי מע מעארפהא אלואלין ודכר שלמה עֵה תהניתהם להא באלסלאמה פי  
 ספרתהא ועודתהא אליהם וביאן דלך מן תשביה שלמה ענהא במעני אלתקאיהא 10  
 במעארפהא קולהם להא<sup>3)</sup> 'שובי שובי השולמית שובי שובי ונחזה בך וגו' עלי  
 סביל מן רגע סאלמא פיהגיונה אצחאבה באלסלאמה פתגאובהם אלנפס בקולהא  
 מה תחוז בשולמית כמחולת המחנים אי אנהא קד צארת בין גאדבין כמא קלנא  
 ופי מחלין במעני אנהא תשכו אליהם מא קאסתה פי ספרתהא ומא לחקהא פי  
 גרבתהא פכאנהא תקול כיה חאל מן הו בין גאדבין עלוי וספלי וכיה חאל מן 15  
 הֶבט בה מן עלוי אלי חציץ ומן גיוש אלסמא אלי גיוש אלארץ ומן מכאן אלנעים  
 אלי מכאן אלשקי ומן אלמאן אלי אלכוף ומן אלטהארה אלי אלדנס ומן  
 אלבסאטה אלי אלתרכיב ומן אלחיאה אלכאלצה אלי אלחיאה אלמננצה ובאלגמלה  
 תשכו מא לקיתה מן הדה<sup>4)</sup> אלפנון ואלדי יבין לך אן אלנפוס אלצאלחה תגתמע  
 מע אצחאבהא ומעארפהא מן אלמלאיכה קול אלשריעה ען אלמאבא ואלאנביא<sup>5)</sup>  
 ויגוע ויאסף אל עמיו ולסנא נשך אן אלאלתיאם ואלאגתמאע ליסה ללאגסאד לאן  
 איתלאף<sup>6)</sup> אללאגסאם טבע אלבהאים ואיתלאף<sup>7)</sup> אלארואח טבע אלמלאיכה פלדלך  
 קלנא אן ויאסף אל עמיו אנצמאם אלנפוס בעצהא אלי בעץ ודליל דלך אן לו  
 כאן אברהם אבינו עֵה למא קיל פיה ויאסף אל עמיו<sup>8)</sup> יעני בה אנדאדה תרח  
 ונחור ומא מאהלם כאן דלך עקובה אד ילתים גסדה אלי אגסאד עובדי עבודה 25  
 זרה וכאצא<sup>9)</sup> אן אברהם דפן פי חברון ותרח דפן פי חרן ובינהם אזיד מן קֶן  
 פרסך וכדלך אלסיד משה עֵה אלדי קיל פיה<sup>10)</sup> והאסף אל עמיד כאשר מת אהרן  
 אחיך וגו' ולסנא נשך אן ליס לאהרן אחד<sup>11)</sup> פי הר ההר ולא למשה עֵה פי הר  
 נבו לא נסיב ולא קריב פצה ותבת אן קולה והאסף אל עמיד יעני בה אלמלאיכה

1) Eccl. 10, 2    2) Ps. 84, 8    3) HL. 7, 1    4) הדא    5) Gen. 49, 28    6) איתלאף  
 7) Gen. 25, 8    8) וכאץ    9) Deut. 32, 50    10) אחרא

אלדניא וראבחהּ פי ספרתהא באלעמל אלצאלח ואלעלם אלצחיה פתפתחק אן  
 תסמי שולמית בחסב טפרהא באלשלום כמה תראה יקול ענהא<sup>1)</sup> אני חומה ושדי  
 כמגדלות אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום וקו' איצא<sup>2)</sup> שובי שובי השולמית וגו'  
 ואמא אלאסם אלעאשר פרו מחולת [ה]מחנים ופיה מעני עגיב גריב והו אן  
 5 שלמה עיה מתל אלנפס פי הדא אלגסר מתל מחבוס כמה אן אלהוא מחבוס פי  
 טבל בראסין ואלכפק ואלצרב עליה מן גהתין בכלתא<sup>3)</sup> אלידין אלימני וליסרי  
 פ'כרג אלהוא אלמחבוס צותא ודוויא ושגוא והו מסגון בגשא אלקר והו עליה מתל  
 סגון אלנפס פי גשא אלגסם והי מעלנהּ בשגוהא מן אלתסאביח ואלתואליף  
 אלעלטיהּ ואלמעאני אלאלהיהּ כמה יכרג צות אלהוא אלמחבוס פי אלטבל  
 10 פחיקהּ אלמעני פיה אנהּ שכהּ אלנפס במסגון פי חבסה חתי יאון לה אלדי  
 חבסה באטלאקה פיעוד אלי מנזלה כעודהּ אלהוא אלי ענצרה ופי מתל דלך יקול<sup>4)</sup>  
 תבוא לפניך אנקת אסיר וקו' איצא<sup>5)</sup> הוציאה ממסגר נפשי וגו' וקו' <sup>6)</sup> קרבה אל  
 נפשי גאלה . תם מתל כפק אלידין אלימני וליסרי יעני בדלך אנהא בין סחרכין  
 להא גאדבין כל ואחד יגדבהא אלי גהתה יריד בדלך אלעקל ואלטבע ואלעקל  
 15 יגדבהא אלי גהתה ואלטבע יגדבהא אלי גהתה כמה יחרך אלהוא אלדי פי  
 אלטבל בכלתא<sup>7)</sup> אלידין אלימני וליסרי פתחריך אלעקל להא באלעלם אלצחיה  
 יחרכהא לעאלמהא אלעלוי וישוקהא אלי אלמעארף לתרתאח נחו עאלמהא ותלתפת  
 אלי גהתה ענר תדכרהא בעדהא ענה ככפק אלימין בתחריך אלהוא באליד  
 אלימני<sup>8)</sup> פרו תנביההא לתלך אלגההּ ואמא כפק אליסאר פרו מעני גרב אלדניא  
 20 להא ותעליקהא בהא ומילהא נחוהא ודואעי אלשהואת אלטביעיהּ ושגלהא באלגסם  
 ודואעיה ותזיין אלדניא להא חתי תמיל אליהא ודליל דלך אנהּ נרי אלנפס פי  
 בעץ אלאוקאת תשתאק אלי אלעאלם אלעלוי ותמיל אליהּ ואלי אלעלום אלצחיהּ  
 ותזהר פי אלדניא ותשתהי אלעודהּ אלי מקרהא בחרכהּ אלעקל אלממתלהּ בלימין  
 וקתא אכר תראהא תמיל אלי חב אלדניא וטלב אלריאסהּ פיהא ותחרץ פי  
 25 אלבלוג אלי אגראצהא ואלתעלק בהא ואלאגתהאד להא בחרכהּ אליסאר אלממתלהּ  
 באלדניא ואלדליל<sup>9)</sup> עלי אן אלעאלם אלעלוי ממתל באליד אלימני ועאלם אלדניא  
 ממתל באליד אליסרי קול שלמהּ עיהּ אן אלחכמהּ<sup>10)</sup> ארך ימים בימינהּ יעני בה  
 עאלם אלבקא ואלדואם אלדי פיה ארך ימים אלדי הו טול אלבקא וקו' בשמאלהּ  
 עושר וכבוד יעני בה עאלם אלדניא יעני אן אלעאלם באלעלם אלצחיהּ לה פי

1) HL. 8,10    2) HL. 7,1    3) בכלתי    4) Ps. 79,11    5) Ps. 142,8    6) Ps. 69,19  
 7) בכלתי    8) אלימין    9) + עלי דלך    10) Prov. 3,16

אדם מן קו' (1) רוח איש יכלכל מחללו ואיצא (2) והרוח תשוב אל האלהים וגו' ומנה (3) עושה מלאכיו רוחות (4) ואמא אלמסם אלז' פהו כבוד והו אסם ללנפם אלפאצלה אלכאמלה באלעלם ואלעמל פאנהא אדא כמלת צארת במנולה אלעקל לאן אשכאץ הדה אלטבקה כאנהם נפוס ונפוסהם עקול ועקולהם נור מסתניר (5) מן אלאלאה תע' לאן אלעקל כבוד לקו' (6) נכון לבי אלהים אשירה ואזמרה אף כבודי מעני נפשי ומעני לבי עקלי והו איצא כבודי והדה אלטבקה פי מנולה אלמלאיכה ואלכבודים מתל נפוס אלמבא ואלאנביא עם ואשתקאקה (7) לכן שמח לבי ויגל כבודי אף בשרי ישכון לבטח פהוא קד דכר אלעקל ואלנפם ואלגסד פי פסוק ואחד ואבינהא קול יעקב עה (8) בסודם אל תבוא נפשי בקהלם אל תחד כבודי סודם הו (9) מעני קהלם בעינה וכדלך תחד הו מעני תבוא בעינה וכדלך נפשי הו מעני כבודי בעינה פאעלם . ואמא אלמסם אלח' פהו עלמה ומענאה אנהא כפיה ען אלמבצאר מתל (10) ואם העלם יעלימו לאנהא לא תדרך חסא ואנמא ידרך פעלהא ומעני אמר לכונהא תתעלק כאלצביה פי אלנשו ואלתרביה פי אלמטפאל וקד אשיר פי קולה (11) על עלמות שיר אלי הדה אלמעני יעני אלי (12) כפאיא אלנפוס והי אלאת ואלחאן (13) תכתץ בתחריך אלנפם מתל קו' פי טבקאת אלמשוררים (14) וזכריה ועזיאל [וגו'] בנבלים על עלמות פסר בעצהם על עלמות לחן כפי וליס דלך צחיח לאן אללחן מסמוע ואלמסמוע צד אלכפי ופסרה בעצהם עלי אלנפוס אלכפיה ען אלמבצאר והי תסתלד אלאלחאן אלתי תחרכהא ותשוקאה באלמקואל אלנבויה והדה הו אלצחיח ואלדי יבין לך צחה הדה אלמשתקאק מן קולה (15) שמן תורק שמד על כן עלמות אהבוד ותפסיר עלמות אהבוד אלנפוס אלעארפה באלכפאיא תחב באריהא אלכפי פי אלגאיה אלטאהר פי אלגאיה ולא יקדר אחד טמן יפהם יפסר עלמות גוארי ולא בנאת ולא עואתק ולא צבאיא ולא שיא מן הדה אלפן ואנמא דלך עשק אלנפוס אלעארפה בבאריהא תע' ולהגהם בה מתל קולה (16) אם זכרתיך על יצועי וגו' ואיצא (17) נפשי אויתך בלילה וגו' ומתל קולה (18) דבקה נפשי אחריך וגו' ואיצא (19) צמאה נפשי לאלהים לאל חי וגו' ואמא אלמסם אלט' שולמית ודלך מעני אלנפם אדא רגעת סאלמה מן ספרתהא אלי הדה אלדניא ועאדת מן גרבחהא פיהא תם תעוד אלי רבהא סאלמה מן

1) Prov. 18,14      2) Eccl. 12,7      3) Ps. 104,4      4) Hier erwartet man die 8. Erklärung, die der Verf. angekündigt hat      5) מסתערך viell. מסתעאר      6) Ps. 108,2  
7) Ps. 16,9      8) Gen. 49,6      9) והו      10) Lev. 20,4      11) Ps. 46,1      12) עקלי  
13) ואלאן      14) I Chr. 15,20      15) HL. 1,3      16) Ps. 63,7      17) Jes. 26,9  
18) Ps. 63,9      19) Ps. 42,3

ולא יבקי פיה מקדאר מא ימסך קוֹה אלנפס הלך ואמא אלמעני אלב' מן אלנפס  
אלדי יוגב להא אלראחֶהּ פי אלדניא ופי אלכֶרֶהּ פיעני בה ען<sup>1</sup> פראנהא<sup>2</sup>;  
להיא אלשגל פי אלכרן וטבעה פאנהא מנאטה באלסואל ען אלעלה ואלמעלול  
פאדא טלבת מעני עקליא רוחאניא ואעתאן עליהא עלמה פתגהד פיה חתי תעלמה  
5 פאדא עלמֶתָהּ ואדרכתה בעד אלמעב פיה ראֶת לה ראחֶהּ ורפאהֶהּ וסכונא  
וטמאניהֶהּ<sup>3</sup> וכאנהא כאנת עאלמֶהּ בה וקד נסיתה פתגד לה רפאהֶהּ וסכונא כמן  
וגד אלצאיֶע בעד עדמה נטיר קו' <sup>4</sup> עד שמצאתי את שאהבה נפשי אחזתיו ולא  
ארפנו ונטיר קו' <sup>5</sup> פי מתל דלך פי אלרפאהֶהּ עמדו על דרכים וראו ושאלו  
לנתיבות עולם איזה דרך הטוב ולכו בה ומצאו מרגוע לנפשכם מעני עמדו על  
10 דרכים אעראצהם ואמרהם באלוקוף עלי אלמדאהב מתל קולה<sup>6</sup> דרכיך יוי  
הודיעני ומתל<sup>7</sup> אלמדה פושעים דרכיך וקו' ושאלו לנתיבות עולם יעני אטלעוא  
עלי אלארא אלמכתלפה וקו' איזה דרך הטוב ולכו בה יעני אנטרווא אלמדהב  
אלצחיח אלגיד אמצוא פיה וקו' ומצאו מרגוע לנפשכם יעני אנכם סתגדון סכונא  
ורכונא ורפאהֶהּ וטמאניהֶהּ<sup>8</sup> לאנפסכם במעני צחה מדהככם עלי גמיע אלמדאהב  
15 ואשתקאק נפש למעני אלראחֶהּ מן<sup>9</sup> שבת וינפש ואשתקאק אלמעב ואלנצב  
ואללגב מן<sup>10</sup> נפש עיפה . ומרגוע ונפשיה קריב מן קריב והו אלהדו ואלראחֶהּ  
מן אלמעב ואלנצב ואשתקאק נסכתהא אלי בן אדם כתיר מתל<sup>11</sup> תדרכי נפשי  
עז ומתל<sup>12</sup> ברכי נפשי את יוי ומתל<sup>13</sup> חי יוי אשר עשה לנו את הנפש הזאת  
וסמעת מן סיד ואסע אלעלם אן רוח מן מעני אלראחֶהּ ואלעבראני יויד דלך  
20 לאן<sup>14</sup> רוח משתק מן<sup>15</sup> רוח והצלה . כי היתה הרוחה . אדברה וירוח לי . וכדלך  
הי פי אלערביה מן אלראחֶהּ ואלקראר ואלהדו וכדלך נפש משתק מן שבת וינפש  
ואלנפשיה ואלרוחה קריב מן קריב כמא אן אלנפש ואלרוח קריב מן קריב  
ואלמעני אלדי קלנא מן אלהוא טאהר והיא אלמעני באטן ואלמעניאן בוגהין  
צחיחין ואמא אלמסם אלו' פהו רוח והיא אלמסם ינקסם אלי ח' מעאן נכתצר  
25 שרח אלו' ונדכר מעניין פאלסאבע פי הדא אלמוצע והו אן תבאתהא פי אלגסם  
אנמא הו במאדה אלהוא באלמסתנשאק ואדא בטל אלתנפס ואלמסתנשאק  
באלהוא פלא תבאת להא פי אלגסם ולא ללגסם מן דונהא ואשתקאקהא מן  
אלהוא מן<sup>16</sup> הולך הרוח . ועל סכיבותיו שב הרוח . ואשתקאק נסכתהא אלי בן

1) ענר 2) פראנה 3) וטמאניה 4) HL. 3, 4 5) Jerem. 6, 18 6) Ps. 25, 4  
7) Ps. 51, 15 8) sic 9) Ex. 31, 17 10) Prov. 25, 25 11) Jud. 5, 21. 12) Ps. 103, 1  
13) Jerem. 38, 16 14) אן 15) Esther 4, 14. — Exod. 8, 11. — Hiob 32, 30 16) Eccl. 1, 8

הו אן נתעלם אלעלום ואלחכם בולך אלגר אלדי הו כאלסראג אלמצי ליורנא<sup>1)</sup>  
 כל מא כפי ענא ולדלך קאל חופש כל חדרי בטן ואיצא קול אליהוא<sup>2)</sup> אכן רוח  
 היא באנוש ונשמת שדי תבינם והיא בין לא יחתאג אלי אטנאב ואלאסם אלג'  
 פהו יחידה ומענאהא<sup>3)</sup> אנהא ואחדה מא פיהא תכתיר עדר או אכתלאף אשיא  
 מתל תכתיר אלגסם ואכתלאפה מן לחם ודם וערק ועצב וגצרוף ואעצא רמח סוי<sup>5)</sup>  
 בקיה אעדאדה ולכל עצו קוה ואשתקאק יחידה מן קו<sup>4)</sup> הצילה מחרב נפשי מיד  
 כלב יחידתי נפשי הי יחידתי בעינהא ואמא אלאסם אלד' פהו חיה ומענאהא  
 דאת היאת ודאת בקא לא תקבל אלמות ואלפנא כמא יקבל דלך אלגסם לכנהא  
 תקבל אלתואב ואלעקאב בחסב מילהא לאחדה אלגהא ואשתקאקהא מן קולה<sup>6)</sup>  
 וזהמתו חיתו לחם ונפשו מאכל תאוה מעני חיתו הו בעינה מעני נפשו ומעני לחם<sup>10)</sup>  
 הו בעינה מאכל ואיצא אשתקאק אכר<sup>7)</sup> ותקרב לשחת נפשו וחיתו למטיתים  
 מעני נפשו וחיתו ואחד ולשחת ולמטיתים ואחד והו אסם משתרך פי אלאנסאן  
 ואלמלאיכה לקו<sup>8)</sup> וקול כנפי החיות והחיות רצוא ושוב והו איצא במעני אכר  
 ישארך אלחיואן אלצאמת לקו<sup>9)</sup> זאת החיה אשר תאכלו ואמא אלאסם אלה' פהו  
 נפש ומעני היא אלאסם ינקסם קסמין מתבאינן מן פרד אשתקאק אחרהמא<sup>15)</sup>  
 דאת תעב ונצב ואלב' אנהא דאת ראחה ורפאהה לאן אלארהה ואלרפאהה לא  
 תכון אלא מן תעב וכל די תעב פמצירה אלי אלארהה באלטבע אמא כונהא  
 דאת תעב פהו תפקדהא וחראסתהא באלקוה אלטביעה לקוה אלדס אלדי יכון  
 פי תגויפי אלקלב אלמנבעת באלשריאנאת<sup>10)</sup> אלי עלו אלגסם פי ערק יסמי אלמבחר  
 פיפעל מן צפותה קוה אלחואם אלה' מתל אלנטר ואלסמע ואלדוק<sup>11)</sup> ואלשם<sup>20)</sup>  
 ואללמס ויצעד מן צפאיה מא פי אלחואם אלי בית אלתכיל פיפעל קוה אלכיאל  
 בעד גיבה אלמחסוס ומן צפאיה מא פי בית אלתכיל יצעד אלי וסט אלדמאג  
 באלוהם פיפעל קוה אלפכר וקוה אלדכר אלתה פי מוכר אלארסם היא אלדי מן  
 אלתגויף אלאימן פי אלקלב ואלדי פי אלתגויף אלאיסר פי אלקלב ינחדר פי תנפיד  
 ותכמיל קוה אספל אלכרן ותחריכה אלטביעי ומראעאה<sup>12)</sup> קואה אלי אן תכמל<sup>25)</sup>  
 פעלהא בה ופיה תסתריח ותתרפה ולדלך קאלת אלשריעה<sup>13)</sup> פי קוה אלדס  
 אלמאסכה ללנפס כי הדם הוא הנפש ואיצא כי נפש הבשר בדם הוא וקאלת  
 איצא<sup>14)</sup> בנפשו דמו והיא מעלום מן אלאנסאן ואלחיואן אדא תצפי דם אלאנסאן

1) s. Anm. zu 10, 12      2) Hiob 32, 8      3) sic      4) Ps. 22, 21      5) Hiob 33, 20  
 6) v. 22      7) Ez. 3, 18; 1, 14      8) Lev. 11, 2      9) באלשריאנאת      10) ואלדוק  
 11) מראעה      12) Lev. 17, 11      13) Gen. 9, 4

כזוהר הרקיע והו אנשאונא עלי אחסן ואשרף מֵמָא<sup>1</sup> נחן עליה אלמן והו תמלינא  
 בנורה ואלתדאדנא בנעימה אלכאלץ וגנאנא ען דואעי אלגנסאם מתל אלמאכול  
 ואלמשרוב וגיר דלך כקו<sup>2</sup> מה רב טובך אשר צפנת ליריאיך וגו' יריד בדלך ען  
 טובו הצפון אשר צפן לחוסים בו אנה אופי ואפצל מן נעים אלדניא וטובו אלדי  
 5 הו נגד בני אדם לאן טובו הצפון עקלי נפסאני ונעים אלדניא חסו גסמאני  
 פכאנה יקול טובו הצפון אפצל מן טובו הגלוי אלדי הו נגד בני אדם וקאל מפסר  
 אכר אן טובו הצפון אלדי ידכר לחוסים בו פי איאם אלמשיח ויעני כקו<sup>3</sup> נגד  
 בני אדם הם אלחגאג מן אלמם ינטרון<sup>4</sup> מא דכרה אללה ללתאבתין עלי דינה  
 וכאני ארי אלתפסיר אלואל אבלג וכדלך קאלוא אלחכמים זל איצא אן צדיקים  
 10 יצירון<sup>5</sup> מתל אלמלאיכה יקום להם נור אלשכינה מקאם אלגרא יגניהם ען דואעי  
 אלגנסאם והו קולהם<sup>6</sup> העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה וכו'

(ח) פצל פי מעאני אסמא אלנפס

אעלם אן אלמסמא ענואנאת מנשורה ואלמעאני אסראר מסתורה פאדא ארדת  
 אנתזעתהא מן כתומהא וכפיתהא<sup>7</sup> מן חית תסתכרג מן אשתקאקאתהא פתגד  
 15 אתאר מעאניהא מנהא ובהא והיה אסמא אלנפס אלמוגודה פי אלמקרא אלטאהרה  
 מן סוי<sup>8</sup> אלכפיה עדדהא<sup>9</sup> בעשרה מעאן מוגודה פיהא והיה אלמסמא מנתורה  
 פי אלמקרא וקד גמעתהא מן אמאכנהא והיה עדדהא אלואל נר אלכ' נשמה  
 אלג' יחידה אלד' חיה אלה' נפש אלו' רוח אלו' כבוד אלח' עלמה אלט' שולמית  
 אלו' מחולת המחנים והיה אלביאן אלדי נבינה מן מעאני היה אלעשרה אסמא  
 20 ואשתקאקאתהא מן אמאכנהא פאמא אלואל אלדי הו נר פהו מן מעני מא  
 יפיץ מן נור אלבארי גל ועלא והו גודה בדאתה אלפאיץ אלמכדע בלא אלה ולא  
 ואסטה אעני לא בזמאן ולא במכאן במעני סראג אלנור מן אלמניר אלמעטם  
 כקו<sup>10</sup> נר יוי נשמת אדם והו אלעקל אלנפסאני אלואצל מנה אלי בן אדם ובה  
 יערף אלבארי ואמא אלמסם אלתאני פהו נשמה ומענאהא<sup>11</sup> אדא וצל אלנר מן  
 25 אלנור אעני מן נור אלבארי אלי בן אדם פי אלוקת אלדי תקתציה אלחכמה צאר  
 לה נשמה וצארת וצלה סראג נור מן אלמניר אלמעטם אלי בן אדם כקו<sup>12</sup> נשמת  
 אדם ובהדה אלוצלה אלתי הי מן נור אלבארי תע' יכון אלעלם ללאנסאן ואלחכמה  
 ואלבקא כקו<sup>13</sup> כי עמד מקור חיים [באורך נראה אור] פמעני אורך הו נר יוי  
 והו מקור חיים והו אלבקא ואלדואם ענד אללה גל והו מעני נר יוי ומעני אור

1) מא 2) Ps. 31,20 3) יצירו, ינטרו 4) Berâkh. 17a unten 5) ובניתהא  
 6) סוא 7) Prov. 20,27 8) sic femin. 9) Ps. 36,10

טריקה אכרי וגמיע מא ינקצה וירכבה חכמה ולו אנה ינקץ תם ירכב סדי בלא  
 וגה חכמה כאן נקצה ותרכיבה עבתא תם וקד ראינא אלאשיא אלמטבוועה מן  
 אלטבאיע אלד' מתל אלבזור אלמזרועה לא תנבת ולא תציר אחסן ממה כאנת  
 עליה אלא בפסאד גתתהא ווגרנא פסאד גתתהא סכבא לאנשאיאה אשגארא  
 בהיה ואזהארא זכיה ואריאחא זכיה מתל אלגזו ואלנכל ואלרמאן ומא שאכלה 5  
 פצאר פסאד גתתהא חכמה ועודתהא ואנשאוהא חכמה איצא פדלנא דלך אן  
 פסאד גתתנא סכב וחכמה לאנשאינא עלי צור רוחאניה נירה בהיה שביה  
 אלמלאיכה אלווחאנין אלמקרבין כלמאף הדה אלצורה אלכתיפה אלמתחללה  
 אלפאסדה ולגמיע [דלך] חכמה איצא וקד קאלוא אלנביא עם ואיצא אלחכמים  
 זל במתל הדא אלקול פאמא קול ישעיה <sup>1</sup>) אז יבקע כשחר אורך וארוכתך מהרה 10  
 תצטח וגו' יעני אדא כאנת הדה אוצאפך יעני אלדי קדם מן קולה <sup>2</sup>) הלא פרם  
 לרעב לחמך וגו קאל חינוך ינפגז כאלצבח נורד ושפאך סרעה יטהר וענך דלך  
 יסיר בין ידיך עדלך ווקאר אללה יצמך אליה יעני מע מלאיכתה אלדין בין ידיה  
 כק' וכבוד יוי יאספך ולא יגזו אן יכון מע מלאיכתה אלדין בין ידי וקאר אללה  
 והו בהדא אלגסם אלמרכב אלכאין אלפאסד פצח אנה יכון עלי צורה נירה 15  
 תשאבה אלמלאיכה ומתל הדא אלקול קאל אלכבוד ען אללה ליהושע בן יהוצדק  
 הכהן הגדול קאל <sup>3</sup>) אם בדרכי תלך ואם את משמרת תשמור וגם אתה תדין  
 ישיר בה אלי אלמלאיכה אלוקוף בין ידיה הו קו' בין העומדים האלה ותרגמה  
 אלמתרגם בין שרפיא האלין והכדא איצא קאל אללה תע' לירמיה עה קאל <sup>4</sup>) אם  
 תשוב ואשיבך לפני תעמוד ואם תוציא יקר מזולל כפי תהיה מעני דלך אן רגעת 20  
 אלי כאלצא ומסתכלצא פארדך ובין ידי תקף ומעני תוציא יקר מזולל מעניאן  
 אחדיחמא אן געלת אלגאהל עאלמא וערפתה מא ילזמה אלי לפני תעמוד באלצורה  
 אלמלכיה ואלתאני אן אנת כלצת אלנפס אלעזיזה אלשריפה מן אלגסד אלחקיר  
 אלדני בפעל אלטאעה ותגנב אלכלמאף לפני תעמוד יעני ען אליקר ואלזולל הו  
 אלגסד אלזולל אלגאהל ואליקר הו אלעאלם ופי קולה כפי תהיה כלמה מצמרה 25  
 והי כפי הואתה תהיה ועני כמא כאנת נפסך טאהרה כאלצה כולך תהיה אדא  
 רגעת אסתחקת לפני תעמוד לאן חק אלודיעה אן תסלם לצאחבהא עלי אלחאל  
 אלדי אודעהא ואלנשמה פהי ודיעה אללה עז וגל כק' אלחכמים <sup>5</sup>) ועל נשמותנו  
 הפקודות לך ועודה אלנשמה אלי חאלהא אלאשרף כקו' <sup>6</sup>) והמשכילים יזהירו

1) Jes. 58, 8    2) v. 7    3) Zekh. 3, 7    4) Jerem. 15, 19    5) Liturgie; 17. Benediktion der Schemôné esré    6) Dan. 12, 8



ואלמִרָהּ אלסודא בארדהּ יאכסִהּ כטבע אלארִץ פאדא תחללת הוה אלד' קוי  
 עאדת בלא שך אלי ענצרהא וכדלך<sup>1)</sup> כל מרכב מנהא יעוד<sup>2)</sup> אליהא לכן למא  
 וגדנא פי אלננסאן קוה כִּאמסִהּ פוק מן הוה אלטבאיע והי אלקוהּ אלנאטקהּ  
 אלתי להא אלתימיו ואלפכר ואלחכמהּ וטלב אלעאקהּ עלמנא איצא אן להא  
 5 גוהרא תעוד אליה כעודהּ סאיר אלקוי אלי ענעצרהא תם וגדנא הוה אלקוהּ  
 אלכִּאמסִהּ תתצור גמיע אלאשיא פי דאתהא ותחפטהא ותתכִּיפהא מן כִּארִג  
 דאתהא בדאתהא וכיף דאר אלחאל פי נקצאן אלגסם או זיאתהא או תנִקלהּ<sup>3)</sup>  
 מן חאל אלי חאל לא תתנקל מעלומאת אלנפס מע תקלב אלגסד ולא תצעף  
 ענד צעפה ולא יטִן טִאן אדא ראי מריצא מדנפא קד צעף ען איצאל מא אלי  
 10 נפסה פיטִן אן דלך מן גוהּ צעף אלנפס אלנאטקהּ פליס דלך אלא מן מרִץ  
 אלִאלאת אלגסמיהּ וצעפהא ען תכליג מא פי אלנפס מן מקאצדהא מן עזו  
 אלאתהא פאעלם דלך ודלך לאן אלכלל ואלמלל יתעאקבאן אלננסאם לצעף אלחם  
 ולדלך אסתדללנא ממא וגדנא אנה אדא פארקת אלגסד עאדת אלי אצלהא  
 וגוהרהא אלדי מנה צדרת הי וחכמתהא ולא תפארקהא מעלומאתהא בל תכון  
 15 אצפי ואוצח ממא כאנת וקת אצטחאבהא באלגסד לאן אלגסד להא כאלחִגִב  
 אלסאתרהּ ענהא נורהא ועלומהא ולו כאן כמא קאל מן קאל אנהא תתלאשי  
 כתלאשי אלבדן למא כתב אללה עליהא אלמות בפנאי לגסדהא ותלאף גתתהא  
 באלפרקהּ ואיצא לו אן אלנפס תפני ותתלאשי לכאן אלתרחים עלי אלמותי  
 ואלצלאהּ עלי גנאיזהם ואלזיארִהּ לקבורהם לעבא ולהוא<sup>4)</sup> ועכתא אד לא פאידִהּ  
 20 למן יפני ויתלאשי וינבאד ואיצא לא פאידִהּ למן יתרחם ויצלי ויזור אלמותי וליס  
 מִלִּהּ ושריעה אלא ותפעל אלתרחים ואלצלאהּ ואלזיארִהּ ואעתקאד אלגמיע בקא  
 אלנפס אִמָּא ען עלם ואִמָּא ען תקליד פלמא וגדנא אלמות מחתומא וסבב כלאצהא  
 מנה עלמנא אן אלחכים לא ינקץ מא בנאה אלא לאנשאיה עלי גיר הוה אלחאל  
 אלדי נחן פיה לאן אלחכים לא יהדם מא בנאה ולא ינקץ מא ברמה אלא לתקדיר  
 25 קִדֵּר פיה במעני אִכִּיר ממא כאן עליה ולו אנה בני אלטהדום עלי נחו מא כאן  
 עליה בדוהּ<sup>5)</sup> בלא זיארִהּ ולא נקצאן לכאן אלהדם מנה עבתִא ואלכִּאלק גל ועז  
 יגל ען אלעבת פקד צאר פסאדנא באלמות חכמהּ ורגעתנא אלי אלחיאהּ אלתאניהּ  
 אלתי<sup>6)</sup> הי חיי העולם הבא חכמהּ ומתאל דלך אן אלמוסיקאר והו אלעוִאד<sup>7)</sup>  
 ינקץ אותארה מן אלטריקהּ אלאולי בעד בלוג גרצה תם יעוד ירכב אותארה עלי

1) ולדלך 2) יעיד 3) תנִקִצָה: vielleicht תנקצהא 4) ולגוא 5) בדיה 6) אלדי 7) אלעוִד

אלגסמאניה אלי אלנפס לקול אלשריעה<sup>1)</sup> כי הדם הוא הנפש ואיצא<sup>2)</sup> אך בשר  
 בנפשו דמו וינסבון אלרוח אלי אלמעאני אלעקליה אלאלאהיה<sup>3)</sup> לקו<sup>4)</sup> והרוח  
 תשוב אל האלהים וגו' וגמלה אלמר אן אלנפס ענד אלעבראניין פי בעץ  
 אלמוצע גסם ואלרוח לא גסם ואולאיך יעתקדון אן אלרוח גסם ואלנפס לא גסם  
 פאלאכתלאף ביננא פי אלנסכה לא פי אלמעאני וגמלה אלמר אן אלנפס אסם  
 משתרך פרפעוה \*יעבר ענהא אלעבראני באלמעאני אלאלאהיה<sup>5)</sup> פי ורדהא<sup>6)</sup>  
 מורד אלעמום אעני יגמע פי אלנפס כצאיץ ג' אנפס אדא אהפוקא גמיעהא  
 לטאעה אלבארי פי אלעלם ואלעמל דליל דלך קול דוד<sup>7)</sup> ברכי נפשי את יוי  
 פכאנה יגמע אלרוח אלעקליה ואלנפסין אלמכר ויוד דלך קולה בעדה וכל קרבי  
 את שם קדשו יעני גמיע אלנפס וגמיע אלקוי אלתי פי גמיע אלמעצא וקד קאל  
 אבן<sup>8)</sup> סינא פי חד אלנפס אנה אסם משתרך פי אלנפסין ואלחיואן ואלנבאת  
 ועלי מעני אכר ישרך פיה אלנפסין ואלמלאיכה אלסמאוייה והדא כמא קלנא  
 ען<sup>9)</sup> אלעבראני אנה יורדהא מורד אלעמום ללג' אנפס ואדא דכר אלרוח וחדהא  
 פקצה אלרוח אלאלאהיה פקט ולא ישתבה עליך קול קהלת<sup>10)</sup> ורוח הבהמה  
 היורדת היא למטה לארץ פלים קצה ארואח אלדואב מן אלחיואן ואנמא קצה  
 נפוס אלנאס אלבהימיה לאן לא ישך לא עאלם ולא גאהל פי אן נפוס אלדואב  
 למטה לארץ ואנמא קצה נפוס אלנאס אלתי קד ברית מן אלעלם ואלעמל  
 וצארת פי חיז אלבהאים ואלתהאפת<sup>11)</sup> ברדאיל אלנפוס אלכביהה פלדלך קאל  
 ורוח הבהמה היורדת היא למטה לארץ כמא סנדכר פי פצל אלנפוס אלרדיה פי  
 אכר הדה אלמקאלה מן קול ירמיה עה<sup>12)</sup> וסורי בארץ יכתבו פנסתעיך באללה  
 מן אלזואל ען טאעתה וען מא כלקנא לה מן אלעלם ואלעמל.

(ז) פצל נריד אלמן נבין ונה בקא אלנפס בעד אלגסד באלדליל אלזואצח ונבין  
 אן אלמרכב מן אלאשיא אלענצריה יעוד אליהא ואן אלנפס תעוד איצא אלי  
 ענצרהא וקד אהפק קול אלחכמא אלמחקקין וחכם אלנטר אלצחיח בלא שך אן<sup>13)</sup>  
 25 אלקוי אלמגתמעה אדא תפרקת יעוד כל<sup>14)</sup> מנהא אלי גוהרה וירגע אלי ענצרה  
 כאלמרה אלצפרא תעוד אלי אלנאר ואלדם יעוד אלי אלהוא ואלבלגם יעוד [אלי]  
 אלמא ואלמרה אלסודא תעוד אלי אלארץ לאן אלמרה אלצפרא חארה יאכסה  
 כטבע אלנאר ואלדם חאר רטב כטבע אלהוא ואלבלגם בארד רטב כטבע אלמא

1) Deut. 12, 23    2) Gen. 9, 4    3) Ohne Artikel    4) Eccl. 12, 7    5) Es ist wohl  
 zu korrigieren: 'אלמ' אלמ' אלמ' אלמ' אלמ' אלמ' אלמ' אלמ' אלמ' אלמ' אלמ' אלמ'  
 6) ורדהא    7) Ps. 103, 1    8) בן  
 9) אן    10) Eccl. 3, 21    11) ואלתהאפת    12) Jerem. 17, 18    13) פי    14) בלא

קאל פעגבת כּיף תכּון אלאשיא אלמית׃ אלגאהלה׃ אצולא ללאשיא אלחיה  
 אלעאקלה׃ תם קלת לעל הדה אלארכאן אדא אגתמעט ואמתזגת פי אכדאן אלחי  
 אלנאטק אחדתת פיה חיא׃ ועקלא קאל פרגעת אלי עקלי וקלת כּיף ינסאג פי  
 אלעקל ואלתמיזו אן ימתזג אלמית באלמית פינתג בינהמא חי׃<sup>1)</sup> או כּיף ימתזג  
 5 גאהל בגאהל פיכּון בינהמא עקל׃<sup>2)</sup> קאל פרעתני׃<sup>3)</sup> אלצרורה אלי אן וגדת הדא  
 אלעאקל אלחי ליסה מן היולי הדא אלעאלם אעני עאלם אלכּון ואלפסאד כל הי  
 אשיא טאריה גריבה צאדרה מן אלעאלם אלעלוי ווארדה אלי הדא אלעאלם  
 וצאדרה ענה ענד כלאצהא ענה ואלא פכּיף יכּון אלמות ינכּוע אלחיא׃ או יכּון  
 אלגהל ינכּוע אלעקל פיגב עלי חנינד אן אסאל ואכחח ען הדא אלחי אלעאקל  
 10 פוגרתה׃<sup>4)</sup> אנפסא וארדה מן עאלם אלעקל והי חיא׃ הדא אלעאלם וחרכתה  
 ומסתכלצה למא צפא מן הדא אלעאלם פהרה עיון׃<sup>5)</sup> כלאם הדא אלחכים ואדא  
 כאן אלמאר עלי הדא אלנעת צח אן הדא אלגסם מית באלטבע לא חיא׃ לה  
 אלא בכמאלה ומחרכה אלתי הי׃<sup>6)</sup> גירה והי אלנפס פאדא כאן הדא פליס בעגב  
 אן תרגע אלנפסאם אלי אצולהא וענאצרהא אלדי מנהא כאנת הי ואעראצהא  
 15 ותרגע אלנפס אלי ענצרהא אלדי מנה צדרת אדא סעדת באלעלם אלצאדק  
 ואלעטל אלצאלח כּקול שלמה׃<sup>7)</sup> וישוב העפר על הארץ כשהיה וגו׃ עבארתה  
 וירגע אלתיאב אלי אלארץ כמא כאן ואלרוח תרגע אלי אללה אלדי אעטאהא ׀

(1) פצל קד אהבתנא אן ללאנסאן ג׳ אנפס ויקאל ג׳ קוי ואן אלעבראני דפע׃  
 ינסב אלנפס אלי אלחיוואן ודפע׃ ינסכהא אלי אלנפסאן וסכב דלך אן אלנפס  
 20 אסם משתרך עאם לגמיע אלקוי אלג׳ לקוי׃<sup>8)</sup> אשר בידו נפש כל חי ורוח כל  
 בשר איש אעני בדלך גמיע אלחיוואן ואלנפסאן ואלמלאיכה וקוי ורוח כל בשר  
 איש תכצ׳ לרוח אלנפסאני ואעלם אן בין שריעחנא׃<sup>9)</sup> פי נסכה׃ כצאיץ אלנפס  
 ואלרוח ואלפרק ביננא ובין אצחאב אלעלם אלבראני אכחלאף פי אלנסכה׃ פקט  
 לא פי אלמעאני לאן אלתי ננסכהא נחן אלי אלרוח ינסכהא אולאיך אלי אלנפס  
 25 פליס ביננא ובין אלמחקקין מנהם פי אלמעאני כלאף ודלך אן אלגמיע ינסבון  
 אלכצאיץ אלעקליה ואלעלום אלאלאהיה ללנפס וינסבון אלי אלרוח אלקוי  
 אלגסמאניה אלתי פי תגופי אלקלב אלאימן ואלאיסר מן קוי אלדם אלדי פיהמא  
 ואלעבראניון בצד דלך פי בעץ אלמואצע לא פי גמיעהא לאנהם׃<sup>10)</sup> ינסבון אלקוי

1) חיא 2) עקלא 3) Herm. فندعتني 4) פוגרתהא 5) פהויה עיון  
 6) sic, femin. 7) Eccl. 12,7 8) Hiob 12,10 9) Hier scheint etwas ausgefallen zu  
 sein, etwa: 10) Dittographiert

(ה) פצל אעלם אני סמעת [אחדא] מן אפאצל אלמסלמין וצדרא מן עלטא אלמטכלמין והו חניד צחיה אליקין חציה אלעקל ואלדין אעתרץ וקאל אן אלעקל ואלעלם אנמא יוגדאן מן הדה אלצורה אלננסאניה באגתמאע גמלתהא ולעמרי אן דלך קול מרצי וסעי משכור<sup>1)</sup> לכן יגב אן נקול אן תסמיתנא גמלה הו אן תנקסם אקסאמא ואלא לם תכן אלגמלה גמלה ולא אלאקסאם אקסאמא ומעלוס 5 אן אלאקסאם אנמא יכתץ<sup>2)</sup> באלקסם בכאציה אלתי אפצלתה מן קסימה ואלא לם תכן אלאקסאם איצא אקסאמא ואל קסמה הדה אלגמלה אלננסאניה פהי תנקסם אלי נפס<sup>3)</sup> וגסד לסנא נשך אן<sup>4)</sup> אלעקל אדא אראד אדראך שי<sup>5)</sup> פארדא אפרדה מטא סואה ואנתועה מטא קארנה תם אדרכה אדראכא פארדא בדאתה אלפארדה לאנה כמא אן אלחם לא ידרך שיא פארדא בסיטא פכדלך אלעקל לא 10 ידרך שיא מרכבא כתיפא אלא אן יפרד מעאניה וימיוהא וינתוע כל מעני מנהא פיגעלה פארדא בדאתה תם ידרך מעאניה כלהא עלי אלננפראד<sup>6)</sup> פלדלך יגב אפראד גמלה אלננסאן אלי נפס וגסד פיגב קבל כל שי<sup>7)</sup> אן נפחץ ען אצול אלגסד פאן וגנא פיהא עקלא ועלמא צח לאנא אן פי אלגסד אלמרכב אחרא מן אצולה ולה נסבה<sup>8)</sup> מנהא ואן לם נגד דלך . . . .<sup>9)</sup> נטרנא אן אלעקל ואלעלם 15 לא יכלו מן ג' אקסאם אמא מן אלגסד וחדה ואמא מן אלנפס וחדה ואמא מן מנועהמא יחדת מנהמא עקל ועלם פנקול מא קאלה בעץ אלחכמא פי דלך והו<sup>10)</sup> אן אלגסם מית באלטבע חי באלערץ קאל<sup>11)</sup> : אני תאמלת הדיא אלעאלם פי צורה מכתברא לה ובאחתא ענה פוגדת הדיא אלגוהר אלגסמאני לים פיה שי<sup>12)</sup> מן אלחיאה ולא פי גמיע אעראצה פמא לים פיה חיאה פמן אלממתנע אן יכון 20 דא עקל ועלם לאני וגדת היולאה פי אלמכתדא ימתאזו אלי טלב אלספל וכל מא לטף מנה ושרף אמתאזו טלבא<sup>13)</sup> עלוא וכל מא תכאתף וכשן אמתאזו הבטא אלי אלספלי קאל תם וגדת אלחרכה אלפלכיה תקסם היולי הדיא אלעאלם אלי ד' אצול והי אלנאר ואלהוא ואלמא ואלתראב קאל תם אני אעתברת הדה אלמרכאן אלד' פוגדתהא תתחרך טבעא לא אכתיארא תם וגדת חרכתהא חרכה היאם ומות לא 25 חרכה עקל וחיאה קאל תם וגדת אשיא מכונה מן הדה אלמרכאן והי דאת חיאה

1) קולא מרציא וסעיא משכורא 2) sic mascul. 3) גסם 4) Fast wörtlich aus Hermes Trismegistus X 7 ff.; ed. Bardenhewer 86, 7—87, 3 5) שיא, das א als Träger des Hamza 6) Bis hierher Herm. Trismeg. 7) שיא s. Anm. 5 8) נסבתה 9) Hier ist die Apodosis ausgefallen 10) Ichwân II 386, 2: ان لفسد ميتت جوهرة وان حيوته عرضية لمجاورة 11) Fast wörtlich Hermes Trismeg. VIII 12 (Bardenhewer 73, 6—75, 4) النفس آية 12) שיא (oben Anm. 5. 7) 13) טלב

תקדֵם נפסָה לוגֵד גִסְמָה וקֵד בִּינָא מַעֲנִי אַחֹר וקֵדָם פִּי כַתְּאֲבָנָא אַלְמַעְרוֹף  
 בַּכְּתָאב אַלְנַפְסָא וקֵלְנָא הַנַּאךְ מַעֲנִי אֵן<sup>1)</sup> אַחְדָּהִמָּא יַעֲנִי בַּה עֵן אַדָּם אַלְמַתְכוֹן פִּי  
 אֲכָר אַלְכְּלִיקָהּ וְהוּ מַתְקֵדָם בַּנְּפִסָּה פִּי אַלְמַשִּׁיָּהּ קֵבֵל וְגוֹד אַלְעֵאֵלָם וַאֲלַמְעֵנִי אַלְבִּי  
 וְגוֹד אַלְנַפְסָא קֵבֵל וְגוֹד אַלְגִּסְמָא וַאֲסַתּוּפִינָא אַלְקוּל וּבִינָאָה בִּיאַנָּא שַׁאפִּיא פִּמֵן  
 5 אַרְאֵדָה פִּלִּילְתַּמְסָה מֵן הַנַּאךְ וּסְנַבִּין הִיא אַלְמַעֲנִי פִּי פִצַּל אֲכָר פִּי הִידָה אַלְמַקְאֵלָהּ  
 בִּיאַנָּא שַׁאפִּיא בַּמַּעֲוֹנָה אַלְחַקְּ פַּאֲלַגְסָא אַלְאֵן יַנְקַסָּם קַסְמִין גִּסְמָא טָאָהֵר לַלְחֹוּאֵם  
 הוּ אַלְכַּדֵּן הִיא אַלְטְרָאִי גְמֵלָהּ וְלִים יַחְתָּאָג דִּלִּיל עֵלִיהָ לְטָהוּרָה לַלְחָם וְגִסְמָא אֲכָר  
 הוּ כְּפִי עֵן אַלְחָם וְנַסְמִיָּהּ אִיצָא גְוָהֵרָא גִסְמָאִיָּא וְהִמָּא אַלְנַפְסָאן אַלְגִּסְמָאִיָּא  
 אַחְדָּהִמָּא<sup>2)</sup> אַלְנַפְסָא אַלְנַאמִיָּהּ וְהִי אַלְגִּסְמָא אַלְבָּאָטָן פִּי אַלְאֲנַסָּאן וַאֲנַמָּא תְּעֵלָם  
 10 בַּאֲלַתְזִיד וַאֲלַנְמוֹ וַאֲלַתְנַקֵּץ וַאֲלַדְכּוּל<sup>3)</sup> וּמַתְלָהָא<sup>4)</sup> אַלְנַפְסָא אַלְחִוּוּאִיָּהּ אַלְבָּאָטָנָהּ פִּי  
 אַלְאֲנַסָּאן אִיצָא וַאֲנַמָּא תְּעֵלָם בַּעַד אַלְתַּנְקַל לַלְגִּסְמָא מֵן מַכָּאן אֵלִי מַכָּאן לַאֵן חֵד  
 אַלְנַפְסָא אַלְנַאמִיָּהּ אֵן תַּתְחַרֵּךְ חֵרְכָהּ מַכָּאִיָּהּ לֹא תַנְתַּקַּל מִתַּל אַלְשַׁגְרָהּ אַלְתִּי  
 תַּתְחַרֵּךְ פִּי מַכָּאִיָּהּ וְתַתּוּאִיד פִּי אַקְטָאָרָהָא וְלֹא תַנְתַּקַּל מֵן מַכָּאן אֵלִי מַכָּאן וְחֵד  
 אַלְנַפְסָא אַלְחִוּוּאִיָּהּ אַלְחֵרְכָהּ אַלְנַקְלִיָּהּ מֵן מַכָּאן אֵלִי מַכָּאן פַּחְצַל אֵן אַלְגִּסְמָאן גִּסְמָאן  
 15 אַחְדָּהִמָּא מַחְסוּס וַאֲלַאֲכָר מַעְקוּל וְהַאֲוִלִי אַלְנַפְסָאן אַלְמַעְקוּלָאן הִמָּא אַלְתִּי תַתְעַלֵּק  
 בַּהֵם אַלְנַפְסָא אַלְנַאטְקָהּ וְהֵם חֵקִיקָהּ גִּסְמָהָא אַלְבְּסִישׁ אַלְמַעְקוּל וְהֵם אַלְמַתְחַתְאָגוּן  
 אֵלִי אַלְאֲגִדִּיָּהּ אַלְנַבָּאָת לַלְנַבָּאָתִיָּהּ וַאֲלַחִוּוּאֵן לַלְחִוּוּאִיָּהּ וַאֲמָא גֵדָא אַלְנַפְסָא אַלְנַאטְקָהּ  
 פַּהוּ אַלְעֵלָם לֹא גִיר פַּאדָא כַּאֲנַת אַלְנַפְסָא אַלְנַאטְקָהּ דָּאֵת חַכְמָהּ וְכַאֲנוּא אַלְנַפְסָאן  
 מַנְדְּעִינֵן לֵהָא בַּאֲלַעְפָּהּ וַאֲלַשַׁגְאָעָהּ אַלְתִּי הִי פַצַּאִילָהִמָּא אַחַאֲלַת גְוָהֵרָהֵם אֵלִי  
 20 גְוָהֵרָהָא נַעֲנִי תַחִיל רֵדָאִילָהֵם אֵלִי אַלְפַצַּאִיל אַלְדִּי אַלְמַקְדָּם דְּכֵרָהָא<sup>5)</sup> אַעֲנִי תַחִיל  
 אַלְגָּהֵל אֵלִי אַלְחַכְמָהּ לֵהָא וְתַחִיל אַלְגָּבֵן וַאֲלַפְשַׁל אֵלִי אַלְשַׁגְאָעָהּ לֵהָא וְקוּהָּ רַאִי  
 וְצַחָהּ עִזִּימָהּ וְתַחִיל מֵן אַלְנַפְסָא אַלְנַאמִיָּהּ שְׁהוּהָ אַלְטַמַּע וְטַמַּח אַלְעִין וַאֲלַשְׁבַּק  
 וַאֲלַמְגוּן וַאֲלַסְפָּה וַאֲלַשְׁרָה וְמָא שַׁאכַל דְּלַךְ אֵלִי אַלְעַפָּהּ וַאֲלַקְנַאעָהּ וַאֲלַורַע וַאֲלַכְשׁוּעַ  
 פַּאדָא אַנְדְּעִנוּא אַלְנַפְסָאן לַלְנַפְסָא אַלְנַאטְקָהּ בַּאֲלַאֲנַצְלַאח וַאֲלַמוּאֲפַקָהּ לַחַכְמַתְהָא  
 25 לַחְקוּא בַּאֲלַנַפְסָא אַלְנַאטְקָהּ וְסַעְדוּא מַעְהָא פִּי מַעַאדָהֵם בַּאֲלַבְקָא וַאֲלַתְבָּאָת וַאֲן  
 הִי אַעֲנִי אַלְנַאטְקָהּ מַאֲלַת אֵלִיהֵם עוּץ מָא תַסְתַּמִּילָהֵם אֵלִיהָא וַאֲנַגְלַבַּת פִּי תַדְבִירָהֵם  
 בַּאֲלַעְקַל אַלְדִּי פִּיהָא וְגֵלְבוּהָא<sup>6)</sup> וַאֲחַאֲלוּא חַכְמַתְהָא וְעַקְלָהָא אֵלִי גְהֵלָהֵם וְפַצַּאִילָהָא  
 אֵלִי נַקְצָהֵם וְרֵדָאִילָהֵם הַלְכַתְּ בַּהֵם וְעַטְבוּא מַעְהָא בַּאֲלַעְקָאָב וַאֲלַרְתוּר וְהִיא כַּלָּאָם  
 גְּמִלִי סַנְשַׁרְחָה פִּימָא בַּעַד בַּתּוּפִיק אַלְלָהּ

1) מַעֲנִיָּין  
6) oben 6, 6 ff.

2) אַחְדָּהִמָּא  
7) וְגֵלְבוּהָא

3) cf. oben 6, 2

4) lies viell. : וַאֲכֵרָהָא

נחן עאזון ען אסתיפא אלאמרין מן אצול אלעקליאת ופצול אלשרעיאת פהי אדן  
 עקליאת מחצה ומן עזנא ען כתר מן אסתכראג אלעקליאת מנהא פאלדי קאל  
 אנהא סמעיה פכאנה קאל באסתגנא-נא ען אלכחת לאן לים להא פי אלעקל  
 מרג ען אסבאב נצוצהא ועלהא מן אלעקל ואנמא אלפראיק אלעמליה להא פי  
 אלעקל וזה נעזו נחן ען אסתכראגהא פנאכדהא תקלידא ולו אמכננא אכדהא 5  
 בטריק עקל ונטר לכאן דלך אופי ואעטם לקדר אלשריעה ואגלאלא להא פי נפוסנא  
 ואיצא ענד אלבארי תע' יכון אכדנא למעאניהא בטריק אלנטר ודלאיל אלעקל  
 אופי מן אכדנא דלך עלי סביל אלתקליד וכל ואחד יקלד לגיר ואלגיר לגירה  
 הכדא הו סביל אלתקליד אלי אול גיר מקלד אלדי הו אלרסול עה אלדי הו עאלם  
 בגמיע עללהא וכצוציאתהא מן אלבארי תע' ומן בעד דלך קד אלזמנא באלנטר 10  
 פי אעמקהא ואלמערפה פי אגלהא והי מערפה אלבארי תע' ומא יתבעהא<sup>1</sup> מן  
 אלאצול אלעקליאת כקו<sup>2</sup> וידעת היום והשבות וגו' ומן עלם וערף באריה בטריק  
 אלנטר אלחכמי מן אלעקל ומן אלשרע כאן מא דונה אסהל טריק ואיסר מעלום  
 לה פלדך לא יזו ללעאקל אלמטיז אהמאל אלנטר ואטראחה ורכונה אלי אלתקליד  
 אלא מן עזזה ען אלנטר ואלאסתדלאל מן אלמעקול עלי אלמכתוב ומן אלמכתוב 15  
 עלי אלמעקול ונסאלה גל אסמה אן יעיננא ויפקנא למטלובנא מן דלך ברחמתה  
 ומעונתה כקולה<sup>3</sup> עזרנו אלהי ישענו וגו'

(ד) פצל קד יבגי אן נעלם אן אלנפס הי אלאנסאן באלחקיקה וליס אלאנסאן שי  
 סואהא לאן אלאנסאן באלחקיקה שבה רוחאני דו עקל גריוזי לא מא תראה אלעיון  
 מן טאהר אלצורה פאלאנסאן באלחקיקה הו אלמכצוץ באלנפס אלנאטקה ומן לים 20  
 לה נפס נאטקה פטן אלממתנע אן יכון דא עקל והו אמא גמארד<sup>4</sup> ואמא חיואן  
 צאמת לאן היולאה מטלמה באלטבע ואנמא יגירה מא תכתסבה מן אלצפאת  
 אלגסמאניה ואלרוחאניה מן אי אלאנואע כאן פאמא אלאנסאן פהו מלמוע מן  
 עאלמין לאן פיה מן אלעאלם אלווחאני אלעלוי אלעקל ואלנפס ופיה מן אלעאלם  
 אלספלי אלגסמאני אלגסם וגמיע אעראצה פגסמה ממאתל ללגסם אלפלכי אלטביעי 25  
 ורוחה ממאתלה לנפס אלפלך ונפוד קוי נפסה פי גסמה ממאתל<sup>5</sup> פי אלנפוד  
 לקוי אלנפס אלפלכיה פי אלפלך ותקדם נפסה לגסמה כתקדם נפס אלפלך ולדלך  
 אעלטנא אלעבראני תקדם וגוד אלנפס עלי וגוד אלגסם כקול אלולי עס<sup>6</sup> אחר  
 וקדם צרתני ותשת עלי כפכה פקו' אחר יעני בה גסמה וקו' וקדם יבין פיה

1) יהבעהא 2) Deut. 4, 89 3) Ps. 79, 9 4) גמארדא 5) ממאתלה 6) Ps. 139, 5

יכפי<sup>1)</sup> אלדי אומינא אליה למן יריד תחצילהא וקד וצף דוד עֵה בסבעהּ אוצאף  
 אלחכמהּ אחדהא באלתמאם ואלכמאל ואלצחֵהּ מן כל נקץ ומן כל כסר ושוב  
 ועוֹג ולדלך קאל<sup>2)</sup> תורת יוי תמימה תם קאל משיבת נפש יעני בדלך תרד אלנפס  
 אלי חית בדת ומן אין ורדת יעני מן ענדהא תרדהא אליהא כק' משיבת נפש  
 5 תם וצפהא באלתבאת ואלדואם ותפתח דהן אלסאדג אלגבלֵהּ בקו' עדות יוי  
 נאטנה טחכימת פתי והו אלתבאת ותפתח אלדוהן תם וצפהא באנהא מסתקימהּ  
 אלאלפאט ואלמעאני ומפרחהּ אלקלוב ואלעקול בקו' פקודי יוי ישרים משמחי  
 לב תם וצפהא באלנקא מן אלדראן ואלנטאפהּ מן אלזואן<sup>3)</sup> ואלציא ללכצאיר  
 בק' מצות יוי ברה מאירת עינים והו ציא אלכצר ואלכצירהּ תם וצפהא באנהא  
 10 ראם אלחכמהּ ואול אלמערפהּ באלכארי גל ואלכלוץ מן כל שוב ותבאתהא ללאבד  
 בקו' יראת יוי טהורה עומדת לעד ופסרת יראת יוי ההנא ראם אלחכמהּ ואול  
 אלמערפהּ לקו' ר' ראשית חכמה יראת יוי וקו' איצא<sup>4)</sup> יראת יוי ראשית דעת תם  
 וצפהא באנהא חקיקהּ אלחכאם אלעאדלהּ גמיעהא מן אולהא אלי אכרהא בקו'  
 משפטי יוי אמת צדקו יחדו תם וצפהא באנהא אגל ואפכר מן אלדחב אלכאלץ  
 15 ואלגואהר אלתמינהּ ואנהא אחלי מן כל חלו ואלד מן כל לדיד בקו' הנחמדים  
 מזהב ומפו רב ומתוקים מדבש ונופת צופים כקול דוד<sup>5)</sup> טוב לי תורת פיך מאלפי  
 זהב וכסף וקאלת ען דאתהא ר' טוב פריי מחרוץ וגו' תם גמע הדה אלז' אוצאף  
 גמיעהא ונסבהא אלי אלכארי גל בקו' תורת יוי . עדות יוי . פקודי יוי . מצות יוי .  
 יראת יוי . משפטי יוי . הנחמדים מזהב ומפו רב וגו' פגמע ז' אוצאף אלחכמהּ  
 20 מרדודהּ אלי תורת יוי ונעותהא וען הדה אלז' אוצאף קאל איצא<sup>6)</sup> אמרות יוי  
 אמרות טהורות וגו' וקו' אתה יוי תשמרם תצרנו מן הדור פאלעגב אלעגזיב ממן  
 יתפלסף או יקרא שיא מן אלעלום פיגעל אלשריעהּ סיאסהּ או טלב ריאסהּ  
 ואלמתכלמון יגעלון אלשריעהּ מצלחהּ ובעץ אלמתשרעין יסמונהא סמעיהּ במעני אנהא  
 גיר אלעקליאת ואלדי ערפנא אן כל מא פי אלשריעהּ אלמקדסהּ עקליאת ואנמא  
 25 נחן נעזו ען אסתכראג אלעקליאת מן אלשריעהּ לצעף קואנא ען חכמתהא ודליל  
 דלך אננא נטלב שיא ממא פי אלשריעהּ בוגה מעקול פננהלה מנהא פאדא  
 אטלנא אלכחת ואלתפתיש ענה מנהא וגדנאה באופי מא פי אלעקל ומא<sup>7)</sup> פי  
 אלפכרהּ פצהּ לנא אן אלעגז מנא ען מא כפי ענא מנהא \*לא אנהא<sup>8)</sup> סמעיהּ  
 פקט ולא סיאסהּ פקט כל גמיע אלעקליאת ועמיקה מוצועהּ פי אלשריעהּ לכן

1) יכפא 2) Ps. 19, 8 ff. 3) אלזיואן 4) Ps. 111.10 5) Prov. 1, 7 6) Ps. 119, 72  
 7) Prov. 8, 19 8) Ps. 12, 7. 8 9) מא 10) לאנהא

ונבין לך אלפרק בין אלמור אלמצלי ואלחשך אלמצלי אלי<sup>1)</sup> אלחשך אלערצי  
 ואלמור אלערצי והו אן אלמור אלמצלי ואלחשך אלמצלי נוהראן קאימאן בדאתהמא  
 ואלמור ואלטלאם אלדי נראהמא ערץ לים להמא קואם אלא בגירהמא נעני אן  
 נור אלשמס ערץ לאזם לגרם אלשמס והדא אלטלאם אלדי נראה עדם לדלך אלנור  
 אלדי הו נור אלשמס פצה אלפרק אן אלערץ ואלעדס לים מתל אלנוהרין גסמאניין<sup>5)</sup>  
 קאימין בדואתהמא אגסאמא פאלעגב אלעגיב ממן געל אלשריעה צרבא מן  
 אלסימסה וצרבא מן אלמצלחה וציר אלעקליאת גיר אלשריעה ולם יעלם אן  
 אלשריעה מזרעה אלעקל ובית אלחכמה ומכנונאת כפאיאהא מוצועה פיהא ומא דק  
 ועמק פי עקל אלכשר וצע פיהא למן עסאה יפתש ויהעב פחיניד יגד מטלובה  
 מכנונא פיהא פיזדאר בדלך תעטימא לקדר אלשריעה פי נפסה כקו<sup>2)</sup> יוי חפץ  
 למען צדקו פהי און בית אלחכמה ולדלך קאל שלמה עה<sup>3)</sup> חכמות בנתה ביתה  
 חצבה עמודיה שבעה ואצה מא קיל פי בנתה ביתה יעני ען חרף אלבית אלדי  
 אכתי בה והי פאתחה אחרף אלשריעה ומכדאהא וצורתה צורה אלבית אלמכני  
 אלמחיט במא פיה ומפתוח מן פרד גהה ומענאה אנה אלב' ען אלאל גל ותע'  
 ובמתל הדא אלפתתאח אפתתח איצא צאחב הלכת יצירה פקאל בשתים ושלשים<sup>15)</sup>  
 נתיבות פלאות חכמה לאן ענדה כל פלאות חכמה פי אלף בית ומן אלף בית  
 וגמיע אלקבאלה אנמאז גסם אלפלך וגמיע אלגסאם אלתי פיה ואן אלבית הו  
 אסאם פאתחה אלשריעה אלמקדסה ולדלך כאן אלבית אול חרף מן אול כלמה  
 ואול פסוק מן בראשית אלתי הי אצול גמיע אלעלום ואלחכם פלדלך קאל שלמה  
 חכמות בנתה ביתה יעני ען אלבית תם קו' חצבה עמודיה שבעה לאן אול פסוק<sup>20)</sup>  
 מן בראשית מכני מן ז' כלמאת והי מן כח חרף ז' פי ד' בעדד מנאזל אלקמר  
 ועדד חרף אלף בית איצא כח חרף באלז' אלמצעפאת<sup>4)</sup> אעני בגדכפרת וליס  
 אלאלף מחסוב פי אלעדד לאנה אצל ישאר<sup>5)</sup> בה אלי אלכאלק גל ועז ולדלך לא  
 תראה ינצרב פי דאתה ולא ינקסם וכדלך ערד אלמראדאת אלמוגודה פי הדא  
 אלעאלם כח הם איצא ז' פי ד' אעני עת . . . ועת תם איצא אלמסבוע אלאל מן<sup>25)</sup>  
 אלכליקה סבעה תם אול אלמעיאד ז' איאם והו אלפסח תם אלשבועות עלי נסקהא  
 ז' תם אלשהר אלז' לקולה בחדש השביעי והו גמהור פראיץ בני אסראיל ולדלך  
 סמאה ירח האתנים תם אלסנה אלז' שמטה תם שבע שמטות יובל פהדה  
 אלמסבעאת אלזמאניה מן אלשרע פלדלך קאל חצבה עמודיה שבעה ולולא  
 כראהה אלתיטויל לאחצרנא גמיע אלמסבעאת אלתי פי אלעקל ואלשרע ולכן<sup>30)</sup>

1) sic      2) Jes. 42, 21      3) Prov. 9, 1      4) אלמעפאת      5) ישאר  
 Abhandlungen d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. N. F. Band 9, 1.      3



ואחד תע' פלא יכתלף<sup>1)</sup> עלי מן סמע תלך אלקולין פי אנהמא מכלוקאן מן  
 אלאול אצל'ין פי וגוד אלכיראת ואלשרור אל'א<sup>2)</sup> קול מן יגעלהמא<sup>3)</sup> אלאה'ין  
 כאלק'ין ואמ'א קולי אן הדא אלחשך הו אלאצלי והו גנס אלאגנאס והו אלטינה  
 לאפרק בינה ובין הדא אלטלאם אלדי נראה אלאן ליסה אלאצלי ואנמא הו עדם  
 5 נור אלשמס פבגיבה נור אלשמס ען וגה אלארץ יבסט<sup>4)</sup> אלטלאם וינכף באנכפאף  
 אלנור אלשמס אול פאול אלי אן תעתם אלארץ ודלך מחסוס ודליל דלך קולה  
 ויהי ע' ויהי ב' יום אחד וכדלך יום שני ושלישי ובעד דלך קו' יהי מאורות ברקיע  
 השמים להאיר על הארץ מן דלך אלטלאם אלאצלי וכדלך קו' פי אלכואבב ליצי'<sup>5)</sup>  
 עלי אלארץ מן דלך אלטלאם אלאצלי פצאר אלטלאם אלמוגוד מן לילה אלה'<sup>6)</sup>  
 10 אנמא הו עדם נור אלשמס פקט וליסה אלטלאם אלאול אלאצלי כל הו עדם נור  
 אלשמס לא גיר פאלעדס פליסה שי לאנה גיר מוגוד אצלא פצ'ה אן קולה וחשך  
 על פני תהום הו אלחשך אלאצלי והו אלטינה אלמנפעלה לקבול אלתשכילאת  
 ואלתצויראת וכדלך יגבר בעץ נקצהא ויסתניר בעץ טלמתהא ותתחרך באלאנפעאל  
 מן בעץ סכונהא וינכשף ללטהור בעץ עיון אעמאקהא ומא אחסן ואוצח מא  
 15 קאל איוב ע'ס פי הדא אלמעני בכיאן ואפצאח קו'<sup>7)</sup> מגלה עמוקות מני חשך וגו'  
 פתפסיר חשך וצלמות מעני<sup>8)</sup> ואחד והו אטהאר אלמוגודא מן אלאגסאס  
 ואלאעראץ מן אעמאק אלחשך ותצעד<sup>9)</sup> מן אעמאק צלמות בטורהא ללעיאן  
 ולדלך אנגבר בעץ נקצהא ואנאר בעץ טלמתהא ותחרך בעץ סכונהא ואנכשף  
 בעץ אעמאקהא ודלך חכמה אלחכים גל [ועלא] אלדי אוצח חכמתה אלתי לים  
 20 פיהא אערתראץ כקו'<sup>10)</sup> חכם לבב ואמיץ כח מי הקשה עליו וישלם וקד רד' ר'  
 סעדיה גאון זל עלי חאוי אלכלכי רד' עבראניא ופסר והארץ היתה תוהו ובוהו  
 וגו' כמא דכרנא ואלסכב פי כונה רד' עליה בלפט אלעבראני<sup>11)</sup> לאנה כאן קד  
 תמדהב במדהב אלמגוס ואכד ינקץ אלתורה פרד עליה ולם יקדר ישהר אלרד בלפט  
 ערבי<sup>12)</sup> פתאמל ותחקק אן אלעדס לים שי ולא מעני מוגוד ולא דאת מעלוטה  
 25 פתחקק דלך תפהם אן שא אללה תעאלי וקד אזאל אלכארי גל אסמה אלאשכאל  
 ואלשבה בקו'<sup>13)</sup> אני יוי עושה כל אלה יעני אנה צאנע אלאשיא ואצדאדהא  
 פצ'ה מן קול אלאנביא אנה כאלק אלאצדאד וליס הי עדם לאן אלעדס לים שי

1) יכתלף (viell.: יכתלפו) 2) אלי 3) יגעלהם 4) יברט 5) 12, 22  
 6) מאני 7) ותסעד 8) Hiob 9, 4 9) vgl. oben 2, 14 10) cf. Jos. Deren-  
 bourg, RÊJ XXV 249; D. Kaufmann, ibid. XXVII 271; J. Guttman, Monatsschr. XLI 247  
 11) Jes. 45, 7

יום מתן תורה ועמידת הר סיני פי קולה<sup>1)</sup> וכל העם רואים את הקולות פשרחוא  
 ואעתרצוא כיה תרי אלאצואת לאן אלאצואת תדרך באלסמע ואלרויא תדרך  
 באלנטר פקאלוא אן אלבארי תע' אורד עלי אלגבל נארא עטימיה כקו<sup>2)</sup> (וההר  
 בוער באש תם טלאמא עטימא כקו<sup>3)</sup> חשך ענן וערפל והדא אלחשך הו סואד  
 מתוסט במעני סחאב אסוד פתטהר אלאצואת מתשכלה פי אלסחאב עלי קדר  
 5 מא תכרטה חרכה אללפט פי אלהוא פעלמוא אלקום מכרוט מא קדחתה אלנאר  
 פי אלהוא אלאסוד כקו<sup>4)</sup> ויהי כשמעכם את הקול מתוך החשך ומתל הדא אלקול  
 שר ח ר' סעדיה גאון זל פי כתאב אלמבאדי<sup>5)</sup> פתבין אלאן ותכיה כיפיה אלחצויר  
 ואלחשכיל לגמיע אלאגסאם מן אלחשך ודכר ר' נסים זל<sup>6)</sup> פי מגלת סתרים  
 אלערביה וקאל אן ישראל אדרכוא אלאצואת וראוהא תנקדח פי וסט אלענן  
 10 ואלערפל וטהר להם תשכילהא ותכטיטהא פי אלהוא עלי נטאם אלכלאם ואקול  
 דלך קאל צאחב הלכות יצירה אן מן אלאחרף אלתי הי אחרף אלף בית תשכל  
 גסם אלפלך וגמיע מא פיה לאן אלאחרף הי אול מא יתשכל ובעדהא תציר  
 כלמאת במעני תרכיב אלאגסאם פאעלם דלך ומתל הדא קאל ר' סעדיה זל פי  
 תפסיר<sup>7)</sup> מגלה עמוקות מני חשך ויוצא לאור צלמות יעני יכרז אל מחדתאת מן  
 15 אלחשך אלי אלאור אי יכסבהא צפה אלוגוד פתצעד<sup>8)</sup> מן אעמאק דלך אלחשך  
 פתכארך מן כשף אלכצאיר לתלך אלכפאיה ולה אלחמד כמא שכרה וליה וקאל<sup>9)</sup>  
 אודך על כי נוראות נפילתי וגו' והדא יהגן קול מן יקול אן אלהיולי קדימה לא  
 נהאיה להא וקד בינא חדותהא בחדות אלאגסאם מנהא וכדלך תנתהי איצא ודליל  
 20 דלך קולה<sup>10)</sup> קץ שם לחשך וגו' עבארתה געל ללחשך אנקצא ולכל נהאיה הו  
 פאחץ ותמם אלפסוק בקו' אבן אפל וצלמות יעני אלהיולי אלמטלמה ואבין מן  
 גמיע מא תקדם פי מעני אלאור ואלחשך אלדי על פני תהום קול איוב עה<sup>11)</sup> חק  
 חג על פני מים עד תכלית אור עם חשך פדל בדלך אן אלאור ואלחשך מבתדעון  
 ען אלבארי תע' ואנהמא מתנאהיאן מע יתנאהי אלעאלם ואעלם אן מן הדא  
 25 אלמעני צלוא אלמגום פגעלוא אלנור ואלטלאם אלאהין קאדרין קדימין וסבב דלך  
 אנהם רואו אלכיראת מן קבל אלנור ואלשרור מן קבל אלטלאם והדה אלמעניאן  
 מוגודה פי הדא אלעאלם פנסבוא כל מעני לכאלק ונחן נעוד באללה מן הדא  
 אלקול לאננא בינא קול אלשריעה אן אלנור ואלטלאם מכלוקין מפעולין<sup>12)</sup> לכאלק

1) Ex. 20, 18    2) Deut. 4, 11    3) ib.    4) Deut. 5, 20    5) Comment. Jes. p. 11

6) Vgl. RÉJ, XLVIII, 186, wo das Citat נמעני נעמנים ed. Heilberg 17 (hebr.) nachzutragen ist

7) Im Kommentar zur St. Hiob, 12, 22 sagt S. nichts diesem Citat entsprechendes    8) פתסערד

9) Ps. 139, 14    10) Hiob 28, 3    11) 26, 10    12) So.

ואלהדאיה<sup>1)</sup> אלהי פי אלעקל הי אלכאציה<sup>2)</sup> לה אלהי כצה בהא אלקדים אלאל  
 גל [ועלא] ורסמה<sup>3)</sup> לה אלחכמה<sup>4)</sup> אלאלאהיה<sup>5)</sup> ואלמשיה<sup>6)</sup> אלרבאניה<sup>7)</sup> אלממתולה<sup>8)</sup>  
 פי גוהר אלעקל אלמשיר אלי אלאל גל דכרה ומוצל אלנאטקין אליה ליעתרפוא  
 לה ויוטנוא<sup>9)</sup> בה ויעלמוא אן גמיע מא יוגד מן אלכליקה<sup>10)</sup> מנה ואנתהאווה אליה  
 5 פיגב ללעאקל אן יתכיל ויתצור מא דכרנאה פי מעני אלטלאם אלצלי אלמסמי  
 חשך אלמדכור פי ב' פסוק בראשית אלדי אומת אלשריעה<sup>11)</sup> באנה אצל וענצר  
 וטאדה<sup>12)</sup> והיולי לגמיע אלמכלוקאת אלמרכבאת מן בסאיט ומפרדאת פיתוהמהא  
 אלמתצור במעני אלחבר אלדי יסתמד מנה תשכיל אלאחרף תם תתרכב אלאחרף  
 פתציר כלמאת ותציר אלכלמאת אסטרא ותציר אלסטרא צחאיה ותציר אלצחאיה  
 10 ספורה ואלי הדא אלמעני אשאר צאחב הלכות יצירה פי אלאחרף אלמפרדאת  
 ותרכיבהא אגסאמא ומן אלאגסאם אגסאם מן אול גסם תכון מנהא והו אלפלך  
 אלי אכר אלאגסאם באלגה<sup>13)</sup> מא בלגת אלי אן תנתהי אלמאדה<sup>14)</sup> ותפרג טינה<sup>15)</sup>  
 אלאגסאם ומנהא גמלה<sup>16)</sup> אליצירה לכל יצור ונוצר תם תוהם ותצור אן חרכה<sup>17)</sup>  
 אלקלם במעני חרכה<sup>18)</sup> אלטביעה<sup>19)</sup> והי<sup>20)</sup> אלברכאר<sup>21)</sup> אלדי תכט<sup>22)</sup> בה במעני אלקלם  
 15 וחרכתה כקולה<sup>23)</sup> חק חג<sup>24)</sup> על פני מים וגו' והדא פי גאיה<sup>25)</sup> אלביאן אלי תפרג  
 קואהא יקוי חברהא תם תצור אלטביעה<sup>26)</sup> במעני אליד אלמתחרכה<sup>27)</sup> ומחרכה<sup>28)</sup> ללקלם  
 ותצור אן קלם אלטביעה<sup>29)</sup> אסמה מחוג ומחוגה לקי חק חג<sup>30)</sup> על פני מים תם  
 תצור אן אלנפס בקוה<sup>31)</sup> אלטביעה<sup>32)</sup> הי אלכאתבה<sup>33)</sup> תם ארפע תצורך קלילא פתגד  
 אלנפס לא תכתב אלא מא צורה להא אלעקל ומתל פיהא תם ארפע בוהמד  
 20 ותצורך קלילא פתגד אלעקל לא יפעל אלא מא רסמתה לה ומתלתה פיה אלחכמה<sup>34)</sup>  
 אלאלאהיה<sup>35)</sup> פחיניד תעלם חכמה<sup>36)</sup> אלכארי תע<sup>37)</sup> אלנאטמה<sup>38)</sup> ומשיתה אלמרתבה<sup>39)</sup> כל  
 מעני פי מרתבתה ונטאמה אלמחכם ופעלה אלמתקן פי כל מעני ותרתיבה פי כל  
 מוגוד ומכלוק וקס מתאלאת מא תעלמה מן פעלה אלמחכם עלי כל מא גאב ענד  
 בעקלך אלצחיה תתחקק גמיע מא וצפנא וקס כל מתאל עלי<sup>40)</sup> ממתול מן אלמוגודאת  
 25 אלעלויה<sup>41)</sup> ואלספליה<sup>42)</sup> פהי קיאסה<sup>43)</sup> אלנאטאם<sup>44)</sup> באלאתקאן ואלאחכאם<sup>45)</sup> אלדי לים פיה  
 מזיד ולא מנה נקצאן<sup>46)</sup> כקול שלמה<sup>47)</sup> כי כל אשר יעשה האלהים הוא יהיה לעולם  
 עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע וקד דכרוא אלחכמים זל<sup>48)</sup> מתל הדא אלמעני

1) Hiob 26,10 2) ואלהדאיה 3) ויאמנו 4) האוהו 5) אלברגארד 6) ורסמה 7) חוג חק 8) חוג חק 9) חוג חק 10) Eccl. 3,14 11) Der Verf. führt weiter aus, was er in den Midráschim z. St. angedeutet zu finden glaubte: Mekhiltā, Bachōdesch sect. 9 (ed. Friedmann 71<sup>a</sup>) u. a. m. 12) וטאדה 13) באלגה 14) אלמאדה 15) טינה 16) גמלה 17) חרכה 18) חרכה 19) אלטביעה 20) והי 21) אלברכאר 22) תכט 23) חקולה 24) חק חג 25) גאיה 26) אלטביעה 27) ומחרכה 28) ומחרכה 29) אלטביעה 30) חק חג 31) בקוה 32) אלטביעה 33) אלכאתבה 34) אלחכמה 35) אלאלאהיה 36) חכמה 37) תע 38) אלנאטמה 39) אלמרתבה 40) ממתול 41) אלעלויה 42) ואלספליה 43) קיאסה 44) אלנאטאם 45) ואלאחכאם 46) נקצאן 47) שלמה 48) זל

הלוחות שנא קול ה' חוצב להבות אש

קואם<sup>1)</sup> אלאצדאד ואלאעראץ אלמכתלפּהּ לק'<sup>2)</sup> יוצר אור ובורא חשך עושה שלום ובורא רע וגו' פּבִין בהדא אלפסוק אנה אבדע אלאור אלאצלי ואבדע מקאבלה אלחשך אלאצלי לקו' יוצר אור וגו' פּגַעל שלום תאבעא ללאור וקולה ובורא רע גַעלה תאבעא ללחשך ודלך אן אלשרור אלמוגודהּ פי הדא אלעאלם מן קבל אלהיולי אלתּי הי אלחשך אלאצלי והו אלרע ואלדליל עלי אן אלשלום 5 ונאנאעה מן קבל אלאור קול אלשריעהּ<sup>3)</sup> וירא אלהים את האור כי טוב וקול שלמה<sup>4)</sup> ומתוק האור וטוב<sup>5)</sup> לעינים וקאלוא אלחכמים זל<sup>6)</sup> אלכה בכי טוב פקולה כי טוב יעני אנה גַעל כל טוב מן תאתיר אלאור וכל רע מן תאתיר אלחשך פחצל אן כל טוב פי הדא אלעאלם מן תאתיר אלאור וכל רע פי הדא אלעאלם מן תאתיר אלחשך עושה שלום ובורא רע והו אלחשך אלדי הו גַנס 10 אלאגנאם והו טינָהּ אלעאלם \*אלתי שכל מנהא<sup>7)</sup> אלטביעהּ כלמא ימכנהא תטועא למן אוגדהּ ומן הדָהּ<sup>8)</sup> אלטינָהּ גַמיע שרור הדא אלעאלם ונקוצהא והודא נבִין ונכִיף כּיף יכון מן אלחשך תרכיב אלצור ואלתשכילאת ללאגסאם אעלם אן אלסואד הו כַאציהּ אלטלאם אלאצלי לאָנה אסוד באלטבע גַדא ואלגור אלאצלי הו אלנור אלמַצִי באלטבע והו אלנור אלאביץ ואלהוא מתצל פי מא בין אלאור 15 ואלחשך פּבמִשיהּ אלצאנע ואראדתהּ תע' תתשכל אלתשכילאת ותתצור אלתצויראת<sup>9)</sup> שביהּ מא יתשכל ויתצור בסואד אלחבר פי ביאץ אלורק באלהוא אלמתצל בין אלחבר ואלורק במשיהּ אלכאתב וקצדהּ ונרי אן נצרב להדהּ אלגמלהּ מתלא עאמא שאמלא יתצורהּ כל די פהם ותמיזו ויסתגני בה ען אלתעב אלכתיר ודלך כאַנך תרי אנסאנא יכתב פאָל מא תדרכהּ מנה חרכהּ אלקלם ותרי אלהוא 20 אלדי תשק פיהּ חרכהּ אלקלם לתשכיל אלאחרף תם תרגע אלי עקלך פתעלם אן אלקלם לא יכתב שיא ואנמא אליד אלתּי תחרד אלקלם ואלקלם הו אלהּ ואדאהּ לליד פיטלע פי והמד אן אליד הי אלתּי תכתב תם תעוד אלי עקלך פתעלם אן אליד אלהּ קריבהּ ללאנסאן אקרב מן אלקלם ואן אליד איצא לא תכתב שיא אלא בתצור אלנפס אלתּי תמד אלוּרהּ אלטביעהּ אלתּי פי אלקלב באלקוהּ 25 אלמחרכהּ אלי חצול אלבגיהּ אלמקצודהּ תם תרגע אלי עקלך איצא פתעלם אן אלנפס לים תפעל גַמיע דלך אלא בתצור אלעקל אלדי יהדיהּ אלי מא תכתב

1) קיאם 2) Jes. 45,7 3) Gen. 1,4 4) Eccl. 11,7 5) וטאב 6) Wie bereits Br. anmerkt, findet sich der Text nicht in dieser Form; die vom Verf. gebrauchte Phrase ist Reminiscenz an Pesäch. 1<sup>a</sup>. B. K. 60<sup>b</sup> 7) אלתשכל מנה 8) הדא 9) + במשיהּ  
אלצאנע תע

אלמראייה ללאנביא ובאקי אלקול והדא חכאיה עיון כלאם ר' סעדיה גאון זל פי  
 כתאב אלמבאדי<sup>1)</sup> פאמא ביאן אן אלחשך אלאצלי הו אסם ללהיולי פהו אן תוהו  
 ובוהו וחשך נעתאן ואסם פמא כאן פי וסט אלהוא ען וגה אלארץ נעת בתוהו  
 ומא כאן מתוסטא פי אלבעד פי אלהוא ען וגה אלארץ נעת בבוהו ומא בעד  
 5 גדא פי נהאיה אלבעד אלי נחו עמק אלארץ סמי חשך והודא אפסר בעץ הדא  
 אלפסוק : קו' והארץ היתה תוהו<sup>2)</sup> תפסירה צארת תוהו וליס תפסיר היתה ההנא  
 כאנת לאן דלך מפסוד מן וגהין אחרהמא אדא קיל כאנת אונג דלך קדמהא  
 ודלך מדהב מן יקול בקדם אלעאלם גמיעה וימנע אלהדת ואלוגה אלאכר אן וגה  
 תפסיר היה והיתה יחתמל כאן וצאר ואכתר מא ימר פי אוהאם אלנאס תפסירהא  
 10 כאן או כאנת ולא ינטרון אלי אללגה ואסתעמאלהא ואלי אלמעאני וחקאיקהא  
 פאמא תפסיר היתה צארת מתל קו'<sup>3)</sup> היתה עלי יד יוי וכדלך<sup>4)</sup> כי היתה סבה  
 מעם יוי צארת וכדלך איצא קול שלמה<sup>5)</sup> רחוק מה שהיה יעני אלדי צאר אצלא  
 לגמיע אלגסאם ומתלה קולה<sup>6)</sup> מה זה היה לבן קיש יעני מא הדא אלדי קד  
 צאר לבן קיש ומתלה<sup>7)</sup> היה אדני כאויב צאר כאלעדו וליס תפסיר אחד הדה  
 15 אלאלפאט כאן ומתלה כתיר פי אלעבראני פבאן ווצח אן תפסיר והארץ היתה  
 צארת כדלך פדלנא הדא אלמעני וגודהא וחדתהא ואבדאעהא ליכון מנהא גמיע  
 אלגסאם אלכסיטה ואלמרכבה במוגב חכמה אלבארי תע' . וקד כנת ארגו כתם  
 תפסיר הדא אלפסוק מתכשיא מן תדוינה לבעדה ועמקה ען אפהאם אלגמהור לכני  
 ראית אן אוצחה למן עסאה יכון פיה נבאהה וצוה חס פיסר בה ויכון לי<sup>8)</sup> נציב  
 20 מן סרורה כקול אלחכים<sup>9)</sup> בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני ואיצא כאן ילזמני  
 דלך אנלאלא למערפה אלבארי תע' וליעתרף בחכמתה פי שריעתה ועדלה ויכון  
 לי פי דלך תואב אדא בינתה כקול אלולי עה<sup>10)</sup> צדקתך לא כסיתי בתוך לבי וגו'  
 ומא קאל אלולי דלך אלא למעני כאן יתכוף מן אטהארה פלוגה אלבארי ואטהאר  
 עדלה קאל צדקתך לא כסיתי פצה אן אסם אלחשך יעני תוהו ובוהו ואנמא למא  
 25 כאן טרפין ווסטא<sup>11)</sup> כאן אלהוא אלמרתפע ען וגה אלארץ אנור ממא בעדה והו  
 תוהו ומא כאן דונה אלי אלארץ כאן אטלם ממא קבלה והו בוהו ומא אנתהי פי  
 אלבעד אלי גאיה אלספל צאר חשך פלדלך קאל והארץ היתה תוהו ובוהו וחשך  
 על פני תהום פחקא אנה אלחשך אלאצלי אלדי אבדעה אלבארי תע' וגעל מנה

1) Sa' ad. 72 l. 3—8      2) Gen. 1, 2      3) Ezech. 37, 1      4) I Reg. 12, 15      5) Eccl. 7, 24  
 עמוק מוק      6) קול — I. Sam. 10, 11      7) Thr. 2, 5      8) לה      9) Prov. 23, 15  
 10) Ps. 40, 11      11) וצט

באלפעל פֿיכּוּן אַלגֿמיע פֿי חאַל וואַחד לאַ יכֿתּלֿף אַלדֿי באַלקוֹהּ באַלקוֹהּ וואַלדֿי  
 באַלפעל באַלפעל וולדֿלך אַלמבּראַ פֿיה מִן אַדַם קאַל אַללהּ<sup>1)</sup> זכּר ונִקבּהּ בראַם  
 וּמאַ ערֿף אַלי וקַת<sup>2)</sup> ווישן ויקַח אַחת מצלעותיו דֿאך אַלוקַת ערֿף וקאַל זאַת הפּעַם  
 עַצַם מעצמי ומאַ כּאַנת כֿלקתּה אַלֿאַ פֿי לילֿהּ אַלסבּת פּלו כּאַן כֿלקתּהּ גֿמלֿהּ  
 כּאַחת מַא כּאַן בקֿי סֿתֿהּ אַיֿאַם מַא טֿהר וּכְדֿלך דגֿי הַיַם ואַלשַׁמַס ואַלקמַר וּסאַיר  
 אַלמכֿלוקַת אַלתי פֿי סֿתֿהּ אַיֿאַם מַא טֿהרואַ פֿי כֿרֿהּ ואַחדֿהּ וּלֹא יקאַל כֿפּאַהַם  
 סֿתֿהּ אַיֿאַם ואַטֿהר כֿל ואַחד פֿי יוֹם לֹאן אַלכּאַרי תּע' חכֿים וּלֹא יטֿהר פּעל אַלחכֿים  
 אַלֿאַ פֿי אֶחָכֶם מַא יכּוֹן ואַלאַשיאַ לֵהאַ גֿאַיֿהּ וּסְכֿל פֿי נפּוּסַהּ מַא תּנִקֿלֵב אַלאַעיִאַן  
 כּמַא אַן אַלקטֿן מַא יגּוֹ אַן יחמי פֿי אַלנאַר ויטֿרק וּלֹא יגּוֹ אַן יוֹכֿד אַלחצי<sup>3)</sup>  
 פּיעמל מנֿה כֿוּיט פּאַן הִדֿה אַלאַשיאַ מסֿתּחילֿהּ פֿי נפּוּסַהּ תֵּם נאַכֿד פֿי חרֿית כּן  
 אַדַם אַנֿהּ פֿי מ' יוֹם יבֿיִן אַן כּאַן אַבְנָא או אַבְנֵהּ וּפֿי ט' אַשֿהר תֿטֿהר גֿמיע  
 כֿלקתּהּ תֵּם יכּרֿג וְהוּ בַעַד פֿי חִיז אַלנבּאַת וּתּרְבִי פֿי מוּצַעַה אַלי אַן ידֿבֿ עֵלִי  
 אַלאַרֿץ יצִיר חיואַנאַ תֵּם יבֿקי מִדֵּהּ אַלי אַן תּטלַע אַצראַסַהּ תֵּם מִדֵּהּ אַכּרי אַלי  
 אַן יַעֿרֿף אַלעלַם פּהֿדֿה כּלֵהאַ מַא תּוֹכֿד אַלֿאַ עֵלִי אַלֿתּדריִג וַאֿלחכּאַיֿהּ אַלתי חכּאַהַא  
 ר' סַעדיַה גאַן זֵל אַן אַלֿתּמרהּ תּטלַע הִי וּנּוּאַתַהּ פֿי וקַת ואַחד<sup>4)</sup> מַענאַהַא<sup>5)</sup> אַן  
 מַא כּאַן באַלקוֹהּ באַלקוֹהּ וּמַא כּאַן באַלפעל באַלפעל וּמעלּוֹם אַן אַלֿתּמרהּ לֹא  
 יצֿהּ לֵהאַ [אַסַם אַל] תּמרהּ אַלֿאַ בַעַד זמאַן מִן חִיז מַא<sup>6)</sup> תּכּתי אַלנּוּאַהּ וַאֿנְמַא  
 בַעַד זמאַן תּצִיר נּוּאַהּ וּלִים יכּוֹן מַא יחַסבּ נּוּאַהּ וַאֿנְטֿר אַלי אַללוּ וקַת יכּוֹן מַא  
 יחַסבּ קלכּאַ בּלֹא כֿלֵאַף<sup>7)</sup> פּצאַר קולֵה אַף ידי וּגו' קולֵה אַצחִיחַ אַלדֿי באַלפעל  
 באַלפעל וואַלדֿי באַלקוֹהּ באַלקוֹהּ וקַת ישַׂא אַללהּ תּע' יחַצּרַהֿם וּינפּעלּוּא וּירַזַע  
 גֿמיע קולנֵא אַנֿהּ תּע' מוּגֿוד בּאַלכּל בּתּוּסַט אַלֿהוּאַ אַלֿתּאַני אַללטיֿף טנֵה<sup>8)</sup> עֵלִי<sup>9)</sup>  
 מַעאַני אַלֿתּעבֿיר וַאֿלֿתּקריִב פּאַלכּתּב אַלמקֿדַסֿהּ תּסֿמי אַלֿהוּאַ אַלֿתּאַני אַללטיֿף  
 כּבוֹד כּקו' <sup>10)</sup> מַלֿאַ כּל הַאַרֿץ כּבוֹדוֹ וּכּקו' <sup>11)</sup> וַאֿלֿם חִי אַני וַיִּמְלֵא כּבוֹד יוֹי אַת  
 כּל הַאַרֿץ וַאֿלֿאַמֿהּ <sup>12)</sup> תּסֿמִיַה שְׁכִינֵה עֵלִי מַא קאַל <sup>13)</sup> וּישְׁכּוֹן כּבוֹד יוֹי עַל הַר סִיני  
 וַאֿיצֵא <sup>14)</sup> לִשְׁכּוֹן כּבוֹד בּאַרצֵנוּ וַצּאַחבּ הִדֿאַ אַלכּתּאַב סֿמֵאַ רּוּחַ אַלֿהִים חִיִּים עֵלִי  
 מַא קאַל <sup>15)</sup> וּרוּחי עוּמַדַת בּתּוּככּם אַל תּיראַוּ וּבֵהִדֵּא אַלֿהוּאַ אַללטיֿף אַלֿתּאַני  
 יתּאַדִי כּלֵאַם אַלנבּוֹהֿ כּקו' <sup>16)</sup> רּוּחַ יוֹי אַלֿהִים עֵלִי וּבֵה תֿטֿהר גֿמיע אַלכּרַאַהִיז

1) Gen. 5, 2    2) Gen. 2, 21-23    3) אַלֿחציץ    4) Einleitung zum Jesřra-Kommentar ed. Lambert 12, 6 ff.    5) מַענאַהַא    6) חִינֵהַא    7) כּלֿף    8) Korrupiel des Textes Sa'adjah: בתּוּסַט אַלֿהוּאַ אַלֿטֿאַהֿר תֵּם אַלֿהוּאַ אַלֿאַלֿטֿף מנֵה  
 9) אַלי    10) Jes. 6, 8    11) Num. 14, 21    12) וַאֿמַא    13) Exod. 24, 16    14) Ps. 85, 10    15) Chagg. 2, 5    16) Jes. 61, 1

לא תִכְרַג עָלַי<sup>1</sup> טָאָהֲרָהָא<sup>2</sup> וְצִאָחַב הִלְכַת יִצִירָה סְמָאָהָא<sup>3</sup> רוּחַ אֱלֹהִים חַיִּים  
עָלַי מָא קָאֵל<sup>4</sup> וְרוּחֵי עוֹמְדַת בְּתוֹכְכֶם אֵל תִּירָאוּ וּבִהְדָּא<sup>5</sup> אֱלֹהוּא אֲלִלְטִיף יִתְאֲדִי  
כְּלָאֵם אֲלִנְבוּהָ כְּקוֹי<sup>6</sup> רוּחַ יוֹי אֱלֹהִים<sup>7</sup> עָלַי וְגוֹי וְכֹה תִטְהַר גְּמִיעַ אֲלִבְרָאָהִין  
לְלֹאֲנִבְיָא כְּקוֹי<sup>8</sup> בְּמִרְאָה בְּרוּחַ אֱלֹהִים וּבִהְדָּא אֱלֹהוּא אֲלִלְטִיף אֲלִתְאֲנִי אֲלִמְכָלוֹק  
אֲלִדִּי הוּא פִי אֲלִעֲאֵלִם כְּאֲלִחְיוּהָ פִי אֲלִאֲנִסְאָן יִכּוֹן אֲלִכְלָאֵם אֲלִמְכָתְרַע אֲלִדִּי סְמָעָה  
אֲלִסְדִּי רְסוּל אֲלִלָּה מִשָּׁה רְבִנּוּ עָהָּ פִי אֱלֹהוּא וְסָמִי דְלֶךְ<sup>9</sup> [קוֹל] אֱלֹהִים חַיִּים וְעֵנָה  
קִיל אֲוִצָאָף קוֹל אֲלִדִּי פִי מִזְמוֹר<sup>10</sup> הִבּוּ לִיּוֹי בְּנֵי אֱלִים וְהִי וְיָ וּמִנָּה יֵאֲתִי אֲלִעֵלִם  
וְאֲלִחְכְּמָה<sup>11</sup> כְּקוֹי<sup>12</sup> וְנַחַח עָלְיוֹ רוּחַ יוֹי וְהִדָּא אֲלִדִּי יִסְמוֹנָה אֲלִחְכְּמִים זֶל רוּחַ  
הַקֹּדֶשׁ וְהוּא אֲלִדִּי יִסְמוֹנָה בַת קוֹל<sup>13</sup> . קוֹל יוֹי עַל הַמַּיִם צוֹת רִבְּ אֲלִעֲאֵלְמִין עָלַי  
אֲלִמָּא טָאִיק אֲדִי עֵד<sup>14</sup> צוֹת אֲלִלָּה עָלַי אֲלִמִּיאָה<sup>15</sup> אֲלִכְתִּירָהּ הִדָּה אֲלִקוֹלוֹת  
אֲלִמְדְּכוּרָהּ אֲלִתִּי הִי זִי דְפַעֲתָת הִי קוֹל וְאֲחָד וְאֲנִמָּא יַעֲיֵד דְכָרָהּ לְמַעֲאָן  
דְכָרָהָא וְכְלָמָא דְכָר קוֹל אֲצָאָפָה אֲלִי שֵׁם יוֹי לִיּוֹרֵי אֲנָהּ צוֹת מִן עֵנָד אֲלִלָּה  
וְקָאֵל אֵל הַכְּבוֹד הַרְעִים יִנְבָּה<sup>16</sup> בְּמָא קָאֵלָה זְכָרִיָּה<sup>17</sup> וְעַמְדוֹ רִגְלִיו בְּיוֹם הַהוּא  
עַל הַר הַזֹּתִים וְהִדָּא אֲלִצוֹת הוּא בַת קוֹל אֲלִדִּי דְכָרוּהּ רְבוּתִינוּ זֶל כְּאֲנָהּ בַת קוֹל אֲלִדִּי  
אֲצִלָּה אֲלִמְתוֹלֵד<sup>18</sup> מִן אֲלִצוֹת וְפִיָּה יְקוֹל אֲלִכְתָּאֵב<sup>19</sup> וְאֲזוֹנִךְ תִּשְׁמַעְנָה דְבַר מֵאֲחֵרִיךְ  
לְאֲמוֹר וְלִם יְקַל מִלְפָּנֶיךָ וְצִאָחַב הִלְכוֹת יִצִירָה יְרִי פִי דְלֶךְ וְיִדְהֵב אֵן הִדָּא אֲלִשִׁי  
אֲוִל שִׁי כְּלֶךְ וְהוּא אֲלִטְפָּה מִן אֲלִלְטִיף וְמַעַד דְלֶךְ פַּהוּ אֲקוֹי מִן כָּל קוֹי<sup>20</sup> . וְקוֹי פִי  
אֲלִהֲלֵכָה אֲלִבְ<sup>21</sup> : שְׁתִּים רוּחַ מְרוּחַ חֶקֶק [וְ]חֶצֶב בַּהּ [אַרְבַּע] רוּחוֹת הַשְּׁמַיִם מְזֻרַח  
וּמַעֲרֵב צִפּוֹן וְדָרוֹם וְרוּחַ בְּכָל אַחַת מֵהֶן כְּקוֹי<sup>22</sup> מֵאַרְבַּע רוּחוֹת<sup>23</sup> בְּאִי הַרוּחַ וּפְחִי  
בְּהַרְוִגִים הָאֵלָה וְיַחְיוּ וְאֲמָא תְּפַסִּיר<sup>24</sup> אֵף יְדֵי יִסְדָּה אֲרֶץ וְיִמִּינִי טַפְחָה שְׁמַיִם פִּינְבָּ  
אֵן תַּעֲלֵם אֵן הִדָּה אֲלִאֲשִׁיא מָא תְּגִי אֲלֵא עָלַי אֲלִתְדְרִיג וְהוּא רָאִי צִאָחַב הִלְכַת  
יִצִירָה וְהוּא אֲלִרָאִי אֲלִצַּחִיחַ לְאֲנָהּ קָאֵל אֵף יְדֵי אֲסָסַת אֲלִאֲרֶץ לְתַנְפַּעַל וְלֹא תַפְעַל  
וְלִים לְהָא פַעַל בְּתָהּ אֲלֵא אֲנַפְעָאֵל וְיִמִּינִי טַפְחָה שְׁמַיִם לְתַפְעַל לְאֲנָהּ הִי אֲלִתִּי  
תַחֲרֶכֶת וְגִדְבַת מְנַהָא<sup>25</sup> אֲלִאֲרֶץ וְקוֹלָהּ<sup>26</sup> קוֹרָא אֲנִי אֲלִיָּהֵם יַעֲמְדוּ יַחְדָּו מָא יִנְפַסַּד  
לְאֲנָהּ יְקוֹל קוֹרָא וְגוֹי יַעֲמְדוּ וְגוֹי מָא כְּאֵן בְּאֲלִקוּהָ בְּאֲלִקוּהָ וְטָא כְּאֵן בְּאֲלִפְעַל

1) עַן 2) Bisher aus Sa'ad. Kommentar. 3) Ješrà IV § 1. 4) Chagg. 2, 5 5) וְהִדָּא  
6) Jes. 61, 1. Der folgende Passus ist aus Sa'adjah ed. Lamb. p. 72 l. 8 ff. excerptiert. 7) So im MS.  
8) Ezech. 11, 24 9) Deut. 5, 23 10) Ps. 29 11) Sa'ad. אֲלִחְכְּמִי 12) Jes. 11, 2  
13) Bis hierher das Excerpt aus Sa'adjah 14) Viell. in עֵדֵךְ zu verbessern. Br. setzt זָאֵד  
voraus; dies entspricht nicht der Handschr. 15) אֲלִמִּיאָה 16) יִנְבַת 17) Zekh. 14, 4  
18) Wieder aus Sa'ad. 73, 7-10 19) Bis hierher Sa'ad. 20) Jes. 30, 21 21) Ješ. IV  
§ 2 22) Ezech. 37, 9 23) add. הַשְּׁמַיִם 24) Jes. 48, 13 25) מִן 26) Jes. 48, 13

אלאצל והו אלגבם אלכפי פי אלסואד ואמא קולה קול פהו צות יבעתה אללה פי  
 אלהוא יקרע בה מן יסתחקה והו קולה (1) ובבוא משה אל אהל מועד [וגו] וישמע את  
 הקול והו קול צאחב הלכת יצירה (2) (דלך קו) : חקוקות בקול חצובות ברוח פבין  
 אן אצל אלצות הוא (3) ואלהוא יכלקה אללה פי וקת יכאטב בה אלנבי ואעלם אן  
 לולא אלהוא מא סמע קט צות לא ללכאלק (4) ולא למכלוק (5) לאן אלכאלק  
 גל אסמה כלקה ליוצל בה אלכלאם אלי אלנביא ולו תוהם מתוהם עדם אלהוא  
 מא סמע קט צות לא בוק ולא רעד ולא זלוה ולא יסרי אלכוף פי קלוב אלסאמעין  
 פצה אן אצלה (6) אלהוא תם קאל רבנו סעדיה גאון זל (7) : ואלתאני (8) קולה (9)  
 למאמרו כסופה ירדופו אראד בה (10) אן יצור (11) פי אוהאמנא כף \*תשכלת אלהרוף  
 ואלאעדאד פי אלהוא (12) פקאל כמא תרי אלזואבע כף להא אשכאל וצור פי  
 10 אלהוא ומע דלך מכתלפה . . . . . וצור (13) אלמגממאת מנהא (14) אלדי טולה  
 אכבר (15) מן ערצה ומנהא אלדי ערצה אכבר (16) מן טולה ומנהא אלמסתקים ומנהא  
 מא יתרכב מע אלאסתדאר (17) בתרביע (18) ומנהא מא יתאלף (19) מנהא בתתלית (20)  
 ומנהא מא יכון מדורא ומנהא מא ידאכל בעץ אלדאירה אלזכרי והוא כלה  
 צפה (21) אלזואבע פעלי הדיא אלתקריב יקום פי נפוסנא כף \*תצורת אלהרוף  
 15 ואלאעדאד (22) וקאמת פי אלהוא ולדלך יקול (23) יוי בסופה ובשערה דרכו וגו' וקאל  
 איצא (24) כי הנה יוי באש יבוא ועלי (25) מא וצף יחוקאל ענה פי אלזופנים מדאכלה  
 דואיר דואיר כמדאכלה לואלב כדאך אנצמאם זובעה אלי (26) זובעה ועאצף אלי (27)  
 עאצף ולדלך ראי פי בעץ אלזואבאר אנה גל ועלא כמא אוחי אלי אלנביא (28)  
 20 מן נור חיות ואופנים אלתי להא אשכאל אלתדאור [כדלך אוחי אליהם מן ריאח  
 להא הדיא אלתדאור] (29) כקו (30) ויען יוי את איוב מן הסערה ואיצא (31) מן סערה  
 ואדיא אכטרת כבאלך תצויר חרוף פי אלריח ואלהוא עלי מא וצפנא לם יבעד  
 דלך \*מנהן ויהון עליך ויסהל (32) ואמא לפני כסאו הם משתחויים (33) פאנמא יומי  
 בה אלי אלטאעה לה ונפור \*אמרה פי אלמלאיכה (34) וכדלך אלקול פי כל השתחוויה

1) Num. 7, 89      2) Jes. IV § 3      3) הו      4) לכאלק      5) למכלוקן      6) אצל  
 7) Ed. Lambert p. 40, 10 ff.      8) ואתאני      9) Jes. II § 1      10) Ed. p. 40, 10  
 11) יציר      12) תתשאל אלזואבאר ואלהוי פי אלעדד      13) Ed. ומן צורהא      14) Ed.  
 תתלית — Ed. בתתלית      15) אכבר      16) Ed. ohne ב      17) Ed. יתאלף      18) Ed. בתתלית  
 19) Ed. והדיא כלהא צפאת פי      20) צארת אחרף אלעדד      21) Nah. 1, s.      22) Jes. 66, 15.  
 23) Ed. + מאל      24) Ed. עלי      25) MS. und Ed. עלי      26) אלאנבסן (?)      27) fehlt im  
 MS.; ergänzt aus Sa' adjah 41, s.      28) Hiob 38, 1      29) Hiob 40, 6      30) fehlt in Ed.  
 31) Jes. 1. c.      32) Ed. אמרה פיהא



ואגתהאדה<sup>1</sup> ראה אמרא<sup>2</sup> בעידא סחיקא כקולה<sup>3</sup> פי כתאבה רחוק מה שהיה  
ועמוק עמוק מי ימצאנו תם קאל : \*אן שלמה עיה בעד תעבה פי דלך עלמה  
פצאר קריבא לה בעד עמקה ובעדה וסחקה<sup>4</sup> תם קאל : ומע וצפהם<sup>5</sup> לה<sup>6</sup>  
באלעמק ואלסחק<sup>7</sup> ואלבעד לם<sup>8</sup> יתרכוא אלנטר פיה חתי<sup>9</sup> עלמוא בדלך ואן  
5 אלבארי גל ועלא מגלה עמוקות מני חשך ויוצא לאור צלמות<sup>10</sup> וכמא קאל<sup>11</sup>  
קץ שם לחשך ולכל תכלית הוא חוקר אבן אפל וצלמות יעני בקולה אבן אפל<sup>12</sup>  
חתי ירדה אלי אלאצל אלדי כרג מנה והו אלגאבס באלסואד ומן האהנא אכד  
יפסר ורוח אלהים מרחפת<sup>13</sup> אנהא אול מצות לאנה לא יצות אלא בין שיון פדכר  
אלחרוף ואלאעדאד פקאל<sup>14</sup> הדאן<sup>15</sup> אלקולאן אללאחקאן פי תלך<sup>16</sup> אלחלאת  
10 פאלאול מנהא קולה<sup>17</sup> ודברו בהם ברצוא ושוב יריד בה אן הזה אלאעדאד  
כלמא בלגת אלי עשרה תעוד ותתכרר<sup>18</sup> בלא נהאיה שביה<sup>19</sup> כמא אן אלמלאיכה  
קיל פיהם<sup>20</sup> והחיות רצוא ושוב וגו' פהי מתרדדה דאהבה וגאיה וכאנהם גיר  
מפארקין<sup>21</sup> למוצעהם ועלי מא קאל<sup>22</sup> התשלח ברקים וילכו ויאמרו לך הננו  
לאנהם מונהון<sup>23</sup> מן גמיע אלגהאת ולדלך קאל<sup>24</sup> והנה המלאך הדובר בי יוצא  
15 ומלאך אחר יוצא לקראתו ולם יקל יוצא אחריו לאנה מן חית אסתדאר פהו  
מסתקבל וכאלקול פי אלעדד אלקול<sup>25</sup> פי אלחרוף אנהא תתכרר אבדא\* ותתעאקב  
אבדא<sup>26</sup> בלא נהאיה<sup>27</sup> ואמא קולה ורוח אלהים מרחפת פיגב אן תעלם אן אול  
ענצר תחרך פהו אלהוא מע חרוף אלף בית ואלעשרה אעדאדיה ואנפצל  
אלאכלאט<sup>28</sup> בעצה מן בעץ ותמיז ודליל דלך אן אלהוא אול חרכה תחרכת מע  
20 אלחרוף ואלאעדאד פכרג מנה אלפלך פדאר פלמא דאר חמי אלהוא אלמחרך  
לה פדאר וצאר נארא חארה יאבסה תם למא בעד אלהוא קלילא פצאר חארא  
רטבא ולמא בעד אלמא אכתר פצאר בארדא רטבא ולמא בעדת אלארץ לם  
תסתמד מן אלחרכה שיא<sup>29</sup> פסכנת ויכסת וצאר טבאעהא טבע אלמות  
בארדא יאבסא פלהדא סמאה אלכתאב אבן אפל וצלמות חתי ירדהא אלי

1) Ed. L. מנתהדא מן דון נבוה. 2) אמר. das Wort fehlt in Ed. L. 3) Ed. קאל כמא  
Eccl. 7, 24 4) Ed. derselbe Gedanke mit anderem Text, ibid. l. 11—12. 5) Ed. וצפהא 6) Ed.  
דלך 7) Fehlt in der Ed. 8) Ed. add. יגז אן 9) von hier angefangen verschiedener Text  
in Ed. 10) Hiob 12, 22 11) Hiob 28, 3 12) cf. Ed. Lamb. p. 40 l. 1 13) Gen. 1, 2  
14) Ed. Lamb. ib. 15) הדה. — Ed. fehlt 16) Ed. לתלך 17) Jesirā II, 1 18) Ed.  
אבדא 19) Ed. ענרנא 20) Ed. פיהא Ezech. 1, 14 21) Ed. מתפארקין 22) Hiob  
38, 35 23) מונהון; Ed. + בונה 24) Zekh. 2, 7 25) Ed. בדלך 26) Ed. וחתרארף  
ותרעאקד 27) Bis hierher reicht das Excerpt aus Sa'adjah's Comment. zum Jesirā  
28) אלכלאט 29) שי שי

אלאגסאם אלסמאוייה ואלארציה ואעראצהא אלמחמולה עליהא ואן אלבארי גל ותע' געל פיהא קוה לקבול אלאנפעאל אעני תנפעל לגמיע אלצור ואלתשכילאת ובקבולהא אלצור ואלתשכילאת ינגבר בעץ נקצהא לאן גמיע אלנקוץ ואלשרור אלמוגודה פי הדא אלעאלם אמנא הו מנהא ומן נקצהא אלאצלי ומן טלמתהא 5 וסכונהא פגבר אלבארי סכחאנה בעץ נקצהא במא געלה פיהא מן אלקבול ללאנפעאל פאן פי קבולהא ללאנפעאל באלצורה ואלתשכיל יתחרך בעץ סכונהא ותסתניר בעץ טלמתהא ותנכשף ללטהור מן אעמאקהא בצורהא אלמחמולה עליהא פוגרתה פי אלעקל עלי הדא אלנעת וגודא צחיחא תאבתא לא שך פיה ענד אהל אלעולם אלאצליה אלמטלעין עלי אסבאב אלוגוד ען אלמוגוד גל אסמה פלמא צח 10 לי דלך קלת פי נפסי אין וגוד הדא אלמעני פי אלשריעה אמא באסמה (1) ואמא בצפתה תם עלמת אן לא יגוז אן תכון אלשריעה אהמלת דלך או אטרחתה או כלת (2) בדכרה והו אצל מן אצול אלמחדתאת ואלשריעה פהי בית אלחכמה ומזרעה אלעקל ומשירה אלי גמיע אצול אלמוגודאת במא יגוז וימכן פי אלחכמה אמא בתצריח ואמא בתשביה ואמא ברמז ואשארה פפתשת עלי דכרהא אמא באסם או בצפה תפתישא טוילא ותפכירא כתירא פופך אללה טפרי (3) בה פוגרתה לא בצרב 15 מן אלתשביה בל בתחקיק ותצריח כפיא עמיקא אסמהא טאהרה מעאניהא מן (4) אעמאקהא פי אלעקול ומתגליה נעותהא גרא וצפאתהא פי אלשריעה פתעגבת מן בעד נור אלשריעה ואחאטתהא בגמיע אלמעאני אלדאלה עלי חכמה אלצאנע גל ועלא וכלמא כפי פי עקול אלגמהור אורדתה אלשריעה אלמקדסה בוגה חכמה 20 אלאהיה בצרב מן אלתשביה ואלתמתיל פי צורה תצריח ליתצל באלמתל אלי אלמתתול ובאלשבה אלי אלמשבה בה כק' שלמה (5) להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם פוגרת קול אלשריעה (6) והארץ היתה תוהו ובוהו וחשך וגו' והדא מדכור פי אצל אלכליקה פי תאני פסוק בראשית והו עמיק גרא לא יכאר יציבה אלטאלב אלא בעד תעב ואלחרץ עלי דרך אלחקאיק וען הדא אלמעני בעינה קאל ר' סעדיה גאון זל פי צדר כתאב אלמבאדי קאל : אן אעטם מא וקפת פיה אפכאר 25 אלמתפכרין (7) ואצעב מא כטרת (8) פיה כואטר אלמתדברין הו אלענצר אלאול אלדי מנה אכרגת הדה אלענאצר אלטאהרה תם קאל : וליס עלמא בני אסראיל ועלמא אלפלמספה פקט תחירת פיה בל בעץ אלנבין חין דהב [מע] (9) פכרה

1) באסמהי 2) כלת 3) צפרי 4) מע? 5) Prov. 1, 6 6) Gen. 1, 2  
7) Ed. Lambert p. 1 l. 6. — Ms. אלמפכרין 8) Ed. Lamb. המזת 9) nach Ed. Lamb. l. 9

ללאגסאם ואגנאם אלחרכאת אלגסמיה סתה : חרכה כון וחרכה פסאד חרכה נמו  
 וחרכה דבול<sup>1)</sup> חרכה נקלה וחרכה אסתחאלה פהיא אלדי נחתאג אליה ההנא מן  
 אעראק אלגוהר אלגסמאני ואמא אעראק אלגוהר אלרוחאני פהי אלעלם ואלגהל  
 ואלפצילה ואלרדילה מתל אלתיקי ואלפסק ומה שאכל דלך פאלגוהר<sup>2)</sup> אלגסמאני  
 5 הו אלדי יפני ותפני גמיע אעראצה מעה וגוהר אלנפס הו אלדי יבקי ותבקי  
 גמיע אעראצה וגמלה אצול אעראק גוהר אלנפס ד' פצאיל : פצילה אלחכמה ויהי  
 פצילה אלנפס אלנאטקה ואלשנאעה ויהי פצילה אלנפס אלחיואניה ואלעפה  
 והיפצילה אלנפס אלנבאתיה ואמא אעתדלת<sup>3)</sup> הרה אלהלאת פצאיל פי אלנפס  
 אלהלאת נתג מן מגמוע אעתדאלהם פצילה אלעדל פצארוא ד פצאיל ועכוס הרה  
 10 אלפצאיל הי אצדאד טוגודה עלי ראי קום ועלי ראי גירהם אנהא עדם אלפצאיל  
 וליס הי אצדאד טוגודה אעני אלגהל עדם אלחכמה ואלגבן עדם אלשנאעה  
 ואלטמע עדם אלעפה ואלגור עדם אלעדל פעדם אלד' פצאיל וגוד ד' רדאיל  
 ועלי ראי קום אכר אן אלרדאיל מעאן טוגודה אצדאד לתלך אלפצאיל וליס הי  
 עדם לאן אלעדס לים שי מוגוד ואנמא כלק אללה אלאשיא וכלק להא אצדאד  
 15 חתי תפהם ותערף בוגוד אצדאדהא ואלא פמא כאנת תערף אלאשיא ולא יפרק  
 בינהא ובין מקאבלאתהא וקד בין הדיא אלמעני שלמה בקולה<sup>4)</sup> : גם את זה לעמת  
 זה עשה האלהים פבין קולה גם את זה לעמת זה מקאבלאת אלאשיא לאצדאדהא  
 ואזאל אלאשכאל פי דלך

(ג) פצל נבין פיה קול מן קאל אן אלטלאם אלמוגוד פי אלאצל עדם אלנור  
 20 ולם יפרקוא בין אלטלאם אלאצלי אלמוגוד פי אול אלכליקה ובין אלטלאם אלערצי  
 אלדי הו עדם נור אלשמס פנקול אן אלטלאם מכלוק<sup>5)</sup> פי ששת ימי בראשית  
 קבל<sup>6)</sup> כלקת אלשמס אלתי כלקת פי אליום אלראבע אלתי לם נערף ערב ובקר  
 אלא בטלוע אלשמס וגרובהא ודאך אני תאמלת קול אלשריעה<sup>7)</sup> ויהי ערב ויהי  
 בקר יום אחד ושני ושלישי ולם יכן בעד טהרת אלשמס פבחתת ען הדיא אלמעני  
 25 אלדי קאל ענה ערב ובקי פי אלג' איאם פוגרתה הו אלאצל<sup>8)</sup> אלדי אשאר אליה  
 באנה גנס אלגנאם וכל אלמוגודאת בעד וגוד אלטביעה אנואע לה ואצל אצל  
 לגמיע אלמחדתאת ואלטינה לסאיר אלכאינאת ואנהא הי אלמסמאה טינה אלעאלם  
 ואסאסה וגוהרה והיולאה ומאדתה וענצרה ואן מן הדיא אלמעני תכונת גמיע

אעחדלו<sup>3)</sup> פגוהר אלגסם viell. פגוהר<sup>2)</sup> 1) sonst *اصحلال* oder *نقصان*

4) Eccl. 7 14

5) אלמכלוק

6) ohne אן cf. Zeitschr. f. hebr. Bibliogr. VI 148 ult.

7) Gen. 1, 5. 8. 18

8) אלאצל

הו פיה קאלוא בעד דלך אן אלגוהר ינקסם<sup>1)</sup> אלי גסמאני ורוחאני ואן כאצייה  
 אלגסמאני אן יכון מטתדא פי אלאקטאר אלג<sup>2)</sup> והי<sup>3)</sup> אלטול ואלערץ ואלעמק  
 וינחצר פי מקדאר מחדוד ויכתץ בחיז מנאסב לדאתה ויכון מחאטא בסטוחה  
 ומטאנעא ללאכר ען חיז נפסה ולא יגוז אן תגתמע פיה אלצור אלמתצאדה<sup>4)</sup> פי  
 חאלה ואחדה ותכון קוהה פי קבול מא יצלח לה מן אלאעראץ מתנאהיה ומתי<sup>5)</sup>  
 בלג גאיה חדה פי קבולה פקד תנאהת קוהה אלקאבלה לדלך אלערץ ומן כאצייה  
 אלרוחאני אן לא יכון מטתדא פי אלאקטאר ולא ינאסב פי אלקואם חיזא דון חיז  
 ולא ימאנע אלאכר ען חיז נפסה וינפד פי אלגוהר אלגסמאני כנפאד אלשעאע פי  
 אלבלורה<sup>6)</sup> ויגתמע פיה אלצור אלמתצאדה פי אלחאלה אלואחדה ותכון<sup>7)</sup> קוהה  
 פי קבול מא יצלח לה מן אלאעראץ גיר מתנאהיה ולא תכון נסבתה אלי בעץ  
 אלצור אכץ מן בעץ לכן תכון נסבתה אלי אלצור נסבה ואחדה אעני יצלח לקבול  
 גמיע אלצור גסמאניה כאנת או רוחאניה ואנמא אצטרת עקול אלחכמא אלי  
 אהבת אלגוהר אלרוחאני באזא אלגוהר אלגסמאני לתיקנהם אן אלעלם ואלגהל  
 ערצאן מתצאדאן ואנהמא לם יגדא פי אלאגסאם מן חית הי אגסאם פקט ואמא  
 וגודהם<sup>8)</sup> כי גוהר מסתעד לתעאקבהם<sup>9)</sup> עליה צלח לחלולהם<sup>10)</sup> פיה פאן אלקאבל  
 להדין אלמתצאדין אעני אלעלם ואלגהל לן יגוז אן יכון גוהרא גסמאניא ולא יגוז  
 אן יכון פי קבול אלעלם מתנאהיה אלי חד לא יחתמל אלזיאדה עליה לכן כל  
 מא אמען אלאנסאן פי אלאסתכתאר מנה אודאר פי אלאקתדאר עליה פבאלצורוה  
 אן אלקאבל ללעלם אדן יכון דא קוהה גיר מתנאהיה לאן אלעלם גיר מתנאה  
 ובאלצורוה אן אלגוהר אלגסמאני לא יגוז אן יכון קאבלא ללעלם או מחלא  
 לקואמה פאלדי יקבלה ויכון מחלא לה יגב אן יכון גוהרא גיר גסמאני פאלדי  
 יכון עלי הדא אלסנך פהו אלדי נסמיה רוחאניא ואליה ננסב אלעלם ואלגהל  
 ואלפצילה ואלרדילה פעלי הדא אלסנך אן אלגוהר ינקסם קסמין גוהר גסמאני  
 ואעראצה מנאסבה לגסמאניתה [וגוהר רוחאני ואעראצה מנאסבה לרוחאניתה]<sup>11)</sup>  
 פאעראץ אלגוהר אלגסמאני תסע מקולאת והי אלכם<sup>12)</sup> ואלכיף<sup>13)</sup> ומתי<sup>14)</sup> ואין<sup>15)</sup> ומצאף<sup>16)</sup>  
 וקניה<sup>17)</sup> ווצע<sup>18)</sup> ופאעל<sup>19)</sup> ומנפעל<sup>20)</sup> ולהדה אלמקולאת אלט<sup>21)</sup> שרה ואסע פי כתב  
 אלמנטק אכתצרנאה פנדכר מן דלך מא נחתאג אליה מן מקולה אלכיף פי הדא  
 אלמוצע והו אן אלכיף יגמע גמיע אלאלואן וגמיע אלאריאח וגמיע אלמסמועאת  
 ואלמלמוסאת אלואקעה תחת אלה<sup>22)</sup> הואם ואיצא גמיע אלחרכאת אלמערופה

1) יוקסם, viell. קסם 2) והו 3) אלבלוגה 4) ותכן 5) so statt Dualis  
 6) fehlt im MS., auch von Br. ergänzt.

תם ראית אכתר אקואל אלשראיע ואלמלל ומדאהבהם פי אלנפס אכתרה יואפק  
 ראי אלאלאהיין אלמדכור פי אלשריעה אלמקדסה וראית אן לים אחד מן אהל  
 אלמלל עלי כתרחהם יואפק אלטביעיין סוי פריקין פריק מן אלמסלמין יקאל להם  
 אלמעתולה והם אלמנתמון אלי אבי האשם אבן אלגבאי אעני אסתאד עלם  
 5 אלכלאם והם אלמערופון באלגדליין עלי פרקהם ופריק מן אליהוד איצא והם  
 אלמערופון באלקרואיין ולם יואפק אחד מן אהל אלמלל אלטביעיין סוי האולאי  
 אלפריקין פאמא אלטביעיין פמדהבהם אן אלנפס חליה בדניה ואחואל ערציה  
 יחמלהא גוהר אלכרן ואן אדא תלאשי אלכרן ופני גוהרה תלאשת חליתה ופנית  
 אעראצה מעה ולים ללנפס בקא- בעד אנתקאץ קאלבהא אכרא וכמתל הדא תקול  
 10 אלמעתולה עלי פרקהם ואלקרואיין גמיעא<sup>1)</sup> אן אלנפס עלי ראייהם ערץ פאדא פני  
 אלגסד פנית אעראצה מעה ואלדי יקר מנהם באלמעאד יועם אן אללה פי  
 אלקיאמה ירד אגוא גסמה אלי ערץ נפסה ויתוכה או יעאקבה ולים אלכלאם פי  
 אלנפס ואחואלהא מן מעאני אלקיאמה בשי אד אלכלאם פי אלקיאמה וחקייתהא  
 גיר מא נחן פי דכרה מן אחואל אלנפס פאעלם ואמא ראי אלשריעה וראי  
 15 אלאלאהיין אלמחקקין אן אלנפס גוהר רוחאני כאין קבל אלכרן ובאקי<sup>2)</sup> בעד  
 פנא אלגסד ולא יגו אן תתלאשי אלנפס אכרא ואן תלאשי אלגסד וראית מן  
 יקול קולא תאלתא<sup>3)</sup> והו אן אלנפס תחדת בחדות מזאג אלגסד ולא תתלאשי  
 בתלאשי אלגסד והו אבן סינא ולים קולה פי חדות אלנפס מע חדות אלגסד  
 מואפקא ללשריעה ולא לקול אלאלאהיין אלמחקקין לאן אלנפס אקדם מן אלמתעלק  
 20 בהא וקבלה כמא אן אלחם קבל אלמחוססאת ואלעקל נפסה קבל אלמעקולאת  
 וראית אבן סינא ידכר פי כתאב אלנפס ואלמעאד אול קולה יואפק שריעתנא  
 ויסתשהד בקול שריעתה אן אלנפס וארדה מן ענד אללה ועאידה אלי ענד אללה  
 תעאלי בקולה : יא איתהא אלנפס אלמטמאנה ארגעי אלי רבך ראציה מרציה<sup>4)</sup>  
 והדא מתל קול שלמה עה<sup>5)</sup> והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה ויקול אבן סינא  
 25 ולא יכון אלרגוע אלא אלי חית אלורוד והדא כלאם יואפק שריעתנא פי אלמעאד  
 ולא יואפק קולה פי חדות אלנפס מע חדות אלכרן פי כתאבה אלמדכור פאעלם דלך

(ב) פצל אעלם אן אלחכמא למא קסטוא מוגודאת אלעאלם כלהא אלי גוהר  
 וערץ וחדוא אלגוהר אנה אלקאים בדאתה אלקאבל אלמתצאדאת פי דאתה וחדוא  
 אלערץ באנה אלמוגוד פי אלגוהר לא כאלגז מנה וימתנע קואמה פי גיר מא

1) ואלקרואיין גמיעא 2) ובאקי 3) קול תלת 4) Sura 89, 27. 28 5) Eccl. 12, 7

תם וצפת אחואל אלנפס אלננסאניה ואכתלאף מראתבהם פי מעאדהם ומא  
 יסתחקונה<sup>1)</sup> בעד הדא אלדאר תם תכלמת פי תכוין אלננסאם ומן אי שי הז  
 ענצרהא אלואל ואין וגודה פי אלשריעה ומא הז היולאהא מן אול אלכליקה תם  
 בינת כיפיה כרוג אלמאדה בקוה אנפאעלהא אלי חצול אלצורה בינהא ואלתשכילאת  
 אלגסמיה ואלאעראץ אלמחמולה עליהא אלי חין תתגלי ללחואם בצורהא פחיניד<sup>2)</sup>  
 לם יבק למן יסאל ען אחד הזה אלאצול מסאלה אללא וקד בינת לה מן פחאוייהא  
 כפאיה ואטהרת לה מן מעאניהא קצאיה בקדר אלוסע ואלאמכאן פימא יקנעה  
 פיהא וישפיה מנהא אדא כאן מן דוי אלתבציר בעידא<sup>3)</sup> מן אלגפלה ואלתקציר  
 וקד קצדת פי גמיע דלך אלמכתצאר ואלאימא אלי עיון אלנאראץ ליסהל דלך  
 עלי טלבה ואן כנת קד כרת פואסיק ושרוחהא פדלך לויאדה אוגבת אלעיאדה<sup>4)</sup>  
 ולא יכלו אלתכריר מן תאכיד ותחריר ואנא מסתעין פי דלך במא אמלה ממן  
 ילהמני במערפה אלמראד וירשדני אלי אלתחקיק ואלסדאד ויהדיני אלי טריק  
 אלצואב וישפע לי במא והבה<sup>5)</sup> ללמגתהדין פי טאעתה מן אלנאגרא ואלתואב אד  
 דלך גאיה מלגאי ובניה אפעאלי<sup>6)</sup> ורגאי והו ברחמתה סמיע מגיב רחום קריב  
 ועלי כל כיר קדיר ובה גדיר כקו<sup>7)</sup> טוב ווי לקוו לנפש תדרש[נ] וקאל<sup>8)</sup> טוב אתה  
 ומטיב למדני חק[יד]

(א) פצל יגב אן תעלם אן אלעלם באלנפס מנאסב ללעלם ברב אלנפס גל אסמה  
 לגמוצה ודקה מעאניה וכתרה אשאעיבה ולעלי קד אטלעת<sup>9)</sup> מצנפאת כתירה פי  
 הדא אלפן ווקפת עלי ארא מתבאינה ומדאהב מכתלפה פי אלנפס וקד קאל בעץ  
 אלעלמא : אלפלספה מערפה אלננסאן נפסה וקד קיל איצא : אערפכם בנפסה  
 אערפכם ברבה פחרצת חתי ופקני אלבארי גל דכרה פאסתכלצת מן גמיע דלך  
 טא וקע לי אנה אלראי אלצחיה ואלמדחב אלקוים מן גמלה טא וקפת עליה  
 למואפקתה<sup>10)</sup> ללשריעה מע מואפקה אלעקל ואלנטר ומסאעדה אלנקל ואלכבר בגיר  
 מחאבאה ולא עצביה ולא הוי<sup>11)</sup> לאחד אלמדאהב אלא מחבה אלחק ואקתפא  
 איתארה ואלעדול אלי אלצדק ואיתארה כקו<sup>12)</sup> דרך אמונה בחרתי וגו' וקו<sup>13)</sup> ואל  
 תצל מפי דבר אמת [וגו'] כי למשפטיך יחלתי פראית אצול אלמדאהב אלבראניה  
 עלי מדהבין מכתלפין גרא קום יקאל להם אלטביעיון וקום יקאל להם אלאלאהיון  
 וראית אכתר אקואל אלאלאהיון אלמחקקין מסתכרה מן אלשריעה ומנקולה מן  
 פצאילהא וראית קול אלטביעיון מכאלפא ללשרע ומבאינא למא דכרוה אלאלאהיון

1) יסתחקהו 2) בעיד 3) והלה 4) אנעאלי 5) Thr. 3, 25 6) Ps.  
 119, 68 7) טלעת 8) ומואפקתה 9) הו 10) Ps. 119, 80 11) Ps. 119, 43  
 12) ואל 13) וקו

אנתפע בִּדְלַךְ וּכְמַלְיָ כְּקוֹי<sup>1)</sup> אַנְי יוּי אֱלֹהִיךְ מִלְמַדְךָ לְהוֹעִיל אֱלֹדֵי אַרְשְׁדָנָא לְמַעֲרַפְהָ  
 וְחִדְאֲנִיתָהּ וְגִנְבְנָא אֱלֹאֲחָאד וְאֲלִשְׁךָ פִי רְבּוּבִיתָהּ חֲתִי חֲאֲרַת אֲפִכְאֲרָנָא פִי עֲלֹ  
 קִדְרַתָּהּ וְעִזָּזַת אֲלִסְנָנָא עֵן אֲדֹא<sup>2)</sup> שְׁכֵרָה פִצְאָר אֲקִרְאֲרָנָא בְּאַלְעִנְזוּ עֵן שְׁכֵרָה  
 שְׁכֵרָא לָהּ כִּמָּא אֵן אֲקִרְאֲר אֲלִמּוּמֵן בְּאַלְעִנְזוּ עֵן אֲדִרְאֲךָ כְּנֹהִיתָהּ מַעֲרַפְהָ לָהּ וְאִמְאָן  
 5 בַּהּ פִּכִיף וְקִדְרַתָּהּ אֲלִמְלֵאִיכָהּ אֲלִסְמֵאוּיָהּ עֵן חֲקִיקַתָּהּ וְעֵן כְּבִרְיָאִיהּ וְעִטְמַתָּהּ  
 כְּקוֹי<sup>3)</sup> כִּי גִדּוּל עַד שְׁמִים חֲסֹדְךָ וְגוֹי<sup>4)</sup> אֲמָא בַּעַד פִּאֲנִי לְמָא סְהֵל אֱלֹהֵי עֲלֵי תֵאֲלִיף  
 שִׁירָה וְתִסְכַּחְהָ עֲלֵי בְרַכִּי נַפְשִׁי אֲתָּ יוּי<sup>5)</sup> מִן לִפְטֵי אֲלִגּוּל אֲלִמְזֹאֲפֵק לְלִשְׁרַע וְאַלְעִקֵל  
 וּמָא וְרִדְ בַּהּ אֲלִנְקֵל וְלִם אֲרִ<sup>6)</sup> לְמֵן תִּקְדְּמִנִי וּמֵן לְחֻקְתָּהּ פִי זְמַנִּי תִצְחִיחַ  
 מִקְאֲצִדִי<sup>7)</sup> וְתַחֲרִיר שׁוֹאֲהִדִי פִי מַעֲאֲנִי אֲלִנְפִס בַּחֲסֵב כְּתֵרָה אֲטֵלְאֵעִי פִי דְלַךְ עֲלֵי  
 10 מוֹגְבַת אֲלִנְטֵר אֲלִעִקְלִי וְאַלְאֲסַתְשֵׁהָאד בְּאַלְנֵץ אֲלִשְׁרַעִי וּמוֹאֲפֵקָהּ<sup>8)</sup> אֲלִכְבֵּר  
 אֲלִנְקֵלִי<sup>9)</sup> מַעַ מָא וְגִדַת לִנְפִס מִן אֲסִמָּא שְׁרַעִיָּהּ וּוְגוּה מַרְצִיָּהּ פִּרְאִית כְּתִירָא<sup>10)</sup>  
 מִן מִקְאֲצִדִי מַסְתַּבְעָדָהּ וּבַעֵץ אֲלִאֲסִמָּא אֲלִתִי אַחְצֵרְתָּהּ מַסְתַּגְרַבָּהּ עַנְד כְּתִיר מִמֵּן  
 לִם יִפְהֵם אֲצוּל אֲלִאֲסִמָּא וְאַלְאֲלִפְאֲטִי וְלֹא יֵאֲבַהּ לַעִיּוֹן אֲלִמְעֲאֲנִי וְאַלְאֲגִרְאֲקִי וְלֹא  
 לָהּ כְּבֵרָהּ פִי לְגַהּ אֲלִעִבְרָאֲנִי וְלֹא פִי גּוֹאֲמֵץ אֲלִמְעֲאֲנִי פַחֲסֵן עַנְדִי אֵן אֲוֹצַח  
 15 מָא אֲצִמְרַתָּהּ פִּיהָ לִיכּוֹן לָהּ כְּאַלְתִּפְסִיר אֲלִמְבִּיֵן לְמֵן עַסְאָה אֵן יִטְלַעְהָ פִּאֲלַפַּת  
 בְּתֵאִיד אֲלִבְאֲרִי גֵל וְעֵלָא הִדָּה אֲלִמְקֵאֲלָהּ לִפְטֵא עַרְבִיא וּבִינַת פִּיהָ אֲכְתֵלְאֵף  
 מִדָּאֲהַב אֲלִנְאִס<sup>11)</sup> פִי אֲלִנְפִס וְתַחֲקִיקָהּ וּבִינַת בַּעֵץ מַעֲאֲנִיָּהּ מִן אֲשַׁתְקֵאֲקֵאֲת  
 אֲסִמְאִיָּהּ בְּלַעֲבֵרָאֲנִיָּהּ אֲלִתִי וְגִדַתָּהּ תֵּם אֲוֹצַחַת מֵאֲהִיתָהּ תֵּם תְּכַלְמַת פִּי אַחּוּאֵל  
 מִבְּאִדִּיָּהּ תֵּם כְּשַׁפַּת עֵמָּא יִתְצַל כְּהָא מִן אֲלִנְפִסִין אֲלִאֲכֵר אֲלִדִּין הַמָּא חֲקִיקָהּ  
 20 גִּסְמָהּ אֲלִבְסִיט תֵּם אֲטֵהֲרַת כּוֹאֵץ כֵּל וְאַחְדָּהּ מִן אֲלִנְפִסִין אֲלִאֲכֵר וּמֵאֲהִיתָהּ מֵאֵ  
 תֵּם אֲפַהֲמַת עֵן מִבְּאִדִי כֵּל וְאַחְדָּהּ מִן אֲלִנְפִסִין אֲלִגִּי לְלִאֲנִסָּן אַעֲנִי אֲלִנְבֵּאֲתִיָּהּ  
 וְאַלְחִיּוּאֲנִיָּהּ וְאַלְנִטְקִיָּהּ וְכִיפִיָּהּ תַּעֲלֵק כֵּל וְאַחְדָּהּ וּנְפּוּדָהּ פִי אֲלִאֲכֵרִי וְאַנְתֵּטָאִם  
 בַּעֲצָהּ<sup>12)</sup> בְּבַעֵץ וְאַלְמִמְאֲתֵלָהּ אֲלִפְלִכִיָּהּ לְלִאֲנִסָּם אֲלִאֲנִסָּנִיָּהּ וּמִמְאֲתֵלְתָהּ<sup>13)</sup>  
 לְקוּאֵהּ אֲלִרּוּחָאֲנִיָּהּ לֵאֵן כֵּל עֵאֲקֵל יִשְׁתַּחֲוִי אֵן יִקַּף עֲלֵי חֲקִיקַתָּהּ וְהִי מִן אֲלִגּוּאֲמֵץ  
 25 אֲלִתִי יִסְתַּחֲבֵב אֲלִוְקוּף עֲלֵי כְּנֵהָּ תֵּם וְצַפַּת פְּצֵאִילָהֶם גְּמִיעָא וְכִאֲצִיָּהּ כֵּל וְאַחְדָּהּ  
 בְּרִאֲתָהּ מִן פְּצִילָהּ וְרִדִּילָהּ תֵּם גְּמִיעַת גְּמִיעַת אֲלִאֲסִמָּא וְאַלְנֵעוּת וּבִינַת מַעֲאֲנִיָּהּ  
 בְּמַעֲאֵן מוֹגְדָהּ פִי אֲסִמְאִיָּהּ תֵּם תְּכַלְמַת פִּי מַעֲאֲדָהּ וְכִיפִיָּהּ כְּלִאֲצָהֶם וְאַסְתַּכְּלִאֲצָהֶם  
 תֵּם בִּינַת אֲלִסְכֵּב אֱלֹדֵי אֲוֹגֵב תְּכִלִּיף אֲלִנְפִס אֲלִנְאֲטֵקָהּ וּוְרִדְהָ אֲלִי הִדָּא אֲלִעֲאֵלִם

1) Jes. 48, 17    2) אֲרִי    3) Ps. 57, 11    4) Ps. 103 u. 104    5) אֲרִי    6) מִרְאֲצִדִי  
 7) וְאַוּאֲפֵקָהּ    8) אֲלִעִקְלִי    9) כְּתִיר    10) אֲלִנְפִס; der Inhalt des 1. faq. rechtfertigt  
 die Emendation    11) בַּעֲצָהֶם    12) וּמִמְאֲתֵלָהּ

**Kitâb ma'ânî al-nafs.**  
**Buch vom Wesen der Seele.**

Von einem Ungenannten.

Auf Grund der einzigen Handschrift der Bibliothèque nationale  
herausgegeben, mit Anmerkungen und Exkursen versehen

von

**I. Goldziher.**

Vorgelegt von J. Wellhausen in der Sitzung vom 30. Juni 1906.

I.

**Arabischer Text.**

כי יוי יתן חכמה מפיו דעת ותבונה<sup>1)</sup>

אלחמד ללה אלמלך אלחאכם אלעאדל אלאלאה אלמטלע עלי סאיר אלכליאת  
ואלגזאמא אלעאלם באלטאהראת ואלכפיאת אלדי אטרה טרק אלחק לעבאדה  
וכשפהא ובין סבל אלהדי ואלרשד ואוצחהא אלדי שרף בני אסראיל בשריעתה  
אלמקדסה ואלמעטמה לתכון להם מכלצא מן שדאיד אלדניא ואלאכרה טובי למן  
5 פעל במקתצאהא ופאו באלחיוה אלאבדיה ואוגב לנפסה אלכיר ואלנעמה אחמדה  
עלי אנעאמה אלדי אכסב אלאנסאן אלמערפה ואלחכמה והדאה אלי סביל  
אלרשאד ואכאן לה טרק אלגאה כי<sup>2)</sup> יפוז בקרבה יום אלתנאד וקאדה בנור  
כתאבה אלמקדס אלי אלפוז אלאבדי ואטרה לה במצאמינה אלנור אלסרמדי ופעל  
10 פי טי איאתה מא יסתוגב רצאה ואטרה רחמה מן ענדה במא יוגב נגאתה וחמלה  
ברחמתה אלבאלגה אלי אלתעבד ואלתכליף קאצדא<sup>3)</sup> בה תעריפה והאדיא<sup>4)</sup>  
לה בתופיקה ללעלם ואלעמלי ליבלגה בולך גאיה אלאמלי חתי אדא עלם ועמלי

1) Prov. 2, 6. 2) כסף 3) קאצד 4) והאדוא  
Abhandlungen d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. N. F. Band 9, 1.



ABHANDLUNGEN  
DER KÖNIGLICHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN ZU GÖTTINGEN.  
PHILOLOGISCH-HISTORISCHE KLASSE.  
NEUE FOLGE BAND IX. Nro. 2.

---

Das  
Würfelspiel im alten Indien.

Von

**Heinrich Lüders.**

---

Berlin.  
Weidmannsche Buchhandlung.  
1907.



# Das Würfelspiel im alten Indien.

Von

**Heinrich Lüders.**

Vorgelegt von F. Kielhorn in der Sitzung vom 28. Juli 1906.

## Die Bedeutung des Würfelspiels.

Würfelspiel und Wagenrennen sind die beiden Vergnügungen, denen sich der vedische Inder mit Leidenschaft hingab. In der nachvedischen Zeit hat der Rennsport aufgehört eine Rolle zu spielen. Das Würfelspiel aber hat noch immer nicht seine Anziehungskraft verloren; im Gegenteil, es tritt uns im Epos als die vornehmste Unterhaltung des Adels, als das eigentliche Spiel der Könige entgegen, und dass es auch in den Kreisen des Volkes mit Eifer betrieben wurde, zeigen die Dharmasāstras mit ihren Vorschriften über Spielhäuser und Spielschulden. Das gleiche war auch im späteren Mittelalter der Fall; ich brauche nur an die bekannten Schilderungen im *Mṛcchakaṭika* und im *Daśakumāracarita* zu erinnern. Und ausgestorben ist das Spiel in Indien selbst heute noch nicht; wenn es auch die Bedeutung, die es einst für das Volksleben hatte, nicht mehr besitzt.

Eine genaue Kenntnis des alten Spieles würde uns so manche Stelle in den vedischen und epischen Texten, die uns jetzt dunkel ist, verständlich machen; bis vor kurzem aber war es kaum gelungen, etwas Sicheres zu ermitteln. Roth musste am Schlusse seines Aufsatzes 'Vom Baum Vibhīdaka'<sup>1)</sup> bekennen: „Wie Gang und Zweck des Spiels war, das weiss niemand zu sagen“. Wenn ich es trotzdem wage, die schwierige Frage hier zu behandeln, so geschieht es deshalb, weil in letzter Zeit allerlei Texte veröffentlicht sind, die geeignet erscheinen, in das Dunkel, das über dem Würfelspiele liegt, Licht zu bringen. Ich glaube, dass es mit ihrer Hülfe in der Tat möglich ist, wenigstens in einigen Punkten Klarheit zu schaffen. Manches bleibt aber auch so noch unerklärt, ja, das neue Material bringt zum Teil sogar neue Schwierigkeiten mit sich, die ich wenigstens nicht zu lösen vermag. Ich kann daher selber diesen Aufsatz nur als einen ersten bescheidenen Versuch auf einem Gebiete, das bisher eine zusammenhängende Darstellung überhaupt nicht erfahren hat, bezeichnen.

1) Gurupūjākaumudī, S. 4.

## Das Vidhurapaṇḍitajātaka.

Die Stelle, von der ich bei der Untersuchung des Würfelspiels ausgehen möchte, weil sie die ausführlichste Beschreibung des Spieles, wenn auch nicht in seiner ältesten Form, enthält, findet sich im Vidhurapaṇḍitajātaka (545). Dort wird erzählt, wie der Yakṣa Puṇṇaka den König der Kurus zum Spiel herausfordert. Er schildert zunächst den wunderbaren Edelstein, den er als Einsatz bieten kann; dann fährt die Erzählung fort wie folgt (VI, 280, 1 ff.):

Als Puṇṇaka so gesprochen hatte, sagte er: „Mahārāja, ich werde, wenn ich im Spiel besiegt werden sollte, diesen kostbaren Edelstein dahingeben; was wirst du aber geben?“ ‚Mein Lieber, ausser meiner Person und meinem weissen Sonnenschirm soll alles, was mein ist, mein Einsatz sein‘. „Dann, o Herr, verliere keine Zeit mehr. Ich bin von fernher gekommen. Lass den Spielkreis fertig machen.“ Der König liess es den Ministern sagen. Die machten schnell den Spielsaal fertig, richteten für den König einen trefflichen Makaci-Teppich und auch für die übrigen Könige Sitze her, machten auch für Puṇṇaka einen passenden Sitz und benachrichtigten dann den König, dass es Zeit wäre. Da redete Puṇṇaka den König mit der Gāthā an:

„Tritt heran an den herbeigekommenen<sup>1)</sup> Preis, o König; solch herrlichen Edelstein besitzest du nicht. In rechtmässiger Weise wollen wir besiegt werden, nicht durch Gewalt, und wenn du besiegt werden solltest, zahle uns schnell (den Gewinn) aus“<sup>2)</sup>. 89.

Da sagte der König zu ihm: ‚Fürchte dich nicht vor mir, junger Mann, weil ich der König bin; nur auf rechtmässige Weise, nicht durch Gewalt werden wir siegen oder verlieren‘. Als Puṇṇaka das hörte, sprach er, indem er die Könige zu Zeugen dafür anrief, dass sie nur auf rechtmässige Weise siegen oder verlieren wollten, die Gāthā:

„Erhabener Fürst der Pañcālas<sup>3)</sup>, Sūrasena, Macchas und Maddas mitsamt

1) Der Kommentator fasst die Worte *upāgatam rāja upehi lakkham* als zwei Sätze auf: *mahārāja jūtasālāya kammaṃ upāgatam* (Ausgabe: *upagatam*) *niṭṭhitam* | . . . *upehi lakkham akkhehi kiṭṭhanaṭṭhānam upagaccha*. Allein seine Erklärung ist sicherlich unrichtig. *Upāgatam* kann unmöglich den angegebenen Sinn haben; es gehört zu *lakkham*, und dies ist nicht der Spielplatz, sondern, worauf auch die unmittelbar folgenden Worte *n'etādisam maniratanam tav' atthi* weisen, der 'ausgesetzte Preis', der 'Einsatz'. In dieser Bedeutung erscheint das Wort in Rv. II, 12, 4: *svaghnīva yó jigīvān lakṣām ādad aryūh puṣṭāni sá janāsa indrah*. Im späteren Sanskrit scheint das Wort nur noch in dem Kompositum *labdhalakṣa* vorzukommen, dessen Grundbedeutung aber verblasst ist. Es heisst im Mahābhārata und bei Manu kaum mehr als 'bewährt, erprobt'; höchstens Mbh. IV, 13, 17, wo Ringer das Beiwort *asakṣyallabdhalakṣāḥ* erhalten, tritt noch die alte Bedeutung zu Tage. Für *lakṣa* findet sich in der nachvedischen Literatur in der gleichen Bedeutung auch *lakṣya*.

2) Pali *avākaroti* fasse ich als Äquivalent von sk. *apākaroti*, das in Verbindung mit *ṛṇa* oft die Bedeutung 'bezahlen' hat. Auch in der Gāthā ist offenbar ein Akkusativ wie *jūtam* zu ergänzen.

3) Fausbøll liest, dem Kommentare folgend, *Pañcāla paccuggata*. Die Worte sind aber in *Pañcālapacc uggata* zu zerlegen und *Pañcālapacc* ist aus *Pañcālapaty* entstanden. *Uggata* findet sich als Attribut zu einem Königsnamen auch Jāt. 522, 2 (*Kāliṅgarāja pana uggato ayam*) und 37 (*Kāliṅgarājassa ca uggatassa*).

den Kekakas<sup>1)</sup>; die sollen sehen, dass unser Kampf ohne Betrug vor sich gehe, dass man uns nichts tue in der Versammlung“<sup>2)</sup>. 90.

Darauf trat der König, von einhundert Königen umgeben, mit Puṇṇaka in den Spielsaal ein. Alle ließen sich auf den ihnen zukommenden Sitzen nieder. Auf ein silbernes Brett legten sie goldene Würfel. Puṇṇaka, der es eilig hatte, sagte: „Mahārāja, bei den Würfeln giebt es vierundzwanzig sogenannte *āyas*, *māli*<sup>3)</sup>, *sāvaṭa*, *bahula*, *santi*<sup>4)</sup>, *bhadra* u. s. w. Wähle dir von diesen einen *āya*, der dir gefällt“. ‘Gut’, sagte der König und wählte *bahula*; Puṇṇaka wählte *sāvaṭa*. Darauf sagte der König zu ihm: ‘Nun denn, mein lieber junger Freund, wirf die Würfel’. „Mahārāja, ich bin nicht zuerst an der Reihe, wirf du.“ ‘Gut’, sagte der König und willigte ein. Nun hatte er aber eine Schutzgottheit, die in seiner drittletzten Existenz seine Mutter gewesen war. Durch deren Zaubermacht pflegte der König im Spiele zu siegen. Sie befand sich in der Nähe. Der König dachte fest an die Göttin und ließ, das Spiellied singend, folgende Gāthā vernehmen<sup>5)</sup>:

‘Alle Flüsse gehen in Krümmungen, alle Bäume bestehen aus Holz, alle Weiber begehen Sünde, wenn sie einen Verführer finden’<sup>6)</sup>. 1.

1) Die vier ersten dieser Namen würden im Sanskrit Pañcāla oder Pāñcāla, Śūrasena, Matsya und Madra lauten. Die Kekakas werden auch in G. 26 des Saṃkicējātaka (530) und zusammen mit den Pañcālas und Kurus in G. 1 des Kāmanitājātaka (228) erwähnt. Sie sind natürlich dieselben wie die im Mahābhārata und Rāmāyana oft genannten Kekayas, Kaikayas oder Kaikeyas. Die Gāthā des Saṃkicējātaka gestattet aber noch einen weiteren Schluss. Sie lautet:

*atikāyo mahissāso Ajjuno Kekakādhipo |*  
*sahassabāhu ucchinno isim āsajja Gotamaṃ ||*

Es kann nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, dass dieser tausendarmige Ajjuna, der König der Kekakas, der den R̥ṣi Gotama ermordete, identisch ist mit dem berühmten Brahmanenfeinde Arjuna Kārtavīrya, dem tausendarmigen Könige der Haihayas. Dann sind aber auch trotz aller lautlichen Schwierigkeiten die Kekakas oder Kekayas identisch mit den Haihayas. Für diese Identifizierung sprechen auch noch andere Momente, auf die ich bei anderer Gelegenheit zurückzukommen gedenke.

2) Der letzte Pāda lautet im Texte *na no sabhāyaṃ na karoti kiñci*; der Kommentar liest *karonti* für *karoti*. Ich bin nicht sicher, ob ich mit meiner Übersetzung das Richtige getroffen habe; die Erklärung des Kommentares aber scheint mir mit dem Texte ganz unvereinbar zu sein.

3) So lesen die singhalesischen Handschriften; die birmanischen haben *mālikam*.

4) Das Komma vor *santi* in Fausbølls Text ist zu tilgen.

5) Die folgenden Verse finden sich nur in einer birmanischen Handschrift und sind stark verderbt. Sie machen aber durchaus den Eindruck echter alter Gāthās.

6) Die Gāthā findet sich in teilweise besserer Lesart auch im Kuṇālijātaka (536, G. 18) und in der Prosaerzählung des Aṇḍabhūtajātaka (62). Für *vamkanadī* steht im Aṇḍabhūtaj. *vamkagatā*, im Kuṇālij. in den singhalesischen Handschriften *vamkagatī*, offenbar die beste Lesart, und *gata*, während die birmanischen Handschriften auch hier *vamkanatī* (für *nadī*) bieten. Im zweiten Pāda ist nach den beiden andern Stellen *kaṭhā vanāmayā* in *kaṭṭhamayā vanā*, im vierten Pāda *nivādake* in *nivātate* zu verbessern. Dagegen verdient die Lesart unserer Gāthā *labhamāne* den Vorzug vor dem *labhamānā* der singhalesischen Handschriften in den beiden andern Jātakas; die birmanischen Handschriften lesen auch im Kuṇālij. *labhamāne* (für *labhamāne*). Was das Wort *nivātate* betrifft, so

'O Göttin . . . . . nimm mich war und sei gnädig<sup>1)</sup> . . . . .' 2.

'Der aus Gold verfertigte Würfel<sup>2)</sup>, der vierkantige, acht Fingerbreiten lange<sup>3)</sup>, glänzt inmitten der Versammlung<sup>4)</sup>. Sei du, (*o Würfel*), alle Wünsche gewährend'. 3.

'O Göttin, verleihe mir Sieg. Sieh, wie wenig Glück ich habe. Ein Mensch, der sich des Mitgeföhls der Mutter erfreut<sup>5)</sup>, schaut immer das Gute'. 4.

'Ein Achter<sup>6)</sup> heisst *mālika*, und ein Sechser gilt als *sāvata*<sup>7)</sup>. Ein Vierer ist als *bahula* zu bezeichnen, der aus der Verbindung zweier Verwandter bestehende als *bhadra*<sup>8)</sup>. 5.

'Und vierundzwanzig *āyus* sind von dem trefflichen Weisen erklärt worden<sup>9)</sup>: *mālika*, die beiden *kakas*, *sāvata*, *maṇḍakā*, *ravi*, *bahula*, *nemi*, *saṅghaṭṭa*, *santi*, *bhadra* und *titthirā*<sup>10)</sup>. 6.

Nachdem der König so das Spiellied gesungen und die Würfel in der Hand durcheinandergerollt hatte, warf er sie in die Luft. Durch Punnakas Zaubermacht fielen die Würfel zu Ungunsten des Königs. Infolge seiner grossen Geschicklichkeit in der Kunst des Spieles erkannte der König, dass die Würfel zu seinen Ungunsten fielen. Er fing daher die Würfel auf, indem er sie in der Luft zusammen ergriff, und warf sie wiederum in die Höhe. Auch das zweite Mal fielen sie zu seinen Ungunsten. Er erkannte es und fing sie in derselben

hat Pischel, Philologische Abhandlungen, Martin Hertz dargebracht, S. 75, mit Rücksicht auf den Vers im Milindapañha (S. 205 f.):

*sace labhetha khaṇam vā raho vā  
nimantakam vā pi labhetha tādisam |  
sabbā pi ūthiyo kareyyu pāpam  
aṇṇam aladdhā piṭhasappinā saddhim ||*

vorgeschlagen, dafür *nimantake* zu lesen. Jener Vers kommt aber ebenfalls im Kuṇḍalaj. vor (G. 19), und hier steht für *nimantakam* gerade wieder *nivātakam*. Da auch der Kommentar *nivātake* im Kuṇḍalaj. durch *raho mantanake paribhedake* erklärt, so dürfen wir daraus wohl folgern, dass *nivātaka* ein Synonym von *nimantaka*, Verführer, ist.

1) Dieser Vers ist offenbar völlig verderbt. Sicher ist nur, dass für *patīṭhā patīṭhā* zu lesen ist.

2) Auffällig ist, dass *pāsa* hier Neutrum ist.

3) Anstatt *caturam samāṅguli* ist *caturamsam aṅguli* zu lesen, wofür man im späteren Pali *caturassam aṅgulam* sagen würde. Zu *caturamsa* vgl. Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen, § 74.

4) Lies *parisūmajhe*.

5) Das muss nach dem ganzen Zusammenhange der Sinn von *mānukampiko* sein. Vielleicht ist *mānukampito* zu lesen.

6) Lies *aṅgulam*.

7) Dies, nicht *sāvata*, wie die Handschrift hat, ist, wie wir sehen werden, die richtige Form.

8) Lies *dvibandhusandhika bhadrakam*.

9) Das *ti* hinter *pakāsītā* ist zu streichen.

10) Ueber die technischen Ausdrücke dieser und der vorhergehenden Gāthā siehe die Bemerkungen im Folgenden.

Weise auf. Da überlegte Puṇṇaka: „Dieser König fängt die fallenden Würfel, sie zusammen ergreifend, auf, obwohl er mit einem Yakṣa wie mir spielt. Wie kommt denn das?“ Er sah ein, daß es die Zaubermacht der Schutzgöttin des Königs sei, und mit weitgeöffneten Augen blickte er jene wie im Zorne an. Erschreckt floh sie davon und noch, als sie den Gipfel des Cakravālagebirges erreicht hatte, stand sie zitternd da. Als der König nun zum dritten Male die Würfel geworfen hatte, erkannte er zwar, dass sie zu seinen Ungunsten fielen, aber infolge der Zaubermacht des Puṇṇaka konnte er nicht die Hand ausstrecken und sie auffangen. Sie fielen zu Ungunsten des Königs nieder. Darauf warf Puṇṇaka die Würfel; sie fielen zu seinen Gunsten. Als er nun sah, daß er jenen besiegt hatte, da knackte er mit den Fingern und rief dreimal laut: „Ich habe gesiegt, ich habe gesiegt!“ Dieser Ruf drang durch ganz Jambudvīpa. Zur Erklärung dieser Sache sagte der Meister:

Sie traten ein, vom Würfelrausche berauscht, der König der Kurus und Puṇṇaka, der Yakṣa. Der König erlangte würfelnd *kali*, *kaṣa* (*krta*) erlangte Puṇṇaka, der Yakṣa. 91.

Die beiden waren dort beim Spiele zusammengekommen<sup>1)</sup> in Gegenwart der Könige und inmitten der Freunde. Der Yakṣa besiegte den an Macht Stärksten unter den Männern. Da erhob sich ein lärmendes Geschrei. 92.

#### Das Jātaka und das Mahābhārata.

Jeder Leser dieses Abschnittes wird sofort an die bekannten beiden Würfelszenen des Mahābhārata, speziell an die des Sabhāparvan, erinnert werden. Das Bild der *jūtasalā* des Kurukönigs mit den Scharen von Fürsten, die mit gespannter Aufmerksamkeit dem Spiele des Königs und des Yakṣa folgen, entspricht genau der *sabhā* des Duryodhana bei dem grossen Kampfe des Śakuni mit Yudhiṣṭhira, wie sie im Mahābhārata, II, 60, 1 ff., geschildert wird. Selbst einzelne Wendungen sind in den Gāthās und im Epos identisch. G. 91 heißt es von den beiden Spielern: *te pāvisuṃ akkhamadena mattā*. Den Ausdruck 'vom Spiel- oder Würfelrausche berauscht' kennt auch das Epos; er erscheint hier ebenso wie in der Gāthā in Triṣṭubhstrophen im Ausgang des Pāda. Mbh. II, 67, 4 berichtet der Bote der Draupadī:

*Yudhiṣṭhiro dyūtamadena matto Duryodhano Draupadī tvām ajaiṣit |*

und sie erwiedert (5):

*mūḍho rājā dyūtamadena matto hy abhūn nānyat kaitavam asya kiṃcit |*

Im Śloka wird er dem Metrum zu liebe leise verändert; Mbh. III, 59, 10 wird von Nala gesagt:

*tam akṣamadasam mattam suhrdām na tu kaścana |  
nivārane 'bhavac chakto divyamānam arindamam ||*

1) Ich habe Fausbølls Konjektur *samāgatā* für *samāgate* angenommen.

Wie Puṅṅaka vor dem Spiele betont, dass es ohne Betrug vor sich gehen solle (G. 89, 90): *dhammena jīyyāma asāhusena* und *passantu no te asaṭṭhena yuddham*, so dringt auch Yudhiṣṭhira, Mbh. II, 59, 10; 11, auf 'fair play':

*dharmeṇa tu jayo yuddhe tatparam na tu devanam |*  
*ajihmam aṣaṭṭham yuddham etat satpuruṣavratam |*

Es sind das Übereinstimmungen, die sich aus den engen Beziehungen der Epik zur Gāthāpoesie erklären.

### Die Apsaras und das Würfelspiel.

Von besonderem Interesse ist die Rolle, die die Göttin in der Erzählung spielt. Aus allem, was wir von ihr erfahren, geht hervor, dass wir sie uns als eine Elfe oder Apsaras denken müssen, wenn auch diese Bezeichnung selbst im Texte nicht vorkommt. Das Jātaka benutzt hier eine Vorstellung, die auch der vedischen Zeit geläufig war. Nach dem Atharvaveda erfreute sich das Würfelspiel der ganz besonderen Gunst der Apsaras. Die Apsaras sind *akṣākāmā*, die Würfel liebend (Av. II, 2, 5), *sādhudevīnī*, gut spielend (Av. IV, 38, 1. 2); sie haben ihre Freude an den Würfeln (*yā akṣṣu pramōdante*; Av. IV, 38, 4); sie versehen des Spielers Hände mit *ghṛta* und bringen den Gegner in seine Gewalt (Av. VII, 114, 3). Zwei Lieder sind speziell an sie gerichtet, VI, 118 und IV, 38, 1—4. In dem ersteren werden zwei Apsaras angefleht, die Betrügereien, die beim Würfelspiele vorgekommen sind, zu verzeihen. Das zweite wendet sich an eine Apsaras mit der Bitte im Spiele beizustehen und ist eine, wenn auch nicht den Worten, so doch dem Inhalte nach genaue Parallele zu dem Liede, das im Jātaka der König vor Beginn des Spieles singt. Weshalb die Apsaras beim Spiele Hülfe leisten kann und in welcher Weise sie es tut, geht aus der Jātaka-erzählung nicht deutlich hervor; hier wird nur gesagt, dass der König durch ihre Zaubermacht zu siegen pflegte und dass sie auch diesmal in der Nähe stand und wenigstens das Unglück abwehrte, bis sie durch den Zornesblick des Yakṣa erschreckt das Weite suchte. Vielleicht waren schon dem Erzähler selbst die Anschauungen, die hier zu Grunde liegen, nicht mehr ganz klar. Das Atharvalied IV, 38 spricht sich über die *māyā* der Apsaras (V. 3) deutlicher aus. Dort heisst es, dass sie mit den *ayas* tanzt (V. 3), dass sie die *kṛta*-Würfe in dem *glaha* macht (V. 1) oder fasst (V. 2) oder den *kṛta*-Wurf aus dem *glaha* nimmt (V. 3)<sup>1)</sup>. Man dachte sich also die Apsaras offenbar als in der Luft tanzend und mit unsichtbaren Händen die Würfel, während sie in der Luft schwebten, so wendend, dass sie zum Glücke für den begünstigten Spieler fielen.

### Die Frauen und das Würfelspiel.

Das Spiellied im Jātaka ist indessen nicht ganz einheitlich. Der erste Vers ist allerdings auch ein Zauberspruch, der beim Würfelspiele verwendet wurde;

1) Auf die Bedeutung der einzelnen Ausdrücke wird später näher eingegangen werden.



er hat aber mit dem Glauben an die Hülfe der Apsaras nichts zu tun, sondern hängt mit einer ganz andern Anschauung zusammen, wie das *Aṇḍabhūtajātaka* (62) zeigt. Dort wird von einem Könige erzählt, der mit seinem Purohita zu spielen pflegte und dabei stets gewann, weil er beim Würfeln jene Gāthā sang. Um sich vor gänzlicher Verarmung zu schützen, nimmt der Purohita eine schwangere arme Frau, von der er weiss, dass sie ein Mädchen gebären wird, in sein Haus, und als das Kind geboren ist, lässt er es aufziehen, ohne dass es jemals einen Mann ausser ihm selbst zu sehen bekommt. Als das Mädchen herangewachsen ist, macht er sich zu ihrem Herrn. Nun beginnt er wieder mit dem Könige in alter Weise zu spielen, und sobald dieser seine Gāthā gesungen hat, sagt er: 'ausser meinem Mädchen', und gewinnt, da nun der Zauberspruch des Königs seine Macht verloren hat. Der König erkennt, dass sich in dem Hause des Purohita eine nur einem einzigen Manne ergebene Frau befinden müsse, und beschliesst, sie verführen zu lassen. Mit Hülfe eines jungen Burschen erreicht er seine Absicht, und sobald das geschehen, verliert der Purohita wieder im Würfelspiel.

Wir haben hier also die Vorstellung, dass ein treues Weib dem Gatten unfehlbar Glück im Spiele bringt. Die gleiche Vorstellung liegt, wie ich glaube, auch einem Verse des Nalaliedes zu Grunde, der erst bei dieser Auffassung seine volle Bedeutung erhält. Mbh. III, 59, 8 heisst es:

*na cakṣame tato rājā samāhyanam mahāmanāḥ |*  
*Vaidurbhyāḥ prekṣamāṇāyāḥ paṇukālam amanyata ||*

'Da konnte der edle König die Herausforderung (des Puṣkara) nicht länger ertragen; während die Vidarbherin zusah, hielt er die Zeit des Spieles für gekommen.' Nala ist überzeugt, dass die Anwesenheit seiner treuen Gattin ihm Glück bringen werde; dass er nachher trotzdem verliert, liegt daran, dass er von Kali besessen ist.

Ähnlich erklärt es sich vielleicht auch, dass bei dem Würfelorakel, wie es die *Pāsakakevalī* beschreibt<sup>1)</sup>, eine *kumārī*, d. h. ein noch nicht erwachsenes Mädchen, die Würfel weihen und werfen soll. An die Stelle der treuen Frau ist das Mädchen getreten, das überhaupt noch von keinem Manne weiss<sup>2)</sup>. Dafür, dass die *kumārī* eine Vertreterin der Durgā ist, wie Weber<sup>3)</sup> vermutet hat und nach ihm Schröter<sup>4)</sup> direkt behauptet, liegt jedenfalls ein zwingender Grund nicht vor.

1) In der Einleitung von BA, Vers 3. Schröter, *Pāsakakevalī*, S. 17.

2) Auch im heutigen Spielerglauben findet sich Ähnliches; so erzählt Fontane in seinem Roman 'Stino' (Ges. Romane und Erzählungen XI, 242): 'Stino stand hinter Papageno's Stuhl und musste die Versicherung anhören: „eine reine Jungfrau bringe Glück“.

3) Monatsberichte der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1859, S. 162 f.; *Indische Streifen*, Bd. I, S. 279.

4) A. a. O. S. XIII.

## Der Spielkreis.

Wichtiger als diese Beiträge zum altindischen Folklore sind die Aufschlüsse, die uns das Vidhurapaṇḍitajātaka über die Requisiten und die Technik des Spieles gewährt.

Ehe das Spiel beginnt, fordert Puṇḍaka den König auf, das *jūtamāṇḍala* fertig zu machen. Dieser Ausdruck, der auch im Mahābhārata und Harivaṃśa (*dyūtamāṇḍala*, Mbh. II, 79, 32; Har. Viṣṇup. 61, 54) vorkommt<sup>1)</sup>, und für den sich anderswo die Synonyme *keḷimāṇḍala* (s. unten), *jūḍialamāṇḍali* (s. unten), *dhūrtamāṇḍala* (Yājñavalkya II, 201) finden, ist schon von Pischel erklärt worden<sup>2)</sup>. Es ist der Kreis, der vor Beginn des Spieles um die Spieler gezogen wurde und den sie nicht verlassen durften, ehe sie sich ihrer Verpflichtungen entledigt hatten. Nārada XVII, 5 sagt ausdrücklich:

*aśuddhaḥ kitavo nānyad āśrayed dyūtamāṇḍalam |*

‘Kein Spieler soll, ehe er seine Schulden bezahlt hat, einen andern Spielkreis betreten’. Im Mṛcchakaṭika (Ausgabe von K. P. Parāb, S. 57 f.) zieht Māthura den Spielerkreis (*jūḍialamāṇḍali*) um den Bader, der seine Spielschulden nicht bezahlen will, und dieser ruft betrübt aus: „Wie, ich bin durch den Spielerkreis gebunden? Verflucht! Das ist ein Brauch, über den wir Spieler uns nicht hinwegsetzen können“<sup>3)</sup>. In den Jātakas wird dieser Kreis noch öfter erwähnt. Pischel hat auf das vorhin erwähnte Aṇḍabhūtajātaka hingewiesen, wo von dem Könige erzählt wird, dass er das *jūtamāṇḍala* fertig machen liess, ehe er mit seinem Purohita spielte (I, 293, 11). Interessanter noch ist eine Stelle aus dem Litta-jātaka (91)<sup>4)</sup>. Nach diesem Jātaka war der Bodhisattva einst ein Würfelspieler in Benares. Dann heisst es wörtlich (I, 379, 23): „Nun war da ein anderer, ein Falschspieler. Wenn der mit dem Bodhisattva spielte und der Gewinn auf seiner Seite war, so brach er den Spielkreis nicht (*keḷimāṇḍalam na bhindati*); wenn er aber verlor, so steckte er einen Würfel in den Mund und, indem er sagte: ‘Es ist ein Würfel verloren gegangen’, brach er den Spielkreis und ging fort (*keḷimāṇḍalam bhinditvā pakkamati*)“<sup>5)</sup>. Die Geschichte zeigt, dass unter gewissen Umständen wie beim Abhandenkommen eines Würfels der Spielkreis seine bindende Kraft verlor<sup>5)</sup>. Lag aber Betrug vor und wurde dieser entdeckt, so

1) Mbh. VIII, 74, 15 wird in demselben Sinne das einfache *maṇḍala* gebraucht. Nīlakaṇṭha erklärt das Wort hier als *dyūte śārīsthāpanapaṭṭam*, was sicherlich falsch ist.

2) Philologische Abhandlungen. Martin Hertz dargebracht, S. 74 f.

3) Siehe Pischel, a. a. O., der auf Regnaud, den ersten, der die Stelle richtig erklärt hat, verweist.

4) Die Erzählung dieses Jātaka ist in verkürzter Form, aber mit der Gāthā, auch in die Pāyāsi-Sage aufgenommen; siehe Leumann, Actes du sixième Congrès des Orientalistes à Leide, III<sup>e</sup>, S. 485.

5) Die Geschichte beweist meines Erachtens auch, dass in Rv. I, 92, 10: *śvaghñīva kṛtūr vija āminānā mārtasya devī jarāyanty āyuh*, und Rv. II, 12, 5: *só aryāḥ puṣṭīr vija ivā mināti*, der Ausdruck *vija ā mināti* nicht, wie Roth im P. W. (unter *mī*) und Zimmer, Altind. Leben, S. 286, vermutet haben, bedeuten kann ‘er macht die Würfel (*heimlich*) verschwinden’. Der Spieler,

wurde der Falschspieler, wie Nārada XVII, 6 vorschreibt, aus dem *dyūtaṃḍala* herausgetrieben, nachdem man ihm einen Kranz von Würfeln um den Hals gehängt hatte.

#### Das Würfelbrett.

Innerhalb des Spielkreises sitzen die beiden Spieler einander gegenüber. Zwischen ihnen liegt nach der Darstellung des Jātaka ein *Brett*, das *phalaka*. Dieses Brett war vollkommen glatt; in G. 17 des Alambusajātaka (523) werden die Schenkel eines Mädchens damit verglichen:

*anupubbā va te ūrū nāganāsasamūpamā |*  
*vimaṭṭhā tuyhaṃ sussoṇī akkhassa phalakuṃ yathā ||*

Im Vidhurapaṇḍitajātaka und ebenso im Aṇḍabhūtajātaka (I, 290, 1) ist es, weil es einem Könige gehört, von Silber. Seine Verwendung wird aus dem Vidhurapaṇḍitajātaka nicht ersichtlich, da dort nur erzählt wird, dass die Diener darauf die Würfel, die nachher zum Spiele gebraucht werden, niederlegen. Im Aṇḍabhūtajātaka dagegen wird erzählt, dass der König beim Spiele die Würfel darauf wirft (*ajataphalake suvaṇṇapāsake khipati*). Es hatte also nur den Zweck, eine fest begrenzte Fläche zu schaffen, auf die die Würfel niederfallen mussten.

#### Das Adhidevana.

Ausser in den Jātakas vermag ich das *phalaka* im Sinne von Würfelbrett nicht nachzuweisen, doch findet sich in der Sanskritliteratur eine Reihe von Ausdrücken, für die man die gleiche Bedeutung aufgestellt hat. Der häufigste unter diesen ist *adhidevana*, das in den Petersburger Wörterbüchern durch 'Spielbrett' übersetzt wird. Das Wort erscheint zweimal im Atharvaveda:

Av. V, 31, 6: *yām te cakrūḥ sabhāyām yām cakrūr adhidēvane |*  
*akṣṣu kṛtyām yām cakrūḥ pūnaḥ prāti harāmi tām ||*

Av. VI, 70, 1: *yāthā māmsām yāthā sūrā yāthākṣḍ adhidēvane |*  
*yāthā puṃsō vṛṣanyatū striyām nihanyāte mānaḥ |*  
*evā te aghnye māno 'dhi vatsē ni hanyatām ||*

Es findet sich ferner mehrfach in den Ritualtexten in der Beschreibung der Würfelzeremonien beim Rājasūya und Agnyādheya (Śatapathabrāhmaṇa V, 4, 4, 20. 22. 23; Āpastamba, Śrautas. V, 19, 2; XVIII, 18, 16; Baudhāyana, Śrautas. II, 8), in der Beschreibung eines Krankheitszaubers (Āpastamba, Gṛhyas.

der die *vij* vermindert, wird ja in I, 92, 10 ausdrücklich als *kṛtnu*, 'den richtigen Wurf werfend' und damit 'gewinnend', bezeichnet; durch das Verstecken des Würfels aber kann höchstens, wie das Jātaka zeigt, das Spiel zu Ende gebracht und so weiterer Verlust abgewendet werden. Wegen der Parallelstelle Rv. II, 12, 4: *svaghnīva yó jigivāṃ lakṣām ādad aryāḥ puṣṭāni sá janāsa Indraḥ*, halte ich es für das Wahrscheinlichste, dass *vij* soviel wie *lakṣa*, also 'Einsatz', ist, wie schon Bollensen übersetzt (Or. u. Occ. II, 464) und wie auch das kleinere P. W. angiebt. Wie der gewinnende Spieler einen Einsatz nach dem andern fortnimmt, so nimmt die Uṣas die Tage der Menschen und Indra die Güter des Feindes fort. Für die angenommene Bedeutung von *kṛtnu* verweise ich auf die Ausführungen weiter unten.

VII, 18, 1; Hiranyakeśin, Gṛhyas. II, 7, 2) und auch in der Schilderung der *sabhā* bei Āpastamba, Dharmas. II, 25, 12. Kātyāyana braucht in der Darstellung des Rājasūya dafür den Ausdruck *dyūtabhūmi* (Śrautas. XV, 7, 13. 15). Nach Āpastamba, Śrautas. V, 19, 2; Gṛhyas. VII, 18, 1; Dharmas. II, 25, 12, und Hiranyakeśin, Gṛhyas. II, 7, 2 befand sich das *adhidevana* in der Mitte der *sabhā*; nur Baudhāyana giebt an, dass es beim Agnyādheya im Süden (*dakṣinataḥ*) zu machen sei.

Während aus den Stellen des Atharvaveda über die Beschaffenheit des *adhidevana* nichts zu entnehmen ist, machen die Angaben der Ritualtexte es vollkommen sicher, dass es kein Spielbrett wie das *phalaka* war. Śatapathabr. V, 4, 4, 20 wird bestimmt, dass der Sajāta und der Pratiprasthātṛ mit dem ihnen übergebenen *sphya*, dem bekannten armlangen Holzschwerte, das *adhidevana* machen (*etena sphyena . . . adhidevanam kurutaḥ*). Mit einem *sphya* kann man aber unmöglich ein Spielbrett herstellen. Der *sphya* dient indessen öfter dazu, Linien in den Erdboden zu ritzen oder Erde auszuheben. So umzieht (*parilikhati*) z. B. beim Somakaufe der Adhvaryu dreimal mit dem *sphya* die letzte der sieben Fusspuren der Somakuh und hebt dann die Erde über der Spur aus (*samullikhya* oder *samuddhṛtya padam*), um sie in die *sthālī* zu werfen<sup>1)</sup>. Ähnlich müssen wir uns auch die Herstellung des *adhidevana* denken: es wurde ein Platz im Erdboden mit dem *sphya* umritzt und durch Ausheben der Erde vertieft<sup>2)</sup>. Dazu stimmt aufs beste, dass Āpastamba, Hiranyakeśin und Baudhāyana an den angeführten Stellen für das Herstellen des *adhidevana* stets den Ausdruck *uddhan* verwenden<sup>3)</sup>, der auch sonst vom Aufwerfen eines Grabens, vom Ausgraben der *vedi* u. s. w. gebraucht wird<sup>4)</sup>, und dass alle drei vorschreiben, das *adhidevana* zu besprengen (*avokṣ*), was natürlich in erster Linie den Zweck hatte, den Staub, der beim Aufwühlen des Bodens entstand, zu dämpfen. Wir haben keinen Grund anzunehmen, dass *adhidevana* im Atharvaveda etwas anderes bedeute als in den Ritualtexten, und da es sich in jenen Liedern nicht um die für rituelle Zwecke bestimmten *adhidevanas* handeln kann, so dürfen wir weiter folgern, dass man in der vedischen Zeit überhaupt keine Spielbretter benutzte, sondern sich mit einer Vertiefung im Boden, innerhalb deren die Würfel niederfallen mussten,

1) Śatapathabr. III, 3, 1, 5. 6; Kātyāyana, Śrautas. VII, 6, 19. 20.

2) Auch Mahidhara erklärt die an den *sphya* gerichteten Worte *Indrasya vājro 'si tena me radhya* (Vājasaneyis. X, 28): *yasmāt tvam vajrarūpas tena kāraṇena mama radhya dyūtabhūmau parilekhanarūpaṁ kāryam sādhasya*.

3) Āpastamba, Śrautas. XVIII, 18, 16: *tena* (nämlich *sphyena*) *akṣāvāpo 'dhidevanam uddhatya*, u. s. w. Oldenberg übersetzt Hiranyakeśin, Gṛhyas. II, 7, 2 (SBE. XXX, S. 219): he elevates (the earth at) that place in which they use to gamble, und Āpastamba, Gṛhyas. VII, 18, 1 (ebd. S. 287): he raises (the earth in the middle of the hall) at the place in which they gamble, Bühler, Āpastamba, Dharmas. II, 25, 12 (ebd. II, S. 162): (the superintendent of the house) shall raise a play-table. Diese Übersetzungen treffen nicht das Richtige. Auch Haradatta bemerkt zu der letzten Stelle ausdrücklich, dass man das *adhidevana* mit einem Stücke Holz oder einem ähnlichen Werkzeuge aushebe (*tat kaṣṭhādīnoddhanti*).

4) Siehe die im PW. gegebenen Belege.

begnügte<sup>1)</sup>. Und dass tatsächlich das gewöhnliche *adhidevana* in allen Stücken dem bei Āpastamba, Hiraṇyakeśin und Baudhāyana beschriebenen gleich, geht deutlich aus Av. VII, 114, 2 hervor, wo ein Spieler den Agni auffordert, das *ghṛta* den Apsaras, Staub und Sand und Wasser aber den Würfeln zuzuführen<sup>2)</sup>:

*ghṛtām apsardbhya vaha tvām agne pāmsūn akṣēbhyaḥ sikatā apās ca |*  
*yathābhāgām havyūlatīm juṣāṇā mādanti devā ubhāyāni havyā ||*

Staub, Sand und Wasser, die hier als das *havya* der Würfel bezeichnet werden, sind eben die Erscheinungen, die sich auf dem ausgegrabenen und dann mit Wasser besprengten *adhidevana* einstellen mussten<sup>3)</sup>.

#### Andere Namen des Adhidevana.

Dem *adhidevana* in den oben aus der Sūtraliteratur angeführten Stellen entspricht in der Beschreibung des Würfelzaubers in Kauśikas. XLI, 12 der Ausdruck *ādevana*. Dass dieses *ādevana* mit dem *adhidevana* identisch ist, ist von vorneherein sehr wahrscheinlich; bewiesen würde es sein, wenn wir die in XLI, 10 gegebene Vorschrift: *gartaṁ khaṇati*, 'er gräbt das Loch', direkt auf die Herstellung des *ādevāna* beziehen dürften<sup>4)</sup>. Bei der abgerissenen Art der Darstellung lässt sich diese Frage kaum entscheiden, doch ist zu beachten, dass Durga im Kommentar zu Nirukta III, 5 *garta* — ebenso wie das danebenstehende *subhāsthānu* — durch *akṣanirvapaṇapīṭha*, 'die Unterlage für das Hinstreuen der Würfel', erklärt. Damit meint Durga allerdings vielleicht ein Würfelbrett<sup>5)</sup>;

1) Auch Sāyana erklärt *adhidevana* in Av. VI, 70, 1 nicht als Spielbrett, sondern als Spielplatz: *adhy upari divyanti asmin kitavā ity adhidevanam dyūtasthānam*, ebenso in Śatapathabr. V, 3, 1, 10: *adhidevanam dyūtādhikaraṇam sthānam*, vgl. damit Rudradatta zu Āpastamba, Śrautas. V, 19, 2: *yatra divyanti tad adhidevanam*; Mātṛdatta zu Hiraṇyakeśin, Gṛhyas. II, 7, 2: *yatra divyanti so 'dhidevano deśaḥ*; Haradatta zu Āpastamba, Dharmas. II, 25, 12: *yasyopari kitavā akṣair divyanti tat sthānam adhidevanam*.

2) Henry, Le livre VII de l'Atharva-Véda, S. 119, folgert aus diesen Worten, dass man die Würfel in feinem Sande gerollt und dann in Wasser abgewaschen habe, und beruft sich dafür auf Kauśikas. XLI, 14. Nach Caland, Altind. Zauberritual, S. 142, bezieht sich das letztere Sūtra aber garnicht auf das Begiessen der Würfel.

3) Der Inder hat in alter wie in neuerer Zeit nicht nur Würfelplätze, sondern auch ganze Schachbretter in den Boden eingegraben. Auf einem der Reliefs an den Rails des Stūpa zu Bharhut (Cunningham, The Stūpa of Bharhut, Plate XLV) sind vier Männer dargestellt, die auf einem grossen Felsen oder auf der Spitze eines Berges mit markierten Steinen an einem in dreissig Felder geteilten Quadrate irgend ein Spiel spielen, als der Felsen sich spaltet. Durch den Riss, der in einer Linie sowohl durch den Felsen als auch durch jenes Quadrat hindurchgeht, wird es ganz deutlich, dass sich der Künstler das letztere nicht als bewegliches Brett, sondern als in den Erdboden eingezeichnet dachte. Fast 2000 Jahre jünger ist das Zeugnis Nilakaṇṭhas, der in seinem Nitimayūkha in dem Abschnitt über das Schachspiel vorschreibt, dass man das Schachbrett durch Ziehen von Linien auf einem Tuche oder einem Brette oder auf dem Erdboden herstellen solle (*paṭe phale vā bhuvī vātha*); siehe Monatsberichte d. Ak. d. Wiss. zu Berlin, 1879, S. 711.

4) Vgl. Caland, Altindisches Zauberritual, S. 141.

5) An einen 'Würfeltisch' (PW.), an dem gespielt wurde, ist aber auf keinen Fall zu denken, da ein solches Gerät auch heute noch in Indien unbekannt ist.

es wäre aber wohl begreiflich, dass *garta* ursprünglich die gleiche Bedeutung wie *adhidevana* gehabt hätte und später auf das Gerät, das dem gleichen Zwecke diente, übertragen worden wäre.

Auch der R̥gveda kennt das *adhidevana*, allerdings wieder unter andern Namen. In dem Verse Rv. X, 43, 5: *kṛtām ná śvaghñī vi cinoti dēvane* erklärt Durga zu Nirukta V, 22 *devane* durch *āstāre*, also offenbar 'auf dem Würfelplatze'<sup>1)</sup>. Dass *devanu* einfach 'das Spielen' bedeuten kann, hat sicherlich auch Durga gewusst; wenn er das Wort trotzdem hier als Würfelplatz fasst, so, glaube ich, dürfen wir seine Deutung, gerade weil sie nicht die nächstliegende ist, nicht ohne Weiteres verwerfen, und wir werden sehen, dass sie in der Tat besser in den Zusammenhang passt als die herkömmliche.

Mit grösserer Sicherheit lässt sich noch ein anderes ṛgvedisches Wort als Synonym von *adhidevana* erweisen, nämlich *iriṇa*. Es findet sich zweimal im Akṣasūka (X, 34). In Vers 1 werden die Würfel *iriṇe vārvṛtānāḥ*, in Vers 9 *iriṇe nyūptāḥ* genannt. Sāyana erklärt das Wort in beiden Fällen durch *āsphāra*, Durga zu Nirukta IX, 8 durch *āsphurakasthāna*<sup>2)</sup>. Pischel hat die Vermutung ausgesprochen, dass das *iriṇa* ein Brett mit Löchern war, in die die Würfel entweder fallen mussten oder nicht durften<sup>3)</sup>. Allein von einem solchen Brette ist niemals die Rede; das *phalaka* ist ja im Gegenteil, wie wir oben sahen, vollkommen glatt. Wenn wir aber bedenken, dass *iriṇa*, wie Pischel selbst gezeigt hat, an andern Stellen 'Loch in der Erde' bedeutet, so werden wir kaum daran zweifeln können, dass es hier das *adhidevana*, das ja auch nichts weiter als eine Vertiefung im Erdboden ist, bezeichnet.

Aus dem Mahābhārata gehören noch zwei andere Ausdrücke hierher. Mbh. IX, 15, 8 wird von den Kämpfern gesprochen, die das Leben dahingeben *yuddhe prānadyūtābhidevane*, 'in der Schlacht, dem *abhidevana* für das Spiel um Leben und Tod'. Und Mbh. II, 56, 3; 4 rühmt sich Śakuni:

*glahān dhanūṃṣi me viddhi śarān akṣāṃś ca Bhārata |*  
*akṣāṇām hṛdayam me jyām ratham viddhi mamāsphuram ||*

Es leuchtet ohne Weiteres ein, dass *abhidevana* mit *adhidevana* und *āsphura* mit dem oben aus Sāyanas und Durgas Kommentaren angeführten *āsphāra* oder *āsphurakasthāna* identisch ist; beide Wörter bezeichnen also wieder die im Boden angebrachte Vertiefung, nicht das Würfelbrett, wie das kleinere PW. wenigstens für *abhidevana* angiebt<sup>4)</sup>. Bei dieser Deutung passt auch der Vergleich in II,

1) Das Wort *āstāra* ist sonst allerdings in diesem Sinne nicht belegt; vgl. aber das Kompositum *sabhāstāra*.

2) *āspharakasthāna* in der Ausgabe Roths.

3) Vedische Studien, Bd. II, S. 225.

4) Nīlakaṇṭha erklärt *āsphura* in II, 56, 4 ganz richtig als *akṣavinyāsapātanādisthānam*, während er zu II, 59, 4 von einem *āsphura* genannten Würfeltuche (*āsphurākhyenākṣapātanavāsā*), mit dem die *sabhā* bedeckt sei, spricht. Er denkt hier offenbar an ein Tuch, wie es heute beim Caupur- und Pacisi-Spiele gebraucht wird; vgl. seine oben angeführte Erklärung von *maṇḍala* in Mbh. VIII, 74, 15. Es liegt aber nicht der geringste Grund vor, die Benutzung eines solchen

56, 4 ausgezeichnet: der Streitwagen ist der Würfelplatz, von dem aus der Kämpfer die Pfeile der Würfel abschießt<sup>1)</sup>. Auch bei dem Spiele zwischen Rukmin und Baladeva, wie es im Harivaṃśa geschildert wird, werden die Würfel offenbar einfach auf die Erde geworfen<sup>2)</sup>; sonst wäre es kaum verständlich, weshalb Baladeva seinen Gegner auffordert, die Würfel 'auf diesem staubigen Platze' (*deśe 'smims tv adhipāmsuke*) zu werfen (Har. Viṣṇup. 61, 37).

#### Der Paṭṭaka.

Endlich sei hier noch der *paṭṭaka* angeführt, der in der Einleitung zur Pāśakakevalī erwähnt wird<sup>3)</sup>. Da *paṭṭaka* auch sonst Tafel oder Brett bedeutet, so sehe ich nicht ein, weshalb Schröter *śucipaṭṭake* hier 'auf ein weisses Tuch' übersetzt<sup>4)</sup>. Die Auffassung als Würfelbrett liegt jedenfalls am nächsten. Dies ist die einzige Stelle in der Sanskritliteratur, wo ich die Verwendung eines dem *phalaka* der Jātakas analogen Würfelbrettes mit einiger Sicherheit nachweisen kann, doch ist auch dieser Nachweis nur von sekundärer Bedeutung, da es sich in der Pāśakakevalī ja nur um ein Würfelorakel, nicht um das eigentliche Würfelspiel handelt.

#### Das Akṣāvapana.

Allerdings giebt es noch einen Ausdruck, für den das PW. 'Spielbrett' als Bedeutung angiebt und der nicht mit *adhidevana* identisch sein kann: das Śatapathabr. V, 3, 1, 10 und Kātyāyana, Śrautas. XV, 3, 30 belegte *akṣāvapana*. Das *akṣāvapana* kann unmöglich in einer im Boden angebrachten Vorrichtung bestanden haben, sondern muss ein bewegliches Instrument gewesen sein, da es als die *dakṣiṇā* für den *akṣāvāpa*, den königlichen Würfelbewahrer, beim Rājasūya bestimmt wird. Der Saṃkṣiptasāra giebt nun in der Tat die Erklärung: *dyūtakāle yatrākṣāḥ prakṣipyante tad akṣāvapaṇam*. In andern Kommentaren aber wird es als ein Behälter zur Aufbewahrung der Würfel erklärt; so bei Sāyaṇa: *akṣāvapanam pātram akṣā upyante 'sminn ity akṣāvapanam akṣasthānāvapanapātram* und in zwei Randglossen, die Weber anführt: *akṣasthāpanapātram iti Mādhavaḥ* und *dyūtaramaṇapātram akṣāvapaṇam*. Für die Richtigkeit der zweiten Erklärung

Tuches schon der epischen Zeit zuzuschreiben. Wer die Schilderung der Herrichtung des Spielsaales im Vidhurapaṇḍitajātaka vergleicht, wird kaum bezweifeln, dass die Worte *upastīrṇā sabhā* nichts weiter bedeuten als: 'die Spielhalle ist (mit Teppichen zum Sitzen) belegt'. Zur Etymologie von *āsphura* vgl. Rv. X, 34, 9, wo es von den Würfeln heisst: *upāri sphuranti*.

1) Ein drittes Wort, für das das kleinere PW. im Anschluss an Nilakaṇṭha die Bedeutung 'Brett, Spielbrett' aufstellt, ist *phala* in dem schwierigen Verse Mbh. IV, 1, 25. In dem grösseren PW. wurde es als 'Auge auf einem Würfel' erklärt, aber weder die eine noch die andere Bedeutung passt in den Zusammenhang. Wir werden auf den Vers später zurückkommen.

2) Im übrigen ist hier, wie wir sehen werden, nicht das einfache, sondern das mit dem Brettspiel kombinierte Würfelspiel gemeint.

3) In BA; Schröter, a. a. O. S. 17.

4) A. a. O. S. XII. Auch Weber spricht (Monatsber. S. 162; Ind. Streifen, Bd. I, S. 279) von einem 'reinen Tuche', in der Übersetzung (S. 286) aber von einer 'reinen Tafel'.

spricht vor allem die ausdrückliche Angabe der Texte, dass das *akṣāvapana* mit einer Haarseile versehen war (*vāladamna prabadham*; *vāladāmadaddham*), was wohl für einen zum Tragen bestimmten Würfelbehälter passt, für ein Spielbrett aber doch ganz unangebracht wäre. Dazu kommt, dass *āvapana* auch sonst nur die Bedeutung 'Gefäss, Behälter' hat. Ich kann also in *akṣāvapana* nur einen Würfelbehälter erkennen, und ein solcher ist jedenfalls ein durchaus geeignetes Geschenk für einen *akṣāvāpa*<sup>1)</sup>.

#### Die Pāsakas.

Die Würfel heissen in der Prosa des Vidhuraṇḍitajātaka (VI, 281, 11; 15; 19; 20; 21; 282, 4; 8; 11) und des Aṇḍabhūtajātaka (I, 290, 1) *pāsuka*. Daneben steht die kürzere Form *pāsa* (I, 293, 12), die auch in G. 3 des Spielliedes erscheint. Im Sanskrit entsprechen *pāsaka* und *pāsa*. Die längere Form wird von Amara (II, 10, 45), Mañkha (967) und Hemacandra (Abhidhānacint. 486) angeführt. Belegt ist sie im Sthavirāvalīcarita VIII, 355, wo von Cāṇakya erzählt wird, dass er mit falschen *pāsukas* (*kūṭapāsakaiḥ*) gespielt habe, und mehrfach in der Pāsakakevalī (Vv. 49; 102; 125, und in den Einleitungen von BA und BB). Die kürzere Form findet sich ebenfalls im Mañkhakośa (886), in der Pāsakakevalī (V. 16 und in der Einleitung von BB), in Nilakaṇṭhas Kommentar zu Mbh. III, 59, 6; IV, 1, 25; 7, 1; 50, 24; V, 35, 44; VIII, 74, 15 u. s. w. und bei Kamalākara zu Nārada XVII, 1. Hemacandra (Abhidhānacint. 486; Anekārthas. II, 543; Uṇādigāṇav. 564) kennt aber auch die Form *prāsaka*, und diese wird in dem ersten Würfelorakel des Bower MS. (Z. 2)<sup>2)</sup> tatsächlich verwendet. Da sowohl *pāsaka* als auch *prāsaka* erst aus verhältnismässig später Zeit belegt sind, so sind beide wahrscheinlich nur Sanskritisierungen eines volkssprachlichen *pāsaka*. Welche von beiden die richtige ist, wage ich nicht zu entscheiden. Die Bezeichnung als 'Schlinge' oder 'Fessel' erscheint wenig passend für den Würfel; *prāsaka* andererseits könnte von *prās* gebildet sein ähnlich wie unser 'Würfel' von werfen, doch spricht gegen diese Ableitung, dass die Wurzel *as* mit *pra*, soweit ich weiss, niemals in Verbindung mit einem Worte für Würfel gebraucht wird.

Die *pāsakas* waren nach G. 3 des Spielliedes und nach der Prosaerzählung des Vidhuraṇḍitajātaka (VI, 281, 10) und des Aṇḍabhūtajātaka (I, 290, 1) aus Gold gemacht. Märchenkönige haben nur goldene und silberne Sachen; in Wirklichkeit wird man sich auch mit weniger kostbaren Stoffen begnügt haben. Die beim Orakel verwendeten *pāsakas* waren nach der Pāsakakevalī<sup>3)</sup> aus Elfenbein oder aus Śvetārkaholz gefertigt; nach der tibetischen Version wurden sie bei Nacht aus den Wurzeln des Śāṇḍilyabaumes geschnitten<sup>4)</sup>.

1) Unter *āvapana* wird übrigens im grösseren PW. für *akṣāvapana* die Bedeutung 'Würfelbecher' aufgestellt. Dass es diesen in Indien nicht gab, wird nachher gezeigt werden.

2) Ind. Ant. Vol. XXI, p. 135; Bower Manuscript, edited by Hoernle, p. 192.

3) Einleitung in BB: *śvetārkagajadantaḥ vā*.

4) Monatsberichte der Kgl. Preuss. Akad. der Wissenschaften zu Berlin 1859, S. 160; Ind. Streifen, Bd. I, S. 276. Das Kausikasūtra VIII, 15 zählt Aegle marmelos, den Bilva- oder Śāṇḍilyabaum, unter den zu *res faustae* gebrauchten Holzarten auf.



Was ihre Form betrifft, so meint Schröter<sup>1)</sup>, sie wären wohl vierseitig (d. h. pyramidenförmig) gewesen, wobei die nach unten fallende Seite die entscheidende gewesen sein müsse<sup>2)</sup>. Diese Vorstellung ist ganz falsch. Eine Kenntnis des modernen *pāsaka* würde Schröter vor diesem Irrtume bewahrt haben. Der *pāsaka*, wie er noch heute beim Caupur gebraucht wird, ist ein rechtwinkliges vierseitiges Prisma, ungefähr 7 cm lang und 1 cm hoch und breit<sup>3)</sup>. Nur die vier Langseiten sind mit Augen versehen; die beiden Schmalseiten, die bei der ganzen Form des Würfels überhaupt nie oder doch nur durch einen Zufall oben oder unten liegen können, sind unbezeichnet. Dieselbe Form hatte der *pāsaka* sicherlich schon in alter Zeit. Er wird in der *Pāsakakevalī*<sup>4)</sup> *caturāśra*, in G. 3 des Spielliedes *caturāśra*, vierkantig, genannt, was darauf schliessen lässt, dass die Kanten an den Schmalseiten abgerundet waren, um ein Liegenbleiben des Würfels auf diesen völlig unmöglich zu machen. Auch das Mass des Würfels wird in beiden Texten angegeben. Nach der *Gāthā* hatte er eine Länge von 8 *āṅgula*; nach der *Pāsakakevalī* scheint er 1 *āṅgula* oder 1 *āṅgula* und 1 *yava* breit und daumenlang gewesen zu sein, doch sind die dort gebrauchten Ausdrücke nicht ganz klar<sup>5)</sup>.

In betreff der Augenzahl des einzelnen *pāsaka* lässt sich mit Sicherheit behaupten, dass die vier numerierten Seiten die Zahlen von 1 bis 4 trugen. Bei den zahlreichen Würfeln, die in den verschiedenen Würfelorakeln angeführt werden, handelt es sich immer nur um diese Zahlen; die Tatsache wird ausserdem ausdrücklich bezeugt durch *Nīlakaṇṭha*, der zu *Mbh. IV, 50, 24* bemerkt: *krameṇaikadvitricaturāṅkṅkitaiḥ pradeśair aṅkacatuṣṭayavān pāśo bhavati*. Die modernen beim Caupur gebrauchten Würfel sind in dieser Hinsicht verschieden; die mir vorliegenden sind der Reihe nach mit 1, 2, 6, 5 Augen bezeichnet, während die bei Hyde, *Historia Nerdiludii*, S. 68<sup>6)</sup>, abgebildeten 1, 3, 4, 6 Augen zeigen<sup>7)</sup>.

#### Die Vibhītakafrüchte.

Für die älteste vedische Zeit lässt sich der Gebrauch der *pāsakas* nicht nachweisen. Nach den Liedern des *Rg-* und *Atharvaveda* verwendete man vielmehr beim Würfeln den *vibhīdaka*, die Nuss des *Vibhīdaka-* oder *Vibhītakabaumes*

1) A. a. O. S. XIII.

2) Diese Anschauung teilte auch Weber (*Monatsber.* S. 162), der aber später durch Wilsons richtige Definition von *pāsaka* 'a dice, particularly the long sort used in playing Chaupai' veranlasst, der Wahrheit schon näher kam; siehe *Ind. Streifen*, Bd. I, S. 278, Note 3.

3) Ich urteile nach Exemplaren, die ich der Güte des Herrn Dr. A. Freiherrn von Staël-Holstein verdanke.

4) In der Einleitung in *BB*; Schröter, a. a. O. S. 18.

5) Schröter liest *āṅgulaṁ vāyavādhikam* || *aṅguṣṭham mānavistīrnam*, was ich zu *āṅgulaṁ vā yavādhikam* || *aṅguṣṭham mānavistīrnam* verbessern möchte.

6) Darnach auch bei A. van der Linde, *Geschichte und Litteratur des Schachspiels*, Bd. I, S. 80.

7) Es mag hier auch noch erwähnt werden, dass nach der tibetischen Version der *Pāsakakevalī* die vier Seiten des Würfels mit Buchstaben, nämlich *a*, *ya*, *va*, *da* bezeichnet waren; siehe Weber, *Monatsber.*, S. 160; *Ind. Streifen*, Bd. I, S. 276.

(Rv. VII, 86, 6; X, 34, 1; Av. Paipp. XX, 4, 6 nach Roth)<sup>1)</sup>. Die Würfel heissen daher die braunen (*babhrú*, Rv. X, 34, 5; Av. VII, 114, 7), am windigen Orte geborenen (*pravātejá*, Rv. X, 34, 1). In der Ritualliteratur werden die beim Agnyādheya, Rājasūya und bei Zauberzeremonien gebrauchten Würfel in den Texten selbst nirgends als Vibhītakافرüchte charakterisiert, die Kommentatoren erklären aber mehrfach den dort vorkommenden Ausdruck *akṣa* in diesem Sinne, so Agnisvāmin zu Lātyāyana, Śrautas. IV, 10, 22, Rudradatta zu Āpastamba, Śrautas. V, 19, 2, Māṛḍatta zu Hiraṇyakeśin, Gṛhyas. II, 7, 2, Dārila zu Kauśikas. XVII, 17; XLI, 13. Zum Teil aber handelt es sich dabei um Imitationen von Früchten, wenigstens giebt Sāyaṇa zu Taittiriyas. I, 8, 16, 2 (Bibl. Ind. Vol. II, S. 168) und Śatapathabr. V, 4, 4, 6 an, dass beim Rājasūya einige goldene Vibhītakافرüchte als Würfel benutzten<sup>2)</sup>. Ob mit den *vaibhītika* Würfeln, die Āpastamba, Dharmas. II, 25, 12 bei der Beschreibung der Einrichtung einer Spielhalle erwähnt, die Früchte gemeint sind, ist nicht ganz sicher, da Haradatta *vaibhītakān* durch *vibhītakavṛkṣasya vikārahūtān* erklärt, also vielleicht Würfel, die aus Vibhītakaholz gemacht sind, darunter versteht.

Aus der epischen und klassischen Literatur ist mir ein direktes Zeugnis für den Gebrauch der Vibhītakanüsse beim Würfeln nicht bekannt; es lassen sich dafür aber Namen des Baumes wie *akṣa* und *kali* (Amara II, 4, 58; Halāyudha II, 463; Mañkha 968; Hemacandra, Abhidhānacint. 1145, Anekārthas. II, 466; 543) und die Sage anführen, nach der Kali aus Nalas Körper in den Vibhītakabaum fuhr, der seitdem verflucht ist (Mbh. III, 72, 38; 41).

Was die Form betrifft, in der man die Vibhītakافرüchte benutzte, so mag hier zunächst die Ansicht eines modernen Pandit angeführt werden, von der uns Roth unterrichtet<sup>3)</sup>. Dieser Pandit richtete die Nüsse zum Spiele her, indem er ihnen zwei Seiten machte; auf die eine schrieb er *pā*, d. i. *Pāṇḍava*, auf die andere *kau*, d. i. *Kaurava*. Die so zurechtgemachten Nüsse wurden nach dem Pandit als Kreisel benutzt; man fasste die einzelne Nuss an ihrem unteren stielartigen Fortsatz, zwirbelte sie mit drei Fingern und liess sie tanzen. Die Seite, die nach oben fiel, entschied. Diese ganze Erklärung ist, wie schon Roth bemerkt hat, durchaus unwahrscheinlich und mit dem, was uns sonst über das Spiel berichtet wird, völlig unvereinbar. Sie ist daher nichts weiter als ein Einfall, dem irgend welcher Wert nicht beizumessen ist.

Da die Nüsse fünf Seitenflächen haben, so nahm Zimmer an, dass die einzelnen Seiten der Reihe nach mit 1, 2, 3, 4, 5 Augen versehen waren<sup>4)</sup>. Meines Erachtens ist das aber deshalb unmöglich, weil bei einem derartigen Würfel keine Seite als die obliegende und damit entscheidende betrachtet werden kann. Die Form der Nüsse schliesst somit schon von vorneherein jegliche Unterscheidung

1) Vgl. Roth, ZDMG. II, 123, und besonders Gurupūjākaumudi, S. 1 ff.

2) Auch Āpastamba, Śrautas. XVIII, 19, 1; 5, spricht von goldenen Würfeln (*sauvarṇān akṣān*).

3) Gurupūjākaumudi, S. 3.

4) Altind. Leben, S. 284.

der einzelnen Seitenflächen aus, und in der Tat ist eine solche bei der Art des Spieles, die Baudhāyana und Āpastamba für das Agnyādheya und Rājasūya vorschreiben, auch garnicht von nöten; zu diesem Spiele können die Nüsse, wie wir sehen werden, ohne weiteres in ihrer natürlichen Gestalt verwendet werden. Das gleiche dürfen wir aber auch für das gewöhnliche Spiel annehmen, da sich zeigen wird, dass sich dieses wenigstens prinzipiell nicht von dem rituellen Spiele unterschied.

#### Die Kaurimuscheln.

Eine dritte Art von Würfeln waren die Kaurimuscheln, sk. *kaparda* und *kapardaka*. Allerdings vermag ich das Spiel mit Kauris mit Sicherheit erst aus verhältnismässig sehr später Zeit nachzuweisen. Nach Yājñikadevas Paddhati zu Kātyāyana, Śrautas. IV, 9, 21 gebrauchte man Kauris zu dem Würfelspiel beim Agnyādheya. Mahīdhara zu Vājasaneyis. X, 28 und Sāyaṇa zu Taittirīyas. I, 8, 16, 2 (Bibl. Ind. Vol. II. p. 168) und Śatapathabr. V, 4, 4, 6 geben an, dass bei der Übergabe der fünf Würfel an den König beim Rājasūya aus Gold gefertigte Kauris die Rolle der Würfel vertreten. Auch Ṛv. I, 41, 9 soll nach Sāyaṇa von einem Spiele mit Kauris die Rede sein. In dem letzten Falle hat Sāyaṇa nach dem, was wir sonst über das vedische Würfelspiel wissen, sicherlich Unrecht; aber auch die übrigen Angaben der Kommentatoren sind natürlich nur für ihre eigene Zeit, nicht für die Zeit der von ihnen erklärten Texte beweisend. Heutzutage werden Kaurimuscheln als Würfel beim Pacīsī Spiele verwendet.

Es ist klar, dass das Spiel mit solchen Muscheln viel einfacher gewesen sein muss als das mit wirklichen Würfeln wie den *pāśakas*. Jede Markierung der Seiten durch Zahlen ist ausgeschlossen, und es kann sich nur darum gehandelt haben, ob die Muscheln mit der gewölbten Seite nach oben oder nach unten fielen. Das wird denn auch von Mahīdhara ausdrücklich festgestellt; nach ihm siegt der Spieler, wenn alle Kauris entweder nach oben oder nach unten fallen: *yadā pañcapy akṣā ekarūpāḥ patanty uttānā avāñco vā tadā devitur jayaḥ*. Dasselbe besagt der von Sāyaṇa zu Śatapathabr. V, 4, 4, 6 zitierte Vers:

*pañcasu tv ekarūpāsu jaya eva bhaviṣyati.*

Und damit stimmt auch die Beschreibung überein, die Yājñikadeva von dem Vorgang giebt: „Darauf breiten die Opferpriester, der Brahman und die andern, nördlich vom *vihāra* ein Stierfell aus, setzen darauf ein Messinggefäss mit der Öffnung nach unten, nehmen fünf Kaurimuscheln in die Hand und, nachdem sie gesprochen haben: 'Durch Gleich (*samena*) siege ich, durch Ungleich (*viṣameṇa*) wirst du besiegt', würfeln sie viermal auf dem Messinggefässe.“ Die Ausdrücke *sama* und *viṣama* sind also nicht, wie Hillebrandt, Ritual-Litteratur, S. 108, will, als gerade und ungerade zu verstehen, sondern *samena* bezeichnet den Fall, dass alle fünf Muscheln in gleicher Weise mit der Wölbung nach oben bzw. nach unten fallen, *viṣameṇa* das Gegenteil.

## Die Śalākās und Bradhnas.

Wenn auch vielleicht nicht direkt als Würfel zu bezeichnen, so doch nach Form und Gebrauch diesem sehr ähnlich war die *śalākā*, das Spähnchen. Pāṇini erwähnt die *śalākās* in II, 1, 10 zusammen mit den Würfeln, und die Kāśikā bemerkt zu der Stelle, dass man beide zu einem Spiele namens Pañcikā benutze. In der Nāradaśmṛti (XVII, 1) und in Sāyaṇas Kommentar zu Av. IV, 38, 1; VII, 52, 5 werden die *śalākās* ebenfalls neben den Würfeln genannt, und nach Yājñikadevas Paddhati zu Kātyāyana, Śrautas. IV, 9, 21 wurden sie zum Spiele beim Agnyādheya benutzt, wenn Kaurimuscheln nicht zu erlangen waren.

Auch dem Epos ist das Spähnchenspiel bekannt. Mbh. V, 35, 44 wird unter den sieben Leuten, die nicht als Zeugen auftreten dürfen, auch der *śalākadhūrta* aufgezählt. Das Wort ist gebildet wie das bei Amara II, 10, 44; Hemacandra, Abhidhānac. 485 überlieferte *akṣadhūrta*, das im Pali als *akkhadhutta* belegt ist (Jāt. I, 379, 23), und bedeutet nicht, wie das Petersburger Wörterbuch vermutet, 'Vogelsteller', sondern, wie Nilakaṇṭha erklärt, 'einen, der mit einer *śalāka* oder einem *pāśa* oder ähnlichen Dingen Wahrsagerei u. s. w. betreibend andere Leute betrügt' (*śalākayā pāsadinā vā śakunadikam ukṭvā yo 'nyān vañcayati*). Wir ersehen aus dieser Erklärung zugleich, dass man die *śalākās* genau wie die *pāśakas* zu Orakelzwecken benutzte.

Ihr Aussehen ergibt sich aus dem Namen; es waren Spähnchen, deren obere und untere Seiten irgendwie verschieden bezeichnet waren. Dazu stimmt, dass nach der Kāśikā beim *śalākā*-Spiele genau wie beim Spiele mit Kaurimuscheln derjenige siegte, dessen Spähnchen alle eine und dieselbe Fläche entweder nach oben oder nach unten kehrten.

Ganz ähnlich wie die *śalākās* waren offenbar die *bradhmas*, die in der Nāradaśmṛti XVII, 1 zwischen *akṣa* und *śalākā* aufgezählt werden. Kamalākara erklärt das Wort als 'Lederstreifen' (*carmapaṭṭikāḥ*).

## A k ṣ a.

Alle die verschiedenen Würfelarten, mit Ausnahme der *śalākās* und *bradhmas*, können durch den Ausdruck *akṣa*, p. *akṣha*, bezeichnet werden, der in der gesamten indischen Literatur von den ältesten Zeiten bis auf den heutigen Tag häufig vorkommt. Diese Allgemeinheit des Ausdrucks bringt eine gewisse Unsicherheit mit sich. Ausser in solchen Fällen, wo der *akṣa* näher charakterisiert wird oder wo das Wort in demselben Texte mit einem der spezielleren Ausdrücke wechselt wie zum Beispiel in den Gāthās des Vidhurapaṇḍitajātaka, wo es neben *pāśa* erscheint, oder in Rv. X, 34, wo es neben *vibhūdaka* steht, ist es von vorneherein oft schwer, zu sagen, was wir uns darunter vorzustellen haben. Wir sind hier zum Teil auf die Kommentatoren angewiesen; zum Teil können wir auch aus den Angaben über das Spiel selbst Rückschlüsse auf das gebrauchte Material machen, da, wie wir sehen werden, das Prinzip des Spieles ganz verschieden war, je nachdem mit Vibhitakanüssen oder *pāśakas* oder Kaurimuscheln gespielt wurde.

Es sind im wesentlichen drei Kategorien von Texten, für die eine Feststellung des Begriffes *akṣa* von Wichtigkeit ist, die vedischen Lieder, die Ritual-literatur und das Mahābhārata. In den Liedern des Rg- und Atharvaveda werden wir unter *akṣas* nach dem oben Gesagten sicherlich überall Vibhītakanüsse zu verstehen haben. Auch in der Ritualliteratur scheint mir *akṣa* stets die Vibhītakanuss oder eine Imitation derselben in Gold zu bezeichnen. Wie wir sahen, behaupten die Kommentatoren an einigen Stellen allerdings, dass man auch, sei es natürliche, sei es in Gold nachgebildete Kaurimuscheln beim rituellen Spiele gebrauchte; aus den Texten selbst lässt sich das aber nicht erweisen. Alles, was wir hier über die Methode des Spieles erfahren, passt nur auf das Nüsse-spiel und ist mit der Methode des Kaurispielles wenigstens in der Form, die wir oben kennen gelernt haben, unvereinbar. Die Behauptungen der Kommentatoren sind also, wie schon gesagt, höchstens für den Brauch ihrer eigenen Zeit be-weisend.

Was das Wort *akṣa* im Mahābhārata betrifft, so wird es von Nilakaṇṭha stets durch *pāśa* erklärt<sup>1)</sup>. Die Schilderung des Spieles zwischen Śakuni und Yudhiṣṭhira im Sabhāparvan, zwischen Nala und Puṣkara im Āraṇyaparvan weist aber deutlich darauf hin, das hier das alte vedische Spiel mit Vibhītakanüssen gemeint ist<sup>2)</sup>, das Nilakaṇṭha vermutlich garnicht mehr kannte. An andern Stellen scheint aber in der Tat unter *akṣa* der *pāśaka* verstanden werden zu müssen. In Mbh. IV, 7, 1 ist von *akṣas* aus Katzenauge und aus Gold<sup>3)</sup>, in IV, 1, 25 von solchen aus Katzenauge, aus Gold und aus Elfenbein, von schwarzen und roten *akṣas* die Rede<sup>4)</sup>, und wenn man auch Vibhītakanüsse und Kaurimuscheln in Gold nachahmte, so sind doch Nachahmungen in Steinen und Elfenbein oder gar in verschiedenen Farben sehr unwahrscheinlich und jedenfalls nirgends bezeugt. In Mbh. IV, 68 wird ferner erzählt, wie König Virāṭa sich mit Yudhiṣṭhira wāh-

1) Siehe die S. 16 gegebenen Belege.

2) Den Beweis dafür hoffe ich im Folgenden zu liefern.

3) *vaidūryarūpān pratimucya kāñcanān akṣān sa kakṣe pariṅghya vāsasā |*

Nilakaṇṭha, der hier offenbar an das Caupur oder an das Würfelschach denkt, will allerdings zu *vaidūryarūpān* und *kāñcanān śārīn* ergänzen und *akṣān* für sich nehmen: *vaidūryarūpān kāñca-nānś ca śārīn | idam śvetaraktasārīnām śārīphalakasya copalakṣaṇam | akṣān pāśānś ca*. Mir er-scheint diese Konstruktion unmöglich, wenn ich auch die Beziehung auf ein mit dem Brettspiel kombiniertes Würfelspiel für richtig halte.

4) *vaidūryān kāñcanān dāntān phalair jyotīrasaiḥ saha |  
kṛṣṇākṣāḥ lohītakṣānś ca nirvartsyāmi manoramān ||*

Der zweite *pāda* ist mir unklar. Nilakaṇṭha fasst hier *dāntān* als *śārīn* und bezieht darauf *vaidū-ryān*, *kāñcanān* und *jyotīrasaiḥ*, das rot und weiss bedeuten soll. Auch *kṛṣṇākṣān* und *lohītakṣān* erklärt er durch *śārīn*. *Phalaiḥ* umschreibt er durch *śārīsthāpanārthāni koṣṭhayuktāni kṣāṭhādīma-yāni phalakāni taiḥ*, wobei er aber an 'Bretter aus Holz u. s. w., mit Feldern versehen, zum Auf-stellen der Steine' denkt, nicht an 'hollowed vessels for rattling the dice', wie Hopkins, Position of the Ruling Caste in Ancient India, JAOS. Vol. XIII, p. 123, meint. Er hat hier also dasselbe Spiel wie in IV, 7, 1 im Auge. Auch Harivaṃśa II, 61, 37 werden schwarze und rote *akṣas* erwähnt.

rend des Würfelspieles erzürnt und voller Wut seinem Gegner mit einem Würfel ins Gesicht schlägt, so dass ihm die Nase blutet (V. 46):

*tataḥ prakupito rājā tam akṣeṇāhanad bhr̥śam |*  
*mukhe Yudhiṣṭhiram kopān naivam ity eva bhartsayan ||*

Auch hier kann mit dem *akṣa* unmöglich die haselnussgrosse Vibhītakafrucht gemeint sein, mit der man einen Schlag überhaupt nicht führen kann. Der Dichter kann hier nur an einen *pāsaka* gedacht haben, der allerdings lang und schwer genug ist, um zum Schlagen zu dienen.

Nun ist es gewiss kein Zufall, dass alle diese Stellen, wo wir *akṣa* im Sinne von *pāsaka* nehmen müssen, gerade im Virāṭaparvan vorkommen, d. h. in dem Parvan, in dem auch sonst zum Teil andere und offenbar spätere Sitten und Gebräuche zu Tage treten als in den übrigen Teilen des Epos<sup>1)</sup>. Ich sehe daher keine Schwierigkeit in der Annahme, dass *akṣa* im vierten Buche des Mahābhārata eine andere Bedeutung zukommt als in den übrigen Büchern und daher hier auch ein anderes Spiel gemeint ist als in jenen<sup>2)</sup>.

#### Die Zahl der Würfel.

Über die genaue Zahl der Würfel, die beim Spiele gebraucht wurden, geben uns die Jātakastellen keine Auskunft. Der ständig wiederkehrende Ausdruck *pāsake* oder *pāse khipati* (Jāt. I, 290, 1; 293, 12; VI, 281, 19 u. ö.) und die ganze Schilderung des Spieles im Vidhurapaṇḍitajātaka überhaupt zeigen nur deutlich, dass bei dem Spiele mit *pāsakas* jeder Spieler mehrere Würfel zugleich warf.

In der Einleitung zu dem ersten Würfelorakel des Bower Manuskriptes ist von *pāsakas* im Plural die Rede<sup>3)</sup>, und da die nachher aufgeführten einzelnen Würfe jedesmal aus drei Zahlen bestehen, so dürfen wir mit Sicherheit annehmen, dass man drei *pāsakas* verwendete. Da es aber hier bei den Würfeln auch auf die Reihenfolge der Zahlen ankam, — es werden z. B. die Würfe 421, 214, 142, 241, 412 von einander unterschieden — so mussten natürlich auch die einzelnen *pāsakas* noch irgend ein Abzeichen haben, damit man sie als ersten oder zweiten oder dritten erkennen konnte. Darauf bezieht sich nun offenbar die Angabe (Bl. I<sup>b</sup>, Z. 3), dass sie mit einem Topfe, einem Diskus und einem Elephanten versehen waren (*kumbhakārimātāṅgayuktā patantu*)<sup>4)</sup>. Der durch das Bild eines Topfes gekennzeichnete *pāsaka* galt also immer als der erste, der mit dem

1) Der Grund ist wahrscheinlich der, dass für den Inhalt des vierten Buches — abgesehen von didaktischen Stellen — keine alten Quellen vorlagen, durch die sich der epische Dichter gebunden fühlte, während er sich in den andern erzählenden Büchern an ältere Schilderungen anschloss.

2) Genaueres hierüber später. Dass auch der moderne Inder sich unter dem *akṣa* im Virāṭaparvan einen *pāsaka* vorstellt, zeigt das in der Bombayer Ausgabe diesem Parvan vorgeheftete Bild, auf dem Yudhiṣṭhira mit zwei *pāsakas* in der Hand dargestellt ist. Für unsere Frage beweist das freilich nichts, da man sich heutzutage wohl ebenso wie schon zu Nilakaṇṭhas Zeit das Würfelspiel überall im Mahābhārata als das *pāsaka*-Spiel denkt.

3) Bl. I<sup>b</sup>, Z. 2 f.: *prāsakā patantu*; Z. 4: *samakṣā patantu*.

4) Diese Erklärung von *kumbhakārimātāṅga* hat Hoernle, Ind. Ant. Bd. XXI, S. 182 gegeben. In seiner Ausgabe des Bower MS., S. 197, hat er sie fallen lassen. Hier übersetzt er die fragliche

Diskus war der zweite, der mit dem Elephanten der dritte. Für die Wahl dieser Zeichen war sicherlich massgebend, dass alle drei glückbringende Symbole sind <sup>1)</sup>).

Auch in der Pāsakakevalī werden für jeden Wurf drei Zahlen angegeben, und es wird dabei ein Unterschied in der Reihenfolge der Zahlen gemacht, aber hier wird in der Einleitung nur von einem *pāsuka* gesprochen <sup>2)</sup>. Es wurde also bei dem Orakel der Pāsakakevalī ein *pāsaka* dreimal hinter einander geworfen, wie das in BB auch ausdrücklich gesagt wird:

*trivāraṃ prārthayed devīm mantreṇānena mantravit |*  
*trivāraṃ dharayet pāsāṃ pāsād devī hi nirdiśet ||* <sup>3)</sup>

Der Gebrauch von einem oder drei Würfeln beim Wahrsagen beweist natürlich nichts für das eigentliche Würfelspiel. Ebenso wenig kommt aber für dieses Yājñikadevas schon oben (S. 19) angeführte Angabe in Betracht, wonach man beim Agnyādheya mit fünf Kaurimuscheln oder, falls diese nicht zu haben waren, mit fünf Spähnchen viermal hintereinander würfelte. Yājñikadeva hat hier sicherlich das in der Kāsikā zu Pāṇ. II, 1, 10 beschriebene Pañcikaspiel im Auge, wenn auch in der Kāsikā selbst die Kaurimuscheln nicht direkt erwähnt sind, sondern nur fünf *akṣas* oder *śalakās* als Spielmaterial genannt werden <sup>4)</sup>. Es wäre aber natürlich ganz falsch, aus diesem Muschel- oder Spähnchenspiel, das schon dadurch, dass es einen besonderen Namen führt, als eine Abart des Spieles charakterisiert wird, auf das eigentliche Würfelspiel zu schliessen.

Stelle: 'Let them fall as befits *the skill* of Kumbhakāri, the Mātāṅga woman!' und meint, es läge hier vielleicht eine Anspielung auf eine in einer buddhistischen Legende erwähnte Caṇḍāla Frau Kumbhakāri vor. Aber abgesehen davon, dass die Worte doch wohl kaum jene Übersetzung zulassen, scheint mir eine solche Anspielung deshalb ganz unwahrscheinlich, weil in dem Texte sonst nirgends Beziehungen zum Buddhismus zu Tage treten; das Schriftchen verrät im Gegenteil durch den *namaskāra* an Nandirudreśvara, die Ācāryas, Īśvara, Māñibhadra, alle Yakṣas, alle Devas, Śiva, Śaṣṭhī, Prajāpati, Rudra, Vaiśravaṇa und die Marutas (Bl. I<sup>b</sup>, Z. 1–2), durch die Erwähnung von Śiva, Nārāyaṇa, Viṣṇu, Janārdana (Bl. I<sup>b</sup>, Z. 4–5) und durch die Vorschrift, seine Habe an die Brahmanen zu verschenken (Bl. III<sup>b</sup>, Z. 4), dass es einen orthodoxen Hindu zum Verfasser hat.

1) Ganz anders denkt sich Hoernle die Sache. Er nimmt an (Ind. Ant. Bd. XXI, S. 132), dass die Würfel auf eine Tafel geworfen wurden, die in zwölf Felder geteilt war; je drei dieser Felder wären der Reihe nach mit den Ziffern 1, 2, 3, 4 bezeichnet gewesen. Aber für das Vorhandensein einer solchen Tafel haben wir nicht den geringsten Anhaltspunkt; das Wort *vṛti* (Bl. I<sup>b</sup>, Z. 4), das Hoernle mit 'diagram' übersetzte, giebt er selbst später in seiner Ausgabe (S. 197) durch 'process of divination' wieder. Die Gestalt der *pāsakas* scheint mir den Gebrauch eines Diagramms sogar auszuschliessen. Hätte man diese stabähnlichen Würfel auf eine derartige Tafel geworfen, so hätten sie so und so oft über die Grenze der Felder hinausgeragt, und es hätte zweifelhaft bleiben müssen, welche Zahl gemeint sei. Durch diese Erwägung erledigt sich meiner Ansicht nach auch das, was Schröter, a. a. O. S. XV, über den Gebrauch eines Zahlenbrettes vermutet.

2) In BB: *muhūrte śubhavelāyām pāsakaṃ kārayec chubham; om namaḥ pāsendra cū-  
ḍām aṇe kāryam satyam vada satyam vada svāhā; pāsakaṃ bhuvī cālayet.*

3) Vgl. Schröter, a. a. O., S. XIV, der Webers Auffassung mit Recht verwirft.

4) Auf dasselbe Spiel gehen natürlich auch die S. 19 angeführten Bemerkungen Mahidharas und Sāyaṇas.

Eine Fünffzahl von Würfeln wird ferner in den Ritualtexten vielfach in einer Zeremonie des Rājasūya erwähnt: Taittirīyabr. I, 7, 10, 5; Apastamba, Śrautas. XVIII, 19, 5; Śatapathabr. V, 4, 4, 6; Kātyāyana, Śrautas. XV, 7, 5. Auf diese Stelle hat Weber grosses Gewicht gelegt<sup>1)</sup>; ich glaube aber später zeigen zu können, dass die dort genannten fünf Würfel überhaupt nicht zum Spiele benutzt wurden<sup>2)</sup>.

Im übrigen ist in den Beschreibungen des Spieles in den Ritualtexten immer von sehr hohen Würfelzahlen die Rede. Beim Agnyādheya brauchte man nach Baudhāyana, Śrautas. II, 8 49 Würfel, nach Apastamba, Śrautas. V, 19, 4 empfing der Opferherr dabei 100 Würfel. Beim Rājasūya wurden nach Apastamba, Śrautas. XVIII, 19, 1 zunächst über 100 oder über 1000 Würfel auf das *adhidevana* geschüttet; nach XVIII, 19, 5 werden dann den Gegenspielern des Königs 400 Würfel weggeschüttet.

So merkwürdig diese Angaben auf den ersten Blick erscheinen mögen, so stimmen sie doch durchaus zu den Andeutungen, die uns im Epos und im Rgveda über die Zahl der Würfel gemacht werden.

Im Mahābhārata wird allerdings eine genaue Zahl der Würfel, soviel ich weiss, nicht genannt; es wird aber stets von 'Würfeln', die der Spieler wirft, gesprochen, und in Mbh. III, 34, 4 heisst es, dass Śakuni bei dem Spiele mit Yudhiṣṭhira 'Haufen von Würfeln' geworfen habe:

*mahāmāyaḥ Śakuniḥ parvatīyaḥ subhāmadhye pravapann akṣapūgān |  
amāyinaṁ māyayā pratyajaiṣīt tato 'paśyaṁ vrjinaṁ Bhīmasena ||*

Der Ausdruck *akṣapūga* weist deutlich auf den Gebrauch einer grossen Anzahl von Würfeln hin.

Die Angaben des Rgveda sind bestimmter. Nicht nur wird hier in Rv. X, 34, 12 von einem 'grossen Haufen' gesprochen (*yó vaḥ senānīr maható gaṇúsya*), in Rv. X, 34, 8 wird auch eine bestimmte Zahl genannt: *tripañcāśāḥ krīḷati vrāta eṣām*. Das Wort *tripañcāśāḥ* hat mannigfache Erklärungen gefunden. Ludwig übersetzt es fragend mit 'dreimal fünf'. Ihm folgt Weber<sup>3)</sup>, der *tripañcāśāḥ* in *tripañcusāḥ* verändern möchte. Auch nach Zimmer<sup>4)</sup> bedeutet *tripañcāśāḥ* 'zu je dreimal fünf' oder 'zu je fünfzehn' und ist entweder ein Adverb oder ein Adjektiv mit dem Taddhitasuffixe *śa*. Alle diese Erklärungen erscheinen mir unannehmbar; sie sind auch nur dem Wunsche entsprungen, die unverständlich erscheinende hohe Zahl herabzumindern. Roth und Grassmann übersetzen in Über-

1) Über die Königsweihe, den Rājasūya, S. 71 f.

2) Ich will noch bemerken, dass das Vorkommen von *akṣa* zur Bezeichnung der Zahl 5 nichts für den Gebrauch von fünf Würfeln beweist. Es handelt sich in diesem Falle gar nicht um das Wort *akṣa*, 'Würfel', wie die Petersburger Wörterbücher angeben, sondern *akṣa* ist hier das Synonym von *indriya*, 'Sinnesorgan'. Erwähnt mag auch werden, dass sich Kathāsaritsāgara CXXI, 104 ein Spieler dem Śiva gegenüber als *tryakṣa* bezeichnet; es geschieht das aber um des Wortspieles willen und kann daher für unsere Frage kaum etwas beweisen.

3) Über den Rājasūya, S. 72.

4) Altind. Leben, S. 284.



einstimmung mit Sāyaṇa 'aus 53 bestehend'. Gegen diese Deutung lässt sich von rein sprachlichem Standpunkte aus nichts einwenden; andere Erwägungen führen aber doch dazu, in *tripañcāśā* eine Bildung wie vedisch *triṣaptā*, *trinavā*, klassisch *tridaśa*, *dvidaśa* zu sehen und es dementsprechend als '3 mal 50' zu fassen. Das Wort erscheint nämlich noch einmal in Av. XIX, 34, 2<sup>1</sup>):

*yā gṛtsyas* <sup>2</sup>) *tripañcāśīḥ śatām kṛtyākṛtaś ca yé |*  
*sārvān vinaktu téjaso 'rasām jaṅgiḍa karat ||*

Hier empfiehlt schon die Zusammenstellung von *tripañcāśī* mit *śatā* das Wort als 150 zu fassen und zu übersetzen: 'Die hundert und fünfzig *gṛtsīs* (Hexen?)<sup>3</sup>) und die hundert Zauberer, sie alle möge der *jaṅgiḍa* von ihrer Kraft trennen und saftlos machen.

Eine weitere Stütze erhält diese Auffassung durch Rv. I, 133, 3; 4:

*āvāsām Maghavañ jahi sārḍho yātumātīnām | ...*  
*yāsām tistrāḥ pañcāśūto 'bhivlaṅgair apāvapaḥ ||*

Die hier genannten *yātumatīs* sind offenbar mit den *gṛtsīs* des Atharvaveda identisch, und hier erklärt auch Sāyaṇa *tistrāḥ pañcāśūtaḥ* durch *trigunitapañcāśatsamkhyām sārḍhaśatam*. Es ist also zu übersetzen: 'Schlag nieder, o Maghavan, die Schar dieser Hexen . . ., von denen du hundertundfünfzig durch deine Angriffe niederwarfest'.

Ebenso möchte ich nun auch in Rv. X, 34, 8 übersetzen: 'Zu hundertundfünfzig spielt ihre Schar'. Ob man daraus den Schluss ziehen darf, dass in ṛgvedischer Zeit genau 150 Würfel zum Spiele benutzt wurden, ist freilich nicht ganz sicher; 'hundertundfünfzig' könnte hier vielleicht einfach zum Ausdruck einer grossen unbestimmten Menge dienen, wie das sicherlich in Av. XIX, 34, 2 und Rv. I, 133, 4 der Fall ist. Wie dem aber auch sein mag, die Stelle beweist jedenfalls, dass zu dem Spiele der ṛgvedischen Zeit genau so wie zu dem Spiele, das die Ritualtexte und der Verfasser des Vanaparvan im Auge haben, also, mit andern Worten, zu dem Spiele mit Vibhītakanüssen eine grosse Anzahl von Würfeln nötig war.

Diesem Ergebnisse scheint Rv. I, 41, 9 zu widersprechen, wo nach den einheimischen Erklärern von vier Würfeln, die der Spieler in der Hand hält, die Rede ist. Ich glaube später zeigen zu können, dass jene Erklärung zwar durchaus richtig ist, dass aber daraus nicht auf ein Spiel mit vier Würfeln zu schliessen ist, wie das zum Beispiel Zimmer, Altind. Leben, S. 283, getan hat.

1) Diese Stelle hat schon Geldner, KZ. XXVII, 217 f., zur Erklärung von *tripañcāśā* in Rv. X, 34, 8 herangezogen. Er fasst aber das Wort in beiden Fällen als 53 auf und meint, diese Zahl sei zum Ausdruck einer unbestimmten Vielheit gebraucht.

2) Dies ist die Lesung, die Sāyaṇa vor sich hatte und die durch die unten angeführte Stelle aus dem Rgveda gestützt wird.

3) Bloomfield, SBE. Vol. XLII, p. 671, vergleicht die in Vājasaneyis. XVI, 25 erwähnten *gṛtsāḥ*.

## G l a h a.

Würfelfeld oder Würfelbrett und Würfel waren die einzigen Requisiten des Spielers. Die Würfel wurden, wie die Schilderung des Vidhuraṇḍita-jātaka deutlich zeigt, mit der Hand, nicht wie bei uns mit einem Becher geworfen. Das gleiche Verfahren galt sicherlich schon in vedischer Zeit; aus Av. VII, 52, 8:

*kṛtūm me dākṣiṇe hāste jayó me saryú dhitaḥ |*

dürfen wir wohl schliessen, dass man beliebig mit der rechten wie mit der linken Hand würfelte. Auch heutzutage wird, soviel ich weiss, nie ein Würfelbecher benutzt. Es kann daher auch in der schon oben angeführten Stelle aus dem Mahābhārata (II, 56, 3):

*glahān dhanūṁṣi me viddhi śarān akṣāṁś ca Bhārata |*

*glaha* unmöglich den Würfelbecher bedeuten, wie im Petersburger Wörterbuch vermutet wird<sup>1)</sup>. *glaha*, von der Wurzel *glah*, die, wie schon die indischen Grammatiker gesehen haben, mit *grah* identisch ist (Pāṇ. III, 3, 70)<sup>2)</sup>, bezeichnet vielmehr zunächst den 'Griff', die Würfel, die man zum Wurf bereit in der Hand gepackt hält, den Wurf in konkretem Sinne. Diese Bedeutung liegt hier noch vor; die *glahas*, die in der Faust zusammengehaltenen Würfel, gleichen dem Bogen, die einzelnen Würfel, die beim Werfen daraus hervorgehen, den Pfeilen<sup>3)</sup>. Daher können Mbh. VIII, 74, 15 die *glahas* selbst mit Pfeilen verglichen werden:

*adyāsau Saubalaḥ Kṛṣṇa glahāñ janātu vai śarān |  
durodaram ca Gāṇḍivam maṇḍulam ca ratham prati ||*

'Heute, o Kṛṣṇa, soll jener Sohn des Subala erkennen, dass die Pfeile die Würfel sind, das Gāṇḍiva der Spieler<sup>4)</sup> und der Wagen der Spielkreis.'

In Mbh. II, 76, 23; 24 macht Śakuni den Vorschlag, um die Verbannung zu spielen:

*anena vyavasāyena divyāma puruṣarṣabhaḥ |  
samutkṣepena caikena vanavāsaya Bhārata ||*

'Mit diesem Übereinkommen wollen wir spielen, ihr Helden, und mit einem Wurf<sup>5)</sup> um das Leben im Walde, o Bhārata.'

Dann fährt der Erzähler fort:

*pratijagrāha taṁ Partho glaham jagrāha Saubalaḥ |  
jitam ity eva Śakunir Yudhiṣṭhiram abhāṣata ||*

1) Aus demselben Grunde kann ich auch für *akṣāvapana* und *phalaka* nicht die Bedeutung 'Würfelbecher' anerkennen; siehe S. 16, Anm. 1; S. 21, Anm. 4.

2) Pischel, Ved. Stud. I, 83, hat das allerdings in Zweifel gezogen, aber Rv. X, 34, 4: *yāsyāgrāhad védane vājy akṣāḥ* scheint mir doch nicht ausreichend, um eine Ableitung von \**gradh* zu rechtfertigen.

3) Nilakaṇṭha erklärt *glahān* hier durch *paṇān*.

4) Im grösseren PW. wird hier für *durodara* 'Würfelbecher' als Bedeutung angegeben; Böhtlingk hat aber diese Erklärung selbst aufgegeben, da sie im kleineren Wörterbuche fehlt. Nilakaṇṭha erklärt *durodara* als *pāśa*, was sicher falsch ist; vgl. die unten angeführte Stelle Mbh. VII, 130, 20.

5) Über *samutkṣepa* siehe S. 28, Anm. 1.

„Der Sohn der Pṛthā nahm den<sup>1)</sup> an; den Wurf ergriff der Sohn des Subala. ‘Gewonnen!’ sagte Śakuni zu Yudhiṣṭhira.“

Dass *glaha* hier wirklich die zum Wurf bereitgehaltenen Würfel sind, zeigt der genau entsprechende Vers II, 60, 9, wo *akṣān* für *glaham* steht:

*tato jagrāha Śakunis tām akṣān akṣatattṛavit |*  
*jitam ity eva Śakunir Yudhiṣṭhiram abhāṣata ||*

Diese Bedeutung ‘Wurf’ ist im Mahābhārata weiter verbreitet als es nach dem Petersburger Wörterbuch der Fall zu sein scheint, wo sie nur für II, 65, 39: *glaham dīvyāmi cārvaṅgyā Draupadyā*, II, 71, 5: *imām sabhāmadhye yo vyadevīd glahesu*, und V, 48, 91: *mithyāglahē nirjitā vai nṛśāmsaiḥ*, anerkannt wird. In Mbh. II, 59, 8:

*akṣaglahah so 'bhībhavet param nas tenaiva doṣo bhavatīha Partha |*

soll *glaha* ‘Würfeler’ bedeuten; es ist aber zu übersetzen: ‘Der Wurf<sup>2)</sup> ist es, der unsern Gegner besiegt; durch ihn nur entsteht hier ein Übel, o Sohn der Pṛthā’.

Für eine Reihe von Stellen ausser der schon besprochenen II, 76, 24 wird ‘Einsatz’ als Bedeutung von *glaha* aufgestellt, während mir auch hier nur ‘Wurf’ zu passen scheint. Wenn der Kampf unter dem Bilde des Spieles geschildert wird, werden die Vorkämpfer als die *glahas* der Heere bezeichnet. So bei dem Zusammentreffen des Karṇa und Arjuna, VIII, 87, 31—33:

*tāvakanām raṇe Karṇo glaho hy āsīd viśāmpate |*  
*tathaiva Pāṇḍaveyānām glahah Partho 'bhavat tadā ||*  
*ta eva sabhyāḥ tatrāsan prekṣakāś cābhavan sma te |*  
*tatraiṣām glahamānānām dhruvau jayaparājayau ||*  
*tābhyām dyūtam samāsaktam vijayāyetaṛāya ca |*  
*asmākaṁ Pāṇḍavānām ca sthītanām raṇamūrdhani ||*

VI, 114, 44 erzählt Sañjaya:

*tāvakanām jaye Bhīṣmo glaha āsīd viśāmpate |*  
*tatra hi dyūtam āsaktam vijayāyetaṛāya vā ||*

VII, 130, 20; 21 sagt Drona:

*senām durodaram<sup>3)</sup> viddhi śarān akṣān viśāmpate |*  
*glaham ca Saindhavam rājāns tatra dyūtasya niścayaḥ ||*  
*Saindhave tu mahad dyūtam samāsaktam paraiḥ saha |*

Es ist meiner Ansicht nach ausgeschlossen, dass *glaha* hier ‘Einsatz’ bedeute. Man kann doch unmöglich sagen, dass das Spiel um Sieg oder Untergang am Einsatz hänge oder dass die Entscheidung des Spieles auf diesem beruhe. Der

1) Ich beziehe *tam* auf *samutkṣepa*. Nilakaṇṭha zieht *glaham* sowohl zu *pratijagrāha* als auch zu *jagrāha* und fasst es einmal als Einsatz, das andere Mal als Würfel: *pratijagrāha tam glaham aṅgīcakāra tataḥ Saubalo glaham jagrāha pāśam pātitarān*.

2) Nilakaṇṭha: *pāsādhīno glahah paṇo jayaparājayarūpo vyavahārah*.

3) Nilakaṇṭha: *durodaram dyūlakārinam*.

Sieg wird vielmehr durch den Wurf bedingt; Karṇa und Arjuna, Bhīṣma und Saindhava sind also die Würfe, mit denen die feindlichen Heere um den Sieg spielen.

Als Śakuni zuerst mit dem Vorschlage kommt, um die Verbannung zu spielen, sagt er (II, 76, 9):

*amuñcat sthaviro yad ro dhanam pūjitam eva tat |  
mahādhanam glaham tv ekaṁ śṛṇu bho Bharatarṣabha ||*

In II, 76, 22 wiederholt er:

*eṣa no glaha evaiko vanavāsāya Pāṇḍavāḥ |*

In III, 34, 8 erinnert Yudhiṣṭhira den Bhīmasena an die Sache:

*tvaṁ cāpi tad vettha Dhanamjayaś ca punar dyūtāyāgatāms taṁ sabhāṁ naḥ |  
yan mām bravīd Dhṛtarāṣṭrasya putra ekaglahārtham Bharatānām samakṣam ||*

Es wird also immer wieder betont, dass es sich bei dem Spiele um die Verbannung um einen einzigen *glaha* handelte. Das wird aber nur verständlich, wenn man *glaha* als 'Wurf' fasst; es ist ein einziger Wurf, der über die Verbannung der Kauravas oder der Pāṇḍavas entscheiden soll. Auch die Konstruktion von *glaha* mit dem Dativ des Eingesetzten in II, 76, 22 spricht dafür; *glaho vanavāsāya* entspricht genau dem *samutkṣepo vanavāsāya* in dem oben angeführten Verse II, 76, 24<sup>1)</sup>.

Daß *glaha* an andern Stellen des Epos und in der späteren Literatur ausser 'Wurf' auch 'das, was bei dem Wurf auf dem Spiele steht' bedeuten kann, soll nicht geleugnet werden. Bisweilen ist es schwer zu entscheiden, welche Bedeutung vorliegt. So bezeichnet z. B. Yudhiṣṭhira in II, 65, 12 den Nakula als *glaha* und zugleich als *dhana*:

*Nakulo glaha evaiko viddhy etan mama tad dhanam |*

Ich glaube, dass auch hier zu übersetzen ist: 'Nakula (*gilt*) der eine Wurf; wisse, dass dies mein Einsatz<sup>2)</sup> ist', und dass Yudhiṣṭhira auch hier hervorheben will, dass er den Nakula auf einen Wurf setzt. Jedenfalls ist an 'Wurf' als Grundbedeutung von *glaha* festzuhalten, und ich hoffe später zeigen zu können, dass sie auch in Av. IV, 38, 1—3 anzunehmen ist.

#### Die Technik des Pāśaka-Spieles.

Die äussere Technik des *pāśaka*-Spieles wird in der Jātakastelle sehr anschaulich geschildert. Wie schon erwähnt, nimmt der Spieler die Würfel in die

1) Nilakaṇṭha erklärt dort *samutkṣepa*: *ekenaiva vacanopakṣepa sakṛd vyāhṛtamātṛeṇety arthāḥ*. Im grösseren PW. wird 'Aufheben der Hand', im kleineren 'das Hinwerfen eines Wortes, Anspielung auf' für *samutkṣepa* angegeben. Die Übereinstimmung von II, 76, 22 und 24 zeigt, dass alles das nicht richtig ist.

2) *dhana* kehrt in dem alten vedischen Sinne von Einsatz in der Schilderung des Spieles immer wieder; siehe II, 60, 7; 61, 2; 6; 10; 13; 17; 20; 23; 27; 30; 65, 4; 6; 8; 10.

Hand. Dann rollt er sie in der Hand durcheinander (*haṭṭhe vaṭṭetvā*) und wirft sie nach oben in die Luft (*akāse khipi*). Fallen sie ungünstig, so hat er das Recht, sie wieder aufzufangen, solange sie noch in der Luft schweben, und den Wurf zu wiederholen; von diesem Rechte macht ja der König Gebrauch, bis es ihm durch Puṇṇakas Zaubermacht unmöglich gemacht wird, die Würfel zu fangen. In der Fähigkeit, im Nu zu erkennen, ob die Würfel richtig oder falsch fallen, besteht, wie der Erzähler hervorhebt, die Geschicklichkeit des Spielers (*raja jūtasippamhi sukusālatāya pāsuke attano parajayāya bhassante ṇatvā*).

Auch im Mahābhārata wird bekanntlich öfter die Geschicklichkeit, die das Würfelspiel erfordere, betont. In II, 56, 3 bezeichnet Śakuni das Spiel als eine Fertigkeit, in der der Kundige den Unkundigen besiegen könne:

*akṣān kṣipann akṣataḥ san vidvān ariduṣo jaye |*

In II, 48, 20; 21 rühmt er sich seiner Geschicklichkeit im Spiele:

*devane kuśalāś cāhaṁ na me 'sti sadṛśo bhūvi |  
triṣu lokeṣu Kauravya taṁ traṁ dyūte samāhvaya ||  
tasyākṣakuśalo rājann ālāsye 'ham asaṁśayam |  
rājyaṁ śriyaṁ ca taṁ dīptāṁ tvadārthaṁ puruṣarṣabha ||*

während er andererseits von Yudhiṣṭhira wegwerfend sagt, er liebe zwar die Würfel, verstehe aber nichts vom Spiel (II, 48, 19):

*dyūtapriyaś ca Kaunteyo na sa jānāti devitum<sup>1)</sup> |*

Yudhiṣṭhira selbst hält sich natürlich für einen guten Spieler und rühmt sich in IV, 7, 12 seiner Geschicklichkeit genau so wie Śakuni: *akṣān prayoktum kuśalo 'smi devinām*.

Man könnte wegen der Ähnlichkeit der Ausdrücke versucht sein, diese Stellen im Sinne der Jātakaerzählung zu deuten. Es ist dabei aber doch zu bedenken, dass es sich im Mahābhārata nicht um das Spiel mit *pāsakas*, sondern um das Nüssespiel handelt<sup>2)</sup>, bei dem es auf das rasche Erkennen von Augenzahlen gar nicht ankommen kann, und ich glaube daher, dass die Geschicklichkeit, von der im Mahābhārata die Rede ist, in etwas anderem beruht, nämlich in der Zählkunst, die wir später kennen lernen werden.

#### Die Āyas und ihre Namen.

Kehren wir jetzt zum Vidhurapaṇḍitajātaka zurück. Nach der Darstellung des Jātaka gab es 24 verschiedene *āyas*, von denen jeder der beiden Spieler sich vor Beginn des Spieles einen wählt. Wem es dann gelingt, den gewählten zu werfen, der hat gewonnen.

Es kann darnach keinem Zweifel unterliegen, dass *āya* soviel wie 'Wurf',

1) Der Vers wird mit der Abweichung *ca* für *sa* in II, 49, 39 wiederholt.

2) Nur in Mbh. IV, 7, 12 ist wohl eher an das *pāsaka*-Spiel zu denken; siehe S. 21 f.

d. h. eine bestimmte Anzahl oder Verbindung von Würfelaugen bedeutet, und das wird durch die Pāsakakevalī bestätigt. Hier wird in Vers 168 der Wurf 431 ausdrücklich als *āya* bezeichnet:

*catuṣkāḍau trikaṁ madhye paḍaṁ caivāvasānikam |*  
*eṣa āyaḥ pradhānas tu śakaṣaṁ nāma nāmataḥ ||*

Und auch in Vers 35 ist sicherlich zu lesen:

*paḍaṁ pūrvaṁ trikaṁ madhye catuṣkaṁ cāvasānikam |*  
*āyo<sup>1)</sup> 'yaṁ vijayo nāma tasya vakṣyāmi cintitam ||*

Da man, wie wir schon sahen, beim Würfelorakel entweder drei vierseitige, durch Abzeichen unterschiedene Würfel auf einmal oder einen vierseitigen Würfel dreimal hintereinander warf, so ergeben sich 64 verschiedene Würfe, denen sowohl in dem ersten Würfelorakel des Bower Manuskriptes als auch in der Pāsakakevalī besondere Namen beigelegt werden. In der erstgenannten Schrift, wo die Permutationen jeder Gruppe die gleichen Namen tragen, sind es die folgenden<sup>2)</sup>:

444 <i>caṇṭayāṇṭa</i> <sup>3)</sup> .	321 <i>duṇḍubhī</i> .
333 <i>navikkī</i> .	442 <i>vṛṣa</i> .
222 <i>paṭṭabandha</i> .	422 <i>preṣyā</i> .
111 <i>kālariddhi</i> .	332 <i>viṭi</i> .
443 <i>śāpaṭa</i> <sup>4)</sup> .	114 <i>kaṛṇa</i> .
343 <i>mālī</i> <sup>5)</sup> .	322 <i>sajā</i> .
324 <i>vahula</i> <sup>6)</sup> .	331 <i>kāṇa</i> oder <i>kaṇa</i> <sup>8)</sup> .
414 <i>kūṭa</i> .	311 <i>cuñcuṇa</i> .
421 <i>bhadrā</i> <sup>7)</sup> .	221 <i>pāñcī</i> oder <i>pañcī</i> .
341 <i>śaktī</i> oder <i>śakti</i> .	112 <i>kharī</i> <sup>9)</sup> .

Die meisten dieser Namen kehren in der Pāsakakevalī wieder, doch ist die Verteilung auf die einzelnen Würfe nicht immer dieselbe. Ich gebe im folgenden

1) BA *āyāyam*; LU *aṅko*; LE *praśno*; BB *pāśo*, was Schröter in den Text aufgenommen hat.

2) Die Reihenfolge ist die in dem Werke befolgte.

3) Der Name ist unsicher.

4) Die Permutationen 434 und 344 werden als zweiter und dritter *śāpaṭa* bezeichnet und so analog bei den folgenden Gruppen.

5) Der Name steht im Texte bei 334 und fehlt versehentlich bei 343 und 433.

6) Die Gruppe 234 fehlt im Texte.

7) Die Gruppe 124 fehlt im Texte. Bei 412 fehlt der Name und der Spruch.

8) Bei 313 steht *kāṇaḥ tantra*, bei 133 *kaṇatantraḥ*, was sich vielleicht auf den Begleitspruch bezieht und 'der Spruch für den *kāṇa*-Wurf' zu übersetzen ist. Hoernle scheint, nach seiner Bemerkung auf S. 197, Anm. 3 zu urteilen, die Namen überhaupt nicht als die Namen der Würfe, sondern als die der Sprüche zu betrachten, was nicht richtig sein kann, da sie, wie wir sehen werden, auch ausserhalb der Orakel beim Würfelspiele vorkommen.

9) Die Gruppen 121 und 211 fehlen.

eine Liste, indem ich den Namen, den die Gruppe in dem ersten Würfelorakel des Bower Manuskriptes (B. MS.) führt, voranstelle <sup>1)</sup>.

111. B. MS. *kalaviddhi*. P. *śobhana*.
112. B. MS. *kharī*. P. *kartarī*. Dies ist die Lesart von BA und BB; LE und LU lesen *patita viṣakartarī* für *patita tava kartarī*. Ich habe keinen Zweifel, dass *kartarī* aus *kharī* oder dem synonymen *gardabhī*<sup>2)</sup> verderbt ist.
113. B. MS. *cuñcuṇa*. P. *ciñcini*. Die beiden Ausdrücke sind natürlich identisch.
114. B. MS. *karna*. P. *karnikā* (auch in G). Eine Handschrift hat nach Hoernle, Bower Manuscript, S. 219, *kartarī*. Die längere Form *karnikā* ist dem Metrum zu liebe gewählt. Das Geschlecht schwankt auch sonst bei diesen Namen zwischen Masculinum und Femininum.
121. B. MS. *kharī*. P. kein Name. Vielleicht ist *pāśo 'yam* (so LE; BA *pāśake*, BB *pāśakaḥ*, LU *pāśaka*) in *pāśo 'yam patitas tava* an die Stelle des ursprünglichen Namens getreten, wie bei 411 *patitam hy atra karanam* in BB durch *pāśake patitam tava* ersetzt worden ist.
122. B. MS. *pāñcī*. P. *vāsa*. Für *vāso* liest BB *pāśo*; Schröter hat *vāmo* in den Text gesetzt. *vāso* und *pāśo* sind sicherlich Verderbnisse von *pāñcī*.
123. B. MS. *duṇḍubhī*. P. *duṇḍubhi*, nach BA und LU Femininum, nach BB Masculinum.
124. B. MS. *bhadra*. P. *bhadra*, mit Wechsel des Geschlechts wie vorher.
131. B. MS. *cuñcuṇa*. P. *duṇḍubhi*, m., das in B. MS. 132 bezeichnet. Die Lesung *duṇḍubhi* ist aber nicht sicher; LE und LU haben *śubho 'yam* für *duṇḍubhiḥ*. Es liegt die Vermutung nahe, dass *duṇḍubhiḥ* aus *cuñcuṇaḥ*, *cuñcuṇiḥ* oder *ciñciniḥ* verderbt ist.
132. B. MS. *duṇḍubhī*. P. *duṇḍubhi*, nach BA und LE Femininum, nach LU Masculinum.
133. B. MS. *kāṇa*. P. *manthin*. Die Lesung *manthinah* beruht auf Konjekture; LE und LU haben *manthanah*, BA *mathaneḥ*, BB *chinman*.
134. B. MS. *śaktī*. P. *vijaya*.
141. B. MS. *karna*. P. kein Name.
142. B. MS. *bhadrā*. P. *duṇḍubhi*, nach BA Femininum, nach BB, LE und LU Masculinum. In B. MS. bezeichnet *duṇḍubhī* 132.
143. B. MS. *śaktī*. P. *śaktī* oder *śukti*. LU liest fälschlich *satyā* für *śaktiyā*.
144. B. MS. *kūṭa*. P. *vṛṣa* (auch in G), das in B. MS. 244 bezeichnet.

1) BA, BB, LE und LU sind die von Schröter für seine Ausgabe benutzten Handschriften. † ist das Manuskript einer andern Rezension, von der Hoernle Auszüge mitgeteilt hat. In der dritten Rezension, die sich im Bower Manuskripte findet, sind Wurfnamen selten. Merkwürdigerweise hat Schröter, wie aus seinen Bemerkungen auf S. XVII hervorgeht, die Namen zum Teil garnicht als solche erkannt.

2) Siehe darüber S. 36.

211. B. MS. *kharī*. P. *dundubhi*. In B. MS. ist *dundubhī* der Name von 213.
212. B. MS. *pāñci*. P. *dundubhi*, nach BA und LU Femininum, nach BB und LE Masculinum. In B. MS. bezeichnet *dundubhī* 213.
213. B. MS. *dundubhī*. P. *dundubhi*, nach BA Femininum, nach BB, LE und LU Masculinum.
214. B. MS. *bhadra*. P. *bhadra*, mit Wechsel des Geschlechts wie vorher.
221. B. MS. *pāñci*. P. *patrī*, wofür LE *putrī* bietet. Ich bin überzeugt, dass beides nur Verderbnisse von *pāñci* sind.
222. B. MS. *paṭṭabandha*. P. kein Name.
223. B. MS. *sajā*. P. *kūṭa*. Für *kūṭo 'yam* liest aber LE *vatsetham*, was *sajeyam* als ursprüngliche Lesart wahrscheinlich macht.
224. B. MS. *preṣyā*. P. *praśna* (auch in G). Eine Handschrift hat nach Hoernle, Bower Manuscript, S. 218, *kūṭa*. Ich bezweifle nicht, dass *praśno 'yam* aus *preṣyo 'yam* verderbt ist; vgl. 422.
231. B. MS. *dundubhī*. P. *dundubhi*, nach BA und LE Femininum, nach BB und LU Masculinum.
232. B. MS. *sajā*. P. *kūṭa*. In B. MS. bezeichnet *kūṭa* 144 und seine Permutationen.
233. B. MS. *viṭī*. P. *dundubhi*, nach BA Femininum, nach BB, LE und LU Masculinum. In B. MS. bezeichnet *dundubhī* 231.
234. B. MS. *vahula*. P. *bahulā*, mit Wechsel des Geschlechts wie vorher.
241. B. MS. *bhadra*. P. *dundubhi*, nach BA und BB Masculinum, nach LE und LU Femininum; in BA und BB ausserdem auch *vṛṣa* genannt. In B. MS. bezeichnet *vṛṣa* 244, *dundubhī* 231.
242. B. MS. *preṣyā*. P. kein Name.
243. B. MS. *vahula*. P. kein Name.
244. B. MS. *vṛṣa*. P. *vṛṣa*, das sich auch in der Rezension des Bower Manuskriptes findet.
311. B. MS. *cuñcuṇa*. P. *dundubhi*, nach BA und LU Femininum, nach BB und LE Masculinum. In B. MS. bezeichnet *dundubhī* 321; vgl. aber auch die Bemerkung unter 131.
312. B. MS. *dundubhī*. P. *dundubhi*, nach BA und LU Femininum, nach BB und LE Masculinum.
313. B. MS. *kāṇa*. P. *pātrika*, n. *pātrikam* findet sich nur in LU; BB hat anstatt dessen *pāśakaḥ*, BA und LE *pāśake*, was Schröter in den Text aufgenommen hat.
314. B. MS. *śaktī*. P. *śakti*, fem.
321. B. MS. *dundubhī*. P. *kartari*. Anstatt *patitā tava kartarī* liest BA *patitā viṣakartarī*, was Schröter in den Text gesetzt hat. Ich glaube, dass *kartari* auch hier Verderbnis von *kharī* ist, das in B. MS. 121 bezeichnet; vgl. die Bemerkung zu 112.
322. B. MS. *sajā*. P. *bahula*. In B. MS. bezeichnet *vahula* 324.
323. B. MS. *viṭī*. P. *tripadī*.



324. B. MS. *vahula*. P. *saphala*. Ich bin überzeugt, dass *saphalā* aus *bahula* verderbt ist. Die Femininform erscheint in P. auch sonst; siehe 234, 322.
331. B. MS. *kāṇa*. P. *duṇḍubhi*, nach BA und LE Femininum, nach BB und LU Masculinum. In B. MS. bezeichnet *duṇḍubhi* 321.
332. B. MS. *viṭi*. P. kein Name. Vielleicht stand aber der Name ursprünglich an Stelle von *pāsake* in *pāsake patitaṃ* (LU *paśakas patitas*) *tava*; vgl. die Bemerkung zu 121.
333. B. MS. *navikkī*. P. kein Name, falls er nicht in *niścitam* (BB *niścayam*) stecken sollte.
334. B. MS. *mālī*. P. *malinī*. Die beiden Namen sind natürlich identisch. G hat *pr̥cchaka*.
341. B. MS. *śaktī*. P. kein Name.
342. B. MS. *vahula*. P. kein Name.
343. B. MS. *mālī*. P. kein Name. In G wiederum *pr̥cchakā*.
344. B. MS. *śāpaṭa*. P. *śakaṭi*. Für *śakaṭi* liest BB *śakaṭo*. Beide Formen sind zweifellos verderbt aus *śāpaṭā*, der Femininform zu *śāpaṭa*. Den Beweis liefert die Fassung in G: *trikaṃ pūrvam catuṣkau dvau dṛśyate tava saṃpadā*, wo für *saṃpadā* natürlich *śāpaṭā* zu lesen ist. Wahrscheinlich steckt *śāpaṭā* auch in dem stark verderbten Verse der Rezension des Bower Manuskriptes: *dhanadhanyaś ca te pūrṇā asti sarvasya saṃpadā*.
411. B. MS. *karna*. P. *kāraṇī*. So liest Hoernle, Bower Manuscript, S. 220. LE und LU lesen *kāraṇam*, das sich auch in G findet. Eine Handschrift hat nach Hoernle *vṛṣa*. BA und BB haben keinen Namen, da sie den Versschluss geändert haben. Dass *kāraṇī*, das natürlich auf *karna* zurückgeht, die richtige Form ist, beweist die Lesart *patitā* für *patitaṃ* in BA und LE. Es hat Geschlechtswechsel stattgefunden wie in den oben angeführten Fällen.
412. B. MS. *bhadṛā*. P. kein Name.
413. B. MS. *śaktī*. P. *śakti*, fem.
414. B. MS. *kūṭa*. P. *kūṭa*. Der Vers lautet in allen von Schröter benutzten Handschriften richtig: *daiṇukūlyataḥ sādhu kūṭo 'yam patitas tava*. Schröter hat fälschlich *sādhu kūṭo* zu *sādhukṛto* verändert.
421. B. MS. *bhadṛā*. P. kein Name.
422. B. MS. *preṣyā*. P. *preṣya*. Die richtige Lesart *preṣyo 'yam patitas tava* steht in BA, Schröter hat die falsche Lesart von LE und LU *prekṣyo 'yam* in den Text gesetzt. In G findet sich die Femininform *prekṣa* (*prekṣyam patitā tava*), die natürlich in *preṣyā* zu verbessern ist. Der Wechsel des Geschlechts ist wie in den oben angeführten Fällen.
423. B. MS. *vahula*. P. kein Name.
424. B. MS. *vṛṣa*. P. kein Name.

431. B. MS. *śaktī*. P. *śakaṭa*, n. BB liest aber *śakaṭo*, LU *śakunaṁ* für *śakuṭaṁ*. Unter 344 haben wir *śakaṭī*, *śakaṭa* als Verderbnis von *śapaṭā* kennen gelernt, hier ist *śakaṭa* offenbar aus *śaktī* verderbt. Dafür spricht auch, dass in der Fassung von LU: *eṣa āyaḥ pradhānas tu śakunaṁ nāmnā manoramaṁ* ein zweisilbiger Name durch das Metrum gefordert wird.
432. B. MS. *vahula*. P. kein Name.
433. B. MS. *mālī*. P. *mārjanī*. Da unter 334 dem *mālī* des B. MS. ein *mālinī* in P. entspricht, so hege ich keinen Zweifel, dass *mārjanī* aus *mālinī* verderbt ist.
434. B. MS. *śapaṭa*. P. *saphalā*. Auch hier ist *saphalā* sicherlich aus *śapaṭā* verderbt. Für die Femininform vergleiche die Bemerkungen zu 344.
441. B. MS. *kūṭa*. P. *kūṭa*. Der richtige Name steht in BA; LE und LU lesen *'dhruvo*, BB *kuṣṭo* für *kūṭo*. G. hat *pr̥cchakā*, andere Handschriften nach Hoernle, Bower Manuscript, S. 216, *krakacaḥ*.
442. B. MS. *vṛṣa*. P. *vṛṣa*. Der Name steht auch in G und in der Rezension des Bower Manuskriptes.
443. B. MS. *śapaṭa*. P. *vāma*.
444. B. MS. *caṇṭayāṇṭa* (?). P. kein eigentlicher Name, die drei Vieren werden aber als die drei weisen Stiere bezeichnet (*vṛṣab'āś ca trayo yatra patitās te vicakṣaṇāḥ*).

Die Namen der Würfe in der Pāsakakevalī sind also, wenn man von dem Geschlechtsunterschiede und kleinen Verschiedenheiten im Bildungssuffixe absieht, in 18 Fällen denen des ersten Orakels im Bower Manuskript völlig gleich, in zwei Fällen so ähnlich, dass ihr Zusammenhang noch deutlich erkennbar ist (113 *ciñciṇī* für *cuñcuṇa*; 411 *karaṇī* für *karna*). In 16 Fällen fehlt der Name, doch besteht bei 121, 332, 333 der Verdacht, dass er erst durch handschriftliche Verderbnis geschwunden ist. In 13 Fällen braucht die Pāsakakevalī die Namen anders. Zum Teil werden wir es auch hier mit handschriftlichen Verderbnissen zu tun haben; so bei 223 *kūṭa* (aber handschriftlich auch *vatsā*) für *sajā* und vielleicht daher auch bei 232 *kūṭa* für *sajā*. In andern Fällen aber scheinen schon Versehen des Verfassers selbst vorzuliegen; so, wenn er *duṇḍubhi* (eigentlich 132, 213, 231, 321) für 142, 211, 212, 233, 331 verwendet, *vṛṣa* (eigentlich 244) für 144, *vṛṣa* (eigentlich 244) oder *duṇḍubhi* (eigentlich 231) für 241, *kartarī*, falls dieses aus *kharī* entstellt ist, (eigentlich 121) für 321, *bahulā* (eigentlich 324) für 322. Auch bei *duṇḍubhi* (eigentlich 132 und 321) für 131 und 311 liegt vielleicht ein Versehen des Verfassers vor; *duṇḍubhi* könnte aber auch aus dem zu erwartenden *cuñcuṇa* verderbt sein. In 16 Fällen endlich hat die Pāsakakevalī neue Namen. Von diesen sind aber die meisten sicherlich nur Verderbnisse; so 112 (und wahrscheinlich auch 321) *kartarī* für *kharī* (oder *gardabhī*), 122 *vāsa* (*pāśa*) für *pāñci*, 221 *patrī* für *pāñci*, 224 *praśna* für *preṣya*, 324 *saphalā* für *bahulā*, 344 *śakaṭī* für *śapaṭā*, 431 *śakaṭa* für *śaktī*, 433 *mārjanī* für *mālinī*, 434 *saphala* für *śapaṭa*. Es bleiben sechs Namen: 111 *śobhana* anstatt *kālaviddhi*, 133

*manthin* (Konjektur) anstatt *kāṇa*, 134 *vijaya* anstatt *śakti*, 313 *pātrika* anstatt *kāṇa*, 323 *tripadī* anstatt *viṭī*, 443 *vamā* anstatt *śāpaṭa*. Bei dem verwahrlosten Zustande, in dem sich der Text der Pāsakakevalī befindet, ist die Frage, ob wir es hier tatsächlich mit neuen Namen oder nur mit falschen Lesungen und Schreibfehlern zu tun haben, zur Zeit überhaupt nicht zu lösen. Es bedarf dazu der Heranziehung eines viel grösseren handschriftlichen Materiales als es Schröter für seine Ausgabe benutzt hat; vor allem müsste die durch G repräsentierte zweite Rezension des Werkes vollständig vorliegen.

Wie immer aber auch das Urteil über diese letzte Gruppe von Namen lauten mag, die in dem ersten Orakel des Bower Manuskriptes vorkommenden Namen sind jedenfalls für uns von grossem Interesse, weil sie nicht bloss Erfindungen der professionellen Wahrsager sind, sondern Ausdrücke, die von altersher beim eigentlichen Würfelspiele üblich waren. Das wird durch das Vidhura-panḍita-jātaka bewiesen, wo eine Reihe dieser Namen wiederkehren. In der Prosaerzählung werden *māli*<sup>1)</sup>, *sāvata*<sup>2)</sup>, *bahula*, *santi* und *bhadra* als Beispiele von *āyus* genannt; in den Gāthās werden ausser diesen<sup>3)</sup> noch die beiden *kākas* (*duve kākā*), *maṇḍakā*; *ravi*, *nemi*, *saṅghaṭṭa* und *tithirā*, also im Ganzen zwölf aufgeführt. Von diesen lassen sich *māli*, *sāvata*, *bahula* und *bhadra* ohne Weiteres mit den Namen *māli* (*mālinī*), *śāpaṭa*, *vahula* (*bahula*) und *bhadra* (*bhadra*) der Würfelorakel identifizieren. P. *santi* ist wahrscheinlich in *satti* zu verbessern und reflektiert sk. *śaktī* (*sakti*). Möglicherweise ist aber auch für *duve kākā duve kāṇa* zu lesen und *kāṇa* dem *kāṇa* und *kāṇa* des ersten Orakels gleichzusetzen. Die übrigen Namen haben in den Orakeltexten keine Entsprechung.

Eine weitere Frage ist es, ob die Namen, die sich gleichlautend in dem Jātaka und in den Würfelorakeln nachweisen lassen, in beiden Werken die gleichen Würfe bezeichneten. Nach dem ersten Orakel des Bower Manuskriptes bezeichnet *māli* 343, *śāpaṭa* 443, *vahula* 324, *bhadra* 421 und die jedesmaligen Permutationen dieser Gruppen. Nach der Gāthā heisst ein 'Achter' (*aṭṭhaka*) *mālika*, ein 'Sechser' (*chaka*) *sāvata*, ein 'Vierer' (*catukka*) *bahula*, ein 'aus der Verbindung zweier Verwandter bestehender' (*dvibandhusandhika*) *bhadra*. Ich muss gestehn, dass mir die letzteren Angaben unverständlich sind, und dass es mir unmöglich ist, sie mit denen der Orakeltexte in Einklang zu bringen. Ebensowenig verstehe ich die Behauptung, die sich sowohl in der Prosa des Jātaka wie in den Gāthās findet, dass es 24 Würfe (*āya*) gebe, da sich weder bei drei noch bei einer grösseren oder geringeren Anzahl von *pāsukas* und einerlei, ob man die Gesamtsumme oder die Kombinationen der Augenzahlen als

1) So in den singhalesischen Handschriften, in den birmanischen *mālikam*.

2) Die singhalesischen Handschriften haben *sāvataṃ*, die birmanischen falsch *sāvataṃ*.

3) Die Abweichungen zwischen den Formen der Gāthās und denen der Prosa sind unbedeutend. Des Metrums wegen wird in den Gāthās *mālika* für *māli* und einmal *bhadra* neben *bhadra* gebraucht. Für *sāvataṃ* und *sāvata* in den Gāthās ist *sāvataṃ* und *sāvata* zu lesen. Das Geschlecht schwankt bei den *a*-Stämmen bisweilen zwischen Masculinum und Neutrum: *mālika* neben *mālikam*, *sāvata* neben *sāvataṃ*, *bahulo* neben *bahulam*. Ebenso steht neben *bhadra* *bhadrakam*.

Wurf betrachten will, je 24 verschiedene Würfe ergeben können. Auffällig ist auch, dass in der Gāthā, die doch offenbar eine Aufzählung der *āyas* enthalten soll, nur zwölf mit Namen genannt werden.

Wir müssen uns also darauf beschränken, zu konstatieren, dass die Bedeutung dieser Namen, sei es zeitlich, sei es lokal, verschieden war; die Tatsache, dass sie alte Spielausdrücke sind, wird aber durch eine Stelle des *Mṛcchakaṭika* erhärtet. Dort klagt der Masseur, der seine zehn Goldstücke im Würfelspiele verloren hat (II, 1):

*navabandhanamukkāe via gaddahī hā tadīdo mhi gaddahī |*  
*Angalāamukkāe via sattī Ghaḍukko via ghādīdo mhi sattī ||*

‘Ach, ich bin geschlagen von der *gaddahī* wie von einer Eselin, die eben von der Fessel befreit ist; ich bin getötet von der *sattī* wie Ghaṭotkaca von dem Speere, den der Angakönig schleuderte.’ Pṛthvīdhara erklärt in seinem Kommentare *gaddahī* und *sattī* als Synonyme von *kapardaka*; es kann aber keinem Zweifel unterliegen, dass es sich hier um Würfe handelt<sup>1)</sup>, und dass *sattī* mit dem *śaktī*, *gaddahī*, ‘Eselin’, mit dem gleichbedeutenden *khari* des Würfelorakels identisch sind.

Recht unsicher ist es, ob auch in Mbh. III, 59, 7 einer dieser *āya*-Namen vorliegt. Dort sagt Puṣkara zu seinem Bruder Nala, als er ihn zum Spiel überreden will:

*dīvyāvety abravīd bhrāta vṛṣeṇeti muhur muhuḥ ||*

Das Wort *vṛṣa* kann hier nicht den Hauptwürfel (*akṣamukhya*) bedeuten, wie Nilakaṇṭha und darnach die Petersburger Wörterbücher angeben, da von einem Wertunterschiede zwischen den Würfeln niemals die Rede ist. Wenn *vṛṣa* überhaupt ein Ausdruck des Würfelspieles ist, so kann es nur ein *āya* sein<sup>2)</sup>, den Puṣkara zu seinem Wurf wählt, wie im Jātaka der König den *bahula* oder Puṇṇaka den *sāvaṭa* wählt. Damit würde bewiesen sein, dass nicht nur die Namen der Würfe, sondern auch die ganze Spielweise, wie sie das Jātaka schildert, also das *pāsaka*-Spiel, dem Dichter des Nalopākhyāna bekannt war. Das ist aber, wie schon bemerkt, sehr unwahrscheinlich. Und es ist zu beachten, dass andere einheimische Autoren *vṛṣa* hier in ganz anderem Sinne verstehen; sie fassen es als ‘Stier’. Somadeva, Kathās. LVI, 294 ff., erzählt ausführlich, wie Nala einst im Hause des Puṣkara einen schönen weissen Stier namens Dānta erblickte und ihn zu besitzen wünschte. Puṣkara weigerte sich, ihn dem Bruder zu schenken, war aber bereit mit ihm darum zu spielen, und so begann das verhängnisvolle Spiel. Kürzer und in engerem Anschluss an das Epos, aber in dem Hauptpunkte durchaus übereinstimmend stellt Kṣemendra die Sache dar. Bhāratamañjarī III, 451 sagt Kali zu Puṣkara:

*aham sahāyas te dyūte vṛṣo bhūtvā puraḥsthitah |*  
*dvāparāviṣkṛtair akṣaiḥ paṇam mām eva kalpayeh ||*

1) Vergleiche den ähnlichen Vers II, 9, auf den wir noch zurückkommen werden.

2) Nach dem ersten Orakel des Bower Manuskriptes ist es 442.

Für diese Auffassung von *vṛṣa* spricht ferner der Umstand, dass es in Mbh. III, 59, 6 von Kali heisst, dass er zum *vṛṣo gavām* geworden sei:

*evam uktas tu Kalinā Puṣkaro Nalam abhyayāt |  
Kaliś caiva vṛṣo bhūtvā gavām Puṣkaram abhyayāt ||*

Dass der *vṛṣo gavām* derselbe sein muss wie der im folgenden Verse genannte *vṛṣa*, lässt sich nicht bestreiten. Nilakanṭha erklärt den Ausdruck daher auch im Einklang mit seiner Deutung von *vṛṣa*: *atra gośabdo lakṣitalakṣanayakṣaśabda-vācyeṣu pāṣeṣu vartate | vṛṣaḥ śreṣṭhaḥ pāśaśreṣṭhaḥ*<sup>1)</sup>. Bei der oben vorgetragenen Auffassung von *vṛṣa* müsste man entweder *go* als bildliche Bezeichnung der *ayas* betrachten oder *vṛṣo gavām* einfach als Synonym von *vṛṣaḥ* fassen. Es ist aber nicht zu leugnen, dass alle diese Erklärungen etwas sehr Gezwungenes haben, und ich möchte es daher für wahrscheinlicher halten, dass *vṛṣa* hier tatsächlich, wie Somadeva und Kṣemendra wollen, im eigentlichen Sinne zu nehmen ist<sup>2)</sup>.

Wenn sich die Spielweise, wie sie das Jātaka schildert, somit auch für das Mahābhārata nicht erweisen lässt, so tritt für ihr verhältnismässig hohes Alter doch noch ein anderes Zeugnis ein. In II, 1, 10 lehrt Pāṇini, dass *akṣa*, *śalākā* und ein Zahlwort mit *pari* zu einem Avyayibhāva-Kompositum verbunden werden (*akṣaśalākāsamkhyāḥ pariṇā*). Dazu ist uns im Mahābhāṣya eine Kārikā erhalten:

*akṣādayas tṛtīyāntāḥ pūrvoktasya yathā na tat |  
kitaravyavahāre ca ekatre 'kṣaśalākayoḥ ||*

‘In der Redeweise der Spieler (werden) *akṣa* u. s. w. im Instrumental (mit *pari* komponiert, um auszudrücken), um wieviel (der Wurf) anders ist als der vorher gesagte, *akṣa* und *śalākā* (jedoch nur, wenn sie) im Singular (stehn)<sup>3)</sup>.’

Man sagt also *akṣapari* für *\*akṣeṇa pari*<sup>4)</sup> ‘um einen Würfel anders’, *śalākāpari* für *\*śalākayā pari* ‘um ein Spähnchen anders’, *ekapari* für *\*ekena pari* ‘um eins anders’, u. s. w. Wir werden auf diese Regel bei anderer Gelegenheit noch zurückzukommen haben; hier kommt nur der Ausdruck *pūrvoktasya* in Betracht, aus dem mir hervorzugehen scheint, dass der Verfasser der Kārikā eine Art des Würfelspieles kannte, bei der es, ebenso wie bei dem Spiele im Jātaka, darauf ankam, einen vorher bestimmten Wurf zu werfen<sup>5)</sup>.

1) Auch Caturbhujamiśra nimmt den Ausdruck im uneigentlichen Sinne. Seine Erklärung lautet nach einer Handschrift im Britischen Museum: *gavām śārīṇām | vṛṣo balivardah*.

2) Auch abgesehen von der zweifelhaften Bedeutung von *vṛṣa* ist die Darstellung des Nalopākhyāna in diesem Abschnitte recht unklar. In III, 59, 3 ist erzählt worden, dass Kali nach zwölfjährigem Warten in Nala eingefahren ist, und, nach dem weiteren Verlaufe der Geschichte zu schliessen, bleibt er offenbar auch bis zu dem Augenblicke in ihm, wo Nala bei dem Vibhītakabaume von Rūparṇa das *akṣahṛdaya* empfängt. In III, 59, 4—6 aber sehen wir ihn plötzlich sich wieder ausserhalb Nalas bewegen und in den *vṛṣa* verwandeln. Roths Versuch, diese Schwierigkeit zu lösen (ZDMG. II, 124), scheint mir nicht geglückt.

3) Ich habe mich bei der Übersetzung der Regel des Rates Kielhorns zu erfreuen gehabt.

4) Die Ausdrücke *\*akṣeṇa pari*, *\*śalākayā pari*, *\*ekena pari*, u. s. w. werden in der wirklichen Sprache nie gebraucht, da dafür stets die Komposita eintreten.

5) Patañjali unterdrückt bei seiner Erklärung das *ukta*: *ayathājātiyake dyotyē | akṣeṇedam na tathā vṛttam yathā pūrvam iti*.

## Die Ayas und ihre Namen.

Ausser den besprochenen Namen von *ayas* begegnet uns in der vedischen, epischen und klassischen Literatur des Sanskrit und des öfteren auch im Pali noch eine Reihe von hierhergehörigen Ausdrücken, deren wahre Bedeutung, wie ich glaube, bisher vielfach verkannt worden ist. Es sind *kṛta*, *tretā*, *dvāpara*, *kali*, *abhibhū*, *akṣarāja* und *āskanda*. Nach den Petersburger Wörterbüchern sind *kṛta*, *tretā*, *dvāpara* und *kali* die Namen desjenigen Würfels oder derjenigen Würfel-seite, die, der Reihe nach, mit 4, 3, 2 oder einem Auge bezeichnet ist<sup>1)</sup>; *abhibhū* und *āskanda* werden dort als 'ein bestimmter Würfel' erklärt<sup>2)</sup>. Die Annahme, dass die einzelnen Würfel verschiedene Augenzahlen hatten, ist durch nichts gerechtfertigt, und damit fällt auch die Vermutung fort, dass jene Namen bestimmte Würfel bezeichnen könnten. Für die zweite Vermutung, dass sie sich auf die Würfel-seiten beziehen, lassen sich allerdings auch einheimische Zeugnisse anführen. Sowohl Nilakaṇṭha zu Mbh. IV, 50, 24<sup>3)</sup> als auch Ānandagiri in seinen Erläuterungen zu Śaṅkara's Kommentar zu Chāndogya-Upaniṣad IV, 1, 4<sup>4)</sup> erklären *kṛta*, *tretā*, *dvāpara* und *kali* in diesem Sinne. Diese Erklärung ist aber nicht nur an einigen Stellen unmöglich<sup>5)</sup>, sondern steht auch, wie wir sehen werden, in direktem Widerspruch zu andern Angaben, und da sich ausserdem nachweisen lässt, dass Nilakaṇṭha an andern Stellen jene Ausdrücke vollkommen missverstanden hat, so glaube ich, dass wir in diesem Falle den Worten der beiden Kommentatoren keinen Glauben zu schenken brauchen. Wir müssen also versuchen, die Bedeutung der Namen aus den Texten selbst zu ermitteln.

Dafür ist nun zunächst eine Reihe von Stellen von Wichtigkeit, in denen *kṛta*, *tretā*, u. s. w. als *ayas* bezeichnet werden. Taittirīyas. IV, 3, 3, 1—2 werden gewisse Backsteine mit allerlei Dingen identifiziert. Unter anderm heisst es dort, die östlichen seien unter den *ayas* das *kṛta*, die südlichen die *tretā*, die westlichen der *dvāpara*, die nördlichen der *āskanda*, die in der Mitte befindlichen der *abhibhū*. Śatapathabr. XIII, 3, 2, 1 wird der *catuṣṭoma* das *kṛta* unter den *ayas* genannt. Śatapathabr. V, 4, 4, 6 wird beschrieben, wie dem Könige fünf Würfel in die Hand gegeben werden; daran wird die Bemerkung geknüpft: *ṣa va ayān abhibhūr yā kalir eṣa hi sarvān ayān abhibhavati*, 'dieser *kali* wahrlich beherrscht die *ayas*, denn dieser beherrscht alle *ayas*'<sup>6)</sup>. Dagegen heisst es

1) Im grösseren P. W. wird unter *dvāpara* die erste Alternative als die wahrscheinlichere bezeichnet.

2) Nach dem kleineren P. W. ist *āskanda* die Bezeichnung des vierten Würfels.

3) *Krameṇaikadvitricaturāṅkāṅkīṭaiḥ pradeśair aṅkacatuṣṭayavān pāśo bhavati | tattraikāṅkāḥ kalir dvyaṅko dvāparas tryaṅkas tretā caturāṅkāḥ kṛtam.*

4) Nach der umständlichen Erklärung von *kṛta*, die ich hier übergehe, fährt Ānandagiri fort: *akṣasya yasmin bhāge trayo 'ṅkāḥ sa tretānamāyo bhavati | yatra tu dvāv aṅkau sa dvāparanāmakāḥ | yatraiko 'ṅkāḥ sa kalisamjña iti vibhāgaḥ.*

5) Ich brauche nur auf G. 91 des Vidhurapaṇḍitajātaka zu verweisen.

6) Kürzer drückt sich das Taittirīyabr. an der entsprechenden Stelle (I, 7, 10, 5) aus; hier heisst es in bezug auf jene Würfel nur: *ete vai sarve 'yāḥ*, 'dies sind alle *ayas*'.

Chândogya - Up. IV, 1, 4; 6: *yathā kṛtāya vijitāyādhare 'yāḥ samyanty evam enaṁ sarvaṁ tad abhisameti yat kinca prajāḥ sādhu kurvanti*, 'wie dem *kṛta*, wenn man mit ihm gesiegt hat<sup>1)</sup>, die niedrigeren *ayas* zufallen, so fällt diesem (Raikva) alles zu, was immer die Geschöpfe Gutes tun'.

Was ist nun *aya*? Ein einfaches Synonym von *akṣa*, also 'Würfel', wie die Petersburger Wörterbücher angeben, kann es meines Erachtens unmöglich sein, da *kṛta* u. s. w. dann die Namen verschiedener Würfel sein müssten, die Annahme einer Verschiedenheit der Würfel aber, wie schon vorhin bemerkt, unberechtigt ist. Taittirīyas. IV, 3, 3, 1—2 fasst Sāyana das Wort als Weltalter (*ayā*<sup>2)</sup> *yugaviśeṣaḥ*), und nicht nur *kṛta*, *tretā* und *dvāpara*, sondern sogar *āskanda* und *abhibhū* sollen die Namen von Weltaltern sein<sup>3)</sup>. Es braucht eigentlich kaum gesagt zu werden, dass diese Deutung völlig verfehlt ist. Dass *aya* ein Ausdruck sein muss, der sich auf das Würfelspiel bezieht, geht schon aus Śatapathabr. V, 4, 4, 6 und den aus dem Taittirīyabrāhmaṇa und der Chândogya-Upaniṣad angeführten Stellen hervor; es wird weiter bewiesen durch Vājasaneyis. XXX, 8, wonach der Spieler beim Puruṣamedha den *ayas* geweiht wird (*ayebhyaḥ kitavam*)<sup>4)</sup>, und Av. IV, 38, 3, wo die beim Würfelspiel helfende Apsarā 'sie, die mit den *ayas* umhertanzt', heisst. Die richtige Erklärung giebt Sāyana in seinem Kommentar zu der letztgenannten Stelle. Er umschreibt dort *ayaiṅ* durch *akṣagatasamkhyāviśeṣaiḥ kṛtādiśabdudācyaiḥ* und bemerkt weiter: *ekādayaḥ puñcasamkhyāntā akṣaviśeṣā ayāḥ*<sup>5)</sup>. Das Spiel, um das es sich hier handelt, werden wir noch genauer kennen lernen; wir werden sehen, dass es dabei darauf ankommt, nicht eine bestimmte Zahl von Augen, sondern eine bestimmte Zahl von Würfeln zu werfen. Diese Würfelzahl, die sich beim Würfeln ergibt, heisst nach Sāyana *aya*. *Aya* bedeutet also Wurf, wenn man darunter das Ergebnis des Würfels versteht, und es liegt so die Vermutung nahe, dass *aya* das gleiche Wort ist wie das *āya* des Jātaka und der Pāśakakevalī. Bewiesen wird die Identität durch das Jyotiṣa, wo wir tatsächlich *āya* als Be-

1) Diese Fassung von *vijitāya*, die auch Deussen in seiner Übersetzung vertritt, halte ich für die richtige. Da man, wie aus Apastamba, Śrautas. V, 20, 1 hervorgeht, *kṛtaṁ vijināti*, 'er siegt mit dem *kṛta*', sagte, so konnte man auch von einem *kṛto vijitaḥ* in der angegebenen Bedeutung reden. Böhtlings Konjektur *vijitvarāya* ist also falsch. Ebenso wenig hat meiner Ansicht nach *vijita* etwas mit dem in Ṛv. I, 92, 10; II, 12, 5 erscheinenden Worte *vij* zu tun, wie es Deussen für möglich hält.

2) Nach dem Herausgeber des Textes in der Bibl. Ind. steht in allen Handschriften *ayā*, nicht *ayaḥ*.

3) *A samantāt skandanam dharmasya śoṣaṇam yasmin kalau* (MSS. *kālo*) *so 'yam āskandaḥ; kṛtṣnam dharmam abhibhavatīty abhibhūḥ kaliyugāvasānakālah*.

4) In Taittirīyabr. III, 4, 1, 5 ist daraus *avebhyaḥ* (Sāyana: *rakṣābhīmānibhyaḥ*) *kitavam* geworden.

5) Wiederholt, aber mit der Variante *akṣaviśayā*, im Kommentar zu Av. VII, 114, 1. Dasselbe meint Sāyana offenbar, wenn er Śatapathabr. V, 4, 4, 6 kurz sagt: *ayaśabdo 'kṣavāci*. Es kann kaum seine Absicht gewesen sein, *aya* als Synonym von *akṣa* zu bezeichnen, da er unmittelbar vorher die einzelnen *ayas kṛta* und *kṛti* richtig beschreibt.

zeichnung der Zahl 4 — natürlich mit Rücksicht auf die Gruppe *kṛta*, *tretā*, *dvāpara*, *kali* — finden<sup>1)</sup>). Somākara erklärt hier allerdings *āya* als Weltalter und beruft sich dabei auf das Wort der *śruti*: *kṛtam āyānām*. Das ist aber sicherlich ein ungenaues Zitat und gemeint ist die oben angeführte Stelle aus dem Śatapathabrāhmaṇa (XIII, 3, 2, 1: *kṛtenāyānām*), wo, wie ich gezeigt zu haben glaube, *āya* gerade Wurf bedeuten muß.

Die Bedeutung 'Wurf' passt nun für *kṛta*, *tretā*, *dvāpara*, *kali*, *abhihū* und *āskanda* auch an allen übrigen Stellen, wo jene Ausdrücke erscheinen<sup>2)</sup>. Bei der Beschreibung des Puruṣamedha in der Vājasaneyisaṃhitā (XXX, 18) heisst es, dass der *kitava* dem *akṣarāja*, der *ādinavadarśa* dem *kṛta*, der *kalpin* der *tretā*, der *adhikalpin* dem *dvāpara*, der *sabhāsthānu* dem *āskanda* geweiht sei. Die Erwähnung von *akṣarāja* macht es zweifellos, dass sich auch die folgenden vier Ausdrücke *kṛta*, *tretā*, *dvāpara* und *āskanda* nicht etwa auf die Weltalter, sondern auf die *ayas* beziehen, und dass die Opfermensen, die ihnen geweiht werden, Personen sind, die etwas mit dem Würfelspiele zu tun haben, wenn es auch unmöglich ist, ihre Funktionen im einzelnen anzugeben<sup>3)</sup>. Das gleiche gilt für die Parallelstelle in Taittirīyabr. III, 4, 1, 16, wonach der *kitava* dem *akṣarāja*, der *sabhāvin* dem *kṛta*, der *ādinavadarśa* der *tretā*, der *bahiṣad* dem *dvāpara*, der *sabhāsthānu* dem *kali* geweiht wird, obwohl Sāyana *kṛta* u. s. w. als die Namen der Weltalter deutet<sup>4)</sup>. Mbh. IV, 50, 24 rühmt Aśvatthāman den Arjuna als einen Mann, der vom Würfelspiel wohl nicht viel verstehe, aber ein Held in der Schlacht sei, und sagt: 'Nicht Würfel wirft das Gāṇḍīva, nicht *kṛta* und nicht *dvāpara*; flammende scharfe Pfeile wirft das Gāṇḍīva, bald hier, bald dort'. Und ganz ähnlich sagt Kṛṣṇa Mbh. V, 142, 6 f. zu Karṇa: 'Wenn du den Weissrossigen, dessen Wagenlenker Kṛṣṇa ist, im Kampfe wahrnehmen wirst, wie er Indras Geschoss schleudert und die beiden andern, das des Agni und das der Maruts, und das Getöse des Gāṇḍīva, dem Donner des Blitzes vergleichbar, dann wird nicht *tretā* mehr sein, nicht *kṛta* und nicht *dvāpara*'. Die folgenden Verse enthalten Variationen desselben Gedankens in bezug auf Yudhiṣṭhira, Bhīmasena, Arjuna und die Zwillinge; der Nachsatz lautet jedesmal (9. 11. 13. 15):

1) Weber, Über den Vedakalender Namens Jyotisham. Phil.-hist. Abh. der Kgl. Akad. der Wiss. zu Berlin, 1862, S. 47 f.

2) Eine Reihe von Belegen für *kṛta* und *kali* aus der Ritualliteratur, wie Taittirīyabr. I, 5, 11, 1, Āpastamba, Śrautas. V, 20, 1; Kātyāyana, Śrautas. XV, 7, 18. 19; Baudhāyana, Śrautas. II, 9; Kauśikas. XVII, 17, auch Chāndogya-Up. IV, 3, 8, übergebe ich hier, da wir auf sie später noch genauer einzugehen haben werden.

3) Der Kommentator Mahīdhara versagt hier gänzlich. Er erklärt *kitavam* durch *dhūrtam*, *ādinavadarśam* durch *ādinavo doṣas tam paśyati tathābhūtam*, *kalpinam* durch *kalpakam*, *adhikalpinam* durch *adhikalpanākartāram*, *sabhāsthānum* durch *sabhāyām sthiram*; er gibt also ausser im ersten Falle nur etymologische Erklärungen.

4) Was die Namen der Opfermensen betrifft, so erklärt Sāyana *kitavam* durch *dyūtakūśalam*, *sabhāvinam* durch *dyūtasabhāyā adhiṣṭhātāram*, *ādinavadarśam* durch *maryādāyām devanasya draṣṭāram parikṣakam*, *bahiṣadam* durch *bahiṣadanaśilam svayam adīvyantam*, *sabhāsthānum* durch *adevanakāle 'pi sabhām yo na muñcati so 'yam stambhasamānatvāt sabhāsthānuḥ | tam*.



*na tadā bhavitā tretā na kṛtam dvāparam na ca.*

Nilakaṇṭha bringt es selbst in diesem Falle fertig, *tretā*, *kṛta* und *dvāpara* auf die Weltalter zu beziehen!

Zu diesen Belegen stellen sich aus dem späteren Sanskrit zwei Stellen des Mṛcchakaṭika. II, 12<sup>a</sup> sagt Darduraka zu Māthura: *are mūrkhā nanv aham daśa suvarṇān kaṭakarūṇena prayacchāmi*, 'du Dummkopf, warum sollte ich nicht zehn Goldstücke riskieren, um das *kaṭa* zu machen'. *kaṭa* ist hier, wie das Pali zeigt, nichts weiter als die volkssprachliche Form für sk. *kṛta*. II, 9 sagt derselbe Darduraka:

*tretāhṛtasarvasvaḥ pāvaramānāc ca śoṣitasarīrah |*  
*narditadarśitamārgaḥ kaṭena vinipātito yāmi ||*

'Durch die *tretā* aller Habe beraubt, den Körper ausgedörret durch den Fall des *pāvaramānāc*, durch den *nardita* meiner Wege gewiesen, durch das *kaṭa* zu Fall gebracht, gehe ich dahin.' Die *tretā* hat hier ihren alten Namen bewahrt; *pāvaramānāc* geht auf \**bāvaramānāc* aus *dvāpara* zurück; *kaṭa* ist wiederum sk. *kṛta*. *Nardita* dürfen wir daher mit Sicherheit dem *kali* gleichsetzen, dessen Name auch sonst schwankt. Denn da es Śatapathabr. V, 4, 4, 6 von *kali* heisst, dass er die *ayas* beherrsche (*abhībḥā*; *abhībḥavati*), so kann auch der in Taittirīyas. IV, 3, 3, 2 genannte *abhībḥū* nur der *kali* sein, und wenn wir weiter die Reihe *kṛta*, *tretā*, *dvāpara*, *āskanda*, *abhībḥū* mit der in Vājasaneyis. XXX, 18 vorliegenden Reihe *akṣarāja*, *kṛta*, *tretā*, *dvāpara*, *āskanda* vergleichen, so ergibt sich, dass *akṣarāja* gleich *abhībḥū* und damit wiederum gleich *kali* ist. Dem steht allerdings Taittirīyabr. III, 4, 1, 16 gegenüber, wo *akṣarāja* in der Liste neben *kali* erscheint. Da aber bei der Bedeutungsähnlichkeit der Namen an der Identität von *abhībḥū* und *akṣarāja* kaum zu zweifeln ist und *abhībḥū* sicherlich den *kali* bezeichnet, so glaube ich, dass wir auf diese Stelle kein Gewicht zu legen brauchen; der Verfasser hat einfach alle *aya*-Namen, die er kannte, zusammengestellt, ohne zu beachten, dass *akṣarāja* und *kali* identisch sind. Meiner Ansicht nach sind also *kali*, *abhībḥū*, *akṣarāja* und *nardita* Synonyma, und wir haben es nicht, wie es zunächst den Anschein haben könnte, mit sieben oder gar acht verschiedenen *ayas* zu tun, sondern mit einer Gruppe von vieren (*kṛta*, *tretā*, *dvāpara*, *kali*) oder von fünfen (*kali*, *kṛta*, *tretā*, *dvāpara*, *āskanda*).

Auch im Pali sind von den *aya*-Namen wenigstens *kali* und *kaṭa* (= sk. *kṛta*) öfter belegt. Beide begegnen uns in G. 91 des Vidhurapaṇḍitajātaka, wo es von dem Könige heisst, dass er *kali*, von Puṇṇaka, dass er *kaṭa* erlangte<sup>1)</sup>.

1) Mit den Wendungen *kalim aggahesi*, *kaṭam aggahi* und den unten angeführten Komposita *kaliggaha*, *kaṭaggaha* vergleiche die Ausdrücke *kṛtam grhṇāti*, *kalim grhṇāti*, die in der Kāśikā zur Umschreibung der von Pāṇini in III, 1, 21 gelehrtten Bildungen *kṛtayati*, *kalayati* dienen. Das in derselben Regel gelehrt *halayati* wird in der Kāśikā analog durch *halim grhṇāti* erklärt, was auf die Vermutung führt, dass auch *halī* ein Wurfname sei. Sollte es vielleicht mit dem *halī* (v. l. *hīlī*) zusammenhängen, das im Devimantra in den Einleitungen zur Pāsakakevalī (Schröter, a. a. O. S. 17—19) erscheint?

Mehrere Male (Sahyuttanik. VI, 1, 9, 7; Aṅguttaranik. IV, 3, 3; X, 89, 3; Suttanip. 658; 659) finden sich im Suttapīṭaka die beiden Gāthās:

*yo nindiyam pasamsati tam va nindati yo pasamsiyo |*  
*vicinati mukhena so kalim kalina tena sukham na vindati ||*  
*appamattako<sup>1)</sup> ayam kali yo akkhesu dhanaparajayo |*  
*sabbassāpi sahāpi attanā |*  
*ayam eva mahantataro<sup>2)</sup> kali yo sugatesu manam padosaye ||*

‘Wer den tadelnswerten preist oder den tadelt, der preisenswert ist, der wirft mit dem Munde den *kali*; infolge dieses *kali* findet er das Glück nicht.’

‘Unbedeutend ist der *kali*, der bei den Würfeln Verlust des Einsatzes (*bringt*), sei es auch der ganzen (*Habe*) samt der eigenen Person. Das ist der grössere *kali*, wenn einer schlechte Gesinnung gegen Gute zeigt.’

Wie in dem letzten Verse so wird auch Majjhimanik. 129 (Bd. III, S. 170) der *kali*-Wurf (*kaliggaha*), mit dem der Spieler den Sohn, die Gattin, seine ganze Habe und sich selbst verspielt, als das kleinere Übel dem *kali*-Wurfe gegenüber gestellt, den der Tor tut, wenn er nach einem bösen Lebenswandel zur Hölle fährt. Im folgenden (S. 178) wird dann in der entgegengesetzten Gedankenreihe dem *kaṭa*-Wurfe (*kaṭaggaha*) gegenüber, der dem Spieler grossen Gewinn bringt, der *kaṭa*-Wurf des Weisen, der nach gutem Wandel des Himmels teilhaftig wird, gepriesen. Häufig ist auch die sprichwörtliche Redensart *ubhayattha kaṭaggaho*, *ubhayattha kaliggaho*, ‘das ist ein *kaṭa*-, bzw. *kali*-Wurf auf beiden Seiten’. In welchem Sinne die Redensart gebraucht wird, zeigt Theragāthā 462, wo die Hetäre den Sundarasamudda zu überreden sucht, solange er jung sei, des Lebens Lust in ihren Armen zu geniessen und später im Alter mit ihr zusammen in den Orden zu treten; ‘das würde ein *kaṭa*-Wurf auf beiden Seiten sein’. Weitere Belege für die Redensart bietet das Apannakasutta (60) des Majjhimanikāya (Bd. I, S. 403, 404, 406—410)<sup>3)</sup>.

#### Die Ayas in den Liedern des Ṛgveda und des Atharvaveda.

Ich habe bei dem Nachweise dieser Wurfnamen in der Literatur bisher die Lieder des Ṛgveda und des Atharvaveda bei Seite gelassen. Dass der Name des *kali* im Atharvaveda erscheint, ist bekannt. Av. VII, 114, ein Gebet um Erfolg im Spiele, beginnt mit dem Verse:

*idam ugrāya babhrāve nāmo yó akṣṣu tanūvaśī |*  
*ghṛtēna kālīm śikṣāmi sā no mṛdātīdyśe ||*

‘Diese Verehrung<sup>4)</sup> dem Furchtbaren, Braunen, der über die Würfel gebietet!

1) Suttanip., Aṅguttaranik. *appamatto*.

2) Suttanip., Aṅguttaranik. X, 89, 3 *mahattaro*.

3) Zwei andere Stellen, in denen *kali* erscheint, Dighanik. XXIII, 27 und Dhammapada 252, werden später besprochen werden.

4) *nāmaḥ* scheint ursprünglich eine Erklärung von *idam* gewesen zu sein, die später in den Text selbst eindrang. Henry, Le livre VII de l’Atharva-Véda, S. 118, will entweder *idam* oder *nāmaḥ* beseitigen.

Mit *ghṛta* will ich den *kali* beschenken; er möge uns bei diesem (*Spiele*) gnädig sein!

Der *kali* ist hier, ähnlich wie im Nalopākhyāna, personifiziert. Wegen der Farbe der als Würfel dienenden Vibhītakanüsse wird er der Braune genannt. Mit dem Ausdrucke *yó akṣṛsu tanūvasī* vergleiche man die oben angeführten Bezeichnungen *abhibhū* und *akṣarāja*.

Ich glaube nun, dass ausser *kali* auch noch ein anderer *aya*-Name in der Rk- und Atharvasamhitā vorkommt. Wiederholt begegnet uns hier ein Neutrum *kṛta*, für das das Petersburger Wörterbuch 'Einsatz im Spiel, Preis oder Beute eines Kampfes' als Bedeutung aufstellt. Nach Grassmann's Wörterbuch bedeutet *kṛta* 'das Gewonnene, Erbeutete'. Diese Bedeutung ist von den meisten Erklärern angenommen und noch neuerdings von Geldner zum Ausgangspunkt seiner Erklärung von *kāra* gemacht worden<sup>1)</sup>. Und doch kann sie keineswegs als von vorneherein sicher bezeichnet werden. Jedenfalls hat *kṛta* im späteren Sanskrit diesen Sinn nicht<sup>2)</sup>, und wenn er ihm für die älteste vedische Sprache gebührte, so sollten wir erwarten, dass man dort auch *dhanam kṛnoti* oder *kṛnute* und ähnliches für 'Geld gewinnen' sagte. Das ist aber durchaus nicht der Fall. 'Beim Spiele etwas gewinnen' wird vielmehr genau wie in der späteren Sprache durch *ji* und seine Komposita ausgedrückt<sup>3)</sup>. Es verlohnt sich also, die Stellen, in denen *kṛta* erscheint, einzeln zu prüfen, und ich glaube, es lässt sich zeigen, dass *kṛta* überall in den Liedern nichts anderes bedeutet, als was es im klassischen Sanskrit bedeutet, nämlich den *kṛta*-Wurf.

Rv. X, 42, 9 lautet:

*utā prahām atidīvyā jayāti kṛtām yúc chvaghñī vicinōti kalé |*  
*yó devākāmo ná dhāna runaddhi sām it tām rayā sṛjati svadhvān ||*

1) Ved. Stud. I, 119.

2) An einer Stelle hat allerdings Jolly diese Bedeutung für *kṛta* angenommen. Nārada XVII, 2:

*sabhikaḥ kārayed dyūtam deyam dadyāc ca tatkr̥tam |*

übersetzt er (SBE. XXXIII, 212 f.): 'The master of the gaming-house shall arrange the game and pay the stakes which have been won'. Aber warum soll *kṛta* hier nicht einfach 'festgesetzt' bedeuten, da man in der Gesetzessprache auch *kṛtakālaḥ*, 'die festgesetzte Zeit' (Yājñ. II, 184), *dharma rājakṛtaḥ*, 'die vom Könige festgesetzte Pflicht' (Yājñ. II, 186), sagt (siehe P. W.)? Und dass das in der Tat hier der Fall ist, scheint mir Yājñ. II, 200 zu beweisen:

*sa samyak pālito dadyād rājñe bhāgam yathākṛtam |*

'Der gehörig beschützte (*Herr des Spielhauses*) soll dem Könige den festgesetzten Teil geben'. Das Gewonnene ist auch bei Yājñavalkya stets *jita* (II, 200 *jitam udgrāhayeḥ jetre*; II, 201 *jitam . . . dāpayet*).

3) Ich verweise auf die zahlreichen Belege in Grassmann's Wörterbuch unter *ji*. Ebensovienig heisst *kr* im Veda 'als Kampfpreis einsetzen', wie man nach Roth und denen, die ihm folgen, annehmen müsste. 'Einsetzen' ist vielmehr *dhā*.

Grassmann übersetzt:

‘Der Spieler auch gewinnt im Spiel den Vorsprung,  
wenn den Gewinnst zur rechten Zeit er einstreicht;  
Wer götterliebend nicht mit Gaben knausert,  
den überströmt mit Gut der allgewalt’ge’.

Ludwig: ‘Und den Einsatz wird er durch glückliches Spiel gewinnen, dass er als Spieler aufhäuft Gewinn mit der Zeit; der die Götter [das Spiel] liebend mit dem Gelde nicht zurückhält, den überhäuft mit Reichtum der göttliche’. Die letztere Übersetzung ist entschieden die bessere, da sich wenigstens ein Gedankenzusammenhang zwischen der ersten und zweiten Hälfte der Strophe erkennen lässt, den ich bei Grassmann völlig vermisste. Bei beiden Übersetzungen bereitet aber die gleiche Schwierigkeit das Wort *vicinoti*. Es hat sonst, durchaus seiner Etymologie gemäss, die Bedeutung ‘ausscheiden, zerstreuen’; hier aber soll es gerade im Gegenteil ‘einziehen, aufhäufen’ bedeuten. Die richtige Erklärung des Wortes gibt uns Gāthā 91 des Vidhurapaṇḍitajātaka:

*rāja kalim vicinam aggahesi kuṭam aggahi Puṇṇako pi yakkho ||*

und der oben im Suttanipāta (658) und an mehreren andern Stellen des Kanons nachgewiesene Vers:

*vicināti mukhena so kalim kalinā tena sukham na vindati ||*

Hier ist es vollständig klar, dass *vici* nicht das Einstreichen des Gewinnes bedeuten kann, da es an der ersten Stelle gerade von dem unglücklich spielenden Könige gebraucht wird und an der zweiten sogar direkt mit *kali* als Objekt verbunden ist; als Bedeutung ist also ‘die Würfel werfen, einen Wurf tun, würfeln’ anzusetzen. In der Verbindung mit *akṣa* erscheint das Wort in diesem Sinne auch im Sanskrit. In der Beschreibung der Würfelzeremonie beim Agnyādheya heisst es Maitr. S. I, 6, 11 und Mānavaśrautas. I, 5, 5, 12: *tān* (nämlich *akṣān*) *vicinuyāt*. Für das Würfelspiel beim Rājasūya giebt das Kauśikasūtra die Regel (XVII, 17): *kṛtasuṃpannān akṣān āṭṭiyām vicinoti*, ‘(der König) wirft bis zum dritten die mit *kṛta* versehenen Würfel’<sup>1)</sup>. Und unzweifelhaft hat *vici* die gleiche Bedeutung in Av. IV, 38, 2, wo der Spieler die Apsarā anruft:

*vicinvatīm ākirāntīm apsarām sādhubdevīnām |*

‘die werfende, die streuende, die gutspielende Apsarā’. Alle die mannigfachen Vermutungen, die die Erklärer über den Sinn dieser Stelle geäussert haben, erledigen sich, wie ich meine, durch den Hinweis auf die Gāthās und die aus der Ritualliteratur angeführten Stellen von selbst.

Bedeutet aber *vici* ‘die Würfel werfen’, so kann auch *kṛta* in der Strophe des Rgveda nur der *kṛta*-Wurf sein, und wir haben zu übersetzen: ‘Auch den Preis wird, (den Gegner) überwürfelnd, der Spieler gewinnen, wenn er zur

1) Caland, Altind. Zauberritual, S. 40, übersetzt: ‘der König gewinnt beim Würfelspiel dreimal das ‘*kṛta*’ (wörtlich: ‘er liest sich bis zum dritten (die) *kṛta*-liefernden Würfel aus’). Wir werden auf dies Sūtra noch zurückkommen.

rechten Zeit den *kṛta*-Wurf wirft. Wer die Götter liebend mit dem Gelde nicht zurückhält, den überschüttet mit Reichtum der Gewaltige'. Der Gedanke der Strophe ist also: Wie der Spieler den Gegner besiegt und den Gewinn davon trägt, wenn er das *kṛta*, den besten Wurf, tut, so müssen auch wir nicht mit unsern Gaben knausern, sondern sehen, 'den besten Wurf zu tun', d. h. unsere Nebenbuhler um die Gunst Indras durch Schenken zu übertreffen, um den Lohn des Gottes zu erhalten. Ich will noch bemerken, dass die Strophe mit einigen Abweichungen auch im Atharvaveda vorkommt (VII, 52, 6; XX, 89, 9), und dass an der ersteren Stelle Sāyaṇa *kṛtām* richtig durch *kṛtaśabdavācyam labhahetum ayam* erklärt<sup>1)</sup>.

Die gleiche Bedeutung muss die Redensart *kṛtām vicinoti* natürlich auch an allen andern Stellen haben. Rv. X, 43, 5:

*kṛtām nū svaghnī vi cinoti devāne samvārgam yān Maghāvā sūryam jāyat |*

übersetze ich: 'Wie ein Spieler den *kṛta*-Wurf auf dem Würfelplatze, warf Maghavan (den *kṛta*-Wurf), als er zusammenraffend<sup>2)</sup> die Sonne gewann'. Ich habe schon oben (S. 14) bemerkt, dass Durga zu Nirukta V, 22 *devana* als Würfelplatz erklärt, und dass wir keinen Grund haben, diese Erklärung für falsch zu halten. Schon daraus würde hervorgehn, dass er *kṛta* als den Wurfnamen auffasst, denn von dem 'Gewinne' liesse sich unmöglich sagen, dass er auf dem *adhidevana* wäre; Durga bemerkt aber auch weiter noch ausdrücklich: *yathātra kṛtādīnām dāyanām*<sup>3)</sup> *madhye kitavaḥ kṛtām vicinoti . . . api nāmātra kṛtām yasmāt tuto jayeyam aham ity evam.*

Rv. X, 102, 2 heisst es von der Mudgalānī:

*rathīr abhūn Mudgalānī gāvīṣṭau bhāre kṛtām vy āced Indrasenā ||*

'Wagenlenkerin war die Mudgalānī bei dem Kampfe um Rinder; bei dem Spiele warf Indrasenā den *kṛta*-Wurf.' Hier ist 'den *kṛta*-Wurf werfen' bildlicher Ausdruck für 'gewinnen', so wie wir mit dem vom Kartenspiele genommenen Bilde etwa sagen könnten: 'sie spielte den Trumpf aus'. Man beachte vor allem, dass im Pali die Wendungen *kalim vicināti*, *ubhayattha kaliggaho*, *ubhayattha kaṭaggaho*, wie die auf S. 42 angeführten Stellen zeigen, in genau derselben Weise bildlich gebraucht werden. Was *bhara* betrifft, so hat schon Geldner (Ved. Stud. I, 119) bemerkt, dass es zunächst 'Gewinn, Sieg, Preis', und dann 'wobei Gewinn, Preis, Sieg auf dem Spiele steht, ἀγών als Wettkampf und Schlacht', aber das letztere viel seltener, bezeichne.

Hierher gehört ferner Rv. V, 60, 1:

*īḷe agnīm svāvasam nāmobhir ihā prasattó vi cayat kṛtām nah |*<sup>4)</sup>

1) Es ist interessant zu sehen, dass Roth ursprünglich dem Richtigen näher war als später. Im Jahre 1848 erklärte er *kṛta* hier und in Rv. X, 43, 5 als Würfelnamen; siehe ZDMG. II, 124, Anm.

2) Vgl. Rv. VIII, 75, 12: *samvārgam sām rayīm jaya.*

3) Sollte nicht *dāyanām* aus *āyanām* oder *ayānām* verderbt sein?

4) Die Strophe findet sich mit Abweichungen, die hier nicht von Bedeutung sind, auch Maitrāyaṇis. IV, 14, 11 (nach Bloomfield); Taittiriyabr. II, 7, 12, 4.

Grassmann übersetzt, indem er für diese Stelle wieder eine neue Bedeutung von *kṛta* annimmt: 'Den gut'gen Agni preis' ich mit Verehrung, hierher gesetzt verteil' er unser Opfer'; Ludwig: 'Ich flehe Agni an, der grosse Huld hat, mit Anbetung, hier niedersitzend verteile er unsern Gewinn'; aus dem Kommentare geht hervor, dass er unter Gewinn die '*dakṣiṇā*' versteht. Ich übersetze: 'Den hilfreichen Agni flehe ich an mit Verehrung; möge er gutgelaunt in dieser Sache den *kṛta*-Wurf für uns tun'. Da die Anrufung Agnis die Einleitung zu einem Liede an die Maruts bildet, so kann es sich hier nicht um ein Gebet um Glück im Spiele handeln; der Ausdruck ist auch hier wieder bildlich gemeint. Die Bewerbung um die Gunst der Maruts durch Lieder wird als Würfelspiel gedacht, und der Sänger bittet Agni, ihm zu helfen, den höchsten Wurf in diesem Spiele zu tun. Dass dies die richtige Auffassung ist, wird durch die zweite Hälfte der Strophe bewiesen:

*rāthair iva prā bhāre vājayādbhiḥ pradakṣiṇān marūtām stōmam ṛdhyam ||*

'Wie mit Rennwagen, die dem Preise zustreben<sup>1)</sup>, (*nich bewerbend*), bringe ich (*mein Lied*) dar; rechtsgewendet möchte ich Gelingen haben mit meinem Lobliede für die Maruts.' Wie vorhin der Kampf der Sänger als ein Würfelspiel dargestellt wurde, so wird er hier mit einem Wagenrennen verglichen; die beiden höchsten Vergnügungen, die der vedische Inder kennt, erscheinen auch hier im Bilde vereint. *rāthair iva vājayādbhiḥ* ist einer der bekannten abgekürzten Vergleiche. Und dass die Inder selbst zu einer Zeit, als das Verständnis der vedischen Sprache noch nicht erloschen war, den Ausdruck *kṛtām vici* in der von mir angenommenen Bedeutung fassten, scheint mir aus dem Umstande hervorzugehen, dass die Strophe in dem Atharvaliede VII, 52 erscheint (Str. 3)<sup>2)</sup>. Gewiss ist, wie schon das Metrum zeigt, die Strophe in diesem Liede unursprünglich, ebenso wie die Strophen 4 (= Rv. I, 102, 4), 6 und 7 (= Rv. X, 42, 9; 10)<sup>3)</sup>; dass sie aber überhaupt in dieses Lied, das nichts weiter als ein Gebet um Glück im Würfelspiele ist, aufgenommen wurde, kann nur darin seinen Grund haben, dass man die Worte *vi cayat kṛtām naḥ* in dem Sinne nahm: 'möge er den *kṛta*-Wurf für uns werfen'; bei der Erklärung Grassmanns und Ludwigs fehlt ja jegliche Anspielung auf das Würfelspiel in der Strophe. Bemerkenswert ist, dass Sāyaṇa auch in diesem Falle wieder im Atharvaveda die richtige Erklärung gibt: *kṛtam kṛtasabdavācyam lābhahetum ayam vi cayat vicinotu | karotv ity arthaḥ*.

Bildlich zu nehmen ist der Ausdruck *kṛtām vici* auch in den beiden letzten Stellen. Rv. IX, 97, 58 heisst es:

*tvīyā vayām pīvamānena soma bhāre kṛtām vi cinuyāma śiśvat |*

1) Über *vājayāt* vgl. Pischel, Ved. Stud. II, 71.

2) Varianten sind *svēvasum*, *prasaktāḥ*, *vājayādbhiḥ* und *pradakṣiṇām*.

3) Die ursprünglichen Strophen sind in Anuṣṭubh, die unursprünglichen in Triṣṭubh; siehe Bloomfield, Atharvaveda, S. 49.

Ich bezweifle, dass die Ṛṣis erst der Hülfe des Soma bedurften, um 'stets die in der Schlacht gemachte Beute zu verteilen' (Grassmann) oder 'alles im Kampfe gewonnene aufzuhäufen' (Ludwig). *bhara* ist wie oben 'der Wettstreit', und ich kann auch hier nur übersetzen: 'Durch dich, den sich klärenden, o Soma, mögen wir immerdar beim Wettstreit<sup>1)</sup> den *kṛta*-Wurf werfen'.

Ṛv. I, 132, 1 schliesst:

*asmin yajñé vi cayemā bhāre kṛtām vājayānto bhāre kṛtām ||*

Auch hier kann nicht von einem 'Verteilen der im Kampf gemachten Beute' (Grassmann) oder von einem 'Entscheiden des Gewinnes in der Schlacht'<sup>2)</sup> (Ludwig) die Rede sein. Das ganze Lied I, 132 ist überhaupt kein Lied vor oder nach der Schlacht; es handelt sich vielmehr um einen Wettkampf priesterlicher Sänger. Darauf weist schon das *vājayāntaḥ*, 'nach dem ausgesetzten Preise strebend'; in Vers 1 heisst es weiter, dass der Sänger *pūrve dhāne* durch Indras Kraft unterstützt war, was nicht 'in dem alten Kampfe' (Grassmann) oder 'in früherer Schlacht' (Ludwig) bedeutet, sondern 'bei dem früheren (*Wettstreit um den*) Preis'. Ebenso heisst es in Vers 5, dass unter Indras Beistand *dhāne hité turuṣantu śravasyāvah*, 'bei ausgesetztem Preise', nicht etwa 'in geordneter Schlacht' (Ludwig), die ruhmbegehrigen siegen'<sup>3)</sup>. Die Worte *yajñé bhāre* nehme ich im Sinne eines *rūpaka*, das im klassischen Sanskrit durch das Kompositum *yajñabhāre* ausgedrückt werden würde; vgl. V, 32, 5: *yād im . . . tāmasi hurmyé dhāḥ*, 'als du ihn in das Verliess, das Dunkel, tatest'; IV, 51, 2 *vy à vrajāsya tāmaso dvā-roccāntīr avran*, 'die leuchtenden (*Morgenröten*) öffneten die Torflügel der Höhle, des Dunkels', u. s. w.<sup>4)</sup>. Ich übersetze daher: 'Mögen wir bei diesem Opferwettstreit den *kṛta*-Wurf werfen, nach dem Preise strebend, den *kṛta*-Wurf beim Wettstreit'.

Wenn, wie ich zu zeigen versucht habe, *kṛta* in der Verbindung mit *vici* den *kṛta*-Wurf bedeuten muss, so werden wir dem Worte auch an den Stellen des Ṛg- und Atharvaveda, wo es in anderm Zusammenhange erscheint, dieselbe Bedeutung beilegen müssen. Beginnen wir mit den Stellen aus dem Atharvaveda, die fast alle völlig klar sind. Av. IV, 38, 1—3:

*udbhindatīm samjāyantīm apsarām sādhidevīm |*  
*glāhe kṛtāni kṛvānām apsarām tām ihā huve || 1 ||*  
*vicinvatīm akirāntīm apsardm sādhidevīm |*  
*glāhe kṛtāni grhṇānām apsardm tām ihā huve || 2 ||*

1) Ich halte es aber nicht für ausgeschlossen, dass *bhāra* hier geradezu das Würfelspiel bedeutet.

2) Im Kommentar bemerkt Ludwig: 'entscheiden' eig. 'verteilen' im vornhinein durch Versprechen an diejenigen, die hauptsächlich Anteil am Siege haben werden, und zwar *asmin yajñe*.

3) Ich bin überzeugt, dass auch an vielen andern Stellen des Ṛgveda, wo die früheren Übersetzer an Krieg und Schlachten denken, in Wahrheit von weniger blutigen Kämpfen die Rede ist, von Rennen und Würfelspiel und Wettgesängen.

4) Vgl. die bei Pischel-Geldner, Ved. Stud., im Index unter 'Asyndeton' angeführten Stellen, besonders II, 280 ff.

*yāyaiḥ parinṛtyaty ādādānā kṛtām glāhāt |*  
*sā naḥ kṛtāni sīṣatī pruhām ānotu māyāyā |*  
*sā naḥ pāyasvaty astu mā no jaiṣur idām dhānam || 3 ||*

‘Die siegende<sup>1)</sup>, gewinnende Apsarā, die gutspielende<sup>2)</sup>, die die *kṛta*-Würfe in dem Wurf (*glaha*)<sup>3)</sup> macht, die Apsarā rufe ich hierher.’

‘Die werfende, streuende Apsarā, die gutspielende, die die *kṛta*-Würfe in dem Wurf (*glaha*) fasst, die Apsarā rufe ich hierher.’

‘Die mit den Würfeln (*ayas*) umhertanzt, den *kṛta*-Wurf nehmend aus dem Wurf (*glaha*), die möge, für uns die *kṛta*-Würfe werfend<sup>4)</sup>, den Preis erlangen durch ihre Zaubermacht. Mit Fülle möge sie zu uns kommen; nicht mögen (*die Gegner*) diesen unsern Einsatz gewinnen.’

Sāyaṇa erklärt in allen Fällen *kṛta* richtig als *ayu*. Mit dem Ausdrucke *glāhe kṛtāni grhṇānām* vergleiche man die Ausdrücke der Pali Gāthā: *kulim aggahesi, kaṭam aggahī*. In der dritten Strophe liest Sāyaṇa und eine Handschrift *ādādhanā* (S *ādudhānaḥ*) und *śeṣantī*. Bloomfield nennt diese Lesarten schlecht<sup>5)</sup>, was aber die zweite betrifft, so ist doch darauf hinzuweisen, dass in Av. VII, 114, 5 die Handschriften der Vulgata, soweit ich sehe, ohne Ausnahme lesen:

*yó no dyuvé dhānam idām cakḍru yó akṣḍnām glāhanām śéṣaṇām ca |*

‘(Der Gott) der uns zum Spiele dieses Geld schenkte, das *glahana* und das *śeṣaṇa* der Würfel.’ Dies *śeṣaṇa* ist sicherlich nicht von dem *śeṣantī* zu trennen, wenn auch seine Bedeutung zunächst dunkel bleibt<sup>6)</sup>.

Die Lesart *ādādhanā* hat andererseits eine Stütze in Rv. X, 34, 6:

*akṣḍso asya ví tiranti kāmān pratidivne dādhatu ā kṛtāni ||*

Grassmann fasst, wie Sāyaṇa, *dādhatuḥ* als Gen. Sg. und übersetzt: ‘Die Würfel steigern höher sein Begehren, was er gewonnen, setzt er ein dem Gegner’. Ludwig übersetzt: ‘Die Würfel halten sein Verlangen hin, dem Gegner wenden den Gewinn sie zu’. Er nimmt also *dādhatuḥ* als Nom. Pl., zu *akṣḍsaḥ* gehörig. Diese Auffassung halte ich für richtig. Ich übersetze: ‘Die Würfel durchkreuzen seinen Wunsch, dem Gegenspieler zuwendend die *kṛta*-Würfe’, d. h. die gewinnenden Würfe. Auch an unserer Stelle würde *ādādhanā kṛtām glāhāt*, ‘den *kṛta*-Wurf aus dem *glaha* zuwendend’, einen guten Sinn ergeben.

Für *glaha* verweise ich auf die Bemerkungen auf S. 26 ff. Die Grundbedeutung des Wortes, die ich dort auf Grund von Mahābhāratastellen zu er-

1) *udbhīd* ist ein Spielausdruck, der ‘siegen, gewinnen’ bedeuten muss. Aus Sāyaṇas Erklärung *panabandhena dhanasya udhedanam kurvatim* ist nicht viel zu entnehmen. Man beachte aber, dass nach Āpastamba, Śrautas. XVIII, 19, 5 beim Rājasūya die Würfel den Spielern mit den Worten *audbhīdyaṃ rājāe* weggeschüttet werden. Nach Maitr. S. IV, 4, 6 lautet der Spruch: *udbhinna-rājāḥ*.

2) Mbh. V, 30, 28 wird Citrasena *sādhudevī mataḥṣaḥ* genannt.

3) Die Übersetzung leidet unter dem Umstande, dass sich *glaha* und *aya* im Deutschen nur durch das eine Wort ‘Wurf’ wiedergeben lassen.

4) Die Bedeutung von *sīṣatī* ist unsicher; siehe das Folgende.

5) SBE. Vol. XLII, p. 413.

6) Sāyaṇa erklärt es: *sviyānām akṣḍnām jayāvasthāne ’vaseṣanam*.



weisen versucht habe, 'die Würfel, die man zum Wurf bereit in der Hand gepackt hält, Wurf', stimmt, wie schon aus der Übersetzung hervorgeht, auch hier aufs beste, wenn *kṛta* als *aya*-Name gefasst wird, und das scheint mir die Richtigkeit dieser Auffassung zu bestätigen.

In Av. VII, 52 findet sich *kṛta* ausser in den unursprünglichen Strophen 3 und 6 in Strophe 2, 5, 8 und 9:

*turānām āturānām viśām āvarjuṣṇām |*  
*samaitu viśvāto bhāgo antarhastām kṛtām māma || 2 ||*  
*ājaiṣam tvā samlīkhitam ājaisam utā samrūdham |*  
*āvīm vṛko yāthā mātḥad evā mathnāmi te kṛtām || 5 ||*  
*kṛtām me dakṣiṇe hāste jayō me savyā āhitaḥ |*  
*gojīd bhūyasam aśvajīd dhanamjayō hiranyajit || 8 ||*  
*ākṣāḥ phālavatīm dyūvaṁ dattā gām kṣīrīṇīm iva |*  
*sūm mā kṛtāsya dhārayā dhānuḥ snāvneva nahyata || 9 ||*

'Möge der Besitz der Leute, seien sie reich oder nicht reich, ohne dass sie es abwenden können (?), von allen Seiten (*bei mir*) zusammenkommen; (*möge*) der *kṛta*-Wurf in meine Hand (*kommen*)'.

'Ich gewann dir das *samlīkhita* ab, ich gewann auch die *samrūdḥ*'<sup>1)</sup>. Wie ein Wolf ein Schaf zerzaust, so zerzause ich dir den *kṛta*-Wurf'<sup>2)</sup>.

'Der *kṛta*-Wurf ist in meine rechte Hand, Sieg in meine linke gelegt. Möge ich Kühe gewinnen, Rosse gewinnen, Geld gewinnen, Gold gewinnen.'

'Ihr Würfel, gebt erfolgreiches Spiel wie eine milchreiche Kuh. Versehet mich mit dem Strome des *kṛta*-Wurfes'<sup>3)</sup> wie (*man*) einen Bogen mit der Sehne (*versieht*)'.

Auch hier erklärt Sāyana in allen Fällen *kṛta* als Namen des *aya*.

Es bleiben, da Rv. X, 34, 6 schon oben behandelt ist, noch zwei Stellen aus dem Rgveda. Rv. I, 100, 9 lautet:

*sā savyēna yamati vrādhataś cit sā dakṣiṇē sāmgrbhītā kṛtāni |*  
*sā kṛīṇā cit sānitā dhānāni marūtvaṁ no bhavatu Indra ūtī ||*

Die Strophe ist von Pischel, Ved. Stud. I, 218 ff., behandelt worden. Er hat die Bedeutungen von *vrādhataḥ*, *sāmgrbhītā* und *kṛīṇā* festgestellt. Ich fasse auch hier *kṛtāni* als 'die *kṛta*-Würfe' und übersetze: 'Er bezwingt mit der Linken auch die Prahler, er fasst in der Rechten die *kṛta*-Würfe, er verschafft die Preise auch durch ein schlechtes (*Pferd*). Indra mit den Maruts gewähre uns Hilfe'. Krieg, Würfelspiel und Wagenrennen, die drei Dinge, mit denen der vedische Inder seine Sportlust befriedigte, sind hier also nebeneinander genannt.

Diese Strophe scheint mir für die Auffassung von zwei anderen Stellen des Rgveda von Bedeutung zu sein. Rv. VIII, 81, 1 wird Indra angerufen:

- 1) Die Bedeutung von *samlīkhita* und *samrūdḥ* ist völlig unklar.
- 2) D. h. durch mein Zauberspiel hindere ich dich, den *kṛta*-Wurf zu tun.
- 3) D. h. mit einer ununterbrochenen Reihe von *kṛta*-Würfen.

*đ tū na Indra kṣumāntam citrām grābhām sām grbhāya |  
mahāhastī dākṣiṇena ||*

und Rv. IX, 106, 3 heisst es von demselben Gotte:

*asyéd Īndro mādeṣv đ grābhām grbhñta sānasim |*

Die Ähnlichkeit der Ausdrücke in diesen Strophen und Rv. I, 100, 9 ist augenfällig, und ich glaube daher, dass der glänzende oder gewinnbringende 'Griff', den Indra greifen soll, nichts weiter ist als der *glaha*, der den *kṛta*-Wurf enthält. Die Aufforderung, diesen 'Griff' für den Sänger zu tun, die hier an Indra gerichtet wird, wird in Rv. V, 60, 1, wie wir sahen, an Agni gerichtet: *ihá prasattó vi cayat kṛtām nah*. Dass *grābha* tatsächlich die angenommene Bedeutung haben kann, zeigt der Kommentar zu Gāthā 91 des Vidhurapaṇḍita-jātaka, wo *kalim* durch *parājayagāham*, *kaṣam* durch *jayagāham* umschrieben wird.

Rv. VIII, 19, 10 wird von dem Manne gesagt, dem Agni zur Seite steht:

*só árvadbhiḥ sánitā sá vipanyúbhīḥ sá sūraiḥ sánitā kṛtām ||*

Da *san* und seine Ableitungen sehr häufig in Verbindung mit Wörtern wie *vaja*, *dhana*, *rai* erscheinen, so liegt es allerdings nahe, an dieser Stelle die Bedeutung 'Gewinn' für *kṛta* anzunehmen; es erscheint mir aber sehr bedenklich, um dieser einen Stelle willen eine neue Bedeutung von *kṛta* aufzustellen, und ich glaube, auch die Übersetzung: 'der erlangt durch Rennpferde, der durch preisende (*Lieder?*), der durch Helden das *kṛta*', ist verständlich. Das *kṛta*, das den Sieg im Würfelspiele bedingt, steht hier eben bildlich für den Sieg selbst<sup>1)</sup>. Auch Sāyana erklärt *kṛtam* hier als *jayādikam*. Wie nahe den vedischen Dichtern immer der Gedanke an das Würfelspiel lag, zeigt ausser den angeführten Stellen auch Rv. IV, 20, 3:

*śvaghñīva vajrint sanāye dhānānam tvāya vayām aryá ajim jayema ||*

'Mit dir, o Donnerkeilbewaffneter, wollen wir siegen im Kampfe der Nebenbuhlerschaft<sup>2)</sup> wie ein Würfelspieler zur Gewinnung der Preise.'

Dass die ṛgvedischen Dichter das *kṛta* als *aya*-Namen kannten, scheint mir nach dem Bisherigen sicher zu sein. Wenn *kali*, *tretā*, *dvāpara* im Rgveda nicht vorkommen, so ist das gewiss nur ein Zufall; denn dass man in ṛgvedischer Zeit genau so wie zur Zeit der Yajurveden mehrere *ayas* unterschied, geht aus Rv. X, 116, 9 hervor:

*āyā iva pári caranti devā yé asmābhyam dhanadd ubhīdās ca ||*

Sāyana sagt zur Erklärung von *āyāḥ*: *ayanti karmakaraṇārtham gacchantīty ayā ṛtvijāḥ karmakara vā*, Grassmann fasst es als 'Wanderer', Ludwig als 'unablässig'. Das alles sind Bedeutungen, die im Wesentlichen auf Grund der Etymologie angesetzt sind. Meines Erachtens kann *aya* nichts anderes sein als was es in der späteren vedischen Literatur ist<sup>3)</sup>, der 'Wurf'. Es ist zu übersetzen: 'Wie die

1) Vgl. die Nebeneinanderstellung von *kṛta* und *jaya* in Av. VII, 52, 8.

2) Siehe Geldner, Ved. Stud. III, 91.

3) Ebenso Roth im PW., der aber *aya* überall als Würfel erklärt.

Würfe gehen herum die Götter, die uns Geld (oder den Preis) geben und siegreich sind (d. h. Sieg verleihen)'. Das tertium comparationis scheint vor allem in der Willkür zu liegen, mit der die Würfe wie die Götter bald diesen, bald jenen begünstigen. Die Prädikate, *dhanadāh* und *udbhīdah*, die die Götter erhalten, passen bei dieser Auffassung auch auf die *ayas*. Das erstere ist ohne weiteres in seiner Beziehung auf die *ayas* verständlich; was *udbhīd* betrifft, so verweise ich auf Av. IV, 38,1, Maitr. S. IV, 4,6 und Āpastamba, Śrautas. XVIII, 19,5, wo wir *udbhīd* und Ableitungen davon gerade als technische Ausdrücke des Würfelspiels kennen gelernt haben. 'Wie Quellen sprudelnd' (Grassmann) oder geradezu 'Quelle' (Ludwig) bedeutet *udbhīd* weder hier noch sonst wo im Veda; die alte Rothsche Erklärung 'durchdringend, an die Spitze kommend, überwindend' ist durchaus richtig<sup>1)</sup>.

### Das rituelle Würfelspiel.

Wenn nun *krta* u. s. w. die Namen von Würfeln sind, so haben wir uns weiter die Frage vorzulegen, welcher Art diese Würfe waren. Für diese Frage ist zunächst die Beschreibung, die Baudhāyana, Śrautas. II, 8; 9, von dem Würfelspiel beim Agnyādheya giebt, von Wichtigkeit. Eine Übersetzung der betreffenden Stelle hat schon Caland in seiner Abhandlung 'Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana', S. 17<sup>2)</sup>, gegeben. Nach Fertigstellung des *adhīdevana* schüttet man 49 Würfel aus (*tad ekānapañcāśato 'kṣan nivapati*). 'Darauf setzen sie sich zu viere um die Würfel hin, der Vater und die Söhne, der Vater östlich, der älteste Sohn südlich, der zweite Sohn westlich, der jüngste nördlich. Der Vater sondert zwölf Würfel ab (*pracchinatti*)<sup>3)</sup>; daher gewinnt er. Zwölf (*sondert*) der älteste Sohn (*ab*); daher gewinnt er. Zwölf der zweite Sohn; daher gewinnt er. Die Würfel aber, die übrig bleiben, schieben sie dem jüngsten zu (*tān kanṭyāmsam upasamūhanti*). Wenn nun (*nur*) zwei (*Söhne*) vorhanden sind, so nimmt der Vater zweimal (*dvirāyāmaḥ pitā*), wenn aber (*nur*) einer, so ist die Gattin die dritte. Wenn aber gar keine (*Söhne*) da sind, so nehmen beide, Mann und Frau, zweimal (*dvirāyāmau*). Dieselbe Spielregel (*gilt*) bei drei (*Spielern*), dieselbe bei zweien. Mit den Worten: '*kṛtam, kṛtam*', machen sie die Absonderung (*vyapagacchanti*)<sup>4)</sup>. Mit den Worten: 'Die Kuh ist verspielt', stehen sie auf'.

Worauf es bei diesem Spiele ankommt, kann darnach nicht zweifelhaft sein. Das *krta* machen bei vier Spielern der Vater und die beiden ältesten Söhne, die von dem hingeschütteten Haufen je 12 Würfel nehmen, während der jüngste

1) Die Bedeutung 'siegreich' ergibt sich zum teil schon aus den danebenstehenden Beiwörtern; Rv. I, 89, 1: *ā no bhadrāḥ krátavo yantu vísvátó 'dabdhāso aparitāsa udbhīdah*; Rv. VIII, 79, 1: *ayám kṛtnūr āgrbhīto vísvajīd udbhīd it sōmaḥ*; Av. V, 20, 11: *śatrūṣān 'niṣād abhimātiṣāhō gavēṣanaḥ sāhamāna udbhīd*.

2) Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XII. No. 1.

3) Bhavasvāmin: *prthak karoti*.

4) Bhavasvāmin: *vyapagacchanti prthak kurvanti | vyapagamanaḥ vyavacchedaḥ*.

Sohn, der 13 Würfel nachbehält, verloren hat. Bei drei Spielern gewinnt der Vater, der 24 Würfel nimmt, und derjenige Sohn, der 12 Würfel nimmt, während der jüngste Sohn oder die Gattin, die 13 Würfel erhalten, verlieren. Und wenn nur Mann und Frau spielen, so gewinnt wieder der Vater, der 24 Würfel nimmt, während die Frau 25 erhält und verliert<sup>1)</sup>. Weshalb gerade die Zahlen 12 und 24 gewinnen, während 13 und 25 verlieren, geht aus Baudhāyana selbst nicht hervor; hier treten die Erläuterungen, die Rudradatta zu Āpastamba, Śrautas. V, 20, 1, giebt, ergänzend ein. Nach Āpastambas Vorschrift (V, 19, 4)<sup>2)</sup> werden dem Opferherrn 100 Würfel gegeben; in V, 20, 1 wird dann nur kurz gesagt: 'Der Opferherr gewinnt mit dem *kṛta*'. Dazu bemerkt Rudradatta: 'Die Spielweisen, die den Namen *kṛta*, *tretā*, *dvāpara*, *kali* führen, werden in der vedischen Stelle: *kṛtam ayānām*<sup>3)</sup>, *ayas* genannt. Wenn die hingeschütteten Würfel in vier Teile geteilt werden, so spricht man von *kṛta* in dem Falle, dass alle Teile gleich sind. Wenn aber am Ende drei übrig bleiben, so ist das *tretā*, wenn zwei übrig bleiben, *dvāpara*, wenn einer, *kali*. Und so sagt der Veda: Was die vier Stomas sind, das ist *kṛta*, was aber fünf, das ist *kali* (Taittirīyabr. I, V, 11, 1). Weil es hier 100 Würfel sind, so gewinnt der Opferherr auf die *kṛta*-Weise<sup>4)</sup>'. Rudradatta hat also genau dieselbe Art des Spieles im Auge wie Baudhāyana. Wie nach ihm der Opferherr gewinnt, der 100 Würfel hat, weil diese Zahl, durch 4 dividiert, ohne Rest aufgeht, so gewinnt bei Baudhāyana der Vater, der 12 oder 24, und die älteren Söhne, die 12 Würfel haben, während bei dem Spiele mit drei oder zwei Söhnen der jüngste Sohn, bei dem mit einem oder gar keinem Sohne die Frau nach Rudradattas Ausdrucksweise *kali* haben, also verlieren, da die Zahlen ihrer Würfel, 13 oder 25, einen Rest von 1 lassen.

Das gleiche Spiel wurde im Rituale offenbar auch beim Rājasūya verwendet. Nach Āpastamba, Śrautas. XVIII, 18, 16 ff., schüttet der *akṣāvāpa* beim Rājasūya über 100 oder über 1000 Würfel auf das *adhīdevana* hin (*nivāpet*); mit diesen sollen ein Brahmane, ein Rājanya, ein Vaiśya und ein Śūdra um eine junge Kuh spielen. In XVIII, 19, 5 heisst es dann: 'Nachdem er mit den Worten: *audbhīdyam rājñe*' diesen vierhundert goldene Würfel weggeschüttet und gewonnen hat (*udupya vijitya*), giebt er dem Könige fünf Würfel mit den Worten: *diśo 'bhy ayam rājābhūt*. Damit decken sich zum teil wörtlich die Angaben der Maitrāyaṇī Saṁhitā, IV, 4, 6: *tataś catuḥśatam akṣān avohyāha || udbhinnā rājñāḥ || iti catvāro vai puruṣā brāhmaṇo rājanyo vaiśyaḥ śūdras*

1) Caland, a. a. O., nimmt ein wiederholtes Spielen des Vaters mit seinen Söhnen unter jedermaligem Ausscheiden des Sohnes, der 13 Würfel bekommen hat, an. Davon vermag ich in der Beschreibung des Spieles nichts zu entdecken. Die Worte *yadi dvau bhavataḥ*, *yady ekaḥ*, *yadi naiva bhavanti* können sich doch nur auf den Fall beziehen, dass die Familie nur aus dem Vater und zwei, bezw. einem Sohne besteht, oder dass gar keine Söhne vorhanden sind. Die Angaben über die eventuelle Beteiligung der Gattin würden ja sonst ganz unverständlich sein.

2) Dieselbe Vorschrift findet sich Maitr. Saṁh. I, 6, 11; Mānavaśrautas. I, 5, 5, 12.

3) Vgl. Śatapathabr. XIII, 3, 2, 1: *kṛtenāyānām*.

4) Vgl. die ähnliche Stelle bei Ludwig im Kommentar zu Rv. X, 84, 6.

*teṣāṃ evainam udbhedayati tataḥ pañcākṣān prayacchann āha diśo abhy abhūd  
ayam iti.*

Was zunächst das Hinschütten von mehr als 100 oder mehr als 1000 Würfeln betrifft, so ist daraus für das eigentliche Spiel nichts zu entnehmen. Jene Würfelmenge ist nur der Vorrat, von dem man beliebig viele zum Spiele nehmen konnte. Ähnlich wird in Āpastambas Dharmasūtra II, 25, 12 bei der Beschreibung der Einrichtung der Spielhalle bestimmt, dass man Würfel in gerader Zahl, so viele nötig sind, zum Gebrauche auf den Würfelplatz hinschütten solle (*akṣān nivaped yugmān . . . yathārthān*). Wenn aber der *akṣāvāpa* vierhundert Würfel für den König wegschüttet und dadurch gewinnt, so haben wir es unzweifelhaft mit demselben Spiele wie in den beiden vorher erwähnten Fällen zu tun. Auch hier ist es eine durch 4 teilbare Zahl, die den Sieg verleiht.

Es bleibt die Angabe über die Überreichung der fünf Würfel an den König. Sie findet sich auch in Taittirīyabr. I, 7, 10, 5, Śatapathabr. V, 4, 4, 6, Kātyāyana, Śrautas. XV, 7, 5. Was die dabei gesprochenen Worte betrifft, so stimmt natürlich das Taittirīyabrāhmaṇa mit Āpastamba überein; nach dem Śatapathabrāhmaṇa und Kātyāyana lauten sie: *abhibhūr asy etas te pañca diśaḥ kalpantām*.

Wie schon bemerkt, wollte Weber aus diesen Angaben auf ein Spiel mit fünf Würfeln schliessen, meiner Ansicht nach mit Unrecht, da diese fünf Würfel überhaupt nicht zum Spiele benutzt werden. Die Maitrāyaṇī Samhitā und Āpastamba sind in diesem Punkte ganz klar; darnach ist das Spiel ja schon vor der Übergabe beendet und zwar durch die Wegschüttung der 400 Würfel zu Gunsten des Königs. Nach dem Rituale des weissen Yajurveda findet das Spiel allerdings umgekehrt nach der Übergabe statt, aber diese steht in keinem ursächlichen Zusammenhange mit dem Spiele, denn nach der Übergabe folgen zunächst zwei Zeremonien, die mit dem Spiele garnichts zu tun haben, die Prügelung des Königs und die Begrüssung als Brahman, und nach Beendigung dieser Zeremonien wird überhaupt erst mit den Vorbereitungen zum Spiele, dem Herrichten des *ādhidevana* und dem Hinschütten der nötigen Würfel, der Anfang gemacht. Überdies wird nach Kātyāyana, Śrautas. XV, 7, 18, dem Könige bei diesem Spiele das *kṛta* gesetzt; fünf Würfel aber würden, wie wir sahen, gerade umgekehrt *kali* für ihn sein. Endlich lässt sich das rituelle Spiel, wie aus den oben angeführten Schilderungen hervorgeht, mit fünf Würfeln garnicht spielen. Wenn daher Mahidhara zu Vājasaneyis. X, 29 *akṣān* als *pūrvoktapañcākṣān* erklärt, so ist er im Irrtum. Meines Erachtens ist die Übergabe der fünf Würfel, wie auch der Begleitspruch deutlich verrät, lediglich eine symbolische Handlung; die Fünffzahl ist mit Rücksicht auf die fünf Himmelsgegenden, die der König beherrschen soll, gewählt. Sie kehrt auch sonst in diesem Zusammenhange wieder; so redet zum Beispiel der König den Priester fünfmal 'o Brahman' an, was von jenem fünfmal erwiedert wird.

Dass die Art des Spieles, die wir für Baudhāyana und Āpastamba ermittelt haben, jedenfalls im Rituale seit alter Zeit üblich war, wird durch Taittirīyabr. I, 5, 11, 1: *ye vai catvāra stomāḥ kṛtām tat | atha ye pañca kaliḥ saḥ*, und

Śatapathabr. XIII, 3, 2, 1: *paramēṇa vā eṣa stomēna jīvā | catuṣṭomēna kṛtenāyanām*, bewiesen. Die Identifizierung der vier Stomas mit dem *kṛta*, der fünf mit *kali* lässt sich nur unter dieser Voraussetzung begreifen. Sicherlich bezieht sich auch die Vorschrift des Kauśikasūtra XVII, 17: *kṛtasampannān akṣān ātrīyam vicinoti* auf dieses Spiel. Den Ausdruck *ātrīyam* verstehe ich so, dass der König dreimal spielt, zuerst mit einem Brahmanen, darauf mit einem Kṣatriya und zuletzt mit einem Vaiśya; vgl. die beiden folgenden Sūtras<sup>1)</sup>.

Aus den Angaben Baudhāyanas, Āpastambas (V, 20, 1) und Kātyāyanas (XV, 7, 18; 19), aus dem Kauśikasūtra und aus Śatapathabr. XIII, 3, 2, 1 geht weiter hervor, dass man das *kṛta* als den höchsten und damit gewinnenden Wurf betrachtete. An die fünf Würfel, die dem Könige übergeben werden, wird aber, wie wir schon sahen, in Śatapathabr. V, 4, 4, 6 die Bemerkung geknüpft: *eṣa vā ayān abhībḥur yat kalir eṣa hi sarvān ayān abhībhavati*, 'dieser *kali* wahrlich beherrscht die *ayas*, denn dieser beherrscht alle *ayas*'. Dass die fünf Würfel als *kali* bezeichnet werden, würde allerdings mit dem, was wir aus Baudhāyana und Āpastamba wissen, übereinstimmen<sup>2)</sup>; abweichend ist aber, dass dem *kali* hier die höchste Stelle unter den *ayas* zugewiesen wird. Das gleiche ist an zwei andern Stellen der Fall, in Taittirīyas. IV, 3, 3, 1—2, wo *kali* geradezu *abhībḥū* genannt wird, und in Vājasaneyis. XXX, 18, wo er unter dem Namen *akṣarāja* erscheint. Nun ist zu beachten, dass an allen drei Stellen, wo *kali* an der Spitze der *ayas* steht, nicht wie gewöhnlich vier, sondern fünf *ayas* aufgezählt werden; zu *kali*, *kṛta*, *tretā*, *dvāpara* kommt noch der *askanda* hinzu. Daraus scheint mir hervorzugehen, dass hier eine Abart des Spieles, das wir vorhin kennen gelernt haben, vorliegt; man dividierte die Zahl der Würfel nicht durch 4, sondern durch 5. Ging die Division ohne Rest auf, so war das *kali*. Bei einem Rest von 4 ergab sich *kṛta*, von 3 *tretā*, von 2 *dvāpara*; für den Fall, dass 1 als Rest blieb, hatte man den neuen Namen *askanda* erfunden<sup>3)</sup>.

Nachdem wir das rituelle Würfelspiel kennen gelernt haben, werden wir vor die Frage gestellt, ob wir diese Form des Spieles auch ausserhalb des Ritualen überall da anzunehmen haben, wo uns die *aya*-Namen *kṛta* u. s. w. begegnen.

1) Caland, Altind. Zauberritual, S. 40, meint, der König spiele dreimal, zuerst mit einem Brahmanen, einem Kṣatriya und einem Vaiśya, darauf mit einem Brahmanen und einem Kṣatriya und zum dritten Male mit einem Brahmanen. Diese Erklärung beruht offenbar auf seiner Auffassung von Baudhāyana, Śrautas. II, 9, die ich, wie schon gesagt, nicht zu teilen vermag. Dārilas Kommentar ist leider an dieser Stelle so verderbt, dass aus ihm nichts zu entnehmen ist.

2) Sāyaṇas Erklärung zu der Stelle: *teṣāṃ caturṇām akṣāṇām kṛtasamjñā pañcānām kalisamjñā* ist durchaus richtig, und Mahidharas Bemerkung zu Vājasaneyis. X, 28: *caturṇām akṣāṇām kṛtasamjñā pañcamasya kalih* besagt dasselbe, denn ob man die fünf Würfel oder den über vier hinausgehenden fünften als *kali* bezeichnet, bleibt sich im Grunde gleich.

3) Die Bemerkung, die Taittirīyabr. I, 7, 10, 5 über die fünf Würfel gemacht wird: *ete vai sarve 'yāḥ*, zeigt, dass auch dem Verfasser dieses Brāhmaṇa diese Abart des Spieles bekannt war.

## Das vedische Würfelspiel.

Was zunächst das Spiel betrifft, das die Dichter der Lieder des R̥g- und Atharvaveda im Auge haben, so legt schon die allgemeine Erwägung, dass sich im Rituale Sitten und Bräuche gerade in ihrer ältesten Form zu erhalten pflegen, die Vermutung nahe, dass sich das Spiel der ältesten Zeit prinzipiell nicht von dem rituellen Spiele unterschied. Dafür sprechen aber auch noch eine Reihe von anderen Punkten. In beiden Fällen ist das Würfelmateriale das gleiche; es wird mit Vibhītakanüssen gespielt, und wir haben schon gesehen, dass es ganz unwahrscheinlich ist, dass diese Nüsse je mit Augen versehen oder sonstwie unterschieden waren. Bei einem Spiele mit derartigen Würfeln kann es sich aber in der Tat wohl nur, wie es in dem rituellen Spiele der Fall ist, um die Zahl der geworfenen Würfel handeln. Aus dem R̥gveda geht weiter, wie wir sahen, hervor, dass man zum Spiele einer sehr grossen Anzahl von Würfeln bedurfte, mag man nun *tripañcāśāḥ* in R̥v. X, 34, 8 als 53 oder, wie ich vorgeschlagen habe, als 150 fassen. Auch diese grosse Zahl lässt sich nur verstehen, wenn man ein Spiel nach Art des in den Ritualtexten geschilderten für die vedischen Lieder annimmt. Nach den einheimischen Erklärern bedeutet ferner *kr̥ta* im R̥gveda die gleiche Zahl von Würfeln wie in den Ritualtexten. R̥v. I, 41, 9 heisst es:

*catúras cid dādamanād bibhīyād ā nidhātōḥ |  
nā duruktāya spr̥hayet ||*

Zur Erklärung der Strophe bemerkt Yāska, Nir. III, 16: 'Wie man sich vor dem Spieler fürchtet, indem man denkt; "er hält die vier Würfel", so möge man sich auch vor übler Rede fürchten; niemals möge man nach übler Rede verlangen'. Ihm schliesst sich Sāyaṇa an, nach dem zu übersetzen wäre: Wie<sup>1)</sup> man sich vor dem (*Manne*) fürchtet, der die vier (*Würfel*)<sup>2)</sup> in der Hand hält, bis (*sie*) niederfallen, so (*fürchte man sich vor übler Rede und*) verlange nicht nach übler Rede'. Ich sehe nicht den geringsten Grund, weshalb wir diese Auffassung Yāskas und Sāyaṇas verwerfen sollten. Ludwig versteht unter den vieren' Varuṇa, Mitra, Aryaman und Bhaga und übersetzt: 'Der dürfte fürchten, sogar, wenn er die vier besitzt, sie aus der Hand lassen (zu müssen); nicht dürfte er Lust zu böser Rede haben'. Aber ganz abgesehen von der ungewöhnlichen grammatischen Konstruktion, die er annehmen muss, scheitert seine Erklärung schon daran, dass in dem ganzen Liede von Bhaga nirgends die Rede ist und, so unsicher auch die Zahl der Ādityas sein mag, eine Gruppe von vieren, soviel ich weiss, überhaupt niemals vorkommt. Wenn wir aber die Deutung Yāskas acceptieren, so erhebt sich weiter die Frage, was denn unter den vier Würfeln, vor denen man sich fürchtet, zu verstehen sei. Die richtige Antwort

1) Sāyaṇa: *cid ity upamārthe vartate*; vgl. Geldner, Ved. Stud. II, 159; III, 165.

2) Sāyaṇa spricht allerdings anstatt von Würfeln von Kaurimuscheln, was nicht richtig ist; siehe S. 19.

giebt Sāyana in seinem Kommentar zu Av. VII, 52, 2: *tutra kṛtasya labhād dyū-tajayo bhavati | ata eva dāsatayām labdhakṛtāyāt kitavād bhītir amnāyate caturāś cid dadamānād bibhīyād ā nidhātōḥ iti*<sup>1)</sup>. Die vier Würfel sind also *kṛta*, genau wie in den Ritualtexten, und man hat Grund sie zu fürchten, wenn der Gegner sie in der Hand hält, da sie der gewinnende Wurf sind<sup>2)</sup>.

Nur in einem Punkte, glaube ich, müssen wir einen Unterschied konstatieren. Das Spiel ist so, wie es Baudhāyana beschreibt, überhaupt kein rechtes Würfelspiel, da von einem Werfen der Würfel hier garnicht die Rede ist, sondern aus einem grossen Haufen von Würfeln eine Anzahl abgesondert werden. Ob das gleiche Verfahren auch nach Āpastamba und den andern Ritualtexten angewandt wurde, lässt sich bei der Unbestimmtheit der Angaben nicht mit Sicherheit entscheiden; bei dem Spiele, das die Liederdichter im Auge haben, wurden aber unzweifelhaft die Würfel wirklich geworfen. Im Akṣasūkta (Rv. X, 34) heissen die Würfel *irīṇe vārvṛtanāḥ*, 'die auf dem Würfelplatze rollenden' (V. 1); ihre Schar spielt', *kṛṣṭati vrāta eṣām* (V. 8), 'sie wenden sich nach unten und schnellen wieder in die Höhe', *nīcā vartanta upāri sphuranti* (V. 9), und in Av. IV, 38, 3 heisst die Apsaras 'sie, die mit den *ayas* umhertanzt', *yāyaiḥ parinṛtyati*.

Wie wir uns unter diesen Umständen das Spiel der ältesten Zeit vorzustellen haben, ist schwer zu sagen. Denkbar wäre zum Beispiel, dass der Herausforderer zuerst eine Anzahl von Würfeln auf das *adhidevana* warf, und dass die Aufgabe des zweiten Spielers darin bestand, sofort eine solche Anzahl von Würfeln dazu zu werfen, dass die Gesamtsumme *kṛta* war. Für diese Vermutung sprechen einige Angaben über das Spiel der epischen Zeit, die wir noch kennen lernen werden. Es sind aber auch noch andere Möglichkeiten vorhanden, und vielleicht wird es einmal gelingen, in Indien selbst über diesen Punkt Klarheit zu schaffen. Ich halte es jedenfalls nicht für ausgeschlossen, dass das alte Würfelspiel noch heutzutage in Indien, wenn auch vielleicht nur als Kinderspiel, lebt.

Dass im allgemeinen in den Liedern des Rg- wie des Atharvaveda das *kṛta* als der höchste und gewinnende Wurf galt, machen die auf S. 43 ff. und S. 55 angeführten Stellen zweifellos. In Av. VII, 114, 1 wird andererseits *kali* angerufen als derjenige, der über die Würfel gebietet (*yó akṣṛṣu tanūvaśí*). Der Ausdruck klingt, wie schon bemerkt, stark an die oben erwähnten Bezeichnungen des *kali* als *abhibhū* und *akṣarāja* an, und vielleicht hatte der Dichter von Av. VII, 114 die Abart des Spieles, bei der *kali* die erste Stelle unter den *ayas* einnahm, im Auge. Dieselbe Form des Spieles könnte möglicherweise auch im Akṣasūkta gemeint sein, denn auch hier wird in Vers 12 'der Heerführer der grossen Schar, der König, der erste des Haufens' (*yó vaḥ senānīr mahatō gaṇāsya rājā vrātasya prathamó babhūva*) angerufen, und es liegt jedenfalls nahe, diese Ausdrücke auf *kali* als den *abhibhū* und *akṣarāja*, also den ersten unter den *ayas*, zu beziehen.

1) Die Stelle findet sich mit geringen Abweichungen auch im Kommentar zu Av. IV, 38, 3.

2) Später hielt auch Ludwig diese Erklärung für möglich; siehe Rigveda, Bd. V, S. 593.



Diese Erklärung wird nur dadurch sehr unsicher, dass in Vers 6 der *kyta*-Wurf unzweifelhaft als der gewinnende Wurf hingestellt wird.

#### Das epische Würfelspiel und die Zählkunst.

Ähnlich wie bei den vedischen Liedern liegt die Sache beim Mahābhārata. Auch bei dem epischen Spiele wurden die Würfel unzweifelhaft geworfen; zum Beweise dessen genügt es, auf den Ausdruck *akṣan kṣipati* in Mbh. II, 56, 3 zu verweisen. Im übrigen aber stimmt alles, was wir ermitteln können, zu dem, was wir über das rituelle Spiel wissen. Auch im Epos ist, wie wir sahen, von 'Haufen von Würfeln' die Rede. In III, 34, 5 werden ferner 'gerade und ungerade' Würfel erwähnt:

*akṣānś ca dṛṣṭvā Śakuner yathavat kāmānukūlān ayujo yujaś ca |*  
*śakyam niyantum abhavisyad atma manyus tu hanyāt puruṣasya dhairyam ||*

Die Ausdrücke *yuj* und *ayuj* lassen sich von den Würfeln nur verstehen, wenn man ein Spiel annimmt wie das rituelle, bei dem die Zahl der Würfel von Bedeutung ist.

Bei dieser Annahme würde weiter auch ein Punkt in der Nalasaage seine Erklärung finden, der mir wenigstens bis jetzt immer unverständlich erschienen ist. Bekanntlich erlangt Nala, der, von Kali besessen, stets Unglück im Würfelspiele hat, die Fähigkeit zu gewinnen wieder, als König Ṛtuparṇa ihm das *akṣahṛdaya* mitteilt. Die näheren Umstände werden in Mbh. III, 72 berichtet. Da wird erzählt, wie Nala in der Gestalt des Wagenlenkers Bāhuka mit König Ṛtuparṇa und Vārsṇeya auf einem Wagen dahinfährt. Von leisem Neide auf Nalas Geschicklichkeit im Rosselenken erfüllt, rühmt sich Ṛtuparṇa seiner ausserordentlichen Stärke im Zählen (V. 7: *samkhyāne paramam balam*) und giebt gleich eine Probe seiner Kunst, indem er die Blätter und Früchte eines am Wege stehenden Vibhītakabaumes, die sich auf Tausende und Millionen belaufen, im Nu berechnet. Nala schenkt den Worten des Ṛtuparṇa so ohne weiteres keinen Glauben. Er hält die Pferde an und will absteigen, um den Baum zu fällen und die Früchte nachzuzählen, und erst auf längeres Zureden des Ṛtuparṇa, der zur Weiterfahrt drängt, begnügt er sich damit, an einem Teile eines Zweiges eine Stichprobe zu machen. Es ergiebt sich, dass Ṛtuparṇas Berechnung richtig ist. Nala ist aufs höchste verwundert über diese Kunst; Ṛtuparṇa sagt ihm zur Erklärung: 'Wisse, dass ich das Geheimnis der Würfel kenne und erfahren bin im Zählen' (V. 26):

*viddhy akṣahṛdayajñam mām samkhyāne ca viśaradam ||*

Und nun beschliessen sie auf Nalas Vorschlag, ihr gegenseitiges Wissen auszutauschen; Nala verspricht dem Ṛtuparṇa das *asvahṛdaya*, das Rossegeheimnis, mitzuteilen und empfängt dafür selbst sofort von Ṛtuparṇa das tiefe Geheimnis der Würfel (V. 29: *akṣānām hṛdayam param*). Kaum aber ist er im Besitze desselben, als Kali aus seinem Körper heraus und in den Vibhītakabaum fährt.

Nala aber ist nun wieder im Stande, im Würfelspiel zu siegen. Heimgekehrt fordert er noch einmal den Puṣkara heraus und gewinnt sein verlorenes Reich zurück.

Die Erzählung lässt keinen Zweifel darüber, worin das *akṣahṛdaya* besteht: es ist die Fähigkeit, im Augenblick eine grössere Anzahl gleichartiger Dinge zu zählen. Dass diese Fähigkeit bei einem Spiele, wo es auf die Zahl der geworfenen Würfel ankam, von dem grössten Nutzen sein musste, leuchtet ohne weiteres ein. Wenn es zum Beispiel galt, wie ich vorhin vermutet habe, die Zahl der von dem Gegner geworfenen Würfel auf eine durch 4 teilbare Zahl zu bringen, so musste der Sieg natürlich dem Spieler zufallen, der im Stande war, die hingeworfenen Würfel im Nu zusammenzuzählen<sup>1)</sup>.

Eine Andeutung der Beziehung der Zählkunst zum Würfelspiele findet sich auch im *Sabhāparvan*. Dort preist Śakuni den guten Spieler (II, 59, 7):

*yo vetti saṁkhyāṁ nikṛtau vidhijñāś ceṣṭāsv akhinnaḥ kitavo 'kṣajāsu |*  
*mahāmatir yaś ca jānāti dyūtam sa vai sarvaṁ saḥate prakriyāsu ||*

Nach dem Petersburger Wörterbuch soll *saṁkhyā* hier soviel wie 'Berechnung', d. h. 'genaue Erwägung des pro und contra' sein<sup>2)</sup>, allein es scheint mir zweifellos, dass *saṁkhyā* in diesem Zusammenhange dasselbe ist wie das *saṁkhyāna*, das nach Mbh. III, 72, 26 der Würfelspieler verstehen muss. Ich übersetze die Strophe daher: 'Der Spieler, der das Zählen versteht, im Falle eines Betrugers die Regeln kennt, unermüdlich ist in den durch die Würfel verursachten Tätigkeiten, der kluge, der das Spiel kennt, der vermag alles bei den (*verschiedenen*) Arten (*des Spieles*)<sup>3)</sup>'.

Wenn ich recht sehe, so ist sogar schon im Veda einmal von dem Zählen beim Würfelspiel die Rede. Av. IV, 16, 5 wird von Varuṇa gesagt:

*sāṁkhyātā asya nimīṣo jānānam akṣān iva śvaghnī nī minoti tāni ||*

Die Bedeutung der beiden letzten Worte ist unsicher. Ich glaube, dass trotz

1) Im JRAS. 1904, S. 855 ff. hat Grierson Ṛtuparṇas Kunst mit der der modernen *kanjās*, der Abschätzer des Ertrages von Getreidefeldern und Obstgärten, verglichen. So interessant dieser Hinweis auch ist, so scheint er mir doch eine eigentliche Erklärung nicht zu liefern, da der innere Zusammenhang zwischen der Zählkunst und der Würfelkunst dadurch noch nicht aufgeklärt wird. Grierson freilich scheint diesen Zusammenhang, der doch aus der ganzen Erzählung und insbesondere aus Vers 26 deutlich hervorgeht, garnicht anzuerkennen. Auch in einigen kleineren Punkten kann ich mich Griersons Auffassung nicht anschliessen. Er meint, Ṛtuparṇa habe Nala zu einem Spiele 'Gerade oder Ungerade' herausgefordert, aber von der Herausforderung zu einem Spiele kann doch garnicht die Rede sein. Ebensowenig glaube ich, dass Ṛtuparṇa den Vibhītakabaum für die Demonstration seiner Zählkunst auswählt, weil er im Würfeln geschickt war. Die Zählkunst hätte Ṛtuparṇa auch an jedem andern Baume zeigen können; der Vibhītakabaum wird hier deshalb genannt, weil Kali nachher in ihn einfährt.

2) Ähnlich ist die Erklärung Nilakaṇṭhas: *saṁkhyāṁ samyak khyānam jayaparājayadoṣṭra-vivekam*.

3) Nilakaṇṭha erklärt *prakriyāsu* durch *dyūtaprakriyāsu*; Böhtlingk übersetzt im PW. 'bei seinem Prae'.

aller Schwierigkeiten, die das Geschlecht bereitet, zu *tāni* aus dem Vorhergehenden ein Begriff wie 'die Liderbewegungen' zu ergänzen ist, und möchte *nī minoti*, wie im Petersburger Wörterbuch vorgeschlagen wird, als 'ermessen, berechnen' fassen und übersetzen: 'Er hat gezählt die Bewegungen der Augenlider der Menschen<sup>1)</sup>'; wie ein Spieler die Würfel, berechnet er diese'. Was immer aber auch der wahre Sinn von *nī minoti tāni* sein mag, jedenfalls wird Varuṇa hier einem Würfelspieler verglichen, und wenn es im Zusammenhange damit heisst, dass er 'zähle', so kann dieses Zählen doch unmöglich etwas anderes sein als das Zählen, das nach der Darstellung des Mahābhārata beim Würfelspiele eine so wichtige Rolle spielt.

Noch ein anderer Punkt verdient hier besprochen zu werden. Jedem Leser von Mbh. II, 60 ff.; 76 wird die Beschreibung des Spieles, wie sie dort gegeben wird, zunächst sehr merkwürdig, ja unverständlich erscheinen. Śakuni, der für den Duryodhana spielt, und Yudhiṣṭhira sitzen sich gegenüber. Yudhiṣṭhira nennt zuerst seinen Einsatz; darauf giebt Duryodhana für seinen Stellvertreter an, was er dagegen zu setzen hat. Dann fährt der Erzähler fort (II, 60, 9):

*tato jagraha Śakunis tān akṣān akṣatattvavit |  
jītam ity eva Śakunir Yudhiṣṭhiram abhāṣata ||*

'Dann ergriff Śakuni, der die wahre Kunst der Würfel kannte, die Würfel. 'Gewonnen', sagte Śakuni zu Yudhiṣṭhira'.

Yudhiṣṭhira nennt sofort einen neuen Einsatz. Wiederum heisst es in unmittelbarem Anschluss daran (II, 61, 3):

*Kauravāṇām kulakaram jyeṣṭham Paṇḍavam acyutam |  
ity uktaḥ Śakuniḥ prāha jītam ity eva tam nṛpam ||*

Dasselbe wiederholt sich 17 mal. Yudhiṣṭhira setzt nach einander seine sämtlichen Schätze, seine Brüder und sich selbst ein; die Entscheidung wird jedesmal in der gleichen kurzen Formel berichtet:

*jītam ity eva Śakunir Yudhiṣṭhiram abhāṣata ||*

Nur der Vordersatz wird kurz variiert; II, 61, 7; 11; 14; 24; 28; 31; 65, 5; 7; 9; 11; 16; 22; 26; 29 heisst es:

*etac chrutvā<sup>2)</sup> vyavasito nikṛtīm samupāsritaḥ |*

II, 61, 18:

*ity evam vādinam Pārtham prahasann iva Saubalaḥ |*

II, 61, 21:

*ity evam ukte vacane kṛtavairo durātmavān |*

II, 65, 14:

*evam uktvā tu tān akṣān Chakuniḥ pratyadṛvyata |<sup>3)</sup>*

1) Śāyana fasst *sāṅkhyātā* als Nom. Sing. von *sāṅkhyātr* und verbindet damit *nimīṣaḥ* als Genitiv, zu *asya* gehörig.

2) In II, 61, 7: *evam śrutvā*.

3) Die Worte *evam uktvā* beziehen sich auf die kurze höhnische Bemerkung, die Śakuni macht, als Yudhiṣṭhira anfängt, seine Brüder einzusetzen.

Endlich fordert Śakuni den Yudhiṣṭhira auf, um die Draupadī zu spielen. Yudhiṣṭhira willigt ein. Wieder heisst es nur (II, 65, 45):

*Saubalas tv abhidhāyavim jitaśaśi madokataḥ |  
jitam ity eva tām akṣān punar evānvapadyata ||*

Ebenso wird der Vorgang beim zweiten Spiele beschrieben. Śakuni formuliert genau die Bedingung, unter der sie spielen: dass der verlierende Teil zwölf Jahre im Walde und ein Jahr unerkannt unter Menschen leben solle; dann wird wieder kurz gesagt (II, 76, 24):

*pratijagrāha tam Partho glaham jagraha Saubalaḥ |  
jitam ity eva Śakunir Yudhiṣṭhiram abhāṣata ||*

Man könnte aus dem völligen Schweigen des Textes über das Würfeln des Yudhiṣṭhira vielleicht schliessen, dass dieser bei dem ganzen Spiele überhaupt niemals zum Wurf gekommen wäre, aber ich glaube, dass dieser Schluss doch nicht gerechtfertigt ist. Auch von Śakuni wird in 17 von 21 Fällen nicht ausdrücklich gesagt, dass er würfelte, und doch wird das, was ihn betrifft, niemand in Abrede stellen. In einem Falle (II, 65, 14) heisst es indessen von Śakuni, dass er 'dagegen spielte' (*pratyudivyata*), und das scheint mir deutlich zu zeigen, dass Yudhiṣṭhira vor ihm die Würfel geworfen hatte. Die ganze Darstellung des Mahābhārata würde sich, wenn die vorhin geäusserte Vermutung über den Gang des Spieles richtig sein sollte, vortrefflich erklären: Yudhiṣṭhira nennt seinen Einsatz und wirft unmittelbar darauf eine Anzahl von Würfeln; Śakuni wirft sofort so viele Würfel dazu, dass die Gesamtzahl *kṛta* ist.

Was die Bewertung der einzelnen *ayas* im epischen Spiele betrifft, so scheint *kṛta* stets die erste Stelle einzunehmen, während *kali* die niedrigste zukommt. Das letztere geht klar aus dem Nalopākhyāna hervor: Nala verliert beständig, weil er von Kali, dem personifizierten Unglückswurfe, besessen ist. Hierin stimmt also das epische Spiel mit der Art, die wir auch für die vedische Zeit als die gewöhnliche erkannt haben, überein.

Nach alledem scheint mir die Identität des epischen und des vedischen Spieles gesichert zu sein. Eine Ausnahme ist nur für das Virāṭaparvan zu konstatieren, dessen Verfasser, wie ich S. 21f. gezeigt habe, an ein Spiel mit *pāsukas* dachte. Wahrscheinlich ist sogar das mit dem Brettspiel kombinierte Würfelspiel, auf das wir später eingehen werden, gemeint. Auch der Ausdruck *vṛṣa* in Mbh. III, 59, 6; 7 würde auf das *pāsaka*-Spiel schliessen lassen, wenn wir darunter wirklich einen Wurfnamen verstehen müssten, denn nach allem, was wir wissen, hat ein solcher Name nur bei dem Spiele mit *pāsakas*, nicht aber bei dem Spiele mit Vibhītakanüssen seine Stelle. Ich glaube aber, dass dieser Schluss nicht berechtigt ist, und verweise auf die Argumente, die ich schon oben gegen die Auffassung von *vṛṣa* als Wurfnamen geltend gemacht habe. Wer trotzdem *vṛṣa* so ansehen will, der muss schon annehmen, dass der Dichter des Nalaliedes in III, 59, 6; 7 ein ganz anderes Spiel im Auge hatte als in den übrigen Teilen seines Werkes, etwas, was mir höchst unwahrscheinlich erscheint.

Das Würfelspiel in der Chândogya-Upaniṣad  
und im Mṛcchakaṭika.

Was *kṛta* u. s. w. in der Chândogya-Upaniṣad (IV, 1, 4; 6) und im Mṛcchakaṭika (II, 9; 12<sup>a</sup>) betrifft, so dürfen wir ihnen wohl die gleiche Bedeutung zuschreiben, die sie in der vedischen Literatur und im Epos haben. Daraus würde folgen, dass das Spiel mit Vibhītakanüssen noch zur Zeit des Mṛcchakaṭika gebräuchlich war; die Wurfnamen *gaddahī* und *ṣattī* (II, 1) weisen andererseits darauf hin, dass daneben das *pāsaka*-Spiel bestand, da sich diese Wurfnamen, wie gesagt, nur bei dem *pāsaka*-Spiele nachweisen lassen.

In der Chândogya-Upaniṣad wird ferner, wie oben bemerkt, die Spielregel mitgeteilt, dass dem *kṛta* die niedrigeren *ayas* zufallen. Später, in IV, 3, 8, wird das *kṛta* mit den fünf Naturgewalten, Wind, Feuer, Sonne, Mond, Wasser, und den fünf Organen, Odem, Stimme, Auge, Ohr, Manas, also im ganzen zehn Dingen identifiziert (*te vā ete pañcānye pañcānye daśa santas tat kṛtam*). Augenscheinlich hängt diese Gleichsetzung von *kṛta* mit jener Regel zusammen; welcher Art aber der Zusammenhang ist, geht aus den Worten der Upaniṣad selbst nicht hervor. Auch was Śaṅkara zur Erklärung anführt, hilft nicht viel weiter; er berechnet nur die vier *ayas* der Reihe nach auf 4, 3, 2, 1, die zusammengezählt 10 ergeben: *daśa santas tat kṛtam bhavati | te caturāṅka ekāyāḥ | evaṁ catvārah | tryāṅkāyāḥ | evaṁ trayo 'pare | dvyaṅkāyāḥ | evaṁ dvāv anyau | ekāṅkāyāḥ | evam eko 'nya iti*. Der wirkliche Sachverhalt geht aber klar aus zwei Notizen bei Nīlakaṇṭha hervor. Zu Harivaṁśa II, 61, 39 führt er die Spielregel an: *ubhayor dhane pratyekam daśadhā kṛte yadi vādy ekāṅkam pātayet tadaikam aṁśam dhanād dharet | dvyaṅkapāte pūrvena saha trin aṁśams tryāṅkapāte pūrvais tribhiḥ saha ṣaḍ aṁśams caturāṅkapāte pūrvaiḥ ṣaḍbhiḥ saha daśāpy aṁśan hared iti*. Nīlakaṇṭha denkt allerdings hier wie in der folgenden Stelle an das *pāsaka*-Spiel; seine Angaben können aber ebensogut auf das Vibhītakaspiel bezogen werden. Es wurde darnach der Einsatz in zehn Teile zerlegt. Beim *kali*-Wurfe gewann man einen Teil, beim *dvāparu*-Wurfe drei, beim *tretā*-Wurfe sechs und beim *kṛta*-Wurfe zehn Teile, da stets der Gewinn der niedrigeren *ayas* dem höheren *aya* zugerechnet wird. Das alles stimmt aufs genaueste mit den Andeutungen der Upaniṣad überein. Eine in Einzelheiten abweichende, im Prinzip aber damit identische Spielweise beschreibt Nīlakaṇṭha im Kommentar zu Mbh. IV, 50, 24 in folgenden Worten: *tatra dyūte pañca svīyāḥ pañca parakīyās ca dīnārādayaḥ sthāpyante | tad itaḥ pāsaprakṣepe yady ekāṅka upary āyāti tarhi svīyeṣv eka eva jito bhavati | yadi dvau tada parakīyam dīnārādayam svīyās caiko<sup>1)</sup> jitaḥ | yadi tryāṅka upari patet tada parakīyam trayam svīyam ca trayam jitam | caturāṅkasyoparipātane sarve 'pi svīyāḥ parakīyās ca jita bhavanti | tathā ca kalipāte jayo nāsti dvāparādipāta uttarottaravṛddhyā jayo 'sti*. Auch hier zerfällt der Einsatz in zehn Teile; jede der beiden Parteien hat fünf beigesteuert. Beim *kali*-Wurfe gewinnt der Spieler einen Teil des eigenen Ein-

1) Die Ausgabe liest *svīyās caiko*.

satzes, beim *dvāpara*-Wurfe ausserdem noch zwei Teile des Einsatzes des Gegners, also im ganzen wie vorhin drei Teile. Beim *treta*-Wurfe gewinnt er drei Teile des gegnerischen und drei Teile des eigenen Einsatzes, also wie vorhin im ganzen sechs Teile. Beim *kṛta*-Wurfe endlich gewinnt er wie vorhin alle zehn Teile. Vermutlich war es speziell diese letztere Spielart, die der Verfasser der Upaniṣad im Sinne hatte, da bei dieser die Parallelität der zehn Teile des Einsatzes, die das *kṛta* gewinnt, mit den zehn dem *kṛta* gleichgesetzten Dingen auch darin zu Tage tritt, dass beide aus zwei Gruppen von je fünf (*pañcānye pañcānye*) bestehen.

#### Das Würfelspiel in der Pali Literatur.

Für die Beurteilung des Würfelspiels in der Pali Literatur kommt vor allem eine Stelle im Pāyāsisuttanta des Dīghanikāya, XXIII, 27, in Betracht. Hier wird dieselbe Geschichte erzählt, die wir schon oben aus dem Līttajātaka (91) kennen gelernt haben, aber mit einer wichtigen Abweichung. Während nach dem Jātaka der Falschspieler, so oft er verliert, einen Würfel in den Mund steckt und dadurch den Abbruch des Spieles herbeiführt, verschluckt er nach der Darstellung des Pāyāsisuttanta jeden *kali*, der sich einstellt (*āgatāgataṃ kalim gilati*) und entscheidet dadurch offenbar das Spiel zu seinen Gunsten, da sein Gegner ihm vorwirft, dass er ausschliesslich gewinne (*tvaṃ kho samma ekantikena jināsi*). Die Angaben des Jātaka sind, auf das *pāsaka*-Spiel bezogen, vollkommen verständlich, nicht aber die des Pāyāsisuttanta. Der Verfasser des Suttanta kann nur das Vibhītakaspiel im Auge haben und muss unter *kali* den bei der Division durch 4 als Rest bleibenden einen Würfel verstehen, durch dessen Beseitigung der Wurf allerdings aus dem schlechtesten in den besten verwandelt wird. Dazu stimmt auch, dass in der dazugehörigen Gāthā an Stelle des Verschluckens des *kali* von dem Verschlucken eines Würfels gesprochen wird (*gilam akkham*)<sup>1)</sup>.

Nach dieser Stelle ist weiter auch Dhammapada 252 zu beurteilen, wo es heisst, dass man die eigenen Fehler verberge wie ein Betrüger den *kali* vor dem Spieler verbirgt:

*paresaṃ hi so vājāni opunāti yathā bhusaṃ |  
attano pana chādeti kalim vā kitavā saḥo*<sup>2)</sup> ||

Unter dem Verbergen des *kali* sind sicherlich Manipulationen wie die im Pāyāsisuttanta geschilderte zu verstehen. Es ist also auch hier an das Vibhītakaspiel zu denken, und *kali* hat die Bedeutung, die ihm in diesem Spiele zukommt.

1) Darnach ist das auf S. 10, Anm. 5 in bezug auf Rv. I, 92, 10; II, 12, 5 Gesagte zu berichtigen. Die Möglichkeit, beim Vibhītakaspiel durch das Verschwindenlassen eines Würfels den Sieg herbeizuführen, lässt sich nicht in Abrede stellen. Gleichwohl kann meiner Ansicht nach in jenen Stellen nicht von solchen Betrügereien die Rede sein, da der Spieler dort *kṛta* genannt wird, und ich halte daher im Übrigen an der angegebenen Bedeutung von *vājā* fest.

2) Fausbøll liest in der zweiten Auflage *kitavāsāho* und betrachtet es als Kompositum. Ich ziehe es vor, *kitavā* als Ablativ zu fassen, wie es auch der Kommentator tut, dessen Erklärungen im Übrigen aber völlig verfehlt sind. Für *saḥo* vergleiche die auf S. 8 angeführten Stellen.

Eine ganz andere Bedeutung als in den bisherigen Fällen scheint *kaṭa* (*krta*) und *kali* in Gāthā 91 des Vidhurapaṇḍitajātaka zu haben, da es sich hier ja anscheinend ebenso wie in den Prosaerzählungen dieses und der übrigen Jātakas um das Spiel mit *pāsakas* handelt. Wenn es hier heisst, dass der König den *kali*, Puppaka das *kaṭa* erlangte, so scheint das nichts weiter zu bedeuten als dass Puppaka den vorherbestimmten Wurf richtig zu Stande brachte, während des Königs Würfel falsch fielen. *kaṭa* würde hier also einfach 'der richtige Wurf', *kali* 'der falsche Wurf' sein. Dass *kaṭa* und *kali* dazu kommen konnten, diese Bedeutung anzunehmen, wäre bei der Stellung, die sie in dem alten Spiel mit Vibhītakanüssen einnehmen, leicht verständlich, doch beruht diese ganze Erklärung auf der Voraussetzung, dass das Spiellied, das sich nicht in den von Fausbøll benutzten singhalesischen Handschriften findet, ebenso alt ist wie die Gāthā, denn nur in jenem Liede, nicht in der Gāthā selbst, tritt die Beziehung auf das *pāsaka*-Spiel deutlich zu Tage. Die Prosaerzählung beweist bekanntlich für die Gāthās garnichts. Sollte also das Spiellied jünger und später eingeschoben sein, so könnten die Ausdrücke *kaṭa* und *kali* ohne weiteres auch auf das Vibhītakaspiel bezogen werden wie in den beiden vorhergenannten Stellen, und es würde dann sehr wahrscheinlich sein, dass es sich in der kanonischen Literatur des Pali stets um das Vibhītakaspiel handelt und das *pāsaka*-Spiel nur in den Prosastücken der Jātakas und im Spielliede erwähnt wird. Eine endgültige Entscheidung der Frage lässt sich nur auf Grund eines grösseren handschriftlichen Materiales treffen.

Die übrigen auf S. 42 angeführten Stellen aus dem Pali und Dhammapada 202<sup>1)</sup> bieten keine positiven Anhaltspunkte für die Ermittlung der Spielweise. Es lässt sich nur behaupten, dass in allen Fällen *kaṭa* als der beste, *kali* als der schlechteste Wurf gilt.

### Die Etymologie der Aya-Namen.

Zum Schlusse möchte ich darauf hinweisen, dass die Bedeutung der *aya*-Namen, die wir auf Grund der Angaben der Ritualtexte gewonnen haben, zum Teil auch durch ihre Etymologie bestätigt wird. *krta*, das 'Gemachte', 'Gelungene', ist als Bezeichnung für den besten Wurf, dessen Zustandebringen die Aufgabe des Spielers war, ohne weiteres verständlich<sup>2)</sup>; ebenso *tretā*, 'die Drei-

1) Siehe die Nachträge.

2) Mit dieser Erklärung lassen sich die Bedeutungen, die Geldner, Ved. Stud. I, 119 ff., für ved. *kāra*, *kārin*, *krtnū* und *krtya* aufgestellt hat, nämlich 'Sieg', bezw. 'siegreich', ohne Schwierigkeit vereinigen. Was speziell *krtnū* betrifft, so ist es meiner Ansicht nach ursprünglich 'derjenige, der (den *krta*-Wurf) zustande bringt'; so deutlich in der Verbindung mit *svaghṛin*, Rv. I, 92, 10. Bildlich oder in der erweiterten Bedeutung 'siegreich' wird es dann in bezug auf jeden Wettstreit gebraucht. Ich verweise insbesondere auf Rv. VIII, 79, 1, wo *krtnū* neben zwei andern Spielausdrücken *visvajit* und *udbhīd* erscheint:

*ayam krtnūr āgrbhīto visvajit udbhīd it sōmah.*

heit', als Name des Wurfes, bei dem ein Überschuss von drei Würfeln war, oder auch dieser drei Würfel selbst. Weniger klar auf den ersten Blick ist *dvāpara*. Einen Fingerzeig für die Erklärung des Ausdrucks giebt uns die Regel Pāpinis, II, 1, 10, die wir schon oben kennen gelernt haben. Nach Pāpini sagte man beim Würfelspiel *ekapari*, *dvipari* u. s. w., 'um eins anders', 'um zwei anders' u. s. w. Ebenso wie *pari* konstruierte man nun offenbar auch das zu *pari* gehörige Adjektiv *para*; wenn Pāpini und seine Nachfolger das nicht lehren, so liegt das vermutlich daran, dass in der Sprache ihrer Zeit dieser Gebrauch nicht mehr lebendig war. Das Wort *dvāpara* ist also eigentlich ein Adjektiv, zu dem *aya* zu ergänzen ist; es ist 'der (Wurf, der) um zwei (Würfel) anders ist (als das *krta*)', und bezeichnet dann auch wohl die beiden überschüssigen Würfel selbst. Für *tretā* hätte man ebenso auch \**tripara* sagen können, für *kali*<sup>1)</sup> *ekapara*, und dieser letzte Ausdruck ist im Rgveda in dieser Bedeutung tatsächlich belegt.

Im Akṣasūkta sagt der unglückliche Spieler (X, 34, 2):

*akṣāsyāhām ekaparāsya hetōr ānuvratām āpa jāyām arodham ||*

Sāyaṇa erklärt hier *ekaparāsya* durch *ekah paraḥ pradhānam yasya tasya*. Das grössere PW. setzt, mit Verweisung auf *ekapari*, als Bedeutung von *ekapara* an: 'wobei ein Auge den Ausschlag giebt'; ihm folgt Grassmann. Ludwig übersetzt 'der Würfel allein, der mir über alles ging', und bemerkt, es könne damit auch der *kali* gemeint sein, und ihm schliesst sich das kleinere Petersburger Wörterbuch an. Meines Erachtens ist es zweifellos, dass *ekapara* hier soviel wie *kali* ist, und dass wir übersetzen müssen:

'Um des Würfels willen, der um eins anders war, (d. h. um des *kali* willen) verstieß ich die treue Gattin'.

So passt der Vers vortrefflich in die Situation. Der Spieler hat in seiner Leidenschaft die eigene Gattin als Preis eingesetzt; er hat *kali* geworfen und damit die Gattin verspielt, genau so wie Yudhiṣṭhira die Draupadī verspielte<sup>2)</sup>. Daher heisst es in Vers 4, dass andere nun seine Gattin berühren (*anyé jāyām pári mṛśanty asya*). Er geht dann noch weiter und verspielt sich selbst, wieder genau wie Yudhiṣṭhira sich mitsamt seinen Brüdern verspielte<sup>3)</sup>. Darum sagen

1) Bei dem Spiele, in dem *kali* als höchster Wurf galt, würde natürlich *āskanda* an die Stelle von *kali* treten.

2) Ganz ähnlich wird Majjhimanik. 129 (Bd. III, S. 170) von dem Spieler gesprochen, der durch den *kali*-Wurf Sohn und Gattin verliert (*kaliggaheṇa puttam pi jiyetha dāram pi jiyetha*). Auch im Nalopākhyāna fordert Puṣkara den Nala auf, um die Damayanti zu spielen (Mbh. III, 61, 8), und bei dem letzten Spiele setzt Nala sie auch tatsächlich ein (III, 78, 5). In der Jainaversion der Nalasage im Kathākośa verspielt Nala sogar die Davadanti und alle seine andern Weiber; siehe Tawney's Übersetzung, S. 202.

3) Vgl. auch Av. V, 18, 2: *akṣādrugdho rājanyāḥ pāpā ātmaparājitāḥ*. Auch in der eben angeführten Stelle des Majjhimanikāya heisst es von dem Spieler, dass er schliesslich durch den *kali*-Wurf in die Sklaverei gerate (*anubandham nigaccheyya*) und in der Gāthā, Suttanip. 659, u. s. w., dass er seine ganze Habe samt der eigenen Person (*sahāpi attanā*) verspiele. Kathāsaritsāgara LXXIV, 180 wird ebenfalls von einem Spieler erzählt, der mit seinen fünf Genossen um die eigene Person spielt.



Vater, Mutter, Brüder, die er anfleht ihn auszulösen: 'Wir wollen nichts von ihm wissen. Führt ihn gebunden fort' (V. 4):

*pitā matā bhrātara enam ahur nā janīmo ndyata baddhām etām ||*

Und darum geht er verschuldet, voll Furcht, Geld suchend, bei Anbruch der Nacht in das Haus von Fremden, nämlich derer, in deren Dienst er nun geraten ist (V. 10). Wenn Ludwig sagt, dass er sich die Gattin 'entfremdete', und dass andere sie nun 'trösten', so sind das Ausdrücke, die viel zu zart sind und die den wahren Sachverhalt verdunkeln.

#### Das mit dem Brettspiel kombinierte Würfelspiel.

Endlich muss hier noch einer Abart des Spieles gedacht werden, die einen etwas komplizierteren Apparat als das eigentliche Würfelspiel erforderte. Dieses Spiel hatte offenbar der Verfasser des Harivaṃśa bei seiner Schilderung des Würfeltourniers zwischen Rukmin und Baladeva im Auge. Man benutzte dazu Würfel von zweierlei Farbe, schwarze und rote;

*enam samparigrhṇīṣva pātayākṣaṇ narādhipa |*  
*kṛṣṇākṣaḷ lohitaḥkṣāṃś ca deśe 'smiṃś tv adhipāṃśule ||*

ruft Baladeva dem Rukmin zu (II, 61, 37). Man brauchte dazu ferner ein Schachbrett mit 64 Feldern. Als Rukmin dem Baladeva abstreitet, dass er gewonnen habe, springt dieser voller Wut auf, ergreift das goldene *aṣṭāpada* und erschlägt damit den Gegner; vgl. II, 61, 45; 46:

*Saṃkarṣaṇas tadotthāya sauvarṇenoraṇā balī |*  
*jaghānāṣṭāpadenaiva pramathya Yadupuṅgavaḥ ||*

und II, 61, 54:

*sa Rāmakaramuktēna nihato dyūtamaṇḍale |*  
*aṣṭāpadena balavān rājā Vajradharopamaḥ ||*

Auf dieselbe Art des Spieles wird augenscheinlich auch Mbh. IV, 1, 25 angespielt, wo Yudhiṣṭhira erklärt:

*kṛṣṇākṣaḷ lohitaḥkṣāṃś ca nirvartsyāmi<sup>1)</sup> manoramān ||*

Weitere Aufschlüsse gewährt uns eine Strophe Bhartṛharis (Vairāgyaśataka 39):

*yatrānekaḥ kvacid api grhe tatra tiṣṭhaty athuiko*  
*yatrāpy ekas tadanu bahavas tatra cānte na caikaḥ |*  
*itthaṃ cemaṃ rajanidivasau dolayan dvāv ivākṣau*  
*Kalaḥ Kalyā saha bahukalaḥ krīḍati prāṇisārariḥ ||*

1) Auch dieser Ausdruck kehrt im Harivaṃśa wieder (II, 61, 39):

*cāturakṣe tu nirvṛtte nirjitaḥ sa narādhipaḥ |*

*nirvṛt* heisst aber nicht 'die Würfel aus dem Becher herausrollen lassen', wie das PW. angiebt, sondern sie 'aus der Hand rollen lassen'. *cāturakṣe* wird von Nilakanṭha durch *caturankāṅkīte 'kṣe* erklärt.

‘In dem Hause (oder Felde), wo einmal viele waren, da weilt nachher nur einer, und wo einer war, da sind darnach viele, und zum Schlusse ist dort auch nicht ein einziger. Und so spielt mit vielen Künsten, Tag und Nacht hier wie zwei Würfel werfend, Kāla mit Kali mit den Menschen als Steinen’.

Wenn Tag und Nacht mit Würfeln verglichen werden, so lässt das darauf schliessen, dass auch hier an rote und schwarze Würfel zu denken ist und somit dieselbe Art des Spieles gemeint ist wie in den beiden letztgenannten Stellen. Wir können aus der Strophe weiter entnehmen, dass man mit zwei Würfeln spielte. Wahrscheinlich ist daher dies auch das Spiel, das Mayūra in einer *vakrokti*, die uns in Vallabhadevas Subhāṣitāvali 123—129 erhalten ist, den Śiva und die Pārvatī spielen lässt<sup>1)</sup>. Hier sagt Pārvatī: ‘Der dreiäugige (*tryakṣa*) ist geschickt im Gewinnen; ich bin nicht im Stande mit ihm zu spielen’, und Śiva antwortet: ‘Ich bin allerdings geschickt im Gewinnen, aber nicht mit drei Würfeln (*tryakṣa*). Zwei Würfel sind hier in meiner Hand’<sup>2)</sup>. Natürlich sind unter diesen zwei Würfeln *pāśakas* zu verstehen.

Mit grosser Wahrscheinlichkeit lässt sich ferner eine Strophe aus Dhana-pālas Rṣabhapañcāśikā (32)<sup>3)</sup> hierherstellen, in der ähnlich wie in der Strophe Bhartṛharis die Wesen mit Steinen verglichen werden, die durch die Würfel in Bewegung gesetzt werden:

*sāriṇi vi bāṁdhavahumaraṇabhāiṇo jina na huṁti paṁḍi dīṭṭhe |  
akkhehiṁ vi hiraṁtā jivā saṁsāraphalayammi ||*

‘Steinen gleich, von den Sinnen fortgerissen (oder durch Würfel in Bewegung gesetzt) auf dem Brette des Saṁsāra, werden die Wesen nicht der Gefangenschaft, des Tötens und Sterbens teilhaftig, wenn sie dich (oder das Feld) erblickt haben, o Jina’. Das einzige, was die Beziehung auf das in Rede stehende Spiel unsicher macht, ist der Umstand, dass im Kommentar, der aber nicht von Dhanapāla selbst herrührt, die Worte des Textes auf das Würfelschach (*caturāṅga*) gedeutet werden.

Teils bestätigt, teils ergänzt werden die bisherigen Ergebnisse durch die Beschreibung des Würfelspiels zwischen Śakuni und Yudhiṣṭhira in Amara-candras Bālabhārata, II, 5, 10 ff. Auch hier handelt es sich sicherlich um das mit dem Brettspiel kombinierte Würfelspiel. In Vers 11 ist wie bei Bhartṛhari und Mayūra von zwei Würfeln (*akṣau*) die Rede, und diese werden *aṣṭāpadāṣṭāpadamūrdhni pātyamānau* genannt. Darnach würde also jeder Spieler je einen Würfel und je ein *aṣṭāpada* benutzen, und das letztere, wie das *phalaka* der Jātakas, als Würfelschach dienen. Diese Angaben über das *aṣṭāpada* sind sehr auffällig. An und für

1) Dass Śiva und Pārvatī Würfel mit einander spielen, wird häufiger erwähnt; z. B. Kathā-saritsāgara, CX, 55 (wo sie mit selbsttätigen Würfeln spielen); CXI, 99.

2) Die übrigen Anspielungen auf das Spiel sind zu allgemein gehalten, als dass sich daraus über die Spielmethode etwas entnehmen liesse.

3) Siehe Klatt, ZDMG. Bd. 93, S. 465 ff., und A. van der Linde, Quellenstudien zur Geschichte des Schachspiels, S. 4 ff.

sich würde es jedenfalls näher liegen, das *aṣṭāpada* als das Brett zu betrachten, auf dem die Steine gezogen werden, doch scheinen mir die Worte des Textes völlig klar zu sein und eine andere Interpretation nicht zuzulassen<sup>1)</sup>. Die Steine selbst werden mehrfach erwähnt, und sie galten offenbar als so wesentlich für das Spiel, dass es in Vers 10 geradezu heisst, Duryodhana habe sich angeschickt, mit dem Sohne des Dharma mit Steinen zu spielen (*sārai rantum*). Aus Vers 13 und 14 geht weiter hervor, dass sie zur Hälfte schwarz, zur Hälfte rot waren; sie stimmten also in der Farbe mit den dazugehörigen Würfeln überein. In Vers 12 wird von dem Geklapper gesprochen, das die Steine beim Ziehen in ein anderes Feld (*grhāntarōpaṇa*) verursachen, und in Vers 14 werden sie mit Königen verglichen, da sie wie diese aufgestellt, gezogen (oder erhöht), festgesetzt und wieder befreit werden:

*utthāpitāropitabaddhamuktaiḥ syāmais ca raktaiś ca nṛpāir ivaitau |*  
*sārair vicikrīḍatur ekacittau gamam cara 'py ādadhatāv alakṣam<sup>2)</sup> ||*

Die Erwähnung der Steine, die nach dem Ergebnisse des Wurfes von einem Felde auf das andere gezogen wurden, zeigt deutlich, dass wir es mit einer Abart und vermutlich sogar dem Urbilde unseres Puff oder Trictrac und des modernen indischen Pacīsi und Caupur zu tun haben<sup>3)</sup>. Die Art der Züge war offenbar ähnlich wie heutzutage, wenigstens wenn wir, wie das nahezu sicher erscheint, die Angaben Patañjalis zu Pāṇ. V, 2, 9 auf das in Rede stehende Spiel beziehen dürfen<sup>4)</sup>. In der genannten Regel lehrt Pāṇini, dass an *uṣṇāyā kha*, d. i. das Taddhita-suffix *ma* im Sinne von 'dahin zu ziehen' trete. Dazu bemerkt Patañjali:

1) Macdonell, JRAS. 1898, S. 122, hält es für höchst unwahrscheinlich, dass das *aṣṭāpada* bei einem andern Spiele ausser einer Form des Schach gebraucht worden sei. Er muss demnach annehmen, dass im Harivaṃśa wie im Bālabhārata eine Art von Würfelschach gemeint sei, was mir wiederum nach der ganzen Schilderung, die uns dort von dem Spiele gemacht wird, äusserst unwahrscheinlich erscheint.

2) Der letzte Pāda ist mir unverständlich, doch möchte ich darauf hinweisen, dass *gama* und *cara* nach Hemacandra, Anekārthasaṃgraha II, 313, 405 im Sinne von *dyūtabheda*, bezw. *dyūta-prabheda*, gebraucht werden.

3) An diese modernen Spiele denkt offenbar Maheśvara, wenn er im Kommentar zu Amara II, 10, 45 *akṣa*, *devana* und *pāsaka* als drei Synonyma für den Würfel erklärt, 'der die Züge des Steines veranlasst' (*sāripariṇayane hetubhūtasya pāsasya*).

4) Nach Macdonell, a. a. O., S. 121, wäre das Spiel sogar genau dasselbe gewesen wie das heutige. Er sagt: This game . . . is thus described in the Mahābhāṣya by Patañjali: "Two opposed parties move with their pieces (*sāra*) to the right, and then, after traversing the places or squares (*pada*) on their own side, turn to the left and try to move into the position of the adversary". Wer diese Übersetzung mit dem unten angeführten Texte vergleicht, wird sehen, dass sie mit dem Originale wenig gemein hat; sie deckt sich aber merkwürdigerweise mit den Worten, mit denen Weber, Ind. Stud. XIII, 472f., das deutsche Trictracspiel beschreibt: 'Die Angabe des Bhāṣhya . . . und die Erklärung Kaiyaṭa's dazu . . . lassen keinen Zweifel darüber, dass es sich hier . . . einfach um unser Trictrac handelt, in welchem ja auch die beiden feindlichen Parteien erst rechts vorgehen, dann nach Überschreitung der auf der eignen Seite befindlichen Felder sich links wenden und in die Position des Gegners einzurücken suchen'.

*ayānayaṁ neya ity ucyate tatra na jñāyate ko 'yaḥ ko 'naya iti | ayaḥ pradakṣiṇam | anayaḥ prasavyam | pradakṣiṇaprasavyagāmināṁ śārāṇāṁ yusmin paraiḥ padānām asamāveśaḥ so 'yānayaḥ | ayānayaṁ neyo 'yānayaṁ śāraḥ.* 'Es heisst 'zum *ayānaya* zu ziehen'. Da weiss man nicht: was ist *aya*, was ist *anaya*? Der *aya* geht nach rechts, der *anaya* nach links<sup>1)</sup>. Wenn die Felder der nach rechts und links gehenden Steine von den feindlichen (*Steinen*) nicht besetzt werden, so ist das *ayānaya*. Der zum *ayānaya* zu ziehende Stein heisst *ayānayaṁ*<sup>2)</sup>.

Wir können somit dieses Spiel bis in die Zeit Pāpinis zurück verfolgen. Gleichwohl erscheint es mir ausgeschlossen, dass es etwa im Mahābhārata gemeint sei ausser in der angeführten Stelle des vierten Buches und vielleicht in IV, 68, 29 ff., wo, wie wir schon oben sahen, wahrscheinlich von einem Spiele mit *pāsakas* die Rede ist. In späterer Zeit scheint das Trictracspiel — wenn man es so bezeichnen darf — sehr geblüht und das alte Würfelspiel vielfach in den Hintergrund gedrängt zu haben. So ersehen wir zum Beispiel aus der gelegentlichen Äusserung des Apahāravarman im Daśakumāracarita (BSS. S. 48): 'ich lachte ein wenig, als ein Spieler einen Stein unachtsam zog (*pramādadattaśare kvacit kitave*)', dass es dieses Spiel war, das zu Daṇḍins Zeit als das gewöhnliche Würfelspiel in den öffentlichen Spielhäusern betrieben wurde. Bezeichnend ist auch, dass nicht nur im Bālabhārata, sondern auch in der Version der Nalasage im Kathakośa dieses Spiel an die Stelle des alten Nüssespieles getreten ist, wie die Äusserung: 'then the cruel Kūvara again slew Nala's pieces' (Tawney's Übersetzung, S. 201), zeigt.

#### Das Würfelschach.

Auch mit dem Schach hat man in Indien das Würfelspiel verbunden, so dass ein Spiel entstand, das in der Methode mit dem eben besprochenen viele Ähnlichkeiten hatte. Es ist dies die sogenannte Cāturāji, das Vierschach, von dem wir eine eingehende Darstellung in Raghunanda's Tithitattva besitzen<sup>3)</sup>. Näher auf dieses Spiel und insbesondere auf sein Verhältnis zum Zweischach

1) Weber, der Ind. Stud. XIII, 472 f. wohl als erster auf den Zusammenhang der Stellen im Mahābhāṣya und bei Bhartḥhari hinwies, meint, diese Erklärung von *aya* und *anaya* sei wohl einfach abzuweisen, und übersetzt *ayānayaṁ* durch '(Figur, die) auf Glück und Unglück, d. i. aufs Geratewohl, ausgesetzt wird', allein es liegt auch nicht der geringste Grund vor, der Erklärung Patañjalis zu misstrauen. Macdonell, a. a. O., geht noch weiter und behauptet, das Spiel habe 'Glück und Unglück' geheissen ('this game, called *ayānaya*, "luck und unluck"); wie die oben angeführten Worte des Textes zeigen, spricht sich aber Patañjali über den Namen des Spieles überhaupt nicht aus.

2) Aus Kaiyaṭas Erläuterungen sei hier noch speziell die Spielregel angeführt, die sich völlig mit unserer heutigen deckt:

*śaśāhāyasya śārasya parair nākramyate padam |  
śaśāhāyas tu śārasya parakīyasya bādhyate ||*

3) Herausgegeben von Weber, Monatsberichte der Kgl. Preuss. Ak. d. Wiss. zu Berlin 1872, S. 63 ff.

einzu gehen, ist hier nicht der Ort<sup>1)</sup>; ich möchte hier nur den einen Vers des Tithitattva hervorheben, der von den Würfeln, nach denen die Züge zu erfolgen haben, handelt (5<sup>b</sup>; 6<sup>a</sup>):

*pañcakena vañi rājä catuṣkenaiva kuñjaraḥ |  
trikeṇa tu calaty aśvaḥ Partha naukā dvayena tu ||*

Darnach rückt, wenn fünf geworfen wird, der Bauer und der König, wenn vier, der Elephant, wenn drei, das Pferd, wenn zwei, das Boot vor. Es scheint daher, dass man zu dem Spiele einen *pāsaka*, dessen vier Seiten mit 5, 4, 3, 2 bezeichnet waren, benutzte.

---

1) Ich verweise auf A. van der Linde, Geschichte und Litteratur des Schachspiels, Bd. I. S. 79 ff. und Beilage I; Macdonell, a. a. O., S. 139 f.

## Nachträge.

- S. 6. Die in Anm. 5 vorgeschlagene Konjektur *mātānukampito* wird bestätigt durch Dīghanik. XVI, 1, 31: *devatānukampito poso sadā bhadrāni passati*.
- S. 10. Einen weiteren Beleg für *jūtamaṇḍala* bietet das Kākātijātaka (327), III, 91, 11. Anm. 5 ist nach S. 62 Anm. 1 zu berichtigen.
- S. 12. Das *adhivevana* wird auch Maitr. S. IV, 4, 6; Mānavaśrautas. I, 5, 5, 7 erwähnt. Man vergleiche ferner den Ausdruck *madhyādhivevana*, der Kāth. VIII, 7, Maitr. S. I, 6, 11 und nach L. v. Schroeder in verschiedenen Kasus in der Kapiṣṭhalasamhitā erscheint. Auch Mānavaśrautas. I, 5, 5, 9 ist daher nicht *madhye 'dhivevane*, sondern mit allen Handschriften *madhyādhivevane* zu lesen.
- S. 19. Der von Sāyana angeführte Vers wird schon in der Kāsikā zu Pāp. II, 1, 10 zitiert.
- S. 20. Die *śalākā* wird auch in der Kāsikā zu Pān. II, 3, 59 erwähnt. Der Ausdruck *akkhadhutta* erscheint im Pali noch öfters, Dīghanik. XXIII, 27; Majjhimanik. 129 (Bd. III, S. 170); Suttanip. 106; Jāt. 545, 45; 46.
- S. 24. Zu den Belegen für die Fünzfahl der Würfel beim Rājasūya füge noch Maitr. S. IV, 4, 6 hinzu. Zu den hohen Würfelzahlen vergleiche noch Mānavaśrautas. I, 5, 5, 7, wonach beim Agnyādheya 400 Würfel auf das *adhivevana* geschüttet werden, Maitr. S. I, 6, 11; Mānavaśrautas. I, 5, 5, 12, wonach dem Opferherrn dabei 100 Würfel überreicht werden, und Maitr. S. IV, 4, 6, wonach beim Rājasūya 400 Würfel weggeschüttet werden.
- S. 42. Wurfname ist *kali* auch in Dhammapada 202:

*n' atthi rāgasamo aggi n' atthi dosasamo kali |*

Die Übersetzer fassen das Wort hier allerdings meist als Fehler oder Sünde auf, nur M. Müller übersetzt: 'there is no losing throw like hatred', aus dem richtigen Gefühle heraus, dass hier ein wirklicher Vergleich gefordert werde. Die angeführten Stellen aus dem Kanon zeigen, dass man gewöhnt war, *kali* in diesem Zusammenhange zu gebrauchen. Die Worte *n' atthi dosasamo kali* sind nichts weiter als eine kurze Zusammenfassung des Inhalts der zweiten der angeführten Gāthās, in der ebenfalls der Hass gegen Gute mit dem *kali*-Wurfe verglichen wird (*ayam eva mahantataro kali yo sugatesu manam padosaye*). Für die Richtigkeit dieser Erklärung von *kali* tritt aber noch weiter die von Fausbøll angeführte Parallelstelle, Dhammapada 251, ein:

*n' atthi rāgasamo aggi n' atthi dosasamo gaho |*

Hier übersetzt Fausbøll *gaho* in der ersten Auflage durch *captivitas*, in der zweiten im Anschluss an den Kommentar durch *vorator*, Weber durch *Fessel*, Müller durch *shark*, L. v. Schroeder durch *Krokodil*, Neumann durch *Fallstrick*. Meiner Ansicht nach kann es aber keinem Zweifel unterliegen, dass *gaha*, wenn es für *kali* eintritt, der 'Wurf', speziell der *kaliggaha* ist. Die bildliche Verwendung auch dieses Ausdrucks war, wie die angeführten Stellen zeigen, dem Inder ganz geläufig.

## Stellenverzeichnis.

(Kommentarstellen sind unter den Textstellen angeführt.)

<b>Rgveda.</b>		<b>Maitrāyaṇī Saṃhitā.</b>		<b>Taittirīyabrāhmaṇa.</b>	
I, 41, 9	19, 25, 55 f.	I, 6, 11	44, 52, 70	I, 5, 11, 1	40, 52, 53
I, 89, 1	51	IV, 4, 6	48, 51, 52 f., 70	I, 7, 10, 5	24, 38 f., 53, 54
I, 92, 10	10, 39, 62, 63	IV, 14, 11	45	II, 7, 12, 4	45
I, 100, 9	49			III, 4, 1, 5	39
I, 102, 4	46			III, 4, 1, 16	40, 41
I, 132, 1; 5	47	<b>Kāṭhaka.</b>			
I, 133, 3; 4	25	VIII, 7	70		
II, 12, 4	4, 11	<b>Atharvaveda</b>		<b>Chāndogya-Upaniṣad.</b>	
II, 12, 5	10, 39, 62	(ed. by Sh. P. Pandit).		IV, 1, 4; 6	38 f., 61
IV, 20, 3	50	II, 2, 5	8	IV, 3, 8	40, 61 f.
IV, 51, 2	47	IV, 16, 5	58 f.	<b>Lāṭyāyana Śrautasūtra.</b>	
V, 32, 5	47	IV, 38, 1	8, 20, 47 f., 51	IV, 10, 22	18
V, 60, 1	45 f., 50	IV, 38, 2	8, 44, 47 f.	<b>Kātyāyana Śrautasūtra.</b>	
VII, 86, 6	18	IV, 38, 3	8, 39, 48, 56	IV, 9, 21	19, 20
VIII, 19, 10	50	IV, 38, 4		VII, 6, 19; 20	12
VIII, 75, 12	45	V, 18, 2	64	XV, 3, 30	15 f.
VIII, 79, 1	51, 63	V, 20, 11	51	XV, 7, 5	24, 53
VIII, 81, 1	49 f.	V, 31, 6	11	XV, 7, 13; 15	12
IX, 97, 58	46 f.	VI, 70, 1	11, 13	XV, 7, 18	40, 53, 54
IX, 106, 3	50	VI, 118	8	XV, 7, 19	40, 54
X, 34, 1	14, 18, 56	VII, 52, 2	49, 56	<b>Āpastamba Śrautasūtra.</b>	
X, 34, 2	64	VII, 52, 3	46	V, 19, 2	11, 12, 13, 18
X, 34, 4	26, 64 f.	VII, 52, 4	46	V, 19, 4	24, 52
X, 34, 5	18	VII, 52, 5	20, 49	V, 20, 1	39, 40, 52, 54
X, 34, 6	48, 57	VII, 52, 6	45, 46	XVIII, 18, 16	12, 52
X, 34, 8	24 f., 55, 56	VII, 52, 7	46	XVIII, 19, 1	18, 24, 52
X, 34, 9	14, 15, 56	VII, 52, 8	26, 49, 50	XVIII, 19, 2	52
X, 34, 12	24, 56	VII, 52, 9	49	XVIII, 19, 5	18, 24, 43, 51, 52
X, 42, 9	43 f., 46	VII, 14, 1	39, 42 f., 56	<b>Baudhāyana Śrautasūtra.</b>	
X, 42, 10	46	VII, 114, 2	13	II, 8	11 f., 24, 51
X, 43, 5	14, 45	VII, 114, 3	8	II, 9	40, 51 f., 54
X, 102, 2	45	VII, 114, 5	48	<b>Mānava-Śrautasūtra.</b>	
X, 116, 9	50 f.	VII, 114, 7	18	I, 5, 5, 7; 9	70
<b>Vājasaneyisaṃhitā.</b>		XIX, 34, 2	25	I, 5, 5, 12	44, 52, 70
I, 28	12, 19, 54	XX, 89, 9	45	<b>Āpastamba Gṛhyasūtra.</b>	
X, 29	53	<b>Śatapathabrāhmaṇa.</b>		VII, 18, 1	11 f.
XVI, 25	25	III, 3, 1, 5; 6	12	<b>Hiraṇyakeśin Gṛhyasūtra.</b>	
XXX, 8	39	V, 3, 1, 10	13, 15 f.	II, 7, 2	12, 13, 18
XXX, 18	40, 41, 54	V, 4, 4, 6	18, 19, 24, 33, 39, 41, 53, 54		
<b>Taittirīyasaṃhitā.</b>		V, 4, 4, 20	11, 12		
I, 8, 16, 2	18, 19	V, 4, 4, 22; 23	11		
IV, 3, 3, 1; 2	38, 39, 41, 54	XIII, 3, 2, 1	38, 40, 52, 54		

<b>Kausikasūtra.</b>	II, 67, 4; 5	7	<b>Mṛcchakaṭika</b>		
VIII, 15	II, 71, 5	27	(ed. by K. P. Parab.)		
XVII, 17	II, 76, 9; 22	28	II, 1	36, 61	
XLI, 10; 12	II, 76, 23	26	II, 6* (S. 57 f.)	10	
XLI, 13	II, 76, 24	26 f., 28, 60	II, 9	36, 41, 61	
XLI, 14	II, 79, 32	10	II, 12* (S. 68)	41, 61	
<b>Āpastamba Dharmasūtra.</b>	III, 34, 4	24	<b>Sthavirāvalicarita.</b>		
II, 25, 12	III, 34, 5	57	VIII, 355	16	
	III, 34, 8	28	<b>Kathakośa</b>		
<b>Yājñavalkya Dharmasāstra.</b>	III, 59, 3; 4; 5;	37	(transl. by Tawney.)		
II, 184; 186; 200	III, 59, 6	16, 37, 60	S. 201	68	
II, 201	III, 59, 7	36, 60	S. 202	64	
<b>Nāradaśmṛti.</b>	III, 59, 8	9	<b>Erstes Würfelorakel des Bower</b>		
XVII, 1	III, 59, 10	7	MS.	16, 22 f., 30-35	
XVII, 2	III, 61, 3	64	<b>Pāśakakevali</b>	9, 15, 16, 17, 23,	
XVII, 5	III, 72, 7	57, 58	30-35, 41		
XVII, 6	III, 72, 26	18	<b>Nitimayūkha</b>	13	
	III, 72, 38; 41	64	<b>Tithitattva</b>	68 f	
<b>Mahābhārata.</b>	III, 78, 5	64	<b>Jyotiṣa</b>	39 f	
II, 48, 19; 20; 21	IV, 1, 25	15, 16, 21, 65	<b>Nirukta.</b>		
II, 49, 39	IV, 7, 1	16, 21	III, 5	13 f.	
II, 56, 3	IV, 7, 12	29	III, 16	55	
II, 56, 4	IV, 13, 17	4	V, 22	14, 45	
II, 59, 4	IV, 50, 24	16, 17, 38, 40, 61 f.	IX, 8	14	
II, 59, 7	IV, 68, 29 ff.	68	<b>Pāṇini.</b>		
II, 59, 8	IV, 68, 46	22	II, 1, 10	20, 37, 64	
II, 59, 10; 11	V, 30, 28	48	III, 1, 21	41	
II, 60, 7	V, 35, 44	16, 20	III, 3, 70	36	
II, 60, 9	V, 48, 91	27	V, 2, 9	67 f.	
II, 61, 2	V, 142, 6; 9; 11; 13; 15	40 f.	<b>Mahābhāṣya.</b>		
II, 61, 3	VI, 114, 44	27	II, 1, 10	37	
II, 61, 6	VII, 130, 20; 21	26, 27	V, 2, 9	67 f.	
II, 61, 7	VIII, 74, 15	10, 14, 16, 26	<b>Kaśikā.</b>		
II, 61, 10	VIII, 87, 31-33	27	II, 1, 10	20, 23, 70	
II, 61, 11	IX, 15, 8	14	II, 3, 59	70	
II, 61, 13	<b>Harivaṃśa.</b>		III, 1, 21	41	
II, 61, 14	II, 61, 37	15, 21, 65	<b>Hemacandra Upādigaṇa-</b>		
II, 61, 17	II, 61, 39	61, 65	<b>sūtra.</b>		
II, 61, 18	II, 61, 45; 46	65	564	16	
II, 61, 20	II, 61, 54	10, 65	<b>Amarakośa.</b>		
II, 61, 21	<b>Bhāratamañjarī.</b>		II, 4, 58	18	
II, 61, 28	III, 451	36	II, 10, 44	20	
II, 61, 24	<b>Bālabhārata.</b>		II, 10, 45	16, 67	
II, 61, 27	II, 5, 10-14	66 f.	<b>Abhidhānaratnamālā.</b>		
II, 61, 28	<b>Kathāsaritsāgara.</b>		II, 463	18	
II, 61, 30	LVI, 294 ff.	36	<b>Mañkhakośa.</b>		
II, 61, 31	LXXIV, 180	64	886; 967	16	
II, 65, 4	CXXI, 104	24	968	18	
II, 65, 5	<b>Bhartṛhari.</b>		<b>Abhidhānacintāmaṇi.</b>		
II, 65, 6	Vair. 39	65 f.	485	20	
II, 65, 7	<b>Subhāṣitāvali.</b>				
II, 65, 8	123-129	66			
II, 65, 9	<b>Daśakumāracarita</b>				
II, 65, 10	(ed. by Bühler.)				
II, 65, 11	S. 48	68			
II, 65, 12					
II, 65, 14					
II, 65, 16; 22; 26; 29					
II, 65, 39					
II, 65, 45					



486	16	<b>Āṅguttaranikāya.</b>	I, 290 (62)	11, 16, 22
1145	18	IV, 3, 3	I, 293 (62)	10, 16, 22
<b>Anekārthasaṃgraha.</b>		X, 89, 3	I, 379 f. (91)	10, 20, 62
II, 313; 405	67		II, 214 (228)	5
II, 466	18	<b>Dhammapada.</b>	III, 91 (327)	70
II, 543	16, 18	202	V, 137; 149 (522)	4
<b>Dighanikāya.</b>		251	V, 155 (523)	11
XVI, 1, 31	70	252	V, 267 (530)	5
XXIII, 27	42, 62, 70		V, 435 (536)	5
<b>Majjhimanikāya.</b>		<b>Suttanipāta.</b>	VI, 274 (545)	70
60 (I, 403; 404; 406—410)	42	106	VI, 280—282 (545)	4—11, 16,
129 (III, 170)	42, 64, 70	658	17, 22, 28 f., 35 f., 38, 41,	
129 (III, 178)	42	659	44, 48, 63	
<b>Saṃyuttanikāya.</b>		<b>Theragāthā.</b>	<b>Milindapañha.</b>	
VI, 1, 9, 7	42, 44, 64	462	205 f.	6
		<b>Jātaka.</b>	<b>R̥ṣabhapañcāsikā.</b>	
		I, 289 f. (62)		66

## Wortverzeichnis.

<b>Sanskrit.</b>	<i>kūṭa</i> 30—34	<i>paṭṭabandha</i> 30, 32
<i>akṣa</i> 18, 20 ff., 24	<i>kr</i> 43	<i>patṭri</i> (?) 32, 34
<i>akṣadhūrta</i> 20	<i>krta</i> 38—41, 43—56, 60—63	<i>pañci</i> ( <i>pañci</i> ) 30—32, 34
<i>akṣapari</i> 37	<i>krtnu</i> 11, 63	<i>pātrika</i> 32, 35
<i>akṣarāja</i> 38, 40, 41, 54, 56	<i>krakaca</i> (?) 34	<i>pāvāra</i> 41
<i>akṣāvāpāna</i> 15 f.	<i>khari</i> 30—32, 34	<i>pāsaka</i> ( <i>pāsa</i> ) 16 f.
<i>adhidevana</i> 11—13, 70	<i>gama</i> 67	<i>prechakā</i> 38, 34
<i>abhidevana</i> 14	<i>garta</i> 13 f.	<i>prāsna</i> (?) 32, 34
<i>abhibhū</i> 38, 39, 41, 54, 56	<i>grābha</i> 50	<i>prāsaka</i> 16
<i>aya</i> 38, 39, 50 f.	<i>glah</i> 26	<i>preṣyā</i> ( <i>preṣya</i> ) 30, 32—34
<i>ayanaya</i> 67 f.	<i>glaha</i> 26—28, 48 f.	<i>phala</i> 15, 21
<i>aṣṭāpada</i> 65—67	<i>caṅṣayāṇṣa</i> 30, 34	<i>phalaka</i> 11
<i>adēvana</i> 13.	<i>cara</i> 67	<i>bahula</i> ( <i>vahula, bahulā</i> ) 30, 32—35
<i>āya</i> 30, 39 f.	<i>ci + vi</i> 44—47	<i>bradhna</i> 20
<i>āskanda</i> 38—40, 54	<i>ciñcini</i> 31, 34	<i>bhadra</i> ( <i>bhadra</i> ) 30—33, 35
<i>āstāra</i> 14	<i>cuñcuṇa</i> 30—32, 34	<i>bhid</i> + <i>ud</i> 48
<i>āsphāra</i> 14	<i>ji</i> 43	<i>maṅḍala</i> 10
<i>āsphura</i> 14	<i>tripañcāsa</i> 24 f.	<i>madhyādhidevana</i> 70
<i>āsphurakasthāna</i> 14	<i>tripadī</i> 32, 35	<i>manthin</i> (?) 31, 35
<i>irva</i> 14	<i>trētā</i> 38—41, 52, 63 f.	<i>mārjanī</i> (?) 34
<i>udbid</i> 51, 63	<i>div</i> + <i>prati</i> 60	<i>māi</i> ( <i>malini</i> ) 30, 33—35
<i>ekapara</i> 64	<i>duṇḍubhi</i> ( <i>duṇḍubhi</i> ) 30—34	<i>mi</i> + <i>ni</i> 59
<i>ekapari</i> 37, 64	<i>durodara</i> 26, 27	<i>lakṣa</i> 4
<i>kaṭa</i> 41	<i>devana</i> 14, 45	<i>vāmā</i> 34, 35
<i>kaparda</i> ( <i>kapardaka</i> ) 19	<i>dyūtamaṅḍala</i> 10	<i>vāsa</i> (?) 31, 34
<i>karna</i> ( <i>karnika</i> ) 30, 31, 33, 34	<i>doāpara</i> 38—41, 52, 64	<i>vij</i> 10 f.
<i>kartari</i> 31, 32, 34	<i>doipari</i> 64	<i>vijaya</i> 31, 35
<i>kati</i> 18, 38, 40—43, 52—54, 56, 60	<i>dhana</i> 28	<i>vipi</i> 30, 32, 33
<i>kāṇa</i> ( <i>kaṇa</i> ) 30—33, 35.	<i>dhartamaṅḍala</i> 10	<i>vibhidaka</i> ( <i>vibhitaka</i> ) 17 f.
<i>kāraṇī</i> ( <i>kāraṇa</i> ) (?) 33, 34	<i>naradīta</i> 41	<i>viṣakartari</i> 31, 32
<i>kālaviddhi</i> 30, 31	<i>navikkī</i> 30, 33	<i>vrt</i> + <i>nis</i> 65
	<i>paṭṭaka</i> 15	<i>vrti</i> 23

*vṛṣa* 30—34, 36 f., 60  
*vṛṣabha* 34  
*śakafi* (*śakaṭa*) (?) 33, 34  
*śakti* (*śakti*) 30—34  
*śalākadhūta* 20  
*śalākā* 20, 70  
*śalākāpari* 37  
*śāpaṭa* (*śāpaṭā*) 30, 33—35  
*śeṣaṇa* 48  
*śobhana* 31, 34  
*śaṅkhyā* 58  
*śaṅkhyāna* 57  
*śajā* 30, 32, 34  
*śaphalā* (?) 33, 34  
*śabhāsthāṇu* 13  
*śamutkṣepa* 26, 28  
*han + ud* 12  
*hali* 41

## Pali.

*akkha* 20  
*akkhadhutta* 20, 70  
*avakaroti* 4  
*āya* 5, 29 f.  
*uggata* 4  
*kaṭa* 7, 41 f., 63  
*kali* 7, 41 f., 62 f., 70  
*kāka* 6, 35  
*keṭimaṇḍala* 10  
*gaha* 70  
*jūtaṇḍala* 10, 70  
*tiṭṭhirā* 6, 35  
*nivātaka* 5 f.  
*nemi* 6, 35  
*pāsaka* (*pāsa*) 16  
*bahula* 5, 6, 35

*bhadrā* (*bhadraka*) 5, 6, 35  
*maṇḍakā* 6, 35  
*māli* (*māhikā*) 5, 6, 35  
*ravi* 6, 35  
*lakka* 4  
*vicināti* 44  
*saṅghaṭṭa* 6, 35  
*santi* (*satti*?) 5, 6, 35  
*sāvata* 5, 6, 35

## Prakrit.

*gaddahi* 36, 61  
*jūḍialamaṇḍali* 10  
*satti* 36, 61

## Inhaltsverzeichnis.

---

	Seite
Die Bedeutung des Würfelspiels . . . . .	3
Das Vidhuraṇḍita-jātaka . . . . .	4
Das Jātaka und das Mahābhārata . . . . .	7
Die Apsaras und das Würfelspiel . . . . .	8
Die Frauen und das Würfelspiel . . . . .	8
Der Spielkreis . . . . .	10
Das Würfelbrett . . . . .	11
Das Adhidevana . . . . .	11
Andere Namen des Adhidevana . . . . .	18
Der Paṭṭaka . . . . .	15
Das Akṣāvapana . . . . .	15
Die Pāsakas . . . . .	16
Die Vibhitakafrüchte . . . . .	17
Die Kaurimuscheln . . . . .	19
Die Śalākās und Bradhnas . . . . .	20
Akṣa . . . . .	20
Die Zahl der Würfel . . . . .	22
Glaḥa . . . . .	26
Die Technik des Pāsaka-Spieles . . . . .	28
Die Ayas und ihre Namen . . . . .	29
Die Ayas und ihre Namen . . . . .	38
Die Ayas in den Liedern des Ṛgveda und des Atharvaveda . . . . .	42
Das rituelle Würfelspiel . . . . .	51
Das vedische Würfelspiel . . . . .	55
Das epische Würfelspiel und die Zählkunst . . . . .	57
Das Würfelspiel in der Chāndogya-Upaniṣad und im Mṛcchakatika . . . . .	61
Das Würfelspiel in der Pali Literatur . . . . .	62
Die Etymologie der Aya-Namen . . . . .	63
Das mit dem Brettspiel kombinierte Würfelspiel . . . . .	65
Das Würfelschach . . . . .	68
Nachträge . . . . .	70
Stellenverzeichnis . . . . .	71
Wortverzeichnis . . . . .	73

---

---

ABHANDLUNGEN  
DER KONIGLICHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN ZU GÖTTINGEN  
PHILOLOGISCH-HISTORISCHE KLASSE.  
NEUE FOLGE BAND IX. Nro. 3.

---

# Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens.

Von

**C. F. Lehmann-Haupt.**

Mit einem Beitrage

**Arabische Inschriften aus Armenien und Diyarbekr**

von

**Max van Berchem.**

Mit 92 in den Text gedruckten Abbildungen und 14 Tafeln.

---

**Berlin,**  
Weidmannsche Buchhandlung.  
1907.



# Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens

von

**C. F. Lehmann-Haupt.**

---

Vorgelegt von Herrn Andreas in der Sitzung vom 30. Juni 1906.

---

## Vorbemerkung.

Die wissenschaftlichen Ergebnisse der in den Jahren 1898/99 nach Armenien, auch mit Unterstützung der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften, entsandten Expedition harren noch der Veröffentlichung.

Weder die vorläufigen Berichte, die während der Reise abgefaßt wurden, noch die zusammenfassenden Rückblicke auf deren Ergebnisse oder gar die Erörterungen über Inschriften, deren Texte nicht oder nur im transskribierten Auszuge vorlagen, konnten genügen, um das Gewonnene wissenschaftlich zu beurteilen und zu verwerten.

Die Expedition bereiste Armenien und Nordmesopotamien in erster Linie, um die Geschichte des vorarmenischen Reiches der Chalder oder Urartäer epigraphisch und archäologisch aufzuhellen.

Zu dem Hauptergebnis, der epigraphischen Sicherung des gesammten durch die Funde der Expedition verdoppelten Materials an chaldischen Keilinschriften, gesellen sich, abgesehen von vereinzelt und mehr zufälligen Funden und Ermittlungen auf anderen Gebieten, namentlich drei größere Gruppen von Materialien für die Geschichte und Kultur der durchforschten Gebiete:

1. Die Stein-, Fels- und Bauziegelinschriften in babylonisch-assyrischer Sprache nebst den Skulpturen der babylonisch-assyrischen Periode.
2. Materialien zur Kunde der chaldischen Kultur und der Herkunft der Chalder, vornehmlich aus den Ausgrabungsfunden von Toprakkaläh bei Van.
3. Arabische Inschriften (bearbeitet von Dr. Max v. Berchem).

Durch ihre Veröffentlichung beginne ich jenem, von mir als einem der beiden Expeditionsmitglieder längst und lebhaft empfundenen Mangel abzuhelfen.

Ein \* vor der Nummer kennzeichnet Neufunde der Expedition, ein † anderweitig Unpubliciertes.

Berlin.

C. F. Lehmann-Haupt.

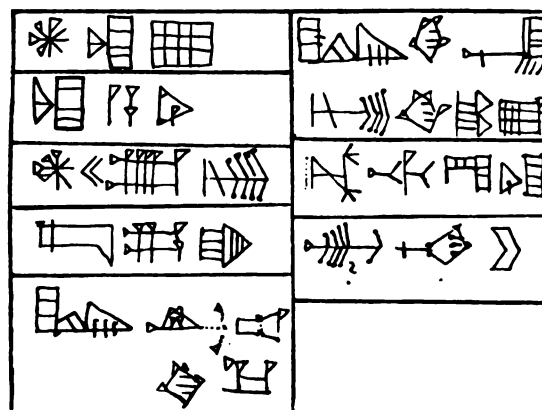


## Erster Abschnitt.

**Stein-, Fels- und Bauziegelinschriften in assyrischer Sprache.  
Skulpturen aus babylonisch-assyrischer Zeit.**

**I. Altbabylonisches und Verwandtes.**

\* 1. Weihinschrift Dungi's I auf einem längsdurchbohrten, von der Mitte nach den Enden konisch zulaufenden Karneol, von schöner hellroter Farbe (Länge 7 cm, Dicke in der Mitte  $\frac{3}{4}$ , an den Enden  $\frac{1}{2}$  cm). Im Besitz eines Händlers in Arbela (Ervil) gesehen und eilig in dunklem Raume copiert 2. IV. 1899 (Fig. 1). Linien, die in meiner Copie fehlen, aber bei dem guten Erhaltungszustand des Stückes vorhanden und bei besserem Lichte erkennbar gewesen sein müssen, sind punktiert wiedergegeben<sup>1)</sup>.



Figur 1.

Schrift: Übergangstypus von Strichfiguren zu Keilgruppen, meist schon deutliche kleine Keilköpfe.

1) Das erste Zeichen im letzten Schriftfach lautet in meiner Copie *gi* statt des unerläßlichen und oben eingesetzten *mu*. Eher mein Versehen als das des altbabylonischen Graveurs.

## Sumerisch umschrieben:

Col. I	Col. II
(Dingir) Nin-lil	lugal ki-en-
nin-a-ni	gi (ki) $\frac{BUR}{BUR}$ gi(d)
(dingir) Dun-gi	nam-ti-la-ni-ku
nita(j) lig-ga	mu-na-ru
5 lugal Uru-um(ki)-ma	

## Deutsch:

Der Göttin Nin-lil, seiner Herrin, hat Dungi, der mächtige König, der König von Ur, „König von Sumer und Akkad“ (dies) „für sein Leben“ geweiht.

Vor dem keinerlei Gottesnamen enthaltenden Namen Dungi steht das Gottesdeterminativ — die altbabylonische Apotheose des lebenden Herrschers, auf die ich vor Jahren hinwies<sup>1)</sup> und die neuerdings von verschiedenen Seiten behandelt<sup>2)</sup> und zudem monumental erwiesen ist: Narâm-Sin wird auf seiner zu Susa gefundenen Siegesstele mit der gehörnten Kopfbedeckung, dem unterscheidenden Merkmal der Gottheit<sup>3)</sup>, dargestellt.

Die Titulatur führt mit Sicherheit auf Dungi I<sup>4)</sup>, da die Mitglieder der Dynastie, der Dungi II angehört, den Titel *šar kibrat arba'i* führen.

\*2. Fragment einer Inschrift (Fig. 2) auf schwarzgrünem Stein (Dolerit), einem Priester der Nebi-Yunus-Moschee abgekauft 7. V. 1899. Provenienz: „Nebi-Yunus“.



Figur 2 (1/1).

1) Beiträge zur Assyriologie II (1893) 607 f., ferner Zeitschr. f. Assyriologie [ZA.] X 1895 S. 268/76. Vgl. Beiträge zur alten Geschichte [„Klio“] (1901) I S. 281 Anm. 4 und III (1903) S. 137 f. Anm. 4.

2) Radau, Early History of Babylonia 307 ff., Zimmern KAT<sup>3</sup> 379 Anm. 2 und besonders Brockelmann ZA. XV (1902) S. 394 f.

3) Siehe „Babyloniens Kulturmission einst und jetzt“ S. 10, 26, 77.

4) Gegen die Versuche, einerseits nur einen, andererseits statt zweier drei Herrscher Namens Dungi anzuerkennen, s. Jahresber. d. Geschichtswiss. 24 S. 24 u. 26.

Col. I	Col. II	Col. III
	[ki]b-ra-	a-
	[a?]-tum	t[i]-
[DA. LU]M	ar-ba-um	a-ni
[šar]ru	iš-ti-	
	ni-i[š] 1)	

Col. I [šarru] dannu (= DA. LUM) [šar]ru . . . . . Col. II [ša ki]b-ra-[a]-tum ar-ba-um  
iš-ti-ni-i[š] . . . .

Der mächtige König, König . . . . ., der die vier Weltgegenden insgesamt (wörtlich: auf einmal) „eroberte, niederwarf, beherrscht“.

Dem Schriftcharakter und der Titulatur nach stellt sich diese fragmentarische Inschrift in semitischer Sprache<sup>2)</sup> zu der in Niniveh gefundenen Inschrift Dungi's II aus der dritten Dynastie von Ur.

Die Wendung, mit der in unserem Fragment der „vier Weltgegenden“ gedacht wird, legt den Gedanken nahe, daß wir es mit Gunguun(m), dem Begründer der Dynastie<sup>3)</sup>, zu tun haben, der den Titel „König der vier Weltgegenden“ mit neuem Inhalt versehen, seinem Nachfolger hinterlassen hätte.

Auch von Sargon I von Agade berichten uns die Omina, daß „seine Hand die vier Weltgegenden“ eroberte, sein Sohn Narām-Sin aber ist der älteste uns bekannte Träger des Titels „König der vier Weltgegenden“.

Natürlich kann die Inschrift auch einem der mächtigen Nachfolger Gungunu's, so Dungi II, zugeschrieben werden, aber mit geringer Wahrscheinlichkeit.

Man hat früher wohl angenommen, die Inschrift Dungi's II sei nach Niniveh aus Nordbabylonien nur verschleppt worden. Dieser Voraussetzung, gegen die schon früher gegründete Einwendungen erhoben worden waren, wird durch das Hinzutreten dieser weiteren ninivitischen Inschrift der dritten Dynastie von Ur der Boden entzogen. Der Urheber der Inschrift wird, wie etwas später Hammurabi<sup>4)</sup>, auch das Priesterfürstentum Aššur mit Niniveh seinem Reiche

1) Erhalten sind auf dem Original deutlich, in Figur 2 nur schwach, ein kurzer wagerechter und die Köpfe eines links abwärts geneigten und eines senkrechten Keils, neben welchem rechts oberhalb des unteren Bruchrandes ein Stückchen unbearbeitete glatte Oberfläche bemerklich ist. All das paßt aufs Beste zu iš in seiner, drei Zeichen vorher wohl erhaltenen Form.

2) Während ich in meinem Bericht in den Berliner Sitzungsberichten 1900, S. 626—628 nur diejenigen assyrischen Inschriften berücksichtigte, die irgendwelche Beziehungen zu Armenien und den Zügen assyrischer Herrscher nach Norden zeigten, sind im folgenden alle diejenigen, uns während der Expedition bekannt gewordenen Stein-, Fels- und Ziegelschriften in babyl.-assyrischer Sprache aufgenommen, aus denen der Textgestalt oder dem Inhalt nach Neues zu gewinnen ist. Daher sind auch die in assyrischer Sprache abgefaßten Inschriften vorarmenischer Herrscher einbezogen und die assyrischen Fassungen der beiden assyrisch-chaldischen Bilinguen kurz berücksichtigt.

3) S. meine „Zwei Hauptprobleme der altorientalischen Chronologie und ihre Lösung“, besonders Tabelle I.

4) King, Letters and Inscriptions of Hammurabi vol. III No. 1.

zugerechnet haben. Wie die neue, so wird auch die früher bekannte Inschrift<sup>1)</sup> aus Nebi-Yunus stammen.

†3. (Siegel-)Cylinder, gefunden 1888 bei der Anlage eines Brunnens für die von der amerikanischen Presbyterianer-Mission erbaute Kirche des Dorfes Gök-täpä, ca. 7—8 km südlich von Urmia. Ich verdanke die Kenntnis des Fundes den Missionaren und die Erlaubnis zur Publikation des, abgesehen von einer kurzen Notiz, unveröffentlichten Stückes Herrn Direktor Cesnola vom Metropolitan Museum in New York. Für Beides spreche ich hier meinen wärmsten Dank aus.

Fig. 3a stellt den Cylinder dar, Fig. 3b eine nicht ganz vollständige Abrollung, Fig. 3c diejenige Gruppe, die Fig. 3b nur geteilt und unvollständig wiedergibt.

Der Hügel Gök-Täpä ist im wesentlichen eine künstliche Erhebung, ein im Laufe der Jahrtausende entstandener Gräberberg. Den Kern und den Hauptbestandteil bilden Steinkisten-Gräber verschiedener Perioden, die mit Erde überdeckt wurden. Selbst am Rande des Hügels lagen in dessen tieferen Schichten zahlreiche solche Steinkisten-Gräber zu Tage<sup>2)</sup>.

Das heutige Nestorianer-Dorf Gök-Täpä kriecht den Hügel hinauf, dem in verschiedener Höhe Terrassen abgewonnen sind. Auf seinem untersten Teile ist großenteils aus mächtigen den Gräbern entnommenen Quadern und Steinplatten die von der presbyterianischen Mission erbaute Kirche aufgeführt, wie auch die sie umgebende Mauer, die z. T. in die Ebene hineinreicht. Beim Bau der Kirche wurde ein Brunnen gegraben. Hierbei stieß man in einer Tiefe von „ca. 30 Fuß“ unter der jetzigen Oberfläche des Hügels auf ein Grabgewölbe, in dem sich der Siegel-Cylinder fand<sup>3)</sup>.

Die Darstellung zeigt, sowohl dem Gegenstand nach wie in Stil und Formgebung, nahe Berührung mit altbabylonischen Motiven.

Die Hauptszene bildet die wohlbekannteste Darstellung des Sonnenaufgangs. Zwei göttliche Gestalten — an der gehörnten Kopfbedeckung oder Haartracht kenntlich —



Figur 3 a.

1) Schrader, dem sie von dem verstorbenen Professor Dr. Hausknecht zur Veröffentlichung übergeben wurde, meldet (ZDMG 29, 37), daß sie nach dessen Mitteilungen „in Niniveh“ gefunden sei. Nähere Angaben fehlen.

2) Eines derselben wurde von mir ausgegraben. Den Befund s. Verhandl. Berl. anthrop. Ges. [VBAG.] 1898 S. 525 f.

3) Die Fundumstände stehen nach den Mitteilungen der Missionare vollkommen außer Zweifel.



Figur 3b.

schlagen die Türen des Ostens zurück, hinter denen der Sonnengott hervortritt<sup>1)</sup>. Gewöhnlich ist der Gott en face zwischen zwei Berggipfeln dargestellt, die als niedrige Kegel zu seinen beiden Seiten erscheinen. Doch kommen auch Cylinder vor, auf denen er seitwärts gewandt steht<sup>2)</sup>.

Auf einem dieser letzteren<sup>3)</sup> wendet sich der Gott einem Betenden zu, der ihm von einer fürsprechenden Gottheit (nicht einem Priester, siehe die Hörner!) zugeführt wird. Der rechte Türflügel und Türöffner, die den Gott von dem Betenden trennen würden, sind weggelassen, nur links<sup>4)</sup> ist beides vorhanden.

Um eine Anbetung der aufgehenden Sonne nun handelt es sich auch auf dem Cylinder von Gök-täpä.



Figur 3c.

1) Mir sind für diese Scene die folgenden Belege, sämtlich auf altbabylonischen Siegelcylindern, bekannt: Lajard, *Culte de Mithre* pl. XVIII No. 3 und 4, pl. XXVIII No. 10 und 15; *Catalog der Sammlung Le Clerq* No. 85 und Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'orient classique* I p. 656 (Cylinder des Louvre) sowie ferner, meines Wissens bisher unveröffentlicht, zwei Cylinder der Berliner vorderasiatischen Sammlung V. A. 248 (schwarzgrüner Stein [Diorit?] aus Südbabylonien) und V. A. 557 gleichen Materiales (Sammlung Petermann).

2) *Le Clerq* No. 85, Lajard XXVIII No. 15.

3) Lajard XXVIII No. 15.

4) Vom Beschauer: so im folgenden stets, sofern nicht das Gegenteil betont oder ersichtlich.

Die Stellung des Gottes ist dieselbe, aber Türflügel und Türöffner sind beiderseits vorhanden. Den Anbetenden und den hinter ihm stehenden göttlichen Fürsprecher im charakteristischen babylonischen Stufengewande (aus dem Stoffe *καυνάκης* <sup>1)</sup>) zeigt Fig. 3 c.

Der Gott hält in der erhobenen Linken ein kurzes Schwert oder Messer, in der Rechten eine Keule. Die Keule kann ich auf den mir bekannten altbabylonischen Cylindern nur einmal mit Sicherheit belegen, aber gerade in der unseren nächstverwandten Darstellung Lajard XXVIII No. 10. Dort hält sie der Gott nach unten gesenkt.

Der schneidenden Waffe unseres Cylinders entspricht auf den altbabylonischen Darstellungen ein Gegenstand ähnlicher Größe, der aber meist gezahnt, einer Säge ähnlich, gebildet erscheint <sup>2)</sup>. Die vielgestaltige Darstellung ist, was in der Abrollung nicht hervortritt, durchaus symmetrisch und vortrefflich componiert. In der Mitte der Sonnengott und die Türöffner, rechts der Anbetende und der Fürsprecher, links ihnen entsprechend zwei andere Gestalten, von denen die zweite durch ihre Stellung und Gebärde in dem Rundbilde den Übergang zu der Gruppe der Betenden vermittelt.

Die erste dieser beiden Figuren zur Linken der Hauptszene aber ist unverkennbar die aus dem Gilgamiš-Epos und aus zahllosen Darstellungen wohlvertraute Gestalt des Ea-banî, kenntlich an den Stierfüßen, der übermäßigen Betonung des Penis und dem langen in einem Haarbüschel endigenden Schwanz. Letzterer erscheint hier zweifach geteilt <sup>3)</sup>. Mit beiden Händen hält er einen auf den Boden aufgestemmt die ganze Höhe des Bildfeldes durchmessenden in eine Rundung(?) endigenden Stab, wohl eine riesige Keule.

Zu Eabanî aber gehört unweigerlich Gilgamiš.

Folglich ist es nicht der Sonnengott schlechthin, um dessen Anbetung es sich handelt, sondern Gilgamiš. Daß Gilgamiš in seinem göttlichen Teile („zwei Drittel von ihm sind Gott, ein Drittel ist Mensch“ <sup>4)</sup>) solaren Charakter trage, hat man längst vermutet (zuerst bekanntlich Rawlinson), und neuerdings hat Kugler <sup>5)</sup> den Nachweis angetreten, daß den Taten und Fahrten des Gilgamiš der Jahresweg der Sonne am gestirnten Himmel zu Grunde liege. Aber ein

1) Heuzey, vgl. Klio IV S. 332.

2) Auch bei Lajard pl. XVIII No. 4 kommt die außer allem Verhältnis stehende Verlängerung des erhobenen rechten Armes in Wahrheit gewiß auf Rechnung einer solchen aufrecht in der Hand getragenen Waffe.

3) Die Photographieen nach dem Original-Cylinder lassen im Gegensatz zu derjenigen nach der Abrollung keinen Zweifel darüber zu, daß der Stab mit dem hockenden Tier in der Mitte der Bildhöhe glatt abschneidet. Das zweite, in der Ansicht linke Schwanzende, kann also nicht etwa als Verlängerung jenes Stabes nach unten aufgefaßt werden, sondern könnte höchstens auf einem Mißverständnis der Vorlage (S. 11) beruhen.

4) Gilgamiš-Epos Tafel I Col. II 1, Tafel IX Col. II 16. Jensen, Keilinschriften Bibl. VI 1 S. 118, 204.

5) Die Sternenfahrt des Gilgamiš. Kosmologische Würdigung des babylonischen Nationalepos. Stimmen aus Maria-Laach, 1904 Heft 4, dazu Klio, IV S. 258 Anm. 1.

direkter Beweis, daß Gilgamiš geradezu mit dem Sonnengott identifiziert wurde, fehlte m. W. bis jetzt.

Die aus beiden Schultern hervorschießenden dreifachen Strahlenbündel, die den Šamaš auf der Stele mit den Gesetzen Hammurabi's, der Tafel von Sippar und auf mehreren der angezogenen Siegelcylinder kennzeichnen, fehlen auf unserem Cylinder, möglicherweise eben deshalb, weil nicht Šamaš selbst, sondern Gilgamiš dargestellt ist. In der hinter Eabanî stehenden, aber von ihm ab-, dem Betenden zugewandten und gleich allen übrigen gehörnten, also göttlichen Gestalt vermute ich den Steuermann des Gilgamiš, Ūt-napīstim.

Von Eabanî trennt ihn ein in halber Bildhöhe glatt abschneidender Stab (siehe Anm. 3 auf Seite 10), der gleich einem Wappen oder Feldzeichen das Bild eines hockenden Tieres (eher Löwe als Affe) trägt.

Gegenüber den mehrerwähnten altbabylonischen höchst primitiven Cylindern zeigt unser Stück eine sehr vorgeschrittene Kunstübung, die sich in den einzelnen Gestalten und ihrer natürlichen und ungezwungenen Haltung wie nicht minder in der oberen und unteren Umrahmung der ganzen Darstellung kundgibt. Für deren Anlage und vollendete Durchführung kenne ich kein Analogon, während die Herkunft des Motivs aus den mit senkrechten Querleisten versehenen Schemeln oder Tritten, auf denen der Thron oder die Füße der sitzenden babylonischen Gottheiten ruhen oder auf die sie stehend den einen Fuß aufsetzten, nicht zu verkennen ist. Gilgamiš nimmt gerade auf unserem Cylinder diese charakteristische stehende Stellung mit Erhöhung des einen Fußes ein: der Schemel, den er dafür benutzt, ist genau wie die Umrahmung gebildet.

Bei dem Cylinder von Gök-täpä handelt es sich nun aber nicht etwa um ein einheimisches altbabylonisches Kunstwerk, sondern um die Reproduktion eines solchen, so zu sagen um eine Nachprägung. Darauf weisen schon die Dimensionen des Cylinders, der über 11 cm hoch ist und einen entsprechenden Durchmesser hat. Eine solche Riesenwalze eignet sich schwerlich zum Siegeln: Verkennung des Zweckes oder absichtliche Modifikation? Ferner muten die kurzen gedrungenen Gestalten entschieden fremdartig an: in der altbabylonischen Glyptik erscheinen die menschlichen Figuren ungleich schlanker. Auch die Tracht der nicht mit dem Kaunakes-Gewande bekleideten Gestalten zeigt charakteristische Abweichungen von den altbabylonischen Vorbildern: sie nähert sich mehr der assyrischen, gewiß nicht auf die verhältnismäßig späte Zeit des assyrischen Königtums noch auch auf dessen ursprüngliches enges Gebiet beschränkten Tracht.

Das Gewand ist wie bei jenem mit Franzen gesäumt, ohne die Beine so weit hinunter zu bedecken wie auf den assyrischen Darstellungen.

Aus dem Felsrelief des uralten Lulubäer-Fürsten Anubanini bei Zohab und besser noch aus der in Susa gefundenen Stele, die Narām-Sin's (um 2750 v. Chr.) Sieg über die Lulubäer feiert, wissen wir, daß in Krieg und Frieden der Einfluß des Zweistromlandes sich bereits zu Anfang des dritten Jahrtausends v. Chr. auch nach Nordosten in die gebirgigen Gaue jenseits des Tigris erstreckte.

2\*

Das Land der Lulu (-bi oder -mi ist bekanntlich einheimische Pluralendung) reicht in späterer Zeit bis in den Norden des heutigen persischen Kurdistan, dem Gök-täpä nahe genug benachbart ist.

Nördliche Nachbarn und Konkurrenten der Lulubäer werden die Gutiiäer in dieser ältesten (s. die uralte Inschrift eines Königs von Gutium ZA IV 406) wie in späterer Zeit gewesen sein, in deren Gebiet das heutige südliche Azerbaidjân bis zu den persisch-türkischen Grenzgebieten einbegriffen war.

Einen vor oder um 2000 v. Chr.<sup>1)</sup> lebenden Fürsten der Gutiiäer oder der Lulubäer<sup>2)</sup> wird man sich in erster Linie als Besitzer jenes prächtigen Cylinders<sup>3)</sup> vorzustellen haben, den man ihm in sein Grabgewölbe in der untersten Schicht der Nekropole von Gök-täpä mitgegeben hat.

## II. Altassyrisches:

### a) Tukulti-Ninib I.

\*4 und \*5. Backsteine Tukulti-Ninibs<sup>4)</sup> I beide in Mosul erworben. — Von dem einen, dessen Besitz wir der Güte der französischen Dominikaner in Mosul verdanken, wurde Provenienz aus Kala'at-Shirgât (*Assur*) vermutet. Beide sind von nahezu quadratischer Gestalt (No. 4 mißt  $32 \times 31\frac{1}{4}$  cm, No. 5:  $32\frac{1}{2} \times 32\frac{1}{4}$ ) von ungewöhnlich geringer Dicke (No. 4: 5,6 cm, No. 5: 6 cm) und von heller, ins Grünliche spielender Färbung.



Figur 4.

1) Da es sich um eine „Nachprägung“ handelt und da ohnehin an der Peripherie ein Kunststil noch gelten kann, der im Centrum bereits überholt ist, so wird man auch einen um ein Weniges niedrigeren Ansatz noch in Erwägung ziehen können.

2) An die Manäer (VBAG 1898 S. 525) die erst im 9. Jahrhundert v. Chr. (Belck, VBAG 1894 S. 479 ff.) in ihre Sitze südlich des Urmia-See eingewandert sind, konnte nur gedacht werden, so lange keine genauen Abbildungen des Cylinders vorlagen.

3) Zu Zweifeln an der Echtheit des Stückes, die ohnehin durch die gut bezeugten Fundumstände (S. 8 Anm. 3) ausgeschlossen werden, geben also diese Abweichungen vom bekannten altbabylonischen Typus keinerlei Anlaß. Zudem fehlt es ja für die Details wie für die ganze Composition an jeglichem Analogon, das einem Fälscher als Vorlage hätte dienen können.

4) Hrožny's Vorschlag (Mitteil. d. Vorderas. Ges. 1903 No. 5 S. 81 [289] ff.), den Gottesnamen *Nin-rag* zu lesen, hat vieles für sich. Die einstweilige Beibehaltung der üblichen Verlegenheitslesung ist nicht als Ausdruck des Widerspruches aufzufassen.



No. 4 ist von der Vorderasiatischen Abteilung der Königlichen Museen zu Berlin erworben worden und führt die Inventarnummer V. A. 3213, No. 5 befindet sich noch im Besitze der Expedition. Die Inschrift von No. 4, 24 cm lang, 6 cm hoch, giebt Fig. 4 nach einem Abklatsch wieder; No. 5 ist in Fig. 5 a im Original nachgebildet, während Fig. 5 b die Inschrift (25 $\frac{1}{2}$  cm lang, 6 $\frac{1}{2}$  cm hoch) nach dem Abklatsch noch etwas deutlicher erkennen läßt.



Figur 5 a.



Figur 5 b.

No. 4.

- 1 *E-kal mTukulti(-ti)-*
- 2 *(ilu)Nin-ib šar kiššati*
- 3 *abli (ilu)Šul-ma-nu-ašaridu šar kiššati-ma.*

No. 5.

- 1 *E-kal* "Tukulti(-ti)-(ilu)Nin-ib  
 2 *šar kiššati abli (ilu)Šul-manu-ašaridu*  
 3 *šar kiššati-ma.*

„Palast Tukulti-Ninibs, des Königs der Welt, Sohnes des Salmanassar, Königs der Welt“.

Der den wagerechten durchschneidende Schrägkeil des Zeichens *nu* hat eine völlig senkrechte Richtung, so daß er mit dem folgenden Zeichen *maš, bar = ašaridu* fehlerhafterweise identisch erscheint.

Vor unserer Expedition war nur eine Backsteinlegende bekannt, die von George Smith erwähnt und übersetzt, im Original aber unpubliziert geblieben ist.

Ganz neuerdings sind bei den Grabungen der deutschen Orient-Gesellschaft auf der Stätte von Assur (Kala'at-Shirgât) außer anderen Dokumenten des Herrschers Ziegel mit vierzeiliger Inschrift gefunden worden, deren erste beide Zeilen den dreien unserer Inschriften entsprechen, dann aber weiterer Bauten des Herrschers gedenken.

Damit steht fest, was ohnehin anzunehmen war, daß Tukulti-Ninib I in der Stadt Assur einen Palast gehabt hat, aus dem auch unsere Ziegel (s. o.) stammen können.

Aber noch eine andere Lokalität kommt als Fundort in Betracht: Jarymdjâ, auf dem linken Tigrisufer eine Stunde flußabwärts von Niniveh, auf einem Hügel belegen, der einst, wie das zerklüftete Ufer und andere Anzeichen deutlich erkennen lassen, vom Tigris unmittelbar bespült und in einer großen Schleife fast ganz umschlossen war.

Hier zeigte uns ein Dorfbewohner einen Ziegel, der eine mit No. 4 identische Inschrift trug, die ich copierte, und der in den Maßen wie in der Färbung den beiden hier besprochenen im wesentlichen gleich. Dieser Ziegel sollte in Jarymdjâ gefunden sein.

Salmanassar I<sup>1)</sup> sowohl wie Tukulti-Ninib I<sup>2)</sup> haben in Niniveh, namentlich am Istar-Tempel<sup>3)</sup>, gebaut und der erstere hat dort einen eigenen Palast besessen.

Tukulti-Ninib I wurde in seiner Stadt *Kar-Tukulti-Ninib* von seinen aufständischen Untertanen ermordet. Die Steintafel mit den neu gefundenen Annalen Tukulti-Ninib's I war nach deren eigener Angabe der Mauer dieser Stadt, — als Grundsteinurkunde, wie wir sagen würden, — eingefügt worden.

1) George Smith, *Assyrian Discoveries* 1875, p. 246 nennt einen Ziegel und Fragmente einer Votivschale vom Istar-Tempel, alle in Koyunyk gefunden. Ueber diese und andere Votivschalen Salmanassars I s. jetzt King, *Records of the reign of Tukulti-Ninib I* (1904) p. 125 ff.

2) Vierzeilige Inschrift aus Koyunyk übersetzt von G. Smith a. O. p. 249 f., eine andere vierzeilige Ziegel-Inschrift umschrieben von King a. O. p. 60 f.

3) Auf Grund seiner Funde gab G. Smith a. O. p. 248 die folgende Skizze der ältesten Geschichte des Istar-Tempels in Niniveh: Gründung in sehr alter Zeit (wie wir jetzt wissen, vor Hammurabi), erweisliche erste Restauration durch einen der Priesterfürsten des Namens Samsi-Adad; erneute Wiederherstellung unter Aššur-uballiš (15. Jahrh. v. Chr.) und alsdann wiederum durch Salmanassar I, dessen Werk Tukulti-Ninib I vollendete.

Die Annalen geben an, daß die neue Stadt *ebirti ali-ia Aššur* „gegenüber meiner Stadt Assur“ belegen gewesen sei.

Daraus muß man auf eine Lage am Tigris und auf dessen linkem Ufer in der nächsten Nachbarschaft des auf dem rechten Ufer belegenen Aššur schließen. Wenn nun King angiebt, die Stadt habe „zwischen Koyundjyk und Kala'at Shirgat“ nahe dem Tigris gelegen<sup>1)</sup>, so ist diese Angabe, wie man sieht, aus den Annalen allein nicht zu erklären, steht vielmehr mit ihnen in einem gewissen Widerspruch.

Sie beruht anscheinend auf mehr oder weniger deutlichen und mehr oder weniger absichtlich verschleierten Angaben über den Fundort der Tafel. Jedenfalls trifft King's Bezeichnung nicht nur für Jarymdjä aufs Beste zu, dieses erfüllt vielmehr auch das weitere durch den Text gebotene Erfordernis einer Lage auf dem, Assur (Kala'at-Shirgât) entgegengesetzten Ufer<sup>2)</sup>.

Wenn also King's Angaben wirklich auf dem ihm bekannten Fundort der Annalentafel beruhen, so würde als Provenienz unseres Ziegels No. 4 in erster Linie Jarymdjä in Betracht kommen, und dasselbe würde wegen der gemeinsamen Besonderheiten der Form wahrscheinlich auch für No. 5 gelten.

Ist aber der Fundort der Annalentafel nicht genau bekannt, so bleibt die Möglichkeit offen, gegenüber und mehr in der Nähe von Kala'at-Shirgât die Reste von Kar-Tukulti-Ninib aufzufinden, und es muß dann unentschieden bleiben, ob unsere beiden Ziegel von dorthier oder aus Assur selbst stammen<sup>3)</sup>.

b) Tiglatpileser I (um 1000 v. Chr. 4)).

\*6. Die Sieges-Inschrift von Yung'alu (Fig. 6 = Berl. Sitzungsber. 1900 S. 626 Fig. 4 nach Abklatsch).

- 1 *Tukulti-abil-e-sar-ra*
- 2 *šarru dannu šar kiššati šar (mat).Aššur*
- 3 *šar kib-rat arba'-i*
- 4 *ka-šid mâtâti Na-i-ri*
- 5 *iš-tu (mat)Tu-um-mi*
- 6 *a-[d]i (mat)Da-ia-ni ka-šid<sup>5)</sup>*
- 7 <sup>5)</sup> *(mat)Kir-ḫi a-di tam-di rabiti<sup>6)</sup>.*

1) A. a. O. p. IX f.: „The limestone table from which the text is taken was made by the orders of Tukulti-Ninib I, who had it buried as a foundation memorial in, or under, the wall of the city of Kar-Tukulti-Ninib which was situated near the Tigris between Kuyunjik and Kal'a Sherkat“.

2) Die Bezeichnung der ganzen Stadtanlage als *kâru* „Kai, Ufermauer“ würde sich aus den VBAG 1899 S. 415 geschilderten Besonderheiten der Lage vollauf erklären.

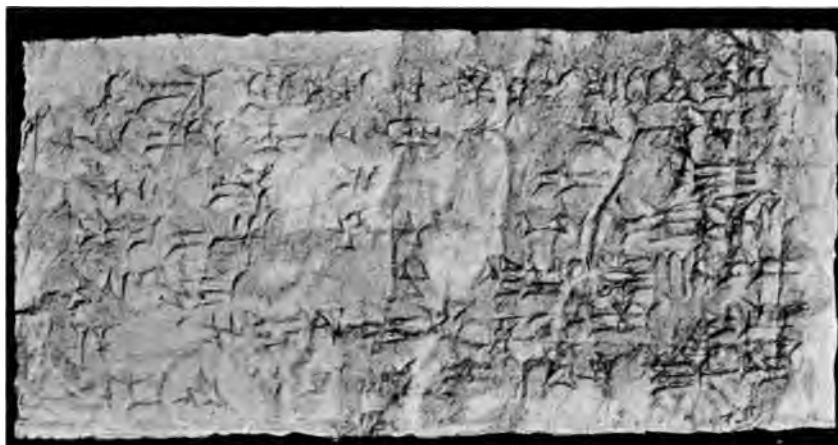
3) Vgl. Klio V 413.

4) „Zwei Hauptprobleme“ Abschn. I—XIV; Klio IV (1904) 111 ff.; 260 f.

5) Hinter *kašid* in Z. 6 und vor *(mat)Kirḫi* in Zeile 7 fehlt nichts und kann nichts eingefügt werden: es ist also unmöglich, *kašid ištu (mât)Kirḫi* „der erobert hat vom Lande Kirḫi an bis zum großen Meere“ zu lesen.

6) Geschrieben *a-di A. AB. BA GAL. LA.*

- 1 Tiglatpileser,
- 2 der mächtige König, König der Welt, König von Assur,
- 3 König der vier Weltgegenden,
- 4 der Eroberer der Nairi-Länder
- 5 von Tummi an bis nach Daiani,
- 6 der Eroberer des Landes Kirhi
- 7 bis zum großen Meere.



Figur 6.

Die Zuweisung dieser Inschrift an Tiglatpileser den Ersten wird sowohl durch den Schriftcharakter wie durch die Verwandtschaft des Textes mit dem annalistischen Bericht dieses Herrschers über seinen ersten Feldzug gegen die Naîri-Länder (Prisma-Inschrift Col. IV 43 ff.) gesichert. Durch den Wortlaut und den Fundort der Inschrift werden die bereits vor unserer Expedition anderweitig gewonnenen und dargelegten Anschauungen über die Richtung und das Ziel dieses ersten Feldzuges<sup>1)</sup> bestätigt<sup>2)</sup>.

Für die Annahme, daß dieser den König bis zum Schwarzen Meere geführt habe, spricht nichts. Dagegen läßt der Text mit Sicherheit erkennen<sup>3)</sup>, daß zu Tiglatpileser's I Zeiten eine, offenbar auf die Nordzüge Salmanassar's I und Tukulti-Ninib's I zurückgehende Kunde vom Schwarzen Meere bei den Assyrern bestand. Nur im Norden kann Kirhi ans Meer gestoßen haben<sup>4)</sup>. Auch der nördlichste Naîristaat Daia(ë)ni mochte sich nach assyrischer, ob richtiger oder falscher, Vorstellung bis zum Meere erstrecken.

7. Die Felsinschrift am Ausgange des Tigristunnels (dem bisher fälschlich sogenannten „Eingange der Quellgrotte des Sebeh-su“) angebracht,

1) ZDMG 51 S. 560.

2) Berliner Sitzungsber. 1898 S. 117. Verh. Berl. anthr. Ges. 1898 S. 575.

3) Vgl. S. 15 Anm. 5.

4) Vgl. hierzu Klio IV S. 399 f.

mit fußabwärts blickendem Königsbild<sup>1)</sup>. Von mir collationiert, am Felsen photographiert und abgeklatscht<sup>2)</sup> im Mai 1899. Da die am Felsen selbst genommene Photographie (Fig. 7a) wegen meines ungünstigen Standortes (tief und schräg unter der Inschrift), eine starke Verschiebung zeigt, so wird in Fig. 7b außerdem ein Abklatsch wiedergegeben.



Figur 7a.

Das Königsbild enttäuscht, ebenso wie die in gleicher Umgebung befindlichen Reliefbilder Salmanassar's II, durch seine geringen Dimensionen. Der Text lautet — in wesentlichen Punkten anders als ihn Schrader las —:

*Ina ri-ḡu-te ša (ilu)Aššur  
(ilu)Šamaš (ilu)Adad ilāni  
rabūti p<sup>l</sup>. bēle p<sup>l</sup>.-a  
ana-ku<sup>3)</sup> mTukulti-abil-e<sup>4)</sup>šar-ra  
5 šar (mat)Aššur abil mAššur-rēš-i-šī*

1) Nach Taylor's Abklatsch von Rawlinson veröffentlicht III R. 4 No. 6, später nach Sester's Abklatsch (1883) von Schrader, „Die Keilinschriften am Eingange der Quellgrotte des Sebe-neh-su“ (Abhandl. Berl. Ak. d. W. 1885) S. 5—8, S. 27 und ebendort auf der beigegebenen Tafel, aber nur teilweise, im Lichtdruck wiedergegeben.

2) Auch von meinem Reisegefährten sind bei seinem späteren Besuch des Tigristunnels Oktober 1899 diese, wie auch die meisten anderen dortigen Inschriften abgeklatscht worden.

3) *Ku* ist weitläufig geschrieben:  $\Upsilon \Xi \Upsilon$ , daher Schrader's Bemerkung (S. 27 Anm. 1): „Auf dem Papierabdrucke ist sicher lediglich ein  $\Xi \Upsilon$  zu lesen“.

4)  $\Xi \Upsilon \Upsilon$  statt  $\Xi \Upsilon \Upsilon \Upsilon$  Steinmetzfehler, wie schon Schrader hervorgehoben.



Figur 7b.

*šar (mat)Aššur abil <sup>m</sup>Mu-tak-kil-(ilu)Nusku <sup>1)</sup>*

*šar (mat)Aššur ka-šid <sup>2)</sup> i[štu] <sup>3)</sup>*


*tam-di rablti ša (mat)A-mur-ri*

*u <sup>4)</sup> tam-di ša (mat)Na-i-ri*

*10 šalšianu <sup>5)</sup> ana (mât)Na-i-ri allik.*


Unter der Beihülfe des Assur,  
des Šamaš, des Adad, der großen  
Götter, meiner Herren,  
bin ich, Tiglatpileser,

5 König von Assur, Sohn des Assur-rêš-iši,  
Königs von Assur, Sohnes des Mutakkil-Nusku,  
des Königs von Assur, der ich erobert habe vom  
großen Meere des Amoriter-Landes  
und vom Meere von Nairi an,  
zum dritten Male zum Lande Nairi gezogen.

1) Erhalten  rechts von der Figur, über die hinweg sich die Zeile in diesem einen Falle fortsetzt. Da diese Singularität leicht übersehen werden konnte, so kam Schrader (a. a. O. S. 27 Anm. 3) zu der Auffassung, daß seltsamer Weise der Gottesname hinter dem Gottesdeterminativ fehle.

2) So deutlich auf der Photographie.

3) Erhalten nur .

4) Nur , und zwar ganz deutlich.

5) Geschrieben III ŠU, was auch *šalulti šaniti* gelesen werden kann, s. Delitzsch, Assyr. Gram. § 77 S. 207 f.

**III. Assyrisches mittlerer Zeit.****a) Aššurnaširabal III (885—860 v. Chr.).**

\*8. Von unserer Expedition wurden an und in der Quelle und bei den Häusern des Dorfes von Babil, ca. 25 km südwestlich von Djeziret-ibn-'Omar, eine Anzahl von Steinfragmenten mit assyrischen Inschriften aufgefunden. Auf einem von ihnen ist deutlich der Name und die Genealogie Assurnaširabal's III angegeben<sup>1)</sup>. Daß noch zwei andere Stücke mit diesem Fragment zu einer und derselben großen Stele zuzugehören, konnte ich neuerdings nach den Abklatschen, meinen Copieen, Messungen und Notizen mit Sicherheit feststellen.

Babil ist auf einem „Tell“, also der Plattform einer einstigen assyrischen Ansiedelung erbaut. Ob sich hier, wie anzunehmen, ein alter Name erhalten und ob wir es mit einer, eventuell von den Assyrern zwangsweise angelegten, babylonischen Ansiedelung zu tun haben, ist nicht auszumachen.

**Fragment I. Stück vom Oberteil der Stele.**

Rückseite wohlerhalten und unbeschrieben.

Vorderseite: Assyrischer König, barhäuptig, rechtsgewandt, den einen Arm üblicherweise zu den auf dem verlorenen Teil befindlichen Götterzeichen erhoben (vgl. die Assarhaddon-Stele von Sendjirli<sup>2)</sup>). Die in Franzen oder Quasten auslaufenden Enden des in den Nacken fallenden Diadems ziehen sich in ungleicher Länge über den Rücken. Das kürzere endet etwa eine Handbreit tiefer als der Bart. Hinter, also links von ihnen Teile einer Inschrift, die sich rechts von dem erhobenen Arme des Königs fortsetzt. Der Oberkörper des Königs blieb von der Inschrift unberührt, dagegen wurden die Enden des Stirnbandes, abgesehen von den Franzen, von ihr betroffen.

Hinter dem Könige sind Teile von 17 Zeilen nach unten zu anwachsend erhalten (A).

Rechts des erhobenen Armes kümmerliche Reste von 12 Zeilen (B), davon eine hier unbeschrieben, in den andern meist höchstens ein, in Z. 2 anderthalb Zeichen erhalten.

Der Abklatsch, der auf Tafel I wiedergegeben ist, läßt den Tatbestand befriedigend erkennen, nur fehlen die Zeilenfragmente B, während die von A deutlich lesbar werden.

Dieses Fragment lag bei unserer Ankunft kurz nach Mitte März 1899 im Bassin der antik gefaßten kohlenstoffhaltigen Quelle. Mit vieler Mühe wurde es von uns herausgeholt und in eine für die Copie einigermaßen günstige Lage gebracht. Als ich am 12. Mai desselben Jahres wieder dort anlangte, um ergänzende Studien zu machen, lag der Stein wieder im Wasser. Vermutlich gilt er als Talisman, der das Fließen der Quelle und die Fruchtbarkeit des Bodens

1) Vgl. Berl. Sitzungsber. 1899 S. 746 Anm. 1, 1900 S. 628 sub „7—11“. Verh. Berl. anthrop. Ges. 1899 S. 412, Mitteil. vom 18. III. 1899.

2) Ausgrabungen in Sendschirli. Ausgeführt und herausgegeben im Auftrage des Orient-Comités zu Berlin I (1893) Tafel I.

gewährleistet, so daß hier wie an vielen anderen von uns berührten Stellen ein Fortleben des alten Quellenkultus zu verzeichnen wäre. Die Ergebnisse der Messungen, die ich im Wasser vornehmen mußte, sind:

Größte Breite ca. 0,91 m.

Dicke, ohne Relief, 0,39 m; da, wo das Relief vorhanden, ca. 0,46 m.

Länge vom Scheitel der Figur bis zum unteren Rande des Fragments ca. 1,20 m.

#### Fragment II.

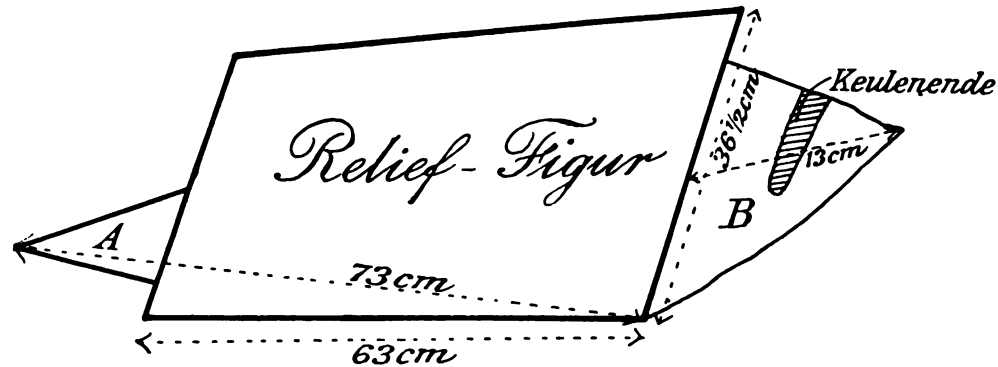
Rückseite wohl erhalten und unbeschrieben.

Vorderseite Mitte: Teil vom Unterkörper des Königs, unbeschrieben.

Links: Teile der Inschrift (A).

Rechts: Teile der Inschrift (B), in die das untere Ende der vom König in der einen Hand gehaltenen Keule hineinragt.

Dicke an den Seiten, wo kein Relief 28 cm, in der Mitte incl. Relief 41 cm. Gestalt, Maße und Schriftverteilung zeigt die folgende Durchpausung eines in Babil von mir gefertigten Diagramms.



#### Fragment III. Stück vom Unterteil der Stele.

Rückseite wohl erhalten und unbeschrieben.

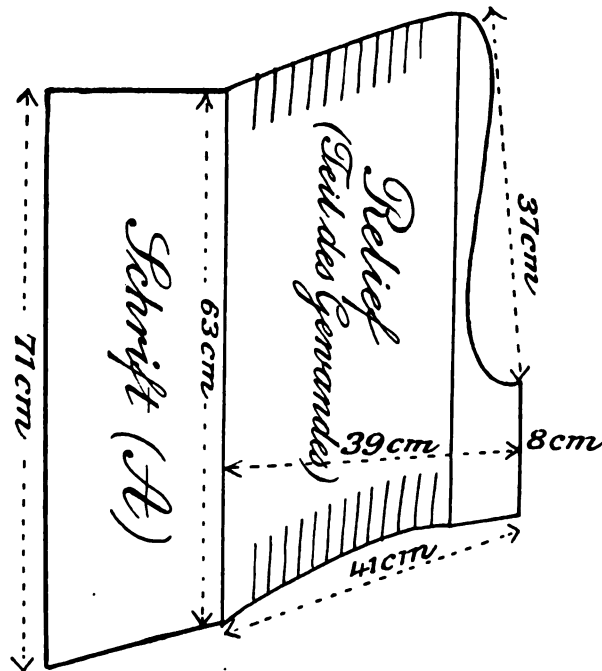
Die Mitte der Vorderseite nimmt in ganzer Länge ein Stück vom unteren Teile der Relief-Figur ein, und zwar ist es oben und unten durch schräg verlaufende Franzenreihen begrenzt, wie sie deren die Assarhaddon-Stele in Sendjirli drei zeigt, von denen die oberste zu dem vom Arm auf den Unterkörper herabfallenden Teil des Gewandes gehört, während die zwei anderen durch eine besondere Drapierung entsprechend am unteren Teil des Gewandes entstehen. Ob wir es bei unserer Stele mit der oberen und der zweiten oder aber mit den beiden unteren Franzen zu tun haben, ist nicht sicher zu entscheiden. Wahrscheinlicher dünkt mich Letzteres.

Links: Schrift, Teile von 29 Zeilen (A).

In Z. 25 wird *Assur-naṣir-abli šarru* genannt, und da Zeile 18, als Bestandteil der Genealogie des Königs, ihn als Enkel des Adadnirari bezeichnet, so ist klar, daß die Stele von Assurnaṣirabal III herrührt.



Rechts: Nur Spuren von 2 Zeilen B, je ein Keilkopf, etwa in Höhe von A Z. 17/18 dieses 31 cm, mit Relief 41 cm dicken Fragments. Gestalt, Maße und Schriftverteilung giebt das Diagramm:



Im Ganzen ergibt sich also: eine große rückseitig unbeschriebene Stele Assurnaširabal's, die das Bild des rechtsgewandten Königs in der bekannten Stellung — die eine Hand die Keule haltend, die andere erhoben und auf die in Gesichtshöhe und darüber angebrachten Götterzeichen weisend — bot und mit einer umfassenden Inschrift bedeckt war, die sich von links nach rechts über die Gestalt des Königs, jedoch ohne sie selbst zu treffen, hinzog.

Die drei Fragmente der nach unten zu an Dicke anscheinend etwas verlierenden Stele haben zusammen eine Höhe von mindestens 2,25 m. Daß sie direkt aneinander anschließen, ist nicht sicher. Dazu müssen hinzugerechnet werden: einerseits noch ein gutes Stück über dem Kopf des Königs in Fragment I, andererseits ein Beträchtliches für den unteren Teil der Figur und der ganzen Stele unterhalb der Figur, so daß man insgesamt mit einer Höhe von mindestens 3 Metern rechnen kann. Die größte bisher bekannte Stele, eben die Assarhaddon's aus Sadjirli, mißt  $3\frac{1}{6}$  Meter. Die Stele Assurnaširabal's III von Babil wird ihr kaum nachgestanden und kann sie übertroffen haben. Den Dimensionen entspricht die hohe historische Wichtigkeit des Monumentes, die sich erkennen läßt, obgleich die Inschrift nicht als Ganzes vorliegt<sup>1)</sup>.

1) Da ich die Hoffnung nicht aufgebe, die Inschrift aus den vorhandenen geringfügigen

Mein Nachweis, daß die Identifikation des Tigristunnels mit der Supnatquelle unhaltbar<sup>2)</sup> ist, daß diese vielmehr in Mesopotamien auf dem Wege von Niniveh zum Tûr-'Abdîn und zum West-Tigris gelegen haben muß, bedingt gleichzeitig die Erkenntnis, daß die Quelle bei Babil alle topographischen Erfordernisse der Supnatquelle erfülle.

Somit haben wir in der Stele Assurnaširabal's III von Babil so gut wie sicher dessen an der Supnatquelle neben den Statuen Tiglatpileser's I und Tukulti-Ninib's II aufgestelltes Bild wieder gefunden<sup>3)</sup> und die dort von uns angetroffenen sonstigen Fragmente (s. u. Abteilung V) gehören höchst wahrscheinlich, wenigstens zum Teil, den Stelen dieser Könige an.

Daß Assurnaširabal die verhältnismäßig weit nach Süden belegene Supnatquelle als Ausgangspunkt seiner Eroberungen im Nordwesten nennt, ist zwar überraschend, stimmt aber zu der anderweitig aus seinen Inschriften deutlich erkennbaren Tatsache, daß die Naïri-Staaten, im Verein mit den Aramäern, wesentlich weiter über den Südrand des armenischen Hochlandes vorgedrungen<sup>4)</sup> waren, als man früher annahm.

9. Quadratische Ziegelplatte (46,3 cm Seitenlänge, 6 bis 6,3 cm stark) in Nimrûd gefunden mit dreizeiliger Inschrift<sup>5)</sup> (Fig. 8 nach Abklatsch) die oben



Figur 8.

Zeilenresten unter Vergleichung der Annalen und der Prunkinschriften des Königs im Laufe der Zeit ebenso wieder herzustellen, wie es mir mit den zwei größtenteils, wie es schien, hoffnungslos zerstörten Inschriften Salmanassar's II Tgr. 2 und Tgr. 4 vom Tigristunnel (unten sub 20 und 22) geglückt ist, so sehe ich vorläufig von der Veröffentlichung der einzelnen Text-Splitter ab.

2) Zeitschr. f. Ethnologie 1899 S. 286. Verhandl. Berl. anthrop. Ges. 1899 S. 608 ff., 1900 S. 37 f., 1901 S. 239 m. Anm. 1. Berl. Sitzungsber. 1900 S. 628 [10] m. Anm. 2. Vgl. unten S. 31 Anm. 2.

3) Annalen Col. I Z. 105 (2. Reg.-Jahr).

4) Berl. Sitzungsber. 1900 a. O.

5) Vgl. Layard, Texts in the cuneiform Character 83, Nr. A, B und D; Bezold, Lit. 72 sub 9.

einen Raum von  $14\frac{3}{4}$  cm, unten einen von 18 cm Höhe frei läßt. Von mir nach Mosul gebracht, dort mit behördlicher Genehmigung copiert und abgeklatscht.

*E-kal Aššur-našir-abli šar kiššati šar (mat)Aššur  
 abil Tukulti-Ninib šar kiššati šar (mat)Aššur  
 abil Adad-nirari šar kiššati šar (mat)Aššur*

Palast Assurnaširabals, Königs der Welt, Königs von Assur,  
 Sohnes des Tukulti-Ninib, Königs der Welt, Königs von Assur,  
 Sohnes des Adad-nirari, Königs der Welt, Königs von Assur.

\* 10. Tatze (Hand?) aus Thon (Fig. 9). Größte Länge 19 cm, Breite 14 cm, Dicke  $4\frac{3}{4}$  cm.



Figur 9.

*E-kal m Aššur-našir-abli šar (m[at])Aššur  
 [abli Tukulti-Ninib] šar (mat)Aššur  
 abli Adad-nirari  
 šar<sup>1)</sup> (mat)Aššur-ma  
 5 makkûri<sup>2)</sup> bit (ilu)Ninib.*

Palast Assurnaširabals, Königs von Assyrien,  
 Sohnes des Tukulti-Ninib, des Königs von Assyrien,  
 Sohnes des Adad-nirari,  
 des Königs von Assyrien:  
 5 Besitztum des Ninib-Tempels.

1) Nur ein Winkelhaken, wie auch sonst manchmal statt der regelmäßigen zwei des Zeichens šarru, hier aber wohl Schreibfehler.

2) Geschrieben [ŠA.] GA.

No. 9 und 10 stammen beide aus dem von Assurnaširabal erbauten Nord-west-Palast in Kalach. Während No. 9 uns nichts Neues lehrt, ist No. 10 für die Bau- und Localgeschichte der Stadt von Interesse.

Ein entsprechendes Stück mit gleicher, z. T. noch besser erhaltener Inschrift befindet sich in der Vorderasiatischen Sammlung der Kgl. Museen zu Berlin (V. A. 3128). Diese Tatzen gehörten zum Besitze des Ninibtempels oder dienten — für sich oder in größerem Zusammenhange angebracht —, zur Bezeichnung der Schatzkammer dieses Tempels.

Die Unterbringung des Tempelgutes im Palaste des Königs bedeutet offenbar nur ein Provisorium. Kalach, von Salmanassar I gegründet oder vielleicht schon damals nur erneuert, ist von Assurnaširabal III neu gegründet und umgeschaffen worden. Der Ninibtempel wird verfallen und eines Neubaus bedürftig gewesen und in der Zwischenzeit der Tempelschatz im neugebauten Palast untergebracht worden sein, vgl. u. S. 29 mit Anm. 1.

Ob Assurnaširabal dessen Überführung in den fertiggestellten Tempel erlebte, steht dahin. Den zugehörigen Stufenturm hat, wie wir sehen werden, sein Sohn Salmanassar II erbaut (s. No. 13—17).

11. 12. Auf der Trümmerstätte von Nimrud liegen die Stein-Skulpturen und die Inschriften auf Stein — es handelt sich, wie in Niniveh, um weißen dunkelgeäderten Marmor, nicht um „Alabaster“<sup>1)</sup> — noch heute so zu Tage, wie sie von den Engländern verlassen worden sind, den zersetzenden Einflüssen der Luft und des Regens preisgegeben — im Gegensatz zu Chorsabad, wo die französischen Forscher alles, was sie nicht mit sich führen konnten, sorgfältig wieder mit Erde bedeckt haben, so daß von den wieder mit dem Grase der Steppe überwucherten Resten nur geringe Spuren zu entdecken sind.



Figur 10 a.



Figur 10 b.

11. Von der großen Anzahl von Fragmenten historischer Platten-Inschriften Assurnaširabal's, die mir zu Gesicht gekommen sind, gebe ich zwei in Figur 10 a und b wieder. Sie mögen in erster Linie als Schriftproben dienen, da eine

1) Näheres s. Mitteil. der Geogr. Gesellschaft in Hamburg Bd. XVI S. 21 f.



Figur 11.

direkte photographische Reproduktion von Inschriften Assurnaširabal's III m. W. bisher nicht existiert und zudem der Vergleich mit seiner neugefundenen Stele (Tafel I) von Wichtigkeit ist. Für die Wahl des zweiten, kleineren Stückes (Fig. 10 b) war der kleine Rest einer Reliefskulptur bestimmend. Das erste, größere, hingegen (Fig. 10 a) ist inhaltlich insofern von einigem Interesse, weil es aus demjenigen Passus der Inschriften des Königs (Annalen Col. III 117—124 = Standard- Inschrift Z. 5—11) stammt, der in einer seiner beiden Varianten Urarṭu<sup>1)</sup> zum ersten Mal in der assyrischen Literatur nennt.

Was in Z. 5 bis 7 des Fragments erhalten ist, gehört in folgenden Zusammenhang:

5 [šarru šu ištu e-bir-tan (nāri)Diglat a-di (šadi)Lab-na-na u tam-di rabt-ti (māt)La-ki-e ana si-ḫir-ti-ša (māt)Su-ḫi a-di R]a-pi-ki ana šépā-šu [u-šik-ni-ša ištu rés tni (nāri)Su-ub-na-at adi (māt)U-ra-ar ṭi<sup>2)</sup> ka(t)-su ik-šud ištu (māt) ni-ri-be ša māt Kir-ru-ri u-di]

1) Die Verwendung des Ideogramms  $\frac{\text{BUR}}{\text{BÜR}}$  sowohl für das (nord)babylonische Tiefland Akkad wie für das armenische Bergland Urarṭu zeigt, daß es sich, wie schon aus der Schreibung zu vermuten, um eine Bezeichnung des Gebietes nach den beiden Strömen handelt. Euphrat und Tigris sind für beide Gebiete charakteristisch und sind einander in beiden näher als je sonst in ihrem Laufe: das ist das einzige, was diesen sonst grundverschiedenen Ländern gemeinsam ist.

2) Var.: *Ni-rib (Ni-ri-be) ša bitāni.*

Abhdlgn. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. N. F. Band 9, 3

4

6 [mat Gil-za-ni i]štu e-bir-tan (ná[ri] Za-ba šupalí a-di Tul-ba-a-ri ia el-la-an (mát) Za-ban a-di (alí) Tul-ša-za-ab-da-a-ni u (alí) Tul-ša-ab-ta-a-ni]

7 [(alí)Hi-ri-mu (alí)Ha-]ru-t[u (mát)bi-ra-a-te šu (mát)Kar-du-ni-aš ana mi-iš-ri (mi-šir) máti-ia u-tir].

12. Ferner liegen in Nimrud Monumente zu Tage, die in europäischen Museen bestenfalls nur wenig, in Deutschland aber überhaupt nicht vertreten sind.

Dahin gehören vor Allem die Steinkolosse, die, zu einem größeren Teil als sonst, nur als Reliefs, nicht als Vollskulpturen behandelt sind, und von denen Fig. 11 (S. 25) ein Paar in besonders eindrucksvoller Gruppe nach meiner Originalaufnahme wiedergibt, während im Hintergrunde rechts und links deren noch mehrere zu erblicken sind.

Sie befinden sich nach meiner Erinnerung auf einem Gebiete, das man, da eine genaue Scheidung der verschiedenen Gebäudecomplexe bei dem gegenwärtigen Zustande der Trümmerstätte schwierig ist — als Übergang vom Palast Assurnasirabal's III zum Centralpalast Salmanassar's II bezeichnen kann.

b) Salmanassar II (860—826).

13—17. Backstein-Inschriften vom Stufenturm in Nimrud-Kalach, dessen Erbauung durch Salmanassar II sichernd.

Die schon früher bekannte<sup>1)</sup>, aber, wie sich zeigen wird, nicht richtig ge-



Figur 12.

1) Veröffentlicht von Layard, *Inscriptions in the Cuneiform Character* pl. 78 B, erwähnt von George Smith, *Assyrian Discoveries*, vgl. Bezold, *Lit. S. 76 sub 6 b* und Amiaud-Scheil, *Inscriptions de Salmanassar II* p. 78, 79.

lesene siebenzeilige [No. 13—15] Backstein-Inschrift begegnete uns zuerst in Mosul. In Nimrūd sahen wir sie zuerst auf einem Backstein, den mein Reisegefährte aus einer der tieferen Lagen der Pyramide herausholte. Nähere Angaben und Reproduktionen stehen mir von drei Exemplaren zur Verfügung.

13. Cursive, aber sorgfältig geschriebene und vortrefflich erhaltene Inschrift auf einem fast quadratischen (35 : 34,8 cm) und ca. 11,2 cm dicken, Asphaltspuren zeigenden Backstein, der nach unserer Information aus dem dem Wasser zugewandten Teile des Stufenturmes<sup>1)</sup> stammt. Der Stein wurde von mir (mit No. 14 u. 15) nach Mosul gebracht und mit Erlaubnis des Vali kopiert und abgeklatscht (Fig. 12).



Figur 13 a.



Figur 13 b.

1) Der Tigris (jetzt 1—2 km von Kalach entfernt) floß wie an den Wällen von Niniveh und an Jarymdjä so auch an Kalach einstmals direkt vorüber. Das erkannten wir sowohl am Gelände, wie an der Verwendung von Kalksteinquadern für die dem Wasser zugewandten Seiten des Stufenturm-Fundamentes (s. Verh. Berl. anthr. Ges. 1899 S. 591 m. Anm. 2).

14. Als einzigen beschriebenen unter einer Menge von unbeschriebenen fanden wir hoch oben, in mehr als halber Höhe der Pyramide, einen rechteckigen Backstein (35 $\frac{1}{2}$  cm lang, 11,2 cm breit, 16 cm hoch); die kleinere Oberseite trägt drei, die Vorderseite vier Zeilen einer Inschrift (Fig. 13 a, b nach Abklatsch).

15. Fragmentarisches Duplikat (Fig. 14 a, b nach dem Original), in Mosul von der Expedition erworben.



Figur 14 a.



Figur 14 b.

\*16. Fünfzeilige Inschrift (Fig. 15 nach Abklatsch) auf der Vorderseite



eines in Mosul erworbenen rechteckigen (34 : 16 : 11 $\frac{1}{2}$  cm), auf der unbeschriebenen Unterseite völlig mit Asphalt bedeckten Backsteines, jetzt Eigentums der Kgl. Museen (Berlin V. A. 3214).



Figur 15

\*17. Vierzeilige unbekannte Inschrift (Fig. 16 nach Abklatsch) auf einem rechteckigen fragmentarischen Backstein (30,4 : 9,8 : 10 cm) aus der dem Tigris (s. S. 36 Anm. 2) zugewandten Seite des Stufenturmes.



Figur 16.

In sämtlichen Inschriften wird die *zikkurrat*, der Stufenturm, von Kalah, genannt, und da die Provenienz aus der Eckpyramide von Nimrud bei mehreren dieser Backsteine feststeht, so ergibt sich, was bisher m. W. unbekannt, oder, obgleich es aus dem Layard'schen Exemplar der 7 zeiligen Inschrift erschlossen werden konnte, unbeachtet geblieben ist, daß Salmanassar II der Erbauer des Stufenturmes von Kalah in der Gestalt, wie ihn jetzt die Erde birgt, gewesen ist<sup>1)</sup>.

1) Ob auch der Neubau des Ninib-Tempels, zu dem die *zikkurrat* gehört, oder nur dessen Vollendung ihm zuzuschreiben ist (oben S. 24 zu No. 10), muß einstweilen unentschieden bleiben.

Nach der letzten, von Amiaud und Scheil<sup>1)</sup> vorgeschlagenen Lesung der siebenzeiligen Inschrift wäre Salmanassar II in Z. 6/7 als *ri'u* Hirte der *zikurrat* von Kalah bezeichnet gewesen, und so würde man wohl auch nach unseren No. 13 und No. 15 lesen. Aber No. 12 und No. 16 zeigen, daß zwar *ri* richtig ist, von den Zeichen  $\triangleleft \rightarrow \nabla$  ' und  $\langle (= \text{III} \text{---}) \rangle$  u jedoch keine Rede sein kann, obgleich zweifelhaft blieb, was an die Stelle zu setzen sei.

Scheil<sup>2)</sup> hat inzwischen ein Exemplar einer fünfzeiligen Backsteininschrift veröffentlicht, die, gleichlautend mit unserer No. 16, die drei Zeichen des Wortes durch große Zwischenräume getrennt mit voller Deutlichkeit als *ri-šip-tu(tam)* „Bauwerk“ (durchaus regelmäßige, wenn auch, soweit ich sehe, noch unbelegte Bildung von *rušāpu* „zusammenfügen, aufbauen“), zeigt, wie das Scheil bei der Herausgabe mit Recht als sicher betont

Unsere No. 17 hat dafür *ri-šip-te*, während No. 12, statt der drei Schrägkeile des Zeichens *šip*, fälschlich nur zwei aufweist, so daß *ri-šip-tam* nicht zu erkennen war.

Nunmehr steht die Lesung dieser Inschriften völlig fest. Die siebenzeilige (unsere No. 13—15, Layard a. O.) lautet:

- 1 <sup>m</sup>(ilu)Šul-ma-nu-ašaridu šarru rabū
- 2 šarru dan-nu šarri kiššati šar (mat)Aššur
- 3 abil <sup>m</sup>Aššur-našir-abal šarru rabū(-u)
- 4 šarru dan-nu šar kiššati šar (mat)Aššur
- 5 abil <sup>m</sup>Tukulti-Ninib šarri kiššati šar (mat)Aššur-ma
- 6 ri-šip-tam zikurrati
- 7 ša ali Kal-ḫi.

- 1 Salmanassar, der große König,
- 2 der mächtige König, König der Welt, König von Assur,
- 3 Sohn Assur-našir-abals, des großen Königs,
- 4 des mächtigen Königs, Königs der Welt, Königs von Assyrien,
- 5 Sohnes des Tukulti-Ninib, Königs der Welt, Königs von Assyrien:
- 6 Bau des Stufenturms
- 7 der Stadt Kalah.

Die fünfzeilige (unsere No. 16 und Scheil a. O.):

- 1 <sup>m</sup>(ilu)Šul-ma-nu-ašaridu šarru rabū(-u)
- 2 šarru dan-nu šar kiššati šar (mat)Aššur abil Aššur-našir-abal
- 3 šarru rabū(-u) šarru dan-nu šar kiššati šar (mat)Aššur
- 4 abil Tukulti-Ninib šar kiššati šar (mat)Aššur-ma ri-šip-tu
- 5 ša zikurratu ša (alu) Kal-ḫi.

Die vierzeilige (No. 17):

- 1 <sup>m</sup>(ilu) Šul-ma-nu-ašaridu šarru rabū šarri kiššati šarri (mat)Aššur
- 2 abil Aššur-našir-abal šar (mat)Aššur abil Tukulti-Nini
- 3 šar (mat)Aššur-ma ri-šip-te
- 4 zikkurat ša ali Kal-ḫi.

1) Inscriptions de Salmanassar II p. 78.

2) Notes d'épigraphie et d'archéologie assyrienne No. LXVIII (Recueil XXVI 1904).

18. Dreizeilige Backsteininschrift (Fig. 17 nach Abklatsch), in Mosul gesehen und abgeklatscht, identisch mit Layard 77 B<sup>1)</sup>.



Figur 17.

- 1 *E-kal mŠul-ma-nu-ašaridu šar (mat)[Aššur]*
- 2 *abil Aššur-našir-abal šar (mat) Aššur*
- 3 *abil mTukulti-Ninib šar (mat)[Aššur].*

- 1 Palast Salmanassars, Königs von Assyrien,
- 2 Sohnes des Assur-našir-abal, Königs von Assyrien,
- 3 Sohnes des Tukulti-Ninib, Königs von Assyrien.

Provenienz: Nimrud-Kalah oder Kala'at-Schirgât-Aššur<sup>1)</sup>.

20—23. Salmanassar-Inschriften des Tigris-Tunnel-Ausgangs und seiner Umgebung, „Tgr. 2—5“.

Für die Örtlichkeit und die von mir aus dem inschriftlichen Befunde ermittelte Unmöglichkeit der Identifikation mit der Supnat-Quelle verweise ich auf meine früheren ausführlichen Darlegungen<sup>2)</sup> und besonders auf meine Abhandlung: Der Tigris-Tunnel (Verh. Berl. anthrop. Ges. 1901 S. 226—244).

20. Felsinschrift Salmanassar's II (Tgr. 2) mit Königsbild am Ausgang des Tigristunnels an der rechten Seite des Flusses, etwas mehr flußaufwärts als die Inschrift Tiglatpileser's I, nahe dem eigentlichen Ausgangstor des Tunnels auf einer sehr unebenen Stelle des Felsens höchst unregelmäßig eingegraben. Von Schrader, der Z. 1—13 nach Sesters Abklatsch veröffentlichte (a. a. O. S. 14—19 und S. 28 sowie Keilinschriftliche Bibliothek I S. 50), Tuklat-Ninib<sup>3)</sup> II zugeschrieben.





\*Z. 14 ff. sind von mir auf dem Felsen zum ersten Mal gelesen. Daß die Inschrift nicht von Tuklat-Ninib II, sondern von Salmanassar II herrührt, zeigten mir an Ort und Stelle die Namen Arame und Arzaškun in Zeile 17 und 16, Adad-idri von Damaskus und Irhulini von Hamat in Zeile 21, sowie die erste Zeile, in welcher auf das Determinativ für männliche Personennamen unmittelbar das

1) Vgl. Layard, pl. 77 B (on a brick from Kalah-Sherghat):

- 1 *Ekal mŠul-ma-nu-ašaridu*
- 2 *šar kiššati šar (māt)Aššur abil Assur-našir-abli šar kiššati šar (mat)Aššur*
- 3 *abil Tukulti-Ninib šar kiššati šar (mat)Aššur.*

2) Verh. Berl. anthrop. Ges. 1898 S. 489 (vgl. 488); Berl. Sitzungsber. 1899 S. 748; Zeitschr. f. Ethnologie 31 (1899) S. 284 ff.; Mitteil. d. geogr. Ges. zu Hamburg XVI (1899) S. 48 ff.; Verh. Berl. anthrop. Ges. 1899 S. 608 ff.; Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes XIV, (1900) S. 35 ff.; Zeitschr. f. Ass. XIV (1900) S. 370 f.; Verh. Berl. anthrop. Ges. 1900 S. 37 f.; Berl. Sitzungsber. (1900) S. 626. Vgl. o. S. 22 mit Anm. 2.

3) Diese Form hat neben Tukulti-Ninib ihre Berechtigung.

Gottesdeterminativ folgt, während diesem im Namen Tuklat-Ninib's    das Zeichen  voraufgehen muß.

Anbringung, Erhaltung und Erreichbarkeit der Inschrift gestalteten die Arbeit an Ort und Stelle außergewöhnlich schwierig. Der Felsen ist nur ungenügend geglättet, die Inschrift bedeckt auch nicht eine fortlaufend beschriebene Fläche, sondern namentlich in ihrem unteren Teil sind zu unterscheiden; eine Mittelfläche und je eine in scharfem Winkel an sie anstoßende Anfangs- und Endfläche, letztere von einem und demselben Standpunkt aus meist garnicht und niemals völlig zu übersehen. Damit nicht genug: die Zeilen sind mit einer kaum sonst begegnenden Unregelmäßigkeit eingehauen. Die gerade Linie wird häufig nicht eingehalten. Ganz kurze wechseln mit den allerlängsten Zeilen, und wo der Raum nicht ausreicht, sind einigemal die Zeilen umgebogen und aufwärts geschrieben. Bei dieser Sachlage war die Scheidung der Zeilen am Felsen selbst eine überaus schwierige Arbeit. Immer wieder erhoben sich Zweifel, ob eine Zeichengruppe dieser oder jener Zeile angehöre. Außerdem erwies sich die Inschrift, an die sich wahrscheinlich ein heidnischer Quellenkultus angeknüpft hatte, durch eingehauene christliche Kreuze absichtlich verstümmelt. Eine weitere Erschwerung bildete der unmittelbar unterhalb der Inschrift strömende Flußarm, sodaß sie nur dadurch zu erreichen war, daß von einer Sandbank im Fluß eine notdürftig an Ort und Stelle aus einer Astgabel hergestellte Leiter schräg an sie angelegt und in immer wechselnde Lage gebracht wurde. Auf der Leiter verbrachte ich die verhältnismäßig knapp bemessene tägliche Frist, während der eine einigermaßen günstige Beleuchtung herrschte. Der Tunnelausgang ist nach Westen offen, und nur die Strahlen der sinkenden Sonne dringen ernstlich herein. An die völlige Sicherung der Inschrift war bei dieser Sachlage an Ort und Stelle nicht zu denken. Das für die spätere Weiterarbeit nötige Material beschaffte ich mir:

- 1) durch wiederholte Copie der ganzen Inschrift,
- 2) durch gesonderte Copieen einzelner Teile und zwar
  - a) des Anfangs Z. 1—13 mit besonderer Berücksichtigung der Zeilenenden,
  - b) der verschiedenen Flächen des unteren Teiles (s. o.). Es wurde je die Anfangsfläche, die linke und die rechte Hälfte der Hauptfläche und der Endfläche copiert und dabei durch sorgfältige Feststellung der Zeilenanschlüsse der Zusammenhang zwischen diesen Teilcopieen gesichert.
- 3) durch einen wohlgelungenen die ganze Inschrift — bis auf die fragmentarischen 2—3 letzten Zeilen — in einem Stück umfassenden Abklatsch, der auf Tafel II wiedergegeben ist.

Auf Grund dieses Materials ist es mir gelungen, die Inschrift vollständig wiederherzustellen. Tafel III enthält diese Rekonstruktion in Autographie. Die von einer Seite aufgestellte Behauptung, als sei mit den in meinen Händen befindlichen Mitteln die Wiederherstellung der Inschrift unmöglich, ist damit widerlegt<sup>1)</sup>.

1) Verh. Berl. anthrop. Ges. 1900 S. 454, wozu bereits ebenda 1901 S. 238 f. Anm. 1 zu vergleichen

- 1 <sup>m</sup>(*ilu*) Šul<sup>1)</sup>-ma-nu-ašaridu  
 2 šarru rabû šarru dan-nu  
 3 šar kiššati sar (*mât*)Assur šar<sup>2)</sup>  
 4 kiš-šat niše pl. rabâti ša<sup>2)</sup>  
 5 ina ri-šu-te ša (*ilu*)Šamaš (*ilu*)Adad  
 6 ilâni pl. tik-li-šu li-eš<sup>3)</sup>  
 7 italluku-ma šadê(-e) dannûti pl. ištu  
 8 ši-it (*ilu*)Šamsi a-di e-rib  
 9 (*ilu*)Šam-ši u-šat<sup>4)</sup>-me-ħa ana [ka-tâ-šû] šarru<sup>5)</sup>  
 10 iġ-đu la pa-đu-u<sup>6)</sup> ša arki<sup>7)</sup> [za]-i-[ri]<sup>7)</sup>  
 11 italluku-ma kima til a<sup>8)</sup>-bu-bi  
 12 nâre šadê pl. maršuti pl. 9)  
 13 u-kab-bi-sa šal-ġiš<sup>10)</sup> abil Aššur-našir-abli  
 14 šar (*mat*)Aššur abli Tukulti-Ninib šur mat Aššur<sup>11)</sup> ka-šid  
 15 ištu tam-di ša mat [Na]-i-r[i] adi<sup>12)</sup> tam-di rabite<sup>13)</sup> ša šulmi [Šamsi ša]

1) Die Zeichen  $\rightarrow\Upsilon$   $\langle\Upsilon\rangle$  sind auf dem Felsen ganz eng zusammen geschrieben. Da außerdem der mittlere Teil von  $\langle\Upsilon\rangle$  zerstört ist, so macht es den Eindruck, als ob der Name mit  $\Upsilon \rightarrow\Upsilon\langle$  beginne, woraus dann die unmöglichsten Schlüsse gezogen worden sind.

2) Deutlich erkennbar; für Weiteres kein Raum.

3) Auf dem Felsen (vgl. den Abklatsch Tafel II) steht deutlich:  $\Upsilon\Upsilon\langle\langle$ , was ich nicht anders zusammenzuziehen weiß, als zu  $\Upsilon\Upsilon\langle\langle$  li-eš. Es wäre das freilich der krasseste der in dieser Inschrift nicht seltenen Fälle von Auseinanderzerrung und andererseits von irreführender Zusammenschiebung von Teilen einzelner Zeichengruppen. Die Schreibung li-eš statt li-<sup>2</sup>-eš Adverbium von li<sup>2</sup>u kräftig, wäre nicht ohne Analogon; vgl. für li<sup>(2)</sup>u selbst die Auslassung des Hauchlautes in K 3459 Delitzsch HW 365 b.

4) So ganz deutlich auf dem Felsen, wie auch auf dem Abklatsch, nicht (Schrader)  $\Upsilon$ , also ušatmeħa (III 1), nicht utammeħa (II 1) von tamġhu, „ergreifen“.

5) So deutlich am Ende der Zeile auf dem Abklatsch.

6)  $\langle$  sehr eng an  $\Upsilon$  herangeschrieben, wie in der Autographie dargestellt.

7) Das Zeichen arki mit großer Mühe, aber schließlich mit Sicherheit auf dem Abklatsch festgestellt; [za]-i-[ri], und damit die ganze Phrase, zudem mit Sicherheit ergänzt aus Tiglatpileser I, Prismeninschrift Col. VII 47—40, Asurnaširabal III, Annalen I 16, III 117 etc.

8) Hier beginnen die Unregelmäßigkeiten der Eingrabung; Z. 11 geht aufwärts: die Zeichen a und bu hängen geradezu an den Zeichen arki und za der Zeile Zeile 10.

9) Das Zeichen GIG = maršu habe ich nach wiederholtem eindringlichem Bemühen in seinen Anfängen deutlich und in den Gesamtumrissen seines weiteren Verlaufes mit ziemlicher Sicherheit auf dem Abklatsch erkennen können. Vgl. Asurn. III Annalen Col. I 43 ar-ħe pa-aš-ku-te šadê mar-šu-te, I 45 gir-ri pa-as-ku-te šadê GIG pl. (Var. mar-šu-te) etc. Eine Ergänzung zu pa-aš-kū-te ist nach den Spuren vollkommen ausgeschlossen.

10) šal-ġiš schließlich auf dem Abklatsch bestimmt erkannt.

11) Die ganze Genealogie Z. 13 14 erst auf dem Abklatsche, aber mit voller Deutlichkeit, erkannt.

12) Nach den Parallelinschriften (No. 21 Z. 7, No. 22 Z. 9, No. 23 Z. 9) liegt die Lesung  $\rightarrow\Upsilon$  adi „bis“ am Nächsten. Doch spricht der Raum mehr für  $\langle$ , und auch hierfür liegen bei Salmanassar und Tiglatpileser I Parallelen vor (vgl. oben S. 18 Anm. 4 und unten Anm. 5).

13) Die Zeichen  $\Upsilon$  rabû der Z. 15 und  $\Upsilon$  ni von mat Da-ia-ni in Z. 16 sind derart in einander geschrieben, daß statt fünf nur vier Wagrechte eingehauen sind, was anfänglich allerhand Mißverständnisse und Erschwerungen der Lesung veranlaßte.

- 16 (mat) *Hat-te ana pát gim-ri-ša* [(mat) *Me(?)*]-[*li(?)*]-[*di(?)*]<sup>1)</sup> (mat) *Da-ia-ni*<sup>2)</sup> (mat) *Su-uh-me* (*ali*)  
*Ar-za-aš-ku-un*<sup>3)</sup>
- 17 *alu šarru-ti-šu ša A-ra-[me]* (mat) *U-ra-ar-[t]a-aia* (mat) *Gil-za-ni* (mat) *Hub-uš-ki-a*<sup>4)</sup> *ištu reš e-ni*  
 18 *ša (nāri) Diglat adi re[š] e-ni ša (nāri) Puratti istu tam-di ša*<sup>5)</sup> (mat) *Za-mu-a ša be-ta-ni*  
*adi tam-di*<sup>5)</sup>
- 19 *ša* (mat) *Kal-di ana [šépe-ia] u-šak-niš ana [Babi]ti*<sup>6)</sup> *a-lik* (imeru) *nīkē*<sup>pl.</sup> [*e*]-*pu-uš ana* (mat)  
*Kal-di u-ri-di*<sup>7)</sup>
- 20 *alāni-šu-nu akšud(-ud) ma-da-tu-šu-nu am-ḥu-ur*<sup>8)</sup>
- 21 <sup>m</sup>*Dadda-id-ri mat Dimasḫi* <sup>m</sup>*Ir-ḥu-li-ni* (mat) *A-ma-ta aia it-ti 15*<sup>9)</sup> *alāni ša si-di* [*tam-di ana*  
*irti-ia*]
- 22 *itbūni šāšu itti-šu-nu am-daḥ-ḫi-iš ši-lim-šu-nu* [*aš-kun narkābāti-šu-nu*]
- 23 [*bit-ḫal-li-šu-nu a-ḫi*]<sup>10)</sup> *u-nu*-*ut taḫa*[*zi*]-*šu-nu*<sup>11)</sup>
- 24 [*e-ḫim-šu-nu*]  
 25 [*ana šu-zu-ub*]  
 26 [*napsāti-šu-nu*]  
 27 [*e-li-u*].

1) Die Ergänzung [*mat Melidi*] (vgl. Salm. II Stier 1 C. 1 (Amiaud-Scheil p. 6)) scheint zu den Spuren am besten zu passen; möglich wären auch [*mat Al-zi*] (vgl. Salm. Ob. 42) oder [*mat Tum-mi*] (vgl. Salm. Ob. 43) ersteres sachlich und geographisch mindestens ebenso, letzteres dagegen weniger passend.

2) Siehe S. 33 Anm. 12.

3) Das Ende der Zeile 16 stark nach oben umgebogen, vgl. die Tafeln.

4) Hinter *Hubuškia* würde man dem Sinne nach, wie in der Parallelschrift von der oberen Höhle (Tgr. 4 Z. 8), *māt Urarḫi* erwarten; doch fehlt es auch Salm. Stier 1 b Z. 17 f. (Amiaud-Scheil p. 6).

5) Der Schluß der Z. 18 war auf dem Felsen Zeichen für Zeichen — auch das *ša* vor (mat) *Za-mu-a* — deutlich zu sehen. Vgl. Balawat Col. II, 2 (Amiaud-Scheil p. 6 s. n. 2): *ištu tamdi ša (māt) Na'iri u tamdi ša (māt) Zamua ša betāni u tamdi rabite ša (māt) Amurri (māt) Hatti ana pát gimriša kima tul abubi aspun.*

6) Daß Babylon zu ergänzen, steht fest, vgl. Stierinschr. 2 und Tgr. 4 Z. 11, aber in welcher Schreibung bleibt zweifelhaft. Für [*E*.] *KI* wäre reichlich, für [*TIN. DIR.*] *KI* knapp Raum. Vgl. Tgr. 5 Z. 11: [*TIN. DIR. KI*].

7) Dieselbe Schreibung Stierinschr. 27; ebd. 83: *urid*.

8) Ganz kurze Zeile, die Verlängerung trifft das schräg aufwärts geschriebene Ende der Z. 21.

9) Bei wiederholter Prüfung der Stelle sowohl im Original, wie auf dem Abklatsch ergab sich mir stets die Zahl von „15 (Städten)“, während in den Parallel-Texten (auch Tgr. 4 Z. 15) stets von „12 Königen“ die Rede ist.

10) Dieses Wort, *asī* „ich vernichtete“, אָסִי Del. HW. 565, Muss-Arnolt 857 findet sich Stier-Inschr. 1 Z. 47 (14. Reg.-Jahr, Lay. pl. 16, Amiaud-Scheil p. 56), fehlt dagegen in den sonst gleichfalls genau parallelen Stellen Stier-Inschr. 1 Z. 34 u. 38 (10. Reg.-Jahr, Lay. pl. 15, Amiaud-Scheil p. 52 u. 54), kann also auch in unserem Texte ebensowohl fehlen wie gesetzt werden.

11) Zu Zeile „23—27“ ist zu bemerken: auf Grund meiner Hauptcopie nahm ich an, die Inschrift ende mit Z. 23 und ließ den Abklatsch entsprechend anfertigen. Beim Studieren der einzelnen Teile der Inschrift auf dem Felsen fand ich, daß Reste einer und, nur unter der Mitte der Vollzeilen, Spuren weiterer Zeilen vorhanden waren; die letzte, die ich erkennen konnte, stand „mindestens in der vierten Zeile von Z. 23 ab“, diese eingerechnet. Die Ergänzungen ergaben sich aus den parallelen Texten, besonders aus Tgr. 4 Z. 17. Die Verteilung auf die Z. 23—27 erscheint als die nächstliegende und verwertet nach Möglichkeit die vorhandenen schwachen Spuren. Z. 27 kann ev. durch Einbeziehung von *e-li-u* in die dann unsymmetrisch lange Z. 26 erspart werden.

- 1 Salmanassar,
- 2 der große König, der mächtige König,
- 3 der König der Welt, der König von Assyrien, der König
- 4 der Masse der großen Völker, welcher
- 5 unter der Beihülfe des Šamaš und des Adad,
- 6 der Götter seines Vertrauens, machtvoll
- 7 einherschreitet und mächtige Gebirge, vom
- 8 Aufgang der Sonne bis zum Untergang
- 9 der Sonne, bezwang (wörtl.: seine Hand fassen ließ); der
- 10 gewaltige König, der unüberwindliche, der, wenn er die Feinde (wörtl. hinter den Feinden)
- 11 verfolgt (wörtl. hergeht), gleichwie zu einem Schutthügel der Sturmflut
- 12 Flüsse und schwierige Gebirge
- 13 siegreich niedertritt; Sohn Assurnaširabal's,
- 14 des Königs von Assyrien, Sohnes des Tukulti-Ninib, des Königs von Assyrien, (er,) der eroberte
- 15 vom Meere des Landes Nairi bis zum großen Meere des Sonnenunterganges. —
- 16 Das Chetiterland in seiner gesammten Ausdehnung, die Melitene(?), das Land Daiiani, das Land Suḫme, die Stadt Azaškun,
- 17 die Königsstadt des Aram von Urarṭu, das Land Gilzan, das Land Ḫubuskia, (das Gebiet) vom Quellhaupt
- 18 des Tigris bis zur Quelle des Euphrat, (sowie) vom Meere des Landes Zamua „unseres Hauses“ bis zum Meere
- 19 des Kaldäerlandes ließ ich mich meinem Fuße (wörtl. meinen Füßen) beugen. Nach Babylon zog ich, Opfer brachte ich dar, zum Lande der Kaldäer stieg ich hinab,
- 20 eroberte ihre Städte, nahm ihren Tribut entgegen.
- 21 Adadidri von Damaskus, Irḫulini von Hamat mit 15 Städten von der Meeresküste zum Angriff gegen mich (wörtl. gegen meine Brust)
- 22 zogen sie: mit ihnen kämpfte ich, bewirkte ihre Niederlage, ihre Streitwagen,
- 23 ihre Reitpferde vernichtete ich, ihr Schlachtgerät
  - 24 nahm ich ihnen:
  - 25 um zu retten
  - 26 ihr Leben,
  - 27 entwichen sie (wörtl. stiegen sie hinauf).

Z. 7. Den Salmanassar-Inschriften der Tigrisgrotte kann man eine besonders sorgsame Verwertung des althergebrachten phraseologischen Rüstzeuges keineswegs nachrühmen. Aber (*ša*) *šadē dannūti ušatmeḫa ḫ-itāšu*, wörtl. „(der) mächtige Berge seine Hände fassen ließ“ ist ein so wenig glückliches Bild <sup>1)</sup>, daß ich längere Zeit geschwankt habe, ob nicht vielmehr *māt(āti) kal niše* „die Länder aller Völker“,  $\text{𐎶} \text{𐎶} \text{𐎶} \text{𐎶} \text{𐎶} \text{𐎶}$  statt  $\text{𐎶} \text{𐎶} \text{𐎶} \text{𐎶} \text{𐎶}$ , zu lesen sei, wie es in der Parallelstelle No. 22 Z. 3 durchaus möglich wäre, wo ich tatsächlich zuerst  $\text{𐎶} \text{𐎶} \text{𐎶} \text{𐎶} \text{𐎶}$  las. Aber in unserer Inschrift folgt auf  $\text{𐎶}$  ohne Pluralzeichen deutlich  $\text{𐎶}$  nicht  $\text{𐎶}$ , was für die von mir befolgte Lesung entscheidet.

Z. 10 f. *ša italluku-ma* <sup>2)</sup> . . . . *ukabbisa*, der, „wenn“ er die Feinde verfolgt, beschwerliche Berge wie zu einem Trümmerhaufen der Sintflut niedertritt“.

1) Oder soll hier das Erklimmen „handgreiflich“ dargestellt werden?

2) Über die subjunktive Bedeutung der Partikel *-ma* s. D. H. Müller, Anzeiger Wiener Ak. d. W. Phil.-hist. Kl. 1884 S. 46 ff., Die Gesetze Hammurabis (1903) S. 252 ff.

21. Felsinschrift Salmanassar's II vom Tigristunnel-Ausgang. („Tgr. 3“ Berliner Sitzungsberichte 1900 S. 627 sub 4); weiter flußaufwärts als No. 20 auf derselben Seite an zwei verschiedenen Stellen, und zwar der zweite Teil Zeile 15—17 am weitesten flußauf- und tunneleinwärts, angebracht. Ist bisher niemals näher beschrieben worden, da sie von Taylor (wie nach meinem Besuch von meinem Reisegefährten) nicht gefunden wurde. Man muß sich zu beiden Teilen durchs Wasser tragen lassen, im übrigen ist die Arbeit dort leichter als an No. 20, weil der Felsen selbst vor der Inschrift einen, wenn auch schlüpfrigen und nur im Liegen oder Sitzen auszunutzenden Raum darbietet. Die Zeit des günstigen Lichtes ist natürlich noch beschränkter als bei No. 20. Auf Grund der Sester'schen Abklatsche hat Schrader a. a. O. (S. 9—12; S. 30 f.), sowohl die Zusammengehörigkeit der beiden Teile der Inschrift wie ihre Herkunft von Salmanassar II richtig erkannt.

Nur hatte Sester die 3 sehr langen Zeilen des zweiten Teiles in zwei Hälften abgeklatscht. Und da jede Angabe über den Standort fehlte, auch der Zusammenschluß nicht völlig gewahrt blieb, so sah Schrader in diesen Abklatschen b und c Fragmente von aufeinander folgenden Zeilen, während in Wahrheit die die drei Zeilen von c sich rechts an die von b als deren Fortsetzung anschließen. Außerdem ließen die Abklatsche vieles nicht erkennen, was auf dem Felsen deutlich ist.

Fig. 18a und b geben meine Abklatsche der beiden Teile photographisch wieder.

Da der Abklatsch und in Folge dessen das Cliché Fig. 18a den Enden der Zeilen 7 ff. nicht gerecht wird, so gebe ich in den Anmerkungen darüber nach meinen Aufzeichnungen besondere Rechenschaft.

a.

- 1 *Aššur (ilu)Sin (ilu)Ša-maš*
- 2 *(ilu)Adad (ilu)Ištar ilâni rabdti*
- 3 *ra-im-mu-ut šarru-t[š]-ia mu-šar-bu-u*
- 4 *šumi-ia mŠul-ma-nu-[ašaridu]*
- 5 *šar kiššati šar (mat)Aššur abil Aššur-našir-abal [šar mat Aššur]*
- 6 *abil Tuklat-Ninib šar (mat)Aššur ka-šid [ištu]*
- 7 *tamdi ša (mat)Na-i-ri a-d[š]<sup>1)</sup> [tamdi rabiti]<sup>2)</sup>*
- 8 *ša šulmi (ilu)Šam-ši (mat)Hati*
- 9 *a-na si-hir-te-ša-ma(?) akšud al<sup>3)</sup>-[mi]*
- 10 *ina ni-ri-bi ša (mat)En-[z]i-t[e] [e-ru-ub]<sup>4)</sup>*

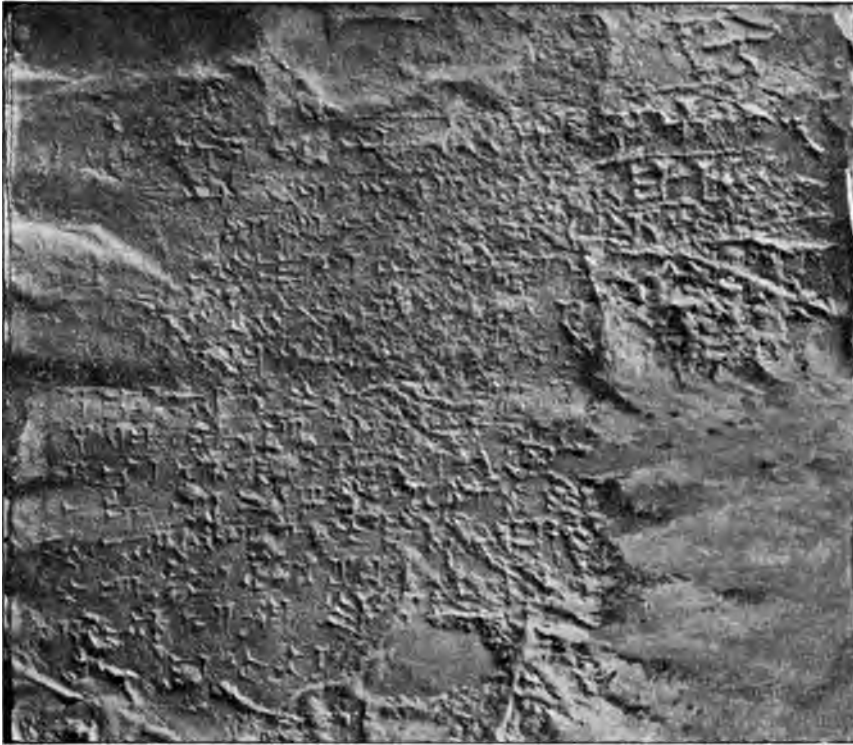
1) Die rechten Zeilenenden sind von hier ab ganz zerfressen; es ist nichts mehr davon übrig. Absichtliche Verstümmelung (wie bei Tgr. 2) nicht ausgeschlossen.

2) Ob hier *tamdi rabiti* oder nur *tamdi* zu ergänzen ist, muß fraglich bleiben. Wahrscheinlicher ist die kürzere Fassung, da in den folgenden Zeilen nirgends mehr als drei Zeichen zu ergänzen sind. Die — freilich keineswegs durchweg gleichlautende — Parallel-Inschrift Tgr. 5 (s. u. S. 42) hat an der entsprechenden Stelle gleichfalls nur *tamdi*.

3) So fast sicher; ein senkrechter, ein wagrechter und ein rechts herausgerückter schräger Keil deutlich sichtbar.

4) Vgl. Anm. 1.





Figur 18 a.



Figur 18 b.

11 (mat)Su-uh-m[e] (mat)Da-ia-ni

12 (mat)U-ra-ar-ṭu<sup>1)</sup>

13 a-na si-ḫir-te-ša<sup>2)</sup>

14 -ma<sup>3)</sup> akšud(-ud)

b.

15 a-na (mat)Gil-za-ni e-tiḫ ma-da-tu<sup>4)</sup>

16 ša (mat)Gil-za-na-aia am-ḫur šalsianu ana

17 (mat)Na-i-ri a-lik ina rēš ini ša (ndri)Dig-lat šumu al-ṭu-ur.

1 Aššur, Sin, Šamaš,

2 Adad, Ištar sind die großen Götter,

3 die da lieben mein Königtum und

4 groß machen meinen Namen: (ich), Salmanassar,

5 der König der Welt, der König von Assyrien, Sohn Assurnasirabals, des Königs von Assyrien,

6 Sohnes des Tukulti-Ninib, des Königs von Assyrien, nahm, indem ich erobernd vordrang (wörtl. erobernd, als Eroberer) vom

7 Meere des Landes Nairi bis zum großen Meere des Sonnenuntergangs

8 das Land Ḫatti in seinem Gesamtumkreise ein und umschloß(?) es.

10 In die Pässe des LandesENZITE drang ich vor,

11 Suḫme, Daiani,

12 Urartu

13 in seinem Gesamtumfang

14 eroberte ich.

15 Nach Gilzan zog ich, den Tribut von

16 Gilzan empfing ich. Zum dritten Male zog ich (war ich so gezogen) nach

17 Nairi, und schrieb (nunmehr) meinen Namen an der Tigrisquelle (ein).

\*22. Felsinschrift Salmanassar's II vor der oberen Höhle unweit des Tigristunnelausgangs<sup>5)</sup> („Tgr. 4<sup>a)</sup>). Links neben der Inschrift Königsbild<sup>6)</sup> in die Höhle hineinschauend.

Die Inschrift hat durch Verwitterung sehr gelitten, die rechte Hälfte der Zeilen ist überhaupt fast ganz zerstört. Was erhalten ist, etwa  $\frac{5}{8}$  des Ganzen, habe ich durch wiederholte Copie festgestellt und davon auch einen Abklatsch

1) Hinter *Urartu* fehlt nichts, der Felsen ist hier glatt und war niemals beschrieben.

2) Felsen rauh, aber mehr hat schwerlich je dagestanden. Vgl. folg. Anm.

3) *ma* steht deutlich da. Aber vorher schien auf dem Felsen nichts zu fehlen; auch sehe ich nicht, welches Verbum nach der Phraseologie der assyrischen Inschriften hier ergänzt werden sollte; so wird man *ana siḫirteša-ma* wie in Z. 9 lesen müssen, ohne daß abzusehen wäre, warum das *ma*, da kein Raumangel in Z. 13 vorlag, gegen jede Übung in die folgende Zeile verwiesen sein sollte. Daß die Inschriften Tgr. 2 und 3 von unkundiger Hand eingegraben sind, bestätigt sich auch hier.

4) Wie der Abklatsch (Fig. 18 b) zeigt, findet im Stück b ein Anwachsen der Zeilen statt, Z. 15 ist die kürzeste, Z. 17 bei Weitem die längste von den dreien.

5) S. d. Meldungen vom 27. Mai und 5. Juni 1899, Verhandl. Berl. anthrop. Ges. 1899 S. 488 sub III a, S. 489; Berl. Sitzungsber. 27. Juli 1899 S. 727/8 und den Bericht aus Tiflis, Anfang September 32 (1899), Zeitschr. für Ethnol. 1899 S. 285, ferner Berl. Sitzungsberichte 1900 S. 627.

6) Verh. Berl. anthrop. Ges. 33 (1900) Tafel VI (vgl. 243 Anm. 1) ist das Königsbild mit den Inschriften No. 21 und 22 photographisch wiedergegeben.

genommen<sup>1)</sup>, ebenso später mein Reisegefährte; der seinige wird als der besser gelungene in Fig. 19 wiedergegeben. Meine Copie habe ich ihm übersandt, damit an ihrer Hand etwaige von mir nicht erkannte Spuren am Felsen durch seine wegen ihrer Kurzsichtigkeit für die nächste Nähe gleich einem Vergrößerungsglas wirkenden Augen festgestellt würden.



Figur 19.

Trotz des kläglichen Erhaltungszustandes ist mir in der Heimat schließlich die Herstellung des Textes, der sich im Wesentlichen als Duplicat zu No. 20 darstellte, gelungen. Wo Abweichungen stattfinden oder wo sowohl No. 20 wie No. 22 versagen, hilft teils die Beschreibung der gleichen Ereignisse in den annalistischen Texten Salmanassar's II, teils deren allgemeine Phraseologie.

Tafel IV giebt meine Autographie des so als Ganzes hergestellten Textes. Mit der hier folgenden Umschrift ist die Rechtfertigung der Lesungen und Ergänzungen verknüpft. Wie man sieht, wird in einigen Fällen die Ergänzung durch die nur von Belck bei seiner Collation meiner Copie ermittelten Spuren gestützt.

1) Nur von „Tgr. 5“ (No. 22 s. u.) habe ich keinen Abklatsch heimgebracht, wie zu Verh. Berl. anthrop. Ges. 1900 S. 454 berichtend zu bemerken.

- 1 <sup>m</sup>(*Ilu*)Šul-ma-nu-ašaridu šarru rabū šarru d[an-nu šar kiššati šar mat Aššur šar kiš-šat nise rabāti rubū-(u)]  
 2 šangū Aššur<sup>1)</sup> ina ri-ḡu-te ša (ilu)Šamaš (ilu)Adad ilā[ni tik-li-šū li-eš(?)<sup>2)</sup> itallak(u)-ma]  
 3 šadē dannūti ištu ḡi-it (il[u]Šam-ši a-di e-rib (ilu)Šam-ši u-šat-me-ha ana ḡātā-šu šarru iḡ-du]  
 4 la pa-du-u ša ina reši i-du-ku-ma ark[i<sup>3)</sup> za-i-ri italluku-ma]<sup>3)</sup>  
 5 ki-ma tul a-bu-bi [u kab-bi-]<sup>4)</sup>sa [šal-ḡiš]<sup>4)</sup> [k]a-[š]id [ištu tam-di ša (mat)Na-i-ri adi tam-di rabite-(te) ša]<sup>5)</sup>  
 6 šulmi (ilu)Šamaš ša(?) (mat)Ḥat-te adi pāt gim-[ri-ša (mat)Me-li-di(?) (mat)Da-ia-ni (mat)Su-uh-me]<sup>6)</sup>  
 7 (alu)Ar-za-aš-ku-u[n al]u šarru-ti-šu ša [<sup>m</sup>A-ra-me (mat)U-ra-ar-ḡa-aia (mat)Gil-za-ni]<sup>7)</sup>  
 8 (alu)Ḥub-uš-ki[-a (mat)]U-ra-[a]r-[ti ištu reš e-ni ša (nār) Diglat]<sup>8)</sup>  
 9 [aḡ]i reš e-ni ša (nār)[Puratt]i [ištu tam-d[i ša]<sup>9)</sup> (mat)Z[a]<sup>9)</sup>m[u]<sup>9)</sup>-a  
 10 ša bit-a-ni adi tam-di ša (mat)Ka[l-d]i ana šēpe-ia u-šak-niš  
 11 ana (ali)Ba[bili]<sup>10)</sup> a-lik (imeru)niḡ[ē ina (ali)Babili (ali)]B[ar]<sup>11)</sup>-z[ib]<sup>11)</sup>  
 12 (ali)Ku-ti-e epuš(-uš) [ana] (mat)Kal-d[i u-ri-dī] a[ā]n[ī]-šu-[nu]  
 13 akšud(-ud) ma-da-tu ša šarrāni ša ištu<sup>12)</sup> (mat)Kal-d[i am-ḡu-ur]  
 14 šu-ur-ri-bat [kakk]ep<sup>13)</sup>-ia a-di[Mar-ra-ti is-ḡu-up<sup>14)</sup> Dadda-id-ri]  
 15 šar (mat)Dimasḡi adi XII šarrāni ša [(mat)Ḥat-[t]e [a-na irti-ia itbi<sup>14)</sup>]  
 16 ša-šu it-te-šu-nu am-daḡ-ḡi-iš abikta-šu-nu [a]š-kun n[arkabāte-šu-nu bit-ḡal-li-šu-nu]  
 17 u-n[u-ul] taḡazi-ḡu-nu e-ḡim-šu-nu ana [šu-zu-ub napšāti-šu-nu e li-u]

- 1 Salmanassar, der große König, der mächtige König, der König von Assur, der König der Masse der großen Völker, der Fürst,  
 2 der Priester von (des) Assur, hat<sup>1)</sup>, wenn er, unterstützt von Šamaš und Adad, den Göttern seines Vertrauens, einherschritt,  
 3 mächtige Berge vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang der Sonne bezwungen.

1) Hier würde man *ša* erwarten; doch war keine Spur eines weiteren Zeichens zu bemerken.

2) Vgl. Tgr. 2 Z. 6 nebst Anm. 3.

3) Vgl. Tgr. 2 Z. 10 nebst Anm. 7.

4) Ergänzt nach Tgr. 2 Z. 13.

5) Tgr. 2 Z. 15.

6) Tgr. 2 Z. 16; zu Melidi gilt das S. 34 Anm. 1 Bemerkte.

7) Tgr. 2 Z. 15.

8) Tgr. 2 Z. 17. 18.

9) Ergänzungen, gesichert durch den Anfang von Z. 10 im Vergleich mit Tgr. 2 Z. 18. Die Zeichen *di*, *za* und *mu* zu dem in den von Belck in seiner Nachcollation gesehenen, wenn auch falsch zusammengezogenen Spuren erkennbar.

10) Vgl. Tgr. 2 Z. 19 nebst Anm. 18.

11) Spuren.

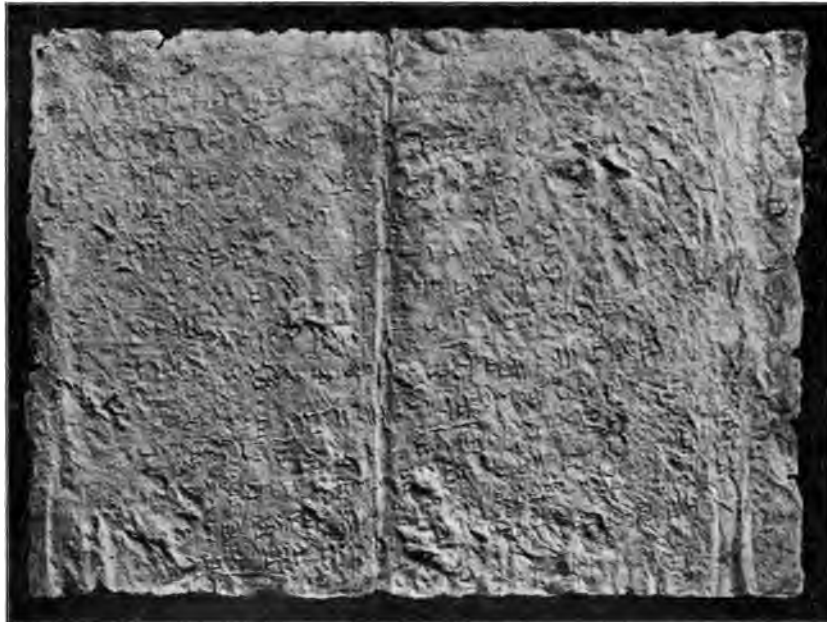
12) Hier läge die einzige Abweichung vom Wortlaut der Parallelstelle Obel. 91 Z. 83 f. vor, die einfach *ša šarrāni ša (mat)Kal-di* bietet. Das Zeichen, das ich mit TA = *ištu* wiedergegeben habe, ist vorhanden. Mir schien es aber nicht vollständig, während Belck bei seiner Nachcollation das Zeichen so zu sehen glaubte, wie ich es in der Autographie wiedergegeben habe. Wohl möglich, daß der Steinmetz sich hier verhasen hatte, z. B. das Zeichen *kal* begann und dann, als er sah, daß er *mātu* ausgelassen hatte, mit diesem nochmals anhub

13) Die Ergänzungen nach Obel. Z. 84 (Layard 91).

14) Da Irḡulini von Hamat hier (wie Obel. 88) fehlt, so ist im Vordersatze richtiger der Singular einzusetzen, und statt *ZI. NI* hätte in Tafel IV am Ende der Z. 15 nur *ZI* geschrieben werden sollen.

- 4 der unbezwingliche, der, wenn er als Vorderster (wörtl.: an der Spitze) kämpft und wenn er die Feinde verfolgt,  
 5 sie gleichwie zu einem Trümmerhaufen der Sintflut siegreich niedertritt; der eroberte vom Meere des Landes Nairi bis zum großen Meere des  
 6 Untergangs [der Sonne]. Das Land Ḫatte in seinem Gesamttumfange, die Melitene, Daiani, Suḫme,  
 7 Arzaškun, die Königstadt des Aram von Urarṭu, Gilzan,  
 8 Ḫubuskia, Urarṭu, von der Quelle des Tigris  
 9 bis zur Quelle des Euphrat, (ferner das Gebiet) vom Meere des zu unserem  
 10 Hause gehörigen(?) (Teiles des) Landes Zamua bis zum Meere des Kaldäerlandes unterwarf ich mir (beugte ich unter meine Füße).  
 11 Nach Babylon ging ich, Opfe[r in Babylon], B[orsippa,  
 12 Kutha brachte ich, [zum Lande der Kaldäer) stieg ich hinab, ihre Städte  
 13 eroberte ich, den Tribut der Könige aus dem Kaldäerlande empfing ich,  
 14 der Schrecken meiner Waffen verbreitete sich bis zum Salzstrom. Adadidri,  
 15 der König von Damaskus, mit 12 Königen des Ḫattlandes zog gegen mich,  
 16 mit ihnen kämpfte ich, bewirkte ihre Niederlage, ihre Streitwagen, Rosse,  
 17 ihr Schlachtgerät nahm ich ihnen, um ihr Leben zu retten, entwichen sie.

Ein Vergleich dieser Inschrift mit No. 19 ergibt bei identischem Gesamtinhalt und so gut wie gleichem Tenor, doch im Einzelnen eine ganze Anzahl von Abweichungen. Namentlich ist der Zug nach Babylonien und Chaldaea in No. 21 ausführlicher geschildert. Dafür ist dann in letzterer die syrische Koalition etwas zu kurz gekommen, insofern Irḫulini von Hamat ganz unerwähnt bleibt.



Figur 20.

\*23. Felsinschrift Salmanassar's II, an der oberen Höhle unter No. 22 angebracht („Tgr. 5“). Recht gut erhalten und gleich bei der Copie als Duplikat zu No. 21 erkannt<sup>1)</sup>. Die während meines Aufenthaltes gemachten Versuche, einen Abklatsch zu nehmen, mißglückten; bei meines Reisegefährten Besuch gelang es.

Er ist deutlich genug, um eine autographische Wiedergabe entbehrlich zu machen.

Ich gebe daher gleich die Umschrift nach meiner Copie:

- 1 *Aššur (ilu) Adad (ilu) Sin (ilu) Ša-maš*
- 2 *(ilu) Nini ilāni rabūti ra('i)m-ūt*
- 3 *šarru-ti-a ša belu-ut kiš-su-ti u*
- 4 *ša-[p]i-ru-ti šumu kab-tu*
- 5 *u-šar-bu-u m(ilu) Sul-ma-nu-ašaridu*
- 6 *šar kiš-šat niše šakkanak Aššur*
- 7 *šarru dan-nu šar (mat) Aššur abil Aššur-našir-abal šar kiššati šar (mat) Aššur*
- 8 *abil Tukulti-Ninib šar kiššati šar (mat) Aššur-ma ka-šid ištu tam-dī*
- 9 *ša (mat) Na-i-ri a-dī tam-dī ša šu'mi Šam-[šī] mat Ḫat-te*
- 10 *ana si-ḫir-ti-ša akšud(-ud) ina ni-ri-bi ša [(mat)][E]n-z[i-te e-ru-]ub*
- 11 *(mat) Su-uḫ-me (mat) Da-ia-ni (mat) U-ra-ar-ṭu akiud*
- 12 *šani'ānu<sup>2)</sup> ma-da-tu ša (mat) Gil-za-ni am-ḫur šalsi['ānu]<sup>3)</sup> ana (mat) Na-i-[ri]*
- 13 *al-lik ina reš (nar) Diglat šumu al-ṭu-ur.*

- 1 Assur, Adad, Sin, Samas,
- 2 Istar (sind) die großen Götter, die da lieben
- 3 mein Königtum, die als eines Herrn der Machtfülle und
- 4 der Herrscherherrlichkeit meinen gewichtigen Namen
- 5 groß gemacht haben: (ich) Salmanassar,
- 6 der Herr der Völkermasse, der Oberpriester von Assur,
- 7 der mächtige König, der König von Assyrien, Sohn Assurnaširabals, des Königs der Welt (wörtl. der Masse), des Königs von Assyrien,
- 8 Sohnes des Tukulti-Ninib, des Königs der Welt, des Königs von Assur, nahm, indem ich vom Meere
- 9 des Landes Nairi bis zum Meere des Sonnenuntergangs erobernd vordrang, das Land Ḫatte
- 10 in seinem gesammten Umkreis ein, betrat die Pässe des Landes Enzite,
- 11 eroberte Suḫme, Daiani, Urarṭu, empfang
- 12 zum zweiten Male den Tribut von Gilzan, kam zum dritten Male ins Land
- 13 Nairi, (und) schrieb (dortselbst) meinen Namen an der Quelle des Tigris.

Von der Inschrift No. 21 weicht die Inschrift, abgesehen von rein graphischen Varianten, hauptsächlich in folgenden Punkten ab.

Z. 1 No. 21 nennt Adad an vierter, No. 17 an zweiter Stelle unter dreien. Statt der Worte *ša belūt kiššūti* bis *ušarbū* (No. 17 Z. 3—5) faßt No. 15, Z. 3 f., sich kürzer: *mu-šar-bu-u šumi-ia*. Ebenso ist die Titulatur Salmanassars und seiner Vorfahren in No. 21 kürzer. — Die stärkste Abweichung betrifft Gilzan: No. 21 hat *ana Gilzani etiḫ, madatu ša (mat) Gil-za-na-aia am-ḫur* „nach Gilzan zog ich,

1) S. die oben S. 38 Anm. 5 zu No. 22 citierten Meldungen und Mitteilungen.

2) Geschrieben II ŠU.

3) III ŠU.

den Tribut der Gilzanäer empfang ich“, No. 23 dagegen: II ŠU *ma-da-tu ša (mat) Gil-za-ni am-hur*, „zum zweiten Male empfang ich den Tribut von Gilzan“. Statt *reš ini Diglat* (No. 15 Z. 17) begnügt sich No. 17 Z. 13 mit *reš Diglat*. —

Die vier Inschriften No. 20 bis 23 stammen nachweislich sämtlich aus dem 15. Regierungsjahr<sup>1)</sup>. Tgr. 3 und Tgr. 5 fügen den allgemein gehaltenen und gewiß noch an vielen anderen Stellen angebrachten<sup>2)</sup> Prunkinschriften Tgr. 2 und Tgr. 4 Einzelheiten desjenigen Zuges hinzu, der zu der Anbringung gerade an der Tigrisgrotte in Enzite führte. Das geschah, wie Salmanassar angibt, auf dem dritten Zuge nach Naïri im 15. Reg.-Jahr, für welches die Annalen einen Besuch der Tigrisquelle verzeichnen. Der erste und zweite fanden im Anfangsjahr und im dritten Regierungsjahr statt. Für das 7. Regierungsjahr melden die Annalen gleichfalls den Besuch einer Tigrisquelle. In diesem Jahre zog Salmanassar überhaupt nicht nach Naïri, sondern empfang nur in Til-abni, einem an Bît-Adini angrenzenden und wohl z. T. wie dieses noch auf dem rechten Euphrat-Ufer belegenen, großenteils aber auf das linke Ufer hinübergreifenden Aramäerstaat<sup>3)</sup>, der denn auch nirgends in den Listen der Naïri-Staaten aufgeführt wird, den Tribut von Naïri<sup>4)</sup>. Damals muß eine andere Tigrisquelle besucht worden sein, was der grundverschiedene Wortlaut der Annalenberichte für die beiden Jahre bestätigt.

Im 15. Jahre nämlich wird an den Felswänden<sup>5)</sup> ein Königsbild angebracht, im 7. Jahre wird eine Statue angefertigt und im Wasser oder unmittelbar am Wasser der Quelle aufgestellt wie an der (s. o.) Supnatquelle. Dort können auch nur Statuen verstanden werden, wozu der Befund an der Quelle von Babil stimmt. Im 15. Jahre heißt es ausdrücklich „an der Quelle des Tigris, am Ausgange seines Tunnels“<sup>6)</sup>, offenbar in beabsichtigtem Gegensatz zu der Ausdrucksweise in den Berichten über das 7. Regierungsjahr, wo von „der Tigrisquelle, der Stätte, wo das Hervortreten des Wassers erfolgt“, die Rede ist. Damit kann nach der gesamten Sachlage nur die Quelle des Argana-su, des eigentlichen, westlichsten Quellarms des Westtigris gemeint sein, und zwar nach Salmanassars Worten offenbar der freie Quellarm, nicht der Abfluß, den der See Gölğik bei höherem Wasserstande dem Argana-su zusendet<sup>7)</sup>.

1) Berliner Sitzungsber. 1900 S. 627 sub 6.

2) Vgl. Monol. 55.

3) Annalen Assurnasirabals Col. III Z. 55.

4) St. 1, 22 f.

5) Ob. 93, Stier 1, 48.

6) Stier I Z. 48 *ina šit nagabi-ša* vgl. Berl. Sitzungsber. 1900 S. 628, Verh. Berl. anthrop. Ges. 1901 S. 234.

7) Siehe Ellsworth Huntington: Through the great Canon of the Euphrates River. Geographical Journal, August 1902, p. 2 [des S. A.] und die Karte auf p. 3. — Um zu dieser in Til-abni belegenen Tigrisquelle zu gelangen, wird Salmanassar den Euphrat nahe bei Izoly (linkes Ufer) überschritten haben, unweit der Stelle, wo später von Sardur Argistihinis, Tiglatpilesers III Zeitgenossen, die westlichste chaldäische Keilschrift angebracht wurde.

Diese westliche Quelle galt als die eigentliche Tigrisquelle, als der „Ort, wo das Wasser herauskommt“. Der Ausgang des Tigristunnels konnte nur sekundär als Tigrisquelle betrachtet werden: das beweisen sowohl Tiglatpilesers I Inschrift, die gar nicht von einer Tigrisquelle redet, als auch das Fehlen der Opfer, die der Quelle zukommen, bei Salmanassar in den Berichten über das 15. Jahr.

Die Erklärung ist leicht gefunden: Salmanassar ist im Norden und Nordwesten trotz mehrfacher Siege nichts weniger als erfolgreich gewesen. Offenbar war das Gebiet um die eigentliche Tigrisquelle, das Land Šupani, die Sophene, das später zu Menuas' Zeiten unter chaldischer Herrschaft steht, nach dem siebenten Jahre den Assyrern verloren gegangen, und um diese Einschränkung der assyrischen Macht zu verschleiern, wurde der Tigristunnelausgang wider besseres Wissen zur Tigrisquelle<sup>1)</sup> gemacht.



Figur 21.

1) Möglich, daß Salmanassar II und seine Assyrer das dem Tigristunnel entströmende Wasser als stofflich identisch mit demjenigen betrachten, das sie weiter im Westen zum ersten Mal dem Boden hatten entströmen sehen, vgl. Verh. Berl. anthrop Ges. 1901 S. 234 u. S. 235 m. Anm. 1.



## c) Adadnirari III (811—783 v. Chr.), Enkel Salmanassar's II.

24. In Kalah-Nimrûd steht noch im Südwesten des Trümmerhügels — auf der Stätte des Tempels, der im Auftrage der Sammuramat, der historischen Semiramis, als Gemahlin des Assyrien und Babylonien zugleich beherrschenden Adad-nirari III, für den im Jahre 787 neu eingeführten Kult des Nebo erbaut wurde<sup>1)</sup> — in situ eine der Statuen dieses Gottes, während die übrigen gleichartigen<sup>2)</sup>, teils beschriebenen<sup>3)</sup>, teils schriftlosen Exemplare<sup>4)</sup> sich im Britischen Museum befinden. Figur 21 und Tafel V geben Vor- und Rückansicht der halb aus der Erde hervorragenden Statue wieder (Zeichnungen von Lucy du Bois-Reymond nach meinen am 1./V. 1899 genommenen Aufnahmen).

## d) Salmanassar III (765—755).

\*25. Fragmente vom unteren Teile rechts eines 20 cm dicken schwarz-grauen, harten, dioritischen Schriftsteins (Stele) *Ar-gis-tu(-u)* Argistis nennend, bei einem Altertumshändler in Mosul gesehen und während meines zweiten dortigen Aufenthalts von mir erworben. Jetzt im Besitz der Königlichen Museen. Berlin V. A. 3295.

Die vorderasiatische Abteilung hat sich die Publication im Zusammenhang mit anderen historischen Texten vorbehalten, so daß ich nur das zur historischen Bestimmung und Verwertung Unerläßliche mitteilen kann. Doch ist mir dankenswerter Weise gestattet worden, eine Autotypie, die ich schon vor der Veräußerung nach meinem Abklatsch hatte anfertigen lassen, zu veröffentlichen (Fig 22). Diese Reproduktion kann und soll nur einen ungefähren Begriff des Textes geben. Dem Original läßt sich erheblich mehr abgewinnen.

Teile von 17 Zeilen. Darunter geglätteter unbeschriebener Raum. Rückseite hier unbeschrieben, im fehlenden Oberteil Beschriftung denkbar.

Die äußerst feinen, ungewöhnlich kleinen „neuassyrischen“ Zeichen sind mit sehr großer Sorgfalt in das ungemein harte Gestein eingegraben. Die äußeren Grenzlinien der Keilköpfe sind nicht rein geradlinig, sondern etwas im Winkel ausgeprägt. Die Zeichen  $\Upsilon$  und  $\Xi$  erscheinen regelmäßig in der abweichenden Form  $\Upsilon$  und  $\Xi$ ; beides Merkmale einer gewissen Altertümlichkeit.

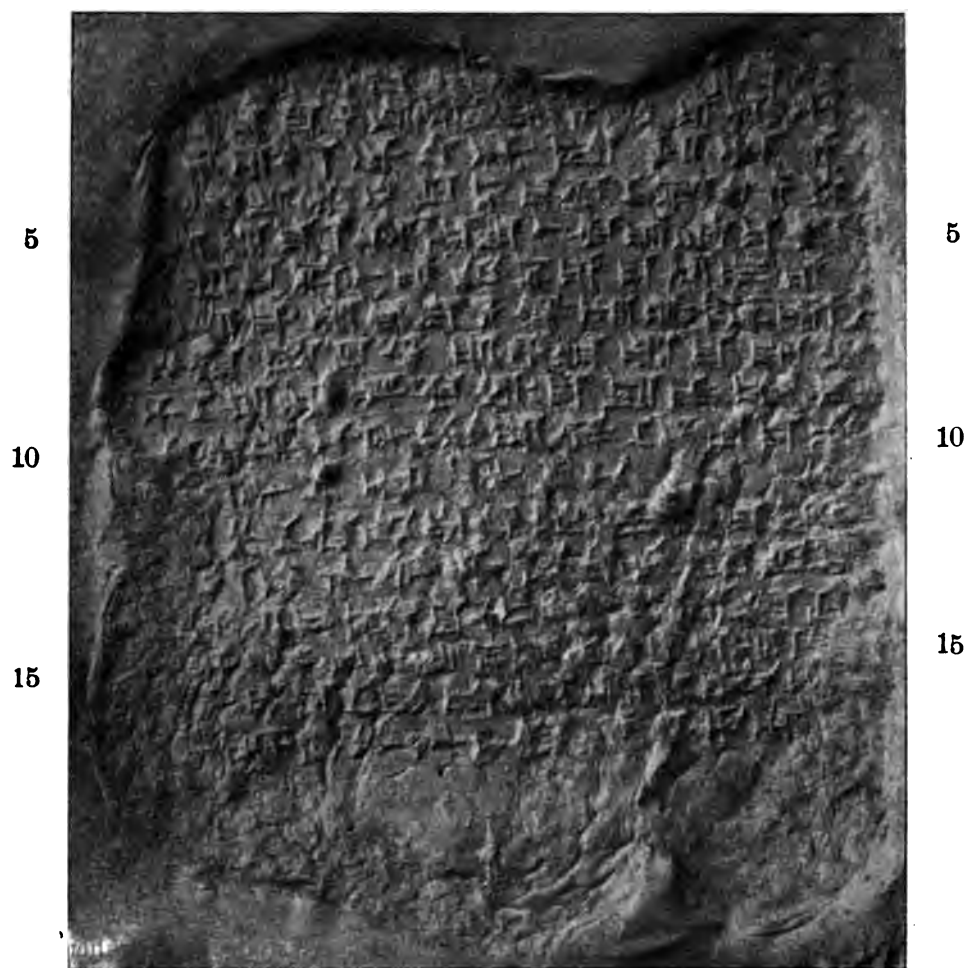
Danach wird für *Ar-gis-tu(-u)* eher an Argistis' I als an Sanherib's Zeitgenossen Argistis' II zu denken sein. Das wird durch die Nennung von *Šamši-ilu (Šamaš-ilu)* bestätigt. Dieser kann, da die assyrischen Königsinschriften in der Nennung von Personen außer dem König äußerst sparsam sind, nur eine hervorragende Persönlichkeit gewesen sein. Das trifft durchaus und allein zu

1) S. „die historische Semiramis und Herodot“ Klio I 256—281.

2) G. Smith, Assyrian Discoveries p. 576.

3) Gute Reproduktion einer derselben bei Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens S. 629.

4) Über deren Anzahl s. Klio I 259 f. Anm. 3.



Figur 22.

auf einen Šamaš-ilu, den Zeitgenossen Argistis I, den Eponymen der Jahre 780/79, 770/69, 752/1, der nach der Verwaltungsliste diese ganze Zeit über ohne ersichtliche Unterbrechung, also mindestens 28 Jahre lang, Höchstkommandierender der assyrischen Truppen (*turtan*) gewesen ist.

Das erste Eponymat fällt unter König Salmanassar's III, das zweite unter Assurdan, der nicht gegen Urartu kämpfte, das dritte unter Assurnirari, den Gegner von Argistis' I Sohn Sardur III. In das erste Eponymat aber fällt der zweite von den sechs Feldzügen gegen Urartu, die die Verwaltungsliste unter Salmanassar III verzeichnet. An allen wird Šamši-ilu neben dem König oder allein beteiligt gewesen sein.

Unser Text berichtet von kriegerischen Verwickelungen und verlustreichen Kämpfen.

... <sup>3</sup>[*ma-ḥa-zi mŠamši-ili idlu lá* ... <sup>3</sup>*ḥir-ta eli mu-ur-ni-is-ki-šu rapšu-te a-di? nāru* ...  
<sup>4</sup> . *um-ma mAr-giš-tu ina ki-bit-ka ma-ḥar*.  
 ... <sup>2</sup>die Stadt. Sa m š i - i l i , der Held nicht ... <sup>4</sup>gegen seine zahlreichen Reiter ... <sup>5</sup> ...  
 Argistis auf Dein Geheiß.

Weitere Auszüge:

<sup>8</sup> ... *mu-tu it-ku-pat kit-bar-tu-um-ma da'-mat*, lies *mātu itkupat* (*nakāpu* 3 pers. sing. fem. Permans. I 2) *kitbartumma* (קבר, bisher unbelegtes كَتَعَلَّ, synonym mit *ḫabru* „Grab“) *da'mat* „der Tod ist losgebrochen und finster dräut (wörtl. ist) das Grab“.

Also gehobener Stil mit metrischer oder doch rhythmischer Sprache, wie so oft auch in historischen Texten<sup>1)</sup>.

<sup>10</sup>[*Ar-giš-tu-u BAD* <sup>pl.</sup> (= *pagre*) *ḫu-ra-di-šu . -ma il-[ki]* <sup>11. pl. su . pl. šu-nu iṣ-bat.</sup>

„Argistis die Leichen seiner“ (wessen?) „Krieger ... und nahm er <sup>11</sup>sein . , ihre . . fing (faßte) er“.

Der Vorgang hat diplomatische Erörterungen im Gefolge gehabt, denn in Z. 12 steht deutlich *ki-bi um-ma* „[Zu N. N.] sprich also“, der gewöhnliche Anfang der den Gesandten als Instruction und Legitimation mitgegebenen Schreiben auf Ton<sup>2)</sup>.

Als Provenienz des Fragments wurde bei der Erwerbung mit einiger Wahrscheinlichkeit Dehök ermittelt, wozu die s. Z. von Einheimischen und neuerdings von amerikanischen Missionaren berichtete Tatsache stimmen würde, daß in der Gegend von Dehök mindestens ein weiteres Fragment gleichen Materials und ähnlicher Schrift, aber ganz anderer Gestalt wie das unsrige und folglich nicht mit ihm identisch gesehen worden sei.

In dem von der Route Elkösch-Peschehabur östlich nach Dehök verlaufenden Seitentale — dem letzten verteidigungsfähigen Défilé nordwärts von Niniveh gegen Einfälle von Van auf der Route Neri-Djulamerk-Dehök —, liegt etwas talaufwärts von Maltaiya (s. u.) ein großer Tell, die Ruine eines assyrischen Sperrforts, der als Fundort in erster Linie in Betracht kommt. Trugen sich die Kämpfe zwischen Salmanassar III und Argistis I in dieser Nachbarschaft zu, so war Niniveh ernstlich bedroht und Assyrien in seiner Existenz gefährdet.

Für Argistis' I Regierung gewinnen wir durch den Text, wie andernorts näher darzulegen<sup>3)</sup>, eine etwas nähere Bestimmung (ca. 785—765), als sie bisher erreichbar war.

1) Zimmern, Zeitschr. f. Assyr. VIII S. 123.

2) Ob am Anfang von Z. 4 *um-ma* „also“ heißt und somit der gleiche Fall vorläge oder ob die Silben mit dem Vorhergehenden zu einem Wertkomplex gehören, wie in Z. 8 *kit-bar-tu-um-ma* ist nicht sicher zu entscheiden. Ersteres ist jedoch, da eine Anrede in der zweiten Person folgt, *ina kibiḫka* „auf deinen Befehl“, das Wahrscheinlichere.

3) Klio VII.

## IV. Sargoniden.

## a) Sargon II.

\*26. Wohlerhaltener Ziegel aus hellgelbem Thon, 35 qcm Oberfläche, 12 cm dick, auf der Stätte von Dûr-Šarrukîn (Chorsabâd) von mir April 1899 erworben, mit dreizeiliger, in dieser Fassung bisher unbekannter, 16 cm langer und 6 cm hoher Inschrift (Fig. 23 nach Abklatsch), jetzt Eigentum der Kgl. Museen in Berlin (V. A. 3212).



Figur 23.

- 1 *E-kal mŠarru-kinu*
- 2 *šaknu (ilu)Bêl (n)wšakku(?)<sup>1)</sup> Aššur*
- 3 *šarru dan-nu šar kiššati šar mat A[ššur].*

- 1 „Palast Sargons,
- 2 „des Priesters des Bel, des Statthalters, des Assur,
- 3 „des mächtigen Königs, Königs der „Welt, Königs von Assur“.



Figur 24.

---

1) NU(?). AB.

27. Backsteinfragment, gleicher Provenienz und Erwerbung, die bekannte fünfzeilige sumerische Inschrift Sargon's<sup>1)</sup> in wenig deutlicher Ausführung tragend.

Die in Fig. 24 wiedergegebene Aufnahme nach dem Original ist verhältnismäßig klar ausgefallen.

28. Ein weiteres Exemplar derselben Inschrift (Fig. 25) im Museum zu Tiflis, s. Zeitschr. f. Assyriol. XIII (1898) S. 309. Wie die zahlreichen in Tiflis



Figur 25.

außerhalb des Museums angetroffenen Fälschungen<sup>2)</sup> mesopotamisch-babylonischer Fabrik, so wird auch dieses echte Stück von Kerbela-Pilgern heimgebracht sein. Z. 2 beginnt sicher mit  $\rightarrow\text{Y}$ : *wu an-du*, wie bisher schon angenommen, aber nicht allerseits als sicher betrachtet wurde.

#### b) Sanherib.

29. Ziegel, im Besitz des Mudîr der Senîa (der Verwaltung der Sultansgüter) zu Gwär, auf dem linken Zabufer, gegenüber der Ngûb-Tunnel-Anlage (s. u. No. 33). In Mosul, wohin ihn der Chef der Senîa für mich kommen ließ, copiert und abgeklatscht<sup>3)</sup> (Fig. 26).

1) Über die bisher bekannten Exemplare der Inschrift, einer Anzahl (nach Winckler 4 ganze und Fragmente von zweien) im Britischen Museum und 5 im Louvre, vergleiche Jensen, *Zeitschr. f. Assyr.* II 213 f.; Amiaud ebd. 346; Lehmann ebd. 450 f. Herausgegeben ist die Inschrift bei Layard, *Texts* fol. 82 D; A. de Longpérier, *Notice des antiquités assyriennes etc. au Louvre*, 3. éd. Paris 1854 No. 38 à 42; zuletzt von Winckler, *Keilschrifttexte Sargon's*, I S. 193; II Tafel 49 No. 6

2) *Zeitschr. f. Ass. a. a. O. und Mitteil. d. Geogr. Ges. in Hamburg* XV (1899) S. 189.

3) *Berl. Sitzungsber.* 1900 S. 628 sub 13. *Verhandl. Berl. anthrop. Ges.* 1900 S. 445; 617; 1901 S. 324 f.

1 *miluSin-aḫe-irba šar kiššati šar (mât)Aššur*

2 *dûru u šal-ḫu(-u?) ša ali KAK. ZI*

3 *pa-na-a [eš-šiš] u-še-piš.*

1 „Sanherib, König der Welt, König von Assyrien,

2 hat Mauer und Außenmauer der Stadt KAK. ZI,

3 die frühere (= wie früher), neu erbauen lassen“.

Damit ist ein besseres, erst die historische Würdigung ermöglichendes Exemplar der Inschrift I R 7 sub H: „Inscription on bricks from Shamamak<sup>1)</sup>, Hazeh S. W. of Arbela“ gewonnen.



Figur 26.

Wahrscheinlichste Provenienz unseres Exemplars: der bedeutende, auf der Route Gwär-Arbela von uns besuchte assyrische „Tell Gasyr“ (Kasr), daraus „Hazeh“ offenbar verstümmelt<sup>2)</sup>. Der Backstein sichert die Lage des Feldlagers von KAK. ZI, von welchem aus Assurnasirabal III (Annalen Col. I 22 f.) u. A. drei „Feldzüge“ (in Wahrheit kleine Razzia's<sup>3)</sup>) gegen den Scheich Nûr-Adad von Dagara (in den Arbela benachbarten Bergdistricten) unternahm.

\*30. Backstein, damals im Besitze des Davûd-Effendi, Mosul, mit dreizeiliger Inschrift (Fig. 27 nach Abklatsch).

1 *m(ilu) Sin-aḫe-irba šarru rabû(-u) šarru dannu šar kiššati*

2 *šar (mat)Aššur dûru u(?) šal-ḫu-u ša ali Bar-ε[ip]*

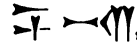
3 *eš-šiš u-še-piš-ma u-zak-kir ḫur-[ša-niš].*

1 Sanherib, der große König, der mächtige König, der König der Welt,

2 der König von Assur, hat Mauer und Wall von Borsippa

3 neu erbauen lassen und waldgebirgleich erhöht.

1) Im Inhaltsverzeichnis statt dessen: *Shemamek*.

2) S. Layard, *Niniveh and Babylon* p. 223 ff. und vgl. Hommel, *Geschichte Babyloniens und Assyriens* S. 565 Anm., Streck *ZA.* XV (1900) S. 268. Layard berichtet über den „Kasr of Shomamok“: „The mound is both large and lofty and is surrounded by the remains of an earthen embankment. It is divided almost into two equal parts by a ravine or watercourse, where an ascent probably once led from the plain to the edifice on the summit of the platform . . . Awad had opened several deep trenches and tunnels in the mound and had discovered chambers with walls of plain sundried bricks, others panelled round the lower part with slats of reddish limestone about 3½ or 4 feet high. He had also found inscribed bricks, with inscriptions declaring that Sennacherib had here built a city or rather palace, for the name of which written , KAK. ZU I cannot suggest a reading.“

3) Von Peiser, *Keilinschriftl. Bibl.* I 77<sup>4\*)</sup>, mit Unrecht beanstandete Nachricht.

Daß Sanherib, der Zerstörer Babylons, Borsippa befestigt hat, ist m. W. neu und eröffnet einen interessanten Einblick in die Politik des Königs der Provinz Babylonien gegenüber. Borsippa sollte offenbar als deren Hauptstadt an Babylons Stelle treten, und in Borsippa wird Assarhaddon als Statthalter von Babylonien residiert haben.



Figur 27.

31. 32. Zwei Backsteine mit sechszeiliger gleichlautender Inschrift, identisch mit I R 7 No. VIII C aus Tarbis.

a) 41 qcm, jetzt Eigentum der Kgl. Museen (V. A. 3215), Inschrift (Fig. 28 nach Abklatsch) 24 cm breit, 21 cm hoch.



Figur 28.

b) 41 × 42 cm, Inschrift (Fig. 29 nach dem im Besitz der Expedition befindlichen Original) 18 cm hoch, 22 cm breit.

7\*



Figur 29.

## c) Assarhaddon.

33. Assyrische Felschrift vom „Ngüb“-Tunnel, jetzt Berliner Museum V. A. 3315. Diese Inschrift wurde von Layard bei den Ausgrabungen in Nimrud entdeckt<sup>1)</sup> und veröffentlicht<sup>2)</sup>, ohne daß viel daraus zu machen war. Man schwankte sogar bezüglich des Königs, von dem sie herrühre. Über ihren Verbleib war nichts bekannt; die Annahme, daß sie in London sei<sup>3)</sup>, war irrig. Erst Fr. V. Scheil hat, nachdem er die Inschrift 1894 bei den französischen Dominikanern in Mosul gesehen hatte, die Aufmerksamkeit wieder auf sie gerichtet. Bei den Dominikanern in Mosul, von denen mir der Stein bei meinem zweiten Aufenthalt in Mosul höchst dankenswerter Weise überwiesen wurde, habe ich den Abklatsch (Fig. 30) genommen, ehe er, da er sich für den ohnehin für mich mit großen Schwierigkeiten verknüpften Transport zu schwer erwies, in zwei Teile geteilt wurde.

Scheil's Veröffentlichung<sup>4)</sup> hatte bereits gezeigt, daß der unvollständig erhaltene Text von Assarhaddon herrührt und sich auf die Restauration eines von Assurnaširabal III geschaffenen Kanals bezieht, der mittels eines

1) Siehe Niniveh and its remains I 80, II 199; ferner vergl. Niniveh and Babylon 616 Anmerkung §, wo der wesentliche Inhalt richtig angegeben ist.

2) Cuneiform Texts pl. 35.

3) Bei Bezold, Babyl.-assyrl. Litteratur S. 107 sub n.

4) Recueil XVII (1895) p. 81—83.





Figur 30.

tunnelartigen Durchstichs vom großen Zab nach Kalach-Nimrud zur Bewässerung dieser Stadt geleitet wurde.

Unsere Inspektion an Ort und Stelle ergab, daß diese Restauration auf eine Veränderung des Durchstichs hinauslief.

Der alte von Assurnasirabal III angelegte Durchstich war verstopft, und es handelte sich darum, einen neuen Anfangsgang für den Kanal durch die Felsen zu schlagen. Dieser neue Tunnel ist noch vorhanden und führt den Namen *Ngüb* („Tunnel“). Dagegen ist der Kanal selbst durch Aufschwemmung versiegt: das Wasser im Tunnel stagniert. Tafel VI zeigt die Gesamt-Anlage des Tunnels nach einer mühevollen Aufnahme, die ich, knietief in das Wasser des Tunnels hineinwatend und den äußersten Ausgang hinter mir lassend, erlangte. Im Hintergrunde schimmert noch das Wasser des großen Zab hindurch. Es wird durch 2 Felsschranken mit je drei brückenbogenartigen Öffnungen hindurch geführt. Diese Schranken entstehen dadurch, daß in den im Übrigen nach oben geschlossenen Tunnel von oben Lichtschächte eingelassen wurden, die wohl eine bessere Regulierung des Durchlasses ermöglichen sollten. Auf der vorderen Schranke hatte sich während der Aufnahme einer der Bewohner des benachbarten Dorfes niedergelassen. Das Gestein, ein Conglomerat (Andesit?), war an sich nicht schwer zu bearbeiten. Dagegen erforderte die Schonung und Sicherung dessen, was stehen bleiben sollte, technische Fertigkeit und Vorsicht.

Der alte Durchstich Assurnaširabals ist noch deutlich vorhanden. Man muß ihn sich auf dem Bilde ziemlich direkt rechts von meinem Standort denken. Hier gehen vom Flusse aus senkrecht zur Flußrichtung und beim damaligen Stande des großen Zab (1. April 1899) nur wenig über den Wasserspiegel emporragend ein oder mehrere Durchstiche in das Ufergebirge, die das Wasser ungefähr dahin führen, wo jetzt der Ausgang des Tunnels, also der Beginn des eigentlichen Kanals ist. Man kann am Ufer zu der Stelle des alten Ausgangs gelangen; die Dorfbewohner wußten auch von einer unter dem Wasser (noch?) vorhandenen Inschrift zu erzählen. Es wäre der Mühe wert, dort bei niedrigem Wasserstand nach der für die ursprüngliche Anlage zu erwartenden Inschrift Assurnaširabal's III zu forschen.

Auch vom gegenüberliegenden Ufer bei Gwär läßt sich der alte Tunnel-  
eingang genau erkennen.

Die Fehler der alten Anlage waren: die zu große Kürze des Durchstichs und seine Richtung direkt senkrecht zum Flußbett sowie die zu geringe Erhebung des oberen Teils der Durchlässe über den Wasserspiegel. Durch all das wurde einer Verschlammung und Verstopfung vorgearbeitet.

In der neuen Anlage waren diese Fehler vermieden. Im spitzen Winkel wurde das Wasser durch einen hochgewölbten Tunnel resp. Schrankendurchlaß von genügender Höhe sehr allmählich aus dem Flusse dem eigentlichen Kanalaufzuge zugeführt.

#### d) Assurbanabal.

\*34. Schwarzes Steinfragment, in Mosul erworben (Fig. 31 nach dem Original), mit Resten aus der Mitte von 8 Zeilen: Stück aus einer Schilderung der arabischen Feldzüge Assurbanabal's (Marsch durch die Wüste) der Annalen-Redaction des Cylinders A und des Cylinders R<sup>m</sup>.



Figur 31.

Ich transscribere den Text unter Ergänzung nur der z. T. erhaltenen Worte und füge rechts die Zeilennummer des Rassam-Cylinders, links die des bis auf eine graphische Variante mit ihr wörtlich übereinstimmenden Cylinders A hinzu.

- (Cyl. A VIII Z. 69/70) 1 [*A-bi-ia-ti*]-*u uš-t[e-eš-še-ra]* (V R Col. VIII Z. 78)  
 (Ebd. Z. 76) 2 [*e-te-it-ti-ku šal-miš*] (Ebd. Z. 86)  
 (Z. 79) 3 [*na-r*]*am (ilu)Iš-tar bēlūt Ninu[a]* (Z. 92)  
 (Z. 81) 4 [*U-ai-a-ti*]-*šar mat A-ri-b[ī]* (Z. 93)  
 (Z. 90) 5 [*e]li gu-ub-ba-ni<sup>1)</sup> ša m[é]* (Z. 102)  
 (Z. 91) 6 [*ana*] *māš-ti-ti-šu-nu iḫ-p(b)u-ma* (Z. 104)  
 (Z. 92) 7 [*su-um-me*]-*e a-šar ka[l-kal-ti]* (Z. 106)  
 (Z. 94) 8 [*ru-u*]-*ku* (Z. 108).

\*35. Linke obere Ecke einer Kalksteinplatte mit Weih-Inschrift Assurbanabal's an den Kriegsgott Ninib nach seinem Siege über Tūmman von Elam verfaßt, von mir in Nimrud aufgelesen und in meinem Besitz (Fig. 32 nach dem Original).



Figur 32.

Transskription und Übersetzung (nur so weit ganze Wörter sich sichern lassen).

*A-na (ili)Nin[-iḫ]*  
*m. šu Aššur-ban-abli*  
*šakkanak . . .*  
*rabiti(-ti) . . .*  
*kakkadu mTe-um[-man]*  
*. [mTe]um-man .*  
*[mTe]-um-m[an].*

1) Cyl. A: *-ba-a-ni*.

Dem Gotte Ninib,  
Assurbanabal,  
Statthalter . . .  
der großen . . .  
5 den Kopf des Tëum[man]  
. [Të]umman  
[Të]umman.

## V. Assyrisches unsicherer Zuweisung.

### a) Weitere Fragmente von Babil.

In Babil bei Djezîreh fanden sich außer den oben (S. 19 ff.) behandelten Fragmenten der colossalen Stele Assurnaširabals III, wie dort bereits erwähnt, noch andere und zwar mindestens drei weitere Fragmente. Zunächst

\*36. „Fragment IV“. Stück einer auf mindestens drei Seiten (a) Vorderseite, b) eine Schmalseite, c) Rückseite) beschriebenen Stele mit Königsbild, also mit der nur vorderseitig beschriebenen Stele Assurnaširabals III keinenfalls identisch.

a) Rest der Vorderseite: Teil der Keule, die im erhobenen rechten Arm des Königs gehalten wurde und Spuren von drei Zeilen. In der ersten  $\rightarrow$   $\nabla$   $\nabla$  (?) = *ilu Za[-ma-ma]*.

b) Spuren (je 3—4 Zeichen) einer Anzahl Zeilen.

c) Reste von 25 Zeilen, und zwar von deren Anfängen im oberen Teile der Stele, wie die Rundung des Randes erkennen läßt. In Zeile 1 *Na-i-[ri?]*; Z. 12 (*šadû*) *Ni-bur*.

Die Stele war an dieser Stelle 33 cm dick.

\*37. Fragment V auf zwei an einander stoßenden Seiten beschrieben.

a) Reste von 19 Zeilen einer Schmalseite. In Z. 8 (*mat*) *Kir-[hi]* *ša bi-ta-ni*.

b) Geringe Spuren von 11 Zeilen einer Breitseite.

Dicke der Stele hier 29 cm. Schwerlich zur Stele Assurnaširabals gehörig, da Beschreibung von Schmalseiten bisher nur auf vorder- und rückseitig beschriebenen Stelen belegt.

\*38. Fragment VI. Dreiseitig beschrieben und somit jedenfalls nicht zur Stele Assurnaširabals gehörig.

An der Supnatquelle waren vor Assurnaširabal III nach dessen Worten aufgestellt Bildnisse eines Tiglatpileser und von Tuklat-Ninib II, Assurnaširabal's III Vater. Ist unsere Identification der Supnatquelle mit der bei Babil richtig, woran kaum zu zweifeln ist, so müssen die sicher nicht zur Stele Assurnaširabals gehörigen Fragmente von diesen älteren Stelen herrühren. — Die Nennung geographischer Namen (*Nairi*, Gebirge *Nibur* „*Kirhi* unseres Hauses“), die in den benachbarten Norden gehören, ist an dieser Stelle bei allen Herrschern in gleicher Weise zu erwarten und bildet kein unterscheidendes Merkmal.

b) Die Skulpturen von Maltalya <sup>1)</sup>.

39—42. Über die Lage dieser Skulpturen in dem nach Dehök von der Route Elkösch-Peschchabûr ostwärts führenden Seitentale (s. o. S. 47) habe ich Näheres an anderer Stelle angegeben <sup>1)</sup>. Daß sie bisher nur ungenügend bekannt waren, ist vielfach beklagt worden. Die auf Zeichnungen beruhenden Reproduktionen bei Place (pl. 45) und bei Layard <sup>2)</sup> stehen mit einander verschiedentlich im Widerspruch, und eine photographische Aufnahme erschien dringend geboten, wie das zuletzt v. Luschan in den „Ausgrabungen in Sendschirli“ I S. 23 betont hat.

Das Photographieren war mit besonderen Schwierigkeiten verknüpft. Die Skulpturen befinden sich hoch oben an der Felswand: Dauer des Aufstiegs vom Talboden aus etwa 25 Min. Nur ein äußerst schmaler Felsabsatz ist vor den Skulpturen stehen geblieben.

Da es sich in der viermal wiederholten Darstellung um eine lange Reihe von nahezu lebensgroßen Figuren handelt und die Aufnahme je eine ganze Gruppe umfassen sollte, so mußten alle möglichen Kunstgriffe angewendet werden, um sie der Höhe und Länge nach richtig in den Focus zu bekommen.

Um die in sehr niedrigem Relief gearbeiteten Figuren bei ungünstiger Beleuchtung einigermaßen aus dem Gestein hervortreten zu lassen, mußte ich sie während der Aufnahmen feucht erhalten, wobei mich die Mitglieder meiner Cavallerie-Escorte eifrig unterstützten.

Dargestellt sind jedesmal: eine stehende männliche Gestalt, offenbar der königliche Besteller der Skulpturen, rechts gewandt; ihm entgegenschreitend sieben Göttergestalten links gewandt, die zweite auf einem Throne sitzend, sämtlich von Tieren getragen. Hinter ihnen den Zug beschließend eine mit der erstgenannten anscheinend identische männliche Gestalt links gewandt.

Zu den vier Wiederholungen ist im Einzelnen Folgendes zu bemerken:

39. Die am Weitesten nach links (für den Beschauer — geographisch gesprochen: am weitesten thalauf, nach Dehök zu) angebrachte Gruppe (Fig. 33) zeigt zwischen der dritten und der vierten Göttergestalt die viereckige Öffnung einer kleinen Felsenkammer, deren Zweck nicht weiter ersichtlich ist und die auch an ihren Wänden keine Inschrift trägt. Möglicherweise war sie früher mit einer Stein- oder Metallplatte verschlossen, die eine Inschrift des Urhebers der ganzen Anlage trug.

40. Die zweite Gruppe von links ist am deutlichsten erhalten und in der Aufnahme (Tafel VII) verhältnismäßig am Besten herausgekommen.

41. Für die dritte Gruppe fehlt es mir zur Zeit an einer für die Reproduktion tauglichen Aufnahme.

42. Die vierte Gruppe befindet sich abseits von der Gesamtreihe 1—3, etwa 100 m weiter nach rechts, talab. Sie ist von den Hauptskulpturen nicht

1) Verh. Berl. anthrop. Ges. 1899 S. 591 f.

2) Niniveh and its remains I 203.



Figur 33.

zu erblicken und nur auf schmalem halsbrecherischem Wege durch dorniges Gestrüpp zu erreichen, Es ist erklärlich, daß diese vierte Gruppe Place, der nur drei wiedergibt, entgangen ist. Layard dagegen ist sie, wie mir, von kundigen Anwohnern gezeigt worden (Fig. 34).

Es wäre sehr erwünscht, wenn diese, freilich nicht überdeutlichen photographischen Reproduktionen dazu helfen könnten, den Stilcharakter und die Zeit dieser Skulpturen etwas näher zu bestimmen.

Daß die babylonisch-assyrischen Gottheiten in Tiergestalt vorgestellt werden und daß dem anthropomorphen Götterbilde sein „Tier“, d. h. ein aus Bestandteilen verschiedener Tiere zusammengesetztes Mischwesen beigelegt werden konnte und wurde, ist bekannt. Die Darstellung von Göttern auf Tieren dagegen betrachte ich, wie mehrfach betont, seit Langem als eine Entlehnung aus dem „chetitischen“ Westen.

Die Skulpturen von Maltaiya zeigen, wie namentlich bei einer Vergrößerung durch Projektion hervortritt, mehrfach hethitisirende Züge. Anderer-



Figur 34.

seits ist die Figur des Stehenden doch wohl deutlich als assyrischer König charakterisiert.

**e) Einzelnes.**

\*43. Gelblich weisser, rot geädertter Kiesel (Fig. 35) mit dreizeiliger Inschrift, von der Expedition in Mosul erworben.

Rückseite unbeschrieben. Linker und unterer Rand wohl erhalten, rechts (und möglicher Weise oben) fehlt etwas; doch sind auch hier die Ränder verhältnismäßig glatt, so daß eher ein Abschleifen durch langes Liegen im Wasser,



Figur 35 (1.).

als ein Abbrechen des zudem recht harten Gesteins vorzuliegen scheint. Da in Zeile 2 das Wort für „Fluß“ vorkommt, so ist es nicht ausgeschlossen, daß der Stein bestimmt war, als Zauber oder Beschwörung in ein Gewässer geworfen zu werden.

8\*

] >✠ ] >✠ << >  
 ¶ ⊕ ¶ ⊕ ⊕ ⊕ ⊕  
 << >✠ ⊕ ⊕ <

Da in Zeile 3 das Zeichen *túr* auseinander gezerrt ist, so wird in Z. 1 ] >✠, und wohl beide Male, zu ] >✠ *šiptu* (sumer. *en*) „Beschwörung“ zusammenzuziehen, nicht ] >✠ ] (Marduk) >✠ << (*Šamaš*) zu lesen sein.

Z. 2. 3: *náru ana ub(p)-lu* . . . . | Fluß, dem . . . .  
*pu-tur* . . . . | löse . . . .

\*44. Skulptur auf grauem (basaltischen?) Gestein (Fig. 36 nach dem Original), in Charput von mir erworben. Kampfszene. Die Gegner tragen Schilde



Figur 36 (ca. 1/4).

verschiedener Form. Über die Provenienz war nichts zu erfahren. Doch steht nach Mitteilung des Geologen Mr. Huntington von der amerikanischen Mission in Charput das Gestein in der dortigen Umgegend an.

Die Darstellung gehört wohl in die assyrische Zeit, enthält aber, soweit ich



sehe, nichts im eigentlichen Sinne Assyrisches, kann daher wohl aus dem östlichen Klein-Asien stammen. Dem widerspricht anscheinend auch die Form der Schilde nicht: der links zeigt Anklänge an Eigentümlichkeiten der Cheta-Schilde <sup>1)</sup>.

## VI. Assyrische Inschriften vorarmenischer Könige.

### a) Die Inschriften der Sardursburg.

45—47. Drei Inschriften Sardur's (I), Sohnes des Lutipris, auf den riesigen Blöcken der dem Vanfelsen im Westen nach dem Vansee zu vorgebauten Sardursburg (Fig. 37) <sup>2)</sup>, die zugleich das großartigste mir bekannte Beispiel für



Figur 37.

vorarmenischen Mauerbau aus großen regelmäßig behauenen Steinen darstellt. Die Leiter bildet zugleich durch die Zahl ihrer den üblichen Abstand haltenden Sprossen einen bequemen Maßstab.

Die Abbildung veranschaulicht zugleich die Stellung der Inschriften (jedesmal in der oberen Lage des angefeuchteten Teiles). Von den beiden wohlbekannteren, aber bisher nur ungenügend oder garnicht im Originaltext publicierten Inschriften (Sayce 1 und 2) gebe ich die eine No. 44 (Sayce 1 siebenzeilig, an der vom Beschauer linken Ecke der abgebildeten Seite oberhalb der Leiter in der obersten Lage) in Figur 38 nach unserem Abklatsche, die andere No. 45 (Sayce No. 2 achtzeilig, an der am weitesten nach rechts befindlichen von den

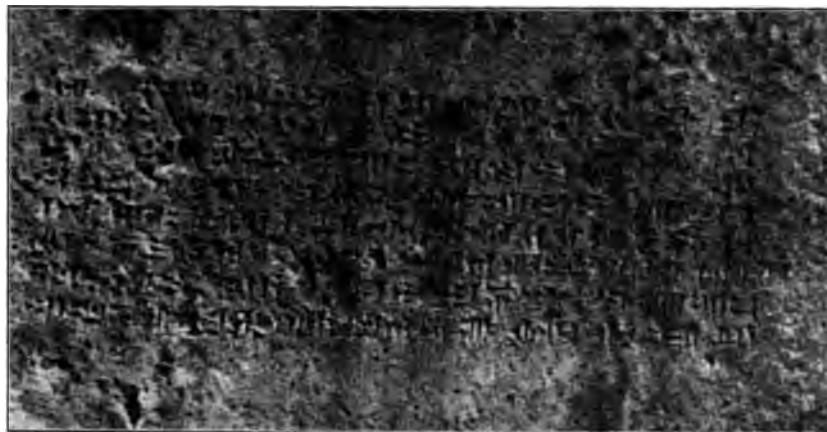
1) W. Max Müller, Europa und Asien nach ägyptischen Denkmälern S. 328, 361.

2) Vgl. die Aufnahme Verh. Berl. anthrop. Ges. 1900 Tafel I No. 1; doch sind dort in der Reproduktion die Umrisse und die Schichtung der einzelnen riesigen Blöcke nicht eben deutlich herausgekommen.



Figur 38.

drei auf Figur 37 ersichtlichen Stellen in der zweiten Steinlage von oben) nach meiner photographischen Fernaufnahme in Fig. 39 wieder.



Figur 39.

\*47. Dazu gesellt sich (Fig. 40 nach unserem Abklatsch) in der Mitte zwischen No. 45 und 46 in der dritten Steinlage, und zwar auf dem dritten riesigen Blocke von links, eine von unserer Expedition neu angefundene nur in den Anfängen erhaltene Inschrift.



Figur 40.

Der Beginn aller drei Inschriften lautet gleichmäßig:

*IM* (= *egirtu, duppu*) *ša mSardur abli mLu-ti-ip-ri šarri rabi-e . . . .*

„Inscription (Botschaft) Sardurs<sup>1)</sup>, des großen Königs“ . . . .

**b) Die Opfernische auf dem Vanfelsens.**

\*48. Von Sardur I rührt, nach dem Schriftcharakter und der Örtlichkeit zu urteilen, höchst wahrscheinlich auch her die assyrische Inschrift in einer von mir während der Expedition auf der Südseite des Vanfelsens nahe dem Gipfelkamm entdeckten, aus dem lebenden Gestein gehauenen Nische, deren zwei erhaltene Wandungen die eine spärlichste, die andere (Fig. 40 nach Abklatsch) reichliche inschriftliche Spuren zeigten<sup>2)</sup>.



Figur 41.

Ihr Inhalt, der von Opfergaben, u. A. „8 Ochsen“; „Büffeln“ spricht, rechtfertigt die Bezeichnung als Opfernische. Z. 10 und passim: *amelu ina ku-mu-(uš-)šu*.

**c) Die assyrischen Versionen der beiden chaldisch-assyrischen Bilinguen.**

Der Vollständigkeit halber seien schon hier die assyrischen Versionen der beiden Bilinguen, der Ispuinis-Menuas-Stele vom Kelischîn und der Stele von Topzauä, aufgeführt, während alles Nähere über diese Bilinguen und die gegenseitigen Beziehungen der beiden Versionen in einen anderen Zusammenhang gehört.

1) Die Frage, ob dieser Sardur I, Sohn des Lutipris, König von Nairi mit dem Nachfolger Arams von Urartu und Gegner Salmanassars II, Sardur II von Urartu, dem Vater des Ispuinis, identisch sei (Verh. Berl. anthrop. Ges. 1894 S. 486), läßt sich auf Grund des vorhandenen Materials nicht mit Sicherheit entscheiden.

2) Berliner Sitzungsber. 1900 Seite 626 sub 143.



Figur 42.

Über die historischen Ergebnisse s. Berl. Sitzungsberichte 1900 S. 630 ff. Verh. Berl. anthrop. Gesellsch. 1900 S. 434 ff. und ZDMG. a. O. S. 837.

1) ZDMG. 58 S. 850. Anm. 3.

2) Excursion scientifique en Perse par J. de Morgan. Tome Quatrième. Recherches archéologiques. Première partie. Paris 1896 pl. XXVI (vgl. die Photographie der Stele pl. XXV).

**49.** Die assyrische Inschrift auf der Westseite des *Kel-ä-sîn*, der blauen (grünen<sup>1)</sup>) Stele, wurde von ihrem Entdecker de Morgan zugleich mit der längst bekannten chaldäischen Inschrift der Ostseite nach seinem Abklatsche publiziert<sup>2)</sup>. Danach resp. nach dem Gipsausguß des Abklatsches wiederholt von meinem Reisegefährten Anatole Heft 1. Es liegt jedoch eine bei unserem Besuch an Ort und Stelle von ihm gefertigte Photographie der assyrischen Inschrift vor, die, wenn auch nicht ganz so deutlich wie zu wünschen, doch als einzige Reproduktion des Originals von Wert ist (Fig. 42).

Über den Text s. zuletzt: Berl. Sitzungsber. 1900 S. 621 sub 17; Journal of the Royal Asiatic Society, Oktober 1901, pag. 653 ff. (A. H. Sayce); Anatole Heft 1/1904; Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG.) 58 (1904) S. 825 ff.

**\*50.** Die assyrische Version der Stele Rusas' I von Topzauä ist, soweit einigermaßen erhalten, von mir ZDMG. 58 (1904) S. 834 in Autographie veröffentlicht worden.

## Zweiter Abschnitt.

**Materialien zur Kultur und zur Herkunft der Chalder, vornehmlich aus den Ausgrabungen auf Toprakkaläh bei Van.**

Von der Kultur der vorarmenischen Chalder geben zunächst neben ihren Inschriften ihre Felsenkammern und Felsen-Burgen eine Vorstellung: aber irgendwelche eingehendere Kenntnis war selbstverständlich nur durch Ausgrabungen zu erzielen.

Die Burg Toprakkaläh<sup>1)</sup> bei Van empfahl sich der Expedition zu diesem Zwecke, einmal weil sie während der ganzen zweiten Hälfte der Existenz des chaldischen Reiches den Sitz des Hauptgottes und die Residenz der Könige gebildet hatte, sodann weil Versuchsgrabungen der Engländer, leider sehr wenig systematisch betrieben, bereits wertvolle Ergebnisse geliefert hatten, ohne doch allem Anscheine nach entfernt zu erschöpfen, was die auf dem Felsrücken aufgehäuften Schutt- und Erdmassen bargen. Denn nachdem die Engländer längst ihre Ausgrabungen eingestellt hatten, kamen fortgesetzt noch sehr bedeutende Stücke eben jener Provenienz in den Handel.

Außer dem Britischen Museum, in dessen altorientalischen Sammlungen die transportablen Fundstücke der englischen Ausgrabungen Aufnahme gefunden haben, sind besonders die Königlichen Museen zu Berlin in den Besitz einiger interessanter Zeugnisse chaldischer Kunstfertigkeit gelangt, die der vorderasiatischen Sammlung (V. A.) einverleibt worden sind. Der Generalverwaltung spreche ich für die Erlaubnis, eine Anzahl der wichtigsten bisher unveröffentlichten Stücke zu photographieren und zum Vergleich mit unserem Material zu veröffentlichen, meinen aufrichtigsten Dank aus.

Für mich liegt das Hauptinteresse bei der Betrachtung der chaldischen Kultur in dem Bestreben, Anhaltspunkte für die älteren Sitze und die früheren kulturellen Beziehungen des Volkes zu finden<sup>2)</sup>.

1) So, oder noch mehr nach Toprakkaläh hin, die regelmäßige Aussprache; urspr. *Toprakkaläh* (türk.) „Erdfestung“.

2) Für die vorliegende Abhandlung tritt sekundär ein weiterer Gesichtspunkt hinzu. Die Hoffnung, daß die deutschen Ausgrabungsfunde von Toprakkaläh in richtiger Würdigung ihrer archäologischen Bedeutung als Ganzes von einem einheimischen Museum erworben werden möchten, hat sich bisher nicht verwirklicht. Für den extremen Fall einer Teilung oder gar einer Zersplitterung möge die Zusammengehörigkeit wenigstens literarisch gewahrt bleiben, ohne daß eine

Die Urartäer-Chalder sind nämlich ersichtlichermaßen<sup>1)</sup> erst in historischer Zeit ins heutige Armenien eingewandert. Dort können wir ihre Geschichte von der ersten Hälfte des neunten bis gegen das Ende des siebenten oder den Anfang des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts verfolgen.

Der Name Urartu tritt zum ersten Male bei Assurnasirabal III auf, der (s. oben S. 25) in der Standard-Inschrift seine Eroberungen in nördlicher Richtung als von der Supnatquelle bis nach *Nirbu sa litâni* und in einer Variante bis nach Urartu reichend bezeichnet. Daß die Supnatquelle, entgegen der früheren Annahme, nicht in Armenien liegt, wissen wir jetzt (oben S. 22, 31) ebenso daß Nirbu im Tur-'Abdîn<sup>2)</sup> also gleichfalls links und südlich des Tigris belegen ist. Die Variante steckt den Kriegszügen des Königs ein weiteres Ziel.

Näher in unseren Gesichtskreis treten die Urartäer erst unter Assurnasirabal's III Sohne Salmanassar II (oben S. 31 ff.). Nördlich und nordöstlich vom Tigristunnel um den Arsanias wohnen zu seiner Zeit die Urartäer, dort ist Arzaškun, die Hauptstadt Aram's von Urartu, zu suchen.

Zu Tiglatpileser's I Zeit haben dagegen in Armenien noch keine Urartäer gegessen. Denn er zählt bei seinen Feldzügen gegen die Naïri-Gebiete (oben S. 16) die sämtlichen diesen angehörigen Völker einschließlich der um den Vansee wohnenden auf, darunter auch solche, die in der späteren Zeit in den assyrischen wie z. T. in den chaldischen Inschriften begegnen, so besonders den nördlichsten dieser Staaten, Daiaëni und deren südöstlichsten Tummi. Urartu dagegen wird mit keinem Worte erwähnt, obgleich Tiglatpileser I z. T. das Gebiet selbst durchzogen hat, in welchem Salmanassar II die Urartäer findet. Und an den Vansee, das „Meer von Naïri“<sup>3)</sup>, namentlich an sein östliches Ufer, sind die Urartäer selbst unter Aram von Urartu, also während des größeren Teils von Salmanassar's II Regierung, anscheinend noch nicht vordrungen.

Der Schluß ist nicht abzuweisen, daß die Urartäer-Chalder erst in der zwischen Tiglatpileser I (um 1000 v. Chr.<sup>4)</sup>) und Assurnasirabal (884—60 v. Chr.) liegenden Zeit in ihre Sitze einzuwandern begonnen haben. Aber woher?

---

vollständige Aufzählung all der zahllosen Fundstücke oder auch nur aller vertretenen Gruppen hier beabsichtigt wäre. Dieser Gesichtspunkt rechtfertigt es auch, wenn die vereinzelt auf Toprakalâh gemachten inschriftlichen Funde als wesentliche Bestandteile der Sammlung hier einbezogen und vorläufig besprochen werden. Es trifft sich übrigens, daß sie fast alle nach der kulturhistorischen Seite kaum minder bedeutsam sind denn als epigraphisch- oder paläographisch-historische Dokumente.

1) Klio IV (1904) S. 391 Anm. 5.

2) M. Streck, Zeitschr. f. Assyriologie XIII (1898) S. 82—87.

3) Vgl. M. Streck, Z. f. Ass. XIV S. 119: „In älterer Zeit, so noch unter Tiglatpileser I, ist der Bereich des Vansees assyrischerseits noch einfach in die Bezeichnung Nairi eingeschlossen. Erst seit Assurnasirpal, möglicherweise parallel mit der Gründung des sog. alt- oder vorarmenischen Reiches, taucht der Name Urartu auf, der in der Folge genau von Nairi auseinandergelassen wird.“

4) Siehe meine „Zwei Hauptprobleme“, sowie Klio IV S. 111, S. 260 f.; VI S. 535. Nach der an dem unkorrigierten Datum von Bavian festhaltenden Anschauung um 1100 v. Chr.

Drei Richtungen können in Betracht kommen:

1) die von Osten her, aus Azerbaidjân, namentlich auf der Route Täbriz-Bayazet durch das nordwestlich des Urmiasees belegene Gebiet, für welches, gleichfalls seit Assurnaširabal III, der Name Gilzan (Kirzan) bezeugt ist.

2) die von Nordosten her sei es a) über den den Kaukasus central durchschneidenden Paß (heute die ‚grusinische Heerstraße‘), das ist der Weg, den später die Kimmerier genommen haben, sei es b) um das Ostende des Kaukasus herum durch den Paß von Derbent am kaspischen Meer (Einfallspforte der iranischen Skythen in Asien).

3) die von Westen her, dem Verlaufe der thrakischen Einwanderung entsprechend. Jede neue Woge derselben äußerte ihre letzten Wirkungen in dem Vorrücken der älteren Insassen — der Nichtindogermanen wie der, diese vor sich her schiebenden, älteren Schichten der eingedrungenen indogermanisch-thrakischen Völkerschaften — von Westen nach Osten<sup>1)</sup>, wie wir es in historischer Zeit an den nichtindogermanischen Moschern und Tibarenern und an den zu den thrakisch-phrygischen Völkern gehörigen Armeniern verfolgen können.

In ihren historischen Sätzen haben die Chalder kulturell einen sehr nachhaltigen Einfluß von Seiten ihrer politischen Feinde, der Assyrer, erfahren, der sich am deutlichsten in der Annahme der assyrischen Keilschrift für ihre dem Assyrischen gänzlich fremde Sprache<sup>2)</sup>, sowie in dem engen Anschluß der chaldischen an den Tenor der assyrischen Inschriften und deren Wandlungen<sup>3)</sup> bekundet.

Die Fundstücke vom Toprakkaläh stammen nun größtenteils erst aus der zweiten Hälfte der historischen Periode. Der Felsrücken ist zur Hauptburg des Chalderreiches erst nach Tiglatpileser's III Siegeszug (735 v. Chr.) geworden, und der Ausbau und die Ausschmückung des Tempels und der übrigen Gebäude sind allem Anschein nach erst unter Rusas II und Rusas III in der Zeit zwischen rund 680 und 600<sup>4)</sup> etwa erfolgt. Indessen treten zu der im alten Orient besonders nachdrücklich hervortretenden allgemeinen Kontinuität jedweder kulturellen Entwicklung bei den Chaldern noch eine Anzahl das kulturelle Beharrungs-Vermögen steigernder Elemente hinzu: so die theokratisch-rituelle<sup>5)</sup> und damit conservative Anlage des chaldischen Staats und der ihn beherrschenden Anschauungen, die große Freiheitsliebe und der Selbstständigkeitsdrang der Chalder. Es wäre daher verwunderlich, wenn die aus älterer Zeit überkommenen Kulturzustände und -Errungenschaften sich nicht zu einem guten

1) Zu den hier in Betracht kommenden principiellen Fragen vgl. Klio IV S. 392 Abs. 2 v. u.

2) Über die Frage der Zusammengehörigkeit des Chaldischen, dieser weder semitischen noch indogermanischen Sprache, mit den heutigen Sprachen des Kaukasus, speciell dem Georgischen, vgl. zuletzt Berl. Sitzungsberichte 1900 S. 623 Anm. 1.

3) ZDMG. 56 S. 110 f.; 58 S. 829.

4) Zur Datierung s. Verh. d. XIII. Intern. Or.-Kongresses S. 134, ZDMG. 58 S. 82.

5) Verh. Berl. anthrop. Ges. 1892 S. 486 f.

Teile auch in denjenigen Zweigen unverändert oder wenig modificirt erhalten hätten, die dem assyrischen Einflusse offen standen, geschweige denn auf solchen Gebieten, für welche die Chalder die Lehrmeister der übrigen Völker geworden sind. Ob die so gewonnenen Anhaltspunkte für die von den Chaldern in ihre neuen Sitze mitgebrachte Kultur genügen würde, um die Frage ihrer Herkunft entscheidend zu beantworten, ließ sich nicht voraussehen.

Wir werden finden, daß es der Fall ist.

Es ergeben sich nämlich ungesucht eine Reihe von Analogien und Beziehungen zur mykenischen Kultur in Technik, Formensprache und Kultus. Sie werden, falls nicht durch entgegenstehende Beobachtungen aufgehoben oder in ihrer Bedeutung gemindert, aus folgendem Gesichtspunkte als Argumente für eine Herkunft der Chalder von Westen her verwertet werden dürfen<sup>1)</sup>.

In der mykenischen Kultur ist Griechisches und Vorgriechisches vermischt. Dem vorgriechischen nichtindogermanischen Element — ich bezeichne es am Liebsten nach dem historisch wichtigsten und greifbarsten Volke der betreffenden „kleinasiatischen“ Gruppe als das „karische“ — kommt ein wesentlicher Anteil an der Ausbildung der technischen Errungenschaften zu, die die ägäisch-mykenische Kultur auszeichnet.

Mit Recht hat ferner Furtwängler betont, daß Kultur und Wesen der Ionier eine nahe Verwandtschaft zu dem der ‚Mykenäer‘ zeigt. Das beruht meines Erachtens zu einem guten Teil darauf, daß die Mischung von griechischem und „karischem“ Blut bei den Ioniern alle Zeit lebendig und wirksam blieb. Sie brachten sie nach Klein-Asien mit, als sie durch die dorische Wanderung dahin vertrieben wurden, und in der neuen Heimat wurden sie durch weitere Zuführung karischen Blutes (hier im engeren Sinne gesprochen) aufrecht erhalten.

Daß die kretische Kultur in ihren früheren Schichten, wie sie die Paläste zu Knossos und Phaistos in ihrer älteren Gestalt darstellen, noch als rein ‚karisch‘, ohne griechischen Einschlag, zu betrachten ist, wird immer wahrscheinlicher<sup>2)</sup>.

Je näher nun ein kleinasiatisches Volk der „Karer“-Gruppe sei es stammverwandt, sei es wenn auch nicht im engsten Sinne benachbart ist, um so engere Beziehungen zur „karischen“ und damit zu einem Hauptelement der mykenischen Kultur wird man zu finden erwarten. Umgekehrt wird aus derartigen mykenischen Beziehungen eines dem kleinasiatischen Westen relativ fernen

1) Zum folgenden vergleiche „Aus und um Kreta“ Klio IV (1904), bes. S. 389 ff.

2) Dörpfelds Anschauung, Athenische Mittheilungen XXXI 1905 S. 251 ff., daß in Phaistos und Knossos zwei Palastanlagen von wesentlich verschiedenem Typus einander ablösen, von denen die durch das Auftreten des Megaron gekennzeichnete jüngere Form vordorisch-griechisch, achäisch im Gegensatz zur älteren ‚karischen‘ sei, wird zwar von Mackenzie, Annual of the British School at Athens XI (erschienen 1906) p. 181—223 lebhaft und wirksam bestritten. Aber nicht das Vorhandensein der einheimisch-kretischen Grundsicht wird geleugnet, sondern nur ihre Ablösung durch eine griechisch-achäische, durch das Megaron charakterisierte Schicht.



Volkes bis zum Gegenbeweise der Schluß sei es auf Verwandtschaft sei es auf vormalige, wenn auch nicht notwendiger Weise enge Nachbarschaft zu der „Karer“-Gruppe erlaubt sein.

Über den Gang der von meinem Reisegefährten geleiteten, von uns Beiden in gleicher Weise überwachten Ausgrabungen auf Toprakaläh berichten im einzelnen unsere in den Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft 1898 S. 578—590; 1900 S. 29/66 abgedruckten Berichte<sup>1)</sup>.

Ich bringe hier nur die als Fundstellen namentlich in Betracht kommenden Örtlichkeiten in Erinnerung. Die dortigen umfangreichen und sehr interessanten Anlagen im lebendigen Felsen haben keine Einzelfunde geliefert.

1) Der aus steinernen Quadern erbaute Tempel des Gottes Chaldis auf dem nördlichen Teile des nordsüdlich verlaufenden Felsrückens, bei den englischen Ausgrabungen in den oberen Schichten ziemlich ausgeräumt, von uns in den Fundamenten freigelegt.

2) Ein grosses aus lufttrockenen Lehmziegeln aufgeführtes Gebäude, nördlich hinter dem Tempel belegen. Etwa der ältere unter Rusas I, bei der Umsiedlung vom Vanfelsen her, provisorisch erbaute Tempel?<sup>2)</sup>.

3) Der Vorratsraum (das Magazin, nicht ‚der Weinkeller‘) der Burg und des Tempels, etwas südlich von der Südwestfront des Tempels unterhalb des Felsengrates, auf dessen Ostseite belegen.

4) Das von uns sogenannte ‚Totenhaus‘, eine langgestreckte Anlage südlich von der Südwestfront des Tempels auf dem westlichen Hange des Felsens in halber Höhe, also ungefähr gegenüber dem Vorratsraum nur etwas tiefer belegen. Mauerwerk aus schönen Hausteinen ist nur an der östlichen, an den Felsenhang angelehnten Seite streckenweise bemerkbar und ist wohl auf den andern drei Seiten niemals vorhanden gewesen, also eigentlich kein Haus sondern mehr eine Art von Terrasse. In dem hier am Bergeshange aufgehäuften Erdreich bemerkt man große Lagen von menschlichen Knochen, untermischt mit zahlreichem Tiergebein. Diese Lagen laufen mit dem Berghange parallel, also schräg hinab und sind von einander durch 30 bis 40 cm tiefe Erd- und Lehmschichten geschieden. Wir zählten an einer Stelle vier solcher Schichten; an andern, tieferen, mögen 6 bis 7 Schichten vorhanden gewesen sein. Die Knochen und die darüber gelagerte Erde müssen von der Höhe heruntergeschüttet sein.

5) Ein südlich unmittelbar an den „Vorrathsraum“ anstoßendes Gebäude.

Zwischen Tempel und Todtenhaus wurde am Westhange noch an zwei weiteren Stellen gegraben:

6) Mehr nach Süden dem Todtenhause zu, wo sehr bald Backstein-Mauern und verkohlte Balkenlagen zu Tage traten.

7) Mehr nordwärts dem Tempel zu.

1) Siehe speciell Verh. Berl. anthrop. Ges. 1900 S. 36 Abs. 1 und S. 44 Abs. 1.

2) Zeitschrift für Assyriologie IX 356.

Auf die Gesamtanlage der Baulichkeiten auf Toprakkaläh kommen wir zu Ende unserer Betrachtung zurück. —

Als Gebiete, auf denen die Chalder sich besonders hervorgetan und kulturell vorbildlich gewirkt haben, dürfen gelten:

I. Der Felsenbau, d. h. die Herstellung von Anlagen im lebendigen Felsen.

II. Die Steinbearbeitung.

III. Der Wasserbau.

IV. Die Metalltechnik.

V. Hinzu tritt, als für kulturhistorische Betrachtungen besonders maßgebend und auch bei den Chaldern teilweise in sehr charakteristischer Weise ausgebildet, die Keramik.

Was

### I. den Felsenbau

anlangt, so bildet er das verhältnismäßig am besten bekannte und bereits vor unserer Expedition verschiedentlich aufgehellte Gebiet.

Die Anlagen des Felsenschlosses von Van hat Schulz eingehend geschildert. Die bedeutendste von ihnen, die Felsenkammern Argistis' I mit den zu ihnen führenden Treppen und der Zugang zu den wohl fälschlich sogenannten ‚Todtenkammern‘ haben bereits eine vorläufige Wiedergabe nach meinen photographischen Aufnahmen erfahren<sup>1)</sup>. Über die z. T. sehr seltsamen chaldischen Felsentreppen habe ich in größerem Zusammenhange in meinem Vortrage über kleinasiatische und griechische Felsenbauten gehandelt<sup>2)</sup>.

So sei hier nur die bedeutendste und eigenartigste der während der Expedition von mir neu untersuchten Felsanlagen (Fig. 43 nach meiner Photographie) vorgeführt,

†1.<sup>3)</sup> der Eingang der Felsenfeste Rusas' II<sup>4)</sup> von Kal'ah bei Mazgert, im Dersim, Vilayet *Ma'amuret el Aziz* (Charput).

Von allen mir bekannten chaldischen Felsanlagen weist diese allein einen im Rundbogen gehaltenen Eingang auf: alle übrigen Zugänge zu chaldischen Felsenkammern zeigen, sofern sie überhaupt regelmäßig gearbeitet sind, rechteckige

1) S. Verhandlungen der Berliner anthrop. Gesellschaft 1900 Tafel II (No. 1) und S. 40 f. Fig. 1 und 2.

2) Berliner archäologische Gesellschaft April 1905, s. Archäologisches Jahrbuch 1905 S. 112—116.

3) Der bequemen Übersicht halber wird im Folgenden trotz einiger Ungleichartigkeit der behandelten Gegenstände eine fortlaufende Numerierung der im Detail behandelten Objecte wie in Abschnitt I durchgeführt.

4) Von ihm rührt (Berliner Sitzungsberichte 1899 S. 748; Verh. anthrop. Ges. 1899 S. 488 sub 2 und S. 610 sub 9) die von dem Geologen Prof. Josef Wunsch, zuerst signalisierte Inschrift her. Ihre Stelle links des in den Felsen gehauenen Portales, ist auf der Abbildung an dem deutlich hervortretenden Abklatsch kenntlich. Die Schriftzeilen laufen unbequemer Weise über zwei im rechten Winkel an einander stoßende Flächen; ihre erste Hälfte auf der linken Fläche, ist in den Verhandlungen des XIII. internationalen Orientalisten-Kongreß (Hamburg 1902) S. 131 [3] Fig. 1 veröffentlicht und dabei auch die historische Bedeutung der Anlage gewürdigt worden.



Figur 43.

Eingänge. Offenbar bildet die Anlage Rusas' II Vorbilder nach, die in den westlichen Gebieten, außerhalb oder an der Peripherie des chaldischen Reiches üblich waren. Das langgesuchte Prototyp der pontischen Königsgräber mit ihren im Rundbogen geschlossenen Eingängen scheint gefunden<sup>1)</sup>.

1) Näheres s. Archäologisches Jahrbuch 1905 S. 115a. Dort auch über die regelmäßig rechteckige Gestalt der chaldischen Inschriftnischen und die einzige Abweichung von derselben.

Wie die meisten chaldischen Felsanlagen besteht auch diese aus mehreren Gemächern. Aus dem Hauptraum, in das der Eingang hineinführt, gelangt man rechts in ein anderes, etwas kleineres Felsenzimmer, und zwar durch eine rechteckige Türöffnung, die -- der einzige mir bekannte Fall -- mit einer Décoration versehen ist. Man möchte sie dem Eierstabe vergleichen, doch handelt es sich nur um Halbkreise, die in einer, für den mit der architektonischen Formensprache minder Vertrauten schwer zu schildernden Weise an einander geschlossen sind und so in mehrfacher Kette, zu den Seiten des Einganges neben einander, an dessen Oberseite über einander hinlaufen.

## II. Die Steinbearbeitung.

Wo Anlagen im lebendigen Felsen an der Tagesordnung sind, da pflegen auch Mauern aus natürlichem Gestein nicht zu fehlen, die, sei es durch die Größe der Steinblöcke, sei es durch die Festigkeit ihres Gefüges hervorragen. Die Chalder bilden auch hier das typische Beispiel.

Wir können auf vorarmenischem Gebiet ziemlich alle Stadien des Steinbaus verfolgen. In den nicht allzu häufigen Fällen, wo die Felskuppe wegen leichter Ersteigbarkeit an gewissen Stellen durch Mauern geschützt werden mußte, finden wir kyklopisches Mauerwerk im engeren Sinne, große unbehauene unregelmäßig und ohne Ausfüllung der Fugen auf einander gelagerte Blöcke; so ist die von Menuas erbaute resp. nach der Eroberung des Landes für die Chalder wieder hergestellte Burg Anzaff an der nur allmählich abfallenden Süd-Seite durch die in verschiedener Höhenlage angebrachten kyklopischen Steinwälle geschützt; regelmäßiger, dem Polygonalbau sich nähernd ist die Mauer des von Menuas angelegten, noch heute functionierenden Aquäduces des Schamyransuy angelegt<sup>1)</sup>. Der riesigen rechteckig behauenen und sorgfältig gefügten Blöcke der Sardursburg ist bereits oben (S. 61) gedacht worden. Doch haben wir es hier wahrscheinlich nicht mit einer chaldischen Anlage im eigentlichen Sinne zu tun<sup>2)</sup>.

Ein treffliches Beispiel der chaldischen Leistungen im fortgeschrittenen Steinbau bilden die Fundamente des gegen Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. erbauten Tempels auf Toprakkaläh, die teils aus glattbehauenen, teils aber auch in Rustica bearbeiteten, ganz oder überwiegend ohne Mörtel zusammengefügt Quadern bestehen<sup>3)</sup>.

Eine Eigentümlichkeit der chaldischen Architektur war das Bestreben, durch Zusammenstellung verschiedenfarbigen Gesteins eine gefällige Wirkung zu erzielen. Sie läßt sich unmittelbar an

2. den Mosaiken oder mosaikartigen Bestandteilen des Fußbodens im Tempel zu Toprakkaläh dartun. Unsere Abbildung (Fig. 44)

1) S. unten sub III.

2) Vgl. S. 63 Anm. 1.

3) S. meine Aufnahme Verhandl. Berl. anthrop. Ges. 1900 Tafel I No. 2.



Figur 44.

zeigt eine kleine \*Collection solcher Stücke<sup>1)</sup>. Es sind namentlich konzentrische Ringe<sup>2)</sup> aus naturfarbenem harten, dunklerem (schwarzen, schwarzgrünem, seltener braunem bis rötlichem) und weichem weißen gipsartigen Gestein. Der innerste Kreis wird durch einen steinernen Pflock in der Gegenfarbe genau ausgefüllt. Eine Art der Einbettung zeigt das große Stück in der Mitte des Bildes, die Ringe sind in entsprechende Öffnungen in einen großen Block von weißgrauem kalkartigen Gestein eingelassen. Bei solcher und ähnlicher Anbringung bedurfte es keiner weiteren Befestigung. Selbst Mörtel oder ein ähnliches Bindemittel war entbehrlich, wenn die Öffnungen im Gestein genau gearbeitet waren oder die Ringe fest in den Estrich eingestampft wurden. In anderen Fällen wurden die den Mittelpunkt bildenden kreisrunden Stücke, die dann mehr die Form einer Scheibe als eines Pflockes hatten, mit bronzenen Nägeln die z. T. noch jetzt, wie die Abbildung zeigt, in ihnen haften, auf der Unterlage befestigt.

1) Diese wie alle folgenden photographischen Aufnahmen von Fundstücken unserer Sammlung aus Toprakkaläh wie auch der von dort stammenden Stücke der Berliner Sammlung sind, von wenigen besonders bezeichneten Ausnahmen abgesehen, in Berlin von mir in Gemeinschaft mit meinem in der Photographie besonders erfahrenen Schwager Dr. Claude du Bois-Reymond aufgenommen worden.

2) Diese auch im Berliner Museum vertreten.

In meinem persönlichen Besitz befindet sich ein solches mit dem zugehörigen Nagel gefundenes Stück aus einer zartgrünen, wohl künstlich hergestellten Gesteinsmasse.

Ein anderes Muster setzte sich aus schleifenförmigen, in einander eingelassenen Stücken zusammen, und durch Aneinanderpassen der in entgegengesetzter Weise gelegten äußeren Schleifen oder Gabeln konnte ebenfalls eine sehr eigenartige Gesamtwirkung erzielt werden. Bei diesem Muster spielt neben Schwarz und Weiß oder Hellgelb auch Braun eine Hauptrolle.

Auf die in der oberen Reihe der Abbildung wiedergegebenen Fragmente kreisrunder Stücke schwarzen Gesteins mit eingelegter Arbeit sei noch besonders hingewiesen. In die Oberfläche sind kleine kreisrunde Öffnungen eingelassen, die durch Ringe in der geschilderten Weise ausgefüllt werden. Am Rande sind Einlagen in Rosettenform angebracht. Die Gestalt dieser leider in der Wiedergabe nicht deutlich hervorgetretenen Rosetten zeigt ein kleines Stück durchsichtigen alabasterartigen Gesteins (in der obersten Reihe links oben), in dessen Oberfläche Rosetten entsprechender Gestalt eingegraben sind. Der Rosette begegnen wir auch bei den Metallarbeiten der Chalder als Dekorationsmotiv (unten No. 26).

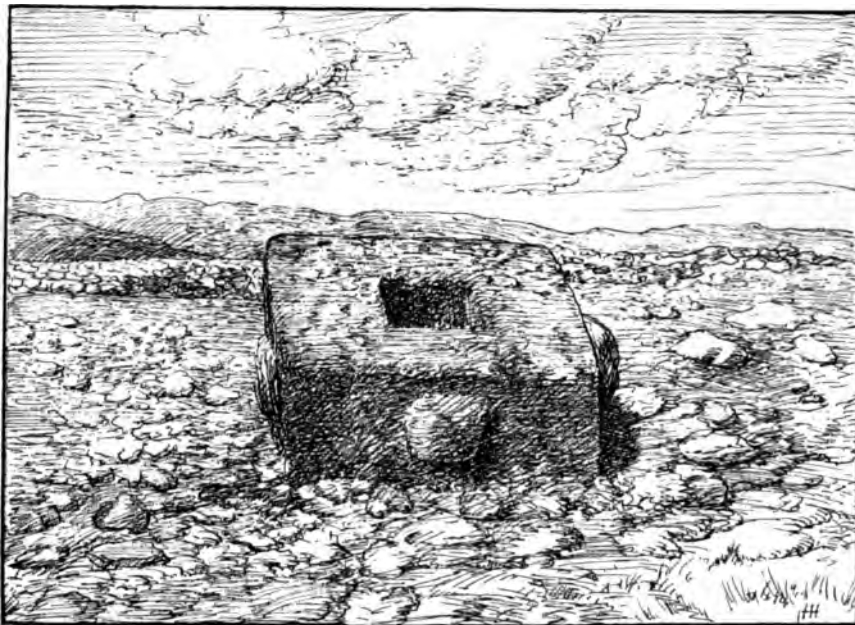
Aber nicht bloß im Detail der Dekoration erstrebten die Chalder diese Farbenwirkung. Die jetzt meist in die Stadt verschleppten, vielfach vor den Häusern in Van lagernden Quadern und Blöcke vom vormaligen Oberbau des Tempels zu Toprakaläh und ev. anderer Baulichkeiten bestehen teils aus weißem, teils aus schwarzem Gestein, die Fronten und Außenmauern der bedeutenderen chaldischen Baureste<sup>1)</sup> müssen also ein ähnliches Bild geboten haben, wie die armenischen Kirchen, für deren Baustil (neben gewissen charakteristischen Formen) die Einfügung dunkler meist direkt schwarzer Schichten in das vorwiegend aus weißen Quadern zusammengesetzte Gemäuer charakteristisch ist. Dieselbe Eigentümlichkeit tritt bekanntlich in der italienischen Architektur der Frühzeit auf; speciell in Genua, wo wir sie an den Palästen vielfach finden, war ihre Anwendung, wenn ich recht berichtet bin, ein Vorrecht der Adligen; im Florentiner Dom und in Giotto's Campanile erreicht dieser Stil seinen Höhepunkt. An die Kunsthistoriker sei hier die Frage gerichtet, ob hier orientalischer Einfluß aus der Zeit der Kreuzzüge und der Blüte der genuesischen Handelsherrschaft als sei es allein wirksam in einer Nebenrolle in Frage kommen kann, so daß ein chaldisches durch die Armenier bewahrtes Kulturgut in Italien zu neuer Verwendung und Ausbildung gekommen wäre?<sup>2)</sup>

1) Der Anfang der an den Felsenkammern Argistis' I (ob. S. 70) eingegrabenen Annalen war auf einer Tafel aus anderem Materiale angebracht, zu deren Aufnahme eine noch vorhandene Nische diente. Auch diese wird in den gleichen Zusammenhang gehören. Der Felsen besteht aus weißglänzendem Marmorkalk. Jene Anfangsplatte wird aus dunkeltem Gestein oder dunkeltem Metall bestanden haben. Strzygowski macht mich freundlichst darauf aufmerksam, daß hier eine für die Geschichte der Initiale bedeutsame Tatsache vorliege.

2) Strzygowski, dem ich die Frage speciell vorlegte, hält das für nicht unmöglich. Er

Wie dem aber sei: augenfällig ist eine anderweitige Analogie. Eine Farbwirkung durch Zusammenstellung verschiedenfarbigen Gesteins hat auch die mykenische Kunst in der Außen-Architektur angestrebt: sie kommt am kräftigsten zur Geltung in den Fassaden der beiden größten Kuppelgräber zu Mykene, des vormals sogenannten ‚Schatzhauses des Atreus‘ und des von Frau Schliemann ausgegrabenen. Man darf dieses Streben nach Polychromie wohl um so mehr dem „karischen Element“ zuschreiben, als es für die kretische Keramik mit Firnismalerei des ersten (‚Kamares‘-)Stiles charakteristisch ist und die durch die Kamares-Waare charakterisierte erste kretische Blüteperiode allem Anscheine nach aus einer Zeit herrührt, da Kreta eine rein ‚karische‘ Bevölkerung hatte<sup>1)</sup>.

Ein Mittelglied zwischen der Steinbearbeitung zum Zwecke des Mauerbaus und der Skulptur im engeren Sinne würden die Inschriftstelen der Chalder bilden, die z. T. wie die Menuas-Stele von Kizilkaya („Berl. Sitzungsber.“ 1900 S. 623 No. 92), die Stele Argistis I in der Kirche Surb Sahak (ebenda No. 100) in ganz gewaltigen Dimensionen ausgeführt sind. Über diese Stelen sowie über



Figur 45.

schreibt mir: „Tatsache ist, daß die Rolle der Armenier in der Kunstentwicklung des Abendlandes im Mittelalter heute noch völlig totgeschwiegen wird. Was Sie da vorbringen, habe auch ich schon bemerkt, muß nur warten bis ich die Zeit finde, diese Dinge zusammenfassend behandeln zu können. Der germanische Ornamentstrom vom Norden, der islamische vom Süden sind gleich orientalisches. Die Armenier treten daneben als directe Vermittler des fernen Orientes auf. Über ihre Rolle vergleichen Sie mein „Der Dom zu Aachen“ S. 40 und 78 f., „Kunstgeschichtliche Charakterbilder aus Österreich-Ungarn“ S. 76.

1) Vgl. oben S. 68 Anm. 2.

die besonders saubere und exakte Eingrabung der chaldischen Inschriften wird jedoch am besten zusammen mit den Inschriften selbst gehandelt. Dagegen mag

\*3. der von mir auf der Burg von Hassan-Kal'ah, Vilayet Erzerum, aufgefundene Sockel einer bedeutenden Stele, die, sei es zerstört, sei es niemals errichtet wurde (Fig. 45, Zeichnung von Helfriede Haupt nach meiner Aufnahme) hier Platz finden. Die an den im übrigen geglätteten vier Seiten stehen gebliebenen Knubben dienten offenbar als Anknüpfungspunkt der Seile, zur Erleichterung des Transports. Vielleicht sollten sie vor der definitiven Aufstellung der Stele noch beseitigt werden, wenigstens sind weder bei dem im Vorhof der Kirche Surb Sahak aufgestellten Sockel der riesigen Argistis-Stele noch bei anderen in situ befindlichen und aus dem Boden hervorragenden Sockeln so dem der Kelishîn-Stele (Berl. Sitzungsber. 1900 S. 619 ff. No. 17), der von Topzauä (No. 128) und der vom Keschisch-Göll (No. 27), derartige Knubben ersichtlich.

Die große Mehrzahl der chaldischen Steininschriften ist entweder in den lebendigen Felsen oder auf solchen Stelen eingegraben. Daneben kommen auch andere Formen bearbeiteten Gesteins, Tafeln, Blöcke und treppenartig abgestufte Stücke vor.

\*4. \*5. Fragmente mindestens zweier beschriebener Steintafeln (Fig. 46 a<sup>1</sup>) und b<sup>2</sup>), ca.  $\frac{1}{4}$ ) sind von uns auf Toprakkaläh gefunden worden.



Figur 46 a.



Figur 46 b.

Eigentliche Stein-Skulpturen sicher chaldischer Provenienz sind nur in geringer Zahl auf uns gekommen<sup>3)</sup>:

\*6. Auf dem Burgfelsen von Van, der, bis zur Verlegung der Residenz (zwischen 735 und 714 v. Chr.) nach der Rusas-Stadt auf Toprakkaläh den Sitz des Gottes Chaldis und der chaldischen Herrscher bildete, lag (und liegt wohl noch), nahe der innersten türkischen Umwallung, allen Unbilden der Witterung ausgesetzt der etwa lebensgroße Torso einer aus grauem Gestein gearbeiteten männlichen Figur, deren Vorder- und Rückansicht Fig. 47 und 48 nach meiner Aufnahme wiedergeben. Nur der etwa lebensgroße Rumpf mit den Armen ist erhalten.

Die Gestalt ist mit einem breiten Schwerte umgürtet, dessen Knauf die Linke hält, die stark beschädigte Rechte liegt in etwa Ellbogenhöhe vor dem Leibe an. Irgend welche sonstigen Details sind auf dem Rumpfe nicht zu

1) Zu lesen: 1 'a-b(u); 2 -u-.

2) Bestimmbar nur die 2 ersten Zeichen der ersten Zeile *gu-bi*.

3) Über den Opferstein von Toprakkaläh s. Verh. Berl. anthrop. Ges. 1900 S. 59.





Figur 47.



Figur 48.

unterscheiden. Den Übergang zum Kopfe bildete ein kragenartiger Aufsatz, dessen Oberfläche flockig gekräuselt oder gelockt erscheint, und der offenbar den unteren Teil des vom Haupte herabfallenden Haares oder besser der bis auf die Schultern herabreichenden Frisur ausdrückt<sup>1)</sup>, während vorn der untere Teil des Bartes anfänglich kräftig, im unteren Teil nur im schwachen Verlaufe sich erhalten hat. Eng gelockte und gekräuselte Frisuren sind uns von den altbabylonischen Statuen der Gudea-Zeit her bekannt, freilich umrahmen sie dort nur als breites Band den Kopf und reichen nicht auf Nacken und Schultern herab.

Letzteres ist dagegen bei den assyrischen Statuen und Reliefs aus der mit der chaldischen ersten Blüteperiode ungefähr gleichzeitigen Epoche der Fall, so bei der Statue des Gottes Nebo aus Nimrud-Kalah (oben S. 44 Fig. 21 und Tafel V), dem Standbilde Assurnasirabal's III, dem Reliefbilde Salmanassars II, nur daß das Haar hier reicher und freier fällt und in eine breitere Ausbuchtung endigt.

Die Haltung der Arme und Hände erinnert ebenfalls auf den ersten Blick, und bis zu einem gewissen Grade nachhaltig, an die der Gudea-Statuen, die auch, nach der Nebostatue zu urteilen, für die assyrischen Götterbilder späterer Zeit beibehalten wurde, während bei den assyrischen Königsbildern die steife Verschränkung der Hände vor dem Leibe aufgegeben wurde: die Linke pflegt das Scepter zu halten, die Rechte fällt auf dem Standbild Assurnasirabal's III frei am Körper herab, auf den assyrischen Stelen pflegt der König mit ihr auf die vor ihm befindlichen Symbole zu weisen. Auf unserem Torso entspricht die Haltung der Linken am Schwertknaufe der der assyrischen Königsbilder, der rechte Arm dagegen nähert sich mit der rechtwinkligen Stellung des Ellbogens und des an den Körper gepressten Unterarms der archaischen Haltung; ob die rechte Hand eine (dolchartige) Waffe umfaßt, läßt sich nicht ausmachen aber auch nicht bestimmt verneinen. Der Bart gemahnt in seiner Dichte und Gestalt ebenfalls an babylonisch-assyrische Vorbilder, ohne daß sklavisches Nachahmung vorläge: er ist vielmehr kürzer und läuft spitzer zu.

Da nun außerdem der Burgfelsen voll von chaldischen Felsanlagen und Inschriften ist, da ferner auch beim Bau der türkischen Feste, wie ein ihrer innern Mauer einverleibter chaldischer Schriftstein (Berl. Sitzungsber. a. a. O. No. 56) zeigt, auch lose Überreste aus chaldischer Zeit vorhanden waren, so erscheint es immerhin als das Wahrscheinlichste, daß der Torso in die chaldische Zeit zurückreicht. Doch lag es mir, wie ich bei der ersten Niederschrift der vorliegenden Ausführungen ausdrücklich betonte, fern, den Eindruck, daß es sich hier um eine den babylonisch-assyrischen Einfluß nicht verleugnende chaldische Skulptur handele, als sicher hinzustellen.

Gesteigert wird die Wahrscheinlichkeit jedoch nunmehr durch den Vergleich mit der neuerdings bei den Grabungen der deutschen Orient-Gesellschaft<sup>2)</sup> in Assur aufgefundenen archaisch-assyrischen Statue.

1) An eine — wollige — Halsberge zu denken, erscheint so gut wie ausgeschlossen.

2) S. deren Mitteilungen No. 29 (December 1905) S. 41/44 nebst Abbildung 22 (Vorderseite) und 23 (Rückseite).

Ihr fehlt wie unserem Torso der Kopf, so daß beiden Skulptur-Fragmenten die Erhaltung des Bartes in seinem unteren Teile gemeinsam ist, und dieser zeigt, was die äußere Umrahmung, die dem Dreieck sich nähernde Zuspitzung anlangt, eine bemerkenswerte Analogie. Während allen übrigen assyrischen Steinskulpturen die bekannten Lockenwickel eigen sind, „die aus gewellten oder geringelten Strähnen in spiralige Enden auslaufen“, besteht die Bartfrisur auf der neugefundenen assyrischen Statue aus einer einfachen Reihung von 12 bzw. 13 gewellten Strähnen, wie sie sich ähnlich auf der Londoner Darstellung Hammurabi's findet<sup>1)</sup>. Da die letztere dem Barte auch den zugespitzten Verlauf zu geben scheint, wird man für den Torso von Van eine der Londoner ähnliche Darstellung des Bartes vermuten dürfen; der Erhaltungszustand läßt darüber keine sichere Beobachtung mehr zu.

Die archaische Statue aus Assur hat ungefähr dieselbe Haltung wie die des Gottes Nebo aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts, auf deren Verwandtschaft mit der des Torso von Van wir schon hinwiesen. Aber in dem basaltischen Material, der geringfügigen Modellierung der Hauptumrisse des Oberkörpers, dem schiefen Winkel der Ellenbogen steht unser Torso der archaisch-assyrischen Statue näher, die ihrerseits in der Muskulatur der Arme und des Oberkörpers eine erheblich größere Vollkommenheit erreicht.

Andrae möchte die Statue von Assur für die eines assyrischen Herrschers halten. Soweit ich sehe, fehlt es an jedem Anhaltspunkte für die Entscheidung der Frage, ob Herrscher oder Gott. Die Göttlichkeit wird bekanntlich nur durch die Hörner an der Kopfbedeckung gesichert, der Kopf aber fehlt. Die Halskette „aus dicken Kugelperlen“, die auch die Bilder Hammurabis zeigen, als ein ausschließlich menschliches Attribut anzusprechen, wäre schwerlich zulässig. Mir scheint der Vergleich mit der Nebo-Statue weit eher auf ein Götterbild zu weisen, bei dem sich auch die archaischen Züge besonders gut erklären würden. Denn daß Andrae im Unrecht ist, wenn er mit „der Möglichkeit“ rechnet, daß „die Statue in der Zeit nahe um Hammurabi, also um die Wende des dritten und zweiten Jahrhundert entstanden ist“, beweist, von vielem Anderen abgesehen, schon der Torso von Van, mit dem man nicht über das erste Jahrtausend hinausgehen kann und dessen Urheber sich an ungefähr gleichzeitige, nicht aber um mehr denn ein Jahrtausend ältere assyrische Vorbilder gehalten haben wird.

Darstellen kann der Torso nur sei es einen Gott, sei es einen Herrscher aus chaldischer oder aus der vorgängigen durch die Herrschaft des Sardur, Sohnes des Lutipris, Assurnasirabal's III Zeitgenossen, bezeichneten Periode, die durch die Eroberung von Tušpa-Van durch die Chalder beendet wurde. Für die Entscheidung mangelt es an Anhaltspunkten. Nur soviel wird man sagen dürfen, daß der Gott Chaldis und etwaige ihm gesellte andere Mitglieder des chaldischen Pantheons bei der Umsiedlung schwerlich zurückgelassen, sondern in den neuen Tempel auf Toprakkaläh übergeführt worden sein werden.

1) Brit. Mus. No. 22. 454. King, The letters and inscriptions of Hammurabi, Vol III, Titelblatt; vgl. Bezold, Niniveh und Babylon S. 14.

\*7. Ein in zwei Teile gespaltenes Fragment eines Gefäßes aus rotbraunem porphyrtartigem Gestein (Fig. 49: Zeichnung des Herrn F. Frohse, nach



Figur 49 ( $\frac{1}{4}$ ).

dem Original) zeigt einen ruhenden Wiederkäufer in recht charakteristischer Haltung. Gefäße, an deren Rand derartige Tiergestalten angebracht sind, werden uns in größerer Zahl bei der Keramik begegnen, ebenso ein Analogon zu der Gestaltung des Randes.

\*8. Eine basaltische Steinplatte mit einer Darstellung des Blitzes in dreigeteilter, geradliniger, wenn auch etwas geschwungener Ausführung (Figur 50) erinnert an die in Ilion gefundenen thönernen Weiltäfelchen mit entsprechender Darstellung<sup>1)</sup>.



Figur 50 ( $\frac{1}{4}$ ).

Die Teilung des Bündels erfolgt auf der chaldischen Darstellung durch eine einfache Querlinie. Es handelt sich, wie in Ilion, offenbar um eine Weihegabe, und zwar an den Wettergott Teisbas: bei den ilischen Stücken wird man, was den Brauch und die Form anlangt, ältere kleinasiatische Beeinflussung erwägen dürfen. Paul Jacobthal's Überblick<sup>2)</sup> über die orientalischen Darstellungen

1) S. Winnefeld in „Troja und Ilion“ Bd. II S. 44 und Beilage 58 sub 3.

2) Der Blitz in der orientalischen und griechischen Kunst, Berlin 1906.

des Blitzes erfährt durch die vorarmenische Skulptur eine Ergänzung. Das chaldische Blitzbündel kommt den auf seiner Tafel I sub 5—8 verzeichneten Formen am nächsten: während aber in No. 7 (Relief von Koyundjyk) der mittlere Strahl eine andere Bildung zeigt als die beiden äußeren, stimmt die chaldische Darstellung mit No. 6 (auf einem altbabylonischen Siegelcylinder) und No. 8 (Relief von Koyundjyk) in der gleichmäßigen Behandlung aller drei Zacken überein und steht auch in deren Linienführung zwischen No. 6 und No. 8, was zu der Zeit, aus der unser Fund stammt und dem Alter der kulturellen Beeinflussung der Chalder vom Zweistromland her recht wohl stimmt.

\*9. \*10. Als Weihgaben sind wohl auch die kleinen Hände aus Gips (Fig. 51 und 52) oder ähnlichem Material<sup>1)</sup> zu betrachten: Talismans gegen den bösen Blick oder etwa Opfergaben Heilungsbedürftiger oder Genesener? —

Figur 51 ( $\frac{1}{2}$ ).Figur 52 ( $\frac{1}{2}$ ).

\*11. Einer der merkwürdigsten auf Toprakkaläh von uns gemachten Funde ist das in Fig. 53 wiedergegebene Stück, das eine Verbindung von Steinbearbeitung und Metallurgie darstellt. Die Oberfläche eines ca. 30 cm dicken Steinblockes trägt teils in Bas-Relief teils in vertiefter Arbeit die Gestalt eines Bärtigen, der mit beiden Händen einen Baum oder Baumzweig

Figur 53 (ca.  $\frac{5}{12}$ ).

1) Beiläufig bemerkt, wurden auf Toprakkaläh auch ungeheure Mengen Auripigments gefunden, „genug, um halb Van mit Arsenik zu vergiften“ (Verh. Berl. anthrop. Ges. 1898 S. 589).

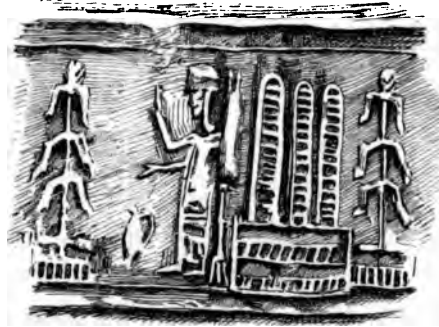
Abhandlungen d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. N. F. Band 9,2.

hält oder ergreift. Bart, Haupthaar und Kopfbedeckung zeigen assyrisierenden Typus. Der Baum oder Zweig ist vertieft gearbeitet, aber die Vertiefung war durch eine großenteils erhaltene Einlage aus Eisen ausgefüllt. Auf unserer Abbildung ist diese nach einer von mir bereits in Van aufgenommenen Photographie wiedergegeben und zwar in der Höhe und Stellung wie sie in die Skulpturen einzupassen wäre. Danach ist zu schließen, daß auch die übrigen eingeschnittenen Teile der Darstellung zur Aufnahme von Einlagen aus Metall oder z. T. auch aus edlem Gestein bestimmt waren, so namentlich die Arme des Mannes, sein Gesicht und gewisse Partien seiner Gewandung.

Andere Beispiele gemischter Verwendung von Stein und Metall werden wir in dem ‚Eunuchen‘ (unten Fig. 69) und dem schreitenden Greif (Fig. 66) des Berliner sowie dem Bronze-Fries des Britischen Museums kennen lernen.

Doch giebt bei all diesen Stücken das Metall die Grundlage ab. Für Steinskulpturen mit Metall-Einlagen ist das Stück unserer Sammlung der erste und bisher einzige Beleg.

Die Darstellung wird ihrer Erklärung näher gebracht durch einen Vergleich



Figur 54 (1/1).

mit derjenigen

\*12. eines kleinen, aus Toprakkaläh stammenden von uns in Van erworbenen Steingewichts, dessen Mantel gleich der Oberfläche eines Siegelcyinders bearbeitet war. Wir sehen (Fig. 54: Zeichnung von F. Frohse nach einer Abrollung vom Original) eine Art Altar mit Aufsätzen, wie wir sie auf assyrischen Siegelcyindern und Gewichten finden, einen (heiligen) Baum und einen Betenden oder Opfernden, vor dem ein Krug auf dem Boden steht. Die Struktur des Baumes ist die gleiche wie auf unserem größeren Stücke aus gemischtem Material. Aber die beiderseitigen Ansätze des Stammes sind deutlicher als Zweige (einer Fichte oder Tanne?) charakterisiert, als in der größeren Darstellung, wenigstens soweit die Metalleinlage nach ihrer jetzigen Erhaltung in Betracht kommt: im Gestein (s. Fig. 53) bemerkt man bei genauerem Zusehen die den Verlauf der Zweige charakterisierenden Ausbiegungen doch auch. Vermutlich haben wir es in dem großen Stücke mit einem heiligen Baum zu tun, dem sich in der auch aus den assyrischen Skulpturen bekannten Weise ein

Priester anbetend oder weihend nähert. Wahrscheinlich gehört die Gruppe in den Rahmen einer größeren ev. figurenreicheren Darstellung<sup>1)</sup>.

Die auf dem größeren Stück (No. 11) betreffs der menschlichen Gestalt stark assyrisierende Darstellung dient aber Vorstellungen, die sicher nicht erst aus Assyrien eingeführt zu werden brauchten. Der in Transkaukasien und Armenien noch heute in kräftigen Überbleibseln lebendige Baum-Kult gehört offenbar uralten, einheimischen Vorstellungskreisen an, die in die Zeiten vor der Einwanderung der Armenier und selbst ihrer Vorgänger, der Chalder, zurückreichen können. Die Darstellung des Gewichts weist denn auch keinerlei oder doch nur schwache Hinneigungen zum assyrischen Stile auf, während andererseits die Glyptik selbst mittelbar oder unmittelbar aus ihrer allseitig anerkannten Heimat, dem Zweistromland, zu den Urartäern gekommen ist. —

\*13. Als Anhang zu den Steinskulpturen sei eines vereinzelt Falles von Schnitzerei gedacht. Ein knöcherner Armring (Fig. 55 nach F. Frohse's Zeich-



Fig. 55 (1/2).

nung) trägt (Berl. Sitzungsber. 1900 S. 626 Nr. 178<sup>2)</sup>) die Inschrift „Land *Pa-ka-ia-ḫu-bi* (oder *-ku*)“. Etwa ein Weihgeschenk, von dem verzeichneten Lande dem Tempel des Reichsgottes gestiftet?

### III. Wasserbau.

Für die Leistungen der Chalder im Wasserbau, die ihre Krönung in der Anlage des von Menuas angelegten heute sog. Semiramis-Canales (*Šamiram-suy*) und des von Rusas I für seine Neugründung, die Rusas-Stadt auf und unterhalb Toprakkaläh, angelegten Rusas-Sees (heute *Kešiš-göll* „Priester-See“)

1) Fragmente, die nach Art und Dicke des Gesteins zum gleichen Kunstwerke gehören können und die auch lineare und ornamentale Eingrabungen zeigen, die zur Aufnahme von Einlagen in Metall oder Stein geeignet wären, sind in der Sammlung vorhanden. Doch hat sich ihnen ein Anhalt für eine Rekonstruktion bisher nicht entnehmen lassen. — Zu erwähnen sind ferner Steinfragmente gewundener Gestalt, möglicherweise zu einem Flügel gehörig (vgl. unten S. 88 Anm. 5) und dann vielleicht von einem in Stein gearbeiteten Seitenstück der unter No. 15 behandelten chaldischen Flügelgestalten in Bronze herrührend.

2) Dort lies *Pa-ka-ia-ḫu* . .

sowie in den chaldischen Grundwasserleitungen erreichen, sei auf die an anderen Stellen gebotenen, eingehenden Darlegungen <sup>1)</sup> verwiesen.

#### IV. Die Metallurgie.

\*14. Goldene Platte (Fig. 56, Zeichnung F. Frohse nach dem Original), gefunden im Magazin (Fundstelle 3) <sup>2)</sup>, ca. 1 mm dick, als Schaumünze um den Hals zu tragen, wie die Öse oben an dem erhöhten Rande zeigt. Darstellung in getriebener Arbeit: auf einem Sessel mit gerader Rück- und gebogenen



Figur 56 ( $\frac{1}{1}$ ).

Seitenlehnen thront eine weibliche Gestalt, das Gewand eigenartig gesäumt und gemustert. Sie hält in der rechten Hand ein Blatt, während die Linke frei erhoben ist. Ihre Füße ruhen auf einem Schemel mit gebogenen Füßen. Vor ihr, in der offenbar eine Göttin der Fruchtbarkeit zu erblicken ist, steht eine weibliche Gestalt in langem, schleppenden, dem der Göttin ähnlichen Gewande, die Arme betend erhoben.

Die Darstellung wird nach unten durch eine Art von Knospenband abgeschlossen. Die verwandten assyrischen <sup>3)</sup> und griechischen <sup>4)</sup> Darstellungen dieses Dekorationsmotivs zeigen die Bänder, von denen die einzelnen „Knospen“ herabhängen, durch Bogen untereinander verbunden <sup>5)</sup>, während auf unserer Gold-

1) Zeitschr. f. Ethnologie 24 (1892) S. 137 ff.; 31 (1899) S. 244 ff.; Verh. Berl. anthrop. Ges. 1893 S. 218 f.; 1895 S. 597 ff.; 1896 S. 309 ff.; Berliner Sitzungsbericht 1900 S. 623 No. 37—48, S. 624 No. 130/31; Zeitschr. f. Assy. IX S. 350 ff.; ZDMG. 56, S. 113, 58 S. 846 ff.

2) Verh. Berl. anthrop. Ges. 1898, S. 587.

3) Riegl, „Stilfragen“ S. 94 Fig. 34: Lotusblüten und Knospen abwechselnd unter einander verbunden.

4) „Naukratis“ Tafel I pl. 5, 1; vgl. H. Prinz, „Funde am Naukratis“ S. 89: Knospenband. Riegl a. O. S. 163 Fig. 73: Lotusblüten- und Knospenband wie in Anm. 3.

5) In Ägypten kommt daneben eine rein wagerechte Verbindung der Lotusblüten- und Knospenstengel vor, vgl. Riegl a. O. S. 52 Fig. 11 und S. 67 Fig. 21 mit S. 68 Fig. 22.



platte die untere Linie der eigentlichen Darstellung einen geradlinigen Abschnitt zwischen den zu jeder „Knospe“ gehörigen Bänderpaaren schafft<sup>1)</sup>.

Bleiben wir zunächst bei der Darstellung als solcher, so bietet sie uns die einzige sichere authentische Wiedergabe einer chaldischen Gottheit in chaldischer Arbeit<sup>2)</sup> und zwar einer weiblichen Gottheit. Das giebt in verschiedenen Richtungen zu denken. Das Chaldische kennt keinerlei sprachliche Unterscheidung des Geschlechts, und die bei den Personennamen übliche Unterscheidung durch das vorgesetzte männliche und weibliche Determinativ fällt, wie im Babylonisch-Assyrischen, bei den nur durch das Zeichen der Gottheit  $\rightarrow\Upsilon$  determinirten Götternamen weg. So hat man bisher alle Mitglieder des chaldischen Pantheons als männlich angesprochen, während in Wahrheit, wer behaupten wollte, selbst Chaldis, die Hauptgottheit sei weiblichen Geschlechtes, nicht strict widerlegt werden könnte. Soweit braucht man natürlich nicht zu gehen, aber die Goldplatte belehrt uns, daß bei den Chaldern mindestens eine weibliche Gottheit eine wichtige Rolle spielte.

Diese weibliche Gottheit wird in den Götterlisten der speziell dem Kult gewidmeten chaldischen Inschriften von Meher Kapysy (Berl. Sitzungsber. 1900 S. 621 No. 21) und Djelaby-Baghy (ebenda S. 624 No. 131) schwerlich fehlen.

In der äußeren Anordnung wie in gewissen Einzelzügen der Darstellung ist babylonisch-assyrischer Einfluß schwerlich zu verkennen, so namentlich in der Art, wie die Göttin sitzend dargestellt ist: auf einem Sessel, die Füße auf einem Schemel, gerade wie es die babylonisch-assyrischen Skulpturen und geschnittenen Steine zeigen und wie es Herodot (I 183) an Ort und Stelle gesehen hat.

Aber im Übrigen entspricht sie weder dem assyrischen Schema der Adorationsscene noch auch wurzelt sie in spezifisch assyrischen Vorstellungen. Daß der resp. die Anbetende allein vor der Gottheit erscheint, ist vom babylonisch-assyrischen Standpunkte aus mindestens ungewöhnlich.

In den namentlich auf den Siegelcylindern so unendlich häufigen Anbetungsszenen wird der Regel nach der Betende durch seine fürsprechenden Gottheiten vor den thronenden Gott geführt. Daß Hammurabi allein vor dem Sonnengott steht, der ihn zum Gesetzgeber beruft, ist eine — übrigens wohl auch im Sinne der damaligen Zeit revolutionäre und revolutionär beabsichtigte — Besonderheit<sup>3)</sup>. Auch werden, soweit ich es übersehe, die Istar, und die übrigen weiblichen Gestalten des babylonisch-assyrischen Pantheons, die in der bildlichen Darstellung ohnehin gegenüber den männlichen Gottheiten doch mehr zurücktreten, als es bei den Chaldern der Fall gewesen zu sein scheint, vorzugsweise gerade nicht

1) Man könnte auf den Gedanken kommen, daß es sich um Klunken oder Troddeln handele, die vom unterem Saume eines das Gemach der Göttin von dem übrigen Tempelraum trennenden Vorhanges herabhängen. Statt einer lediglich dekorativen Ausfüllung des leergebliebenen unteren Teiles der Darstellung, hätte der Künstler dann das ursprüngliche Motiv des Lotusbandes umgedeutet und in eine innere Beziehung zur Hauptdarstellung gesetzt.

2) Über den Torso s. o. S. 76 ff.

3) Über das Zurücktreten von Kultus und Priesterschaft in Hammurabi's Gesetz, s. „Babyloniens Kulturmission einst und jetzt“, S. 45 f.

sitzend dargestellt. Ebenso kenne ich im Zweistromland kein Beispiel dafür, daß die angebetete Gottheit eine Pflanze in der Hand hielte.

Wohl aber tritt bekanntlich im westlichen Kleinasien und im Kult der mykenischen Periode, nach Ausweis speciell der glyptischen Darstellungen, eine Fruchtbarkeitsgöttin in den Vordergrund, die, mit Rhea, Kybele, Ma wesensgleich, zudem durch eine Pflanze, die sie in der Hand hält (Mohn), speciell charakterisiert wird<sup>1)</sup>.

Und wie der Inhalt der Darstellung, so weist auch die Technik des einzigartigen Stückes nach Westen. Arbeiten in getriebenem Golde sind aus dem Altertum nicht eben zahlreich erhalten. Diese chaldische Goldplatte, die den Fundumständen nach sicher dem Ende des 8. oder dem 7. Jahrhundert v. Chr. angehört, also etwa mit der ältesten lydischen Münzprägung gleichzeitig ist, findet nach Alter, Composition der Darstellung und Feinheit der Ausführung ihre nächsten Gegenstücke in gleichem Material an den getriebenen Goldarbeiten und den Intagli der mykenischen Periode, deren höchste Leistungen die Goldbecher von Amyklai (Vafio) und die bestgearbeiteten der z. T. auch inhaltlich verwandten mykenischen Goldringe bilden.

Ob die Goldplatte ihrer Bestimmung, als Medaillon am wahrscheinlichsten für eine Priesterin oder die Königin zu dienen, bereits zugeführt war, ist zweifelhaft. Sie kann auch zum Bestande eines zunächst für den Hof und den Tempel arbeitenden Goldschmiedes gehört haben, denn als Gerätschaften eines solchen sind die gleichfalls im Magazin gefundenen Stücke No. 16—19 zu betrachten.

Für den chaldischen weiblichen Typus<sup>2)</sup> bietet unsere Goldplatte wohl die beste und verlässlichste Darstellung. In Betracht kommt daneben noch

\*15. ein in Bronze gegossenes Stück des Berliner Museums (V. A. 2988), dessen Vorder- und Rückseite Fig. 57 und 58<sup>3)</sup> zeigen.

Die starke Ausprägung der scharf gebogenen Nase und der Backenknochen, namentlich letztere auch auf dem Berliner Stück bemerkbar, erinnern von allen mir bekannten Völkertypen südlich des Kaukasus am meisten an den der Georgier. Und wenn man aus verschiedenen Gründen vielfach an eine Verwandtschaft der Iberer-Georgier mit den Chaldern gedacht<sup>3)</sup> hat, so ist es besonders bemerkenswert, daß die langen, zu beiden Seiten des Kopfes vorn auf die Schultern herabhängenden Locken, die der Berliner Broncekopf zeigt, noch heute die spezifische Eigentümlichkeit der weiblichen georgischen Haartracht bilden.

<sup>1)</sup> Auf dem bekannten in Mykene gefundenen Goldringe. Beste Wiedergabe bei Evans, *Journal of Hellenic Studies* 1894 p. 21 (1901) p. 108, sowie auf kretischen Formsteinen, *Ἐφημερίς* 1900 Tafel 3. 4. Zur Sache vgl. Zahn, *Berl. Archäol. Ges.* 1901 März-Sitzung (Sitzungsber. S. 63); Karo, *Archiv für Religionswissenschaft* VII S. 149; Noack, *Homerische Paläste* S. 86.

<sup>2)</sup> Zum männlichen Typus vgl. u. N. 25 Fig. 67.

<sup>3)</sup> Chalder, Moscher, Iberer sind miteinander verwandt, nicht aber die Moscher mit den Iberern dentisch, s. dazu meine chronologisch freilich verbesserungsbedürftigen Darlegungen: „Aus Georgien“ in *Naumann's „Zeit“* 1902 No. 41/44 nebst dem erweiterten Sonderabdruck und ferner *Verh. XIII. Intern. Or.-Congr.* (Hamburg 1902) S. 139.



Figur 57. (ca. 1/2.)

Figur 58<sup>1)</sup>.

Chaldischerseits wird der Beleg in seiner Bedeutung dadurch noch erhöht, daß die Berliner Darstellung dem Gebiete des Kultus angehörte. Es ist nämlich, wie die Rückseite mit dem Halbringe, in den der menschliche Körper ausläuft, besonders deutlich zeigt, nicht mehr und nicht weniger als eine chaldische Darstellung der geflügelten Sonnenscheibe, jenes von den Ägyptern zu den Assyern gewanderten Symbols, das nun in spezifisch chaldischer Umwandlung vorliegt. Von den dadurch angeregten Fragen und Gesichtspunkten sei hier

1) Um den zur Aufhängung dienenden Ring und seine Anbringung deutlich wiederzugeben, ist die Rückaufnahme absichtlich schräg gehalten, woraus sich die Verkürzung des rechten Armes und des zugehörigen Flügels erklären.

nur der wichtigste hervorgehoben. Die geflügelte Sonnenscheibe gilt überall als Symbol — und wo sie mit einer anthropomorphen Göttergestalt verbunden ist zum Ausdruck — der obersten Gottheit, des Rê-Ammon in Ägypten, des Assur in Assyrien, des Ahuramazda bei den Achämeniden. Haben wir daraus etwa doch zu schließen, daß an der Spitze des chaldischen Pantheons eine weibliche Gottheit stand, das Chaldis selbst in erster Linie weiblich vorgestellt wurde? Das bleibe unentschieden (vgl. S. 89 Abs. 3): sicher ist, daß wir nunmehr zwei Darstellungen chaldischer Gottheiten besitzen, die Beide weiblich aufgefaßt sind, sodaß die Tatsache, daß eine weibliche Gottheit bei den Chaldern eine höchst bedeutsame Rolle spielte, außer Zweifel steht.

Die vorstehenden an das Berliner Fundstück allein geknüpften Äußerungen kann ich angesichts der parallelen<sup>1)</sup>, im größeren Zusammenhange zuletzt von Holleaux<sup>2)</sup> behandelten Stücke<sup>3)</sup> aus Armenien<sup>4)</sup>, Griechenland<sup>5)</sup>, Italien<sup>6)</sup> und der Erläuterungen, die sie namentlich von Furtwängler<sup>7)</sup> und Holleaux<sup>8)</sup> erfahren haben, aufrecht erhalten.

1) Herrn Dr. Hugo Prinz habe ich für freundliche Unterstützung beim nachträglichen Zusammenstellen der Literatur zu danken.

2) Fouilles au temple d'Apollon Ptoos. Bulletin de Correspondance Hellénique XII 1888 p. 380—395, s. bes. die Übersicht p. 382 f.

3) Es sind im Ganzen einschließlich des Berliner Stückes mindestens 14 Exemplare, von Fragmenten abgesehen, bekannt, die ich in den folgenden Anmerkungen durchlaufend numeriere.

4) No. 1 u. 2. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg XVI (1871) p. 462 f.; de Longpérier, Oeuvres I p. 275 f.; Perrot, Histoire de l'Art. II p. 584 fig. 281; Furtwängler, Arch. Zeitung 1879 S. 180. Für die eine wird die Provenienz Van angegeben, für die anderen nur Armenien. Ebenso schwanken die Angaben über den Verbleib: Konstantinopel (Museum) und St. Petersburg werden angegeben. Vielleicht die eine hier, die andere dort. — No. 3. „Armenien“. Perrot a. O. p. 734 fig. 397, Sammlung de Vogué. Zweiköpfig und auch sonst vielfach von dem Berliner Stücke abweichend. Ein oder mehrere Exemplare sollen sich nach Perrot a. O. II p. 734 Anm. 2 unpubliert im British Museum, Nimroud Central Saloon, befinden. Das Berliner Stück No. 4, das im Jahre 1899 einem armenischen Händler abgekauft und von Herrn James Simon dem Kgl. Museum geschenkt wurde, weicht in der Bildung namentlich des Kopfputzes von No. 1 und 2 erheblich ab, sodaß der Gedanke, eines von jenen beiden Stücken sei von Neuem in den Handel gekommen und mit der Berliner Bronze identisch, ausgeschlossen ist. Also mindestens 4 Stücke, von denen ersichtlich drei aus Toprakkaläh, der einzigen zu Van gehörigen Fundstätte für chaldische Bronzen, herrühren: speziell für No. 3 vgl. unten S. 96 das de Vogué'sche Stück gleicher Provenienz. Auch das vierte Exemplar (No. 2) wird gewiss ebendaher stammen.

5) No. 5—8 Olympia. Vier verschiedene Stücke No. 783—786 Tafel XLIV und Textband IV (Furtwängler vgl. Anm. 3) S. 115—117. Dazu eine Anzahl Fragmente weiterer Exemplare, namentlich das eines Flügels (vgl. oben S. 83 Anm. 1) a. O. S. 116 sub 784 c. — No. 9 und 10 Athen. Zwei untereinander, auch an Größe verschiedene Exemplare. Holleaux, Bulletin de Corr. Hellénique XII (1888) p. 382 f. Unpubliert? — No. 11—12 Delphi. Heiligtum des Apollon Ptoos. Zwei Henkelfiguren eines von Holleaux ausgegrabenen Kraters, ib. p. 380 ff. und planche XII.

6) No. 13 und 14. Praeneste (Palestrina) am Rande eines großen Kraters angebracht, Monumenti antichi (1879) XI Teil 2, 10, a; b.

7) Archäol. Zeitung 1879 S. 180 ff. — „Die Broncefunde aus Olympia“ (1880) S. 62 f. — „Olympia“ (1890) a. a. O. und besonders „Die antiken Gemmen“ III (1900) S. 68 Anm. 1.

8) A. a. O. p. 383 ff.

Mit Furtwängler treffe ich darin zusammen, daß es sich um eine der assyrischen ähnliche Darstellung der geflügelten Sonnenscheibe handelt, im Gegensatz zu Holleaux, der Ägyptisches in phönikischer Nachbildung vermutete. Furtwängler nimmt assyrischen Ursprung und Verbreitung des Typus von Sinope aus<sup>1)</sup> an. Ich denke aber er wird mir darin zustimmen, daß, so lange eine Anzahl vorarmenischer, aber kein assyrisches Stück gefunden ist, wir nur auf chaldischen Ursprung schließen dürfen. Dazu kommt, daß Furtwängler — wozu meine oben mitgeteilte Beobachtung aufs Beste stimmt — von vornherein darauf hingewiesen hatte, daß sich diese Haartracht in assyrischen Darstellungen nur bei Fremdvölkern findet, während doch eine assyrische Gottheit von Assyern nur in einheimischer Tracht dargestellt werden könnte.

Der Fund von Praeneste hatte von vornherein gezeigt, der von Delphi bestätigte, daß wir es mit Henkelfiguren zu tun haben, die, paarweise einander gegenüber und das Antlitz einander zugewandt, an den Rand großer Mischkessel angeheftet wurden. Ihm paßte sich die glatte Vorderseite der Flügel an, während durch die an ihrem Rücken befindlichen großen Ösen Schnüre oder Drähte gezogen werden konnten, mittels deren die Gefäße freischwebend aufzuhängen waren. Der Typus blieb auf der Wanderung auf diese Verwendung beschränkt. In der chaldischen Heimat handelte es sich gewiß nur um eine sekundäre Verwendungsart des wichtigen Symbols (vgl. S. 83 Anm. 1). Die von Toprakaläh stammenden individuellen Stücke können nicht älter sein, als die Gründung der dortigen Burg: nach 735 v. Chr. Dagegen kann der chaldische Typus selbst und seine Verbreitung natürlich bis in den Anfang des chaldischen Reiches zurückgehen. Da schon Menuas bis fast nach Malatiah hin herrschte, kommt für die Verbreitung des Typus wohl neben dem Seeweg von Sinope aus, wohl auch der Landweg durch Phrygien und Kleinasien in Betracht. Zwischen Italien und Assyrien gibt es (s. unten S. 95) noch eine Anzahl anderer Bezüge, bei denen chaldische Vermittlung nicht ersichtlich ist.

Bedeutungsvoll ist, daß eine der olympischen Henkelfiguren (No. 783) bärtig ist. Der Bart zeigt nahe Anklänge an die assyrische Frisur, ohne mit ihr übereinzustimmen. Das würde für das an dem Torso von Van (oben No. 6 S. 76 ff.) ermittelte Verhältnis der chaldischen zur assyrischen Skulptur gut passen. Vielleicht ist damit in einer Nachbildung die bisher vermißte chaldische Darstellung einer männlichen Hauptgottheit, also wohl des Chaldis (vgl. oben S. 85) gefunden.

Nun zu den Gerätschaften (S. 86 Abs. 4).

**\*16.** Cylindrisches, aber durch Feuer völlig verbogenes Gefäß aus Silber, das mit einem Gewebe von Silberfäden übersponnen war, die, ganz verkohlt, nur noch in geringfügigen, seit der Auffindung (in einem der riesigen Pithoi des Magazins<sup>2)</sup>) stetig mehr abbröckelnden Resten vorhanden sind. Die ursprüngliche Struktur des Gewebes läßt sich gleichwohl an den, gemeinsam mit Herrn

1) Früher (1880) freilich auch phönikische Arbeit nach assyrischem Vorbild.

2) Verb. Berl. anthrop. Ges. 1898 S. 586 f.

H. Seydel unter Anwendung besonderer Vorsichtsmaßregeln genommenen Aufnahmen (Fig. 59—61, ca.  $\frac{1}{5}$ ) noch mit genügender Deutlichkeit erkennen.

An beiden Seiten wurde diese silberne Büchse durch kreisrunde übergreifende, also kapselartige Deckel verschlossen, die mit goldenen Knöpfen nach Art unser Tapezier-Stifte beschlagen sind. Zwischen diesen Goldnägeln erblickt man ein feines Netzwerk, das nicht durch darüber gezogene Fäden entstanden, sondern anscheinend aus der Oberfläche selbst herausgearbeitet ist. Die Deckel konnten mittels eines goldenen, an dem losen Exemplar noch erhaltenen Ringes (Fig. 60)



Figur 59.



Figur 60.

abgezogen werden. Doch geschah dies nur, um die Büchse zu füllen, und zwar enthielt sie noch bei der Auffindung eine Art Pulver, eine schwarze mulmige Erde. Der eine der beiden Deckel ist indessen durch das Feuer, das die Burg zerstörte, untrennbar mit der Büchse verwachsen. Daß das Gefäß tatsächlich zur Aufnahme von pulverartigem oder sonstigem feinkörnigen Material bestimmt war, das in kleinen Quantitäten ausgeschüttet wurde, beweist die Struktur zunächst des lose vorhandenen Deckels. Er ist an einer Stelle durchlöchert, (Fig. 60) und um ein zu schnelles Heraustreten des Inhalts oder eine Verstopfung der Öffnung (von ca.  $\frac{1}{8}$  cm Durchmesser) zu verhindern, ist im Inneren (Fig. 61 rechts) eine halbmondförmige, sei es gleichfalls silberne und leicht ver-



Figur 61.

goldete sei es aus Elektron hergestellte Lefze angebracht, vor welcher oder über welche das Pulver hinabgleiten muß, um an und durch die Öffnung zu gelangen. Da der nicht mehr zu lockernde zweite Deckel äußerlich genau dieselbe Gestalt hat und anscheinend in derselben Weise durchlöchert war, so wird auch sein Inneres das gleiche sein. Somit haben wir es wahrscheinlich mit einer Doppelbüchse zu tun und werden uns in der Mitte des Gefäßes eine parallel der Deckeloberfläche laufende Scheidewand zu denken haben.

Die beiden Abteilungen der Büchse waren vermutlich zur Aufnahme sei es verschiedener Ingredienzen, sei es verschiedener Qualitäten oder Stärkegrade eines und desselben Materials bestimmt.

Diese Silberbüchse gibt uns trotz ihrer Beschädigung aufs Neue einen hohen Begriff von der Höhe der Technik und dem geläuterten Geschmack der chaldischen Gold- und Silberarbeiter.

Aber die weitreichende Bedeutung gerade dieses Fundes liegt doch in einer andern Richtung.

Das in der Büchse enthaltene Pulver ist nämlich von meinem Reisegefährten, dessen ursprüngliches Berufstudium bekanntlich die Chemie war, untersucht und als Schwefelsilber erkannt worden. Auf der Anwendung dieses künstlich hergestellten Pulvers aber beruht die in Europa sogenannte Tula-Arbeit. Diejenigen Teile der glatten Oberfläche des hellen Silbers, die mit Schwefelsilber

12\*

belegt und behandelt werden, erhalten eine dunklere Färbung. So entsteht die Würfelung oder anderweitige Musterung der Oberfläche des Tula-Silbers.

Solche „Tula“-Arbeiten werden aber noch heutzutage gerade in Van in großer Menge und in äußerst feiner Ausführung hergestellt. Auf dem Bazar der Citadellenstadt Van kann man die Silberarbeiter, Bude an Bude, bei ihrer Arbeit beobachten. Unser Fund beweist, daß es sich hier um die Fortsetzung einer uralten einheimischen Übung handelt, die durch den Kaukasus nach Rußland gedungen ist und dort eine neue Pflanzstätte gefunden hat.

Handelt es sich hier um Übertragung einer spezifisch chaldischen Technik, so kommt in anderen Fällen der Zuwanderung südlichen Kulturgutes nach Rußland, so bei der Übernahme der aus Babylonien nach dem Kaukasus gewanderten Brettchenweberei<sup>1)</sup> und dem Fortleben der babylonischen Goldmine gemeiner Norm im russischen Pfunde<sup>2)</sup>, den Chaldern eine mehr oder minder deutliche und mehr oder minder ausschließliche Vermittler-Rolle zu.

\*17. Zwei kleine silberne Tiegel, die ehemals mit einem in Spuren erhaltenen Gewebe, ähnlich dem der Büchse, bekleidet waren, fanden sich im Magazin auf dem Boden eines andern der riesigen Krüge<sup>3)</sup>. Diese Tiegel sind leider in Berlin verloren gegangen. Wahrscheinlich sind sie beim Brande des alten pathologischen Instituts, wo die Sammlung Toprakaläh zum größeren Teil aufbewahrt war, geschmolzen und vernichtet worden.

\*18. Ebenfalls in dem Vorratsraum stieß man auf einen mindestens 51 cm langen, ca. 0,5 bis 0,9 cm dicken, in teilweise durch Feuer gekrümmte Stücke zerfallenen Broncestift, der am einen Ende in eine ca. 2,5 cm lange, ca. 0,5 cm dicke goldene Spitze ausläuft. Vielleicht ein bei Goldschmiedearbeiten verwendetes Instrument<sup>4)</sup>.

Hier schließen sich am Besten an:

\*19. Kleine bronzene Gefäße (Auswahl Fig. 62, knapp  $\frac{1}{8}$ ), rund, aber zum Teil mit platter Rückwand, als ob sie an die Wand oder an ein Brett angehängt oder angelehnt zu werden bestimmt seien.

1) Verh. Berl. anthrop. Ges. 1898 S. 320 ff.; 1900 S. 29 Anm. 3. 299. Zeitschr. f. Assyriol. XIV S. 369 f. und bei M. Lehmann-Filhés, „Über Brettchen-Weberei“ S. 9.

2) Über altbabylonisches Maß und Gewicht und deren Wanderung, Verh. Berl. anthrop. Ges. 1889 S. 263. Achter Internat. Or.-Congreß: Semitische Section b S. 207. Hermes 36, Tabelle zu S. 113 ff. sub 12.

3) V BAG. 1898 S. 586 f.

4) Von fachmännischer Seite bin ich auf die Möglichkeit hingewiesen worden, daß es sich um einen Lötstift handeln könne, durch den die Lötflamme angeblasen wird, wozu die große Länge stimmen würde. Die feine in der Längsachse hindurchgehende Öffnung müßte dann bei dem die Burg zerstörenden Brande völlig durch das glühende und schmelzende Metall ausgefüllt sein, denn in der Bronze findet sich nirgends eine Andeutung und an der im Übrigen unversehrten Goldspitze eine kaum merkliche Vertiefung. Der Befund davon spricht also nicht gerade für diese Annahme. Daß es sich um Fragmente mehrerer Stifte handle, ist unwahrscheinlich.





Figur 62.

Kehren wir nun von den Geräten der Werkstatt wieder zu den eigentlichen Erzeugnissen der Metalltechnik und zwar zunächst den in Bronze gearbeiteten zurück.

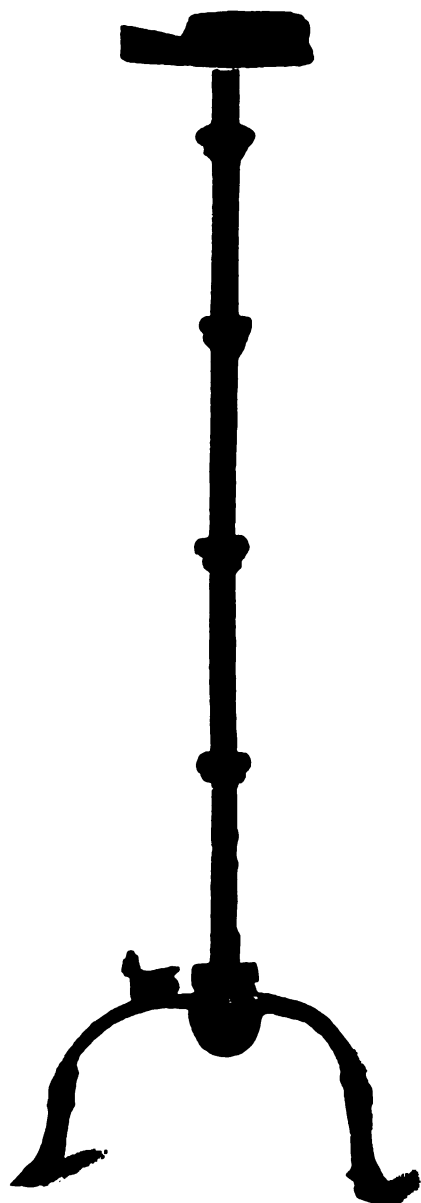
\*20. Bronzener Kandelaber (Fundstelle No. 5 oben S. 69; Gesamthöhe 136,5 cm). außerordentlich schön gearbeitet, auf drei Füßen, von denen einer in 2 Teilen abgebrochen; der Schaft in 3 Teile zerbrochen; die zur Aufnahme des Leuchtmaterials bestimmte Pfanne nicht mehr, wie ursprünglich, an dem Schaft befestigt. Fig. 63 zeigt den Leuchter gleichwohl in Folge zeitweiliger mit einiger Mühe und etlichen Hilfskonstruktionen ermöglichter Zusammensetzung als Ganzes in genauer photographischer Wiedergabe ohne die geringste Ergänzung, nur fehlt einer der zerbrochenen Füße, der eine provisorische Ansetzung nicht vertrug<sup>1)</sup>.

„Der hohe runde Röhrenschaft wird von drei geschwungenen Füßen freischwebend getragen, zwischen denen er aus einem halbkugelförmigen, geriffelten“ außerordentlich schweren „Zapfen herauswächst. Die Füße endigen in Rindsklauen, und auf ihrer oberen wagerecht gebogenen Fläche liegt ein kleiner geflügelter Stier mit Menschenkopf, ähnlich den Thorwächtern der assyrischen Palastbauten“, nur auf einem der Füße ist der Kerub erhalten, auf den beiden anderen ist die Stelle der früheren Auflötung deutlich erkennbar. „Über dem Ansatz der Füße umgibt den Schaft ein kelchförmiger Ring, dessen oberer Rand aus einem Kranz umgeklappter Blätter mit vorstehender Mittelrippe besteht. Vier kleinere ähnliche Kelche gliedern den Schaft, bis als oberster Abschluß die scheibenförmige Pfanne mit hochgebogenem Rand folgt“<sup>2)</sup>, die wohl zur Aufnahme von Räucherwerk diente und die vermuten läßt, daß wir es mit einem Räucheraltar — etwa speziell des chaldischen Sonnengottes Ardinis zu tun haben<sup>3)</sup>. Die an altorientalischen Altären häufigen Thierfüße würden dazu ebenso wie die Keruben

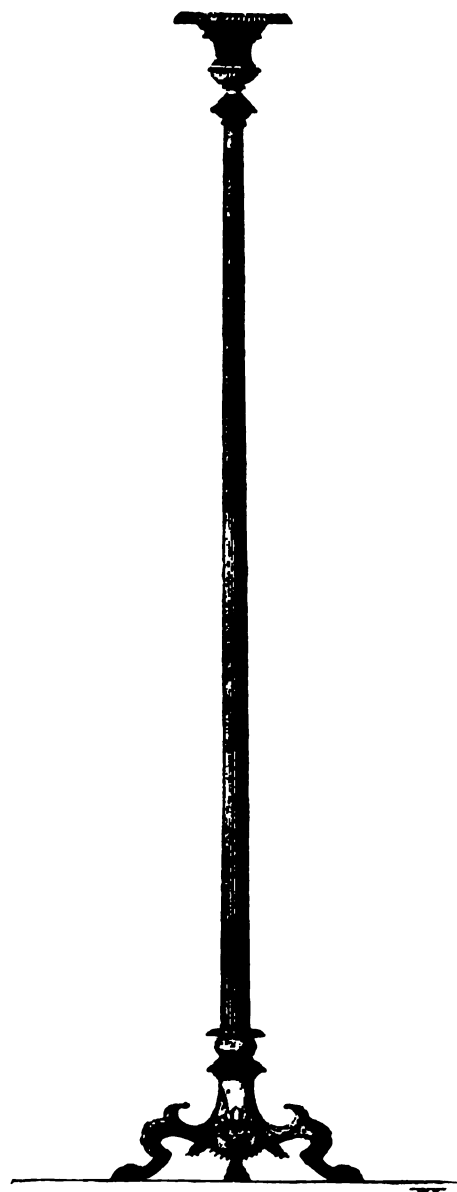
1) Seither ist der Kandelaber vom Hamburgischen Museum für Kunst und Gewerbe erworben und, vollständig zusammengesetzt, in dessen Sammlungen ausgestellt worden.

2) Die Citate sind dem „Bericht für das Jahr 1903 des Museums für Kunst und Gewerbe in Hamburg“ S. 48 (Jahrbuch der Hamburgischen wissenschaftlichen Anstalten 1904) entnommen.

3) Hier sei eines weiteren Kultgerätes von Toprakkaläh gedacht, eines bronzenen Wagens in der Größe eines nicht zu klein bemessenen Kinderspielzeuges. Er befindet sich im Besitz der französischen Dominikaner-Mission in Van. Analogieen im Westen (heiliger Wagen von Gordion; Kultmodell von Knossos) liegen vor, ohne daß hier der Osten auszuschließen wäre.



Figur 63.



Figur 64.

stimmen. Freilich sind die übrigen aus dem alten Orient in corpore oder in Abbildungen erhaltenen — assyrischen, hebräischen, kanaanäischen, himyarischen — Altäre alle aus Stein gearbeitet und zeigen eine erheblich massivere Structur. Erinnert werden darf auch an den Kandelaber, der auf dem bekannten, in mehreren Exemplaren auf uns gekommenen babylonischen Hadesrelief figurirt.

Zu beachten sind bei diesem „chaldischen“ Kandelaber gewisse Anklänge an einen etruskischen Broncekandelaber (Fig. 64), der sich gleichfalls im Hamburgischen Museum für Kunst und Gewerbe befindet und dort als Gegenstück zu jenem aufgestellt ist.

„Die drei elastisch geschwungenen Füße der etruskischen Kandelaber haben die Form von Pantherklauen und entwachsen dem Rachen von Pantherköpfen. Zwischen diesen sind Medusenhäupter mit ausgestreckter Zunge angebracht. Der geriffelte Schaft schießt, wie bei dem chaldischen Kandelaber, von den ebenfalls nur minder hoch geschwungenen Füßen freischwebend getragen aus einem niedrigen Blattkelch von ähnlicher, aber strafferer Bildung“ als der Kelch des chaldischen Kandelabers „bis zu anderthalb Meter Höhe empor und zeigt ein reich entwickeltes Kelchkapital, das mit dem kleinen Teller zum Aufstellen der Lampe geschlossen ist“.

Doch ist der umgestaltende und veredelnde Einfluß griechischer Kunst bei dem etruskischen Stücke nicht zu verkennen, während andererseits bei den Etruskern auch eine anscheinend unmodifizierte Verwendung orientalischer Formen und Motive ersichtlich ist<sup>1)</sup>. In den Museen Italiens finden sich häufig Bronzegegenstände, Löffel, Waagen etc. mit einem in den Kopf eines Wasservogels auslaufenden Griff, wie ihn u. A. auch die bekannte Waage aus Chiusi zeigt<sup>2)</sup>, die mich seiner Zeit lebhaft beschäftigt hat<sup>3)</sup>. Damals fiel mir auf, daß dieser Griff genau mit entsprechenden Handhaben assyrisch-babylonischer Fundstücke im Britischen Museum übereinstimmt, ja daß etruskische Löffel mit solchem Griffen von den entsprechenden assyrischen äußerlich überhaupt nicht zu unterscheiden waren. Vgl. auch die Gefäßansätze oben S. 86 ff.

\*21. Wuchtiger, insgesamt 31 cm hoher Bronzener Thronfuss (Fundstelle No. 7) bestehend (Fig. 65) aus

1) einem säulenartigen Schaft, der zwei Einschnürungen und darüber jedesmal einen breiteren Ring sowie einen über diesen wiederum hinausragenden Kelch herabfallender Blätter, wie der Kandelaber, aufweist;

2) einem darauf simsartig aufgesetzten Metallstück in Form zweier rechtwinklig an einander stoßender Balken (26 und 13<sup>1</sup>/<sub>2</sub> cm lang).

Der längere Schenkel (26 cm) hat einen nahezu spitz zulaufenden Ansatz. Dieser Ansatz war, wie die am oberen und unteren Rande angebrachten Verzahnungen zeigen, bestimmt, in Gebälk aus anderweitigem Material eingelassen zu werden.

Sowohl der Säulenschaft wie das obere Gebälk zeigen, teils in Gestalt

1) Ob das etwa z. T. auf der Aufrechterhaltung einer lebhafteren Verbindung mit der alten Heimat am oder im ägäischen Meer beruht? Über die Herkunft der Etrusker aus dem Osten siehe Klio IV S. 394 ff. und die dort S. 395 Anm. 1 citierten, sowie Thulin, Klio V 336 ff.

2) Siehe die bei E. Pernice, Archäol. Jahrbuch XIII, 1898 S. 44 Fig. 1 veröffentlichte Abbildung.

3) Zuerst Sitzungsber. Berl. anthrop. Ges. Nov. 1888 = Wochenschr. f. klass. Phil. 1888 Sp. 1522. Vgl. jetzt Klio, VI S. 528 Anm. 1 und das dort Citierte.



Figur 65.

runder Löcher, teils anderweitig gemustert, Vertiefungen, die anscheinend ehemals durch Einlagen kostbareren Materials (vorwiegend wohl Gesteines) ausgefüllt waren. Dadurch wird klar, daß abgesehen von dem schräg verlaufenden Ansatz-Stück, alles Übrige für den Beschauer offensichtlich angebracht war.

Ein nach Maaß und Gestalt mit unserem identisches Stück gleicher Provenienz, in französischem Privatbesitz, ist bei Perrot-Chipiez II p. 725 veröffentlicht. Doch liefert es noch eine wichtige Ergänzung, indem oben auf dem Gebälk ein Löwe ruhend dargestellt ist.

†22. †23. Bestandteile desselben oder eines ähnlichen Thrones enthält die Berliner Sammlung, einen Greifen (V. A. 775) Fig. 66 und ein Stück einer Säule aus Bronze (V. A. 776) Fig. 67.

Der in assyrisierendem Stil gehaltene Greif (Länge vom Schnabel bis zur Flügelspitze 28 cm, größte Höhe 21,7 cm) hat Vogelkopf und Klauen und große langfedrige Schwingen. Die schuppige oder gefiederte Oberfläche ist sehr sorgfältig und fein herausgearbeitet. Augen und Augenbrauen waren eingesetzt.

Das Britische Museum (No. 91247, Katalog No. 329) besitzt einen von Lynch<sup>1)</sup> veröffentlichten ebenfalls von Toprakkaläh stammenden geflügelten Stier aus Bronze mit menschlichen über der Brust gekreuzten Armen. Das Gesicht, welches, weil aus anderem Materiale eingesetzt, jetzt fehlt, wird ebenfalls menschlich gewesen sein. Auf dem Kopfe tragen der Londoner Stier wie der Berliner Greif Ansatz-Stücke für eine Säule, und zwar zeigt das Londoner

1) Armenia, vol. II p. 63. Nach Lynch's Mitteilung ist außerdem (No. 91248) ein ruhender Stier in Bronze vorhanden.



Figur 66.



Figur 67.

Ansatzstück eben dasselbe Blattornament wie die Berliner Säule, die beiden Thronfüße und unser Kandelaber, während das Ansatzstück bei dem Berliner Greifen anders verziert ist.

Die Berliner Säule fügt sich in der Dicke 2,65 cm gut zu dem Durchmesser des Ansatzstückes auf dem Kopfe des Greifen (Durchmesser 2,7 cm) und nach den mir von Lynch freundlichst mitgeteilten Maaßen<sup>1)</sup> stimmt auch die Londoner Tiergestalt wenigstens in der Höhe zu der Berliner. Wohl möglich also, daß all die in vier verschiedenen Sammlungen befindlichen Stücke zu einem Thronessel gehören, der nach der Analogie bekannter assyrischer Stücke zu reconstruieren wäre.



Figur 68.

1) Größte Höhe  $8\frac{1}{16}$  inch, = ca. 22,1 cm; Durchmesser des Ansatzstückes  $1\frac{1}{2}$  inch, = ca. 3,7 cm. Größte Länge  $6\frac{1}{2}$  inch, = ca. 16,5 cm. Vielleicht trugen die längeren Greifen die vorderen, die kurzen Stiere die hinteren und etwas stärkeren Säulen (eines Baldachins?).

\*24. Das Blattornament kehrt wieder in einem von uns auf Toprakkaläh ausgegrabenen, in viele genau an einander passende Fragmente zerbrochenen Gegenstände unklarer Bestimmung (Fig. 68, Zeichnung F. Frohse, natürliche Größe).

Zwei der Zacken (in der Mitte des Hintergrundes) zeigen eine Durchlöcherung wie für einen Stift oder Draht. Vielleicht war das Stück am Ende eines Stabes oder Schaftes aufgesetzt, gleichsam aufgeschoben, sodaß die Blätter in der Weise jenes kelchartigen Ornamentes nach unten fielen. An einen selbständigen Gebrauchsgegenstand, z. B. ein Lämpchen, zu denken, hat seine großen Schwierigkeiten.

†25. An diese Thronbestandteile schließt sich in der Technik und dem assyrisierenden Stil an: die aus Toprakkaläh stammende, der Berliner Sammlung



Figur 69.

(V. A. 774) angehörige stehende Gestalt (Fig. 69) des sog. „Eunuchen“ (von 37,5 cm Höhe bei 10,5 cm Breite). Sie besteht der Hauptsache nach aus Bronze, die nach vorhandenen Spuren vormals mit Gold überzogen war. Das Gesicht, das, leider beschädigt, als einziger Beleg für den männlichen Chalder-Typus in Be-

tracht kommt, ist dagegen aus weißem Gestein hergestellt, während die Augen und die Löcher im Halsschmuck offenbar durch edlere Steine ausgefüllt waren.

†26. Das Gleiche gilt von dem auch aus Toprakkaläh stammenden Broncefries des Britischen Museums<sup>1)</sup> (80—12—16,6).

Das erhaltene Fragment zeigt, außer einer Keilinschrift, in getriebener Arbeit und in besonders sorgfältiger und schöner Ausführung einen liegenden linksgewandten Stier, rechts davon noch das Hinterteil eines nach rechts gewandten entsprechend gearbeiteten Tieres. Etwas darüber zwischen den beiden Stieren und links von dem erstgenannten je eine Rosette (s. oben S. 74). Das Centrum dieser Rosetten sowie verschiedener Teile (u. A. die Hufe) der Stiere sind durch jetzt leere, einst durch Einlagen ausgefüllte Löcher bezeichnet.

Die vorstehenden Stücke alle beleuchten ebenso wie No. 11 (Fig. 53) die chaldische Vorliebe für die Mischung der Stein- und Metalltechnik, nur daß bei ihnen das Metall das Hauptmaterial, das Gestein die Einlagen bildet, während in No. 11 das umgekehrte Verhältnis obwaltet. —

Von den von Toprakkaläh herrührenden, teils in Berlin, teils in London aufbewahrten Weiheschilden Rusas' II, Sohnes des Argistis und Rusas' III, Sohnes des Erimenas, über die ich im Zusammenhange an anderer Stelle gehandelt habe<sup>2)</sup>, wird

†27. das dekorativ hervorragendste Stück der Berliner Sammlung in Figur 70



Figur 70.

1) Zeitschr. f. Assy. IX S. 98 mit Anm. 2.

2) Zeitschr. f. Ass. VII S. 265 ff. IX 95 ff.

zum ersten Male veröffentlicht: zu dem Schilde gehören noch sieben kleine Fragmente. Er zeigt getriebene Reliefdarstellungen assyrisierenden Stils in drei concentrischen Streifen: auf dem ersten und dritten schreitende Löwen, auf dem mittleren Einhörner. Durchmesser 0,5 m. In der inneren Wölbung ein großer und zwei kleine Griffe. Auf dem Rande außen zwischen zwei eingritzten Linien Keilinschrift Rusas' III. An die kretischen Analogieen sei schon hier erinnert.

†28. Schließlich zeigt (Fig. 71) die mit hieroglyphischen Zeichen versehene Bronzeschale (Berlin V. A. 796: Durchmesser 22,3 cm, Höhe 8,3 cm) im Verein



Figur 71.

mit der von uns ausgegrabenen, in Hieroglyphen beschriebenen Throntafel (s. u. S. 105), daß Untertanen der Chalder-Könige, die an der Ausstattung des Tempels von Toprakkaläh beteiligt waren, sich einer Schrift bedienten, die mit der kleinasiatischen sog. hetitischen Hieroglyphenschrift identisch oder ihr ähnlich war<sup>1)</sup>. Zu den Weihgaben aus verschiedenen Gebieten des Reiches vgl. oben S. 83 Figur 55. —

Als Erfinder der Eisenbearbeitung nennen die Griechen die Chalyber<sup>2)</sup>, mit denen die nördlichen Chald(ä)er als nächstverwandt, wenn nicht als identisch, gelten.

Der Befund von Toprakkaläh kommt einer Bestätigung dieser Tradition gleich. Eisen ist für Waffen, Schneide- und Befestigungsgeräte das hauptsächlichste Gebrauchsmetall, neben dem die Bronze<sup>3)</sup> nur noch vereinzelt und seltener auftritt. Das entspricht ganz wohl der Thatsache, daß in Assyrien seit etwa 700 v. Chr. das Eisen die Bronze als gewöhnliches Gebrauchsmetall für Waffen

1) Näheres Verh. des 13. internat. Or.-Congr. zu Hamburg S. 132 [4] ff.

2) A. v. Gutschmid vermutete (Kleine Schriften III S. 487 f.), daß der Name dem Volke nach dem Stoffe, den es die übrigen Völker kennen lehrte, von diesen gegeben wurde, so daß also *χάλυψ* Eisen oder Stahl bedeutete. Ob *κάλυψ* irgendwie damit zusammenhängt??

3) In unserer Sammlung befindet sich ein wohlhaltener Nagel (oder eine starke Nadel) aus Bronze, 6 cm lang; der Kopf, wie zur Befestigung durch einen Stift, quer durchbohrt und mit einem vertieften Linienmuster gefällig verziert.



und Schneidewerkzeuge zu verdrängen beginnt<sup>1)</sup>, bis es unter Sargon das billigere und bevorzugtere Metall auch für sonstige Geräte ward, während das erste Auftreten des Eisens unter Assurnasirabal III (884—860) nachweisbar ist.

Mit dem Befund unter Sargon stimmt der gleichzeitige von Toprakkaläh. Die chaldische und die assyrische Entwicklung werden also ungefähr parallel gegangen und das Eisen den Assyrern aus Armenien zugekommen sein. Die großen im Sargonspalaste gefundenen Mengen z. T. unbearbeiteten Eisens gehören vielleicht größtenteils zur Kriegsbeute aus den Kämpfen mit Rusas I von Urartu.

\*29. Auf dem Toprakkaläh-Felsen trifft man überall auf zahlreiche Pfeil- und Speerspitzen der verschiedensten Formen, seltener werden große Lanzen- spitzen gefunden, hin und wieder große Messer, dagegen, was zu Xenophons Schilderung der chaldischen Bewaffnung<sup>2)</sup> stimmt, keine Schwerter. Offenbar waren die Chalder, wie es der Formation ihres Heimatsbodens entspricht, gleich den Persern mehr für den Kampf aus der Ferne und von den Höhen herab, denn für den Nahkampf gerüstet. Gegen die nach Hunderten zählenden eisernen Waffen unserer Sammlung verschwinden die aus Bronze oder anderem Material fast vollständig, zu nennen sind einige wenige Scherben und Messer aus Obsidian, einzelne Bronze-Pfeilspitzen und ein paar sehr schöne Pfeilspitzen aus Knochen.



Figur 72.

Figur 72 (ca.  $\frac{1}{5}$ ) zeigt eine kleine Auswahl solcher eiserner Waffen resp. schneidender Werkzeuge<sup>3)</sup>.

1) Winckler, Altorientalische Forschungen I S. 165.

2) Anabasis IV 33: ὄπλα δ' εἶχον γέγραφα μακρὰ καὶ λόγχας.

3) Das gabelförmige Instrument ganz rechts ist wohl, nach der Stellung des Schaftes und den Spuren des Ansatzes einer Linksverlängerung des wagrechten Armes zu schließen, ein abgebrochener

Die Pfeilspitzen liegen in vielfachen Varianten der Länge und Breite vor. Außerdem finden sich, wie sich erst neuerdings herausgestellt hat, unter dem ungeheueren Vorrat auch einige wenige nur kantig gestaltete eiserne Bolzen. Etliche Fragmente langer dünner Eisenstäbe, die zu den Schaftansätzen der Pfeilspitzen passen, machen es wahrscheinlich, daß manche Pfeile ganz aus Eisen in einem Stücke bestanden, die Verwendung von Holzschäften ist dadurch nicht ausgeschlossen, aber auch nicht erweislich. Zu erwähnen sind noch ein eisernes Beil und eine primitive schaufelförmige eiserne Pflugschar. —

Belege für die gemeinsame Verwendung der älteren Bronze neben dem jüngeren Eisen liefern No. 30—32.



Figur 73 (knapp  $\frac{1}{2}$ ).

**\*30.** Die am unteren Ende in einen weiten Ring auslaufende bronzene Stange (Fig. 73) war offenbar bestimmt, mit der durch den engen Ring des oberen Endes gezogenen mächtigen Schleife in das Gemäuer eingelassen zu werden, so daß die Stange in unbenutztem Zustande an der Wand herabhing. Sie diente

Dreizack. Ich dachte anfänglich an eine Analogie mit der von Belck auf seiner ersten Forschungsreise 1891 in einem kaukasischen Steinkistengrabe gefundenen Waffe, einem zweizinkigen bronzenen Instrument, das einer Hengabel täuschend ähnlich sieht und bei dem die Öffnung zwischen den Zinken der normalen Handweite der Menschen sehr gut entspricht (Verh. Berl. anthrop. Ges. 1893 S. 62 und S. 63 Fig. 3). Eher liegt eine gewisse Verwandtschaft zwischen dem oben an dritter Stelle von links abgebildeten Stück und dem von Belck a. a. O. Fig. 4 wiedergegebenen Broncehaken vor, der jedoch infolge einer Krümmung des Schaftes und geringerer Umbiegung der Spitze mehr sichelförmig gestaltet ist. Jene kaukasischen Gräber sind keinesfalls chaldisch. Daß dagegen zwischen den Chaldern und ihren nördlichen Nachbarn Kultureinflüsse herüber und hinüber gegangen sind (vgl. oben S. 92), ist nur natürlich.

wahrscheinlich dazu, Opfer- oder Gebrauchstiere zeitweilig anzubinden. Ähnlichen herabhängenden Ringen begegnet man ja noch heute in unseren Pferdeställen.

\*31. \*32. Ähnlicher Bestimmung werden die in Fig. 74 abgebildeten Stücke gewesen sein, das größere aus Eisen, das kleinere aus Bronze. Nur scheint hier



Figur 74 ( $\frac{1}{3}$ ).

in beiden Fällen das Ansatzstück ganz in die Wand eingelassen worden zu sein, so daß der Ring in fester Stellung wagrecht aus der Wand hervorstand. Eiserne



Figur 75 ( $\frac{2}{3}$ ).

Ringe, um die Pferde anzubinden, wurden nach Place auch in Chorsabad gefunden<sup>1)</sup>. —

Der regelmäßig beobachtete und namentlich betreffs der mykenisch-kretischen Funde neuerdings vielfach erörterte Zusammenhang zwischen Metallurgie und Keramik bestand auch bei den Chaldern:

\*33. \*34. Oberteil nebst Henkel einer bronzenen, im übrigen in unzählige Fragmente zerbröckelten Kanne, verglichen mit dem zufällig in gleichem Bestande erhaltenen entsprechenden Stück aus Ton<sup>2)</sup> (Fig. 75).

Breite des bronzenen Henkels 3,2, des tönernen 2,2 cm. Durchmesser der oberen Öffnung bei dem bronzenen Gefäß 10<sup>1</sup>/<sub>2</sub>, beim tönernen 10 cm.

\*35. In Bronze (1 Exemplar, bei der Auffindung vollständig, nachträglich zerbrochen: Fig. 76) und in Ton (sehr häufig vertreten) liegen vor: merkwürdige Schalen oder Näpfe, die durch einen Steg mit dreifachem Durchlaß in zwei ungleiche Hälften geteilt wurden. Ähnliche Gefäße kommen nach Hubert Schmidt's Mitteilung auch anderweitig vor.



Figur 76 (ca. <sup>1</sup>/<sub>4</sub>).

Die tönernen Exemplare laufen in der breiteren Hälfte, dem Steg gegenüber, in eine wenig hervortretende Schnabelung aus, die meist durch Rauch geschwärzt erscheint, woraus mit Hubert Schmidt der Schluß auf eine Art Lampe zu ziehen sein wird.

1) Winckler AOF. I S. 165.

2) Das Tongefäß erinnert in seiner Form und zufällig auch im Erhaltungszustand an ein der ältesten troischen Keramik angehöriges Gefäß, das „Troja und Ilion“ I S. 250 Fig. 114 wiedergegeben ist.

V. Die Keramik<sup>1)</sup>.

## a) Tontafeln und Siegel.

Abgesehen von mehreren mit blaugrüner Emaille in der bekannten babylonisch-assyrischen Technik überzogenen Gefäßfüßen beschränken sich die sicheren Belege assyrischer Beeinflussung auf den Ton als Schreibmaterial<sup>2)</sup>.

Bisher war nur eine Tontafel bekannt, die in früheren Jahren von Dr. Reynolds, dem Leiter der amerikanischen Mission in Van und nachmaligen eifrigen Förderer unserer Forschungen und Ausgrabungen, nach Amerika gesandt worden ist<sup>3)</sup>.

Wir fanden neben mehreren schriftlosen eine Anzahl beschriebener Tafeln.  
\*36. Brief, an Rusas II von Sagastaras, den König des nördlichsten



Figur 77 a (1/1).



Figur 77 b.

1) Es wäre mir erwünscht gewesen, mich für dieses schwierige Gebiet auf das Vorliegen der Materialien im engsten Sinne zu beschränken und möglichst nur die Abbildungen mit den notwendigen Erläuterungen wirken zu lassen. Allein dies erwies sich aus verschiedenen Gründen als untunlich. Gewisse Eigentümlichkeiten, die hier zur Sprache kommen, lassen sich mit Abbildungen überhaupt nicht oder nur mit besonderem Kostenaufwand darstellen, und ferner ergab sich bald, daß gerade auf keramischem Gebiet die Frage der Herkunft der Chalder ihrer Lösung relativ am Nächsten gebracht werden kann. So muß ich es mit besonderem Danke begrüßen, daß sich mir, wie im einzelnen näher zu verzeichnen, der fachmännische Rat der Herren Dragendorff, Kobert, Hubert Schmidt und Zahn auf das Zuvorkommendste zur Verfügung gestellt hat.

2) Vgl. oben S. 65 f, Anm. 2.

3) Sayce, The cuneiform inscriptions of Van IV (Journal of the Royal Asiatic Society 1893) No. LXXVIII p. 15 ff.

chaldischen Vasallenstaates gerichtet, bezüglich auf den Bau einer wahrscheinlich in jenen nördlichen Gebieten angelegten Rusas-Stadt, an dem auch Mannäer beteiligt waren<sup>1)</sup>. Vorderseite Fig. 77 a, Rückseite Fig. 77 b.

\*37. Liste von Zahlen<sup>2)</sup> zum Teil mit Maßbezeichnung. Beiderseits 3 Co-



Figur 78 a ( $\frac{1}{4}$ ).



Figur 78 b ( $\frac{1}{4}$ ).

1) Berl. Sitzungsber. 1900 S. 625 No. 135; Verh. XIII. intern. Or.-Kongr. (1902) S. 134 [6].

2) Berl. Sitzungsber. 1900 S. 626 No. 159.

lumen: auf der einen Seite 3, auf der anderen 2 voll, eine dritte nur mit einem Zeichen beschrieben. Fig. 78 a u. b.

**\*38. Fragmente.**

a) und b) zwei Stücke einer eine Abrechnung enthaltenden, nur vorderseitig beschriebenen Tafel (Fig. 79 a u. b). Grauer Ton.

c) Fragment (Fig. 79 c) vom unteren Teil der Vorderseite eines anderen Täfelchens aus lebhaft braungelbem Ton (Z. 1 Anfang 20 Z. 2 Anf. Z. 65). Von der Rückseite nur ein kleines unbeschriebenes Stück erhalten. Brandspuren.



Figur 79 a ( $\frac{1}{1}$ ).



Figur 79 b ( $\frac{1}{1}$ ).



Figur 79 c ( $\frac{1}{1}$ ).

**\*39.** Von den Siegelabdrücken auf Tonhüllen von Contracten — ebenfalls einer Entlehnung aus dem Zweistromland — ist besonders wichtig ein in vier Exemplaren erhaltener, der uns zum ersten Mal die aus babylonischen Texten bekannte Procession des Schiffes auf dem Wagen zeigt<sup>1)</sup>, welche außer einer menschlichen Gestalt das Tier der Ea begleitet<sup>2)</sup> (Fig. 80). Inschrift: [<sup>m</sup>R]u-sa-ni.... „dem Rusas gehörig“ (?)

1) Berliner Sitzungsberichte 1900, S. 626 No. 163.

2) Über eine andere solche Hülle (Stehender vor einem Gefäß nebst einem fragmentarischen Zeichen) s. No. 164 a. O.



Figur 80.

\*40. Die mit hieroglyphischen Zeichen beschriebene Tontafel<sup>1)</sup> (Fig. 81 a. b) zeigt, daß auch zu den Trägern der chetitischen oder einer ähnlichen „Hieroglyphenschrift die Tontafel als Schreibmaterial gedungen ist“, schwerlich aber durch chaldische Vermittlung, da ja in Kappadokien in weit älterer Zeit Assyrisch auf Ton geschrieben wurde<sup>2)</sup>.



Figur 81 a (Nach der Auffindung).



Figur 81 b (Nach der Reinigung).

Die Berliner Schale (oben S. 100 Fig. 71) und diese Tafel stammen offenbar aus dem Westen des Chalderreiches und zeigen, daß die Könige, die dem Tempel

1) „Die Einwanderung der Armenier im Zusammenhang mit den Wanderungen der Thrakier und Iranier“, Verh. XIII. intern. Or.-Kongr. S. 134 [6].

2) Und zwar wurde, wie die deutschen Ausgrabungen (s. Wincklers Bericht OLZ., 15. Dez. 1906) bei Boğaz-kiöi ergeben haben, das Babylonisch-Assyrische von den dort residierenden Be-



auf Toprakkaläh seine definitive Gestalt gaben, bereits Untertanen oder „Verbündete“ hatten, die zu den Verwendern einer solchen Hieroglyphenschrift gehörten. Von ihnen wird die Schale gestiftet, der Brief (gleich No. 36) an den Chalkerkönig gerichtet sein: die Punktgruppen sind vermutlich Zahlzeichen. Tief eingeschnittene Zeilenlinien zeigen, nebenbei bemerkt, auch die Tontafeln von Knossos<sup>1)</sup>.

Assyrische Beeinflussung kommt für die chaldische Keramik von Toprakkaläh höchstens noch bei den Maßbezeichnungen der Tonkrüge, metrologisch und mittelbar, in Betracht. Im Übrigen ist sie teils eigenartig, teils weisen ihre Beziehungen in eine andere Richtung.

b) Kleinere Gefäße besonderer Form<sup>2)</sup>.

\*41. An den oben S. 103 Fig. 73 mit dem bronzenen verglichenen Henkelkrug schließen sich (Fig. 82) die vier glatten Henkelkannen mit leise angedeutetem



Figur 82 (knapp  $\frac{1}{6}$ ).



Figur 83 (ca.  $\frac{2}{6}$ ).

herrschern des chetitischen Einheitsreiches im internationalen Verkehr noch ebenso verwendet, wie 1 bis  $1\frac{1}{2}$  Jahrhunderte früher in der el Amarna Zeit.

1) S. z. B. Annual of the British School of Athens VI pl. 2.

2) Eine erschöpfende Erörterung der zahlreich vorhandenen primitiven Formen (Schnurösengefäß, mehr oder minder bauchige Becher, Nöpfe etc.) wird hier nicht angestrebt.

**Ausguß.** Grauschwarzer Ton mit glatter künstlich polierter Oberfläche. Das größte Gefäß etwa 16 cm hoch.

**\*42.** Ferner verdient besondere Erwähnung eine Art Spitzbecher, der nicht zum Stehen auf glatter Fläche eingerichtet war, sondern eine Stütze erforderte (Fig. 83). Der Ton ist heller, die Glättung weniger ausgesprochen.

**\*43.** Ziemlich stark gebrannte Tiegel von verschiedener Größe mit und ohne Deckel (Fig. 84), die zu den silbernen Tiegeln (oben No. 17) und den kleinen Bronzegefäßen (No. 19 Fig. 60) zu stellen sein und bei der Metallbearbeitung Verwendung gefunden haben werden.



Figur 84 (1/2).

**c) Die grossen Pithoi.**

Die Leistungsfähigkeit der Chalder auf keramischem Gebiete tritt vielleicht am deutlichsten in der vollendeten Technik und der Dauerhaftigkeit ihrer ungeheuren Pithoi hervor. Es sind mindestens zwei verschiedene Typen zu unterscheiden.

**α) Die großen Pithoi aus dem Vorratsraum.**

An der Fundstelle No. 3 (oben S. 69) bemerkten wir die oberen Teile großer Urnen. Die umgebenden Lehmschichten wurden vorsichtig abgegraben und nunmehr zeigten sich riesige Tongefäße in stattlicher Anzahl, etwa 20—25, jedes zwischen 500 und 600 Liter fassend. Die Mehrzahl war, offenbar beim Einsturz des Gebäudes gelegentlich der Zerstörung der Burg, zerschmettert worden.

**\*44.** Ihrer zwei gelang es uns ziemlich unverletzt herauszuheben<sup>1)</sup>.

Sie erinnern in Gestalt und Größe durchaus an die noch heute in Transkaukasien und namentlich in Georgien üblichen Weinbehälter<sup>2)</sup>.

1) Mit großer Mühe wurden die beiden Topfriesen von Toprakkaläh herunter und vor unsere Wohnung in der amerikanischen Mission geschafft, wo sie sich noch befinden. Sie gelten als unser Eigentum; die Generalverwaltung der Museen, der wir sie überweisen wollten, hatte sich auf Rudolf Virchow's Vorschlag bereit erklärt, die Transportkosten Van-Berlin zu tragen. Doch mußte der Transport gegen Ende der Expedition wegen vorgerückter Jahreszeit unterbleiben. Es ist aber Aussicht vorhanden, daß er noch nachgeholt wird.

2) Als „Weinkeller“ (Verh. Berl. anthrop. Ges. 1898 S. 586) wird man den Vorratsraum des halb doch nicht bezeichnen dürfen, wenn auch einzelne dieser Krüge Wein enthalten haben mögen.

Beiden Krügen ist auf dem flachen Halsrande eingegraben oder vielmehr eingebrannt die Inhaltsangabe, und zwar die Zahlen in großen runden Punkten, während die Maße durch zwei verschiedene Zeichen — jedes ein Gefäß darstellend — angedeutet sind, deren Erklärung alsbald (s. S. 110) erreicht wurde.

Der eine der beiden Pithoi trug außerdem auf dem Bauche eingekratzt die mehrfach erörterte Legende in unbekannter Schrift<sup>1)</sup>.

β) Die Pithoi mit Schnur-Ornamenten, keilinschriftlicher Maßbezeichnung und Randverzierung durch Tierskulpturen.

Zahlreiche Scherben von Töpfen, die den Krügen vom Vorrats Hause an Capacität nichts nachgeben, sind an der Fundstelle 4, dem sog. „Totenhaus“, zu Tage getreten.

Während jene glatt und ohne Verzierung gearbeitet sind, zeigen hier die meisten Fragmente vom Bauch der Gefäße eine Verzierung durch einfache, Schnüren oder Stricken nachgeahmte, erhabene Streifen, die ihrer Zahl nach (1 bis 2) und Breite, sowie in der Dimension der Hebungen und der wohl durch Finger-eindrücke hervorgebrachten Senkungen vielfach schwanken. Viele von ihnen tragen zudem eine Maßbezeichnung in chaldischer Keilschrift.

\*45. Fig. 85 gibt einen solchen Scherben wieder. Er besteht aus zwei



Figur 85 (ca. 1/6).

Stücken unserer an diesen Fragmenten sehr reichen Sammlung, die sich mir in Berlin als zusammengehörig ergaben. Die Inschrift lautet:

[x] a-kar-ki 5 hi-ru-si.

Offenbar drücken die beiden bildlichen Maßbezeichnungen auf den Pithoi des Vorratsraumes je das *akar-ki* und das *hirusi* aus. Ein Vergleich der Maßangaben mit dem tatsächlichen Inhalt jener Vorratskrüge ergibt für ein *akar-ki* ca. 120 bis 150 Liter.

1) Veröffentlicht: Verh. XIII. intern. Or.-Kongresses S. 198 Fig. 7.

Solche Krugscherben mit Maßbezeichnung haben sich auch außerhalb Toprakalähs gefunden. So bewahrt die armenische Waisenschule (Berl. Sitzungsber. 1900, S. 626 No. 179) ein Fragment, das aus dem Trümmerfelde von Šuřant's<sup>1)</sup> am Westabhange des Warrak-Dağ stammt.

Maßangaben in *akarķi* und *ħirusi* sind uns alsbald auch in den neu gefundenen chaldischen Inschriften entgegengetreten. So gedenkt Menuas in der Inschrift von *Bôstan-kaya*, einer chaldischen Festung mit zahlreichen Felsenstufen, der Begründung eines Heiligtums, dem er 900 *akarķi* bestimmt habe (a. O. No. 69). Damit wird der Ertrag der Saat oder der Weingärten, in dem im gleichen Zusammenhange häufig mit sehr hohen Zahlen<sup>2)</sup> begegnenden *kapi* die Ackerfläche ausgedrückt sein. In der Opferliste auf der Rückseite der von Argistis II herrührenden Inschrift von Haġi (a. O. No. 130) figurieren 6 *ħirusi* KARANU „sechs Maß Weines“.

Die höchste belegbare Zahl der *ħirusi* beträgt 9; danach ist zu vermuten, daß auf ein *akarķi* 10 oder allenfalls 12 *ħirusi* gingen, so daß das *ħirusi* ein Maß von mindestens 10 Litern war.

Wenn daher die Henkel zahlreicher meist nur Bruchteile eines Liters fassender Tongefäße und -Schalen, die keramisch (s. u. S. 117 No. 55) noch in anderer Hinsicht von Interesse sind, gleichfalls Maßbezeichnungen in Zahl-Punkten oder -Kreisen neben anderweitigen Zeichen<sup>3)</sup> aufweisen, so müssen die letzteren kleinere Unterabteilungen des *ħirusi* ausdrücken.

Außer diesen Fragmenten vom Bauch der Gefäße kamen an derselben Fundstelle zahlreiche Randbruchstücke zu Tage, die mit Tierfiguren sehr merkwürdig verziert sind.

Auf dem glatten Oberrand des Gefäßes ist nämlich in horizontaler Lage ein



Figur 86 (ca. 1/4).

1) In den Ruinen der dortigen auf einer kleinen Felskuppe belegenen Chalderburg haben wir vorübergehend ohne nennenswertes Ergebnis schürfen lassen.

2) S. ZDMG. 58 S. 819 f.

3) Diese, so wie andere auf dem Boden der Gefäße eingegrabene, wechselnde Zeichen erfordern eine besondere Behandlung; einige wenige zierliche Tierköpfe sind darunter.

Vierfüßler aufgelagert, an welchem von unten her, an der Außenseite des Gefäßes in vertikaler Lage angebracht, ein Raubtier frißt<sup>1)</sup>.

Das Raubtier hat stets dieselbe stereotype Stellung. Sein Opfer dagegen erscheint entweder

\*47 in völlig kauender Stellung, die Beine unter den Leib gezogen (Fig. 86) oder

\*48 die Beine hängen über den äußeren Gefäßrand fast bis zur Mitte des Raubtieres herab (Fig. 87).



Figur 87 (ca.  $\frac{1}{6}$ ).

In weit größerer Zahl noch als die zusammenhängenden Gruppen sind deren einzelne Bestandteile erhalten:

\*49. Die Raubtiere (z. B. Fig. 88), wahrscheinlich, wie mir auch C. Keller bestätigt, (mähenlose) Löwen und

\*50. \*51 die von ihnen zu verspeisenden Vierfüßler (z. B. Fig. 89 u. 90) — anscheinend eine hörnerlose Rinderart — nach C. Keller wahrscheinlich ein größeres Kalb (vielleicht vom Büffel?).

\*52. Außerdem muß es Gefäße gegeben haben, deren Rand, sei es ausschließlich sei es abwechselnd mit jener Gruppe, durch Raubtierköpfe verziert war. Solcher Köpfe sind eine kleine Anzahl vorhanden; sie können, da Gesicht und Maul vollkommen frei, und zwar künstlerisch sehr wirkungsvoll, gearbeitet sind (Fig. 91, Zeichnung F. Frohse), nicht von fressenden Tieren herrühren.

Durch Zusammenfügungen, die dem mit den keramischen Restaurationen im Berliner Museum für Völkerkunde betrauten Museumsdiener Ihm gelungen sind, hat sich erwiesen, daß die Fragmente mit keilinschriftlicher Maßbezeichnung

1) Dieselbe Gruppe ebenfalls von einem Gefäßrand ist in der Sammlung einmal in Stein vertreten.



Figur 88 (ca. 2./3.).



Figur 89 (ca. 2./3.).

## d) Die bemalte Vase.

\*53. Große Vase aus gelbgrauem Ton (Tafel VIII No. 1) mit laufenden Vögeln (jeder ca. 5 cm lang) zwischen halsschmuckartigen Bändern bemalt und zwar in ziemlich dick aufgemalter matter<sup>1)</sup>, dunkelrotbrauner Farbe, die für mein Auge einen Stich ins Violette hat. Das Gefäß hat Kleeblatt-Mündung ohne jede Spur eines Ansatzes. Was auf der Tafel links an dem Gefäße sichtbar ist, kann, daher und weil an einen Ausguß schon wegen des Fehlens irgendwelcher Öffnung nicht zu denken ist, nur ein nasenartiger Knubben gewesen sein. Zerbrochen, der untere Teil fehlt. Größte Höhe des Erhaltenen  $26\frac{1}{2}$  cm, größter Durchmesser  $22\frac{3}{4}$  cm.

Gefäße mit aufgemalten Vögeln sind in der mykenischen Keramik wohl bekannt, doch sind es regelmäßig fliegende oder doch mit ausgebreiteten Flügeln laufende Vögel<sup>2)</sup> die zur Darstellung kommen. Stehende Vögel bietet der Dypylon-Stil.

Immerhin ist, da die archaisch-griechische Kunst die Vögel auf Vasen kennt, während in der übrigen älteren und prähistorischen Keramik Vorderasiens und Europas nach Hubert Schmidt solche Darstellungen nicht hervortreten, eine Beziehung zum Westen in diesem Motiv schwerlich zu verkennen<sup>3)</sup>. In ähnlichem Sinne wird man die Mattmalerei zu deuten haben.

## e) Die Gefäße mit dem rotglänzenden Überzug.

In der ägäisch-mykenischen Keramik kennen wir neben Vasen mit Mattmalerei solche mit „Firniß“-Malerei. Letztere Technik hat, wie allseitig zugegeben wird, ihren Ausgang von Kreta genommen<sup>4)</sup>, wo wir sie zuerst in der Kamares-Waare verwendet finden, die künstlerisch offenbar bereits einen Höhepunkt darstellt. Sie reicht bekanntlich tief in die uralten Schichten und Zeiten

1) Daß sie glänzend gewesen wäre und den Glanz verloren hätte, wie es bei dünn aufgemaltem mykenischem Firniß der weniger guten Stile vorkommt, ist nicht anzunehmen.

2) Siehe Furtwängler und Löschcke, Mykenische Vasen No. 397 und 398 (Atlas Tafel XXXIX) und No. 418 (Tafel XL des Atlas), ferner No. 185/187 (Tafel XXI). Vgl. Mykenische Tongefäße Tafel IX No. 44 ff.; Tafel X No. 45 u. 45 a. Das Motiv scheint speciell auf Melos heimisch zu sein. Vgl. Excavations at Phylakopi in Melos (1904) pl. XXI; sp. 77 Fig. 65, p. 119 Fig. 91, p. 120 Fig. 92. Vgl. noch p. 116 Fig. 89. — Vögel auf Vasen melischen Imports auf Kreta s. Annual of the British School at Athens IX p. 49 f. Fig. 26.

3) Da es immer deutlicher wird, daß der geometrische Stil und seine Motive nicht erst von den Dorern nach Süden mitgebracht wurde, sondern bereits vor der mykenischen Periode verbreitet war (s. u. A. Excavations at Phylakopi p. 93 ff. pag. 106), so kommt für die in diesem Falle zur Frage stehenden Einflüsse und Beziehungen nicht notwendigerweise und ausschließlich die Zeit nach der dorischen Wanderung in Betracht. Es ist hier, wie durchweg, zu bedenken, daß wir mit Kulturelementen zu rechnen haben, die den Chaldern in ihren älteren Sitzen, lange Jahrhunderte vor ihrem ersten Auftreten in Armenien, eigen gewesen sein können.

4) Siehe Zahn, Sitzungsber. Berl. Archäol. Ges. 1901 No. 25 S. 69. Mackenzie, The Pottery of Knossos, Journal of Hellenic Studies 23 (1903) S. 157 ff.

der Paläste von Phaistos und Knossos zurück, die der ersten denkbaren Besetzung durch Bewohner griechischer Nationalität vorausgehen <sup>1)</sup>.

Es handelt sich also in der „Firniß“-Malerei um eine „karische“ Erfindung.

So war es für mich eine Überraschung, neben der Mattmalerei auf der einen Vase einen, äußerlich betrachtet, firnißartigen Überzug bei einer sehr großen Anzahl von Gefäßen unserer Sammlung verwendet zu finden.

\*54. Ziemlich zahlreiche Bruchstücke riesiger dickwandiger Gefäße von der Größe der Pithoi vom Vorratsraum und von der Totenstätte, hellziegelroter glänzender Überzug. Rohe Ornamentik in eingeritzten sich kreuzenden und Dreiecke bildenden einzelnen Linien.

\*55. Äußerst zahlreiche Fragmente von Näpfen oder Schalen mit Henkeln, die die Maßbezeichnung in Zahlpunkten und Maßzeichen tragen, während auf der Außenseite des Bodens gewisse andere Zeichen (als Fabrikationsmarken oder sonstige Unterscheidungsmerkmale <sup>2)</sup>) eingegraben sind.

Bei der großen Mehrzahl ist der, die glänzende ganze Oberfläche innen und außen bedeckende Überzug lebhaft rot, bei einigen wenigen schwarz und dann auch minder stark glänzend.

\*56. Runder Napf (größter Durchmesser 17 cm, Höhe  $7\frac{1}{2}$  cm) mit stark profiliertem Rande (Fig. 92).



Figur 92.

\*57. Verschiedene flache Schalen (darunter speciell wohl erhalten eine von 23 cm Durchmesser bei  $6\frac{1}{4}$  cm Höhe, eine andere von  $16\frac{3}{4}$  cm Durchmesser und einer Höhe von ca. 5 cm), die gleichfalls eine stark ausgesprochene Profilierung zeigen. Roter glänzender Überzug außen und innen.

\*58. Fragment vom oberen Teil eines Gefäßes, äußerst regelmäßiger feiner lebhaft glänzender roter Überzug, die Innenseite glatt verlaufend, die äußere in der Weise des Steingefäßes mit dem ruhenden Stier (oben No. 7 S. 80 Fig. 49) mit Rillenprofilierung gefällig gestaltet.

\*59. Gefäß (größter Durchmesser 14,5 cm) mit glänzendem lebhaft rotem Überzug, in welchen blattartige Ornamente (größte Breite derselben 4,5 bis 5,1 cm.) eingeritzt sind (Tafel VIII No. 2, ca.  $\frac{2}{3}$ ). Der Ansatz links auf der Darstellung ist durchlöchert, es handelt sich hier um den Rest eines Ausgusses.

1) Vgl. oben S. 68 nebst Anm. 2 und dazu S. 124 Anm. 2.

2) Vgl. S. 112 mit Anm. 3.



Also eine Henkelkanne mit Ausguß und zwar, worauf mich zuerst R. Delbrück hinwies, mit dem im Verhältnis zur Größe des Gefäßes übermäßig kleinen Boden, der für die mykenische Keramik charakteristisch ist. In der Tat entspricht unser Gefäß von Toprakkaläh im Wesentlichen den mykenischen Kannen der Form No. 67<sup>1)</sup>.

\*60. Bauchige Vase, größer als die vorige (Höhe ca. 23 cm, größter Durchmesser ca. 25 cm), ohne irgendwelche Ornamentik, mit Kleeblattmündung, die abgebrochen, aber vorhanden ist. Auch hier ist der rote Überzug besonders regelmäßig und glänzend, und, eben weil nicht durch Einritzungen unterbrochen, noch einheitlicher. —

Mein Eindruck, daß es sich bei diesem für das Auge „firniß“-ähnlich erscheinenden Überzuge um eine keramische Singularität handele, wurde von Fachmännern bestätigt.

Hubert Schmidt erkannte an, daß ein „firniß“-artiger Überzug vorliegt, der aber schwerlich „Firniß“ im „mykenischen“ Sinne sei, wohl aber eine besondere Technik zur Voraussetzung habe.

Dragendorff äußert sich etwa wie folgt: Im Gegensatz zu der bekannten älteren Technik, wo die Färbung durch die Behandlung der Oberfläche selbst erreicht wird (durch eine Art Politur, die durch Schlagen oder Glätten event. mit Röteln hervorgerufen wird) scheine ihm bei unserm Stücke aus Toprakkaläh eine aufgetragene Farbe vorzuliegen in gewissem Sinne ähnlich dem griechischen „Firniß“, aber nicht mit ihm identisch; auf griechischem Gebiet sei ihm nichts gleiches bekannt. Gegenüber dem griechischen Firniß scheine sich der hier vorliegende Überzug weniger fest mit dem Gefäß zu verbinden, eine Art Glasur zu bilden, die sich derber und fester als der mykenische „Firniß“ darstellt.

Dragendorff fiel ferner an der einen Scherbe, die ich ihm nur vorlegen konnte, alsbald die stark entwickelte Form der Gefäße auf, die sich namentlich in der Profilierung ausspricht. Die Glasur kommt, äußerlich betrachtet, der Terra sigillata nahe, ohne ihre Festigkeit zu erreichen, wie dies auch Zahn anerkannt hat. Es handelt sich nun darum, diesem sonderbaren Überzug oder Auftrag durch chemische Untersuchung auf den Grund zu kommen.

Zunächst durch Löschke interessiert hat R. Kobert die Güte gehabt, ein von mir übersandtes Fragment einer solchen Untersuchung zu unterziehen.

Seine äußerst lehrreiche Auskunft lasse ich folgen:

„1) Im Gegensatz zu vielen antiken Gefäßen läßt sich bei den Scherben des hier vorliegenden durch ein Messer die ganze rote Schicht ohne Mühe abblättern. Dies hat Kollege Dragendorff offenbar auch schon wahrgenommen und darum auf eine aufgetragene Farbe geschlossen. Auch ich muß aus dem auffallend leichten Abblättern den Schluß ziehen, daß die rote Glanzschicht wohl aufgetragen sein könnte.“

1) Furtwängler-Löschke, Mykenische Vasen Tafel XLI.

2) Der chemischen Zusammensetzung nach ist aber diese rote abblätternde Schicht der darunter befindlichen Grundmasse des Gefäßes so ähnlich, daß ich behaupten muß: falls aufgetragen worden ist, so bestand doch das Aufgetragene aus weiter nichts als aus vorher geglähter und dann wieder fein pulverisierter Grundmasse.

3) Wie Sie an der Grundmasse deutlich sehen, ist sie nur schwach gebrannt, so daß die durch das Brennen erzeugte Rotfärbung sehr wenig intensiv ist und auch nicht ganz bis ins Innerste geht. Sie können daher auch nach Ablösung der Glanzschicht der Ober- und Unterseite an jedem Scherben 3 Schichten unterscheiden, nämlich eine mittlere grauschwarze und eine obere und untere rötliche.

4) Mikroskopisch zeigen sich diese 3 Schichten der Grundmasse aus sehr groben nicht zusammengesinterten Partikelchen bestehend, welche unter einander nicht gleichartig sind, indem die einen eisenhaltig und die anderen eisenfrei oder eisenarm sind. Die eisenarmen sind weißgrau, die andern rot oder dunkel. Daraus muß geschlossen werden, daß die Erhitzung der Grundmasse eine sehr mangelhafte gewesen ist.

5) Die rote Glanzschicht besteht mikroskopisch aus lauter gleichmäßigen, sehr feinen roten Partikelchen, wie sie nur durch gutes Glühen (bis zum Zusammensintern) und nachheriges Pulverisieren und wieder Glühen entstehen konnte.

6) Die Fabrikation ist also folgendermaßen vor sich gegangen: Ein und dieselbe eisenreiche Tonmasse lieferte den rohen Topf und die Glasur, aber letztere ist vor dem Auftragen schon einmal erhitzt und pulverisiert worden. Dann wurde sie aufs Sorgfältigste aufgetragen, geglättet (man sieht mikroskopisch die Glättungsstreifen) und nun das Gefäß kurze Zeit einer Hitze ausgesetzt, die die Glanzschicht zum Zusammensintern brachte aber nicht hinreichte, sie mit der Unterlageschicht fest verbacken zu lassen.

7) Der Eisengehalt der roten Schicht ist nicht größer als der der darunter liegenden Schichten. Gerade dies zwingt mich zu behaupten, daß zu beiden dieselbe Tonart gedient haben kann.

8) Eine Salzglasur liegt nicht vor, da die rote Schicht völlig frei ist von dem Bestandteile, welchen sie sonst enthalten müßte, d. h. von Natrium.

9) Bestandteile eines Lackes oder eines Firniß sind nicht vorhanden.“

Tatsächlich handelt es sich also um einen farbigen Auftrag, der, wenn auch von dem gleichen Stoffe wie das eigentliche Gefäß, doch seine gesonderte Bearbeitung erfahren hatte. Handelt es sich hier um eine Art Vorstufe der „mykenischen“ ausgebildeten Technik? Lag ein Zusammenhang mit dem Westen vor? Die zweite dieser Fragen ist nach Zahn's freundlicher Mitteilung zu bejahen.

Die Gefäße von Toprakaläh stimmen in der Technik wie im Geschmack (besonders in den ausgesprochenen Profilierungen) auf das nächste mit den durch

die Körteschen Ausgrabungen gewonnenen keramischen Funden aus Gordion überein.

Die phrygischen Stücke in roter und in schwarzer Farbe — mitunter kommen beide Töne, in einander übergehend, auf einem Gefäße vor, bei anderen Gefäßen scheint dagegen das Schwarz oder das Rot mit bewußter Absicht des Töpfers hergestellt zu sein — zeigen denselben glänzenden Überzug wie die chaldischen Stücke und der Überzug dringt, wie an Bruchflächen zu erkennen ist, gerade so wie dort in die Masse des Gefäßes bis zu einem gewissen Grade ein, ein Zeichen der beiderseitigen relativ engen Verbindung<sup>1)</sup>.

Ein ähnlicher Farbeauftrag auf der Oberfläche nebst Politur dieser überstrichenen Oberfläche findet sich außer in der altphrygischen Keramik u. A. auch in Troja (I. und erste Periode der II. Schicht), in der Keramik von Jortan Kelembö<sup>2)</sup> in der pergamenischen Landschaft, auf Kreta vor der Erfindung des „Firniß“, ferner an Stücken aus Ägina, Paros, Melos, Thera<sup>3)</sup>. Die Chalder und die Phrygier polierten den Auftrag. Die neue Errungenschaft der Kreter, die sich zunächst über den mykenischen Kulturkreis verbreitete, bestand in der Erfindung einer durch irgend einen chemischen Prozeß hergestellten Glanzschicht, die ebenso haltbar war wie jener Farbeauftrag und keiner Politur bedurfte. Diese Erfindung war Geheimnis der Kreter, auf Thera hat man sie beispielsweise nachzuahmen versucht, aber den Glanz nur durch die Politur hervorzubringen vermocht.

## VI. Zur Herkunft der Chalder.

Somit weist die keramische Technik der Chalder nach Westen, und diese Ermittlung trifft zusammen mit einer ganzen Anzahl entsprechender großenteils schon erwähnter Beobachtungen, die nunmehr kurz rekapituliert und zum Teil ergänzt seien:

Die für die Chalder so charakteristischen baulichen Anlagen im lebendigen Felsen sind durch ganz Klein-Asien und nach Griechenland hin verbreitet<sup>4)</sup>.

1) Es handelt sich namentlich um die folgenden Stücke, die Zahn mir freundlichst vorlegte und erläuterte: Gordion. Körte No. 151 (unter Rote Waare) Vasen - Inventar des Berl. Museums (Vas. Inv. 4738). Roter Auftrag, dünner als bei unseren Stücken. Rillen-Profilierung. — Gordion. Körte No. 161. Fragmente einer Schüssel mit Ausguß: dünner Auftrag nur auf dem oberen Rande. — Gordion. Tumulus II (Abb. 102 S. 121 No. 45 Körte) V. I 4576. 2 Fragmente, schwärzlich grau mit poliertem Auftrag. — Einen schönen schwarzen Auftrag zeigt auch No. 49 (Körte) aus dem selben Tumulus. — In der Technik am Allernächsten kommt: Körte No. 152 (Abb. 219), Vas. Inv. 4739. Schalen-Fragment; auf dem Rande Knubben (verkümmerte Henkelansätze oder Schnurösen). Überzug und Politur oft nur im Inneren des Gefäßes und auf dem gebogenen Rand; schwarz, rot und beide Farben in einander übergehend.

2) Schnabelkännchen Vas. Inv. 3751/2.

3) Zahn fügt hinzu: „Gewiß kommt dieser Farbeauftrag noch bei Gattungen anderen Fundortes vor, so glaube ich mich auch bei thessalischen und böotischen Scherben (der Art wie sie Soteriades bei Chaironeia gefunden hat) an diese Technik zu erinnern“.

Die Glättungen der Kastalia und der Pnyx, die gewiß wenigstens z. T. in die griechische Vorzeit zurückreichen<sup>1)</sup>, brauchen den Vergleich mit den bedeutendsten chaldischen Arbeiten ihrer Art nicht zu scheuen. Felsentreppen und in den Felsen gehauene Straßen findet man gleichfalls im Osten wie im Westen des bezeichneten Gebietes<sup>1)</sup>. Kyklopische Brücken sind den Mykenäern wie den Chaldern<sup>2)</sup> eigen. Der unterirdische Tunnelgang, der von der Burg von Mykene in die Ebene führt, ist ein ständiges Merkmal chaldischer Burgen, bei denen er, wie in Mykene, der Wasserversorgung dient<sup>3)</sup>.

Der Feste im Kopais-See entspricht in kleinerem Maße eine Felsenfestung mitten im Euphrat an der Peripherie oder in der Nachbarschaft des chaldischen Reiches<sup>4)</sup>.

Die karischen Felsengräber einerseits, die Schacht- und die Kammergräber sowie die Grabkammern der Kuppelgräber in Mykene und im mykenischen Kulturbereich andererseits gehören in den gleichen Zusammenhang mit den Felsenwohnungen und Felsengräbern des inneren Kleinasien, die bei den Chaldern zur größten Vollkommenheit ausgebildet sind. Und der kyklopische Mauerbau geht mit den Anlagen im lebendigen Felsen beiderseits Hand in Hand.

Griechenland im Westen, Armenien im Osten bilden hier die Grenzen und die Ausläufer eines kleinasiatischen Gebietes, in welchem der Felsenbau einheitlich ist und für welches er ein charakteristisches Merkmal bildet. Daß es sich um ein in dieser Hinsicht einheitliches, in sich geschlossenes Gebiet handelt, wird durch die neuere Forschung, die andauernd weitere Bindeglieder auffindet und Lücken schließt<sup>5)</sup>, immer deutlicher<sup>6)</sup>.

Zu den Gemeinsamkeiten, die den äußersten Osten und Westen des Gesamtgebietes verbinden, gehört, um zunächst bei den Bauten zu bleiben, anscheinend

1) Siehe meinen Vortrag „Kleinasiatische und griechische Felsenbauten“, Archäologisches Jahrbuch 1905 S. 116 nebst Klio VI (1906) S. 177 Anm. 4. Gleicher Meinung Drerup, entgegengesetzter Dörpfeld, s. Klio a. O.

2) Chaldische Brücke über den Euphrat an der Grenze des Chalderreiches unter Sardur, Argistis' I Sohn: Annalen Tiglatpilesers IV (735 v. Chr.) Z. 68. Wo am Menuas-Kanal Talschluchten zu überbrücken waren, geben die Durchlässe dieser Überführungen einen ungefähren Begriff von der Anlage auch der eigentlichen Brücken bei den Chaldern.

3) Die Treppe von der Höhe der Akropolis zu Athen bis zur Quelle Klepshydra gehört in ihrer ursprünglichen Form doch wohl gleichfalls hierher, s. Klio VI S. 177:8.

4) Zeitschr. f. Ethnol. 33 (1901) S. 186 in Fig. 10 mit Anm. 1.

5) Zuletzt: F. Brandenburg, Bericht über eine Reise in Anatolien im Sommer 1906, Memnon S. I, 19 ff.

6) Daß die beiden Völkergruppen, die sich innerhalb dieses, kulturell noch in mancher weiteren Hinsicht einheitlichen Gebietes unterscheiden lassen — die „Karer“-Gruppe (Kretschmers „Kleinasiaten“) und die mehr nach Osten wohnende „hethitische“ Gruppe, zu der u. A. die Cheta, die Kummuch, die Mitannäer, sowie auch die Moscher und Tibarener gehören (Winckler, AOF. I, S. 459 f. mit Anm. I u. II S. 103 ff. bes. 108) — unter einander sprachverwandt sind, machen die Eigennamen wahrscheinlich: „Panammu von Sendjirli trägt den Karernamen Panamyes“ (U. v. Wilamowitz, Berl. Sitzungsber. 1906, S. 75), auf dem Thron des Chetareiches, saß im 14. Jahrhundert ein *Muršili*, ein Namensvetter des *Muršili* (Winckler, Or. Lit.-Zeitg. 1906, 15. Dez.; S. 18 Anm. d. Sonderdrucks), der zu Alkaios' Zeiten Mytilene und Lesbos beherrschte. Es hat daher einige Berechtigung, wenn die Bezeichnungen „karisch“ (so oben S. 68 f.) oder „hethitisch“ (so zuletzt Fick, Vorgriechische Ortsnamen S. 1 ff.) im weiteren Sinne als einheitliche Bezeichnung für beide Gruppen zusammen verwendet werden.

auch die Gestalt der chaldischen Burganlagen<sup>1)</sup> speziell der auf Toprakkaläh. Wie aus der Schilderung der dortigen Fundstätten (oben S. 69) hervorgeht und wie ich an anderer Stelle<sup>2)</sup> ausgeführt habe, zeigt sie gerade die charakteristischen Merkmale, die den Palästen zu Phaistos und Knossos in ihrer ursprünglichen Anlage eigen sind: die Gruppierung einer Anzahl, z. T. unter einander verbundener, nicht allzu geräumiger Gemächer und Gelasse um einen frei bleibenden centralen Hof<sup>3)</sup>.

Zu der hohen Ausbildung der Metallurgie wie in der mykenischen Kultur und bei den Karern im engeren Sinne so bei den Chaldern gesellen sich eine Reihe von Einzelheiten, namentlich die außerordentliche Vollkommenheit der getriebenen Arbeit besonders in edelstem Metalle, ferner wohl auch die Neigung zur Modulation der metallischen Oberfläche, die sich mykenischerseits in der Tauschierarbeit, bei den Chaldern in der „Tulatechnik“ (oben S. 91 f.) bekundet.

Gemeinsam ist ferner der mykenischen und der chaldischen Kultur die Verbindung von Stein- und Metallarbeit zu dekorativen Zwecken, und, sehr bedeutsam, die Bevorzugung der Polychromie (S. 75) in der Architektur<sup>4)</sup>.

Nimmt man dann in der Keramik zu dem für den Westen charakteristischen Streben nach glänzender Gestaltung der Gefäßoberfläche noch das Erscheinen der Mattmalerei und das Auftreten einer spezifisch mykenischen Kannenform bei den Chaldern hinzu, so wird man anerkennen, daß auf technischem Gebiete eine recht stattliche Reihe westwärts weisender und in einander greifender Entsprechungen vorliegt, und wird auf Grund der eingangs<sup>5)</sup> gebotenen principiellen Erwägungen auf frühere westlichere Wohnsitze der Chalder zu schließen geneigt sein.

Auf dem Gebiet des Kultus, das bei den in religiöser Hinsicht der Beeinflussung augenscheinlich so wenig zugänglichen Chaldern (S. 67) besonders bedeutsam ist, verzeichneten wir chaldischerseits die Verehrung einer Fruchtbarkeits-Göttin, wie sie als Rhea, Kybele, Mâ im einheimischen Kult Alt-Phrygiens und im mykenischen Kulturkreis hervortritt (s. o. S. 84 ff.).

Dazu tritt der Kult des Teisbas (chald.)-Tešub (mitannisch etc.), des ‚hethitischen‘ Sturm- und Wassergottes mit dem Beile<sup>6)</sup>, der mit dem karischen Ζεύς Αἰθραυνδός wesensgleich ist<sup>7)</sup>.

Aufgehängte Weiheschilde ferner sind für den kretischen Kultus<sup>8)</sup> ebenso charakteristisch, wie für den der Chalder (oben S. 99 f.).

1) Im Allgemeinen s. Verh. Berl. anthrop. Ges. 1895 S. 602.

2) „Karisch“-Chaldisches, Klio VI S. 176 ff.

3) Vgl. außer Dörpfeld u. Mackenzie (ob. S. 68 mit Anm. 2) bes. Noack, Homerische Paläste, S. 74.

4) Auf die Wiederkehr (S. 74; 99) des für die mykenische Kunst so bezeichnenden Formelements der Rosette soll dagegen hier um deswillen kein Wert gelegt werden, weil dieses ursprünglich ägyptische, dem Gebiete der Pflanzennachahmung angehörige Motiv, auch in Assyrien eine Rolle spielt.

5) S. 68 und dazu S. 178 sowie S. 121 Anm. 6 und betreffs des Felsenbaus Klio IV 390 Abs. 3.

6) Vgl. das Relief aus Sendjirli und die in Babylon gefundene Stele mit hethitischer Darstellung und hieroglyphischer Inschrift (vgl. o. S. 108 f.) Wiss. Veröff. d. D. Or. Ges. Heft 1, S. 3 u. Tafel I. 1 u. 2.

7) Man hat daher bereits (Winckler, AOF. vgl. ob. S. 121 Anm. 5) die Chalder mit den Hethitern als „Tešub-Völker“ zu einer Einheit zusammengefaßt und westliche Herkunft der Chalder angenommen. Vgl. a. Klio IV 390.

8) Zahn, Archäol. Sitzungsber. März 1901 S. 57.

Auf Kreta hat man Steine und Platten mit kreisrunden, für Opfer bestimmten Löchern gefunden<sup>1)</sup>. In einem abgelegenen Felsenzimmer auf der Chalder-Burg von Van sah ich an den 3 Wänden Tische ausgespart, die solche kreisrunden niedrigen Vertiefungen in doppelter Reihe zeigen<sup>2)</sup>.

Zu alledem stimmt aufs Beste die Verwandtschaft des Chaldischen mit der Sprache des zu den ‚Hethitern‘ gehörigen (S. 121 f. Anm. 6) westlicheren und in älterer Zeit blühenden Mitanni-Volkes, sowie schließlich das Vorkommen eines als obsolet bereits erkennbaren Wortes *patari* „Stadt“ im Namen der Hauptstadt des Chalderreiches: *Tušpa-patari* (Tušpa-polis) das von dem Namen der lykischen Stadt Pñtara und von Pteria schwerlich zu trennen ist<sup>3)</sup>.

Der Wahrscheinlichkeits-Schluß auf eine Herkunft der Chalder von Westen her wird nun dadurch zur Sicherheit erhoben, daß sich die beiden anderen an sich möglichen Richtungen der Einwanderung als geradezu ausgeschlossen erweisen.

Wären die Urařto-Chalder von Osten her durch Azerbaidjån nach Armenien gekommen (S. 67 sub 1), so hätten sie, ebenso wie die etwas früher als sie auftretenden Mannæer zuerst im Osten, in den Gebieten um den Urmia-See, mit den Assyrern in Conflict geraten müssen.

Der anfänglich nahe liegende Gedanke aber, daß die Chalder von Nordosten durch den Kaukasus (S. 67 sub 2) oder von den Südhängen des Kaukasus her in Armenien eingedrungen seien und daß die chaldische Kultur sich dementsprechend mit der transkaukasischen Kultur, speciell der der in Kalakent unfern des Goktscha-Sees ausgegrabenen Steinkistengräber näher berühren möge, hat alsbald als unhaltbar aufgegeben werden müssen. Eine scharfe Grenze trennt jenes transkaukasische von dem chaldischen Kulturgebiet<sup>4)</sup>; sie verläuft im Wesentlichen längs der die Araxesebene im Norden begrenzenden Gebirge. Weder finden sich solche Steinkistengräber südlich dieser Grenze, noch besteht chaldischerseits irgend eine erkennbare Beziehung zu den charakteristischen Zügen der Kalakenter Kultur, vor allem zu den Darstellungen der Gürtelbleche mit ihrer nach dem Inneren Asiens weisenden Fauna<sup>5)</sup>. Soweit die Chalder ihre Herrschaft über die Araxesebene hinaus ausbreiteten, kamen sie als von Süden vordringende Eroberer zu überwiegend stammfremden Völkern.

Diese Einwanderung der Chalder von Westen her, die (S. 67) zwischen Tiglatpilesers I. und Assurnasirabals III. Regierung erfolgt ist, läßt sich nun auch in einen größeren Zusammenhang bringen.

1) Opfertisch in der diktäischen Höhle, Evans, Journal of Hellenic Studies XVII (1897) p. 350 ff. — Andere Darstellungen Evans, Cretan Pictographs JHS. XIV (1894) p. 298 Fig. 37; Cesnola-Stern, „Cypern“ Tafel 76 15 u. 21. Vgl. Zahn a. a. O. S. 66.

2) Schon von Ed. Schulz, Journal Asiatique III. série. vol. IX (1890) p. 288 f., beschrieben.

3) Berl. Sitzungsber. 1900 S. 622 No. 58—59; Zeitschr. f. Ethnol. 1901 S. 187 Anm. 1. Sollten etwa die Chalder diese Bezeichnung von den älteren Bewohnern Vans entlehnt haben, so läge ein bedeutsamer Beleg für ein noch früheres — vorchaldisches — Beschreiten des westöstlichen Einwanderungsweges nach Armenien vor.

4) W. Belck, Verh. Berl. anthrop. Ges. 1893, S. 81.

5) R. Virchow, Über die culturgeschichtliche Stellung des Kaukasus, unter besonderer Berücksichtigung der ornamentierten Bronzebügel aus transkaukasischen Gräbern, Abh. Berl. Ak. d. W. 1895.

Die kleinasiatischen Völker der *Alzi* und *Bu-ru-ḫum-(ku)zi* (vgl. den alt-phrygischen Namen *Βερέκωντες Βερέκωνθία*, Hommel) waren unter Tukulti-Ninib I von Assyrien (um 1290 v. Chr.), wie dessen Annalen erkennen lassen, in einem offensiven Vorgehen begriffen. Kurz vor 1000<sup>1)</sup> hat Tiglatpileser I mit den Moschern zu kämpfen, die das Gebiet von *Alzi* und *Buruḫumsi* vor 50 Jahren besetzt hatten und nun in das damals auf das linke Euphratufer hinüberreichende Gebiet von Kummuh einfielen. Die Moscher, deutlich als Völkerwanderung (in Stämmen, deren jeder sein Oberhaupt hat) charakterisiert, fluteten zurück; sie setzten sich im östlichen „Phrygien“ fest. Das Gros der Bevölkerung Phrygiens ist unarisch, darüber liegt die herrschende, numerisch relativ spärliche und dünne thrako-phrygische Schicht. Was Gordion mit Toprakkaläh gemeinsam hat, kommt auf Rechnung des älteren nichtarischen Elementes. Mitâ von Mušku<sup>2)</sup> aber ist, wie Winckler erkannte und u. A. auch Körte zugibt, Midas von Phrygien.

Wir sehen also die älteste nichtindogermanische Bevölkerung des westlicheren Kleinasiens in einer nach Osten gerichteten Bewegung und zwar sicher im 11., wahrscheinlich bereits zu Anfang des 13. Jahrhunderts. Und der Grund dieser Bewegung oder Bewegungen ist naturgemäß in einem von Westen kommenden Stoße oder Schube der thrakisch-phrygischen Einwanderung zu suchen, die vielleicht schon seit dem 3. vorchristlichen Jahrtausend, seit die erste Stadt auf dem Hügel von Troja angelegt wurde, bald in langsamem Einsickern bald als Völkersturm, Kleinasien betroffen und großenteils thrakisiert hat<sup>3)</sup>.

Die Folgen der Bewegung, die die Moscher nach Osten getrieben hatte oder ein neuer von Westen kommender Stoß — vielleicht der, der die Myser nach Kleinasien brachte, — haben die Chalder (Urartäer) auf demselben Wege aus dem Westen nach Armenien geführt, auf welchem nur 2<sup>1</sup>/<sub>2</sub>—3 Jahrhunderte später die Armenier in das bisher den Chaldern gehörige Bergland eindrangen<sup>4)</sup>.

Aus ihren letzten Sitzen und früheren — je früher je weiter nach Westen anzusetzenden — Stationen brachten die Chalder Fertigkeiten mit, wie sie den kleinasiatischen Völkern eigen waren; teils bildeten sie sie in der neuen Heimat zu größerer Vollendung aus, wie den Felsenbau, den Wasserbau im Gebirge und vor Allem die Metallurgie (besonders die Gewinnung und Bereitung des Eisens und des Stahles), teils werden sie Altes verlernt und gegen Neues aus dem Südosten Erlerntes und Entlehntes aufgegeben haben<sup>5)</sup>.

Damit ist die Richtung, in der wir die älteren Sitze der Chalder zu suchen haben, bestimmt, und so das Ziel, dem ich bei dieser kulturhistorischen Betrachtung hauptsächlich zustrebte, erreicht. —

Es bleibt mir an dieser Stelle nur übrig, Herrn F. C. Andreas als stetigem Förderer dieser Veröffentlichung lebhaft zu danken.

1) Vgl. S. 66 Anm. 4.

2) Wir kennen 2 Träger dieses Namens, Zeitgenossen Rusas' I und II, s. Verh. Berl. anthrop. Ges. 1900 S. 436 und „Die Einwanderung der Armenier“, Verh. XIII. Or.-Kongr. S. 130 [2].

3) Einer sehr alten Schicht der thrakisch-phrygischen Einwanderung gehören die schon vor ihrer Einwanderung in Armenien weit nach Osten vorgeschobenen Armenier an.

4) Vgl. S. 67 sub 3.

5) Über die Frage, ob auch in Urartu eine indogermanische, iranische, durch den Kaukasus gekommene Schicht in Betracht kommt, der das Herrscherhaus einen Beisatz indogermanischen Blutes verdanke, vgl. Verh. des XIII. internat. Or.-Kongreß S. 139 [10].

### Dritter Abschnitt.

#### Arabische Inschriften.

Bearbeitet von Dr. Max van Berchem.

---

#### Vorbemerkung.

Von C. F. Lehmann-Haupt.

Indem ich meinen wärmsten Dank für Herrn Dr. Max van Berchem vorausschicke, der die schwierige Aufgabe, die arabischen Inschriften zu bearbeiten, auf meine Bitte bereitwilligst übernommen und seiner Kennerschaft entsprechend erfolgreich durchgeführt hat, berichte ich kurz wie diese Materialien ermittelt und aufgenommen worden sind.

Die Inschriften von Charput (No. 9) und Baiburt (No. 11 bis 13) sind von mir während meiner Alleinreise aufgefunden und abgeklatscht, photographiert bezw. (No. 12) nur probeweise kopiert worden, die von Amid lernte ich durch die Güte des Herrn Dr. Gates, damals bei der amerikanischen Mission in Charput, kennen, der mir die Photographie schenkte, auf der die Abbildung des Turmes mit der Inschrift auf Tafel XIII beruht. Den Turm von Köinischahr (No. 15) sah die Expedition bei ihrer Anwesenheit in der Ebene von Salmās (Oktober 1898). Den Reproduktionen des Turmes (Fig. 93) und der Inschrift (Fig. 94) liegt eine an Ort und Stelle von einem Berufsphotographen angefertigte und in den Handel gebrachte Aufnahme zu Grunde. Die Inschrift von Söört (No. 14) wurde von der Expedition im Vorübergehen bemerkt und abgeklatscht.

Die Stadt Maiyāfāriqīn, jetzt meist Mufarkīn oder abgekürzt Farkin gesprochen, offiziell türkisch „Silivan“ (Name des Kaza) besuchte ich im Juni 1899 und nahm von einigen der zahlreich vorhandenen meist in die Obermauer eingelassenen Inschriften Abklatsche, soweit mein damals besonders knapper Papiervorrat reichte. Auch eine hoch gelegene Inschrift (No. 8 auf Tafel XII) photographierte ich, leider bei sehr ungünstiger Beleuchtung. Zudem trieben widrige Umstände zur Eile. Auf meinen brieflich ausgesprochenen Wunsch besuchte in der Folge (Oktober 1899) mein Reisegefährte die Stadt in größerer Ruhe und mit genügendem Material zum Abklatschen und Photographieren. Von den Abklatschen arabischer Inschriften von Maiyāfāriqīn sind dergestalt mehrere sowohl von mir wie von meinem Reisegefährten, andere nur von diesem genommen worden. Ebenso rühren die Photographien von Inschriften dieser Stadt (No. 2 und 4 auf Tafel X, No. 5 und 6 auf Tafel XII) von meinem Reisegefährten her.



### Die Inschriften.

Bearbeitet von Dr. Max van Berchem.

Das Material zu den folgenden Inschriften, teils Photographien, teils Abklatsche, war nicht ganz leicht zu bearbeiten. Auf ersteren erscheinen die Texte in kleinem Maßstabe, und nicht alle vollständig, während die abgeklatschten Originale zum Teil verwittert sind<sup>1)</sup>. Eine andere Schwierigkeit lag in dem Umstande, daß die Geschichte der betreffenden muslimischen Staaten noch wenig bekannt ist. Aber gerade darin liegt auch der hohe Wert dieser Aufnahmen, aus denen einige sichere Daten für die Geschichte der Merwaniden, Ortokiden, Aiyubiden und Seldjukiden in Maiyāfāriqīn, Charput, Āmid und Baiburt durch Vergleichung mit den handschriftlichen und numismatischen Quellen gewonnen werden konnten. Erwägt man außerdem, daß die arabische Epigraphik von Mesopotamien und dem östlichen Kleinasien ein bisher fast unberührtes Feld geblieben ist, so eröffnen diese wenigen, aber wichtigen Inschriften, gleichzeitig mit einigen aus der Sammlung von Max von Oppenheim weite Aussichten für zukünftige Forscher auf diesem Gebiet. Die Transkription ist die übliche: eine streng graphische für die arabischen Wörter und die Eigennamen, eine freiere, mehr modern phonetische für die Ortsnamen. Zuletzt sei noch Herrn Prof. Lehmann-Haupt für das mir bei der Bearbeitung seines Materials bewiesene Entgegenkommen aufrichtig gedankt, sowie Herrn Prof. Andreas, dem ich für die gründliche Revision meines Manuskriptes und der Korrekturen in hohem Grade verpflichtet bin.

### MAIYĀFĀRIQĪN \*).

\*1. Grabinschrift. — Auf dem oberen, abgerundeten Ende eines Grabsteines in der nördlichen Hälfte der äußeren von den beiden oberen Ostmauern \*).

1) Da das beim Abklatschen angewandte Verfahren ein Retouchieren der Vorderseite nicht gestattete, sind die Abklatsche von rückwärts und mit schräg auffallendem Licht von mir photographiert worden, wobei das Erscheinen der Falten im Papier nicht ganz zu vermeiden war, aber ein großer Maßstab gewählt werden konnte. Zu den Originalphotographien sei noch bemerkt, um den Verdacht eines bloßen Erratens meinerseits von vornherein zurückzuweisen, daß die mir zur Verfügung gestellten Platten und Abzüge natürlich deutlicher sind als die beigegebenen Lichtdrucke, worauf ich selbst manches nicht mehr lesen kann.

2) Bei der vielfach schwankenden Schreibung und Aussprache dieses Namens ist er hier nach Yāqūt graphisch transkribiert.

3) Zur Lagebezeichnung der Inschriften aus Maiyāfāriqīn vergleiche man Lehmanns Bericht über die antike Grundlage der Stadtbefestigungen (quadratische Plattform), mit der darauf aufgebauten Obermauer, die gegen die ungeschützte Ostseite doppelt war und grösstenteils aus muhammedanischer Zeit stammt, wie die zahlreichen in sie eingelassenen Inschriften in kufischer und arabischer Schrift beweisen. S. Verhandlungen der Berliner anthropologischen

Sechs Zeilen in einfachem Kufi; kleine, dicke und gedrungene Buchstaben. Abklatsch 32×38<sup>1</sup>). Unediert; siehe Tafel IX.

(1—3) بِسْمِ اللَّهِ . . . هَذَا (4) أَقْبَرُ الْحُسَيْنِ (5) بِنِ بَابَا رَحْمَةً (6) اللَّهُ عَلَيْهِ ۞

Dies ist das Grab des al-Husain, Sohnes des Bābā, Erbarmen Allāhs über ihn!

Der zweite, deutlich geschriebene, aber unpunktierte Eigenname kann wohl nur *Baba* gelesen werden<sup>2</sup>). Nach dem Stile der Buchstaben stammt diese Inschrift aus dem III. Jahrhundert der Flucht<sup>3</sup>).

\*2. Bauinschrift des MERWANIDEN ABŪ MANṢŪR SA'ĪD. 391 H. — An einem runden, aus glatten Quadern gebauten Turm an der Nordostecke der zum Teil noch erhaltenen oberen Mauer aus muslimischer Zeit; in zwei in Relief in die Quadern gemeißelten Rahmen. Der obere Rahmen hat zwei *ansae*, in denen Anfang und Ende der 3. Zeile stehen; das Ende der 5. Zeile ist in zwei kleine übereinander stehende Zeilchen geteilt. Im oberen (A) fünf, im unteren und kleineren (B) drei Zeilen in einfachem, doch leicht blühendem Kufi; mittelgroße(?) Buchstaben. Photographie. Unediert; siehe Tafel X.

A (1) بِسْمِ اللَّهِ . . . لَا إِلهَ إِلاَّ اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِمَّا أَمَرَ بِهِ (2) رَمَّهَدُ الدَّوْلَةُ أَبُو مَنْصُورٍ مَوْلَى أَمِيرِ (3) اللَّهُ عَلَيْهِ وَتَسْلَمُ مِمَّا أَمَرَ بِهِ (4) رَمَّهَدُ الدَّوْلَةُ أَبُو مَنْصُورٍ مَوْلَى أَمِيرِ (5) الْمُؤْمِنِينَ أَطَالَ اللَّهُ بِقَاءَهُ فِي سَنَةِ إِحْدَى وَتِسْعِينَ وَثَلَاثِمِائَةَ (6) وَأَنْفَقَ عَلَيْهِ مِنْ خَاصِّ مَالِهِ ابْتِغَاءً (7) وَجَدَ

اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ۞

Es giebt keinen Gott außer Allāh, Muḥammad ist der Gesandte Allāhs . . . Unter dem, was befohlen hat zu machen<sup>4</sup>) der siegreiche Emir Mumahhid al-daula<sup>5</sup>) Abū Manṣūr, der Client des Fürsten der Gläubigen<sup>6</sup>), Allāh verlängere sein Bestehen! Im Jahre 391

Gesellschaft, Oktober 1899, 603; Mitteil. der Geogr. Ges. zu Hamburg XVI (1900), 44 [83]; Verhandl. der 46. Vers. deutscher Philologen und Schulmänner (Straßburg 1902), 27 f. Sämtliche hier behandelte Inschriften stammen, mit Ausnahme von nr. 5 und 6, von den oberen Mauerzügen.

1) In dieser und den folgenden Formeln bezeichnet die erste Zahl die Länge und die zweite die Höhe des Abklatsches.

2) Siehe z. B. Ṭabari, ed. de Goeje I, 821; inschriftlich im Catalogue du Musée arabe du Caire, 2<sup>e</sup> éd. 147.

3) Paläographisch erinnert sie an diejenigen in dem Grabmal des Sidi Schebīh und in der Moschee des Ibn Ṭūlūn in Kairo, in meinem Corpus inscriptionum arabicarum (citiert CIA) I, nr. 5 bis 10, die 261 bis 265 H. datiert sind. Zum Vergleich seien noch die von Max von Oppenheim abgeklatschten Grabinschriften aus Schu'eb Schār in Mesopotamien herangezogen, von denen die eine 327 H. datiert ist, und die einen etwas vorgerückteren Stil zeigen.

4) Über diese Formel siehe CIA I, Index zu *mā*.

5) Als Beinamen aufgefaßt werden die mit *daula*, *din*, *dunyā* und *malik* zusammengesetzten Titel hier nicht übersetzt, sondern transkribiert.

6) Dieser Titel scheint der älteste unter den mit *amīr al-mu'minīn* zusammengesetzten zu sein; siehe meine Inscriptions arabes de Syrie 6 und 9; CIA I, nr. 10; Ibn Churdādbēh, ed. de Goeje 4 Ya qūbi, ed. de Goeje 245. Dementsprechend kommt in ihm mehr die sociale Zuge-

(1000—01). Und er hat dafür ausgegeben aus seinem eigenen laueren Vermögen<sup>1)</sup>, aus Begehren nach dem Antlitz Allāhs, dem mächtigen, erhabenen.

Paläographisch gehört diese Inschrift in die Übergangszeit von dem einfachen zu dem blühenden, sog. fatimidischen Kufi des folgenden Jahrhunderts, dessen Anfänge schon hier, namentlich in den stilisierten Endbuchstaben, bemerkbar sind. Sie ist um so interessanter, als aus jener Zeit nur wenige Inschriften erhalten sind<sup>2)</sup>.

Historisch ist sie noch wichtiger als Beitrag zu der wenig bekannten Geschichte der Merwaniden. Mumahhid al-daula Abū Mansūr Sa'id war ein Sohn des Marwān und ein Bruder des Abū 'Alī al-Ḥasan, der seit 380 (990—91) in Ḥiṣn-Kaifā, Āmid und Maiyāfāriqīn regierte. Als dieser 386 in Āmid ermordet wurde, behauptete sich Sa'id in Maiyāfāriqīn, mußte aber Āmid dem Mörder seines Bruders überlassen und wurde selbst 401 (1010—11) von einem seiner Offiziere getötet<sup>3)</sup>. Nach der Inschrift baute nun Sa'id 391 an den Befesti-

---

hörigkeit des Klienten zu seinem Patron zum Ausdruck, während bei den spätern Titeln dieser Form das politische oder feudale Verhältnis des Vasallen zu seinem Lehnsherrn in den Vordergrund tritt. Da die Merwaniden zeitweise den Fatimiden huldigten, könnte sich dieser Titel auf den damaligen Chalifen al-Ḥākim in Kairo beziehen; siehe Ibn al-Athir, ed. Tornberg IX, 50, 316; Abu l-fidā' ed. Kpel II, 133; Ibn Chaldūn, ed. Bulaq IV, 318; Weil, Geschichte der Chalifen III, 106; Lane-Poole, Mohammadan dynasties 118.

1) Durch diese und ähnliche in Inschriften häufige Formeln (vgl. CIA I, Index zu *khāliṣ*, *mā* und *māl*) wird die ehrliche Ausführung eines Baues hervorgehoben, der als frommes Werk dem Erbauer Allāhs Segen zusichern soll.

2) Wenigstens in Asien und Ägypten und abgesehen von Grabinschriften, während die Inschriften aus dem westlichen Islam die Anfänge des blühenden Kufi zum Teil schon früher zeigen, sodaß ein zeitlicher Vergleich mit ihnen kaum gestattet ist. Auch die nur um ein wenig späteren Inschriften des Chalifen al-Ḥākim in Kairo und Jerusalem zeigen entschieden einen mehr vorgerückten Stil, entsprechend der in Notes d'archéologie arabe I, 116 ausgesprochenen Vermutung, das Fatimiden-Kufi sei aus dem Westen gekommen; vgl. Revue Africaine 1905, 185 ff., dagegen aber Hartmann in Orientalistische Litt.-Zeitung 1906, 28 ff., mit einer 290 H. datierten Grabinschrift aus Taschkend in ausgebildetem dekorativem Kufi.

3) Oder 402 nach Ibn al-Athir IX, 50 ff., der die Geschichte der Merwaniden unter dem Jahre 380 kurz zusammenfaßt, ohne das genaue Datum von Sa'id's Regierungsantritt zu geben vgl. Abu l-fidā' loc. cit.; Ibn Chaldūn IV, 315 ff. (mit der schlechten Lesart *مهدي* für *مهد*); Abu l-faradj, ed. Salhani 302; Weil, Chalifen III, 38. In Numi cufici r. n. Holmiensis 271 und Symbolae I, 39 setzt Tornberg dafür das Jahr 387 an, doch ohne Quellenangabe, wie Lane-Poole bemerkt, der dieses Datum einstweilen beibehalten hat; siehe CBM (Catalogue of Oriental coins in the British Museum) III, 23 ff.; Dynasties 118 (so auch in Bartholds russischer Ausgabe 96). Nun giebt der genau informierte Ibn al-Azraq aus Maiyāfāriqīn als Antrittsjahr 386 und als Todesjahr 401 an; siehe Amedroz in JRAS 1903, 124 ff. Wie Amedroz kürzlich gezeigt hat, gehört die vor 372 datierte Münze in CBM III, nr. 50 nicht dem Sa'id, sondern einem Buyiden mit ähnlichem Beinamen an; siehe JRAS 1905, 474. Ebenso dürfte eine 385 datierte und demselben Herrscher zugeschriebene Münze (bei Tornberg, Monnaies koufiques en Suède in Rev. num. belge, 5<sup>e</sup> série II, 22, wo verschiedene Dynastien zusammengeworfen sind) einem Buyiden angehören, da der Prägeort Mosul wohl nie im Besitz des Sa'id gewesen ist, und da Tornberg selbst eine Münze seines Vorgängers al-Ḥasan aus eben diesem Jahre 385 publiziert hat (in Symbolae II, 36, auch eine bei Soret,

gungswerken von Maiyāfāriqīn, wahrscheinlich um sich gegen die ihn bekriegenden Hamdaniden zu schützen<sup>1)</sup>.

\*3. Bauinschrift des MERWANIDEN ABU NAṢR AḤMAD. 416 H. — An der Nordseite der oberen Stadtmauer. Sechs Zeilen in blühendem Kufi, das Ende der 6. in zwei übereinander stehende Zeilchen geteilt; mittelgroße, zum Teil stark verwitterte Buchstaben. Abklatsch 90 × 60. Unediert; siehe Tafel IX.

(1) بِسْمِ اللَّهِ... لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ (2) رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ أَمْرٌ بِعَارَةِ (3) هَذَا [1 Wort<sup>2)</sup>] (4) نَصْرَ الدَّوْلَةِ اخْتِيَارًا (?) الْمَلَّةَ (?) [2 Worte<sup>3)</sup>] دَامَ (?) (5) سُلْطَانَهُ وَجَرَى ذَلِكَ [1 Wort<sup>4)</sup>] الْقَاضِي أُنَى [2 Worte] (6) [3 bis 4 Worte] الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ [1 Wort] فِي سَنَةِ سِتِّ عَشْرَةَ وَأَرْبَعِينَ ٥

Es giebt keinen Gott außer Allāh, Muḥammad ist der Gesandte Allāhs, Allāh segne ihn! Befohlen hat die Errichtung dieses . . . der Emir, der erhabene Herr Naṣr al-daula, die Auswahl der Religion(?) . . . es dauere seine Herrschaft! Und geschehen ist dieser Bau (unter der Leitung?) des Richters Abū . . . al-Ḥasan, Sohnes des Muḥammad . . . Im Jahre 416 (1025—26).

Leider ist der Abklatsch wegen des schlechten Zustandes des Originalsteins an einigen Stellen unleserlich und auch sonst nur mit großer Mühe zu entziffern; die Hauptsache aber scheint gesichert, nämlich das Datum und die Persönlichkeit des Erbauers. Allerdings wird sein Eigenname nicht erwähnt, der

Lettre à Fraehn 37, ja sogar eine von 387 bei Fraehn, Recensio 601). Über andere Münzen des Sa'id vgl. noch Tornberg, Symbolae IV, 50; Möller, De numis in n. Gothano 135; Soret, Lettre à Fraehn 37; Lettre à Bartholomae I, 35; Fraehn, Numi kufici 77; Recensio 602; Opuscula postuma I, 66 und 263; Pietraszewski, Numi muhammedani I, 70 und Taf. VI; Lindberg, Monnaies bouides 258 ff.; Lane-Poole, Coll. Calvert in Num. Chronicle 1879, 80; Catalogue Cairo 339; G. Edhem, CMO (Catalogue Musée Ottoman, türkisch) II, 365; Markow, IME (Inventaire Musée Ermitage, russisch) 337 u. a. Da keine der dort publizierten Münzen Sa'ids vor dem Jahre 386 geprägt worden ist, so ist kein Grund vorhanden, Ibn al-Azraqs Datum anzuzweifeln, denn Sa'ids Erwähnung bei Ibn al-Athir IX, 22, unter dem Jahre 373, steht außer Zusammenhang mit den dort erzählten Vorgängen; oder man muß mit Tornberg bei 387 bleiben, wenn Fraehns Lesung in Recensio 601 richtig ist. Zu Sa'ids Biographie vgl. noch Scharaf al-din, trad. Charmoy Ib, 248, Anm. 2; Saint-Martin, Mémoires sur l'Arménie I, 426. Deguignes, Histoire des Huns Ia, 417 ist hier unbrauchbar, ebenso Scharaf al-din, ed. Véliaminof-Zernof I, 19 ff. und trad. Charmoy Ib, 35 ff.

1) Nach Amedroz in JRAS 1903, 128 erwähnt Ibn al-Azraq Sa'ids public works in Maiyāfāriqīn.

2) Nach der Lage der Inschrift muß dieses stark verwitterte Wort irgend eine Befestigung bezeichnen, ich kann aber darin keinen der üblichen Ausdrücke wie *sūr*, *badana*, *burdj*, *baščūra*, *hišn*, *qa'a* u. a. erkennen; höchstens könnte es *al-chandaq*, der Graben, sein.

3) Hier steht wohl noch ein zusammengesetzter Titel, vielleicht *scharaf* oder *fachr al-umma*; leider ist an dieser Stelle der Abklatsch ganz undeutlich.

4) Graphisch erscheint dieses Wort etwa als *ناسرأى*, worin ich keinen der für Aufsicht oder Leitung üblichen Ausdrücke erkennen kann.

Beiname Naṣr al-daula aber bezeichnet zweifellos den Merwaniden Naṣr al-daula Abū Naṣr Aḥmad, den Bruder des Abū Maṣṣūr, der bald nach dessen Tode 401 das ganze Land von Diyār-Bakr in Besitz nahm und seine Herrschaft zeitweise westlich bis nach Urfā und östlich bis nach Djazira hin ausdehnte, bis er 453 im Alter von ungefähr 80 Jahren starb. Seine lange Regierung wird als eine für die Kunst, die Wissenschaft und den allgemeinen Wohlstand seiner Untertanen besonders segensreiche geschildert<sup>1)</sup>. Ja unter seinen zahlreichen Bauten werden ausdrücklich Reparaturen und Zusätze an der Stadtmauer erwähnt<sup>2)</sup>.

Im Jahre 1766 besuchte Niebuhr die Stadt Āmid und kopierte dort an den älteren Teilen der wohlerhaltenen Stadtmauer drei Merwaniden-Inschriften, von denen zwei dem Abū Naṣr Aḥmad angehören. Da Niebuhr diese Texte nur in Zeichnung, ohne Transkription und Kommentar, gegeben hat und seine für jene Zeit recht genauen Kopien meines Wissens noch nicht verwertet worden sind, möchte ich sie im Anschluß an die Inschrift der Expedition hier besprechen.

Die Inschrift A<sup>3)</sup> besteht aus vier Zeilen in blühendem Kufi, deren Buchstaben denjenigen des Abklatsches der Expedition ähnlich sehen, nur daß sie auf der Zeichnung magerer und länger, auch reicher stilisiert erscheinen, was entweder durch ihr etwas jüngeres Zeitalter oder auch durch ein leises Fantasieren beim Abzeichnen und beim Kupferstich zu erklären ist. Unediert; siehe Tafel XI, nach Niebuhr.

(1) بِسْمِ اللَّهِ . . . مِمَّا أَمَرَ بَعْلَهُ وَبَنَاتِهِ وَالْإِنْفَاقَ عَلَيْهِ مِنْ مَالِهِ مَوْلَانَا الْأَمِيرَ السَّيِّدَ الْأَجَلَّ الْمَنْصُورَ  
عَزَّ (2) الْإِسْلَامَ سَعَدَ الدِّينَ نَصَرَ الدَّوْلَةَ وَرَكْنَ الْمَلَّةَ وَمَجَّدَ الْأُمَّةَ شَرَفَ الْأَمْرَ (أ) أَبُو نَصْرٍ (ب) أَحْمَدُ  
بْنُ مَرْوَانَ أَطَالَ (3) اللَّهُ بَقَاءَهُ وَأَدَامَ سُلْطَانَهُ وَجَرَى ذَاكَ عَلَى يَدِي الْقَاضِي أَبِي عَلِيِّ الْحَسَنِ  
بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ الْأَمْدِيِّ (4) فِي سَنَةِ أَرْبَعٍ وَأَرْبَعِينَ وَأَرْبَعِائَةِ [3 Worte] ❖

1) Siehe Ibn al-Athīr, Index unter Abū Naṣr und Naṣr al-daula; Ibn al-Azraq, Sibṭ ibn al-Djauzi und Dhahabi bei Amedroz, JRAS 1902, 799; 1903, 131 ff.; Ibn Chalikān, trad. de Slane I, 157; Abu l-fidā' loc. cit. und 189; Ibn Chaldūn III, 451 ff.; IV, 317 ff.; Matthäus von Edessa, trad. Dulaurier 47; Weil, Chalifen III, 38 und 106; Sharaf al-dīn, trad. Charmoy Ia, 341; Ib, 249; Schlumberger, L'épopée byzantine III, 108; Schefer in Nāsiri Chusrau 21, Anm. 2. Den Beinamen Naṣr al-daula (so nach allen guten Quellen, Handschriften, Inschriften und Münzen, und nicht Nāsir oder Naṣir al-daula, wie bei Saint-Martin und Deguignes a. a. O., Fraehn, Opuscula postuma I, 264, und in dem sehr ungenauen Bulaqer Text des Ibn Chaldūn) erhielt er von dem Abbasiden-Chalifen, dessen Oberhoheit er anerkannt hatte, während er als Vasall unter den Buyiden, zeitweise wohl auch unter den Seldjukiden stand; zu seinen Münzen vgl. noch Lane-Poole, CBM IX, 271 ff, Casanova, Inventaire collection princesse Ismail VIII und 49 und die oben S. 128 (4), Anm. 3 citierten Quellen über Sa'ids Münzen.

2) Siehe Amedroz in JRAS 1903, 132, 138.

3) Siehe Niebuhr, Voyage en Arabie, Amsterdam 1780, II, 326 und Tafel XLIX; vgl. Ritter, Erdkunde XI, 49.

4) Dieser bei Niebuhr undeutliche Beiname ist durch die folgende Inschrift gesichert.

5) Diese in der folgenden Inschrift an derselben Stelle wiederholten Worte sind mir bis jetzt unverständlich geblieben.

Dies steht unter dem, was befohlen hat zu machen, zu bauen und aus seinem Vermögen dafür auszugeben unser Herr der Emir, der erhabene Herr, der siegreiche, die Macht des Islāms, Sa'd al-dīn Naṣr al-daula, der Pfeiler der Religion, der Ruhm des Volkes, der Stolz der Emire, Abū Naṣr Aḥmad, Sohn des Marwān, Allāh verlängere sein Bestehen und lasse dauern seine Herrschaft<sup>1)</sup>. Und dies ist geschehen durch die Hände des Richters Abū 'Alī al-Ḥasan, Sohnes des 'Alī, Sohnes des Aḥmad, aus Amid, im Jahre 444 (1052—53) . . . . .

Die etwas frühere Inschrift B besteht ebenfalls aus vier Zeilen in derselben Schriftart. Unediert; siehe Tafel XI.

(1) بِسْمِ اللَّهِ . . . مِمَّا أَمَرَ بِعَمَلِهِ وَبِنَائِهِ وَالْإِنْفَاقِ عَلَيْهِ مِنْ مَالِهِ ابْتِغَاءً ثَوَابِ اللَّهِ وَطَلَبَ رَحْمَتَهُ مَوْلَانَا  
الْأَمِيرِ (2) السَّيِّدِ الْأَجَلِّ الْمَنْصُورِ عِزِّ الْإِسْلَامِ سَعْدِ الدِّينِ نَصْرِ الدَّوْلَةِ وَرُكْنِ الْمِلَّةِ وَمَجْدِ الْأُمَّةِ  
شَرَفِ الْأَمْرَاءِ أَبُو نَصْرٍ (3) (أ) أَحْمَدُ بْنُ مَرْوَانَ فِي وِلَايَةِ وَلَدِهِ الْأَمِيرِ سَعْدِ الدَّوْلَةِ أَبُو الْحَسَنِ  
مُحَمَّدُ أَطَالَ اللَّهُ بِقَاءَهُمَا وَأَيَّدَهُمَا مُلْكُهُمَا وَجَرَّ (4) ي ذَلِكَ عَلَى يَدِي الْقَاضِي أَبِي عَلِيِّ الْحَسَنِ بْنِ  
عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ الْأَمْدِيِّ سَنَةِ سَبْعِ (و) ثَلَاثِينَ وَأَرْبَعِينَ [3 Worte]

Dies steht unter dem, was befohlen hat zu machen, zu bauen und aus seinem Vermögen dafür auszugeben, aus Begehren nach Allāhs Belohnung und um seine Gnade zu erlangen, unser Herr der Emir (das Folgende genau so wie in der vorigen Inschrift) Abū Naṣr Aḥmad, Sohn des Marwān, unter der Aufsicht seines Sohnes des Emirs Sa'd al-daula Abu l-Ḥasan Muḥammad, Allāh verlängere ihrer beider Bestehen und stärke ihrer beider Königtum! Und dies ist geschehen (das Folgende genau so wie in der vorigen Inschrift) im Jahre 437 (1045—46) . . . . .

Die Vergleichung dieser beiden Inschriften mit nr. 3 ergibt die Übereinstimmung einiger Titel und Eulogien<sup>4)</sup>. Dagegen scheint der dort als Ausführer des Baues genannte Richter nicht mit dem Abū 'Alī al-Ḥasan der Inschriften A und B identisch zu sein.

Der in der Inschrift B als Oberaufseher des Werkes erwähnte Sohn des Aḥmad, der Emir Sa'd al-daula Abu l-Ḥasan Muḥammad, ist, wie es scheint, bisher

1) Interessant ist hier, wie in nr. 3 und 9, der Gebrauch des Wortes *sulṭān* = Herrschaft zu einer Zeit, wo der diplomatische Titel *sulṭān* = Sultan noch kaum protokollmäßig war; zu diesem Titel vgl. S. 143 (19), Anm. 1.

2) Über *abū* statt *abī*, siehe CIA I, 298, 320, 553.

3) Da der Text unpunktiert ist, darf auch *أَبَدَ* *abbada*, ewig dauern lassen, gelesen werden, was zu dem vorhergehenden *aṭāla*, verlängern, und dem entsprechenden *adāma*, dauern lassen, in Inschrift A besser passen würde; anderseits knüpft *aiyada mulkahu* an den bekannten Titel *al-malik al-mu'ayyad* an.

4) Der Unterschied zwischen den Protokollen bei Lehmann-Haupt und bei Niebuhr erklärt sich wohl aus der verschiedenen Abfassungszeit der Inschriften; mit dem von A und B vergleiche man das beinahe identische Protokoll bei dem persischen Reisenden Nāṣiri Chusrau, der 438, also genau zu der Zeit der Inschrift B, Maiyāfāriqīn besucht und über die damalige Stadtmauer sowie über die von Amid einen wertvollen Bericht hinterlassen hat; ed. Schefer, *Λ* und trad. 25 ff.

unbekannt. Da ihn die beiden auf seinen Namen folgenden Eulogien zugleich mit seinem Vater als Herrscher bezeichnen, hat er wohl in irgend einer Weise an der Regierung teilgenommen, vielleicht als Statthalter von Āmid<sup>1)</sup>.

Als Aḥmad 453 starb, erbten zwei andere Söhne von ihm die Herrschaft: Naṣr regierte in Maiyāfāriqīn, während Sa'īd Āmid erhielt, wo er jedoch bereits 455 (1063) ermordet wurde. Daß danach sein Bruder Naṣr auch in Āmid regierte, bestätigt die dritte Inschrift Niebuhrs.

Diese, die Inschrift C, enthält zwei Zeilen in derselben Schriftart. Unediert; siehe Tafel XI.

(1) بِسْمِ اللَّهِ . . . مِمَّا أَمَرَ بِهِ الْعَمِيرُ الْأَجَلُّ السَّيِّدُ نِزَامُ الدِّينِ مُوَيْدُ الدَّوْلَةِ وَنَجْرُ الْأُمَّةِ عَزَّ  
الْأَمْرَاءُ (?) أَبُو الْقَاسِمِ نَصْرٌ (?) (2) بِنِ عَزِّ الْإِسْلَامِ أَيْدٍ (?) اللَّهُ مَلِكُهُ (??) وَأَمَرَ نَصْرُهُ (?) عَلَى يَدَيْ  
الْقَاضِي أَبِي الْحَسَنِ عَبْدِ الْوَاحِدِ ابْنِ (?) مُحَمَّدٍ فِي سَنَةِ سِتِّينَ وَأَرْبَعِائَةَ ٥

Dies steht unter dem, was befohlen hat zu machen der Emir, der erhabene Herr Nizām al-dīn Mu'ayyid al-daula, der Ruhm des Volkes, die Macht der Emire, Abu l-Qāsim Naṣr, Sohn der Macht des Islāms, Allāh stütze sein Königtum und mache mächtig seinen Sieg! Durch die Hände des Richters Abu l-Ḥasan 'Abd al-Wāḥid, Sohnes des Muḥammad, im Jahre 460 (1067—68).

Leider ist hier Niebuhrs Kopie weniger genau, so daß einige Worte fraglich bleiben; doch sind Datum und Erbauer sicher. Dieser ist zweifellos Aḥmads Sohn und Nachfolger Nizām al-dīn Abu l-Qāsim Naṣr, der nach Sa'īds Tod allein regierte und erst 472 starb<sup>2)</sup>.

Meines Wissens sind diese fünf Texte die einzigen bisher bekannten Merwaniden-Inschriften; kein Zweifel, daß noch andere zukünftiger Forscher harren.

\*4. Bauinschrift des AIYUBIDEN MALIK AUḤAD AIYŪB. 597—607 H. — An einem zum Teil aus Buckelquadern erbauten sechseckigen Turm der inneren Obermauer auf der Ostseite der Stadt (vgl. S. 126 (2), Anm. 3); unter einer in die Quadern eingemeißelten Sonne zwischen zwei schreitenden Löwen<sup>3)</sup>. Vier Zeilen in blühendem Kufi; sehr große, mit einem reichen Rankenwerk umflochtene Buchstaben ohne Punkte. Photographie. Unediert; siehe Tafel X.

1) Wenn nämlich der Ausdruck *fi wilāya* in der Inschrift B so viel bedeutet als unter der Statthalterschaft; siehe JA, 9<sup>e</sup> série, IX, 459, und ZDPV MuN 1903, 57, Anm. 2.

2) Siehe Ibn al-Athīr X, 11, 19, 43, 75, mit Erwähnung der mächtigen Ringmauer von Āmid aus dem Jahre 463; Ibn al-Azraq bei Amedroz, JRAS 1903, 142 ff.; Ibn Chalikān I, 158; Abu l-fida' II, 190, 193, 203; Ibn Chaldūn III, 470; IV, 319 f.; Matthäus von Edessa 119 und andere oben citierte Quellen. Der überall genannte Beiname Nizām al-dīn ist also inschriftlich bestätigt; so nennt ihn Lane-Poole richtig in CBM III, 23, wofür aber in seinen Mohammadan dynasties 118 Nizām al-daula steht, wohl aus Versehen, da unsere Inschrift den Beinamen Mu'ayyid al-daula ebenfalls sicherstellt.

3) Nach dem Bilde könnte das rechte Tier etwa einen Bären vorstellen. Mitten in den Sonnenstrahlen erscheint ein ganz kleiner, nach links gewendeter männlicher Kopf; über dieses Emblem, siehe weiter unten.

etwa 3 Worte, von denen das erste ganz] (2) [2 Worte<sup>1)</sup>] . . . بسمه (1)  
 3 bis 4] \*) العادل نجم الدين (?) (3) الملك الأوحده العالم (?) [verwittert ist  
 am Anfang ganz verwittert, am Ende un-] (4) بن مولانا (?) الملك [Worte  
 ☆ [deutlich

. . . . der Sultan al-Malik al-Auḥad, der weise, gerechte, Nadjm al-dīn . . . . Sohn  
 unseres Herrn al-Malik . . . .

Die mit ihren reich verzierten Buchstaben schwer zu lesende Inschrift ist  
 überdies an manchen Stellen ganz verwittert, dazu die Photographie undeutlich,  
 so daß aus ihr allein kein zusammenhängender Text herzustellen ist. Ein Datum  
 ist auf den ersten Blick nicht zu entdecken, und von dem Erbauer sind nur  
 einige, nicht einmal sichere Titel zu entziffern; für die Bestimmung des Zeit-  
 alters kommt also zunächst der Stil der Buchstaben in Betracht.

Paläographisch gehört die Inschrift zu der entwickeltsten Periode der in  
 historischen Texten angewandten sogenannten kufischen Schrift, zunächst also  
 wahrscheinlich der 2. Hälfte des XII. Jahrhunderts an. Die folgende Tabelle \*)

1) Das zweite Wort könnte نَسْتَعِينُ gelesen werden, das übrige paßt aber augenscheinlich  
 nicht zu وَآبَاكَ in der einzigen hier in Betracht kommenden Koranstelle, nämlich I, 4.

2) Paläographisch wahrscheinlicher als الأُمجد; darüber siehe weiter unten.

3) Die Gruppe حم الد scheint sicher zu sein, das übrige ist unklar; siehe weiter unten.

4) Zusammengestellt aus Matthäus von Edessa, trad. Dulaurier 307, 461, und in Hist. arm.  
 des Crois. I, 132, 346, 380, 393, 404; Ibn al-Athir X, 418, 426; XI, 115, 268, 335, 339 f., 345 f.;  
 XII, 40 f., 54, 103, 127, 169, 180, 182, 230, 260, 273 f., 321 u. s. w., wobei vor der Unvollständigkeit  
 der Tornbergschen Indices gewarnt sei; demselben in Hist. or. des Crois. I passim; IIb, 188; Ibn  
 Schaddād, ebenda III, 85, 281; Kamāl al-dīn, ebenda III, 634, 647 und trad. Blochet in ROL (Revue  
 de l'Orient Latin) IV, 174, 202; Abu Schāma, ed. Bulaq II, 60, 63 und in Hist. or. des Crois. IV, 257;  
 Ibn Challikān, ebenda III, 412, und trad. de Slane II, 392; III, 236 f., 487, 490; IV, 511; Abu  
 l-fidā', ebendasselbst I, 15, 30, 53 ff., 64 f., 77, 86, 94, 100, 123, 138, 142; ed. Kpel passim; Nasawi,  
 ed. Houdas, passim; Raschid al-dīn, trad. Quatremère I, 361 ff.; Abu l-faradj, trad. Bruns 386, 402,  
 404, 428, 442, 556; ed. Salhani 351, 362, 381, 383, 392, 405, 483, 488; Ibn Chaldūn V, 216 f., 303 f.,  
 340, 345, 350 ff., 365; Nuwairi, Leiden 2i, fo. 197 v<sup>o</sup>; Maqrizi, trad. Blochet in ROL IX, 15 f.  
 (lies Ilgāzi statt Ilbugā), 20, 56, 59, 109 bis 117, 123, 140 ff., 146, 471, 489, 502; Amedroz in JRAS  
 1902, 785 ff., mit dem wertvollen Bericht des Ibn Schaddād Halabi über die mongolische Belagerung  
 im Jahre 657; Charmoy in Scharaf al-dīn Ia, 604; Ib, 427 ff.; Lane-Poole, Dynasties 78, 166 ff. (wo  
 die Daten nicht alle zutreffen); CBM III und IV; Coins of the Urtuḳ Turkumāns in Marsdens Numis-  
 mata orientalia II und Numismatic Chronicle 1873; G. Edhem, CMO I, mit etwas abweichenden Daten;  
 Lavoix CBN (Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque Nationale) III, und anderen  
 numismatischen Quellen, worunter etwa noch zu erwähnen eine gute Übersicht der Herren von Maiyā-  
 fāriqīn bei Castiglioni, Monete di Milano 167 ff., 200 ff.; de Saulcy, X<sup>e</sup> lettre, in JA, avril 1842, 317;  
 d'Ohsson, Histoire des Mongols III, 308, 354 ff.; Klaproth in JA, 2<sup>e</sup> série XII, 293; Howorth, History  
 of the Mongols III, 160. Zur muslimischen Geschichte und Archäologie der Stadt vgl. außer den  
 S. 126 (2), Anm. 3 und 131 (7), Anm. 4 erwähnten Berichten, die von Ritter, Erdkunde XI, 67 ff.,  
 und Quatremère zu Raschid al-dīn 360 ff. citierten Quellen, sowie den wertvollen Bericht von Taylor



giebt die Reihenfolge der damals und unmittelbar vorher und nachher in Maiyā-fāriqīn herrschenden Fürsten:

- 515 (1121) Ortokide Nadjm al-dīn Ilgāzī<sup>1)</sup>.
- 516 (1122) dessen Sohn Sulaimān.
- 518 (1124) dessen Bruder Ḥusām al-dīn Timurtāsch.
- 547 (1152)<sup>2)</sup> dessen Sohn Nadjm al-dīn Alpī.
- 572 (1176—77) dessen Sohn Quṭb al-dīn Ilgāzī.
- 580 (1184) dessen Sohn Ḥusām al-dīn Yuluq-arslān.
- 581 (1185) Aiyubide Ṣalāḥ al-dīn Yūsuf (Saladin).
- 582 (1186) dessen Neffe Taqī al-dīn 'Umar<sup>3)</sup>.
- 587 (1191) nochmals Yuluq-arslān<sup>4)</sup>.
- 588 (1192) Saladins Bruder Saif al-dīn Abū Bakr<sup>5)</sup>.
- 597 (1201)<sup>6)</sup> dessen Sohn Nadjm al-dīn Aiyūb.
- 607 (1210—11)<sup>6)</sup> dessen Bruder Muẓaffar al-dīn Mūsā.
- 617 (1220)<sup>7)</sup> dessen Bruder Schihāb al-dīn Gāzī.
- 628 (1231) Mongolensturm in und um Maiyāfāriqīn.
- 642 (1244—45)<sup>8)</sup> dessen Sohn Nāṣir al-dīn Muḥammad.
- 658 (1260) Einnahme durch die Mongolen und Muḥammads Tod.

Da auf der Photographie die Beinamen Malik Auḥad und Nadjm al-dīn ziemlich sicher zu erkennen sind, so kommt zunächst in Betracht der Aiyubide Malik Auḥad Nadjm al-dīn Aiyūb, wonach die Inschrift um das Jahr 600 anzusetzen wäre. Dazu paßt gut der allerdings nicht ganz deutliche Titel *al-sulṭān*, den alle Aiyubiden, oder doch die meisten von ihnen geführt haben<sup>9)</sup>. Doch scheint einiges gegen die Urheberschaft des Aiyūb zu sprechen, zunächst die Paläographie. Wie bekannt, ist bei historischen Inschriften die Kufi ge-

in JRGS London 1865, XXXV, 25, der nach den von ihm gesehenen Inschriften den Neubau der Stadtmauer und der Türme dem Aiyubiden Aiyūb und eine schöne, 624 datierte Moschee seinem Bruder Gāzī zuschreibt; Saint-Martin, Arménie I, 96, 428 ff.; Scharaf al-dīn, trad. Charmoy Ia, 447 ff.; Hammer, Geschichte der Ilchane I, 186 f.; Le Strange, The lands of the Eastern caliphate 111 f.; Cuinet, Turquie d'Asie II, 471.

- 1) Als Vasall des Seldjukiden-Sultans Maḥmūd.
- 2) So nach den meisten Quellen; nach Abu l-fidā' eher 549, und schon Ende 545 nach Abu l-maḥāsīn in ROL III, 522.
- 3) Als Vasall Saladins, der die Stadt erobert hatte.
- 4) Oder 589 nach Castiglioni 176, 203.
- 5) Nach Abu l-fidā', bei Lane-Poole mit Fragezeichen; nach Ibn al-Athīr und Abu l-faradj bereits 596, nach Maqrīzi erst 598, nachdem seit 596 mehrere Verwandte des Malik 'Ādil Maiyā-fāriqīn kurze Zeit als Lehen besessen hatten.
- 6) Nach Maqrīzi und Lane-Poole, während nach Ibn Challikān Aiyūb 609 gestorben ist; vgl. Deguignes, Huns Ia, 425; Castiglioni 203.
- 7) Zu diesem bei Lane-Poole fehlenden Datum vgl. auch Ibn Wāṣil in ROL IX, 489, Anm. 3; nach Ibn Chaldūn herrschte Gāzī gleich nach 'Ādils Tod 615.
- 8) Nach Ibn Challikān starb Gāzī erst 645; bei Abu l-faradj wird Muḥammad irrtümlich Malik Aschraf (statt Kāmil) genannt und bei Lane-Poole fehlt er ganz; vgl. weiter unten, S. 141 (17), Anm. 1.
- 9) So Aiyūbs Nachfolger in den nächsten Inschriften; vgl. CIA I, 299, Anm. 4.

nannte Eckenschrift durch die als Naschi bezeichnete Rundschrift in Nord- und Mittelsyrien um 540 bis 550, also unter dem Atabek Nūr al-dīn, in Palästina und Ägypten dagegen um 570, also unter dem Sultan Saladin, verdrängt und ersetzt worden<sup>1)</sup>. Da nun die neue Monumentalschrift mit Nūr al-dīn, also von Osten her nach Syrien gekommen sein könnte, so hätte man erwarten dürfen, sie in Mesopotamien noch etwas früher anzutreffen, wonach das runde Jahr 600 für eine spätkufische Inschrift ein etwas zu später Termin wäre. Wenigstens war eine solche Vermutung gestattet, so lange kein einziges zuverlässiges Facsimile aus jener Zeit und jener Gegend vorlag. Neuerdings ist aber ein solches, wenn auch ein unvollkommenes, so doch deutliches, für die Wissenschaft gewonnen worden. Es ist dies eine Inschrift aus Amid, also aus der Nachbarschaft von Maiyāfāriqīn, die aus der Mitte des XII. Jahrhunderts stammt und im schönsten blühenden Kufi ausgeführt ist<sup>2)</sup>. Da nun nr. 4 einen noch weiter entwickelten Stil dieses Charakters<sup>3)</sup> und, wie man gleich sehen wird, zugleich auch einige Zeilen in der neuen, runden Schriftart aufweist, so ist es wohl erlaubt, bis zum Jahre 600 hinab zu gehen, zumal da die östliche Herkunft der neuen Schriftart und folglich auch ihr früheres Auftreten in Mesopotamien als weiter im Westen durchaus nicht bewiesen ist<sup>4)</sup>.

Ein weiterer Einwand gegen die Zuweisung der Inschrift an Aiyüb könnte in dem über der Inschrift angebrachten Wappen liegen. Meines Wissens kommt in jener Zeit dieses Sinnbild nur auf Münzen der Seldjukiden-Sultane in Kleinasien vor<sup>5)</sup>. Handelt es sich aber um ein Seldjukidenwappen, so gäbe es für dessen Anbringung nur die eine Erklärung, daß sich der Urheber der Inschrift damit als Vasall der Seldjukiden-Sultane bezeichnen wollte. Nun ist Aiyüb schwerlich je der Vasall der kleinasiatischen Seldjukiden-Sultane gewesen, keinesfalls aber im Jahre 599, aus dem, wie wir gleich sehen werden, die Inschrift datiert ist; so weit aus den handschriftlichen und numismatischen Quellen zu ersehen ist, hat er damals nur seinen Vater Malik 'Adil<sup>6)</sup> als Oberherrn aner-

1) Siehe meine *Inscriptions arabes de Syrie* 34 ff.; CIA I, 75, 85 f., 646.

2) Siehe meine Arbeit über Max von Oppenheims Sammlung arabischer Inschriften nr. 124.

3) Es ist eigentlich dekoratives Kufi, das in Ägypten zuerst gleichzeitig mit dem Naschi, und dann meistens in Koransprüchen erscheint; siehe CIA I, Index zu *coufique*. Im Osten scheint aber diese Schriftart auch für historische Inschriften gebraucht worden zu sein.

4) Sie tritt nämlich im fernen Westen, in Marokko und Spanien, zugleich mit den Almohaden, also etwas vor Nūr al-dīn auf; siehe *Revue africaine* 1905, 185 ff.; *Journal des savants* 1906, 424.

5) Später auch sporadisch bei den Ilchanen und den Ortokiden in Mardin (bei letzteren auch mit zwei Löwen wie hier; vgl. Casanova, *Collection princesse Ismail* XV, 162), die aber hier nicht in Betracht kommen; siehe Adler, *Collectio nova* 119; Castiglioni, *Monete* 107 ff. und Taf. VIII, nr. 10; Fraehn, *Recensio* 607; *Opuscula postuma* I, 70; Lane-Poole, *CBM* III, Preface VIII und Taf. V; G. Edhem, *Essai de numismatique seldjoukide*, Taf. III; Artin Pacha, *Contribution à l'étude du blason* 62; Abu l-faradj, ed. Salhani 447; Deguignes, *Huns* Ia, 246; Ib, 67; de Hammer, *Empire ottoman* I, 43, nach Djannābi; Sarre, *Reise in Kleinasien* 68; Nützel, *Embleme und Wappen* 3.

6) Auf seinen Münzen, namentlich aus Maiyāfāriqīn 599, also genau zu der Zeit der Inschrift (siehe weiter unten), werden als Lehnherrn des Aiyüb nur der Chalife und Malik 'Adil genannt; siehe Lane-Poole, *CBM* IV, 122; Lavoix, *CBN* III, 259; Castiglioni, *Monete* 207.

kannt. Auf diesen Einwand ist jedoch kein besonderes Gewicht zu legen, da das erwähnte Wappen der Seldjukiden-Sultane erst im Laufe des XIII. Jahrhunderts auftritt und dazu in einer etwas anderen Form als der hier vorliegenden<sup>1)</sup>. Außerdem herrscht über der muslimischen Wappenkunde noch ein so tiefes Dunkel, daß kein Grund vorliegt, das hier vorkommende Wappen oder Horoskop einem anderen Herrscher als dem Urheber der Inschrift selbst zuzusprechen.

Etwas schwerer könnte ein dritter Einwand gegen die Urheberschaft Aiyūbs in die Wage fallen, nämlich daß bei ihm statt Nadjm al-dīn eher der Beinamen Nadjm al-dunyā wal-dīn zu erwarten wäre<sup>2)</sup>. Nun ist aber diese volle Form des Din-Beinamens augenscheinlich nicht aus der Photographie herauszulesen.

Sucht man in der oben gegebenen Tabelle nach einem anderen möglichen Urheber der Inschrift, so ließe sich nur an den Ortokiden Nadjm al-dīn Alpī denken, dessen Urheberschaft den aufgeführten Bedenken nicht unterliegt, da seine Regierungszeit zu der Schriftart paßt und die Ortokiden, ursprünglich wenigstens, die Vasallen der Seldjukiden-Sultane waren<sup>3)</sup>. Endlich führte Alpī sicherlich den einfachen Beinamen Nadjm al-dīn, da zu seiner Zeit die vollere Dunyā-Form des Dīn-Beinamens für Herrscher noch nicht üblich war. Andererseits aber hieß Alpī nach seinen Münzen *al-malik al-'ālim al-'ādil*, wobei das Epitheton *al-auḥad* (oder *al-amjad*) der Inschrift unerklärlich bliebe<sup>4)</sup>. Endlich führte Alpī gewiß nicht, ebensowenig wie die übrigen damaligen Atabeke, wie selbst der viel mächtigere Nur al-dīn, den erst später alltäglich gewordenen Sultanstitel<sup>5)</sup>. Steht der Titel *al-sulṭān* wirklich in der Inschrift, und so scheint es doch, dann ist Alpī als ihr Urheber ausgeschlossen, und man muß bei Aiyūb bleiben.

Dieser Schluß wird durch eine sorgfältige Prüfung der Photographie in überraschender Weise bestätigt. Das Ende der vierten Zeile zeigt wie bei nr. 2 und 3 eine andere Gliederung, als der Rest der Inschrift. Statt einer Zeile in blühendem Kūfi mit großen Buchstaben stehen hier übereinander zwei kleine Zeilen in Naschi mit kleinen Buchstaben.

1) Nur ein Löwe und zwar unter der Sonne; übrigens scheint es das persönliche Wappen des Sultans Kaichusrāu II gewesen zu sein. Über ein ähnliches Emblem in Malatia berichtet Yorke in Geogr. Journal 1896, VIII, 327: „... we found two Persian lions carved in stone with the sun represented behind them, which may be relics of the Seljuk period“. Aus Erzerum berichtet ähnliches Hamilton, Researches in Asia Minor I, 180.

2) Da die von Herrschern geführten Beinamen auf *al-dīn* seit Saladin fast ausnahmslos in der volleren Form *al-dunyā wal-dīn* erscheinen, wenigstens in Inschriften; siehe CIA I, Index unter *titres en ad-dīn* und *titres en ad-dunyā wal-dīn*.

3) Allerdings erkennt Alpī selbst meines Wissens auf keiner Münze einen solchen als Oberherrn an, erst bei Urtuq-arslān geschieht es hier und da; siehe Lane-Poole, CBM III, 170; G. Edhem, CMO I, 62 ff.

4) Bei dem persönlichen Malik-Beinamen werden nämlich die beiden Bestandteile nie getrennt; wenn hier dagegen Malik Auḥad Aiyūb gemeint ist, erklären sich *al-'ālim al-'ādil* als einfache, regelrecht nachgesetzte Epitheta.

5) Vgl. CIA I, 300. Spätere Ortokiden führen ihn allerdings, aber schwerlich vor Ende des XII. Jahrhunderts, nachdem dieser Titel allgemein geworden war; siehe weiter unten zu nr. 10.

(1) في شهر رمضان من سنة تسع وتسعين (?) وخمسمائة (2) في نظر (?) القاضي شمس الدين أبي المعالي المفضل [einige unlesbare Worte]

Im Monate Ramaḍān von dem Jahre 599 (Mai-Juni 1203), unter Aufsicht des Richters Schams al-dīn Abu l-ma'ālī al-Mufaḍḍal . . . .

Ich muß zugeben, daß diese Worte sehr undeutlich sind, und ich überhaupt auf eine Lesung hätte verzichten müssen, wenn uns nicht ein glücklicher Zufall in den Stand gesetzt hätte, den hier genannten Mufaḍḍal genauer zu bestimmen. In der nächsten, nur um ein wenig späteren Inschrift nr. 5 wird, wohl ebenfalls als Aufseher des Baues, ein Prediger Schams al-dīn Abu l-ma'ālī al-Mufaḍḍal erwähnt. Es ist zweifellos derselbe Mann, der naturgemäß sowohl als Prediger wie als Richter fungierte. Damit ist die Zuweisung der Inschrift an Malik Aḥḍad Aiyūb sowie das doch ziemlich deutliche Datum 599 gesichert<sup>1)</sup>. Schließlich darf also behauptet werden:

1. daß das blühende Kufi in jener Gegend noch zu Anfang des XIII. Jahrhunderts für historische Inschriften gebraucht wurde, und zwar zusammen mit dem damals neu eingeführten Naschi<sup>2)</sup>;

2. daß Malik Aḥḍad Aiyūb ein in dieser bestimmten Form bisher unbekanntes Sonnen- und Löwenwappen führte.

Über dem Ende der kleinen Inschrift und links von der dritten Zeile der großen steht noch das Wort *allāh* in einer kleinen viereckigen Einfassung. Rechts von der zweiten Zeile, ebenfalls in einem viereckigen Rahmen, ist eine ganz kleine liegende menschliche(?) Gestalt in den Stein gemeißelt. Sie erinnert an ähnliche, roh gearbeitete Tierfiguren aus früherer Zeit an der Stadtmauer von Amid, wie überhaupt der Strich etwa zwischen Qonia und Mosul eine merkwürdige, noch wenig bekannte muslimische Ikonographik birgt<sup>3)</sup>.

\*5. Bauinschrift des AIYUBIDEN MALIK ASCHRAF MŪSĀ. 607—617 H. — An der unteren (antiken) Nordmauer, über einem nachträglich, aber schon vor der Zeit der Inschrift hinein gebrochenen Durchgang, und zwar unmittelbar über dem Entlastungsbogen des Türsturzes. Drei unvollständige Zeilen in schönem Aiyubiden-Naschi; große mit reichem Rankenwerk dekorierte Buchstaben mit einigen Punkten. Photographie. Unediert; siehe Tafel XII.

1) Siehe den S. 133 (9), Anm. 4 am Ende citierten Bericht Taylors, wonach der Neubau der Mauer und der Türme unter Aiyūb wiederholt inschriftlich bestätigt ist.

2) Das Vorkommen beider Schriftarten in einer und derselben historischen Inschrift ist bis jetzt ein merkwürdiges Unikum; der Steinmetz scheint die großen und reichdekorierten kufischen Buchstaben absichtlich für den Herrscher reserviert zu haben.

3) Es ist dies ungefähr die hettitische Ecke Strzygowskis in seinem „Dom zu Aachen“ 36; vgl. außerdem nr. 10 sowie meine Aufsätze über die Inschriften Max von Oppenheims nr. 114 bis 122 und in den Orientalischen Studien (Festschrift für Th. Nöldeke), 201 ff. Solche roh gearbeitete Tierfiguren finden sich auch an der Burg von Charput, nahe dem Eingang; vgl. S. 146 (22).

(1) . . . . . [باب الجديد السعيد المعروف قديماً بباب المرأة والآن بباب الفرج مولانا  
 الس(ل)طان الملك الأشرف العالم العادل المويّد المظفر المنصور . . . . . (2) . . . . . [العرب  
 والعجم شاه أرسن أبو الفتح موسى ابن مولانا السلطان الملك العادل أبق بكر محمد بن أيوب ناصر  
 أمير المؤمنين أعز الله أنصاره] ما . . . . . (3) . . . . . [الفقيه] ر(؟) أبق سعيد الطنبا و[2 bis 3  
 [Worte abgebrochen  
 شاه(؟) وهمة الحاج الأجل المحترم سابق الدين ثقة الإسلام(؟) [noch ein Paar abge-  
 \* . . . . [brochene Worte

(Befohlen hat neu zu bauen oder zu reparieren dieses?) neue, glückverheißende Tor, bekannt einst unter dem Namen Bāb al-mar'a (Tor der Frau), und jetzt unter dem Namen Bāb al-faradj (Tor der weiten oder schönen Aussicht), unser Herr der Sultan al-Malik al-Ashraf, der weise, der gerechte, der von Allāh unterstützte, der siegreiche . . . (der Herr oder der Sultan) der Araber und Perser, der König der Armenier, Abu l-faḥ Mūsā, Sohn unseres Herrn des Sultans al-Malik al-'Adil Abū Bakr Muḥammad, Sohnes des Aiyūb, der Helfer des Fürsten der Gläubigen, Allāh mache ihrer beider Siege mächtig! (Dieser Bau fand statt unter Aufsicht des armen Knechts?) Abū Sa'īd Alṭunbā und (durch die Hände?) des angesehenen Predigers Schams al-dīn Abu l-ma'ālī al-Mufaḍḍal, Sohnes des Dja'far, Sohnes des Schāh(?), und durch die Fürsorge des erhabenen, verehrten Pilgers Sābiq al-dīn, die Zuversicht des Islāms(?) . . .

Trotz ihrer Lücken ist diese wunderschön ausgeführte Inschrift in mehr als einer Beziehung interessant. Zunächst beweist die Erwähnung eines älteren und eines jüngeren arabischen Namens, daß der hier in die antike Nordmauer gebrochene Durchgang schon vor Sultan Mūsā vorhanden war und von ihm nur erneuert worden ist. Die militärische Bedeutung der neuen Anlage verraten noch ein Paar Kragsteine, die auf dem Bilde zu sehen sind und mutmaßlich als Träger eines eingefallenen Torerkers aus der halb zerstörten Mauer gerade über der Inschrift hervortreten. Der Hauptwert der Inschrift liegt aber in dem Namen des Erbauers, des schon bekannten Aiyubiden-Sultans Malik Aschraf Muza'far al-dīn<sup>2)</sup> Mūsā, eines Sohnes und Nachfolgers des Malik 'Adil in Maiyā-fāriqīn, der hier wie die meisten Aiyubiden aus jener Zeit den Sultanstitel führt<sup>3)</sup>. Die am Ende genannten Vermittler des Baues sind, wie gewöhnlich, Beamte des Gründers; besonders zu beachten ist Schams al-dīn al-Mufaḍḍal, der bereits in der vorigen Inschrift genannt ist und dadurch ihre Zuweisung an Malik Aḥḍad Aiyūb sicherstellt.

1) Auf dem Bilde scheinbar المعطل geschrieben, doch ist die Lesung المفصل durch das Vorkommen des Namens in der vorigen Inschrift gesichert; der scheinbare Schaft eines ط ist in Wahrheit das Alif des nächsten Wortes ابن, das in Inschriften mitten in der Zeile ebensowohl mit als ohne Alif geschrieben wird.

2) Der Din-Beiname, der im Protokoll oft durch zusammengesetzte Titel von dem Eigennamen getrennt ist, befand sich hier gewiß in der Lücke zwischen den Zeilen 1 und 2.

3) Über Mūsā siehe die zu der vorigen Inschrift citierten Quellen.

Ein Datum ist nicht vorhanden, so daß die Inschrift zwischen den Jahren 607 und 617 anzusetzen ist; doch kann die Zeit ihrer Abfassung noch etwas enger begrenzt werden, und zwar durch eine scheinbar geringfügige Beobachtung. Die interessante Bezeichnung *schāh arman* läßt sich nicht dafür verwenden, da dieser spezielle Titel der Atabeke von Chilāt in Armenien bereits von Malik Auḥad Aiyūb geführt worden war und wahrscheinlich unmittelbar nach seinem Tode auf seinen Bruder Mūsā übergegangen ist, so daß ihn dieser wohl während seiner ganzen Regierungszeit in Mesopotamien und Armenien geführt hat<sup>1)</sup>. Die in Frage kommende Beobachtung bezieht sich vielmehr auf die Eulogie am Ende der zweiten Zeile, nämlich . . . *أَعَزَّ اللهُ أَنْصَارَهُ*. Wäre der letzte erhaltene Buchstabe ein End-Hā = ه, so hieße es einfach *أَعَزَّ اللهُ أَنْصَارَهُ*, Allāh mache seinen Sieg mächtig! Dieser Buchstabe ist aber ein deutliches Anfang-Hā, woran sich noch irgend etwas auf dem nächsten, verschwundenen Stein angeschlossen haben muß. In Betracht kommen das Plural-Suffix *ه* und das Dual-Suffix *ه*, von denen sich das erste auf alle drei in der Inschrift genannten Aiyubiden, das zweite nur auf die zwei ersten beziehen würde. Da aber diese Eulogie nur für lebende Herrscher gebraucht wird, und der erste Aiyūb bereits Ende 568 in Kairo, also lange vor Mūsās Regierungsantritt in Maiyāfāriqīn gestorben war, muß hier der Dual gestanden und sich die Eulogie auf Mūsā und seinen Vater bezogen haben, woraus folgt, daß die Inschrift vor des letzteren Tode (615), also zwischen 607 und 615 eingehauen worden ist.

Unter der Inschrift, auf dem Schlußstein des Entlastungsbogens, ist die Unterschrift des Steinmetzen auf vier Zeilen in ganz kleinen, leider undeutlichen Buchstaben eingemeißelt:

(1) عمل أبي العلاء<sup>2)</sup> بن أبي الفتح (3) [1 Wort] رحمه الله

Werk des Abu l-'alā', Sohnes des Abu l-fatḥ . . . Allāh erbarme sich seiner!

\*6. Fragment eines Dekretes. — Unmittelbar über der großen Inschrift läuft noch eine Zeile in Naschi; etwas kleinere und gröbere Buchstaben mit Punkten und einigen Zeichen, aber ohne Rankenwerk. Sie ist ebenfalls an beiden Enden abgebrochen, und nur wenige Worte sind lesbar:

1) Chilāt wurde bereits 579 von Saladin belagert, dann 589 von Taqī al-dīn 'Umar, 604 von Aiyūb und 607 von Mūsā erobert; siehe, außer einigen S. 133 (9), Anm. 4 citierten Quellen, Saint-Martin, Arménie I, 103 ff. und Lane-Poole, Dynasties 170. Den Titel *schāh arman* führen Aiyūb und Mūsā auf ihren Münzen; Saint-Martin, Arménie I, 431; Castiglioni, Monete 209; Fraehn, Recensio 627; Opuscula postuma I, 93, 281; II, 13; Lane-Poole, CBM IV, nr. 439 und 452 ff.; Lavoix, CBN III, 261 ff. (262 oben ungenau); Charmoy in Scharaf al-dīn Ib, 414, 427. Auf den Münzen steht das ursprünglich persische شاه ارمن, bei Abu l-fidā' III, 120 und in Hist. or. des Crois. I, 86, zusammengezogen شاهارمن (bei Ibn Chaldūn irrtümlich شاهارمن), ohne das *بأى اصافن*, aber auch ohne den arabischen Artikel, der erst in rein arabischen Titeln erscheint, wie *sulṭān al-arman*, s. weiter unten, nr. 10.

2) Dieser Name ist bis auf das etwas verwitterte End-Alif deutlich.

..... الصبغ الملح للخبز<sup>1)</sup> الكيالة سوق الطعام الخس<sup>2)</sup> القطن السمس سوق الغنم سوق  
الدواب الشراب اللطف (?) ..

... der Farbstoff, das Salz, der Käse, das Getreidemessen, der Proviantmarkt,  
..... die Baumwolle, der Sesam, der Schafmarkt, der Markt der Lasttiere, das Getränk,  
die Delikatessen<sup>3)</sup> .....

Obschon dieses Bruchstück scheinbar zu der großen Inschrift gehört, deuten sowohl Inhalt als Stil der Buchstaben auf eine andere Herkunft. Es handelt sich nämlich um ein Steueraufhebungsdekret oder eine Marktpolizeiverordnung, etwa behufs Abschaffung der Accise, die für die darin aufgezählten zum Verkauf auf den genannten Märkten bestimmten Waaren beim Eintritt in die Stadt an diesem Tor zu entrichten war; solche Verordnungen sind in der arabischen Epigraphik, namentlich von Syrien und Mesopotamien, sehr zahlreich. Der Umstand, daß dieses Fragment unmittelbar über der anderen Inschrift steht, scheint auf einen noch späteren Umbau des Tores hinzuweisen.

\*7. Bauinschrift des AIYUBIDEN MALIK MUZAFFAR GĀZĪ. 623 H. — An der oberen Nordmauer, rechts oberhalb des Nordtores, also unweit der vorigen Inschrift. Zwei Bruchzeilen in prachtvollem Aiyubiden-Naschi; wohl-erhaltene große Buchstaben mit einigen Punkten. Abklatsch 110 × 45. Unediert; siehe Tafel XII.

..... (1) ..... الإسلام المسلمين (sic) سيد الملوك والسلاطين ملك الغزاة ..... (2) .....  
ملكه وذلك في عشر رجب من سنة ثلث (و)عشرين وستمائة .....

..... des Islams und der Muslims, der Herr der Könige und Sultane, der König der Krieger .... (Allāh lasse ewig dauern?) sein Königtum. Und dies ist geschehen am 10. Radschab des Jahres 623 (7. Juli 1226).

Diese Titel beziehen sich wohl auf Malik Muzaffar Schihāb al-dīn Gāzī, Aiyūbs und Mūsās Bruder und Nachfolger, der 623 in Maiyāfāriqīn regierte. Der Ausdruck *wa-dhalika* deutet auf eine Bauinschrift<sup>4)</sup>.

\*8. Bauinschrift des AIYUBIDEN MALIK KĀMIL MUḤAMMAD. 644 oder 654 H. — Ebenfalls an der oberen Nordmauer, unweit der vorigen Inschriften, in die Buckelquadern eingefügt und von einem kräftig profilierten Rahmen umgeben. Sieben Zeilen in schönem Aiyubiden-Naschi; große Buchstaben. Photographie. Unediert; siehe Tafel XII.

1) Oder *الحبب*, das Gemüse.

2) So deutlich geschrieben und punktiert; ob das Wort mit *الخاس*, der Pferdehändler, zusammenhängt?

3) Oder zusammengesetzt: die süßen Getränke.

4) Über *wa-dhalika* = und der Bau fand statt, siehe CIA I, Index zu *dhalika*; über eine andere Inschrift des Gāzī, siehe Taylor, citiert oben S. 133 (9), Anm. 4 am Ende.

(1) بسمه . . . [unleserlich] (2) [unleserlich] . . . مولانا (?) السلطان (?) الملك (?)  
 الكامل (?) العا (3) العادل [unleserlich] (4) المنصور [unleserlich] (5) السلاطين (?)  
 قاتل الكفرة والمشركين (?) [unleserlich] (6) أبو المعالي محمد بن (?) مولانا (?) السلطان  
 الملك المظفر (7) أعزّ الله نصره وذلك في سنة أربع وخمسين (?) وستمائة (?)

(Es hat gebaut (?) . . .) unser Herr der Sultan (?) al-Malik al-Kāmil (?), der weise, gerechte . . . . . siegreiche . . . (der Herr der Könige?) und Sultane, der Töter der Ungläubigen und Polytheisten . . . . . Abu l-ma'ālī Muḥammad, Sohn unseres Herrn des Sultans al-Malik al-Muẓaffar, Allāh mache mächtig seinen Sieg! Und dies ist geschehen im Jahre 654 (1256?).

Das Bild ist leider so undeutlich (vgl. S. 125 [1]), daß selbst mit der größten Anstrengung nicht mehr zu lesen und das hier gelesene zum Teil halb erraten ist, obschon die Inschrift selbst augenscheinlich gut erhalten ist. Trotzdem läßt sich der in ihr genannte Herrscher mit voller Sicherheit identifizieren. Der Name Abu l-ma'ālī Muḥammad in Zeile 6, sowie der darauf folgende Titel al-Malik al-Muẓaffar sind nämlich gegen jeden Zweifel gesichert. Aus der Stellung dieses Titels geht aber hervor, daß er nicht zu dem erwähnten Muḥammad gehört, da der Malik-Beiname immer am Anfang des Protokolls zu stehen pflegt. Jener Malik Muẓaffar kann also nur der Vater des Muḥammad gewesen sein, selbst wenn die dazwischen stehenden, nicht ganz deutlichen Worte *ibn maulana* gar nicht mehr zu lesen wären. Erwägt man nun, daß die vorige, in nächster Nähe befindliche Inschrift, ihrem Datum nach, dem Malik Muẓaffar Gāzī angehört, so darf diese unbedingt seinem Sohn und Nachfolger Malik Kāmil Muḥammad zugeschrieben werden. Dieser Muḥammad, der nicht mit seinem Oheim, dem bekannteren ägyptisch-syrischen Sultan Malik Kāmil Muḥammad, verwechselt werden darf, folgte seinem Vater im Jahre 642 in Maiyāfāriqīn, wurde dort im Jahre 656 von den Mongolen belagert und nach tapferer zweijähriger Verteidigung gefangen genommen und grausam getötet; mit ihm endete die aiyubidische Herrschaft in Maiyāfāriqīn<sup>1)</sup>.

Da im Datum die Einerzahl vier deutlich zu erkennen ist, so stammt die

1) So die Daten nach Abu l-fidā' in Hist. or. des Crois. I, 123, 138 und 142; ed. Kpel III, 181, 205, 212. Nach Blochet in ROL X, 361, Anm. 3, giebt Ibn Wāṣil für den Tod Gāzis und den Regierungsantritt Muḥammads das Jahr 643, wofür aber wegen des Zusammenhanges wohl 642 zu lesen ist. Dagegen steht 645 bei Ibn Chalikān, trad. de Slane III, 490, und wohl auch bei Ibn al-Azraq, in JRAS 1902, 805. Abu l-faradj, ed. Salhani 483, 488, und trad. Bruns 556, nennt Muḥammad Malik Aschraf statt M. Kāmil, indem er ihn vielleicht mit seinem Oheim und Vorgänger Mūsā verwechselt; bei Castiglioni, Monete 203 heißt er irrtümlich Maḥmūd. In Lane-Pooles und Bartholds Mohammadan dynasties wird er zwar in der Stammtafel aufgeführt, fehlt aber ganz als Herrscher Mesopotamiens. Ausführliche Berichte über die Belagerung der Stadt und die diplomatischen Vorgänge bei Ibn al-Azraq, loc. cit., Raschid al-din, ed. Quatremère 361 ff., Ṭabaqāt-i Nāṣiri, trad. Raverty 1262 ff.; vgl. Maqrizi in Quatremère, Sultans Mamlouks I, 37, 81; Howorth, Mongols III, 156 ff.; d'Ohsson, Mongols III, 354 ff.; Hammer, Ilchane, I, 186 ff. und andere oben S. 133 (9), Anm. 4 citierte Werke.



Inscription entweder aus dem Jahre 644 oder 654. Nach genauer Prüfung der Photographie scheint mir das letztere wahrscheinlicher, zumal da Muḥammad vielleicht erst 645 den Thron bestiegen hat.

### CHARPUT.

\*9. Bauinschrift des ORTOKIDEN FACHR AL-DĪN QARA-ARSLĀN. 561 H. — Im Hofe der Moschee. Elf Zeilen in einfachem, etwas rohem Kufi; kleine Buchstaben mit Punkten. Abklatsch etwa 52 × 35. Unediert; siehe Tafel XI.

(1) بسمله... ما أمر ببنائه<sup>1)</sup> (2) تقرباً إلى الله تع وابتغاء مرضاته الأ<sup>3)</sup> مبير الإسفهلار الكبير الأجل السيد العا [دل] (4) المؤيد المنصور المظفر الجاهد العالم فخر (5) الدين جمال الإسلام ظهير الإمام نصير الأنام [1 Wort<sup>2)</sup>] (6) عضد الدولة جلال الأمة تاج الأمة شمس الملوك عز السلاطين (7) شرف جيوش المسلمين نصرة الجاهدين قاتل الكفرة<sup>3)</sup> (8) والمشركين فلک المعالي سيف للخلافة سيد الأمراء أبوا (9) لمحرث قرارسلان<sup>4)</sup> بن داود بن سکیان بن ارتق نصیر أمير ا (10) لمؤمنين أدام الله سلطانه وهو التاج والعشر على<sup>5)</sup> (11) [1 Wort] وعند<sup>6)</sup> با مر بمد<sup>7)</sup> لعن الله من يعود منه<sup>8)</sup> وذلك في سنة إحدى وستين<sup>9)</sup> وخمسائة

Dies ist, was befohlen hat zu bauen, um sich Allāh zu nähern und aus Begehren nach seinem Wohlgefallen, der Emir, der große, erhabene Heerführer, der Herr, der gerechte, der von Allāh unterstützte und zum Siege geführte, der kämpfende, der weise, Fachr al-dīn, die Schönheit des Islāms, der Beschützer des Imāms, der Helfer der Menschheit ... die Stütze der Regierung, die Majestät der Religion, die Krone des Volkes, die Sonne der Könige,

1) Oder بإنشائه, doch paßt ersteres besser zu dem hier etwas undeutlichen Abklatsch; die in eckige Klammern gesetzten Worte und Buchstaben, die auf dem Abklatsch undeutlich oder gar nicht vorhanden sind, dürften auf dem Original wohl erhalten sein.

2) Etwa كاه, also Helfer der ganzen Menschheit; für einen neuen zusammengesetzten Titel ist hier kaum Raum genug vorhanden.

3) Daß es sich bei dieser verkürzten Schreibung von قرارسلان um ein Beispiel der von Karabacek beschriebenen Involutio handle, ist mir nicht wahrscheinlich; sie scheint vielmehr eine tatsächliche Zusammenziehung in der Aussprache wiederzugeben, etwa qararslān oder qarāraslān wie oben شاهرومن S. 139 (15), Anm. 1.

4) Diese ganz sinnlosen Buchstaben sind mit ihren Punkten ungefähr so wiedergegeben, wie sie auf dem hier etwas undeutlichen Abklatsch erscheinen; was die deutlich zu lesenden Worte وهو التاج والعشر, sowie die Verwünschung لعن الله من zu bedeuten haben, ist mir nicht recht klar.

5) Die Zehnerzahl ist nicht ganz deutlich, wird aber dadurch gesichert, daß von den Regierungsjahren des Qara-arslān hier nur 551 und 561 in Betracht kommen, 551 aber ganz sicher nicht zu lesen ist.

die Macht der Sultane, der Adel der Heere der Muslims, die Hilfe der Kämpfenden, der Töter der Ungläubigen und Polytheisten, die Sphäre der Edeltaten, das Schwert des Chalifats, der Herr der Emire, Abu l-Hārith Qara-arslān, Sohn des Dāwud, Sohnes des Sukmān, Sohnes des Urtuq, der Helfer des Fürsten der Gläubigen, Allāh lasse dauern seine Herrschaft<sup>1)</sup>, denn sie ist die Krone und . . . . . verfluche Allāh wer . . . . . Und dies ist geschehen im Jahre 561 (1165—66).

Paläographisch ist die Inschrift wertvoll trotz ihres nüchternen Stils. Nicht nur bestätigt sie die Fortdauer des Kufi in jener Gegend zu einer Zeit, wo in Nordsyrien bereits die neue, runde oder Naschi-Schrift eingeführt war, sondern sie weist auch einen für jene Zeit auffallend primitiven Schriftcharakter auf. Wären nicht die vielen Punkte und andere Merkmale, die doch das XII. Jahrhundert verraten, so könnte man sie auf den ersten Blick für eine Inschrift aus dem II. oder III. Jahrhundert der Flucht halten<sup>2)</sup>.

Dieser Qara-arslān, der vierte Ortokide der Dynastie von Ḥiṣn-Kaifā, bekannt als Freund und Verbündeter des berühmten Atabeks Nūr al-dīn Maḥmūd, folgte seinem Vater Dāwud um 543, oder bereits einige Jahre früher, und soll entweder 562, oder erst um 570 gestorben sein; hinsichtlich dieser beiden Daten weichen die Quellen sehr von einander ab<sup>3)</sup>. Leider wirft unsere 561 datierte Inschrift kein Licht auf diese Frage, da dieses Jahr überhaupt nicht in Betracht kommt.

Daß Charput damals den Ortokiden von Kaifā gehörte, war bereits bekannt,

1) Man beachte hier, wie in nr. 3 und S. 131 (7), Anm. 1, den Ausdruck *sulṭān* = Herrschaft bei einem Fürsten, der bestimmt den Sultanstitel nicht geführt hat, obgleich er in der Inschrift vier Zeilen vorher *'izz al-salāṭin* genannt wird.

2) Somit bleibt die Frage nach der Herkunft des Naschi einstweilen noch offen. Die nr. 4 und 9, wo kufische Varietäten in so später Zeit nachgewiesen sind, sprechen nicht gegen den mesopotamischen Ursprung des Naschi, da sie aus entlegenen Städten stammen; man sollte für die Lösung dieser Frage die Hauptstädte, wie Mosul und Amid, dann auch Persien durchforschen; vgl. oben, S. 135 (11).

3) Siehe Ibn al-Athīr XI, 92, 199, 217 und in Hist. or. des Crois. I, 537, 551; Kamāl al-dīn in ROL III, 520, 538; Abu l-fidā' III, 46; Ibn Chaldūn V, 218; Abu l-faradj, trad. Bruns 392; Munadjjim Bāschī, ed. Kpel 1285, II, 576; Gregor und Michael in Hist. arm. des Crois. I, 155, 339, 390, Anm. 1; Lane-Poole, CBM III, 118 ff.; Coins of the Urtukī 6, 16; Dynasties 168; G. Edhem, CMO I, 2 ff.; Derenbourg, Vie d'Ousāma 162, 308, Anm. 4, 323, 325, Anm. 1. Für das Todesjahr zieht Lane-Poole nach den Münzen 570 vor, wobei aber der darauf befindliche Name des Chalifen in Widerspruch steht zu dem angeblichen Datum der Münzen, während sich Derenbourg bei der Zweideutigkeit der numismatischen Quellen nach den besten Schriftstellern für das Jahr 562 entscheidet. Zu den von ihm gegen das Jahr 570 erhobenen Einwänden kommt noch der folgende hinzu. Wenn Qara-arslān erst damals gestorben ist, dann ist die Geschichte seines letzten Briefes an Nūr al-dīn, die Ibn al-Athīr anlässlich seines Todes im Jahre 562 erzählt, erfunden, da Nūr al-dīn bereits 569 gestorben ist, und läßt sich nicht durch ein bloßes Versehen im Datum bei Ibn al-Athīr erklären. Andere Münzen von ihm bei Castiglioni, Fraehn, Pietraszewski, Soret, Casanova, Markow u. a. scheinen alle, soweit sie datiert sind, der Zeit vor 563 anzugehören, vielleicht mit einer einzigen Ausnahme bei dem letzteren, IME 410. Übrigens hat sich Lane-Poole selbst früher für 562 entschieden, in Num. Chronicle 1873, 14, 31 und genealogische Tafel.

wird aber zum ersten Mal inschriftlich bestätigt<sup>1)</sup>. Die hier gebrauchte Titu-

1) Bis 518 gehörte die Stadt dem Balak ibn Bahrām, einem Vetter von Qara-arslāns Vater Dāwud. Nach Abu l-faradj, citiert weiter unten, nahm sie damals Balaks Verwandter Sulaimān ein, der aber wahrscheinlich schon im selben Jahre starb, nach Lane-Poole, Urtukī 6; Num. Chronicle 1873, 12 ff. und Tafel. Bald darauf scheint sie in die Hände der Ortokiden von Kaifā gefallen zu sein, da bereits Dāwud sie besaß, nach ihm Qara-arslān selbst, dann sein Sohn Muḥammad und später dessen Bruder 'Imād al-dīn Abū Bakr, der daselbst 581 eine kleine Dynastie gründete; siehe Ibn al-Athīr X, 419, 433, 436; XI, 339; Abu l-fidā' II, 246, 248, „beide in Hist. or. des Crois. I, 15, 344, 352 ff.; Sibṭ ibn al-Djauzi und Kamāl al-dīn, ebenda III, 563, 635 ff.; Abū Schāma, ebenda IV, 257, und ed. Bulaq II, 60 f.; Matthäus, trad. Dulaurier 306 ff.; Abu l-faradj, trad. Bruns 309, 332, 336, 343, 359, 400; Hist. arm. des Crois. I, 155, 163, 339, 393 (wo *Aḫmētīn* = 'Imād al-dīn) und die fränkischen Quellen über Balak; Lane-Poole, CBM III, 137; Urtukī 7, 23; Dynasties 167, 169; Num. Chronicle 1873, 12 ff. und 88; Derenbourg, Vie d'Ousāma 131; von Zambaur, Contributions I, 48. Einiges über Charputs muslimische Geschichte und Archäologie bei Ritter, Erdkunde X, 702; Taylor in JRGs, London 1868, XXXVIII, 346; Hommaire de Hell, Voyage en Turquie II, 425; Charmoy in Scharaf al-dīn Ia, 439, 466; Saint-Martin, Arménie I, 95; Cuinet, Turquie d'Asie II, 355; Grenard in JA, 9<sup>e</sup> série XVII, 557.

Die Geschichte der Nachfolger dieses 'Imād al-dīn Abū Bakr ist recht dunkel. Nach Ibn al-Athīr XI, 339 und XII, 132, gehörte Charput 601 seinem Sohne, angeblich Niẓām al-dīn Abū Bakr (vgl. Munadjjim Bāschi II, 576), und soll bis 620 in dessen Familie geblieben sein; vgl. Huart, Épigraphe arabe d'Asie Mineure 17, wo um 607 der Herr von Charput erwähnt, aber nicht genannt wird. Dann wurde die Stadt 631 vom Sultan Kaiqubādī I erobert; Kamāl al-dīn in ROL V, 86 (gibt 632 an); Abu l-fidā' III, 162 und in Hist. or. des Crois. I, 111; Ibn Chaldūn V, 171, 354; Abu l-faradj, trad. Bruns 510 f.; Ibn Bibī in Houtsma, Recueil, Préface VIII und Index in Bd. IV; Schefer in Recueil de textes . . . Congrès de Stockholm II, 5; Lane-Poole, Urtukī 7; Num. Chronicle 1873, 16 und Tafel; Edhem, CMO I, 20 ff.; Deguignes, Huns IIb, 62; de Hammer, Empire ottoman, trad. Hellert I, 39; Huart, Épigraphe 43. Merkwürdigerweise nennen weder diese Quellen noch Baibars und Ibn al-'Amīd (Privatmitteilung Houtsmas) den Namen des damaligen Herrn von Charput; nur Abu l-fidā' behauptet, es habe damals einem mit der Dynastie von Mardin verwandten Ortokiden gehört. Daraus will Lane-Poole schließen, Charput sei um 620 in den Besitz jener Dynastie gelangt, was aber weder aus Ibn al-Athīr, noch aus Abu l-fidā' hervorgeht, denn jener meint nur, die Stadt sei um 620, also ungefähr zu seiner Zeit, immer noch im Besitz der Nachkommen des Abū Bakr gewesen, und Abu l-fidā' spricht nur von Verwandtschaft mit den Ortokiden von Mardin, die er wohl nur deshalb erwähnt, weil zu seiner Zeit die andere Hauptlinie, die von Kaifā, längst erloschen war. Somit bedeuten seine Worte nur soviel als: Charput gehörte 631 überhaupt einem Ortokiden, und das sagt auch Ibn Chaldūn (*li-bani Urtuq*), während Abu l-faradj den Herrn von Charput (*dominus castelli Saidae* = Ḥiṣn Ziyād = Charput) ausdrücklich von dem Herrn von Mardin unterscheidet. Es ist daher wahrscheinlich, daß Charput bis 631 im Besitz der Familie des 'Imād al-dīn Abū Bakr geblieben ist.

Was ist nun aus seinem letzten Herrn geworden? Nach Kamāl al-dīn erhielt er von Kaiqubādī als Ersatz einige Lehen. Nach Baibars (Houtsma) hätte ihm Kaiqubādī dafür die Stadt Aqschahr zugewiesen, schließlich aber nicht gegeben, was von Abu l-faradj mit dem Zusatz bestätigt wird, der Sultan hätte nach Charputs Einnahme dessen Herrn mit Hab und Gut nach dem Meeresufer (wohl nach der gleich darauf genannten Stadt Adalia) führen und nach ungefähr drei Jahren heimlich aus dem Wege räumen lassen.

Somit steht wohl fest, daß die Herrschaft der Ortokiden in Charput 631 ihr Ende fand, und dies wird noch durch eine Stelle bei Abu l-faradj, ed. Salhani 438, bestätigt, wo 634 ein gewisser *ببر مبر* oder *تبر مبر*, Präfekt (*subāschī*) von Charput, erwähnt wird; der Titel weist wohl auf einen untergeordneten Beamten des Seldjukiden-Sultans, nicht auf das Münzrecht ausübende Dynasten,

latur erinnert an diejenige aller Atabeke oder sonstigen Großvasallen der wie es die Ortokiden gewesen waren. Die Familie war aber nicht erloschen, ja sie muß irgendwo weiter geherrscht haben, denn ein Urenkel des Abū Bakr ist als Sultan inschriftlich bezeugt.

Ein ehemals in der Sammlung de Blacas in Paris befindlicher bronzener Spiegel, dessen weitere Schicksale mir unbekannt sind, trägt eine leider nicht datierte Inschrift im Namen des *maulānā al-sultān al-Malik al-Mu'izz Nūr al-dunyā wal-dīn Abu l-Faḍl Urtuq-schāh ibn al-Chiḍr ibn Ibrahīm ibn Abī Bakr ibn Qara arslān ibn Dāwūd ibn Sukmān ibn Urtuq, naṣīr amīr al-mu'minīn*; siehe Reinaud, *Monuments Blacas* II, 405 und Taf. 10; von Hammer in *Mines de l'Orient* II, 100; Lanci, *Trattato delle simboliche rappresentanze* I, 83 und Taf. VII. Diese Inschrift, deren Text auf Reinauds Tafel deutlich zu lesen ist, beweist:

1. Daß ein Urenkel des 'Imād al-dīn Abū Bakr den Sultanstitel geführt, also irgendwo und irgendwann, etwa am Anfang des XIV. Jahrhunderts geherrscht hat, denn sein Titel *naṣīr amīr al-mu'minīn* beweist nicht, daß die Spiegelinschrift vor der Zerstörung des Abbasidenchalifats durch Hülāgū 656 verfaßt worden ist; siehe JA, 10<sup>e</sup> série III, 41, Anm. 1, und die weiter unten angeführte Titulatur des Aḥmad;

2. Daß 'Imād al-dīn Abū Bakr, dessen beide Namen auch durch Münzen gesichert sind (Lane-Poole, G. Edhem, Markow, von Zambaur und Nützel bei Sarre, *Islamische Tongefäße* 11), schwerlich einen Sohn Nizām al-dīn Abū Bakr gehabt hat, wie überhaupt ein Fürst selten den Eigennamen seines Vaters führt. Der Irrtum Ibn al-Athīr wäre dann so zu erklären, daß er den Vater immer kurzweg Imād al-dīn genannt, den Namen Abū Bakr aber auf den Sohn Nizām al-dīn bezogen hätte, der wahrscheinlich Nizām al-dīn Ibrahīm hieß. Jedenfalls ist der Stammvater der weiteren Dynastie dieser Ibrahīm, und nicht ein Nizām al-dīn Abū Bakr, der, wenn er überhaupt existiert hat, ein Bruder des Ibrahīm gewesen sein muß und keine bekannten Nachkommen hinterlassen hat. Somit ist Abū Bakr II bei Lane-Poole und Edhem einstweilen mit einem Fragezeichen zu versehen, zumal da mir keine Münze von ihm bekannt ist.

Mit dem angeblichen Abū Bakr II hört die Dynastie bei Lane-Poole auf, der die Spiegelinschrift in Urtukī 44 erwähnt, aber nicht verwertet. Dagegen stellt Edhem, der sie ganz ignoriert, folgende Tabelle der Ortokiden von Charput auf: 1. Abū Bakr I; 2. sein Sohn Abū Bakr II; 3. sein Sohn Ibrahīm; 4. sein Sohn Aḥmad. Die zwei Abū Bakrs hat er wohl aus Lane-Poole nach Ibn al-Athīr, die zwei letzten Herrscher führt er aus einer 685 datierten Handschrift an, genannt *al-tanqīḥāt* und verfaßt unter der Regierung des *maulānā al-Malik al-Adil . . . 'Izz al-dunyā wal-dīn Abu l-Hārith Aḥmad ibn Ibrahīm ibn Abī Bakr ibn Qara-arslān ibn Dāwūd ibn Sukmān ibn Urtuq, naṣīr amīr al-mu'minīn*. Nachträglich hat er wohl gemerkt, daß die zwei Abū Bakrs nicht zu dieser Genealogie passen, denn in der Stammtafel am Ende seiner Einleitung bezeichnet er Abū Bakr II als einen kinderlosen Bruder des Ibrahīm. Endlich nennt er noch den Urtuq-schāh als den letzten der Dynastie, aber ohne Quellenangabe; auch nimmt er an, sie hätten alle in Charput geherrscht, wozu aber zu bemerken ist, daß er, ebenso wie Lane-Poole u. a., nur von Abū Bakr I Münzen aufzuweisen imstande ist. Die einzigen zuverlässigen und miteinander übereinstimmenden Quellen für die Genealogie der letzten Ortokiden sind einstweilen die Spiegelinschrift und die Handschrift von 685, deren Angaben miteinander vereinigt die folgende Stammtafel ergeben, wo die Buchstaben I, H und M die Inschrift, die Handschrift und die Münzen bezeichnen:

Fachr al-dīn Qara-arslān † 562 (?)	
Nūr al-dīn Muḥammad † 581 und weitere Linie von Kaifā	'Imād al-dīn Abū Bakr Charput seit 581, I H M.
Nizām al-dīn Abū Bakr (?) nach Ibn al-Athīr	Nizām al-dīn (?) Ibrahīm erwähnt 601, I H.
'Izz al-dīn Aḥmad erwähnt 685, H.	al-Chiḍr, I.
	Nūr al-dīn Urtuq-schāh, I.

Seldjukiden-Sultane, beziehungsweise der Abbasiden- oder Fatimiden-Chalifen<sup>1)</sup>. Es würde zu weit führen, sie im Einzelnen zu besprechen; am auffallendsten ist das Fehlen eines Malik-Titels, der zu jener Zeit bei allen, selbst den kleineren Dynasten vorkommt<sup>2)</sup>.

In Charput befindet sich noch eine schlecht erhaltene arabische oder türkische Inschrift neben dem Eingang zur Burg, an der sie über einem Löwen angebracht ist. Dieser bereits verzeichnete<sup>3)</sup>, aber noch unedierte Text ist leider nicht aufgenommen worden.

### ĀMID.

†10. Bauinschrift des ORTOKIDEN MALIK ŠĀLIḤ MAḤMŪD. Um 605 H. — An der Südwestseite der Stadtmauer von Āmid, deren stattliche Tore und Türme ein wahres Museum der arabischen Epigraphik bilden, erheben sich zwei gewaltige Rundtürme, deren Zinnen hoch über die der Mauer emporragen, und die sich auf den ersten Blick als eine spätere Zutat zu der anliegenden Mauer erweisen. Den einen Turm, Evli Badan (wahrscheinlich = اولو بدن „großer Turm“) genannt, habe ich anderswo nach verschiedenen Aufnahmen beschrieben und seine lange Inschrift bearbeitet, wonach er von dem Ortokiden-Sultan Malik Šāliḥ Nāṣir al-dīn Maḥmūd 605 (1208—09) erbaut worden ist<sup>4)</sup>. Dabei habe ich den zweiten Turm, der den Namen Yedi Qardāsch (= يدى قرداش „die sieben Brüder“) führt, nur kurz besprochen, weil das mir damals zur Verfügung stehende Material für eine eingehende Beschreibung nicht ausreichte. Dank einer großen von Lehmann-Haupt mitgebrachten Photographie<sup>5)</sup> kann diese Lücke jetzt ausgefüllt werden<sup>6)</sup>.

Daß die letzten Mitglieder der Familie nach 631 wieder in Charput geherrscht haben, ist allerdings nicht ausgeschlossen. Dann könnte man in dem rätselhaften Namen jenes Präfekten von Charput aus dem Jahre 634 *ببرمير* einen Schreiberfehler für *ابراهيم* vermuten, so daß Ibrahim ein Präfekt der Seldjukiden-Sultane gewesen und seine Nachkommen Aḥmad, Chidr und Urtuq-šah wieder Sultane von Charput geworden wären. Diese Annahme scheint aber ohne weitere Beweise doch zu gewagt, in *ببرمير* wird vielmehr der Titel *أمير* stecken. Zur Lösung der Frage, wo die letzten Ortokiden dieses Zweiges geherrscht haben, bedarf es also noch anderer, unbekannter Quellen.

1) Vgl. CIA I, nr. 45, 456; ZDPV XIX, 107.

2) Auf Qara-arṣlāns Münzen steht *al-malik al-'ālim al-'ādil*, gelegentlich auch ohne *al-'ālim*. Ob diese damals häufige Formel aber einen persönlichen Malik-Titel vorstellt, bleibt noch ungewiß; vgl. oben S. 136 (12), Anm. 4.

3) Siehe Taylor und H. de Hell a. a. O.

4) Siehe in meiner Bearbeitung der Inschriften Max von Oppenheims das Kapitel über Āmid, wo die Quellen über die Mauern und Inschriften zusammengestellt sein werden.

5) S. oben S. 125 (1).

6) Diesen Turm sieht man im Hintergrund bei Hommaire de Hell, Voyage en Turquie, Taf. XL, und einige Details davon auf Taf. XLI. Außer Lehmann-Haupts Bild liegt mir für die Beschreibung des Turmes eine Gesamtansicht vor, die ich kürzlich von einem Photographen in Charput erhalten habe.

In der Gesamtanlage sieht dieser Turm dem anderen ähnlich, ist aber in seiner Gliederung einfacher. Namentlich sind oben die Erker viel nüchterner, ja gröber ausgeführt, so daß sich der Gedanke aufdrängt, der obere Teil sei erst später aufgesetzt, zumal da auch das Baumaterial des oberen Drittels der Turmmauer ein anderes Aussehen hat als das des unteren Teiles.

Wie an dem anderen Turm, so ist auch an diesem auf halber Höhe in genau derselben Weise wie dort eine um den Turm laufende bandförmige Inschrift angebracht, die aus drei Zeilen besteht, einer oberen kurzen, einer mittleren langen und einer unteren kurzen. Die beiden kurzen Zeilen stehen über und unter der Mitte der langen Mittelzeile in entsprechenden rechteckigen Erweiterungen des Inschriftenbandes nach oben und unten. Die Schrift ist ein schönes Aiyubiden-Naschi<sup>1)</sup>; große, wohlerhaltene Buchstaben mit einigen Punkten und Zeichen. Photographie. Unediert; siehe Tafel XIII, wo die beiden Enden der langen mittleren Zeile leider nicht zu sehen sind<sup>2)</sup>.

(1) بسمه . . . ولذكر الله أكبر (2) [es fehlen mehrere Worte] محيي العدل ناصر الدنيا والدين ركن الإسلام والمسلمين جلال الدولة افتخار الملوك والسلاطين ملك الأمراء سلطان ديار بكر والروم والأرمين فلك المعالي پهلوان جهان خسرو [ایران . . . .] es fehlen meh- (3) بناه يحيى ابن إبراهيم الصربي برسم الملك الصالح [rere Worte]

Die beiden auf der Photographie befindlichen Lücken lassen sich wider Erwarten durch das anderweitig vorhandene Material ausfüllen. Zunächst kommt dafür das folgende Bruchstück, nr. 123 der Sammlung von Max von Oppenheim, in Betracht:

. . . أبو الفتح محمود بن محمد ابن قرا ارسلان ابن داود ابن سكان ابن ارتق نصير أمير المؤمنين عز نصره . . .

Daß diese Worte einen Teil derselben Inschrift bilden, geht aus der Vergleichung aller vorhandenen Beschreibungen und Ansichten hervor<sup>3)</sup>, und zwar zeigt die protokollmäßige Reihenfolge der Titel, daß dieses Stück in die zweite Lücke bei Lehmann-Haupt hineingehört. Den Beweis dafür und zugleich das Bindeglied zwischen den beiden Stücken liefert ein kleines, an sich unbrauchbares Fragment in schlechter Übersetzung und ohne Text bei H. de Hell II, 466, bestehend aus den Worten Sultan de Diarbékir, des Grecs et des Arméniens (wie bei Lehmann), l'astre des princes (*falak al-ma'ali* bei Lehmann) Aglah Bek (*qutlug bak*, siehe weiter unten), le père de la victoire, fils de Ma-

1) Diese allerdings ungeschickte Bezeichnung eines Schriftcharakters mit einem dynastischen Namen behalte ich hier, aus praktischen Gründen, für die ähnlichen und derselben Zeit angehörenden Inschriften der Ortokiden bei.

2) Man sieht sie wohl auf der eben erwähnten Gesamtansicht des Turms, doch in viel zu kleinem Maßstabe, um sie sicher lesen zu können.

3) Der Name Yedi Qardäsch steht nur bei von Oppenheim, nicht bei Lehmann-Haupt; daß es sich aber um denselben Turm handelt, zeigt die Vergleichung der Tafel bei H. de Hell und meiner Gesamtansichten mit Niebuhrs Plan der Stadtmauer in Voyage en Arabie II, Taf. XLVIII.

h o m e t (Anfang des Oppenheimischen Fragments). So sind beide Stücke zusammengefügt, und es bleibt nur noch einiges in der Fuge selbst, sowie die erste Lücke bei Lehmann-Haupt zu ergänzen.

Dies wird ermöglicht durch die folgende, ebenfalls schlechte, aber ziemlich vollständige Übersetzung einer Inschrift von einem der Türme der Stadtmauer von Amid, die Garden im Jahre 1857 nach der Copie eines Einheimischen anfertigen ließ und ohne den Originaltext veröffentlicht hat<sup>1)</sup>: „In name of God . . . who is almighty. By order of our lord the Sultan, the master Saleh, wise, just, protector, warrior, conqueror, the pillar of justice, Nasser ed-dunya wed-din, the centre of Islamism and of Mohammadans, the light of the country, the glory of kings and sultans, the king of Emirs, the sultan of Diar-bekr, of Rum and Armenia, the heaven of heavens, the hero of the world, the king of Banitch in Iran, the submission of which had been notified by Kalabeck, Abu l-feth Mahmud, son of Soliman, son of Tunsir, prince of the faithful; this building was erected by Behna, son of Ibrahim and Serki, according to the plan which the king Saleh himself supplied“.

Obleich Garden den Namen des betreffenden Turms nicht nennt, kann es sich nur um Yedi Qardäsch handeln, da die von ihm angegebene Lage des Turms, near the Mardingate, going towards the Rum gate, d. i. in der Nähe des Mardintores, wenn man von dort nach dem Griechentor zu geht, genau der Lage des Yedi Qardäsch entspricht. Übrigens braucht man Garden nur mit Lehmann-Haupt, H. de Hell und von Oppenheim zu vergleichen, um sofort zu erkennen, daß es sich um eine und dieselbe Inschrift handelt. Die ganz verfehlte Übersetzung Gardens hätte ich nicht *in extenso* mitgeteilt, wenn sie nicht für die Wiederherstellung des Originals unentbehrlich wäre, dessen vollständiger Text nun folgt.

(1) بسملة . . . وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ<sup>2)</sup> (2) هذا ما أمر بهعله (?) مولانا السلطان الملك الصالح العادل العادل المجاهد المرابط المشاهر (?) محبى العدل ناصر الدنيا والدين ركن الإسلام والمسلمين جلال الدولة افتخار الملوك والسلاطين ملك الأمراء سلطان ديار بكر والروم والأرمن فلك المعالي بهلوان جهان خسرو ايران اينانج الب غازى (?) قتلغ بكه أبو الفتح محمود بن محمد بن قرا ارسلان بن داوود بن سكيان بن ارتق نصير أمير المؤمنين عز نصره (3) بناء يحييا<sup>3)</sup> ابن إبراهيم الصرقى<sup>4)</sup> برسم الملك الصالح

1) Siehe Garden, Description of Diarbekr in JRGS, London 1867, XXXVII, 182 ff. Bei ihm findet man auch eine weiter unten erwähnte Übersetzung der Inschrift an dem Turm Evli Badan.

2) Bruchstück aus Koran XXIX, 44.

3) Auf dem Bilde Lehmann-Haupts steht deutlich *حما* ohne Punkte, also wohl *يَحْيَا* für *يَحْيَى*.

Wenn aber die Schreibung *يَحْنَا* für *يُوحْنَا* zulässig ist, so kann auch Johannes gelesen werden. Dann wäre der Architekt ein Christ gewesen, was an und für sich nicht unwahrscheinlich ist, denn wir kennen verschiedene Beispiele von christlichen Architekten bei muslimischen Herrschern; vgl. weiter unten, S. 152 (28), Anm. 1.

4) Auf dem Bilde steht ziemlich deutlich *الصرقى* mit einem Punkt; da meines Wissens kein

Dies steht unter dem, was befohlen hat (zu erbauen) unser Herr, der Sultan al-Malik al-Šāliḥ, der weise, gerechte, heiligen Krieg führende, auf Vorposten lauernde, die Grenzen verteidigende, der Beleber der Gerechtigkeit, Nāšir al-dunyā wal-dīn, der Pfeiler des Islams und der Muslims, die Erhabenheit der Regierung, der Ruhm der Könige und Sultane, der König der Emire, der Sultan von Diyār-Bakr, Kleinasien und Armenien, die Sphäre der Großtaten, der Held der Welt, der Chusrau von Irān, der Minister, der tapfere Krieger (?), der glückliche Fürst Abu l-faḥ Maḥmūd, Sohn des Muḥammad, Sohnes des Qara-arslān, Sohnes des Dāwūd, Sohnes des Sukmān, Sohnes des Urtuq, der Helfer des Fürsten der Gläubigen, mächtig sei sein Sieg! Gebaut hat es Yaḥyā (oder Johannes), Sohn des Ibrahīm, der Grammatiker (?); bestimmt für al-Malik al-Šāliḥ.

Es erübrigt nur noch diesen Text zu rechtfertigen. Zeile 1 nach Lehmann-Haupt bedarf keiner Erklärung. Z. 2: Von der ersten Lücke bei Lehmann-Haupt gibt Gardén den allgemeinen Sinn. Die bei ihm stehenden Worte *by order of* sind entsprechend der Inschrift am Evli Badan, wo *هذا ما أمر بعله* steht, hergestellt worden. Doch ist zu bemerken, daß Gardéns oben erwähnte Übersetzung der Inschrift am Evli Badan etwas anders lautet, nämlich: *This was done by order of*. Nun gibt von Oppenheim, außer dem bereits verwendeten Bruchstück nr. 123, noch folgende bisher nicht berücksichtigte Worte, die den Anfang der Inschrift vom Yedi Qardāsch bilden sollen: *كما الأمر المطاع المولوى الملكى*. Diesen Worten würde in der Übersetzung Gardéns. *By order of our Lord the sultan the master Saleh* entsprechen; da sie aber zu dem weiteren Tenor der Inschrift nicht recht passen und wegen ihrer befremdenden grammatischen Konstruktion und ungebräuchlichen Wortfolge verdächtig sind, so ziehe ich vor, keine Rücksicht auf sie zu nehmen, und bleibe bei der in den Text gesetzten Wiederherstellung, indem ich allerdings ein Fragezeichen dazu setze. Die nach Gardéns Übersetzung ergänzten Worte *maulāna al-sultān al-malik al-šāliḥ al-‘ālim al-‘ādil* finden sich genau ebenso auch am Evli Badan. Die drei dann bei Gardén folgenden Worte weisen auf die bekannte Trilogie *al-muǰāhid al-murābiḡ al-muthāgir*, da eine andere gebräuchliche Trilogie, die in diesem Zusammenhang am Evli Badan vorkommt, nämlich *al-mu‘aiyad al-muzaffar al-manšūr*, bei Gardén anders übersetzt ist. Nun setzt der Text der Lehmann-Hauptschen Photographie wieder ein, dessen *muḥyī al-‘adl* das Original von Gardéns *pillar of justice* ist. Die weitere Übersetzung stimmt bis zu den Worten *the hero of the world* einschließlich leidlich zu dem Original, dann aber versagt sie völlig. Dem was sie giebt, ist als Erklärung beigefügt: *Banitch* sei ein alter Name von Azarbaidjān (!), dessen Statthalter, ein gewisser Kalabeck, sich damals unterworfen hätte! Von diesem haarsträubenden Unsinn sind nur die Namen *Banitch* und *Kalabeck* näher zu betrachten, von denen der letztere jedenfalls mit *H. de Hell's Aglah Bek* iden-

bekanntes Stadt- oder Landesname zu diesem *nomen relativum* paßt, ist vielleicht einfach *al-šarfi*, der Grammatiker, als Beinamen zu lesen.



tisch ist <sup>1)</sup>). Daß sie aber nicht Eigennamen, sondern türkische Titel sind, das läßt sich mit Hilfe einiger Inschriften der Zengiden- und Buriden-Atabeke zeigen, aus denen die folgenden Titel zusammengestellt sind <sup>2)</sup>):

1) Atabek Zangi in Baalbek: ... *pahlawān djahān chusrau Īrān alp gāzī ināndj qutlug ūgriltikīn atābak abu [l-qāsim Zangi]*.

2) Atabek Maḥmūd in Djazira: dieselben Titel, ohne *alp gāzī*, und am Ende *atābak abu l-qāsim Maḥmūd*.

3) Atabek Lu'lu' in Mosul: wie 1, nur *qutlug bak* statt *qutlug*, und am Ende *atābak abu l-ḥadā'il Lu'lu'*.

4) Derselbe: wie 3, ohne *ūgriltikīn atābak*.

5) Atabek Ūgtikīn in Damascus: *qutlug atābak abū manṣūr ūgtikīn*.

6) Atabek Maḥmūd eben daselbst: *alp qutlug bak abu l-qāsim Maḥmūd*.

7) Atabek Unur in Bosra: *pahlawān al-scha'm alp gāzī yilkābak atābak abū manṣūr Unur*.

Ohne Schwierigkeit erkennt man in dem seltsamen Landesnamen Banitch den türkischen Titel *ināndj* (statt *بانج* ist also *اينانج* zu lesen) und in Kalabeck =

Aglah Bek den anderen türkischen Titel *qutlug bak* (*قُلُوعُ بَك* aus *قُلُوعُ بَك* verlesen).

Endlich dürfte in Gardens the submission of which had been notified ein weiterer ähnlicher Titel stecken. Von den oben aufgeführten würde am besten *alp gāzī* passen, da der Relativsatz bei Garden auf eine falsche Lesung *الذي* für *الذي* deutet. Während aber die Wiederherstellung der beiden ersten Titel als völlig sicher gelten muß, bleibt der dritte, sowie seine Stellung nach *ināndj* nur eine Vermutung, daher auch das Fragezeichen im Text. Das Folgende nach dem von Oppenheimischen Bruchstück, sowie Zeile 3 nach der Photographie Lehmann-Haupts sind bereits besprochen worden und geben keinen Anlaß zu irgendwelchen Bedenken, so daß von einer weiteren Kritik der Übersetzung Gardens (Soliman für Sukmān, Tunsir für *naṣīr*, Behna für Yaḥyā, Serki für *ṣurfi*) abgesehen werden kann.

Also ist der Turm Yedi Qardāsch wie Evli Badan von Maḥmūd erbaut worden, obgleich die ihm in ihren beiden Inschriften beigelegten Titel zum Teil verschieden sind <sup>3)</sup>); das am Yedi Qardāsch fehlende Datum wird daher annähernd

1) Siehe weiter oben, S. 147 (23) unten.

2) Zu 1 siehe Sobernheim in ZDPV XXVIII, 194 ff.; zu 2, auf einem Kupfergefäß der Sammlung Sarre in Berlin, siehe ebendasselbst und Sammlung F. Sarre, Teil I, 13; zu 3, aus einer Sammlung der Mosuler Inschriften, siehe meine Arbeit in den Orientalischen Studien, Festschrift für Th. Nöldeke 200 (4); zu 4, auf einer in München befindlichen Kupferschaale, siehe ebendasselbst 205 (9) und Sobernheim a. a. O.; 5 und 6, unedierte, nach meinen Copien; dazu und zu 7 siehe Karabacek in ZDMG XXXI, 135 ff. und meine Inscriptions arabes de Syrie 20 ff.

3) Identisch sind, außer den Titeln *maulānā al-sultān* (vgl. die drittnächste Anmerkung) und einigen Epitheta, die persönlichen Eigen- und Beinamen und die Genealogie des Maḥmūd, sowie der immer ans Ende gestellte Titel mit *amīr al-mu'minīn*, hier *naṣīr*, wie in der Inschrift seines Großvaters in Charput, oben nr. 9, und auf den Münzen seines Vaters Muḥammad (siehe Lane-Poole, CBM III, 125 ff.), ferner die zusammengesetzten Titel *muḥyī al-'adl*, *malik al-umarā'* und

dasselbe gewesen sein, wie am Evli Badan, der im Jahre 605 (1208—09) erbaut worden ist.

Ein weiterer Hinweis auf die Person des Erbauers liegt überdies in einer der drei in den Stein gemeißelten Tiergestalten, die die Inschrift schmücken; es sind dies zwei schreitende Löwen an beiden Enden der ersten Zeile und in der Mitte darüber ein zweiköpfiger Greif oder Adler, der sich von jenen dadurch unterscheidet, daß er in mehr heraldischem Stil ausgeführt ist und den Ehrenplatz mitten über der Inschrift einnimmt, so daß er wohl als ein Wappen angesehen werden darf. Bekanntlich erscheint der Doppeladler, im Altertum wie im Mittelalter, auf vielen Denkmälern und Münzen des Orients; dem an den Türmen von Amid angebrachten steht aber in der Form am nächsten der Doppeladler auf den Münzen des Mahmūd, so daß es nicht als zu gewagt erscheint, ihn als das persönliche Wappen dieses Fürsten zu betrachten<sup>1)</sup>.

*falak al-ma'ālī*, während *rukn al-islām wal-muslimīn* und *iftichār al-mulūk wal-salāḫīn* Varianten zu *sultān al-i. wal-m.* und *fachr al-m. wal-s.* sind. Der am Evli Badan fehlende Titel *sultān diyār bakr wal-rūm wal-arman* ist von dem oben S. 139 (15), Anm. 1 besprochenen *schāh arman* streng zu unterscheiden, den damals wohl nur der Aiyubide Mūsā als Nachfolger des speciell als Schāh Arman bezeichneten Atabeks von Chilāḡ führte. Daß die Titulatur als Spiegel der religiösen und politischen Zustände einen historischen Wert besitzt, ist häufig genug nachgewiesen worden. Nur liegen für die mesopotamischen Dynastien die Titulatur und die historischen Ereignisse noch so sehr im Dunkel, daß ihr gegenseitiges Verhältnis hier nicht im einzelnen verfolgt werden kann; jedenfalls weist jener Titel auf Besitzungen Mahmūds in Kleinasien und Armenien hin. Die folgenden, am Evli Badan ebenfalls fehlenden persischen und türkischen Titel sind bereits besprochen worden; die persischen finden sich auch in einer anderen Inschrift des Mahmūd in der großen Moschee von Amid, von Oppenheim nr. 125, wo noch andere Beispiele angeführt sind.

1) Über den Doppeladler auf den Münzen Mahmūds und anderer Fürsten siehe Adler, *Collectio nova* 106 ff. und Taf. V; Castiglioni, *Monete di Milano* 187 ff. und Taf. X; Fraehn, *Recensio* 164; *Opuscula postuma* II, 114; Mines de l'Orient V, 221; Marsden, *Num. orientalia* Taf. IX; de Longpérier, *Oeuvres* I, 99; Lane-Poole, *CBM* III, 131 ff. und Taf. VII; Urtukī 20 ff., Taf. I und V; *Num. Chronicle* 1873, 91; Edhem, *CMO* I, 12 ff., Taf. I und II; Casanova, *Inventaire collection princesse Ismail* 69, 78; Nützel, *Embleme und Wappen auf muhammedanischen Münzen* 5 ff.

Der amidische Doppeladler befindet sich auch am Turm Evli Badan, wie aus H. de Hell zu ersehen ist, dessen Zeichnung aber, im Vergleich zu der von Lehmann-Haupt mitgebrachten Photographie, als eine etwas freie Wiedergabe erscheint, und wohl noch an anderen Stellen der Stadtmauer, nach einem italienischen Bericht aus dem Jahre 1507, bei Ramusio, citiert von Castiglioni, Ritter, Fraehn, de Longpérier, Nützel, Sarre u. a. Er entspricht genau dem Typus bei Lane-Poole *CBM* III, nr. 349, Taf. VII, Urtukī, Taf. V, 4, Edhem nr. 16, Taf. I, Nützel Abb. 4, mit Schwingen ohne Manneskopf und sichelförmigem Schwanz. Auf den Münzen dieser Serie erscheint der Doppeladler außer bei Mahmūd wohl nur bei seinem Sohne Maudūd, aber seltener und kleiner, außerdem bei zwei Zengiden in Sindjar, die aber hier nicht in Betracht kommen. Nützel geht also zu weit, wenn er den Doppeladler für das Wappen jener beiden Dynastien erklärt, zumal da auf ihren Münzen auch noch andere Tiergestalten vorkommen. Aus demselben Grunde möchte ich ihn auch nicht mit Lane-Poole als Wappen der Stadt Amid betrachten, deren Mauern ja vielerlei Figuren tragen.

Über den Ursprung und die Geschichte dieses Emblems siehe namentlich die von de Longpérier, *Oeuvres* I, 91 ff. zusammengestellten Daten, sowie die Abhandlungen von Erbstein, Fürst Hohenlohe-Waldenburg, Baron Koehne u. a.; vgl. auch noch Nützel, loc. cit., Sarre, *Reise in Kleinasien* 69

Maḥmūd folgte 597 seinem Vater Muḥammad, führte Krieg gegen seinen Vetter in Charput, gegen Mūsā in Maiyāfāriqīn, gegen Lu'lu' in Mosul, erkannte die Oberhoheit der Aiyubiden 'Ādil und Kāmil, sowie die des Seldjukiden Kai-kāwus I an und starb 619, verrufen als Philosoph und Ketzer, was wohl nichts anderes besagt, als daß er, wie so mancher andre Herrscher seiner Zeit, kein eng-herziger Stockmuslim im sunnitischen Sinne war<sup>1)</sup>. Daß er, wie seine Lehnsherren, den Sultanstitel führt, darf nicht befremden, damals war dieser so allgemein geworden, daß er seinen ursprünglichen, gleichsam kaiserlichen Wert bereits eingebüßt hatte<sup>2)</sup>.

### BAIBURT.

\*11. Bauinschrift des SELDJUKIDEN MALIK MU'AZZAM TUGRIL. 610 H. — An der aus glatten Quadern erbauten, jetzt halb zerstörten Südmauer der Burg von Baiburt<sup>3)</sup> sind zwei Steine, A und B, eingemauert; B, halb so lang wie A, liegt unmittelbar unter dessen linker Hälfte. Auf A fünf, auf B vier

und ein orientalisches Metallbecken 17 ff., an beiden Stellen mit einer Übersicht der bekannten Doppeladler aus Vorderasien im Altertum und im Mittelalter, wozu noch hinzuzufügen sind die am Burgtor von Qara-biṣār und an den Moscheen von Erzerum und Divrigi eingemeißelten Doppeladler; siehe Barths Reise in Petermanns Mitth., Ergänzungsheft 3, 1860, 14; Hamilton, Researches in Asia Minor I, 180; Texier, Description de l'Arménie Taf. 7; Lynch, Armenia II, 211; Yorke in Geogr. Journal 1896, VIII, 454. Zu dem Doppeladler an der Citadelle von Cairo vgl. jetzt Casanova, Citadelle du Caire in Mémoires de la Mission française VI, 725 ff.; Lane-Poole, History of Egypt 228; Artin Pacha, Blason musulman 93 f. Einen sieht man auf einer bronzenen Platte im Louvre, andere auf sonstigen Geräten, Teppichen u. s. w. Ein schöner gemalter Doppelgreif, im Stil dem in Amid ähnlich, erscheint als Vogel 'Anqā in einer Handschrift des Qazwini, jetzt im Besitz von Sarre.

1) Siehe Ibn al Athir XII, 112, 132, 220, 225, 231, 268; Abu l-fidā' III, 106, 137 und in Hist. or. des Crois. I, 79, 98 (als Todesjahr 618); Ibn Wāṣil und Maqrizi in ROL IX, 143 f., 485, 494; Munadjjim Bāshi II, 577; Deguignes, Huns IIb, 145; Lane-Poole, Dynasties 168 und die vorhin citierten Quellen. Der Umstand, daß er kein fanatischer Muslim war, darf nicht mit dem christlichen (siehe oben S. 148 [24], Anm. 3) Namen des Architekten in Zusammenhang gebracht werden, wie denn überhaupt die z. Teil christliche Ikonographik auf den Ortokidenmünzen und den gleichzeitigen Kupfergeräten ihre Erklärung weniger in religiösen als in praktischen Gründen findet; siehe Karabacek, Kupferdrachmen und Vicariatsmünzen, auf den letzten Seiten; JA, 10<sup>e</sup> série III, 31, Anm. 5.

2) Dieser Titel, der am Evli Badan auch in der Form *sulṭān al-islām wal-muslimin* erscheint, fehlt sowohl auf Maḥmūds als auf seiner Vorfahren Münzen, ebenso in der Inschrift von Charput oben nr. 9.

3) Über Baiburt und seine Citadelle siehe Ḥadji Chalfa und Charmoy in Scharaf al-din Ia, 188, 551; Ewlia, Reisen, ed. Kpel 1314, II, 344; Saint-Martin, Arménie I, 70; Hamilton, Researches in Asia Minor I, 171, 232 ff.; Cuinet, Turquie d'Asie I, 223; C. F. Lehmann in Verh. Berl. anthr. Ges. 1899, 612, und Mitteil. der Geogr. Ges. zu Hamburg XVI (1900), 107 f.

Der vorliegende Abschnitt war bereits gesetzt, als mir ein Freund, Herr Léopold Favre in Genf, der vor kurzem in Baiburt war, die von ihm aufgenommenen Photographien von vier Inschriften an der Burg überbrachte, die das Material Lehmann-Haupts in erfreulicher Weise ergänzen und hier noch verwertet werden konnten.

kürzere Zeilen in Aiyubiden-Naschi; kleine (?) eingegrabene Buchstaben mit Punkten und einigen Zeichen. Photographien von Lehmann-Haupt und Favre. Unediert; siehe Tafel XIV, nach Lehmann-Haupt.

A (1) اتفتت هذه العجارة المباركة الميمونة في عهد (2) أيام الدولة (sic) الملك المعظم العادل العادل المؤيد (3) المظفر المنصور الجاهد المرابط مغيبث الدنيا والدين معز الإسلام (4) والمسلمين سيد الملوك والسلاطين كمال آل سلجوق ملك بلاد الروم (5) والأرمن أبو الحارث طغرل بن قلع ارسلان بن مسعود بن قلع ارسلان بن سليمان ناصر أمير المؤمنين

B (1) الملكى المغيثنى (2) على يدى العبد الضعيف (3) المحتاج الى رحمة الله تع (4) لؤلؤ

في منتصف ربيع الآخر سنة عشر (و)ستمائة

Stattgefunden hat dieser gesegnete, glückverheißende Bau zur Zeit der Regierung des al-Malik al-Mu'azzam, des weisen, gerechten, von Allāh unterstützten, siegreichen, kämpfenden, auf Vorposten stehenden, Mugīth al-dunyā wal-dīn, des Verstärkers des Islams und der Muslims, des Herrn der Könige und Sultane, des Vollkommenen in der Familie der Seldjukiden, des Königs der Länder Kleinasien und Armenien, Abu l-Hārith Tuḡril, Sohnes des Qilidj-arslān, Sohnes des Mas'ūd, Sohnes des Qilidj-arslān, Sohnes des Sulaimān, des Helfers der Fürsten der Gläubigen. (Und dies ist geschehen) durch die Hände des schwachen Knechts, des der Gnade Allāhs bedürftigen Lu'lu', des Angehörigen des Malik (Mu'azzam) Mugīth (al-dunyā wal-dīn), am 15 Rabī' II des Jahres 610 (3. September 1213).

Von dem hier genannten Herrscher, der bereits aus handschriftlichen und numismatischen Quellen bekannt ist, ist dies die erste inschriftliche Kunde. Als der Seldjukiden-Sultan Qilidj-arslān II vor seinem Tode im Jahre 588 sein Reich unter seine zwölf Söhne verteilte, erhielt Tuḡril-schāh das Gebiet von Abulustain in Kappadokien. Im Jahre 597 versetzte ihn sein Bruder Sultan Sulaimān II an Stelle des abgesetzten letzten Seldjukiden nach Erzerum. Als er etwa 622 starb, folgte ihm sein Sohn Djahān-schāh, mit dessen Tode 627 die kleine Seldjukiden-Dynastie von Erzerum erlosch<sup>1)</sup>. Aus der Inschrift ergibt sich die meines

1) Siehe Ibn al-Athīr XII, 58, 111, 134, 180, 232, 271, 279, 295, 312; Abu l-fidā' III, 106, 114, 121, 139 und in Hist. or. des Crois. I, 79, 84, 87; IIa 69, 97, 151, 172 f.; Ibn Bibī in Houtsma, Recueil, Index in Bd. IV, auch bei Schefer in Recueil . . . Stockholm I, 13, 23, 39 ff.; Ibn Chaldūn V, 167 ff.; Nuwairi, Leiden 2i, fo. 126 r°, 128 r°; Ḥamdallāh, ed. Gantin 345; Lane-Poole, CBM III, XII und 111; IX, 295; Dynasties 152 (wo Qilidj-arslān II irrtümlich als Sohn des Malik-schāh erscheint, ebenso bei Barthold 125); Markow, IME 389; Edhem, Essai de numismatique seldjoukide 13 f.; Tewhid, CMO IV, 123; Casanova, Inventaire Ismail 68; de Hammer, Empire ottoman I, 33 und Stammtafel im Bande; Defrémery in JA, 4<sup>e</sup> série, XIII, 492 ff.; Brosset, Histoire de la Géorgie I, 457, Anm. 2; Huart, Épigraphie 17, 38, 41, 54, 58 ff.; Saint-Martin, Arménie I, 104. Die Daten 597 und 622 beruhen auf Ibn al-Athīr, der allerdings den Tuḡril noch 623 und 625 als Herrn von Erzerum nennt, wohl aus Versehen anstatt seines Sohnes. Nach Edhem ist er bereits 589 nach Erzerum gekommen und nach Abu l-fidā', Ibn Chaldūn und von Hammer schon 610 gestorben; letzteres ist sicher unrichtig, wie Huart 17 bemerkt, da aus dem Jahre 613 Münzen von ihm vorhanden sind. Diesem Irrtum liegt vielleicht die falsche Lesart 'aschara für 'aschrin zu Grunde. — Im Jahre 627 ging Erzerum (auch Baiburt?) auf den Sultan Kaiqubādh über; Ibn al-Athīr XII, 319 ff.; Nasawi, trad. Houdas 346.

Abhandlungen d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. N. F. Band 9, 2.

Wissens bisher unbekannte Tatsache, daß Baiburt zu Tugrils Besitzungen gehörte. Als Vasall des damaligen Sultans Kaikāwūs I führt Tugril hier nur einen Malik-Titel<sup>1)</sup>. Auch die Genealogie stimmt mit den Angaben der bisher bekannten Quellen überein.

Zwischen A und B könnte eine Lücke vorhanden sein, da B mit einem Adjektiv der Zugehörigkeit anhebt, das im Beamtenprotokoll immer ans Ende gesetzt wird. Dann müßte in der Lücke der Eigenname eines mit der Oberleitung (*fi wilāya*) der Arbeit beauftragten höheren Beamten gestanden haben, nach dem der mit der eigentlichen Ausführung (*'ala yadai*) betraute Lu'lu' genannt wäre, wie denn diese beiden Ämter in Bauinschriften sehr häufig nebeneinander erwähnt werden. Da aber von den beiden Steinen offenbar nichts abgebrochen ist, und im Fall eines herausgefallenen *fi wilāya* weiter unten *wa-'ala yadai*, und durch die Hände, zu erwarten gewesen wäre, so gehört das Relativadjektiv *malaki mugūthi*<sup>2)</sup> eher zu Lu'lu', nach dessen Namen es dann eingeschaltet werden muß; das wird durch die folgende Inschrift bewiesen.

\*12. Von demselben. — An dem anderen Ende der Südmauer sind ebenfalls zwei Steine, A und B, in die glatten Quadern eingemauert; B, zwei Drittel so lang wie A, liegt unmittelbar unter dessen rechter Hälfte. Auf A vier, auf B drei Zeilen in derselben Schriftart und mit denselben Buchstaben wie auf nr. 11. Von dieser Inschrift copierte Lehmann-Haupt nur den auf B stehenden Teil; vgl. S. 125 (1). Seine Copie wird jetzt durch Favres Photographie bestätigt, auf der die folgende, sichere Lesung der ganzen Inschrift beruht.

A (1) ابتداء وعمارة برج المبارك بآيام (sic?) الملك العالم العادل (2) المؤيد المنصور المظفر  
 الجاهد المرابط مغيث الدنيا والدين (3) معز الإسلام والمسلمين قاصع الكفرة والمشركين ملك  
 بلاد الروم والأرمين أبو الحارث طغرل بن قلعج ارسلان بن مسعود بن قلعج ارسلان ناصر أمير  
 المؤمنين

B (1) الملكى المغيثنى (2) عامر هذه العمارة (3) العبد الضعيف استاد الدار لؤلؤ

Der Anfang und der Bau (dieser) gesegneten Burg (fanden statt) zur Zeit des Königs, des weisen, gerechten, von Allāh unterstützten, siegreichen, kämpfenden, auf Vorposten lauernden, Mugīth al-dunyā wal-dīn, des Verstärkers des Islams und der Muslims, des Bezwinners der Ungläubigen und Polytheisten, des Königs der Länder Kleinasien und Armenien, Abu l-Hārith Tugril, Sohnes des Qilidj-arslān, Sohnes des Mas'ūd, Sohnes des Qilidj-arslān, des Helfers des Fürsten der Gläubigen. Der Erbauer dieses Baues ist der schwache Knecht, der Majordomus Lu'lu', der Angehörige des Malik (Mu'azzam) Mugīth (al-dunyā wal-dīn).

1) Als der Sultanstitel später alltäglich geworden war, führt ihn sein Sohn Djahān-schāh auf seinen Münzen, wohl auch Tugril selbst; vgl. weiter unten nr. 12 bis.

2) Auffallend bleibt aber das Zugehörigkeitsadjektiv *malaki mugūthi* unter allen Umständen, denn da Tugril die Beinamen Malik Mu'azzam und Mugīth al-din führte, so sollte hier entweder *malaki mu'azzami* oder *mugūthi* allein stehen.

Diese Inschrift bestätigt den Bau oder vielleicht auch nur den Wiederaufbau der Burg unter Tugril-schäh durch seinen Hofmarschall Lu'lu'. Unter den von ihr zu nr. 11 gebotenen Varianten seien nur hervorgehoben das Fehlen des eigentlichen Malik-Titels des Tugril und das Erscheinen eines Amtstitels<sup>1)</sup> des Lu'lu', zu dem das Relativadjektiv *malaki mugithi*, wie in nr. 11, gehört, obgleich es vorangestellt ist, denn weder ist ein anderer Vermittler des Baues genannt, noch eine Lücke im Stein zu erkennen.

†12 bis. Von demselben. — An einem verfallenen Turm oder Vorsprung der Burgmauer. Diese neue Inschrift, die von Lehmann-Haupt gesehen, aber nicht copiert worden ist, steht ebenfalls auf zwei Steinen, A und B; B, halb so lang und hoch wie A, liegt unter der Mitte von A. Auf A vier, auf B drei Zeilen in einem sorgfältiger ausgeführten Aiyubiden-Naschi als in nr. 11 und 12; etwas größere, erhabene Buchstaben mit einigen Punkten und Zeichen. Die folgende Lesung beruht auf Favres Photographie, auf der nur einiges und dies mit Mühe zu entziffern ist, teils weil die Inschrift verwittert ist, teils wegen des kleinen Maßstabes des Bildes. Unediert.

[1 Wort] (2) [1 Wort] المعظم (?) السلطان (?) في عهد دولة (2 bis 3 Worte) (1) A  
 مغيث الدنيا والدين معز الإسلام والمسلمين أبو الحارث (?) (3) طغرل [1 Wort] بن قلع  
 ارسلان بن مسعود ناصر أمير المؤمنين [2 Worte] (4) [unleserlich] ✦  
 B (1) على يد [3 undeutliche Worte] للحاكم (?) (2) ضياء الدين [3 undeutliche  
 ✦ [größtenteils verwittert] (3) [Worte]

Es wäre zwecklos, diesen lückenhaften Text zu übersetzen; die Hauptsache, nämlich der Name des Erbauers Tugril-schäh, steht fest. Auffallend ist nur der ziemlich deutliche Titel *al-sulṭān*, statt *al-malik*, wie in nr. 11 und 12. Die Namen und Titel dessen, der den Bau ausgeführt hat, sind zum größten Teil unleserlich; nur so viel ist sicher, daß er ein anderer ist, als der in den beiden vorigen Inschriften erwähnte Lu'lu'.

\*13. Bauinschrift der MENGUTSCHEKIDEN-KÖNIGIN TÜRĀN(?). Anfang des XIII. Jahrh. — Hoch oben an der Südmauer der Burg, unweit der Südwestecke, läuft unter einem reich dekorierten Gesims eine mächtige Borten-Inschrift von einer Zeile in breitem Naschi; große, auseinander gezogene Buchstaben mit Punkten und einigen Zeichen. Photographien von Lehmann-Haupt und Favre. Unediert; siehe Tafel XIV, nach Lehmann-Haupt.

[رسمت (?) ] بعمارت هذا) البرج الملك العالمت العادلة خالصة الدنيا والدين افتخار  
 [لخواتين (?) ابنة (?) الملك فخر الدين ✦

1) Über den Majordomus oder Hofmarschall vgl. CIA I, Index unter *ustadār* und den folgenden Wörtern.

(Verordnet oder beschlossen hat) den Bau dieser Burg die Königin, die weise, gerechte, Chāliṣat al-dunyā wal-dīn, der Ruhm der Prinzessinnen(?), die Tochter(?) des Königs Fachr al-dīn.

Nur das erste, beinahe ganz verwitterte Wort bleibt unsicher; die Fortsetzung, mit ihren orthographischen Ungenauigkeiten, ist außer allem Zweifel, bis auf die drei durch einen Bruch im Stein verschwundenen Worte. Obschon augenscheinlich *al-malik*, und nicht *al-malika* da steht, beweisen doch die darauf folgenden Epitheta, in Verbindung mit dem Beinamen Chāliṣat al-dunyā wal-dīn, daß eine Frau den Bau veranlaßt hat. Daraus, daß jeder Sultanstitel fehlt, scheint sich ferner zu ergeben, daß die Erbauerin nicht dem Seldjukiden-Hause, sondern irgend einer kleinen Vasallen-Dynastie angehörte. Zunächst dachte ich an die im Anfang des XIV. Jahrhunderts in Baiburt unter der Oberhoheit der Ilchane von Persien regierenden Arteniden, die, nach ihren Münzen zu schließen, erst später den Sultanstitel geführt haben. Doch sprach gegen diese Vermutung der Stil der Buchstaben, der eher auf das XIII. Jahrhundert weist. Soweit war ich mit Lehmann-Haupts Photographie gekommen, als durch Favres Aufnahme die Lesung des am Ende stehenden Beinamens Fachr al-dīn sicher gestellt wurde, der sich selbstverständlich auf einen Vorfahren der Erbauerin, wahrscheinlich ihren Vater bezieht. In der davor befindlichen Lücke können nämlich wegen des großen Maßstabes der Buchstaben höchstens drei Worte gestanden haben. Das erste davon, das notwendiger Weise zu dem zusammengesetzten Titel gehört, ist wahrscheinlich *al-chawātin*, da es mit dem vorhergehenden *al-dīn* reimen muß. Das letzte kann kaum etwas anderes sein als *al-malik*, da das End-kāf noch deutlich zu sehen ist. Dann bleibt in der Mitte höchstens Raum für *ibnat*, Tochter. Auf Grund dieser schwer anzufechtenden Ergänzungen glaube ich die Erbauerin jetzt bestimmen zu können.

Unter den Inschriften an der prachtvollen Hauptmoschee zu Divrigi ist auch eine im Namen der gerechten Königin (*al-malika al-ʿādila*) Tūrān-malik, Tochter des Malik Saʿīd Fachr al-dīn Bahrām-schāh, aus dem Jahre 626 (1229). Dieser Bahrām gehörte zu der kleinen Dynastie der Banū Mangutschak, die im XIII. Jahrhundert unter der Oberhoheit der Seldjukiden-Sultane in Arzindjan und den angrenzenden Landstrichen regierte<sup>1)</sup>. Nun paßt die Zuweisung unserer Inschrift an jene Königin vortrefflich sowohl zu dem Stil der Buchstaben als zu der Titulatur. Allerdings wird sie hier nur Chāliṣat al-dīn,

1) Das dürftige Material für die Geschichte der Banū Mangutschak ist neuerdings von Houtsma in der Revue orientale 1904, 277 ff., zusammengestellt worden. Außer den dort citierten handschriftlichen, numismatischen und epigraphischen Quellen, vgl. noch Ibn al-Athīr XII, 312 und in Hist. or. des Crois. IIa, 172 (wo in der Übersetzung die Stadt Kamach als Burg von Arzindjan erscheint!). Über die Inschrift von Divrigi siehe Grenard in JA, 9<sup>e</sup> série XVII, 552; eine revidierte Ausgabe von ihr nach endgiltigen Aufnahmen erscheint bald in einer gemeinsamen Arbeit von Strzygowski und mir über seldjukische Denkmäler und Inschriften. Namentlich ist der bei Grenard fehlende Eigenname Bahrām auf dem Original deutlich zu lesen.

und dort nur Tūrān-malik genannt, so daß ein direkter Vergleich ausgeschlossen ist; ferner wird ihr Vater Bahrām hier nur mit dem Beinamen Fachr al-dīn bezeichnet<sup>1)</sup>). Doch dürfte sich die Verschiedenheit des Protokolls in den beiden Inschriften dadurch erklären, daß es sich hier um einen militärischen Bau, dort aber um eine fromme Stiftung handelt. Endlich liegt Baiburt nicht allzuweit von Arzindjan, und wir wissen, daß die Banū Mangutschak eine Zeit lang Herren eines sehr ausgedehnten Gebietes waren.

In welcher Eigenschaft übrigens jene Tūrān-malik an der Burg von Baiburt hat bauen lassen, bleibt unbestimmt, so lange ihre Geschichte und die genaueren Schicksale ihrer Familie im Dunkel liegen. Nur soviel darf einstweilen aus der vorgeschlagenen Zuweisung der Inschrift geschlossen werden, daß sie aus der Mitte der ersten Hälfte des XIII. Jahrhunderts stammt.

Aus Favres Photographien sei noch auf einige Details hingewiesen, die auf den kleinen, aber sehr scharfen Bildern ganz deutlich hervortreten. So trennt eine hübsche Zackenverzierung Inschrift und Gesims, und an den Buchstaben selbst ist das obere Ende der senkrechten Schäfte jedesmal mit einem Rankenornament ausgefüllt, das an ähnliches Blattwerk in den Schäften mancher Mobiliar-Inschriften aus jener Zeit und Gegend, namentlich auf den kupfernen Geräten der sogenannten Mosul-Schule, erinnert. Endlich steht auf jeder Quader der glatten Burgmauer unterhalb der Inschrift ein deutliches Steinmetz-Zeichen, wie Z, T, I u. a. Daß muslimische Bauten solche Zeichen tragen, war bereits aus Syrien bekannt, wo man sie für lateinische Lettern erklärt und gefangenen christlichen Froharbeitern aus der Kreuzfahrerzeit zugeschrieben hat. Das hier nachgewiesene Vorkommen solcher Zeichen im nördlichen Kleinasien, auf das diese Erklärung keine Anwendung finden kann, spricht für eine andere Art ihrer Entstehung. Ich möchte in jenen angeblichen Buchstaben einfach gebrochene Linien erkennen, die mit Meißel und Hammer leicht und rasch hergestellt wurden: drei Meißelhiebe für Z, zwei für T, einer für I, u. s. w.

### SÖ'ÖRT.

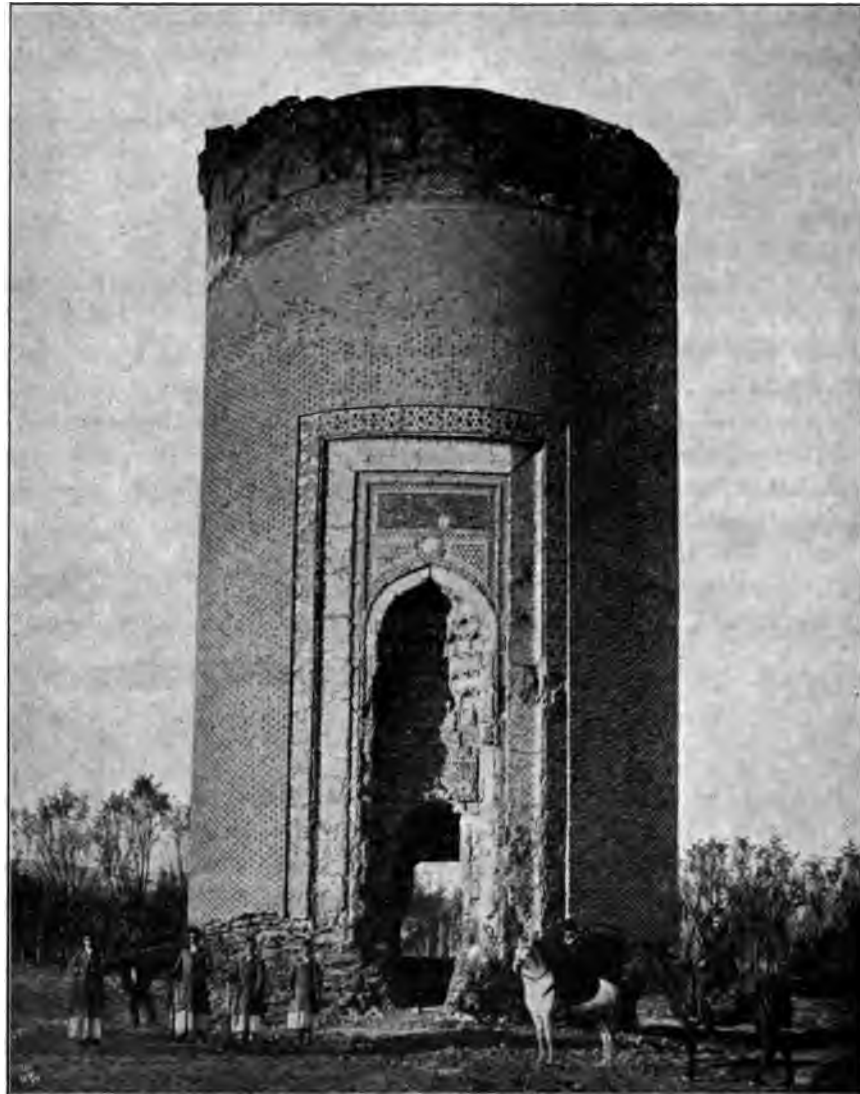
\*14. Fragment. — In dem Hofe eines Hauses; Abklatsch 40 × 20. Unediert. Tafel IX. Eine an beiden Enden abgebrochene Zeile in spätem Naschi; große Buchstaben, so in einander verschlungen und undeutlich, daß ich nicht einmal entscheiden kann, ob diese 3 bis 4 Worte arabisch oder türkisch sind; letzteres ist wahrscheinlicher, da der Stil der Buchstaben auf das XV. oder XVI. Jahrhundert hinweist. Vermutlich enthält dies ganz kurze Bruchstück nichts besonders wichtiges.

1) Statt mit al-Malik al-Sa'id Fachr al-dīn Bahrām-schāh, wie in Divrigi; also fehlt hier der persönliche Malik-Titel sowohl bei ihm als auch bei seiner Tochter. Übrigens soll in einer Inschrift von ihm in Kirschahr ebenfalls *al-malik* ohne *al-sa'id* stehen; siehe Mordtmann in Barths Reise von Trapezunt nach Scutari, in Petermanns Mittheil., Ergänzungsheft 3, 1860, 72.



## SALMĀS.

†15. Grabinschrift einer Prinzessin unter den Ilchanen. XIV. Jahrh. — Bei Kōinischahr, in der Ebene von Salmās in Azarbaidjān, nordwestlich vom Urmia-See, erhebt sich ein mächtiges, turmartiges Mausoleum in Form einer kuppelbedeckten Rotunda aus Backstein. Die Kuppel ist eingestürzt



Figur 98.

und die reiche Verkleidung der Backsteine zum Teil verschwunden; siehe Fig. 93<sup>1)</sup>.

In einem schön dekorierten Rahmen über der Eingangstür steht eine arabische Inschrift auf emaillierten Fayenceplatten. Zwei Zeilen in Rundschrift; lange, magere Buchstaben, schwarz oder dunkelblau auf weißem Grund, mit Punkten, Zeichen und Blumenranken. Wohl unediert; siehe Fig. 94.



Figur 94.

(1) أمر ببناء هذه القبّة سلالة الأمناء (?) ميرى (?) خاتون بنت الأمير المعظم ارغون اقا  
(2) في تاريخ شهر [etwa 1 Wort] المبارك سنة [etwa 1 Wort] وسبعمائة كل من عليّها قان ٥

Befohlen hat den Bau dieser Grabkuppel die von den Ministern (?) Abstammende (?), die Prinzessin . . . . (Eigennamen?), Tochter des hochgeehrten Emirs Argūn Aqā, am Datum des gesegneten Monats . . . des Jahres . . . . und siebenhundert. „Alles was auf der Erd ist, muß vergehn“<sup>2)</sup>.

Auf das Wort سلالة folgt لا, dann ما, dann ي. Über ما steht noch ر, (oder ن?) mit einem kleinen Kreise davor, der keine sichere Deutung zuläßt. Nimmt man ihn für ein Mīm, so können die über und hinter ما stehenden Buchstaben, in denen der vor *chātūn*, Prinzessin, zu erwartende weibliche Eigennamen stecken muß, ميرى gelesen werden. Diese ganz provisorische Lesung<sup>3)</sup> möge man in Ermangelung von etwas Besserem hinnehmen, bis uns andere Quellen den richtigen Namen der Erbauerin der Grabkuppel kennen lehren. Aus der Inschrift erfahren wir, daß sie den Titel *chātūn*, Prinzessin, führte und

1) Andere Beispiele dieses in Persien häufigen Grabmal-Typus siehe bei Coste, *Monuments modernes de la Perse* Taf. LXIII f. und Gayet, *L'art persan* 149 ff. (Grabmäler aus Rey), de Morgan, *Mission en Perse* I, Taf. XLIV (Grabmal in Kiaw bei Ardebil), auch in J. Dieulafoy, *Perse, Chaldée et Susiane*, und Sarre, *Denkmäler persischer Baukunst*, passim. Es ist dies ein klassischer Typus für persische Grabmäler, sei es als alleinstehende Bauten, wie in den eben angeführten Beispielen, sei es als Teile eines Gebäudekomplexes.

2) Koran LV, 26.

3) Das End-Yā könnte auch zu الاما gehören; zu einer Schreibweise الامناى für الأمناء vgl. علاء für على in CIA I, 198, Anm. 1, und Max von Oppenheims Inschrift nr. 27. Statt *al-umana'* ist aber vielleicht etwas ganz anderes zu lesen und auch das sichere *salāla* anders zu deuten. Nach Analogie anderer von hohen Damen herrührender Inschriften würde man hier einen Titel wie die auserwählte unter den Prinzessinnen erwarten; ich finde aber nichts passendes. Die Lesung stützt sich auf die Tatsache, daß die Erbauerin einer mächtigen Ministerfamilie unter vorgeschlagene den Ilchanen angehörte; siehe weiter unten.

eine Tochter des Emirs Argūn Aqā (Agā) war. Gemeint ist wohl der Emir dieses Namens, der unter den Ilchanen Hulāgū und Abāgā als Statthalter Chorasāns und auch sonst eine wichtige Rolle spielte. Von seinen zahlreichen Söhnen ist der bekannteste Naurūz, der als Gāzāns Anhänger und nach dessen Thronbesteigung, zu der er am meisten beigetragen hatte, als Generalstatthalter des mongolisch-persischen Reiches eine hervorragende Rolle spielte, bis ihn Gāzān mit anderen Mitgliedern seiner zu mächtig gewordenen Familie aus dem Wege räumen ließ. Argūn Agā soll auch mehrere Töchter hinterlassen haben, von denen die meisten an Prinzen aus königlichem Geblüt verheiratet waren. Soweit mir ihre Namen bekannt sind, passen sie nicht zu den Schriftzügen der Inschrift<sup>1)</sup>. Vielleicht findet sich noch einmal der hierher gehörige Name in den noch unedierten Hauptquellen für die Geschichte der Ilchane.

Im Datum ist durch das Herausfallen einer Fayenceplatte eine Lücke entstanden. Sie ist indeß nur klein, und es kann darin nicht mehr als eine Zahl gestanden haben, da der übrige Raum neben und unter ihr durch einen Monatsnamen ausgefüllt war, der, wie das grammatisch bestimmte *al-mubāarak* beweist, als Annexion zu *schahr* auf dieses folgte<sup>2)</sup>.

Die Inschrift ist also aus den ersten Jahren nach 700 H. oder 1300 n. Chr. datiert, was zu einer Tochter des um 1275 verstorbenen<sup>3)</sup> Argūn Agā gut paßt. Soweit ich mit persischen Kunstformen vertraut bin, scheint mir auch der Stil des Gebäudes tatsächlich jener Zeit zu entsprechen<sup>4)</sup>.

Weiter unten, über der Eingangstür, steht in quadratischem Kufi eine zweite Inschrift, die nur das Wort الله Allāh in mehrfacher Wiederholung enthält. Hoch oben auf dem breiten Gesims unterhalb der eingestürzten Kuppel scheint eine große (kufische?) Inschrift rings um das Gebäude gelaufen zu sein, von der aber auf dem Bilde nichts mehr zu erkennen ist.

1) Siehe Hammer, Geschichte der Ilchane I und II, passim; d'Ohsson, Mongols III und IV, passim; Saint-Martin, Arménie II, 141, 281; Howorth, Mongols III, 101, 269, 335, 409 und passim. Argūn Agā, der in dem von Quatremère edierten Teil des Raschid al-din gelegentlich erwähnt wird, hinterließ acht (Hammer I, 89) oder neun (Howorth III, 409) Söhne und eine Tochter, Mengelitekīn (Hammer II, 8), außerdem auch eine Enkelin Bulgān-chātūn (ebenda und d'Ohsson IV, 177, Howorth III, 409).

2) Vielleicht war es der Ramadān, dessen charakteristisches Epitheton, wie mir Professor Andreas mitteilt, in Persien *al-mubāarak* ist. In ägyptischen Inschriften hingegen steht *ramadān* entweder allein oder hat das Epitheton *al-mu'azzam*, und zwar ist im XIV. Jahrh. das letztere die fast ausnahmslose Regel; siehe CIA I, Index unter *ramadān* und *mu'azzam*.

Der Umstand, daß durch das Herausfallen einer einzigen Platte eine doppelte Lücke im Text entstanden ist, erklärt sich aus dem in Inschriften so häufigen Wechsel in der gegenseitigen Stellung der einzelnen Wörter und Buchstabengruppen, die bald neben, bald übereinander stehen.

3) Nach Hammer I, 275, um 1272, nach Saint-Martin II, 282, gegen Ende des Jahres 673 (1275), nach d'Ohsson IV, 42, 1278.

4) Auch Sarre verweist, wie mir Lehmann-Haupt mitteilt, das durch die reiche Anwendung bunter emailierter Fliesen und die Stalaktiten über dem Eingang charakterisierte Monument in das XIV. Jahrhundert. Es gehört also wie die in Tabriz, Sulṭāniya, Marāga u. a. Orten erhaltenen Ruinen zu der großen Denkmälergruppe der Ilchane in Azarbaijān.

## Verzeichnis der Abbildungen.

### Textbilder.

Figur 1 Ätzung nach Autographie (Autotypie), Fig. 21, 45, 49, 54, 55, 56, 68, 80, 91 Strichätzungen nach Zeichnung, alle übrigen photographische Zinkotypieen. — Die Ortsnamen sind eingeklammert, sobald nicht feststeht, daß die Stätte der Auffindung oder der Erwerbung auch die der ursprünglichen Aufstellung ist. — V. A. mit nachfolgender Zahl, Inventarnummer der Sammlung vorderasiatischer Altertümer der Königlichen Museum zu Berlin. — \* bezeichnet die erste Veröffentlichung, † die neue Wiedergabe eines schon in einer Abbildung des gleichen oder eines völlig identischen Exemplares bekannten Gegenstandes.

### Erster Abschnitt.

Figur		Seite
*1.	Weihinschrift Dungi's I auf Carneol . . . . .	5
*2.	Fragment einer altbabylonischen Inschrift . . . . .	6
*3 a—c.	(Siegel-)Cylinder von Gök-täpä bei Urmia . . . . .	8 u. 9
*4.	Dreizeilige Backsteininschriften Tukulti-Ninib's I . . . . .	12
*5.	Eine andere: a) der ganze Backstein, b) die Inschrift. . . . .	13
6.	Tiglathpilesers I Siegesinschrift (von Yungälu) . . . . .	16
†7 a, b.	Tiglathpilesers I Felsinschrift vom Ausgang des Tigristunnels, a) nach photographischer Aufnahme . . . . .	17
	b) nach Abklatsch . . . . .	18
*8.	Dreizeilige Backsteininschrift Assurnasirabal's III . . . . .	22
*9.	Tatze (Hand) aus Thon mit Inschrift Assurnasirabal's III . . . . .	23
*10 a, b.	Zwei Fragmente der Annalen- (oder der Standard-)Inschrift Assurnasirabal's III . . . . .	24
*11.	Thürkolosse, in Nimrud photographisch aufgenommen . . . . .	25
*12.	Siebenzeilige Backsteininschrift Salmanassar's II auf der Oberseite eines großen quadratischen Ziegels, Nimrud . . . . .	26
*13 a, b.	Desgl. auf Ober- und Vorderseite eines Ziegels verteilt . . . . .	27
*14 a, b.	Wie No. 13, Fragment . . . . .	28
*15.	Fünfzeilige Inschrift Salmanassar's II, Vorderseite eines Backsteines, Nimrud . . . . .	29
*16.	Vierzeilige Backsteininschrift Salmanassar's II, Nimrud . . . . .	29
*17.	Dreizeilige Backsteininschrift Salmanassar's II . . . . .	31
†18 a, b.	Inschrift Salmanassar's II vom Tigristunnel, („Tgr. 3“), Abklatsche . . . . .	37
*19.	Obere Inschrift Salmanassar's II von der „oberen Höhle“ beim Tigristunnel („Tgr. 4“), Abklatsch . . . . .	39
†20.	Untere Inschrift Salmanassar's II von der „oberen Höhle“ beim Tigristunnel („Tgr. 5“), Abklatsch . . . . .	41
†21.	Nebo-Statue, an der Stätte des von Adadnirari III (IV <sup>1</sup> ) und Sammuramat erbauten Nebotempels zu Kalach-Nimrud in situ photographisch aufgenommen. Vorderansicht. Zeichnung von Lucy du Bois-Reymond nach der Photographie . . . . .	44

1) Vgl. S. 165 Anm. 2.

Figur		Seite
*22.	Fragment einer Stelen(?)-Inscription Salmanassar's III . . . . .	46
*23.	Dreizeilige Backsteininschrift Sargon's II aus Chorrabád . . . . .	48
*24.	Die fünfzeilige sumerische Inschrift Sargon's II, fragmentarisches Exemplar aus Chorsabad . . . . .	48
*25.	Desgleichen, Museum zu Tiflis . . . . .	49
*26.	Dreizeilige Backsteininschrift Sanherib's aus KAK. ZI (Tell Gasyr zwischen Gwär und Arbela) . . . . .	50
*27.	Dreizeilige Backsteininschrift Sanherib's aus Borsippa . . . . .	51
*28.	Neues Exemplar der siebenzeiligen Backsteininschrift Sanherib's aus Tarbis. I R. 7 No. VIII C. Nach dem Abklatsch . . . . .	51
*29.	Ein weiteres Exemplar derselben Inschrift. Nach dem Original . . . . .	52
†30.	Felsinschrift Assurhaddon's vom Ngübtunnel, jetzt V. A. 3315, nach einem in Mosul vor der für den Transport notwendiger Zerteilung des Steines genommenen Abklatsch . . . . .	53
*31.	Steinfragment: Annalen Assurbanabal's, arabischer Feldzug, Teile von 8 Zeilen . . . . .	54
*32.	Kalksteinplatte, Nimrud: Weihinschrift Assurbanabal's an Ninib nach dem Siege über Tëumman von Elam . . . . .	55
†33.	Skulpturen von Maltaiya, zweite Gruppe . . . . .	58
†34.	Desgl. vierte Gruppe . . . . .	59
*35.	Kiesel mit dreizeiliger Inschrift . . . . .	59
*36.	Relief auf grauem Gestein, Kampfszene (Charput) . . . . .	60
†37.	Die „Sardursburg“, Van . . . . .	61
†38.	Siebenzeilige assyrische Inschrift Sardur's I, Sohnes des Lutipris, Sardursburg . . . . .	62
†39.	Achtzeilige assyrische Inschrift Sardur's I, ebendaher . . . . .	62
*40.	Anfang einer dritten Inschrift Sardur's I, ebendaher . . . . .	62
*41.	Assyrische Inschrift von der Opfernische auf dem Vanfelsen . . . . .	63
†42.	Die assyrische Inschrift auf der Westseite der Kel-ä-šin-Stele . . . . .	64

### Zweiter Abschnitt.

Fundort: Toprakaläh bei Van, sofern nichts Anderes bemerkt.

*43.	Eingang der Felsenfeste Rusas' II von Kal'ah bei Mazgert . . . . .	71
*44.	Auswahl aus den Mosaiken vom Fußboden des Tempels . . . . .	73
*45.	Stelensockel Hassankal'ah. Zeichnung von Helfriede Haupt . . . . .	75
*46 a, b.	Fragmente zweier beschriebener Steintafeln . . . . .	76
*47/48.	Torso einer männlichen bekleideten Statue, Vankalah, Vorder- und Rückansicht . . . . .	77
*49.	Gefäßrand aus Porphyrt mit ruhendem Wiederkäuer. Zeichnung von Franz Frohse . . . . .	80
*50.	Steinplatte mit Blitzdarstellung . . . . .	80
*51. *52.	Kleine Hände aus Gips . . . . .	81
*53.	Steinblock: bärtiger Mann an Baum, teils Relief, teils vertieft mit Metall etc.-Einlage . . . . .	81
*54.	Darstellung von der Oberfläche eines Steingewichts: Mann vor heiligem Baum etc. Zeichnung von Franz Frohse . . . . .	82
*55.	Knöcherner Armring. Zeichnung von Franz Frohse . . . . .	83
*56.	Getriebene Goldplatte: Sitzende Göttin und Adorantin. Zeichnung von Franz Frohse . . . . .	84

Figur	Seite
*57/58. Henkel-Figur; chaldische weibliche Gottheit in geflügelter Sonnenscheibe, V. A. 2988, Vorder- und Rückansicht . . . . .	87
*59. Silberne Doppelbüchse übersponnen und mit Goldnägeln beschlagen, durch Feuer verbogen und z. T. zerstört . . . . .	90
*60. Deren Deckel, Außenseite . . . . .	90
*61. Andere Ansicht derselben Büchse und des Deckel-Inneren . . . . .	91
*62. Kleine bröncene GefäÙe . . . . .	93
*63. Bröncener Kandelaber von Toprakkaläh, jetzt im Hamburger Museum für Kunst und Gewerbe . . . . .	94
*64. Etruskischer Brönce-Kandelaber, ebenda . . . . .	95
*65. Bröncener Thronfuß . . . . .	96
*66. Greif, V. A. 775, Bestandteil eines Brönce-Thrones . . . . .	97
*67. Säule, V. A. 776, Bestandteil eines Brönce-Thrones . . . . .	97
*68. Zackenkranz, Brönce. Zeichnung von Franz Frohse . . . . .	97
*69. Eunuch, Brönce und Gestein, V. A. 774 . . . . .	98
*70. Bröncener Weiheschild, V. A. 808 . . . . .	99
*71. Brönceschale mit hieroglyphischen Zeichen, V. A. 796 . . . . .	100
*72. Eiserne Waffen und Schneidewerkzeuge . . . . .	101
*73. Bröncener in die Wand einzulassender Ring (zum Anbinden von Tieren)	102
*74. Zwei weitere, einer Eisen, einer Brönce . . . . .	103
75. Oberteil (mit Henkel) einer *brönceneu und einer *tönerneu Kanne neben einander gestellt . . . . .	103
*76. Bröncene Schale, in 2 Abschnitte geteilt durch einen Steg mit 3 Durchlässen (Lampe?) . . . . .	104
77 a, *b. Tontafel: Brief an Rusas II von Sagastaras, den König vom Lande Iskigulu(s), dem nördlichsten chaldischen Vasallenstaat, gerichtet. a) Vorderseite, b) Rückseite . . . . .	105
*78 a, b. Tontafel: Zahlenliste, beiderseits 5 Columnen abgeteilt. a) Vorderseite, Col. I, III, V beschrieben, b) Vorderseite, Col. I: 1 Zeile, Col. IV: voll, Col. V: teilweise beschrieben . . . . .	106
*79 a, b, c. Fragmente von Tontafeln (Rechnungen). a) Linke obere Ecke einer nur vorderseitig beschriebenen Tafel, b) anderes Stück derselben Tafel, c) Stück vom unteren Teil einer anderen Tafel	107
80. Siegelabdruck: Schiffsprocession. Zeichnung von Georg Helbig . . . . .	108
81 *a, b. Tontafel mit hieroglyphischen Zeichen, 3 von 6 abgeteilten Zeilen der Vorderseite beschrieben: a) nach der Auffindung, b) nach der Reinigung . . . . .	108
*82. Vier tönerneu Henkelkannen . . . . .	109
*83. Tönerneu Spitzbecher . . . . .	109
*84. Tönerneu Tiegel . . . . .	110
*85. Fragment vom Bauch eines großen Kruges mit Schnurornament und keilinschriftlicher Maßbezeichnung . . . . .	111
*86. Fragment vom Oberrand eines Kruges mit Tierfiguren: kauender VierfüÙler, an dem ein Raubtier frißt . . . . .	112
*87. Ein gleiches: der VierfüÙler mit herabhängenden Beinen . . . . .	113
*88. Ein Raubtier aus solcher Gruppe . . . . .	114
*89. *90. Zwei Exemplare von VierfüÙlern aus solchen Gruppen . . . . .	114, 115
*91. Raubtierkopf, Zeichnung von Franz Frohse . . . . .	115
*92. Runder Napf . . . . .	117

Figur	Dritter Abschnitt.	Seite
*93.	Kuppelrotunde von Kōinischahr (sprich Kōinischähār) in der Ebene von Salmās . . . . .	158
*94.	Inscription über dessen Eingangstür . . . . .	159

### Tafeln.

I, II, VI—VIII Zinkotypie, III und IV Strichätzungen nach Autographie (Autotypien), V desgl. nach Zeichnung, IX—XIV Lichtdruck. \* und † wie bei den Textbildern.

- \*I. Fragment vom Oberteil der Stele Assurnaširabal's III an der Quelle von Babil bei Djezireh.
- \*II. Inschrift Salmanassar's II vom Tigris­tunnel („Tgr. 2“) nach dem Abklatsch.
- \*III. Tigris­tunnel-Inschrift Salmanassar's II („Tgr. 2), bisher fälschlich Tuklat-Ninib II zugeschrieben. Herstellung des Textes.
- \*IV. Obere Inschrift Salmanassar's II von der „oberen Höhle“ beim Tigris­tunnel (Tgr. 4). Herstellung des Textes.
- †V. Nebo-Statue, an der Stätte des von Adadnirari (III) IV<sup>1)</sup> und Sammuramat erbauten Nebotempels zu Kalach in situ aufgenommen. Rückansicht. Zeichnung von Lucy du Bois-Reymond nach der Photographie.
- \*VI. „Ngûb“-Tunnel zur Ableitung eines Kanals aus dem großen Zab nach Kalach-Nimrud, in Assarhaddon's Neugestaltung.
- \*VII. Skulpturen von Maltaiya. Gruppe II.
- VIII. Ausgrabungen auf Toprakkaläh bei Van:
  - \*1. Vase mit matter Aufmalung (laufende Vögel, zwischen horizontalen Bändern nach Halschmuckart).
  - \*2. Kanne mykenischer Form mit rotglänzendem Überzug und eingeritztem Blattornament.

### Arabische Inschriften.

- IX. No. \*14. Sö'ört.
  - No. \*1. Maiyāfāriqīn: Grabinschrift.
  - No. \*3. Maiyāfāriqīn: Bauinschrift des Merwaniden Abū Našr Aḥmad. 416 H.
- X. Maiyāfāriqīn:
  - No. \*2. Bauinschrift des Merwaniden Abū Maṣṣūr Sa'id. 391 H.
  - No. \*4. Bauinschrift des Aiyubiden Malik Aḥad Aiyūb. (599 H.)
- XI. „Zu No. 3“. †Drei Inschriften aus Amid nach Niebuhr.
  - No. \*9. Bauinschrift des Ortokiden Fachr al-dīn Qarā-arslān. 561 H.
- XII. Maiyāfāriqīn:
  - No. \*7. Bauinschrift des Aiyubiden Malik Muḥaffar Gāzi. 623 H.
  - No. \*5 und \*6. Bauinschrift des Aiyubiden Malik Aschraf Mūsā (607—617 H.) mit Bruchstück eines Dekretes.
  - No. \*8. Bauinschrift des Aiyubiden Malik Kāmil Muḥammad. 644 oder 654 H.
- XIII. Amid: No. \*10. Bauinschrift des Ortokiden Malik Šāliḥ Maḥmūd. Um 506 H.
- XIV. Baiburt:
  - No. \*11. Bauinschrift des Seldjukiden Malik Mu'azzam Tuḡril. 610 H.
  - No. \*13. Unbestimmter Fürst, wahrscheinlich Königin Tūrān. Anfang des XIII. Jahrhunderts.

1) Siehe S. 165 Anm. 2.

## Namen- und Sachverzeichnisse.

### 1. Zum ersten und zweiten Abschnitt.

Von H. Lattermann<sup>1)</sup>.

Die Zahlen bezeichnen die Seiten; die in Klammern eingeschlossenen Zahlen und Buchstaben, die laufenden Nummern bezw. Abschnitte; die hochgestellten Zahlen die Anmerkungen. Namen, die, ohne zu sachlichen Erörterungen Anlaß zu geben, lediglich in den Inschriften vorkommen oder als Fundstellen genannt werden, sind nur ausnahmsweise berücksichtigt.

- Adad-idri von Damaskus 31 (20), 35 Z. 21, 41 Z. 14 f.  
Adadnirari (III) IV<sup>2)</sup>, Statue 45 (24).  
Adoration in chald. Darstellung 84 ff.; A. der aufgehenden Sonne auf altbabyl. Siegelcylinder 8 ff.  
akarkî, Hohlmaß 111 (45).  
„Alabaster“ s. Marmor.  
Altbabylonische Schrift: Übergangstypus 5.  
Alzi 124.  
Amel(?) -Ea (11), 177.  
Annalen Tukulti-Ninibs I 14 f.; A. an den Felsenkammern Argistis' I 74<sup>1</sup>.  
Anzaff, Burganlage 72.  
Apotheose, altbabyl., des lebenden Herrschers 6 (1).  
Aquädukt des Schamyram-suy 72.  
Arame 31 (20), 35 Z. 17.  
Ardinis, chald. Sonnengott 93 (20).  
Argana-su-Quelle 43 f.  
Argistis I 45 (25) ff.; A.' I Felsenkammern von Van 70, 74<sup>1</sup>; A.-Stele 75, 76 (3).  
Armenien, Zugangswege 67; A. unter den Urartäer-Chaldern 66.  
Armenier, west-östl. Wanderungen 67, 124, 177 f.; Bedeutung für die abendländ. Kunst 74<sup>2</sup>.  
Armhaltung assyrischer und chaldischer Statuen 78 f.  
Armring mit Schnitzerei 83 (13).  
Arzaškun, ältere Hauptstadt Urartus 31 (20), 35 Z. 16, 66, 178.
- Aschguzäer s. Skythen.  
Assarhaddon 52 ff.  
Assur (Niniveh) im Reiche von Ur 7 f.; A. (Stadt), Palast Tukulti-Ninibs I 14; archaische Statue von A. 78 f.; Blitz aus Goldblech 179 f.  
Assurbanabal 54 ff.  
Assurnaširabal III 19 ff.; von A. geb. Kanal vom Gr. Zab nach Kalach-Nimrud 52 ff.  
Assyrischer Einfluß auf die chald. Keramik 109 (40); a. Inschriften vorarmen. Herrscher 7<sup>2</sup>, 61; a. Sprache auf Tontafeln in Kappadokien 108 (40), 108<sup>2</sup>; s. Babylonien.  
Auripigment auf Toprakkaläh 81<sup>1</sup>.
- Babil bei Djeziret-ibn-'Omar 19; Quelle bei B. = Supnat-Quelle 22 Abs. 1, 56; Stelen dortselbst 19 ff., 56 (36—38).  
Babylonien, Zug Salmanassar's II nach 41; babylonisches Hades-Relief 94; Bab.-Assyrisches in der chald. Kunst 85, 89, 105, 122, in der etruskischen 95 (12); b.-a. Sprache im Chetiter-Reich 108<sup>2</sup>, 123, 179.  
Bart s. Haartracht; B. olympischer Henkelfigur, assyrisierend 89.  
Baumkult 82 f.  
Beil, eisern 102 (29).  
Bemalte Vase 116 (53).  
Berekynthia 124.  
Bewaffnung der Chalder 101 (29).

1) Herrn cand. phil. H. Lattermann bin ich für die verständnisvolle Anfertigung dieses Verzeichnisses, die er mitten in den Vorbereitungen zu einer wissenschaftlichen Reise nach Griechenland durchführte, zu warmem Danke verpflichtet. L.-H.

2) Nach den neuesten Funden in Assur (Mitt. Dtsch. Or.-Ges. No. 21 S. 35, No. 32 S. 19; Klio VI S. 534 f.) als A. IV zu bezeichnen.



- Bilinguen, chald.-assyrische 63 f.  
 Bit-Adini 43.  
 Bithyner 178.  
 Blattkelch-Motiv 93 f., 95 (20/1); ? 98 (24).  
 Blitz-Darstellung 80 (8) f., 179.  
 Boghazköi, Ausgrabungen 108<sup>2</sup>, Keramik 179.  
 Bolzen, eisern 102 (29).  
 Borsippa unter Sanherib 50 (30) f.  
 Bossen an Stelen-Sockel 76 (3).  
 Bronze-Gegenstände 92 ff., 93<sup>8</sup>.  
 Brückenbauten der Chaldeer 121<sup>2</sup>.  
 Büchse silbern 89 ff.  
 Büffelkälber(?) auf Gefäßrand darg. 112 ff.  
Bur  
Bur: Bedeutung des Ideogramms 25<sup>1</sup>.  
 Buranlagen der Chaldeer 69, 122.  
 Bu-ru-hum-zi 124.  
 Chaldaea, Zug Salmanassar's II nach 41.  
 Chaldis, Gottheit 85, 88; Tempel auf Toprakkaläh 69, 79; olympische Nachbildung chaldischer Darstellung(?) 89.  
 Chaldeer (Urartäer), Einwanderung nach Armenien von Westen 66 f., 68, 123, 124, Zeit 66, 124; Wesen des ch. Staates 67.  
 Ch. Kultur 120 ff.; Konservativismus 67 f., 122; Beziehungen zur mykenischen und kleinasiatischen Kultur 68 f., 118 (59) f., 121 f., 121<sup>6</sup>, 179; kulturelle Beeinflussung durch die Assyrer 67; ch. Buranlagen 69, 122; Architektur 72, 74, 120, Nachwirkung auf Italien im Mittelalter 74; Skulpturen 76 ff. 89; Darstellungen ch. (weiblicher) Gottheiten 84 ff., 86 ff.; männlicher Ch.-Typus 98 (25) f.; Bewaffnung 101 (29); Tula-Technik 91 f.; Glyptik 81 ff.; ch. Keramik 105 ff., deren assyr. Beeinflussung 105, 109 (40); ch. Tontafeln 105 ff.  
 Ch. Sprache: Verwandtschaft mit Mitanni 123; m. modernen Spr. des Kaukasus 67<sup>2</sup>; ch. Inschriften-Wesen 67; Untergang des ch. Reiches 179 — S. a. Kaukasus-Völker.  
 Chalyber = Chalder 100 (28); Erfinder der Eisenbearbeitung 100 (28) f.  
 χαλψ = Eisen od. Stahl(?) 100<sup>2</sup>.  
 Cheta, Hauptvolk d., hethitischen "Gruppe 121<sup>6</sup>.  
 Chiusi, Wage von 95 (20).  
 Chorsabād 48.  
 Daia(ë)ni (Nairistat) 15 (6, Z. 6), Ausdehnung nach altassy. Vorstellung 16; s. a. Arzaškun.  
 Damaskus s. Adad-idri.  
 Deckelkapsel mit Lefze 90 f.  
 Dehök 47.  
 Dekorierter Türöffnung in Felskammer 72.  
 Doppelbüchse(?) 90 f.  
 Dreizack 101 f. Anm. 3.  
 Dungi I, atbab. Kön. 5 f.; D. II 7, Inschr. 7 f.  
 Ea 107 (39).  
 Ea-banī 10.  
 Eierstabartiges Muster bei Türöffnung chaldischer Felsanlage 72.  
 Eingänge chald. Felsanlagen, Konstruktion 70 (1) f.  
 Eingelegte Mosaiksteine 73 f.; Metall in Stein eingelegt 82 (11), 83<sup>1</sup>; Einlegetechnik in Bronze 95 f., 99 (25/6).  
 Einwanderungswege nach Armenien 67, 123, 123<sup>8</sup>, 178.  
 Eisen, erstes Auftreten als Gebrauchsmetall bei Chaldern und Assyrern 100 f.; un- bearbeitetes E. aus dem Sargon-Palast 101; E. in Stein eingelegt 82 (11).  
 Emaille chaldischer Gefäßfüße 105.  
 Etrusker, Herkunft 95<sup>1</sup>; etrusk. Kandelaber 94 f.  
 „Eunuch“-Statue von Toprakkaläh 98 (25).  
 Fabrikationsmarken(?) auf Vasen 117 (55).  
 Farb-Auftrag s. Ton-Auftrag.  
 Farbigkeit der chald. Architektur und Klein- kunst 74, 122; der myken. Archit. 75, 122; der Arch. der italien. Frührenaissance 74.  
 Felsbauten in Kl.-Asien und Griechenland 70, 121; Felsenfestung im Euphrat 121; Felsen- kammer von Maltaia 57 (39); Felsenfeste Rusas' II von Kal'ah bei Mazgert 70 ff.  
 „Firniß“-Malerei, karische Erfindung 116 (e) ff.; „firniß“-artiger Überzug auf Gefäßen von Toprakkaläh 118 (60) ff., 179.  
 Flügel(?), Fragmente 83<sup>1</sup>.  
 Fruchtbarkeitsgöttin, chald. 86, 122.  
 Gasyr (Kaşr) unweit Arbela 50 (29).  
 Gefäße zum Aufhängen 92 f.; Gefäßrand mit Tierdarstellung 80 (7), 111 ff., geriefelt 80 (7), 117.  
 Geflügelte Sonnenscheibe 87 ff.  
 Geometrischer Stil, Ursprung 116<sup>8</sup>.  
 Georgier (Iberer) 86<sup>8</sup>; Verwandtschaft des Georgischen m. dem Chaldischen 67<sup>2</sup>; g. Charakteristika bei chald. Bronzekopf 86 (15) ff.; g. Weinbehälter 110 (44); g. Haartracht 86, 89.  
 Geschlechtslosigkeit chald. Götternamen 85.

- Getriebene Goldarbeit 84 (13), 124<sup>3</sup>.  
 Gewicht aus Stein 82 (12) f.  
 Gilgamiš, solarer Charakter 10 f., 10<sup>5</sup>, 177.  
 Gök-täpä bei Urmia 8.  
 Goldblech getrieben 84 ff., 179; Goldring am silb. Büchsendeckel 90; Goldnägels-Beschlag 90.  
 Goldschmied-Werkzeug 86, 89 ff.  
 Gordion, Beziehungen zw. der gord. und chald. Keramik 119 f., 124, 179.  
 Götter auf Tieren 57 f.; angebetete Gottheit mit Pflanze in der Hand 84, 86, 179; chald. Göttinnen 84 ff.  
 Greif als Thronfuß 96 (22) f.  
 Grundwasserleitungen, chaldische 84 (III).  
 Gungunu(m), altbabyl. König 7.  
 Gürtelbleche, kaukasische 123.  
 Gutäer 12 (3).  
 Gwär 49.  
 Haartracht in der chald. und assyr. Plastik 78, 79; georgische 86, 89.  
 Hadesrelief, babylonisches, 94.  
 Halyschlacht 178.  
 Hamat s. Irhulini.  
 Halskette babyl.-assyrischer Figuren 79.  
 Hammurabi als Adorant 85; H.'s Gesetz 85, 85<sup>3</sup>.  
 Hände aus Gips, als Weihgaben(?) 81 (9/10).  
 Hazeh s. Gasyr (Kašr).  
 Heilige Bäume 82 f.  
 Henkelfiguren 89.  
 Henkelkrüge und -kannen 103 (33/4) f., 109 (41) f.  
 Herrscherkult, altbabylonischer 6, 6<sup>1</sup>.  
 „Hethitische“ Völkerschaften 121<sup>6</sup>, Darstellung v. Göttern auf Thieren ursprünglich hethitisch 58.  
 Hieroglyphische Zeichen auf Bronze-Schale 100 (28), 108 (40) f.; auf Tontafel 108 (40) f., 179; Herkunft d. kleinas. Hier. 178.  
 ħirusi, Hohlmaß 112; Unterteilungen 112.  
 Hockender Löwe (od. Affe?) als Wappen od. Feldzeichen 11.  
 Hüllen aus Ton für Kontrakte 107 (39).  
 Jarymdjâ 14 f., 27<sup>1</sup>.  
 Iberer = Georgier, wo s.  
 Inhaltsbezeichnung auf Pithoi von Toprak-kalâh 111.  
 Initiale, zur Geschichte der 74<sup>1</sup>.  
 Inschriften-Wesen, chald. 67, 75 f., 76 (3); chald. I.-Stelen 63 f., 75 f.  
 Ionier, Mischung mit Karern 68.  
 Irhulini von Hamat 31 (20), 35 Z. 21.  
 Ischguzäer s. Skythen.  
 Ištar-Darstellungen 85 f.; I.-Tempel in Niniveh 14<sup>3</sup>.  
 Italien und Assyrien 89, 95.  
 Izoly 43<sup>7</sup>.  
 KAK. ZI, Feldlager 50 (29).  
 Kalach, Nordwest-Palast Assurnaširabals III 23 (10) f.; Stufenturm 24 (10), 26 (13—17) ff., 27<sup>1</sup>; Palast Salmanassars II 26 (12), 31 (18); s. Tigris, vgl. a. Marmor.  
 Kalakenter Kultur 123.  
 Kamares-Ware 116 (e) f.  
 Kanal vom Gr. Zab nach Kalach-Nimrud 52 ff.; alter Durchstich Assurnaširabals III, späterer Assarhaddons 53 f.  
 Kandelaber, chald. 93 ff.; etrusk. 94 f.  
 Kannen aus Bronze und aus Ton 104 (33/4), s. a. Henkelkannen.  
 Karer auf Kreta 75; Blutmischung der K. und Ionier 68; k. Felsengräber 121; „Karer“-Gruppe 121<sup>6</sup>; „Karisches“ in der myken. Kultur 68.  
 Kar-Tukulti-Ninib 14 f., 15<sup>2</sup>.  
 Kašr (Gasyr) unweit Arbela 50 (29).  
 Kastalia 121.  
*καρυάκη* 10, 177.  
 Kaukasus-Völker, Beziehungen zw. K.-V.n und Chaldern 92 (16) 101 f., Anm. 3; kaukasische Steinkistengräber 101 f. Anm. 3. S. a. Gürtelbleche, Kalakent.  
 Kelischin, Bilingue von 64 (49).  
 Kerub auf Kandelaberfuß 93 f.  
 Keule als Attribut des Sonnengottes 10; lange Stabk. (?) als Attr. Ea-banis 10.  
 Kimmerier, Wanderungen 124, 178.  
 Kirĥi, Land 15 f. (6, Z. 7), 56.  
 Klauen als Endigungen von Kandelaberfüßen 93 (20).  
 Kleeblatt-Mündung 116 (53), 118 (60).  
 Klepsydra-Treppe 121<sup>3</sup>.  
 Knochen geschnitzt 83 (13); Pfeilspitzen aus K. 101 (29).  
 Knospenband 84 (14).  
 Knossos, karisch-kretische Grundsicht des Palastes 68<sup>2</sup>; Tontafeln 109.  
 Knubben an Stelensockel 76 (3), an Vase 116 (53).  
 Kolosse von Nimrud 25 f.  
 „König der vier Weltgegenden“ 7, vgl. 177.  
 Königsbilder auf Stelen 19 (8), 56 (36), bei

- Felsinschr. 17 (6), 31 (20), 38 (22); auf den Reliefs von Maltaiya 57 ff.  
 Kontrakte in Hüllen (Ton) 107 (39).  
 Kopais-See, Feste im 121.  
 Kretische Kultur, ältere, karisch 68, 75; kr. Paläste 122; kr. Analogien zu Schilden v. Toprakkaläh 100 (27), 122.  
 Kummuch 121<sup>6</sup>, 124.  
 Kybele 86, 122.  
 Kyklopisches Mauerwerk der Chalder 72, 121<sup>2</sup>. *κυκλωψ* 100<sup>2</sup>.  
*λαβραυνδός, Ζεύς Α.* 122.  
 Lampen(?) 104 (35).  
 Lefze an Büchsendeckel 90 f.  
 Lichtschächte beim „Ngüb“-Tunnel 53.  
*ki-es* statt *ki'-es* 33<sup>3</sup>.  
 Lötstift? aus Bronze 92<sup>4</sup>.  
 Löwen(?)-Darstellungen auf Gefäßrand 112 ff.  
 Lulubäer 11 f.  
 Mâ, Göttin 86, 122.  
 -ma „wenn“ 35 ad Z. 10 f.  
 Magazin von Toprakkaläh 69.  
 Mannäer 106, 123.  
 Männlicher Chalder-Typus 98 (25) f.  
 Maltaiya, Skulpturen von 57 ff.  
 Marmor, weiß mit dunklen Adern 24.  
 Maßbezeichnung in Zahlenliste 107 (37); auf Tongefäßen 109 (40), 111 ff., 117 (55).  
 Mattmalerei 116 (53), 122.  
 Medaillon aus Goldblech 84 ff., 179.  
 Menschen-Darstellung, gedrungen 11.  
 Menuas-Kanal s. Schamyram-suy.  
 Menuas' Bauten 72.  
 Metall-Einlagen in Stein 81 (11), 83<sup>1</sup>, 122.  
 Mitâ von Mušku = Midas von Phrygien 124.  
 Mitannäer zu den „Hethitern“ gehörig 121<sup>6</sup>.  
 Mitanni-Sprache, Verwandtschaft mit dem Chaldischen 123.  
 Mosaiken von Toprakkaläh 72 (2) ff.  
 Moscher, west-östl. Wanderung 67, 123, 124; M. zu den „Hethitern“ gehörig 121<sup>6</sup>; M. und Iberer 86<sup>3</sup>.  
 Muršili, Name eines Chetakönigs = *Μύρσιλος* 121<sup>6</sup>.  
 Mykenische Kultur 68; Beziehungen der chald. zur myk. u. kleinas. K. 68 f., 118 (59) f., 121 f., 122<sup>5</sup>, 179.  
 Nairi-Länder auf Stele von Babil 56; Ausdehnung nach Süden 22 (8); Züge Tiglatpileasers I 16, 66, Salmanassar's II 43 f.; Meer von Nairi bei Salmanassar II = Van-See 66, 177.  
 Netzwerk als Flächendekoration auf Silber 89 ff.  
 Neuassyrische Schrift, ältere 45 (25).  
 Ngüb s. Kanal.  
 Nibur (Gebirge) auf Stele von Babil 56.  
 Nimrud s. Kalach.  
 Ninib-Tempel 23 (10) f., 29<sup>1</sup>. NIN. IB zu lesen Nin-rag(?) 12<sup>4</sup>.  
 Niniveh im Reiche von Ur 7 f.; Ištar-Tempel 14<sup>3</sup>; Material der Skulpturen s. Marmor.  
 Nūr-Adad, Scheich von Dagara 50 (29).  
 „Obere Höhle“ nahe dem Tigristunnel 38 (22), 42 (23).  
 Obsidian, Scherben und Messer 101 (29).  
 Opfernische auf dem Vanfelsen 63.  
 Opferstein 76<sup>3</sup>.  
 Opfertische auf Kreta und in Van 121.  
 Orientalisches in der etrusk. Kunst 95 (20).  
*Pa-ka-ia-hu-bi* (od. *-ku*) 83 (13).  
 Panamyes = Panammû 121<sup>6</sup>.  
*patari*, im Chaldischen obsolet = „Stadt“ 123, 123<sup>3</sup>.  
 Pfeile 102 (29); Peilspitzen 101 (29) f.  
 Pflanze in der Hand chaldischer Gottheit 84, 86.  
 Pflugschar, eisern 102 (29).  
 Phaistos, karisch-kretische Grundsicht des Palastes 68<sup>2</sup>, 121 f., 122<sup>2</sup>.  
 Phrygien, Bevölkerung 124; Völker-Bewegung 124; von den Moschern besetzt 124.  
 Pitthoi 110 ff.  
 Pītara, lykische Stadt 123.  
 Pnyx 121.  
 Polychromie s. Farbigkeit.  
 Pontische Königsgräber, Herkunft des Rundbogens 71.  
 Pteria 123.  
 Quaderbau, vorarmenischer (Sardursburg) 61.  
 Quellenkultus, modernes Fortleben 20.  
 Raubtier-Darstellungen (Löwen?) auf Gefäßrand 112 ff.; R.-Köpfe 113 (52), 115.  
 Räucher-Altar(?) 93 (20).  
 Relief und Metalleinlage auf demselben Stein 81 (11) f.  
 Rhea 86, 122.  
 Ring an Stange 102 (30–32) f.  
 Ringsteine in Fußboden-Mosaiken von Toprakkaläh 73 f.  
*rišiptu*, „Bauwerk“ 30.

- Rosetten-Motiv in der chald. Kunst 74, 122<sup>4</sup>; sonst 122<sup>4</sup>.
- Rundbogen-Eingang bei Felsanlage 70 (1).
- Rusas' I Bilingue von Topzauä 64 (50); R. I Begründer der Anlage auf Toprakkaläh 178 f.; Provis. Tempel von Toprakkaläh 69; R.-See 83 (III). — Rusas II 67, R.'s II Felsenfeste von Kal'ah bei Mazgert Eingang 70 (1), Kammern 72, Inschrift 70<sup>4</sup>; Brief des Königs Sagastaras an R. II 105 (36). Rusas-Stadt im nördl. Chaldia 106. — R. III 67, 179.
- Rußland unter der Nachwirkung altorientalischer Kultur 92.
- Rustika-Technik des chald. Steinbaus 72.
- Sagastaras, König von Išqigulu(s), dem nördlichsten chaldäischen Vasallenstaat 105 f.
- Salmanassar II 26 ff.; S. III 45 ff., Kämpfe mit Argistis I 47, 177.
- Šamaš-ilu, Turtan unter Salmanassar III 45 (25) f., 177.
- Sanherib 49 ff.
- Sardur I und S. II 63<sup>1</sup>; Burg am Vansee und Inschriften 61 ff. (vgl. „Opfernische“), 72. — S. III 46. — S. IV 179.
- Sargon II 48 f.
- Säule, Thronessel-Fuß 97; 179.
- Schale aus Bronze 100 (28); Schalen oder Näpfe mit durchlochem Mittelsteg 104 (35).
- Schamyras-suy (Menuas-Kanal) 72, 83 (III).
- Schaumünze, goldene 84 (14)
- Schemel-Motiv als Umrahmung 11.
- Schiffsprozession 107 (39).
- Schild s. Weiheschild; Schilde auf Relief von Charput 60 f.
- Schnitzerei in Knochen 83 (13).
- Schnurornament 111 ff.
- Schrift, altbabylonische vom Übergangstypus 5; neuassyrische, ältere 45 (25).
- Schwarzes Meer bekannt z. Z. Tiglatpilesers I 16.
- Schwefelsilber in Büchse 91 f.
- Siegel-Abdrücke auf Kontraktthüllen 107 (39).
- Siegel-Cylinder, altbabylonische 91<sup>3</sup>; Lajard, Culte de Mithre, pl. XVIII N. 4: 10<sup>2</sup>.
- Silber-Büchse 89 ff.; -Tiegel 92 (17).
- Skulpturen, chaldäische 76 ff.
- Skytheneinfall 179.
- Sonnenaufgang auf altbabylon. Siegelcylinder 8 ff.
- Sonnenscheibe, geflügelte 87 ff.
- Speerspitzen 101 (29) f.
- Spitzbecher 110 (42).
- Statue von Assur, archaische 78 f.
- Steinkisten-Gräber in Gök-täpä bei Urmia 8.
- Steinskulptur mit Metalleinlage 81 (11) f.; Steineinlagen(?) 83<sup>1</sup>, 96, 99 (25/6).
- Stelen-Sockel von Hassan-Kal'ah 76 (3).
- Steingewicht 82 (12) f.
- Stier mit Menschenkopf auf Kandelaberfuß 93 (20); geflügelt, mit Menschenarmen, als Thronfuß 96 f.; Stier-Gruppe, Relief 99 (26).
- Stift (Lötst.?) aus Bronze 92 (18), 92<sup>4</sup>.
- Stufengewand aus *καυνάκη* 10, 177.
- Stufenturm von Kalach 24 (10), 26 (13—17) ff.
- Supani (Sophene) und die „Tigrisquelle“ 44.
- Supnat-Quelle 19 (8), nicht = Tigristunnel 31 (20—23); = Quelle bei Babil 22, 56 (36—38); die Stelen von der S.-Q. 56.
- Syrische Koalition gegen Salmanassar II 34 f., 40 f., 42 f.
- Tatze (Hand?) aus Ton (Aššurnasirabal III) 23 f.
- Teisbas s. Tešub.
- Tempel von Toprakkaläh aus dem VII. Jh. 67; Mosaiken 72 (2) ff.
- Tempelgut im Königspalast 24 (10).
- Tešub, Gott 122, T. = Völker 122<sup>7</sup>.
- Tümman von Elam 55 (35).
- Thrakisch-phrygische Einwanderung in Kleinasien 123 f., 178.
- Thronfüße von Bronze 95 ff.
- Thyner 178.
- Tibarener, west-östl. Wanderung 67.
- Tiegel 92 (17), 110 (43).
- Tier des Ea 107 (39); T.-Skulpturen als Randverzierung von Gefäßen 80 (7), 111 ff.
- Tiglatpileser I 15 ff.; Nairi-Feldzüge 16, 66, Siegesinschrift v. Yungalu 15 (6) f.; Reliefbild am Tigristunnel 17 f.; gegen Alzi u. Buruhumzi 124. — T. (III) IV<sup>1</sup>) 67.
- Tigris einst unmittelbar an Kalach und Ninive vorbeifließend 27<sup>1</sup>; T.-Quellen 43 f.
- Tigris-Tunnel 22 (8), 31 (20—23), 43 f.; Inschrift und Reliefbild Tiglatpilesers I 16 (7) ff., Salmanassars II 31 (20—23) ff.
- Ton-Auftrag, rot, poliert, auf Vasen 118 ff., 122, 179; glänzender T.-A. auf kretischen Vasen 120, 122.
- Toprakkaläh bei Van 65, 67 ff., Beginn der

1) So nach den neuesten Funden in Assur, Mitt. D. Or.-Ges. No. 32 S. 19, Klio VI 534.

- Besiedlung unter Rusas I 67, 178 f.; Untergang der Burg 179.  
 Topzauä, Bilingue Rusas' I von, 64 (50).  
 Torso von Van 76 ff., Zeit 79.  
 „Totenhaus“ auf Toprakkaläh 69; „Totenkammern“ a. d. Vanfelsen 70 (I).  
 Tracht, assyrische 11.  
 Treren, Wanderung 178.  
 Tuklat-Ninib od. Tukulti-Ninib I 12 ff.; Annalen 14 f.; Palast in Assur 14; Kar-Tukulti-N. 14 f. — T.-N. II 31 (20).  
 Tula-Arbeit, ursprüngl. chald. Technik 91 f., 122.  
 Tummi, südöstlichstes der Naïri-Länder 66.  
 Türöffnung in Felskammer, dekoriert 72.  
 Urartäer s. Chalder.  
 Urartu 25, 46; erstes Auftreten des Namens 25, 66; Untergang des Reiches 179.  
 Urmia-See s. Zamua.  
 Ūt-napištim 11, 177.  
 Van-See 66 Abs. 4, 178; Vordringen der Chalder zum 66.  
 Vase, bemalte 116 (53).  
 Vergoldete Broncestatuetten 98 (25).  
 „Vier Weltgegenden“ 7, 177.  
 Vogel-Darstellungen auf bemalter Vase 116 (53); V.-Kopf bei Greif 96 (22) f.  
 Vorhang-Motiv(?) 85<sup>1</sup>.  
 „Vorratsraum“ von Toprakkaläh 69.  
 Wagen aus Bronze, Kultgerät 93<sup>3</sup>.  
 Wage aus Chiusi 95 (20).  
 Wasser-Beschwörung(?) 59 (43) f.  
 Wasservogel-Kopf als Griff 95 (20).  
 Weibliche Gottheiten der Chalder 84 ff., 86 ff.; babylon-assyr. Darstellung weiblicher Gottheiten 85 f.  
 Weihschilde 99 f., 122.  
 Westkleinasiatische Kultur 68, 179.  
 Wiederkäufer, Darstellung auf Gefäßrand 80 (7), 113, 115.  
 Xisuthros 177.  
 Zab, großer 49 (29), 53 (33).  
 Zackenkranz (Blattkelch?) 98 (24).  
 Zahlenliste 107 (37), 179.  
 Zahlpunkte 109 (40), 111, 117 (55).  
 Zamua: d. „Meer des Landes Zamua unseres Hauses“, d. i. der Urmia-See, s. bes. 34<sup>5</sup> (Balawat Col. II 2) sowie S. 34/35 (20: Tgr. 2) Z. 18 verglichen mit Z. 15 und S. 40/41 (22: Tgr. 4) Z. 9/10 vergl. m. Z. 5.  
 zikurrat s. Stufenturm.

## 2. Zum dritten Abschnitt.

Von C. F. Lehmann-Haupt.

Der Artikel *al* ist bei der alphabetischen Einreihung nicht berücksichtigt, Allah nicht aufgenommen worden; Titel und Beinamen sind regelmäßig nur berücksichtigt, soweit sie im Text erörtert werden. — I—XV: Zitate aus dem Wortlaute der Inschriften No. 1—15 in der deutschen Übersetzung. — (A), (B), (C) desgl. aus den drei Niebuhr'schen Inschriften „zu No. 3“. — M. = Maiyāfariqin. — S. = Sohn. — Die hochgestellten arabischen Ziffern bezeichnen die Anmerkungen.

- Abāgā, mongolischer Ilchan von Persien 160.  
 Abbasiden 130, 146.  
 'Abd al-Wāḥid, Abu -l Ḥasan 'A. al-W., S. d. Muḥammad, Richter (III) 132.  
 Abu l-'alā', S. d. Abu l-fath, Steinmetz (V) 139.  
 Abū 'Alī al-Ḥasan: 1) S. d. Marwān, regiert in Ḥiṣn-Kaifā, Amid und M.; in Amid ermordet 128. 2) S. d. 'Alī, Richter (C) 131.  
 Abū Bakr, Aiyubide, s. Muḥammad.  
 Abū Bakr, Ortokide s. Niḡām al-dīn.  
*abu l-faḡā'il* 150.  
 Abu l-fath s. Mūsā, Abu l-'alā.  
 Abu l-Ḥārith s. Aḥmad.  
 Abu -l Ḥasan: 1) Merwanide s. Muḥammad, 2) Richter s. 'Abd al-Wāḥid.  
 Abū Naṣr s. Aḥmad.  
*abu l-qāsim* 150 sub 1, 2.  
 Abu l-Qāsim s. Naṣr.  
 Abulustain, Landschaft in Kappadokien 132.  
*abū manṣūr* 150 sub 5 u. 7.  
 Abū Manṣur Sa'id s. Sa'id.  
 Accise, Abschaffung der 140.  
 Adalia 144<sup>1</sup> Abs. 4.  
*al-'adil* s. *al-'alim*, *al-malik*.

- al-ʿadl* s. *muḥyī*.  
**Aḥmad**: 1) Saʿd al-dīn Naṣr al-daula Abū Naṣr Aḥmad, Merwanide, Bruder d. Abū Maṣūʾr 129 ff., herrscht und baut in M. (III) 129 f., 130 Abs. 1, und in Amid (A, B) 131; Regierungsantritt, Herrschaftsbereich, segensreiche Reg., Tod 130 Abs. 1; Oberherrn 130<sup>1</sup>. — 2) ʿIzz al-dīn Abu l-Ḥārith Aḥmad, Ortokide 145 Anm., 146 Anm.  
 Ägypten 135, äg. Inschriften 160<sup>2</sup>.  
**Aiyūb**: der erste A., Vater d. Saladin (134) und d. Abū Bakr Muḥammad (V) 138, stirbt in Kairo 139.  
**Aiyūb**: Malik Aḥad Nadjm al-dīn Aiyūb, herrscht und baut in M. (IV) 133, 132, 134, 137<sup>1</sup>, 140; Oberherr 135 f.; Sonnen- und Löwen-Wappen 135 f., 137, 138.  
**Aiyubiden** in M. 126, 132, 134, 137/141.  
**Aiyubiden-Naschi** 137, 138, 140, 147 Abs. 2, 153 (154), 155.  
*ʿalū yadai* 154.  
**ʿAlī**, S. d. Aḥmad (A) 131.  
 Almohaden 135<sup>4</sup>.  
*al-ʿālim al-ʿādūl* (IV) 136<sup>4</sup>.  
*al-awḥad* oder *al-amdjad* (IV) 133, 133<sup>2</sup>, 136.  
*al-anām* s. *naṣīr*.  
*alp* 150 sub 6; *alp gāsi* 150 sub 1, 3, 4.  
**Alpī**: Nadjm al-dīn Alpī, Ortokide, herrscht über M. 134, 136; Verhältnis zu d. Seldjukiden-Sultanen 136<sup>3</sup>.  
**Alṭunbā** s. Abū Saʿid.  
**Amid** 125, 126, 128, 130/2, 135, 137, 143<sup>2</sup>; Mauern und Inschriften 132<sup>2</sup>, 146 ff., 146<sup>4</sup>, 147<sup>1</sup>, 151<sup>1</sup>; Türme der Mauern (X) 146 ff., 146<sup>6</sup>, 147<sup>3</sup>; Wappen v. A. 151<sup>1</sup>.  
*amīr al-muʾminīn* s. *maulā*, *naṣīr*, *nāṣīr*.  
**Anqā**, Vogel 152 Abs. 1 d. Anm.  
**Araber**: „Sultan d. A. u. Perser“ (V) 138.  
 Architekten, christliche unter muslimischen Herrschern 148<sup>3</sup>, 152<sup>1</sup>.  
**Argūn Aqā** (Agā), Emir; unter den Ichanen Hulagū und Abāga Statthalter v. Chorasān etc. 159, 160; Kinder 160<sup>1</sup>, s. Töchter an Prinzen königl. Geblütes vermählt 160; s. Tod 160, 160<sup>3</sup>.  
 Armenien (X) 149, 148; „König der Armenier“, *schāh arman* (V) 138, spezieller Titel der Atabeke von Chilaṭ 139, 139<sup>1</sup>, streng zu unterscheiden von „Sultan von Diyārbakr, Kleinasien und Armenien“ 150 f. Anm. 3 a. E. — „König (*malik*) der Länder Kleinasien und Armenien“ (X) 153.  
*Armetin* (armen.) = ʿImād al-dīn 144 Anm. 1 Abs. 1.  
 Arteniden 151.  
**Arzindjān** unter d. Mengutschekiden 156 f.  
*atābak* s. *qutlug*, *ḡugrūtīkīn*, *yīlkābak*.  
**Atabeke** 135, 136, 143, 150, Titulatur S. 150; A.-Inschriften auf Kupfergefäßen 150<sup>2</sup>.  
**Aḥad**: Malik A. s. Aiyūb.  
 Auswahl der „Prinzessinnen“, Titel 159<sup>3</sup>.  
**Azarbaidjān** 149, 158, 160<sup>4</sup>.  
 Baalbek 150 sub 1.  
**Bāb al-marʿa** „Tor der Frau“, Bāb al-faradj „Tor der weiten und schönen Aussicht“, älterer und späterer Name des v. d. Arabern in die Untermauer v. M. gebrochenen Nordtores (V) 138.  
**Bābā** (I) 127.  
 Backsteinbau 158.  
**Bahrām**: Malik Saʿid Fachr al-dīn Bahrām-schāh, Mengutschekide, Vater der Türān 156, 156<sup>1</sup>, 157; Inschr. in Kirschahr 157<sup>1</sup>.  
**Baiburt** 125, 126, 152 ff., 152<sup>3</sup>, 153<sup>1</sup>; zu Ṭugrils Besitzungen gehörig 154; unter d. Mengutschekiden 156, 156<sup>1</sup>, 157; Citadelle und Inschriften (No. 11, 12, 12 bis, 13) 152 ff.  
*bak* s. *qutlug*.  
**Bakr** s. Abū Bakr.  
**Balak ibn Bahrām**, Vetter Dāwud's, herrscht über Charput 144<sup>1</sup> Abs. 1.  
**Bānū Mangutschak** s. Mengutschekiden.  
 Baumwolle (VI) 140.  
 Blattwerk in den Schäften bei Mobilien-Inschriften 157.  
 Borten-Inschrift 155.  
 Bosra 150 sub 7.  
 Broncener Spiegel mit Inschrift des Nūr al-dīn Urtuq-schāh 145 Anm.; bronzene Platte m. Doppeladler 152 Abs. 1 d. Anm.  
**Bulgān-chātūn**, Enkelin d. Argun Agā 160<sup>1</sup>.  
 Bunte emaillierte Fliesen 160<sup>4</sup>.  
**Buriden-Atabeke** 150, 150<sup>3</sup>.  
**Buyiden** 128<sup>3</sup>, 130<sup>1</sup>.  
 Cairo s. Kairo.  
 Castellum Saidae = Ḥiṣn Ziyād = Charput 144<sup>1</sup> Abs. 2.  
 Chalife(n) 127 f. Anm. 6, 130<sup>1</sup>, 135<sup>6</sup>.  
*chālīṣat al-dunyā wal-dīn*, Titel d. Königin Turān (No. 13) 156, 157.  
 Charput 125, 126, 137<sup>3</sup>; unter den Orto-

- kiden 142, 144 f. Anm., 145 Anm., 146 146 Anm.; unter einem Präfekten des Seldjukiden-Sultans 144<sup>1</sup>Abs. 4; muslimische Geschichte und Archäologie 144<sup>1</sup> Abs. 1; = Hişn Ziyād (castellum Saidae) 144<sup>1</sup> Abs. 2; Inschriften 142 ff. (Nr. 9), 146 Abs. 2, 152<sup>2</sup>, 179, Thu(e)rm(e) 179.
- chātūn*, Prinzessin 159.
- al-Chidr, Ortokide, S. d. Niẓām al-dīn (?) Ibrahīm 145 Anm., 146 Anm.
- Chilāṭ 139, 179; Belagerungen u. Eroberungen 139<sup>1</sup>; s. a. Atabeke.
- Christliche Architekten unter muslimischen Herrschern 148<sup>3</sup>, 152<sup>1</sup>; chr. Frohnarbeiter d. Kreuzfahrzeit 157.
- chusrau Irān* (X) 149, 150 sub 1.
- Damascus 150 sub 5/6.
- Dāwud, Ortokide v. Hişn-Kaifā, Vater d. Fachr al-dīn Qara-arslān 143; herrscht in Charput 134<sup>1</sup>, in M. 144 Anm. 1 Abs. 1; Genealogie (IX, X) 143, 149.
- Delikatessen (VI) 140.
- Dīn-Beiname 136, 138<sup>2</sup>.
- Divriği 152 Abs. 1 d. Anm., 156 Abs. 3, 157<sup>1</sup>.
- Diyār Bakr 130; „Sultan v. D.“ (X) 149.
- Dja<sup>ʿ</sup>far (V) 138.
- djahān* s. *pahlawān*.
- Djahān-schāh, S. d. Tuḡril-schāh 153; Münzen 154<sup>1</sup>.
- Djazīra 130, 150 sub 2.
- Doppeladler als Wappen 151, 151 f. Anm. 1.
- Doppelgreif 152 Abs. 1 d. Anm.
- Dunyā-Form des Dīn-Beinamens 136.
- al-dunyā wal-dīn*, Beinamen auf 136<sup>2</sup>.
- Emaillierte Fayenceplatten 159; e. Fliesen 160, 160<sup>4</sup>.
- Emir (*amīr*, *al-umarāʾ*) (A, B) 131, (C) 132, (IX) 142, (XV) 159, 160; s. *malik*, *nāṣir*, *naṣir*.
- Erzerum, unter Tuḡril-schāh u. Djahān-schāh 153, 153<sup>1</sup>; Moschee v. E. 152 Abs. 1 d. Anm.
- Eulogie 139.
- Evli Badan, Turm d. Stadtmauer v. Amid 146, 148<sup>1</sup>, 149, 150, 151, 151<sup>1</sup>, 152<sup>2</sup>.
- Fachr al-dīn, Mengutschekide, s. Bahram-schāh.
- Fachr al-dīn Qara-arslān, vierter Ortokide von Hişn-Kaifā, herrscht über und baut in Charput (IX) 142 f., 144, 145 Anm., 150<sup>3</sup>; Sohn des Dāwud, Freund und Verbündeter des Atabeks Nūr al-dīn Maḥmūd 143; Genealogie (IX, X) 143, 149; Regierungszeit 142<sup>5</sup>, 143<sup>3</sup>; Münzen 143<sup>3</sup>, 146<sup>2</sup>; s. Tod 143<sup>3</sup>; se. Nachkommen 145 Anm.
- fachr al-mulūk wal-salaṭīn* 151 Anm.; *f. al-umma* (?) 129<sup>3</sup>.
- falak al-maʿālī* (X) 147, 151 Anm.
- al-faḍlāʾil* s. *abu l-faḍlāʾil*.
- al-farādī s. Bāb.
- Farbstoff (VI) 140.
- Farkīn s. Maiyāfāriqīn.
- Abu l-faṭḥ s. Mūsā.
- Fatimiden 128 Anm., 146; Fatimiden-Kufi 128.
- Fayenceplatten, emailliert 159, 160.
- fi wilāya* 132<sup>1</sup>, 154.
- Fliesen, emailliert 160, 160<sup>4</sup>.
- Frohnarbeiter, christliche 157.
- Gāzān, Ilchān von Persien 160.
- gāzī* s. *alp*.
- Gāzī: Malik Muẓaffar Schihāb al-dīn Gāzī, Aiyubide, Bruder des Aiyūb und des Mūsā, herrscht in M. 134, baut dort 133 f. Anm. 4 a. E.; s. Tod 141<sup>1</sup>.
- Gemüse (VI) 140<sup>1</sup>.
- Gesims 160; dekoriert 155.
- Getränk (VI) 140; süße Getränke 140<sup>1</sup>.
- Getreidemessen (VI) 140.
- Graben 129<sup>2</sup>.
- Grabkuppel (No. 15) 159, 160.
- „Grammatiker, d“ (*al-ṣarfī*) s. Johannes.
- Greif 151, vgl. a. Doppelgreif; Doppeladler.
- Großvasallen (der Seldjukiden-Sultane bezw. der Abbasiden-od. Fatimiden-Chalifen) 145 f.
- al-Hākīm, Chalif 127 f. Anm. 6, 128<sup>2</sup>.
- Hamdaniden 129.
- Abu l-Hārith s. Aḥmad.
- al-Ḥasan: 1) Buyide in Mosul 128<sup>3</sup>, 2) s. Abū ʿAlī. — Abu l-H. s. ʿAbd al-Wāḥid, Muḥammad. — Abū . . . al-Ḥasan, S. des Muḥammad, Richter (III) 129.
- „Helfer der (ganzen) Menschheit“ (IX) 142<sup>2</sup>.
- „Hethitische Ecke“, d. i. der Strich zw. Mosul u. Qonia, 137<sup>3</sup>.
- Hişn-Kaifā 128, 143.
- Hişn Ziyād = Charput 144<sup>1</sup> Abs. 2.
- Hofmarschall (Majordomus) als Amtstitel 155, 155<sup>1</sup>.

- Horoskop 136.  
 Hulāgū(-Chan), Ilchan von Persien 160.  
 al-Ḥusain (I) 127.  
 Ḥusām al-dīn s. Timurtāsch u. Yuluq-arslān.
- Ibrahīm: Niẓām al-dīn(?) I., Ortokide 145  
 Anm. sub 2 Abs. 2.
- Jerusalem, Inschriften des Chalifen al-Ḥākīm  
 in J. 128<sup>2</sup>.  
*iftichār al-mulūk wal-salāṭīn* 151 Anm.
- Ikonographik, muslimische 137; christl. I. auf  
 Ortokidenmünzen u. gleichzeitigen Kupfer-  
 geräten 152<sup>1</sup>.
- Ilchane 135<sup>5</sup>, 158, 159<sup>1</sup>, 160; Denkmäler der  
 I. in Azarbaijān 160<sup>4</sup>.
- Ilgāzī: 1) Nadjm al-dīn Ilgāzī, Ortokide, herrscht  
 über M. 134; 2) Qutb al-dīn Ilgāzī, Or-  
 tokide, S. d. Alpī desgl. 134.
- <sup>1</sup>Imād al-dīn = armen. *Armetin* 144 Anm. 1  
 Abs. 1.
- <sup>1</sup>Imād al-dīn Abū Bakr, Ortokide, S. des  
 Fachr al-dīn und Bruder des Muḥammad,  
 gründet in Charput eine kleine Dynastie  
 144<sup>1</sup> Abs. 1, 2; diese wird entsetzt durch  
 Sultan Kaiqubādī I, herrscht aber an an-  
 derer Stelle weiter Abs. 4 der Anm. 1 auf  
 S. 144 f.; seine Nachkommen 145 Anm.
- imāndj*, türkischer Titel 151.  
 „Involutio“ im Arabischen 142<sup>3</sup>.
- Johannes oder Yahyā(?), Name eines Archi-  
 tekten 148<sup>2</sup>, m. d. Beinamen *al-ṣarfi* „der  
 Grammatiker“ 148 f. Anm. 3, 150.
- Irān* s. *chusrāu*.  
*al-islām* s. *rukn*, *sulṭān*.  
<sup>1</sup>Izz al-dīn s. Aḥmad.
- Kaichusrāu II, Sultan, s. Wappen 136<sup>1</sup>.  
 Kaifā s. Ḥiṣn-Kaifā.
- Kairo: Chalif al-Ḥākīm in K. 127 f. Anm. 6,  
 128<sup>2</sup>; der erste Aiyūb stirbt in K. 139;  
 Citadelle 152 Anm.; Kufi in K. 128<sup>2</sup>.
- Kaikāwūs I, Seldjukide 152, 154.
- Kaiqubādī I erobert Charput 144<sup>1</sup> Abs. 2,  
 153<sup>1</sup>.
- Kāmil s. Muḥammad.
- Kappadokien 153.
- Käse (VI) 140.
- Kirschahr 157<sup>1</sup>.
- Kleinasien 135, (X) 149, (XI) 153, 157.  
 Koransprüche 135.
- Köinischahr 125, 158.
- Kragsteine 138.
- Kreuzfahrerzeit 157.
- Kufi (Eckenschrift): einfaches K 127, 142;  
 blühendes sog. fatimidisches K. 127, 128<sup>2</sup>,  
 130, 135, 136, 137; dekoratives K. 128<sup>2</sup>,  
 in Ägypten zugleich mit dem Naschi erschein-  
 end 135<sup>3</sup>; quadratisches K. 160; K. und  
 Naschi in Mesopamien 135; K. und N.  
 in derselben hist. Inschrift (No. 4) 136,  
 137<sup>2</sup>; Fortdauer des K., als in Nordsyrien  
 schon N. eingeführt war 143; Kufische  
 Varietäten 143<sup>2</sup>. — Zerstörte kufische (?)  
 Inschrift (über No. 15) 160.
- Kunstformen, persische 160.
- Kupfergefäße mit Inschriften der Buyiden-  
 und Zengiden-Atabeke 150<sup>2</sup>. — K.-Geräte  
 m. christl. Ikonographik 152; K.-G. der  
 s. g. Mosul-Schule 157.
- Kuppelbedeckte Rotunde, persischer Grabmal-  
 typus 158, 159<sup>1</sup>.
- Lasttiere, Markt der (VI) 140.
- Löwe bezw. 2 Löwen als Wappen 135, 136<sup>1</sup>;  
 an d. Burg v. Charput 146; schreitende  
 L. an Ortokideninschr. in Amid 151.
- Lu'lu', 1) Atabek in Mosul 150, 152; 2) höherer  
 Beamter (Hofmarschall) des Tuḡril-schāh  
 (XI, XII) 153, 154, 155.
- (Abu l-)ma'ālī s. al-Mufaḍḍal.
- Maḥmūd, Atabeke dieses Namens 1) in Da-  
 mascus 150 sub 6; 2) in Djazīra 150 sub 2;  
 3) N. al-dīn M. 135, 136, 143.
- Maḥmūd: Malik Ṣāliḥ Nāṣir al-dīn Maḥmūd,  
 Ortokide, Erbauer der 2 Türme Evli Badan  
 u. Yedi Qardāsch in Amid (X) 146 ff., 150<sup>3</sup>;  
 Besitzungen in Kleinasien und Armenien  
 150 f. Anm. 3; Nachfolger s. Vaters Mu-  
 ḥammad, Regierungszeit, Kriege, Oberherrn  
 152; † verrufen als Philosoph und Ketzer  
 152.
- Maḥmūd, Seldjukiden-Sultan 134<sup>1</sup>.
- Maiyāfāriqīn 125, 126, 128, 131<sup>4</sup>, 132, 134,  
 138; Inschriften 126/146; I. u. Bauten d.  
 Merwaniden in M. und in Amid 127/132;  
 Beherrscher v. 515—658 H. (1121—1260  
 p. C.) 134; Mongolische Belagerung 133<sup>4</sup>,  
 134; I. und Bauten d. Aiyubiden 132/142. —  
 Muslimische Geschichte u. Archäologie von



- M. 126<sup>3</sup>, 129<sup>1</sup>, 131<sup>4</sup> (Besuch des pers. Reisenden Nāširi Chusrau), 133 f. Anm. 4 a. E — Frühere Berichte über die Stadtmauern, sowie üb. Reparaturen u. Neubauten daran 130 Abs. 1, 131<sup>4</sup>, 133 f. Anm. 4 a. E., 137<sup>1</sup>; gegenwärtiger Zustand der Mauern 126<sup>3</sup>. — Moschee, von Gāzī erbaut 126<sup>3</sup>, 178; Basilika 178. — Nordtor s. Bāb.
- Majordomus (Hofmarschall) als Amtstitel 155, 155<sup>1</sup>.
- Malatia 136<sup>1</sup>.
- al-Malik al-ʿĀdil: s. Muḥammad.
- al-malik al-ʿālim al-ʿādil* 136, 146<sup>2</sup>; *al-m. al-šāliḥ al-a. al-a* (X) 149; *al-malika al-ʿādila* 156; *al-m. al-muʿaiyad* 131<sup>3</sup>.
- Malik Auhad s. Aiyūb.
- Malik-Beiname 136<sup>4</sup>.
- Malik Kāmil s. Muḥammad.
- Malik Muʿazzam s. Tuḡril.
- Malik Muzaḡfar s. Gāzī.
- Malik Saʿīd s. Bahrām.
- Malik Šāliḥ s. Maḥmūd.
- Malik-Titel 146, 146<sup>2</sup>, 155 Abs. 1, 157<sup>1</sup>.
- malik al-umarāʾ* 150<sup>3</sup>.
- manšūr* s. *abū manšūr*, *al muʿaiyad*.
- (Abū) Manšūr s. Saʿīd.
- Marʿa s. Bāb.
- Marāḡa 160<sup>4</sup>.
- Mardin 135<sup>5</sup>, 144<sup>1</sup> Abs. 2.
- Marktpolizeiverordnung (No. 6) 140.
- Marokko 135<sup>4</sup>.
- Marwān 128, (A, B) 131.
- Masʿūd, Seldjukide, S. Qilidj-arslān's I, Vater Q.-a's II (XI) 153, (XII) 154.
- Maudūd, Ortokide, S. d. Maḥmūd 151<sup>1</sup> Abs. 2.
- Mauern s. Āmid, Maiyāfāriqīn.
- maulā amīr al muʿminīn* (II) 127<sup>6</sup>.
- maulānā al-sultān* (X) 145 Abs. 2 d. Anm.; 149, 150<sup>3</sup>.
- Mausoleum 158.
- Mengelitekīn, Tochter des Argūn Agā 160<sup>1</sup>.
- Mengutschekiden (Banū Mangutschak), kleine, Arzindjān und d. angrenzenden Landstriche incl. Baiburt beherrschende Dynastie 155, 156, 157; Geschichte 156<sup>1</sup>.
- Menschliche (?) Gestalt bei Inschrift 137.
- Merwaniden 126/130; huldigen zeitweilig den Fatimiden 128 Anm. — No. 2, No. 3, A, B, C = einzige bisher bekannte merwanidische Inschriften 132. — S. a. Aḥmād, Saʿīd.
- Mesopotamien 135, 140, 141<sup>1</sup>.
- Ministerfamilie unter den Ilchanen 159<sup>3</sup>.
- Mittelsyrien 135.
- Mobiliarinschriften 127.
- Mongolen belagern M. 133<sup>4</sup>, 134.
- Monumentalschrift 135.
- Moscheen s. Divigri, Erzerum, Kairo, Maiyāfāriqīn.
- Mosul 137, 150 sub 3, 4, 147<sup>2</sup>; „Mosul-Schule“, Kupferne Geräte der 157.
- Muʿaiyid al-daula s. Našr.
- al-muʿaiyad al-muzaḡfar al-manšūr* 146.
- al-muʿazzam*, Epitheton des Monats Ramaḡān in ägypt. Inschriften 160<sup>2</sup>.
- al-mubārak*, charakteristisches Epitheton des Monats Ramaḡān in Persien 160<sup>2</sup>.
- al-mudjāhid al-murābiḡ al-muthāḡir* (X) 149.
- al-Mufaḡdal: Schams al-dīn Abu l-maʿālī al-Mufaḡdal, Prediger (IV) 137, (V) 138.
- Mufarkin s. Maiyāfāriqīn.
- Monatsnamen 160, s. a. Ramaḡān.
- Muḡīth al-dunyā wal-dīn (XI) 153, (XII) 154.
- Muḥammad: al-Malik al-ʿĀdil Saif al-dīn Abū Bakr Muḥammad, Sohn des Aiyūb, Bruder Saladins, Vater des Malik Auhad Aiyūb, des Mūsā und des Gāzī 134, (V) 138, herrscht über M. 134, 135, 138, 152, Oberherr s. Sohnes Malik Auhad Aiyūb 135 f., 135<sup>6</sup>.
- Muḥammad: Malik Kāmil Nāšir al-dīn Muḥammad, S. d. Gāzī, letzter Aiyubide in M. 134, (VIII) 140 f., nicht zu verwechseln mit seinen Oheim, dem äg.-syrr. Sultan Malik Kāmil Muḥammad 141; Regierungsantritt 141<sup>1</sup>, 142; von den Mongolen in M. belagert und getötet 141, irrtümlich Malik Aschraf (s. Mūsā!) genannt 134<sup>8</sup>.
- Muḥammad: Saʿīd al-daula Abu l-Ḥasan M., Merwanide, Sohn des Aḥmad, Statthalter v. Āmid(?) (B) 131, 132<sup>1</sup>.
- Muḥammad: Nūr al-dīn M., Ortokide, S. d. Fachr al-dīn, Vater des Maḥmūd (X) 149, 145 Anm.; herrscht über Charput 144<sup>1</sup> Abs. 1, über Āmid 149, 150 f. Anm. 3.
- Muḥammad: Vater des Richters Abu l-Ḥasan ʿAbd al-Wāḡid (C) 132.
- Muḥammad, Vater d. Richters Abū ... al-Ḥasan (III) 129.

- muḥyi al-ʿadl* 150<sup>1</sup> Abs.  
*al-mulūk* s. *fachr*, *iftichār*.  
*al-muʿminīn* s. *naṣīr*.  
Mumahhid al-daula s. Saʿīd.  
Münzen 128 f. Anm. 3, 139<sup>1</sup>, 143<sup>3</sup>, 146<sup>2</sup>,  
151 f. Anm. 1, 152<sup>1</sup>, 152<sup>2</sup>, 153, 154<sup>1</sup>.  
*al-murābiṭ* s. *al-mudjāhid*.  
Mūsā: Muẓaffar al-dīn Abu l-faṭḥ Mūsā,  
Aiyubide, S. d. Saif al-dīn Abū Bakr Mu-  
ḥammad (V) 137/8; Quellen 138<sup>3</sup>; Reg.-  
Antritt in M. 139; *schūh arman* 139, 139<sup>1</sup>;  
Krieg mit dem Ortokiden Maḥmūd 152.  
*al-muslimīn* s. *rukṅ*, *suḷṭān*.  
*al-muthāgīr* s. *al-mudjāhid*.  
*al-muẓaffar* s. *al-muʿaiyad*.  
Muẓaffar al-dīn s. Mūsā.
- Nadīm al-dīn s. 1) Aiyūb, 2) Alpi, 3) Ilgāzi.  
Nadīm al-dunyā wal-dīn als Beiname 136.  
Naschi (Rundschrift) 135, 136, 137, 139, 155;  
Herkunft (aus Mesopotamien?) 135, 143<sup>2</sup>;  
Auftreten in Marokko u. Spanien zugleich  
mit d. Almohaden 135<sup>4</sup>. — Das neu ein-  
geführte N. gleichzeitig m. blühendem Kufi  
verwendet 137 sub 1. — N. und Kufi in  
derselben hist. Inschrift (IV) 136, 137<sup>2</sup>. —  
S. a. Aiyubiden-N., Rankenwerk.  
*naṣīr al-anām* s. „Helfer der Menschheit“.  
*naṣīr amīr al-muʿminīn* „der Helfer des  
Fürsten der Gläubigen“ (IX) 142/3, 145  
Anm. Abs. 2, (X) 149, 150<sup>3</sup>. — *nāṣīr amīr*  
*al-muʿminīn* 145 Anm. sub 2 Abs. 2, (XI)  
153, (XII) 154.  
Nāṣīr al-dīn s. 1) (Malik Šāliḥ) Maḥmūd,  
2) (Malik Kamil) Muḥammad.  
Nāṣīr al-dunyā wal-dīn-Titel (X) 149 (vgl.  
148).  
Naṣr: Nizām al-dīn Muʿaiyid al-daula Abu  
l-qāsim Naṣr, Merwanide, S. d. Aḥmad,  
(C) 132.  
Abū Naṣr s. Aḥmad.  
Naṣr al-daula s. Aḥmad.  
Naurūz, S. d. Argūn Aqā, Anhänger des  
Ilchans Gāzān und von diesem schließlich  
aus dem Wege geräumt 160.  
Nizām al-daula 132<sup>2</sup>.  
Nizām al-dīn Abū Bakr(?), Ortokide, S. d.  
ʿImād al-dīn 145 Anm.  
Nizām al-dīn(?) Ibrahīm, Ortokide, S. d.  
ʿImād al-dīn 145 Anm., herrscht über  
Charput 144<sup>1</sup> Abs. 2.  
Nizām al-dīn s. Naṣr.
- Nordsyrien 143.  
Nūr al-dīn, Atabek s. Maḥmūd.  
Nūr al-dīn, Ortokide s. Muḥammad.  
Nūr al-dīn Urtuq-schāh s. Urtuq.
- Oberleitung v. Bauten durch höhere Beamte  
154.  
Ortokiden 126, 134/6; O. v. Ḥiṣn-Kaifā  
herrschen über Charput und gründen dort  
eine Sonderdynastie 142/6, 144<sup>1</sup>; Ende  
ihrer Herrschaft daselbst 144<sup>1</sup> Abs. 2/4;  
Verbleib der letzten O. des Zweiges v.  
Charput 146 Anm.; O. in Mardin 135<sup>5</sup>,  
O.-Schrift 147<sup>1</sup>; O.-Münzen 152<sup>1</sup>.
- pahlawān djahān* 150 sub 1; *p. al-schaʿm*  
150 sub 7.  
Palästina 135.  
Perser: „Sultan (Herr) der Araber und Perser“  
V (138); persische Kunstformen 160.  
Pferdehändler 140<sup>2</sup>.  
Präfekt (*subāšchi*) des Seldjukiden-Sultans,  
in Charput 144<sup>1</sup> Abs. 4.  
Prinzessin unter den Ilchanen, Grabmal einer  
(No. 15) 158 ff.  
Proviantmarkt (VI) 140.
- Qara-arslān s. Fachr al-dīn.  
Qara-ḥiṣār 152 Abs. 1 d. Anm.  
Qāsim: Abu l-Qāsim s. Naṣr.  
Qilidj-arslān I, Seldjukiden-Sultan (XI) 153,  
(XII) 154; Q.-a. II (XI) 153, 153<sup>1</sup>, (XII)  
154.  
Qonia 137.  
Qutb al-dīn s. Ilgāzi.  
*qutlug atābak* 150, *q. bak* 147, 150.  
Ramadān, Monatsname 137, 160<sup>2</sup>.  
Rankenwerk bei Naschī-Schrift 139; R.-Or-  
nament an Schäften bei breitem Naschi  
157.  
Richter (III) 129, (A, B) 131, (C) 132, (IV)  
137, (V) 138.  
*rukṅ al-islām wal-muslimīn* 151 Anm.
- Sābiq al-dīn (V) 138.  
Saʿd al-daula, Merwanide, S. d. Aḥmad s.  
Muḥammad.  
Saʿd al-dīn s. Aḥmad.  
Saʿīd: Mumahhid al-daula Abū Maṣṣūr Saʿīd,  
S. d. Marwān, herrscht nach d. Tode s.  
Bruders Abū ʿAlī al-Ḥasan in M. 128;  
baut daselbst (II) 127 f., 129<sup>1</sup>; Regierungs-



- antritt 128<sup>3</sup>; Münzen 128 f. Anm. 3; s. Tod 128, 130.
- Sa'id: Abū Sa'id Aṭunbā (V) 138.
- Sa'id: Malik S. s. Bahrām-schāh.
- Saif al-dīn s. Muḥammad.
- Ṣālāh al-dīn (Saladin) s. Yūsuf.
- al-ṣāliḥ* s. *al-malik*.
- al-ṣarfi* s. Johannes.
- Sāliḥ s. Maḥmūd.
- Salmās 125, 158 ff.
- Salz (VI) 140.
- Schafmarkt (VI) 140.
- schāh arman*, „König der Armenier“ s. Armenien.
- Schäfte der Naschi-Schrift mit Ranken verziert 157.
- al-scha'm* s. *pahlawān*.
- Schams al-dīn (?) s. al-Mufaḍḍal.
- sharaf al-umma* (?) 129<sup>3</sup>.
- Schihāb al-dīn s. Gāzī.
- Schriftarten (Kufi, Naschi), Vorkommen beider Sch. in derselben hist. Inschr. 136, 137<sup>2</sup>; s. a. Rankenwerk, Schäfte.
- Schu'eb Schār in Mesopotamien 127<sup>2</sup>.
- Seldjukiden 126, 130, 134, 135; 136, 146; S.-Dynastie v. Erzerum 153; S.-Wappen 135.
- Seldukiden 153.
- Sesam 140 (VI).
- Sīdi Schebīh, Grabmal d., in Kairo 127<sup>2</sup>.
- Silivan, offizieller türkischer Name v. M. 125.
- Sindjar 151<sup>1</sup> Abs. 2.
- Sö'ört 125, 157.
- Spanien 135<sup>4</sup>.
- spätkufisch 135<sup>1</sup>.
- subāshi* s. Präfekt.
- Sukmān, Ortokide (IX) 143.
- Sūlaimān, Ortokide, S. des Ilgāzī, herrscht in M. 134.
- Sulaimān II, Seldjukiden-Sultan 153.
- Stalaktiten als architektonisches Ornament 160<sup>4</sup>.
- Steinmetz-Zeichen im nördl. Kleinasien 157.
- Steueraufhebungsdekret (No. 6) 140.
- sulṭān al-arman*, „König v. Armenien“ s. Armenien.
- (*al-*)*sulṭān* = Sultan 131<sup>1</sup>, 134, 136, 138; *sulṭān al-islām wal-muslimīn* 151 Anm.; vgl. a. *fachr*, *iftichār*, *izz*, *maulānā*, Sultans-titel; *sulṭān* = Herrschaft 131.
- „Sultan v. Diyār-Bakr, Kleinasien und Armenien“ (X) 149, 150 f. Anm. 3 a. E., vgl. a. Araber, *schāh arman*, *sulṭān al-arman*, Perser, Seldjukiden.
- Sulṭāniya 160<sup>4</sup>.
- Sultanstitel, Veränderung seines Wertes 136, 136<sup>5</sup>, 152 Abs. 1.
- Syrien 135, 140, 143.
- Tabrīz 160<sup>4</sup>.
- Taqī al-dīn s. 'Umar.
- Taschkend 128<sup>2</sup>.
- Teppiche m. Doppeladler 152 Abs. 1 d. Anm.
- Tierfiguren 137, 137<sup>3</sup>; Tiergestalten auf Münzen 151<sup>1</sup>.
- Timurtäsch: Ḥusām al-dīn Timurtäsch, Ortokide, herrscht über M. 134.
- titres en ad-dīn* u. *t. en ad-dunyā wad-dīn* (Index des Corp. inscr. ar.) 136<sup>2</sup>.
- Tor s. Bāb; Tor-Erker 138.
- „Töter der Ungläubigen und Polytheisten“, (IX) 143.
- Ṭugril-(schāh): Malik Mu'azzam Ṭugril, Seldjukide, einer der 12 Söhne Qilidj-arslāns II, anfangs Herrscher von Abulustain in Kappadokien, dann von s. Bruder Sultan Sulaimān II nach Erzerum versetzt 153; erste inschriftliche Kunde a. d. Inschriften v. Baiburt (XI, XII, XII bis) 152 ff.; Chronologie 153<sup>1</sup>; Münzen 153<sup>1</sup>; Genealogie 154; Titel 154, 154<sup>1</sup>, Oberherr 154.
- ṭugriltikīn aṭābak* 150 sub 1—3.
- Ṭugtikīn, Atabek in Damascus 150 sub 5 (Ibn Ṭulūn, Moschee des, in Kairo 127<sup>2</sup>).
- Tūrān-malik, Mengutschekiden-Königin, Tochter des Malik Sa'id Fachr al-dīn Bahrām-schāh 155 f.
- Türme s. Amid, Charput, Evli Badan, Maiyā-fāriqīn, Yedi Qardāsch.
- 'Umar: Taqī al-dīn 'Umar, Neffe Saladins, herrscht als dessen Vasall in M. 134, 134<sup>3</sup>.
- al-umarā'* s. *malik*.
- al-umma* s. *sharaf*, *fachr*.
- Unur, Atabek in Bosra 150 sub 7.
- Urfā 130.
- Urmia-See 158.
- Urtuq: 1) Begründer des Ortokidenhauses (IX) 143, (X) 149. 2) Nūr al-dīn Urtuqschāh, Ortokide der Linie von Charput, 145 Anm. Abs. 2 und a. E., 146 Anm.
- Urtuq-arslān 136<sup>2</sup>.
- wa-dhālika* = „und der Bau fand statt“ 140<sup>4</sup>.

<p>Wāhid s. 'Abd al-W. Wappen 135/6, 136<sup>1</sup>, 151; W.-Kunde 136.</p> <p>Yahyā s. Johannes. Yedi Qardāsch „die sieben Brüder“, Turm der Stadtmauer v. Amid 146 ff., 146<sup>6</sup>, 147<sup>3</sup>, 150; Bauart 147 Abs. 1. yīlkābak atābak 150 sub 7.</p>	<p>Yuluq-arslān: Ḥusam al-dīn Y.-a., Ortokide, herrscht über M. 134. Yūsuf: Salāḥ al-dīn Yūsuf (Saladin), Aiyubide, erobert und herrscht in M. 134, 134<sup>3</sup>. Zackenverzierung zwischen Borten - Inschrift und Gesims 157. Zangi, Atabek in Baalbek 150 sub 1. Zengiden 150, 151<sup>1</sup> Abs. 2.</p>
---	---

### Nachträge und Berichtigungen.

S. 7 oben: Meißner weist mich mit Recht darauf hin, daß man die Nominativ-Form *kibrātum* in dieser alten Zeit noch nicht für einen casus obliquus in Anspruch nehmen dürfe, also etwa: „dem die 4 Weltgegenden . . . gehorchen“.

S. 10 Anm. 1 lies: Heuzey, vgl. „Klio IV S. 387“. Dazu ist jetzt Ed. Meyer, Sumerier und Semiten in Babylonien (Abh. Berl. Ak. d. W. 1906) S. 13 Anm. 1 und S. 76 zu vergleichen.

S. 10 letzter Absatz mit Anm. 5: Im Gilgamiš-Epos handelt es sich anscheinend um eine Combination von Vorgängen des Tages- und des Jahreswegs der Sonne, s. Klio IV S. 258 Anm. 1 und vor Allem Jensen, Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur I S. 109.

S. 11 Abs. 2 letzte Zeile lies: „den *Amel(?)*-*Ea*, den Steuermann (Schiffer) des *Ūt-napištim*-Xisuthros und des Gilgamiš“.

Zu S. 15 Anm. 4 vgl. S. 66 Anm. 4.

S. 24 Abs. 5 streiche die „12“.

S. 32 Z. 6 lies: „unterscheiden:“; S. 33 Anm. 9 Z. 3 lies: *ku*.

S. 33 Z. 7 u. 11, S. 35 Z. 2 v. u., S. 40 Z. 4 lies *itallaku-ma* (wie richtig S. 40 Z. 2).

S. 33 Z. 7 ff., S. 35 vorletzter Absatz: „und dessen Hände sie beide (*Šamaš* und *Adad*) die Gebirge erfassen ließen (Dual!)“ (Meißner).

S. 34 (und Tafel II) Z. 21 g. E. lies: [*š*'] *d-d*.

S. 45 (No. 24). *Adadnirari* III muß jetzt als A. IV bezeichnet werden, s. S. 165 Anm. 2.

S. 47 Z. 1 streiche *a-di*?; Z. 1/2 statt <sup>2,3,4</sup> zähle <sup>3,4,5</sup>; Z. 3 statt <sup>2</sup> zähle <sup>3</sup>; Anm. 2 statt „Z. 4“ lies: „Z. 5“. — Z. 8 des Textes statt *kit* lies *kit* und a. E. lies *da<sup>2</sup>-m[at]*, Z. 10 d. T. [*A*]r-[*gi*]*š-tu-u*.

S. 45/7. Die seitens der Kgl. Museen vorbehaltene Veröffentlichung des Textes *Salmanassar's* III (No. 25, Fig. 22) soll erfolgen in den „Vorderasiatischen Schriftdenkmälern“ Bd. I S. 58 No. 69. Unmittelbar vor Abschluß dieser Nachträge habe ich durch Ungnad's Güte seine, auf eindringendes Studium des äußerst schwierig zu lesenden Originaltextes gegründete Publication in den Aushängebogen einsehen und mit ihm am Original kontrollieren können. Es ergeben sich folgende Verbesserungen meiner S. 47 mitgeteilten Lesungen. Z. 4 statt *li* lies *hir*; Z. 5 nicht *ka*, sondern TAḤĀZU: Z. 5 a. E. lies *ina ki-riḥ taḥāzi* „in der Schlacht“. — In Z. 12 (einer der undeutlichsten Zeilen) ist schwerlich *ki-be u[m]-ma* zu lesen. Was ich für den Anfang von *um* hielt ist *na* oder der Anfang eines entsprechend beginnenden Zeichens. Daher Abs. 4 v. u. zu streichen und in Anm. „2“ (nunmehr als Anm. „1“ zu *um-ma* in Z. 5 des Textes zu ziehen, während Anm. „1“ die Zahl „2“ erhält) die Worte „und somit“ bis „vorliegen“ und der letzte Satz: „Ersteres ist jedoch . . . das Wahrscheinlichere“ zu streichen. — Abgesehen von diesen Berichtigungen der keilinschriftlichen Lesungen ist zu erwägen: Z. 8 wohl eher *saḥ-maš-tu* als das unbelegte *kit-bar-tu*. — In Z. 10 hat Ungnad hinter *ku-ra-di-šu* erkannt *šur-du: šur-du-ma il[-lik]* „er (der Fluß Z. 4) floß und strömte (von den Leichen seiner Krieger)“. Dadurch wird die den Spuren nach mögliche Ergänzung [*A*]r-[*gi*]*š-tu-u* fraglich. — Wichtig ist schließlich als Bestätigung der Bestimmung des Textes, daß Z. 15 beginnt: *Šamaš-īlu (amelu) tar-ta-ni*.

S. 55 Z. 4 v. o. lies: „mit ihm“.

S. 58 Z. 3 v. u. lies: „hethitischen“.

S. 60 Z. 2: im Innern des zweiten Zeichens nicht 2 gekreuzte, sondern 2 wagrechte Keile hinter einander.

Zu S. 60 (No. 44) Z. 3 v. u. vgl. noch Huntigton, Verh. Berl. anthrop. Ges. 1900 S. 142 Abs. 2.

S. 66 Abs. 3. Man pflegt bei der Bestimmung der Lage v. Arzaškun (Verh. Berl. anthrop. Ges. 1893 S. 71; ZA. XIV 111 f.) meist etwas weiter nach NO. zu gehen, als nach Salmanassar's II Angaben unbedingt nötig, der es (Mon. 48—59) von Daiaēni kommend erreicht, um später an das „Meer von Naīri“ (s. sogleich) zu gelangen.

S. 66 Abs. 4. Das „Meer von Naīri“ bei Salmanassar II ist der Vansee, nicht der Urmia-See, wie Schrader („Die Namen der Meere“ in den assyrischen Inschriften, Abhandl. Berl. Ak. d. W. 1878 S. 190) annahm. Dieser wird vielmehr bei Salmanassar II als „Meer von Zamua (unseres Hauses)“ dem „Meer von Naīri“ direkt gegenübergestellt (s. S. 170 unter Zamua). Für den Van-See kennen wir bisher folgende assyrische Bezeichnungen: „Meer von Naīri“, „oberes Meer von Naīri“, „oberes Meer des Sonnenuntergangs“ (d. h. das westliche der beiden oberen Meere); — für den Urmia-See: „Meer vom Lande Zamua (unseres Hauses)“, „unteres Meer von Naīri“, „oberes Meer des Sonnenaufgangs“ (d. h. das östliche der beiden oberen Meere).

S. 67 sub. 2. Daß die Kimmerier durch den Darielpaß, die „Skythen“ (unter ihnen die A(I)šguzāer) durch den Paß von Derbent in Asien eingedrungen sind, ergibt sich aus Herodot I 103, IV 1, 12 und wird bekanntlich durch den keilschriftlichen Befund (AOF I, S. 484 ff.) bestätigt. Der historische Gehalt dieser mit Unrecht vielfach gänzlich verworfenen Nachrichten des Herodot ist damit keineswegs erschöpft: vgl. a. Verh. Berl. anthrop. Ges. 1899, S. 47 Abs. 2 u. 4.

Zu S. 67 sub 3. Prášek schreibt mir in seiner verdienstvollen Geschichte der Meder und Perser (1906 Bd. I S. 148) irrtümlicher Weise die Ansicht zu, die Armenier seien gleichzeitig mit den Phrygern und Bithynern nach Kleinasien gekommen und scheint zu glauben, daß ich diese Einwanderung der Phryger und Bithyner um 900 v. Chr. ansetze. Ganz abgesehen davon, daß die Phryger im engeren Sinne doch wohl erheblich früher als die Thyner und Bithyner (s. u.) die Meerengen überschritten haben, bin ich vielmehr der — mehrfach deutlich ausgesprochenen — Ansicht, daß die Vorfahren der Armenier zu den ältesten Schüben der seit dem 2. ev. schon seit dem 3. Jahrtausend v. Chr. verfolgbaren thrakisch-phrygischen Einwanderung gehören; eben deshalb sind sie, vor ihrer Einwanderung nach Armenien, schon relativ so weit nach Osten vorgerückt. Prášek selbst betont ja (S. 149), daß ich im Anschluß an Kretzschmer, Einl. in die Gesch. d. griech. Sprache S. 210, auf die Gegend der Halysquelle und die Akilisene als für die älteren Sitze der Armenier in Betracht kommend hingewiesen habe.

Ein noch stärkeres Mißverständnis ist es, wenn ich nach Prášek S. 148 gleichzeitig behauptet haben soll, die Verfahren der Armenier seien mit den Kimmeriern nach Kleinasien gekommen. Schon chronologisch könnte ich das nicht angenommen haben, selbst wenn ich die Armenier erst um 900 in Kleinasien hätte einwandern lassen. Denn der Einfall der Kimmerier beginnt unter Rusas I von Urartu († 714 v. Chr.). Geographisch-historisch steht es in noch schärferem Widerspruch zu meinen Anschauungen und Äußerungen, nach welchen die Armenier von Westen her nach Kleinasien gekommen sind, während die Kimmerier durch den Kaukasus, also von Nordosten her, eingedrungen sind. Der Einbruch der Treren aber und anderer thrakischer Völkerschaften (so wahrscheinlich der Bithyner), die — um dieselbe Zeit, wie die Kimmerier durch den Kaukasus, — von Westen her in Kleinasien eindringen, liegt m. E. (s. o.) unendlich viel später als das Einrücken der Vorfahren der Armenier in Kleinasien. Vielmehr habe ich in meinem Vortrage „Die Einwanderung der Armenier im Zusammenhang mit den Wanderungen der Thrakier und Iranier“, der nach den für die Verhandl. des XIII. Internat. Orientalisten-Kongresses geltenden Vorschriften nur in einem dürftigen Auszug veröffentlicht werden konnte, betont, daß das Eindringen der Armenier aus ihren letzten kleinasiatischen Sitzen wahrscheinlich in das nachmals nach ihnen benannte Gebiet mit dem Vorstoß der Treren etc. und dem Zurückfluten der Kimmerier von Lydien her zusammenhänge und darauf hingewiesen, daß die armenische Tradition dafür, freilich unter einer gänzlich unhistorischen und sagenhaften Umhüllung, Anhaltspunkte biete. Näheres anderenorts.

S. 67 letzter Absatz. Tiglatpileser III muß jetzt als T. IV bezeichnet werden, s. S. 169 Anm. 1. Die Burg von Toprakkaläh wurde von Rusas I († 714) angelegt (ZA. IX 349 ff.; Berl. Sitzungsber.

1900 S. 624 No. 126 + No. 127 [zur gleichen Stele gehörig!] und etwa um die Zeit der Halyschlacht (585 v. Chr. nicht — gegen Hüsing OLZ 1907 No. 1 Sp. 23 — 577 oder 556 v. Chr.) — wahrscheinlich unter Rusas III, Sohn des Erimenas, — zerstört. Zur Chronologie der späteren Chalderkönige vgl. vorderhand „die Einwanderung der Armenier“ a. O. S. 134 und ZDMG. 58 (1904) S. 821. Prášek's Annahme (a. O. S. 142 f., 145) das Reich Urartu-Chaldia sei schon durch den „Skythen-Einfall“ vernichtet worden, kann ich nicht beipflichten. Nach den vorliegenden Nachrichten halte ich es vielmehr für sehr fraglich, ob die „Skythen“ überhaupt das Gebiet von Urartu berührt haben. Die Gesandtschaft Sardur's IV (III) an Assurbanabal trägt keine Erniedrigung in sich.

S. 68 Z. 9 v. o. hinter „mykenischen“ füge ein: „und westkleinasiatischen“.

Zu Figur 56, S. 84 No. 14 ist noch zu bemerken, daß der Sitz des Sessels, auf dem die Göttin thront, mit einem Kissen belegt ist, das eine ähnliche Musterung zeigt wie die Gewänder der Göttin und der Anbeterin. Zu beachten ist auch die Säulenform der Sesselbeine.

Zur Darstellung des Blitzes (S. 80 f. Fig. 50) ist noch der in Assur gefundene Blitz aus Goldblech, Mitteil. d. D. Or.-Ges. No. 28 bei S. 17, zu vergleichen.

S. 85 Anm. 1 Z. 1 lies: „Klunkern“.

S. 92, Anm. 4 Z. 3 v. u. streiche „davon“.

Zur Tontafel mit quasi-„hethitischen“ Hieroglyphen (Fig. 81 a, b; S. 108 f.): In Boghazkiöi als einer Hauptstätte „hethitischer“ Felsskulpturen mit hieroglyph. Inschriften sind bisher zwar Tontafeln in einheimischer Cheta-Sprache, aber in Keil- nicht in Bilderschrift gefunden. Das sieht zunächst nach einer Bestätigung der Annahme aus, daß die „hethitischen“ Hieroglyphen einer späteren Zeit und ev. einem anderen Volkstum angehören: doch muß die Fortsetzung der Grabungen abgewartet werden.

In Figur 80 (S. 108) ist „Fig. 3“ zu tilgen.

S. 106 Z. 4 statt „3“ lies: „5“, S. 107 Z. 1 lies: „auf der anderen 1 voll, eine zweite z. T., eine dritte“ etc.

S. 107 No. 38 sub c Z. 2 lies: „(Z. 1 Anfang: 20, Z. 2 Anf.: 65)“.

S. 117 sub 55 Abs. 2 lies: „der, die ganze Oberfläche . . . bedeckende, glänzende Überzug“.

Zu S. 119 unten u. 120 mit Anm. 1 ist nachträglich hinzuzufügen, daß wie in Gordion so auch nach den von H. Winckler mitgebrachten, von Zahn in der Sitzung der Berl. archäol. Ges. vom 5. Februar 1907 erläuterten Proben in Boghazkiöi die Tonwaare mit rotem glänzendem Überzug vertreten ist. Daneben findet sich eine völlig anders geartete, nach Zahn den Galatern zuzuschreibende polychrome Keramik, während die feinere Tonwaare von Toprakaläh in ihrer Einheitlichkeit die Tatsache widerspiegelt und bestätigt, daß wir es hier nur mit der einen chaldischen Besiedlung (s. oben zu S. 67 letzter Absatz) zu tun haben.

S. 120 beim letzten Wort des Haupttextes streiche die „3“.

Zu S. 124 Anm. 3 u. 4 s. die Nachträge zu S. 63 sub 3.

S. 126 Anm. 3. Die von Gāzi erbaute Moschee von Maiyāfāriqin ist, ebenso wie eine stolze Basilika, noch heute in großartigen Ruinen erhalten.

S. 139 mit Anm. 1. Chilāt ist das heutige Achlat(h).

Zu S. 146 mit Anm. 3. Außerdem sah ich an dem Turm der Burg von Charput eine Anzahl schwer erreichbarer Inschriften in arabischer Schrift nämlich 1) eine an der Süd- oder Südostseite 3 zeilig, umrahmt: *al-malik*, *lil-malik* und *al-sultān* kommen vor; 2) einzeilig an der Nordseite über 4 Steine laufend, 3) ebenda einzeilig über 6 Steine laufend; 4) und 5) auf der Westseite des Turmes tiefer belegen auf je einem Steine, in einer derselben *al-malik*. — No. 1 erblickte ich vom Eingang der Burg aus, No. 2—6 von aussen her, aus der Schlucht des Fließchens Saburnak, die von Charput zur Ebene von Mezrā an dem Dorfe Hussenik' vorbeiführt: dass es sich um zwei verschiedene Türme handeln könnte, erscheint mir nachträglich nicht ganz ausgeschlossen.

C. F. L.-H.

S. 129 Z. 3 lies ABÜ.

Tafel IX No. 3: statt *Abu l-naṣr* lies *Abū Naṣr*.

M. v. B.

## Inhalt.

	Seite
Vorbemerkung . . . . .	3
Erster Abschnitt.	
<b>Stein-, Fels- und Bauziegelinschriften in assyrischer Sprache. Skulpturen aus babylonisch-assyrischer Zeit.</b>	
I. Altbabylonisches und Verwandtes.	
1. Weihinschrift Dungi's I . . . . .	5
2. Fragment einer Königsinschrift . . . . .	6
3. Siegelcylinder von Gök-täpä bei Urmia . . . . .	8
II. Altassyrisches.	
a) Tukulti-Ninib I.	
4. 5. Backstein-Inschriften . . . . .	12
b) Tiglatpileser I.	
6. Die Siegesinschrift von Yungalu . . . . .	15
7. Felsinschrift am Ausgange des Tigristunnels . . . . .	16
III. Assyrisches mittlerer Zeit.	
a) Assurnasirabal.	
8. Große Stele von Babil bei Djeziret-ibn-Omar . . . . .	19
9. Ziegelinschrift aus Nimrud . . . . .	22
10. Tatze mit Inschrift aus Nimrud (Hand?). . . . .	23
11. Fragmente der Annalen aus Nimrud . . . . .	24
12. Türkolosse aus Nimrud . . . . .	26
b) Salmanassar II.	
13—18. Backstein-Inschriften . . . . .	26
20 <sup>1)</sup> —23. Inschriften des Tigris-Tunnel-Ausgangs und seiner Umgebung . . . . .	31
c) Adadnirari III (IV <sup>2)</sup> ).	
24. Nebo-Statue in Nimrud . . . . .	45
d) Salmanassar III.	
25. Stelenfragment, Argistis (I) nennend . . . . .	45

1) Die 19 ist bei der Numerierung versehentlich übersprungen worden.

2) Vgl. S. 165 Anm. 2.

Nummer		Seite
<b>IV. Sargoniden.</b>		
a) Sargon II.		
26.	3 zeilige Ziegelinschrift . . . . .	48
27—28.	Die sumerische Backstein-Inschrift . . . . .	49
b) Sanherib.		
29.	Ziegel aus KAK. ZI . . . . .	49
30.	Ziegel aus Borsippa . . . . .	50
31. 32.	Zwei Ziegel aus Tarbis . . . . .	51
c) Assarhaddon.		
33.	Inschrift vom Ngüb(-Tunnel) . . . . .	52
d) Assurbanabal.		
34.	Steinfragment: arabischer Feldzug . . . . .	54
35.	Weihinschrift an Ninib von Kalach nach Besiegung des Tëumman von Elam . . . . .	55
<b>V. Assyrisches unsicherer Zuweisung.</b>		
36—38.	a) Weitere Fragmente aus Babil . . . . .	56
39—42.	b) Die Skulpturen von Maltaiya . . . . .	57
c) Einzelnes.		
43.	Kiesel mit 3 zeiliger Inschrift . . . . .	59
44.	Skulpturen-Fragment: Kampfszene . . . . .	60
<b>VI. Assyrische Inschriften voramenischer Könige.</b>		
45—47.	a) Die Inschriften der Sardursburg (Van) . . . . .	61
48.	b) Die Opfernische auf dem Vanfelsen . . . . .	63
c) Die assyrischen Versionen der beiden chaldisch-assyrischen Bilinguen.		
49.	Kel-ä-šin-Stele . . . . .	64
50.	Stele von Topzauä . . . . .	64
<b>Zweiter Abschnitt.</b>		
<b>Materialien zur Kultur und zur Herkunft der Chalder, vornehmlich aus den Ausgrabungen auf Toprakkaläh bei Van.</b>		
Einleitung . . . . .		65
<b>I. Der Felsenbau.</b>		
1.	Rusas' II Felsenfeste „Kal'ah“ bei Mazgert . . . . .	70
<b>II. Die Steinbearbeitung.</b>		
2.	Mosaiken des Fußbodens im Tempel von Toprakkaläh . . . . .	72
3.	Stelensockel Hassan-kal'ah . . . . .	76
4 5.	Steintafelfragmente Toprakkaläh . . . . .	76
6.	Torso Van-kal'ah . . . . .	76
7.	Gefäßfragment (Porphy) mit ruhendem Wiederkäuer . . . . .	80
8.	Steinplatte mit Blitz . . . . .	80
9. 10.	Hände aus Gips . . . . .	81
11.	Steinskulptur mit Metalleinlage . . . . .	81
12.	Steingewicht . . . . .	82
13.	Knöcherner Arming mit Inschrift . . . . .	83



Nummer		Seite
	<b>III. Der Wasserbau . . . . .</b>	<b>83</b>
	<b>IV. Die Metallurgie.</b>	
14.	Goldplatte: Göttin mit Anbeterin in getriebener Arbeit . . . . .	84
15.	Broncene Henkelfigur . . . . .	86
16.	Silberne, goldbeschlagene Büchse, enthaltend Schwefelsilber . . . . .	89
17.	Silberne Tiegel . . . . .	92
18.	Broncestift mit Goldspitze . . . . .	92
19.	Kleine broncene Gefäße . . . . .	92
20.	Broncener Kandelaber . . . . .	93
21.	Broncener Thronfuß . . . . .	95
22. 23.	Greif und Säule, Teile eines Broncethrones . . . . .	96
24.	Blattkranz . . . . .	98
25.	Statuette (Vergoldete Bronze und Gestein) . . . . .	98
26.	Broncefries . . . . .	99
27.	Weibeschild . . . . .	99
28.	Bronce-Schale mit hieroglyphischen Zeichen . . . . .	100
29.	Eiserne Waffen und Schneidewerkzeuge . . . . .	101
30.	Großer Wandring zum Anbinden von Tieren(?) (Bronce) . . . . .	102
31.	Ein anderer (Eisen) . . . . .	103
32.	Ein kleinerer (Bronce) . . . . .	103
33. 34.	Henkelstück einer Bronze- und einer Ton-Kanne . . . . .	104
35.	Zweigeteilte Bronceschale (Lampe?) . . . . .	104
	<b>V. Die Keramik.</b>	
	<b>a) Tontafeln und Siegel.</b>	
36.	Brief an Rusas II . . . . .	105
37.	Zahlenliste . . . . .	106
38.	Tontafelfragmente . . . . .	107
39.	Siegelabdruck (Schiffsprocession) . . . . .	107
40.	Tontafel mit hieroglyphischer Inschrift. . . . .	108
	<b>b) Kleinere Gefäße besonderer Form.</b>	
41.	Henkelkannen . . . . .	109
42.	Spitzbecher . . . . .	110
43.	Tiegel verschiedener Größe . . . . .	110
	<b>c) Die großen Pithoi.</b>	
44.	α) Die großen Pithoi aus dem Vorratsraum . . . . .	110
45—52.	β) Die Pithoi mit Schnur-Ornamenten, keilinschriftliche Maßbezeichnung und Randverzierung durch Tierskulpturen . . . . .	111
53.	d) Die bemalte Vase . . . . .	116
54—60.	e) Die Gefäße mit dem rotglänzenden Überzug . . . . .	116
	<b>VI. Zur Herkunft der Chalder . . . . .</b>	<b>120</b>
	<b>Dritter Abschnitt.</b>	
	<b>Arabische Inschriften, bearbeitet von Dr. Max van Berchem.</b>	
	Vorbemerkung . . . . .	125

Nummer		Seite
<b>Maiyāfāriqīn.</b>		
1.	Grabinschrift . . . . .	126
2.	Bauinschrift des Merwaniden Abū Maṣṣūr Sa'īd. 391 H. . . . .	127
3.	Bauinschrift des Merwaniden Abū Naṣr Aḥmad. 416 H. . . . .	129
	Darin mitbehandelt drei von Niebuhr 1766 in Āmid kopierte Inschriften:	
	A und B. Bauinschriften der Merwaniden Abū Naṣr Aḥmad. 444 bzw. 437 H.	
	C. Bauinschrift des Merwaniden Nizām al-dīn Abu l-qāsim Naṣr. 460 H.	
4.	Bauinschrift des Aiyubiden Malik Auḥad Aiyūb. 599 H. . . . .	132
5.	Bauinschrift des Aiyubiden Malik Aschraf Mūsā. Zwischen 607 und 615 H. . . . .	137
6.	Fragment eines Dekretes . . . . .	139
7.	Bauinschrift des Aiyubiden Malik Muṣaffar Gāzi. 623 H. . . . .	140
8.	Bauinschrift des Aiyubiden Malik Kāmil Muḥammad. 644 oder 654 H. . . . .	140
<b>Charput.</b>		
9.	Bauinschrift des Ortokiden Fachr al-dīn Qara-arslān. 561 H. . . . .	142
<b>Āmid.</b>		
10.	Bauinschrift des Ortokiden Malik Ṣāliḥ Maḥmūd. Um 605 H. . . . .	146
<b>Baiburt.</b>		
11. 12. 12 bis.	Bauinschriften des Seldjukiden Malik Mu'azzam Tuḡril. 610 H. . . . .	152
13.	Bauinschrift der Mengutschekiden-Königin Tūrān (?). Anfang des XIII. Jahrh. . . . .	155
<b>Sö'ört.</b>		
14.	Fragment . . . . .	157
<b>Salmās.</b>		
15.	Grabinschrift einer Prinzessin unter den Ilchanen. XIV. Jahrh. . . . .	158
<b>Verzeichnis der Abbildungen.</b>		
	Textbilder . . . . .	161
	Tafeln . . . . .	164
<b>Namen- und Sachverzeichnisse.</b>		
	Zum ersten und zweiten Abschnitt (H. Lattermann) . . . . .	165
	Zum dritten Abschnitt (C. F. Lehmann-Haupt) . . . . .	170
	<b>Nachträge und Berichtigungen . . . . .</b>	<b>177</b>





Fragment vom Oberteil der Stele Assurnasirabal's III. an der Quelle von Babil bei Djezfreh.





Inscription Salmansar's II. vom Tigrisunnen (Tgr. 2) nach dem Abklatsch.









ssar's II. von der  
stunnel (Tgr. IV).

Handwritten text in a cuneiform script, consisting of approximately 18 lines. The script is dense and appears to be a form of Old Persian or a related language. The text is arranged in a vertical column on the left side of the page. Some lines are enclosed in brackets, possibly indicating specific words or phrases. The handwriting is somewhat irregular, suggesting a transcription or a specific dialect.





Nebo-Statue in dem von Adadnirari III. und Samsuramat erbauten Nebotempel zu Kalach, in situ aufgenommen (Rückansicht).





„Ngüb“-Tunnel zur Ableitung eines Canals aus dem großen Zab nach Kalach-Nimrud, in Assarhaddons Neugestaltung.





Skulpturen von Maltaiya. Gruppe II.





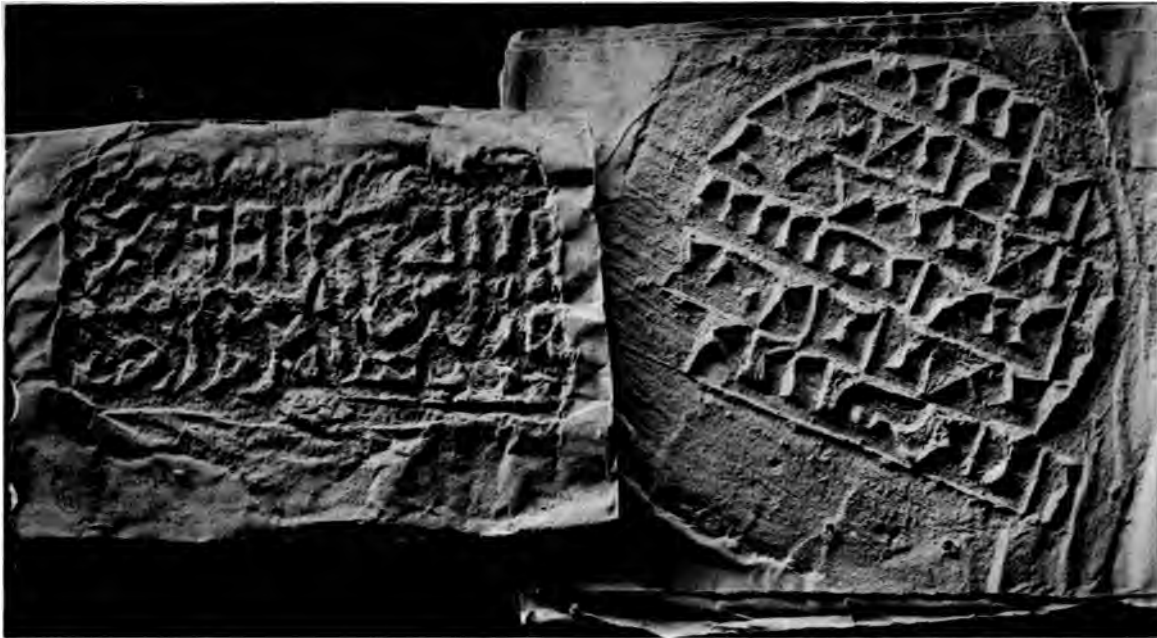


1. Vase mit matter Aufmalung, ausgegraben auf Toprakkaiah bei Van.



2. Kanne mykenischer Form mit rotglänzendem Überzug, ausgegraben auf Toprakkaiah bei Van.





*No. 14. Söcört.*

*No. 1. Maiyāfāriqin: Grabinschrift.*



*No. 3.*

*Maiyāfāriqin: Bauinschrift des Merwaniden Abu l-naṣr Aḥmad. 416 H.*



*Arabische Inschriften.  
Majafarīn.*

*Tafel X.*



*No. 2.*

*Bauinschrift des Mercantiden Abū Maṣṣūr Sa'īd. 391 H.*



*No. 4.*

*Bauinschrift des Aynubiden Malik Aynūb (599 H.).*



Tab. XLIV.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَا لِي رَعْمُهُ وَسَالَهُ وَالْإِسْمَاعِيلُ عَلَيْهِ مَا لِي مَا لِي مَا لِي مَا لِي مَا لِي مَا لِي مَا لِي مَا لِي  
 الْإِسْلَامُ وَالْحَقُّ الْمَدِينُ بِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ  
 الْإِسْلَامُ وَالْحَقُّ الْمَدِينُ بِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ  
 فِي سَنَةِ ٥١٢ وَارْتَعْمُهُ وَارْتَعْمُهُ وَارْتَعْمُهُ وَارْتَعْمُهُ وَارْتَعْمُهُ وَارْتَعْمُهُ وَارْتَعْمُهُ وَارْتَعْمُهُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَا لِي رَعْمُهُ وَسَالَهُ وَالْإِسْمَاعِيلُ عَلَيْهِ مَا لِي مَا لِي مَا لِي مَا لِي مَا لِي مَا لِي مَا لِي مَا لِي  
 الْإِسْلَامُ وَالْحَقُّ الْمَدِينُ بِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ  
 الْإِسْلَامُ وَالْحَقُّ الْمَدِينُ بِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ  
 فِي سَنَةِ ٥١٢ وَارْتَعْمُهُ وَارْتَعْمُهُ وَارْتَعْمُهُ وَارْتَعْمُهُ وَارْتَعْمُهُ وَارْتَعْمُهُ وَارْتَعْمُهُ وَارْتَعْمُهُ

بِسْمِ اللَّهِ مَا لِي رَعْمُهُ وَالْإِسْمَاعِيلُ عَلَيْهِ مَا لِي مَا لِي مَا لِي مَا لِي مَا لِي مَا لِي مَا لِي مَا لِي  
 الْإِسْلَامُ وَالْحَقُّ الْمَدِينُ بِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ  
 الْإِسْلَامُ وَالْحَقُّ الْمَدِينُ بِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ مَا لِي رَعْمُهُ  
 فِي سَنَةِ ٥١٢ وَارْتَعْمُهُ وَارْتَعْمُهُ وَارْتَعْمُهُ وَارْتَعْمُهُ وَارْتَعْمُهُ وَارْتَعْمُهُ وَارْتَعْمُهُ وَارْتَعْمُهُ

Zu No. 3. Drei Inschriften aus Amid nach Niebuhr.



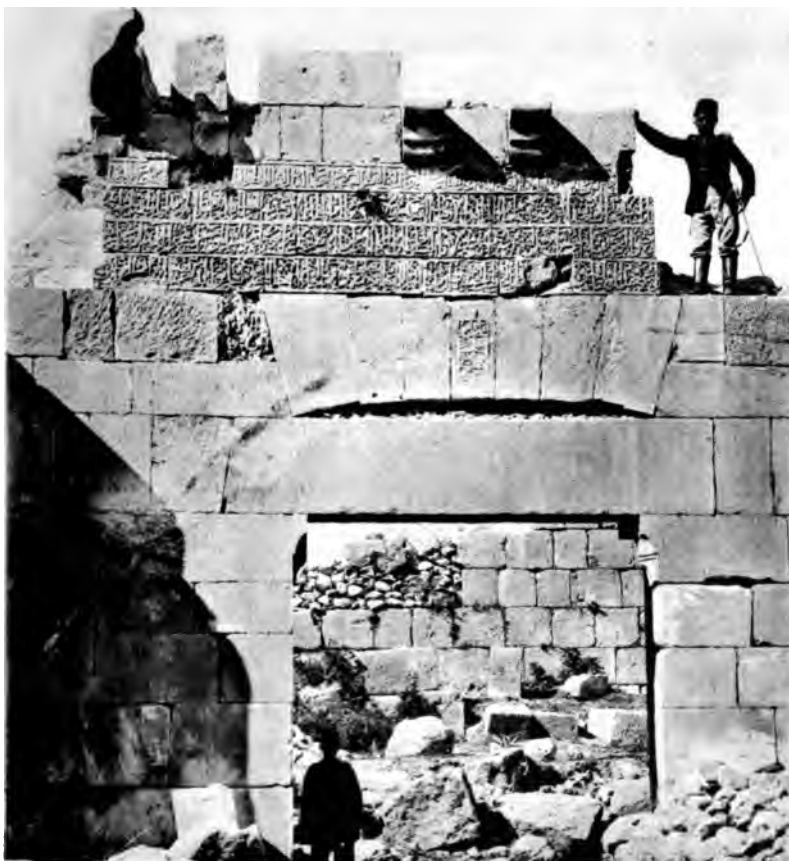
No. 9. Charput: Bauinschrift des Ortokiden Fachr al-din Qara-arstan. 561 H.







*No. 7.  
Bauinschrift des Aigubiden Malik Muza'far Gazi. 623 H.*



*No. 5 und 6,  
Bauinschrift des Aigubiden Malik Aschraf Mäsa (607--617 H.)  
mit Bruchstück eines Dekretes.*



*No. 8.  
Bauinschrift des Aigubiden Malik Kamil Mahammas  
644 oder 654 H.*





*No. 10.*

*Bauinschrift des Ortokiden Malik Ṣāliḥ Maḥmūd. Um 605 H.*





*No. 11.*

*Bauinschrift des Seldjukiden Malik Mu'azzam Tugril. 610 H.*



*No. 13.*

*Unbestimmter Fürst. (Etwa XIII—XIV. Jahrhundert.)*



ABHANDLUNGEN  
DER KÖNIGLICHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN ZU GÖTTINGEN.  
PHILOLOGISCH-HISTORISCHE KLASSE.  
NEUE FOLGE BAND IX. Nro. 4.

---

Analyse  
der  
Offenbarung Johannis.

Von

J. Wellhausen.

---

Berlin.  
Weidmannsche Buchhandlung.  
1907.



.

.

—

# Analyse der Offenbarung Johannis.

Von

**J. Wellhausen.**

---

Vorgelegt in der Sitzung vom 26. Januar 1907.

---

Die Apokalypse ist kein Drama, sondern eher ein Bilderbuch. Das Bestreben die Bilder in Reihe zu bringen ist vorhanden, aber nicht durchweg gelungen. Das war auch nicht möglich, weil manche Bilder das selbe in etwas verschiedener Weise darstellen, wie z. B. die Variationen der sieben Plagen. Der Verfasser, der sich Johannes nennt, hat vielfach Vorlagen benutzt. Er hat sie jedoch nicht unverändert aufgenommen, sondern seinem Werke assimilirt, nicht bloß durch Einleitungen, Zwischenstücke und Ausleitungen, sondern auch durch innere Überarbeitung. Und noch nach ihm scheint eine Überarbeitung in anderer Weise und kleinerem Maße sich fortgesetzt zu haben. Wenn es 22, 18. 19 heißt: „wenn einer etwas zu den Worten der Weissagung dieses Buches zufügt, dem wird Gott die darin beschriebenen Plagen zufügen, und wenn einer etwas davon wegnimmt, dem wird Gott seinen Anteil am Baume des Lebens und an der heiligen Stadt wegnehmen“, so lag die Versuchung nahe, vor der hier gewarnt wird, und sie wurde vermutlich nicht immer überwunden. Ich glaube namentlich einen Herausgeber an zwei Stellen deutlich von dem Verfasser unterscheiden zu können. In gleichgiltigen Fällen rede ich öfters von Redaktion im Allgemeinen, da die Unterscheidung der Stufen zu gefährlichen Subtilitäten führen kann.

Die Hauptsache ist das Abkratzen der Tünche überhaupt, die reinliche Ausscheidung der Vorlagen. Denn davon hängt das Verständnis ab, weil man sonst auf schwankendem, doppeltem Boden steht. Johannes schrieb während der Christenverfolgung unter Domitian; die Vorlagen sind aber älter, wenngleich sie meist die Zerstörung Jerusalems hinter sich zu haben scheinen. Nur 11, 1. 2 und 12, 1—17 stammen aus der letzten Zeit des römischen Krieges gegen Jerusalem. Diese sind auch am deutlichsten jüdisch. Man kann zwar noch für

manche andere jüdischen Ursprung vermuten. Aber jüdischer Charakter im Allgemeinen genügt nicht um eine solche Vermutung zuverlässig zu begründen; denn die Christen kopirten das Schema und den Inhalt der jüdischen Eschatologie. Sogar christianisirende Zusätze der Redaktion zwingen nicht zu dem Schluß, daß die Vorlage nicht christlich sein könne. Dagegen ist es ein unanfechtbares Kennzeichen des Jüdischen, wenn die Scene in Jerusalem und Judäa spielt — was freilich nur in 11, 1. 2 und 12, 1—17 der Fall ist. Ferner darf man sagen, daß der grimmige Römerhaß für die Christen erst in den späteren Jahren Domitians motivirt ist, während für die Juden schon früher; wenn daher Weissagungen gegen Rom auf frühere Zeit führen, so besteht die Wahrscheinlichkeit, daß sie jüdisch sind. Der christliche oder jüdische Ursprung hängt also ab von der historischen Situation, und auf deren Erkenntnis kommt alles an, so daß ich mich in der Regel nur um sie bemüht habe. Man hat freilich nicht überall Anhaltspunkte um sie festzustellen. Am klarsten tritt sie hervor in den Stücken, die der alten Exegese immer für die rätselhaftesten gegolten haben, in 11, 1. 2. 12, 1—17. 13, 1—18. 17, 1—18. Auf diese Stücke habe ich mein Augenmerk vorzugsweise gerichtet.

#### Apoc. 1, 1—13.

Am Anfang wie am Schluß (22, 18. 19) nimmt der Herausgeber das Wort. Das Buch liegt ihm fertig vor und er empfiehlt es zur öffentlichen Vorlesung (1, 3). Er redet von dem Apokalyptiker in dritter Person und kennzeichnet ihn als den Autor des vierten Evangeliums. Denn die *μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ* deckt sich sachlich mit den *εὐαγγέλιον Ἰ. Χ.*, und der *λόγος τοῦ θεοῦ* ebenfalls. Die *μαρτυρία Ἰ. Χ.* findet sich auch in 1, 9. 6, 9. 20, 4 mit dem *λόγος τ. θ.* verbunden. Man behauptet, daß sie das Selbstzeugnis Jesu bedeute; dieses würde freilich auch Jesum zum Object haben. Die Sache ist aber nicht überall klar, und jedenfalls würde dadurch nicht widerlegt werden, daß das Leiden *διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰ. Χ.* (1, 9. 20, 4) nichts anders sein kann als das Leiden *ἐνεκεν τοῦ εὐαγγερίου* (Mc 8, 35. 10, 29); schwankt man ja doch auch bei dem *εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ*, ob der Genitiv das Subject oder das Object sei. Schließlich darf die Ähnlichkeit von *ἐμαρτύρησεν τὴν μαρτυρίαν . . . ὅσα εἶδεν* mit *ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρησεν* (Joa 19, 35) und mit *ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν* (Joa 21, 24) nicht übersehen werden.

Darnach hält der Herausgeber den vierten Evangelisten für den Verfasser der Apokalypse. Vermutlich wird dies Ergebnis gegen die Richtigkeit der vorgetragenen Interpretation ausgespielt werden, sie wird aber dadurch nicht erschüttert.

#### Apoc. 1, 4—3, 22.

Mit *Ἰωάννης ταῖς ἑπτα ἐκκλησίαις* (1, 4) hebt der Verfasser selber an. Er bekommt in einer Theophanie oder Christophanie, die ausführlich geschildert

wird, den Auftrag an die sieben Gemeinden von Asia<sup>1)</sup> zu schreiben, was Christus ihnen zu sagen hat. *Kal ó ζῶν* zu Anfang von 1, 18 ist zu streichen, denn es schwebt haltlos zwischen 1, 17 und 1, 18 in der Luft. Der Schluß (1, 20) schlägt nach und interpretirt nicht richtig. Daran läßt sich freilich nichts aussetzen, daß die Engel der Gemeinden ihre Idee und ihre Einheit vertreten, wie es ähnlich im Daniel, in Ps. 58. 82 und in der Septuaginta zu Deut. 32, 6 geschieht. Aber die sieben Sterne sind die Planeten. Nicht die Genien der sieben Gemeinden in Ephesus und Nachbarschaft hat der himmlische Gott-Christus in seiner Hand; denn sie sind ja durchaus keine Totalität, und in den Himmel könnte doch nur die christliche Gesamtheit projicirt werden. Darum können die Gemeinden auch nicht mit den sieben Leuchtern gemeint sein, da der himmlische Christus doch nicht zwischen Ephesus Smyrna Pergamum u. s. w. herumwandelt. Diese sind vielmehr eine Variation des siebenarmigen Kandelabers. Wie jener den sieben Wirkungen des Geistes entspricht, so entsprechen sie nach 1, 4. 3, 1. 4, 5 den sieben Geistern; der Geist steht als Erleuchter in Beziehung zur Öllampe (diese ist mit *λυχνία* gemeint) und er wird durch die Salbung mit Öl verliehen. Man darf sich dagegen nicht auf *κινήσω τὴν λυχνίαν σου* 2, 5 berufen, das kann und muß aus sich verstanden werden. Es mag aber den Anlaß gegeben haben zu der falschen Deutung in 1, 20.

Was nun die sieben Briefe selber betrifft (Kap. 2 und 3), so sind sie älter als der Apokalyptiker. Er hat sie vorgefunden und mit Zusätzen versehen. Ich gebe eine Übersetzung, worin ich die Zusätze durch den Druck heraushebe.

„2 <sup>1</sup>Dem Engel der Kirche in Ephesus schreib. So spricht der, welcher die sieben Sterne in seiner Rechten hält und inmitten der sieben goldenen Leuchter wandelt. <sup>2</sup>Ich kenne deine Werke und deine Mühe und deine Ausdauer, und weiß, daß du Taugenichtse nicht leiden kannst und die sich selbst so nennenden Apostel, die keine sind, geprüft und als Lügner befunden hast, <sup>3</sup>und daß du Ausdauer besitzt und um meines Namens willen geduldet hast und nicht müde geworden bist. <sup>4</sup>Doch habe ich wider dich, daß du deine erste Liebe aufgegeben hast. <sup>5</sup>Also bedenke, von welcher Stufe du gesunken bist und bekehr dich und tu die früheren Werke — sonst komme ich und stoße deinen Leuchter von seiner Stelle. <sup>6</sup>Doch das hast du, daß du die Werke der Nikolaiten hassest, die auch ich hasse. <sup>7</sup>Wer ein Ohr hat, höre was der Geist den Kirchen sagt. *Dem Überwinder will ich vom Baum des Lebens im Paradies Gottes zu essen geben.*“

„<sup>8</sup>Und dem Engel der Kirche in Smyrna schreib. So spricht der Erste und der Letzte, der tot ward und auflebte. <sup>9</sup>Ich kenne deine Drangsal und deine Armut, *doch bist du reich*, und die Lästerung, der du ausgesetzt bist von seiten der sich selbst so nennenden Juden, die keine sind, sondern vielmehr eine Satangemeinde. <sup>10</sup>Fürchte dich nicht vor dem Leiden das dir droht, der Teufel wird einige vor euch ins Gefängnis bringen, zu eurer Versuchung, und ihr werdet eine Drangsal von zehn Tagen haben. *Sei getreu bis in den Tod, so will ich dir den*

1) Phrygien mit Hierapolis wird nicht dazu gerechnet, auch in Act 2, 9. 10 nicht.

*Kranz des Lebens geben.* <sup>11</sup> Wer ein Ohr hat, höre was der Geist den Kirchen sagt. *Der Überwinder hat nichts zu befahren von dem zweiten Tod.*<sup>4</sup>

<sup>12</sup> Und dem Engel der Kirche in Pergamum schreib. So spricht der, welcher das zweischneidige scharfe Schwert hat. <sup>13</sup> Ich weiß wo du wohnst: woselbst der Thron des Satans ist. Und du hältst doch fest an meinem Namen und hast den Glauben an mich nicht verleugnet, als Antipas mein treuer Zeuge bei euch getötet wurde, da wo der Satan wohnt. <sup>14</sup> Doch habe ich etliches wider dich, daß du dort Leute hast, die zu der Lehre Balaams halten, der Balak lehrte den Kindern Israel eine Falle zu stellen, so daß sie Götzenopfer aßen und hurten. <sup>15</sup> Ebenso hast du auch solche, die zu der Lehre der Nikolaiten halten. <sup>16</sup> Bekehr dich, sonst komme ich dir bald und bekämpfe sie mit dem Schwerte meines Mundes. <sup>17</sup> Wer ein Ohr hat, höre was der Geist den Kirchen sagt. *Dem Überwinder gebe ich von dem im Himmel aufbewahrten Manna, und ich gebe ihm eine weiße Marke, darauf ein neuer Name steht<sup>1)</sup>, den niemand kennt außer wer (eine solche Marke) empfängt.*<sup>4</sup>

<sup>18</sup> Und dem Engel der Kirche in Thyatira schreib. So spricht der Sohn Gottes, der Augen hat wie loderndes Feuer und Füße wie von Glanzerz. <sup>19</sup> Ich kenne deine Werke und deine Liebe und deinen Glauben und deine Dienstbereitschaft und deine Ausdauer, und weiß daß deine letzten Werke die früheren überbieten. <sup>20</sup> Doch habe ich gegen dich, daß du die Frau Jezabel gewähren läßt, die sich selbst Prophetin nennt und durch ihre Lehre meine Knechte verführt, zu huren und Götzenopfer zu essen. <sup>21</sup> Und ich habe ihr Zeit gegeben sich zu bekehren, sie will sich aber nicht bekehren von ihrer Hurerei<sup>2)</sup>. <sup>22</sup> Siehe ich bringe sie auf das Krankenbett und die Ehebrecher mit ihr in schwere Drangsal, wenn sie sich nicht bekehren von ihren Werken. <sup>23</sup> Und ihre Kinder werde ich des Todes sterben lassen, damit alle Kirchen erkennen, daß ich der bin welcher Herz und Nieren ergründet und jedem nach seinen Werken gibt. <sup>24</sup> Euch Anderen aber in Thyatira, die nicht zu dieser Lehre halten, die die sogenannte Erkenntnis der Tiefen des Satans nicht haben, sage ich: ich lege euch keine weitere Last<sup>3)</sup> auf. <sup>25</sup> Haltet nur fest was ihr habt bis ich komme. <sup>26</sup> Und dem Überwinder, der meine Werke bewahrt hat bis zum Ende, gebe ich Macht über die Heiden, <sup>27</sup> daß er sie weide<sup>4)</sup> mit eisernem Stabe, wie irdenes Gerät zerbrochen wird, so wie ich selbst (solche Macht) von meinem Vater empfangen habe, <sup>28</sup> und ich gebe ihm den Morgenstern<sup>5)</sup>. Wer ein Ohr hat, höre was der Geist den Kirchen sagt.<sup>4</sup>

1) Der Name, dessen Kenntnis das Paradies erschließt, ist der gleiche auf allen Eintrittskarten, nämlich der Name Jesu. Jesus bekommt einen neuen Namen, wenn er seine eigentliche Regierung antritt — nach bekannter Sitte.

2) Es handelt sich wohl nicht um wirkliche Hurerei und Ehebruch, sondern die praktische Ketzerei, das Essen von Götzenopferfleisch, ist das Huren.

3) als die Enthaltung von Götzenopferfleisch.

4) Nach der Septuaginta für zerschmettere.

5) Nach 22, 18 ist Christus selber der Morgenstern. Verleiht er hier dem Überwinder sein Attribut? sowie er ihm auch seinen eisernen Stab gibt?

„3, <sup>1</sup>Und dem Engel der Kirche in Sardes schreib. So sagt der, welcher die sieben Geister Gottes und die sieben Sterne hat. Ich kenne deine Werke und weiß, daß du den Namen hast zu leben und doch tot bist. <sup>2</sup>Werde wach und stärk den Rest der sterben wollte, denn ich habe gefunden, daß deine Werke nicht vollgiltig sind vor meinem Gott. <sup>3</sup>Also bedenke wie du (die Lehre) empfangen und gehört hast, und bekehre dich! Wenn du also nicht wach wirst, komme ich wie ein Dieb, und du weißt nicht, zu welcher Stunde ich zu dir komme. <sup>4</sup>Doch einige Personen hast du in Sardes, die ihre Kleider nicht besudelt haben, die werden mit mir in weißem Gewand wandeln, denn sie verdienen es. <sup>5</sup>*Der Überwinder wird solchergestalt mit weißen Kleidern angetan und ich werde seinen Namen nicht löschen aus dem Buch des Lebens, sondern seinen Namen bekennen vor meinem Vater und seinen Engeln.* <sup>6</sup>Wer ein Ohr hat, höre was der Geist den Kirchen sagt.“

„<sup>7</sup>Und dem Engel der Kirche in Philippi schreib. So sagt der Heilige, Wahrhaftige, der den Schlüssel Davids hat, öffnet so daß niemand schließt, und schließt so daß niemand öffnet. <sup>8</sup>Ich kenne deine Werke, *siehe ich habe für dich eine Tür aufgemacht die niemand schließen kann*, und weiß, daß du bei nur geringer Kraft doch mein Wort bewahrst und meinen Namen nicht verleugnet hast. <sup>9</sup>Siehe ich mache, daß die von der Gemeinde des Satans, die sich Juden nennen und es nicht sind, sondern Lügner — ich bewirke, daß sie kommen und dir zu Füßen fallen. Und du<sup>1)</sup> sollst erkennen, daß ich dich erkoren habe. <sup>10</sup>*Weil du mein Gebot der Ausdauer gehalten hast, so will ich dich retten aus der Stunde der Versuchung, die bevorsteht zu kommen über die ganze bewohnte Erde, um ihre Bewohner zu versuchen.* <sup>11</sup>*Ich komme bald, halte was du hast, damit dir niemand deinen Kranz raube.* <sup>12</sup>*Den Überwinder mache ich zu einem Pfeiler im Tempel Gottes, und er wird nimmermehr herausgeworfen werden, und ich zeichne auf ihn den Namen meines Gottes und den Namen der Stadt meines Gottes, des neuen Jerusalems, die von Gott auf die Erde herabgelassen wird, und meinen eigenen neuen Namen.* <sup>13</sup>Wer ein Ohr hat, höre was der Geist den Kirchen sagt.“

„<sup>14</sup>Und dem Engel der Kirche in Laodicea schreib. So spricht der Amen, der treue und wahrhaftige Zeuge, der Anfang der Schöpfung Gottes. <sup>15</sup>Ich kenne deine Werke und weiß, daß du weder kalt noch heiß bist — wärst du doch kalt oder heiß! <sup>16</sup>So aber, da du lau bist und weder kalt noch heiß, habe ich vor, dich aus meinem Munde auszuspeien. <sup>17</sup>Denn du sagst: ich bin reich, habe Reichtum erworben und es fehlt mir an nichts! und du weißt nicht, daß du elend und jämmerlich und arm und blind und nackt bist. <sup>18</sup>Ich rate dir, kauf von mir im Feuer geläutertes Gold um reich zu werden, und weiße Kleider um sie anzuziehen, damit die Schande deiner Nacktheit nicht bloß gestellt werde. <sup>19</sup>Welche ich liebe, die strafe und züchtige ich, also eifere und bekehr dich! <sup>20</sup>*Siehe ich steh vor der Tür und klopfe an; wer meine Stimme vernimmt und die*

1) Nach dem Sinaiticus, dessen Lesung durch den Alttestamentlichen Gebrauch und durch 2, 28 bestätigt wird.

*Tür öffnet, zu dem geh ich ein und halte das Mahl mit ihm und er mit mir.* <sup>21</sup> *Den Überwinder lasse ich bei mir auf meinem Thron sitzen, wie auch ich als Überwinder bei meinem Vater auf dessen Thron gesessen bin.* <sup>22</sup> *Wer ein Ohr hat, höre was der Geist den Kirchen sagt.*“

Diese Briefe weisen einige deutliche Merkmale auf, wonach sie älter sein müssen als die Verfolgung unter Domitian. Sie sind nicht an alle, sondern an sieben besondere Gemeinden gerichtet, und die Situation derselben ist verschieden. Das stimmt nicht zu jener universalen Verfolgung, die vom Imperium ausging. Als best gehaßte Feinde erscheinen zweimal nicht die Römer oder die Heiden, sondern die Juden. In Smyrna entsteht ein Drangsal von zehn Tagen, wobei einige ins Gefängnis kommen. In Pergamum und in Thyatira werden nur die Ketzer mit Strafe bedroht. Und überhaupt kommt Christus mehr um zu züchtigen als um zu retten (3, 19). Die Parusie dient weniger zur Tröstung, als zur Drohung und Warnung für die Christen; der Zweck ihrer Ankündigung ist die Aufforderung zur Buße. Denn es steht in den Gemeinden durchschnittlich nicht so wie es stehn sollte. Bemerkenswert ist besonders der Vorwurf der Lauheit und Saththeit, der in einer Zeit größter Gefahr kaum erklärlich ist.

Dann aber hat der Verfasser der Apokalypse, der anerkanntermaßen die Verfolgung Domitians voraussetzt, diese Briefe nicht selber geschrieben. Es fragt sich, ob Zusätze darin zu erkennen sind, die seine Hand verraten.

Die Formel  $\delta \xi \chi \omega \nu \ \omicron \upsilon \varsigma \ \kappa \tau \lambda.$  ist eine aus den Evangelien entlehnte Schlußformel. Wenn noch etwas darauf folgt, wie in 2, 7. 11. 17, so ist das nicht ursprünglich. In 2, 29. 3, 6. 13. 22 steht sie in der Tat am Schluß. Jedoch ist in diesen letzten vier Fällen das Gleiche vorangestellt, was in den drei ersten hinter der betreffenden Formel steht, nämlich eine Aussage über den  $\nu \kappa \theta \nu$ : sie erscheint am Ende aller sieben Briefe. Der Ausdruck ist bezeichnend für den ersten Johannesbrief und für Kap. 15—17 des vierten Evangeliums. Ebenso auch für den Verfasser der Apokalypse. Den sieben Briefen aber ist er fremd. Er enthält eine Parole, es concentrirt sich darin die enthusiastische Stimmung, die durch die höchste Gefahr, durch die Feindschaft der römischen Welt hervorgerufen wurde. „Dem Überwinder gebe ich Macht über die Heiden, daß er sie zerschmettre wie irdenes Gerät.“

Aus diesem Grunde müssen auch andere Aussagen, in denen die selbe Stimmung zum Ausdruck kommt wie in denen über den  $\nu \kappa \theta \nu$ , dem Apokalyptiker zugesprochen werden. So die über den Siegeskranz 2, 10. 3, 11 und die über die Ausdehnung der Gefahr über die ganze Oekumene 3, 10: die sieben Gemeinden mit ihrer besonderen Situation werden überhaupt ganz vergessen, es ist immer von allen Christen und von jedem einzelnen die Rede, so daß die Schlüsse zu jedem Briefe gleichmäßig passen würden. Und ferner die Aussagen über die Parusie, wo sie nicht zur Warnung dient, sondern zur Enthusiasmirung, durch die Aussicht auf das Paradis, auf das neue Jerusalem, auf das himmlische Mahl und auf die Mitregentschaft mit Christus. In den Ausdrücken und Vorstellungen zeigt sich überall die Eigentümlichkeit des Johannes, sie kehren öfters bei ihm

wieder. Die Briefe sind gar nicht überschwänglich, sondern verhältnismäßig nüchtern. Sie sind überhaupt nicht was man apokalyptisch nennt; dazu hat sie erst Johannes gemacht, um sie sich anzugleichen.

Von anderen Gesichtspunkten aus halte ich 2, 23. 24, ferner einen Satz in 3, 8 und drei Worte in 2, 9 für redaktionelle Zusätze. Auch 3, 2. 3 sieht redigiert aus, die Folge der Sätze ist nicht in Ordnung. In 2, 13 haben *ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ* am Anfang und *ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ* am Schluß schwerlich von Ursprung an neben einander gestanden. Etwas bedenklich kommen mir auch die Nikolaiten (2, 6. 15) vor.

Die Eingänge der Briefe „So spricht der welcher u. s. w.“ wiederholen größtenteils Attribute Christi aus dem Kap. 1, das zweifellos von Johannes herrührt. Er hat also wohl auch diese Eingänge verfaßt; oder er müßte das Material derselben in Kap. 1 benutzt haben.

### Apoc. 4 und 5.

Zwei pompöse Initia, in innerer Verbindung mit einander und beide von der selben Hand, der des Johannes. Das erste gehört vor die ganze Apokalypse (denn 1, 4—20 soll sich bloß auf die Briefe an die Gemeinden von Asia beziehen), das zweite leitet über zu der Vision von dem Buch mit den sieben Siegeln. Das Kap. 4 enthält eine Theophanie nach dem Vorbilde des Ezechiel; nur die vierundzwanzig Ältesten sind originell, denen hier und überall wo sie auftreten die Unterhaltung des himmlischen Gottesdienstes, der unausgesetzten Anbetung und Lobpreisung obliegt<sup>1)</sup>. Das Kap. 5 enthält eine Christophanie, in welcher das Lamm von Dem auf dem Throne das versiegelte Buch empfängt um es zu öffnen. Es ist außen und innen beschrieben (Ezech. 2, 10), also eine Rolle, und jeder der sieben Abschnitte ist mit einem Siegel geschlossen, das man brechen muß um weiter zu lesen<sup>2)</sup>. Die Akte der zukünftigen Geschichte sind Kapitel eines Buches, des Schicksalsbuches.

Interpretamente sind die Sätze mit *ἔειπεν* 4, 5. 5, 6. 8. Außerdem muß *κύκλωθεν καὶ ἔσωθεν γέμουσιν ὀφθαλμῶν* in 4, 8 gestrichen werden; es soll zu *γέμουσα ὀφθαλμῶν ἐμπροσθεν καὶ ὀπισθεν* in 4, 6 gehören. *Κύκλωθεν* steht bei Ezech. 1, 18 für *ἐμπροσθεν καὶ ὀπισθεν* zusammen; es darf nicht noch *καὶ ἔσωθεν* darauf folgen. Denn *ἔσωθεν* bedeutet nach 5, 1 ebenso viel wie *ἐμπροσθεν*; innen ist vorn und außen ist hinten.

1) Sie entsprechen vielleicht den 24 Classen der jüdischen Deputirten, die beim Opferdienst in Jerusalem assistiren mußten (Herzfeld 2, 192 s). Im Testamentum Adae werden die 24 Horen der immerwährenden Liturgie auf verschiedene Wesen verteilt (Orientalische Studien, Theodor Nöldeke zum 2. März 1906 gewidmet, 893—916).

2) Wie ist es aber mit dem Text auf der Außenseite der Rolle?



**Apoc. 6, 1—17. 8, 1—5.**

Das Lamm eröffnet einen der sieben versiegelten Abschnitte der Rolle nach dem andern, liest ihn aber nicht vor. Sondern was darin steht, tritt sogleich als Gesicht in die Erscheinung.

Die Reihenfolge der sieben Siegel wird unterbrochen durch Kap. 7. Dies Kapitel kann formell als Retardation betrachtet werden, greift aber materiell stark vor und ist ein Einschub des Johannes. Dann stammen die sieben Siegel nicht von ihm, so wenig wie die sieben Briefe; er hat sie nur aufgenommen und überarbeitet.

Die vier Reiter schließen sich dadurch mit einander zusammen und gegen die folgenden Gesichte ab, daß eines der ezechielschen Tiere sie ruft, bevor sie erscheinen. Denn die Aufforderung *ἔρχου* 6, 1. 3. 5. 7 ist natürlich weder an Christus noch an den Seher gerichtet, sondern an den betreffenden Reiter, der ihr dann folgt und hervorkommt. Die Reiter auf dem roten schwarzen und fahlen Rosse sind dadurch näher verwandt, daß sie etwas Abstraktes bedeuten und zwar ein Unglück, nämlich Krieg Hunger und Pest, nach dem Alttestamentlichen Vorbild *רעב חרב* und *דבר*<sup>1)</sup>. Von dieser Trias unterscheidet sich der Reiter auf dem weißen Roß; ihm wird Sympathie entgegen gebracht und Sieg verheißen. Christus (19, 11 ss.) ist es nicht, denn der hat keinen Bogen und kommt nicht im ersten Akt, sondern im letzten.

Das fünfte Gesicht (6, 9—11) enthält keine Plage. Sondern die Seelen der Märtyrer, die unter dem Altar aufbewahrt werden, schreien nach Rache und werden angewiesen, nur noch ein wenig sich zu gedulden, bis ihre vorher bestimmte Zahl voll sei. Nach 4 Esdr. 4, 36 s. Baruch 30, 2 (vgl. auch Sirach 48, 12) muß die Zahl der abgeschiedenen Seelen, die in Behältern aufbewahrt werden, erst voll sein, ehe die Endkrise eintritt. Da handelt es sich aber um alle Seelen, nicht bloß um die der Märtyrer. Die Voraussetzung einer Menge von christlichen Märtyrern führt auf die Zeit Domitians und ist charakteristisch für Johannes. Dessen Sprache läßt sich auch erkennen in *διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τῆν μαρτυρίαν* (6, 9) und in *τῶν κατοικούντων ἐπὶ (sic) τῆς γῆς* (6, 10). Er hat die Vorlage hier so umgearbeitet, daß wenig davon übrig geblieben ist.

Mit der Eröffnung des sechsten Siegels (6, 12—17) treten die letzten Vorzeichen des Endes ein, die zum eisernen Bestande der eschatologischen Weissagungen gehören: die Erde wird erschüttert, der Himmel aufgerollt, die Sterne fallen herab, die Sonne sieht aus wie ein Sack und der Mond wie Blut. Die lange Reihe von Subjecten in 6, 15 erinnert an 13, 6. 19, 18.

Bei dem Schlußakt (8, 1—5) hat Johannes wieder stark eingegriffen. „Und als er das siebente Siegel öffnete, entstand ein Schweigen im Himmel etwa eine

1) Mit *καὶ ἐδόθη αὐτοῖς* in 6, 8 beginnt ein neuer Absatz; die Aussage bezieht sich nicht auf das vierte Roß, sondern auf das zweite dritte und vierte nach einander. Die Worte *καὶ ἐπὶ τῶν θηρίων τῆς γῆς* (Ezech. 14, 21) schießen über. Eine Beziehung der Schlußworte von 6, 6 zu Sueton Domitian 7 kann ich nicht entdecken; vgl. Reinach, *Revue Arch. Nov. Dec. 1901 p. 350 ss.*

halbe Stunde<sup>1)</sup> lang. <sup>2</sup> Und ich sah, daß den sieben Engeln die vor Gott stehn sieben Posaunen gegeben wurden. <sup>3</sup> Und ein anderer Engel kam und stellte sich auf den Altar mit einer Kohlenpfanne in der Hand. Und er bekam viele Speereien, um sie auf den goldenen Räucheraltar vor dem Throne zu tun, <sup>4</sup> und der Rauch von den Speereien aus der Hand des Engels stieg auf zu Gott. <sup>5</sup> Und der Engel nahm die Pfanne und füllte sie mit Feuer vom Altar und warf es auf die Erde, und es kamen Donnerschläge und Blitze und ein Erdbeben.“ Der Vers 8,5 gehört zusammen mit dem ersten Satze von 8,3. Der Engel füllt hier genau wie in Ezech. 10,2 die Pfanne mit Feuerkohlen vom Brandopferaltar, denn nur dieser kann unter *θυσιαστήριον* schlechthin, worauf der Engel tritt (Amos 9,1), verstanden werden; und er schüttet den Inhalt nicht auf den goldenen Räucheraltar, sondern auf die Erde, wie in Ezech. 10,2 auf die Stadt Jerusalem. Also ist 8,3<sup>b</sup> und 4 ein heterogener Einschub, vielleicht veranlaßt durch die Etymologie von *λιβανωτός*, worunter hier nur eine Kohlenpfanne verstanden werden kann; Räucheropfer und Räucheraltar und das Hinaufbringen der Gebete der Heiligen ist alles völlig unangebracht; es handelt sich um das Hinabwerfen von himmlischen Kohlen auf die Erde, so daß Blitz und Donner und ein großes Beben entsteht. Mehr Zweck hat ein anderer Einsatz, der allerdings ebenso schlecht in den Zusammenhang paßt, nämlich die Einführung der sieben Posaunenengel 8,2. Dadurch soll das nächste Gesicht (8,6 ss.) angeknüpft werden. Es hängt damit zusammen, daß die Wirkung der Eröffnung des siebenten Siegels abgestumpft ist. Das siebente Siegel soll noch nicht das Ende bringen, sondern übergehn in die sieben Posaunen, so daß diese als Fortsetzung und Steigerung der sieben Siegel erscheinen. In Wahrheit sind sie das nicht, sondern eine Parallele dazu.

Alle die drei Hebdomaden von Plagen, die in der Apokalypse vorkommen, die Siegel die Posaunen und die Schalen, sind Parallelen, die neben einander und nicht hinter einander gehören. Sie haben ihr Vorbild in ein paar prophetischen Stücken und in den ägyptischen Plagen. In Amos 4,4 ss. und Isa. 9,7 ss. liegt eine Stufenfolge von Züchtigungen vor, wodurch Israel zur Umkehr bewegt werden soll; da auch die empfindlichsten pädagogischen Maßregeln nicht halfen, so kommt es zuletzt zur Exekution, zur Vernichtung des Volkes — das ist der Schluß, worauf die Scala angelegt ist<sup>2)</sup>. Ebenso bei den ägyptischen Plagen. Es wird zuerst durch eine Reihe von gelinderen Mitteln versucht, das Herz Pharaos zu erweichen; da er jedoch verstockt bleibt, folgt zum Schluß das Äußerste, die Tötung aller Erstgeburt Ägyptens. Nach diesem Schema sind auch die Hebdomaden in der Apokalypse eingerichtet; namentlich zeigt sich bei

1) Diese halbstündige Pause gilt nur für die himmlische Scene und darf nicht als Weissagung eines irdischen Stupor ausgedeutet werden.

2) Der Schluß ist bei Amos verdrängt durch nicht hergehörige Phrasen, und auch bei Jesaias fehlt das endliche Niedersausen des seit lange ausgereckten Armes mit ganzer Wucht. Den Juden gefielen solche radikale Drohungen nicht, sie brachen ihnen die Spitze ab und pflöpften Verheißungen über den ewigen Bestand der Theokratie darauf.

den Posaunen und bei den Schalen sehr deutlich die Einwirkung der ägyptischen Plagen. Erst kommen Züchtigungen, bei denen mitunter hervorgehoben wird, daß sie nicht auf das Ganze gehn und daß sie zur Buße leiten sollen; da keine Buße erfolgt, so steigern sie sich bis zur letzten Plage. Diese bringt das Ende, mit der Vernichtung der Heiden als Avers und der Rettung der Auserwählten als Revers. So ist es bei der siebenten Posaune (11, 15—19) und bei der siebenten Schale (16, 17—21), und so muß es ursprünglich auch bei dem siebenten Siegel (8, 1—5) gewesen sein.

### Apoc. 7.

Dieses Intermezzo beginnt mit einer eigentümlichen Plage, welche die Zahl auf acht erhöhen würde. Die vier Engel der Winde bewirken eine vollständige Windstille und schädigen dadurch die Erde das Meer und speciell die Bäume. Nun aber kommt ein anderer Engel dazu und hemmt die Plage so lange, bis die Knechte Gottes durch eine Schutzmarke vor Gefahr gefeit sind. Man fragt sich, was die Knechte Gottes von der Windstille zu befahren haben. Bei Ezechiel werden sie durch das Zeichen Tau (= Kreuz) vielmehr vor dem Untergang im Endgericht bewahrt, und das muß auch hier erwartet werden. Denn die gezeichneten Knechte Gottes sind die 144 Tausend, die sonst als die aus dem Endgericht geretteten Auserwählten erscheinen. Es sind nicht allein die Märtyrer darunter zu verstehn, für welche die Zahl viel zu groß wäre, sondern die gesamte zur Seligkeit bestimmte Christenheit, die wahren zwölf Stämme Israels<sup>1)</sup>. Dann sind hier zwei ganz heterogene Stücke in eine höchst gezwungene Verbindung gebracht.

Während der Apokalyptiker in 7, 1—8 Vorlagen benutzt haben muß, hat er die Fortsetzung (7, 9—17) frei geschaffen; seine Sprache verrät ihn überall. Er interpretirt hier die 144 Tausend Geretteten als zusammengesetzt aus allen Völkern und Zungen und verstößt damit nicht, wie man zu behaupten pflegt, gegen den Sinn von 7, 5—8. Auch er redet nicht bloß von dem *candidatus martyrum exercitus*. Die Geretteten haben zwar sämtlich die Drangsal vor dem Ende durchgemacht, sind aber nicht ausschließlich Blutzengen. Als solche werden sie durch *ἐπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου* nicht charakterisirt. Denn jeder Christ muß seine Kleider im Blut des Lammes gewaschen haben, die Märtyrer werden eher durch ihre eigene Bluttaufe gereinigt.

Das Kapitel 7 ist um so weniger ein Bestandteil des versiegelten Buches, weil darin die ewige Seligkeit anticipirt wird, ehe das siebente Siegel geöffnet und das Ende des irdischen Aeon gekommen ist.

### Apoc. 8, 6—9, 21. 11, 14—19.

Bei den sieben Posaunen wird wiederum, wie bei den sieben Siegeln, die letzte von den vorhergehenden durch ein buntscheckiges Intermezzo getrennt

1) Bei den 144000 Knechten Gottes an Juden zu denken ist völlig ausgeschlossen. Vgl. 14, 3.

(10, 1—11, 13). Auch hier hat also Johannes die Vorlage mit Zutaten vermehrt. Und auch hier werden sich seine Zutaten nicht auf das große Zwischenstück beschränken.

Die vier ersten Posaunenstöße (8, 6—13) gehören näher zusammen, ebenso wie die vier ersten Siegel. Die drei folgenden werden in 8, 13 ausdrücklich von ihnen unterschieden als die drei Wehe. Daß dort nur von Einer Posaune (als Instrument) die Rede ist, wie bei Matthäus und Paulus, genügt nicht, um diesen Vers dem Redaktor zuzuschreiben. Der würde für seine Zwecke schwerlich einen Adler aufgeboden haben.

Auf den Schall der fünften Posaune (9, 1—12) fährt ein Stern, ein himmlisches Wesen mit göttlicher Strafgewalt<sup>1)</sup>, hernieder auf die Erde und läßt unzählige Heuschrecken aus dem Abyssus aufsteigen. Es sind aber keine richtigen Heuschrecken; sie fressen kein Gras, sondern quälen die Menschen bis zur Verzweiflung, ohne sie indessen zu töten. Ihr Aussehen wird sehr phantastisch beschrieben, zum teil nach Joel. Zu 9, 11 hat vielleicht der griechische Amos (7, 1) einen Beitrag geliefert: *ἰδοὺ ἐπιγονὴ ἀκριδῶν ἐρχομένη καὶ ἰδοὺ βροῦχος εἰς Γαγγὶς ὁ βασιλεύς*. Es läßt sich jedoch daraus nicht folgern, daß hier an Gog und Magog gedacht wäre; der König heißt nicht Gog, sondern Abaddon, und sein Heer kommt aus dem Abyssus, nicht von den Enden der Erde.

Der Engel, der in die sechste Posaune (9, 13—21. 11, 14) stößt, muß auf die Aufforderung einer Stimme vom himmlischen Altar her, welche an die Stimme in 6, 1. 3. 5. 7 erinnert, selber Hand anlegen und das ins Werk führen, wozu er eigentlich nur das Signal gibt. Das ist schon unangemessen und unmotiviert, und was weiter folgt (9, 14—16) ist es noch im höheren Grade. In 9, 14. 15 werden vier Engel gelöst, in 9, 16 treten jedoch plötzlich ungeheure Reiterschwärme an ihre Stelle, und zwar sind dieselben durch den Artikel als bekannt vorausgesetzt, ohne daß sie vorher eingeführt und zu den vier Engeln in Beziehung gesetzt wären. Beide zusammen haben keinen Platz neben einander. Weiterhin behaupten die Rosse ausschließlich das Feld, und sie werden das Originale sein. Auf sie paßt *τοὺς δεδεδεμένους ἐπὶ* (Variante *ἐν* = durch) *τῷ Εὐφράτῃ* viel besser als auf die Engel; denn der Euphrat war die sorgfältig gehütete römische Reichsgrenze gegen die östlichen Reitervölker, und 16, 12 heißt es ebenfalls in der sechsten Plage: das Wasser des Euphrat trocknete aus, damit den Königen des Ostens der Weg bereitet würde. Es liegt sehr nahe an die Parther zu denken; die abenteuerliche Beschreibung der Rosse in 9, 17—19 legt dem kein unüberwindliches Hindernis in den Weg<sup>2)</sup>. Dann gehört der größte Teil von 9, 13. 14. 15 der Redaktion an. Der Eingang der Vorlage mag etwa so gelautet haben: „Und

1) Vgl. 20, 1.

2) Auch die Giganten des pergamenischen Altars, die statt der Füße Schlangen mit Köpfen haben, bedeuten trotzdem Galater. Das Mythische schließt das Historische nicht aus, obgleich es öfters einer historischen Deutung widersteht. Dann ist es aber tot, erst mit der Historie kommt Leben hinein.

der sechste Engel posaunte, und ich sah große Scharen von Rossen gebunden am (oder: durch den) Euphrat, und sie wurden losgelassen auf Jahr und Tag und Stunde, und ihre Zahl u. s. w.“. Auch in 9, 20. 21 wird redigirt und dadurch die Construction verpfuscht sein.

Der formelle Schluß der sechsten Posaune ist nach 11, 14 (= 9, 12) verschlagen, in Folge des großen Zwischenstücks. Aus dem selben Grunde ist auch die siebente Posaune von den andern sechs losgerissen und steht nun ganz isolirt in 11, 15 ss. Sie ist aber nicht vollständig erhalten. Es fehlt das Wehe, das doch durch 11, 14 ausdrücklich angekündigt wird, und nur der tröstliche Revers des Endgerichts kommt zu seinem Recht. Die Verstümmelung des Schlusses erklärt sich auch in diesem Falle durch Rücksichtnahme auf das Folgende, wo das große Endgericht erst recht ausführlich behandelt werden soll.

### Apoc. 10, 1—11, 13.

Dies Zwischenstück zwischen der sechsten und siebenten Posaune ist ein Geröll, wie die folgende Übersicht zeigen mag.

#### a) 10, 1—11.

10, 1—4. Der Starke ist nach der Beschreibung nicht ein Engel, sondern Christus<sup>1)</sup> oder Gott selber. Das Echo seiner Stimme sind die aus Ps. 29 bekannten sieben Donnerschläge. Inmitten des majestätischen Spektakels greift der Seher zur Feder, unerschüttert wie ein echter Berichterstatter. Denn die Donnerschläge donnern nicht bloß, sondern sagen auch etwas; sie kündigen natürlich ebenfalls eine Hebdomade von Plagen an. Diese wird uns indessen vor-enthalten<sup>2)</sup>, der Seher soll das was die sieben Donner geredet haben versiegeln d. h. für sich behalten. Der Anfang von 10, 2 *καὶ ἔχων ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ βιβλαρίδιον ἠνεργημένον* ist ein Einsatz, dessen Zweck aus 10, 8—11 erhellt.

10, 5—7. Hier merkt man, warum Christus oder Gott in 10, 1 zu einem Engel verwandelt worden ist: um einen glatten Übergang zu 10, 5 zu ermöglichen. Denn hier handelt es sich wirklich um einen Engel. Er hat weiter nichts zu tun, als mit feierlichem Eide anzukündigen, die siebente Posaune solle nun ohne Verzug erschallen. Es kommt aber doch anders; in Wirklichkeit folgt 11, 15 ss. jetzt nicht direkt auf 10, 7.

10, 8—11. Der Seher muß zuvor noch ein Büchelchen verschlucken, so klein, daß die Unterbrechung nicht viel ausmacht. Er handelt nach dem Vorbilde Ezechiels; nur ist das verschlungene Buch nicht wie bei Ezechiel die Conception des Ganzen, sondern der concrete kleine Abschnitt 11, 1—13, der noch vor der siebenten Posaune eingeschoben wird. Wie 10, 5—7, so ist auch 10, 8—11 angehängt an 10, 1—4, und als Haken für diesen Zweck sind die Worte *καὶ ἔχων κτλ.* in 10, 2 eingeschlagen.

1) Vgl. 14, 17.

2) Vgl. 15, 1—4.

## b) 11, 1—2.

„Es wurde mir ein Rohr wie ein Stab gereicht mit den Worten: auf und miß den Tempel Gottes und den Altar und die Anbetenden darin; aber den äußeren Vorhof des Tempels laß aus und miß ihn nicht mit, denn er ist den Heiden übergeben und sie werden die heilige Stadt zweiundvierzig Monat zertreten.“

Die letzte Danielische Halbwoche von Jahren ist hier die Zeit, wo die Römer die heilige Stadt Jerusalem bereits eingenommen haben. Es wird aber die Hoffnung ausgesprochen, daß sie den inneren Tempel nicht einnehmen werden, daß er in der Hand der *προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ* bleiben solle. Die *προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ* sind nicht ohne Überlegung zu verstehn. Alle Juden beten gelegentlich im Tempel an; der Ausdruck soll aber hier nicht sie alle umfassen, sondern diejenigen ausheben, für die der Aufenthalt im Tempel ein unterscheidendes Merkmal ist. Nun war der Tempel, eine Zeit lang besonders der innere Tempel mit Ausschluß des Vorhofs der Heiden, während des römischen Krieges das Hauptquartier der Zeloten. Sie benutzten ihn zunächst als Festung, aber wie ihre Vorgänger zur Zeit der Belagerung durch die Chaldäer und durch Sosius, klammerten sie sich zugleich an die Heiligkeit des Hauses Gottes und hielten sich dort für geborgen; ihre Propheten bestärkten sie in diesem fanatischen Glauben bis zu allerletzt. Ein Orakel von einem der zelotischen Propheten, die nach Josephus sehr zahlreich waren und großen Einfluß besaßen, ist uns hier erhalten. Die an den Tempel sich klammern, die sind der messianische Rest und der Same der Zukunft.

Christlich ist an dem Stücke nichts, christliche Propheten gab es in dem belagerten Jerusalem nicht und die Christen glaubten nicht an die Unzerstörbarkeit des Tempels. Die Zeit läßt sich genau bestimmen: kurz vor A. D. 70 oder schon innerhalb dieses Jahres. Mommsen versteht es deshalb nicht, weil er es nicht aus dem allgemeinen Zusammenhange löst und in Folge davon sich genötigt sieht, es unter Domitian zu setzen. Es ist Fragment, man kann es weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Folgenden verbinden. Es gibt aber aus sich heraus einen klaren und vollständigen Sinn, und man sieht hier deutlicher als sonst, daß ohne Dekomposition keine Erklärung der Apokalypse möglich ist. Von der brennenden Aktualität dieser merkwürdigen Weissagung hat der Redaktor gewiß nichts begriffen<sup>1)</sup>.

## c) 11, 3—13.

„Und ich lasse meine zwei Zeugen 1260 Tage lang im Sack prophezeien. <sup>4</sup>Dies sind die zwei Ölbäume und die zwei Leuchter, die vor dem Herrn der Erde stehn. <sup>5</sup>Und wenn ihnen einer was tun will, so geht Feuer aus ihrem Munde und verzehrt ihre Feinde, und wenn ihnen einer was tun will, muß er auf diese Weise sterben. <sup>6</sup>Diese haben Gewalt den Himmel zu schließen, so daß

1) Vgl. meine Skizzen und Vorarbeiten 1899, 221—223.

kein Regen netzt während der Tage ihrer Prophetie, und sie haben Gewalt das Wasser in Blut zu verwandeln und das Land, so oft sie wollen, mit allerhand Plagen zu schlagen. <sup>7</sup> Und wenn sie mit ihrer Bezeugung fertig sind, so führt das Tier, das aus dem Abgrund steigt, mit ihnen Krieg und überwindet und tötet sie. <sup>8</sup> Und ihre Leiche auf der Straße der großen Stadt, welche geistlich Sodom und Ägypten genannt wird, wo auch ihr Herr gekreuzigt ward — <sup>9</sup> und sie von den Völkern und Stämmen und Zungen und Nationen sehen ihre Leiche dreiundeinhalb Tage lang, und sie lassen ihre Leichen nicht ins Grab legen. <sup>10</sup> Und die Bewohner der Erde freuen sich ob ihrer und schmausen und schicken einander Geschenke, denn diese zwei Propheten haben die Bewohner der Erde gequält. <sup>11</sup> Und nach dreiundeinhalb Tagen kam ein Hauch des Lebens von Gott in sie hinein, und sie erhuben sich auf ihre Füße; und eine große Furcht fiel auf die, welche sie schauten. <sup>12</sup> Und ich hörte <sup>1)</sup> eine laute Stimme vom Himmel zu ihnen sagen: steigt her! und sie stiegen in der Wolke zum Himmel, und ihre Feinde schauten sie. <sup>13</sup> Und zur selben Stunde trat ein großes Erdbeben ein, und ein Zehntel der Stadt stürzte ein und siebentausend Personen kamen in dem Erdbeben um. Die Übrigen aber bekamen eine heilsame Furcht und gaben dem Gotte des Himmels die Ehre.“

Dies Stück steht gleichfalls isolirt nach vorn und hinten. *Οἱ δύο μάρτυρες* (11, 3) sind trotz des Artikels nicht vorher erwähnt und *τὸ θηρίον* (11, 7) auch nicht. Der Redaktor hat es mit 11, 1. 2 verbunden wegen der 1260 Tage = 3<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Jahre <sup>2)</sup>. Er war der Meinung, die Scene sei auch hier Jerusalem wie in 11, 1. 2.

Diese Meinung geht aber fehl. Die *μεγάλη πόλις* (11, 8) kann nicht die *ἀγία πόλις* bedeuten, sondern nur, wie immer, Babylon-Rom; der Relativsatz *ἣτις καλεῖται κτλ.* erklärt falsch und erweist sich dadurch als nicht der Vorlage angehörig. Ebenso kann in 11, 13 nur die heidnische Welthauptstadt gemeint sein, denn daß sich die Juden zum Gott des Himmels bekehren sollen, ist Unsinn. Und auch in 11, 9—12 kann nur von den Bewohnern der Heidenstadt die Rede sein, nicht von einem in Jerusalem eingedrungenen Heidenheer. Der Text weist Zusätze auf, welche stören und die Farbe des Redaktors aufweisen. Sie müssen entfernt werden, wenn die Vorlage verständlich werden soll. So in 11, 9 das danielische *ἐκ τῶν λαῶν καὶ φυλῶν καὶ γλώσσων καὶ ἔθνων*, und vielleicht der Schlußsatz, weil es da *τὰ πτώματα αὐτῶν* heißt und nicht wie sonst *τὸ πτώμα αὐτῶν*. Und in 11, 10 zwei mal die *κατοικοῦντες ἐπὶ* (sic) *τῆς γῆς*, das zweite mal fällt mit dem Subjekt der ganze Satz. Nur die Leute der Stadt schauen sich die unbegrabenen Leichen während der viertehalb Tage an und schicken sich Geschenke, nicht alle Menschen auf der Oekumene. Das Subject von *βλέπουσιν* (11, 9) ist unbestimmt, wird aber hernach als *οἱ θεωροῦντες* oder *οἱ ἐχθροὶ* angegeben.

1) nach dem Corrector des Sinaiticus.

2) Diese Frist verbindet auch Kap. 12 und 13 mit Kap. 11.

Dann handelt es sich hier um eine Bußpredigt in und für Rom, während der Endzeit. Die Bußprediger (im Sack) gehn unter im Kampf mit dem Tier d. h. mit dem Imperium. Damit wird die Strafe, mit der sie gedroht haben, fällig; ein Erdbeben entsteht. Aber nur der zehnte Teil der Stadt stürzt ein und nur siebentausend Menschen<sup>1)</sup> kommen um; die Übrigen bekehren sich noch nachträglich und bleiben am Leben. Der Gedanke widerspricht der Meinung des Johannes gänzlich und darum hat er Rom in Jerusalem zu verwandeln gesucht.

Wer sind nun *οι δύο μάρτυρες*? In 11, 3 treten sie als schon bekannt auf, eine Erklärung wird erst nachgebracht (11, 4—6) und zwar eine doppelte. Nach 11, 4 sollen die beiden Zeugen Josua und Zerubabel sein, gänzlich unpassend. Dagegen nach 11, 5. 6 Elias und Moses. Elias wird dadurch gekennzeichnet, daß Feuer von ihm ausgeht und seine Feinde verzehrt, und daß er den Himmel verschließt so daß kein Regen fällt, nach 2 Reg 1 und 1 Reg 17. 18. Moses dadurch, daß er das Wasser in Blut verwandelt und andere Plagen über das Land bringt. Indessen die Aussagen werden gar nicht auf den einen und den andern verteilt, sondern überall auf beide zusammen bezogen. Und dann ist nicht nur von einem singularischen *στόμα αὐτῶν* die Rede, was man begreifen kann, sondern zweimal auch von einem singularischen *πτῶμα αὐτῶν*, was auf keine Weise zu begreifen ist. Es scheint ursprünglich nur von einem einzigen Subject die Rede gewesen zu sein, vermutlich von Elias, da Moses so wie so zurücktritt. Die übergewaltige Macht, der alles erliegt bis auf das Imperium selber, paßt für den Wegräumer der Hindernisse und den Vorläufer des großen Tages.

Nur Bußprediger in der heidnischen Hauptstadt ist Elias nicht gewesen. Der Gedanke an sich ist aber bei den Juden nicht unerhört, daß ein Prophet des Herrn in der *μεγάλη πόλις* als Unheilverkünder auftritt und die Bekehrung der Einwohner bewirkt, so daß sie nicht alle der Katastrophe verfallen. Er ist das Thema des Buches Jona. Jonas scheint hier mit Elias verschmolzen zu sein. Vielleicht weist auf ihn auch die Auferstehung (11, 11). Denn nach jüdischer Exegese ist es ein Vorspiel der Auferstehung, daß er drei Tage und drei Nächte im Bauche des Walfisches war und dann ausgespieden wurde.

Für sicher der Vorlage angehörig kann ich demnach in 11, 3—10 nur Folgendes ansehen: „<sup>3</sup> Und ich lasse meinen Strafprediger 1260 Tage im Sack als Prophet auftreten. <sup>7</sup> Und wenn er seine Strafpredigt beendet hat, so führt das Tier, das aus dem Abgrund steigt, mit ihm Krieg und überwindet und tötet ihn. <sup>8</sup> Und seine Leiche auf der Straße der Stadt <sup>9</sup> sieht man viertelhalb Tage liegen und freut sich darüber und hält Gelage und schickt einander Portionen u. s. w.“

Die Vorlage ist jüdisch. *Μάρτυς* und *μαρτυρία* hat die jüdische Bedeutung von *עַר* und *עֲרִיר* = drohen, Strafe ansagen. Ein Christ würde auch schwerlich der Auferstehung Jesu in der Weise ein Seitenstück gegeben haben, wie es hier in 11, 11 geschieht. Beachtung verdient der Ausdruck *σῆναι ἐπὶ τοὺς πόδας*

1) Das sind natürlich die *ἔχθροι*, die von der Gesamtheit unterschieden werden, besonders das *θηρόν* selber.



für *ἀναστῆναι*. In dem Begriff der Auferstehung liegt in der Tat nichts weiter, als daß der Tote aus dem Grabe aufsteht und auf die Erde tritt. Die Himmelfahrt liegt begrifflich nicht darin eingeschlossen, sie wird auch hier (11, 12) davon unterschieden.

### Apoc. 12.

Es liegen hier zwei Varianten (A und B) vor, die auf einen gemeinsamen Schluß (C) auslaufen <sup>1)</sup>.

A. „Und ein großes Zeichen erschien am Himmel: eine Frau mit der Sonne angetan, der Mond unter ihren Füßen, auf ihrem Haupt ein Kranz von zwölf Sternen. <sup>2</sup> Und sie war schwanger und schrie in Wehen und Kindesnöten. <sup>3</sup> Und ein anderes Zeichen erschien am Himmel, nämlich ein großer Drache, der hatte sieben Häupter und zehn Hörner und auf den Häuptern sieben Diademe. <sup>4</sup> Und sein Schweif fegte den dritten Teil der Sterne des Himmels hinab auf die Erde. Und der Drache trat vor die Frau, die vor der Geburt stand, auf daß er, wenn sie geboren hätte, das Kind fräße. <sup>5</sup> Und sie gebar einen Sohn, ein männliches Kind, der alle Heiden mit eisernem Stabe weiden wird. Und ihr Kind wurde zu Gott und zu seinem Throne entrückt. <sup>6</sup> Und die Frau floh in die Wüste, wo ihr von Gott ein Ort bereitet war, um dort 1260 Tage unterhalten zu werden“.

B. <sup>7</sup> „Und es kam zu einem Kampfe im Himmel, indem Michael und seine Engel mit dem Drachen stritten. Und der Drache und seine Engel stritten <sup>8</sup> und unterlagen, und eine Stätte im Himmel war für sie nicht mehr vorhanden. <sup>9</sup> Und der große Drache, die alte Schlange, genannt der Teufel und der Satan, der Verführer der ganzen Erde, wurde auf die Erde geworfen und seine Engel mit ihm. <sup>10</sup> Und als der Drache sah, daß er auf die Erde geworfen war, verfolgte er die Frau, die das männliche Kind geboren hatte. <sup>11</sup> Und die Frau bekam die beiden Flügel des großen Adlers, um in die Wüste zu fliegen an ihren Ort, um dort eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit unterhalten zu werden und der Feindschaft der Schlange zu entgehn“.

C. <sup>12</sup> „Und die Schlange schoß aus ihrem Rachen einen ganzen Strom Wasser der Frau nach um sie zu ersäufen. <sup>13</sup> Da half die Erde der Frau und öffnete ihren Mund und verschlang den Strom, den der Drache aus seinem Rachen schoß. <sup>14</sup> Und erbittert ob der Frau ging der Drache ab, um Krieg zu führen mit den Übrigen ihres Geschlechtes, die die Gebote Gottes halten und das Zeugnis Jesu haben“.

B ist nicht die Fortsetzung von A. Der Vers 7 folgt in Wirklichkeit nicht auf Vers 6, sondern greift zurück und versetzt uns von neuem in den Himmel. Erst in Vers 9 sind wir so weit, wie wir im Anfang von Vers 4 schon waren, nämlich auf der Erde. Der Vers 13 entspricht dem Hauptteil von Vers 4: der Drache verfolgt die Gebärerin auf Erden. Und der Schluß von B deckt sich mit dem Schluß von A: die Frau flieht an den ihr bereiteten Ort und wird dort

1) Vgl. meine Skizzen und Vorarbeiten 1899, 215—225.

dreiundeinhalb Jahre ernährt. Hier ist die Congruenz am auffallendsten, namentlich in der Frist von  $3\frac{1}{2}$  Zeiten, die als Jahre zu 360 Tagen gerechnet den 1260 Tagen entsprechen, und in der Angabe, daß nicht das Kind, sondern nur die Frau während dieser Zeit an ihrem Orte ernährt (*τρέφειν*) wird.

Also sind A und B parallel. Beiderorts folgt auf eine himmlische eine irdische Scene. Sprachliche Varianten sind *ἄρσεν* (12, 5) und *ἄρσην* (12, 13), vielleicht auch *δράκων* und *δφίς*. Wichtiger sind andere Unterschiede. Nur in B ist der Übergang von der oberen zur niederen Sphäre klar: der Drache führt zunächst im Himmel Krieg, dort besiegt wird er auf die Erde geworfen und verfolgt nun daselbst die Frau mit dem Kinde. In A ist der Scenenwechsel dadurch ganz unmotiviert geworden, daß im Himmel nichts geschieht, sondern der Drache und die Frau nur als Zeichen am Himmel beschrieben werden. Die Frau erscheint als Regina coeli, mit Sonne Mond und Sternen ausgestattet. Und in diesem Staat kommt sie am Himmel in die Wochen? So muß man wenigstens nach Vers 2 denken, und auch in Vers 3 befinden wir uns noch im Himmel. Es wird mit keinem Worte gesagt, sondern nur von Vers 4 an stillschweigend vorausgesetzt, daß Drache und Frau inzwischen vom Himmel zur Erde herabgefahren sind. Das kann nicht ursprünglich sein. Die Frau ist in B lediglich auf Erden gedacht, sie gehört in der Tat nicht in oder an den Himmel, und die Entrückung des Kindes in den Himmel (12, 5) ist keine bloße Rückkehr dahin. Den Sturz des Drachen als Ergebnis eines Kampfes, ohne den der Anfang von Vers 4 nicht zu verstehn ist, muß der Redaktor in A ausgelassen haben, um nicht genötigt zu sein, ihn in B noch einmal zu bringen.

B ist uns aber ebenfalls nicht vollständig erhalten. Der große Adler (mit dem Artikel 12, 14) muß vorher erwähnt sein und zwar nicht bloß in 8, 13. In 12, 13 sind Frau und Kind plötzlich da, ohne in B eingeführt zu sein. In 12, 14 begreift man nicht, warum bloß die Frau in der Wüste ernährt wird und nicht auch das Kind; eine Notiz wie die in der zweiten Hälfte des Vers 5 wird vermißt. Auch in B hat also der Redaktor eingegriffen, um die Zusammenstellung der beiden Varianten zu ermöglichen und allzu krasse Wiederholungen zu vermeiden.

Die Verse 10—12, die außerhalb der Parallele stehn und darum in der Übersetzung ausgelassen sind, enthalten die Phraseologie des Redaktors. Dieser hat auch in Vers 3. 5. 9. 17 Zusätze gemacht. In Vers 3 werden dem Drachen die Attribute des Tieres beigelegt; der Drache ist aber der Satan und nicht das Imperium, wiewohl er durch das Imperium wirkt. Ferner greift in Vers 5 der Relativsatz *ὃς μέλλει* unpassend vor, und *υἷόν* congruirt nicht mit *ἄρσεν*; ursprünglich stand da *καὶ ἔτεκεν ἄρσεν*, wie die Phrase in der Septuaginta gewöhnlich lautet. In Vers 9 ist das *ἐβλήθη* durch die gehäuften Appositionen so weit von *εἰς τὴν γῆν* getrennt, daß es zum Schluß noch einmal wiederholt werden muß; die Appositionen werden eingeschoben sein. Endlich ist *τῶν τηροῦντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ ἔχοντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ* in 12, 17 hinzugefügt.

Die wichtigsten Zusätze des Redaktors christianisiren. Die Vorlage ist rein

jüdisch. Ihr Inhalt läßt sich aus A und B folgendermaßen wieder herstellen. Der Drache führt im Himmel Krieg mit den Engeln und unterliegt. Auf die Erde gestürzt befehlet er dann die Frau, die das männliche Kind geboren hat. Das Kind wird in den Himmel entrückt, die Frau flieht in die Wüste und wird dort dreiundeinhalb Jahr unterhalten. Der Drache verfolgt sie dorthin, muß aber von ihr ablassen und wendet sich nun gegen ihre nicht mit in die Wüste geflohenen Volksgenossen in Jerusalem.

Darüber, daß der Drache hier durch das römische Reich wirkt, obgleich er damit nicht einfach verselbigt werden darf, ist man einverstanden, und die dreiundeinhalb Jahre bestätigen es: es sind wie in 11, 1. 2 die Jahre des römischen Endkrieges gegen Jerusalem. Die Römer haben nun damals gegen die jüdische Gemeinde gekämpft, diese ist also unter der Frau zu verstehen und nicht die christliche Gemeinde. Somit ist auch das Kind nicht Jesus. Die Römer sind nicht dessen eigentliche Feinde gewesen, am wenigsten schon vor seiner Geburt. Jesus gilt auch immer nur als Haupt oder als Mann der Gemeinde und diese niemals als seine Mutter; nur der jüdische Messias konnte als Kind Sions betrachtet werden (4 Esdr. 9, 43 ss. 10, 44 ss.). Es ist also klar, daß das *ἄρσεν* der phantastische Messias der Juden ist und nicht Jesus. Zu diesem paßt auch nicht die Entrückung in den Himmel gleich nach seiner Geburt; denn es steht nicht frei, einen langen Zwischenraum in die Mitte zu schieben. Was wäre das für ein Resumé des Lebens Jesu: geboren und entrückt! Man sagt, die Vorstellung von der Entrückung des Messias in den Himmel gleich nach seiner Geburt sei auch den Juden fremd. Sie läßt sich freilich nicht nachweisen, aber sie läßt sich bei ihnen erklären. Die von den Römern bedrängte Gemeinde besaß keinen erwachsenen Messias, der ihr helfen konnte; sie hoffte aber, daß er schon inmitten der Krisis in ihr geboren und vor der Vernichtung geborgen werden sollte. Anknüpfungen für diese Hoffnung konnte sie finden in der Gebärerin und dem in tiefster Not geborenen Immanuel bei Jesaias und Micha. Eine Entrückung des Messias in den Himmel war mit Fug aus Daniel 7, 13 herauszulesen.

Die Frau wird nun aber in Vers 17 unterschieden von den *λοιποὶ τοῦ σπέρματος αὐτῆς*, die nicht mit in die Wüste fliehen, sondern in Jerusalem bleiben und dort von den Feinden angegriffen werden. Sie ist also nicht die ganze Gemeinde, sondern die Elite, die in den Untergang der *λοιποὶ* nicht verwickelt, sondern als Same der Zukunft gerettet wird. Man weiß, daß viele Juden aus der heiligen Stadt zu rechter Zeit flüchteten, darunter sehr fromme Leute, Schriftgelehrte und Pharisäer. Sie waren anders gesonnen als die Zeloten, die damals in Jerusalem herrschten und die Seele der fanatischen Verteidigung waren. An Römerhaß gaben sie ihnen zwar wenig nach, sie sahen aber nicht den Kampf für die Freiheit als ihre eigentliche Aufgabe an, sondern die Erfüllung des Gesetzes. Sie nahmen die Verwirklichung der messianischen Hoffnung nicht selber in die Hand, sondern überließen sie Gott und suchten ihrerseits nur die Vorbedingung zu leisten, die genaue Beobachtung des vorgeschriebenen Willens Gottes; sie waren keine politisch aktive, kriegerische und patrio-

tische Partei, sondern eine religiöse. Sie benahmen sich bei der letzten Belagerung Jerusalems ähnlich wie bei den früheren. Sie hielten es nicht für Verrat sich dem Kampfe durch die Flucht zu entziehen, im Gegenteil glaubten sie auf diese Weise das wahre Israel zu retten. Wir haben also in Kap. 12 ein pharisäisches Gegenstück zu dem kurzen zelotischen Orakel in 11, 1. 2. Es zeigt sich darin der Unterschied der Haltung der jüdischen Parteien während des römischen Krieges. Die Zeloten sagten, die im Tempel Ausharrenden sei der messianische Rest; die Pharisäer sagten, die aus Jerusalem Geflohenen seien es und aus ihnen werde der Messias hervorgehn.

Damit ist der irdische Vorgang erklärt; das Verständnis des himmlischen folgt von selber, denn er ist nur der vorausgeworfene Schatten des irdischen. Im Himmel ist der Sieg der guten Sache längst entschieden und damit ist er auch auf Erden besiegelt; die Niederlage des Drachen im Himmel verbürgt seine bevorstehende Niederlage auf Erden. Man kennt diese malerische Ausgestaltung des Prädestinationsglaubens aus dem Buche Daniel. Alles was auf Erden geschieht, wird im Himmel vorweg genommen; alle irdischen Kämpfe werden zuvörderst in den Lüften ausgefochten, durch die himmlischen Repräsentanten der irdischen Mächte.

Die Vision endet als Fragment. Es muß der Untergang der *λοιμοί* in Jerusalem in Aussicht genommen sein. Ferner der Untergang auch der heidnischen Weltmacht. Und im Zusammenhang damit das Auftreten des in den Himmel entrückten Kindes in Kraft und Herrlichkeit.

### Apoc. 13 und 14.

#### a) 13, 1—10. 11—18.

Mit 13, 1—10 kommen wir vom Drachen auf das Tier, das aus dem Meere steigt wie in Daniel 7 und 4 Esdrae 11. Es bedeutet das römische Imperium, denn es bekommt dreiundeinhalb Jahr Macht, Krieg zu führen gegen die Heiligen d. h. gegen die Juden und sie zu überwinden. Nach 13, 2 ist es ein Mixtum compositum aus den drei ersten Tieren des Daniel. Dieser allgemeinen Beschreibung geht nun in 13, 1 auffallender Weise der besondere Zug schon voraus, daß es zehn Hörner und sieben Häupter habe; auch die Voranstellung der Hörner vor den Häuptern befremdet dabei. Vermutlich sind die Hörner und Häupter, mit dem was daran hängt, in 13, 1 nicht minder nachgetragen wie in 12, 3. Sie haben erst in Kap. 17 etwas zu tun, in Kap. 13 noch nicht. Denn die erste Hälfte von 13, 3, wo eines der Hörner vorkommt und den Nero redivivus bedeutet, steht außerhalb des Zusammenhangs; schon in der zweiten Hälfte tritt das Tier an die Stelle und weiterhin ist nur von diesem die Rede, d. h. vom römischen Imperium im Ganzen und nicht von Nero redivivus.

Also liegt auch hier redaktionelle Bearbeitung einer Vorlage vor. Namentlich zeigt sich in 13, 7<sup>b</sup>—9 die Phraseologie des Apokalyptikers, und in 13, 10 gehört *ὡδὲ ἔστιν κτλ.* dem selben Klugscheiner an, der in 13, 18. 14, 12. 17, 9

seine Spuren hinterlassen hat. Durch diesen Schluß von 13, 10 sieht sich das Heer der Ausleger genötigt, das Vorhergehende als Ermahnung an die Christen in der domitianischen Verfolgung aufzufassen: sie sollen sich vollkommen passiv in ihr Schicksal ergeben; wer zur Verbannung (*αἰχμαλωσία*?) verurteilt werde, solle sich geduldig verbannen, wer zum Tode, sich ruhig hinrichten lassen. Das ist eine grausame Verquälung des Sinnes der Aussage. Man muß sie nach Ausscheidung von 13, 7<sup>b</sup>—9 unmittelbar mit *καὶ νικῆσαι αὐτούς* verbinden: wer von den Besiegten nicht durch das Schwert fällt, wird in Sklaverei fortgeschleppt<sup>1)</sup>. Natürlich bei der Zerstörung Jerusalems durch Titus. Es handelt sich hier nicht um Ermahnung der Christen während der domitianischen Verfolgung, sondern um Beschreibung des Elends der Juden nach der Erstürmung des Tempels; die Erklärung der *σκηνή αὐτοῦ* durch Himmelsbürger in 13, 6 ist bei den Haaren herbeigezogen.

Mit 13, 11—18 steht es nicht anders; die Vorlage ist aus der Überarbeitung auszuschneiden, um ein Verständnis zu ermöglichen. Auch hier handelt es sich ursprünglich um das Imperium überhaupt und nicht um Nero redivivus. Er ist in Vers 12. 14. 17. 18 eingetragen. Nero ist nicht das *θηρίον*, sondern eine *κεφαλή* desselben, und davon ist keine Rede. Der Vers 18 stammt von der selben Hand wie der Schluß von Vers 10. Das Rätsel nimmt sich hier beinahe frivol aus. Die Deutung der Zahl auf Nero ist allerdings richtig. Sie verdiente aber nicht so viel Aufhebens als von ihr gemacht worden ist, und sie hatte die verderbliche Folge, daß man glaubte, damit den Schlüssel zum Verständnis des Ganzen gefunden zu haben. Es war nur der Schlüssel zum Mißverständnis des *θηρίον*. Natürlich ist auch in 13, 17 *τὸ ὄνομα* und *ἡ τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ* aus der Vorlage auszumerzen.

Es ist jedoch nicht bloß der Nero redivivus eingeschmuggelt, sondern auch der Pseudoprophet als *ἄλλο θηρίον*. Mit Namen wird er zwar erst in 16, 13. 19, 20 neben dem *θηρίον* genannt, während gewöhnlich nur *τὸ θηρίον καὶ ἡ εἰκὼν αὐτοῦ* als Paar zusammensteht. Erkennbar charakterisirt wird er aber schon in 13, 13. 14<sup>2)</sup>, und zwar als falscher Elias (*πῦρ ποιεῖ καταβαίνειν*), der dem Antichristus in gleicher Weise vorhergeht, wie der echte Elias dem wahren Christus. Damit stimmt jedoch nicht, was in Vers 12 und 15—17 steht. Denn da wird von dem betreffenden Wesen nicht ausgesagt, es tue große Zeichen und verführe dadurch zur Anbetung des Tiers, sondern vielmehr, es übe im Namen des Tiers dessen volle Macht aus und zwingt die Menschen dasselbe anzubeten. Da erscheint das Wesen also als Alter Ego des Imperiums und übt dessen ganze Macht aus, natürlich auf einem anderen örtlichen Gebiet als dieses selber. Es ist die durch Beamte vertretene Staatsmacht im Reich, während das Imperium selber in Rom seinen Sitz hat. Das hat schon Mommsen richtig er-

1) Das Aktiv *ἀποκτενεῖ* ist unmöglich und muß in das Passiv verwandelt werden. Vielleicht hat Mt 26, 52 zu der unbegreiflichen Corruption beigetragen.

2) wozu auch die zweite Hälfte von 13, 11 gehört.

kannt, wenn er auch die Consequenzen nicht gezogen und mehrere Einzelheiten unzutreffend gedeutet hat.

Ich glaube nun aber, daß damit noch nicht der letzte Schritt geschehen ist. Der Gegensatz des *ἄλλο θηρίον* und des *πρῶτον θηρίον* ist schwerlich ursprünglich, es gibt nur Ein *θηρίον*. Hernach werden immer nur *τὸ θηρίον* und *ἡ εἰκὼν αὐτοῦ* zusammen genannt (14, 9. 11. 15, 2. 16, 2. 19, 20. 20, 4). Dabei stellt die *εἰκὼν*, welche auffallenderweise stets singularisch erscheint, ihren Urheber, den Stellvertreter des Imperiums, ganz in den Schatten. Und man begreift nicht, wie von dem Imperium (denn von einem einzelnen Kaiser ist nicht die Rede) ein plastisches Bild gemacht werden kann. Sollte es sich am Ende gar nicht um ein plastisches Bild handeln, sondern ursprünglich das Alter Ego des Imperiums selber seine *εἰκὼν* sein, wie Jesus die *εἰκὼν* Gottes genannt wird und wie bei den Mandäern beinah jedes Urwesen seine Demutha neben sich hat? Dann würde der Kern der Vorlage so gelautet haben: „<sup>11</sup> Und ich sah ein Abbild (= Alter Ego) des Tieres auf dem Lande (im Gegensatz zur Stadt Rom), <sup>12</sup> das übt die ganze Macht des Tieres aus in dessen Vertretung<sup>1)</sup> und zwingt das Land und seine Bewohner das Tier anzubeten, <sup>16</sup> und die Marke des Tieres sich auf die rechte Hand und auf die Stirne zu zeichnen, <sup>17</sup> so daß niemand Handel und Wandel treiben kann, der nicht die Marke des Tieres an sich hat“.

Aus welchen Gründen Nero redivivus, der Pseudoprophet und das kaiserliche Standbild aufgetragen sind und ob von gleicher Hand oder nicht, ist mehr oder weniger unklar; ich mag darüber keine Vermutungen vortragen.

Der Kern des Kap. 13 ist jüdisch. Die beiden Hälften, das Tier und sein Abbild, verbinden sich zu einem Ganzen. Die erste Hälfte ist präterital, das Imperium hat Jerusalem und den heiligen Staat in dem Kriege der dreiundehalb Jahre vernichtet. Die zweite ist präsentisch: der römische Staat lastet auf seinen Untertanen nicht bloß mit äußerem, sondern mit unerträglichem geistigem, religiösem Drucke. Für eine genaue Datirung scheinen mir die Anhaltspunkte zu fehlen.

b) 14, 1—20.

Das Kap. 14 ist, wenn nicht formell so doch materiell, der Schluß zu Kap. 13 und enthält das Gericht und den Triumph.

Die Einleitung (14, 1—5) ist eine Art Tedeum. Es fällt auf, daß das Lamm mit den 144 Tausend nach Vers 1 auf dem Berge Sion steht, dagegen nach Vers 3 der Himmel die Scene ist. Man sollte ferner denken, daß die 144 Tausend, d. h. die Erlösten, das Tedeum sängen, wie sie es in 15, 2. 3 wirklich tun; nach 14, 2. 3 sind aber die Kitharoden und Sänger anonym und die 144 Tausend lernen nur von ihnen das neue Lied. Endlich werden die 144 Tausend am Schluß dreifach oder vierfach definirt, zum teil ganz identisch wie *οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς* und *οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων*, zum teil ganz abweichend

1) *ἐνάπιον* wie *לפניו* Num. 8, 22.

wie *οὗτοι εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν*. An diesen Schiefheiten und Widersprüchen zeigt sich, daß hier mehr als eine Hand tätig gewesen ist. An der christlichen Art des Ganzen läßt sich nicht zweifeln.

Das zweite Stück (14, 6—13) setzt das erste nicht voraus, führt vielmehr zurück auf eine frühere Stufe, wo das noch im Werden ist, was vorher schon als glücklich vollendet gefeiert worden ist. Namentlich diejenigen, welche jetzt sterben ohne die Parusie erlebt zu haben (14, 13), lassen sich zu den 144000 Seligen in kein Verhältnis bringen, am wenigsten in ein consecutives. Übrigens ist der Inhalt auch hier bunt; die verschiedenen Engel, die auftreten, werden zum teil numerirt, ohne daß die Reihenfolge irgendwie notwendig erschiene. In dem Tier und seinem Abbild (14, 9. 11) findet sich eine Beziehung zu Kap. 13. Die Phraseologie des Apokalyptikers zeigt sich vielfach; das Ganze ist ebenfalls christlich. Zum Schluß von 14, 13 vgl. Sirach 14, 19.

Das dritte Stück (14, 14—20) paßt ebenso wenig zur Einleitung; dort steht das Lamm auf dem Berge Sion, hier thront der Menschensohn auf der Lichtwolke. Es sind darin zwei Varianten verbunden, die beinah ganz identisch sind: Vers 14—16 und 17—20. In der ersten wird der Menschensohn von einem Engel aufgefordert, die Sichel, die er in der Hand hat, auf die Erde zu senden, weil die Stunde der Ernte gekommen sei; er folgt der Aufforderung und die reife Saat wird abgemäht. In der zweiten wird ein Engel, der aus dem himmlischen Tempel hervortritt, von einem anderen Engel aufgefordert, die Sichel, die er in seiner Hand hat, auf die Erde zu senden, weil die Trauben reif seien; er folgt der Aufforderung und die Trauben werden abgeschnitten und in der Kelter des Zornes getreten, so daß (wie es im Epilog heißt, der aus dem Bilde in die Sache fällt) das Blut bis an die Zügel der Rosse spritzt. Der ganze Unterschied beschränkt sich darauf, daß in dem einen Fall vom Menschensohn und von der Ernte, im andern von einem Engel und von der Lese die Rede ist. Das genügt nicht, um die beiden Stücke als sich ergänzende Hälften eines Ganzen zu betrachten. Ernte und Lese sind in den Alttestamentlichen Vorbildern völlig äquivalente Gleichnisse für das Endgericht. Christus und der Engel vikarieren auch in 10, 1. Den Vorzug verdient grade bei der Traubenlese Christus; er tritt nach 19, 15 die Kelter, er ist der Vollstrecker des Gerichts an den Heiden. Merkwürdig ist für den Keltertreter das Attribut *ἔχων ἐξουσίαν ἐπὶ τοῦ πυρός*; das schickt sich eigentlich besser für den, der bei der Ernte die Spreu vom Korn scheidet und mit Feuer verbrennt. Das *δρέπανον* erscheint als beseeltes Wesen, wahrscheinlich nach dem *δρέπανον πετόμενον* Zachar. 5, 1, das auf einem Mißverständnis der Septuaginta beruht; ebenso Clem. Rec. 2, 9. Der Zug vom Spritzen des Bluts bis an die Zügel der Rosse findet sich auch in der mandäischen Eschatologie (Thesaurus I 391, 1): „das Roß des Königs vom Himmel wadet bis zum Sattel im Blut und das Blut reicht ihm an die Nüstern“ und bei Henoch 100, 3. Die Rachsucht der Juden gegen ihre Unterdrücker hat sich in Folge der domitianischen Verfolgung auf die Christen übertragen, und sie haben sich ihren Messias ebenfalls als bluttriefenden Sieger vorgestellt.

**Apoc. 15, 1—4.**

Ein eigener Abschnitt, von dem aber nur Anfang und Schluß erhalten sind. Der Schluß ist der Triumphgesang der Erlösten (15, 2—4), die den sieben Plagen entgangen und glücklich durch das Rote Meer gekommen sind; es ist aus der occidentalischen und namentlich aus der orientalischen Gnosis<sup>1)</sup> bekannt, welche theologische Bedeutung das Rote Meer und die Passage hindurch gehabt hat. Der Anfang (15, 1) enthält nur die Ankündigung der sieben Plagen, dieselben werden dann aber nicht aufgezählt, so notwendig das auch wegen 15, 2—4 gewesen wäre<sup>2)</sup>. Man kann sich denken, daß sie den ägyptischen Plagen geglichen haben werden, wenn sie auf den Durchgang durch das Rote Meer endigen. Warum sie im Keime erstickt sind, läßt sich natürlich nur vermuten. Es ist möglich, daß sie wesentlich den selben Inhalt hatten wie die folgenden sieben Schalen, indem etwa nur der Schluß eigentümlich war, so daß er mitteilenswert erschien. Der Anfang von 15, 2 gehört zur siebenten und gefährlichsten Krisis: das Rote Meer wird als dunkel und mit Feuer gemischt beschrieben. Und dann muß folgen, daß die Auserwählten sich glücklich durch dies schreckliche Meer hindurchretten, worauf sie am anderen Ufer die Ode Mosis singen. Redaktionelle Zusätze sind die Worte *καὶ τοὺς νικῶντας—τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ* in Vers 2 und *καὶ τὴν πόλιν τοῦ ἁγίου* in Vers 3.

**Apoc. 15, 5—16, 21.**

Die Hebdomas der Schalen hat der Apokalyptiker ebenso übernommen und überarbeitet wie die übrigen Hebdomaden. Ihre Ähnlichkeit mit der Hebdomas der Posaunen fällt auf. Die ersten vier Schalen und die sechste gleichen den ersten vier Posaunen und der sechsten. Man hat dagegen geltend gemacht, daß bei den Posaunen die Partialität der sechs ersten Plagen geflissentlich hervorgehoben werde, was bei den Schalen nicht geschehe. Indessen dieser Unterschied bedeutet nicht viel. Auch bei den Schalen ist erst die siebente Plage die vernichtende, die anderen lassen immer noch viel übrig — das liegt in der Idee dieser Hebdomaden überhaupt.

Die Einleitung (15, 5—8) hat mit 15, 1 nichts zu tun, denn dort stehn die sieben Engel schon sichtbar am Himmel, während sie hier erst aus dem himmlischen Tempel zum Vorschein kommen. Dieser wird in 15, 5 nicht geöffnet damit der Seher hineinblicke, sondern nur damit die Engel hinaustreten, ebenso wie in 19, 11. Die sieben Schalen werden gewöhnlich als mit Wein gefüllt betrachtet. Da aber der Kelch des Weines des Zornes (16, 19) immer singularisch und zu trinken ist, so werden die Schalen etwas anderes enthalten. Der Inhalt der einzelnen scheint nicht verschieden gedacht zu werden, sie werden nur auf verschiedene Objekte ausgeleert und haben dadurch verschiedene Wirkung. Die

1) dem Manda de Chaije.

2) Ein ähnlicher Fall liegt vor in 10, 1—4.



erste wird auf das Land geschüttet und erzeugt Schwären an den Menschen, die zweite verwandelt das Meer, die dritte das Süßwasser in Blut, die vierte trifft die Sonne und setzt sie in furchtbare Glut, die fünfte bringt Finsternis und Verzweiflung über den Thron des Tieres und sein Reich, die sechste trocknet den Euphrat aus, so daß die Könige des Morgenlandes hinüberkommen; die siebente führt die endliche Katastrophe (*γέγρονεν* 16, 17 wie 21, 6) herbei, in Form eines gewaltigen Erdbebens, wodurch die große Stadt Babylon-Rom fällt.

Die sechste Schale bezieht sich ebenso wie die sechste Posaune (9, 13 ss.) auf die Parther; sie sind mit den Königen des Orients gemeint, denen dadurch der Weg zum Einbruch in die römische Welt gebahnt wird, daß der Euphrat kein Hindernis mehr bildet. Aber mit den Parthern sind hier Gog und Magog verbunden, die nicht wirklich mit jenen identifiziert werden können. Freilich, der Einfall von Gog und Magog geht dem Endgerichte unmittelbar voraus, und wenn er überhaupt erwähnt werden sollte, so mußte er unmittelbar vor die letzte Plage zu stehn kommen. Nur glaube ich nicht, daß er der Vorlage angehört.

Die Hand des Redaktors zeigt sich in der beschränkenden attributiven Bestimmung zu *τοὺς ἀνθρώπους* 16, 2, welche in 16, 9 fehlt; vgl. zu 9, 4. Ferner in 16, 5—7 und teilweise in 16, 13—16. Die letzte Plage erreicht mit 16, 21 noch nicht völlig ihren Abschluß; es soll für eine Fortsetzung Raum bleiben.

#### Apoc. 17, 1—18.

„Und einer von den sieben Engeln, welche die sieben Schalen hatten, kam und redete mit mir also: komm, ich will dich sehen lassen wie die große Hure gerichtet wird, die an den vielen Wassern sitzt, <sup>2</sup> mit der die Könige der Erde Hurerei trieben und von deren Hurwein die Bewohner der Erde trunken wurden. <sup>3</sup> Und er trug mich im Geist fort in eine Einöde“.

A. „Und ich sah, eine Frau saß auf einem scharlachfarbenen Tier mit sieben Häuptern und zehn Hörnern, das voll von Lästernamen war. <sup>4</sup> Und die Frau war in Purpur und Scharlach gekleidet und bedeckt mit Gold und Edelsteinen und Perlen, in ihrer Hand hatte sie einen goldenen Becher voll Greuel und Unflat ihrer Hurerei. <sup>5</sup> Und auf ihrer Stirne stand ein Name geschrieben: Geheimnis, Babylon die große, die Mutter der Hurereien und der Greuel der Erde. <sup>6</sup> Und ich sah die Frau trunken vom Blut der Heiligen und vom Blut der Zeugen Jesu. Und ich geriet ob des Anblicks in großes Staunen. <sup>7</sup> Und der Engel sprach zu mir: warum staunst du? ich sage dir das Geheimnis der Frau und des Tieres, welches sie trägt, mit den sieben Häuptern und den zehn Hörnern. <sup>8</sup> Das Tier, das du gesehen hast, war, und ist nicht, wird aber aus dem Abgrund aufsteigen und hingehn zum Verderben; und die Bewohner der Erde, deren Name nicht von ur an aufgeschrieben ist im Buch des Lebens, werden staunen, wenn sie das Tier sehen, welches war und nicht ist und kommen wird. <sup>9</sup> . . . . Die sieben Häupter sind sieben Berge, worauf das Weib sitzt, <sup>10</sup> und sind sieben Könige: fünf sind gefallen, einer ist gegenwärtig, der letzte ist noch nicht gekommen, und wenn er kommt, ist es ihm bestimmt nur eine kurze Weile zu bleiben“.

B. „<sup>11</sup>Das Tier aber, welches war und nicht ist, ist selber der achte König und zugleich einer von den sieben, und geht hin ins Verderben. <sup>12</sup>Und die zehn Hörner, die du gesehen hast <sup>1)</sup>, sind zehn Könige, welche Königswürde zwar noch nicht empfangen haben, aber königliche Gewalt auf eine Stunde mit dem Tiere bekommen. <sup>13</sup>Diese sind einmütig und leihen ihre Macht und Gewalt dem Tiere. <sup>14</sup>*Diese werden mit dem Lamme kämpfen, und das Lamm wird sie besiegen, denn es ist der Herr der Herren und der König der Könige, und die mit ihm sind Berufene und Auserwählte und Treue.* <sup>15</sup>Und er sprach zu mir: die Wasser, wo du die Hure sitzen sahest, sind Völker und Horden und Nationen und Zungen. <sup>16</sup>Und die zehn Hörner, die du sahst und das Tier, diese hassen die Hure und machen sie vereinsamt und nackt und fressen ihr Fleisch und verbrennen sie mit Feuer. <sup>17</sup>Denn Gott hat ihnen ins Herz gegeben, seine Absicht auszurichten, einmütig zu sein und ihre Königsmacht dem Tiere zu leihen, bis die Aussprüche Gottes erfüllt werden“.

<sup>18</sup>„Und die Frau die du gesehen hast, ist die große Stadt, die das Reich hat über die Reiche der Erde“.

In A ist das Tier, wie im Kern von Kap. 13, das römische Imperium, seine sieben Häupter sieben Kaiser; von denen sind fünf gewesen, einer ist, und der siebente steht noch aus. In B ist das Tier, wie in den Zusätzen zu Kap. 13, das achte Haupt des Tieres, nämlich Nero redivivus; die zehn Hörner sind ihm verbündete Könige, die ihm ihre Macht leihen zum Kampf gegen die Hure und zur Vollstreckung des Urteils Gottes über sie. Durch den Vers 8 ist B mit A verankert, vgl. zu 8, 2 und 10, 2\*.

A und B scheinen sich zu ergänzen wie zwei Hälften eines Ganzen. Aber A ist ursprünglich nicht darauf angelegt, um auf B zu endigen. Umgekehrt könnte B allerdings von vornherein in der Absicht verfaßt sein, um als Fortsetzung von A zu dienen. Ich halte das aber doch nicht für wahrscheinlich, Vers 11 ist schwerlich auf Vers 8 aufgebaut und die identischen Angaben rühren kaum von Einer Hand her.

Ein Redaktor hat A und B verbunden und überarbeitet. In A ist Vers 6 ein christianisirender Zusatz, in B Vers 14; letzterer besonders störend, weil in schreiendem Widerspruch dagegen, daß die zehn Hörner ja nach dem Folgenden Werkzeuge Gottes sind, um dessen Rache an der Hure zu vollstrecken. In Vers 7 wird die Erklärung der Frau und des Tieres mit den sieben Häuptern formell angekündigt. Eine Erklärung der Frau folgt aber nicht, weil sie schon in Vers 5 vorweggenommen ist, welcher der Voreiligkeit des Redaktors seine Entstehung verdankt. Eine Erklärung des Tiers, die für A zutrifft, folgt auch nicht; sie ist verdrängt durch Vers 8, der als Haken für die Anknüpfung von B eingesetzt ist und unter dem Tier den Nero redivivus versteht. Nur die Erklärung der sieben Häupter des Tiers ist erhalten; freilich versetzt mit einer falschen Deutung auf die sieben Hügel von Rom. In Vers 3 und 7 sind die zehn Hörner ein-

1) Soll man verstehn: an dem Tier, welches war und nicht ist?

getragen, da sie nicht zu dem hier gemeinten Tier, sondern zu Nero gehören und dessen Bundesgenossen bedeuten. Zu Anfang von Vers 9 sind die Worte  $\delta\delta\epsilon\ \delta\ \nu\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\ \epsilon\chi\omega\nu\ \sigma\omicron\phi\lambda\alpha\nu$  nicht bloß störend, sondern auch völlig unverständlich, denn  $\delta\ \epsilon\chi\omega\nu\ \sigma\omicron\phi\lambda\alpha\nu$  hat kein Praedikat<sup>1)</sup>. Der Vers 15 unterbricht die Rede über die zehn Hörner = Könige, so daß es nötig wird, sie zu Anfang von Vers 16 nochmals einzuführen; er deutet überdies die Wasser, an denen die Hure sitzt, albern genug. Der Vers 18 steht einsam und abgerissen am Ende; er enthält vielleicht die Erklärung der Frau, die der Redaktor hinter Vers 7 ausgelassen hat: er hätte sie dann aus Gewissenhaftigkeit doch nicht ganz unterdrückt, sondern zum Schlusse nachgetragen. Über 17,1—3 ist das Urteil schwierig. Die Anknüpfung an das Vorhergehende stammt jedenfalls vom Redaktor. Ob das Übrige zu A oder zu B gehört, oder auch zu beiden, läßt sich nicht sicher ausmachen.

Über die Zeit von A kann kein Zweifel bestehn. Die fünf gewesenen Könige sind die Julier, der sechste gegenwärtige ist Vespasian. Titus ist als siebenter und letzter in Aussicht genommen; ihn, den Zerstörer Jerusalems, wird die Rache ereilen nach kurzer Regierung.

Die Datirung von B ergibt sich aus der Bestimmung der zehn Könige (Hörner). Es sind noch keine richtigen Könige, sondern sie haben sich zeitweilig Herrschergewalt angemaßt. Sie sind eigentlich im Streit mit einander, werden aber in der Gemeinschaft mit Nero redivivus einmütig, um als Gottes Werkzeuge die Rache an Rom zu vollstrecken<sup>2)</sup>. Die Zeit ist nach Vespasian; das siebente Haupt, Titus, muß aber noch regieren, während das achte, Nero, gegen ihn anrückt. Demnach können unter den zehn Königen nur die Parther verstanden werden, die den falschen Nero gegen Titus unterstützten. Die Parther haben auch nach 16,12 mehrere Könige, mit der Einheit ihres Reiches war es immer etwas schwach bestellt, wie die arabische Benennung *ملوك الطوائف* gleichfalls erkennen läßt. Wenn hier ihre Könige mehr als Usurpatoren gelten (17,12), so wird das durch die parthischen Münzen jener Zeit bestätigt; sie deuten nach Mommsen auf simultane Prägung streitender Prätendenten. Es ist vielleicht nicht überflüssig, anzuschreiben, was in Mommsens Römischer Geschichte 5, 396 zu lesen ist, obgleich das Buch jedem, der sich mit dem christlichen Altertum befaßt, zur Hand sein mußte. „Das Auftreten eines falschen Nero in den letzten Jahren Vespasians hätte fast zu einer Collision (der Parther mit Rom) geführt. Der Prätendent, in Wirklichkeit ein gewisser Terentius Maximus aus Kleinasien, aber in Antlitz und Stimme und Künsten dem Sängerkönig täuschend ähnlich, fand nicht bloß Zulauf in dem römischen Gebiet am Euphrat, sondern auch Unterstützung bei den Parthern. Bei diesen scheinen damals, wie so oft, mehrere Herrscher mit einander im Kampfe gelegen und einer von ihnen, Artabanus,

1) Vgl. 13, 18.

2) Schon früher hat Gott den Perser Cyrus als sein Werkzeug zur Rache an Babel aufgeboden, nach Isa. 40 ss. Auch nach Cäsars Tode hofften die Juden auf die Parther.

weil Kaiser Titus sich gegen ihn erklärt hatte, die Sache des römischen Prätendenten aufgenommen zu haben<sup>1)</sup>. Indessen es hatte dies keine Folge, vielmehr lieferte bald darauf die parthische Regierung den falschen Nero an Kaiser Domitianus aus“.

A ist jedenfalls jüdisch; die Zerstörung Jerusalems soll an dem Zerstörer, Titus, gerächt werden. Auch B ist vermutlich jüdisch; die Christen können kaum mit Nero Sympathie gehabt und ihn als Vollstrecker der Absichten Gottes betrachtet haben, sie können kaum erwartet haben, daß er wirklich Rom überwältigen und vernichten werde. Der christliche Redaktor läßt Nero mit seinen Helfershelfern vielmehr gegen das Lamm und dessen Getreue kämpfen und unterliegen (17, 14). Überhaupt ist die grimmige Feindschaft gegen Rom in der Zeit des Vespasian und des Titus nur auf jüdischer Seite begreiflich, nicht auf christlicher.

#### Apoc. 18, 1—24.

Der Eingang (18, 1—8) enthält das aus Isa. 21, 3 entlehnte Thema des Ganzen, das sich schon in 14, 8 findet: gefallen, gefallen ist Babylon die große Stadt! Dann folgt eine Vorausnahme der Rache freude in Form einer Klage über die gefallene Stadt, angestellt von den Königen und besonders von den Kaufleuten und Seefahrern, die mit ihr in Verbindung gestanden und Handel getrieben haben (18, 9—20). Daran schließt sich eine zweite Klage (18, 21—24); sie wird nicht erhoben von den auswärtigen Gewerbetreibenden, die an Rom ihren Nutzen gehabt haben, sondern von den in Rom einheimischen Handwerkern und namentlich von den dortigen Großkapitalisten, welche die ganze Welt ausgebeutet haben.

Das Ganze ist zusammengesetzt aus Alttestamentlichen Erinnerungen, und namentlich hat Ezechiels Weissagung über Tyrus als Bergwerk erhalten müssen. Das Verzeichnis der Importwaaren ist ihm nachgemacht; Rom wird wie Tyrus wesentlich als See- und Handelsstadt aufgefaßt. Es werden nicht bloß Gold und Silber, Juwelen und Kostbarkeiten aufgezählt, bei denen den Juden das Herz im Leibe lacht, sondern auch wichtigere Dinge: Weihrauch und Spezereien, Wein und Öl, Mehl und Korn, Rinder und Schafe, Pferde und Wagen, Sklaven. Die Angabe *οἱ ἔμποροὶ σου ἦσαν οἱ μεγιστάνες τῆς γῆς* (18, 23) beruht zwar auf Isa. 23, 8, paßt aber doch auch auf Rom. Spezifisch christliche Zutaten sind der Vers 24 (*ὡς ἐν αὐτῇ* statt *ἐν σοί* die andere Hand verrät) und *οἱ ἔργοι καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται* in Vers 20. In Vers 13 stören die plötzlichen Genitive *καὶ ἵππων καὶ ὄνων καὶ σαμάτων*.

#### Apoc. 19, 1—10. 11—21.

Das erste Stück (19, 1—8) ist wiederum ein himmlisches Tedeum des Apokalyptikers, am Schluß von Vers 8 steht ein aberweises Interpretament. Mit

1) Nach Apoc. 17 wird erwartet, daß sie alle in diesem Punkte einig sein werden.

19, 1—8 sind die Verse 9 und 10 nur äußerlich verbunden, ad vocem γάμος τοῦ ἀρνίου. Der Inhalt kehrt in 21, 5. 6. 22, 6. 8. 10 wieder.

Das zweite Stück (19, 11—21) unterbricht den Fortschritt und springt vom Triumph zurück in den Kampf. Es zerfällt in zwei Hälften (11—16. 17—21). Die zweite ergänzt die erste, bringt aber am Anfang durch die Einladung der Aasvögel zu dem ihnen von Gott bereiteten Schmause (nach Ezech. 39, 17—20) ein neues Moment hinein, das zum Schluß nochmals hervortritt. Das Ganze ist vom Apokalyptiker umgegossen, wenn es nicht überhaupt von ihm stammt. Nachträge sind in Vers 12 und 13 zu erkennen: ἔχων ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδείς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός und καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ<sup>1)</sup>. Dadurch wird dem Vers 16 vorgegriffen. Dieser Vers ist aber selber nicht ganz in Ordnung. Statt ἐπὶ τὸ ἰμάτιον muß man lesen ἐπὶ τὸν ἵππον, damit der Genitiv αὐτοῦ hinter μηδὲν auf das Roß bezogen werden kann. Denn es soll doch unmöglich dem Messias selber sein Name in den Schenkel gestempelt werden; man würde denselben ja dann auch nicht sehen, da doch sein Schenkel nicht unverhüllt sein kann.

#### Apoc. 20, 1—15.

Dies Gesicht weicht ab von der Art der übrigen Gesichte in der Apokalypse. Es ist historisch nirgend ausdeutbar, spielt aber doch auf Erden und nicht im Himmel. Es enthält einige merkwürdige Loci des dogmatisch erstarrten eschatologischen Mythos der Juden, darunter auch den vom Millennium, von dem sonst in der Apokalypse nichts zu merken ist. Wie gewöhnlich ist aber auch hier die jüdische Vorlage christlich überarbeitet worden.

„Ich sah einen Engel vom Himmel herabsteigen, der hatte den Schlüssel des Abgrundes, und eine große Kette lag auf seiner Hand. <sup>2</sup> Und er packte den Drachen, die alte Schlange, das ist der Teufel und der Satan, und band ihn tausend Jahre <sup>3</sup> und warf ihn in den Abgrund und verschloß und versiegelte ihn, damit er die Völker nicht verführe bis zum Ablauf der tausend Jahre; dann ist es bestimmt, daß er eine Weile wieder losgelassen werde“.

„<sup>4</sup> Und ich sah Stühle, und denen die darauf saßen, wurde Regierung gegeben. Und die Seelen derer, die wegen des Zeugnisses Jesu und wegen des Wortes Gottes durch das Beil getötet waren, und die, die das Tier und sein Abbild nicht angebetet und die Marke auf Stirn und Hand nicht angenommen hatten, wurden lebendig, und sie herrschten mit dem Christus tausend Jahre. <sup>5</sup> Die übrigen Toten aber wurden erst lebendig nach dem Ablauf der tausend Jahre. Dies ist die erste Auferstehung. <sup>6</sup> Selig und heilig, wer an der ersten Auferstehung teil hat! über diese hat der zweite Tod keine Gewalt, sondern sie sind Priester Gottes und des Christus, und herrschen mit ihm während der tausend Jahre“.

1) Vielleicht ist aber der ganze Vers 13 zugesetzt, denn das blutige Gewand des Führers ist hier durchaus verfrüht, und seine Truppen sind im folgenden Vers noch weiß gekleidet.

„<sup>7</sup>Und nach dem Ablauf der tausend Jahre wird der Satan aus seinem Gefängnis los gelassen <sup>8</sup>und kommt hervor und verführt die Völker an den vier Ecken der Erde, Gog und Magog, und bringt sie zu hauf zum Streit, zahllos wie Sand am Meer. <sup>9</sup>Und sie zogen hinauf gegen den Nabel der Erde<sup>1)</sup> und schlossen das Lager der Heiligen und die geliebte Stadt ein. Aber Feuer fiel vom Himmel und fraß sie. <sup>10</sup>Und der Teufel, ihr Verführer, wurde in den Pfuhl des Feuers und des Schwefels geworfen, wo auch das Tier und der Pseudoprophet ist. Und sie werden Tag und Nacht in alle Ewigkeit gequält werden“.

„<sup>11</sup>Und ich sah einen großen weißen Thron und den der darauf saß, vor dessen Angesicht verschwand Erde und Himmel und hatten keine Stätte mehr. <sup>12</sup>Und ich sah die Toten, Große und Geringe, stehn vor dem Throne, und Bücher wurden aufgeschlagen, und ein anderes Buch wurde aufgeschlagen, das des Lebens: Und die Toten wurden gerichtet gemäß ihren Werken, nach dem was in den Büchern angeschrieben war. <sup>13</sup>Und das Meer gab seine Toten her, und der Tod und die Hölle gaben ihre Toten her, und sie empfangen ihr Urteil je nach ihren Werken. <sup>14</sup>Und der Tod und die Hölle wurden in den Feuerpfuhl geworfen. Das ist der zweite Tod, der Feuerpfuhl, <sup>15</sup>und wer nicht im Buch des Lebens verzeichnet war, wurde in den Feuerpfuhl geworfen“.

Erste Stufe (20, 1—3). Die Fesselung des Drachen im Abgrunde gehört eigentlich in den Schöpfungsmythus (Sir. 43, 23). Die Herstellung des Kosmos vollzieht sich im Kampf gegen die rebellischen Mächte des Chaos; ihr überwundenes Haupt wird tief unter der Erde eingekerkert, so daß deren ganzes Gewicht auf ihm lastet<sup>2)</sup>. Davon wird oft und teilweise sehr drastisch und ausführlich im mandäischen Thesaurus erzählt. Hier wird die Sache aus der Kosmogonie in die Eschatologie verlegt, denn beide Gebiete werden in der mythischen Spekulation leicht durch einander geworfen. Der Satan wird unschädlich gemacht, um die Ruhe des Millenniums zu ermöglichen.

Zweite Stufe (20, 4—6). Das Millennium bedeutet die Restitution des Reiches Davids durch den Messias, welche später nicht mehr der Abschluß des Welt-dramas war, sondern nur ein Zwischenakt. Der Messias kommt, um die Juden zu retten und zu sammeln, die er bei seinem Advent im heiligen Lande antrifft. Sein Reich in Palästina ist aber nur von begrenzter Dauer. Nach Ablauf der dafür bestimmten Periode hört es auf, und dann erst tritt die Endzeit ein, die zweite übergeschichtliche Weltära, mit der Auferstehung der Toten, dem jüngsten Gericht, dem Gegensatz von ewigem Leben und ewiger Verdammnis. Von alle dem merkt man aber hier wenig. Der Christus tritt ganz zurück; daß das

1) Πλάτος της γης ist ארץ פרוור (Ezech. 38, 11) und sachlich identisch mit סבור הארץ ὄμφαλος της γης (38, 12). Ich habe mir darum den Nabel einzusetzen erlaubt.

2) Es scheint, daß darin zugleich eine Theorie der Erdbeben enthalten ist. Sie entstehn, wenn der Leviathan an seinen Ketten und an der auf ihm liegenden Last rüttelt. Ähnlich in der klassischen Walpurgisnacht der Seismos, in der Tiefe polternd: „Einmal noch mit Kraft geschoben, mit den Schultern brav gehoben, so gelangen wir nach oben“.

Millennium mit seinem Advent beginnt und weiter nichts ist als die Periode seines Reiches im heiligen Lande, erhellt nur ganz beiläufig. Daß es die Zeit des Regiments und der Herrschaft der Seinigen ist, wird dagegen hervorgehoben. Die Seinigen, die mit ihm regieren, sind jedoch nicht die, die seinen Advent erleben, sondern Gestorbene, die aber den Vorzug haben, vor der großen Masse aus den Gräbern auferweckt zu werden, eben um am Millennium teil zu nehmen<sup>1)</sup>. Sie sind die Schicht der ersten Auferstehung. Die erste Auferstehung verleiht ihnen sogleich das ewige Leben, nicht bloß das Leben für tausend Jahre; wie sie aus dem Millennium in die himmlische Endzeit übergehn, wird nicht gesagt. Es ist Alles unklar und hybride; der Apokalyptiker wird seine Vorlage gründlich versetzt haben. Der Vers 6 stammt ganz von ihm.

Dritte Stufe (20, 7—10). Die Lösung des Satans hat den Anfall von Gog und Magog gegen Jerusalem zur Folge, womit das Millennium aufhört. Hier sieht man deutlich, daß die Idee des Millenniums von Ezechiel stammt, nach welchem das hergestellte Gottesreich zunächst eine Weile in Frieden besteht, dann aber noch einen letzten Ansturm der Heidenmacht (Gog und Magog) zu erleiden hat und erst nach dessen Abschlagung definitiv gesichert ist. Man erkennt hier auch, daß Jerusalem der Sitz des tausendjährigen Reiches ist<sup>2)</sup>, und zwar das irdische, denn gegen das himmlische können die Heiden von den vier Ecken der Erde nicht anrücken. Die Loslassung des gefesselten Leviathan findet sich auch in der mandäischen Eschatologie (Thesaurus I 393, 20). Der Vers 10 (vgl. 19, 20) stammt mindestens zur ersten Hälfte vom Apokalyptiker.

Vierte Stufe (20, 11—15). Alle Menschen erstehn aus den Gräbern, kommen vor Gericht und empfangen den Lohn ihrer Taten, nicht bloß die Bösen, sondern auch die Guten. Nach dem was jetzt in 20, 4—6 steht, sollte man denken, es handle sich hier nur um die Bösen. Und diese Meinung kommt auch in zwei Zusätzen zum Ausdruck, in denen von den βιβλία, in denen die έργα gebucht sind, das βιβλίον τῆς ζωῆς unterschieden wird, welches kein Kontobuch ist, sondern eine Bürgerliste der Auserwählten. Man sieht daraus, daß die Korrektur der Vorlage in 20, 4—6 den Apokalyptiker zum Schluß in Verlegenheit gebracht hat.

### Apoc. 21, 1—22, 5.

Ein anschauliches Bild der seligen Ewigkeit auf der Erde, nach Jesaias und Ezechiel entworfen und prächtig ausgemalt. Die Absätze folgen nicht zeitlich auf einander; vielmehr werden im Rahmen des Ganzen (21, 1—8) hernach noch zwei Partien des Vordergrundes mit kräftigen Zügen und leuchtenden Farben

1) Daß grade die Märtyrer, die mit dem Beil gerichtet sind, darunter besonders hervorgehoben werden, widerspricht der sonst auftretenden Meinung, daß diese, wie Jesus selbst, sofort nach dem Tode in den Himmel kommen. Was mit denen, die die Parusie erleben, geschehen wird, darüber verlautet nichts.

2) worüber in 20, 4—6 nichts gesagt wird.

ausgestattet (21, 9—27. 22, 1—5). Ohne Zweifel ist der Apokalyptiker selber der Autor, er gehört nach 21, 14 nicht zu den zwölf Aposteln.

21, 1—8. Die neue Welt, Himmel und Erde ohne Meer. Darin das neue Jerusalem, nicht im Himmel, sondern vom Himmel herabgekommen auf die Erde. Darin die vermutlich auch bis dahin im Himmel aufbewahrt gewesene und nun herabgekommene Stiftshütte, in welcher Gott selber unter seinem Volke wohnt und gegenwärtig ist. Wo aber bleibt Christus, τὸ ἀρνίον? Der καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου ist sonst Gott; freilich fällt es auf, daß dann Gott selber in 21, 5 ss. zu dem Seher spricht — was sonst nicht geschieht.

21, 9—27. Das neue Jerusalem. Die ungeheure Ausdehnung der Stadt (dreihundert deutsche Meilen im Quadrat 21, 16) zeigt, daß sie zugleich als Land gedacht ist. Sie hat zwölf Tore, aber nur Eine Straße, keinen Tempel (21, 22), aber doch die Stiftshütte (21, 3), keine Leuchten (21, 23), aber doch einen φωστῆρα (21, 11). Das törichte Interpretament ὁ ἐστὶν ἀγγέλου (21, 17) geht von der Überlegung aus, daß weil der Messende ein Engel ist, auch sein Maß ein englisches sein müsse. Übrigens steht Vers 17 etwas locker im Zusammenhange, ebenso wie auch Vers 15.

22, 1—5. Das neue Jerusalem als wiedergekommenes Paradis. Der Bach des Lebens fließt an der Hauptstraße her, die wie es scheint nur Eine Häuserreihe hat. In der Mitte der Längachse des durch den Bach und die Straße gebildeten Parallelogramms steht der Baum des Lebens. Die Vorstellung ist anders als bei Ezechiel (47, 12). Man kann den Anfang von Vers 12 nicht anders verstehn als zwischen der Straße auf der einen Seite und dem Bach auf der andern, so daß ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν zu disjungiren ist. Das δώδεκα wird als δωδεκάκις erklärt; vgl. ἑπτα für ἐπτάκις in Mt 18, 22 am Schluß. Bei καὶ τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεράπειαν τῶν ἐθνῶν fragt man, ob es denn noch Heiden und noch Krankheiten auf der neuen Erde gebe. Vom Baum der Erkenntnis ist keine Rede. In 22, 5 wird 21, 23 wiederholt.

### Apoc. 22, 6—21.

Dieses Schlußwort wird nicht müde, in lauter parallelen Absätzen die Versicherung der Nähe der Parusie und die Bitte um ihren baldigen Eintritt inständig zu wiederholen. Es versetzt am besten in die Stimmung der Christenheit zur Zeit der domitianischen Verfolgung, da hier die Phantasmagorie zurücktritt, hinter der freilich auch kein bloßes Spiel steckt, sondern eine beneidenswerte Sicherheit der Weltanschauung.

22, 6. 7 greift zwar dem Folgenden vor, darf aber doch nicht mit dem Vorhergehenden verbunden werden. Ob nach 22, 7 anzunehmen ist, daß auch in 22, 6 Christus rede, scheint mir nicht sicher. Die Redenden wechseln hier im Handumdrehen.

In 22, 8—11 stellt sich Johannes mit seinem Namen als Verfasser vor wie in 1, 4. Das Buch Daniel ist im babylonischen Exil verfaßt, bezieht sich aber



erst auf die Ereignisse unter Antiochus Epiphanes. Darum soll es in der Zwischenzeit sekretirt werden und erst ans Licht treten, wenn es aktuell geworden ist. Bei der Apokalypse jedoch liegt kein langer Zwischenraum zwischen der Zeit der Abfassung und der Zeit der Erfüllung des darin Geweissagten; darum soll sie nicht versiegelt d. h. zurückgehalten, sondern sogleich veröffentlicht werden. Der Spruch 22, 11 wird zwar aus Dan. 12, 10 übernommen, aber ganz anders gedeutet: der gegenwärtige Lauf der Welt geht nicht noch lange so weiter, sondern findet alsbald sein Ende; die Menschen haben keine Frist mehr sich zu ändern, sondern setzen ihren Lebenswandel fort und werden so von dem Gericht überrascht.

In 22, 12—15 redet Jesus. Das  $\xi\xi\omega$  (22, 15) wird man als Ausruf fassen müssen: hinaus mit den Hunden! Vgl. Mt 8, 12. 22, 13. 25, 30.

In 22, 16 nennt Jesus seinen Namen, im Unterschied von 22, 7. 12. Sein  $\text{\AA}\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma$  ist kein Engel, sondern Johannes, wie vielleicht auch in 1, 1, wenn dort  $\tau\tilde{\omega}$   $\delta\omicron\upsilon\lambda\omega$  als Apposition zu  $\tau\omicron\upsilon$   $\text{\AA}\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\upsilon$  gefaßt werden darf, in falschem Casus. Unter den Kirchen dürfen wohl nicht bloß die sieben Gemeinden von Asia verstanden werden.

22, 18. 19. Der Schluß, der nicht völlig gedankenlos aus Deut. 4, 2 kopirt sein kann, rührt wie der Anfang (1, 1—3) von dem Herausgeber her, nicht von dem Verfasser. Der Verfasser mußte wissen, daß er selber an seinen Vorlagen das Verfahren geübt hatte, welches hier verflucht wird; eine solche Selbstverleugnung ist ihm nicht zuzutrauen, wie man sie annehmen müßte, wenn er unsere beiden Verse geschrieben hätte. Der Herausgeber dagegen konnte des guten Glaubens sein, daß hier ein einheitliches Originalprodukt des Pneuma vorliege. Vielleicht ist übrigens auch schon in  $\tau\omicron\nu$   $\text{\AA}\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\nu$   $\mu\omicron\nu$  (22, 16) seine Hand zu erkennen.

---

Nachträglich sei bemerkt, daß es für die Analyse der Apokalypse nichts ausmacht, wenn eine allgemeine Christenverfolgung erst später als unter Domitian eingetreten ist — wenn nur nicht früher. Für diesen literarischen Zweck kann man es bei der überlieferten Datirung bewenden lassen. Ob sie richtig sei, ist eine andere Frage; Mommsen scheint es nicht zu bezweifeln, wohl aber Duchesne. Profanhistorische Nachrichten darüber gibt es nicht, daß ein Attentat des Staates auf die Kirche schon unter Domitian unternommen wurde.

---

ABHANDLUNGEN  
DER KÖNIGLICHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN ZU GÖTTINGEN.  
PHILOLOGISCH-HISTORISCHE KLASSE.  
NEUE FOLGE BAND IX. Nro. 5.

---

# Annambhattas Tarkasamgraha,

ein Kompendium der Dialektik und Atomistik,

mit des Verfassers eigenem Kommentar,

genannt Dipikâ.

Aus dem Sanskrit übersetzt

von

**E. Hultsch,**

Korrespondenten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften.

---

Berlin.

Weidmannsche Buchhandlung.

1907.



•


Seinem lieben Freunde

**Charles Rockwell Lanman**

als Glückwunsch zur Vollendung

des grossen Kommentars zum Atharvaveda

gewidmet.





## Inhalt.

		Seite
Vorwort . . . . .		1
§ I.	Das Gebet . . . . .	5
§ II.	Die Kategorieen . . . . .	6
§ III.	Die Substanzen . . . . .	7
§ IV.	Die Qualitäten . . . . .	9
§ V.	Die Bewegungen . . . . .	10
§ VI.	Das Genus . . . . .	10
§ VII.	Die Besonderheiten . . . . .	10
§ VIII.	Die Inhärenz . . . . .	10
§ IX.	Die Negationen . . . . .	10
§ X.	Die Erde . . . . .	10
§ XI.	Das Wasser . . . . .	12
§ XII.	Das Feuer . . . . .	12
§ XIII.	Die Luft . . . . .	13
§ XIV.	Der Äther . . . . .	15
§ XV.	Die Zeit . . . . .	15
§ XVI.	Der Raum . . . . .	16
§ XVII.	Die Seele . . . . .	16
§ XVIII.	Das <i>manas</i> . . . . .	17
§ XIX.	Die Farbe . . . . .	18
§ XX.	Der Geschmack . . . . .	18
§ XXI.	Der Geruch . . . . .	19
§ XXII.	Die Fühlbarkeit . . . . .	19
§ XXIII.	Das Brennen . . . . .	19
§ XXIV.	Die Zahl . . . . .	20
§ XXV.	Die Dimension . . . . .	20
§ XXVI.	Die Getrentheit . . . . .	20
§ XXVII.	Die Verbindung . . . . .	20
§ XXVIII.	Die Trennung . . . . .	21
§ XXIX.	Distanz und Proximität . . . . .	21
§ XXX.	Die Schwere . . . . .	22
§ XXXI.	Die Flüssigkeit . . . . .	22
§ XXXII.	Die Adhäsion . . . . .	22
§ XXXIII.	Der Laut . . . . .	22
§ XXXIV.	Der Verstand . . . . .	23
§ XXXV.	Die Vorstellung . . . . .	23

	Seite
§ XXXVI.	Die Arten der richtigen Vorstellung . . . . . 24
§ XXXVII.	Das Instrument . . . . . 24
§ XXXVIII.	Die Ursache . . . . . 25
§ XXXIX.	Das Produkt . . . . . 25
§ XL.	Die Arten der Ursache . . . . . 25
§ XLI.	Das Instrument . . . . . 26
§ XLII.	Die Wahrnehmung . . . . . 26
§ XLIII.	Der Kontakt . . . . . 27
§ XLIV.	Das Schließen . . . . . 29
§ XLV.	Der Schluß . . . . . 30
§ XLVI.	Die fünf Glieder des Schlusses . . . . . 31
§ XLVII.	Die Betrachtung . . . . . 32
§ XLVIII.	Das Merkmal . . . . . 33
§ XLIX.	Der Ort . . . . . 34
§ L.	Das ähnliche Beispiel . . . . . 34
§ LI.	Das Gegenbeispiel . . . . . 35
§ LII.	Die Scheingründe . . . . . 35
§ LIII.	Der fehlgehende Grund . . . . . 35
§ LIV.	Der konträre Grund . . . . . 35
§ LV.	Der aufgewogene Grund . . . . . 36
§ LVI.	Der unbewiesene Grund . . . . . 36
§ LVII.	Der widersprochene Grund . . . . . 37
§ LVIII.	Die Vergleichung . . . . . 38
§ LIX.	Die Sprache . . . . . 38
§ LX u. LXI.	Abhängigkeit u. s. w. . . . . 40, 41
§ LXII.	Der Ausspruch . . . . . 41
§ LXIII.	Die sprachliche Erkenntnis . . . . . 42
§ LXIV.	Die falsche Vorstellung . . . . . 45
§ LXV.	Die Erinnerung . . . . . 46
§ LXVI—LXXII.	Lust, Schmerz, Wunsch, Haß, Anstrengung, Verdienst u. Sünde 46
§ LXXIII u. LXXIV.	Verstand u. s. w. . . . . 46, 47
§ LXXV.	Die Kräfte . . . . . 47
§ LXXVI.	Die Bewegungen . . . . . 47
§ LXXVII.	Das Genus . . . . . 48
§ LXXVIII.	Die Besonderheiten . . . . . 48
§ LXXIX.	Die Inhärenz . . . . . 48
§ LXXX.	Die Negationen . . . . . 49
§ LXXXI.	Schluß . . . . . 50
§ LXXXII.	Kolophon . . . . . 54
Verzeichnis der von Annambhāṭṭa erwähnten Lehrer und Werke . . . . . 55	
Verzeichnis der wichtigeren Kunstausdrücke . . . . . 55	

# Annambhaṭṭas Tarkasamgraha mit des Verfassers Dîpikâ.

Aus dem Sanskrit übersetzt

von

**E. Hultsch,**

Korrespondenten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften.

---

Vorgelegt in der Sitzung vom 9. März 1907.

---

## Vorwort.

Die vorliegende Abhandlung enthält zwei verschiedene Werke desselben Verfassers. Das erste, der *Tarkasamgraha*, ist eine Zusammenstellung der wichtigsten Lehrsätze des Nyāya- und Vaiśēshika-Systems, welche zum Auswendiglernen durch indische 'Knaben' bestimmt sind. Im zweiten, der *Dîpikâ*, erläutert und begründet Annambhaṭṭa die einzelnen Lehrsätze seines *Tarkasamgraha* und ergänzt sie durch die Darstellung anderer, dem Anfänger schwerer verständlicher Probleme und Streitfragen. Die doppelte Verteilung des Stoffes hat also wesentlich pädagogische Zwecke. Während der *Tarkasamgraha* in einfacher und deutlicher Sprache abgefaßt ist, bietet die *Dîpikâ* einem Europäer, der keinen Pandit konsultieren kann, ziemlich bedeutende Schwierigkeiten und hat bisher noch keinen Übersetzer gefunden. Obwohl ich mich mehrere Jahre hindurch angelegentlich mit ihr beschäftigt habe, wage ich nicht zu hoffen, daß ich sie überall richtig verstanden habe. Zwei Gründe bewegen mich, diese Übersetzung der Öffentlichkeit zu übergeben. Die Lehren des Nyāya und Vaiśēshika haben seit alter Zeit einen so integrierenden Bestandteil des Studiums der gebildeten Hindus gebildet, daß eine Kenntnis dieser beiden Systeme, ihrer Terminologie und ihres Stiles für das richtige Verständnis der indischen Literatur unentbehrlich ist. Zweitens aber glaube ich annehmen zu dürfen, daß die Spekulationen jener beiden Schulen es verdienen, unsern Philosophen nicht nur auszugsweise, sondern im Originalgewande zugänglich gemacht zu werden, da sie trotz mancher Schrullen und sonderbarer Axiome eine ganze Anzahl scharfsinniger Beobachtungen und Theorien enthalten.



Unter den sechs mehr oder weniger orthodoxen Systemen der Hinduphilosophie haben bisher besonders der großartige Illusionismus des Vêdânta und das dem Buddhismus verwandte Sâmkhya die Aufmerksamkeit europäischer Forscher auf sich gelenkt. Die Dialektik (Nyâya) und die Atomistik (Vaiśêshika) wurden in ihren Grundzügen zuerst von Colebrooke<sup>1)</sup> und unlängst von Max Müller<sup>2)</sup> behandelt. Eine quellenmäßige Darstellung der Lehre vom Schluß verdanken wir Jacobi<sup>3)</sup>. Einen trefflichen Abriß der Geschichte beider Systeme lieferte Bodas in seiner Einleitung zu Athalys Ausgabe der *Dîpikâ*. Er unterscheidet drei Perioden der Entwicklung. In die erste Periode gehören die *Nyâyasûtras* des Gautama und die *Vaiśêshikasûtras* des Kaṇâda. Die ersteren sind von Ballantyne ins Englische<sup>4)</sup>, die letzteren von Rôer ins Deutsche<sup>5)</sup> und von Gough (Benares, 1873) ins Englische übertragen worden. Die zweite Periode ist die der Kommentare zu den *Sûtras*. Die dritte Periode beginnt mit Gaṅgêśas *Tattvachintâmani* und schließt mit einigen Kompendien, die in verhältnismäßig einfacher Sprache die von ihm und seinen Nachfolgern gewonnenen Resultate dem Anfänger zu vermitteln und die Lehren des Nyâya und Vaiśêshika in ein einziges System zu verschmelzen suchen. Zu diesen Werken gehören Viśvanâthas *Kârikâvatî* oder *Bhâshâparichchêda*<sup>6)</sup> und Annambhaṭṭas *Tarkasamgraha* und *Dîpikâ*. Der älteste Leitfaden dieser Art ist die *Saptapadârthî* des Śivâditya<sup>7)</sup>.

Der erste Bestandteil des Namens Annambhaṭṭa ist eine verkürzte Form von Annama, das in Teluguinschriften vorkommt<sup>8)</sup>. Ähnliche Namen sind Bâlambhaṭṭa<sup>9)</sup>, Kâṭama<sup>10)</sup> Śingamadvêdin<sup>11)</sup>, Kṛishnambhaṭṭa<sup>12)</sup> und Kṛishnama<sup>13)</sup>. Das *m* oder *ma*, mit dem diese Namen endigen, ist vielleicht der Überrest des Teluguwortes *amma*, 'Mutter', und die beiden ersten Silben von Annama sind nach der Ansicht Rai Bahadur Venkayyas identisch mit dem Teluguwort *anna*, 'älterer Bruder'. Daß Annambhaṭṭa aus Südindien stammt, ergibt sich auch aus dem Namen seines Vaters, Tirumalâchârya. Tirumala ist nämlich die Telugubezeichnung des 'heiligen Berges' von Tirupati im North Arcot District.

Annambhaṭṭa, der Sohn des Tirumalâchârya, hat mindestens fünf Werke hinterlassen. Es sind dies:

1. *Tarkasamgraha* mit Kommentar (*Dîpikâ*).
2. *Vyâkaranamitâksharâ*, ein Kommentar zu Pâninis *Sûtras*<sup>14)</sup> (Benares, 1906).

1) *Miscellaneous Essays*, London, 1837, Vol. I, p. 261 ff.

2) *The Six Systems of Indian Philosophy*, London, 1903, p. 362 ff.

3) *Nachrichten*, Göttingen, 1901, phil.-hist. Kl., S. 460 ff. Vgl. auch Freytag, 'Über die Erkenntnistheorie der Inder', *Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philosophie*, Band XXIX, S. 179 ff.

4) Book I—IV. Allahabad, 1850—54.

5) *Z. D. M. G.*, Band XXI, S. 309 ff. und Band XXII, S. 383 ff.

6) Herausgegeben und ins Englische übersetzt von Rôer, Calcutta, 1850.

7) Herausgegeben und ins Lateinische übersetzt von Winter, Leipzig, 1893.

8) Annama, Annamayajan und Annambhaṭṭa, *Ep. Ind.*, Vol. V, pp. 67—69.

9) *Cat. Cat.*, Vol. I, pp. 372 und 612.

10) *Ep. Ind.*, Vol. IV, pp. 328—330.

11) Ebenda, Vol. V, p. 67.

12) Ebenda, Vol. III, p. 256.

13) Ebenda, Vol. V, p. 69.

14) Eine *Pânintyalaghuvrittî* wird erwähnt im *Cat. Cat.*, Vol. II, pp. 4, 7.

3. *Mahābhāshyapradīpōddyōtana* <sup>1)</sup>.
4. *Mitāksharā*, ein Kommentar zum *Brahmasūtra* <sup>2)</sup>.
5. *Rānakōjjivant* <sup>3)</sup>.

In der Vorrede zur Ausgabe der *Vyākaranamitāksharā* (p. 1) werden ihm außerdem zugeschrieben:

6. Ein Kommentar zur *Tarkabhāshātattvabōdhini*.
7. *Chintāmanyālōkasiddhāñjana*.
8. Ein kurzer Kommentar zum *Jaiminiya* (d. i. *Mīmāṃsāsūtra*).

Hierzu kommen vielleicht noch:

9. *Nyāyaparīśiṭṭaparakāśa* (*Cat. Cat.*, Vol. I. p. 20).
10. *Kātyāyanaprātisākhyaśākhya* (Hall, *Index*, p. 69).

Schon aus den fünf an erster Stelle genannten Titeln geht hervor, daß Annambhaṭṭa nicht nur Nyāya und Vaiśēshika, sondern; auch Grammatik, Vēdānta und Mīmāṃsā beherrschte. Sein Vater Tirumalāchārya scheint als Autorität im Vēdānta gegolten zu haben, da er den Beinamen Advaitavidyāchārya führte. Als Vorfahren des Tirumalāchārya nennen die Unterschriften von Annambhaṭṭas Werken Rāghavasōmayājin.

Annambhaṭṭa ist ein ziemlich moderner Autor und gehört, wie Bodas gezeigt hat, ungefähr dem 17. Jahrhundert an. Er hat nämlich die *Tattvachintāmanidīpī* des Raghunātha benutzt, welche nach Bodas um 1520 n. Chr. geschrieben wurde. Die untere Grenze ergibt sich daraus, daß eine Berliner Handschrift der *Dīpikā* im (Vikrama-)Jahre 1781 (= 1724/25 n. Chr.) <sup>4)</sup> und Jacobis Handschrift der *Dīpikā* im Śakajahre 1634 (= 1712/18 n. Chr.) datiert ist und daß die *Tarkachandrikā*, ein Kommentar zum *Tarkasamgraha*, im Śakajahre 1644 (= 1722/23) abgefaßt worden ist <sup>5)</sup>.

Wie Burnell mitgeteilt hat, wurden sowohl der *Tarkasamgraha* als die *Dīpikā* schon im Jahre 1811 zu Tanjore gedruckt <sup>6)</sup>. Im Jahre 1849 veröffentlichte Ballantyne in Allahabad den *Tarkasamgraha* allein mit einer englischen Übersetzung. Zwei Jahre später erschien dieselbe Übersetzung in einer von Hall verbesserten Gestalt, in welcher sie in der von der Nirnaya Sagara Press veranstalteten, sehr fehlerhaften Ausgabe der *Dīpikā* (1. Aufl. 1876, 4. Aufl. 1899) abgedruckt worden ist. Auf Ballantynes Übersetzung fußen auch Max Müllers 'Beiträge zur Kenntnis der indischen Philosophie' <sup>7)</sup>. Mehendale, ein Schüler Bhandarkars, lieferte einen verbesserten Text der *Dīpikā* mit Auszügen aus dem Kollegienhefte seines Lehrers (Bombay, 1893). Im Jahre 1897 erschien als No. LV der Bombay Sanskrit Series der *Tarkasamgraha* mit *Dīpikā* und *Nyāyabōdhini*, begleitet

1) S. meine *Reports on Sanskrit Manuscripts*, No. I, p. VIII.

2) S. das Vorwort zu Athalys Ausgabe der *Dīpikā*, p. V f.

3) Burnell, *Tanjore MSS.*, p. 81 b.

4) S. das Vorwort zu Athalys Ausgabe, p. IV. Daß das Wort 'Meer' sowohl für 'vier' als für 'sieben' gebraucht wird, läßt sich aus Inschriften beweisen; s. *Ep. Ind.*, Vol. IV, p. 228, Anm. 10, und Vol. VI, p. 275, Anm. 4.

5) S. das Vorwort zu Athalys Ausgabe der *Dīpikā*, p. III, und Bhandarkars *Report*, 1884, p. 187, No. 736. Über andere Kommentare zum *Tarkasamgraha* und zur *Dīpikā* s. Athalye, p. 379 f.

6) *Ind. Ant.*, Vol. I, p. 194.

7) *Z. D. M. G.*, Band VI, S. 1 ff. und S. 219 ff.

von dem englischen Kommentar eines ausgezeichneten Kenners des Nyāya, Rao Bahadur Athalye. Dieses treffliche Werk ist mir ein unentbehrliches Hilfsmittel gewesen und kann neben Mahāmahōpādhāya Bhīmāchāryas *Nyāyakōśa* (2. Aufl., Bombay 1893) jedem Kenner des Sanskrit, der sich über Nyāya und Vaiśēshika näher orientieren will, angelegentlich empfohlen werden. Die 1903 in Poona erschienene Ausgabe der *Dīpikā* von Bahulikar ist für indische Studenten berechnet und enthält kurze Auszüge aus Athalyses Werk, die für das Verständnis des Kommentars nutzlos sind.

Der bekannteste Kommentar zur *Dīpikā* ist der *Tarkasāṃgrahādīpikāprakāśa* des Nilakanṭhabhaṭṭa, eines Sohnes des Rāmabhaṭṭa. Wie Pandit Mukunda Jha in der Vorrede zu seiner Ausgabe des *Bhāskarōdaya* mitteilt, stammte er aus Pānya bei Ahōbala (im Kurnool District) und starb zu Benares im Jahre 1840. Außer dem *Prakāśa* verfaßte er einen Kommentar zum *Tattvachintāmaṇi*, den er selbst unter dem Titel *Abhinavamanidīdhiti* erwähnt und der nach dem *Bhāskarōdaya* auch den Namen *Abhinavaprabhā* trug<sup>1)</sup>. Von der *Nilakanṭhī* lagen mir drei Ausgaben vor<sup>2)</sup>. Die letzte derselben enthält auch den Superkommentar *Bhāskarōdaya*, in welchem Lakshminṛisimha, der Sohn des Nilakanṭhabhaṭṭa, den *Prakāśa* seines Vaters erklärt hat. Nach Pandit Mukunda Jha war der Verfasser 1816 zu Pānya geboren und starb 1887 in Benares.

Annambhaṭṭa hat den Stoff seines *Tarkasāṃgraha* in streng methodischer Weise anzuordnen versucht. Er beginnt mit der Aufzählung der sieben Kategorien (§ II) und ihrer Unterabteilungen (§ III—IX). Die nächstfolgenden Paragraphen (X—XVIII) behandeln die Unterabteilungen der ersten Kategorie (Substanz). Mit denen der zweiten (Qualität) beschäftigen sich § XIX—XXII, XXIV—XXXIV, LXXVI—LXXXII und LXXXV. Die Schlußparagraphen (LXXVI—LXXX) sind den fünf übrigen Kategorien gewidmet. An drei Stellen sind kurze Bemerkungen angehängt: § XXIII (über das 'Brennen'), § LXXXIII und LXXXIV (über einige Qualitäten) und § LXXXI (Schluß). Eines der wichtigsten Kapitel ist nach dem über die Qualität 'Verstand' handelnden Paragraphen (XXXIV) eingefügt. Der Verfasser teilt den Verstand in Erinnerung (§ LXV) und Vorstellung (§ XXXV) ein und die letztere in richtige Vorstellung (§ XXXVI) und falsche Vorstellung (§ LXIV). Die Instrumente der richtigen Vorstellung sind Wahrnehmung, Schluß, Vergleichung und Sprache. Nachdem Annambhaṭṭa erklärt hat, was er unter einem Instrument versteht (§ XXXVII—XLI), bespricht er der Reihe nach die vier Arten der richtigen Vorstellung und ihre Instrumente: zunächst die Wahrnehmung (§ XLII und XLIII), dann die Lehre vom Schließen nebst den Scheingründen (§ XLIV—LVII), drittens die Vergleichung (§ LVIII) und endlich die Sprache und die sprachliche Erkenntnis (§ LIX—LXIII). Zur näheren Orientierung kann ich auf das Inhaltsverzeichnis verweisen.

Eine Anzahl Lehrsätze, die wegen ihrer Schwierigkeit, Strittigkeit oder geringeren Wichtigkeit im *Tarkasāṃgraha* übergangen worden sind, hat Annambhaṭṭa, wie schon oben bemerkt, der *Dīpikā* einverleibt. So handelt er in § I der *Dīpikā* von der Notwendigkeit des Gebetes. § III widerlegt die Annahme einer zehnten Substanz (Finsternis) und

1) Pandit Mukunda Jha (p. 1 der Vorrede) nennt ihn *Maniprabhā*.

2) Bangalore, 1895; Bombay, 1897/98; Bombay, 1903.

definiert die Definition. § XII und XIII liefern den Beweis, daß das Gold aus Feuer besteht und daß die Luft nicht wahrnehmbar, sondern nur erschließbar ist. Es folgt eine Theorie der Schöpfung und Vernichtung der Materie. In § XVII wird die Existenz Gottes und der menschlichen Seele bewiesen und in § XXIII das Entwickeltsein der Qualitäten definiert. § XXXVIII ergänzt die Definition der Ursache durch die Annahme dreier Arten von Nebensächlichkeit und § XLIV die des Schließens durch den Begriff des Ortseins. § LVII stellt die den einzelnen Scheingründen anhaftenden Fehler fest. Der Kommentar zu § LIX enthält feine Beobachtungen über die Erlernung der Sprache und über die Bedeutung der Wörter. § LXII vertritt die Ansicht, daß der Vêda nicht ewig, sondern von Gott verfaßt sei. § LXIII verwirft die Annahme anderer Arten von Erkenntnismitteln außer den vier von Annambhatta anerkannten und streift das Problem der Erkenntnismöglichkeit. § LXXV teilt die Qualitäten in allgemeine und besondere ein. § LXXX verwirft die Annahme einiger Abarten der Negation und § LXXXI diejenige von mehr als sieben Kategorien. Hierauf diskutiert der Verfasser die Bedeutung der Vorschriften des Vêda und schließt mit der Behauptung, daß sein System zur Erlösung führe, deren einziges Mittel die Erkenntnis sei.

### § I. Das Gebet.

Den Herrn des Alls in (mein) Herz gelegt habend (und meinen) Lehrern Verehrung erwiesen habend, wird (von mir) der *Tarkasamgraha* verfaßt zum leichten Verständnis der Knaben.

Mich niedergeworfen habend vor dem Herrn des Alls, der die Form des Sâmba<sup>1)</sup> hat, der Göttin der Rede (und meinem) Lehrer<sup>2)</sup>, verfasse ich die *Dīpikā* (d. i. die Erleuchterin) des *Tarkasamgraha*, einen für Knaben geeigneten Kommentar.

(In dem Verse) "Den Herrn des Alls" u. s. w. erklärt (der Verfasser sein) Vorhaben, indem er zur Unterweisung der Schüler ein Gebet (*maṅgala*) verfaßt, welches in der Anrufung (seiner) Schutzgottheit besteht (und) dessen Notwendigkeit zur ungehinderten Vollendung eines geplanten Buches aus einem heiligen Text erhellt, der aus den Gewohnheiten der Frommen erschlossen wird.

#### Einwurf.

Das Gebet ist kein Mittel zur Vollendung, da ein Fehlgehen an Konkomitanz und Ausschließung<sup>3)</sup> (stattfindet). Denn, wie man sieht, sind die *Kiraṇāvālī* u. s. w.<sup>4)</sup> nicht

- 1) D. i. Ardhanārīśvara.
- 2) N. bevorzugt die Lesart *girām gurum* und faßt diese Worte als Apposition zu *Viśvêśvaram*.
- 3) Über 'Konkomitanz' und 'Ausschließung' s. § XLVIII und über 'Fehlgehen' § LIII.
- 4) N. liest 'die *Kādambārī* u. s. w.' Ebenso die *Mitabhāshinī* zur *Saptapādārthī*, Benares 1893, p. 1. — *Kiraṇāvālī* ist der Titel von Udayanāchāryas unvollendetem Kommentar zu Prasastapādas Kommentar zum *Vaiśêshikasūtra*.

vollendet worden, obwohl (ihnen) ein Gebet vorausgieng; (und) die *Kādambari* u. s. w.<sup>1)</sup> sind vollendet worden, obwohl (ihnen) kein Gebet vorausgieng.

#### Erwiderung.

Ein Fehlgehen (findet) nicht (statt). Denn die *Kiraṇāvālī* u. s. w. sind nicht vollendet worden, da die Hindernisse (zu) zahlreich waren; und bei der *Kādambari* u. s. w. ist das Gebet schon außerhalb des Buches<sup>2)</sup> gesprochen worden.

#### Einwurf.

Gibt es ein Beweismittel für die Notwendigkeit des Gebetes?

#### Erwiderung.

Das Beweismittel ist eben ein heiliger Text, welcher aus den Gewohnheiten der Frommen erschlossen wird, (nämlich) der heilige Text: 'Wer Vollendung begehrt, soll ein Gebet sprechen'. Denn die Notwendigkeit des Gebetes erhellt aus dem Vêda, da es in den Bereich der nicht profanen und nicht getadelten<sup>3)</sup> Gewohnheiten der Frommen gehört, wie das Neumondsopfer. (Ich sage) 'nicht profan', um ein Fehlgehen in Bezug auf Essen u. s. w. zu vermeiden, (und) 'nicht getadelt', um ein Fehlgehen in Bezug auf ein Totenopfer zur Nachtzeit u. s. w. zu vermeiden. Die Bedeutung des Wortes 'fromm' ist bekannt; (dieses Wort ist gewählt), da (durch die Vorschrift): 'man soll keine nutzlose Handlung vollbringen' auch das (nicht zu den Gewohnheiten der Frommen gehörende) Schlagen auf das Wasser u. s. w. verboten ist.

(Zu den Worten) "der *Tarkasaṅgraha*" u. s. w. (ist Folgendes zu bemerken). *Tarkas* (sind Dinge), die nachgewiesen werden, (nämlich) die sieben Kategorieen — Substanz u. s. w.<sup>4)</sup>. Ein Kompendium (*saṅgraha*), (d. i.) eine kurze Darstellung des Wesens derselben, wird verfaßt. Er sagt zu welchem Zwecke (dies geschieht): zum leichten, (d. i.) mühelosen Verständnis, nämlich zur Erkenntnis der Kategorieen. Um dem Einwurf zu begegnen: 'Warum wird ein neues Buch verfaßt, da es (schon) viele Bücher über *Tarka* gibt?', sagt er: "(zum leichten Verständnis) der Knaben", d. i. da die Knaben (jene Bücher) wegen ihres zu großen Umfanges nicht verstehen können. Ein Knabe ist ein solcher, der aufzufassen und zu behalten fähig ist, nicht aber ein Säugling. Er sagt, was er vor der Abfassung (seines Werkes) getan hat: den Herrn des Alls, (d. i.) den Lenker der Welt, (nämlich) Śiva, ins Herz gelegt habend, d. i. immer seiner gedacht habend, (und) den Lehrern, (d. i. seinen) Lehrern in den Wissenschaften, Verehrung erwiesen habend.

## § II. Die Kategorieen.

(Es gibt) sieben Kategorieen (*padārtha*): Substanz, Qualität, Bewegung, Genus, Besonderheit, Inhärenz und Negation.

1) N. liest 'die *Kiraṇāvālī* u. s. w.' — Die *Kādambari* (des Bāṇa) ist ein ganz unpassendes Beispiel, da ihr ein Gebet vorhergeht und sie nicht vollendet ist; vgl. Athalye, p. 71 f.

2) D. i. nach N. 'schon in einer früheren Geburt.' Dies gilt für heterodoxe Verfasser.

3) D. i. nach N. 'nicht im Gesetzbuche verboten'.

4) S. § II.

Im Obigen zählt er die Kategorien auf. Aus der Etymologie von *padārtha* — der Gegenstand (*artha*) eines Wortes (*pada*) — (ergibt sich) 'Benennbarkeit' als die Definition des Genus 'Kategorie'.

Einwurf.

Da hier schon aus der Aufzählung die Siebenzahl hervorgeht, ist der Gebrauch (des Wortes) 'sieben' überflüssig.

Erwiderung.

(Das Wort 'sieben' ist gebraucht), um eine größere Zahl auszuschließen.

Einwurf.

Eine überzählige Kategorie ist entweder Gegenstand der Erkenntnis oder nicht. Ersteres ist nicht der Fall, da etwas Erkanntes nicht verneint werden darf, (und) letzteres (ebenfalls) nicht, da eine Verneinung unmöglich ist, ohne daß (ihr) Gegenstück<sup>1)</sup> erkannt wird.

Erwiderung.

Der Sinn der Ausschließung ist, daß das Genus 'Kategorie' durchdrungen wird<sup>2)</sup> von dem Genus 'eines von den sieben — Substanz u. s. w.'

Einwurf.

(Statt) 'eines von den sieben' muß man sagen 'verschieden von dem von den sieben Verschiedenen'. Da nun etwas von den sieben Verschiedenes nicht bekannt ist, hat das 'eines von den sieben' keinen Sinn.

Erwiderung.

Mit dem Genus 'eines von den sieben — Substanz u. s. w.' war gemeint der Besitz der Negation der Siebenzahl der Unterschiede von Substanz u. s. w.<sup>3)</sup> Dies ist auch weiter unten zu beachten.

### § III. Die Substanzen.

Hierunter sind die Substanzen (*dravya*) nur neun: Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther, Zeit, Raum, Seele und *manas*<sup>4)</sup>.

Im Obigen teilt er die Substanz ein. (Mit dem Worte) "hierunter", (d. i.) unter Substanz u. s. w., sind zu verbinden (die Worte) "sind die Substanzen nur neun." Diese nennt er mit (den Worten) "Erde" u. s. w.

1) Das Gegenstück (*pratiyōgin*) ist dasjenige Ding, welches durch eine Negation verneint und somit von ihr vorausgesetzt wird.

2) S. § XLIV.

3) 'Da die sieben sich einzeln ergebenden Unterschiede von Substanz u. s. w. nirgends existieren, so existiert überall die von der Siebenheit solcher Unterschiede abgeschnittene Negation'. — N.

4) S. § XVIII.

## Einwurf.

Da es eine zehnte Substanz, (nämlich) Finsternis (*tamas*), gibt<sup>1)</sup>, so sind die Substanzen nicht nur neun. Denn da der Wahrnehmung: 'die schwarze Finsternis bewegt sich' durch keine (andere) widersprochen wird, so ist (die Finsternis) ein Sitz der schwarzen Farbe und einer Bewegung und daher als eine Substanz erwiesen<sup>2)</sup>. Hiervon fällt die Finsternis nicht unter die fünf mit 'Äther' beginnenden, da sie Farbe besitzt; nicht unter 'Luft' aus demselben Grunde und da sie keine Fühlbarkeit und keine beständige Bewegung besitzt; nicht unter 'Feuer', da sie keine leuchtende Farbe und kein warmes Anfühlen besitzt; nicht unter 'Wasser', da sie kein kaltes Anfühlen besitzt und ein Ort der schwarzen Farbe ist; und nicht unter 'Erde', da sie keinen Geruch<sup>3)</sup> und keine Fühlbarkeit besitzt. Deshalb ist die Finsternis eine zehnte Substanz.

## Erwiderung.

Die Finsternis ist die Negation von 'Feuer'. Denn die Finsternis ist keine farbige Substanz, da sie durch das Auge ohne Hilfe des Lichtes wahrnehmbar ist, wie die Abwesenheit des Lichtes. Denn das Licht (*ālōka*) ist die Ursache des Erkennens eines farbigen (Dinges) durch das Auge. Deshalb ist die Finsternis die Negation des Genus des hell leuchtenden Feuers. Die hierbei (entstehende) Wahrnehmung: 'die schwarze Finsternis bewegt sich' ist ein Irrtum. Damit ist bewiesen, daß es (nur) neun Substanzen gibt.

Die Definition des Genus 'Substanz' ist 'Besitz des Genus Substanz' oder 'Besitz von Qualitäten'.

Eine zu enge (Definition) (*avyāpti*) ist das Nichtvorhandensein (des Merkmals) in einem Teile des Zudefinierenden, wie die braune Farbe der Kuh. Eine zu weite (Definition) (*ativyāpti*) ist das Vorhandensein (auch) im Nichtzudefinierenden, wie das Gehörtsein der Kuh. Unmöglichkeit (*asambhava*) ist das Nichtvorhandensein in dem ganzen<sup>4)</sup> Zudefinierenden, wie die Einhufigkeit der Kuh. Ein Merkmal, das von diesen drei Fehlern frei ist, heißt Definition (*lakṣaṇa*). Dasselbe wird auch 'spezielles Merkmal' genannt. Der Begriff 'speziell' (*asādhāraṇa*) bedeutet 'sich völlig deckend mit dem, was das Genus des Zudefinierenden abschneidet'<sup>5)</sup>. Wenn (man annimmt, daß) die Definition nur in dem (einen Begriff von anderen) Unterscheidenden besteht, so ist sie zu weit in Bezug auf die Unterscheidung (*vyāvṛitti*) (selbst) und in Bezug auf Benennbarkeit u. s. w.<sup>6)</sup>. Um dies zu vermeiden, müßte das Merkmal die Qualifikation 'von diesen (nämlich der Unterscheidung, Benennbarkeit u. s. w.) verschieden' erhalten. Dies ist aber nicht nötig, wenn (man annimmt, daß) auch (das Verständnis) eines sprachlichen Ausdrucks (*vyavahāra*), (z. B. 'Kuh'),

1) Dies ist nach N. die Ansicht der Mīmāṃsakas.

2) Denn Qualitäten, wie Farbe, und Bewegungen sind mit anderen Substanzen durch Inhärenz verbunden; s. *Kārikāvalī*, Vers 11.

3) S. § X und XXI.

4) Nach N. hat *mātra* hier die Bedeutung von *kṛtsna*.

5) Über die Bedeutung von *avachchhēdaka* s. Cowells Übersetzung des *Kusumāñjali*, p. 26.

6) Dies bezieht sich auf die in § II. gegebene Definition des Genus *padārtha* durch 'Benennbarkeit'.

der Zweck der Definition ist <sup>1)</sup>, da auch <sup>2)</sup> die Unterscheidung ein (bloßes) Mittel (zum Verständnis) eines sprachlichen Ausdrucks ist.

Einwurf.

Der Besitz von Qualitäten kann nicht als Definition des Genus 'Substanz' gelten, da sie zu eng ist in Bezug auf eine Substanz, die im ersten Augenblick <sup>3)</sup> entsteht und (wieder) vernichtet wird.

Erwiderung.

Ich wollte sagen: der Besitz eines Genus, welches ein gemeinsames Substrat mit Qualitäten hat und vom Sein <sup>4)</sup> verschieden ist.

Einwurf.

Auch so (ist die Definition) zu weit in Bezug auf Farbe u. s. w., da man von der Farbe allein als getrennt vom Geschmack sprechen kann.

Erwiderung.

Eine solche Redeweise ist nur deshalb möglich, weil (jene beiden Qualitäten) in einem und demselben Gegenstand inhärieren, und es kann nicht zugegeben werden, daß eine Qualität in einer (anderen) Qualität (residiert).

#### § IV. Die Qualitäten.

(Es gibt) vierundzwanzig Qualitäten (*guṇa*): Farbe, Geschmack, Geruch, Fühlbarkeit, Zahl, Dimension, Getrenntheit, Verbindung, Trennung, Distanz, Proximität, Schwere, Flüssigkeit, Adhäsion, Laut, Verstand, Lust, Schmerz, Wunsch, Haß, Anstrengung, Verdienst, Sünde und Kraft.

Im Obigen teilt er die Qualität ein. 'Qualität' ist, was ein Genus besitzt und dabei von Substanz und Bewegung <sup>5)</sup> verschieden ist, oder was das Genus 'Qualität' besitzt.

Einwurf.

Wieso (nennst du nur) vierundzwanzig Qualitäten, während es Leichtheit, Weichheit, Härte u. s. w. gibt?

Erwiderung.

Weil Leichtheit in der Negation von Schwere, Weichheit und Härte in der besonderen Verbindung der Teile bestehen.

1) Mērusāstrins *Vākyavṛitti* (*Nyāyakōśa*, p. 776) und der *Bhāskarodaya* (p. 17) zitieren den folgenden Halbvers: 'Der Zweck der Definition ist die Unterscheidung (*vyāvṛitti*) oder der sprachliche Ausdruck (*vyavahāra*)'. Näheres s. im *Nyāyakōśa*, p. 635, Anm. \*, und *Dinakari* zu Vers 8.

2) Nach N. bezieht sich dieses Wort auf Beispiele wie 'Benennbarkeit'.

3) Nach den *Naiyāyikas* ist eine Substanz im ersten Augenblick ihrer Entstehung qualitätlos; s. Athalye, p. 77.

4) Dies ist das höchste Genus; s. § LXXVII.

5) Diese beiden Kategorieen sind außer 'Qualität' die einzigen, welche ein Genus besitzen; s. § VI.



### § V. Die Bewegungen.

(Es gibt) fünf Bewegungen (*karman*): Emporwerfen, Hinabwerfen, Krümmen, Ausstrecken und Gehen.

Im Obigen teilt er die Bewegung ein. 'Bewegung' ist die nicht-inhärente Ursache<sup>1)</sup> der Verbindung, aber selbst von der Verbindung verschieden<sup>2)</sup>, oder was das Genus 'Bewegung' besitzt. Da auch Drehung u. s. w. unter 'Gehen' fallen, ist es unnötig, mehr als fünf Arten (der Bewegung anzunehmen).

### § VI. Das Genus.

Das Genus (*sāmānya*) ist zweifach: höher und nieder.

Im Obigen teilt er das Genus ein. Das höhere sitzt in Mehreren, das niedere in Wenigeren. Die vier mit 'Genus' beginnenden (Kategorien)<sup>3)</sup> enthalten kein Genus.

### § VII. Die Besonderheiten.

Die Besonderheiten (*viśeṣha*) jedoch sitzen in den ewigen Substanzen (und sind) unzählig.

Im Obigen teilt er die Besonderheit ein. Die ewigen Substanzen sind die Atome der vier mit 'Erde' beginnenden und die fünf mit 'Äther' beginnenden (Substanzen)<sup>4)</sup>.

### § VIII. Die Inhärenz.

Die Inhärenz (*samavāya*) jedoch ist nur eine.

Im Obigen erklärt er, daß die Inhärenz keine Arten besitzt.

### § IX. Die Negationen.

Die Negation (*abhāva*) ist vierfach: vorhergehende Negation, Negation durch Vernichtung, absolute Negation und gegenseitige Negation<sup>5)</sup>.

Im Obigen teilt er die Negation ein.

### § X. Die Erde.

Die Erde (*prithivī*) besitzt Geruch. Sie ist zweifach: ewig und vergänglich. Die ewige besteht in Atomen, die vergängliche in Produkten. Sie ist ferner dreifach, indem sie in Körper, Sinnesorgan und Sinnesobjekt zerfällt. Der Körper

1) S. § XL.

2) Diese Einschränkung ist notwendig, weil auch die Verbindung eine andere Verbindung bewirken kann; s. § XXVII.

3) Nämlich Genus, Besonderheit, Inhärenz und Negation; s. § II.

4) S. § III.

5) Diese Ausdrücke werden in § LXXX erklärt.

ist der von uns und anderen. Das Organ ist das Riechen, welches den Geruch wahrnimmt, (und) sitzt in der Nasenspitze. Das Objekt sind Lehm, Steine u. s. w.

Im Anschluß an die Reihenfolge der Aufzählung<sup>1)</sup> liefert er unter jenen (Substanzen)<sup>2)</sup> die Definition der Erde als 'Geruch besitzend'. Aufzählung (*uddésa*) ist die namentliche Anführung der Dinge, und für die Reihenfolge der Aufzählung ist überall der bloße Wille maßgebend.

#### Einwurf.

(Die Definition ist) zu eng, da, wenn eine Substanz aus wohlriechenden und übelriechenden Teilen gebildet wird<sup>3)</sup>, durch die gegenseitige Aufhebung kein (guter oder übler) Geruch entsteht. Andererseits darf man nicht sagen, daß hierbei keine Wahrnehmung eines Geruches möglich ist<sup>4)</sup>).

#### Erwiderung.

Da hierbei der Geruch der (einzelnen) Teile wahrgenommen werden kann, so ist ein 'gemischter Geruch' nicht zuzugeben.

#### Einwurf.

(Die Definition ist) zu eng in Bezug auf einen entstehenden und (sofort wieder) vernichteten Topf u. s. w.

#### Erwiderung.

Ich wollte eigentlich sagen: der Besitz eines niederen Genus als 'Substanz', welches ein gemeinsames Substrat mit 'Geruch' hat<sup>5)</sup>.

#### Einwurf.

(Die Definition ist) zu weit, da auch im Wasser u. s. w. Geruch wahrgenommen wird.

#### Erwiderung.

Auf Grund von Konkomitanz und Ausschließung<sup>6)</sup> kann (auch) hierbei nur die Wahrnehmung des Geruches der (mit Wasser u. s. w. vermischten) Erde zugegeben werden.

#### Einwurf.

Alle Definitionen sind doch noch zu weit in Bezug auf 'Zeit', da die Zeit der Sitz von Allem ist.

#### Erwiderung.

Ich verstehe den Begriff der Definition in einer Beziehung, welche von derjenigen Beziehung verschieden ist, welche bewirkt, daß (Etwas) der Sitz von Allem ist.

(Mit den Worten) "sie ist zweifach" u. s. w. teilt er die Erde ein. Der Begriff 'ewig'

1) Mit N. ist zwischen *uddésa* und *krama* das Wort *ádi* zu streichen.

2) S. § III.

3) Der Opponent setzt die in § XXI gegebene Einteilung der Gerüche in 'wohlriechend' und 'übelriechend' als bekannt voraus.

4) Daher muß man, wie N. bemerkt, einen 'gemischten Geruch' als besondere Art annehmen.

5) Vgl. die vorletzte Erwiderung im Kommentar zu § III.

6) S. § XLVIII.

(*nitya*) (bedeutet) 'kein Gegenstück der Vernichtung', (und) 'vergänglich' (*anitya*) (bedeutet) 'Gegenstück der Vernichtung'.

(Mit den Worten) "sie ist ferner" u. s. w. teilt er (die Erde) auf eine andere Art ein. Körper (*śarīra*) ist die Genußstätte der Seele. 'Genußstätte' ist dasjenige, von welchem abgeschnitten die Seele Genuß empfindet. Genuß (*bhōga*) ist das Erfahren von entweder Lust oder Schmerz. Sinnesorgan (*indriya*) ist der Ort der die Erkenntnis verursachenden Verbindung mit dem *manas*, aber nicht der Ort der entwickelten besonderen Qualitäten außer dem Laute<sup>1</sup>). Sinnesobjekt (*vishaya*) ist von Körper und Organ verschieden. Somit ist ein Körper von Erde zu definieren als ein Geruch besitzender Körper, ein Organ von Erde als ein Geruch besitzendes Organ (und) ein Objekt von Erde als ein Geruch besitzendes Objekt.

(Mit den Worten) "der Körper" u. s. w. nennt er den Körper von Erde, (und mit den Worten) "das Organ" u. s. w. das Organ von Erde. Die Worte "welches den Geruch wahrnimmt" geben den Zweck (des Organs) an. "Riechen" ist der Name (des Organs). "Nasenspitze" ist die Angabe (seines) Ortes. Dies ist auch weiter unten<sup>2</sup>) zu beachten. (Mit den Worten) "das Objekt" u. s. w. nennt er das Objekt von Erde.

## § XI. Das Wasser.

Das Wasser (*ap*) fühlt sich kalt an. Es ist zweifach: ewig und vergänglich. Das ewige besteht in Atomen, das vergängliche in Produkten. Es ist ferner dreifach, indem es in Körper, Sinnesorgan und Sinnesobjekt zerfällt. Der Körper ist in der Welt des Varuṇa. Das Organ ist das Schmecken, welches den Geschmack wahrnimmt, (und) sitzt in der Zungenspitze. Das Objekt sind Flüsse, Meere u. s. w.

Er liefert die Definition des Wassers als 'sich kalt anfühlend'. Um eine zu enge (Definition) in Bezug auf entstehendes und (sofort wieder) vernichtetes Wasser zu vermeiden, hätte (der Verfasser) sagen müssen: der Besitz eines niederen Genus als 'Substanz', welches ein gemeinsames Substrat mit 'kaltem Anfühlen' hat<sup>3</sup>). (Die Definition ist) nicht zu weit in Bezug auf eine kalte Steinplatte u. s. w., da (in solchen Fällen) das kalte Anfühlen nur in Folge der Verbindung mit Wasser wahrgenommen wird. Alles andere ist wie früher zu erklären.

## § XII. Das Feuer.

Das Feuer (*téjas*) fühlt sich warm an. Es ist zweifach: ewig und vergänglich. Das ewige besteht in Atomen, das vergängliche in Produkten. Es ist ferner dreifach, indem es in Körper, Sinnesorgan und Sinnesobjekt zerfällt. Der

---

1) Diese Definition ist erklärt bei N. und Athalye, p. 107 f. Über die besonderen Qualitäten s. den Kommentar zu § LXXV, und über *udbhūta*, 'entwickelt', den Kommentar zu § XXIII.

2) Nämlich in § XI, XII und XIII.

3) Vgl. S. 11 und Anm. 5.

Körper ist in der Welt des Sonnengottes. Das Organ ist das Auge, welches die Farbe wahrnimmt, (und) sitzt in der Spitze der Pupille. Das Objekt ist vierfach, indem es in irdisches, himmlisches, im Magen befindliches und aus Minen gewonnenes zerfällt. Das irdische ist Feuer u. s. w. Das himmlische, dessen Brennstoff Wasser ist, ist der Blitz u. s. w. Das im Magen befindliche ist der Grund der Verdauung von Speise. Das aus Minen gewonnene ist Gold u. s. w.

Er liefert die Definition des Feuers als 'sich warm anfühlend'. (Dieselbe ist) nicht zu weit, da die Wahrnehmung 'das Wasser ist warm' auf der Verbindung mit Feuer beruht. (Mit den Worten) "irdisches" u. s. w. teilt er das Objekt ein.

#### Einwurf.

Das Gold (*suvarna*) besteht aus Erde, da es gelb (und) schwer ist, wie die Gelbwurz u. s. w.

#### Erwiderung.

Es zeigt sich, daß bei der Verbindung mit heftigem Feuer die Flüssigkeit von Ghee u. s. w. verschwindet, daß (aber) die Flüssigkeit nicht verschwindet, wenn Ghee u. s. w. sich im Wasser befinden. Hiermit ist festgestellt, daß, wenn nichts Hemmendes vorhanden ist, das Verschwinden der Flüssigkeit einer erdigen Substanz und die Verbindung mit dem Feuer im Verhältnis von Wirkung und Ursache stehen. Somit kann das Gold nicht aus Erde bestehen, da es das Substrat einer Flüssigkeit ist, welche bei der Verbindung mit heftigem Feuer nicht vernichtet wird. Hieraus ergibt sich, daß es, da es das Verschwinden der Flüssigkeit der gelben Substanz hemmt, (wie das Wasser die des Ghee u. s. w.), eine andere flüssige Substanz sein muß. Es kann kein Wasser sein, da es das Substrat von künstlicher Flüssigkeit ist<sup>1)</sup>, noch fällt es unter Luft u. s. w., da es Farbe besitzt. So ergibt sich, daß es aus Feuer besteht. Hierbei kann man das heiße Anfühlen und die leuchtende Farbe nicht wahrnehmen, da sie durch die entgegenwirkende Farbe der Erde und deren Anfühlen gehemmt sind. Damit ist bewiesen, daß das Gold aus Feuer besteht.

### § XIII. Die Luft.

Die Luft (*vāyu*) ist farblos und besitzt Fühlbarkeit. Sie ist zweifach: ewig und vergänglich. Die ewige besteht in Atomen, die vergängliche in Produkten. Sie ist ferner dreifach, indem sie in Körper, Sinnesorgan und Sinnesobjekt zerfällt. Der Körper ist in der Welt des Windgottes. Das Organ ist die Haut, welche die Fühlbarkeit wahrnimmt, (und) befindet sich auf dem ganzen Körper. Das Objekt ist der Grund des Schüttelns der Bäume u. s. w.

Der Hauch (*prāṇa*) ist die im Innern des Körpers sich bewegende Luft; und dieser ist (nur) einer, erhält aber nach der Verschiedenheit der Bedingungen die Namen *prāṇa* (im engeren Sinne), *apāna* u. s. w.<sup>2)</sup>

1) Während nach § XXXI das Wasser natürliche Flüssigkeit besitzt.

2) Nämlich *samāna*, *udāna* und *vyāna*.

(Mit den Worten) "farblos" u. s. w. definiert er die Luft. (Er sagt): "besitzt Fühlbarkeit", um eine zu weite (Definition) in Bezug auf Äther u. s. w. zu vermeiden, (und): "ist farblos", um eine solche in Bezug auf Erde u. s. w. zu vermeiden.

Um der Frage zu begegnen: 'Worunter fällt der Hauch?', sagt er: "der Hauch" u. s. w. (Die Worte) "und dieser" u. s. w. bedeuten: Der Hauch ist nur einer, wird (aber) nach der Verschiedenheit des Ortes mit den Wörtern *prāna*, *apāna* u. s. w. bezeichnet.

Die Luft ist (nicht wahrnehmbar, sondern nur) durch Fühlbarkeit erschließbar. Nämlich das weder warme noch kalte Gefühl, welches beim Wehen des Windes empfunden wird, — diese Fühlbarkeit muß in irgend Etwas ihren Sitz haben, da sie eine Qualität ist, wie die Farbe. Ihr Sitz ist nicht die Erde, da ein aus Erde bestehendes (Ding), welches entwickelte Fühlbarkeit hat, notwendig (auch) entwickelte Farbe besitzt<sup>1)</sup>; noch Wasser und Feuer, da (die Luft) sich weder warm noch kalt anfühlt; noch die vier all-durchdringenden (Substanzen)<sup>2)</sup>, da (sie sonst) überall wahrgenommen werden müßte; noch das *manas*, da die Fühlbarkeit eines Atoms<sup>3)</sup> übersinnlich ist. Deshalb ist der Sitz der wahrgenommenen Fühlbarkeit die Luft.

#### Einwurf.

Die Luft ist wahrnehmbar, da sie der Sitz einer wahrnehmbaren Fühlbarkeit ist, wie ein Topf.

#### Erwiderung.

Die (fehlende) Bedingung<sup>4)</sup> ist der Besitz entwickelter Farbe. (Diese Bedingung) durchdringt das Zubeweisende; denn wo eine Substanz durch die äußeren Sinne wahrgenommen wird, da besitzt sie entwickelte Farbe. Im vorliegenden Falle (nämlich bei der Luft) durchdringt sie das Beweismittel nicht; denn wenn etwas der Sitz wahrnehmbarer Fühlbarkeit ist, so besitzt es nicht (auch notwendig) entwickelte Farbe. Man darf nicht (einwerfen), daß hieraus folge, daß auch das im kochenden Wasser enthaltene Feuer nicht wahrnehmbar sei; denn dies ist mir ganz recht<sup>5)</sup>. Somit ist die Luft, weil sie farblos ist, nicht wahrnehmbar.

Nun wird die Reihenfolge der Entstehung und Vernichtung der vier mit Erde beginnenden (Substanzen), welche die Form von Produkten haben, dargelegt. Durch Gottes Wunsch zu schaffen entsteht eine Bewegung in den Atomen (*paramānu*). Dann entsteht bei der Verbindung zweier Atome ein Doppelatom, (und) aus drei Doppelatomen ein dreifaches Atom. So entsteht der Reihe nach aus vierfachen Atomen u. s. w. die große Erde, das große Wasser, das große Feuer (und) die große Luft. Durch den Willen (Gottes), die so entstandenen, Produkte (bildenden) Substanzen zu zerstören, (beginnt eine neue) Bewegung in den Atomen. Bei der durch (diese) Bewegung (bewirkten) Trennung zweier

1) Nach dem Kommentar zu § XXIII werden Farbe und Fühlbarkeit vom Auge und von der Haut nur dann wahrgenommen, wenn sie 'entwickelt' (*udbhūta*) sind.

2) Dies sind Äther, Zeit, Raum und Seele.

3) Nach § XVIII ist das *manas* ein Atom.

4) Nach § LVI ist die (fehlende) Bedingung (*upādhi*) 'was das Zubeweisende, nicht aber das Beweismittel durchdringt'.

5) Weil es nämlich keine entwickelte Farbe besitzt. — N.

Atome (erfolgt) die Vernichtung der Doppelatome, dann die Vernichtung der dreifachen Atome, dann die der vierfachen Atome, und so die Vernichtung der großen Erde u. s. w. Die alte Schule (*sāṃpradāya*) (behauptet), daß die Vernichtung der Doppelatome durch die Vernichtung der nicht-inhärenten Ursache <sup>1)</sup> (und) die der dreifachen Atome durch die der inhärenten Ursache <sup>2)</sup> (erfolge). Die Neueren (sagen), daß die Vernichtung der Substanzen in jedem Falle durch die Vernichtung der nicht-inhärenten Ursache (erfolge).

Aber was ist das Beweismittel für die Existenz der Atome? Ich will es sagen. Das feinste Stäubchen, welches in einem durch ein Gitterfenster (fallenden) Sonnenstrahle schwebend bemerkt wird, hat (noch) Teile, da es eine durch das Auge wahrnehmbare Substanz ist, wie ein Gewebe. Auch der Teil eines dreifachen Atoms hat (noch) Teile, da er etwas Großes hervorbringt, wie ein Faden. Der Teil eines Doppelatoms ist ein Atom, und dieses ist ewig; denn wenn es (ebenfalls) ein Produkt wäre, würde man ins Unendliche geraten <sup>3)</sup>.

Das Beweismittel für das Stattfinden der Schöpfung und des Unterganges sind heilige Texte wie: 'Der Schöpfer bildete wie früher' <sup>4)</sup>. Man unterscheidet den teilweisen Untergang, (d. i.) die Zerstörung aller Produkte (bildenden) Substanzen, (und) den allgemeinen Untergang, (d. i.) die Zerstörung aller Produkte der (sechs) positiven (Kategorien).

#### § XIV. Der Äther.

Der Äther (*ākāśa*) hat den Laut zur Qualität; und er ist einer, alldurchdringend und ewig.

Er definiert den Äther als 'den Laut zur Qualität habend'. Er verneint die Frage: 'Ist auch der Äther, wie die Erde u. s. w., vielfach?' (mit den Worten): "und er ist einer"; weil nämlich kein Beweismittel für (sein) Zerfallen in Arten vorliegt. Er sagt "alldurchdringend"; denn da der Laut überall wahrgenommen wird, (der Äther aber) nur einer ist, so muß zugegeben werden, daß er alldurchdringend ist. 'Alldurchdringend' (*vibhu*) bedeutet 'in Verbindung mit allen körperlichen Substanzen' <sup>5)</sup>. 'Körperlich' (*mūrta*) bedeutet 'beschränkte Dimensionen besitzend' oder 'Bewegung besitzend'. Er sagt "ewig"; denn da (der Äther) alldurchdringend ist, so ist er auch, wie die Seele, ewig.

#### § XV. Die Zeit.

Zeit (*kāla*) ist der Grund der Ausdrücke 'Vergangenheit' u. s. w.; und sie ist eine, alldurchdringend und ewig.

Im Obigen definiert er die Zeit. Die Zeit ist der Sitz von Allem und die instrumentale Ursache <sup>6)</sup> aller Produkte.

1) Nämlich der Verbindung; s. § XL.

2) Nämlich der Doppelatome.

3) Einige Ausgaben fügen hinzu, daß dann der Berg Méru und ein Senfkorn dieselben Dimensionen haben müßten, (weil jedes von beiden unendlich viele Teile enthalten würde).

4) Nach Colonel Jacobs *Concordance*, p. 766, stammt dieses Zitat aus der *Mahānārāyaṇopaniṣad*.

5) Die fünf körperlichen Substanzen sind Erde, Wasser, Feuer, Luft und *manas*; s. *Nyāyakośa*, p. 601.

6) S. § XL.

## § XVI. Der Raum.

Raum (*dis*) ist der Grund der Ausdrücke 'Osten' u. s. w.; und er ist einer, alldurchdringend und ewig.

Im Obigen liefert er die Definition des Raumes. Auch der Raum ist die instrumentale Ursache aller Produkte.

## § XVII. Die Seele.

Die Seele (*âtman*) ist das Substrat der Erkenntnis. Sie ist zweifach: höchste Seele und menschliche Seele. Hiervon ist die höchste Seele Gott, allwissend (und) nur eine. Die menschliche Seele ist in jedem Körper verschieden, (aber) alldurchdringend und ewig.

(Mit den Worten) "das Substrat" u. s. w. liefert er die Definition der Seele. (Mit den Worten) "sie ist zweifach" u. s. w. teilt er die Seele ein. (Mit den Worten) "hiervon" u. s. w. liefert er die Definition der höchsten Seele. Gott (*Īśvara*) bedeutet 'Substrat der ewigen Erkenntnis'.

## Einwurf.

Gibt es ein Beweismittel für die Existenz Gottes? Die Wahrnehmung ist es doch nicht. Denn diese ist eine äußere oder eine innere; die erstere trifft nicht zu, da (Gott) eine farblose Substanz ist, (und) die letztere (ebenfalls) nicht, da er frei von seelischer Lust u. s. w. <sup>1)</sup> ist. Ein Schluß ist auch unmöglich, da es kein Merkmal <sup>2)</sup> gibt.

## Erwiderung.

Das Beweismittel ist folgender Schluß: Ein aus der Erde (emporwachsender) Schöbling u. s. w. müssen durch einen Schöpfer hervorgebracht sein, da sie Produkte sind, wie ein Topf. Schöpfer (*kartri*) bedeutet 'unmittelbare Kenntnis der materiellen Ursache, den Wunsch zu schaffen, und Tätigkeit besitzend'. Die materielle Ursache (*upādāna*) ist die inhärente Ursache <sup>3)</sup>.

Die Allwissenheit (Gottes) folgt aus der Fähigkeit, alle feinen (Dinge), (nämlich) Atome u. s. w., zu schauen. Andere Beweismittel hierfür sind überlieferte Texte wie: 'Welcher allwissend ist, der erkennt Alles' <sup>4)</sup>.

(Mit den Worten) "die menschliche Seele" u. s. w. liefert er die Definition der menschlichen Seele. Die Definition der menschlichen Seele (*jīva*) ist 'Sitz von Lust u. s. w.' <sup>5)</sup>.

## Einwurf.

Der Körper allein ist die Seele. Denn bei der Vorstellung des 'Ich' in Sätzen wie: 'ich bin ein Mensch'; 'ich bin ein Brāhmaṇa', ist stets nur der Körper das Objekt.

1) Nämlich Lust, Schmerz, Haß, Verdienst, Sünde und bleibender Eindruck, welche Qualitäten der menschlichen Seele, nicht aber Gottes sind; vgl. *Kārikāvālī*, Vers 32 und 34.

2) S. § XLVIII.

3) S. § XL.

4) Vgl. Colonel Jacobs *Concordance*, p. 1002 (*Mundakōpanishad*).

5) S. Anmerkung 1.

## Erwiderung.

Wenn der Körper die Seele wäre, so würde, wenn man Hand, Fuß u. s. w. verliert, nicht nur der Körper, sondern auch die Seele einen Verlust (erleiden) müssen.

Auch die Sinnesorgane sind nicht die Seele. Denn, wenn dies der Fall wäre, so würde das Bewußtsein: 'der ich den Topf sah, berühre (ihn) jetzt mit dem Gefühlsorgan,' unmöglich sein, da das von dem einen (Sinnesorgan) Wahrgenommene dem anderen nicht bewußt sein könnte. Deshalb ist die menschliche Seele vom Körper und von den Sinnesorganen verschieden. Da Lust, Schmerz u. s. w. mannigfach sind, (muß) sie in jedem Körper verschieden sein. Und sie ist kein Atom. Denn dann könnte man nicht in jedem Teile des Körpers Lust u. s. w. empfinden. Noch ist sie von mittleren Dimensionen. Denn dann müßte sie vergänglich sein und es würde folgen, daß (während eines früheren Lebens) Getanes zu Grunde geht und (während eines früheren Lebens) Ungetanes zur Erscheinung kommt. Somit ist die menschliche Seele ewig (und) alldurchdringend.

§ XVIII. Das *manas*.

Das *manas* ist dasjenige Organ, welches die Empfindung von Lust u. s. w. vermittelt. Und es ist unzählig, da es in jeder Seele enthalten ist, besteht in einem Atom und ist ewig.

(Mit den Worten) "dasjenige Organ" u. s. w. liefert er die Definition des *manas*. Die Definition des *manas* ist; 'Bewegung besitzend und zugleich ohne Fühlbarkeit'.

(Mit den Worten) "und es ist" u. s. w. teilt er das *manas* ein. Da nämlich jede einzelne Seele ihr eigenes *manas* besitzt, (so folgt) aus der Vielheit der Seelen auch die Vielheit des *manas*. (Er sagt): "besteht in einem Atom". Wenn nämlich (das *manas*) von mittleren Dimensionen wäre, so würde folgen, daß es vergänglich ist.

## Einwurf.

Das *manas* ist kein Atom, sondern alldurchdringend, da es eine Substanz ohne Fühlbarkeit ist, wie der Äther.

## Erwiderung.

Wenn das *manas* alldurchdringend wäre, so könnte keine Erkenntnis entstehen, da (deren) nicht-inhärente Ursache: die Verbindung von Seele und *manas*<sup>1)</sup>, unmöglich wäre. Und man darf nicht sagen: 'So laß uns eine Verbindung zweier alldurchdringender (Substanzen annehmen)'. Denn, da deren Verbindung ewig wäre, so würde der tiefe Schlaf (*sushupti*) unmöglich sein, während die Verbindung der Seele und des *manas* stets (nur) an einer von dem *puritat* verschiedenen Stelle (des Körpers) stattfindet<sup>2)</sup>. Falls aber das *manas* ein Atom ist, so tritt der tiefe Schlaf ein, wenn es in das *puritat* eingeht, (und) die Erkenntnis entsteht, wenn es (wieder) herauskommt. Damit ist bewiesen, daß es ein Atom ist.

1) S. den Kommentar zu § XLIII.

2) Das *puritat* ist angeblich ein Eingeweide in der Herzgegend, in welches sich das *manas* während des Schlafes zurückzieht.



## § XIX. Die Farbe.

Farbe (*rūpa*) ist diejenige Qualität, welche nur durch das Auge wahrgenommen wird. Und sie ist siebenfach: weiß, schwarz, gelb, rot, grün, braun und bunt, (und) sitzt in Erde, Wasser und Feuer. Hiervon sind in der Erde (alle) sieben Arten, im Wasser das nicht leuchtende Weiß (und) im Feuer das leuchtende Weiß.

(Mit den Worten) "diejenige Qualität" u. s. w. definiert er die Farbe. Das Wort 'nur' (ist gebraucht), um eine zu weite (Definition) in Bezug auf 'Zahl' u. s. w. zu vermeiden, (und) das Wort 'Qualität', um eine solche in Bezug auf das *Genus* 'Farbe' zu vermeiden. Um eine zu weite (Definition) in Bezug auf die Verbindung des Lichtes und einer Wand zu vermeiden, hätte (der Verfasser) sagen müssen: 'der Besitz eines nur durch das Auge wahrnehmbaren Genus' <sup>1)</sup>. (Mit den Worten) "und sie ist" u. s. w. teilt er die Farbe ein.

## Einwurf.

Die 'bunte' Farbe ist ein bloßes Aggregat der schwarzen (Farbe) u. s. w., welche das Ganze nicht durchdringen <sup>2)</sup>.

## Erwiderung.

Nein; denn die Farbe durchdringt notwendig das Ganze.

## Einwurf.

So laß bei einem bunten Gewebe die Farben der Teile wahrgenommen werden.

## Erwiderung.

Dann würde das Gewebe nicht wahrnehmbar sein können, da es farblos wäre. Und man darf nicht (sagen), daß die Inhärenz in etwas Farbigen die Wahrnehmbarkeit bewirke; denn dies ist zu umständlich. Da also (sonst) die Wahrnehmbarkeit des Gewebes unmöglich wäre, so ist (die Existenz) der bunten Farbe bewiesen.

(Mit den Worten) "Erde" u. s. w. nennt er den Sitz der Farbe. (Mit den Worten) "hiervon" u. s. w. legt er (ihren) Sitz im Einzelnen dar.

## § XX. Der Geschmack.

Geschmack (*rasa*) ist diejenige Qualität, welche durch das Geschmacksorgan wahrgenommen wird. Und er ist sechsfach: süß, sauer, salzig, scharf, zusammenziehend und bitter, (und) sitzt in Erde und Wasser. In der Erde sind (alle) sechs Arten, im Wasser (aber) nur der süße.

(Mit den Worten) "diejenige Qualität" u. s. w. definiert er den Geschmack. Das Wort 'Qualität' (ist gebraucht), um eine zu weite (Definition) in Bezug auf das *Genus* 'Geschmack'

1) Die Verbindung (*samyōga*) des Lichtes und der Wand ist zwar nur mit dem Auge wahrnehmbar; aber die Verbindung im Allgemeinen wird auch durch den Gefühlssinn wahrgenommen. Vgl. Mehendale, Notes, p. 35.

2) Über *avyāpyavṛitti*, 'das Ganze nicht durchdringend', s. S. 21 und Anm. 3.

zu vermeiden. (Mit den Worten) "Erde" u. s. w. nennt er den Sitz des Geschmacks. (Mit den Worten) "in der Erde" u. s. w. legt er (seinen) Sitz im Einzelnen dar.

### § XXI. Der Geruch.

Geruch (*gandha*) ist diejenige Qualität, welche durch das Geruchsorgan wahrgenommen wird. Und er ist zweifach: wohlriechend und übelriechend, (und) sitzt nur in der Erde.

Im Obigen definiert er den Geruch. Das Wort 'Qualität' (ist gebraucht), um eine zu weite (Definition) in Bezug auf das *Genus* 'Geruch' zu vermeiden.

### § XXII. Die Fühlbarkeit.

Fühlbarkeit (*sparśa*) ist diejenige Qualität, welche nur durch das Organ der Haut wahrgenommen wird. Und sie ist dreifach: kalt, warm und lau, (und) sitzt in Erde, Wasser, Feuer und Luft. Hiervon ist die kalte im Wasser, die warme im Feuer (und) die laue in der Erde und der Luft.

Im Obigen definiert er die Fühlbarkeit. Das Wort 'Qualität' (ist gebraucht), um eine zu weite (Definition) in Bezug auf das *Genus* 'Fühlbarkeit' zu vermeiden, (und) das Wort 'nur', um eine solche in Bezug auf 'Verbindung' <sup>1)</sup> u. s. w. zu vermeiden.

### § XXIII. Das Brennen.

Die vier mit Farbe beginnenden (Qualitäten) sind in der Erde durch Brennen (*pāka*) entstanden und vergänglich. Anderswo sind sie nicht durch Brennen entstanden (und) ewig oder vergänglich; wenn in ewigen (Dingen) befindlich, sind sie ewig, wenn in vergänglichen befindlich, vergänglich.

"Durch Brennen entstanden". — Brennen ist Verbindung mit Feuer. Hierdurch vergeht die frühere (und) entsteht eine andere Farbe. Hierbei (erfolgt) das Brennen in den Atomen selbst, nicht in den Doppelatomen u. s. w. <sup>2)</sup> Wenn ein ungebrannter Topf in den Ofen gelegt wird <sup>3)</sup>, entsteht eine andere Farbe in den Atomen, der schwarze Topf vergeht und ein roter Topf entsteht wieder der Reihe nach aus den Doppelatomen u. s. w. Hierbei sind die Atome die inhärente Ursache, die Verbindung mit Feuer die nicht-inhärente Ursache (und) das Schicksal u. s. w. die instrumentale Ursache; für die Farbe der Doppelatome u. s. w. ist die Farbe der Ursache (d. i. der Atome) die nicht-inhärente Ursache <sup>4)</sup>. So die *Vaiśēshikas*, welche das Brennen der Atome behaupten. Die *Naiyāyikas*, welche das Brennen des (ganzen) Topfes behaupten, (nehmen an), daß, ganz ohne daß der frühere Topf vergeht, in dem Ganzen (und) seinen Teilen bis zu den Atomen herab zu

1) S. § XXVII und vgl. S. 18, Anm. 1.

2) S. den Kommentar zu § XIII.

3) S. *Athalye*, p. 16, Anm. 2.

4) S. § XL.

gleicher Zeit eine andere Farbe entsteht. Aus eben diesem Grunde sind in den Erdatomen die Farbe u. s. w. vergänglich.

“Anderswo”, nämlich im Wasser u. s. w. “In ewigen (Dingen) befindlich” bedeutet ‘in den Atomen befindlich’; “in vergänglichen befindlich” bedeutet ‘in den Doppelatomen u. s. w. sitzend’.

Die vier mit Farbe beginnenden (Qualitäten) sind wahrnehmbar, wenn sie entwickelt (*udbhūta*) sind, (aber) nicht wahrnehmbar, wenn sie unentwickelt sind. ‘Entwickeltsein’ ist diejenige Eigenschaft, welche die Wahrnehmbarkeit bewirkt. Dessen Negation ist das Unentwickeltsein.

#### § XXIV. Die Zahl.

Zahl (*samkhyā*) ist der Grund der Ausdrücke ‘Einheit’ u. s. w. (Sie) sitzt in (allen) neun Substanzen, beginnt mit der Einheit und endet mit dem *parārdha*<sup>1)</sup>. Die Einheit ist ewig oder vergänglich, (nämlich) ewig in ewigen (und) vergänglich in vergänglichen (Dingen). Aber die Zweiheit u. s. w. sind überall nur vergänglich<sup>2)</sup>.

Im Obigen definiert er die Zahl.

#### § XXV. Die Dimension.

Dimension (*parimāṇa*) ist die Ursache des Ausdrucks ‘Maß’ (und) sitzt in (allen) neun Substanzen. Sie ist vierfach: klein, groß, lang und kurz.

(Mit den Worten) “die Ursache” u. s. w. definiert er die Dimension. (Mit den Worten) “sie ist” u. s. w. teilt er die Dimension ein. Die (vier) Termini bedeuten (ihre) Abstracta, nämlich Kleinheit, Größe, Länge und Kürze.

#### § XXVI. Die Getrenntheit.

Getrenntheit (*prithaktva*) ist die Ursache des Ausdrucks ‘getrennt’ (und) sitzt in allen Substanzen.

Im Obigen definiert er die Getrenntheit; (sie ist) nämlich die Ursache des Ausdrucks: ‘dieses ist von jenem getrennt’.

#### § XXVII. Die Verbindung.

Verbindung (*samyōga*) ist der Grund des Ausdrucks ‘verbunden’ (und) sitzt in allen Substanzen.

Im Obigen definiert er die Verbindung; (sie ist) nämlich der Grund des Ausdrucks: ‘diese beiden (Dinge) sind verbunden’.

1) D. i. ‘a lakh of lakhs of crores’ (100,000,000,000,000).

2) Nach den Vaiśeṣikas entstehen Zweiheit u. s. w. durch *apēkṣā-buddhi*; s. Athalye, p. 161 ff.

In jeder der (obigen) Definitionen der Zahl u. s. w.<sup>1)</sup> hätte (der Verfasser) das Wort 'speziell' (vor 'Grund' oder 'Ursache') einfügen müssen, um eine zu weite (Definition) in Bezug auf Raum, Zeit u. s. w.<sup>2)</sup> zu vermeiden.

Die Verbindung ist zweifach: durch eine Bewegung hervorgebracht und durch eine (andere) Verbindung hervorgebracht. Die erste ist die Verbindung der Hand und des Buches durch die Bewegung der Hand. Die zweite ist die Verbindung des Körpers und des Buches durch die Verbindung der Hand und des Buches.

Die Verbindung durchdringt nicht das Ganze<sup>3)</sup>. 'Das Ganze nicht durchdringen' (bedeutet) 'ein gemeinsames Substrat mit seiner eigenen absoluten Negation haben'.

### § XXVIII. Die Trennung.

Trennung (*vibhāga*) ist diejenige Qualität, welche die Verbindung vernichtet, (und) sitzt in allen Substanzen.

Im Obigen definiert er die Trennung. (Er braucht) das Wort 'Qualität', um eine zu weite (Definition) in Bezug auf Zeit u. s. w. zu vermeiden, (und) die Worte 'die Verbindung vernichtend', um eine solche in Bezug auf Farbe u. s. w. zu vermeiden.

Auch die Trennung ist zweifach: durch eine Bewegung hervorgebracht und durch eine (andere) Trennung hervorgebracht. Die erste ist die Trennung der Hand und des Buches durch die Bewegung der Hand. Die zweite ist die Trennung des Körpers und des Buches durch die Trennung der Hand und des Buches.

### § XXIX. Distanz und Proximität.

Distanz (*paratva*) und Proximität (*aparatva*) sind die speziellen Ursachen der Ausdrücke 'fern' und 'nahe' (und) sitzen in den vier mit 'Erde' beginnenden (Substanzen) und dem *manas*. Sie sind zweifach: durch den Raum bewirkt und durch die Zeit bewirkt. Die durch den Raum bewirkte Distanz (findet sich) in einem entfernten, die durch den Raum bewirkte Proximität in einem nahen (Gegenstände), die durch die Zeit bewirkte Distanz in einem älteren (und) die durch die Zeit bewirkte Proximität in einem jüngeren (Manne).

(Mit den Worten) "die speziellen" u. s. w. liefert er die Definition der Distanz und Proximität; nämlich Distanz ist die spezielle Ursache des Ausdrucks 'fern' (und) Proximität diejenige des Ausdrucks 'nahe'. (Mit den Worten) "sie sind zweifach" u. s. w. teilt er die Distanz und Proximität ein. (Mit den Worten) "in einem entfernten" u. s. w. gibt er Beispiele der beiden durch den Raum bewirkten, (und mit den Worten) "in einem älteren" u. s. w. solche der beiden durch die Zeit bewirkten.

1) Nämlich in § XXIV—XXVII.

2) Die anderen 'allgemeinen Ursachen' sind genannt bei Athalye, p. 166.

3) Wenn z. B. ein Affe auf der Spitze eines Baumes sitzt, so ist in Bezug auf den Baum die Verbindung mit dem Affen (*kapi-samyōga*) eine 'das Ganze nicht durchdringende' (*avyāpyavṛitti*) Qualität, da sie selbst an der Spitze und ihre Abwesenheit (absolute Negation) an der Wurzel des Baumes vorhanden ist; s. *Nyāyakōśa*, p. 86.

## § XXX. Die Schwere.

Schwere (*gurutva*) ist die nicht-inhärente Ursache des ersten Fallens (und) sitzt in der Erde und dem Wasser.

Im Obigen definiert er die Schwere. (Er sagt) 'erstes Fallen', um eine zu weite (Definition) in Bezug auf 'Geschwindigkeit'<sup>1)</sup> zu vermeiden, da die Geschwindigkeit die nicht-inhärente Ursache des zweiten Fallens u. s. w. ist.

## § XXXI. Die Flüssigkeit.

Flüssigkeit (*dravatva*) ist die nicht-inhärente Ursache des ersten Fließens (und) sitzt in der Erde, dem Wasser und dem Feuer. Sie ist zweifach: natürlich und künstlich. Die natürliche (findet sich) im Wasser, die künstliche in der Erde und dem Feuer. In der Erde (findet sich) die durch die Verbindung mit Wärme hervorgebrachte Flüssigkeit z. B. beim Ghee, (und) im Feuer z. B. beim Golde<sup>2)</sup>.

(Mit den Worten) "die nicht-inhärente Ursache" u. s. w. definiert er die Flüssigkeit. 'Künstliche Flüssigkeit' ist die durch die Verbindung mit Wärme hervorgebrachte. Die hiervon verschiedene ist 'natürliche Flüssigkeit'. (Mit den Worten) "z. B. beim Ghee" gibt er ein Beispiel der künstlichen Flüssigkeit in der Erde. (Mit den Worten) "z. B. beim Golde" weist er sie im Feuer nach.

## § XXXII. Die Adhäsion.

Adhäsion (*snéha*) ist diejenige Qualität, welche der Grund des Zusammenklebens von Kalk u. s. w. ist, (und) sitzt nur im Wasser.

Im Obigen definiert er die Adhäsion. (Er sagt) 'Qualität', um eine zu weite (Definition) in Bezug auf Zeit u. s. w. zu vermeiden, (und) 'Grund des Zusammenklebens' u. s. w., um eine solche in Bezug auf Farbe u. s. w. zu vermeiden.

## § XXXIII. Der Laut.

Laut (*śabda*) ist diejenige Qualität, welche durch das Gehörorgan wahrgenommen wird, (und) sitzt nur im Äther. Er ist zweifach: unartikulierte und artikulierte. Der unartikulierte (findet sich) bei einer Pauke u. s. w. Der artikulierte besteht in der Sanskritsprache u. s. w.

Im Obigen definiert er den Laut. (Er braucht) das Wort 'Qualität', um eine zu weite (Definition) in Bezug auf das Genus 'Laut' zu vermeiden, (und) das Wort 'Gehörorgan', um eine solche in Bezug auf Farbe u. s. w. zu vermeiden.

Der Laut ist dreifach: durch eine Verbindung, durch eine Trennung und durch einen (anderen) Laut hervorgebracht. Hiervon ist der erste der durch die Verbindung der Pauke und des Schlägels hervorgebrachte. Der zweite ist der krachende Laut, welcher durch die

1) S. § LXXV.

2) Vgl. § XII.

Trennung der beiden Hälften hervorgebracht wird, wenn man ein Bambusrohr zerspaltet. Die durch einen (anderen) Laut hervorgebrachten sind die zweiten Laute u. s. w. vom Orte der Pauke u. s. w. bis zum Gehörorgan.

### § XXXIV. Der Verstand.

Verstand<sup>1)</sup> (*buddhi*) ist der Grund aller sprachlichen Ausdrücke (und besteht in) Erkenntnis (*jñāna*). Er ist zweifach: Erinnerung (*smṛiti*) und Vorstellung (*anubhava*). Erinnerung ist diejenige Erkenntnis, welche nur durch Kraft hervorgebracht wird. Die hiervon verschiedene Erkenntnis ist die Vorstellung.

(Mit den Worten) "der Grund" u. s. w. liefert er die Definition des Verstandes; nämlich die Definition ist, daß (der Verstand) nichts Anderes ist, als die Erkenntnis, welche den Inhalt des Bewußtseins 'ich erkenne' bildet<sup>2)</sup>.

(Mit den Worten) "er ist" u. s. w. teilt er den Verstand ein. (Mit den Worten) "diejenige Erkenntnis" u. s. w. liefert er die Definition der Erinnerung. Mit 'Kraft' (ist diejenige Art derselben gemeint), welche 'bleibender Eindruck' heißt<sup>3)</sup>. Das Wort 'Erkenntnis' (ist gebraucht), um eine zu weite (Definition) in Bezug auf die Vernichtung der Kraft zu vermeiden; die Worte 'durch Kraft hervorgebracht', um eine solche in Bezug auf die Wahrnehmung eines Topfes u. s. w. zu vermeiden; (und) das Wort 'nur', um eine solche in Bezug auf die Wiedererkennung zu vermeiden<sup>4)</sup>.

Mit den Worten "die hiervon verschiedene" u. s. w. definiert er die Vorstellung; nämlich 'Vorstellung' ist die von der Erinnerung verschiedene Erkenntnis.

### § XXXV. Die Vorstellung.

Diese (nämlich die Vorstellung) ist zweifach: richtig (*yathārtha*) und falsch (*ayathārtha*). Die richtige Vorstellung hat dasselbe zur Bestimmung (*prakāra*), was (ihr Gegenstand) besitzt; z. B. die Vorstellung: 'dies ist Silber', (deren Gegenstand wirklich ein Stück) Silber ist<sup>5)</sup>. Diese wird auch richtige Erkenntnis (*pramā*) genannt. Die falsche Vorstellung hat dasjenige zur Bestimmung, dessen Negation (ihr Gegenstand) besitzt; z. B. die Vorstellung: 'dies ist Silber', (deren Gegenstand) eine Perlmuschel ist.

(Mit den Worten) "diese ist zweifach" u. s. w. teilt er die Vorstellung ein. (Mit den Worten) "hat dasselbe" u. s. w. liefert er die Definition der richtigen Vorstellung.

1) Die Ausdrücke 'Verstand, Erkenntnis und Vorstellung' sind in der Übersetzung nur als Notbehelfe gebraucht, weil im Deutschen keine genauen Äquivalente der indischen Termini *buddhi*, *jñāna* und *anubhava* existieren.

2) Zur Erklärung dieser Definition s. Athalye, p. 174.

3) Über die Kraft (*samskāra*) und den bleibenden Eindruck (*bhāvanā*) s. § LXXV.

4) Bei der Wiedererkennung (*pratyañijñā*) wirkt nämlich außer dem *samskāra* die sinnliche Wahrnehmung mit; s. *Nyāyakōśa*, p. 501, Anm. 3.

5) In dem Beispiele der richtigen Vorstellung ist das Genus 'Silber' sowohl die Qualifikation des Gegenstandes der Vorstellung als die Bestimmung der Vorstellung selbst; vgl. Athalye, p. 180.

## Einwurf.

(Diese Definition) ist zu eng in Bezug auf die richtige Erkenntnis, daß das Genus 'Topf' in einem Topfe ist. Denn der Topf ist nicht im Genus 'Topf', (während dieses nach der obigen Definition den Topf enthalten müßte).

## Erwiderung.

Ich meine die Vorstellung der Beziehung zu einem (Dinge), wo die Beziehung zu demselben (wirklich) vorhanden ist. Da nun die Beziehung zum Topf auch in dem Genus 'Topf' vorhanden ist, so ist (die Definition) nicht zu eng.

"Diese" u. s. w.; nämlich die richtige Vorstellung wird im Lehrbuch auch richtige Erkenntnis genannt.

(Mit den Worten) "hat dasjenige" u. s. w. definiert er die falsche (Vorstellung).

## Einwurf.

(Diese Definition) ist zu weit in Bezug auf die richtige Erkenntnis: 'dies ist verbunden'<sup>1)</sup>.

## Erwiderung.

Ich wollte sagen: '(die falsche Vorstellung ist) die Vorstellung, daß die Beziehung zu einem (Dinge) durch dasjenige abgeschnitten wird, durch welches die Negation der Beziehung zu diesem (Dinge) abgeschnitten wird'. Da nun die Vorstellung, daß die Verbindung durch die Negation der Verbindung abgeschnitten wird, ein Irrtum ist (und) da die Beziehung zur Verbindung wirklich durch die Verbindung abgeschnitten wird, so ist (die Definition) nicht zu weit.

## § XXXVI. Die Arten der richtigen Vorstellung.

Die richtige Vorstellung ist vierfach: Wahrnehmung, Schließen, Vergleichen und sprachliche (Erkenntnis). Ihr Instrument ist ebenfalls vierfach: Wahrnehmung, Schluß, Vergleichung und Sprache.

(Mit den Worten) "die richtige" u. s. w. teilt er die richtige Vorstellung ein. Bei dieser Gelegenheit teilt er das Instrument der richtigen Erkenntnis ein (mit den Worten) "ihr Instrument" u. s. w., nämlich das Instrument der richtigen Erkenntnis. Die Definition des Genus 'Erkenntnismittel' ist: Erkenntnismittel (*pramāṇa*) ist das Instrument der richtigen Erkenntnis.

## § XXXVII. Das Instrument.

Instrument (*karana*) ist eine spezielle Ursache.

Im Obigen liefert er die Definition des Instrumentes. (Er sagt) 'speziell', um eine zu weite (Definition) in Bezug auf eine allgemeine Ursache, wie Raum und Zeit<sup>2)</sup>, zu vermeiden.

1) Dieser Einwurf fußt auf dem Umstande, daß die Verbindung *avyâpyavṛitti* ist; s. S. 21 und Anm. 8.

2) S. S. 21, Anm. 2.

## § XXXVIII. Die Ursache.

Ursache (*kāraṇa*) ist das, was notwendig vor dem Produkt existiert.

Im Obigen liefert er die Definition der Ursache. Wenn er (nur) gesagt hätte: 'Ursache ist das, was vorher existiert', so würde (die Definition) zu weit sein in Bezug auf den Esel<sup>1)</sup> u. s. w. Daher (braucht er) das Wort 'notwendig'. Die Worte 'vorher existierend' (braucht er), weil (sonst die Definition) zu weit wäre in Bezug auf das hervorbrachte Produkt selbst.

Einwurf.

(Dann) würde auch die Farbe der Fäden eine Ursache für das Gewebe sein.

Erwiderung.

(Man muß der Definition) die Qualifikation 'zugleich nicht nebensächlich' (hinzufügen). 'Nicht nebensächlich' (bedeutet) 'frei von Nebensächlichkeit', und die Nebensächlichkeit ist dreifach<sup>2)</sup>: (1) Wenn die Existenz eines (Dinges) vor einem anderen nur in Verbindung mit einem dritten verstanden wird, so ist dieses (Ding) für jenes andere vermittelt des dritten nebensächlich. Z. B. ist es die Farbe der Fäden und das Genus 'Faden' für das Gewebe vermittelt der Fäden. (2) Wenn die Existenz eines (Dinges) vor einem anderen erst dann verstanden wird, nachdem (seine) Existenz vor einem dritten erkannt worden ist, so ist dieses (Ding) für jenes andere nebensächlich. Z. B. (wird die Existenz) des Äthers vor dem Topf erst dann (verstanden), nachdem (seine) Existenz vor dem Laute (d. i. vor dem Worte 'Topf') erkannt worden ist<sup>3)</sup>. (3) Etwas, das außer dem vor dem Hervorgebrachten notwendig Existierenden selbst beim Entstehen eines Produktes mit jenem koexistiert hat<sup>4)</sup>, ist nebensächlich. Z. B. ist es die vorhergehende Negation der Farbe für den Geruch im Falle daß Etwas durch Brennen hervorgebracht ist<sup>5)</sup>. Somit ist die Ursache das, was notwendig vorher existiert und zugleich nicht nebensächlich ist.

## § XXXIX. Das Produkt.

Produkt (*kārya*) ist das Gegenstück der vorhergehenden Negation<sup>6)</sup>.

Im Obigen liefert er die Definition des Produktes.

## § XL. Die Arten der Ursache.

Die Ursache ist dreifach: inhärent (*samavāyin*), nicht-inhärent (*asamavāyin*) und instrumental (*nimitta*). Die inhärente Ursache ist diejenige, in welcher in-

1) Gemeint ist der Esel, welcher den Ton trägt, aus dem ein Topf gefertigt wird.

2) Nach N. ist diese Dreiteilung der *anyathāsiddhi* dem [*Tattvachintā*] *maṇi* entlehnt. Die *Kārikāvalī* (Vers 19—22) unterscheidet fünf Arten derselben; vgl. Athalye, p. 195 f.

3) Nach § XXXIII ist der Laut die Qualität des Äthers. Ein anderes Beispiel ist der Vater des Töpfers; s. *Nyāyakōśa*, p. 34.

4) Unter diese Rubrik fällt der in Anm. 1 erwähnte Esel.

5) Vor dem Brennen koexistierte die vorhergehende Negation der Farbe mit der vor dem hervorbrachten Geruche notwendig existierenden Negation des Geruchs. — N.

6) S. S. 7, Anm. 1, und § LXXX.



härierend das Produkt entsteht. Z. B. sind die Fäden die des Gewebes, und das Gewebe die der in ihm befindlichen Farbe u. s. w. Die nicht-inhärente Ursache ist diejenige Ursache, welche in demselben Gegenstande mit dem Produkt oder der (inhärenten) Ursache inhäriert. Z. B. ist die Verbindung der Fäden die des Gewebes, (und) die Farbe der Fäden die der Farbe des Gewebes. Eine von diesen beiden verschiedene Ursache ist die instrumentale Ursache. Z. B. sind Schiffchen, Webstuhl u. s. w. die des Gewebes.

Im Obigen teilt er die Ursache ein. (Mit den Worten) "in welcher inhärierend" u. s. w. liefert er die Definition der inhärenten Ursache. (Mit den Worten) "welche in demselben" u. s. w. definiert er die nicht-inhärente Ursache. (Mit den Worten) "die Verbindung der Fäden" u. s. w. gibt er ein Beispiel (der Inhärenz in demselben Gegenstande) mit dem Produkt; nämlich die Verbindung der Fäden ist die nicht-inhärente Ursache des Gewebes, da sie in demselben (Gegenstande) — den Fäden, mit dem Produkt — dem Gewebe, inhäriert. (Mit den Worten) "die Farbe der Fäden" u. s. w. gibt er ein Beispiel (der Inhärenz in demselben Gegenstande) mit der (inhärenten) Ursache; nämlich die Farbe der Fäden ist die nicht-inhärente Ursache der Farbe des Gewebes, da sie in demselben (Gegenstande) — den Fäden, mit der (inhärenten) Ursache (der Farbe des Gewebes) — dem Gewebe, inhäriert. (Mit den Worten) "eine von diesen beiden" u. s. w. definiert er die instrumentale Ursache; nämlich die instrumentale Ursache ist eine von der inhärenten und nicht-inhärenten verschiedene Ursache.

### § XLI. Das Instrument.

Unter diesen drei Arten von Ursachen (heißt) nur diejenige, welche eine spezielle Ursache ist, das Instrument<sup>1)</sup>.

Im Obigen resümiert er die Definition des Instrumentes.

### § XLII. Die Wahrnehmung.

Hiervon ist die Wahrnehmung (*pratyaksha*) das Instrument der Erkenntnis durch Wahrnehmung. Wahrnehmung ist diejenige Erkenntnis, welche durch den Kontakt des Sinnesorganes und des Gegenstandes hervorgebracht wird. Sie ist zweifach: unbestimmt (*nirvikalpaka*) und bestimmt (*savikalpaka*). Hiervon ist die unbestimmte diejenige Erkenntnis, welche keine Bestimmung<sup>2)</sup> hat; z. B. 'dies ist Etwas'. Die bestimmte ist diejenige Erkenntnis, welche eine Bestimmung hat; z. B. 'dies ist Dittha'; — 'dies ist ein Brähmana'; — 'dieser ist schwarz'.

Er liefert die Definition der Wahrnehmung (mit den Worten) "hiervon" u. s. w., d. i. unter den vier Erkenntnismitteln<sup>3)</sup>. (Mit den Worten) "welche durch den Kontakt" u. s. w. liefert er die Definition der Erkenntnis durch Wahrnehmung. 'Sinnesorgan' ist das Auge u. s. w. Gegenstand (*artha*) ist ein Topf u. s. w. Dieser beider Kontakt ist die Verbindung u. s. w.<sup>4)</sup>. Die durch diesen hervorgebrachte Erkenntnis ist gemeint. Diese teilt er ein

1) Vgl. § XXXVII.

3) S. § XXXVI.

2) Vgl. § XXXV.

4) S. § XLIII.

(mit den Worten) "sie ist zweifach" u. s. w. Er liefert die Definition der unbestimmten (mit den Worten) "welche keine Bestimmung hat"; d. i. diejenige Erkenntnis, welche in die Beziehung des Gegenstandes und der Qualifikationen nicht eindringt<sup>1)</sup>.

#### Einwurf.

Gibt es ein Beweismittel für die unbestimmte (Wahrnehmung)?

#### Erwiderung.

Das Beweismittel ist der folgende Schluß: Die qualifizierte Erkenntnis 'eine Kuh' wird durch die Erkenntnis der Qualifikationen hervorgebracht, da sie eine qualifizierte Erkenntnis ist, wie die Erkenntnis 'ein Stockträger'<sup>2)</sup>. Wenn die Erkenntnis der Qualifikationen ebenfalls bestimmt wäre, so würde man ins Unendliche geraten. Damit ist die Existenz der unbestimmten (Wahrnehmung) bewiesen.

Er definiert die bestimmte (Wahrnehmung mit den Worten) "welche eine Bestimmung hat"; d. i. diejenige Erkenntnis, welche in die Beziehung des Gegenstandes und der Qualifikationen, (nämlich) Name, Kaste u. s. w., eindringt. (Mit den Worten) "z. B." u. s. w. gibt er Beispiele der bestimmten (Wahrnehmung).

### § XLIII. Der Kontakt.

Der Kontakt (*samnikarsha*) des Sinnesorganes und des Gegenstandes, welcher der Grund der Erkenntnis durch Wahrnehmung ist, ist sechsfach: (1) Verbindung, (2) Inhärenz im Verbundenen, (3) Inhärenz in dem im Verbundenen Inhärierenden, (4) Inhärenz, (5) Inhärenz im Inhärierenden und (6) das Verhältnis des Gegenstandes und der Qualifikation. (1) Wenn die Wahrnehmung eines Topfes durch das Auge hervorgebracht wird, so ist der Kontakt die Verbindung (des Topfes mit dem Auge). (2) Wenn die Wahrnehmung der Farbe des Topfes hervorgebracht wird, so ist der Kontakt die Inhärenz im Verbundenen; denn die Farbe inhäriert in dem mit dem Auge verbundenen Topfe. (3) Bei der Wahrnehmung des *Genus* 'Farbe' ist der Kontakt die Inhärenz in dem im Verbundenen Inhärierenden; denn die Farbe inhäriert in dem mit dem Auge verbundenen Topf (und) das *Genus* 'Farbe' inhäriert in der (Farbe). (4) Bei der Wahrnehmung des Lautes durch das Gehörorgan ist der Kontakt die Inhärenz; denn der in der Ohrhöhle befindliche Äther ist das Gehörorgan, der Laut ist die Qualität des Äthers, und zwischen einer Qualität und dem sie Besitzenden (besteht) Inhärenz. (5) Bei der Wahrnehmung des *Genus* 'Laut' ist der Kontakt die Inhärenz im Inhärierenden, da das *Genus* 'Laut' in dem im Gehörorgan inhärierenden Laut inhäriert. (6) Bei der Wahrnehmung der Negation ist der Kontakt das Verhältnis des Gegenstandes und der Qualifikation<sup>3)</sup>; denn bei (der Wahrnehmung): 'der Erdboden ist mit der Negation des Topfes versehen' ist

1) S. S. 23, Anm. 5, und Athalye, p. 215 f.

2) D. h. die Erkenntnis 'eine Kuh' wird durch die Erkenntnis des diese qualifizierenden *Genus* 'Kuh' hervorgebracht, wie die Erkenntnis 'ein Stockträger' durch die Erkenntnis des diesen qualifizierenden Stockes.

3) Über *viśēhana-viśēhya-bhāva* vgl. Anm. 1 und s. Athalye, p. 225 ff.

die Negation des Topfes die Qualifikation des mit dem Auge verbundenen Erdbodens. Somit ist 'Wahrnehmung' die Erkenntnis, welche durch die sechs (Arten) des Kontaktes hervorgebracht wird, (und) ihr Instrument ist das Sinnesorgan. Damit ist bewiesen, daß das Sinnesorgan das Erkenntnismittel der Wahrnehmung ist.

(Mit den Worten) "der Kontakt" u. s. w. teilt er den Kontakt des Sinnesorganes und des Gegenstandes ein. (Mit den Worten) "durch das Auge" u. s. w. gibt er ein Beispiel des Kontaktes durch Verbindung; nämlich bei der Wahrnehmung von Substanzen ist der Kontakt überall die Verbindung. Die Seele verbindet sich mit dem *manas*, das *manas* mit dem Sinnesorgan (und) das Sinnesorgan mit dem Gegenstande; hieraus entsteht die Erkenntnis durch Wahrnehmung.

(Mit den Worten) "Farbe des Topfes" u. s. w. gibt er ein Beispiel der Inhärenz im Verbundenen. (Mit den Worten) "denn die Farbe" u. s. w. liefert er den Beweis hierfür.

(Mit den Worten) "*Genus* Farbe" u. s. w. gibt er ein Beispiel der Inhärenz in dem im Verbundenen Inhärierenden.

(Mit den Worten) "durch das Gehörorgan" u. s. w. gibt er ein Beispiel der Inhärenz. Dies weist er nach (mit den Worten) "denn der in der Ohrhöhle" u. s. w.

#### Einwurf.

Wie kann ein entfernter Laut in Beziehung zum Gehörorgane treten?

#### Erwiderung.

Indem nach Art der Meereswellen oder nach Art der *kadamba*-Knospen aus einem Laut eine Reihe von anderen Lauten entsteht, tritt der an der Stelle des Gehörorganes hervorgebrachte Laut in Beziehung zum Gehörorgan (und) kann deshalb wahrgenommen werden.

(Mit den Worten) "*Genus* Laut" u. s. w. gibt er ein Beispiel der Inhärenz im Inhärierenden.

(Mit den Worten) "Negation" u. s. w. gibt er ein Beispiel des Verhältnisses des Gegenstandes und der Qualifikation. Dies weist er nach (mit den Worten) "der Erdboden" u. s. w. Man beachte, daß bei (der Wahrnehmung) 'auf dem Erdboden ist kein Topf' die Negation des Topfes der Gegenstand ist<sup>1</sup>). Hiermit ist (die Ansicht der *Mīmāṃsakas*) widerlegt, daß die Nichtwahrnehmung (*anupalabdhī*) ein besonderes Erkenntnismittel sei. Denn die Erkenntnis der Negation ist nur möglich durch das Sinnesorgan, unterstützt von der Nichtwahrnehmung, welche der (in dem Schlusse): 'Wenn hier ein Topf wäre, so würde er, wie der Erdboden, gesehen werden; da er nicht gesehen wird, ist er nicht da', angenommenen Existenz des Gegenstückes (der Negation) widerspricht. Deshalb kann die Nichtwahrnehmung kein besonderes Erkenntnismittel sein; (und) da das Instrument nur das Sinnesorgan sein kann, welches für die Erkenntnis des Substrates (z. B. des Erdbodens) notwendig ist, so ist es unmöglich, daß die Nichtwahrnehmung das Instrument ist. Das Verhältnis des Gegenstandes und der Qualifikation ist keine besondere Beziehung, sondern der bloße Zustand des Gegenstandes und der Qualifikation.

1) Während bei der im Texte (S. 27) gegebenen Form derselben Wahrnehmung *der Erdboden* der Gegenstand ist.

Die Erkenntnis durch Wahrnehmung resümierend nennt er ihr Instrument (mit den Worten) "somit" u. s. w. Da nämlich das Sinnesorgan die spezielle Ursache ist<sup>1)</sup>, so ist es das Instrument der Erkenntnis durch Wahrnehmung. (Mit den Worten) "damit" u. s. w. resümiert er die Wahrnehmung.

### § XLIV. Das Schließen.

Der Schluß (*anumāna*) ist das Instrument des Schließens. Schließen (*anumiti*) ist diejenige Erkenntnis, welche durch die Betrachtung hervorgebracht wird. Betrachtung (*parāmarśa*) ist die Erkenntnis, daß (der Grund) eine Eigenschaft des Ortes ist, welche (Erkenntnis) durch die Durchdringung qualifiziert ist. Z. B. ist Betrachtung die Erkenntnis: 'Dieser Berg hat Rauch, welcher vom Feuer durchdrungen ist'. Schließen ist die dadurch hervorgebrachte Erkenntnis: 'Der Berg hat Feuer'. Die Durchdringung (*vyāpti*) ist die Beständigkeit des Zusammengehens: 'Wo immer Rauch ist, da ist Feuer'. Eine Eigenschaft des Ortes sein (*pakṣadharmatā*) bedeutet, daß das Durchdrungene (z. B. Rauch) sich auf dem Berg u. s. w. findet.

(Mit den Worten) "das Instrument des Schließens" definiert er den Schluß. (Mit den Worten) "diejenige Erkenntnis" u. s. w. liefert er die Definition des Schließens.

#### Einwurf.

(Die Definition des Schließens) ist zu weit in Bezug auf eine Wahrnehmung, die auf einen Zweifel folgt. Denn sofort auf den Zweifel, (ob Etwas) ein Pfeiler oder ein Mensch sei, folgt die Betrachtung: 'dieser hat Hände u. s. w., die vom Genus 'Mensch' durchdrungen sind', (und) hierbei entsteht die Wahrnehmung: 'es ist wirklich ein Mensch'. Und man darf nicht sagen, daß hier ein bloßes Schließen (stattfinde), da das Bewußtsein: 'ich nehme einen Menschen wahr' (dem) widerspricht.

#### Erwiderung.

Ich wollte sagen, daß (das Schließen) durch die vom Ortsein begleitete Betrachtung hervorgebracht wird. Ortsein (*pakṣatā*) ist die Abwesenheit des Bewiesenseins, welches begleitet ist von der Abwesenheit des Wunsches zu beweisen<sup>2)</sup>. Das Bewiesensein der Folge ist etwas das Schließen Verhinderndes. Da, obwohl (Etwas) bewiesen ist, ein Schließen möglich ist, wenn der Wunsch zu schließen (besteht), so ist der Wunsch zu beweisen etwas Beförderndes. Wie daher die Ursache des Brennens die Abwesenheit des Edelsteins ist,

1) Nach § XXXVII und XLI ist das Instrument eine spezielle Ursache.

2) In Vers 70 der *Kārikāvalī* lautet die entsprechende Definition folgendermaßen: 'Ort ist das, wo sich nicht das Bewiesensein frei von dem Wunsche zu beweisen findet'. Ein Schluß ist unmöglich, wenn sowohl (a) *śiṣṭhādhayishāviraha* als (b) *siddhi* vorhanden sind. Dagegen kann nur (a) oder nur (b) anwesend sein, oder beide zusammen können fehlen. Vgl. Paranjapes Anmerkungen zur *Tarkabhāṣā*, p. 29. Die verzwickte Form der Definition ist gewählt, um alle drei möglichen Fälle einzuschließen.

welcher durch die Abwesenheit von etwas Beförderndem qualifiziert ist<sup>1)</sup>, so ist auch die Ursache des Schließens die Abwesenheit des Bewiesenseins, welches begleitet ist von der Abwesenheit des Wunsches zu beweisen.

(Mit den Worten) "die Erkenntnis" u. s. w. definiert er die Betrachtung; nämlich Betrachtung ist die Erkenntnis, daß (der Grund) eine Eigenschaft des Ortes ist, welche (Erkenntnis) die Durchdringung zum Objekt hat. Er zeigt die Betrachtung an einem Beispiele (mit den Worten) "z. B." u. s. w. Er gibt ein Beispiel des Schließens (mit den Worten) "die dadurch hervorgebrachte" u. s. w., nämlich die durch die Betrachtung hervorgebrachte.

(Mit den Worten) "die Beständigkeit" u. s. w. liefert er die Definition der Durchdringung. Der Satz: "wo Rauch ist, da ist Feuer", enthält ein Beispiel der Durchdringung. Die Worte "die Beständigkeit des Zusammengehens" sind die Definition. Zusammengehen (*sāhacharya*) ist der Besitz eines gemeinsamen Substrates. Durchdringung ist dessen Beständigkeit, (d. i.) der Besitz eines gemeinsamen Substrates (durch den Grund und) die Folge (*sādhyā*), welche kein Gegenstück irgend einer absoluten Negation ist, die ein gemeinsames Substrat mit dem Grunde (*hētu*) hat<sup>2)</sup>.

(Mit den Worten) "das Durchdringene" u. s. w. erklärt er die Bedeutung (der Worte) 'eine Eigenschaft des Ortes sein'.

#### § XLV. Der Schluß.

Der Schluß ist zweifach: für Einen selbst (*svārtha*) und für einen Anderen (*parārtha*). Der für Einen selbst ist der Grund des Schließens für Einen selbst. Wenn nämlich Einer, nachdem er durch eigene wiederholte Beobachtung in der Küche u. s. w. die Durchdringung: 'wo Rauch ist, da ist Feuer' erfaßt hat, in die Nähe eines Berges gelangt und im Zweifel ist, ob sich dort Feuer befindet, so erinnert er sich, während er auf dem Berge Rauch erblickt, der Durchdringung: 'wo Rauch ist, da ist Feuer'. Unmittelbar darauf entsteht die Erkenntnis: 'Dieser Berg hat Rauch, der vom Feuer durchdrungen ist'. Dies eben wird Betrachtung des Merkmals genannt. Hieraus entsteht das Schließen, (nämlich) die Erkenntnis: 'Der Berg hat Feuer'. Dies ist der Schluß für Einen selbst. Wenn man dagegen, nachdem man selbst aus dem Rauche das Feuer erschlossen hat, einen fünfgliedrigen Satz anwendet, um einen Anderen zu überzeugen, dann ist dies der Schluß für einen Anderen. Z. B.

- (1) Der Berg hat Feuer,
- (2) da er Rauch hat.
- (3) Was immer Rauch hat, das hat Feuer, wie die Küche.
- (4) So auch dieser (Berg).
- (5) Deshalb ist er so (d. i. hat er Feuer).

1) Diese Bemerkung bezieht sich auf den Aberglauben, daß ein bestimmter Edelstein das Brennen verhindert und eine bestimmte Pflanze es fördert; vgl. Mehendale, Notes, p. 72.

2) In Vers 69 der *Kārikāvālī* hat diese Definition folgende Form: 'Durchdringung heißt der Besitz desselben Substrates durch den Grund mit der Folge, welche kein Gegenstück einer in dem Substrate des Grundes befindlichen Negation ist'. Näheres bei Athalye, p. 247.

Auf Grund des hierdurch nachgewiesenen Merkmals<sup>1)</sup> wird auch ein Anderer vom Feuer überzeugt.

(Mit den Worten) "der Schluß" u. s. w. teilt er den Schluß ein. (Mit den Worten) "durch eigene" u. s. w. beschreibt er das Schließen für Einen selbst. "Durch wiederholte Beobachtung", nämlich durch wiederholte Beobachtung des Zusammengehens der Folge und des Beweismittels (*sādhana*) beim Erfassen der Durchdringung des Rauches durch das Feuer.

#### Einwurf.

Obwohl man in Fällen wie 'aus Erde Bestehen' und 'durch Stahl Ritzbarsein' das Zusammengehen hundertmal beobachtet hat, nimmt man z. B. beim Diamanten ein Fehlgehen wahr. Wie kannst du also (behaupten), daß die Durchdringung durch wiederholte Beobachtung erfaßt werde?

#### Erwiderung.

Das Erfassen der Durchdringung wird bewirkt durch die Erkenntnis des Zusammengehens, begleitet von der Abwesenheit der Erkenntnis des Fehlgehens. Die Erkenntnis des Fehlgehens ist entweder Gewißheit oder Verdacht. Die Abwesenheit derselben läßt sich manchmal durch *Reductio ad absurdum*, manchmal von selbst beweisen. Beim Erfassen der Durchdringung des Rauches durch das Feuer wird die Beseitigung des Verdacht des Fehlgehens bewirkt durch die *Reductio ad absurdum*, die darin besteht, daß sich (sonst) eine Verletzung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung (z. B. von Feuer und Rauch) ergeben würde.

#### Einwurf.

Wie kann die Durchdringung erfaßt werden ohne den Kontakt *alles* Rauches und (*alles*) Feuers (mit den Sinnesorganen)?

#### Erwiderung.

Man kann allen Rauch und (alles) Feuer erkennen durch die unmittelbare Wahrnehmung des Genus<sup>2)</sup>, nämlich des Genus 'Rauch' und des Genus 'Feuer'.

"Hieraus", d. i. aus der Betrachtung des Merkmals.

(Mit den Worten) "wenn man dagegen" u. s. w. bespricht er den Schluß für einen Anderen. Das Wort 'wenn' entspricht dem Worte 'dann' (in den Worten) "dann ist dies der Schluß für einen Anderen". (Mit den Worten) "z. B." u. s. w. gibt er ein Beispiel des fünfgliedrigen Satzes.

### § XLVI. Die fünf Glieder des Schlusses.

Die fünf Glieder (*avayava*) sind Behauptung, Grund, Beispiel, Anwendung und Folgerung. (1) Behauptung (*pratijñā*) ist: 'Der Berg hat Feuer'. (2) Grund (*hētu*) ist: 'da er Rauch hat'. (3) Beispiel (*udāharana*) ist: 'Was immer Rauch hat,

1) Über das Merkmal s. § XLVIII.

2) Über *sāmānyalakṣhaṇa-pratyāsatti* s. Athalye, p. 214.

das hat Feuer, wie die Küche'. (4) Anwendung (*upanaya*) ist: 'So auch dieser'. (5) Folgerung (*nigamana*) ist: 'Deshalb ist er so'.

(Mit den Worten) "Behauptung" u. s. w. gibt er die Namen der (fünf) Glieder. (Mit den Worten) "der Berg hat Feuer" u. s. w. nennt er die Behauptung und die anderen Teile in dem als Beispiel angeführten Satze. (1) Behauptung ist die Erklärung, daß der Ort die Folge besitzt. (2) Grund ist das Wort im Ablativ, welches das Merkmal nachweist. (3) Beispiel ist, was die Durchdringung nachweist. (4) Die Anwendung bezweckt die Erkenntnis, daß (der Grund) eine Eigenschaft des Ortes ist. (5) Der Zweck der Folgerung ist, (zu zeigen, daß der Grund) nicht 'widersprochen' u. s. w. <sup>1)</sup> ist.

### § XLVII. Die Betrachtung.

Die Betrachtung des Merkmals allein ist das Instrument des Schließens für Einen selbst und des Schließens für einen Anderen. Deshalb ist der Schluß die Betrachtung des Merkmals.

(Mit den Worten) "die Betrachtung" u. s. w. nennt er das Instrument des Schließens.

#### Einwurf.

Weshalb soll man eine durch die Durchdringung qualifizierte Betrachtung des Merkmals annehmen <sup>2)</sup>, während ein Schließen möglich ist allein durch die Erinnerung an die Durchdringung und durch die Erkenntnis, daß (der Grund) eine Eigenschaft des Ortes ist?

#### Erwiderung.

Da in dem Falle der in Worten ausgedrückten Betrachtung: 'dieser hat Rauch, der vom Feuer durchdrungen ist', die qualifizierte Betrachtung unbedingt nötig ist, so ist der Einfachheit halber überall <sup>3)</sup> die Betrachtung allein als das Instrument (anzusehen). Das Merkmal kann nicht das Instrument sein, da (sonst) ein Fehlgehen in Bezug auf Vergangenes u. s. w. <sup>4)</sup> (stattfinden würde). Wenn man unter 'Instrument' eine operative Ursache versteht <sup>5)</sup>, so ist das Instrument (des Schließens) die Erkenntnis der Durchdringung vermittelt der Betrachtung. Operation (*vyâpâra*) ist das, was durch eine (Sache) hervorgebracht wird und zugleich das aus ihr Hervorgebrachte hervorbringt <sup>6)</sup>.

(Mit den Worten) "deshalb" u. s. w. resümiert er den Schluß.

1) Über die Scheingründe s. § LII ff.

2) S. § XLIV.

3) Nämlich auch bei dem Schließen für Einen selbst.

4) Z. B. ein früher oder später, als zur Zeit des Schließens, sich zeigender Rauch.

5) Dies war die Ansicht der älteren Naiyâyikas; s. Athalye, p. 283.

6) Wenn man z. B. einen Baum fällt, so ist das Fällen das Produkt, die Axt das Instrument und die Verbindung der Axt mit dem Holze die Operation, da sie durch die Axt hervorgebracht wird und das Fällen hervorbringt; s. Athalye, p. 187. Im vorliegenden Falle ist das Instrument das *vyâptijñâna*, die Operation der *parâmarâ* und das Produkt die *anumiti*.

## § XLVIII. Das Merkmal.

Das Merkmal (*liṅga*) ist dreifach: (1) Konkomitanz und Ausschließung besitzend, (2) nur Konkomitanz besitzend, und (3) nur Ausschließung besitzend. (1) Konkomitanz und Ausschließung besitzend (*anvayavyatirēkin*) ist dasjenige (Merkmal), welches die Durchdringung durch Konkomitanz und Ausschließung besitzt; z. B. der Besitz von Rauch, wenn das Feuer die Folge ist. Die Durchdringung durch Konkomitanz (*anvaya*) ist: 'Wo Rauch ist, da ist Feuer, wie in der Küche'. Die Durchdringung durch Ausschließung (*vyatirēka*) ist: 'Wo kein Feuer ist, da ist auch kein Rauch, wie in einem großen Teiche'. (2) Nur Konkomitanz besitzend (*kēvalānvayin*) ist dasjenige (Merkmal), welches nur die Durchdringung durch Konkomitanz besitzt; z. B. 'Der Topf ist benennbar, da er erkennbar ist, wie ein Gewebe'. Hier gibt es für Erkennbarkeit und Benennbarkeit keine Durchdringung durch Ausschließung, da Alles erkennbar und benennbar ist. (3) Nur Ausschließung besitzend (*kēvalavyatirēkin*) ist dasjenige (Merkmal), welches nur die Durchdringung durch Ausschließung besitzt; z. B. 'Die Erde ist von den anderen (Dingen) verschieden, da sie Geruch besitzt. Was von den anderen (Dingen) nicht verschieden ist, das besitzt keinen Geruch, wie das Wasser. Und diese ist nicht so. Deshalb ist sie nicht so'. Hier gibt es kein Beispiel der Konkomitanz, nämlich: 'was Geruch hat, das ist von den anderen (Dingen) verschieden', da die ganze Erde der Ort ist.

(Mit den Worten) "das Merkmal" u. s. w. teilt er das Merkmal ein. (Mit den Worten) "Konkomitanz" u. s. w. definiert er das Konkomitanz und Ausschließung besitzende (Merkmal). Durchdringung durch Konkomitanz ist die Durchdringung des Grundes und der Folge. Durchdringung durch Ausschließung ist die Durchdringung ihrer Negationen.

(Mit den Worten) "nur Konkomitanz" u. s. w. liefert er die Definition des nur Konkomitanz besitzenden (Merkmals). 'Nur Konkomitanz besitzend' ist dasjenige (Merkmal), dessen Folge nur Konkomitanz besitzt. 'Nur Konkomitanz besitzen' (bedeutet) 'kein Gegenstück einer absoluten Negation sein'. (Hier) gibt es keine Ausschließung, da, was ein Objekt der Erkenntnis Gottes und mit dem Worte 'Alles' benennbar ist, sich überall befindet.

(Mit den Worten) "nur Ausschließung" u. s. w. liefert er die Definition des nur Ausschließung besitzenden (Merkmals). (Mit den Worten) "die Erde" u. s. w. gibt er ein Beispiel des nur Ausschließung besitzenden (Merkmals)<sup>1</sup>).

## Einwurf.

Ein Unterschied von den anderen (Dingen) ist entweder bekannt oder nicht. Im ersteren (Falle) besitzt der Grund Konkomitanz, wenn er dort ist, wo (der Unterschied von den anderen Dingen) bekannt ist; wenn er (dort) nicht ist, so ist er ein zu spezieller (Grund)<sup>2</sup>. Im zweiten (Falle) — wie kann, da die Folge nicht erkannt wird, ein hierdurch qualifiziertes Schließen (stattfinden)? Denn ohne Erkenntnis der Qualifikationen

1) Lies *kēvalavyatirēky-udāharati*.

2) D. i. der *asādhāraṇa* genannte *hētvābhāsa* liegt vor; s. § LIII.



ist eine qualifizierte Erkenntnis unmöglich. Da das Gegenstück (der Negation) nicht erkannt wird, kann auch die Durchdringung durch Ausschließung nicht erkannt werden.

#### Erwiderung.

Die Folge (in diesem Schluß) ist, daß die dreizehn gegenseitigen Negationen des Wassers u. s. w.<sup>1)</sup>, welche in den dreizehn (von der Erde verschiedenen Dingen) einzeln bekannt sind, in der Erde zusammentreffen. Da hier die durch die Zahl 'dreizehn' abgeschnittene Folge nicht in *einem* Substrat existiert<sup>2)</sup>, so besitzt (der Grund) weder Konkmitanz, noch ist er ein zu spezieller. Da (die Folge) in jedem einzelnen Substrate bekannt ist, so (haben wir) ein durch die Folge qualifiziertes Schließen und die Darstellung der Durchdringung durch Ausschließung (in den Worten) 'was von den anderen' u. s. w.<sup>3)</sup>.

### § XLIX. Der Ort.

Ort (*paksha*) ist dasjenige, von dem es zweifelhaft ist, ob es die Folge besitzt; z. B. der Berg, wenn der Grund der Besitz von Rauch ist.

Im Obigen liefert er die Definition des Ortes.

#### Einwurf.

(Diese Definition) ist zu eng für den Fall, daß das Denken unmittelbar auf das Hören folgen soll<sup>4)</sup>; denn, da die Seele durch die Worte des Vêda (bereits) sicher bekannt ist, so gibt es hier keinen Zweifel. Ferner ist (die Definition) auch zu eng für (den Fall), daß man das Feuer zu erschließen wünscht, obwohl es (schon) wahrgenommen wird.

#### Erwiderung.

Die Definition des Ortes ist: 'Substrat des (oben) erwähnten Ortseins'<sup>5)</sup>.

### § L. Das ähnliche Beispiel.

Ähnliches Beispiel (*sapaksha*) ist dasjenige, von dem es feststeht, daß es die Folge besitzt; z. B. im selben (Falle) die Küche.

Im Obigen liefert er die Definition des ähnlichen Beispiels.

1) Nämlich die gegenseitigen Negationen der Erde einerseits und der folgenden dreizehn Dinge andererseits: der acht Substanzen mit Ausnahme der Erde, und der fünf Kategorien mit Ausnahme des *dravya* und *abhâva*; s. *Bhâskarôdaya*, p. 99. Athalye hat übersehen, daß der *abhâva* des *abhâva* auszuschließen ist (vgl. den drittletzten Satz des Kommentars zu § LXXX), und spricht daher auf p. 289 von den dreizehn gegenseitigen Negationen der vierzehn Dinge mit Ausnahme der Erde. Seine Konjektur *bhêda* für *sâdhya* (p. 41, Anm. 4) erscheint mir unnötig.

2) D. h., wie der *Bhâskarôdaya* auseinandersetzt, da man vor dem Schließen noch nicht weiß, ob die dreizehn gegenseitigen Negationen in der Erde zusammentreffen oder nicht.

3) Für *ch-êti* liest N. *cha yad-itar-êti*; lies *cha yad-itarêbhya iti*.

4) Wie Athalye, p. 294, bemerkt, bezieht sich dieser Einwurf auf eine (im Kommentar zu § LXXXI zitierte) Stelle der *Brihadâranyakôpanishad* (IV, 5, 6), welche besagt, daß die Seele (der Reihe nach) gesehen, gehört, gedacht und betrachtet werden muß.

5) S. S. 29, Anm. 2.

## § LI. Das Gegenbeispiel.

Gegenbeispiel (*vipakṣha*) ist dasjenige, von dem es feststeht, daß es die Negation der Folge besitzt; z. B. im selben (Fall) ein großer Teich.

Im Obigen liefert er die Definition des Gegenbeispiels.

## § LII. Die Scheingründe.

Die fünf Scheingründe (*hētvābhāsa*) sind: der fehlgehende, konträre, aufgewogene, unbewiesene und widersprochene.

Nachdem er so die richtigen Gründe betrachtet hat, teilt er im Obigen die falschen Gründe ein, um sie zu betrachten. 'Scheingrund' (bedeutet) 'Objekt einer richtigen Erkenntnis, welche das Schließen verhindert'.

## § LIII. Der fehlgehende Grund.

Der fehlgehende (*avyabhichāra*) ist ein unvollkommener (Grund). Er ist dreifach: zu allgemein, zu speziell und Nichts ausschließend. Hiervon ist der zu allgemeine (*sādhāraṇa*) unvollkommene (Grund) derjenige, welcher sich (auch) in dem findet, was die Negation der Folge besitzt. Z. B. 'Der Berg hat Feuer, da er erkennbar ist'. Die Erkennbarkeit findet sich nämlich (auch) in dem Teiche, der kein Feuer besitzt. Der zu spezielle (*asādhāraṇa*) (unvollkommene Grund) ist derjenige, welcher von allen ähnlichen Beispielen und Gegenbeispielen unterschieden ist. Z. B. 'Der Laut ist ewig, da er ein Laut ist'. Das Lautsein ist von allen ewigen und vergänglichen (Dingen) unterschieden (und) findet sich nur im Laute. Der Nichts ausschließende (*anupasāmhārin*) (unvollkommene Grund) ist derjenige, welchem Beispiele der Konkomitanz und Ausschließung fehlen. Z. B. 'Alles ist vergänglich, da es erkennbar ist'. Hier gibt es kein Beispiel, da 'Alles' der Ort ist.

(Mit den Worten) "er ist dreifach" u. s. w. teilt er den fehlgehenden (Grund) ein. (Mit den Worten) "hiervon" u. s. w. definiert er den zu allgemeinen (Grund). (Mit den Worten) "z. B." u. s. w. gibt er ein Beispiel (desselben). (Mit den Worten) "welcher von allen" u. s. w. definiert er den zu speziellen (Grund). (Mit den Worten) "welchem Beispiele" u. s. w. liefert er die Definition des Nichts ausschließenden (Grundes).

## § LIV. Der konträre Grund.

Konträr (*viruddha*) ist derjenige Grund, welcher von der Negation der Folge durchdrungen ist. Z. B. 'Der Laut ist ewig, da er künstlich ist'. Die Künstlichkeit ist nämlich durchdrungen von der Vergänglichkeit, der Negation der Ewigkeit.

Im Obigen definiert er den konträren (Grund).

## § LV. Der aufgewogene Grund.

Aufgewogen (*satpratipaksha*) ist derjenige (Grund), bei welchem es einen anderen Grund gibt, der die Negation der Folge (des ersteren) beweist. Z. B. 'Der Laut ist ewig, da er hörbar ist, wie das Genus Laut', (und) 'der Laut ist vergänglich, da er ein Produkt ist, wie ein Topf'.

Im Obigen definiert er den aufgewogenen (Grund).

## § LVI. Der unbewiesene Grund.

Der unbewiesene (*asiddha*) (Grund) ist dreifach: unbewiesen hinsichtlich des Substrates, unbewiesen als solcher, und unbewiesen hinsichtlich des Durchdringenseins. Ein hinsichtlich des Substrates unbewiesener (*āśrayāsiddha*) (Grund) ist z. B. 'Der Himmelslotus ist wohlriechend, da er ein Lotus ist, wie der im Teiche wachsende Lotus'. Hier ist das Substrat der Himmelslotus; derselbe existiert aber (in Wirklichkeit) überhaupt nicht. Ein 'als solcher' unbewiesener (*svarūpāsiddha*) (Grund) ist z. B. 'Der Laut ist eine Qualität, da er sichtbar ist'. Hier gibt es für den Laut keine Sichtbarkeit, da der Laut hörbar ist. Der hinsichtlich des Durchdringenseins unbewiesene (*nyāpyatvāsiddha*) ist (derjenige Grund), welcher eine (fehlende) Bedingung hat. (Fehlende) Bedingung (*upādhi*) ist das, was die Folge durchdringt, nicht aber das Beweismittel durchdringt. 'Die Folge durchdringen' (bedeutet) 'kein Gegenstück irgend einer absoluten Negation sein, die ein gemeinsames Substrat mit der Folge hat'. 'Das Beweismittel nicht durchdringen' (bedeutet) 'das Gegenstück einer absoluten Negation sein, die sich in dem das Beweismittel Besitzenden findet'. In (dem Schlusse): 'Der Berg hat Rauch, da er Feuer hat', ist die (fehlende) Bedingung die Verbindung mit feuchtem Holze. Denn das Durchdringen der Folge ist: 'Wo Rauch ist, da ist Verbindung mit feuchtem Holze'; (und) das Nicht-durchdringen des Beweismittels ist: 'Wo Feuer ist, da ist nicht (notwendig) Verbindung mit feuchtem Holze; denn bei einer (glühenden) Eisenkugel besteht keine Verbindung mit feuchtem Holze'. Somit ist die Verbindung mit feuchtem Holze die (fehlende) Bedingung, da sie die Folge, nicht aber das Beweismittel durchdringt, (und) der Besitz von Feuer ist unbewiesen hinsichtlich des Durchdringenseins, da er eine (fehlende) Bedingung hat.

(Mit den Worten) "der unbewiesene" u. s. w. teilt er den unbewiesenen (Grund) ein. (Mit den Worten) "der Himmelslotus" u. s. w. gibt er ein Beispiel des hinsichtlich des Substrates unbewiesenen (Grundes). (Mit den Worten) "der Laut" u. s. w. gibt er ein Beispiel des 'als solchen' unbewiesenen (Grundes). (Mit den Worten) "welcher eine (fehlende) Bedingung hat" liefert er die Definition des hinsichtlich des Durchdringenseins unbewiesenen (Grundes). (Mit den Worten) "was die Folge" u. s. w. liefert er die Definition der (fehlenden) Bedingung.

Die (fehlende) Bedingung ist vierfach: (1) die ganze Folge durchdringend, (2) die durch eine Eigenschaft des Ortes<sup>1)</sup> abgeschnittene Folge durchdringend, (3) die durch das

1) S. § XLIV.

Beweismittel abgeschnittene Folge durchdringend, und (4) die durch eine unabhängige Eigenschaft abgeschnittene Folge durchdringend. Die erste ist die Verbindung mit feuchtem Holze. Die zweite ist z. B. der Besitz entwickelter Farbe, welcher die durch das Genus 'äußere Substanz' abgeschnittene Wahrnehmbarkeit durchdringt, in (dem Schlusse): 'Die Luft ist wahrnehmbar, da sie das Substrat einer wahrnehmbaren Fühlbarkeit ist' <sup>1)</sup>. Die dritte ist z. B. das Positivsein <sup>2)</sup>, welches die durch das Hervorgebrachtsein abgeschnittene Vergänglichkeit durchdringt, in (dem Schlusse): 'Die Vernichtung ist vergänglich, da sie hervorgebracht ist'. Die vierte ist z. B. das Positivsein, welches die durch das Hervorgebrachtsein abgeschnittene Vergänglichkeit durchdringt, in (dem Schlusse): 'Die vorhergehende Negation ist vergänglich, da sie erkennbar ist'.

### § LVII. Der widersprochene Grund.

Der widersprochene (*bādhita*) (Grund) hat eine Folge, deren Negation durch ein anderes Erkenntnismittel sicher erkannt wird. Z. B. 'Das Feuer ist nicht warm, da es eine Substanz ist'. Hier ist das Nichtwarmsein die Folge, (und) deren Negation, das Warmsein, wird durch das Gefühl wahrgenommen. Somit ist (der Grund) ein widersprochener.

Im Obigen liefert er die Definition des widersprochenen (Grundes). Unter diesen (Scheingründen) <sup>3)</sup> verhindern (zwei) das Schließen direkt: der Widerspruch, da er in der sicheren Wahrnehmung der Negation besteht, und der aufgewogene (Grund), da er in der Gesamtheit der Mittel der entgegengesetzten Erkenntnis besteht. Die übrigen aber verhindern die Betrachtung. Unter ihnen verhindern (mehrere) die Erkenntnis der Durchdringung: der zu allgemeine (Grund) als Negation des Nichtfehlgehens, der konträre als Negation des Besitzes eines gemeinsamen Substrates, der hinsichtlich des Durchdringenseins unbewiesene als Negation einer qualifizierten Durchdringung <sup>4)</sup>, und der zu spezielle und der Nichts ausschließende, da sie die Durchdringung zweifelhaft machen. Der hinsichtlich des Substrates unbewiesene und der 'als solcher' unbewiesene (Grund) verhindern die Erkenntnis, daß (der Grund) eine Eigenschaft des Ortes ist. Die (fehlende) Bedingung dagegen verhindert die Erkenntnis der Durchdringung vermittelt der Erkenntnis des Fehlgehens. Das Beweisen des (schon) Bewiesenen (*siddhasādhana*) <sup>5)</sup> aber fällt nach der Ansicht der Älteren unter den hinsichtlich des Substrates unbewiesenen (Grund), da es das Ortsein <sup>6)</sup> verhindert; die Neueren halten es für einen besonderen schwachen Punkt <sup>7)</sup>.

1) Vgl. S. 14 und Athalye, p. 116 f.

2) Positiv (*bhāva*) heißen die sechs ersten Kategorien im Gegensatz zur Negation (*abhāva*); s. *Siddhāntamuktāvalī* zur *Kārikāvalī*, Vers 2.

3) Dies bezieht sich auf § LIII—LVII.

4) Vgl. Athalye, p. 315, oben.

5) Vgl. Athalye, p. 310, oben.

6) S. den Kommentar zu § XLIV.

7) Vgl. den Kommentar zu § LXXXI.

## § LVIII. Die Vergleichung.

Vergleichung (*upamāna*) ist das Instrument des Vergleichens. Vergleichen (*upamiti*) ist die Erkenntnis der Beziehung zwischen einem Namen und dem, was er bezeichnet. Sein Instrument ist die Erkenntnis der Ähnlichkeit. Die zwischenliegende Operation ist die Erinnerung an den Gegenstand eines an etwas Bekanntes anknüpfenden Ausspruches. Z. B. Einer, der die Bedeutung des Wortes 'Gayāl' nicht kennt, hat von irgend einem Waldbewohner gehört, daß der Gayāl dem Rind ähnlich sei. In den Wald gelangt erblickt er, sich des Gegenstandes (dieses) Ausspruches erinnernd, einen dem Rind ähnlichen Körper. Unmittelbar hierauf entsteht das Vergleichen: 'Dieses (Tier) ist durch das Wort 'Gayāl' bezeichnet'.

Im Obigen definiert er die Vergleichung.

## § LIX. Die Sprache.

Sprache (*śabda*) ist der Ausspruch eines glaubwürdigen Mannes. Ein glaubwürdiger Mann (*āpta*) aber ist einer, der die Wahrheit spricht. Ausspruch (*vākya*) ist eine Menge von Worten; z. B. 'Bringe die Kuh!' Wort (*pada*) ist das, was eine Bedeutung hat. Bedeutung (*śakti*) ist die durch Gott (bewirkte) Übereinkunft, daß unter einem bestimmten Wort ein bestimmter Gegenstand (*artha*) zu verstehen ist.

(Mit den Worten) "der Ausspruch" u. s. w. definiert er die Sprache. (Mit den Worten) "was eine Bedeutung hat" liefert er die Definition des Wortes. Bedeutung ist diejenige Beziehung zwischen einem Wort und seinem Gegenstande, welche die Erinnerung an den Gegenstand (zu wecken) geeignet ist. Die *Mīmāṃsāka*'s (erklären) diese für eine besondere Kategorie. Um sie zu widerlegen, sagt er: "die durch Gott" u. s. w.; d. i., wie bei *Dittha* und anderen (Eigennamen), so ist auch bei dem Topf u. s. w. die Bedeutung nur eine Übereinkunft, nicht aber eine besondere Kategorie.

Einige (behaupten), die Bedeutung der Worte 'Kuh' u. s. w. (liege) nur im Genus, da das Genus, weil es die Qualifikation ist, zuerst verstanden werde, das Individuum aber werde durch unmittelbare Folgerung<sup>1)</sup> u. s. w. aufgefaßt.

## Erwiderung.

Dies ist falsch. Denn wenn auf Grund der Rede eines alten Mannes, z. B. bei (den Worten) 'bringe die Kuh!', das Bringen u. s. w. (erfolgt), so betrifft dieses stets nur ein Individuum (nämlich eine einzelne Kuh). Daher ist die Bedeutung nur in dem durch das Genus qualifizierten Individuum anzunehmen. Und die Bedeutung wird aus der Rede des alten Mannes erfaßt. Ein lernbegieriger Knabe beobachtet das Handeln eines Mannes in mittlerem Alter unmittelbar nachdem (dieser) den Ausspruch eines Greises: 'bringe die Kuh!' gehört hat, bemerkt das Bringen der Kuh, und kommt durch Konkomitanz und

1) Nach N. ist *ākshépa* = *arthópatti*; vgl. den Kommentar zu § LXIII.

Ausschließung<sup>1)</sup> zu der Überzeugung, daß die das Handeln des Mannes mittleren Alters bewirkende Erkenntnis durch (jenen) Ausspruch bewirkt ist. Dann lernt er aus der Einfügung und Auslassung in anderen Aussprüchen, wie 'bringe das Pferd! (und) 'binde die Kuh an!', daß das Wort 'Kuh' ein durch das Genus 'Kuh' qualifiziertes und das Wort 'Pferd' ein durch das Genus 'Pferd' qualifiziertes (Tier) bedeutet.

#### Einwurf.

Da (in den obigen Beispielen) überall von etwas Vorzunehmendem die Rede ist, so ist das Lernen nur bei einem Ausspruche (möglich), der sich auf etwas Vorzunehmendes (bezieht), nicht aber bei einem, der sich auf Fertiges bezieht.

#### Erwiderung.

In (einem Satze) wie 'in Kāñchī (regiert) König Tribhuvanatilaka' ist die Rede von etwas bereits Fertigem, und wenn man z. B. (sagt): 'in dem aufgeblühten Lotus (sitzt) ein Honigbereiter', so erfolgt das Lernen des bereits fertigen Wortes 'Honigbereiter' (d. i. Biene) u. s. w. aus dem gleichzeitigen Gebrauche bekannter Wörter.

Auch die Übertragung (*lakṣhanā*) ist eine Funktion des Wortes. Übertragung ist eine Beziehung zur Wortbedeutung. In (dem Satz) 'auf der Gaṅgā ist ein Dorf'<sup>2)</sup> kann man nicht (für das Wort 'Gangā') auch die Bedeutung 'Ufer' annehmen, sondern 'das Ufer' wird nur verstanden durch die Beziehung zum 'Strom', der Bedeutung des Wortes 'Gangā'. In (einem Worte) wie *saindhava* muß man verschiedene Bedeutungen annehmen, da die beiden (Bedeutungen) 'Salz' und 'Pferd' in keiner gegenseitigen Beziehung stehen.

Die Übertragung ist dreifach: aufgebende Übertragung, nicht aufgebende Übertragung, und aufgebende und nichtaufgebende Übertragung. Die aufgebende (liegt vor), wo die eigentliche Bedeutung des Wortes sich nicht konstruieren läßt; z. B. 'Die Betten schreien'<sup>3)</sup>. Die nicht aufgebende (Übertragung liegt vor), wo auch die eigentliche Bedeutung des Wortes sich konstruieren läßt; z. B. '(Dort) gehen Leute mit Schirmen'<sup>4)</sup>. Die aufgebende und nicht aufgebende (Übertragung liegt vor), wo nach Aufgabe eines Teiles der Bedeutung der andere Teil sich konstruieren läßt; z. B. 'Das bist du'<sup>5)</sup>.

Auch die qualitative (*gaunī*) ist nur eine Übertragung, die in der Beziehung zu den übertragenen Eigenschaften besteht; z. B. 'Der Junge (ist rein wie) Feuer'. Auch die Andeutung (*vyañjanā*)<sup>6)</sup> fällt unter die Übertragung der Bedeutung; und wenn sie nicht aus der Bedeutung hervorgeht, so ist sie nebensächlich<sup>7)</sup>, da sie auf einem Schluß u. s. w. (beruht)<sup>8)</sup>.

1) S. § XLVIII.

2) Es ist unmöglich, dieses Beispiel im Deutschen wiederzugeben. Nach der hier vertretenen Ansicht bedeutet der Lokativ *Gaṅgāyām* zunächst 'auf der Gaṅgā', und dann durch Übertragung 'auf dem Ufer der Gaṅgā' oder, wie wir sagen würden, 'an der Gaṅgā'.

3) Unter den 'Betten' sind die auf den Betten liegenden Männer oder Kinder zu verstehen.

4) Auch diejenigen, welche keine Schirme tragen, sind einbegriffen.

5) In diesem berühmten Glaubensartikel der Vedāntins bedeutet 'das' die höchste Seele und 'du' die Einzelseele.

6) Die Ālaṅkārikas betrachten die *vyañjanā* als eine dritte Funktion des Wortes.

7) S. den Kommentar zu § XXXVIII.

8) Vgl. das bei Athalye, p. 346, aus N. zitierte Beispiel.

Die Quelle der Übertragung ist die Unverständlichkeit der Intention. Intention (*tātparya*) ist das Ausgesprochenwerden mit dem Wunsche, daß etwas Bestimmtes darunter verstanden wird; und die Erkenntnis der Intention ist der Grund der Erkenntnis des Gegenstandes eines Ausspruchs. Wenn aber verschiedene Gegenstände in Frage kommen, so bewirkt die Gelegenheit u. s. w. das Erfassen der Intention. Wenn man z. B. (das Wort) 'Tür!' (hört), so ergänzt man das Wort 'zu!'

#### Einwurf.

Da das Wort die Erkenntnis des Gegenstandes zum Zwecke hat, so kann man kein Wort ergänzen, ohne den Gegenstand zu erkennen. Daher kann nur von einer Ergänzung des Gegenstandes die Rede sein.

#### Erwiderung.

Der Grund der sprachlichen Erkenntnis ist das Verstandenwerden eines Gegenstandes, welches durch ein *bestimmtes* Wort bewirkt wird. Sonst würde eine sprachliche Erkenntnis auch bei (einem Satze) wie 'der Topf das Objektsein, das Bringen die Handlung' stattfinden.

Wörter wie *pañkaja* ('im Schlamme wachsend' und daher 'Lotus') haben eine aus (ihrer) etymologischen Bedeutung (abgeleitete) konventionelle Bedeutung (*yōgarūḍhi*). Etymologische Bedeutung (*yōga*) ist die Bedeutung der (einzelnen) Teile. Konventionelle Bedeutung (*rūḍhi*) ist die Bedeutung des Ganzen. Die Bedeutung des Ganzen (ist notwendig) für die ausschließliche Erkenntnis des Genus 'Taglotus'; sonst würde (das Wort *pañkaja*) auch in (dem Sinne) 'Nachtlotus' (*kumuda*) gebraucht werden können.

Die Anhänger des Prabhākara (behaupten), daß die Bedeutung (eines Satzes) in etwas mit einem Anderen <sup>1)</sup> Konstruiertem (liege). Die Anhänger des Gautama (sind der Ansicht), daß die Bedeutung nicht auch in einem Teile der Konstruktion (*anvaya*) anzunehmen ist, da die Konstruktion (nur) deshalb verstanden werden kann, weil sie der Gegenstand des (ganzen) Ausspruchs ist.

### § LX. Abhängigkeit u. s. w.

Die Gründe der Erkenntnis des Gegenstandes eines Ausspruchs sind: Abhängigkeit, Vereinbarkeit und Nachbarschaft. Abhängigkeit (*ākāṅkshā*) ist die durch die Abwesenheit eines anderen Wortes bewirkte Unfähigkeit eines Wortes, die Konstruktion auszudrücken. Vereinbarkeit (*yōgyatā*) ist der Nichtwiderspruch des Gegenstandes. Nachbarschaft (*saṁnidhi*) ist das Aussprechen der Worte ohne einen langen Zwischenraum.

"Abhängigkeit" u. s. w. bedeuten die *Erkenntnis* der Abhängigkeit u. s. w.; sonst würde aus einem Irrtum hinsichtlich der Abhängigkeit u. s. w. kein sprachlicher Irrtum entstehen.

(Mit den Worten) "die durch" u. s. w. definiert er die Abhängigkeit. (Mit den Worten) "der Nichtwiderspruch" u. s. w. liefert er die Definition der Vereinbarkeit. (Mit den Worten) "das Aussprechen" u. s. w. liefert er die Definition der Nachbarschaft. 'Nachbarschaft' ist

1) Nämlich mit einer Tätigkeit; vgl. Athalye, p. 335 f.

das Verstandenwerden des Gegenstandes der Worte ohne einen langen Zwischenraum. (Im Text ist das Wort) 'Aussprechen' gebraucht<sup>1)</sup>, da (dieses) jenes (nämlich das Verstandenwerden) befördert.

### § LXI. Fortsetzung.

Ein Ausspruch, dem Abhängigkeit u. s. w. fehlen, ist kein Erkenntnismittel. Z. B. sind die Worte 'die Kuh, das Pferd, der Mann, der Elefant' kein Erkenntnismittel, da ihnen die Abhängigkeit fehlt. (Der Satz): 'er sprengt mit Feuer' ist kein Erkenntnismittel, da ihm die Vereinbarkeit fehlt. Wenn Worte wie 'bringe' (und) 'die Kuh' nicht nach einander, (sondern) mit einem Zwischenraume von drei Stunden ausgesprochen werden, so sind sie kein Erkenntnismittel, da ihnen die Nachbarschaft abgeht.

"Die Kuh, das Pferd" u. s. w. — Siehe (auf S. 40) ein (anderes) Beispiel der fehlenden Abhängigkeit, (nämlich) 'der Topf das Objektsein' u. s. w.

### § LXII. Der Ausspruch.

Der Ausspruch ist zweifach: vèdisch und weltlich. Die vèdischen sind sämtlich Erkenntnismittel, da sie von Gott gesprochen sind. Unter den weltlichen aber sind (nur) diejenigen Erkenntnismittel, welche von glaubwürdigen Männern gesprochen sind; (alle) anderen sind keine Erkenntnismittel.

(Mit den Worten) "der Ausspruch" u. s. w. teilt er den Ausspruch ein. (Mit den Worten) "die vèdischen sind sämtlich" u. s. w. gibt er die Besonderheit der vèdischen (Aussprüche) an.

#### Einwurf.

Wie kann der Vêda von Gott gesprochen sein, da er anfangslos ist?<sup>2)</sup>

#### Erwiderung.

Der Vêda muß von einer Person herrühren, da er eine Menge von Aussprüchen ist, wie das *Bhârata* u. s. w. Und es ist nicht etwa die (fehlende) Bedingung der Besitz eines Verfassers, dessen man sich erinnert. Denn (dieser) durchdringt das Beweismittel<sup>3)</sup>, da auch beim Vêda G a u t a m a u. s. w. vermittelt der ununterbrochenen Reihe von Schülern sich des Verfassers erinnerten, und da ein heiliger Text (erklärt): 'Aus diesem sich kasteienden (Prajâpati) entstanden die drei Vêdas.'<sup>4)</sup>

#### Einwurf.

Die Buchstaben (*varṇa*) sind ewig auf Grund der Wiedererkennung: 'Dies ist derselbe G-Laut, (den ich früher gehört habe)'. Wie kann somit der Vêda vergänglich sein?

1) N. liest *uktam* statt *yuktam*.

2) Der Opponent ist ein Mimâṃsaka. — N.

3) Während eine (fehlende) Bedingung das Beweismittel nicht durchdringt; s. § LVI.

4) Dies ist ein gekürztes Zitat aus *Śatapathabrâhmaṇa*, XI, 5, 8; vgl. Muirs *Original Sanskrit Texts*, Vol. III, p. 4 f.



## Erwiderung.

Aus der Wahrnehmung: 'ein G-Laut ist entstanden' (und) 'ein G-Laut ist vergangen' (folgt) die Vergänglichkeit der Buchstaben. Die Wiedererkennung: 'dies ist derselbe G-Laut' beruht, wie (die Wiedererkennung): 'dies ist dieselbe Flamme der Lampe', (nur) auf dem Besitze desselben Genus. Und selbst wenn die Buchstaben ewig sind, so ist (jeder) durch eine (bestimmte) Reihenfolge (der Buchstaben) qualifizierte Ausspruch vergänglich. Deshalb ist der Vêda von Gott gesprochen.

Die Gesetzbücher des Manu u. s. w. und die Gewohnheiten (der Frommen)<sup>1)</sup> sind (ebenfalls) Erkenntnismittel, da sie im Vêda wurzeln. Da diejenigen Aussprüche, in welchen die Gesetzbücher wurzeln, jetzt nicht (mehr) gelesen werden, so nimmt man an, daß irgend eine Rezension, die ihre Wurzel ist, verloren gegangen sei.

## Einwurf.

Da es unmöglich ist, anzunehmen, daß Aussprüche des gegenwärtig rezitierten Vêda verloren gegangen seien, (und) da es ungereimt ist, zerstreute (Worte aus der erhaltenen Rezension als Quelle der Gesetzbücher) anzusehen, so ist der ewige, erschließbare Vêda die Wurzel (der Gesetzbücher).

## Erwiderung.

Da auch in diesem Fall eine Erkenntnis der Reihenfolge der Buchstaben unmöglich wäre<sup>2)</sup>, so würde er unverständlich bleiben.

## § LXIII. Die sprachliche Erkenntnis.

Sprachliche Erkenntnis (*śabdajñāna*) ist die Erkenntnis des Gegenstandes eines Ausspruches. Ihr Instrument ist die Sprache.

## Einwurf.

Die Erkenntnis des Zusammenhangs ist nur möglich durch den Schluß: 'Diese Worte besitzen Zusammenhang mit den Gegenständen, die sie ins Gedächtnis rufen, da sie eine Gruppe von Abhängigkeit u. s. w.<sup>3)</sup> besitzenden Worten sind, wie mein! (eigener) Ausspruch'<sup>4)</sup>. Daher ist die Sprache kein besonderes Erkenntnismittel<sup>5)</sup>.

## Erwiderung.

Es wird von Allen zugegeben, daß die sprachliche Erkenntnis vom Schließen verschieden ist, wie das Bewußtsein: 'ich nehme aus der Sprache wahr' bezeugt.

1) Vgl. den Kommentar zu § 1.

2) Wenn die Buchstaben ewig wären, so würden Wörter wie *nadi* und *dina*, *sarah* und *rasah*, *rdjā* und *járā*, *ramā* und *māra* dasselbe bedeuten. — N. und *Bhāskarūdaya*.

3) S. § LX und LXI.

4) Statt *sadvākyavat* liest die Bombayer Ausgabe von 1876 *madvākyavat*, wovon N. und Mehendale *gām-ānaya dandēnēti* einfügen.

5) Dies ist die Ansicht der Vaiśēshikas. — N.

## Einwurf.

Auch die unmittelbare Folgerung (*arthāpatti*) ist ein besonderes Erkenntnismittel<sup>1)</sup>. Nachdem man gesehen oder gehört hat, daß der beleibte N. N. bei Tage nicht ißt, so wird, da die Belebtheit sich nicht anders erklären läßt, durch unmittelbare Folgerung das Essen bei Nacht angenommen.

## Erwiderung.

Das Essen bei Nacht folgt nur aus dem Schlusse: 'N. N. ißt bei Nacht, da er beleibt ist und dabei nicht bei Tage ißt'.

Auch die Wahrscheinlichkeit<sup>2)</sup>: 'im Hundert sind fünfzig' ist nur ein Schluß<sup>3)</sup>. Die Tradition: 'in diesem Feigenbaume wohnt ein Yaksha' ist nur ein Ausspruch, dessen ursprünglicher Urheber unbekannt ist. Auch die Gebärde (*chēṣṭā*) ist kein besonderes Erkenntnismittel, da sie nur mittelst der Sprache oder eines Schlusses der Grund eines Ausdrucks ist. Somit gibt es nur vier Erkenntnismittel: Wahrnehmung, Schluß, Vergleichung und Sprache.

Es wird (nun) erwogen, ob bei jeder Erkenntnis (der Umstand), daß sie dasselbe zur Bestimmung hat, was (ihr Gegenstand) besitzt<sup>4)</sup>, von selbst oder anderswoher erfaßbar ist. Hierbei wird gestritten, ob die Richtigkeit (*prāmānya*) der Erkenntnis erfaßbar ist durch alle Mittel, welche die Erkenntnis erfassen, aber ebenda die Falschheit (*apramānya*) nicht erfassen, oder nicht. Hiervon ist die bejahende Alternative das Vonselbstsein (*svatastva*), die verneinende Alternative das Anderswohersein (*paratastva*). (Das Wort) 'alle' (ist gebraucht), um zu vermeiden, daß ein 'Beweisen des (schon) Bewiesenen'<sup>5)</sup> vorliegt, wenn (die Richtigkeit auch) durch einen Schluß erfaßbar ist. (Die Worte) 'die Falschheit nicht erfassend' (sind gebraucht), um zu vermeiden, daß ein Widerspruch (entsteht), wenn infolge der Erkenntnis: 'diese Erkenntnis ist falsch' die Richtigkeit nicht erfaßt wird<sup>6)</sup>. (Das Wort) 'ebenda' ist gebraucht, da (sonst bei der Erkenntnis): 'diese Erkenntnis ist falsch' kein Vonselbstsein stattfinden könnte; denn (hier) ist das, was die im *Bewußtsein* liegende Richtigkeit erfaßt, nicht etwas, das die Falschheit nicht erfaßt. (Die Worte 'ebenda die Falschheit nicht erfassend') bedeuten (somit): 'in ebendemselben, (nämlich) im Substrate der Richtigkeit, die Falschheit nicht erfassend'. Im (obigen) Beispiele<sup>7)</sup> würde sich das Vonselbstsein (der Erkenntnis) daraus ergeben, daß das, was in der ursprünglichen Wahrnehmung<sup>8)</sup> die Falschheit erfaßt, doch (nur) im *Bewußtsein* etwas ist, das sie nicht erfaßt.

1) Der Opponent ist ein Mīmāṃsaka. — N.

2) Die Paurāṇikas halten Wahrscheinlichkeit (*sambhava*) und Tradition (*aitihya*) für besondere Erkenntnismittel. — N.

3) Dagegen ist die Wahrscheinlichkeit kein Erkenntnismittel, wenn sie in einer bloßen Voraussetzung besteht; z. B. 'bei Brāhmaṇas ist die Kenntnis der vierzehn Disziplinen wahrscheinlich'. S. *Nyāyakôśa*, p. 844.

4) S. § XXXV.

5) Vgl. den Kommentar zu § LVII.

6) N. und Mehendale lesen *prāmāny-āgrahād*.

7) Nämlich: 'diese Erkenntnis ist falsch'. — N.

8) Über die ursprüngliche Wahrnehmung (*vyavasāya*) und das Bewußtsein (*anuvyavasāya*) s. Athalye, p. 174.

## Einwurf.

Die Richtigkeit wird nur von selbst erfaßt<sup>1)</sup>. Denn die in der ursprünglichen Wahrnehmung bestehende unmittelbare Wahrnehmung<sup>2)</sup> gleicht dem Bewußtsein: 'ich erkenne den Topf', da sie nicht nur den Topf und das Genus 'Topf', sondern auch ihre Beziehung zum Objekt macht, (und) der Gegenstand des Wortes 'Richtigkeit' ist nur die Beziehung der Bestimmung zum vorliegenden (Dinge).

## Erwiderung.

Wenn die Richtigkeit von selbst erfaßt würde, so gäbe es, wenn man sich noch nicht genähert hat, keinen Zweifel hinsichtlich der Richtigkeit, ob nämlich die Vorstellung des Wassers richtig ist oder nicht, da die Richtigkeit<sup>3)</sup> durch das Bewußtsein festgestellt wäre. Deshalb ist sie nicht von selbst erfaßbar, sondern anderswoher erfaßbar. Wenn nämlich das Wasser zum ersten Male vorgestellt wird, so geht man sofort (zum Wasser) hin; wenn dabei das Wasser (wirklich) gefunden wird, so wird die Richtigkeit auf folgende Art durch eine Ausschließung besitzendes (Merkmal)<sup>4)</sup> festgestellt: 'Die vorher entstandene Vorstellung des Wassers ist richtig, da sie ein erfolgreiches Hingehen bewirkt hat. Was nicht so ist, das ist nicht so, wie die falsche Vorstellung'. Bei der zweiten Erkenntnis und den folgenden wird (die Richtigkeit) auch erfaßt durch das Merkmal, daß sie von gleicher Art mit der (vorhergehenden Erkenntnis) ist, welches die vorhergehende Erkenntnis zum Beispiel hat (und daher) Konkomitanz und Ausschließung besitzt.

Anderswohersein beim Entstehen ist das Hervorgebrachtwerden der richtigen Erkenntnis durch einen Vorzug. Ein Vorzug (*guna*) ist die spezielle Ursache der richtigen Erkenntnis, ein Fehler (*dôsha*) diejenige der falschen Erkenntnis. Hierbei ist der Vorzug bei der Wahrnehmung der Kontakt (des Sinnesorganes) mit dem die Qualifikation besitzenden Gegenstände<sup>5)</sup>, beim Schließen die Erkenntnis des Durchdringenden an dem das Durchdringende besitzenden (Orte), beim Vergleichen die Erkenntnis der tatsächlichen Ähnlichkeit, (und) bei der sprachlichen Erkenntnis die Erkenntnis der tatsächlichen Vereinbarkeit<sup>6)</sup>; dies und Anderes kann man (selbst) folgern.

Die Falschheit der Erkenntnis wird nur anderswoher erfaßt, da die Abwesenheit der Bestimmung im vorliegenden (Dinge) durch die ursprüngliche Wahrnehmung nicht verstanden wird. Das Anderswohersein beim Entstehen (ergibt sich) daraus, daß (die falsche Vorstellung) durch einen Fehler, wie Galle<sup>7)</sup>, hervorgebracht wird.

## Einwurf.

Da jede Erkenntnis richtig ist, gibt es gar keine falsche Erkenntnis. Und man darf nicht sagen, daß eine falsche Vorstellung sich daraus ergebe, daß bei einer Perlmuschel

1) Der Opponent ist ein Mīmāṃsaka. — N.

2) S. S. 31, Anm. 2.

3) Bei Athalye ist *prāmāṇasya* ein Druckfehler für *prāmāṇyasya*.

4) S. § XLVIII.

5) Vgl. S. 23, Anm. 5.

6) S. § LX und LXI.

7) Durch die eine (weiße) Muschel gelb erscheint. — N.

infolge der Vorstellung, daß sie Silber sei<sup>1)</sup>, ein Hingehen stattfindet. Denn das Hingehen ist nur möglich infolge der Erinnerung an das Silber und der Erkenntnis des vorliegenden (Dinges). Da überall nur das Nichterfassen des Unterschiedes zwischen dem Wahrgenommenen und dem Gewünschten das Hingehen bewirkt, so würde (eine Wahrnehmung) wie 'dies ist kein Silber' nicht mit einbegriffen sein.

#### Erwiderung.

Da es einfacher ist, (anzunehmen), daß im Falle, daß wirklich Silber da ist, die das vorliegende (Ding) zum Gegenstand habende und durch das Genus 'Silber' bestimmte Erkenntnis<sup>2)</sup> das Hingehen bewirkt, so nehme ich auch bei der Muschel nur die qualifizierte Erkenntnis an, da sie das Hingehen der nach Silber begehrenden (Person) bewirkt.

### § LXIV. Die falsche Vorstellung.

Die falsche Vorstellung ist dreifach: Zweifel, Irrtum und Reductio ad absurdum. Zweifel (*samśaya*) ist die Erkenntnis, daß ein und dasselbe Objekt durch mehrere konträre Merkmale qualifiziert ist; z. B. '(dies ist) entweder ein Pfeiler oder ein Mensch'<sup>3)</sup>. Irrtum (*viparyaya*) ist falsche Erkenntnis; z. B. 'dies ist Silber', wenn eine Perlmuschel (vorliegt). Reductio ad absurdum (*tarka*) ist die Annahme des Durchdringenden vermittelt der Annahme des Durchdrungenen; z. B. 'wenn kein Feuer wäre, so wäre auch kein Rauch'.

(Mit den Worten) "die falsche" u. s. w. teilt er die falsche Vorstellung ein. Da der Traum (*svapna*) in einem Irrtum des *manas*<sup>4)</sup> besteht, so gibt es nicht mehr als drei Arten (derselben).

(Mit den Worten) "die Erkenntnis" u. s. w. liefert er die Definition des Zweifels. (Er sagt) "ein und dasselbe", um zu vermeiden, daß (die Definition) zu weit ist in Bezug auf das Haften (der Merkmale) an einer Mehrzahl, wie 'der Topf und das Gewebe'. (Er sagt) "konträr", um zu vermeiden, daß sie zu weit ist in Bezug auf (Sätze) wie 'der Topf ist eine Substanz'. Er sagt "mehrere", um zu vermeiden, daß sie zu weit ist in Bezug auf (Ausprüche) wie 'versehen mit dem Genus 'Topf', welches dem Genus 'Gewebe' konträr ist'.

(Mit den Worten) "falsche Erkenntnis" liefert er die Definition des Irrtums; d. i. eine Überzeugung, welche dasjenige zur Bestimmung hat, dessen Negation (ihr Gegenstand) besitzt<sup>5)</sup>.

(Mit den Worten) "die Annahme" u. s. w. definiert er die Reductio ad absurdum. Obwohl diese unter den Irrtum fällt, so wird sie doch als besondere Art aufgeführt, da sie zum Schlusse beiträgt<sup>6)</sup>.

1) Vgl. § XXXV.

2) S. S. 23, Anm. 5.

3) Vgl. S. 29.

4) S. § XVIII.

5) Vgl. § XXXV.

6) Vgl. den Kommentar zu § XLV und XLIII.

## § LXV. Die Erinnerung.

Auch die Erinnerung <sup>1)</sup> (*smṛiti*) ist zweifach: richtig und falsch. Richtig ist die aus einer richtigen, falsch die aus einer falschen Erkenntnis hervorgehende. Im Obigen teilt er die Erinnerung ein.

## § LXVI. Die Lust.

Lust (*sukha*) ist das, was von Allen als angenehm empfunden wird.

Im Obigen definiert er die Lust. Die wahre Definition (der Lust u. s. w.) ist 'das Genus 'Lust' u. s. w., welches den Inhalt des Bewußtseins 'ich empfinde Lust' u. s. w. bildet' <sup>2)</sup>. Das aber, was man (im Texte) liest, ist (nur) als eine Beschreibung anzusehen.

## § LXVII.

Schmerz (*duḥkha*) ist das, was von Allen als unangenehm empfunden wird.

## § LXVIII.

Wunsch (*ichchhá*) ist Begierde.

## § LXIX.

Haß (*dvēsha*) ist Zorn.

## § LXX.

Anstrengung (*prayatna*) ist Tätigkeit.

## § LXXI.

Verdienst (*dharma*) ist das, was durch gebotene Handlungen hervorgebracht wird.

## § LXXII.

Sünde (*adharmā*) aber ist das, was durch verbotene Handlungen hervorgebracht wird.

## § LXXIII.

Die acht mit 'Verstand' beginnenden <sup>3)</sup> sind besondere Qualitäten der Seele allein.

---

1) S. § XXXIV.

2) Vgl. die analoge Definition von *buddhi* im Kommentar zu § XXXIV.

3) S. § IV.

## § LXXIV.

Verstand, Wunsch und Anstrengung sind zweifach: ewig und vergänglich. Ewig sind die Gottes, vergänglich die der menschlichen Seele.

## § LXXV. Die Kräfte.

Die Kraft (*samskāra*) ist dreifach: Geschwindigkeit, bleibender Eindruck und Elastizität. Die Geschwindigkeit (*vēga*) sitzt in den vier mit 'Erde' beginnenden (Substanzen)<sup>1)</sup> und dem *manas*. Der bleibende Eindruck (*bhāvanā*) wird durch die Vorstellung hervorgebracht<sup>2)</sup>, ist der Grund der Erinnerung (und) sitzt in der Seele allein. Elastizität (*sthitisthāpaka*) ist das, was etwas Verändertes in die ursprüngliche Lage zurückkehren macht, (und) sitzt in der Erde, z. B. in einer Matte.

(Mit den Worten) "die Kraft" u. s. w. teilt er die Kraft ein. 'Kraft' (bedeutet) mit dem Genus 'Kraft' versehen. (Mit den Worten) "die Geschwindigkeit" u. s. w. gibt er den Sitz der Geschwindigkeit an. 'Geschwindigkeit' (bedeutet) mit dem Genus 'Geschwindigkeit' versehen.

(Mit den Worten) "durch die Vorstellung" u. s. w. definiert er den bleibenden Eindruck. (Er sagt) "durch die Vorstellung hervorgebracht", um eine zu weite (Definition) in Bezug auf die Seele u. s. w. zu vermeiden, (und) "der Grund der Erinnerung", um eine solche in Bezug auf die Vernichtung der Vorstellung zu vermeiden. Die Neueren behaupten, daß auch die Erinnerung die Kraft hervorbringe.

(Mit den Worten) "was etwas Verändertes" u. s. w. definiert er die Elastizität.

Die acht mit 'Zahl' beginnenden (Qualitäten)<sup>3)</sup>, künstliche Flüssigkeit<sup>4)</sup>, Geschwindigkeit und Elastizität sind gemeinsame Qualitäten (*sāmānyaguna*). Die übrigen, mit 'Farbe' beginnenden sind besondere Qualitäten. Besondere Qualität (*viśēṣaguna*) (bedeutet) 'versehen mit einem Genus, welches nicht in einer Substanz oder Bewegung sitzt und nicht in dem gemeinsamen Substrate zweier, Substanzen trennender Bedingungen sitzt<sup>5)</sup>.

## § LXXVI. Die Bewegungen.

Bewegung besteht in dem Sichbewegen. Emporwerfen (*utkshēpana*) ist der Grund der Verbindung mit einem höheren Orte, Hinabwerfen (*avakshēpana*) der Grund der Verbindung mit einem niederen Orte, Krümmen (*ākūñchana*) der Grund der Verbindung des Körpers mit einem näheren (Orte), (und) Ausstrecken (*prasāraṇa*) der Grund der Verbindung (des Körpers) mit einem ferneren (Orte). Alles Andere ist Gehen (*gamana*)<sup>6)</sup>. (Die Bewegung) sitzt nur in den vier mit 'Erde' beginnenden (Substanzen) und dem *manas*.

1) Vgl. den Kommentar zu § XXX.

2) Vgl. § XXXIV.

4) S. § XXXI.

6) Vgl. den Kommentar zu § V.

3) S. § IV.

5) Vgl. Athalye, p. 86 f.

(Mit dem Worte) "Sichbewegen" liefert er die Definition der Bewegung. (Mit den Worten) "der Grund" u. s. w. gibt er den Unterschied der Wirkungen des Emporwerfens u. s. w. an. Krümmen ist das, was Krummsein bewirkt, (und) Ausstrecken das, was Geradessein bewirkt.

### § LXXVII. Das Genus.

Das Genus ist ewig (und) nur eines, begleitet Mehreres (und) sitzt in Substanzen, Qualitäten und Bewegungen. Es ist zweifach: höheres und niederes<sup>1)</sup>. Das höhere ist das Sein, das niedere das Genus 'Substanz' u. s. w.

(Mit den Worten) "ewig" u. s. w. definiert er das Genus. (Er sagt) "ewig", um eine zu weite (Definition) in Bezug auf die Verbindung<sup>2)</sup> u. s. w. zu vermeiden, (und) "begleitet Mehreres", um eine solche in Bezug auf die Dimension der Atome u. s. w. zu vermeiden. "Begleiten" (bedeutet) 'Inhären'; durch dieses (Wort) vermeidet er eine zu weite (Definition) in Bezug auf die Negation u. s. w.<sup>3)</sup>

### § LXXVIII. Die Besonderheiten.

Die Besonderheiten sitzen in den ewigen Substanzen<sup>4)</sup> (und sind) das (sind) Unterscheidende.

Im Obigen definiert er die Besonderheit.

### § LXXIX. Die Inhärenz.

Inhärenz ist eine ewige Beziehung (und) sitzt in getrennt undenkbar (Dingen). Getrennt undenkbar (*ayutasiḍḍha*) sind zwei (Dinge), von denen das eine, so lange es nicht zu Grunde geht, stets in dem anderen befindlich bleibt. Dies sind Teil und Ganzes, Qualität und Träger derselben, Bewegung und Besitzer derselben, Genus und Individuum, Besonderheit und ewige Substanz.

(Mit den Worten) "ewige Beziehung" definiert er die Inhärenz. (Er sagt) "ewig", um eine zu weite (Definition) in Bezug auf die Verbindung<sup>5)</sup> zu vermeiden, (und) "Beziehung", um eine solche in Bezug auf den Äther u. s. w. zu vermeiden.

(Mit den Worten) "zwei (Dinge)" u. s. w. liefert er die Definition von 'getrennt undenkbar'. Die Inhärenz ergibt sich (aus folgendem Schlusse): Die qualifizierte Wahrnehmung: 'der schwarze Topf' hat zum Objekt die Beziehung des Gegenstandes und der Qualifikation, da sie eine qualifizierte Wahrnehmung ist, wie die Wahrnehmung: 'der Stockträger'<sup>6)</sup>.

Teil (*avayava*) ist die inhärente Ursache der Substanz. Ganzes (*avayavin*) ist die dadurch hervorgebrachte Substanz.

1) Vgl. § VI.

3) Vgl. Athalye, p. 90.

5) S. Anm. 2.

2) S. § XXVII.

4) Vgl. § VII.

6) Vgl. den Kommentar zu § XLII.

## § LXXX. Die Negationen.

Die vorhergehende Negation<sup>1)</sup> (*prāgabhāva*) hat keinen Anfang, (aber) ein Ende, (und ist die) eines Produktes vor (seiner) Entstehung. Die Vernichtung (*pradhvaṁsa*) hat einen Anfang, (aber) kein Ende, (und ist die) eines Produktes nach (seiner) Entstehung. Die absolute Negation (*atyantābhāva*) ist in (allen) drei Zeiten<sup>2)</sup> und hat ein Gegenstück<sup>3)</sup>, dessen Genus von einem Zusammenhang abgeschnitten wird; z. B. 'Auf dem Erdboden ist kein Topf'. Die gegenseitige Negation (*anyōnyābhāva*) hat ein Gegenstück, dessen Genus von der Beziehung der Identität abgeschnitten wird; z. B. 'Der Topf ist kein Gewebe'.

(Mit den Worten) "hat keinen Anfang" u. s. w. definiert er die vorhergehende Negation. Er sagt "ein Ende", um eine zu weite (Definition) in Bezug auf den Äther u. s. w. zu vermeiden, (und) "keinen Anfang", um eine solche in Bezug auf einen Topf u. s. w. zu vermeiden. Die vorhergehende Negation sitzt in der inhärenten Ursache (ihres) Gegenstücks, bringt das Gegenstück hervor (und) ist der Grund des Ausdrucks 'es wird sein'.

(Mit den Worten) "hat einen Anfang" u. s. w. definiert er die Vernichtung. Er sagt "kein Ende", um eine zu weite (Definition) in Bezug auf einen Topf u. s. w. zu vermeiden, (und) "einen Anfang", um eine solche in Bezug auf den Äther u. s. w. zu vermeiden. Die Vernichtung wird durch (ihr) Gegenstück hervorgebracht, sitzt in der inhärenten Ursache des Gegenstücks (und) ist der Grund des Ausdrucks 'vernichtet'.

(Mit den Worten) "ist in (allen) drei Zeiten" u. s. w. definiert er die absolute Negation. Er sagt "von einem Zusammenhang abgeschnitten", um eine zu weite (Definition) in Bezug auf die gegenseitige Negation zu vermeiden, (und) "in (allen) drei Zeiten", um eine solche in Bezug auf die Vernichtung und die vorhergehende Negation zu vermeiden.

(Mit den Worten) "Identität" u. s. w. definiert er die gegenseitige Negation. Infolge der Verschiedenheit der das Genus des Gegenstücks abschneidenden Merkmale und Zusammenhänge gibt es auch eine Vielheit von absoluten und gegenseitigen Negationen, welche dasselbe Gegenstück haben<sup>4)</sup>. (Beispiele solcher absoluter Negationen sind): die einfache Negation des N. N.; die qualifizierte Negation, (die sich ergibt) aus der Wahrnehmung der Abwesenheit des stocktragenden (N. N.)<sup>5)</sup>; die von der Zweizahl abgeschnittene Negation, (die sich ergibt) aus der Wahrnehmung, daß sich zwei (Dinge) in demselben Dinge nicht befinden; die Negation des Topfes durch die Beziehung der Inhärenz in einem (Dinge), das durch die Beziehung der Verbindung mit einem Topfe versehen ist<sup>6)</sup>; und von der Negation dieses und jenes Topfes verschieden ist die Negation des Genus, deren Gegenstück von dem Genus Topf abgeschnitten ist. Ebenso verhält es sich mit der gegenseitigen Negation.

Es kann nicht zugegeben werden, daß diejenige Negation, deren Gegenstück ein Genus hat, welches von einem ein verschiedenes Substrat habenden Merkmal abgeschnitten wird,

1) S. § IX.

2) Nämlich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

3) S. S. 7, Anm. 1.

4) S. Athalye, p. 371.

5) Vgl. S. 27, Anm. 2.

6) Vgl. Athalye, p. 370.



wie: 'Das Gewebe ist nicht von dem Genus 'Topf' abgeschnitten', (als eine besondere Art der Negation anzusehen sei <sup>1)</sup>); sondern) dies ist dasselbe wie: 'Im Gewebe ist nicht das Genus 'Topf'. Wenn (diese Negation wirklich) etwas Besonderes ist, so ist sie ein nur Konkomitanz besitzendes (Merkmal) <sup>2)</sup>.

Die zeitweilige Negation ist Nichts als eine absolute Negation, welche zu einer besonderen Zeit wahrgenommen wird. Da die absolute Negation, obwohl sie nicht anderswohin geht, nicht (mehr) wahrgenommen wird, wenn man einen Topf an eine mit der Negation des Topfes versehene (Stelle) hinbringt, (und) da sie (wieder) wahrgenommen wird, wenn man den Topf wegnimmt, so hat man anzunehmen, daß die vorhergehende Negation und die Vernichtung der Verbindung des Topfes mit dem Erdboden die Wahrnehmung der absoluten Negation notwendig bedingen. Während der Topf dasteht, wird die absolute Negation nicht wahrgenommen, da die vorhergehende Negation und die Vernichtung seiner Verbindung nicht vorhanden sind, und wenn der Topf weggenommen wird, so wird sie wahrgenommen, da die Vernichtung der Verbindung stattgefunden hat.

Guru <sup>3)</sup> (ist der Ansicht), daß die Negation keine besondere Kategorie sei, da sich der Ausdruck 'es ist nicht' nur aus dem bloßen Substrat ergebe. Dies ist nicht richtig, da, wenn man keine Negation annimmt, der Begriff 'bloß' sich nicht erklären läßt.

Die Negation einer Negation ist nur das Positive (und) nichts Besonderes, da man sonst ins Unendliche geraten würde. Die vorhergehende Negation der Vernichtung und die Vernichtung der vorhergehenden Negation sind nichts als (ihr) Gegenstück. Die Neueren (sind der Ansicht), daß die Negation einer Negation allerdings etwas Besonderes sei; da die dritte Negation mit der ersten identisch sei, gerate man (auch so) nicht ins Unendliche.

### § LXXXI. Schluß.

Da alle Kategorien der Reihe nach in den (in § II) aufgeführten eingeschlossen sind, so ist bewiesen, daß es nur sieben Kategorien gibt.

(Es könnte Jemand fragen), wieso es nur sieben (Kategorien) gibt, da im Lehrbuche der Dialektik <sup>4)</sup> sechzehn Kategorien aufgeführt werden, nämlich: 'Durch die Erkenntnis des Wesens der (folgenden Dinge) wird Seligkeit erlangt: — Erkenntnismittel, Erkennbares, Zweifel, Zweck, Beispiel, Lehrsatz, Glied (eines Schlusses), Reductio ad absurdum, Entscheidung, Diskussion, Geschwätz, Schikane, Scheingrund, Verdrehung, nichtiger Einwand und schwacher Punkt'. Deshalb erklärt er im Obigen, daß alle schon in den sieben (Kategorien) eingeschlossen sind <sup>5)</sup>.

1) Dies war die Ansicht des Saundadōpādihāya; s. *Nyāyakōśa*, p. 752.

2) S. § XLVIII.

3) 'Guru' ist der als Eigename gebrauchte Titel des Mīmāṃsaka-Philosophen Prabhākara-Guru. Nilakaṇṭha braucht ebenso 'Mīra' für Murāri-Mīra und 'Bhaṭṭa' für Kumārila-Bhaṭṭa; s. *Nilakaṇṭhi* zu § LXIII.

4) Gautama's *Nyāyasūtra*, I, 1, 1.

5) Im Folgenden bespricht der Verfasser nur diejenigen Ausdrücke, welche nicht bereits früher in seinem Werke behandelt worden sind. Zunächst übergeht er das Erkenntnismittel, da es in § XXXVI abgetan ist.

Das Erkennbare zerfällt in zwölf Arten, nämlich: 'Das Erkennbare aber ist: Seele, Körper, Sinnesorgan, (Sinnes)objekt, *manas*, Verstand, Streben, Fehler, Wiedergeburt, Frucht, Schmerz und Seligkeit' <sup>1)</sup>. 'Streben' ist Verdienst und Sünde. Die 'Fehler' sind Liebe, Haß und Betörung. 'Liebe' ist Wunsch. 'Haß' ist Zorn <sup>2)</sup>. 'Betörung' ist die irrige Vorstellung der Seele, wenn es sich um den Körper u. s. w. handelt <sup>3)</sup>. 'Wiedergeburt' ist Sterben. 'Frucht' ist Genuß. 'Seligkeit' ist Erlösung, und diese ist die Vernichtung des Schmerzes, welche nicht gleichzeitig ist mit der vorhergehenden Negation des Schmerzes, die ein gemeinsames Substrat mit (der Vernichtung des Schmerzes) selbst hat.

'Zweck' ist Lust und Aufhören des Schmerzes. 'Beispiel' ist die Küche <sup>4)</sup> u. s. w. 'Lehrsatz' ist ein Gegenstand, der als maßgebend anerkannt wird. 'Entscheidung' ist Gewißheit, die Frucht eines Erkenntnismittels. 'Diskussion' ist die Rede eines, der die Wahrheit zu erkennen wünscht. 'Geschwätz' ist die Rede eines zu siegen Wünschenden, welche Beweismittel beider (entgegengesetzter Ansichten) enthält. 'Schikane' ist diejenige (Rede), welche die eigene Ansicht zu stützen versäumt. 'Rede' bedeutet ein von mehreren Rednern ausgehendes Gefüge von Aussprüchen (zu Gunsten) der ursprünglichen und der entgegengesetzten Ansicht. 'Verdrehung' ist das Opponieren, indem man dem mit einer bestimmten Absicht Gebrauchten einen anderen Sinn unterschiebt. 'Nichtiger Einwand' ist eine falsche Erwiderung. 'Die nichtigen Einwände sind: *sādharmya-*, *vaidharmya-*, *utkarsha-*, *apakarsha-*, *varnya-*, *avarnya-*, *vikalpa-*, *sādhyā-*, *prāpti-*, *aprāpti-*, *prasāṅga-*, *pratidṛṣhtānta-*, *anutpatti-*, *samsāya-*, *prakaraṇa-*, *ahētu-*, *arthāpatti-*, *aviśēsha-*, *upapatti-*, *upalabdhi-*, *anupalabdhi-*, *nitya-*, *anitya-* und *kārya-sama*' <sup>5)</sup>. 'Schwacher Punkt' ist der Grund des Besiegtwerdens eines Redners. 'Die schwachen Punkte sind: Aufgeben der Behauptung, eine andere Behauptung, Widerspruch mit der Behauptung, Verläugnung der Behauptung, ein anderer Grund, ein anderer Gegenstand, Sinnloses, Unverständliches, Unzusammenhängendes, Ungeordnetes, zu Weniges, zu Vieles, Überflüssiges, Unfähigkeit zu wiederholen, Unfähigkeit zu verstehen, Verblüfftheit, Aufschieben, Billigen der Ansicht (des Gegners), Übersehen eines schwachen Punktes, Angriff eines starken Punktes, ein falscher Lehrsatz und ein Scheingrund' <sup>6)</sup>. Die übrigen (Kunstausrücke) sind leicht verständlich.

#### Einwurf.

Obwohl die Handfläche mit Feuer in Berührung kommt, wird sie nicht verbrannt, wenn etwas Verhinderndes <sup>7)</sup> zugegen ist. Deshalb ist die Kraft (*śakti*) eine besondere Kategorie <sup>8)</sup>.

1) Gautama, I, 1, 9.

2) Vgl. § LXIX.

3) Vgl. den Kommentar zu § XVII.

4) Vgl. § XLV, XLVI und L.

5) Gautama, V. 1, 1. — Die Namen der einzelnen *jātis* sind unübersetzbar; man findet sie erklärt bei Nilakaṇṭha und bei Vātsyāyana zu Gautama, V. 1, 2—37. Über *sādharmya* und *vaidharmya* s. ebenda, I. 2, 18, und über *utkarsha* und *apakarsha* Paranjapes Anmerkungen zur *Tarkabhāṣā*, p. 84 f.

6) Gautama, V, 2, 1.

7) Nämlich ein Edelstein u. s. w.; vgl. S. 30, Anm. 1.

8) Nach N. ist der Opponent ein Anhänger des Prabhākara.

## Erwiderung.

Da die Abwesenheit des Verhindernden die Ursache des ganzen Produktes ist, so braucht man keine (besondere) Kraft (anzunehmen, sondern) das Wort 'Kraft' bedeutet Nichts als 'Ursache'.

## Einwurf.

Da man sieht, daß Messing u. s. w. durch Asche u. s. w. gereinigt werden <sup>1)</sup>, so muß man eine mitteilbare Kraft (*adhéyasakti*) annehmen.

## Erwiderung.

Das Wort 'Reinigung' bedeutet: Vernichtung der Verbindung mit Asche u. s. w., begleitet von der mit der Verbindung mit Asche u. s. w. gleichzeitigen Abwesenheit jeder Berührung von (Dingen) die nicht berührt werden dürfen.

Auch Besitz (*svatva*) ist keine besondere Kategorie. Denn der Besitz besteht darin, daß man (über Etwas) nach Belieben verfügen kann, und dieser (Begriff) wird völlig abgeschnitten durch 'als Geschenk u. s. w. empfangen haben'.

Im Folgenden wird die Vorschrift (des Vêda) betrachtet. Die Vorschrift (*vidhi*) hat zum Objekt eine Erkenntnis, die den Wunsch der Tätigkeit hervorbringt, welcher eine Anstrengung bewirkt. Um sie (nämlich die Vorschrift) auszudrücken, werden der Potential u. s. w. beliebig (gebraucht). Da man sieht, daß kein Streben nach dem (stattfindet), was durch Tätigkeit nicht erreichbar ist, so ist das, was das Streben bewirkt, die Erkenntnis, daß Etwas durch Tätigkeit erreichbar ist.

(Hieraus) folgt nicht etwa, daß (auch) beim Genuß von Gift u. s. w. ein Streben (stattfindet). Denn im Falle der beliebigen Handlungen wird das Streben bewirkt durch die Erkenntnis der Erreichbarkeit durch Tätigkeit, deren Merkmal das Mittelsein zur Erfüllung eines Wunsches ist, und im Falle der ständigen und gelegentlichen Handlungen ebenfalls (durch die Erkenntnis der Erreichbarkeit durch Tätigkeit), welche hervorgeht aus der Erkenntnis des Verhaltens zu den vorgeschriebenen Zeiten und der Gelegenheiten <sup>2)</sup>.

Man darf auch nicht (einwenden), daß eine begleitende Veranlassung des Strebens <sup>3)</sup> fehle, da, wie Guru (d. i. Prabhâkara) erklärt, die begleitende (Veranlassung) das Hervorgehen aus der Erkenntnis des Versehenseins mit der eigenen Qualifikation sei <sup>4)</sup>. Dies ist falsch, da es einfacher ist, (anzunehmen), daß nur die Erkenntnis, daß Etwas durch Tätigkeit erreichbar und das Mittel zur Erfüllung eines Wunsches ist, vermittelt des Wunsches der Tätigkeit die Anstrengung bewirkt. (Hieraus) folgt auch nicht die Abwesenheit des Strebens bei einer ständigen Handlung, da sie kein Mittel zur Erfüllung eines Wunsches ist. Denn auch hierbei sind die Vermeidung der Sünde und die Vernichtung der Schuld <sup>5)</sup> als Frucht anzusehen. Deshalb ist die Bedeutung des Potentials u. s. w. nur die, daß Etwas durch Tätigkeit erreichbar und das Mittel zur Erfüllung eines Wunsches ist.

1) Vgl. Yājñavalkya, I. 190.

2) N. liest *nimitta* für *nimittaka*.

3) Vgl. *Nyāyakôśa* unter *anugamaḥ*.

4) Vgl. ebenda, p. 530.

5) N. liest *pāpa-kshayasya cha*.

## Einwurf.

In (dem Ausspruche des Vēda): 'Der den Himmel Begehrende soll den Jyōtishṭōma vollbringen' wird durch den Potential eine Handlung verstanden, welche das Mittel zur Erwerbung des Himmels ist<sup>1)</sup>. Da es unmōglich ist, daβ ein schnell vergāngliches Opfer das Mittel zur Erwerbung des zu einer spāteren Zeit bevorstehenden Himmels ist, so kann die Bedeutung des Potentials u. s. w. nur eine dazu geeignete bleibende Handlung sein, (nāmlieh) das Verdienst (*apūrva*). Eine Handlung ist (nur) durch eine Tātigkeit erreichbar, da die Tātigkeit ein Objekt haben muβ. Wenn man nach dem Objekte fragt, so bietet sich als Objekt das Opfer. Wenn man nach dem Beauftragten fragt, nāmlieh: 'Wessen Handlung?', so bietet sich das Wort 'den Himmel begehend' als auf den Beauftragten bezūglich. 'Beauftragt' ist einer, der eine Handlung versteht. Somit ergibt sich der Sinn des (ganzen) Ausspruchs als: 'Die Handlung eines den Himmel Begehrenden, welche das 'Jyōtishṭōma' genannte Opfer zum Objekt hat'. Auch<sup>2)</sup> in Aussprūchen, die sich auf stāndige Handlungen beziehen, wie: 'So lange er lebt, soll er das Agnihōtra darbringen', hat man nur das Verdienst als Bedeutung des Potentials anzunehmen, da er dem Vēda angehōrt. In (Aussprūchen) wie: 'Der Gesundheit Begehrende soll Arznei trinken' findet Ūbertragung<sup>3)</sup> des profanen Potentials auf die Handlung der Verbalwurzel statt.

## Erwiderung.

Da die Ungeeignetheit des Opfers selbst nicht sicher ist, so muβ man, nachdem man erkannt hat, daβ es das Mittel zur Erwerbung (des Himmels) ist, das Verdienst als zwischenliegende Operation<sup>4)</sup> zum Zwecke seiner Vollendung annehmen. Die Vernichtung des Opfers (kann) die Operation nicht (sein), da der Verlust (des Verdienstes) durch Erzählen u. s. w. ūberliefert ist<sup>5)</sup>. Im profanen Gebrauche wird durch den Potential in Bezug auf die Verbalwurzel selbst ausgedrūckt, daβ Etwas durch Tātigkeit erreichbar und das Mittel zur Erfūllung eines Wunsches ist. Somit bedeutet er als Potential seiner Form nach eine Vorschrift und als Verbum finitum eine Anstrengung. Denn daβ das Verbum finitum eine Anstrengung bedeutet, (ergibt sich) mit Sicherheit daraus, daβ man 'er kocht' durch 'er ūbt das Kochen' erklāren kann und daβ auf die Frage: 'Was tut er?' die Antwort: 'Er kocht' (erfolgt). In (Sātzen) wie: 'Der Wagen fāhrt' findet Ūbertragung auf eine entsprechende Operation statt. In (den Sātzen) 'N. N. kocht Reis' (und) 'von N. N. wird Reis gekocht' bedeutet das Verbum finitum nicht das Agens und Objekt<sup>6)</sup>, sondern nur die in ihm enthaltene Einzahl u. s. w. Jene beiden erhālt man nur durch unmittelbare Folgerung. In (einem Satze) wie *pra-jayati* ('er siegt vollstāndig') hat die Wurzel allein die Bedeutung des hohen Grades; die Prāpositionen (wie *pra*) dienen nur zur Verdeutlichung, haben (aber) keine dahingehende Bedeutung.

1) Dies ist die Ansicht des Guru (Prabhākara). — N.

2) N. liest *nūya-vākyēpy-apūrvam-ēva*.

3) S. S. 39.

4) S. S. 32 und Anm. 6.

5) Nach dem *Bhāskarōdaya* bezieht sich diese Bemerkung auf die im *Mahābhārata* berichtete Sage vom Kōnige Yayāti, der aus dem Himmel gestoßen wurde, weil er dem Gott Indra seine frommen Taten erzählte; vgl. Jacobis Index zum *Mahābhārata*, S. 225.

6) Dies ist die Ansicht der Grammatiker; s. Nilakanṭha und *Nyāyakōśa*, pp. 103 und 301.