# ZEITSCHRIFT

für

# Semitistik und verwandte Gebiete

*

Herausgegeben im Auftrage der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

von

ENNO LITTMANN

Band 8

Nachdruck mit Genehmigung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

KRAUS REPRINT LIMITED

Nendeln/Liechtenstein

1967

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000001

Printed in Germany
Lessingdruckerei Wiesbaden

# INHALT

des achten Bandes der

## Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete

**Aufsätze:** Seite


Ägyptologische und semitistische Bemerkungen zu Yahuda's Buch über die Sprache des Pentateuchs. Von G. Bergsträsser und W. Spiegelberg.
II. Semitistisch-hebraistische Bemerkungen. Von G. Bergsträsser . . . . . 1
Zum hebräischen Demonstrativ. Von W. Caspari . . . . . 41
Die Weintechnologie in der Mišna und im Talmud. Von N. Schapiro 53
Isaac of Antioch. Homily on the Royal City. By C. Moss . . 61
Die Typen der Nominalbildung im Tigriña. Von I. Wajnberg . 73
Errata Band VII . . . . . 96

---

Ägyptisch-semitische Etymologien. Von C. Brockelmann . . . 97
Zur Etymologie der Wörter „mogeln" und „Kittchen". Von F. und H. Simon . . . . . 118
Von den Bibliotheken in Stambul und Umgegend (II). Von Joseph Schacht . . . . . 120
King Mutton, A curious Egyptian tale of the Mamlūk period. Edited from a unique manuscript, with translation, notes, glossary and introduction by Joshua Finkel . . . . . 122
Ramadan-Kinderlieder aus Kairo. Von G. Bergsträsser. Mit einem Anhang von E. Littmann . . . . . 149
Jemenische Geschichten. Von F. Goitein . . . . . 162

Verzeichnis der zur Besprechung eingesandten Schriften . . . . 182

---

Die ältesten Psalmenmelodien. Von Otto Glaser . . . . . 193
Eine altarabische Evangelienübersetzung aus dem Christlich-Palästinensischen. Von Anton Baumstark . . . . . 201
Die beiden äthiopischen Anaphoren „des heiligen Cyrillus, Patriarchen von Alexandrien". Herausgegeben von Oscar Löfgren. Mit Übersetzung und Bemerkungen von Sebastian Euringer . 210



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000003

Seite

Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini (Fortsetzung). Von Georg Graf . . . . . 235

Zum Stammbaum der arabischen Bibelhandschriften Vat. ar. 468 u. 467. (Nachträge zu Band 7 [1929], S. 260 ff.) Von Sebastian Euringer . . . . . 266

Aureus von Esbael. Von Sebastian Euringer . . . . . 267

## Bücherbesprechungen:

Dr. Israel Rabin: Studien zur vormosaischen Gottesvorstellung. Erster Abschnitt: Untersuchung der entwicklungsgeschichtlichen Grundlagen. Von Otto Eissfeldt . . . . . 268

Firdausu 'l-Ḥikmat or Paradise of Wisdom of Alí b. Rabban-al-Ṭabarí, edited by M. Z. Siddiqi. Von C. Brockelmann . . . 270

# Agyptologische und semitistische Bemerkungen zu YAHUDA's Buch über die Sprache des Pentateuchs.

Von G. Bergsträßer und W. Spiegelberg.

## II.

## Semitistisch-hebraistische Bemerkungen.

Von G. Bergsträßer.

YAHUDA's Buch über die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen[1]) bewegt sich auf einem Grenzgebiet zwischen alttestamentlicher Wissenschaft, Ägyptologie und Semitistik. Nachdem in dieser Zeitschrift ein Alttestamentler und ein Ägyptologe zum Wort gekommen sind[2]), soll das Buch im Folgenden noch von der semitistisch-hebraistischen Seite her betrachtet werden.[3])

1) A. S. YAHUDA, *Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen.* 1. Buch. Berlin und Leipzig 1929.

2) ZSem., Bd. 7, S. 86 ff. und S. 113 ff.

3) Der folgende Aufsatz, im Wesentlichen vor dem Erscheinen von BEGRICH's Anzeige entstanden, ist zwar erst nachher niedergeschrieben, ich habe es jedoch, damit die völlige Unabhängigkeit meines Urteils von dem seinen gewährleistet ist, absichtlich vermieden, von dem Inhalt der Anzeige Kenntnis zu nehmen. SPIEGELBERG's Stellung dagegen war mir durch mehrere Unterhaltungen über das Thema und durch Einsichtnahme in sein Manuskript, das er mir freundlicherweise zur Verfügung gestellt hatte, bekannt; ich habe jedoch im Folgenden auch von seinen Mitteilungen keinen Gebrauch gemacht. — Ich würde mich der Aufgabe, an YAHUDA's Buch Kritik zu üben, nicht unterzogen und das erforderliche Opfer an Zeit und Arbeitskraft nicht gebracht haben, wenn nicht das Buch über den einer wirksamen Reklame zu dankenden Erfolg in der breiteren Öffentlichkeit hinaus auch von alttestamentlichen Seite anerkannt worden wäre. Daß dies hat geschehen können, ist für alle, die der alttestamentlichen Wissenschaft nahe stehen, eine schmerzliche Erfahrung.

Versucht man sich darüber klar zu werden, wie weit es Yahuda gelungen ist, die sprachgeschichtliche Seite seiner These zu beweisen, so stößt man alsbald auf die Schwierigkeit festzustellen, was eigentlich ihr Inhalt ist. Die klarste Formulierung finde ich S. XXVII: „Könnte der Nachweis erbracht werden, daß diejenigen Merkmale, die .. eine literarische Sprache von einer primitiven Mundart unterscheiden, also diejenigen Bestandteile der Sprache, die ein höheres Kulturniveau widerspiegeln, und daß auch die Wortbedeutungen, die ein weiter fortgeschrittenes höheres Stadium in der Bedeutungsentwicklung aufweisen, ägyptischen Sprachgeist und Sprachgebrauch verraten, so kann es als bewiesen gelten, daß das Hebräische sich unter dem Einflusse des Ägyptischen aus der primitiven kanaanäischen Mundart zu einer literarischen Sprache emporgeschwungen hat". Dann könnte man — von einigen Bedenken gegen den Begriff „primitive Mundart" zumal als Gegensatz gegen Schriftsprache abgesehen — nur zustimmen. Die Frage wäre also, ob Y. — wovon er sichtlich fest überzeugt ist — jene Voraussetzung erfüllt hat: nachzuweisen, daß „diejenigen Merkmale . .", „diejenigen Bestandteile . .", „die Wortbedeutungen, die . ." — nicht einige davon! — „der Sprache", d. h. des Hebräischen — nicht einiger seiner Denkmäler! — ägyptisch beeinflußt sind. Schon der flüchtigste Überblick über sein Buch zeigt, daß ihm das nicht gelungen ist; nicht einmal — womit man sich bei der Beschränkung auf den Pentateuch und dem Untertitel „1. Buch" begnügen müßte — ein Ansatz dazu. Ein geordneter Beweisgang — und für eine so ungeheuer weittragende These dürfte man einen solchen erwarten — würde mit einer Übersicht derjenigen Merkmale, Bestandteile, Bedeutungsentwicklungen usw. zu beginnen haben, die das Hebräische des Alten Testaments als literarische Sprache im Gegensatz zu einem nur mündlichen gebrauchten Volksdialekt charakterisieren. Dann wären diese charakteristischen Merkmale der Schriftsprache auf ihre Herkunft zu untersuchen; zum Schluß erst könnte der Anteil des Ägyptischen an ihrer Gestaltung abgewogen werden. Bei Y. findet sich nichts von einem solchen Vorgehen; ein

Versuch — unvoreingenommen und methodisch sauber ausgeführt — würde genügt haben, seine These, die hebräische Sprache habe sich unter ägyptischem Einfluß zur Schriftsprache gebildet, in dieser Allgemeinheit zu erledigen.

Nun beschäftigt sich aber Y.'s Buch überhaupt nicht wirklich mit dem Nachweis dieser These. Schon daß er sich zunächst auf den Pentateuch beschränkt, weist in andere Richtung. Selbst wenn man, wie er das offensichtlich tun möchte, den Pentateuch als Mose's Werk an den Anfang der alttestamentlichen Literaturgeschichte stellt, wäre es nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen berechtigt, ihn gesondert zu behandeln. Denn nehmen wir an, die hebräische Schriftsprache hätte sich unter ägyptischem Einfluß gebildet, so würde das bedeuten, daß ihr diese ägyptischen Züge aufgeprägt sind, wo und wann immer sie als Schriftsprache existiert, so lange man nicht etwa bewußt und absichtlich an der Elimínierung dieser Züge gearbeitet hätte — was zu erweisen wäre —, und auch dann noch zum Teil: denn viele Wirkungen fremdsprachlichen Einflusses entziehen sich bewußter Tilgung. Ein Beispiel: trotz aller Sprachreinigungsbestrebungen sind im Deutschen unausrottbar die Spuren der Tatsache vorhanden, daß es unter lateinischem, später unter französischem Einfluß zur voll ausgebildeten Schriftsprache erwachsen ist. Die schlimmsten Satzungetüme nach lateinischem Muster, eine Menge französische Wörter sind wir losgeworden; aber feinere lateinische Einflüsse im Satzbau und viele lateinische Wörter, einen Teil der französischen Wörter und zahlreiche Lehnübersetzungen aus dem Französischen bleiben uns und werden uns wohl stets bleiben.

Noch deutlicher wird Y.'s abweichende tatsächliche Einstellung, wenn wir seine Behauptungen im einzelnen prüfen. Gemeiniglich hören wir da nichts von der Sprache, sondern von einzelnen Denkmälern: der Josephgeschichte, der Mosegeschichte, den Genesis- und Patriarchenerzählungen usw. Und zwar treten sie uns nicht als Belege für sprachliche Erscheinungen entgegen, sondern gerade als literarische Größen: der „Erzähler" der Josephgeschichte „läßt .. Joseph .. in seiner Rede-

weise als einen sprachgewandten Höfling erscheinen, der alle Feinheiten der kurialen Phraseologie mit Sicherheit beherrscht" (S. 5); „der Erzähler, der .. ein außerordentlich feines Gefühl für gewählte Sprache sowie für die zeremoniös geschmückte Ausdrucksweise der höfischen Kreise verrät," .. gibt „in höchst vollendeter, dabei aber wunderbar einfacher hebräischer Sprache .. alle ägyptischen Ausdrücke und Phrasen wieder, wie man sie vom Munde des Königs .., eines Veziers oder eines Höflings in ägyptischer Sprache zu vernehmen gewohnt war" (S. 6); „der .. Erzähler gibt .. genau die Art und Weise wieder, wie hohe ägyptische Herrschaften sich auszudrücken pflegten" (S. 10)[1]); „der Erzähler" der Mosegeschichte „übersetzt bewußt einen gewählten, für einen Ägypter .. verheißungsvoll klingenden Ausdruck, um .. die ägyptische Wendung möglichst genau nachzubilden und dadurch die Vertrautheit Josephs mit der gewählten Sprache .. der Ägypter hervortreten zu lassen", so daß „auch hier ein absichtliches Ägyptisieren zu Tage" tritt (S. 60); „dem Erzähler" der Genesissagen „lag .. daran," einen „von einer Ägypterin ausgesprochenen Satz in seiner ägyptischen Konstruktion wiederzugeben" (S. 256); usw. usw.[2]). Wir fragen nicht, ob, was Y. hier behauptet, richtig ist; wir fragen nur: soll all dies das Entstehen einer hebräischen Schriftsprache unter ägyptischem Einfluß darstellen?? Was Y. selbst hier

1) Wenn Y. fortfährt: „wir haben hier eine treue Überlieferung, die nur auf jene Zeit zurückgehen kann, wo das ägyptische Sprachgefühl .. noch lebendig war", so ist das ein Trugschluß: wenn wirklich der Erzähler hier eine ägyptische Wendung wiedergibt, so beweist das nur, daß er — wo und wie auch immer — ägyptisch gelernt hat. Vgl. unten S. 7.

2) Auch wo nicht ausdrücklich der Erzähler genannt wird, sind die Anschauungen oft die gleichen: „ein metaphorischer Ausdruck .., der in gewählter bildlicher Sprache bei den Ägyptern üblich war," „wird .. im Hebräischen wiedergegeben" (S. 6f.); ein hebräischer Ausdruck ist „wörtliche Wiedergabe eines zeremoniösen Ausdrucks des ägyptischen Kurialstils" (S. 11); „wörtliche Wiedergabe einer ägyptischen Phrase" (S. 79); „die grammatische Schwierigkeit in" einer „ungewöhnlichen, vielfach beanstandeten Konstruktion" erklärt sich sehr einfach: „es ist nämlich eine äg. Konstruktion" (S. 80); eine „von so vielen beanstandete hebr. Fassung erweist sich .. ganz einfach als eine regelrechte ägyptische Wendung" (S. 85); usw. usw.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000008

schildert, ist, wie Künstler sprachlicher Gestaltung sich mit sicherer Meisterschaft ihrer fertig ausgebildeten, der Aufgabe vollkommen gewachsenen Sprache zur Schilderung ägyptischer Dinge bedienen. Das Verhältnis dieser Erzähler zu ägyptischer Sprache und Art ist das des Künstlers zum Stoff; weit entfernt, unter ägyptischem Einfluß zu stehen betrachten die Erzähler die ägyptischen Dinge von außen, mit deutlichem Distanz-, ja sogar Überlegenheitsgefühl[1]). Wie anders die Lage einer entstehenden Schriftsprache! Durch eine höhere Kultur und eine das geistige Leben beherrschende fremdsprachliche Literatur vor neue, ihre Fähigkeiten unendlich übersteigende Aufgaben gestellt, ringt sie darum, irgendwie, mit welchen Mitteln auch immer, schlecht und recht wenigstens den dringendsten der neuen Ausdrucksbedürfnisse zu genügen. Sie steht unter einem Muß, nicht einem Will: ungewolltes Ergebnis des Kampfes ist das Erstarken der eigenen Ausdruckskraft, zugleich aber das Siegel der Fremdsprache auf ihr.

Am drastischsten tritt die Verwechslung ägyptischer Einflüsse im Hebräischen mit den künstlerischen Mitteln einer Erzählung über Ägypten in Y.'s Begründung dafür zutage, daß er die in Ägypten spielenden Erzählungen zuerst behandelt: „Unsere Beweisführung soll sich . . nach dem Plane vollziehen, daß zuerst an einem ganz besonders charakteristischen Teil des Pentateuch der ägyptische Einfluß aufgezeigt wird. Die Anwendung der Milieutheorie kann aber in unserem Falle nur dann richtig sein, wenn das ägyptische Milieu gerade in den Partien des Pentateuch am deutlichsten durchleuchtet, in denen vom Zusammenleben der Hebräer mit den Ägyptern erzählt wird." (S. XXVIII)[2]) Der Leser wird wahrscheinlich der „Anwendung der Milieutheorie" und dem Komplex „aber in unserem Falle nur dann" ebenso hilflos gegenüberstehen, wie ich beim ersten Lesen; tieferes Eindringen hat mir gezeigt, daß Y. meint: Wenn es richtig ist, daß das Hebräische in ägyptischem Milieu zur Schriftsprache geworden ist, und infolgedessen dieses Milieu

1) Oft genug betont auch Y. die Selbständigkeit des Erzählers gegenüber seiner — angeblichen — ägyptischen Vorlage; so S. 17f., 57, 82f. u. ö. 2) Ähnliches auch sonst, z. B. S. 1f.

sich im Hebräischen widerspiegelt, dann muß das am deutlichsten in denjenigen Erzählungen der Fall sein, die vom Zusammenleben der Hebräer mit den Ägyptern berichten. Das klingt ganz glaubhaft; aber dahinter verbirgt sich ein für den größten Teil des vorliegenden Bandes grundlegender verhängnisvoller Trugschluß: daß den ägyptischen Anklängen in der Joseph- und Mosegeschichte eine besondere Beweiskraft zukomme. Ägyptisches in den in Ägypten spielenden Erzählungen kann künstlerisches Mittel des Erzählers, braucht nicht ägyptische Einwirkung auf die Sprache zu sein. Beweisend sind ägyptische Anklänge nur da, wo nicht von Ägypten die Rede ist, wo sie also nicht vom Stoff veranlaßt, zur Erzielung größerer Echtheit absichtlich verwendet sein können! Wir wollen uns nicht ganz auf diesen extremen Standpunkt stellen; als Minimum aber muß festgehalten werden, daß ägyptische Namen und Titel sowie ägyptische Fremdwörter als Bezeichnungen spezifisch ägyptischer Dinge[1]) für die Frage nach dem ägyptischen Einfluß auf die hebräische Schriftsprache völlig auszuscheiden haben[2]). Bedeutet es einen ägyptisch-arabischen Einfluß auf die Bildung der deutschen Schriftsprache, wenn ich in einem Bericht über einen Aufenthalt in Ägypten von Schaduf und Sakije spreche?

Im Grunde ist es ja gar nicht die Entstehung der hebräischen Schriftsprache und der ägyptische Einfluß darauf, was Y. am Herzen liegt. Sein eigentliches Ziel ist, glaubhaft zu machen, daß wesentliche Teile des Pentateuch vor der Einwanderung nach Palästina in Ägypten abgefaßt worden seien: die Kenntnis der ägyptischen Sprache, die dem Erzähler zugeschrieben wird, ist nur eine Seite seiner wunderbar umfassenden und eindringenden Vertrautheit mit ägyptischem

---

1) Dazu gehört wahrscheinlich auch das S. 88f. behandelte חרטמים „Zauberer", das in Dan. 1, 20; 2, 2 wohl nur als rein literarische Entlehnung aus Gen. und Ex. erscheint.

2) Zunächst in den in Ägypten spielenden Erzählungen, dann aber auch weiterhin; פרעה beispielsweise ist nie wirklich der hebräischen Sprache einverleibt, ein hebräisches Wort geworden: es bleibt fremde Bezeichnung für eine fremde Sache.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000010

Leben, ägyptischer Religion, ägyptischer Literatur[1]). „In welcher anderen Umgebung und in welcher anderen Zeit könnten ägyptische Elemente .. in solcher Menge eingedrungen sein, aus welcher anderen Umgebung und welcher anderen Zeit könnte man sich eine so intime und unmittelbare Vertrautheit des Verfassers nicht nur mit der Sprache, sondern auch mit den literarischen Unterlagen der ägyptischen Mythen und Sagen erklären, .. als eben in der Epoche, wo die Hebräer auch mit der ägyptischen Sprache so vertraut, und von der ägyptischen Denkweise so völlig durchdrungen waren?" (S. 276 f.; ähnlich öfter). Der Fehler des Schlusses — von der Frage, ob die Prämissen richtig sind, sehe ich ab — ist offenkundig: was für den Erzähler nachzuweisen unternommen war, wird auf das Volk übertragen, und so die Anknüpfung an die ägyptische Epoche des Volkes und damit der chronologische Ansatz gewonnen.[2]) Nur éine Stelle finde ich, an der ein Versuch gemacht wird, die Kluft zwischen Erzähler und Volk zu überbrücken: „Der .. Satz ist durchaus im ägyptischen Geiste geprägt und war für Leute berechnet, die mit den Verhältnissen und der Sprache Ägyptens genau vertraut waren, so daß sie in den hebräischen Bezeichnungen .. die ägyptischen Äquivalente .. erkannten und" sie „auch so" (im Sinne der ägyptischen Ausdrücke) „verstanden" (S. 43). Ja allerdings: wenn nachgewiesen werden könnte, daß der Erzähler bei seinen Lesern oder Hörern Kenntnis der ägyptischen Sprache voraussetzt —! Aber an der von Y. hier besprochenen Stelle tut er es sicher nicht (s. unten zu S. 42 f.), und sonst wird der Gesichtspunkt nicht berücksichtigt. —

Man sollte meinen, diese Unklarheit der Grundanschauungen, dieses Schwanken zwischen sich gegenseitig ausschließen-

1) Er kennt sogar den ägyptischen Wortlaut der Verhandlungen zwischen Mose und Pharao: „., da in solchen Fällen ganz besonders an das Durchscheinen einer wirklich in ägyptischer Sprache geführten Unterhaltung zu denken ist" (S. 58).

2) Manchmal gewinnt man fast den Eindruck, als identifizierte Y. einfach die Zeit der Abfassung mit der Zeit der behandelten Ereignisse; so S. XXVIII f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000011

den oder zum mindesten nicht innerlich zusammenhängenden Behauptungen müßte die Wirkung des Buches vernichten; aber merkwürdigerweise trifft — bis zu einem gewissen Grade — das Gegenteil zu. Der unvorsichtige Leser wird überwältigt von der Selbstsicherheit des Vortrags und der Fülle des Materials, das er nicht jedesmal befragt, was nun eigentlich mit ihm bewiesen werden soll und kann. Aber auch dem kritischeren Leser kann es ähnlich ergehen. Wenn man liest: „man beachte, daß העמיד im Pentateuch ausschließlich an dieser Stelle in solcher Bedeutung vorkommt“ (S. 13); „diese ist die einzige .. Stelle, wo שמע in solcher Bedeutung vorkommt, so daß dieser Gebrauch .. sich tatsächlich auf die Josepherzählung allein beschränkt“ (S. 50); „obwohl es sich um einen Ausdruck handelt, der .. in jeder beliebigen Sprache vorkommen kann, so ist es immerhin beachtenswert, daß er nur im Pentateuch steht und sich vollkommen an das Ägyptische anschließt“ (S. 54) — wer dies liest, und zahlreiche „gerade“, beachtenswert“ usw. in anderen Fällen, muß schon sehr wachsam sein, um nicht wenigstens das sich suggerieren zu lassen, daß hier etwas zu beachten ist. Fragt man aber warum, so wird man oft finden, daß diese Frage schwer zu beantworten ist. Wir sehen davon ab, daß etwa die „Ausdrücke, die für die Joseph- und Exodusgeschichte charakteristisch und zugleich typisch ägyptisch sind“ (S. 68) im übrigen Alten Testament einfach deshalb fehlen, weil nirgends wieder so ex professo und absichtlich von ägyptischen Dingen geredet wird, daß ihr Fehlen also überhaupt nicht bemerkenswert ist und gar nichts beweist, und nehmen an, daß wirklich einmal ein sicher ägyptischer, aber nicht ausschließlich auf Ägypten bezüglicher Ausdruck nur an einer Genesisstelle vorkäme: was ist damit bewiesen? Y. sagt: die „ausschließliche Verwendung“ einer angeblich ägyptischen Redensart im ersten Kapitel der Genesis „ist ein .. wichtiges Moment für .. die Bestimmung der Abfassungszeit“ (S. 134). Sein Gedankengang scheint zu sein, daß die Stelle als die einzige, wo der Ausdruck vorkommt, die erstmalige Herübernahme des Ausdrucks repräsentieren und daher so alt sein muß wie die Entlehnung selbst. Darin liegt zunächst ein

gefährliches Argumentieren e silentio, und dies durchzieht Y.'s ganzes Buch: ist uns die hebräische Literatur so vollständig erhalten, daß wir aus dem Nicht-Vorkommen eines Ausdrucks an anderen Stellen Schlüsse ziehen dürfen? Wenn die alttestamentliche Wissenschaft nicht selten in der gleichen Richtung sündigt, so wird dadurch das Verfahren nicht richtiger. Weiter ist die Möglichkeit außer acht gelassen, daß ein Ausdruck zunächst in die gesprochene Sprache herübergenommen worden ist und erst viel später auch in der Literatur erscheint; allerdings ist zuzugeben, daß ein großer Teil der von Y. behandelten Ausdrücke ausgesprochen literarisch ist, so daß Entlehnung durch Vermittelung der gesprochenen Sprache nicht wohl wahrscheinlich ist. Schließlich hängt aber die Tragweite der ganzen Argumentation daran, ob es möglich ist, das ägyptische Vorbild sicher zu datieren, oder genauer, auszuschließen, daß es in einer der späteren Perioden, in denen lebhafte Beziehungen zwischen Palästina und Ägypten bestanden, im Ägyptischen vorhanden war und aus ihm entlehnt werden konnte. Hier erheben sich für den Nichtägyptologen die schwersten Bedenken, wenn er sieht, wie Y. die gesamte ägyptische Sprachgeschichte von den Pyramidentexten bis ins Koptische hinab ausbeutet. — Wenn Y. auf ausschließliches Vorkommen ägyptischer Ausdrücke im Pentateuch oder in bestimmten Partien des Pentateuch so großes Gewicht legt: wie verhält er sich dann zu den Fällen, in denen ein „ägyptischer" Ausdruck im Alten Testament weiter verbreitet ist? Sie müssen ihm ebenso dienen! Sie beweisen, „daß sich die Einflußsphäre des Ägyptischen weit über die Joseph- und Exodusgeschichte hinaus erstreckt" (S. 95). —

Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen wenden wir uns zu den Einzelheiten; und zwar will ich versuchen, die sämtlichen von Y. behaupteten Beziehungen des Hebräischen zum Ägyptischen[1]) möglichst vollständig von der semitistisch-hebraistischen Seite her zu durchmustern und kritisch zu ihnen Stellung zu nehmen, lediglich unter dem Gesichtspunkt, ob es

1) Gelegentlich bin ich darüber hinausgegangen und habe andere sprachliche Aufstellungen Y.'s in die Erörterung einbezogen.

berechtigt ist, eine Beziehung anzunehmen; auf die weitere Frage, wie eine etwa vorhandene Beziehung zu erklären wäre, verzichte ich. Unberücksichtigt lasse ich nur das oben S. 6 bezeichnete Gebiet ägyptischer Ausdrücke für ägyptische Dinge; dann alles, was sich nicht direkt auf den sprachlichen Ausdruck, sondern auf Vorstellungen, Anschauungen usw. bezieht[1]); weiter eine Anzahl Fälle, in denen die behandelten Ausdrücke so wenig spezifisch sind, daß sie überall vorkommen könnten; schließlich ganz wenige, die mir zweifelhaft geblieben sind. An dem ägyptischen Beweismaterial Kritik zu üben ist mir nicht möglich; ich gehe daher von der Fiktion aus, daß Y.'s Angaben darüber im wesentlichen zuträfen. Meine Ergebnisse sind also zu günstig für ihn; eine Kritik von der ägyptologischen Seite her muß das Positive, das die meine bestehen läßt, noch reduzieren. — Um den Umfang dieses Aufsatzes nicht übermäßig groß werden zu lassen, habe ich mich möglichster Knappheit befleißigt; die meisten der besprochenen Ableitungen sind von mehr als einer Seite her anfechtbar, ich habe mich aber mit dem entscheidendsten Gesichtspunkt begnügt. Nur bei einzelnen Stellen habe ich länger verweilt, um einen Einblick in die Methode des Verf. zu geben; um sie erschöpfend zu charakterisieren, müßte man einen fortlaufenden kritischen Kommentar zu dem Buch schreiben. Dabei habe ich mich nach Kräften bemüht, rein sachlich zu bleiben.

S. 6 f. Auch mit Hilfe des ägyptischen „nicht küßt er die Rinderkeule" = „kostet" (als Objekt des Verbs eine Speise) läßt sich in „auf deinen Mund wird mein ganzes Volk küssen" Gen. 41, 40 (ohne Objekt) unmöglich hineininterpretieren, „daß die Ernährung des ganzen Volkes nur nach den Maßnahmen und Anordnungen Josephs geregelt werden sollte". — S. 7 f. Für משאת, das im A. T. in verschiedenen Verwendungsweisen geläufig ist und Gen. 43, 34 durch die Paronomasie mit וישא als im hebräischen Sprachgefühl verwurzelt bekundet wird, ist ein ausreichendes ägyptisches Vorbild nicht beigebracht. — S. 8. לחם an derselben Stelle heißt nicht „das vom Vizekönig

1) Die Abgrenzung zwischen Berührung von Vorstellungen und Berührungen im sprachlichen Ausdruck ist oft unsicher.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000014

bereitete Mahl", sondern אכל לחם ist im A. T. verbreiteter vollerer Ausdruck für „essen", der sich aus der Abneigung gegen absoluten Gebrauch vieler transitiver Verben erklärt. — S. 9. Für נתן על „setze über" Gen. 41, 41 im Sinne von Amtseinsetzung fehlt die ägyptische Parallele, da alle ägyptischen Beispiele höchstens נתן ל oder שם ל „einsetzen als" entsprechen; diese beiden Ausdrücke sind aber in der Bedeutung „machen zu" allgemein und nicht nur für Amtseinsetzung üblich. — S. 9—11. Wenn Y.'s Übersetzung von Gen. 41, 43 ויקראו לפניו אברך ונתון אתו . . „und man rief אברך vor ihm her, und daß er eingesetzt werde . ." richtig ist (was nicht gerade unmöglich, aber unwahrscheinlich ist), dann treffen die angeführten ägyptischen Parallelen, bei denen ein Bericht (direkte Rede) mit einem Infinitiv (ohne „und" vorher!) beginnt, eben nicht zu. טָבֹחַ Gen. 43, 16 ist, wenn nicht Imper., dann Inf. constr., und nicht dieser, sondern der Inf. abs. kommt im A. T. als Befehlsform vor. Außerdem kann man nicht mit Y. הָבֵא als Imper. und das folgende הָכֵן als Inf. fassen. Die Vokalisation meint offenbar alle drei Formen als Inf. constr.[1]); in Wirklichkeit sind wahrscheinlich alle drei Imper. Daß der imperativische Gebrauch des Inf. nicht nur im Hebräischen vorkommt, sondern im arabischen *fa'āli!* oder *ḍarba r-riqābi!* eine Parallele hat, hätte Y. bekannt sein sollen. — S. 11. „Stehen vor" als höfischer Zeremonialausdruck ist auch akkadisch (*nazāzu ina pāni*). — S. 11. הנצבים עליו Gen. 45, 1 mit dem — angeblichen — ägyptischen „die Stehenden" = „die diensttuenden Beamten" gleichzusetzen, verbietet schon das עליו, mehr noch die Parallele Gen. 18, 2, wo נצבים עליו (ohne Artikel) Prädikat ist. Daß an der ersten Stelle nach dem Zusammenhang nur die aufwartenden Diener und Beamten in Betracht kommen könnten, ist unzutreffend. — S. 12 f. Ägyptisches „Stehen" = „Lebensdauer" ist von העמיד „am Leben erhalten" zu verschieden, um ohne nachweisbares Zwischenglied sein Vorbild sein zu können; eines solchen bedarf es auch nicht, da העמיד in der Bedeutung „bestehen lassen" im

1) Daher wäre in meinem *Hebr. Verb* § 23 a das Beispiel besser unter den Strich zu verweisen.

A. T. mehrfach vorkommt. — S. 13. Eine einzige unsichere ägyptische Stelle neu zu deuten und dann daraus ספר שם, das im Hebräischen gute Parallelen hat[1]), abzuleiten, ist nicht angängig. — S. 14. Im Hebräischen kommt vor „stehen vor" u. ä., und „sprechen in die Ohren von", im Ägyptischen „sprechen vor"; eine Parallele ist also nicht vorhanden. — S. 15. Dem Dual von „Herr" als ägyptischem Königstitel zuliebe hebräisches אדני הארץ usw. auch von Joseph als Dual zu deuten, verbietet der mehrfach in singularischem Sinn vorkommende Plural אדנים. Der Erzähler soll zwischen dem Plural (Dual) und אדני differenziert haben; was wir wissen, ist nur, daß die Punktatoren differenziert haben. — S. 15 f. Ägyptisch „der Diener" für „ich" ist von hebräisch „dein Diener" wesentlich verschieden. — S. 18 f. Jakob bezeichnet Gen. 47, 9 seine Tage als wenig im Vergleich mit denen seiner Väter (Jakob 130 Jahre, Isaak 180, Abraham 175), völlig klar und berechtigt. Y. macht daraus, Jakob wolle seine Lebensdauer mit „den unbegrenzten Jahren des ewig lebenden Sohnes des Re", nämlich des Pharao, vergleichen und außerdem höflich dem König zu verstehen geben, „er habe sehr schlechte und nur wenige Jahre hinter sich, wie Einer, der eben nicht ‚beim Könige' ist"! Treffende ägyptische Parallelen werden weder für das erste, noch für das zweite beigebracht. — S. 19 f. Der Ausdruck ימי שני מגורי, den Y. ohne den Hintergrund der ägyptischen Vorstellung vom Gegensatz zwischen dem Wohnen auf der Oberfläche der Erde und im Hause der Ewigkeit nicht recht verständlich findet, erklärt sich aus der von Gen. 17, 8 an (Gott sagt zu Abraham: ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגריך את כל ארץ כנען לאחזת עולם) festgehaltenen Vorstellung, daß die Patriarchen in Kanaan Fremde sind. Die beigebrachten ägyptischen Belege versagen, da nirgends die Erde als Fremde im Gegensatz etwa zum Jenseits als Heimat bezeichnet wird.

S. 20—22. „Für das Amt des Vizekönigs steht Gen. 41, 43 מִשְׁנֶה", sagt Y. Dies ist aber keineswegs der Fall; es heißt

1) Die von Y. für ספר שם selbst angeführten alttestamentlichen Belege weisen zum Teil andere Objekte (כבוד, נפלאות) auf, von denen aus שם zu verstehen ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000016

וירכב אתו במרכבת המשנה אשר לו, und was das bedeutet, ergibt sich aus 2 Ch. 35, 24, wo von dem verwundeten König gesagt wird ויורכיבהו על רכב המשנה אשר לו, d. h. also auf seinem leer mitgeführten Reservewagen. Zu dieser Auffassung stimmt das אשר לו, das sich nur auf den König beziehen kann; denn es auf den משנה zu beziehen und zu deuten „in dem für den Vezier ex officio bestimmten Galawagen" ist grammatisch und stilistisch unmöglich[1]). Alle aus dem angeblichen Titel משנה gezogenen Schlüsse sind hinfällig; es gibt ihn nicht. Übrigens könnte nach den hebräischen Parallelen (כהן המשנה) nur mit einem vorhergehenden Titel zusammen משנה einen Titel bilden. Daß רבד הזהב V. 42 „die goldene Halskette" heißen und auf eine bestimmte ägyptische Ehrung verweisen müsse[2]), entbehrt der grammatischen Grundlage, da bekanntlich der Artikel bei Stoffausdrücken nicht individualisierend zu sein braucht. Nebenbei bemerkt, im samaritanischen Pentateuch fehlt der Artikel.

S. 23 f. Nach Y. wird „Joseph vom Pharao zum ‚Vater' eingesetzt". Aber das Subjekt von וישימני לאב לפרעה Gen. 45, 8 ist Gott, nicht der Pharao. Was dieses אב bedeutet, ist rätselhaft; Y.'s ägyptische Parallelen jedenfalls erklären es nicht, denn sie kennen nur „Vater des Gottes" als Priestertitel. Die Hilfskonstruktion „in einem so hierarchischen Staat, wo Pharao ein ‚Gott' (*ntr*) war, mußte sein Vezier einen Priesterrang haben", schwebt ohne Quellengrundlage völlig in der Luft. — S. 25. Gen. 45, 8 אדון לכל ביתו, das Y. mit dem Titel „Herr, Vorsteher des Hauses" gleichsetzt, kann nach der Formulierung „für sein Haus" ein Titel im eigentlichen Sinn überhaupt nicht sein. — S. 25—28. Mit משל בכל ארץ מצרים, Gen 45, 8 nach Y. „Herrscher über das ganze Land der ‚beiden Länder'", „soll die Tatsache festgelegt werden, daß er zum Vezier

1) מרכבת המשנה als „der für den" — vor der Ernennung Josephs nicht vorhandenen! — „משנה bestimmte Wagen" wäre noch denkbar, mit abgeschwächter Determination; אשר לו aber könnte sich nur auf einen wirklichen, individuell bestimmten Beamten beziehen. Zudem wäre מרכבת המשנה אשר לו ein grundlos gewundener Ausdruck für המרכבה אשר למשנה oder einfach מרכבת המשנה.

2) Bei der übrigens nach Y. selbst „schwere goldene Halsketten" — im Plural — „das Hauptstück waren".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000017

über Ober- und Unterägypten eingesetzt wird". Mag man über den Ursprung der Endung *-ajim* denken wie man will, das steht fest, daß für den Verfasser der Josephgeschichte מצרים der Eigenname von Ägypten war und nicht ein Appelativ „die beiden Länder"; schon deshalb, weil es ein Wort מצר „Land" im Hebräischen nicht gibt. Höchstens könnte der Verfasser den Namen als „die beiden Ägypten" verstanden haben; aber nichts weist darauf hin. Das כל als Hinweis auf die Vereinigung beider Länder unter der Verwaltung Josephs zu deuten, ist Willkür; .. כל ארץ heißt „das ganze Land .." und weiter nichts, ebenso wie in כל ארץ כנען Gen. 17, 8, כל ארץ החתים Jos. 1, 4, כל ארץ נפתלי 2 Kön. 15, 29 usw. — S. 28 f. האיש, von Joseph gesagt, soll Übersetzung von ägyptischem „der Mann" als Titel des Veziers sein. Aber einmal ist nach Y.'s eigenen Angaben der Veziertitel gar nicht „der Mann", sondern man vermutet nur, daß er daraus entstanden sein könnte! Und dann ist im Hebräischen offensichtlich האיש nicht Titel; sondern wenn der Erzähler Josephs Brüder von „dem Mann, dem Herrn des Landes" u. ä. reden läßt (nur in ihrem Mund findet sich der Ausdruck), so betont er damit, daß sie nichts weiter von ihm wissen, und bereitet durch diese unterstrichene Unbestimmtheit geschickt die Lösung vor. — S. 29 f. Die Grundbedeutung von מליץ „Dolmetscher" ist unbekannt; aus den beiden ganz unsicheren Hiobstellen, an denen das zugehörige Verb vorkommt, läßt sie sich nicht bestimmen. Für die Ansetzung „wiederholen" gibt es keine zureichende Grundlage. — S. 30. Für אשר על ביתו[1]) Gen. 43, 16; 44, 1. 4 gilt das oben zu S. 25 Bemerkte. — S. 35. Y.'s Erörterung über שׂר geht von der Voraussetzung aus, man hielte das Wort für akkadisches Lehnwort im Hebräischen. Davon ist keine Rede; mit Recht hat man stets die beiden Worte als urverwandt betrachtet. Dann ist die von Y. beanstandete Lautentsprechung akkadisch *š* = hebräisch שׂ völlig in Ordnung, und die Bedeutungsverschiedenheit befremdet nicht. Beziehungen zum Ägyptischen bestehen sicher nicht; denn dort fehlt nach Y.'s Beispielen gerade die für die Josephgeschichte bezeichnende

1) Y. zitiert falsch על חבית!

Verbindung mit Gen. Plur. eines Berufsnamens oder Titels (שׂר הטבחים usw.). — S. 36. מי שׂמך לאיש שׂר ושפט עלינו Ex. 2, 14 bedeutet nach Y. „wer hat dich zum höchsten Richter (איש), zum Mitglied eines hohen Gerichtshofes (שׂר), oder auch nur zu einem gewöhnlichen Richter (שופט) eingesetzt?" Hält Y. den seiner Mittel so sicheren Erzähler auch der Mosegeschichte für so abgeschmackt, daß er dem gegen Mose's Einmischung sich auflehnenden Israeliten eine Aufzählung etwa durch ihn repräsentierter Gerichtsinstanzen in den Mund legte? Weiter die Bedeutung „der höchste Richter" für das artikellose (!) איש ist eigens für unsere Stelle aus der falschen Deutung von האיש als Vezier abgeleitet. Und schließlich: nach einfachen grammatischen Regeln, die auch die überlieferte Akzentuation anerkennt, können איש und שׂר nicht zwei verschiedene Titel sein, sondern sie bilden eine Einheit, mit der man sich wie immer abzufinden hat, wenn man nicht korrigieren will. — S. 37—42. Den phantastischen Versuch, בית הסהר „Gefängnis" aus dem Eigennamen *Ṯ3r* einer Grenzfestung abzuleiten, überlasse ich ägyptologischer Beurteilung. Er ist für uns unwesentlich, da, selbst wenn diese Ableitung richtig wäre, sie in das Gebiet ägyptischer Bezeichnungen für ägyptische Dinge gehören würde.

S. 42 f. In והיה הוא יהיה לך לפה ואתה תהיה לו לאלהים Ex. 4, 16 setzt Y. „Mund" mit dem ägyptischen Titel eines hohen Hofbeamten gleich und folgert daraus die Gleichsetzung von „Gott" mit Pharao — höchst unwahrscheinlich. Das Richtige ist das Umgekehrte: aus der Unwahrscheinlichkeit, ja Unmöglichkeit dieser Gleichung folgt, daß unsere Stelle mit jenem Titel nichts zu tun hat. Die Bestätigung ist die Parallelstelle Ex. 7, 1 נתתיך אלהים לפרעה ואהרן אחיך יהיה נביאך, die auch Y. übersetzt „siehe, ich habe dich als אלהים für Pharao eingesetzt". Wenn אלהים der Pharao wäre, wäre die Pointe dieser Stelle, daß Mose zum Pharao über den Pharao gesetzt würde, und diese Pointe würde durch die Verwendung der Bezeichnung אלהים, für die bei Y.'s Auffassung keinerlei Anlaß vorhanden ist, verdorben. So dunkel auch diese zweite Stelle ist, zweierlei geht aus ihr hervor: daß

אלהים nicht der Pharao ist, und daß „Mund“ gleichbedeutend ist mit „Prophet“.

S. 50. Die ägyptischen Belege für „hören“ = „verstehen“ beziehen sich — ihre Richtigkeit vorausgesetzt — auf das Verstehen einer Sprache, geben also für תשמע חלם לפתר אתו Gen. 41, 15 nichts aus. Y.'s Übersetzung „daß du verstehest, einen Traum auszulegen“, ersetzt „(eine Sprache) verstehen“ durch „verstehen, etwas zu tun“ im Sinne von „können“, eine unzulässige Verschiebung; außerdem ist diese Übersetzung grammatisch unmöglich, denn „Traum“ ist im Hebräischen Objekt von beiden Verben, nicht nur von „auslegen“. In Wirklichkeit ist zu übersetzen „daß du (dir) Träume anhörst, um (sie) zu deuten“. An einer Reihe von anderen Stellen heißt שמע in der Tat „(eine Sprache) verstehen“; doch ist diese Bedeutung mit der Grundbedeutung „hören“ so eng verwandt, daß die Heranziehung des Ägyptischen zu ihrer Ableitung überflüssig ist. Am deutlichsten ist der Übergang Gen. 42, 23 והם לא ידעו כי שמע יוסף כי המליץ בינתם; auch wir könnten hier etwas ungenau sagen „daß Joseph hörte, was sie sagten“.

S. 50. Eine ägyptische Parallele zu dem für die Josephgeschichte bezeichnenden substantivierten Plural כנים „rechtliche Leute“ bringt Y. nicht bei; daß das ägyptische Wort für „recht, wahrhaft“ von einem auch adverbiell gebrauchten „wahr“ abgeleitet sei, ist für das Hebräische bedeutungslos, da wahrscheinlich כן „recht, wahr“ mit כן „so“ nichts zu tun hat. — S. 51 f. Die Bedeutungen „am Leben erhalten“ und „ernähren“ für das Hif. von חיה (und die entsprechenden für מחיה) liegen so nahe bei einander, daß manchmal schwer zu entscheiden ist, welche von beiden im einzelnen Falle gemeint ist. Man braucht also für die Ableitung der zweiten aus der ersten nicht das Ägyptische zu bemühen. Das merkwürdige למען עשה .. להחית עם רב Gen. 50, 20 läßt sich nicht nach einer ägyptischen Konstruktion „Lebensunterhalt jemandes machen“ = „ihn ernähren“ erklären, denn להחית ist Infinitiv und nicht konkretes Substantiv.

S. 52 f. Die Stelle כי חיות הנה Ex. 1, 19 erklärt Y. folgendermaßen: „Die Ägypter hatten .. für Kleinvieh .. die Bezeich-

nung *ʿnḫ.t*.. für Ziege, Schaf etc., ein Ausdruck, der vermutlich etwas Verächtliches hatte wie etwa die ‚Vegetierende'... Das wird mit חָיוֹת gemeint sein, da tatsächlich Ziegen und in noch höherem Maße Schafe von allem Kleinvieh[1]) am leichtesten und schnellsten gebären. Die Hebammen meinten also, die Hebräerinnen wären wie Ziegen und Schafe: noch bevor die Hebamme kommt, so haben sie schon geworfen!" Y. scheint also anzunehmen, das Hebräische — oder der Erzähler — habe nach dem Muster eines von „leben" abgeleiteten ägyptischen Worts für „Ziege, Schaf" ein entsprechendes von חיה abgeleitet. Was sollte wohl eine so höchst eigenartige und zwecklose Entlehnung veranlaßt haben? Und warum hat der Erzähler, wenn es ihm darauf ankam, die Hebräerinnen nicht mit Tieren schlechthin, sondern mit Ziegen und Schafen zu vergleichen, dafür ein ungemein seltenes und mit „Tiere" fast identisches Wort gewählt, statt das alltägliche und unmißverständliche צאן? Und sollen wir (was Y. in der Tat annimmt) im Ernst glauben, „die Vokalisierung חָיוֹת geht gewiß auf eine alte Tradition zurück", eine Tradition, die von den Tagen des Verfassers der Mosegeschichte bis auf die Punktatoren ein sonst verschollenes Wort, das mit einem häufigen und im Grunde besser in den Zusammenhang passenden fast identisch war, erhalten hätte? Und dies, wo uns für die Erklärung der Vokalisation die plausible Annahme zu Gebote steht, daß sie die auch im Targum vertretene Auffassung des Wortes als „Hebammen" festlegen soll?

S. 55 f. Das schwierige ויהי כי יראו המילדת את האלהים ויעש להם בתים Ex. 1, 21 soll nach Y. bedeuten „und es geschah, da die Hebammen die Götter (d. h. die Götzenfiguren, die Pharao aufzustellen befahl) fürchteten, so machten sie (nämlich die Hebräer) für sie בתים ‚Behausungen'" („und versteckten sie darin, um ihnen so die Kontrolle über alle Vorgänge zu verwehren"). Um diese Deutung möglich zu machen, dichtet Y. einen ganz neuen Zug zu der Erzählung hinzu: „Pharao wird befohlen haben, in allen Häusern der Hebräer Bilder von schreckenerzeugenden Gottheiten, wie z. B. der Göttin

1) Was gibt es außer Ziegen und Schafen noch für Kleinvieh?

Sechmet, gewissermaßen als furchterregende Wächter aufzustellen", usw. usw. Weiter muß האלהים in die Bedeutung „Götzenfiguren" gepreßt werden, die es sonst nie hat (אלהי mit Gen. kann diese Bedeutung haben, aber das ist etwas ganz anderes als האלהים mit dem Artikel!). Für das ויעש des massoretischen Textes wird stillschweigend die nur in den Versionen vertretene Lesart ויעשו eingesetzt. Die Parallelen יהוה אשר . . עשה 2 Sam. 7, 11, כי בית יעשה לך יהוה 1 Kön. 2, 24, die zu der völlig befriedigenden Auffassung führen „Gott gab ihnen Nachkommenschaft" werden ignoriert. Für בתים wird eine Bedeutung angesetzt, die sich auf eine einzige unsichere Belegstelle 2 Kön. 23, 7 (בתים לאשרה) stützt. Schließlich wird diesen „Götterbehausungen" ein Zweck zugewiesen, den sie sonst nie haben, nämlich das Götterbild unwirksam zu machen! Und all dies einer imaginären Beziehung von בתים zu dem ägyptischen Ausdruck für „Götterschreine" zu liebe! — S. 55 unten begründet Y. die eben von uns abgelehnte Auffassung von האלהים als „Götterbilder" damit, daß das Wort Ex. 4, 16 „wie wir an anderer Stelle zeigen, im Sinne des äg. Wortes *ntr.w* = Götter steht. Es würde demnach keinerlei Schwierigkeiten haben, auch hier Elohim als *ntr.w* aufzufassen und auf die äg. Götter bezw. Götterfiguren zu beziehen." Die Stelle in Y.'s Buch, auf die hier verwiesen wird[1]), S. 42 f., haben wir oben besprochen; er versuchte dort, אלהים als Bezeichnung des Pharao = ägyptisch *ntr* zu deuten. Also אלהים, nicht האלהים, die erste Verschiebung; gleich *ntr*, nicht *ntr.w*, die zweite; als Bezeichnung des Pharao, nicht der Götter schlechthin, die dritte; und erst recht nicht der Götterfiguren, die vierte Verschiebung.

S. 56. In למה . . תפריעו את העם ממעשיו . . הן רבים עתה עם הארץ Ex. 5, 4 f. soll עם הארץ in Übereinstimmung mit einem ägyptischen Ausdruck bedeuten „eine Mittelklasse . . zwischen den oberen und niederen Schichten, . . einfache Bürger, . . die nicht zum Frondienst zugezogen waren und ihren eigenen Geschäften nachgingen". Der Sinn soll dann sein „es gibt genug . . müßige Leute, die nicht arbeiten". Es nimmt Wunder,

1) Sie wird weder hier noch im Stellenregister bezeichnet.

daß der Erzähler für diesen Gedanken keinen klareren Ausdruck gefunden haben sollte. Aber auch grammatisch ist die Deutung unannehmbar, denn bei dem vorangestellten adjektivischen Prädikat noch dazu vor kollektivem, nicht pluralischem Subjekt wäre der Plural (רבים) sehr befremdlich. Es ist offenbar mit dem Samaritaner מעם הארץ zu lesen, und עם הארץ heißt „die Einheimischen".[1]) Die Fortsetzung והשבתם אתם מסבלתם soll bedeuten „heißet doch Diese ihre Geschäfte verlassen, um eurem Gott zu opfern!"; aber סבלות bedeutet nicht „Geschäfte", sondern Fronarbeit! — S. 56 f.: Dem Ausdruck הבאשתם את ריחנו בעיני פרעה Ex. 5, 21 entspricht ägyptisches „den Namen jemandes stinken machen" = „verleumden" u. ä. weder der Form, noch auch der Bedeutung nach; denn von Verleumden ist an der Exodus-Stelle sicher nicht die Rede, sie heißt etwa „ihr habt uns bei Pharao verhaßt gemacht, ihn gegen uns aufgebracht". Auch an den nicht wenigen Stellen, an denen sonst באש im A. T. in ähnlicher Verwendung erscheint, wird es stets von „verhaßt sein", nie von üblem Ruf gebraucht

S. 59 f. Zu ישׂא פרעה את ראשך Gen. 40, 13 paßt viel besser akkadisches *našū rēša* „trösten", als ägyptisches „den Kopf erheben" = „(den Toten) zu neuem Leben erwecken" (von einer Gottheit gesagt). Aber das Bild ist so anschaulich, daß es überhaupt keiner Anknüpfung an fremden Sprachgebrauch bedarf.

S. 60 f. In Ex. 10, 5 will Y. unter dem „Auge der Erde" die Sonne verstehen, die durch die Heuschreckenschwärme verhüllt werde; dies sucht er dann an die ägyptische Vorstellung anzuknüpfen, daß die Sonne das Auge des Re ist, indem er sagt: „Der Hebräer hat es aus religiösen Erwägungen für richtiger und wohl auch aus poetischen Gründen für schöner

1) In der Anmerkung wendet Y. seine neue Erklärung von עם הארץ auf einige weitere Stellen an, wobei er sie zu „Bürger" verschiebt. Die Bürger Gen. 42, 6 würden differenziert von erst später Gen. 47, 15 ff. kommenden Landbesitzern und Bauern: aber die beiden Stellen haben sachlich nichts mit einander zu tun, es liegt also auch keine Differenzierung vor. Gen. 23, 12 f. sind es die Einheimischen, denen der Fremdling Abraham gegenübersteht. 2 Kön. 23, 30 läßt sich von den zahlreichen sonstigen Belegen in der historischen Literatur nicht trennen.

erachtet, diese mythologische Vorstellung vom Auge des Re auf die Erde zu übertragen" — also dem Bild jeden Sinn zu nehmen! Unter „Auge des Himmels" könnte man die Sonne verstehen, und vielleicht damit den ägyptischen Ausdruck vergleichen; „Auge der Erde" für „Sonne" ist absurd. Und vollends „Auge des ganzen Landes" (Ex. 10, 15)! Aber wir brauchen uns nicht mit solchen Erwägungen zu begnügen, denn wir haben eine unmißverständliche Parallelstelle: הנה עם יצא ממצרים הנה כסה את עין הארץ Num. 22, 5. Y. sucht sie zu entwerten: „Mit der Zeit ist das ‚Verdecken des Auges des Landes' zu einer stehenden Phrase .. geworden. .. Man dachte dabei nur noch an die .. unübersehbare Menge von Heuschreckenschwärmen, die das Licht der Sonne verdunkeln. So versteht es sich, daß auch bei der Beschreibung der Panik der Moabiter durch das Erscheinen der Israeliten .. dasselbe Gleichnis von den Heuschrecken .. angewandt wird". Aber von den Heuschrecken ist hier überhaupt nicht die Rede! „Auge der Erde" ist einfach Steigerung von „Antlitz der Erde", dem poetischen Ausdruck für „Oberfläche der Erde". Die schon erwähnte andere Parallelstelle Ex. 10, 15, an der das Auge des Landes bedeckt wird und das Land sich verfinstert (ויכס את עין כל הארץ ותחשך הארץ), beweist doch nichts für Y.'s Auffassung; in ihr sind, wie so oft, zwei verschiedene bildliche Vorstellungen mit einander verknüpft.

S. 61 f. „Lippe" in der übertragenen Bedeutung „Rand" ist schon ursemitisch; die spezielle Anwendung auf „Ufer" findet sich auch syrisch. Ebenso ist für „Hand" die Bedeutung „Seite" uralt und semitisch weit verbreitet. Wenn sich bei beiden Worten ähnliche Bedeutungsentwicklungen auch im Ägyptischen finden, so kann dies, vorausgesetzt daß überhaupt ein historischer Zusammenhang vorhanden ist, nur auf Urverwandtschaft, nicht auf Entlehnung aus dem Ägyptischen zurückgeführt werden. — S. 62. „Mund" für „Befehl" ist auch akkadisch, ägyptischer Einfluß also nicht nachweisbar. — S. 63. In יד יהוה Ex. 9, 3, von der Mose sagt, sie werde Verderben über die Herden bringen, will Y. einen bewußten Gegensatz gegen das ägyptische „Hand Gottes" als schützende und

strafende Macht sehen, der „in den Ohren des Ägypters . . wie eine schwere Blasphemie geklungen haben und von ihm als eine beabsichtigte Kränkung empfunden worden sein" müsse. Soll Mose — oder der Erzähler — den Ausdruck יד יהוה um dieser Wirkung willen nach ägyptischem Muster erfunden haben? Aber die „Hand Gottes" ist hebräisch häufig und auch im Akkadischen geläufig. — S. 63 f. „Den Arm in feindlicher Absicht gegen jemanden ausstrecken, sich gegen ihn auflehnen, sich ihm widersetzen", „Arm" schlechtweg für „Sieg und Stärke", oder gar „mit deinem starken Arm" in eigentlicher Bedeutung: alles dies ist völlig verschieden von den Redensarten ביד חזקה[1]) und בזרוע נטויה[2]), kann diese also nicht erklären. — S. 65. כבד ist in Verbindung mit Augen, Ohren, Mund im Hebräischen verbreitet, wie umgekehrt לב in mannigfacher Verwendung; die Verbindung beider Worte mit einander hat also im Hebräischen eine breite Basis. Y.'s ägyptische Beispiele dagegen sind dürftig, genau genommen hat er nur eins. Ägyptischer Einfluß kommt nicht in Frage. — S. 65 f. חזק findet sich auch mit Stirn und Antlitz; die Verbindung mit לב lag also im Hebräischen nahe. Zudem hat sie einen anderen Sinn als die entsprechende ägyptische: „Hartnäckigkeit", im Gegensatz zu „Dreistigkeit, Überhebung". — S. 66. . . שם לבו אל Ex. 9, 21 oder . . שימו לבבכם ל Deut. 32, 46 und . . שת לבו ל Ex. 7, 23 sind durch die präpositionale Ergänzung scharf von der absolut gebrauchten ägyptischen Wendung „lege, tue hin dein Herz" geschieden. — S. 66 f. עצם heißt nicht „Knochen, Glied", sondern „Knochen"; damit entfällt die Berührung mit dem ägyptischen Ausdruck für „selbst". Für die Bedeutung „Glied" verweist Y. auf „viele Bibelstellen"; ich muß gestehen, daß sie mir nicht bekannt sind.[3]) Er baut dann auf der „Feststellung, daß עצם für Glied gebraucht wurde," auf, um ועצם לא תשברו בו Ex. 12, 46 zu umschreiben „man solle

1) So 17 mal; das von Y. allein angegebene היד החזקה nur 1 mal; 6 mal andere Verbindungen.

2) So 9 mal; הזרוע הנטויה 2 mal; andere Verbindungen 13 mal.

3) Am ehesten paßte Ri. 19, 29 לשנים עשר (Plur.!) וינתחה לעצמיה נתחים; daß es auch hier nicht einfach „Glieder" heißt, zeigt die Zwölfzahl.

beim Braten kein Glied vom Lamm abtrennen, sondern das Lamm als ganzes braten". Also שבר = abtrennen" und ב = „von"?

S. 68 f. ויהי בימים הרבים ההם Ex. 2, 23 unterscheidet sich von der ägyptischen Formel „nun aber nach vielen Tagen nach diesem" einmal durch die Präposition, dann dadurch, daß es nicht zur Formel entleert ist, sondern seinen vollen Bedeutungsgehalt wahrt: die lange Zeitdauer ist für die Erzählung wichtig. Ein ähnlicher Sachverhalt wird Gen. 38, 12 וירבו הימים und Gen. 26, 8 ויהי כי ארכו לו שם הימים in ganz anderer Form ausgedrückt; auch dies also keine Formeln. Daß sich gelegentlich ein nicht formelhafter ägyptischer Ausdruck mit einem der hebräischen berührt, berechtigt bei der Gleichheit der auszudrückenden Sachlage zu keinerlei Schlüssen. — S. 70. Der Bedeutungsübergang „Wort" > „Sache" ist so allgemein (z. B. akkadisch *awātu*, arabisch *amr*, aramäisch *mellṯā*, äthiopisch *nagar*), daß sich mit ihm nichts beweisen läßt. — S. 71 ff. Die Tabu-Vorstellung, die in תועבה steckt, ist nichts spezifisch Ägyptisches. — S. 74 f. ארץ מצרים ב(כל) ist mit ägyptischem Wendungen „im ganzen Lande" nicht zu vergleichen, da ihnen das Wesentliche, der Eigenname, fehlt. — S. 75. Der Bedeutungsübergang „Grenze(n)" > „Gebiet" ist zu naheliegend (vgl. etwa *fines*), als daß man mit ihm argumentieren dürfte. — S. 75 f. „Alles Gute", „alle guten Dinge" sind keine Parallele zu טוב הארץ „das Gute des Landes" u. ä. ohne vorhergehendes „alle(s)"[1]). Umgekehrt steht מבחר mit partitivem Genetiv der Dinge, um die es sich handelt[2]), wie מבחר שלשיו Ex. 15, 4, ist also von „Auserlesenstes des ganzen Landes" u. ä. verschieden. — S. 76. Das כל in ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים Ex. 12, 12 ist motiviert einmal durch den Parallelismus mit כל בכור in der ersten Vershälfte, dann dadurch, daß die pluralische Bedeutung von אלהים erst durch die Hinzufügung des כל deutlich ersichtlich wird; ganz davon abgesehen, daß der Gedanke die Betonung der Ausnahmslosigkeit des Strafgerichts

1) Außer 2 Kön. 8, 9.

2) Ebenso מיטב auch in מיטב הארץ „das beste Stück des Landes" Gen. 47, 6. 11.

auch über die Götter sehr nahe legt. Ein ägyptisches Vorbild ist unnötig. — S. 76 f. Die ständige Bedeutung „Strafen", die שפטים auch ohne עשׂה hat, läßt sich aus gelegentlichem ägyptischem „Gerichte tun" für „strafen" nicht ableiten. — S. 78. An hebräischem (־הם) בכל מושבותיכם ist das Suffix wesentlich, das in den von Y. angeführten ägyptischen Parallelen fehlt. — S. 79 f. Die ägyptischen Gegenbeispiele zu אשר לא היה כמהו במצרים למן היום הוסדה ועד עתה Ex. 9, 18 belegen den Gedanken „niemals ward Gleiches gemacht seit der Urzeit des Landes" und den Ausdruck „seit es gegründet worden ist" für „seit seiner Urzeit"; beides selten, und nie beides zusammen. Zuzugeben ist, daß die hebräische Phrase isoliert zu sein scheint. — S. 80 f. Mit dem ähnlichen Ausdruck לא אשר היה כמהו בכל ארץ מצרים מאז היתה לגוי Ex. 9, 24 stimmt ägyptisches „dessen gleichen nicht gesehen wurde seit der Zeit des Königtums" nur in dem „nicht . . seit" überein. Y. unternimmt es, den Mangel weiterer Übereinstimmung zu erklären: „Der Hebräer vermeidet es offenbar, vom ‚Königtum' zu sprechen, da es doch nur im hierarchisch-dogmatischen Sinne der Ägypter hätte verstanden und darin implicite eine Anerkennung der Göttlichkeit des Königtums seinerseits angenommen werden können." Wenn der Hebräer etwa gesagt hätte „seit es Könige in Ägypten gibt", so hätte das eine Anerkennung der Göttlichkeit des Königtums impliziert? — S. 82 f. Die Ähnlichkeit der beiden Stellen Ex. 10, 14 und 11, 6 mit ägyptischen verschwindet, wenn man für Y.'s Zitate den richtigen und vollständigen Text einsetzt; bei beiden ist nämlich das Wesentliche der Gedanke „weder vorher noch nachher".

S. 84 f. Y.'s Darstellung erweckt den Eindruck, daß die Formel „kein einziger blieb übrig" hauptsächlich im Exodus vorkomme, sonst im A. T. „nur noch" an einigen Stellen, die zum Teil auf die Exoduserzählung Bezug nehmen. In Wirklichkeit kommt die Formel vor: im Exodus dreimal (8, 27; 10, 19; 14, 28)[1]); in den historischen Büchern dreimal (Richt.

1) Die beiden von Y. weiter genannten Stellen gehören nicht hierher, da sie den entgegengesetzten Gedanken ausdrücken: וממקנה בני ישׂראל לא מת אחד Ex. 9, 6, und ähnlich 7.

4, 16; 2 Sam. 13, 30; 17, 12) ohne Bezug auf die Exoduserzählung; in den Psalmen einmal (106, 11) mit Bezug auf jene Erzählung. Zu diesen Stellen stehen aber in nächster Beziehung Stellen wie Jos. 8, 17, לא יִוָּתֵר דבר 2 Kön. 20, 17 = Jes. 39, 6; und an diese schließt sich eine große Reihe von Stellen ähnlicher Bedeutung mit negiertem Nifal von שאר oder יתר an, die wieder von den noch zahlreicheren Stellen mit negiertem Hifil der beiden Verben nicht zu trennen sind. Aus dem Ägyptischen stellt Y. diesem Material zwei Stellen mit „nicht einer blieb übrig“ und eine mit „sie ließen nicht einen entkommen“ entgegen. Das hebräische Material ist also viel reicher, zudem ist die Formel im Hebräischen nicht isoliert, sondern eingebettet in eine Gruppe gleichartiger Ausdrücke: es ist kein Grund vorhanden, sie aus dem Ägyptischen abzuleiten.

S. 85 f. שָׁבָר soll aus ägyptisch *šb* oder *šbw* entlehnt sein; woher kommt dann das hebräische *r*? In Betracht käme höchstens Urverwandtschaft, sie aber ist für Y.'s These bedeutungslos. — S. 86 f. Wenn סלי חרי Gen. 40, 16 wirklich „choritische Körbe“ bedeuten sollte — die grammatische Form des Ausdrucks wäre dann sehr auffallend, denn er hieße zunächst „Körbe eines Choriters“ —, dann ist es weder ägyptisches Lehnwort — als welches es Y. anführt —, noch darf es auch nur als Bezeichnung einer ägyptischen Sache betrachtet werden, so lange nicht choritische Körbe in Ägypten nachgewiesen sind. — S. 87 f. Daß כן „Gestell, Stelle“ aus *gnw* entlehnt sein sollte, ist der Lautverschiedenheit wegen unwahrscheinlich; man würde גן erwarten. — S. 89 f. התמהמה vertritt den Typ der Reduplikationen einer zweiradikaligen Wurzel und ist wahrscheinlich „mimetische“ Bildung. Von Wurzeln III infirmae finden sich derartige Bildungen im Hebräischen nicht. התמהמה heißt „zögern, zaudern“. Eine Entlehnung aus ägyptischem *mhj* „vernachlässigen, vergessen“[1])

1) S. 89, Anm. 2 erklärt Y. das gut altarabische *mahmaha* „zurückhalten“ als Entlehnung aus ägyptischem *mhj* bezw. (?!) *ihm* auf dem Wege über das Koptische. Ein koptisches Lehnwort im Altarabischen! Eine höchst erstaunliche Erscheinung, die sorgfältigster Dokumentierung be-

kommt nach alledem nicht in Frage; es ist auch schwer einzusehen, wie ein Verb solcher Bedeutung überhaupt entlehnt worden sein sollte. — S. 90. תועבה kann nicht aus dem Ägyptischen entlehnt sein, da dort nicht ein Vorbild dafür, sondern nur das Adjektiv bzw. Verb *w'b* — mit der entgegengesetzten Bedeutung „rein, heilig"! — vorhanden ist, das umgekehrt im Hebräischen fehlt. Auch hier also könnte bestenfalls Urverwandtschaft vorliegen. — S. 90 f. Daß מצות aus *mś.t* (*ms.t*) entlehnt sei, ist unwahrscheinlich wegen der Verschiedenheit der Zischlaute. — S. 91 f. Wie der Zusammenhang der Belegstellen deutlich ergibt, bedeutet חמֻשים „kampfbereit"; wenn die חמשים nur einen Teil des Heereszugs darstellen, dienen sie als Vorhut. Y. leitet das Wort von ägyptisch *ḥmś* „eine Art Lanze oder Harpune"(!) ab und verweist auf ägyptische Darstellungen von Lanzenträgertruppen; aber daß diese als Vorhut verwendet worden wären, vermutet er nur, und einen dem hebräischen חמשים entsprechenden Namen für sie weist er nicht nach. Ex. 13, 18 וחמשים עלו בני ישׂראל מארץ מצרים „und kampfbereit zogen die Israeliten aus Ägypten aus" soll bedeuten, „daß die Israeliten stolz und siegesbewußt mit Lanzen wie ein geordnetes Heer, ausgezogen sind"! Die Entlehnung ist auch deshalb unwahrscheinlich, weil wir von dieser angeblichen Lanze, die von חנית verschieden und so charakteristisch war, daß eine Truppe nach ihr benannt wurde, nie etwas hören. — S. 92 f. איתנו Ex. 14, 27, das Y. „der schlammige Boden .., der durch das Zurückweichen des Schilfmeeres aufgedeckt und dann nach dem Durchzug der Israeliten wieder vom Meerwasser überflutet worden ist," deutet, läßt sich von sonstigem איתן im A. T. nicht trennen. Damit entfallen Y.'s Deutung und Ableitung. — S. 93 f. משארת ist nomen loci oder

dürfte. Aber koptisch ist das Wort überhaupt nicht belegt! Die Bedeutung des arabischen Wortes paßt vorzüglich zu der des hebräischen, aber nicht zu der von ägyptisch *mhj*, das lautlich noch am ehesten entspräche! Und arabisch steht daneben die Interjektion *mah* „halt"! — Aber die Ableitung des Verbums von ihr „dürfte kaum richtig sein, da es .. auch reflexiv gebraucht wird", richtig vielmehr: dazu das Reflexiv *tamahmaha* vorkommt. Was hat wohl die Herkunft des Verbs mit dem Vorhandensein von Ableitungen von ihm zu tun?

nomen instrumenti und muß daher normalerweise von einem Verb abgeleitet sein; von einem ägyptischen Substantiv „Kornkasten“ o. ä. gebildet, könnte es nur etwa „der Ort, wo sich der Kornkasten befindet,“ bedeuten. Außerdem wäre das Fehlen des Grundworts im Hebräischen befremdlich.

S. 116 f. Y. will in ראשית Gen. 1, 1 die Bedeutung „Urzeit“ hineinlegen, nach einem von *tp* „Kopf“ abgeleiteten ägyptischen *tpj.t* „Urzeit“. Aber nach ihm selbst ist der gewöhnliche Ausdruck *sp tpj.t* „der am Kopfe befindliche Zeitpunkt“. Soll das Adjektiv *tpj.t* „am Kopfe befindlich“, zu dem vielleicht einmal „Zeitpunkt“ hinzugedacht werden konnte, das Muster sein für die Verwendung des Substantivs ראשית „erster Teil, Anfang“ im Sinne von Urzeit? Und hatte überhaupt der ungewöhnliche Ausdruck *tpj.t* Aussicht, als Muster gewählt zu werden? — S. 117 ff. שמים ist aller Wahrscheinlichkeit nach nie als Dual gemeint gewesen, ebensowenig wie מים. Y.'s Schlüsse aus der dualischen Form sind hinfällig. — Die Erörterung über תהום S. 121 ff. nimmt auf ägyptische Dinge überhaupt nicht Bezug und gehört daher nicht in ein Kapitel „Die ägyptischen Elemente im Schöpfungsbericht“. Die Erörterung geht insofern von falschen Voraussetzungen aus, als תהום natürlich nicht aus akkadisch *tiāmat* u. ä. entlehnt sein kann (woher käme dann das *h*?), sondern nur mit ihm urverwandt. In dem Abschnitt und zum großen Teil auch den folgenden verliert der Verfasser die sprachlichen Fragen aus den Augen und ergeht sich in einer phantastischen Ausdeutung der Urgeschichte, mit der wir uns hier nicht zu befassen haben.

S. 125 f. Die Beziehung „Wind“–„Atem“–„Seele“ ist außerordentlich verbreitet; Zusammengehen von Hebräisch und Ägyptisch in diesem Punkt beweist daher nichts für historischen Zusammenhang. „An vielen Stellen im Pentateuch und auch sonst steht רוח auch in Verbindung mit חיים, . . so Gen. 6, 17; 7, 15 und 22“: aber diese Stellen sind die einzigen, an denen sich רוח חיים im A. T. findet, d. h. der Ausdruck beschränkt sich auf éine Version der Sintfluterzählung. Für das angebliche ägyptische Äquivalent führt Y. éinen Beleg an, in dem aber die Bedeutung nicht, wie im Hebräischen, „animalisches

Leben" schlechthin ist: „Odem des Lebens .. ist er (Ptach) für alle Menschen". Eine Erörterung über den Bedeutungsunterschied von רוח und נשמה (ohne Erwähnung von נפש) führt zu dem erstaunlichen Schluß (S. 126)[1]) „an unserer Stelle wirkt .. noch immer bei רוח אלהים die frühere Vorstellung von einer ‚Seele Gottes' nach", von der im A. T. nichts bekannt ist, und diese Auffassung wird benützt, um unter Zuhilfenahme der im A. T. ebenso unbekannten Vorstellung vom Seelenvogel רחף Gen. 1, 2 als das „Schweben der Seele Gottes" zu deuten!

S. 128 f. תהו ובהו können nicht aus *t3* und *bj3* entlehnt sein; dann wäre das *h* unerklärlich. Trotzdem denkt Y. offenbar an Entlehnung, nicht Urverwandtschaft, denn er sucht die Bedeutung der hebräischen Wörter aus den ägyptischen zu erschließen und sogar das ו als das ägyptische Plural-*w* zu erklären! — S. 131 f. „Eine wichtige Frage ist es, ob עוף ‚Vogel' überhaupt semitisch ist, da dieser Stamm in keiner anderen semitischen Sprache in dieser Bedeutung zu belegen ist": ein Blick in den Gesenius-Buhl hätte genügt, um Y. vom Gegenteil zu belehren. Das Wort ist mindestens ur-westsemitisch, wenn nicht ursemitisch; Entlehnung aus dem Ägyptischen ist ausgeschlossen. — S. 132 f. Auch andere semitische Sprachen leiten von „leben" einen Ausdruck für „Lebewesen, Tier" ab: syrisch *ḥajūṯā*, arabisch *ḥajawān*; es besteht also kein Grund, hebräisch חיה aus dem Ägyptischen zu erklären. אם כל חי Gen. 3, 20 für „Mutter aller Menschen" ist durch die Deutung des Namens חוה veranlaßt, beweist also nicht, daß חי an sich diese Bedeutung gehabt hätte. Für חיים = „Menschen" verweist Y. auf Num. 17, 13[2]); dort heißt es aber ויעמד בין המתים ובין החיים! Hier fallen also im Hebräischen die Ansatzpunkte für Y.'s ägyptische Vergleiche weg. Die Gleichung נפש = *b3*, auf die Y. die Herleitung von ויהי

1) In Anm. 2 sucht Y. die Bedeutung „Seele" für רוח zu stützen: „eine Stelle wie Hiob 33, 4, wo רוח אלהים und נשמת שדי parallel zu einander stehen," beweise, „daß früher beiden Ausdrücken noch der Begriff ‚Seele' anhaftete". Wieso? Es heißt עשתני ונשמת (so!) רוח אל שדי תחייני; beide Ausdrücke bedeuten, in deutlicher Beziehung auf die Schöpfungsgeschichte, den „Hauch Gottes". 2) Ein „u. a. m." deutet weitere Belege an; leider sind sie mir unbekannt.

האדם לנפש חיה Gen. 2, 7 aus dem Ägyptischen stützt, muß mindestens so lange als unzulässig gelten, als er nicht — in einer in Aussicht gestellten gesonderten „Untersuchung über alle Begriffe von Lebenskraft, bezw. Seele" — den Beweis des Gegenteils erbracht hat.

S. 138 f. „Daß אדמה ‚die Rote', also die ‚rote Erde' bedeutet, kann nicht bezweifelt werden": wenn wirklich ein Zusammenhang bestehen sollte, so ist er jedenfalls im alttestamentlichen Hebräisch längst vergessen, denn nirgends wird auf diese Etymologie angespielt. Die Abhängigkeit von dem ägyptischen Gegensatz „die Rote" = „fremdes bezw. unfruchtbares Land" : „die Schwarze" = „Ägypten" müßte also in eine Zeit gehören, die weit vor unseren — nach Y. so alten! — Texten liegt. Diese Abhängigkeit ist aber in sich unwahrscheinlich. אדמה bedeutet stets das Fruchtland, das bebaubare oder bebaute; im Gegensatz dazu ist ארץ Land, Erde schlechthin (Gen. 4, 14). „Daß der Verfasser dieses Schöpfungsberichts אדמה tatsächlich als wüste, unbewohnte Erde empfunden hat, geht aus Gen. 3, 23 hervor, wo er es in direkten Gegensatz zum Edengarten setzt. Die Wendung, Adam sei ‚aus dem Garten nach der אדמה' vertrieben worden, ‚um sie zu bearbeiten', besagt implicite, daß die ‚rote Erde' ein ödes Land im Gegensatz zum Edengarten war." Aber so heißt die Stelle nicht, sondern וישלחהו יהוה אלהים מגן עדן לעבד את האדמה; ein Gegensatz liegt nicht vor, das einzige, was auch hier von der אדמה gesagt ist, ist, daß sie bearbeitet werden soll. „Durch diese Auffassung wird auch klar, warum .. die Schaffung des Menschen aus roter Erde erfolgt: dies ist in der Absicht geschehen, den ersten Menschen aus geringer, ungeweihter Erde" — eine interessante Verschiebung gegenüber der wüsten Erde oder dem öden Land, wovon bisher die Rede war — „entstehen zu lassen." Dann ist es nur merkwürdig, daß אדם und אדמה so eng aneinander anklingen; ist das nach Y. Zufall? Oder steckt schon hinter der Benennung אדם jene theologische Absicht?

S. 142 f. Gen. 2, 19 soll bedeuten: „Gott hat alle Feldtiere und Vögel aus roter Erde geformt und sie als leblose Figuren zu Adam gebracht, um zu sehen, ob er auch jedes von ihnen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000032

als נפש חיה .. bezeichnen würde, wodurch sie erst die Eignung und Befähigung zum Leben erhielten. Der Sinn lag darin, daß sie erst nach Adams Wahl und Bestimmung mit Leben begabt werden sollten; ihre Belebung sollte automatisch auf ihre Bezeichnung durch ihn als ‚lebende Seele' folgen." Zum Zweck dieser Deutung wird der schwierige Schluß des Verses וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו übersetzt „und alles das, was Adam ‚lebende Seele' nennen werde, das" — nämlich ‚lebende Seele' — „sei sein Name". Selbst bei dieser Übersetzung fehlt das Wesentliche, daß nämlich die Benennung als lebende Seele, noch dazu durch Adam, nicht durch Gott selbst, die Belebung bewirken solle! Aber auch die Übersetzung ist unmöglich; die gegen den Text geltend gemachten Bedenken lassen sich nicht durch das Dekret „נפש חיה gehört, entgegen allen Einwendungen der neueren Kommentatoren, unbedingt dem ursprünglichen Text an und ist gerade der Mittelpunkt des Ganzen" bei Seite schieben. Die Konstruktion ist so, daß durch הוא das כל אשר korrelativ aufgenommen wird; wenn man נפש חיה streicht, bedeutet כל אשר die verschiedenen Tiernamen, und folglich הוא ebenso, ein tadelloser Satz; läßt man es im Text, so muß כל אשר die Tiere selbst bezeichnen, ebenso הוא, und dann ist der Satzschluß unverständlich. Diese einfache grammatische Sachlage ist durch alle Umdeutungen nicht zu umgehen. Den folgenden Vers deutet Y. „erst auf den Belebungsakt der Tiere folgt ihre Namengebung"; aber auch hier ist das Wesentliche in den Text hineingetragen, die Aufeinanderfolge mehrerer Akte: im hebräischen Text ist das ויקרא von V. 20 weiter nichts als der Bericht über die Ausführung des in מה יקרא לו und אשר יקרא לו V. 19 als zukünftig in Aussicht Genommenen.[1])

S. 146. Die Verwendung von יצר, eigentlich von der Tätigkeit des Töpfers, für „schaffen" ist durch das Material bedingt, aus dem der Mensch erschaffen wird, braucht also nicht ägyptisch beeinflußt zu sein.

1) S. 142, Anm. 1 „Hieraus erklärt es sich, warum nicht auch diese Tiere dem Adam vorgeführt worden sind," ist wohl nur ein Lapsus der Ausdrucksweise. Ähnliches öfter.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000033

S. 149. Lautlich und der Form nach paßt zu אד akkadisches *edū* besser als ägyptisches *i3d.t* (mit Femininendung!); auf die Bedeutung läßt sich bei der Dunkelheit des Zusammenhangs eine Entscheidung nicht gründen.

S. 151ff. Y. versucht, עדן mit Hilfe der anderen Vertreter der Wurzel im Hebräischen als Appellativ „Oase" zu deuten und für die Wurzel die Grundbedeutung „fett und üppig sein" zu erweisen. In Gen. 18, 12, wo Sara sagt אחרי בלתי היתה לי עדנה, erklärt er עדנה als „Frische, leibliche Üppigkeit, Jugendlichkeit": aber „Frische, Jugendlichkeit" paßt zwar zur Stelle, doch nicht zu der angeblichen Grundbedeutung, und mit „leibliche Üppigkeit" ist es umgekehrt. עדינה Jes. 47, 8 in der drohenden Anrede an Babylon steht parallel היושבת לבטח und kann daher kaum einen objektiven, zu gunsten von Babylon ins Gewicht fallenden Sachverhalt ausdrücken wie „die Blühende, Üppige". Neh. 9, 25 „steht" nicht „התעדן parallel zu השמין ‚fett und üppig werden', vom Genuß reicher Speisen", sondern es heißt ויאכלו וישבעו וישמינו ויתעדנו בטובך הגדול, wo kein Parallelismus, sondern ein Fortschritt vorliegt, also ויתעדנו von וישמינו verschieden sein muß, und wo die Konstruktion mit ב auf die Bedeutung „genießen" (synonym אכל ב oder aber שׂמח ב) hinweist, ohne das hineininterpretierte „reiche Speisen". Für מעדנים ergeben die Belege Gen. 49, 20; Jer. 51, 34 (Konjektur); Klagel. 4, 5 (von Y. weggelassen) nur, daß es „wohlschmeckende Speisen" sind; das „schwere, von Öl und Fett triefende Speisen" interpretiert Y. erst aus orientalischer Psychologie hinein. ויתן מעדנים לנפשך Spr. 29, 17 läßt er unberücksichtigt, ebenso wie alle sonstigen Belege der Wurzel, die nicht zu der angeblichen Bedeutung passen. Was עדן selbst anlangt, so steht es in וישׂם מדברה כעדן וערבתה כגן יהוה Jes. 51, 3 parallel mit גן יהוה und im gleichen Sinn, woran Y.'s erfolgloser Versuch, einen Bedeutungsunterschied zwischen מדבר und ערבה zu konstruieren, nichts ändert. Auch Ps. 36, 9 soll nach Y. עדניך „Oasen" heißen; was bedeutet aber dann נחל עדניך „der Bach deiner Oasen"? Gen. 2, 10 ונהר יצא מעדן und Gen. 4, 16 קדמת עדן scheitert die appellative Auffassung an der Artikellosigkeit; soll es in geographischen Angaben

heißen „ein Fluß geht aus von einer Oase“ und „östlich von einer Oase“? Ebenso ist es öfter mit גן עדן „ein Oasengarten“; außerdem ist mir der Begriff „Oasengarten“ noch nie begegnet. „Neben den etymologischen und sachlichen Gründen spricht auch noch vom grammatischen Gesichtspunkt der Umstand mit, daß Ez. 28, 13 עדן in stat. constr. zu גן־אלהים steht“; aber nichts beweist, daß dort עדן גן אלהים eine Genetivverbindung ist und nicht, wie man bisher stets angenommen hat, eine appositionelle! Den anschließenden Versuch, diese „Oase“ in Ägypten zu lokalisieren, können wir auf sich beruhen lassen; nur gegen die Verwertung von כגן יהוה כארץ מצרים Gen. 13, 10 in diesem Sinn muß noch protestiert werden. Wenn irgend etwas, so bewiese diese Stelle, daß Ägypten der Gottesgarten war, nicht daß er in Ägypten lag! Aber eine Apposition, von der Y. spricht, liegt überhaupt nicht vor: die Wiederholung von כ zeigt, daß wir es mit zwei selbständigen Vergleichen zu tun haben. Den Schluß des Abschnitts bildet eine interessante etymologische Erörterung (S. 155, Anm. 1): Ägyptisch *k3n* „Weinberg“, angeblich auch „Garten“, „könnte man .. zu sumerisch *gan, ginū, gannatum* ‚Feld, Garten‘ stellen, womit hebr. גן sicher identisch ist... Ob es nun genuin ägyptisch ist, oder ob es schon so früh aus dem Akkadischen oder einer andern semitischen Sprache entlehnt wurde, mag dahinstehen.“ Daß גן mit akkadischem *gannatum* identisch ist, wird richtig sein; wie sich dieses zu den sumerischen Formen verhält, ist unsicher. Gegen Entlehnung von *k3n* aus *gan* o. ä. spricht schon sein *3*.

S. 159 ff. Gen. 2, 10 ונהר יצא מעדן .. ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים soll heißen: „Ein Strom geht von der Oase“ — warum nicht ‚einer Oase‘? — „aus, .. und von dort (d. h. von der Quelle) trennt er sich (indem er verschwindet) und wird zu vier Kopfquellen (von Strömen).“ Hier ist wie öfter das Wesentliche hineininterpretiert: „indem er verschwindet“. משם kann nicht heißen „von der Quelle“, da diese vorher nicht genannt ist; die einzige mögliche Beziehung ist die auf עדן. Für פרד Nif. ist die von Y. bezweifelte Bedeutung „sich teilen“ gut belegt, und zwar gerade auch mit der an unserer

Stelle vorliegenden prägnanten Konstruktion mit מן „von einem gemeinsamen Ursprung aus sich teilen"; vgl. Gen. 10, 5. 32; 25, 23. „Kopfquellen" oder „Ursprungsquellen" ist eine willkürliche Verengerung der Bedeutung von ראשים.

S. 167, Anm. 1 findet Y. wieder ägyptisch-koptische Lehnwörter im Arabischen. „Es ist .. bemerkenswert, daß beide ägyp. Wörter *ḫsj*" — in der vorher angeführten Belegstelle vielmehr *ḫs.t* = ‚elend' — „und *nḥśj*" — in dem Beleg *nḥsj.w* (mit *s*!) — „sich noch im Arabischen des heutigen Ägypten als arge Schimpfworte erhalten haben: *iḫs*" — nicht etwa eine ägyptische Form, wie man aus dem *i* schließen möchte! — „(اخس) oder *ḫsj* (خسى) ist ein Ausruf der tiefsten Verachtung, der gewöhnlich mit Ausspucken bekräftigt wird; *naḫs* (نحس) bedeutet ‚Elender! Nichtswürdiger!'." *iḫs(ī)* — so Spiro — ist Interjektion (etwa = „pfui!") und damit der Etymologisierung durch ein altägyptisches Adjektiv von vornherein entzogen; *nḫs* ist eine im klassischen Arabisch wohl entwickelte Wurzel! — S. 170 ff. Die Erörterungen über das Goldland Hawila gehen von dem Ausdruck זהב טוב aus, der „nur hier" — Gen. 2, 12 — „im Pentateuch vorkommt", „die wörtliche Wiedergabe des technischen Ausdrucks im Ägyptischen *nb nfr* ‚gutes Gold'". Aber jenen Ausdruck gibt es überhaupt nicht: der Vers heißt וזהב הארץ ההוא טוב! Das Substantiv זהב mit טוב als Attribut könnte technischer Ausdruck sein; ein Satz mit טוב als Prädikat ist eben kein technischer Ausdruck. — S. 178. Das Wort פוש „sich vermehren, anwachsen", von dem Y. פישון ableitet, gibt es hebräisch nicht; Y. belegt es auch nicht. Damit fällt die Beziehung zum Ägyptischen.[1]) — S. 181 f. Die Überschrift „Der Ausdruck ‚rundgehen'

1) In Anm. 3 erklärt Y. ägyptisch-arabisch *baḥr* = „Nil" als „Subst. von *baḥara* ‚hervorquellen, strömen, überfluten'", das „noch heute gerade unter den Beduinen der Sinaihalbinsel und Moabs" — warum „gerade"? — „in dieser alten Bedeutung in lebendigem Gebrauch" sei. Aber die Neubildung eines Konkretums nach der Nominalform *fa'l* ist ziemlich ausgeschlossen, zumal neben dem schon vorhandenen Substantiv *baḥr*; und zudem bedeutet dies — entgegen Y.'s Behauptung — seit alters und nicht nur in Ägypten auch „großer Strom".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000036

vom Laufe eines Stromes" verschiebt von vornherein die Sachlage von Gen. 2, 11. 13: denn סבב wird hier nicht vom „Lauf eines Stroms" gebraucht, sondern es heißt, mit Akkusativobjekt, „umfließen". Die ganze Erörterung über den Ausdruck erübrigt sich. — S. 186. Daß der Ausdruck דעת טוב ורע nur in der Paradieserzählung vorkomme, ist irreführend: zwar der Infinitiv findet sich in dieser Verbindung nur hier, aber das Verb auch sonst; besonders bezeichnend für die Lebendigkeit der Wendung im Hebräischen ist האדע בין טוב לרע 2 Sam. 19, 36.

S. 198 ff. תבה ist als ägyptisches Lehnwort bekannt. — S. 200. Zu Gen. 6, 14 sagt Y.: „קנים תעשׂה[1] אתה heißt einfach: ‚Faserndicht sollst du sie machen', eine Ausdrucksweise, die bei technischen Angaben üblich ist. Vgl. z. B. Ex. 25, 18; 27, 4. 8; 28, 11 u. a." Diese Belege beziehen sich nur auf die Konstruktion von עשׂה und die Nachstellung bei näherer Erläuterung der Ausführung einer vorher allgemeiner bestimmten Arbeit: also auf etwas, was mit der Bedeutung von קנים nichts zu tun hat. Selbst wenn dieses wirklich als ägyptisches Lehnwort „Papyrusfasern" hieße — ägyptische Belege fehlen bei Y. —, könnte der Vers höchstens bedeuten „aus Fasern, in Fasertechnik sollst du sie herstellen" o. ä.; das Wesentliche, das Dichten, interpretiert Y. hinein. — S. 205. Der bei מחה vorliegende Bedeutungsübergang „wegwischen" > „vertilgen" ist zu naheliegend, als daß er einer Erklärung aus dem Ägyptischen bedürfte. — S. 206 f. נשם heißt „Regen" und paßt daher schlecht zu ägyptisch *gsm* „Sturm", das noch dazu in Bezug auf den Zischlaut abweicht. Recht hat Y. darin, daß es an semitischen Entsprechungen von נשם fehlt. — S. 208 f. קשת „Bogen" zugleich als „Regenbogen" wird durch arabisch *qaus Quzaḥ* als echt semitisch erwiesen.

S. 209 ff. Zu זרע וקציר וקר וחם וקיץ וחרף ויום ולילה Gen. 8, 22 sagt Y.: „Die doppelte Bezeichnung" von Sommer und Winter „kann sich nur daraus erklären, daß dem Verfasser Länder von verschiedenen klimatischen Verhältnissen vorgeschwebt haben; .. mit קר und חם können nur die zwei ägyptischen Jahreszeiten Winter und Sommer gemeint sein." In Wirklich-

1) So Y.; der Text hat את התבה.

keit sind in dem Vers Paare sich abwechselnder Gegensätze gehäuft, und nichts weist darauf hin, daß sie auf verschiedene Länder verteilt werden sollten. Weiter heißt es S. 211: „Auch der Umstand, daß nur hier זרע ‚Saatperiode', sonst aber חריש ‚Ackerperiode' antithetisch zur ‚Erntezeit' קציר steht, . .", und dazu in der Anm. 3: „Das einzige Mal, wo חריש ‚Ackerperiode' antithetisch zu קציר ‚Erntezeit' mit Bezug auf Ägypten steht, ist in der Unterhaltung Josephs mit seinen Brüdern Gen. 45, 6, wo ihn der Erzähler mit Rücksicht auf die Heimat seiner Brüder . . ‚Ackerperiode' an Stelle von ‚Saatperiode' sagen läßt." In Wirklichkeit kommt als Gegensatz von קציר einmal זרע vor, zweimal חריש, und das eine der beiden Male von Ägypten! Die ganze Interpretation der Stelle fällt in sich zusammen.

S. 221. „. . mit מנדל, einem Worte, das auch in Ägypten gerade während des Neuen Reiches als Lehnwort in der Form von *mktr* verbreitet war, daher den Hebräern sowohl von Kanaan her als auch in der ägyptischen Umgebung geläufig gewesen sein kann". Was ist mit dieser Aufstellung gewonnen? Für unser Thema wichtig wäre nur ägyptischer Einfluß auf מנדל. In der Lautgestalt jedenfalls ist ein solcher nicht vorhanden; ein ins Hebräische zurückentlehntes *mktr* müßte כת haben statt נד.

S. 236. Gen. 2, 24 על כן versteht Y. „weil Adam von seinem Weibe gesagt hat: ‚Sie ist ein Knochen . .'"; in Wirklichkeit bedeutet es „weil sie Knochen von meinem Knochen usw. ist". Damit entfällt die ägyptische Parallele. — S. 237. In גיד הנשה אשר על כף הירך Gen. 32, 33 will Y., nachdem er eine belanglose sachliche Parallele aus dem Ägyptischen beigebracht hat, נשה aus *inś.t* „unterer Teil des Beines" ableiten. Er übersetzt „die Sehne des Schenkels" und umschreibt den Relativsatz, den er auf נשה beziehen will, „und zwar . . des auf dem Schenkel liegenden Fleischteils". Weder stimmt die Wortform נשה zu *inś.t* (Anlaut und Femininendung fehlen im Hebräischen), noch die Bedeutung, denn es handelt sich um die Hüfte, noch ist die Beziehung des Relativsatzes auf נשה möglich (sie würde voraussetzen, daß es mehrere נשה gäbe, unter denen eins bestimmt werden müßte). Zudem hat נשה syrische und arabische

Parallelen, die nicht nur die Bedeutung des Wortes bestimmen, sondern auch sein hohes Alter erweisen. Arabisch *nasā* (so, nicht *nisā*) spielt rituell keine Rolle und ist mit anderen Bildungen der Wurzel verflochten, daher der Entlehnung nicht verdächtig. — S. 256. מילדי העברים זה Ex. 2, 6 ist eine gänzlich einwandfreie Konstruktion „dies ist eins von den Kindern der Hebräer“[1]); ägyptische Parallelen sind überflüssig. — S. 260 Die Rätsel der Erzählung Gen. 9, 18 ff. zu lösen hat Y. ein sehr einfaches Mittel gefunden: er streicht V. 24 הקטן hinter בנו und setzt dafür V. 25 hinter ארור כנען ein בנו הקטן (בנו also zweimal). Das heißt dann: „Und Noah erfuhr, was ihm sein Sohn angetan hatte, und er sprach: verflucht sei Kanaan sein“ — nämlich dieses Sohnes! — „jüngster Sohn.“ Wie verträgt sich eine solche gewalttätige Änderung (es wird ja nicht einfach umgestellt, sondern außerdem ein Wort des Textes verdoppelt) mit Y.'s sonstigem Glauben an die absolute Treue der Überlieferung bis in Kleinigkeiten der Vokalisation? Hat Noah nur einen Sohn? Soll das Suffix eines בנו auf ein vorhergehendes gleiches בנו, ohne Eigennamen, weisen? Soll der Fluch, der doch älter ist als die Erzählung und in sie in direkter Rede eingefügt, begonnen haben „Verflucht sei sein Sohn Kanaan“?

S. 261 f. „Geruch für die Ewigkeit“ oder „ewiger Geruch“ ist eine unwahrscheinliche Bedeutung von ריח הניחח, und eine ägyptische Parallele für die Verbindung wird nicht beigebracht; ניחח bleibt also weiterhin dunkel. — S. 262 f. שערים Gen. 26, 12 ist unklar, kann aber jedenfalls nicht aus ägyptisch *š'3* entlehnt sein, denn dann müßte es שעאים* o. ä. heißen. — S. 263. Das unklare תריד Gen. 27, 40 aus einer ägyptischen Wurzel *rwd rwḏ* (mit *w*!) abzuleiten, ist unzulässig, denn die Wahrscheinlichkeit, daß ein Verb der Bedeutung „stark sein“ entlehnt worden wäre, ist minimal.

S. 263 ff. און soll von ägyptischem *wn* (*wnn*) „sein“ kommen und „das Sein“ bedeuten. Aber die Laute stimmen nicht (im Ägyptischen fehlt das '); ein ägyptisches Abstrakt, das direkt

1) Mit הוא statt זה, was Y. postuliert, würde der Satz bedeuten „er ist ..“, etwas deutlich anderes.

dem hebräischen zugrunde liegen könnte, wird ebensowenig nachgewiesen wie etwa umgekehrt eine hebräische Verbalform; und schließlich ist die Wahrscheinlichkeit der Herübernahme eines solchen Wortes wieder minimal. Außerdem paßt die Bedeutung nicht zu den hebräischen Beispielen. Gen. 35, 18 nennt Rahel sterbend ihren Sohn בן אוני; „Sohn meiner Existenz"? Was Y. darin sucht, ist wohl, daß sie sterbend ihm ihr Leben gibt; das kann aber unmöglich so ausgedrückt sein. Gen. 49, 3; Deut. 21, 17 wird ראשית אוני vom Erstgeborenen gesagt, das erste Mal parallel mit כחי; Y. erklärt es „das Beste seines Seins" und umschreibt „das Erste und Vortrefflichste.., das ein Vater als ein און ‚ein Existierender'" — eine Verschiebung gegenüber der bisher angesetzten Bedeutung „Existenz"! — „hervorbringen kann". Der brauchbare Gehalt dieser Bedeutung steckt in ראשית, das און wird notdürftig und gewaltsam mit untergebracht. Ps. 78, 51 heißt es vom Erstgeborenen ראשית אונים באהלי חם, Ps. 105, 36 ראשית לכל אונָם, beides von den vorher angeführten Stellen nicht zu trennen. Y. übersetzt „das Beste der Bewohner der Zelte Ḥāms" und „das Beste eines jeden ihrer Bewohner", beides grammatisch falsch: ראשית אונים bildet eine Einheit, der באהלי חם lose angefügt ist; כל vor determiniertem Substantiv heißt nicht „jeder", und אונָם ist Singular. Außerdem implizieren beide Übersetzungen die unmögliche Annahme, daß ein Wort, das sich überhaupt der Entleihung in eine andere Sprache schwer darbieten konnte, auch noch gleichzeitig in mehreren erheblich verschiedenen Bedeutungen übernommen worden sein sollte! Und eine dritte ebenfalls ägyptische Bedeutung soll das Wort in לא אכלתי באני ממנו Deut. 26, 14 haben: „Lebenszeit"!

S. 266. Nach den von Y. angeführten Belegen gibt es im Ägyptischen kein Vorbild für die fast technische Bedeutung von תולדות. Daß das Wort später durch בני ersetzt worden sei, trifft — auch abgesehen von der Frage der Chronologie — nicht zu, denn dies bedeutet etwas ganz anderes. — S. 268. מאכלת ist nomen instrumenti „das, womit man ißt" und hat mit einer ägyptischen Metapher „vom ‚Messer' des Schlächters, das das Vieh mit seinem ‚Munde' frißt", nichts zu tun. —

S. 268. Über עצם angeblich = „Glied“ s. o. zu S. 66 f. — S. 269 f. ידע in sexuellem Sinn hat auch in den semitischen Sprachen Parallelen[1]) und besonders im Akkadischen, worauf Y. selbst hinweist; der Euphemismus kann daher entweder ursemitisch oder vom Akkadischen her übernommen sein. Daß dabei die verschiedenen semitischen Sprachen für „erkennen“ zum Teil verschiedene Worte verwenden, ist unwesentlich. — S. 271. Die Vorstellung von Göttersöhnen (Gen. 6, 2. 4) ist mythologischem Denken so natürlich, daß kein Anlaß vorhanden ist, einen außerhebräischen Ursprung für sie zu suchen. — S. 271. בוא אל „zum Weibe kommen“ Gen. 6, 4 u. ö. ist ein sehr naheliegender Ausdruck, zumal wenn man bedenkt, daß בוא die im A. T. noch durchaus lebendige Grundbedeutung „eintreten“ hat. Ein ägyptisches Muster ist überflüssig. אנשי השם Gen. 6, 4 hat nichts von der besonderen Bedeutung der von Y. angeführten ägyptischen „Herren“ — also auch der Ausdruck verschieden — „von Namen“ als Bezeichnung von Unterweltsgöttern, deren Namen unvergänglich sind. — S. 274 f. Die Zusammenstellung von נפילים mit ägyptischem „die Gefallenen“, nämlich Feinde, stützt sich lediglich auf die Konsonanten und läßt die Bedeutung „Riesen“ unerklärt.

S. 278 f. Die Namen אור und חָרָן[2]), weil sumerischen Ursprungs, „können unmöglich erst später etwa in Kanaan aufgekommen oder gar erfunden worden sein, sondern müssen aus der babylonischen Heimat der Patriarchen stammen, genau wie es auch bei manchen Wörtern akkadischen Ursprungs der Fall sein muß, wie z. B. תְּהוֹם ..; סֵפֶר ..; גֹּפֶר und כֹּפֶר ..; לְבֵנָה ..; בַּרְזֶל .. oder מְאֹד ..[3]), von denen das eine oder andere im letzten Grunde auf das Sumerische zurückgehen dürfte. Auch diese werden von den ersten Patriarchen in dem von ihnen in Mesopotamien gesprochenen chaldäisch-

1) Vgl. Zimmern, *Akkadische Fremdwörter*, S. 46.

2) Von dem ganz unsicheren למך und den „ähnlichen Namen, deren Identität noch nicht feststeht“, die aber Y. trotzdem zum Beweis heranzieht, können wir absehen.

3) Ich sehe von den in dieser Liste enthaltenen Fehlern hier ab; einiges ist schon erwähnt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000041

aramäischen Dialekt[1]) mitgenommen worden sein, und können erst von diesem in den neuen in Kanaan adoptierten Dialekt übergegangen sein." Also das Argument gegen Entlehnung aus dem Akkadischen nach der Niederlassung in Kanaan ist bei Ur und Harran die sichere, bei den nachher angeführten Worten die vermutete Herkunft aus dem Sumerischen. Sind deshalb diese Namen und Worte später nicht mehr vorhanden gewesen?? Das ist es, worauf es ankäme; nicht, wie alt sie sind. Es ist sehr schwer, daran zu glauben, daß Y. einen so elementaren Trugschluß nicht selbst durchschaut haben sollte. — S. 280. Y. schließt aus der sumerischen Etymologie von *Idiqlat*, daß die erste Silbe für die Bedeutung wesentlich war „und ihr Wegfall nur später in einer Zeit erfolgt sein konnte, wo sich im Akkadischen das Gefühl für die Bedeutung . . verloren hatte": also das Aufhören des sprachlichen Verständnisses für den sumerischen Namen als Termin, zu dem frühestens die Kürzung erfolgt sein kann. Er fährt fort: „Da das Sumerische . . schon . . im 20. Jahrh. v. Chr. außer Gebrauch kam, und wahrscheinlich kurz darauf als Sprache überhaupt zu existieren aufhörte, so wird auch die Kürzung . . schon um das 19. oder 18. Jahrh. v. Chr. . . durchgeführt worden sein." Warum?? Wir haben doch bisher nur einen Terminus post quem, und für diesen Schluß brauchten wir einen Terminus ante quem! Weiter: „Unter solchen Umständen kann die Form חדקל unmöglich . . erst im Exil übernommen worden sein[2]) . . . Da vorher keine andere Zeit für eine solche Übernahme als die des ersten Patriarchen in Betracht kommen kann, . .": warum in aller Welt?[3]).

Eine kleine Anzahl von Ausdrücken bleibt übrig, bei denen

---

1) Also nach Y. selbst nicht einem akkadischen oder sumerischen; es müßte also mindestens wahrscheinlich gemacht werden, daß die angeführten Worte jemals in einem nordmesopotamischen aramäischen Dialekt vorhanden gewesen sind.

2) Dies ist wohl auch nie behauptet worden.

3) Die anschließenden Erörterungen über den Namen כשׂדים: Chaldäer beruhen auf unzureichenden Vorstellungen von der Geschichte des Lautwandels „Zischlaut vor Dental > *l*" im Akkadischen und seinen verschiedenen Dialekten.

Y.'s ägyptische Erklärung plausibel klingt und bei denen in der Tat der Befund im Hebräischen und Semitischen es vielleicht nahelegen könnte, nach fremden Einflüssen zu suchen, weil sie im A. T. isoliert erscheinen und keine bequeme innerhebräische oder -semitische Ableitung für sie zur Hand ist. Ich sage „nahe legen", nicht „notwendig machen": unmöglich ist die Erklärung aus dem Hebräischen und Semitischen heraus in keinem Fall. Und ich enthalte mich jedes Urteils darüber, ob nun Y.'s ägyptische Erklärung wirklich zutrifft. Zu diesem erwägenswerten Rest möchte ich rechnen: S. 57 f. קלות (אלהים) = „Donner"; S. 64 f. die „erhobene Hand" als Geste des Überlegenheitsgefühls; S. 73 f. der „Sand des Meeres" als Symbol für eine sehr große Zahl; S. 78 f. die „Sklavin hinter den Mühlsteinen" als Verkörperung der niedrigsten Lebensstellung; S. 134 die Phrase ויראא אלהים כי טוב[1]); S. 140 f. die Vorstellung vom Einblasen des Lebensodems in die Nase[2]); S. 185 f. die Vorstellung vom Lebensbaum; S. 242 ff. die Phrase עד היום הזה und ihre Verwendung[3]); S. 268 f. die Vorstellung, daß die Erde ihren Mund öffnet.

Man sieht: wir bewegen uns hier zum Teil schon an der äußersten Grenze sprachlichen Ausdrucks nach dem Gebiet von Volksglauben und Volksanschauungen zu; und verschiedene der Beispiele fallen in den Bereich der „Weisheit", in dem uns ja die ägyptisch-hebräischen Einflüsse gut bekannt sind.

---

1) Dagegen treffen die für ויראא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב Gen. 1, 31 im besonderen angeführten ägyptischen Parallelen nicht.

2) In Anm. 1 S. 140 wendet Y. gegen Sethe's Vermutung, daß ägyptisch *nf(j)* „blasen" mit נפח identisch — d. h. urverwandt — sei, ein: „Da . . im Ägyptischen alle Gutturale vertreten sind, so wäre eine Entlehnung von נפח in der Form *nfj* nur aus einer solchen semitischen Sprache denkbar, in der nicht alle Gutturale ausgesprochen wurden, wie es z. B. im Akkadischen der Fall ist." Er verwechselt also wieder Urverwandtschaft und Entlehnung; außerdem aber vergißt er, daß das semitische Wort als letzten Radikal nicht einen „Guttural" hat, sondern *ḥ* (arabisch *nfḥ*) und daher im Akkadischen als *napāḫu* erscheint!

3) Unmöglich ist es aber, dieser Phrase den Sinn zu geben „für alle Zeiten", wie das Y. S. 249 f. tun will; alle Stellen erklären sich zwanglos, wenn man die Phrase prägnant im Sinne von „wie es noch heutzutage ist" faßt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000043

Mit Y.'s Datierungen wird sich diese Art der Beziehung zu Ägypten schlecht vertragen. —

Die vorstehenden Ausführungen haben, hoffe ich, gezeigt, daß — innerhalb des Rahmens, den wir unserer Betrachtung gezogen hatten — Y.'s Ergebnisse abzulehnen sind. Die Fortsetzung des Unternehmens müßte in völlig anderem Geist und mit disziplinierterer Methode erfolgen; sonst ist im Interesse der Wissenschaft zu wünschen, daß sie unterbleibt.

Kairo, Dezember 1929.

---

## Nachtrag.

Zu S. 24, Anm. 1: Ein koptisches Lehnwort im Altarabischen ist aller Wahrscheinlichkeit nach *sign* „Gefängnis"; vgl. Bevan in der *Festschrift für E. G. Browne*, S. 71. Das Wort ist wohl erst durch die Josephs-Sure des Korans in das Arabische eingedrungen.

Zu S. 25, Z. 10 ff.: Zu חמשים ist auch das arab. خميس zu vergleichen.

Zu S. 37, Z. 8—10: Über die „Göttersöhne" vgl. auch *Festschrift für F. C. Andreas*, S. 83. — *Red.*

---

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000044

# Zum hebräischen Demonstrativ.

Von **W. Caspari.**

Nur von einer Verwendung der Silbe זה, die deren Schreibweise und Aussprache beeinflußt, soll in folgendem die Rede sein. Nicht selten sorgt die Silbe in der Dichtung für unterordnenden Anschluß eines Gedankens an einen vorhergegangenen Begriff, dient also als Relativ. Diesen Tatbestand erkennt Barth nach einer längeren Auseinandersetzung mit Brockelmann und Fischer, ZDMG. 59, S. 642, mit den Worten an: „in der hebräischen Poesie treten sehr vereinzelt statt des Relativs זו die Demonstrativa זֶה, Fem. זֹו ein". Er wählt den Ausweg, sie seien hier der Form nach Demonstrative, und denkt vermutlich hinzu, der Form entspreche ihre Funktion im Satze diesmal nicht. Der Ausweg stammt wohl von Bemerkungen zu Ps. 12, 8, die sich schon in den Wörterbüchern finden und auch zu 62, 12 wiederholt werden könnten.

Die jetzige Verstrennung zwischen 12, 8 und 9 vorausgesetzt, die wohl nicht in Zweifel gezogen werden kann, entsteht zu 8 b die Frage nach einer Näherbestimmung desjenigen „Geschlechts", vor welchem sich die Betenden in den Schutz Gottes begeben. Man erwartet einen Hinweis auf früher vorgebrachte Beschwerden V. 3—6 und hält daher *zū* für attributives Demonstrativ: „Behüte uns vor diesem Geschlecht!" Das sieht man dem Original kaum an. In grammatischer Hinsicht befriedigt nicht, daß der Artikel nur am Nomen verwendet wird[1]). In stilistischer sollte man das entferntere Demonstrativ erwarten. Denn sich selbst rechnet der Psalmist nicht zu den Mißfälligen.

1) Man beruft sich hierfür auf Dt. 21, 20. Jos. 2, 14. 20. Jdc. 6, 14. Dn. 10, 17 *bis*. — Aber Dt. 21, 20 *sōrēr ūmōre* fehlt in hebr. Handschr. 1 Kenn.

Auf der anderen Seite wäre eine Näherbestimmung des erwähnten „Geschlechts", solange es das mißfällige bleibt, mittels des Begriffs *'ōlām* nicht erträglich. Jene Frevler sollen vergehen. Verhältnismäßig leicht wäre geholfen, wenn statt *tiççᵉrennū min haddōr* gelesen werden dürfte *tiççor ne'ĕmān(ē)*? *haddōr*: „Bewahre die Bewährten des Geschlechts" (welches für immer bestehen darf; (9) mögen dann ringsum die Verbrecher ihren Anschlägen nachgehen). Die Verbesserung bedarf nur der einen Annahme, ein silben-endendes ן sei unrichtig durch ו ersetzt worden.

Hierdurch würde sich Ps. 12 einem größeren Zusammenhange einordnen, der auf dem 5. Religionsgeschichtlichen Kongreß zu Lund am 28. August 1929 in einem Vortrage erörtert wurde, aber hier nicht wieder aufgenommen werden kann. Es gibt eine Gruppe Psalmen, die ihrem Beter eine gesellschaftliche Vorzugstellung anweisen, die im Kult zur Geltung kommt. Nicht gerade in dem überlieferten Verb *tiççᵉrennū*, das an sich Fürbitte für einen Einzelnen sein könnte, erkennt man ihn, der vielleicht in 2a vorausgesetzt wird, und nicht für sich selbst ergreift er in Ps. 12 das Wort.

Es genügt hier gezeigt zu haben, daß ein befriedigender Gedanke und Wortlaut erst unter der Voraussetzung eines Relativs hinter *dōr* gefunden wird. Demonstrativ ist weder die Lautgestalt des Redeteils noch sein Beitrag zum Satzbau. Aber der Redeteil wurzelt durch seine Herkunft jenseits der Alternative, ob demonstrativ oder relativisch, und die Alternative selbst ist vornehmlich eine Sache der Betonung. Letztere beeinflußt die Vokalfarbe.

Auch in 62, 12 wird nicht behauptet: „Dies beides habe ich gehört". Zwar bezieht sich *zū* 17, 9 auf eine Mehrheit, könnte also anderswo, weil gegen den Numerus noch indifferent, auch als Dual dienen, aber von dem ausgebildeten Demonstrativ-Pronomen läßt sich gerade das am wenigsten behaupten[1]). Auch der Ausweg, zwei sei eine rednerische oder ungenaue Zahl, ist wenig empfehlenswert. Eine sachlich begründete Zweiheit ist die von Gottes Stärke und Huld V. 12F,

1) Qoh. 1, 17; 2, 15; 8, 14 ist nach Gen. 27, 36 mit vorangestelltem pron. sg. gebildet und daher nicht analog.

deren straffer Zusammenfassung ein *ūladōnaj* V. 13 — ohne suff. 2. sg. — dienen würde. Also: „Mit einem (Orakel) hat Gott zwei Dinge gesagt". Ob *zū* zu „zwei Dinge" oder vielleicht besser, gegen die Überlieferung, zu *'aḥat* gehöre, braucht hier nicht erwogen zu werden; doch hat sich gezeigt, daß auch diesmal eine relativische Funktion des Redeteils durchaus im Bereiche des Möglichen liegt. Eine Unterscheidung einer demonstrativen Funktion des gleichlautenden Redeteils von der relativischen erscheint nicht länger zweckmäßig; ja auch über vokalische Schwankungen hinweg muß geprüft werden, ob eine lautliche und funktionelle Einheit des Redeteils vorliegt. An lautlichen Schwankungen liegt eine geringere vor, zwischen *zū* und *zō*, aber auch die aufdringlichere zwischen *zū* (*zō*) und *ze*. Davon, wie der helle Vokal genau zu lauten habe, kann jedoch abgesehen werden. Barth a. a. O., S. 634 leitet die Sĕgol-Färbung von einer Nasalierung ab. Unter letzterer kann man sich entweder Schwund eines zweiten deiktischen Bestandteils oder — entgegengesetzt — eine noch unabgeschlossene Neigung zur Anfügung eines End-Konsonanten vorstellen. Doch ist für ein relativisches זה beides unwahrscheinlich.

Letzteres ist trotz überlieferten hellen Vokals in den Wörterbüchern anerkannt:

Ps. 74, 2: „(deine Gemeinde,) die du ‹er-›löst hast mit einer Geste(?) deines, deinen Besitz abmessenden, Stabes an dem Zionberge, auf dem du dich niedergelassen".

Hier sind einige Satzumstände hinsichtlich ihrer Konstruktion problematisch (Akkusative?) und müssen sich selbst überlassen werden. Aber hinter „Zionberg" ist alles klar. Man braucht nur probeweise für *ze* einzusetzen *'ăšer*. Die Annahme eines Lokativs bestätigt sich an den folgenden Aussagen:

Ps. 78, 54 „(er brachte sie) nach dem Berge, den seine Rechte erwarb".

Ps. 104, 8 „‹bis sie› an den Platz ‹kommen,› den du ihnen gegründet hast". — Durchaus zulässig ist das Fehlen des Pronomens in vier hebr. Handschr. Kennicott's; ebenso übrigens

10, 2 Handschr. 41; 12, 8 Handschr. 76; 170; 17, 9 Handschr. 245; 32, 8 Handschr. 142. Ferner Ps. 104, 26 „des(?) Leviatan, den du zu deiner Unterhaltung geschaffen hast".

Zu Ps. 68, 9 hätte Kittel schon in Vlg. das Richtige finden können: „angesichts des sinaitischen Gottes" = *Ēlōhīm* זה *Sīnaj*, vgl. z. B. Wutz z. d. St.[1]).

Wirklich dasselbe steht schon Jdc. 5, 5; auch der Gedanke ist derselbe. Grimme und Lagrange, denen Zapletal ohne einen anderen Grund als die Ratlosigkeit eines alten Übersetzers widerspricht, haben bereits auf die Verwandtschaft mit Ps. 68 verwiesen.

Es besteht noch die Verpflichtung, Stellen aus den Psalmen, die mit geringerer Sicherheit den gleichen Sprachgebrauch vermuten lassen, anzufügen, um die mögliche Reichweite der Erscheinung erkennen zu lassen.

Ps. 24, 4–6: (... „und wer einen reinen Willen — intentio — hat..... 5) trägt den Segen von Jahwe mit heim und Recht seitens seines Heilsgottes, 6 זו *dĕrāšō* d. i., den er konsultiert hat". Hier ist *drš* später partizipial behandelt worden. Das führte unglücklicherweise zu einer Vollschreibung[2]) der ersten Silbe noch neben der Engschreibung. Die Doppelung wurde für ein selbständiges Wort *dōr* gehalten. Dadurch zerriß der Satzbau. Endlich wurde das abgerissene Stück durch einen synonymen Ausdruck „die seine Gegenwart wie Jaqob suchen" o. ä. vervollständigt. Das Suffix ist einigermaßen überflüssig und fehlt dem Syr.

In Ps. 34, 6 würde ein Imperativ, der sich an Abwesende richten müßte, den Zusammenhang unterbrechen. Die Überlieferung „sie blickten auf" setzt sich wohl mit *nē'ōrū* fort „und ermunterten sich". „Ihr Gesicht braucht nicht zu er-

1) Die Ausleger betonen ungewöhnlich lebhaft den Ausfall des זה סיני in hebr. Handschr. 39 (Kennicott); doch ist nach der Art dieser und anderer Handschriften nur סיני mit מפני II verwechselt. Noch deutlicher hat Handschr. 145 zu Jdc. 5, 5 Ausfall durch Abirrung. — Daß *'ĕlōhē* etwas Anderes aussagen würde, bedarf keiner Erläuterung.

2) 52 Handschr. (Kennicott) gegen 21. Aber Handschr. 76 schreibt auch das Subst. ohne Vokalbuchstaben. Es ist wertvoll, daß das Subst. in hebr. Handschr. 133 heute noch fehlt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000048

blassen (6 über das,) was ein Gebeugter gerufen hat; hört (ihn) doch Jahwe“ usw. — Hier hat die Überlieferung gemeint, mit demonstrativem *ze* müsse ein neuer Satz beginnen. Aber, wenn so auf V. 5 zurückverwiesen wäre, hätte Jahwe ja keine Bitte vernommen; eine solche müßte man doch zu 6 voraussetzen.

Ps. 56, 10 „Meine Feinde müssen nachgeben an dem Tage, da ....“. Diese Hälfte wird jetzt durch ein selbstverständliches präd. *'eqrā* abgeschlossen, das in Gri. noch etwas länger ist. Dadurch wird sie überlang. Verzichtet man auf das Prädikat, so heißt der Abschluß: „an dem Tage, da ich erkennen werde, daß Elohim (zu) mir (hilft)“: *jōm* זה *jāda'tī*.

Ps. 87, 4 „Ich rede Rahab und Babel als meine Bekannten an. Es antworte (*ja'ăne*) ‹mir› Philistäa, Tyrus nebst Nubien, wer dort geboren ist, und (5) spreche (Act.) zu Zion: Jeden Einzelnen[1]), der in ihr geboren ist, festigt der Höchste“ (*j'kōn'nēhū*). Mit diesen Versen ist sonst noch niemand zurechtgekommen, hauptsächlich weil zwei זה asyndetische neue Sätze zu bringen schienen. Die drei vorgeschlagenen Änderungen sind geringfügiger als alle bisher unternommenen Besserungsversuche.

Endlich kommt vielleicht Ps. 104, 25 in Frage, da dieser Psalm schon zwei sichere relativische זה enthält V. 8, 26 b. V. 26 wäre dann zu übersetzen: „Wo sich das gewaltige und geräumige Meer erstreckt, gerade da gibt es Gewürm“ usw. Man hätte den Vorteil einer ebenmäßigen Gliederung von Vorder- und Nachsatz, die beinahe zu der Gegenüberstellung berechtigt: „So weit sich das Meer erstreckt“ usw. Doch dies muß Vermutung bleiben.

Außerhalb des Psalters wiederholt sich die Erscheinung in Prv. 23, 22: „höre deinem Vater zu, der dich zeugte“. Gri. verwendet mit Recht attributives Partizip.

Mi. 5, 3 F: „alsobald wird er groß bis an die Landes-Ränder und (4) wird der (Meister) des Gedeihens“. Mit Beibehaltung des Subj. in dem zweiten der wiedergegebenen Sätze vollzieht sich eine willkommene Klärung des ganzen Vortrags.

1) Cop. an *iš* II fehlt hebr. Handschr. 37 Kenn.

In Jes. 25, 9 wäre die Aussage, „Siehe unser Gott ist da, den wir erwartet haben“ einleuchtend, wenn nicht der Relativ-Satz wiederholt würde. Die wohlerwogene Bearbeitung des Abschnittes durch Hylmö (*De s. k. profetiska liturgiernas rytm* etc. Lund 1929, S. 36) beseitigt ihn, erzielt aber eine (siebenhebige) Zeile, deren zweite Hälfte mit betontem *ze* anfangen müßte. Die Zeile würde also einer rhythmischen Zäsur entbehren. Weiterhin erzielt Hylmö das Gleichmaß durch beträchtliche Streichungen und ist auch auf Verpflanzungen angewiesen. Man kann daher nicht voraussetzen, in diesem Abschnitte stünden die Maße der Zeilen fest. Vielmehr käme auch ein Anfang *bajjōm hāhū 'ĕlōhēnū* in Betracht, zu welchem angenommen werden kann, *hinne* sei N.-L., und nur *wĕ 'āmar* stehe außerhalb des Schemas. Die Konstruktion des Verbs *qiwwā* (26, 8 trans.) ist beweglich, so daß *'ēlāu* statt *lō* gelesen werden darf. Hört der Satz etwa mit *ze* II auf, so sind sieben Hebungen vorhanden, aber *qiwwīnū lō* ist eine durch *ze* II veranlaßte irrige Wiederholung, und der Gottesname[1]) hinter *ze* II ist eine Erklärung dieses pron., welches wie in Orakeln und hymnischen Aussagen Gen. 2, 23 (feminin); Ex. 2, 6; 15, 2 (I Sam. 9, 17?) II Reg. 5, 7. Ps. 48, 15 verwendet ist und in derartigen Zusammenhängen nicht als Ausdruck einer Geringschätzung Jemandes gelten sollte, sondern einer Verwunderung schlechthin, die auch aus der Ahnung von der Überlegenheit des Anderen entstehen kann und den Eindruck derselben so unmittelbar erlebt, daß ein knappster Hinweis auf den persönlichen Urprung des Eindrucks als ausreichend erachtet wird. Der Anforderung an einen siebentaktigen Rhythmus ließe sich also unter Schonung des *ze* I genügen.

Zu der eben angeführten Aussage Ex. 15, 2 würde durch Annahme eines relativischen זה nichts gewonnen. Dt. 5, 26 könnte zwar zu *lĕbābām* eine N.-L. *lēbāb* זה *lāhem* gekannt haben. Da aber das Pronomen in hebr. Handschr. 69 Kenn.[2]) fehlt, wäre eine Streichung des Suff. an *lēbāb* ein überflüssiger Eingriff.

1) Er ist 42, 24 nach hebr. Handschr. 96 Kenn. zweifelhaft; s. u.

2) Handschr. 69 Kenn. leidet an vielen Ausfällen.

Ein Fragesatz Thr. 3, 37 „wer ist, dem (זה), was er denkt, zur Wirklichkeit würde?“ vgl. Job 38, 2; 42, 3 zeigt eine Übergangstellung des Redeteils; es würde nicht viel nützen, hierzu die Alternative, ob demonstrativ oder relativisch, aufzuwerfen. Der Sprachgebrauch zweigt von der landläufigen Zugabe der deiktischen Silbe zu Fragewörtern ab. Noch sei auf einen Satzbau Jdc. 20, 16 F verwiesen, den die Annahme eines relativischen זה vereinfachen würde: „Jeder der versteht, Steine auf ein haardünnes Ziel zu schießen, ohne zu fehlen“ und „Jeder, der (als) Kriegsmann (erprobt war)“. Macht man daraus mit der Überlieferung selbständige Aussagesätze, so würde זה beinahe wie das sog. pron. dirimens verwendet, wozu es doch offenbar nicht bestimmt ist, und die nachträgliche Determination des, an sich indeterminierten, *kol* durch זה sähe widerspruchsvoll aus. Stünde es gar nicht da, wäre freilich auch nichts verloren. Daher läßt sich über solche pleonastische Bestandteile nicht leicht sagen, was sie eigentlich im Satze wollen.

In I Sam. 9, 17 könnte זה unmittelbar an *hā'īš* anschließen, aber man müßte dazwischengetretenes *'ăšer 'āmartī 'ēleḵā* als eine überflüssige Rückbeziehung auf V. 16 entfernen — was Geschmacksache bliebe.

Wo in der Überlieferung die Analogie zu stark schien, um einen anderen Redeteil als das gewöhnliche Demonstrativ zuzulassen, setzte sich helle Aussprache durch. Mit dem Vokal kann auch, so oft in Wirklichkeit kein Demonstrativ vorliegt, seine Schreibung durch ein End-*h* zweifelhaft werden.

Die Ps. kennen *zū* nicht nur 12, 8 (s. o.), sondern auch 17, 9 (pl.) als Nom.; dieser ist ferner 68, 29 ohne Änderung des Wortlauts möglich, und in 9, 16; 10, 2; 31, 5 als präd. zu ptc. pass. — nach Job 40, 13 (*ṭāmūn* usw.) — mühelos erreichbar. Diese Beobachtung berechtigt zu der Herleitung der Schreibung *zōh* — falls diese nicht schlechtweg eine Kreuzung aus demonstr. und *zū* (rel.) ist und als solche keiner näheren Erklärung bedürfte — von einem Akk. Ps. 132, 12 übersetzt Gri. erst demonstrativisch und sogleich nochmals relativisch, verrät also philologische Unsicherheit. Hebr. Handschr. 602

Kenn. will זה. Auf die Frage „wohin“ antwortet die Silbe zu Anfang eines Nebensatzes 32, 8; 142, 4; 143, 8. Akk. ist unverkennbar 62, 12. זה will eine hebr. Handschr. Kenn. auch Hab. 1, 11. S. noch Jes. 42, 24; 43, 21 (vgl. Ps. 104, 26).

In Hos. 7, 16 wird, trotz hebr. Handschr. 176, זו geschrieben. Nicht auf „Zunge“ soll sich die Silbe beziehen, sondern auf den, dieser übergeordneten, Begriff. Vorheriges *mizza'am* scheint durch Hmt. zu *m* gekommen. Liest man *mizzūă'* „(von) wegen des Schwirrens ihrer Zungen“, so wird auf eine, dem Semiten fremdartige, Laut-Erzeugung angespielt, die man sich für das Ägyptische angewöhnen mußte. Die Fortsetzung ist nämlich: „womit ihr Radebrechen in Ä. (vor sich ging)“. Daß die Silbe in einem und demselben Liede verschieden geschrieben wird — Ex. 15, 2 gegen V. 16 (13), welche letztere stilistisch mit 78, 54 sachlich mit 74, 2 a zusammentreffen, — führt nur darauf, daß die Schreibung noch schwankt.

Bemerkenswert ist Hez. 40, 45, weil das feminine *t* fehlt. War dies ein pron. comm. gen.? War es eine Kurzform des fem. nach Art des st. abs. nom. fem.? Vier Handschr. Kenn. wollen זו, die andern זה. Das Wort hatte nur einen Konsonanten, mußte aber nach schriftgelehrtem Brauche mit zweien dargestellt werden, um als selbständiges Wort zu zählen. — Die Aussprache *zō* gestattet den Schluß, daß einst wahllos זא und זה geschrieben werden durfte. זה fem. sucht man zwar noch II Reg. 6, 19; aber zufolge hebr. Handschr. 1, 96 ist wahrscheinlich nur Differenzierung der Vokale gewollt, wie in umgekehrter Folge z. B. I, 14, 5.

Lidzbarski, *H.-B. nordsem. Epigr.* I, S. 264 verzeichnet זא als phönikisches und altaramäisches fem.; zu letzterem läßt er indes die Frage nach dem Genus offen. Stehen geblieben ist diese Schreibung Mi. 1, 8 in der hebr. Handschr. 99 Kenn., wo sie nach 3, 9 Jes. 5, 25; 9, 6 usw. fem. sein will. Vielleicht ist auch der Hexateuch zu einem kleinen Aufschlusse berufen.

Das attributive Demonstrativ fehlt Dt. 1, 5 hebr. Handschr. 84. 95 und Sahid; 27, 26 hebr. Handschr. 9 und Neues Testament; 29, 28 (29) a. E. hebr. Handschr. 69, Gri. Kleinhandschr. e. — 28, 61; 31, 9. 24. 26 s. sogleich.

„Dieses Torabuch“ 29, 20 — hebr. Handschr. 253 ohne *hattōrā*, 19 — 30, 10 — hebr. Handschr. 106 wie 29, 19 — 31, 26, aber in drei hebr. Handschr. mit fem. demonstr., eine so auch 29, 20 — wird abgelöst in 28, 61 durch „Buch dieser Tora“. Hebr. Handschr. 199 und ein Kopte haben jedoch kein Demonstrativ, wie z. B. alle Zeugen Jos. 8, 34; acht hebr. Handschr., der Äthiope, Handschr. des Origenes und Gri. Kleinhandschr. wollen sich auch hier nach Dt. 31, 26 richten. Für vier andere Zeugen besteht das Problem des Genus infolge Fehlens von *hattōrā* überhaupt nicht. Aus den Zeugen läßt sich die Entwicklung des Wortlauts noch stufenweise ablesen:

1. *lō kātūb* { *bassēfer* d. i. „nicht beurkundet“, / *bésēfer* d. i. „in keinem Buch zu finden“

(Handschr. 199 in Zusammenwirken mit den zuletzt erwähnten vier Zeugen).

2. „Nicht in diesem Buch (Formular) verzeichnet“ (die vier Zeugen).

3. „Nicht in dem Gesetzbuche verzeichnet“.

4 (A und B):

A „Nicht in diesem Gesetzbuche v.“,

B „nicht in dem Buche dieses Gesetzes v.“.

Frdr. Delitzsch (*D. große Täuschung*, S. 143 Anm.) will das Geschlecht des Attributs als belanglos behandeln, weil es sich in einer Genitiv-Reihe dem Geschlechte ihres letzten Gliedes anpasse. Hierzu müßte man mindestens den Vorbehalt machen, daß die Überlieferung einen solchen Brauch nur dulde, aber nicht vorschreibe, s. dagegen 29, 20 usw., sowie daß die Überlieferung in dieser Hinsicht eine sichere Lenkung entbehrt. Dazu müßte man jedoch eine Ursache suchen und findet eine hinlängliche in einer ungeregelten Schreibung des Demonstr. Da mithin die Frage in erster Linie eine der Überlieferung und nicht eine der Kongruenz innerhalb der lebenden Sprache ist, wird die vorliegende Untersuchung nicht behindert.

Durch Voranstellung von 2. vor 3. erhellt die Möglichkeit des Übergangs aus *hazze* in *hattōrā*; die sog. Explikation ist ja eine häufige Erscheinung der Textpflege. Das damals durch das Subst. verdrängte Demonstrativ lebte aber — durch Vergleich mit Zeugen ohne *tōrā* neben *hattōrā* wieder auf in zwei, miteinander wetteifernden, Gestalten. B herrscht; A ist

selten und verdrängt. Die hebr. Handschr. 163 schreibt זאת. Ob ihre Vorlage an Raummangel litt oder ob einfach die neupunische (Lidzbarski a. a. O.) Ausstattung des, zunächst einbuchstabigen, Pronomens mit dem Femininkonsonanten wiederholt wird, läßt sich kaum entscheiden.

Jos. 1, 8 lautet ohne Demonstrativ in hebr. Handschr. 70. 109. 650 B; aber in Handschr. 196 tritt fem. auf = Typ 4 B, Dt. 28, 61; 29, 20; 31, 26. Der gewöhnliche Wortlaut ist maskulines Demonstrativ — Typ A, aber sonst herrschend, wenngleich nicht ursprünglich.

So oft nämlich — um einen ähnlichen Ausdruck beizuziehen, — gri Handschriften „Worte des Gesetzes" mit τουτους statt τουτου ausstatten 27, 3 min f.; 31, 12 min n; 24 min b — hier fehlt das Demonstrativ in hebr. Handschr. 196 —, liegt lediglich innergriechische Verlängerung vor, von der wir hier absehen dürfen.

Griechen weisen auch die gegenteilige Erscheinung auf. Statt 29, 20 „in diesem Torabuche" wollen die meisten „in dem Buche dieser Tora", τουτου statt τουτῳ. Das mag jedoch ein Hörfehler sein, weil es griechischem Geschmack zusagte, derartige pronominale Verstärkungen dem nächststehenden Begriffe beizugesellen. Man kommt mit „in diesem Buche" aus; so nach dem Muster des vorangehenden V. diesmal noch eine Kleinhandschrift. Auch dort, V. 29, haben angesehene Griechen die Tora in dem Satzteile nicht mehr entbehren können, und doch wird Niemand Lust haben, sie dort anzuerkennen. In 30, 10 gehen mit Hebr. nur zwei Kleinhandschriften: τουτῳ; die übrigen Zeugen sind zu τουτου = *hazzōt* übergegangen; ebenso steht in 31, 26 nur der Lateiner zu dem Hebr.; Cyrill, mit dem Äthiopen, begnügt sich mit „dieses Buch". In 31, 9, wo nur ein Zeuge ταυτα will und so das, in hebr. Handschr. 5 fehlende, Demonstrativ von „Tora" löst, ist schon das zugehörige ῥηματα eingeschoben. Die Verschiedenheit des Demonstrativs, das sonst τουτου lautet, hebt Kleinhandschrift n auf, die gar kein Demonstrativ hat, wie desgleichen drei Kleinhandschriften in V. 11. Demnach ist nirgends ein vorgriechischer Wortlaut *sēfer hattōrā hazzōt*

bezeugt außer 28, 61 Hebr. nebst Verwandten, die dort die zahlenmäßige Mehrheit besitzen, und man ist berechtigt, diese Mehrheit als das Ergebnis einer nachträglichen Pflege aufzulösen wie oben geschehen. Fällt mithin von dem Demonstrativ das endende *t* als Zusatz ab, so bleibt das Pronomen in der Schreibung זא masc. 28, 61.

Unschwer erklärt sich von dem Gesagten aus auch הזאתה Jer. 26, 6. Es ist stilgerecht, wenn auf eine Drohung gegen „diesen Tempel" eine andere kurzweg gegen „die Stadt" folgte; der Artikel des letzteren Subst. war der rückverweisende: die zu dem Tempel gehörige Stadt, da im Vordergrunde der Rede der Tempel[1]) selbst stand. Ohne zweites Demonstrativ liest den Satz heute noch Sin., in V. 9 hebr. Handschr. 72, und in V. 15 will Sahid. „eure Stadt", hat also gleichfalls kein Demonstrativ. Es lag nichts daran, daß andere Städte Judäas etwa besser wegkommen sollten als Jerusalem. Nur wenn das hätte gesagt werden sollen, war das zweite Demonstrativ erwünscht. Die ungewöhnlichen fünf Buchstaben entstanden durch eine, zunächst mechanische, Wiederholung des *hazze* aus dem ersten Satze im nächsten, welches dann zu *hazzōt* berichtigt wurde. Jemand aber, der *hazze* in einer Handschrift mit Verwunderung vorgefunden hatte, wagte nicht ganz von dieser Merkwürdigkeit, die es für ihn war, abzusehen, und buchte den, vom fem. abweichenden, Vokalbuchstaben ה hinter deren fem.; nicht so 39 Handschr.

Dadurch gelangen wir in die Lage, das eigenartige Fem. *zō* des Qoh. — זה — abzulehnen. Dies ist vielmehr an allen dortigen[2]) Stellen das gewöhnliche *ze* dieses Schriftstellers,

---

1) Dieser in hebr. Handschr. 145 ohne Demonstrativ.

2) Demonstrativ fehlt 2, 2 Handschr. 107; 24 Handschr. 109; 5, 18 drei Handschr. Letztere Stelle spricht ohne *zō* ohne weiteres an; ein Pronomen hätte genügt, und *ze* kam nur als sog. dirimens hinzu. 2, 2 scheint sich anfänglich ein ו zwischen die beiden Buchstaben von מה gedrängt zu haben, nachdem man dem Partiz. nicht mehr die Fähigkeit zutraute, zugleich das Subj. zu enthalten. Sonst ist aber Demonstrativ am Fragepronomen bekanntlich Pleonasmus. In V. 24 liegt alter guter Gebrauch von *gam* vor, das Ton auf *ānī* bringen soll; dieses will ihn haben, sonst stünde es nicht da. — Sam. ohne *ze* z. B. Ex. 17, 3.

das aus seinem beliebten Satze *gam-ze hebel* bekannt ist. Wo aber das Prädikatnomen *rā'ā* und nicht *hebel* lautete, fühlte sich ein Späterer verpflichtet, *zōt* zu verlangen, das in Qoh. nicht vorkommt und das er gegenüber unveränderlicher Schreibung זה nur noch durch den Vokal andeutete[1]). זה ist also Qĕrē perpetuum in Qoh. und gehört gar nicht der Sprachlehre an. Nur außerhalb des Qoh. hat es, aber als deiktische Silbe, Berechtigung II Reg. 6, 19; I 14, 5 und folgt den Analogien *kō, pō.*

Die Schreibung זא mag nach Analogie der Negation *lō* für die Aussprache *zō* geschaffen sein, die Schreibung זה nach Analogie der Verba ל״ה und des nominalen sg. fem. für die Aussprache *za*, die später allenthalben in *ze* umlautete. Für זו bleibt die Aussprache *zū.* Durch Vermengung der drei Schreibweisen trat der jetzige Überlieferungsstand ein. Eine Aussprache *zi* wird durch keine der drei Schreibweisen bezeugt.

1) Schreibung זו 2, 2 (10 Handschr.). 24 (3 Handschr.); 5, 15 (6 Handschr.). 18 (5 Handschr.); 7, 23 (1 Handschr.); 9, 13 (3 Handschr.); zumeist Handschr. 55, dann 56. 99.

## Nachtrag zu S. 47 Z. 13:

I Sam. 19, 17, II 14, 2, II Reg. 3, 23 — Jes. 63, 1 II scheint Wiederaufnahme von I — Gen. 50, 11 *zul* (?); Kleinhandschr. n ohne *ἐστιν*, e j w ohne *τουτο*. — In Ex. 32, 23 b kommt *ze* vor *'aser* vor, also ist letzteres sein Ersatz und *moše ha'iš* dürfen hier und v. 1 gestrichen werden. Analog mag Gen. 15, 4 *ze* hinter *im* gehören.

# Die Weintechnologie in der Mišna und im Talmud.

Von **N. Schapiro.**

Die alten Juden waren mit der Weinbereitung in allen Einzelheiten ziemlich gut vertraut, wie aus den vielen Stellen in der Mišna und dem Talmud deutlich zu ersehen ist. Die genannten Stellen gestatten uns einen Einblick in die damaligen Herstellungsmethoden des Weines und die Ursachen des Sauerwerdens desselben.

Die Trauben wurden aus dem Weingarten in Körben (סלין), großen Kisten (דודורין, דרדורין)[1]), Mulden (עביט)[2]) und Körben (קופות)[3]) nach dem Kelterplatze geschafft. Größere Mengen von Trauben wurden auf eine Unterlage aus Blättern (משטיח של עלים)[4]) vor der Kelter ausgeschüttet[4]). Die sich zerstreuenden Trauben wurden mit Besen (לולבין), die auch zum Reinigen der Kelter dienten, zusammengefegt[5]). Unreife Trauben wurden durch die beim Übereinanderlagern in einem Gefäß oder in der Erde eintretende Erwärmung zum Reifen gebracht (כומר של ענבים)[6]).

Die Trauben kamen nun in die eigentliche Kelter. Diese bestand aus zwei Kufen: einer oberen (גת עליונה)[7]) und einer unteren (גת תחתנה)[8]). Die erstere hieß auch schlechthin גת und war allen zugänglich, die letztere hieß allgemein auch

---

1) Tos. Ab. sar. VIII, 2; b. Ab. sar. 59a.

2) Miš. Toh. X, 4. 3) Tos. Toh. XI, 5. 4) Miš. X, 4. 5.

5) Tos. Toh. XI, 10; b. Ab. sar. 75a; b. Nidda 65a. Nach anderer Meinung sind לולבין die Seitenbalken, die den schweren Preßbalken tragen (vgl. Aruch Comp. Kohut).

6) b. Ber. 31b u. 40b; b. Bm. 74a מכמר; l. c. 89b ולא יכמר באדמה; Miš. Maas. IV, 1 חמכמן באדמה.

7) Miš. Maas. I, 7; Tos. Toh. XI, 8.

8) Tos. Toh. XI, 8; Miš. Terum. VIII, 9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000057

„Grube“ (בור)[1]) und war nur Befugten zutrittlich[2]). Die Kufen waren entweder aus Holz oder aus Steinen oder aus Lehm angefertigt und von innen ausgepicht[3]). Die beiden Kufen, die obere sowie die untere, waren in der Erde, wie aus folgenden Belegstellen mit Sicherheit hervorzugehen scheint. In In Miš. Toh. X, 5 heißt es: „wer Trauben von den Körben und der Blätterunterlage ißt, .... obwohl sie aufplatzen und in die Kufe (גת) tropfen ....“. Da aber die Blätterunterlage auf der Erde war und der Traubensaft von da aus in die obere Kufe hinunterlaufen konnte, so muß die Letztere tiefer in der Erde gewesen sein. Damit steht auch im Einklang, daß die obere Kufe allen zugänglich war, aber nicht die untere, die viel tiefer in der Erde, unter der oberen, sich befand. Auch der Satz: „Er hebt die ‚Brote‘ (לחם) aus der Kelter (גת) auf den ‚Apfel‘[4])“ bestätigt diese Annahme, da der „Apfel“ auf der Erde war, so lag die obere Kufe tiefer, wie der Ausdruck „hebt hoch“ (מעלֶה) zum Ausdruck bringt.

Oft war die Kelter (גת) so groß, daß sie zwei „Gruben“ bediente, es gab aber auch kleine, so daß der Saft aus zwei Keltergruben in die eine untere „Grube“ floß[5]).

---

1) Miš. Toh. X, 5, 7; Tos. Šeb. VI, 20; b. Ab. sar. 56a.

2) Tos. Toh. XI, 8.

3) Miš. Ab. sar. V, 11; KRAUSS' [*Talmud. Archäologie* II, 233 (Leipzig 1911)] Angabe, das Verpichen der Stein- und Holzkufen sei alljährlich geschehen, entbehrt der Beweise. Bei den von ihm angeführten Stellen Miš. Ab. sar. V, 11 und b. Ab. sar. 74b handelt es sich um die Berührung eines Heiden, wodurch das Abkratzen des Pechüberzuges erforderlich wird, und der Termin von 12 Monaten wird da in ganz anderem Sinne gebraucht, als ihn KRAUSS abzuleiten meint. Auch die Meinung KRAUSS' (ibid. S. 234), das Pech der Weinkufen wäre vor der Weinbereitung abgekratzt, entbehrt der Belege und ist sehr unwahrscheinlich; sonst hätte ja das ganze Verfahren keinen Sinn. Die von KRAUSS als Belege angeführten Stellen Miš. Ab. sar. V, 11; b. Ab. sar. 74b; j. Ab. sar. 4, 44a. 64; b. Nidda 6b und 25a bezeugen es nicht. Da heißt es nämlich, daß die durch Berührung eines Heiden „unrein“ gewordenen verpichten Kufen, durch Abkratzen des Peches wieder rituell „rein“ gemacht werden können, um dann sicherlich wieder verpicht zu werden.

4) Tos. Ab. sar. VIII, 2. Daß es sich dabei um die obere Kufe handelt, geht aus dem Umstande, daß daselbst die „Brote“ geformt wurden, hervor (vgl. weiter unten bei „Brot“).

5) Tos. Ter. III, 7 (גת אחת לשתי בורות, שתי גיתות לבור אחת).

Die Verbindung zwischen der oberen und unteren Kufe wurde durch ein Rohr (צינור) hergestellt[1]), das von oben verstopft werden konnte (גת פקוקה)[2]).

Die Trauben wurden in die obere Kufe geschüttet und mit den Füßen (דריסה, דורכין) durch Kreuz- und Quergehen (שתי וערב) getreten[3]). In Ausnahmefällen, und wohl nur für häusliche Zwecke, wurden die Trauben in Fässern (חבית)[4]), verpichten Körben (קופות מזופפות)[5]) und in Mulden (עביט, עריבה)[6]) getreten.

Der ausgepreßte Traubensaft rieselte durch das Rohr, an dessen Ende ein aus Reisern geflochtener Korb (גרדתני, גרגותני)[7]) zum Seihen von den Schalen und Kernen angebracht war, in die untere „Grube".

Die Kelter mit den zurückgebliebenen ausgetretenen Resten hieß גת בעוטה[8]). Diese enthielten in sich noch viel Saft und wurden in der oberen Kufe zu „Broten" (לחם) geformt, um dann wieder mit der Presse ausgepreßt zu werden[9]). Zu diesem Zwecke wurden die „Brote" aus der Kufe gehoben und zu einem Haufen (תפוח)[10]) zusammengetragen. Die Preßvorrichtung bestand entweder aus einem Balken (קורה)[11]) oder aus mehreren Brettern, die zusammen befestigt waren und eine Art Tür

---

1) Miš. Maas. I, 7; b. Ab. sar. 56a. 2) b. Ab. sar. 55b.
3) Tos. Toh. XI, 3; Tos. Šeb. VI, 20; b. Sabb. 145a.
4) Tos. Ab. sar. VIII, 2. 5) b. Sab. 17a.
6) Tos. Šebiith VI, 20; Sifra Behar I, 3; Miš. Šebiith VIII, 6.
7) b. Ab. sar. 56a u. Raši zu dieser Stelle.
8) b. Ab. sar. 55b. 9) Tos. Ab. sar. VIII, 2.
10) l. c. und b. Ab. sar. 56b; Krauss' Angabe (l. c. S. 235), daß die im zweiten Preßgange aus den Schalen und Kernen gebildete Form תפוח hieß, trifft nicht zu. תפוח bedeutet Haufen und in diesem Sinne wird es in b. Chulin 90b gebraucht: תפוח היה באמצע המזבח. Dasselbe geht auch aus b. Ab. sar. 55b hervor, wo es heißt: „obwohl er mit der Hand nimmt die (Trauben) und auf den ‚Apfel' legt" (אע"פ שלקח בידו ונתן לתפוח) und aus Tos. Ab. sar. VIII, 2 „.... er hebt die ‚Brote' auf den ‚Apfel' und nimmt sie herunter" (מעלה את הלחם לגבי תפוח ומוריד את חלחם מגבי תפוח) hervor (vgl. Raši b. Ab. sar. 75a עקלים und Aruch).
11) Tos. Toh. XI, 3; kleinere Gruben wurden je zwei von einem Balken bedient, größere Gruben dagegen hatten zwei Balken, vgl. Tos. Ter. III, 7 (קורה אחת לשתי מורות שתי קורות לבור א').

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000059

bildeten (דפין)[1]). Die Bretter wurden mit einer Art Mühlstein aus Lehm und Stroh (עגולין)[2]) beschwert. Diese Mühlsteine hießen, wohl wegen ihrer Form, auch „Linsen" (עדשין)[3]). Damit die „Brote" beim Pressen sich nicht dem Drucke entziehen, wurden sie durch ein Flechtwerk (גורני)[4]) zusammengehalten. Dieses Letztere bestand aus Weiden (עקל של נצרים)[5]), oder Hanf (בצבוץ, בטבוט), oder Holz (עץ), oder Baumrinde (שיפה) oder aus Bast (גמי)[6]).

Krauss' Angabe (ibid. S. 235), daß die „Brote" in Gruben kamen und dann durch Auflegen der Bretter ausgepreßt wurden, entbehrt der Grundlage; aus der angeführten Stelle j. Ab. sar. IV, 8 geht es keineswegs hervor. Das Pressen der Schalen und Kerne wurde mindestens zweimal wiederholt[7]). Die nach dem Pressen zurückgebliebenen Reste dienten zuweilen als Heizmaterial[8]).

In der Grube setzte alsbald die Gärung ein (רותה, תוסס)[9]),

1) j. Ab. sar. V, 14; b. Ab. sar. 75a; b. Nidda 65a.

2) Miš. Toh. X, 8; Raši zu b. Sabb. 48a hält עגולי הגת für die Preßbalken; vgl. die richtigere Erklärung von R. Haj Gaon, Raš, Reš und R. Obadja. Vgl. nachstehende Bemerkung.

3) b. Nidda 65a. Raši daselbst hält עדשה für die Kufe selbst; auch Krauss (l. c. Anm. VI, 640) ist dieser Meinung. Vgl. aber die richtige Erklärung des Tosfoth zur obigen Stelle und des R. Haj Gaon, Raš und Roš zu Miš. Toh. X, 8, die alle עדשה für עגולין, also für die Mühlsteine aus Lehm, halten. Mit Recht folgert der Roš (תוספי הר"אש) zu b. Nidda 65a aus dem Satze: „Wer die Kelter verkauft hat, verkaufte auch das „Meer" (המוכר את הבד מכר את הים), daß בד und ים zwei verschiedene Dinge sein müssen, und dementsprechend ist die עדשה, die mit ים bzw. טלפחא übersetzt wird, nicht die Kelter selbst. Auch Aruch hält die „Linsen" (עדשין) für die Mühlsteine (עגולין). 4) b. Ab. sar. 75a Raši.

5) Tos. Toh. XI, 10; nach anderer Meinung sind גורני und עקל של נצרים ein sackartiges Flechtwerk aus Weiden, in dem die Schalen und Kerne ausgepreßt werden (vgl. auch Aruch). Eine andere Meinung wieder hält עקל של נצרים für Palmenzweige, die die Trauben in der oberen Kufe von beiden Seiten zusammenhalten, damit in der Mitte eine Rinne zum Abfließen des Mostes in die darunterliegende Grube freibleibe (vgl. Aruch bei לולב und Raši zu נסרים b. Bb. 67b).

6) ibid.; b. Ab. sar. 75a. 7) Vgl. Krauss, l. c. S. 235.

8) Tos. Šebiith VI, 8; b. Chulin 110a.

9) Miš. Ab. sar. IV, 10 (חבית מרותחת); Tos. Terum. VII, 19; b. Sanhed. 70a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000060

es bildete sich eine Schaumdecke, die wegen der weißen Farbe auch קמחין hieß[1]) und die in der Grube mitvorhandenen Schalen und Kerne stiegen nach oben (קף). Die Schalendecke wurde von Zeit zu Zeit abgeschöpft (של)[2]). Die Gärung verlief stürmisch und galt nach drei Tagen als beendet[3]).

Der ausgegorene Wein wurde dann aus der Grube mittels eines Hohlgefäßes (מחץ), das einen Griff (שולי המחץ) hatte, geschöpft und durch einen Trichter (משפך) in die Fässer gegossen[4]). Diese beiden Gefäße waren aus Holz, Lehm und Stein und ausgepicht[5]). Der Trichter des Weinhändlers (משפך של רוכלין) diente gleichzeitig als ein bestimmtes Maß; er hatte ein bestimmtes Volumen und durch Darunterhalten des Fingers wurde er mit Wein gefüllt, um dann durch Entfernen des Fingers in das darunterstehende Gefäß entleert zu werden[6]). Auch diente der Trichter dem Händler zur Probeentnahme, indem er ihn in geneigter Stellung hielt, etwas Wein hineingoß und dem Käufer zu riechen bzw. zu kosten gab[7]).

Oft wurden die Fässer nicht mittels des Schöpfgefäßes (מחץ) und Trichters, sondern durch direktes Eintauchen des Fasses in die untere Kufe gefüllt[8]). Die letzten Weinreste wurden aus der Kelter mit der Hand ausgetrieben (זלף ביד)[9]).

Die Gärung setzte sich noch in den Fässern fort[10]), sie blieben daher noch einige Zeit offen, und erst nachdem die

---

1) Miš. Menach. VIII, 7; nach Krauss wäre קמחין die Decke, die bei der Säuerung des Weines sich bilde. In der zitierten Stelle Miš. Menach. VIII, 7 heißt es: „und man entnimmt nicht (den Wein für das Heiligtum) von oben, wegen der קמחין und von den Rändern wegen der Hefe" (ואינו מביא לא מפיה בשל חקמחין ולא משוליה בשל השמרים). Daraus geht hervor, daß der קמחין-tragende Wein noch guter Wein war und keineswegs sauerwerdender, der ja ohnedies schon verboten war; und קמחין bedeutet demnach einfach die obere Schaumdecke; vgl. auch Rašis Deutung zu b. Menachot 87a.

2) Miš. Maas. I, 7; Tos. Ab. sar. VIII, 2; b. Ab. sar. 56a; b. Bm. 92b.

3) Tos. Terum. VII, 19; b. Taan. 30a.

4) Miš. Toh. X, 7; Miš. Kel. II, 3; b. Ab. sar. 74b.

5) Miš. Kel. III, 8 משפך של עץ ושל חרס שפקקו בזפת; b. Ab. sar. 74b.

6) Miš. Kel. II, 4.

7) ibid. מסהו על צדו ומריח בו ללוקח.

8) Miš. Toh. X, 7.

9) b. Sabb. 134b.

10) b. Ab. sar. 56a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000061

Gärung nachließ, wurde der gebildete Hefeschaum abgeschöpft und gespundet[1]).

Der so erhaltene Jungwein war noch trübe und mundete schlecht, wurde aber auch schon als solcher genossen[2]). Erst beim Lagern in den Fässern setzte sich die Trübung am Boden ab, und durch vorsichtiges Umgießen in andere Fässer (שופה)[3]) klarer Wein erhalten. Den Wein filtrierte man auch (סנן, שמר)[4]), um ihn zu klären. Die dazu benutzte Seihvorrichtung (מסננת, משמרת)[5]) bestand aus einem Tuch (סודרין), oder einem Korb aus Dattel-Reisern (כפיפה מצרית)[6]). Auch waren Seiher in Sackform (רווקי) aus Menschenhaar (מַזָּיָא), Wolle (עמרא), Flachs (כותנא), Reisern (חלאתא) und Strohhalmen (צבתא) in Gebrauch[7]).

Die ausgepreßten und abgeschöpften Kerne und Schalen wurden nochmals mit Wasser angerührt und der Gärung überlassen. Dabei erhielt man einen billigen Tresterwein (תמד דפורצני), der sich nicht hielt[8]). Eine bessere Weinsorte als den תמד דפורצני, erhielt man aus der zurückgebliebenen Hefe beim Anrühren mit Wasser, wobei öfters Regenwasser Verwendung fand[9]), und Gärenlassen. Der so erhaltene Wein wurde תמד דרווקא[10]) auch Hefe-Wein (יין שמרים)[11]) genannt. Das Aufgießen von Wasser und Gärenlassen wurde auch zweimal wiederholt[12]). Der so erhaltene Tresterwein, glatthin

1) b. Bm. 92b.

2) Miš. Maas. IV, 4; Miš. Aboth IV, 20; b. Sabb. 139b Raši.

3) b. Bm. 60a. 4) Miš. Sabb. XX, 2; b. Sab. 138a.

5) Miš. Sabb. XX, 1; Miš. Kel. XIV, 8; XXV, 3; XXVIII, 3; b. Sab. 139b. 6) Miš. Sabb. XX, 2.

7) b. Ab. sar. 75a; vgl. auch dazu Raši.

8) Miš. Maasroth V, 4; b. Pesach. 42b.

9) b. Chulin 87b; b. Bb. 97a. 10) b. Pesach. 42b.

11) b. Pesach. 42a; b. Bb. 97b; nach Krauss (l. c. S. 239) ist יין שמרים der unmittelbar von der Hefe abgezogene Wein, d. h. also die letzten Weinreste, die über der Hefeschicht lagern. In b. Bb. 97b wird aber deutlich zwischen dem Weine, der an den Rändern und Boden unmittelbar über der Hefeschicht sich befindet und dem יין שמרים unterschieden. Daraus geht klar hervor, daß יין שמרים nicht der „unmittelbar von der Hefe abgezogene Wein“ sein kann. Mit Recht übersetzt der Rašba zu b. Bb. 97b יין שמרים mit תמד, d. h. der beim nochmaligen Anrühren der Hefe mit Wasser und Gärenlassen erhaltene Wein.

12) b. Bb. 97a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000062

תמד genannt, diente meistens der Essigfabrikation[1]), in schlechten Zeiten aber diente er auch zum Trankopfer[2]).

Zum Aufbewahren des Weines dienten innen ausgepichte tönerne Fässer (חבית) mit tönernem Spund (מגפה), der mit Lehm, Pech, Wachs, Gips, Lappen, Papier u. a. abgedichtet wurde[3]). Auch Schläuche verschiedener Form (נוד, נבל, גרב, רוקבא, חמת, נוד)[4]) und Krüge von allerhand Form (קנקן, גיגית כד)[5]), sowie Papyrusgefäße (כלי פפיור)[6]), die alle ausgepicht waren, waren im Gebrauch. Die Fässer wurden nicht vollgefüllt, man glaubte dadurch ein besseres Aroma zu erzielen[7]). Zur Probenentnahme diente ein Heber (מינקת, auch אדק, דיופי, גושתא), der sicherlich aus Metall war und unten eine scharfe Kante hatte, da man mit ihm den Deckel des Fasses durchbohren konnte[8]).

Über das Wesen der alkoholischen Gärung machten sich die alten Juden keine Gedanken, wohl aber befaßten sie sich mit dem Sauerwerden des Weines. Zwar wußte man, daß diese Erscheinung von verschiedenen Umständen, wie z. B. von der Wärme[9]) und von den Winden[10]) abhänge, doch blieb der ganze Prozeß rätselhaft und wurde einfach mit dem Schicksal des Besitzers in Verbindung gebracht[11]). So konnte das Schicksal des Käufers das Sauerwerden des Weines verschulden, und derjenige galt als vom Schicksal besonders bevorzugt, dessen Weine nicht sauer wurden[12]).

---

1) b. Pesach. 42b סתם חמץ מהתמד הוא בא.  2) j. Demai I, 21d.

3) Miš. Kel. III, 6; IX, 1; X, 2; X, 5; M. Para V, 5; Miš. Jad I, 2; Miš. Mk. II, 2; Miš. Ab. sar. V, 4; Tos. Sabb. XV, 2; Tos. Bm. II, 4; Tos. Kel. Bk. VI, 13; VII, 1; b. Ab. sar. 69b; b. Sabb. 66b, 111a; b. Bm. 92b; b. Mk. 12a.

4) Tos. Ab. sar. IV, 10; b. Gittin 69b; b. Ab. sar. 43; b. Pesach. 57a; b. Sabb. 23b, 138b; nach Raši (b. Sab. 138b) ist גוד ein aus Rindleder angefertigter Schlauch mit weiter Öffnung, der auf einem freien Platz aufgehängt zu werden pflegte, um den Wein kühl zu halten.

5) Aboth R. Nathan a 14; j. Mk. II, 2; b. Mk. II, 2.

6) j. Ab. sar. V, 14.  7) Miš. Menach. VIII, 7.

8) b. Ab. sar. 58a, 72b; b. Erub. 104a.

9) Miš. Maas. IV, 4; b. Sabb. 11b.

10) b. Gittin 31a Raši zu מוצאי חחג בורקין את חיין בקידום של.

11) b. Bb. 97a.  12) b. Sanhed. 101b; b. Chulin 86a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000063

Man wußte, daß das Sauerwerden des Weines mit der Bildung einer Haut (חמרא דאקרים)[1] einsetzte und sich von oben nach unten fortpflanzte[2]. Der säuerlich werdende Wein (יין קוסם)[3] galt noch als Wein, obwohl er schon nach Essig roch, da er noch den Weingeschmack hatte; erst nach drei Tagen hielt man die Essigbildung für abgeschlossen[4]. Bei besonders starken Weinen, wie z. B. dem edomitischen Wein (יין האדומי), wurde das Sauerwerden durch Einwerfen von Gerstenkörnern bewirkt[5].

Wohl machte man die Beobachtung, daß in dem freien Luftzutritte ausgesetzten Gefäßen, der Wein schneller sauer werde, und man schützte sich davor durch Aufsetzen eines Brettergestells in Form eines schiefen Daches (עושין לימודים בשביל שלא יחמיץ)[6]. Wahrscheinlich diente auch das oft vorkommende Überschichten des Weines mit einer Ölschicht[7] als Schutzmittel gegen das Sauerwerden, indem dadurch der Luftzutritt ferngehalten wurde.

---

1) b. Ab. sar. 30a; b. Ber. 40b.
2) b. Ab. sar. 30a; b. Bb. 96a חמרא מעילאי עקר.
3) Miš. Maas. šeni IV, 2; b. Ber. 40b; b. Bb. 97b; Miš. Bb. VI, 2; vgl. auch פורצמא b. Bb. 95b. 4) b. Bb. 96a; b. Ab. sar. 30a.
5) b. Pesach. 42a. 6) Miš. Mk. II, 2. 7) b. Chulin 94a.

# Isaac of Antioch.

## Homily on the Royal City.

By C. Moss.

## II.

### Translation.

Again offer up praise to the power which delivered thee from the sword — again give thanks to the cross that it may again fence in thy breaches. Again let thy harp play to it for again thou seekest its help — thou hast need of God, cease not from the praise of him. Linger in hymns to him who increaseth thee through peace and give thanks to him who without strife gave thee great deliverance. He did not wear away thy strength in war — thou didst not see the faces of the pursuers — by means of sickness he conquered the tyrant who was threatening to come and take thee away captive. Against the stone of sickness they stumbled and the steeds fell and their riders — and the camp which was prepared for thy destruction [lit: razing to the ground] was silenced. (10) Peace was an officer for thee, and grace bore rule over thee — and he commanded peace that it should increase thee, and that the foreigner should not come upon thee. With the feeble rod of sickness he smote mighty men and laid them low — and fierceness could not stand before the feebleness which struck at it. With a mean and weak staff he bound for thee the warlike forces — the swift ones sought their feet but sickness weighed them down. The horse came to nought, the horsemen came to nought, and the arms and the assault came to nought

— for sickness of the foot[1]) had laid low the mighty men that they might not come upon thee.

With the staff he was smiting Philistia that she might not behave haughtily against the people — (20) and with the locust Egypt was punished and was restrained from the daughter of Jacob. By means of feeble rods thy Redeemer humbled the bands of mighty men and through sickness he laid low the Huns who threatened thee. In the course of this mighty act which helped thee, he did not strive with his arm; he did not fight with bow and sword; he did not weary his strength in war. By his fiat he stilled the battles; by his will he caused the sword to cease — and his protection is a high wall and mighty men cannot break through it.

O city, redeemed by compassion, produce fruits of righteousness, that thy redeemer may not be called a respecter of persons because he protected thee. Produce fruits of faith that his justice may not strive with him (saying): (30) "Lands which did injustice are desolate, whereas thou, although thou dost sin, art prosperous". Formerly his justice strove with him on behalf of evil-doers, and his grace debated with her in the person of the nations [i. e. the heathen nations] and of the nation [the Jewish people]. Justice assumed the person [lit: put on the face] of the nations and stood before him when he [i. e. God] was upholding the worthless people, and the nations were cast out by him from his dwelling. "Why", she said, "are the nations rejected, but the nation is become one near to thee? Why is thy grace accused on earth of respect of persons? If it be that thou dost establish justice [on earth], cast out the nation which acts wickedly against thee — if thou doest grace, let the nations come into thine inheritance. Godless are the nations, godless is the nation — in error they are equal and in iniquity (40) — and wherefore dost thou gather in the nation whereas the family of the nations is a stranger to thee? Either let the nations come into thy

1) Or possibly: for sickness had laid low the mighty men of the foot. Or should we read ܐܪܟܢ ܠܪܓܠܐ ܕܓܢܒܪ̈ܐ and translate: for sickness had laid low the foot of the mighty men?

habitation or do not gather in even the nation — and if thou art good with reference to the inner ones [initiates, i. e. Jews], wherefore dost thou reject the race of the outer ones [the profane, i. e. the heathen]? (If) thou seekest to wax great through justice (then) thou wilt scatter the nation of Jacob — (if) thou dost wish to shine forth through grace (then) thou wilt call the nations to thy assembly. (If) justice is pleasing to thee, dismiss Israel from thy house — and if thou dost choose grace, seek the peoples in thy calling. Why dost thou uphold Zion whereas the assembly of the nations is forsaken by thee? The harlot enters before thee — why may the daughter of the nations not enter? The nations are rejected by mercy while thou dost hold fast the stubborn nation — (50) call the family of the nations with the calling of thy grace that it may give thanks to thee". This petition justice brought in before God — this controversy she had had, and she brought the nations into the inheritance. She assumed this advocacy[1]) and extended mercy to every man — and she sent heralds to the nations [that] they might invite them to the kingdom. Through this speech the Godhead turned towards the nations and graciously called them, that they might come in and do service — through this reasoning the indignation against the nations was dissolved because God went forth and proclaimed peace to them [or saluted them], and perfected a reconciliation. Through this discourse the Church was commanded to come into the sanctuary — (60) through this petition the bride came to the bridegromm from the nations. Justice could not bear to see the insolent nation accounted the heir of majesty while the nations were forsaken [as] rejected ones. "Far be it from thee", she said, "to be a respecter of persons! — far be it from thee to be like unto a mortal man! — in the upright judgement which thou lovest thou owest the nations compassion. The nations make supplication to thee — let them enter [and] minister to thy majesty — through thy grace the earth abides but it does not perceive that thou givest it life. Thou leadest it astray from thy way because

1) *συνηγορία*.

thou dost not visit it with thy laws — and because thou didst not call it together with the nation, it did not know thee that thou art God. Set the law over the nations that they may learn that thou hast created them — (70) and instruct the peoples in thy judgements, and let the earth know that thou art its Lord. Thou didst alienate it and it forgot thee and thou didst put it far from thee and it did not honour thee — call it [that] it may enter and recognise that thou art the Lord of the Creation".

This controversy of justice's the Blessed Paul declared while he was teaching the Romans, while he was saluting [lit: while he was proclaiming peace to] the nations. He opened the gate of God which Moses had shut before the nations — he opened for the Church that it might enter that which the Law had not opened for it. He went forth and repeated before the nations how justice had disputed — that she had taken the sins of the nation and had entered that it might be established over the nations. Paul narrated how justice had arisen [and] striven and (80) [how] through the crimes of the inner ones she had demanded mercy for the outer ones. Through the fall[1]) of the foolish nation she effected an entrance for the nations, and through its going astray after images she proclaimed return to the nations. "Because they did not obey", she said, "God has mercy on you and through the sins of the Hebrews you have found an opportunity for mercy. Their falling away from justice has brought about a reconciliation for the world — their sins are life for the nations — because of their jealousy they were justified[2])". God shut them up, but He saw that they did not obey[3]) — and He pursued them with doctrine, but they did not come to faith. He instructed them with wondrous things but they

1) i. e. falling into sin; calamity.

2) i. e. because of the jealousy of the Jews against the nations they (the nations) were justified. *Cf. Rom.* XI, 11.

3) Perhaps ܚܒܫ has the sense of "comprehend", "include" here and there is a reference to *Rom.* XI, 32. ܚܒܫ ܓܝܪ ܐܠܗܐ ܠܟܠܗܘܢ ܒܠܐ ܡܬܛܦܝܣܢܘܬܐ ܕܥܠ ܟܠ ܐܢܫ ܢܪܚܡ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000068

did not forsake falsehood — (90) He caught them in iniquity every day but they did not abandon idle speech. He imprisoned them in true judgement and He tested them for a long time — He troubled [them] and terrified [them] and He saw them that they were vessels of destruction[1]). With the proving of his judgement he searched them out and found that there was no affinity to him in them. He taught them by prophets, he called them by means of laws — he admonished them with signs but they did not abandon idolatry. And his justice judged truly[2]) that she might have mercy on every man. Justice against which they had rebelled was become their adversary — she disputed in order that the nations might enter and trample the rebels under foot. Justice saw that grace was accused of respect of persons (100) because it gave rest to the godless nation — and the godless nations hated it. It magnified the worshippers of idols and it treated with contempt the worshippers of idols — error lies in wait among the inner ones a hundred-fold more than among the outer ones. And she judged it right in upright judgement that mercy should be extended over all and she withdrew mercy from the nation and granted grace to every man[3]). "It is not just", she said, "that evil-doers are written in the book of thy covenant whilst other evil-doers are estranged from the testament of thy promise". This one [sc. justice] incited the multitude of the nations against the nation and humbled it — this one separated it from the house concerning which it boasted that it belonged to it. This one called the nations and they pushed aside the nation and cast it forth from its habitation — (110) and love, which formerly gave heed to it, abated from it. This one repeated the wickedness of the nation which was more grievous than that of the nations — and she gave help to the foreigners and made them members of the household. And Paul listened to her, while she was debating this question, and he entered and told the Romans that their calling was from [or of] justice

1) *Cf. Rom.* IX, 22. 2) As if ܒܩܘܫܬܐ.

3) Or: dealt kindly with every man.

— which stood by them and debated and saved them and caused God to show mercy to the tribes.

O city, fear justice, because she does not know respect of persons — for she did not know [how] to respect even the person of God in judgement. When the erring nation was beloved[1]) she debated with him and persuaded him (120) that he should show mercy even to the nations and should call them to the faith. Be afraid of justice because iniquity cannot stand before her — may she not punish thee in the land of desolation[2]) because thou art at peace although thou art insolent. Force and pride have built thee up and they have made thee the envied one among the nations — tyranny has heaped up in thee its plunder and has incited against thee the desire of marauding bands. The Hun desired thy property and from desire he changed to wrath — his desire was transformed into anger and it roused[3]) him to war and sword. The greedy one mingled desire with wrath and dared to come against the city — for this is the character of plunderers that from desire they come to quarrel. Greedy men cause everything that is upright [to become a matter of] contention and strife — (130) take away greed from the earth and lo! everything is at peace. O riches, how [is it that] of thyself thou dost incite the nations against one another? — O property, how [is it that] of thyself thou art the cause of strife? The rich deliver the land into captivity and incite plunderers against them [selves] — they are the cause of captivity through the superabundance of their possessions. The poor man gives peace to the earth because the bandit does not come against him — the rich man is the cause of the sword because he

1) Or, taking مسحب as *active* ptcp. "when he (God) loved the erring people".

2) سبط = desolatio, vastitas (desolation). Another possible translation of حافا وسبط is, of course, "in the land of the sword". ؟ appears to mean "castigavit", „punivit" here. Mr. E. W. Brooks suggests that the ب = "by means of"; trans. then: "may she not punish thee by means of a desolate land. (i. e., "May she not condemn thee to a desolate land — a land of desolation.)

3) Lit: forged.

shakes the earth with battle. The foreigner threatens him — the captor seeks his treasures — through his boasting he entices troops so that they come to depopulate the lands.

Adam had lived in Paradise and had been envied by the Evil One — (140) the powers[1]) of darkness were jealous of him, demons were agitated because of his riches. The captors plotted against him in the desirable dwelling-place [in] which they saw him — they armed the serpent with guile that he might come and take the rich ones captive. He [the Evil one] took the tongue of the serpent that he might speak falsehood with it — he made for him [sc. the serpent — or, for himself] a ravenous [or baneful] mouth that he might make a deadly lure with it[2]) — the harp was worthy of the will which played on it[3]). The cunning one [i. e., the Evil one] took the wily one [i. e. the serpent] that he might cause slander[4]) through him — he sent forth his guile through the serpent and his envy through falsehood. From the ambassador which he made for himself understand the guile which was in him — an ambush walked [or (freely) lurked] in kindness and a snare was prepared in the lure [or bait] — (150) the deceitful one made sweet his story that innocence might give ear to it[5]).

The Hun also in the midst of the field heard [about] thy majesty and envied thee — and thy riches kindled in him the desire to come for the plundering of thy treasures. He called and gathered together the beast(s) of the field, the host of the desert drew nigh to him[6]) — and he led the band of the desert[7]) that he might bring the land into captivity. "Let

---

1) Reading ܚܝ̈ܠܐ for ܚܝ̈ܐ (life).

2) Lit: that with it (sc. the mouth) he might allure a deadly lure.

3) *Three* lines together (not two).

4) So if ܡܕܪܫܢܘܬܐ. But if ܡܕܪܫܢܘܬܐ = "that he might make an attack". 5) *Three* lines together — not two.

6) ܐܩܦ also transitive = cause to cleave, join, bring near. So "he caused the host . , . to cleave to him" — "he brought near him . . .".

7) ܘܕܒܪ ܠܗ ܓܘܕܐ ܠܡܕܒܪܐ can hardly mean: "and he led the band *to* the desert". Trans. as if ܕܡܕܒܪܐ "of the desert" or even ܡܢ ܡܕܒܪܐ *from* the desert.

us go", he said, "[and] plunder the land in which peace has made riches to abound — let us go against the great city whose treasures foreigners have not plundered. Let us go, let us capture the town in which the whole earth is gathered together — and as it were in a nest and in a cage let us take all the nations in it. Let us go to the wonderful city which long peace has made great (160) and it [sc. peace] took and brought to it in honour[1]) all the treasures of the lands. The besom of plunder [is] in its [sc. the city's] hand and it has gathered together with it all the gold of the Persians and of the Romans — merchants have gone up and have heaped up in it . . . The riches of the sea and of the dry land sailors have dragged and have heaped up in it[2]) — all the earth is there, let us arise quickly [and] go to it. Violence and its companion might have spoiled towns and have placed [the spoils[3])] in it — and oppression and guilt together with it have given it all that is in the earth". These things the tyrant had spoken — the Hun to his camp — these things the robber said that he might inflame his troops with desire. He had girt his loins with troops that he might go forth, capture [and] devastate — (170) the terrible one armed himself with marauding bands and the iniquitous one was on the point of coming. He hung [or, the sword hung, reading ܬܠܠ] the sword from his right hand and the half of the sword [was] in his left hand — and he had laid his hand on the bow and tested it with the arrow which he sent [forth] through it.

But when the sinners drew the bow and put their arrows

---

1) Or ܐܝܩܪܐ = a mark of honour, gift. So, perhaps, "as a gift".

2) The text seems to be corrupt (or dificient) here. If we trans. "merchants of the Persians and of the Romans have gone up and have heaped up in it the riches of the sea and of the dry land", then the last half-line: "sailors have dragged and have heaped up in it" is leaft without an object — while if we translate as above, the half-line "merchants have gone up and have heaped up in it" has no real object.

3) To preserve the metre (and the sense) we should, perhaps, read ܣܡܘܗܝ [or ܣܡܘܗܝ] instead of ܣܡܘ. ܣܡܘ "have blinded" gives no sense.

on the string — and preparation had perfected itself and the host was on the point of coming quickly — while menace was coming with them and wrath was stirring up strife — then sickness blew through it and hurled the host into the wilderness. The lover of peace had sent sickness like a commander against the host which was threatening in order that peace might come and bring it to nought. It [sc. sickness] took strength from the strong and made feeble the knees of the warriors[1]). — (180) it slackened and turned aside the hands which had grasped the bow and the sword. It cooled the fury of the mighty man, it abated the threat of the powerful ones — it brought to nought the counsel of the wise, it weakened the heart of the bold. He whose heart was strong for battle waxed feeble through sickness — he whose spirit was proud [exalted] on account of strength was humbled through fewness[2]). He who was skilful in shooting with the bow, sickness of the bowels overthrew him — the riders of the steeds slumbered and slept and the cruel army was silenced. The assembled army in which the Hun had boasted fell suddenly — as had happened to the army of Assyria when it was threatening Zion.

Formerly Sennacherib had girt his loins with the army of Assyria — (190) he trusted in the multitudes and bands of the Ninevites and of the Assyrians. He went forth from the rising of the sun that he might raze to the ground the cities of the West — he took with him the young men of Assyria, the youths of Nineveh[3]) clave to him. He went up and encamped against Judaea and he did not think on [his] weakness — because his trust was in the army he behaved

1) ܓܒܪ̈ܐ on account of the metre should probably be vocalised ܓܒܪ̈ܐ = ܓܒܪ̈ܐ "warriors".

2) ܟܪܝܪܘܬܐ. Does this mean "insignificance" (= sickness), scarcity (i. e. of strength)?

3) Text ܢܝܢ̈ܘܐ with seyâmê but ܢܝܢܘܝܐ = a Ninevite — there is no form ܢܝܢܘܐ = an inhabitant of Nineveh. I would suggest therefore that the seyâmê should be removed and that we should read ܢܝܢܘܐ Nineveh (cf. parallel ܐܬܘܪ Assyria).

insolently and was unrestrained. Then a wind from the height blew through his army and scattered it — and the warriors slept their sleep, the mighty men whom he had prepared. He was deprived of the youths and the army of his trust [= in which he trusted] fell — and he who had come up with threat(s) returned to his land in flight. The senseless[1]) and insolent man does not understand his limitations[2]) — (200) he supposes concerning difficult things that they are not difficult for him nor hard. He thinks that he can anticipate[3]) hidden and secret things — and he takes little thought of hard concealed things. For this is the proof of a fool (viz.) that he perplexes himself with difficult things and [that] he wearies his empty mind with things which are too high for [his] understanding.

Lo! the tumult of battles has died away; let the strife of the disputants cease — lo! the war with the foreigners has come to an end, let the speech of strife come to an end. Faith and the city are afflicted as it were with battles — the battle of the city has passed away [is over] but that of faith has waxed powerful. Warriors do not vex the land, inquirers [i. e. heretics] stir up the Church — (210) the tongue has surpassed the sword because it does not cease from strife. We have received earthly peace, let us hope for heavenly peace — we have peace from him who is without, obtain agreement with him who is within. Troublers have ceased from the city and the voice which saddened it has come to an end — let the disputants who disturb it cease from discussing faith. We have a city, faith — there is no man who fights against his own city — a foreigner disturbs a city and an unbeliever faith. A pupil tells his skill through work — and by [his] act he shows it and glories in it because he knows it. The

---

1) ܚܣܝܪ ܠܒܐ evidently = ܚܣܝܪ ܪܥܝܢܐ here, ܠܒܐ having the meaning "mind".

2) Lit: "his measures", cf. ܗܠܝܢ ܕܠܥܠ ܡܢ ܡܫܘܚܬܐ "things which are beyond one".

3) Perhaps ܢܩܕܡ here = rise early [and understand]. Trans. then: "that he can easily understand".

pupil does not fully[1]) expound his skill — (220) he labours in works that he may make known that he has a knowledge of it[2]). Disputants tell faith without works — they narrate it through empty and base speech instead of deeds.

Thou, O Lord, didst deliver the city from disturbers and troublers — deliver the faith from the disputants [i. e. heretics] even of our time[3]). Thou didst cause war to cease from the land and thou didst permit us to eat its [sc. the lands] delights — banish quarrels from the Church and allow us to live in its doctrine. That, since the land dwells in peace and faith in serenity, the soul, O Lord, may give [or, play] thanks to thee on a harp of praise.

### Notes on the text.

**l. 82.** ܦܢܝܬܐ in the sense of "return" occurs, apart from our Homily, only in the Syriac version of Cant. VII, 11, where אני לדודי ועלי תשוקתו is rendered ܐܢܐ ܠܕܘܕܝ ܘܥܠܝ ܦܢܝܬܗ. Payne-Smith (*Thesaurus*) explains our word as meaning "regressus, conversio" = Studium. Brockelmann in his *Lexicon* gives "applicatio" for it. ܦܢܝܬܐ appears to me to be the rendering not of the Hebr. תשוקה but of the LXX ἐπιστροφή. The versions seem not to have understood the rare Hebr. noun and to have substituted תשובה for it. Cf. the two other passages in which תשוקה occurs in the Bible. Gen. 3, 16 ואל אישך תשוקתך = Pesh. ܘܥܠ ܒܥܠܟܝ ܬܬܦܢܝ and 4, 7 ואליך תשוקתו = Pesh. ܐܢܐ ܬܬܦܢܐ ܠܘܬܗ. Though in these two passages the Pesh. renders the Hebr. noun by the verb ܐܬܦܢܝ, the LXX has in both instances the noun ἀποστροφή.

**l. 119.** ܦܝܣܬܗ. From a philological point of view this is perhaps the most interesting form in the Homily. Though

1) Perhaps we should read ܡܠܝܠܐܝܬ "verbally", "merely by words", for ܡܠܝܐܝܬ 'fully". 2) Lit: that it is with him in knowledge.

3) ܘܕܗܘܫܐ (sic MS. with seyâmê). No root ܕܗܫ in Payne Smith, *Thesaurus* and Brockelmann, *Lexicon* (Ed. alt.); so the word must be read ܘܕܗܘܫܐ.

the Aphel of ܦܝܣ (a loan word from the Greek πεῖσαι) occurs frequently enough in the sense "persuade", "convince", the Pael has, so far as I know, never yet been found outside this Homily — it is not even recorded in the Lexica. The Jewish Aramaic and Post-Biblical Hebrew פיים both mean "pacify, conciliate, persuade", but פיים has always been considered an original Semitic root and not a borrowed Greek form. (See Levy, *Neuhebr. and Chald. Wörterbuch* s. v. פיס.)

l. 158. ܐܩܠܘܒܐ. According to Brockelmann (*Lexicon*, s. v. ܩܠܘܒܐ) this is a loan word from the Greek κλωβίον (see Nöldeke, ZDMG. 35, p. 517, note 5). Payne-Smith (*Thesaurus*, col. 3624) considers our word a derivative of the Greek κλουβός, κλωβός. Gesenius-Buhl s. v. כלוב however maintains that these Greek words are borrowed from the Hebrew כלוב. Liddell and Scott (*Greek-English Lexicon*) s. v. κλωβός, also compare the Hebrew word.

l. 185. ܒܡܫܕܐ ܩܫܬܐ. Brockelmann explains the form ܡܫܕܝܐ ܓܐܪܐ as meaning "teli jactus". According to Payne-Smith, *Thesaurus* ܡܫܕܝܐ in such combinations is the Aphel ptcp. used as a noun (he compares other similar forms such as ܡܟܠܐ, ܡܣܪܐ). The peculiar form of the construct state as exemplified in ܡܫܕܐ is recorded by Brockelmann as occurring in the Hexaplar (ܡܫܕܐ ܩܫܬܐ = כמטחוי קשת[1]). In our passage the meaning of this expression seems to be not "a bow shot" but "shooting with the bow".

l. 191. Note that in this line both ܡܕܒܪܐ and ܡܕܝܢܐ are trisyllabic.

l. 205. ܟܬܫܐ (Brockelmann "certamen") seems to occur, but once outside this passage, namely in another of Isaac's Homilies (Bickell's Edition, Vol. 2, p. 26 where Bickell renders it by "lis"). It is, however, recorded in the native Lexica.

1) See Bar-Hebraeus, Scholia ad. loc. (L. Uhry, *Die Scholien des Gregorius Abulfarag zur Genesis* 21—50, 1898), p. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000076

# Die Typen der Nominalbildung im Tigriña.

Von I. Wajnberg.

Bei der Abfassung seiner *Grammatik der Tigriñasprache* (Halle 1871) stand Praetorius ein ungenügendes Material zur Verfügung: die in St. Chrishona gedruckte Evangelienübersetzung von Debtera Matteos, einige handschriftliche Evangelienübersetzungen, einige Vokabularien von geringem Umfang und Wert. Seitdem sind manche Drucke in Europa und Abessinien erschienen, die reichliche Beispiele der Nominalbildungstypen liefern, z. B. solche gute und mit konsequent durchgeführter Schreibung wie die Übersetzung des Neuen Testaments (Asmara 1909) und der vier Evangelien (Asmara 1902), kleine Missionarbroschüren und Büchlein (wie die Sammlung von Erzählungen aus dem Christentum und sonstiges u. d. T. ብርሃን ፡ ይኹን ፡ in Asmara 1912 (zitiert: Luce); die erbauliche Zeitschrift መልእኽቲ ፡ ሰላም ፡ (Asm.), die biblische Geschichte ዘንታ ፡ መጽሐፍ ፡ ቅዱስ ፡ (Asm. 1901), die Fibel ፊደል ፡ ትግርኛ ፡ Sillabario da ... C. Winqvist (Asm. 1896) und mehrere andere.

Außerdem ist in Europa und Abessinien eine Reihe von Lehrbüchern und Wörterbüchern erschienen wie J. Schreiber, *Manuel de la langue Tigraï* (Wien 1887); de Vito, *Grammatica elementare della lingua tigrigna* (Roma 1895); Cimino, *Vocabulario italiano-tigrai e tigrai-italiano* (Roma 1904); Offeio, ናይ ፡ ቋንቋ ፡ ኢጣልያ ፡ ሰዋስው ፡ (Roma 1908), (ital. Grammatik in Tigriña) = Offeio; Ronciglione, *Manuale tigray-italiano-francese* (Roma 1912) = Ronc.; P. S. Coulbeaux et J. Schreiber, *Dict. de la langue Tigraï* (Wien 1915) = C; de Vito, *Vocabolario della lingua tigrigna* (Roma 1896) = V; Bassano, *Vocabolario Tigray-Italiano e Repertorio Italiano-Tigray* (Roma 1918) = B; Ḥagōs Takhasta, kleines Wörterbüchlein (Asmara

1913); Bianchi, *Dizionario Eritreo* = Bi.; Offeio, *Grammatica della lingua tigray* (Roma 1915); Leonessa, *Grammatica analitica della lingua Tigray* (Roma 1928) = L; Texte wie Rossini, Texte in ZAss. 17 = R. und J. Kolmodin, *Traditions de Tsazzega et Hazzega* (Archives d'Études Orient., V, 1 und 3, Upsala 1912) = K.

Auf Grund dieser neuen Quellen wird im Folgenden der Versuch gemacht, das reichlichere Material von Nomina zu sammeln und nach den einzelnen Bildungstypen zu ordnen.

Von diesen Texten, Grammatiken und Wörterbüchern sind manche ziemlich gut, mit angegebener Aussprache, einige mit Verdoppelungszeichen über den geminierten abessinischen Lettern. Allerdings ist die Aussprache nicht immer genau, und die in den Vokabularien und Wörterbüchern angeführten Zeitwörter sind in manchen Fällen vielleicht bloß gelehrte Fiktion und Systemzwang; so vielleicht auch manche Infinitive und Participia.

Das bei V zur Bezeichnung von ĕ dienende schiefe *e* wird hier durch ĕ wiedergegeben. Bei C wird Vokallosigkeit mit ° bezeichnet. In den Beispielen aus dem N. T. ist die Belegstelle nicht bezeichnet.

Die unten häufige Nennung der Verbalstämme bei der Aufzählung der Nominaltypen (*gabr* zu *gabra* $o_1$, *megebbār* zu *gabbara* $o_2$) bezeichnet in vielen Fällen eine wirkliche Beziehung des Nomens zum Verb; in anderen Fällen soll sie aber bloß besagen, daß das Nomen neben dem Verb steht, ohne eine nähere, genetische Beziehung zu behaupten. Die Verdoppelung im Nomen und Verb (wie im Nomen *gabber* neben dem Verb *gabbara*) ist in manchen Fällen sicher unabhängig von einander entstanden und ist in einer dieser Bildungen oder auch in beiden wohl bloß phonetisch oder von einer Bildung in die andere durch Systemzwang verschleppt.

## Übersicht der Verbalstämme.

Zur Orientierung in den mit dem Zeitwort zusammenhängenden Nominaltypen soll hier in Ergänzung zu Praetorius, *Tigriña* S. 255 ff. ein Verzeichnis der vorkommenden Verbalstämme folgen:

$o_1$ *gabara*: zu den bei Praet. angeführten Beispielen läßt sich nichts neues hinzufügen.

Neben *gabara* kommt auch *gōbara* vor, mitunter mit phonet. *ō* für *a*, manchmal vielleicht für *gu̯abara*: B ቦረኽ፡ *borekʰè* „inginocchiarsi“ (< *bᵘarakʰa* oder *ō* phonetisch nach Labial?) neben C በ″፡, dazu Kausativ B አቦረኽ፡ *agōbara*, Infinitiv B ምቡራኽ፡ *megūbār* mit *ū* zu *ō* in *gōbara* (Typus des gewöhnlichen Infinitivs = *megbār*); B ዖጸጸ፡ *ʻoṣeṣè* „essere magro“ und seine Derivata, B ጦዘዘ፡ *ṭozezè* „stagionarsi“, Infinitiv aber B ምጥዛዝ፡ *megbār* statt des zu erwartenden *ምጡዛዝ፡; B ፎጕ ፎጕ፡ *foguĭfoguè* „rovistare“ etc., Infinitiv aber ምፍጕፋጕ፡ statt des zu erwartenden ምፉጕፋጕ፡; B 1225 ዶቕዶቒ፡ „premere“ neben B 774 ደቕደቒ፡; B ጮረረ፡ *č̣iorerè* „legare“ etc., B ቶመመ፡ *tomemè* „torcersi (bocca)“ mit Infinitiv B ምቶማም፡ *megōbār* statt des zu erwartenden regelrechten *megūbār* oder des üblichen *megbār*, C ተመመ፡ und ምትማም፡, vgl. aber C ቶማም፡. Zu ቶ für ተ vgl. *tē* Munzinger ቶክላ፡ „loup“ statt des gewöhnlichen ተ und ቶኩም፡ „garde“ zu ተክመ፡ „surveiller“. Wegen des Labials *m* hat B ዐሞኹ፡ „prendere manciate“, wohl statt ዐመኹ፡, also kaum ein *gabōra*. Eine Art (phonet.?) *gōbōra* ist B ዶሮነ፡ „esser polverosa (strada)“, denom. von ዶሮና፡ „polvere alzata dal vento“ (Littmann).

$o_1$ *gabrada*[1]) für Quadril.: C ሀብረመ፡ „fut vaillant“, Cimino ሐበለቈ፡ *habelequè* „mescolare“, wohl Fehler statt ሐብለቈ፡ (so bei C B); B 538 አንጐተ፡ „mettere il codale della sella“ etc. mit wurzelhaftem bzw. einverleibtem አ, B ቦቕበቒ፡ *boqbequè* „essere pietoso“ mit Umstellung der Labialisierung statt C በቍበቈ፡ wie C Adj. ቦቅባቍ፡ neben በቍባቍ፡, aber Infinitiv nicht *ምቡቕባቕ፡ *megūbrād*, wie zu erwarten, sondern ምብቕባቕ፡ *megebrād*, also das *bō* (sowohl im Verb wie in fast sämtlichen Derivaten) wohl nur mit phonetischem *ō* statt *a* wegen des Labials *m*. Dasselbe bezieht sich auf B ቦኽ በኽ፡ *bokʰbekʰè* „essere fracido“, C በኵበኰ፡ und ቦኵቦኰ፡.

1) Mit *g b r* werden die ersten drei Radikale, mit *d* der vierte, mit *l* der fünfte bezeichnet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000079

$o_2$ *gabbara*: V በየነ፡ *beyyené*, Impf. B ይብይን፡ „emise la sentenza“; C ለዘበ፡ Impf. B ይልዝብ፡ s'adoucit“; BR 25 ወየበ፡ *woyyevè*, Impf. B ይውይብ፡ „fù giallo“; V ዐወረ፡ *'awwere* (aber B *'awerè* $o_1$, Impf. ይዐውር) „divenne cieco“; B ሸልሐ፡, Impf. ይሸልሕ፡ „essere puntato“; B ደቆሰ፡, Impf. ይድቅስ፡ „schlafen“; B ሀረሰ፡, Impf. ይሀርስ፡ dasselbe, aber C hat $o_1$.

$o_3$ *gābara*: ባረከ፡ „segnen“, ጋለበ፡ „galoppieren“, B ቋጸረ፡ „fare un nodo ... per scommettere“ etc., mit starrem, also vielleicht nicht funktionellem ቋ, wie häufig im Tña. bei *q*.

$o_3$ *gabārada* für Quadril.: B ሐባለቈ፡ „mescolare discorsi“ zu B ሐብለቈ፡ „confondere“, C „conta des canards“; B ለቻለቸ፡ „mehrmals ausspülen“ zu ለቸለቸ፡ „ausspülen“, C ላቻለቀ፡ mit ላ für ለ oder ein $o_{3,3}$ (ähnlich $o_5$ unten); B ቀናጠበ፡ „cogliere qua e là“ zu ቀንጠበ፡ „cogliere, tagliare“ vgl. geez ቀንጣብ፡; CIMINO ደባለቀ፡ „rimescolare“ zu B ደብለቸ፡, CIMINO ሰናደወ፡ „preparare“, C ለማለመ፡ „reverdit peu à peu“ zu B ለምለመ፡; K 172, 14 Gerundium ጠራኺቦም፡ zu einem *ጠራነበ፡, vgl. B ጠርነበ፡ „raccogliere“; B ገላዘበ፡ „raccogliere“, B ገናጸለ፡ „metter sossopra“ zu B ገንጸለ፡ „svolgere“, B ገላገለ፡ „dividere etc.“, B ጠራቸመ፡ „raccogliere“.

Die Bedeutung von *gabārada*, äußerlich einer Entsprechung des dreikonsonantischen $o_3$ *gābara*, ist oft „sammeln, mischen“, überhaupt vieler kleiner Handlungen; *gabārada* gehört somit wohl anderswo hin, eher zu den Iterativen.

B ፋይተተ፡ „darsi alla prostituzione“ zu ፋይቶት፡ „meritrice“ mit starrem *ā* hat mit $o_3$ nichts zu tun, sondern ist ein Denominativum, das auf tigrē ፋይተት፡ (< ፋትየት፡), Partic. fem. $o_1$ zurückgeht (LITTMANN).

$o_4$ *gabābara*-Iterativ: C ሐባበለ፡ „usa de toutes les ruses etc.“, B ለዋወጠ፡ „tauschen“ zu ለወጠ፡ dasselbe, B ጠማመረ፡ „legare più fasci“ zu ጠመረ፡ $o_1$ „legare in fascio“, B ሰባበረ፡ zu $o_1$, B ወራረደ፡, B ሐጻጸበ፡, B ጎራረየ፡, B ሰራረቸ፡

„rubacchiare“ zu ሰረቐ፡ „rubare“, B ቀታተለ፡ „uccidere molti“, B በታተነ፡ „spargere molte cose“ zu በተነ፡ „spargere“, B በታተኸ፡ „spezzare in più pezzi“ zu በተኸ፡ „spezzare“.

$o_4$ *gabārārada* für Quadril.: B ጠንቐቐለ፡ „ciurmarsi a vicenda“ zu ጠንቂለ፡ „ciurmare“, C ተሮንጮመ፡ „expliqua rapidement“ zu ተርጮመ፡ „expliqua“ (statt des zu erwartenden ተረንጮመ፡).

Ein nicht belegtes $o_5$ *gābābara* ist nach den unten folgenden entsprechenden Beispielen für den Kausativ $o_5$ *agābābara* zu vermuten.

$o_6$ *gabrara*: B ሣዕረረ፡ „produrre molto fieno“ zu ሣዕሪ፡ „fieno“; B ዋህለለ፡ „radunarsi“, vgl. B ዋህላ፡ „riunione“; B ዋሕለለ፡ „esser bravo“, vgl. ወሐሌ (für *ʷaḥalē) „bravo“; B ኰርደደ፡ „essere molto ricciuti (capelli)“, vgl. ኩርዲ፡ „ricciolo“.

$o_7$ *gabarbara*: C ረገብገበ፡ zu ረገበ፡ „s'enflamma“; sehr seltene Bildung.

## Kausativ.

$a_1$ *agbara*.

Wie oben bei $o_1$ *gabara* Formen mit orthographischem, phonetischem oder seltener auch funktionellem *ō*: B አቦረኸ፡ „fare inginocchiare“ zu ቦረኸ፡, B አኽኸፈ፡ far seccare“ zu $o_1$ ኮኽፈ፡ „seccarsi“ statt ኰኽፈ፡ oder mit funktionellem *ō*, denn der Infinitiv lautet ምኽኻፍ፡, also wohl *məkʰəkʰāf*, anstatt *ምኵኻፍ፡, also *megebār* statt *megbār*, mit *e* hinter dem ersten Radikal, entsprechend dem *ō* im Verbum (es wäre aber statt *e* ein *ū* zu erwarten); B አቐቕሐ፡ „fare spannocchiare“ zu ቀቕሐ፡ „spannochiare“, vielleicht Fehler statt des zu erwartenden አቕቀሐ፡ B 578 አጸሎተ፡, Impf. የጸሉት፡ „pregare“ mit ሎ aus ጸሎት፡ „Gebet“, wegen des Impf. = *agabōra*; B አዶርነ፡ „impolverare“ zu ዶርነ፡ $o_1$.

$a_1$ *agabrada* für Quadril.: V አደንቄረ፡ „assordò“, Praet., *Tña.* አበርትዔ፡ zu geez በርቱዕ፡, V አቀብጠረ፡ *aqèvteré* „provocare le ciarle“, C አሰልከየ፡ „ennuyer“; B አቻሀመመ፡, አቸልጠፈ፡, አቸምሰለ፡, አቸንጠሰ፡, አቸርደደ፡, — Beispiele mit Spirantisierung, also ohne Verdoppelung des ersten Radikals, was ein *aggabrada* < *atg.* (s. unten) ausschließt.

B 811 አገለሞተ፡ „far che si prostituisca“ ist wohl amharisch; B አቦኽበኽ፡ „far fradiciare“ zu ቦኽበኽ፡ „essere fracido“ und B አቦቕበቕ፡ „muovere a pietà“.

B 555 አዕሎበጠ፡ „contorcersi“ mit *ō* hinter dem zweiten Radikal (tē?).

$a_2$ *agabbara*: V አሞጕተ፡ *amōgguoté* „mosse lite“, V አለወጠ፡ *alewweṭé* „far permutare“, V አጸበቀ፡ *azebbeqé* „etwas gut verrichten“, B አቸለሰ፡, አቸለበ፡, አቸረመ፡, አቸነሰ፡, — letztere vier Beispiele mit spirantischem, also nicht verdoppeltem erstem Radikal, somit nicht = *aggabbara* = *atg''*.

$a_3$ *agābara* bzw. *agabārada* für Quadril., äußerlich nicht zu unterscheiden von $at_3$ *atgābara* bzw. *atgabārada*. Es entscheidet die kausativ-reflexive Bedeutung und die eventuell angegebene oder vermutliche einfache bzw. verdoppelte Aussprache des ersten Radikals.

So gehören zu *agābara* B 626 አኳነየ፡ „far costruire la maceria“ mit spirantischem ersten Radikal, also *akʰχāneɣe*; B 256 አቻርዔ፡ „piegare un legno“; B 268 አቻነየ፡, B 282 አቻጽዔ፡; B 596 አኻሰሰ፡ „far stendere pasta“, aber ebenda አኻሰሰ፡ „far che si accusino scambievolmente“ = *atgābara*; vgl. auch L 257, 273 አጋለበ፡ *'agalebè* „fece galoppare“.

$a_3$ *agabārada* für Quadril.: C አሰናደወ፡ „rangea“, aber B 505 አሰ፡ = *atg.*; V አቄላመጸ፡ *aqχolâmeṣé* „lusingare“, aber B 285 አቄ''፡; B 490 አመኽነየ፡ und አመኽነየ፡ „scusare“, gebildet zu ምኽነት፡ „scusa“; weniger sicher Cimino አዘጋደየ፡ *azegàdeie* „apprestare“, aber B 560 አዘ'' = *atgabārada*. Manche dieser Beispiele gehören also vielleicht zu *atgabārada*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000082

$a_4$ *agabābara*: C አተራረፈ፡ „gagna petit à petit“, B 465 አነጻጸረ፡ „mettere a confronto“. B 951 አጻሐሐፈ፡ „fare scrivere“ etc. steht wohl für regelrechtes አጸሓሐፈ፡ mit ጸ für ጸ vor dem mit Vokal versehenen Guttural, wie manchmal im Tña., und ሐ für ሓ.

C አኀባበረ፡ (zu sprechen *'aḫbā''*) und C አሕሣሠረ፡ zu ኀሠረ፡ „est humilié“ haben ኀ und ሕ statt des zu erwartenden ኀ und ሐ, vielleicht wegen des Gutturals (oder unter dem Einfluß des $a_1$ *agbara*?).

Dieselbe Unregelmäßigkeit und außerdem noch *a* statt *ā* zeigen: C አንጻጸረ፡ zu ነጸረ፡, aber B oben አነ''፡; B 513 አቍለለወ፡ *'aquelelewè* (statt des zu erwartenden *አቈላለወ፡) „soffrire dolori di parto“ zu $\sqrt{qlḳ}$, B ቀለወ፡ „abbrustolire; B 512 አቕረረየ፡ *'aqrereyè* „cantare ... in marcia“; B 483 አምሰሰወ፡ „indugiarsi“, vielleicht zu መሰየ፡, geez መስየ፡ „essere vicino alla sera“; B 1040 አኀተተየ፡ „cercare qua e là“; Praet., *Tña.* S. 268 አጥፍፍኤ፡ „vergeuden“ zu አጥፍኤ፡ Vielleicht sind aber diese fünf Verba eher als verderbte $a_7$ *agbarbara* aufzufassen: *አቍለውለወ፡ (vgl. B ቅልውልው፡ በለ፡ dasselbe, B ቅልውልዎ፡ „orzo abbrustolito“), *አቍረይረየ፡, *አምሰውሰወ፡, *አኀተይተየ፡ (vgl. B 1040 ኀትይትይ፡ በለ፡ = አኀተተየ፡). Ein *አጥፋእፍኤ፡ konnte sein እ leicht einbüßen, und das ፋ unter dem Einfluß des folgenden ፍ selber in ፍ übergehen.

B 813 አገለባበጠ፡ „fare rivoltolare“ zu ገልበጠ፡ „rivoltare“ sieht aus wie ein *agabarārada* $a_4$ für Quadrilitera (amh. አጉ'' = *atg''*.

$a_5$ *agābābara*: hierher gehört B 551 አዋሳሰበ፡ „unire in matrimonio più persone“, falls hier nicht አዎ'' zu lesen ist; B 551 አዋራረየ፡ „far propalare notizia“ zu ወሬ፡, ወረ፡ „notizia“. አዋሃሀደ፡ „(Gott) als einzigen anerkennen“ (vielleicht mit orthogr. ዎ statt ወ vor Guttural).

$a_6$ *agabrara*: B አሣዕረረ፡ „far produrre molta erba“ zu

ሣዕረረ ፡, ሣዕሪ ፡; B አኵርደደ ፡; B 633 አዋህለለ ፡ „radunare“, vgl. *gabrara*.

$a_7$ *agbarbara*: አሕዘንዘነ ፡ (vgl. *agbarbīr* unten), B 471 አህተፍተፈ ፡ „delirare“ zu ህተፍተፍ ፡ በለ ፡ und ህተፈ ፡ dasselbe; B 478 አሕለቕለቐ ፡ zu ሐለቐ ፡, geez ጎልቀ ፡; B 513 አቕበጥበጠ ፡ „gironzare“, vgl. B 514 አቋበጠ ፡; B 515 አቍጨምጨመ ፡ (?); V አግባእብኤ ፡, B 1265 „socchiudere“ አግባብኤ ፡, (gehört also vielleicht zu $a_4$ *ag(a)bābara*); B 564 አድሐርሐረ ፡ „rinculare“ zu ደኀረ ፡ „rimanere indietro“, C አስከሕክሐ ፡ zu B C ሰክሐ ፡ „aver paura, avversare“. Vgl. auch oben zu *agabābara* $a_4$.

**Reflexiv.**

$t_1$ *tagabra* und *tagabara*: B ተኸስፈ ፡ ተኸፍተ ፡, ተኸፈ ፡, ተአትወ ፡, ተአንመ ፡, ተለቕመ ፡ „esser mangiato“, ተለቍጠ ፡ „esser battuto, esser toccato“, ተሐቍነ ፡, C ተሐቈነ ፡ „esser agitato“, — letztere Beispiele mit spirantischem zweitem Radikal, also sicher nicht $t_2$ *tagabbara*.

Sonst *tagabara*, z. B. C ተህሰየ ፡ „se laissa cajoler“. Manchmal ohne Unterschied *tagabra* und *tagabara*, besonders bei med. gem., so B 730 ተዘቕቈ ፡ und ተዘቈቈ ፡, B ተኸበ ፡ und ተኸበበ ፡, ተቐፈ ፡ und ተቐፈፈ ፡, ተቐነ ፡ und ተቐነነ ፡, ተጠመ ፡ und ተጠመመ ፡ B 551 ተወርየ ፡ zu ወረ ፡ „Nachricht“ neben dem in den Texten vorkommenden ተፈሌ ፡ „scheiden“ (tert. *i*). B ተቐቕሐ ፡ mit ቕ vor Guttural ሐ könnte ebensowohl *tagabra* wie *tagabara* sein. B 534 ተንዐረ ፡ neben ተናዕረ ፡ und 535 ተንዐሰ ፡ neben ተናዕሰ ፡ haben den ersten Radikal ohne Vokal wie üblich bei med. gutt. L hat immer *tagabra*.

$t_1$ *tagabrada* für Quadril.: C B 350 ተመርኰሰ ፡ „se soutint sur une béquille“, vgl. geez Dillm. Lex. 318 ተመርጐዘ ፡ dass.

$t_2$ *tagabbara*: V ተሞጐተ ፡ *temōgguoté*. Vgl. auch L.

$t_3$ *tagābara*: V ተፋነወ ፡ *tefânewé* „entlassen werden“,

$t_3$ *tagabārada* für Quadrilittera: C ተንቃነቀ ፡ „trembla“, B ተረኀርኈ ፡ „usarsi compassione scambievolmente“, B 368

ተቖራሐነ፡ „nutrire sentimenti ostili“ zu B ቅርሕንቲ፡ „ostilità“, B 823 ተገማጠለ፡ „essere voltate più cose“, B Cimino ተደባለቐ፡ „essere confuse più cose“, B 351 ተመባዕዔ፡ „votarsi“, zu መብዕኣ፡ „voto“.

Eine Art Dehnung des Stammes $t_3$ *tagabārada* ist *tagābārada* $t_{3,3}$ B 394 ተዋላወለ፡ neben ተወላወለ፡ „essere titubante“; unsicher ist Cimino ተሳናደወ፡ *tesanádeue* „allestirsi“, — nur bei Quadril. mögliche Doppeldehnung (mit doppelt-intensiver Bedeutung?).

$t_4$ *tagabābara*: Ronc ተነጋገረ፡ „sich unterhalten“, ተሐፃየ፡ „sich verloben“, B ተሀላለኸ፡ „ostinarsi scambievolmente“ zu ሀለኸ፡ „ostinarsi“. Andere Beispiele B ተቖራረበ፡, ተቖታተለ፡, ተተጎዝ፡ (für ተተጋጎዘ፡ zu ተጎዘ፡ von ጎዘ፡).

$t_4$ *tagabarārada* für Quadril.: B 812 ተገለባበጠ፡ „rivoltarsi a vicenda, rivoltolarsi più volte“; B 986 ተፈሐጣጠረ፡ (*tagabărārada*) „sgraffiarsi a vicenda“ zu ፋሕጠረ፡ „sgraffiare“, B ተቖረፋፈደ፡ „battersi a vicenda“ zu ቀርፈደ፡ „battere“, B ተጠነጭቈለ፡ „ciurmarsi a vicenda“ zu ጠንቈለ፡ „ciurmare“.

$t_5$ *tagābābara*: ተዛራረበ፡ „sich miteinander unterhalten“, Praet., *Tña.* S. 268 ተቃዳደሜ፡ neben ተቀ″፡ „einander vorzukommen suchen“, B ተማቓቖለ፡ „sich wechselweise etwas verteilen“; B ተናባበየ፡ „curarsi vicendevolmente, essere curate più persone“ zu ናበየ፡ „curare“ gehört eigentlich nicht hierher, da die Grundform dieses reflexiv-iterativen Verbalstamms ናበየ፡ bereits $o_3$ ist oder starres *ā* hat; dasselbe gilt vielleicht auch für B 469 ተናፋፈቐ፡ „desiderarsi a vicenda“ zu ናፈቐ፡ „desiderare“ und für B 481 ተማላለደ፡ zu B 76 ማለደ፡ aus einem መዓልቲ፡ zu ወዐለ፡ Vgl. noch Offeio, *Tigr.* S. 88, 185 ተባራረኸ፡ „fu benedetto“, rec. zu ባረኸ፡ „benedì“.

Sonstige Beispiele: B ተናፋፈገ፡, B 577 ተጣቖቈሰ፡, ተዋራረሰ፡, ተባራረየ፡

In B ተዋሐሐጠ፡ für ተዋሓሐጠ፡ und ተቖሐሐመ፡ für ተቖሓሐመ፡ steht ዋ bzw. ቖ vielleicht für ወ bzw. ቈ vor dem

mit Vokal versehenen Guttural, und beide Bildungen gehören somit zu *tagabābara* $t_4$.

B 115 ተማዐራረየ፡ „essere uguagliate (più cose), B 312 ተባሐንጐጠ፡ und B 481 ተማሐላለፈ፡ gehören hierher als *tagābārārada*, $t_5$ für Quadrilittera, falls der erste Radikal nicht orthographische Länge vor folgendem Guttural und letzterer orthographische Kürze ist; sonst wäre es vielleicht $t_4$.

$t_6$ *tagabrara*: vgl. ተዐምጸጽና፡ unter *tagabrīr*; B ተዋህለለ፡, vgl. oben zu *gabrara*.

$t_7$ *tagbarbara*: V ተግባእበኤ፡, V ተርገብገበ፡, vgl. *megberbār*; B 513 ተቈበጥበጠ፡ „gironzare“, CIMINO ተፍገምገመ፡ „barcollare“.

**Kausativ-reciproker Verbalstamm.**

Dieser Verbalstamm hat in Wurzeln mit starkem erstem Radikal fast immer Assimilierung des Stammpräfixes *at-* an den ersten Radikal, also *aggabara* aus *atgabara*. Diese Angleichung bleibt in Wurzeln primae gutt. fast immer aus. Da in den Texten und sonst die Verdoppelung meist nicht angegeben ist, entscheidet meist nur die Bedeutung, ob wir den Verbalstamm *atgabara* > *aggabara* oder den einfachen Kausativ *agabara* im gegebenen Fall haben.

$at_1$ *atgabara* ist kaum vorhanden: B 578 አጽንነ፡ *'aṣṣnenè* „non rispondere, non curare“ und B 910 አጥብሔ፡ (letzteres wohl nur Druckfehler für አጥብሔ፡ $a_1$) beruhen vielleicht irgendwie auf einem Mißverständnis.

Ebenfalls zweifelhaft ist *atgabrada* $at_1$ für Quadrilittera B 563, 751 und 1291 አደልሐቐ፡ „truffare, far confondere“. Vgl. aber B 523 አታሐርቀወ፡ *'attaḥarqewè* „stridere i denti“ $\sqrt{ḥrqw}$ mit Beibehaltung des Präfixes *t* vor Guttural.

$at_3$ *atgābara*, mit Assimil. = *aggābara* (vgl. BROCKELMANN, *Grundriß* § 257, passim): V አላገጸ፡ *allâgeze* „deridere“, aber C ohne Verdoppelung; C አቋጸረ፡ Bi *aqquotzirù* „dare appuntamento“; R 42 አዘርብኒ፡ *azzâ''* „discorri con me!“, V አፋተነ፡ *affâtené*, Kaus. zu ተፋተነ፡ „si diedero vicendevolmente saggio“;

V አፋተወ ፡ *affâtewé*, Kaus. zu V ተፋተዉ ፡ „si amarono“; V አፋነወ ፡ *affânewé* „accompagnò“ zu ተፋነወ ፡ „venne accompagnato“, B አካሰሰ ፡, አባረየ ፡, አሻመወ ፡

In Wurzeln prim. gutt. ohne Assimilation des ተ-Präfixes V አተዓረቀ ፡ *atte''* „Frieden stiften“, K 60, 2 አተሓረቐ ፡ Vgl. Brockelmann, *Grundriß* § 265 δ. C አተሐላፈ ፡ ist unverständlich; vgl. Littmann, ZAss. 13, 178.

at$_3$ *atgabārada* für Quadril.: V አቀባጠረ ፡ *aqqevâteré* „accarezzare“, V አጠራቀመ ፡ *atterâqemé* „pose da parte poco a poco“, K 117, 1 አመሓጥእዎም ፡; B አገማጠለ ፡

Mit Beibehaltung des *t* vor Guttural B 343 አተሀናሸወ ፡ „consolare“ = *atgăbārada* (ሀ = *ha* oder mit orthographischer Kürze = *hā*), B 1025 አተሐባለቐ ፡ (ተ für ትአ?).

Ein *atgābārada* at$_{3,3}$ mit nochmaliger (funktioneller, doppeltintensiver?) Dehnung ist vielleicht B 394 አዋላወለ ፡ neben አወላወለ ፡ „rendere indeciso“. Vgl. oben den Verbalstamm *tagābārada*.

Ein quinquelit. at$_1$ *atgabardala* (?) oder at$_3$ *atgabarādala* ist vielleicht aus dem Infinitiv Bi *məmmədənguái* „proroga“ zu erschließen, $\sqrt{mdng^{u}\underset{\wedge}{i}}$ mit Einverleibung des *m*-Präfixes aus $\sqrt{dng^{u}\underset{\wedge}{i}}$.

at$_4$ *atgabābara*: V አሠራረዔ ፡ *asserâre'é* „provocò . . . una regola“, V አፈላለጠ ፡ *affelâleṭé* „fece che si conoscessero reciprocamente“.

*At(t)ăgabābara* mit Beibehaltung des *t* vor prim. guttur.: Praet., *Tña.* S. 268 አተአኻኸሌ ፡, V. አተአኻኸለ ፡ *'atte'akhâkhelé* „commisurò“; V አተአኻኸበ ፡ *atte'akhâkhevé* „indisse la radunanza di più persone“, V አተዓራረቀ ፡ *atte'ârâreqé* „riconciliò più persone fra loro“, B አተሐቋቈፈ ፡ „far che si abbraccino scambievolmente“ zu ሐቈፈ ፡ „abbracciare“, B 524 አታኀዳደረ ፡ neben አተ'' ፡ *'atteḫadaderé* „provvedere l'ospizio ai forestieri“, B 4 አታሀራረመ ፡ „far che si picchino a vicenda“ zu ሀረመ ፡ o$_1$ „picchiare“.



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000087

*Atgabarārada* $at_4$ für Quadril. sind B አፈሐጣጠረ ፡ zu ፋሕጠረ ፡ und B አቀረፋፈደ ፡ zu ቀርፈደ ፡

$at_5$ *atgābābara*: OFFEIO, *Tigr.* S. 88, 185 አባራረኸ ፡ „fece benedire recip." zu ባረኸ ፡ „benedi", V አላሓሐሰ ፡ *allâhâhasé* (mit orthogr. ላ für ለ vor Guttural?), K አጸናንዔ ፡, K 264, 5 ከጣፋፍአም ፡, B 375 አባራረየ ፡, B አናፋፈቐ ፡, B 587 አከሐሐሰ ፡ für አኸሓ'' ፡, B አናባበየ ፡, vielleicht auch B 577 አጣቐቈሰ ፡ (wegen der Bedeutung vielleicht für አጣ'' ፡); vgl. oben *tagābābara*.

B 481 አማሐላለፈ ፡ und B 116 አማዕራረየ ፡, C አማ'' ፡ und አመ'' ፡ (vgl. DILLM. 967 አማዕረየ ፡) haben ማ vielleicht statt መ vor Guttural = *atgăbărārada*, vgl. oben.

**Verbalstämme mit Präfix *an-, tan-, as-, asta-*.**

$an_1$ *angabara*: B 529 አንቈልሔ ፡ *'anquelĕḥè*, Impf. የንቈልሕ ፡ „alzare gli occhi al cielo"; B 539 አንጠጠወ ፡ *'anṭeṭewè*, Impf. የንጠጡ ፡ „pendere, piegarsi da un lato"; B 541 አንጸደየ ፡, B 542 አንፈፈወ ፡

Ein *angōbara* vgl. B 538 አንጦለለ ፡ „essere indeciso, star sospeso di animo", vgl. ebenda አንጠልጠለ ፡

$an_1$ *angabrada* für Quadril.: Bi *ansalḫitù* „sdrucciolare", Gerundium zu einem *ansalḫaṭa*, $\sqrt{slḫṭ}$; V አንጠቅለለ ፡ „rotolare", B 487 አምበድበደ ፡, Impf. የምበድብድ ፡ „sventolare, tremare"; B 535 አንዘጕዝጕ ፡, Impf. የንዘጕዝጕ ፡ „cuocere (legumi ecc.)", vgl. ዝጕዝን ፡ „legume ecc. cotto"; B 537 አንገልሐጠ ፡ „spalancare gli occhi", vgl. ግልሐጥ ፡ „che ha gli occhi etc."; B 535 አንደልሐጸ ፡ „scivolare", vgl. geez ድኅፀ ፡

B 526 አንሐርሐረ ፡ (zu geez ንኅረ ፡ oder tña. B ነሀረ ፡?) und B 542 አንፈስፈሰ ፡ (vgl. B ነፈሰ ፡) sind *angabrada* bzw. *agbarbara* $a_7$.

$an_3$ *angabārada* für Quadril. ist B 540 አንጸባረቐ ፡ „risplendere", geez አንጸብረቀ ፡

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000088

B 540 አንጸላለወ፡ „impedire di scaldarsi, ombreggiare“, B 540 አንጸራረወ፡ „produrre il capogiro“, B 529 አንቂለልሐ፡ „gettare in alto“, vgl. ebenda አንቂልሑ፡ „alzare gli occhi al cielo“ und B 1035 zu 285 ቂላሕ፡; B 532 አንከላልኡ፡ „trattenere, fermare“, vgl. vielleicht B 585 ከልኡ፡, B 533 አንከራረወ፡ „ruzzolare“, vgl. B 534 አንኰርኰረ፡, — sind z. T. vielleicht *angabābara* an$_4$ oder ähnlich.

an$_6$ ist vielleicht wegen seiner Entstehung, aber nicht mehr im gegenwärtigen Sprachbewußtsein V አንጠቅለለ፡ „rotolare“ (zu B 905 ጠቕለለ፡?). So ist auch V B 535 አንከባለለ፡ „arrotolare“ wegen seiner weiteren etymologischen Anknüpfungen eine Art an$_{6,\,3}$ *angabārara* zur $\sqrt{kbl}$.

B 564 አንድሐርሐረ፡ neben አድሐርሐረ፡ „rinculare“ zu ደኀረ፡ ist zu unsicher.

Mit *tan*-Präfix vgl. Bildungen wie *tangabara* B 539 ተንጠጠወ፡ „caricarsi“, ተንፈፈወ፡ „essere rivoltolata (carne) etc.“, beide ziemlich unsicher in Bezug auf ihre Bildung.

*tangabrada* tan$_1$ bzw. *tangabrara* tan$_6$ sind *ተንሰልሐጠ፡ zu Bi *tanselhitù* „scivolato“, C B ተምበርከኸ፡ und ተንበ″፡ „s'agenouilla“, B 534 ተንከእሰሰ፡ „coricarsi“, B 535 ተንዘጕዘጕ፡ „essere cotto etc.“, vgl. ዝጕዝጎ፡; B 351 ተምበርጠጠ፡ zu B 375 በርጠጠ፡

*tangabārada* tan$_3$ bzw. *tangabābara* tan$_4$ und *tangabārara* tan$_{6,\,3}$ sind V C B 381 ተንቀሳቀሰ፡ „s'agiter“, V ተንጠላለዔ፡ „si stirò sbadigliando“ (vgl. ምንጥልላዕ፡ sub *mengebebār*), B 540 ተንጸባረቐ፡ „essere offuscata (la vista)“; vgl. auch B 533 ተንከራረወ፡, ebenda ተንከባለለ፡; B 532 ተንከላልኡ፡

Mit *as*-Präfix vgl. *አስገፈረ፡ (as$_2$?) zu Bi *asgheffirù* „remare“, B 501 አስቂምቂመ፡ „lamentarsi“, ibid. አስቂርቂረ፡ „commuoversi e piangere etc.“, B 503 አስተንተነ፡ „ripensare“, vgl. geez ተንተነ፡, vielleicht aus amh. አስተነተነ፡; B 508 አስገድገደ፡ „nauseare“, wegen B 208 ስግድግድ፡ አፀለ፡ dasselbe, — vielleicht eher *agbarbara*.

B አሸከርከረ፡ „sgambettare“ ist wohl *agbarbara*, vgl. Guidi, *Amar.* ሸክርክራት፡ und vielleicht auch B 235 ሸከርከር፡ በለ፡

B 508 አስፈለለ፡ *'asfelelè* „essere in apprensione“ hat das Perfekt wie ein *asgabara*, aber das Impf. lautet nicht *የስፈልል፡ wie etwa B 507 የስደምም፡ zu (amh.) አስደመመ፡, sondern የሰፍልል፡ wie von einem $a_1$ *agabrada*, vgl. auch B ስንፍላል፡ „apprensione“.

Mit *asta*-Präfix vgl. Bildungen wie *astagbara* አስተብሀለ፡, B 503 አስተንከረ፡, አስተንፈሰ፡, አስታአመረ፡ „indicare“, B 504 አስተውዐለ፡ „meditare“, አሰተጽምኤ፡ „origliare“, — *astagābara* wie B 502 አስተማሰለ፡ „essere mesto etc.“ und አስተማቐረ፡ „assaggiare“ etc.

Präfix *tasta-* hat B 503 ተስታአመረ፡ „essere indicato“, Passiv-Reflexiv zu አስታአመረ፡ „indicare“. Das Verhältnis erinnert in gewissem Sinn an die Beziehung (vgl. unten) von *taggābara* < *tatgābara* zu *aggābara* < *atg''*.

## Mischformen.

In manchen Quellen, die die geminierte Aussprache angeben, also in den Vokabularien und in B, kommen Verbalstämme mit ungerechtfertigter Verdoppelung vor, z. B. B 733 አዘ̈ተየ፡ „fare che si consiglino insieme“ statt des zu erwartenden አዘተየ፡ (genauer አዘ̈ተየ፡ < *አትዘተየ፡). Dies könnte ein Fall von rein phonetischer geminierter Aussprache ohne grammatische Funktion sein, wie er in der Aussprache des Amh., Tña. und in der traditionellen Aussprache des Geez nach den Feststellungen von Littmann, Cohen und Mittwoch vorkommt. Aber in dem angeführten Beispiel und in manchen anderen ist System, z. B. ist die Grundform zu አዘ̈ተየ፡ nicht $o_1$, sondern $o_2$ B ዘተየ፡ *zetteyè*, Impf. ይዝቲ፡ „consigliarsi su q. c. da farsi“; wenigstens ist ein $o_1$ bei B nicht angeführt. Sollte wenigstens in manchen dieser Beispiele nicht bloß phonetische Verdoppelung vorliegen, so könnte man sie als Misch-Verbalstämme anführen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000090

So z. B. hätten wir in obigem አዘ̈ተየ፡ zu ዘ̈ተየ፡ eine Dehnungsform, aus *አዘ̈ተየ፡ $a_2$ gebildet, oder aber eine Art Kontamination von *አዘተየ፡ $a_3$ und አዘ̈ተየ፡ $a_2$, also አዘ̈ተየ፡ $a_{2,3}$ bzw. $a_{3,2}$. So auch C አቃ̈ለለ፡ und C አላ̈ዘበ፡, letzteres zu B ለ̈ዘበ፡ $o_2$, Impf. ይልዝብ፡ „essere amabile“, auch amh.

Zu C ሐባ̈ላቕሩ፡ „fanfaron“ neben C B ሐባላቕሩ፡ „imbroglione“ wäre ein Verb ሐባ̈ለቕ፡ (B nur ሐባለቕ፡) anzusetzen; die Angabe aber selber bei C ist unsicher.

C አመካ̈የ፡ „faire des excurses“ hat wohl bloß phonetische Verdoppelung, die bei B 490 fehlt.

C አሰና̈ተ፡ neben ተሰና̈ተ፡ (eine Art $a_{3,2}$, $t_{3,2}$) wird von B አ̈ሰናበተ፡ ($at_3$) „licenziare“ nicht bestätigt.

C አለዘ̈በ፡ (vgl. oben አላ̈ዘበ፡) wäre ein *agabābbara* $a_{4,2}$. So auch C አሸባ̈በረ፡ zu ሸ̈በረ፡. Vgl. zu diesen Formen Guidi, *Vocab.*, *azzawāwwar* neben *azzawāwar* und unten zu *gebebber*. Vgl. auch B 510 አሸናሸ̈ነ፡ *'ašenaššenè* „ornare“ neben anderen Derivata mit Verdoppelung und B 1064 „alterare“ አበላሸ̈ወ፡ neben „alterazione“ ብልሸ̈ዊ፡, anders aber B 374, 1116, 1117 „depravare, deteriorare, deturpare“; vgl. aber ebenda ተበላሸ̈ወ፡

Eine Mischform *tagābbara*, falls nicht bloß phonetische Verdoppelung, ist B 615 ተ̈ኺለሰ፡ „imboccarsi a vicenda“ zu ኰ̈ለሰ፡ $o_2$, Impf. ይ̈ኹልስ፡ „inghiottire un boccone“; $o_1$ bei B nicht angeführt, und so der normale Verbalstamm *ተ̈ኺለሰ፡ nicht möglich. Dasselbe gilt für B 624 ተ̈ኺረየ፡ „arrabbiarsi“ zu ኰ̈የ፡ $o_2$ dasselbe, ohne $o_1$, B 839 ተጋ̈ተረ፡ „prendersi di mira“ zu ገ̈ተረ፡ $o_2$, ohne $o_1$, B 729 ተዛ̈ቀረ፡ „scherzarsi“ zu ዘ̈ቀረ፡ $o_2$, ohne $o_1$, B 919 ተጣ̈የቐ፡ „interrogarsi a vicenda“ zu ጠ̈የቐ፡ $o_2$, ohne $o_1$, B 754 ተና̈ወጸ፡ „essere turbato“ neben አና̈ወጸ፡ = *atgābbara* zu ነ̈ወጸ፡ $o_2$, ohne $o_1$, C überall ohne Verdopp.; C ተሳጐደ፡, aber B 209 ተሳ̈ጐደ፡ „battersi a vicenda etc.“

zu B ሰጐደ፡ $o_2$, ohne $o_1$, C ተላዘበ፡, vgl. oben C አለዛዘበ፡ zu B ለዘበ፡ ohne $o_1$, C *ተታኰሰ፡ zu ተታኳሲ፡ „fusilleur“ zu B ተኰሰ፡ $o_2$ „sparare (arma)“, ohne $o_1$, aber bei C auch አታኰሰ፡; vielleicht auch OFFEIO, *Tigrai* S. 133 ተአረመ፡ (= ተአረመ፡?) zu አረመ፡ $o_2$ (so auch B) „corresse scritture“, und ebenso አተአረመ፡ (= ″ረመ፡?).

B 1117 „deteriorarsi“ ተበላሸወ፡ und B 510 ተሸናሸነ፡ „essere ornato“ = *tagabārrada* $t_{3,2}$, vgl. oben *agabārrada*.

C ተሐላለወ፡ = *tagabābbara* $t_{4,2}$ zu ሐለወ፡ $o_2$, ohne $o_1$, aber V B 36 ተሐላለወ፡ „exercer vigilance reciproquement“; C ተሸባበረ፡ zu ሸበረ፡ $o_1$.

B 792 አደዋወሰ፡ „far mescolare“ zu ደወሰ፡ $o_2$, ohne $o_1$ = *atgabābbara* $at_{4,2}$.[1] Ähnliche Mischformen auch im Amh.

Eine andere Art Mischformen bilden Verbalstämme mit phonetischer bzw. funktioneller Verdoppelung der ersten Wiederholung des zweiten Radikals. So z. B. ist zu ምስለላም፡ *megebbebār* ein ሰላለመ፡ *gabbābara* $o_{2,4}$ anzusetzen, zu B 216 ሸለመ፡ $o_2$ „ornare“, ohne $o_1$; doch hat C nur ሰላለመ፡. B 660 hat አወዳደኤ፡ „fare rovinare a vicenda, più persone“ zu ወደኤ፡ $o_2$ „finire“, ohne $o_1$, C ተተኳኰረ፡ „échanger des regards“ zu ተኰረ፡ $o_2$ (so auch B 391) „regarder fixement“, ohne $o_1$, B 919 አጠያየቐ፡ *atgabbābara* $at_{2,4}$ „fare interrogare più persone“ zu ጠየቐ፡ $o_2$, vgl. oben *tagābbara* und unten *atgabbāberā*. In diesen Formen ist die Lage der Verdoppelung etwas unerwartet. Zu ጠየቐ፡ wäre ein *አጠያየቐ፡ eher zu erwarten als አጠያየቐ፡.

Eine Reihe von reflexiven Verbalstämmen zeigt Verdoppelung des ersten Radikals, s. B 563 ተደልሐቐ፡ „essere imbrogliati etc.“ zu $\sqrt{dlḥq}$ statt ተደልሐቐ፡. Andere Beispiele sind: B 517 ተባረረ፡ „essere scacciato“ neben አባረረ፡ *'abba-*

*rerè* „scacciare“ (= *atgābara*) zu B 313 በረረ፡ „fuggire“, C ohne Verdopp.; B 523 ተኣለለ፡ „essere abbindolato“ (vgl. dazu amh. Guidi, *Vocab.* 413 sub አለለ፡) neben አኣለለ፡ *'attalelè* „abbindolare“, aber C ohne Verdopp.; B 558 ተዘንቐ፡ „essere seminato etc.“ neben አዘንቐ፡ *'azzaneqè* „seminare etc.“, B 564 ተዳረተ፡ „essere condotto (bestiame) etc.“ neben አዳረተ፡ *'addaretè* „condurre bestiame etc.“, B 753 ተዳለወ፡ „essere sodisfatto“ wohl zu B 563 አዳለወ፡ *'addalewè* „favorire etc.; B 1118 ተዘረበ፡ (zu „dicitura“), aber B 405 ተዘረበ፡ „dire“, neben አዘረበ፡ „far parlare“; B 477 ተላገጸ፡ „schernire“ neben አላገጸ፡ dasselbe, C ohne Verdopp.; B 509 ተሻረወ፡ „essere fatto partito“, neben አሻረወ፡ *'aššarewè* „far partito“, B 570 ተጋንጌ፡ „esser aizzato“ neben አጋንጌ፡ *'agganĕ'è* „aizzare“.

Wie ein *taggabārada* sehen folgende Verbalstämme aus: B 504 ተሰናኽለ፡ „essere impedito“ neben አሰናኽለ፡ „impedire“, B 505 ተሰናደወ፡ „essere preparato“ neben አሰናደወ፡ „preparare“, B 504 ተሰናበተ፡ „essere licenziato“ neben አሰናበተ፡ „licenziare“, C überall ohne Verdopp.; B 554 ተወጣወጠ፡ „essere fatta braveria“ neben አወጣወጠ፡ „bravare“, B 560 ተዘጋደየ፡ esser apparecchiato“ neben አዘጋደየ፡ „apparecchiare“, B 569 ተገራምዔ፡ „esser messo sossopra“ zu አገራምዔ፡ „mettere sossopra“.

B 1148 „gareggiare“ ተቓዳደመ፡ hat auf S. 277 keine Verdoppelung.

B 477 hat ተላጋገጸ፡ = *taggābābara*, B 507 ተሰናባበተ፡ = *taggabārārada*.

In den meisten obigen Formen mit Verdoppelung des ersten Radikals steht der reflexive Verbalstamm neben einem Verbalstamm mit (immer an den ersten Radikal assimiliertem) *at*-Präfix, der Grundstamm $o_1$ bzw. $o_3$ fehlt und die Bedeutung dieses Verbalstamms mit *at-* ist nicht die übliche kausativisch-

reflexivische, sondern einfach aktive Bedeutung: so heißt z. B. አዘጋደየ፡ einfach „apparecchiare“ und ተዘጋደየ፡ „esser apparecchiato“. Es ist also solch ein ተዘጋደየ፡ wohl aus *ተትዘጋደየ፡ entstanden und als Reflexiv zu dem fertigen አዘጋደየ፡ < *አትዘጋደየ፡ gebildet, gegenüber der üblichen Entstehungsweise, nach welcher *aggābara* < *atgābara* wohl zu dem bereits bestehenden *tagābara*, letzteres aber zu dem Grundstamm $o_1$ gebildet wird.

Gewöhnlich also:

*gabara* $o_1$ bzw. *gābara* $o_3$

↓

*tagābara* $t_3$

↓

*atgābara* $at_3$ > *aggāḅara*

während hier:

Wurzel

↓

*atgābara* $at_3$ > *aggābara*

↓

*taggābara* $tat_3$

## Die Typen der Nominalbildung.

### Zweiradikalige Nomina.

Geez-tña. ሳዕ፡ „Zeit“, mit Präpos. tña. ክሳዕ፡ „bis“, mit Suff. ስው፡; mit *t*-Suff. tña. ስዓት፡, B ሰዓት፡ ሐው፡, B ኃው፡ „Bruder“, geez እኁው፡; ሐውት፡, ሐውቲ፡, B ኃውቲ፡ „Schwester“.

B እመት፡ „braccio, bracciatura“; davon denom. B አመተ፡ „misurare a cubiti“.

### Drei- und mehrradikalige Nomina.

Unvermehrte Nomina.

Die *gabr*-Nomina:

*gabr* zu $o_1$: B ነቕሊ፡ „campo arato“ zu $o_1$, B መቕሊ፡ „porzione“ zu መቐለ፡ $o_1$, B ወቕዒ፡ „colpo“ zu geez-tña. $o_1$, B ነቕጢ፡ „punti“ etc., geez ነቕጥ፡, — sämtliche vier Beispiele mit aspiriertem, nicht verdoppeltem zweitem Radikal.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000094

ሐቂ፡, B ሐቕ፡ „Wahrheit“; አውሊ፡, geez አውል፡ „Feuchtigkeit“; ማእሲ፡, geez ማእስ፡ „Fell“; ራሕሲ፡ „Tau“ zu geez ርሕሰ፡; ሳዕሪ፡ „Gras“, geez ሣዕር፡, tē. ሰዐር፡ wohl statt ሳዕር፡ (vgl. Praet., *Tña.* S. 178 Fußn.); ሳእኒ፡, geez ሣእን፡, ሳእን፡ „Schuh“; መውቂ፡ B 97 „luogo caldo“, Hagos „caldo“, geez ሞቅ፡ „calor“; ሰውሒ፡, B ሰውሓ፡ und ሽኻ፡ „Wiese“; አውሒ፡ „Eichel“, B ለውጢ፡ „Wechsel“ zu B ለወጠ፡ $o_2$ mit Umstellung, geez ወለጠ $o_2$ „mutare“; ሰይፊ፡ „Schwert“; ለይቲ፡ „Nacht“, als *gabr* empfunden; so auch እሾኽ፡, geez ሦክ፡ „Dorn“ (mit Einverleibung des Aleph protheticum), dazu pl. B 511 አእሻኽ፡ und እሻኽ፡ (*agbār* und *gebār*) und Adjektiv B አሻኹ፡ „spinoso“; B ዶብ፡ „confine“ zu wohl denom. ደወበ፡ $o_2$; B 577 ጢስ፡ „ripopolamento“ (oder für *ጢስ፡ = *gebr*?) zu denom. አጣየሰ፡ „ripopolare“; L 37 በዱ፡ *bedù* „campo sodo“ zu በደወ፡ *beddewè* „rimanere sodo (campo)“; B ጓሂ፡ „Kummer“, tē. ገሀይ፡, ግሐይ፡, wohl für *ገሀይ፡ (d'Abbadie im Anhang zu Dillm., *Lex.*), vgl. Praet., *Tña.* S. 116 zu *gabar-gabr* bei med. gutt. In letzterem Beispiel ist -ī nicht das übliche Nominalanhängsel, sondern -*əɣ*.

B ሞጉእ፡, C und sonst መጉእ፡ „Mörser“ aus geez ሞግእ፡ zu ወግአ፡ „percutere“, mit Umstellung des Labials, eigentlich *magber* bzw. *magbar*. Vgl. unten.

B 714 ዓጺድ፡ „mietitura“ wohl = *ዓጽድ፡ wie B ማዕጺድ፡ = geez ማዕፅድ፡

B ሰኽሚ፡ „carico“ mit aspiriertem, nicht verdoppeltem Radikal, steht neben geez denom. ተሰከመ፡, tña. B ተሰኽመ፡ $t_2$; so auch B ተኽሲ፡ „sparo“ zu (amh.?) ተኰሰ፡ $o_2$.

*o* statt *a* nach Labial, emphatischem Konsonant oder aus sonstigen Gründen haben Bi n. pr. *bokhrù* „suo primogenito“ zu B በኽሪ፡, geez በኵር፡, in diesem Fall vielleicht auch durch Umstellung der Labialisierung von ኰ auf በ. So auch mit Umstellung der Labialisierung Bi *sogmì*, B ሰጕሚ፡ und

ስጕሚ፡ „passo“ zu ሰጐመ፡ $o_2$, und Bi *ciogrì*, B ጸጕሪ፡, geez ጸጕር፡ „crine“; Bi *abbai tzob'i* = *ዐባይ፡ ጸብሚ፡

Zu *gabr* gehören außer abstrakten Substantiven wie ጓሂ፡, konkretisierte Substantive wie አውሊ፡, ራሕሲ፡, konkrete wie ሰኽሚ፡, auch solche, die anscheinend adjektivische Bedeutung haben oder als solche in den Vokabularien angeführt werden: B 9 ሀውኪ፡ neben ሀዋኺ፡ „disturbatore“, aber geez ሀውክ፡ „confusio“ gleich tña. ሁከት፡; B 327 በትኪ፡ ሰብአይ፡ „vile, pusillanime“; B መውቂ፡ „luogo caldo“, Hagos bloß „caldo“ neben ሙቐት፡ = geez ሞቅ፡ „calor“.

*gabr* = auch semit. *qatul*, — letzteres besonders in Substantiven, in denen ein med. ቀ, ኩ, ጕ aus semit. *qu*, *ku*, *gu* stammt.

B 552 ወንጭፍ፡ „fionda, frombola“ zu wohl denominativem ወንጨፈ፡, አወንጨፈ፡ „frombolare“, unabhängig von seiner Entstehung im gegenwärtigen Sprachbewußtsein als *gabred* empfunden, verhält sich jetzt zu ወንጨረ፡ = *gabrada* wie *gabr* zu *gabara*; so auch B 492 መጕስዕ፡ „ruminazione“ ($\sqrt{g^{u}s^{\epsilon}}$) zu አመጕስዔ፡ „ruminare“, vgl. amh. አመሰከወ፡, geez አመሥኩዐ፡, tña. B 873 ጕስዔ፡ So auch B ዘሀልል፡ mit adjektivischer Bedeutung = ዝሀሉል፡ „tardo“ zu Verb ዘሀለለ፡, geez አንዘሕለለ፡ Wie መጕስዕ፡ verhält sich vielleicht B 485 መቕርሕ፡ (ursprünglich *magber* oder *magbar* mit *a* > *e* vor Guttural, $\sqrt{qrḥ}$?) „distribuzione etc.“ zu (denom.) አመቕርሐ፡ „distribuire“. Vgl. auch vielleicht C ሳሕምም፡ „faible“ zu ሳሕመመ፡ „fut faible“.

Eine gewisse Anzahl von *gabr*-Bildungen werden bei B mit Verdoppelung des zweiten Radikals angeführt, mit Aussprache etwa wie *gabb$^{ə}$r*, *gabb$^{ə}$rī*, sämtlich zu Verben $o_2$ $t_2$ usw., ohne $o_1$ $t_1$ usw.

B 452 und 1125 ነውሪ፡ „disonore“, C ohne Verdopp., zu ነወረ፡, mit sämtlichen Verbalformen mit Gemination, aber geez ohne Verdoppelung; B 1237 ኰኵዲ፡ „rattrapimento“ zu

B 630 ኰኵዲ (sämtliche Formen mit Verdoppelung); B ጠጥዒ (*gabbar* bzw. *gabbᵉr*) „germoglio“ zu ጠጥዔ; B ጸይቒ „guasto“ zu ጸየቐ, vgl. vielleicht geez ጸያቂ; B ዘሕሊ „frescura“ mit *ā* vor Guttural zu ዘሐለ, B ዋሒ „calore“ mit *ā* vor Guttural, obwohl letzteres einen Vokal hat, wie oben ጓሂ statt ጕሀይ, zu B ወዕየ $o_2$ „essere caldo“, geez aber ውዕየ $o_1$; B 1137 ዓይኒ „fattura“ zu (denom.?) ዐየነ, vgl. auch unten *gabbᵉrat* und zu ዐየነ vgl. hebr. *ʿôʿēn* „neidisch blicken“. B 1160 ቀይዲ „impastoiamento“, aber B 276 und C ቀይዲ zu ቀየደ, vgl. arab. قَيْدٌ, قَيَّدَ. B 1010 ፈውሲ, pl. አፋውስ „medicina“, aber B 1242 „rimedio“ ፈውሲ, geez ፈውስ, zu geez-tña. ፈወሰ $o_2$; C በይን „autorisation“ zu $o_2$.

Manche wenigstens von diesen Nomina sind angesichts ihres Zusammenhangs mit $o_2$ vielleicht nicht als *gabr* mit phonetischer Verdoppelung, sondern als auf dem Boden des Tña. entstandene *gabbᵃr*-Bildungen, die sich zu *gabr* wie $o_2$ zu $o_1$ verhalten.

*gābᵃr* : *gabr* = $o_3$ : $o_1$: B 368 ቃልሲ und ቅልሲ „lotta“ zu ተቓለሰ $t_3$ „lottare“, geez ተቃለሰ, sieht aus wie ein *gābᵃr* zu $o_3$ bzw. $t_3$ oder $a_3$. So auch B 1224 ፋቕዕ „predilezione“ zu B 996 ፋቕዔ „prediligere“, B ባልቲ „buffoneria“ zu አባለተ, amh. ቧልት zu አቧለተ; B ዋኒን „faccenda“ (für *ዋንን?), vgl. B ወነነ „impossessarsi“ und ዋና „proprietario“ und amh. ዋነኛ „capo di un affare“; Luce 265, Z. 4 von unten ላግጺ „Hohn“, B 1081 ለግጺ, aber Verb mit *ā* in sämtlichen Derivaten አላገጸ usw., amh. አላገጠ, vgl. auch C ላግጻ „raillerie“; Bi *fatzmì* „ubidienza“ und *tafatzimù fatzamì* mit *a* (bei Bi = *ā*), B ፍጽሚ und amh. ፍጥም mit anderer Bedeutung, geez ፍጽም, also tña. $t_3$, geez nur $o_2$ $a_2$ usw. C B ባርዕ „Feuerbrand“ zu C ባረዔ „le feu a pris“ und sonstige Derivate mit *ā*, B ተባርዔ; *Sillab.*, K 210, 8 und B ቋርፍ „raccogliticcio“ zu ቋረፈ, ቋረፌ mit

*ā* in den Verbalderivaten, vgl. vielleicht auch C ቋረፈ፡ „mangea, brouta“ (geez ቋረፈ፡ „dilacerare“).

In manchen obigen Beispielen sind die Verbalstämme kaum echte $o_3$, $t_3$ usw., eher (wohl mit Ausnahme von አላገጸ፡) ist das lange *ā* nicht Zeichen eines *qātala*-Intensiv-Verbalstammes, sondern starres, phonetisches *ā* sowohl im Verb wie im Nomen. In den Beispielen mit ቃ (vgl. noch C ቃልጡ፡ neben ቀ″፡ „écorce“ zu C B ቀለጠ፡ „écorça“ und C ቋድ፡ „cordon de soie“ zu C B ቀወደ፡, ቄደ፡) ist das lange *ā* auch nicht phonetisch, sondern im Tña. häufige Langschreibung des *a* nach *q* (vgl. Praet., *Amh.* § 5 c, 113 c).

Vgl. vielleicht geez ዘውዕ፡ und ዘውዕ፡ „nugae“ zu ተዘውዐ፡ „nugari“. Mit tē. ማርሒት፡ „Leitung“, hebr. *'ôbʰēd* „Untergang“ haben obige Beispiele kaum etwas zu tun.

Unklar ist B ባልዕ፡ neben በላዒቶ፡ „insetto“, vgl. B C ብልዒ፡, ብልዕት፡ und Dillm.-Bez. S. 206.

### Die *gebr*-Nomina.

*gebr* zu $o_1$: Mit spirantischem zweiten Radikal, ohne Verdoppelung dieses Radikals: B ዕሹቲ፡ „manciata“ zu ዕኹተ፡; B ድሹዒ፡ „concime“ zu (denom.?) ደሹዔ፡ $o_2$, geez ድኩዕ፡ für ድኩዕ፡; B ጽቕጢ፡ „oppressione“ zu ጸቐጠ፡, B ጥቕሚ፡ „utilità“ zu ጠቐመ፡, ትኽሲ፡ „Schlaf“ zu B 379 ተኃኽሰ፡; B ክቢ፡ „Rad“ zu geez-tña. ከበበ፡ $o_1$, B ክሲ፡, tigrē ክስ፡ „Beschuldigung“ zu B ከሰሰ፡; ንውሒ፡ „Länge“, geez ኑኅ፡; ቀም፡ in C ቀም፡ በለ፡ (auch ቂም፡) „se leva“ (*gebr* oder partic. pass. *gebūr*); geez-tña. C ቂም፡ „haine vindicative“ zu B ተቐየመ፡, geez $t_1$ $t_2$; C ሲግ፡ „torche“ zu (denom.) ሰየገ፡ „fit des torches“ (wie z. B. tē. ሢር፡ „Lästerung“); C ቂሕ፡ „teint rouge“, vgl. geez ቂሐት፡ „Röte“; B ጭአ፡, geez ጼአ፡ „guasta acqua“, zum Verb ጨአ፡, geez ጼአ፡, እትዊ፡ „quitanza“, vgl. geez እትወት፡, stark gegenüber schwachem tē. z. B. ፍቲ፡ „Wohltat“.

ብልሂ፡, ብልሑ፡ (vgl. Praet., *Tña.* S. 177 und *Amh.* § 107 d) „verständig, gewandt", zu geez በልኀ፡ „scharf sein" ist wohl aus ursprünglichem *gabīr*.

*o* für *e* haben Bi *okhli* „frumento", B እኽሊ፡, geez እክል፡; Bi *qorrì* „freddo", B ቍሪ፡, geez ቍር፡ (beide zufällig aus ursprünglichem *qutl*, vgl. hebr. *'ōkʰel* und *qōr*; ቍሪ፡ mit *o* aus *e* wegen der Labialisierung, Reminiscenz des semitischen *u* in **qurr*). Vgl. oben zu *gabr* und Praet., *Amh.* § 7 b und § 17 b und Brockelm., *Grundr.* 3 74 d *γ*.

Bedeutung meist infinitivisch-abstrakt wie in obigen Beispielen ጽቕጠ፡, ጥቕሚ፡, ትኽሲ፡, ክሲ፡, ንውሑ፡, ቂም፡ usw., konkretisiert wie ዕኹቲ፡, ድኹዒ፡, ክቢ፡, ሲግ፡. Seltener wird in den Vokabularien eine adjektivische angeführt wie in V ጭንቂ፡ „difficile", aber B „afflizione", B ሕይኽ፡ „amélioré, meilleur" (vgl. dazu geez ኂሰን፡ = *gebrān*), B ግልጺ፡ „chiaro", Cimino ጥልቂ፡ „profondo", vgl. *amh.* Guidi ስልብ፡ „evirato", ibid. ብልጥ፡ „che cerca ingannare", ibid. ጉንጥ፡ „urtato", ibid. ፍትልትል፡. Die adjektivische Bedeutung dieser Beispiele des Tña. ist aber vielleicht eine vermeintliche, oder die Bildungen gehören anderswohin, nicht zu *gebr.* Vgl. auch Praet., *Amh.* § 107 c. Häufiger ist diese adjektivische Bedeutung in den Bildungen mit phonetischer oder funktioneller Verdoppelung des zweiten (oder in Quadril. des dritten) Radikals wie *gebber, geberred* und ähnlich; im Amh. scheint sogar häufig dem substantivischen *gebr* ein adjektivisches *gebber* (bzw. dem substantivischen *gebred* ein adjektivisches *geberred*) zu entsprechen.

*gebred* für Quadril. zu *gabrada* $o_1$. Zu den bei Praet., *Tña.* S. 182 angeführten und nur z. T. hierher gehörenden Beispielen ist wenig hinzuzufügen. Die Nomina sind meist Concreta; Nomina actionis gehören wohl zu *gebĕred* zu $o_3$ $t_3$, äußerlich gleich *gebred* zu $o_1$; vgl. unten. Zu *gebred* gehört vielleicht B ምልኽት፡ und ምልኽት፡, C ምልክት፡, Bi *mĕlĕcchĕt*, zu V C *melketé*; V Bi *dĕbĕllĕq* „confusione" zu B V *dev-*

*leqé*, amh. *dĭblĭq dĭbĭllĭq*, Praet., *Amh.* § 116 b *debelleq*; C ብልዐቲ፡ „muscles“ zu (denom.?) በልዔት፡ „fut fier de sa force musculaire“; B 93 ምስክር፡ „testimonio“ zwar zu $o_1$, aber pl. መሰኻክር፡ mit Einverleibung dieser (phonetischen?) Verdoppelung in die Wurzel. Vgl. geez ውልውል፡ „Schwankung“ zu ተወልወለ፡ und tē. in Abbadie's Anhang zu Dillm. *Lex.* ፍንቲ፡ በለ፡ „sich entfernen“ zu √*fntị*, ጅዕትት፡ „saleté“ zu ጅዕታት፡ „salir“.

---

**Errata Band VII.**

Page 296 line 23 instead of “it (the capital's)” read “*its* (the capital's)”.

Page 298 line 1 instead of ܟܣܝܠܐ read ܟܣܝܠܐ.

Page 300 line 68 instead of ܢܒܠܝܢ read ܢܒܠܝܢ.

Page 300 line 70 instead of ܘܬܪܝܢ read ܘܬܪܝܢ.

Page 301 line 83 instead of ܡܟܠܠ read ܡܟܠܠ.

Page 301 line 96 instead of ܟܠ read ܟܠ.

Page 302 line 136 instead of ܡܪܝܢ read ܡܪܝܢ.

Page 303 line 138 instead ܣܘܡܟܘܪܘ read ܣܘܡܟܘܪܘ.

Page 305 line 196 delete the vowels of ܟܢܪܐ.

---

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000100

# Ägyptisch-semitische Etymologien.

Von C. Brockelmann.

Durch die Forschungen A. Ember's und W. F. Albright's ist erwiesen, daß der Wortschatz des Ägyptischen größtenteils semitischer Herkunft ist; dadurch ist die erstmals von A. Erman in der ZDMG. 46, 93 ff. begründete Anschauung vom Ägyptischen als einer am frühsten vom gemeinsamen Stamme gelösten und durch fremde Einflüsse und unter dem Druck einer hochentwickelten Kultur stark zersetzten Semitensprache bestätigt worden. Während das Ägyptische Handwörterbuch von A. Erman und H. Grapow, Berlin 1921, den von Ember gewonnenen Erkenntnissen dadurch Rechnung trug, daß es „die mit Wahrscheinlichkeit bisher verglichenen Worte aufführte und in einem besonderen Register sammelte, ja ihnen zuliebe auch ein oder das andere Wort aufnahm, dem sonst der Eintritt in das Handwörterbuch verweigert worden wäre", ist das große Ägyptische Wörterbuch, so weit sich bisher sehen läßt, darüber nicht hinausgegangen, hat vielmehr noch einige Vergleichungen Ember's, die das HW. anerkannte, nicht wiederholt. Auch die einleitenden Worte zu Erman's *Ägyptischer Grammatik*[4] erwecken den Eindruck, daß ihr Verfasser die von ihm 1892 vorgetragene Auffassung der Sprache nicht mehr vertritt. In der Tat finden sich unter den etymologischen Vorschlägen Ember's und Albright's einige, die recht bedenklich erscheinen, wie denn Ember im Laufe seiner Forschung manche früheren Vorschläge zurückgezogen und berichtigt hat. Trotzdem kann man sich der Erkenntnis nicht verschließen, daß er grundsätzlich auf dem richtigen Wege war. Wenn die Semitisten ihm bisher auf diesem Wege zu

folgen kaum gewagt haben, so lag das gewiß einerseits an dem Zustand der ägyptischen Lexikographie, der ihnen zumal nach den Warnungen Erman's größte Zurückhaltung zur Pflicht machte, andrerseits an der Hoffnung, Ember's Arbeiten durch ein zusammenfassendes Werk abgeschlossen zu sehen. Diese Hoffnung ist ja nun leider durch seinen tragischen Tod zuschanden geworden, und es ist wohl noch nicht abzusehen, wann sein unter Einsatz seines Lebens den Flammen entrissenes Manuskript[1]) der Öffentlichkeit wird zugänglich gemacht werden können. Die ägyptische Lexikographie aber ist ja nun durch Erman's Verdienst soweit gediehen, daß auch Nichtägyptologen sich über den Wortschatz ausreichend orientieren können. Freilich hätte ich mit der Vorlage der nachfolgenden Notizen, die z. T. schon lange bei mir lagern, gewartet, bis das Ägyptische WB., von dem ich bisher nur die ersten drei Bände benutzen konnte, vollständig vorlag, wenn ich sie nicht für eine andere Arbeit als Voraussetzung verwenden müßte. Auf eine Kritik früher gemachter Vorschläge habe ich mich nur dann eingelassen, wenn ich ihnen einen anderen gegenüberzustellen hatte. Gewiß wird sich ein Teil des hier Vorzulegenden auch schon in Ember's Manuskript finden. Das schadet wohl nicht, so wenig wie es Ember's Verdienst Abbruch tut, daß ihm einige seiner Vergleiche schon von Reinisch, dessen Kombinationen sonst von sprachwissenschaftlicher Kritik zu wenig gezügelt waren, vorweggenommen sind (vgl. z. B. zu Äg. Zeitschr. 49, 90 *wrḥ Wörterbuch der Bilinsprache* 274, ÄZ. 49, 91 *ḫrw Wörterbuch der Bilinsprache* 237, ÄZ. 49, 92 *dmḏ* WB. 324, den auch Hommel, ZDMG. 53, 537 nicht als Vorgänger zitiert, ÄZ. 49, 93 *rḳj* WB. 252, ÄZ. 50, 89 *psḥ* WB. 89, ÄZ. 51, 111 *śnb* WB. 303, ÄZ. 51, 112 *ḳrr* WB. 244, ÄZ. 51, 115 *pśg* WB. 72, ÄZ. 51, 117 *ḫnb* WB. 160, ÄZ. 53. 86 *dbn* WB. 95, 351, AJSL. 34, 95 *ṯbt* WB. 326), wie es den Wert von Sethe's schöner Etymologie von *ṯnw* diese Zeitschr. 5, 1 ff. nicht beeinträchtigt, daß sie schon von Ember bei Albright, AJSL. 34, 245 ausgesprochen war.

1) Über dessen Zustand s. JAOS. 47, 201, n. 3.

Als Grundlage der folgenden Etymologien werden die von Ember und Albright festgestellten, von diesem in *Recueil de Travaux* 40, 64—70 und JAOS. 47, 237 zusammengefaßten Lautgesetze als bekannt vorausgesetzt[1]). Die Umschrift der Ägyptologen, so wenig zweckmäßig sie vielfach ist (z. B. in der Wiedergabe der tönenden und der tonlosen Alveolarspiranten mit *s* und *ś* oder der palatalisierten *č* und *ǧ*, mit dem das emphatische *ṣ* nebst *ḏ̣* und *p̣* in der Schrift zusammenfällt, durch *t̠* und *d̠*), habe ich beibehalten, ebenso wie die Buchstabenfolge des Ägyptischen Wörterbuchs.

Für die Artikulationsbasis der Ägypter ist es charakteristisch, daß sie die Kehl- und Gaumensegellaute gut bewahren, während die Sonorlaute starker Zersetzung unterliegen. Von den Laryngalen sind *ȝ*, *ʿ* (abgesehen von vereinzeltem, kombinatorisch bedingtem Ersatz durch *d̠*), *ḥ*, *ḫ* erhalten, von den Velaren *ḫ*, soweit es nicht unter noch aufzuklärenden Bedingungen zu *ḥ* palatalisiert ist, und *ḳ*, während *ġ* wie im Nordsemitischen und Äthiopischen mit *ʿ* zusammenfällt, von den Palatalen *k* und *g*, die aber auch als *č* und *ǧ*, wohl zunächst unter dem Einfluß heller Vokale, erscheinen. Die Zischlaute stehen auf dem Standpunkt des Arabischen, abgesehen von *ṣ*, nebst *ḏ̣* und *p̣*, die mit *ǧ* durch dasselbe Zeichen (*d̠*) dargestellt werden, während die Interdentalen *ḏ* und *ṯ*, ersteres wie im Kanaanäischen mit *z* (*s* der Ägyptologen) außer dem früh verschollenen *ỉdn* „Ohr“, *ḫpḏ* = *faḫiḏ* „Schenkel“ und einigen anderen, letzteres, abweichend vom Kanaanäischen mit *s* (*ś* der Ägyptologen) zusammenfällt. Bei den Dentalen wird emphatisches und nichtemphatisches *t*, wenigstens in der Schrift, nicht geschieden. Die Labialen *p*, *f*, *b*, *m* sowie der labiale „Halbvokal“ *u̯* bleiben bis ins Koptische hinein ziemlich konstant. Der Halbvokal *i̯* (*ỉ* der Ägyptologen im Anlaut)

1) Ich darf wohl an dieser Stelle das Bedauern aussprechen, daß mir bei Abfassung meines Artikels über semitische Reimwortbildungen Albright's Arbeit in AJSL. 34 noch nicht bekannt war, in der schon mehrfach von Reimwortbildungen die Rede ist; allerdings handelt es sich bei A. stets um reimende „Verbalstämme“, während es mir vorwiegend um Einzelwörter zu tun war. Übrigens hoffe ich auf die Frage noch einmal zurückkommen zu können.

ist öfter zu *ʒ* geworden. Dies Schicksal trifft in weitem Umfang die Sonorlaute *r* und *l*, das nicht von *n* und *r* geschieden ist, zunächst wohl durch Mouillierung nach hellen Vokalen zu *i̯*. Diese Artikulationsbasis ist also eine wesentlich andere als etwa die des Akkadischen unter dem Einfluß des Sumerischen und Subaräischen. Der Einfluß des Substratvolkes äußert sich endlich sehr stark in den zahlreichen Umstellungen.

1. *ʒfr* „sieden", arab. *'afara* dass. (LA. 5, 85 durch einen Vers belegt), eine Nebenform der im Arab., Hebr. und Aram. weit verbreiteten Wurzel *pu̯r*, die Haupt, ZDMG. 64, 714 wohl mit Unrecht als denominiert von akk. *pūru* „Vase, Urne, Büchse", hebr. *pūrā* „Kufe" ansehen wollte.

2. *iḫ.tj* „die Innenflächen der Oberschenkel (o. ä.) der Mutter, zwischen denen das Kind zur Welt kommt", wird im Äg. Wb. I, 142 zu *it* „Vulva" gestellt. Es ist durch Umstellung und Erweiterung mit der Femininendung aus arab. *ḥir* „vulva" entstanden.

3. *ʒḫ* „schön, herrlich, trefflich, nützlich sein" = äthiop. *laḥai̯a* „schön sein"; dazu hat schon Dillmann arab. *lāḥa* gestellt, das zunächst „aufglänzen" (von einem Stern, 'Omar b. a. Rabī'a 318, 3), dann vom weißen Haar eb. 242, 3, einer verwehten Spur (Ma'n b. Aus 1, 3, b. Qais ar-Ruq. 19, 5), aber auch von strahlender Schönheit (Mutanabbī, S. 126, v. 22) gebraucht wird. Albright, AJSL. 34, 227 hatte das äthiop. Wort vielmehr zu ägypt. *wnḫ*, akk. *alāḫu* „schmücken, bekleiden" gestellt. Seine Annahme, daß im Protosem. *laḫ* und *laḥ* nebeneinander standen, wird aber richtig sein. Ember, *Or. Stud.* . . P. Haupt 304, n. 9 stellte es zu hebr. *rēaḥ*.

4. *ʒḫt* „Horizont", ursprünglich nur die Stelle, wo die Sonne aufgeht, akk. *aḫātu* „Küste", ursprünglich „Seite". Eine andere Etymologie bei Ember, *Or. Stud.* . . P. Haupt, 304, n. 9.

5. *ʒtp* „beladen jem., ein Tier, ein Schiff", mit dem Albright JAOS. 47, 204 das arab. *karaba* verglich, entspricht lautlich genau der *ʾkf*, von der aram. *'ukkāfā* „Eselssattel" (nach Fraenkel ins Arabische als *'ikāf* entlehnt) stammt, die im Hebr., Aram. und Akkad. sonst in der allgemeineren und vielfach

metaphorisch gewandten Bedeutung „bedrücken, bedrängen" vorliegt. EMBER, *Or. Stud.* 309 stellte es zu *rkb*.

6. *iw* „Insel" = hebr. *'ī*, das ALBRIGHT, JAOS. 47, 209 von *'wy* „to stretch" ableitet, dürfte vielmehr zu *iwj* „abschneiden" gehören, was durch die Analogie von arab. *ǧazīrat*, syr. *gāzarṯā* nahegelegt wird.

7. *iwj.t* „Haus (gewähltes Wort), Straße, Stadtviertel" gehört zu dem Verbum *ȝwj*, das im Ägyptischen „ausstrecken, überreichen" bedeutet und mit dem EMBER, AJSL. 34, 232 hebr. *'iḫḫā* „begehren" verglichen hat. Dazu gehört auch nach CHRISTIAN, WZKM. 36, 214 akk. *aḫū* „sprechen", eigentlich „sich wenden an jem.". Im Arab. heißt es „sich begeben", davon *ma'ḫā* „Herberge" (s. NÖLDEKE, NBS. 190) und aram. *'aḫānā* „Wohnung". Die Bedeutungsentwicklung ist dieselbe wie bei ägypt. *nw.t*, *n.t* (hebr. *nō*, griech. *ναν-*, assyr. *ni'i*, altkopt. ⲛϵ) „Stadt", das ALBRIGHT, JAOS. 47, 219 richtig mit hebr. *nāḫē* „Weide", arab. *naḫā* „Reiseziel" verglichen und vom arab. *naḫā* „erstreben" abgeleitet hat. Mit diesem Verbum identifizierte EMBER ägypt. *nwy* „sehen"; genauer stimmt dazu *nw* „zurückkehren, kommen zu". Ob zum selben Stamme auch *nȝj.t* „eine Art Haus, bes. als Arbeitsraum der Handwerker und Aufenthaltsort der Sklavinnen" etwa als ein Deteriorativ (über die innere Umbildung ägypt. Nomina wissen wir ja leider bisher so gut wie nichts) gehört?

8. *iwt* „kommen" mit dem SETHE, ÄZ. 49, 92 semit. *'atā* verglichen hat, dürfte seine eigentümliche Form einer Kontamination mit dem nichtsemitischen Synonym *iw* verdanken, das ich mit ful. *yaha* „gehen" bei MEINHOF, *Sprachen der Hamiten* 37 zu vergleichen wage, wie es schon F. BEHNK, ZDMG. 82, 138 tut, die auch Beǧa *ī*, *īḫ* dazu stellt. „Kommen" und „gehen" werden ja auch in den Semitensprachen nicht streng geschieden.

9. *in* „verweilen, langsam gehen, zögern", arab. *'aniḫa* „zögern", besonders im 10. Stamme *ista'nā* „warten" (Mufaḍḍ. 116, 15 und bis in die modernen Dialekte lebendig).

10. *in* „Gefäß" nur in dem Lautwert des Zeichens 𓎛 erhalten (wie die semit. Wörter für „Auge", s. u. Nr. 14, und

Hand nur noch als Zeichenlautwerte leben), verwandt mit *wnw* „Biergefäße derselben Form", zu hebr. *'ṣnī*, arab. *'inā'* und ihren Verwandten.

11. *ʾinb* „Mauer", das Albright, JAOS. 47, 205 mit äth. *'araft* (= soqotri *'arábeh* Müller II, 114, 29, 236, 22) gleichsetzt und zu dem er arab. *urfat* „Grenze", ferner *'urf* „Mähne" = akk. *aruppu* und *'urfat* „Anhöhe" vergleicht, scheint vielmehr ein Kollektiv zu *lᵉbēnā*, *libittu*, *lᵉbettā* „Ziegel" zu sein; im Akkadischen ist *libittu* als Kollektiv „Estrich".

12. *'wg* „rösten, dörren" hat F. Behnk, ÄZ. 62, 81 mit arab. *qalā* kombiniert. Das wird von Albright, JAOS. 47, 208, n. 9 mit Recht abgewiesen. Er selbst möchte aber *'wg*, das er „bake" übersetzt, als denominiert von *'(w)qw* „Brot" ansehen. Dies stellt er mit *'wḳ* „eintreten" zusammen, ohne sich über die Bedeutungsentwicklung zu äußern. Aus Äg. Wb. I, 230 ff. geht aber hervor, daß *'ḳw* ursprünglich „Einkünfte" bedeutet und daß es sich zu *'ḳ* „eintreten" so verhält wie arab. *ġallat*, syr. *ʿlalpā* „Einkünfte" zu *ġalla*, *'al* „eintreten". Daß von der sekundären Bedeutung „Brot" ein Verbum „backen" denominiert sein sollte, das zudem eine andere Lautgestalt hätte, ist unwahrscheinlich. Ich vergleiche zu *'wg* arab. *ɣahağa* „brennen", Naqā'iḍ 52, 24, *ɣahağ*, Ḥam. Buḥt. 270, 1 und oft, sowie *ɣahīğ* Abū Ḏu'aib 11, 18 „Glut". Verwandt ist *'ḏ* „verbrennen, braten".

13. *'wn* „betrügen, rauben" zu arab. *'anɣat* „Gewalt", *'ānin* „Gefangener", dessen hebr. und aram. Verwandte bei GB.[16] unter *'ånå* II.

14. Zu dem von Ember, ÄZ. 51, 115 aus *Urk.* IV, 972, 12 angeführten Pl. *'jnw* „respectable persons" zu dem in der Grundbedeutung „Auge" verlorenen *'ain* vgl. den arab. Pl. *aʿyān* „die Notabeln", des ma.lichen Arabisch, das auch ins Türkische eingedrungen ist.

15. *'ḏ3* „Unrecht, schuldig, Frevler" zu arab. *'aṣā* „ungehorsam sein", insbesondere auch gegen Gott (Sūra 20, 119 und oft), syr. *ʿṣā* „widerstehen, zwingen, vorenthalten", jüd.-aram. „erpressen". Äthiop. *'aṣaɣa* „verschließen", das GB.[16] damit verglichen wird, ist fernzuhalten als Reimwort zu *'arḫaɣa*

„öffnen"; es steht wohl für ar. *ʿaṣaba* „binden", das in der übertragenen Bedeutung „schwierig, hart, rauh" seine Gestalt im Äthiopischen bewahrt hat.

16. *ʿḏʿḏ* „jauchzen, jubeln, zwitschern", arab. *ʿağʿağa* „schreien" Maidānī I, 321, 20, *ʿağʿāğ* „Schreihals" Naqā'iḍ, Nr. 55, v. 19.

17. *wȝj* „fern" ist wohl identisch mit *wȝj* „sich anschicken, in einen Zustand geraten, kommen" und mit arab. *ɣaliṭa* „sich wenden", das einerseits in *ɣallā* (abs. für *ɣallā ẓahrahu*) „den Rücken wenden, sich zurückziehen", *taɣallā* dass., andrerseits in *ɣālā* „sich einer Sache zuwenden, sich mit etwas befassen, mit jem. einlassen" bedeutet. Die von Reinisch, *Bilinwörterbuch* 116 beigebrachten Vergleiche mit kuschitischen Wörtern leuchten nicht ein.

18. *wȝḏ* „grün sein, gedeihen", zu dem Möller, ZDMG. 78, 42 berber. *urṭu*, *urṭi* „Weide" stellte, zu arab. *rauḍat* „Grünfleck, Garten", dessen Echtheit im Arab. gegen Vollers' Herleitung aus dem Pers. Landberg, *Glossaire Dathinois* 1565 mit Recht verteidigt, und zu dem vielleicht syr. *rūʿānā* „Malve" gehört.

19. *wʿrt* „Bein" leitet Ember, AJSL. 34, 90 von *ɣaʿala*, einer Nebenform von *ʿalā* „hoch sein" ab. Es ist aber wohl nicht zu bezweifeln, daß es zu *wʿr* „fliehen" (auch von anderen schnellen Bewegungen) abgeleitet ist. Dies aber dürfte identisch sein mit arab. *ɣaġala* „eintreten" b. Saʿd I, 121, 25 (davon das häufige *ɣāġil* „Parasit"), offenbar einer Weiterbildung von *ġalla*, aram. *ʿall* „eintreten", das aber als *ʾauġala* namentlich von schnellen Bewegungen gebraucht wird (die Kamelinnen *iɣūġilna bil-arkubi ʾl-ʿiğāli* „sprengen einher mit den schnellen Reitern" Kumait, Hāš. 3, 130, *ʾiɣāl* als Gangart des Kamels Aʿšā *Mā bukā'u* 26, vgl. Geyer's Komm. dazu).

20. *wbd* „brennen und verbrennen", arab. *ɣamida* „heiß, schwül sein", bes. von der Nacht, wie Ibn Qotaiba, *ʿUiɣūn* 486, 18.

21. *wnf* „sich freuen", arab. *ɣarafa* „üppig grünen und sich bewegen" (von Pflanzen), wie schon der Verf. des LA. gesehen hat, eine Weiterbildung des auch im Aram. und Hebr.

vorliegenden *raffa* „sich bewegen", von dem ägypt. *nfnf* „Gewürm" herkommt, im Arab. bes. vom ausgedehnten Schatten *ġārif* (Ḏu 'r-Rumma 56, 21 und sehr oft in Prosa, Elativ v. Berchem *Mat.* I, 495, 3). Die metaphorische Verwendung im Ägypt. kann von der Bedeutung „sich regen" ausgegangen sein, oder vom „Glänzen", die auch bei *raffa* ganz gewöhnlich ist, oder von der „Weite". Zu allen diesen Metaphern bietet das Semitische Parallelen.

22. *wnḏw.t* „Leute, Angehörige jem.'s, Bewohner eines Ortes", arab. *ġalīğat* „Angehöriger, Freund" Sūra 9, 16, Huḏail 270, 41, auch noch in später Prosa ganz gewöhnlich, z. B. Subkī, *abaqāt aš-Šāf.* I, 206, 25. Das zugrundeliegende Verbum ist *ġalaǧa* „eintreten", davon *ġalaǧat* „Unterschlupf" Ṭarafa 3, 2, „Talwindung" Aġ.² IV, 80, 24. Dazu dürfte auch *wnḏw.t* „Schiffsbauch" gehören. Mit demselben arab. Verbum hat Albright, AJSL. 34, 227 *wrḏ* zusammengestellt, das er „to rest" übersetzt, das aber nach dem Äg. Wb. nur „müde sein, ermüden, ermatten" bedeutet; ich stelle dies allerdings nicht ohne Bedenken zu dem häufigen arab. *taḍaġġara* „sich vor Schmerz oder Hunger krümmen", das verwandt ist mit *ḍūlat* „Schwäche, Müdigkeit" in einem anonymen Verse bei Marzubānī, *al-Muġaššaḥ* 255, 6, genauer *ḍu'lat* 'Amr b. Kulṯūm 10, 1, und dem in zahlreichen Ableitungen verbreiteten Verbum *ḍa'ula* „schwach, mager sein".

23. *wrh* und *wrḫ* „springen, tanzen (vor Freude)", das Reinisch, *Bilinwörterbuch* 126 mit arab. *fariḥa* kombiniert, schwerlich mit Recht, da dies eine Weiterbildung von *fr* ist, gehört zu arab. *rahā rahuan* „gemächlich im Zuge einherschreiten" (bes. von Kamelen und Rossen, Lebīd 14, 21; 16, 41, Mufaḍḍ. 101, 2, Ḥuṭai'a 16, 17), dessen Grundbedeutung wie bei verwandten, mit *rh* anlautenden Stämmen „weit sein" ist, wie *rahā'* „weites Gelände" Ḏu'r-Rumma 51, 37, daher *rahu* sowohl „Anhöhe" Huḏail 187, 3, wie „Tiefland" Zuhair 11, 15 (s. al-A'lams Komm. ed. Landberg, S. 190), *rahuat* dass., ('Āmir 14, 2, Mufaḍḍ. 96, 2), aber auch *rāhin* „bequem" (vom Leben). In dem verwandten *ġariha* ist die Bedeutung anders entwickelt; wie die Weiterbildung *rahil* vom weichen, schwammig-

quammigen Fleisch gebraucht wird (Comm. Mufaḍḍ. 652, 11, Ǧarīr I, 161, 8, Ǧāḥiẓ Ḥaiw. V, 103, 20 usw.), *tarahhala* Galen, Anatomie 146, 17 dass., so ist *ʕarih* zunächst „fett" (LA. 17, 459), daher regenschwer von der Wolke (eb.), dann aber mit gewöhnlicher Metapher „dumm" Aġ.² 10, 46, 2, besonders in der Form *'aʕrah* (Ǧarīr II, 42, 20, Farazdaq 623, Aġ.² 16, 37, 27, Ǧāḥiẓ Ḥaiw. II, 100, 16, IV, 71, 10 usw., auch in späterer Prosa häufig) und dem Intensivum *ʕarahrahat* „dumme Person". Die Grundbedeutung liegt noch in dem mir nur aus LA. bekannten *dārun ʕārihatun* „weites Haus" vor.

24. *wḫ3* „töricht, unwissend", eine Erweiterung des im arab. *ʕaḥʕāḥ* „dumm" Maidānī I, 285, 20 redupliziert vorliegenden Stammes.

25. *bnr* „Dattel" hat Albright, AJSL. 34, 92 mit semit. *tamr* identifiziert; aber es liegt doch wohl näher, es von dem ägypt. *bnr* „süß sein" abzuleiten. Dies aber ist wohl nichtsemitisch, denn es findet sich im Bedawije als *enfer*. Damit hatte Ember *nfr* „schön, gut" kombiniert, für das Albright, JAOS. 47, 220 wieder andere, problematische Vorschläge macht.

26. *m3fd.t* „ein katzenartiges Tier mit scharfen Krallen (Art Gepard?)", gehört wohl zu arab. *fahd* „Gepard" (auch syr.); aber vielleicht haben sich die Verfasser des Äg. Wb. selbst schon durch diesen Vergleich zu ihrer Klammer bestimmen lassen?

27. *mrw* „Wüste", zu dem Reinisch, *Bilinwörterbuch* 83 Anklingendes aus dem Ham. verzeichnet, dürfte zu dem arab.-aram.-hebr. *barr* „freies Feld" gehören. Denselben Lautwechsel zeigt vielleicht das Kollektiv *mr.t* „Hörige, Untertanen". Weder die Zusammenstellung des Wortes mit arab. *mala'* von Brugsch, ZDMG. 46, 112, noch die von Ember, ÄZ. 51, 118 mit arab. *imru'un* „Mann" befriedigt; ersteres bedeutet ja vielmehr „locupletes" die Angesehenen, letzteres, da es zu aram. *mār'ā* „Herr" (so auch im Sab.) gehört, den Mann im Vollsinn. Dagegen paßt zu dem ägypt. Wort das arab. *barra* mit seinen Ableitungen „gut, fromm, gehorsam sein", das eine passende Bezeichnung für Untertanen liefern dürfte, gerade im Hinblick auf ägyptische Verhältnisse.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000109

28. *n'š* „stark, laut" zu arab. *na'aša* „erheben" Aṣm. 74, 32, „stützen" Ṭab. I, 3403, 19, „zum Aufblühen bringen" Lebīd 36, 6, davon *manā'iš* „Helfer" Ḥizāna III, 51, 10, Farazdaq 288, 7, Naqā'iḍ I, 418, 18. Reinisch, *Bilinwörterbuch* 282 verglich hebr. *nāgaś* und seine Verwandten.

29. *nwṯ* „zittern" vergleicht das Äg. Wb. II, 225 mit hebr. *nūs*, das aber lautlich nicht dazu stimmt; Burchardt, *Die altkan. Fremdw. und Eigenn. im Aeg.* I, 54, § 163, II, 30, 563 faßt es als Lehnwort, was doch recht unwahrscheinlich ist. Ist das *ṯ* etymologisch berechtigt, also = semit. *k*, so kann nur äthiop.-tña. *naknaka* „schütteln, erschüttern" verglichen werden; ist *ṯ* inkorrekte Schreibung für *t*, so ist nur das mir freilich allein aus LA. II, 407 bekannte *nāta*, *ʾanūtu* oder *ʾanītu* „wanken" zu vergleichen. Vielleicht sind das aber alles nur Varianten zu *nās*, dem im Abessinischen *nōṣa* entspricht. Die Frage der Wurzelvarianten, die Albright im AJSL. 34 mehrfach berührt, muß einmal im Zusammenhang untersucht werden.

30. *nwd* „sich bewegen, weichen, wanken" ist gleich dem hebr. *nūd* und seinen bei GB.[16] aufgeführten semitischen Verwandten; dort wird ein altägypt. *nwṣ* „bewegen" verglichen, von dem nicht zu ersehen, was damit gemeint ist.

31. *nf* „Unrecht" gehört wohl zu arab. *'anafa* „hart, heftig sein", Zuhair 10, 28, II „hart behandeln" b. Sa'd I, 138, 22, insbesondere „heftig anfahren" Huḏail 225, 6, Ṭufail 8, 4 und oft. Auffällig ist der Schwund des ' im Ägyptischen; oder ist das arabische Verbum erweitert?

32. *nfrw* „Jünglinge, Rekruten", arab. *nafar*$^{un}$ „Mannschaft, insbes. kriegerische" (daher noch der türk. Militärausdruck für Mannschaft und Mann), eigentlich ein Kollektiv (für **nafr*) des Part. zu *nafara* (Weiterbildung von *fr*, s. Nöldeke, NBSS. 185) „sich in Bewegung setzen". Andere Kombinationen bei Albright, JAOS. 47, 220. Wenn aber dem Mädchen *nfrt* als Altersstufe beim Manne *mnḫ* entspricht (Äg. Wb. II, 258), so gehört ersteres zu *nfr* „schön" und entspricht letzteres dem arab. *malīḥ* „schön", mit dem Ember, ÄZ. 49, 90 *mnḫ* „richtig, trefflich" usw. zusammengestellt hatte.

33. *nh* „beseitigen (ein Unwetter), schützen, beschirmen" mit dem Nomen *nh.t* „Schutzwehr" usw. gehört zu arab. *nahnaha* „abwehren" Mufaḍḍ. 22, 16, Ḫam. 649, 3, b. Qotaiba *ʿUy̯ūn* II, 222, 6, Maidānī II, 187, 10 usw. Eine Weiterbildung des Stammes ist *nahā* „verbieten", urspr. „beenden", davon noch *nuhy̯at* „Ende" Abū Ḏu'aib 15, 10, b. Qot. Poesis 480, 3, Ṭirimmāḥ 16, 2, woraus die bekannten metaphorischen Verwendungen entspringen. Dazu gehört sab. *mnhy̯tm* „Talsperre", s. Rhodokanakis, *Altsab. Texte* I, 18, und arab. *nahy̯* (neǧdisch *nihy̯*, Ḫizāna III, 23, 8 v. u.), „Wasserloch" Mufaḍḍ. 12, 36, Lebīd 13, 32, Huḏ. 83, 2 und sonst oft, und *nihā'* „kleines Regengefäß" Ǧurǧānī, *Asās al-Balāġa* 180, 7 und die mir nur aus den Lexx. (LA. 20, 221, 13) bekannte Verbindung *nu(i)hā'u mi'atin* „gegen Hundert". Dazu gehört vielleicht ägypt. *nhj* „einige, etwas", eigentl. „begrenzter Teil", vielleicht auch das Verbum *nhj* „mangeln" und das Nomen *nhw* „Verlust", für die Reinisch, *Die Bedauyesprache* 117, 8 andere semitische Etymologien vorgeschlagen hatte.

34. *nḫb* (kopt. ⲛⲁϩⲉ) „Joch (für Pferde und Ochsen)" und *nḫb.t* (kopt. ⲛⲁϩⲉ, Grundform also wohl **naḫabat*) „Nacken", zu dem Holma, ZA. 32, 39 nicht sehr einleuchtend akk. *labānu* verglich, gehören zu arab. *naḫr* „Hals" und dem damit identischen akk. *nīru* „Joch", verdanken aber den auslautenden Konsonanten einer Kontamination mit arab. *raqabat* „Nacken".

35. *nḫb* „bestimmen, zuweisen", zu arab. *naḫaba* im V. (Ṭufail 1, 15, JRAS. 17, 836), namentlich aber bis in die späteste Prosa im VIII. Stamme „erwählen", eigentl. „für sich bestimmen".

36. *nḫr* „sieben" und „Sieb" zu arab.-aram.-akk. *naḫala* dass. Hier steht ägypt. *q* sem. *ḫ* gegenüber, während in den von Albright, AJSL. 34, 253 u. besprochenen Fällen die umgekehrte Entsprechung vorliegt. Versuche lautlicher Erklärung sind natürlich billig; man könnte aber auch an eine Kontamination mit *nḫʿ* „zerstoßen" und *nḫʿw.t* „Pulver, Mehl" Äg. Hwb. 87, dem Gardiner, PSBA. XXXIX, 42 auch die Bedeutung „mandibles" zuschreibt, denken, die Ember, AJSL. 34, 245 mit arab. *naqara* verglich; doch scheint das Äg. Wb. II, 343 diese Bedeutungen nicht mehr anzuerkennen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000111

37. *ntf* „begießen, bewässern" ist das in allen Semitensprachen, außer dem Akkad. verbreitete *naṭafa* „tropfen" usw., s. GB.[16] s. v.

38. Ist *ntnt* „Körperteil des Menschen (zwischen Brust und Bauch genannt)", etwa der Nabel und gehört es zu arab. *nata'a* „hervorragen" (Mutalammis 14, 2, Maidānī II, 43, 24), „schwellen"? *Ḥpʒ* ist ja ursprünglich „Nabelschnur", s. Albright, AJSL. 34, 242, Ember, *Or. Stud.* Haupt 304, n. 7 und jetzt Äg. Wb. III, 365 u.

39. *nḏʒ* „ersticken, verdursten, dürsten, Durst", durch Metathesis und partielle Assimilation des *m* an den Alveolarlaut (wie oft im Semitischen, s. *Grundr.* I, 162, 165, wo das Material jetzt stark vermehrt werden könnte, vgl. auch die ägypt. Beispiele bei Ember, *Or. Studies* 310, § 6) zu arab. *ẓami'a* „dürsten", das auch im Äthiop., Hebr. und Akkad. vorliegt; GB.[16] vergleicht ein mir unbekanntes ägypt. *ṣama* mit? Ember, *Or. Stud.* 310 hatte das Wort zu arab. *maǧara* und *naǧara* „dürsten" gestellt. Aber LA. VII, 3, 46 zeigt, daß dies nur vom unersättlichen Durst von Tieren gebraucht wird, die sich bereits vollgesoffen haben (vgl. Ǧāḥiẓ, Ḥaiw. V, 144, 4). Die Grundbedeutung ist „voll sein", daher *mumǧir* „von der Trächtigkeit erschöpft" Maidānī I, 205, 6, Comm. Mufaḍḍ. 757, 5, daher der Rechtsterminus *maǧar* und *'imǧār* für den verbotenen Verkauf der Leibesfrucht (Faǰǰūmī, *Miṣbāḥ* s. v.), daher aber auch das häufige *maǧr* „großes Heer" Imr. 65, 15, Mufaḍḍ. 10, 10, 118, 3, A'šā 29, 26, Mutanabbī 285, 7 usw.

40. *rwj* „fortgehen, weichen, fliehen, sich entfernen", kopt. λο, das Möller, ZDMG. 78, 42 mit berber. *eruel*, Huntingford, *Anc. Eg.* 1926, 10 mit nandi *rua* vergleicht, gehört wohl zu arab. *laʷā* (auch abessin., hebr.; akk. *lamū*), Grundbedeutung „drehen, winden", daher metaphorisch „sich einer Schuld zu entziehen suchen" (das Barth, ES. 12 zu hebr. *lāʷâ* „leihen" stellte, daher dies in GB.[16] als besonderer zweiter Stamm erscheint), aber auch *talaʷʷā* allgemein „Ausflüchte machen" b. al-Qifṭī 437, 6 und *'alʷā* „jem. etwas entwinden, entreißen" Lebīd 5, 10, Huḏail 110, 15, Farazdaq 291, 1 und sonst oft, auch „vertreiben" Ṭufail 10, 11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000112

41. Zu *rmj* „weinen", *rmj.t* „Träne", von denen EMBER, ÄZ. 49, 93 das erstere mit ar. *rama'a*, das zweite F. BEHNK, eb. 62, 82 mit *dam'at* vergleicht, sei an die von beiden, von letzterer auch ZDMG. 82, 139 nicht berücksichtigten Vergleiche bei PRAETORIUS, BASS. II, 320 erinnert. So haben auch bei der Etymologie von *nr* „Hirt", das ALBRIGHT, AJSL. 34, 233 und F. BEHNK, ÄZ. 62, 81 = äthiop. *nōlāwī* setzen, beide die Deutung dieses Wortes von PRAETORIUS, ZDMG. 43, 324, 47, 385 nicht berücksichtigt.

42. *rnn* „jubeln" ist natürlich hebr. *rånan* dass., arab. *ranna* „schreien".

43. *rḫj.t* „Untertanen, Volk" (seit Pyr.), ist das akkad. *re'ītu* „Herde" als Pendant zu *rē'ū* „Hirte = Regent", wie auch syr. *r'ā* von der geistlichen Leitung der Gemeinde gebraucht wird und arab. *ra'iʿat*, pl. *ra'āiʿā* ein ganz gewöhnliches, auch ins Türkische übergegangenes Wort für „Untertanen" ist. Der Lautwandel ' > *ḫ* ist dem steigernden, emphatisierenden Einfluß des *r* zuzuschreiben, s. *Grundr.* I, 155, § 55 und fürs Ägyptische EMBER, *Or. Stud.* 301.

44. *ḫnsk.t* „Haarflechte" gehört zu arab. *ḫazaka* „zusammenbinden", der selteneren Nebenform des daraus durch Assimilation des 3. Radikals an den ersten entstandenen *ḫazaqa*, das auch im Hebr., Aram. und Akkad. vorliegt. Diese Form bildet das m. W. erste Beispiel im Ägyptischen für die im Semitischen so häufige Geminatendissimilation mit *n*. Vielleicht aber gehört es zu dem hebr. Hapaxleg. *nåsaḵ* „weben" = arab. *nasaǧa*. Dann wäre Kontamination mit *ḫazaka* denkbar, oder das Wort gehört zu den von SETHE, ÄZ. 47, 80, n. 2 behandelten Formen mit dem Präformativ *ḫ*. (Zu EMBER's Vergleich solcher Formen mit ähnlichen des Mehri ÄZ. 51, 117, 138, vgl. auch BEHNK, ZDMG. 82, 137, s. meinen Artikel *Mehri* in der EI.) Dasselbe Präformativ scheint in *ḫnsk* „huldigen" vorzuliegen, falls es zu arab. *nasaka* gehört, das aus der Bedeutung „gießen" die von „Trank opfern, verehren" angenommen hat. Bei beiden Verben wäre der tonlose Zischlaut im Ägypt. dem tönenden ersten Radikal assimiliert.

45. *ḫsj* „sich begeben, entgegentreten, sich an etwas machen"

zu arab. *aḫuaḍa* „antreiben“ (Kamele) Lebīd 17, 39, *'aḫuaḍīḳ* „prompt, geschickt“ Mufaḍḍ. 16, 14, Maidānī I, 178, 12, *ḫauḍān* „schnell“ Abū Nuwās 229 u., *ḫauīḍ* dass., daher auch „schnippisch“ 'Omar b. a. Rabī'a 329, 10.

46. *ḥs3* „grimmig, wild“ (vom Gesicht, Löwen usw.) hat F. Behnk, ÄZ. 62, 82 mit hebr.-aram. *ḥzh* „schauen“ verglichen. Aber das Arab. zeigt, daß dies ursprünglich *ḫazā* ist und eigentlich nur „nach den Vögeln zum Zweck des Auguriums ausschauen“ und daß es im Aram. erst sekundär die allgemeine Bedeutung „sehen“ angenommen hat, um das seiner lautlichen Schwäche wegen aufgegebene *ra'ā* zu ersetzen. Das ägypt. Wort gehört wohl zu *ḫāzir* „wild blickend, grimmig (Gesicht)“, das ich allerdings nur aus LA. V, 260, 3 kenne. Dazu gehört aber wohl das häufige *ḫazuar* und *ḫazauuar* „der kräftige, junge Mann“ Nābiġa 7, 32 (vgl. Haffner, *Texte* 160, 12), Farazdaq 645, 16, Qālī III, 34 u., al-Ma'arrī, *Ris. al-ġufrān* 87, 6; aus der Grundbedeutung „finster blickend“ erklärt sich wohl, daß es auch vom Greise gebraucht sein soll, was ich allerdings nur aus LA. a. a. O., kenne. Das f. *ḫazuarat* bedeutet das „gebändigte Kamel“ b. Qot. Poesis 341, 20.

47. *ḥḍ* „leuchten, hellwerden, weiß sein“, das Brugsch nach ZDMG. 46, 115 mit arab. *ṣaḥḥa* verglichen hat, und zu dem Reinisch, *Bilinwörterbuch* 228 allerlei Kuschitisches stellt, gehört wohl eher, ohne Annahme einer Metathesis und mit genauerer Übereinstimmung der Bedeutungen, zu arab. *ḫaḍa'a* „leuchten“, häufiger trans. „anzünden“ Ḥam. 690, 3, b. Hišām, *Sīra* 236, 11, Ǧāḥiẓ, Ḥaiw. IV, 153, 19 und auch in späterer Prosa häufig, davon das mir freilich nur aus den Lexx. bekannte *'abiaḍu ḫaḍī'un* (s. Lane) „hellweiß“.

48. *ḥḍ* „Wohnung eines Gottes, Kapelle“ ist wohl davon zu trennen und gehört zu dem gemeinwestsemit. *ḫaḍara* „anwesend sein, eine feste Wohnung haben“, s. GB.[16] unter *ḥṣr*.

49. *ḥḍj* „schädigen, zerstören, vermindern, fehlen“ mit Metathesis zu *ḫaraḍa* bes. *'aḫraḍa* „vernichten, erschöpfen“ Imr. 35, 23, Qālī I, 140, 15, *taḫāraḍa* „einander zu vernichten suchen“ Mufaḍḍ. 40, 97, davon *ḫaraḍun* „dem Untergang nahe“ Sūra 12, 85, *ḫariḍ* „unfähig, sich wieder zu erheben“ Abu

Tammām 235, 5, *ḫāriḍ* „erschöpft" Ǧāḥiẓ, Ḥaiw. II, 122, 17, b. ar-Rūmī 192, 12, *ḫirḍat* „elender Kerl" Ǧamhara 119, 10; *ḫurḍat* „der feige Spieler, der keinen Verlust riskiert" Ṭirimmāḥ 2, 18, Comm. Mufaḍḍ. 865, 6.

50. *ḫpr* „entstehen, werden (auch zu etwas), verwandelt werden, sein, geschehen" zu gemeinwestsem. *ḫalafa* eigentlich „hinten nachrücken", daher hebr. „neu emporwachsen" (von frischen Pflanzentrieben) Ps. 90, 6, Hif. „neue Sprossen treiben" Hiob 14, 7[1], „sich verjüngen" Hiob 29, 20, dann allgemein „wechseln, vertauschen, abändern" und so besonders häufig in mehreren Ableitungen im Syrischen; im Arabischen gehört zu dieser Bedeutung nur das pejorative *ḫalafa* „übelriechend werden" (bes. vom Munde) Maidānī I, 166, 19, b. Qotaiba, *ʿUyūn* 456, 4, Ǧāḥiẓ, Ḥaiw. II, 56, 11 und sonst oft, *ḫālifat* „übler Mundgeruch", Buḫārī, Torrey 2, 7, *ḫilfatun* „Verdauungsstörung" Firdaus al-Ḥikma 122, 10, 247, 2.

51. *ḫnr* „einsperren, sp. vom Namen, der nicht mehr genannt werden darf (der also tabu ist), absperren", Nom. „der Gefangene, der Harem", *ḫnr.t* „das Gefängnis, die Haremsdame" (in dieser Bedeutung von Ember, ÄZ. 49, 92 = aram. *lʿḫēnå* gesetzt) ist das ägypt. Äquivalent der gemeinsem. Wurzel *ḥrm* „tabu sein", akt. „tabuieren". Die Verschiebung von *ḥ* > *ḫ* unter dem Einfluß des *r* zeigt auch das akkad. *ḫarimtu* „Hierodule" *Grundr.* I, 128. So ist vielleicht auch das aus dem Ägyptischen zu erschließende altkan. **ḫabir* „Genosse" gegenüber akkad. *ebru* (s. Burchardt, *Die altkan. Fremdw. und Eigenn. im Ägypt.* II, 70) zu erklären. Die Assimilation von *m* > *n* an *r* und die Umstellung zeigt auch das folgende Wort.

52. *ḫnr* „zerstreuen, versprengt werden" (Feinde) zu arab. *ḫarrama* „trennen" (ein Rudel) Zuhair 15, 16, *taḫarrama* „sich trennen", Suyūṭī, *Šarḥ šawāhid al-Muġnī* 92, 21, „aufgehen" von einer Naht, Mutalammis 1, 19, *ʾaḫrama* „ausrotten" Aṣmaʿīyāt 12, 13, b. Qotaiba, Poesis 520, 6, *iḫtarama* „dahinraffen" (vom Tode) Mufaḍḍ. 71, 26, Abū Tammām 276, 9, b. Qotaiba, *Muḫtalif al-Ḥadīṯ* 185, 11, *ḫauram* „Fels voller Risse" Maidānī II, 104, 8, *ʾaḫram*, pl. *ḫurm* „kleiner Wassertümpel" Lebīd

47, 17, Zuhair 1, 25, *maḫārimu* „Wege auf rauhem Terrain" Quṭāmī 14, 11, Ḥuṭa'ia 1, 8.

53. *ḫrp* „leiten, beaufsichtigen, regieren, verwalten, herbeiführen, voran sein" ist arab. *ḫafara*, dessen Grundbedeutung „bedecken" einerseits, wie im Äthiop., Aram., Hebr. zu „sich schämen", zu dem Ember, AJSL. 34, 249 *špḥ* vergleicht, führt, andererseits zu „beschützen, geleiten", II. und IV. Stamm „verteidigen" Huḏail 3, 20, Ṭabarī I, 1265, 18 (dann aber auch privativ, zu Nöldeke, NBSS. 102 hinzuzufügen, „jemanden des zugesagten Schutzes berauben" Huḏail 8, 5, Kanz al-'Ummāl II, 270, Nr. 577), dazu *ḫufrat* und *ḫufārat* „Schutz, Klientel" Ḥassān 124, 6, Imr. 27, 2 usw., *ḫafīr* „Schützer" Ḥamāsa Buḫt. 129, 14, 154, 15, „Geleitsmann" Dīnawarī *Aḫb. ṭiw.* 118, 1, „Bedeckungsmannschaft" Reinhardt, *'Omān* 48, (vgl. auch Dozy), dazu šḫaurī *šḫéfer* „Freundschaft schließen" s. Bittner, *Šḫ. St.* II, 25 (wo die Kombination mit hebr. *ḥāḇēr* natürlich abzuweisen), äthiop. *māḫfar* „Schutzgenossenschaft, Verwandtschaft".

54. *ḫdj* „stromab fahren", auch vom Fluß „fließen" ist arab. *ḫadara* „herabsteigen", auch trans. „hinabführen" Ḥam. Buḫt. 67, 6 „herabbeugen" b. Sa'd II, 2, 52, 19, „herabfließen" (Tränen) 'Alqama 4, 2, trans. „herabträufeln lassen" Mufaḍḍ. 9, 16, II. St. „herabgleiten lassen" b. Sa'd ed. Wellhausen, *Sk. u. Vorarb.* IV, 42, 3, IV. „ausscheiden" (eine Flüssigkeit) Suiūṭī, *Maqām.* 25, 4, 34, 11 u. s., V. „herabsteigen" Ṭufail 10, 6, Qālī I, 89, 11, VII dass., Muqaddasī 80, 6, *ḫadūr* „Abfluß" 'Alq. 19, 12, *miḫdār* „leicht und schnell abfließend" Gloss. Bibl. Geogr. IV, 'irāq. *ʾirūḫ ḫaddār* (das Boot) „ist auf der Talfahrt" Islam IX, 129. Das *r* hat noch vor seinem Schwund das *ḫ* > *ḫ* gewandelt.

55. *ḫrd* „Kind", eigentl. „infans", denn es gehört zu arab. *ḫarida* „Schweigen" (insbes. aus Scham, daher auch *ḫarad* „Scham" Huḏail 196, 4), aber *ḫarid* „still" (vom Vogel) Ǧarīr I, 59, 1, „züchtig, jungfräulich" Nābiġa app. 50, *ḫarūd* „züchtige Jungfrau" 'Abīd, Lyall 27, 9, Maidānī II, 54, 6 und bes. häufig *ḫarīd* und *ḫarīdat* dass. Ṭirimmāḥ 20, 1, Mufaḍḍ. 15, 34, 'Omar b. a. Rab. 18, 4, b. Qais ar-Ruq, 33, 5 usw.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000116

56. *sm3* „vereinigen, sich gesellen", *sm3j* „Genosse", *sm3w* „Vereinigung, Mischung", ist arab. *zamala*, dessen Grundbedeutung „einhüllen" (II. Maidānī II, 99, 12, daher auch „verbergen" Ma'n 2, 13) zu sein scheint, dann „sich anschließen" (daher wohl das häufige *zummal* „Feigling, Schwächling" a. Kabīr, *Lāmīja* 23 usw.), daher *zamīl* „unmittelbar folgend" Huḏail 279, 30, gewöhnlich aber „hinter einem anderen auf demselben Tiere reitend" Ṭarafa 4, 17, Comm. Mufaḍḍ. 715, 6, b. Qotaiba, *'Uḳūn* 175, 8 zu *zāmala* „auf demselben Tier reiten" Ǧāḥiẓ, op. 59, 1, aber auch allgemein (zu Fuß) „begleiten" Tanūḫī, *Farağ* II, 130, 4; dazu weiter *'azmal* „gemischte Töne" Huḏ. 92, 56; 99, 14; 139, 10; 279, 33, Mufaḍḍ. 17, 59 usw., *'azmalat* dass. Zuhair 10, 18.

57. *snb* „Mauerzinne"[1]), *snb.t* auch „Mauer" selbst ist ar. *zarb* „Hürde" Huḏail 130, 4, Naqā'iḍ 56, 15 und „Versteck des Jägers" Naq. 39, 16, Ǧarīr II, 21, 4, Mubarrad 587, 9, *zarībat* dass., Mufaḍḍ. 41, 19 und noch heute in ganz Afrika als „Verhau" verbreitet, das man trotz Landberg's Einspruch, *Dathīna* 650ff., kaum von hebr.-aram.-akkad. *zrb* „einengen, zusammenpressen" trennen wird.

58. *snf* „Blut, bluten" zu jüd.-aram. *z$^{e}$raf* „fließen" (von der eiternden Wunde), mand. „hervorbrechen" (Feuer), G. l. 59, 8 (Worte), G. r. 205, 7, syr. *zārīftā* „Regen", *r$^{e}$zaf* „Tropfen", hebr. *zarzīf* „heftiger Regen", arab. *zariba* „fließen".

59. *śwtwt* „sich ergehen, Spaziergang" zu hebr. *šāṭ*, *šōṭeṭ* „umherstreifen".

60. *śḫ.t* „Feld, Flur, Land (im Gegensatz zur Stadt)", paßt seiner Bedeutung wie seines durch kopt. ⲥⲁϩⲓ bezeugten Vokals wegen besser zu arab. *sāḥat* „freier Platz zwischen den Zelten" abū Ḏu'aib 10, 16, 'Abīd, Lyall 5, 18, Quṭāmī 28, 33 dann allgemein „Land" 'Omar b. a. Rabī'a I, 353, 2, b. Ǧinnī, *Ḫaṣā'iṣ* I, 353, 2 (daher die Metapher *barī'u 's-sāḥati* „unschuldig", Dīnawarī, *Aḫb. ṭiw.* 251, 2, *tabri'atu 's-sāḥati* „Rechtfertigung", Kaššāf 651, 3) als zu dem von Albright, JAOS. 47, 229 verglichenen arab. *saḥāḥ* „weiche Erde", *saḥḥā'* dass.;

1) Diese hat man sich natürlich nicht im Tudorstil, sondern nach dem Bilde der Hieroglyphe vorzustellen.

ersteres ist eine Nebenform zu *suṯāḫ* gleicher Bedeutung, das zu *sāḫa, ʾasūḫu, ʾasīḫu* „einsinken" gehört. Hier scheint das Ägyptische den ursprünglicheren Laut *ḫ* bewahrt zu haben, der im Arabischen vielleicht im Reim zu seinem Synonym *bāḥat* zu *ḥ* geworden ist.

61. *štp* „wählen, erwählen", *štp.t* „Fleischstücke" kombiniert Albright, AJSL. 34, 247 unter Billigung Ember's, *Or. Stud.* 308 mit arab. *sabata* „to cut" und hebr. *šāḇaṯ* „ruhen". Von der Erörterung des letzteren Wortes sehe ich aus naheliegenden Gründen hier ganz ab. Aber um die Bezeugung des arab. Wortes, das ich nur aus Lexx. kenne, scheint es nicht gut bestellt zu sein. Zwar verzeichnet Ǧauharī s. v. eine RA. *sabata ʿilāwatahu*[1]) *ḍaraba ʿunqahu*, setzt aber gleich hinzu *ʿaminhu summiʾa ʾaumu 's-sabti linqiṭāʿi 'l-aʾiʾāmi minhu.* Darauf kommen auch die Erwähnungen in LA. II, 342, 14, 23, 343, 7, 14 hinaus. (Die dann folgende RA. *sabatati 'l-luqmatu ḥalqī* „der Bissen blieb mir im Halse stecken", s. auch Lane s. v., hat offenbar auch nichts damit zu tun.) Nun findet sich aber das Wort *štp.t* „Fleischstücke" bei Lacau, *Textes rel.* II, 26 (zitiert bei Erman, *Äg. Gr.*[4] § 320) mit *ṯ* geschrieben. Falls das nicht mißbräuchlich ist, kämen wir auf den Stamm **škf*, der durch Metathesis dem arab. *kasafa* „zerschneiden" gleichgesetzt werden könnte, das sich bei Belāḏorī, ed. de Goeje 102, 2 (s. l., s. Emend. 116) vom „zerschneiden" der Flechsen eines Schlachttieres gebraucht wird, und von dem das im Qor'ān so häufige *kisafun* „Fetzen, Stücke (des Himmels)" herkommt. Dazu gehört bekanntlich äthiop. *kasaba* „beschneiden" und nach Robertson Smith syr. *eṯkaššaf* „beten" (s. Robertson Smith, RS.[1] 321).

62. *šḏ.t* „Feuer, Flamme" verglich F. Behnk, ÄZ. 62, 82 mit arab. *šuṯāṯ*, wobei aber die anlautenden Zischlaute nicht zu einander stimmen. Ich vergleiche daher lieber arab. *sağara* „anzünden", das zwar selten, aber durch das äthiop. *tasakʷera*, namentlich aber durch das gewöhnliche syr. *šᵉʒar* in gleicher Bedeutung genügend gesichert ist. Dazu gehört nicht nur

1) Zamaḫšarī, *Asās* I, 417, 19 u. faßt es bezeichnenderweise als Metapher von *sabata* „rasieren" auf.

*isğaharra* „glänzen (Stern)“ Qālī II, 123, 13, (Luftspiegelung) Lebīd 9, 40, sondern auch *sağīr* „Freund“ Huḏail 74, 10, a. Kabīr, *Lāmīya* 11, a. Ḏu'aib 27, 5, Qālī I, 134, 8, wie auch im syr. *šᵉzar* oft metaphorisch von warmen Gefühlen gebraucht wird (die arab. Lexx., s. Lane, ziehen es zu *sağara* vom sehnsüchtigen Brüllen der Kamelin) und *'asğaru* „mit rotunterlaufenen Augen“ Ğumaḥī, *Ṭab.* 134, 5, Naqā'iḍ 31, 24, Ḫāqūt, *Iršād* IV, 110, 9 usw.

63. *śḏb* „Schaden, Unheil“ o. ä. („Anschuldigung“ Äg. Gr. § 523 a) gehört zu dem bisher isolierten aram. *sᵉzīfā* „Krüppel“, *saggef* „schädigen“ usw.

64. *ḳnj* „fett, stark, tapfer sein“, *ḳn.t* „Kraft“, gehört doch wohl zu dem gemeinsem. *qanā*, *qanaya* „erwerben, besitzen“, dessen ursprünglichere Bedeutung dann im Ägyptischen erhalten wäre.

65. *ḳnj.t* „gelbe Farbe“ zu arab. *qana'a* „hochrot sein“ Mufaḍḍ. 126, 33, 'Amr b. Qamī'a 10, 4, Nābiġa 19, 20 und sonst oft, syr. *qunnā'ā* „blau“ (Himmel), *qᵉna* „schwarz werden“, dazu akkad. *uqnu* „lapis lazuli“ (Jensen) und nach G. Hoffmann hebr. *qånå*, äthiop. *qan'a*, syr. *qeneṗā* „eifern, Eifer“. Die Verschiebung von Farbennüancen ist ja in allen Sprachen häufig.

66. *gnn* „weich sein, schwach sein, werden“, zu dem Ember, JAOS. 47, 233/34 Anm. ein mir ganz unbekanntes arab. *kanna* „to subside, be mild“ verglich, und das Reinisch, *Bilinwörterbuch* 153 vielleicht mit Recht zu bilin *gan* „alt werden“ stellte, gehört zu arab. *ğana'a* „sich beugen, den Hals strecken“ Mufaḍḍ. 9, 23, *'ağna'a* „umlegen, kippen“ (einen Krug) ib. 665, 3, *ğani'a* „gebeugten Körper haben“ (daher *'ağna'u* „bucklig“ b. Sa'd III, 1, 66, 9), im Syr. *gᵉnā* „sich hinlegen“ (bei Tische usw.), verwandt mit äthiop. *ganaya* „sich neigen, unterwerfen, demütig sein“, tña. *genāy* „brutto, deforme, cattivo“.

67. *ṯzj* „nehmen, ergreifen“, zu dem Reinisch, *Bilinwörterbuch* 230 unmögliche Vergleiche anführt, gehört zu akkad. *kalū* „fassen, nehmen“, hebr.-aram. *kålå*, *kᵉlā* „zurückhalten, hemmen“ usw., äthiop. *kal'a* dass., soqoṭri *l(y)okle* „er wende ab“ Müller II, 255, 11, daher arab. *kala'a* „bewahren, schützen“,

häufig, einer Weiterbildung des weitverzweigten Stammes *kl* „umfassen, enthalten".

68. *ṯʒj* (neuägypt.) „tadeln, Schlechtes, Tadel" = arab. *ka'ā* „mit Worten verletzen" LA. 20, 76, syr. *kā* „tadeln", jar. *kāhūṯā* „Beschimpfung", hebr. *nik̲'ā* „verzagt sein". Das im Lex. Syr. noch damit zusammengestellte arab. *kahiia* „verzagt sein", äthiop. *tahakkaia* ist davon zu trennen und zu *kahh*$^{un}$ *fahh*$^{un}$ „dumm" Ḫāqūt, *Iršād* I, 8, 15, *kahkāhat* „furchtsam" Huḏail 75, 3 und zu hebr. *kåhå* „schwach, blöde werden" zu stellen.

69. *ṯʒw* „Atem, Atemluft, Hauch des Mundes, Wind" gehört zu den wahrscheinlich schallnachahmenden arab. *kahha, kahkaha, kahiia* „sich zur Erwärmung auf die Finger blasen, jem. anatmen", syr. *kahh*$^{e}$*ṯā* „Hauch", *'akkah* „wehen".

70. *ṯnṯʒ.t* „Baldachin mit Thron" ist das reduplizierte Augmentativ zu syr. *kell*$^{e}$*ṯā* „Schleier", jüd.-arab. *kill*$^{e}$*ṯā* „Baldachin im Brautgemach".

71. *dʒr, dʒj* „bezwingen, mißhandeln" ist umgestellt aus arab. *dara'a*, das Brugsch schon richtig mit *dr* verglichen hat.

72. *dwʒ* „verehren, preisen, Lobpreis", das F. Behnk, ÄZ. 62, 81 und Ember, AJSL. 34, 220 zu arab. *da'ā* „rufen" stellen, gehört vielmehr zu hebr. *hōḏå*, aram. *'aḏdī* „preisen" usw., arab. *istaḏdā* „bekennen".

73. *drp* „spenden", wohl arab. *rafada*, dessen Grundbedeutung „hinbreiten, um etwas zu stützen", in den Dialekten noch erhalten ist (s. Landberg, *Ḥaḍramaut* 341, *Gloss. Dathin.* 1332ff.), daher „stützen" auch im Hebr. und Arab. und dazu südarab. *rfdt* „Stützen" Langer I, 4; die gewöhnliche Bedeutung im Arab. ist „unterstützen" Ṭarafa 4, 44, Ḫuṭai'a 11, 10, VI. Stamm reziprok b. Sa'd V, 84, 2 nebst *raḏāfid* Mufaḍḍ. 93, 10 und *marāfīd* Aġ.$^{2}$ 9, 16, 17 „Helfer", *ar-rāfidāni* „Euphrat und Tigris" Nuḏairī I, 256, 15. Daraus dann die spezielle Bedeutung „schenken" b. al-Aṯīr I, 373, 17, die auch im Ägyptischen vorliegt.

74. *ḏw* „schlecht, böse" zu arab. *ḍaḏiia* „von schwachem Körperbau sein" Ǧāḥiẓ, op. 10, 10, Ḥaḏ. III, 66, 3, b. Qot., *'Uḏūn* 455, 10, IV. Stamm dass., *'Aġǧāǧ* 5, 26 „schwache Kinder zeugen"

Maidānī II, 200, 27, *ḍāɣīɣun* „schwächlich“ Muḫtārāt aš-šu'ara' 84, 3, a. Nuɣās 161, 3, dazu die häufige Übertragung „Zuflucht suchen“ Ṭab. I, 1189, 4, b. Sa'd I, 81, 20, Ps. Balḫī IV, 151, 8 usw. Im Äthiop. gehört dazu *ḍēɣaɣa* „gefangen nehmen“, *ḍēɣā* „Gefangenschaft, Gefangene“, aber auch „Truppe“, Basset, Ét. 23, 32 (s. Nöldeke, GGA. 1884, 580), wie amhar. *čaɣā*; Praetorius in seinem Dillm. notiert dazu, aus Munzinger eb. App. 50, tigrē *ḍaɣēɣt* „famille“[1]). Für den Zusammenhang zwischen „schwach“, gefangen“ und „schlecht“ vgl. ital. *cattivo*.

75. *ḏbʒ* „verstopfen“ (wohl auch in der Bedeut. „schmücken, versehen mit“) scheint denominiert von *ḏb.t* „Ziegel, Barren“, das Albright, AJSL. 34, 255 zu äthiop. *genfāl* „Ziegel“ gestellt hat. Wenn indes, wie die Bedeutung „Barren“ und die Ableitungen zu zeigen scheinen, für den Ägypter bei dem Worte nicht das Material, sondern der Zweck im Vordergrund stand, wird man das Wort eher dem arab. *ḍabbat* „Krampe“ gleichsetzen, Ḫaṭīb Baġd., Introd. 60, 8, 'Aǧǧāǧ 40, 75, davon *ḍabbaba* „verriegeln“, Imr. 4, 30, Ḫa'qūbī, Hist. I, 277, 10, b. Ḫordāḏbih 105, 1, al-'Otbī I, 154, 19 „inclusit lapides plumbo“ Gloss. Bibl. Geogr. IV, Kalīla wa Dimna, Cheikho 60, 7. Die Grundbedeutung des Verbums *ḍabba* ist „festhalten“ Ṭirimmāḥ 47, 14, die auch in den Weiterbildungen *ḍabaṗa* und *ḍabaṭa* vorliegt, in der echtbeduinischen Spezialisierung „mit ganzer Hand melken“ Ǧāḥiẓ, Ḥaiw. VI, 29, 18, Maidānī II, 249, 4; daraus entwickelt sich „bedecken“, davon das häufige *ḍabāb* „Nebel“ Huḏail 22, 10, 'Omar b. a. Rabī'a 254, 12, b. Sa'd IV, 47, 15, Ǧāḥiẓ, Ḥaiw. IV, 93, 19 usw.

76. *mr* „die hölzerne Hacke“, Name der Hieroglyphe , wird von Behnk, ZDMG. 82, 139 zu ful. *remer(gō)* gestellt, gehört aber zu akkad. *marru* „Hacke“ (sumer. *mar*? Meissner, SAI. nr. 4126), das ins Aram., Arab. und ins Griech. als *μαῤῥα* entlehnt ist.

1) Nach einer gütigen Mitteilung Littmann's ist diese Form durch Haplologie aus dem bei den Mänsa' ganz geläufigen *ṣēɣā-bēt* entstanden, neben dem auch *ṣēɣā* allein, z. B. Tigrē Texts I, 201, 20, vorkommt.

# Zur Etymologie der Wörter „mogeln“ und „Kittchen“.

Von **F.** und **H. Simon.**

In seiner Studie *Morgenländische Wörter im Deutschen* (Berlin 1920) schreibt Prof. E. Littmann bei der Besprechung der Wörter, die aus dem Hebräischen ins Deutsche übergegangen sind: „Mogeln ist ein rotwälsches Wort, dessen hebräisches Vorbild noch nicht sicher nachgewiesen ist“ (S. 17). In der 2. Auflage (Tübingen 1924), S. 52, gibt er an, daß dies Wort aus *mâhal* oder *mâ'al* abgeleitet werden könne. Vielleicht hat hier doch das hebräische מעל Pate gestanden, das in der Bedeutung: treulos handeln, hinterlistig handeln, sich (an Gott) versündigen, sich an etwas vergreifen, mehrfach im A. T. vorkommt. So u. a. Spr. 16, 10: קסם על שפתי מלך במשפט לא ימעל פיו „... Beim Urteilsprechen wird sein Mund sich nicht vergreifen“; 3 Mos. 5, 15: נפש כי תמעל מעל וחטאה „wenn jemand etwas veruntreut“; 2 Chr. 29, 6: כי מעלו אבותינו „denn unsere Väter haben treulos gehandelt“; und Jos. 7, 1: וימעלו בני ישראל בחרם „die Israeliten aber vergriffen sich treulos an dem Geweihten“. Auch im heutigen Neuhebräischen des modernen Palästina ist מעל noch durchaus gebräuchlich, und zwar in der Bedeutung „veruntreuen, unterschlagen, hinterziehen“. So kann man z. B. in der Zeitung lesen: הגזבר מעל בכספי הקופה „der Kassierer hat Gelder der Kasse veruntreut“, מעילה בכספים ist eine „Unterschlagung von Geldern“. Wenn auch unser deutsches „mogeln“ nicht diese starke Bedeutung hat und mehr kleine Betrügereien harmloserer Art, z. B. in der Schule oder beim Kartenspiel, ausdrücken will, so ist seine Sinnverwandtschaft mit מעל doch durchaus auffällig und gegeben. Es wäre dann eines derjenigen hebräischen Wörter, die zusammen mit dem Gannoven, dem Kassiber, dem Schmierestehen auf dem Umweg über das Judendeutsch ins Rotwälsche und dann in die deutsche Umgangssprache übergegangen sind. Sprachlich

bieten sich auch sonst keine absonderlichen Schwierigkeiten. Das *o* in „mogeln“ ist auf die bei den deutschen Juden gebräuchliche aschkenasische Aussprache zurückzuführen, die das Ḳameṣ durchweg mit langem *o* wiedergibt. So sind u. a. aus גנבים = *gannābhīm* die Gannoven geworden, aus *mā'al* also erst einmal *mō'al*, abgeschwächt zu *mō'el*. Das *g* in „mogeln“ wäre dann die Wiedergabe des ע, das ja der Aussprache, besonders bei Nichtsemiten, solche Schwierigkeit bereitet. Während es im heute in Palästina gesprochenen Hebräisch als besonderer Laut fast ganz verschwunden ist und einfach wie א ausgesprochen wird (nur die aus Yemen stammenden Juden unterscheiden noch klar zwischen ע und א), muß ע bei den Juden des Mittelalters auch in Europa noch in seiner Besonderheit bestanden haben. Aus dem Namen יעקב ist z. B. im Ostjüdischen ein Jankef geworden. Auch *ng* als Transkription und Ausspracheersatz für ע ist bezeugt: z. B. nach einer mündlichen Mitteilung von Prof. Littmann für לעולם ועד *lingolam vanged*. מעל wäre dann *mōgel* ausgesprochen worden und so ins Deutsche eingedrungen.

Auch „Kitt“ oder „Kittchen“ ist nach Prof. Littmann wahrscheinlich hebräischen Ursprungs; doch ist ihm kein sicheres Vorbild dafür bekannt. Sollte es nicht doch auf das im Talmud bezeugte כת oder כיתא, im Plural כיתות oder כיתים zurückgehen? Im Deutschen bedeutet Kittchen „Gefängnis, Zuchthaus, Armenhaus, Gaunerherberge“, im Hebräischen „Gesellschaft, Genossenschaft, Klasse, Abteilung“; z. B. Talmud Kel. 25, 4: כת קודמין „die vorhergehende (Schüler-) Abteilung“; Levit. r. s. 9, 153 a: כתות כתות של ליסטין „verschiedene Klassen (Rotten) von Räubern“; Schebu. 47 b: שתי כתי עדים „zwei Zeugenabteilungen“. Im heutigen Hebräisch hat כת die Bedeutung „Sekte, Partei“, כתה (in dieser Form) aber „Klasse“, und zwar nicht nur die in einer Klasse zusammengefaßten Schüler, sondern auch den Raum als solchen. Ebenso wird כתה für „Eisenbahnklasse“ gebraucht. Es wäre also möglich, daß כתה aus der „Schulklasse“ im Rotwälschen zum „Gefängnis“ geworden ist. Denn was für den Schüler die Klasse ist, das ist eben für den Vagabunden — das Kittchen.

---

# Von den Bibliotheken in Stambul und Umgegend (II).

Von **Joseph Schacht.**

Zu meiner unter obigem Titel ZS. 5, S. 288 ff. erschienenen Zusammenstellung vom Dezember 1926 möchte ich hier die seitdem eingetretenen Veränderungen, zusammen mit der einen oder anderen Ergänzung, nachtragen. Dabei folge ich der Anordnung meiner ersten Liste und füge Nachträge an den entsprechenden Stellen ein.

I. { 1. Jeni Ğāmi': jetzt bei der Süleimānīje XII.

VIII. {*12a. 'Abd ün-Nāfi': bei der 'Umūmī.

XI. {*18a. Privatbibliothek des Jyldyz-Kiosk: in der Universitätsbibliothek.
22a. Šewket Paša[1]) und
22b. Ḥaqqī Paša[1]), beide ohne Verzeichnis: ebd.

XII. {23. Süleimānīje: kleinere Sammlungen (Medrese von Fātiḥ usw.), ohne Verzeichnis.
*27a. Ḥāfiẓ Aḥmed Paša und
*27b. Gülnūš Wālide Sulṭān (verschieden von 71) bilden jetzt einen Anhang zu 27 Laleli: ebd.
*36a. Nāfiḏ Paša und
*36b. Zühdī Bey (beide früher im Mewlewīḫāne bei Jeni Kapu): ebd.
36c. Eine Bibliothek aus Seres bei Saloniki, ohne Verzeichnis: ebd.

XIII. {*37—*39. Šahzade usw.: jetzt bei der Süleimānīje XII.
38. Qara Čelebizade Ḥusāmeddīn: das Titelblatt des Kataloges ist mit dem von Bešīr Aγa (Nr. 63) beim Druck vertauscht worden. Die zweite Abteilung (Naqšidil Wālide Sulṭān) ist nicht aufzufinden.

1) Enthält meist Druckwerke.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000124

XVI. *42. Faiẓullāh Effendi: es existiert nur ein handschriftliches Verzeichnis; die dem gedruckten Katalog zugrundeliegende Sammlung Waqf Faiẓullāh Effendi gilt als verloren.

XVIII. 52—56. Ḥamīdīje usw.: jetzt bei Meḥmed Murād XIX.

XX. 63. Bešīr Aγa (bei Ḫosrew Paša): das Titelblatt des Kataloges ist mit dem von Qara Čelebizade Ḥusāmeddīn (Nr. 38) bei Druck vertauscht worden; entsprechend ist meine Anm. 2 auf S. 292 zu streichen.

66 b. Qujuğu Murād Paša Türbesi: die Sammlung gilt als verloren.

66 c. Mihršāh Sulṭān: bei Ḫosrew Paša XX.

*66 d. Waqf Ğārullāh,

*66 e. Waqf 'Amūğa Ḥusein Paša und

*66 f. Waqf Ekmekğizade: jetzt in der Millet Kütübḫānesi XVI.

XXII. *67. Ḥālet Effendi: jetzt bei der Süleimānīja XII; die zweite Abteilung (andere Stifter) ist nicht aufzufinden.

In Bešikṭaš.

XXII a. 67 a. Maḥmūd Effendi: in der Tekke Jaḥjā Effendi.

Die hauptsächlichsten Veränderungen sind also die Übertragung der Sammlungen Jeni Ğāmi' und Šahzade in die Süleimānīje und der Sammlung Ḥamīdīje nach Meḥmed Murād. Damit ist ein weiterer Schritt zur Zusammenlegung der Bibliotheken zu wenigen großen Sammlungen getan.

(Oktober 1930.)

---

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000125

# King Mutton,

## A curious Egyptian tale of the Mamlūk period.

Edited from a unique manuscript, with translation, notes, glossary and introduction by **Joshua Finkel.**

### Introduction.

Some time ago Prof. Duncan B. Macdonald suggested to me the editing of a Ms. which he had bought in Damascus in 1908. I gladly accepted this suggestion and found, upon perusing the Ms., that it was a curious little composition and, in great part, not at all typical of what we know of any branch of the Arabic Adab literature.

The Ms. (19 × 13 cm, 25 lines to a page), undated and anonymous, consists of twenty pages written in clear naskhi. The title page reads: كتاب حرب المعشوق بين لحم الضان وحواضر السوق i. e., "The delectable war between mutton and the refreshments of the market-place". حواضر does not occur in this sense in the Arabic dictionaries, but it does so in the Persian and Turkish, as a loan-word from the Arabic. The absence of this meaning of حواضر in the Arabic lexica shows that the usage was colloquial. The signification must have been suggested to popular fancy by such expressions as اذا اتاك[1]) ضيف ... قدّم اليه ما حضر and وحضر الطعام[2]). Above and below the title and on the left margin of the page there are quotations from Sa'dī[3]) and 'Umar b. al-Fāriḍ[4]). Immedia-

1) *Muḥāḍarāt al-Udabā'*, Cairo 1326, vol. 1, p. 311.

2) *Voyages d'ibn Batoutah*, vol. 2, p. 277.

3) گلی خوشبوی در حمّام روزی * رسید از دست محبوبی

The distich is not finished; after محبوبی there follows بدستم. See *Gulistān*, ed. Platts, p. 5.

4) هو الحبّ فاسلمْ بالحشا ما الهوى سهل
فما اختاره مضنى به وله عقل

*Le Diwan du Cheikh Omar ibn El-Faredh*, Paris 1885, p. 391.

tely below the latter's distich there is a line in Turkish. Its writer, who is not named, presents the copy he had acquired to his father. On the lower third of the page there is jotted down diagonally an anecdote about 'Uthmān b. 'Affān[1]). On the right margin of page two there is a quotation from a popular chant[2]). On the right margin of page three there is an owner's seal whose impress is too blurred to make out a name therein. Above the signet there is a notice of the death of a certain Muṣṭafā al-Usṭuwānī. Some of the inscriptions are penned calligraphically and some are merely scribbled; in no case, however, have they any bearing on the composition. They were not written by the scribe and, as is often the case with oriental Mss., their appearance in the copy shows nothing more than the fascination which certain sayings or verses held for its owner or successive owners.

The story told is as follows:

King Mutton, disgruntled by the reports that had reached him about the growing power of his rival, King Honey, decides to reduce him to vassalage, on the claim that the latter is not fit for independent rule. For this purpose he dispatches an emissary to the upstart-monarch with a written demand that he acknowledge his sovereignty, or else suffer his country to be overrun by a hostile army. The envoy, a fried fat tail of a sheep, proceeds to the dominion of King Honey, alias the king of the refreshments of the market-place, to carry out the charge and bring back a reply. Evidently King Mutton must have been very skeptical about a voluntary surrender on the part of his antagonist, for a special clause unconditio-

1) قيل ان امير المؤمنين عثمان بن عفّان رضى الله عنه قال لجلسائه وهو محصور فى الفتنة وددت لو ان رجلا صادقا اخبرنى عن نفسى وعن هولاء الذين يعنى المحاصرون له فقام اليه شابّ من الانصار فقال انا اخبرك يا امير المؤمنين انك تطأطأت لهم فركبوك وتخادعت لهم فسلبوك وما اجراهم على ظلمك الا افراط حلمك قال قد صدقت.

2) يا من هواه اعزّه واذلّنى كيف السبيل الى وصالك دلّنى.

nally enjoining the corruption of the followers of King Honey formed part of the orders received by the messenger.

Accordingly the Fat Tail, upon reaching the foreign territory, enters into secret conferences with such councilors of state as Sugar, Syrup, rendered Fat, etc., prior to conveying the message to the king; and succeeds in debauching them to the extent of exacting a promise from them to betray their sovereign on the day of battle. Having achieved this end, the emissary secures an audience with the king and delivers him the sealed letter in which his emperor prides himself on the mention of his name in the Koran and makes light of his opponent's ruling ability; and, as has been said before, calls upon him to surrender under threat of invasion. The epistle strikes King Honey as insolent and preposterous, and he immediately directs a reply in which he, too, adduces Scriptural passages extolling his race, and outdoes his antagonist by heaping insults upon him in most bitter fashion; and, as if begrudging him the challenge, turns the tables upon King Mutton by winding up the tirade with a defiant resolve to carry the offensive into his adversary's land.

Straightway King Honey issues orders for general mobilization, and various representatives of the vegetable kingdom, together with milk, cheeses and fishes from rivers and seas, rally to his call. King Mutton, learning of the enemy's advance, makes counter-preparations and musters all the carnose forces under his command. In the pitched battle that ensues the army of King Honey suffers the greater losses and, its morale broken by the traitorous activities of some of its chiefs, it flees in panic from the battlefield. Thereupon King Honey rebukes his dismayed warriors and promises them relief with the advent of the corps of fruits. These soon arrive in an imposing array and, in concerted action with the rest of the troops, engage the enemy in a lively encounter. The combat proves disastrous to the army of King Honey which is utterly routed by the superior forces of King Mutton. And now certain alleged spies report to their king named "Ẓāhir" all they know about this curious contest; and the emperor,

greatly amused by the tale, gives a banquet to his high officials and guards, during which King Mutton's "prisoners of war" are liberated and distributed to the populace at large.

Thus ends a story strange but simple, artificial and yet naive; utterly devoid of a moral notwithstanding the Koranic allusions and citations, and so clumsily composed as to become monotonous in spite of an exciting setting. As has been remarked at the outset, the composition is not at all characteristic of the popular Adab tale. In the latter the clash between good and evil or passion contending for its consummation creates the plot. The struggle is often brought under the aegis of destiny, and among the participants those belonging to a supramundane order are not the least conspicuous. Sometimes the story is of lighter texture and aims at nothing more than humor or wit. In no case, however, are inanimate objects personified. Nor can our story be regarded as a fable, since no didactic element is discernible. To impute to it a symbolism would also be unwarranted. Symbolism in Arabic belles-lettres is limited to phrases and words. In more extended form it exists only in philosophical and Ṣūfī writings, of which the present tale cannot possibly be one; since, to mention only one reason, a gruel of semolina, macaroni-stew, chicken conserved in julep, and other such delectable dishes in which this book abounds cannot by any stretch of imagination be pictured as pregnant with abstract evaluations or mystical significance. As a final effort to impart to the story some emblematic quality, one might hold that the war was indeed a war, but that the foodstuffs stand for groups or individuals that opposed each other in the historic encounter. Against this possibility, however, speaks decidedly the author's postscript, the purport of which is literal throughout. From it we learn that our prisoners of war were such as could be feasted on by the flesh-and-blood subjects of a king who was the author's contemporary.

Symbolic tendencies being thus excluded, other trends in literature must next be sought with a view to fitting in the story with a known scheme of composition. Combing through

the vast Adab literature, one becomes particularly concerned with a rather inconspicuous branch of it, the Munāẓara. As far as I know, ETHÉ was the first orientalist to call attention to it as a distinct type of composition in the literature of the East. In 1881, in an article entitled *Ueber persische Tenzonen*[1]), he discusses at length the structure and chief characteristics of the Persian Munāẓara poem. In the course of his analysis he also mentions some titles of Arabic Munāẓara themes which, as he rightly remarks, are invariably written in prose. As we shall soon see, his remark would be more significant if he qualified the form as "rhymed prose".

To explain the term. Munāẓara, otherwise Mufākhara or Mushājara, is an opusculum in the form of a dialogue wherein the principals, be they human beings, inanimate objects or mere concepts, contend for superiority over each other. Their arguments are laid before a judge who decides in favor of one side or the other, or else effects a compromise. It can be readily seen that in the case of the Arabs the motif of contention sprang from a national trait that was deeply rooted in the soul of the people. From time immemorial contests among poets as well as orators (Khaṭībs) of various tribes were with the Arabs a celebrated institution. Braggartism and derision elevated to a high pitch prevailed throughout these diffusive allocutions. These unseemly features, however, must not brand the race with maliciousness and conceit. The warrior-poet, who extolled his own exploits and burlesqued those of his opponent, was less prompted by a sense of individual gratification than by his concern for the welfare of the tribe. His bombastic haranguing was a patriotic function designed to instill fear into the hearts of the warriors of the rival clans. These grandiloquies, whether at the official marts or casual meeting-places, produced no shortlived effect. "Eloquence works magic" is a saying which Arab consciousness did not hesitate to attribute to the prophet himself[2]), inspite

1) *Verh. des fünften internationalen Orientalisten-Congresses*, Part II, 1, Berlin, pp. 48—135.

2) *'Iqd al-Farīd*, Cairo, 1913, vol. 1, p. 220: إنّ من البيان لسحراً.

of its embarrassing implications. The suggestiveness of the art was immense, and it carried more conviction than one would be inclined to believe.

After the advent of Islam, the practice was no longer a vital need. The new faith had welded the tribes, and all intestine strife disappeared. However, the institution had taken hold of the imagination of the people, inasmuch as they found in it an outlet for their esthetic impulses. In imitation of the poetical contests of old, Farazdaq and Jarīr composed the so-called Naqā'iḍ. But the Khaṭībs (orators) of the Jāhiliyya had also bequeathed a literary heritage. And it is, strictly speaking, the polemics of these spokesmen that have given rise to the Munāẓara-writings which, following the traditional pattern of the Khuṭba, were composed in rhymed prose.

The earliest Munāẓara extant is that of al-Jāḥiẓ[1]) (d. 869 A. D.). It depicts a contest between autumn and spring. Two centuries later another Munāẓara crops up in the fortieth Maqāma of the celebrated work of al-Ḥarīrī. Al-Khwārazmī, who flourished in the twelfth century, included nine Munāẓarāt in his handy encyclopedia[2]). Ibn al-Wardī composed in the following century the Risāla of the sword and pen[3]). In 1395 al-Qalqashandī composed his lengthy Risāla, al-Mufākhara bayna l-'Ulūm[4]), in which over seventy sciences contend for superiority over each another. The same writer also informs us that Risālas having sword and pen as contestants were common, and goes on to quote one of his own[5]). Also the famous polyhistor al-Suyūṭī (1445—1505) wrote several Munāẓarāt, one of which is included in his collection of Maqāmāt[6]). In 1925 al-Khūrī published an Adab booklet in the Syrian

---

The commentators, of course, give a forced interpretation of *siḥr*; cf. Ibn al-Athīr, *Nihāya*, vol. I, p. 106.

1) *Salwat al-Ḥarīf bi-Munāẓarat al-Rabī' wal-Kharīf*, Constantinople, 1302, pp. 107—131.

2) *Mufīd al-'Ulūm*, Cairo, 1310, pp. 65—70.

3) *Dīwān Ibn al-Wardī*, Constantinople, 1300, pp. 158—160.

4) *Ṣubḥ al-A'shā*, vol. 14, pp. 204—230.

5) ibid., vol. 14, pp. 231—240.

6) *Maqāmāt . . . al-Suyūṭī*, Constantinople, 1298, pp. 11—24.

dialect which, among other entertaining pieces, contains a dispute between classical and colloquial Arabic[1]).

The above list, while not intended to be exhaustive, sufficiently proves the persistence of the Munāẓara-motif in Arabic literature. In our story the Munāẓara-element is contained in the letters exchanged between the two rulers. However, not a judge but a war decides the fortunes of the contestants. This substitution, though rare in the Munāẓara literature, is by no means singular; cf. the composition entitled "The battle between the grape and the sugar-cane"[2]). Evidently our author must have felt that the typical Munāẓara-form would only make of this compositiou a dull and colorless diatribe, since mutton and honey were not subjects that could very well lend themselves to elegant discourse and ingenious argumentation. He therefore sought to compensate for these inherent defects by staging court-intrigue and the din of a battle royal.

This much for the dynamics of the theme. As for the choice of the topic itself, one finds that with ancient authors inordinate indulgence in descriptions of foods was not a literary taboo. To quote only one of the many gastronomic passages which Atheneaus had culled from classical writers:[3])

> And then two slaves brought in a well-rubb'd table,
> And then another, and another, till
> The room was fill'd, and then the hanging lamps
> Beamed bright and shone upon the festive crowns,
> And herbs, and dishes of rich delicacies.
> And then all arts were put in requisition
> To furnish forth a most luxurious meal.
> Barley-cakes white as snow did fill the baskets,
> And then were served up not coarse vulgar pots,
> But well-shaped dishes, whose well-ordered breadth
> Fill'd the rich board, eels, and the well-stuff'd conger,
> A dish fit for the gods. Then came a platter
> Of equal size, with dainty sword-fish fraught,
> And then fat cuttle-fish, and the savoury tribes

1) *Fī mitlū hal-Kitāb*, Beirut, part I, pp. 5—19.
2) BROWNE, *A Hand-List*, Cambridge, 1900, p. 327, n. 1300.
3) *Athenaeus*, ed. BOHN, vol. 1, p. 238.

Of the long hairy polypus. After this
Another orb appeared upon the table,
Rival of that just brought from off the fire,
Fragrant with spicy odor. And on that
Again were famous cuttle-fish, and those
Fair maids the honey'd squills, and dainty cakes,
Sweet to the palate, and large buns of wheat,
Large as a partridge, sweet, and round, which you
Do know the taste of well. And if you ask
What more was there, I'd speak of luscious chine,
And loin of pork, and head of boar, all hot;
Cutlets of kid, and well-boil'd pettitoes,
And ribs of beef, and heads, and snouts, and tails.
Then kid again, and lamb, and hares, and poultry,
Partridges and the bird from Phasis' stream.
And golden honey, and clotted cream was there,
And cheese, which I did join with all in calling
Most tender fare. And when we all had reach'd
Satiety of food and wine, the slaves
Bore off the still full tables; and some others
Brought us warm water for to wash our hands.

In China, too, inartistic expressions of hedonism were not considered unworthy of being recorded in verse. Ch'u Yüan, a poet of the fourth century B. C., thus prates about his favorite dishes:[1])

"When thirty cubits high at harvest-time
The corn is stacked;
When pies are cooked of millet and bearded-maize.
Guests watch the steaming bowls
And sniff the pungency of peppered herbs.
The cunning cook adds slices of bird-flesh,
Pigeon and yellow-heron and black-crane.
They taste the badger-stew.
O Soul come back to feed on foods you love!

"Next are brought
Fresh turtle, and sweet chicken cooked in cheese
Pressed by the men of Chu.
And pickled sucking-pig
And flesh of whelps floating in liver-sauce
With salad of minced radishes in brine;
All served with that hot spice of southernwood

1) *More translations from the Chinese* by Arthur Waley, New York, 1919, p. 15.

The land of Wu supplies.
O Soul come back to choose the meats you love!

"Roasted daw, steamed widgeon and grilled quail —
On every fowl they fare.
Boiled perch and sparrow broth, — in each preserved
The separate flavour that is most its own.
O Soul come back to where such dainties wait!

Even in Arabic literature there lived long before our author writers who expatiated on the delights of the table. Abū Muṭṭahar al-Azdī (11th century) details long lists of luscious foods with the expertness of an epicure and the greed of a glutton[1]). And though we have no direct evidence, yet, by way of inference, we learn that food-themes were in vogue even before the Abbasid period. Here follows an excerpt from a poem by Ṣāliḥ b. 'Abd al-Quddūs, a learned heretic of the eighth century[2]), who thus complains of the fatuity of his age:[3])

"We have come to live among (men who like) beasts ramble about for pasturage, but seek not understanding.

"If one writes of fish and vegetables, he is in their eyes endowed with superior merit;

"But if one expounds topics of real knowledge, he is for them heavy and dull."

Since, in light of the foregoing, it cannot be said that our author introduced fresh topics or forms in Arabic literature, it will be our next task to examine some details of the story with a view to its further elucidation. The hosts of the refreshments of the market-place consist of vegetable-preparations, bread, fish, milk, butter, rendered fat, cheeses, cakes, sweets and fruits; while the army of King Mutton is composed of meat and its concoctions and of the various delicacies that go with the flesh-pot. First advance the troops of King Honey, then the soldiers of King Mutton make their appearance. After the bloody encounter, described as a "picnic", the corps of

1) *Ḥikāya*, ed. MEZ, pp. 38—48 and passim.
2) *Fawāt al-Wafayāt*, vol. 1, p. 245.
3) *Ṭirāz al-Majālis*, p. 176.

fruits comes to the aid of the foodstuffs of the market-place. It is not difficult to see that this "delectable war" is highly suggestive of a banquet, and that the manner in which the hosts advance represents the order of the courses. Moreover, the fumes of the odoriferous wood, depicted as the smoke of battle (9 b), and the final attack of the aromatic plants (10 a) can allude to nothing else but the oriental custom of burning incense and scenting flowers at the end of a sumptuous meal[1]). In the early days of Islam, not to mention the Jāhiliyya, the Arab diet was simple[2]). Mu'āwiya (661—680) is said to have been the first caliph to introduce variety and fashions in foods[3]). Yet, no matter what big strides gourmandism may have made subsequent to the time of the first Umayyad ruler the number of the dishes in our story is all too vast to be intended for a single meal. Evidently it was our author's purpose to enumerate all the varieties of foods known to experts rather than describe an actual repast. Thus instead of successive courses we get successive sets of courses, i. e. a multiple meal. But reducing that to a series of single portions there would still remain a bulky potluck upon which no glutton could frown. Excessive leisure induced the upper classes to give themselves over to the sensuous. No popular sports, athletics or sculptural standards assumed enough importance to create an esthetic sentiment against obesity. Add to that the Oriental's eagerness to stuff his guest, and one cannot be much surprised at the richness of the table. An Egyptian writer who lived in the seventeenth century[4]) implies in the course of a story that a menu of vegetables, pickled preparations, sugar, honey, fish, meat, fruits and so on was a fitting ensemble for the heavy meal of the well-to-do classes[5]).

In modern times the good old oriental meal has lost some of its courses and attendant appurtenances. Due to religious sanction, it has survived almost intact for the celebration of

1) *1001 Nights*, Cairo 1312, vol. 4, p. 107 and p. 109 (Night 874); *Ḥikāya*, p. 45. 2) *Mustaṭraf*, Cairo 1327, vol. 1, p. 244.
3) ibid., vol. 1, p. 244.
4) *Hazz al-Quḥūf*, Alexandria, 1289, p. 211. 5) ibid., p. 190.

the Jewish Sabbath, except that the fruits are served not immediately after the meal but several hours later (Sabbat-obst), and the passing of the box of incense is delayed till nightfall.

Cairo[1]) being designated as the scene of battle (6 a), it will be worth while to compare our work with other sources treating of foods enjoyed by the populace of Egypt, in the hope that they may shed light on this curious Munāẓara. There are several treatises which can aid our investigation, but most of all the "Hazz al-Quḥūf" composed by Sharbīnī about the end of the seventeenth century[2]). The author's purpose in that book is to make merry over the boorishness, ignorance and stupidity of the Egyptian peasant. The Fallāḥ is also held up to ridicule because of his coarse and meager diet, quite in line with the traditional Hijā' which may mock without rhyme or reason. However, this form of satire, if not doomed from the outset, is bound to become boresome; and the author, to avoid a poor showing, goes off on exciting vagaries, such as food-anecdotes, fancy recipes, amusing etymologies for the names of some of the dishes, etc. One of the digressions is a sermon on edibles. Since it is the key to the correct evaluation of the tale of King Mutton, I translate it in extenso (pp. 230—232):

"Praise be to Allāh who, by all manner of scrutiny, deserves to be praised. Who relieves his creatures in accordance with their needs. Who ordered the pilgrimage to His ancient abode and made the rendered fat of cattle a companion to the honey of bees.

I shall praise Him with the praise of one who eludes hunger in uncanny fashion; whom Allāh has blessed with a

---

1) العسل المصرى cannot mean "Egyptian honey" by the side of الفيومى. Moreover, العسل المصرى could not be made primus inter pares, unless by Miṣr was meant the capital. Cairo was already called Miṣr as early as the 14th century (*Voyages d'ibn Batoutah*, vol. 1, p. 145). In the 15th century the appellation is more common; cf. *Miṣr in the 15th century* by GUEST and RICHMOND in the JRAS., 1903, p. 791 et seq.

2) See pag. 130, note 4.

bowl of flour-gruel and a thin sheet of unleavened bread; and who, filling his belly thereof, in consequence thinks well of his maker, and then reclines by His grace in restful slumber. I extend to Him the thanks of a servant who has been delivered from musty edibles and moldy cheese. And I testify that there is no God, but Allāh alone. He has no associate. This is a confession of faith which saves him who professes it from anguish. And I further testify that our master Mohammed, may Allāh bless him and save him, is His servant and apostle. He ascertained the truth and proclaimed it, and was described as such. O my God! Bless and save our master Mohammed, his noble family and his companions who sought after truth and unravelled it. O bless them in abundant fashion.

O ye people! Why do I see you forgetful of yellow rice seasoned with honey and abstaining from mutton with peppered rice, from almond cakes served on trays, and from fat geese and roasted chickens? O, brethren, it behoves none but paupers to act in such wise. Exert yourselves — may Allāh be merciful to you — for the attainment of the dirham, that you may enjoy costly foods and delectable viands. Indeed the Imām ʿAlī, may Allāh be pleased with him, has said: "This world's delights are three: eating of flesh, riding on flesh and inserting flesh into flesh. And upon whom Allāh has bestowed His bounty, let him be thankful; and to whomever He denied it, let him bear his lot in patience." But (in the meanwhile) I would recommend to you rice boiled in milk. It is an exquisite dish and most blessed is the morning on which it is served. Especially so with the peasant. Just picture him milking the cow, and his wife coming with a copper-trough which she suspends and pours milk into. Then she sets it on the fire[1]), adds rice, and it boils. Then she doles it out by spoonfuls into plates. Finally the great sheikh comes along, who seats himself on the ground and folds his his legs. And while this is going on, my brethren, the vessels

1) In the text وقادت عليه, perhaps a vulgarism for واوقدت عليه, "and made fire around it".

are set in order and the crowd grows dense. And you see nothing but hands cutting (bread), and hear naught save the gulping of the gullets and the crunching of the jaws. The big lumps they swallow bring tears to their eyes, and their insatiate bellies grow yet keener (with greed). And thus each belly accosts its master: "Great is our Lord, the Most High! If your companion *beats*[1]) you by a morsel, *beat*[1]) the head off his neck."

Profit — may Allāh be merciful to you — from my exhortation. Discard such coarse foods, as lentils, beans boiled in milk, slowly boiled beans, hot broad beans, peas, groats with broad beans and cheese baked in the oven[2]), for these produce wind and benefit no one. Turn to luscious viands, such as mutton, the lord of foods in this world and in the world to come, and drink the delectable drink about which there is a tradition[3]).

And praise Allāh, O ye rich who lead a soft life, and bear patiently your lot, ye poverty-stricken and destitute. Let us implore Allāh that He may supply you and me with delicious foods, and grant you and me tranquility in the present and future life; that He may make you and me high living revelers and deliver us from the clutches of starvation; and that He may forgive you and me and all the Moslems. Amen. And beg pardon from him so that He may condone you; verily victory is his who asks forgiveness.

It was told on the authority of Hickory[4]) the son of Chicory[4]) the son of Timothy Gloom[4]) that an Arab upon awakening from a sweet dream finished for his breakfast a two-year old camel, then he waited till forenoon, and ate forty chickens stuffed with mutton and stewed in oxen-fat, and drank two skinfuls of wine after that, an fell asleep in the sun. And he died meeting his Lord, full of solids and liquids and drunk into the bargain[5]).

---

1) To reproduce somehow the pun of لقمة and لكمة.

2) Read التنور for النور. 3) Perhaps an allusion to wine.

4) In imitation of the nonsensical names in the text.

5) A similar phrase is cited in the Muḥāḍarāt al-Udabā', vol. 1, p. 302.

Praise be to Allāh who dispels grief and care and makes of milk and rice a delectable pair. I testify that mutton is the lord of all foods an benefits all who delight in him. And know that cream should not be excluded from the diet and that flour-pudding is most tasty and wholesome. And get ready for eating and drinking, for yet tomorrow you may be summoned before Allāh to give account of your works. "And they who act unjustly shall know with what a turn they shall be turned"[1]). And be pleased with the four[5]) notables which Allāh has mentioned in the Koran, the fig[2]), the olive[3]), the pomegranate[4]) and the plum[5]). And be also gratified with the remaining six[6]) of the ten luscious foods, to wit, julep preserves, flour-pudding, macaroni with young pigeons, stuffed mutton roasted with peppered rice, vermicelli pastry dressed with rendered fat and honey, almonds, sugar, sweetmeats dipped in honey and rendered fat, pumpkins filled with onions and meat, the famous Baqlāwa, lambs fed on wheat, the crimson dish and boiled meat. May Allāh feed you and me with all these comestibles.

O my God, gather the dispersed (provisions) and make Thine help and succor lasting by preserving in his flasks[7]) the sultan, the candied Sugar, who originally hails from the cane[8]). Aid him with the spears of the sugar-canes, with the bunches of dates, and the clusters of grapes. Bring us into his company in the morning, at noon, and in the evening. Help him and his armies in this world that we may enjoy him, O Lord of all creatures. O my God, kill the three rascals, the lentile, the pea and the bean. O ye servants of Allāh, he who wants the affluence of benignancy, let him

1) Koran, Sūra 26, 228.

2) Sūra 95, 1. 3) Sūra 95, 1. 4) Sūra 6, 99.

5) The plum = الخوخ is not mentioned in the Koran. The misleading reference is a gibe at the erudition of a village-parson.

6) The foods enumerated are thirteen. The author wants to imply that the preacher is so stupid that he cannot count, and that anything can be imposed on the credulity of a Fallāḥīn-audience.

7) In his flasks = ابن القنانى, suggestive of ابن القين.

8) In the text الملوانى, perhaps for الحلوانى.

eat bananas with sugar in the presence of his parents[1]). Be mirthful before your meals and follow the example of him who is the best of men. Do not engage in scrambles and scuffles. Be brethren and the servants of Allāh. Behold Allāh enjoins you to enjoy all allowable delicacies and prohibits your eating the ritually forbidden foods, though they be the best of comestibles. (Remember) the she-mule may cast you off[2]), (and I apprehend) lest you tumble down and topple over[3])".

In both sermon and story mutton is acclaimed the supreme comestible. In the Near East in general mutton is a very delectable viand. Large cattle is primarily used for agricultural purposes and is therefore not nurtured for table use. Consequently it is not the meat of the rich. It may also be seen that both writers advocate a mixed diet, but with meat as a base. Sugar is by the preacher termed "sultan" and by the story-teller "the grand vizier". There are other similarities between the two compositions. The rendered fat is spoken of in the homily as the companion of honey and in the mutton-tale, instead of being associated with meats, it is surprisingly found to be an official in the kingdom of Honey. The banquet in al-Ẓāhir's palace and the breakfast of the villagers are both characterized as attended by no table-talk but loud sounds of chewing and gulping. The sermon, as we shall subsequently see, is the later composition. However, it is extremely unlikely that Sharbīnī has borrowed from the mutton-tale. If crowning and militarization of foods were an idea adopted from a single, obscure source, it would not have been thought fit to be discussed in the popular form of a sermon, much less so merely referred to. Nor can Sharbīnī's idea,

1) In other words, such a delicious combination in so congenial an atmosphere is most conducive to promote a feeling of bliss and felicity.

2) An allusion to sodomy of which the Fallāḥīn are accused here and there in the book.

3) Topple over = تتدقلجون in the peasant-dialect, instead of تتدحرجون. Dr. Riza Tewfik suggests that the word may have been derived from the Turkish طاقلاق, a somersault.

on the same ground, be accounted as original. In all probability both writers exploited a familiar notion. As early as the eleventh century Abū l-Muṭṭahar al-Azdī speaks of an empire of fritters and an army of meats marching with banners[1]). Undoubtedly the conception must have been more widespread in Arabic literature than one can now judge from the few and meager food-themes that have come to our notice.

To return to the story proper, the choice of honey as a king must next be explained. Indeed we are not a little surprised to see a viscous sort of a candy leading the hosts of such cardinal aliments as fish, dairy products and vegetables. However, to the inhabitants of Egypt honey was more than a confection. To them it was, and justly so, an important food, and they took especial pride in their home-product and its derivatives[2]). Not only the physicians[3]), but also Tradition[4]) and the Koran[5]) itself pronounced it as possessed of great healing powers. With the poor classes in the Orient sweet refreshments in general are a favorite dish, and in these honey is often the chief ingredient. These considerations I think, have guided the author in selecting honey as the crowned head of the foods of the indigent. Of course, sugar, a much more staple food, would be, to agree with the preacher, more deserving of sovereignty, but our author has evidently decided on the nectar of the beehive because the absence of the word "sugar" in the Koran would have upset the characteristic scheme of the Munāẓara whereby both opponents cite Scriptural authority to uphold their prestige. Or else, to assign an occasion for the writing of the story, the popularity of honey with the masses may have, for one reason or another, grown to unparalleled magnitude at the time, so that the author thought it opportune to allot to the fashionable food the rôle of an emperor. It is also likely that the beehive so suggestive

1) *Ḥikāya*, p. 101.

2) *Al-Ḥayawān*, vol. 5, p. 129; *Ṣubḥ al-A'shā*, vol. 3, p. 313.

3) *Makārim al-Akhlāq*, Cairo 1300, p. 72; Isrā'īlī, *Minhāj al-Dukkān*, Cairo 1329, p. 220.

4) *Saḥīḥ Muslim*, vol. 7, *Kitāb al-Salām*, p. 26, Constantinople, 1332.

5) Sūra 16, 71.

of a castle played no little part in determining the choice. Indeed, mutton's butchershop, compared with the honeycomb, is but a squalid and dingy location. Lastly, it is not at all impossible that a discussion about a sheep and a bee, dating back to Sasanid times, was momentous in the selection of the principles of the conflict[1]).

The grandees of King Honey are treacles and molasses. Similarly the courtiers of King Mutton are all his kinsmen, meats. This shows that the essential cause of the war is the rivalry between the carnose and the saccharine families, mutton and honey being but their elegant representatives. The paupers idolized or rather had to idolize the sweets[2]). They, as we may glean from the story and, as we may readily imagine for ourselves, had practically to deprive themselves of meat. Those in more fortunate circumstances, including the middle classes, consumed meat but sparingly[3]). Not that they did not relish is, but outdoor occupations in a torrid heat demanded a diet of lighter foods. These were in general moderate eaters. The idle rich, however, were much given to food and used meat inordinately. Courtyards sheltered by abundant foliage and spacious halls with massive walls impenetrable to the scorching sun have considerably mitigated the inclemency of the climate and made overeating a cheerful indulgence. That the author had even a more definite and narrower leisure-circle in mind than the one just referred to will soon become apparent by inquiring into the date of the composition.

The phrase "may Allāh extend his reign" proves that the "king Ẓāhir" was the author's contemporary. Thus, if we establish the identity of the ruler, we obtain an approximate date for the work. But there were many Ẓāhirs, which is therefore the Ẓāhir we deal with? We find in the story that the officials of al-Ẓāhir distributed from the palace the

1) *Al-Ḥayawān*, vol. 5, p. 139.

2) See VON KREMER, *Mittelsyrien und Damascus*, p. 116.

3) LANE-POOLE, *Cairo*, p. 149; LANE, *Modern Egyptians*, 3rd ed., London, p. 135; *Muqaddasī* (Bibl. Geogr. Arab., vol. 3), p. 205: ولا يكثرون اكل اللحم.

prisoners of the food-war to the populace of the city. This, of course, could be done only in Cairo where the battle took place. To argue that the writer intended to have King Mutton march off with his captives, say, to Bagdad or some other distant capital is preposterous. He might as well have directed him to New York. The Ẓāhir of the postscript is therefore an Egyptian. The Fatimid Abū l-Ḥasan ʿAlī al-Ẓāhir (1021—1036), though an Egyptian monarch, must none the less be dismissed from consideration. The latter was a caliph, and it would be unthinkable that the author should have failed to refer to him as such in the encomium. The appellation in the postscript belongs then to one of the eight Mamlūk Ẓāhirs who are: al-Ẓāhir Baybars al-Bunduqdārī (1260—1277), al-Ẓāhir Sayf al-Dīn Barqūq (1382—1399), al-Ẓāhir Sayf al-Dīn Ṭaṭar (1421), al-Ẓāhir Sayf al-Dīn Jaqmaq (1438—1453), al-Ẓāhir Sayf al-Dīn Khūshqadam (1461—1467), al-Ẓāhir Sayf al-Dīn Yel-Bey (1467), al-Ẓāhir Tīmūrbughā (1467—1468), al-Ẓāhir Qānsūh (1498—1500). The first Ẓāhir, Baybars al-Bunduqdārī, may be safely eliminated. Damietta, described in the story as one of the towns from which moved the procession of the fishes (5 b), was razed to the ground in 1250[1]), and in several decades it could not possibly regain its industrial fame and prosperity. Moreover, the phrase "by every caliph and sultan" (1 b), coming as it does from the pen of a Mamlūk subject, reveals that the author thought of their co-existence in the régime. And since the word "every" implies a traditional joint-rule, it would therefore not fit into the period of Bunduqdārī who was the first Egyptian ruler to set up a puppet-caliph in Cairo[2]). In view of these incompatibilities the first Ẓāhir of the list may be definitely ruled out. The second Ẓāhir must share an equal fate. His cognomen "Barqūq" happens to be used in the story in its natural signification of plum (10 a), and no writer, I believe, would have risked the insinuation of lèse-majesté by a rival or unfriendly reader. Or else, to take matters less seriously, the writer, instead of

1) Abulfedae Annales, vol. 4, p. 518.

2) Ibn Iyās, vol. 1, p. 100 and other historians.

resting satisfied with a casual mention of "Barqūq", should have striven to make most of the situation. He could have managed to assign a conspicuous rôle to the plum as easily as he contrived to make an emir of tarragon, (6 b), merely because of his love for punning[1]). The Ẓāhir in the story must therefore be a fifteenth century ruler. The high sounding encomium must not delude us into thinking that the Ẓāhir referred to could be none other but a distinguished monarch. During the Mamlūk régime sycophancy was at its height. Indeed the least significant of the Ẓāhirs might have been the recipient of unbounded praise[2]). The date can consequently be no further restricted with any degree of certainty.

Who was our author and what could his design be in writing this work? It seems he was of Kurdish descent, for no other nationality is complimented in connection with the foods[3]). He evidences an intimate knowledge of court-etiquette. He must have been therefore closely associated with the Mamlūk circles, and, if not employed in a military capacity, he probably held a civil post in one of the dīwāns. A contemporary of his, Khalīl b. Shāhīn al-Ẓāhirī (1410—1468), wrote a sort of state-almanac during the reign of Ẓāhir Jaqmaq[4]) (1438—1453). While but briefly discussing the various government affairs and institutions, he dwells, to a surprising degree, on the dishes served in the castle. Thus it is strange to note that the arsenals and supply-stores are disposed of in brief order, while of the royal kitchen no less than fifty-one concoctions are mentioned[5]). And in case it was the practice to prepare a certain item in more than one style, for the benefit of our information meticulous care is taken to attach a note to that effect. But the mutton-tale is just as puzzling. The

1) Tarragon = طرخون, and طرخان means prince or chief.

2) Cf. the honorifics which al-'Abbāsī showers upon the reigning sultan al-Muẓaffar Baybars II (*Āthār al-Uwal*, on the margin of Suyūṭī's *Ta'rīkh al-Khulafā'*, Cairo 1305, p. 137).

3) Cf. 9 a والشرائح الكردية المزاج.

4) *Zubdat Kashf al-Mamālik*, Paris 1894.

5) ibid., p. 125.

extended lists of foods contained there violate all sense of proportion. They are nothing but clumsy tumors on the body of the story, and, to do justice to the writer, one wonders if, with some hidden object in view, the plot was not used by him as a device upon which to string the pearls of his menu. The Mamlūk chieftains and their retinues, erstwhile slaves for the most part, certainly did not indulge in refined gourmandism in their native regions of Central Asia. Ḥasan b. 'Abd Allāh al-'Abbāsī who wrote in 1308 the Āthār al-Uwal, a combination of a government manual and a prince's mirror, remarks that the Mamlūks like the Bedouin restricted their diet to boiled and roasted meat, milk, broths and wheat-flour and that no other food held out any temptation for them[1]); but goes on to say that it is desirable that an exhaustive variety of dishes be served on the king's table[2]). For men who have risen from low estate to the splendor of sovereignty the ceremonials of the court assumed an exaggerated importance. State functions gracefully exercized by inbred royalty bristled with impudent ostentation when performed by these adventurous parvenus, who would thus seek to compensate for their lack of hereditary dignity. The officers of the Mamlūk guard would have fain subsisted on a simple diet, but fashion demanded that they partake of sumptuous meals.

However powerful were these tyrants and mighty their sway, they nevertheless craved to elicit from the populace that natural homage which unsophisticated folk pay to genuine royalty. Foreign embassies, too, had to be shown that they dealt with no Circassian rustics, but with oriental potentates who came to wield the sceptre by the bidding of destiny. Parades, jovial entertainments and all other occasions of merriment were of frequent occurrence on the court-calendar. The festivities terminated with luxurious banquets. The fifty odd dishes enumerated by Khalīl b. Shāhīn by no means constituted all the *bonnes-bouches* which the chef could prepare. The Zubda, as the name itself indicates, is but an abridgment

1) *Āthār al-Uwal*, p. 140. 2) ibid., pp. 140—141.

of an extensive work by Khalīl on the subject, and the latter expressly states that he mentions only a fraction of the large assortment of dishes offered in the royal kitchen[1]). In his original treatise then the courses must have been about as numerous as in the mutton-tale whose writer should now appear to have been a most clever and resourceful individual. A catalogue raisonnée would be doomed to failure even if intended only for grandees who had access to the parties held at the palace. Much less so would it find appreciative readers outside the Mamlūk clique. To secure interest in the subject, our author contrived a plot in which the foods are personified and arrayed in two opposing factions under the leadership of meats and sweets whose rivalry was a popular folklore theme. Add to that the Munāẓara-motif, and a piece of literature is evolved worthy of circulation. Of course, the detailed lists of edibles seriously obstruct the flow of the narrative, but the author had of necessity to include them if his object was to offer a comprehensive assortment of the royal dishes. Moreover, lapsing into enumeration was not looked upon as an act of boring by the ancient public. The catalogue of ships in the Iliad and the list of jewels and attires in the second chapter of Isaiah would have been curtailed had their detailed form jarred the sensibilities of contemporary readers. The aim of such prolix insertions was to create a secondary interest. We should certainly duplicate a primitive literary expedient if, let us say, while relating to children a story in the course of which a box of candy looms up as an insignificant detail, we were to make the young listeners' mouths water by recounting to them the particular shape and flavor of each individual candy. Even eliminating infantilism and inartistic appreciation, we are still hoaxed by some novelists of today with piquant but redundant descriptions. But the author of the mutton-tale, though he has exceeded every known aberration of this kind, is yet the least to blame. On the contrary, his work should be hailed

1) *Zubdat Kashf al-Mamālik*, p. 125.

as the most literary food-register that ever issued from the pen of a writer. As an advertising device of the Middle Ages it is much more elegant and effective than anything modern of the sort.

It may be objected that had the author aimed at offering a list of the royal viands he would have hinted more palpably at his design and would not have risked his point being missed by the reader. But we must bear in mind that the composition was intended for contemporaries who could well read the signs of the time; and primarily perhaps for an exclusive group of persons who, moving in the same circles as the author, could divine his motives with all the intuition intimacy could breed. For these even the postscript must have been superfluous; and I am inclined to think that the final paragraph rather than purporting to clear up a mystery suggests a veiled dedication, graceful and original in touch. True to his form, the author makes of that too a secret. No wonder perhaps that the work is anonymous.

But whatever the author may have intended by the postscript, it certainly bursts the bubble of the story, much to the delight of the unwary reader. Let alone the mention of Ẓāhir, what more helpful clue could there be for the fixing of the exact location and character of the battle than the revelation that not King Mutton's officials but Mamlūk chefs and waiters were the custodians of the prisoners of war? And to top it all, the Mamlūk sultan is represented as gratified with the composition. He who, like the others of his mold, has achieved an éclat for his civilized tastes by setting the fashion for colorful military accoutrement and interior decorating, yea, for the architecture of palaces and mosques, is here shown as being also the patron of the culinary art, a no mean outlet for the esthetic ebullience of a Circassian chieftain.

The Mutton Tale is to all appearances not only a unique Ms., but is also the only Arabic belles-lettres piece which treats wholly of foods. Similarly in Persian literature Aḥmad Abu Ishāq Ḥallāj (the cotton carder) is the only author known

to have written systematically on the subject[1]). And what is more, he devoted his talents exclusively to this topic and his set phrase was, "I shall eternally vary the theme of eating whether, reader, it delight thee or weary[2])". Since each writer is thus singled out in his respective literature, one somehow suspects that either Ḥallāj has borrowed from the Anonymus or the reverse is the case.

The earlist possible date for the composition of the Mutton Tale is 1421, the year of the reign of Sayf al-Dīn Ṭaṭar, the first fifteenth century Ẓāhir. Since "Ḥallāj" had already indulged in his wonted pastime as early as in 1409—1415, the period of the governorship of his patron Iskandar b. 'Umar[3]), borrowing on the part of the Persian from the Arabic writer or being influenced by him must be dismissed from consideration. In resorting to the contrary assumption, it is necessary, in order to probe it, to acquaint ourselves somewhat closer with the writings of Ḥallāj.

The dīwān of Abū Isḥāq, or as he briefly styled himself Busḥāq, is for the most part a collection of parodies on distichs of famous poets, such as Sa'dī, Ḥāfiẓ, Jalāl al-Dīn Rūmī, Firdawsī, Niẓāmī and the like. The first poem entitled "Treasure of Appetite" is divided into ten *fuṣūl* of which the first is herewith translated:

"Said Shaykh Sa'dī,

'*Our hearts* for His beauty throb with love eternal, for His beauty is eternal, so our love will never *cease*'.

"Said he (Busḥāq) apropos,

'*Our hearts* for the saffron-dish throb with love eternal, for forever it is garnished with the scrambled eggs of *geese*'[4]).

"Since the prime of creation my gaze has fallen upon it and envisaged in its yellow hue the sallow countenance of a saint.

---

1) *Dīwān al-Aṭ'ima*, Constantinople 1303.

2) Encyclopaedia of Islam, p. 802.

3) BROWNE, *A Lit. Hist. of Pers.*, vol. 3, p. 344.

4) In the text here "sugar-candy and honeyed sweets", but I have arbitrarily substituted the phrase ending with "geese" to imitate, as best as I could, the effect of the rhyme in the original.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000148

"As often as I inquired into the merits of foods, I found that the combination of macaroni and hashed meat is like a sword on whose hilt the engraving is defective;

"And that to add legumes and minced meat to Syrian and Ethiopian fritters is a sign of vice and depravity.

"When you see bread and melons on the table consider it an honor to become the martyr of that meal, for death at their hands is a worthy testimonial to one's firm resolve to live.

"A string of pearls beside a cluster of grapes is like imitation pearls compared with the genuine gem.

"When the world was not yet, Busḥāq had already coined the adage: Bread and meat may claim pre-existence, but hunger will forever prevail."

On p. 36 we meet with another parody on one of Sa'dī's verses:

"Said Shaykh Sa'dī,

'*At dawn* when day and night are still intertwined, the skirts of the plain in the landscape of spring are grand and resplendent to *view*'.

"Said he (Busḥāq) apropos,

"*At dawn* while still tipsy from the liqour I imbibed the night before, serve me with naught else save a bowlful of *stew*[1]).

"Why glorify fritters served with Tutmāj on whose every leaf a thousand secrets are inscribed?

"If I were to make allusions to the qualities of pilchards, you would not eat vermicelli, because they are unlike the dish of bread soaked in oil and syrup.

"If you find a bowl of Chūshbara on the table, pierce the roasting spit through its cheek; verily the thorn is the companion of the rose.

"If you are naturally inclined to lady rice pudding, the lady-chef will serve it for you in a ewer.

"When macaroni-pilaw steps on the table, the narcissus-shaped dish strews gold and silver[2]) under its feet.

---

1) In the text here "macaroni paste", but see the preceding note for the change.

2) The gold and silver allude to the yolk and white of the eggs which form a component part of the dish.

"A concoction of rice dressed with syrup and butter is unlikely to irritate the throat."

From the above parodies which are fairly representative of the drift and substance of the rest of the poems, we can see that the mimicry of the language and the burlesquing of the sentiment, far from being ingenious, are not carried farther than the initial line of the poem. In the second line the theme is either an outgrowth of the first or else stands in no relation to it. Each succeeding line contains its own theme which is either insipid, grotesque or disgusting. It is never anything else except that in addition it may also be obscure. But for this last deficiency the author should not be held to account. Here and there a verse may be so technically involved from the culinary point of view as to render it impossible for any but contemporaries to make out its point, and perhaps only for such contemporaries as had more than a theoretical interest in the savory remarks. Indeed as Busḥāq tells us in the preface, he composed the "Treasure of Appetite" to stimulate the waning appetite of a friend, just as Azraqī before him wrote the licentious work "Alfiyya Shalfiyya" to quicken the sexual desires of Ṭughānshāh the Seljūq[1]). But even so Busḥāq would not accost the bellies of his patrons without a graceful gesture. A quotation of exquisite beauty invariably adorns each parody, as if to show that he does not wallow in the mire but has fallen there ingloriously. In the end-verse of each poem Busḥāq usually introduces himself in the third person and makes a serious effort to redeem himself of his twaddle and balderdash. He no longer speaks like a professional, but gives utterance to witticisms and reflections of broad human appeal.

It thus becomes clear that the author of the Mutton Tale could not possibly have taken Busḥāq as a pattern for his work. If he had done so, he would not have written in prose, but in verse; and, to be sure, he would not have composed a tale, but, like his archetype, parodies or facetiae. Moreover, if anywhere, one should expect our author to have reproduced the highly wrought gourmand imagery of his predecessor in

1) BROWNE, *A Lit. Hist. of Pers.*, vol. 3, p. 347.

the couplets that are wedged in between some of the paragraphs of the tale. But the couplets exhibit no such characteristic. Their metaphors are tame and suave, and the theme is not always gastronomic. Furthermore, Persian literature was barely fostered in Egypt in the fifteenth century[1]); and, besides, Busḥāq's fame, if he ever enjoyed it, could not spread so rapidly as to infiltrate a distant land within several decades. The fact that only very few manuscripts of his work are extant[2]) tends to show that his writings were not popular even in his own country. The Mutton Tale must therefore be regarded as having been in no way influenced by the Persian work. The gourmand of Egypt and the epicure of Persia were as independent phenomena as the miserable fallāḥ and the starving darvīsh.

The story is written in the Risāla-form, which is rhymed prose usually interspersed with verse. In our case the Saj' is occasionally abandoned, its employment being well-nigh impossible for lists of dishes whose names are sometimes no less grotesque than their make-up. The style shows that the author, though in all probability a non-Arab, commanded a facile and spontaneous flow of language and could summon any Koranic allusion at will. Yet his ready pen was none too elegant, as we do meet occasionally with loose constructions and colloquial expressions[3]). No doubt the writer was sufficiently resourceful to acquit himself of his task in grand classical fashion throughout, but popular rendition was the exigency of the composition. Moreover, our writer lived in an age when violation of standard usage was no longer deemed a sacrilegious act. At that time vulgarisms, might have been introduced even in verse[4]).

1) While Taghrī Birdī (*Annals*, ed. by W. Popper) cites many men who knew Turkish, he makes mention of only two scholars who knew Persian as well (vol. 6, p. 824 and vol. 7, p. 344).

2) Browne, *A Lit. Hist. of Pers.*, vol. 3, p. 346.

3) شبابيك 3b, الحكماء 4a in the meaning of "physicians", الاقفاصى 5a, الجيعان 6a, والقطارة العال المكرر 6a.

4) See Taghrī Birdī, vol. 6, p. 799.

The translation is as literal as possible, and all words added are indicated by parentheses. However, some parts of the tale — and these make up about half of it — are left untranslated. These, if included would all but make a catalogue of the story. Yet, I did not attempt to eliminate all the boresome passages from the translation, but here and there I gave the reader a taste of some of the numerous delicious dishes, so as to preserve within tolerable limits the atmosphere and setting of the original. Such words as have not yet found their way into the Arabic dictionaries or would require additional explanation, are, with some exceptions, commented upon in an especially appended glossary. The copyist's mistakes, if evident, have been tacitly corrected; otherwise a note is added to show the reading in the Ms. The untranslated portions are indicated in the text by being enclosed between arrows. The orthographical peculiarities of the Ms. are such as الخلفا, اعلا, ملايم, شقاءى and وتفدوا instead of الخلفاء, اعلى, ملائم, شقائ and وتفدو respectively. In all cases, however, I substituted the legitimate spelling. The excerpts from the works of Sharbīnī and Busḥāq follow the text of the tale proper as an appendix.

In conclusion, I wish to express my gratitude to Professor DUNCAN B. MACDONALD for the kind interest he has taken in the work and for the many valuable and helpful suggestions he has given me in both the introduction and translation. My thanks are also due to Doctor RIZA TEWFIK for several suggestions in the translation of Busḥāq.

# Ramadan-Kinderlieder aus Kairo.

Von **G. Bergsträßer.**

Mit einem Anhang von **E. Littmann.**

Im Ramadan dieses Jahres (1930) in Kairo suchte ich eines Abends nach dem *iftār*, der Mahlzeit des Fastenbrechens nach Sonnenuntergang, meinen Freund, den Buchhändler Schech Ibrahim Jusuf, in seinem Laden unter den Kolonnaden der Muhammed-Ali-Straße auf, hauptsächlich um das allabendlich um diese Zeit beginnende lebhafte Treiben in den Straßen zu beobachten. Während wir, Kaffee trinkend, vor dem Laden auf dem Gehsteig saßen, kam ein kleiner Trupp Kinder, fast ausschließlich Mädchen, das älteste höchstens 10 Jahre, das kleinste von einem der größeren auf dem Arm getragen, singend und bettelnd die Straße einher; eins der Kinder trug eine Laterne. Mir wurde erklärt, dies sei eine alte Ramadan-Sitte; die Lieder würden nur bei dieser Gelegenheit gesungen. Der hübsche Zug aus dem Volksleben, Melodie und Rhythmus des *waḥawī*-Liedes, das die Kinder sangen, fesselten mich; ich ließ sie warten, holte aus dem Hotel den Phonographen und machte sogleich an Ort und Stelle, in dem winzigen, von der Straße nur durch den Ladentisch abgetrennten Lädchen eine Aufnahme, zum großen Vergnügen der Kinder und einer ziemlichen Menschenmenge. An den nächsten Tagen wiederholte und ergänzte ich die Aufnahme. — In der Literatur sind, so viel ich sehe, Sitte und Lieder noch nicht behandelt worden, und deshalb scheint es mir lohnend, hiermit auf sie hinzuweisen; aufgenommen, aber noch nicht veröffentlicht hatte einen Teil der Lieder Herr Professor Littmann, wie er mir mitteilte, als ich ihm das Manuskript übersandte. Ich bin ihm

zu lebhaftem Dank verpflichtet, daß er so freundlich war, mir seine Parallelaufnahmen zur Verfügung zu stellen; da die großen Verschiedenheiten für die Geschicke von Liedern im Volksmund sehr instruktiv sind, teile ich die Parallelen im Anhang in extenso mit. Es entspricht Littmann Nr. 1 meiner Nr. VI, die erste Hälfte von Littmann Nr. 2 meinen Nummern I. II (die zweite Hälfte hat in meinen Aufzeichnungen kein Gegenstück), Littmann Nr. 3 meiner Nr. IX. —

Die Wiedergabe des Textes beruht außer auf den Walzen[1]) selbst auf einer Niederschrift, die Schech Ibrahim angefertigt und mit Glossen versehen hat; diese sind teils recht nützlich, teils mehr amüsant als aufschlußreich, so wenn er, die pedantische Art mancher Gedichtkommentare parodierend, zu *duḫḫān* sagt: *mašrūb mašhūr 'ind ahl Miṣr wa-fī gamī' al-'ālam.* Einige Stellen war Herr stud. med. Mohamed Fadly aus Kairo, z. Z. in München, so freundlich mir zu erklären. Wenn trotz solcher Hilfe manches unverständlich oder unsicher bleibt, so darf dies bei reimspielenden zersungenen Kinderliedern nicht wundernehmen. — Die Lautschrift beansprucht nicht phonetische Exaktheit; der Nachdruck liegt auf der Wiedergabe des Rhythmus. ' ist überall gesetzt, wo es zu sprechen ist; Doppelsetzung eines Vokals ohne ' bedeutet also nicht einen Absatz, sondern drückt nur aus, daß die Silbe in eine neue Zählzeit hineinreicht, also z. B. *mī ī tēn = mītēn.*

Die Noten-Übertragungen der Melodien hat Herr Professor Kurt Huber-München an Hand der Walzen nachgeprüft und verschiedentlich verbessert, wofür ich ihm auch hier verbindlich danke. Die Tonhöhen konnten, da ich leider nicht bei jeder einzelnen Aufnahme die Tonhöhe festgelegt habe, nur ungefähr bestimmt werden; sie sind eher zu hoch als zu niedrig genommen, die Fehlergrenze beträgt etwa einen ganzen Ton nach unten. Entsprechend ist das Tempo eher zu schnell als zu langsam angesetzt. —

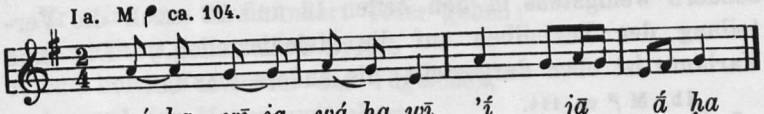
1) Auf Wunsch bin ich gern bereit, Kopien der Walzen herstellen zu lassen. Es sind die Nummern: 30, 31 (A, erste Fassung); 30, 32 (A, zweite Fassung); 30, 33 (Schluß davon, und B); 30, 34 (Schluß von B, und C); 30, 35 (D).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000154

Die Lieder sind verteilt auf Vorsängerin und Chor, der den Refrain singt; die Stücke ohne Refrain werden zusammen gesungen, und oft beteiligt sich der Chor auch sonst.

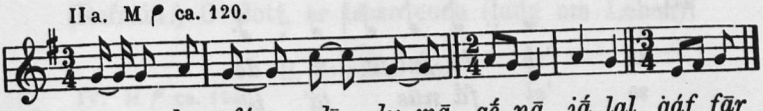
## A. *waḥawī.*

Ia. M ♩ ca. 104.



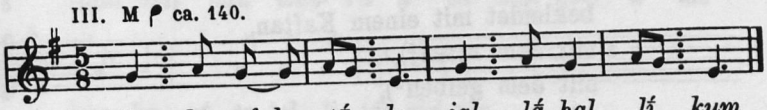
*wá ḥa wī ja wá ḥa wī 'í jā á ḥa*
*wá ḥa wī ja náḍ ḍār 'í jā á ḥa*
*bín tes súl ṭān 'í jā á ḥa*
*láb se 'úṭ ṭān 'í jā á ḥa*
*bíl 'aḥ má rī 'í jā á ḥa*
*bíl 'aḥ ḍá rī 'í jā á ḥa*
*bíl lai mú nī 'í jā á ḥa*
*já da wa 'u jú nī 'í jā á ḥa*

IIa. M ♩ ca. 120.



*lu mā la fán dī lu mā gé nā já lal ġáf fār*
*wa la wi 'íf nā wa la ḥa wé nā já lal ġáf fār*
*ji mid di 'í du wi jid dí nā já lal ġáf fār*
*ji id dī ná ja ma jid dí nā já lal ġáf fār*
*ji id dī ná mī ī tēn 'ír jāl já lal ġáf fār*
*ni sā fir bú hum 'a la bar réš šām já lal ġáf fār*
*wini gib zu 'é ē' lil 'áṣ fūr já lal ġáf fār*
*'el li ji ká kī fō 'éṣ ṣūr já lal ġáf fār*
*wiji 'ūl jā ná ṣir jā mán ṣūr já lal ġáf fār*

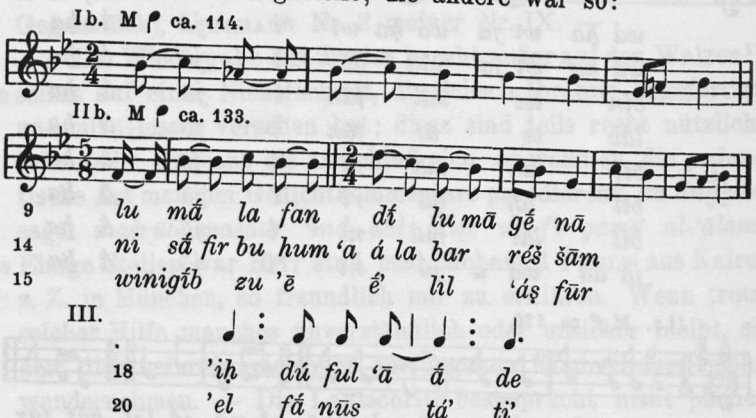
III. M ♩ ca. 140.



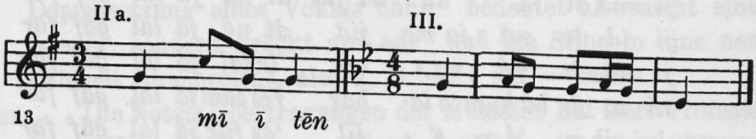
*'iḥ dú ful 'á de jal lá ḥal lí kum*
*lib bé wi'i lá de jal lá ḥal lí kum*
*'el fá nūs ṭá' ṭi' jal lá ḥal lí kum*
*wiš šém 'a ḥul ṣet jal lá ḥal lí kum*
*wil 'í jāl ná mū jal lá ḥal lí kum*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000155

Dieses Lied habe ich doppelt aufgenommen, an verschiedenen Tagen, von den gleichen Kindern gesungen. Es ergaben sich beide Male verschiedene Tonhöhe und Melodie, sowie bei Nr. II und III auch verschiedene Rhythmisierung; und zwar differierte nicht nur die Rhythmisierung der Melodie selbst, sondern wenigstens in den Zeilen 14 und 18 auch die Verteilung der Textsilben auf die Melodiestellen.[1]) Die eine Variante ist oben dargestellt; die andere war so:




Das as′ in Ib ist erhöht, machmal fast bis a′. Kleinere Schwankungen fanden sich öfter; z. B.:




I. Wahawi, o wahawi,
wahawi, o Schauender[2])!
Die Tochter des Königs,
bekleidet mit einem Kaftan,
mit dem roten[3]),
mit dem gelben[3]),
mit dem zitronenfarbigen;
o Heilmittel für meine Augen!

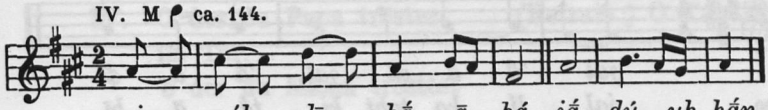
1) Zeile 21. 22 folgten das eine Mal in dieser — wohl richtigen —, das andere Mal in umgekehrter Reihe.
2) Wohl Gott.
3) Die Nisbenendung nur des Metrums und Reims wegen.

II. Wenn nicht der Herr wäre, wären wir nicht gekommen,
und wären nicht stehen geblieben und hätten nicht ge-
Er wird seine Hand ausstrecken und uns geben, [gaukelt[1]).
er wird uns geben, viel wird er uns geben!
Er wird uns zweihundert Taler geben;
wir reisen damit nach Syrien
und holen Futter für das Vögelchen,
das auf der Mauer zwitschert
und sagt: o Schützer, o Beschützter!
(Refrain): O über den Allverzeihenden!

III. Werft das Übliche herab,
Halsband und Perlenschnur!
Die Laterne knackt,
die Kerze ist zu Ende,
die Familie schläft (schon).
(Refrain:) O Gott, er lasse euch (lang am Leben)!

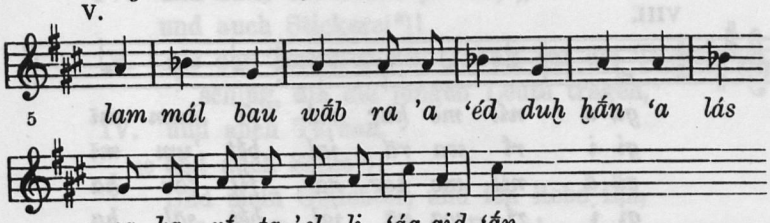
B. *es-sakarōta.*

IV. M ♩ ca. 144.



*jam sál lī bấ ā bá jấ dú uḥ ḫấn*
*gū wál bau wấ ā bé jấ dú uḥ ḫấn*
*jam sál lī nế ē né jấ dú uḥ ḫấn*
*gū wál gu nế ē né jấ dú uh ḫấn*

V.



*lam mál bau wấb ra 'a 'éd duḥ ḫấn 'a lás*
*sa ka rố ta 'el li 'ág gid 'ấn*

(wieder nach IV)

*wi ka mấn 'aṣ ṣấ ā ṣá jấ dú uḥ ḫấn*
*wi ka mấn zar rấ ā fé jấ dú uḥ ḫấn*

1) Mit diesem *ḥwj* soll angeblich das einleitende *waḥawī* zusammenhängen.

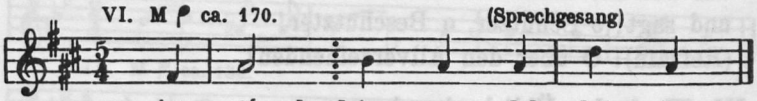
(nach V)

*lammálbauwāb ra'a'édduḫḫān 'aláṭṭarabíši*
*'elli 'ággid'án*

(wieder nach IV)

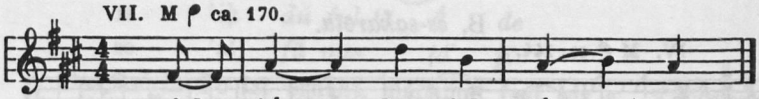
*wi ka mán laf fá ā fé já dú uḫ ḫán*
*wi ka mán 'aṣ ṣá ā ṣá já dú uḫ ḫán*
*wi ḥa bí bi wi ba ḥí ib bú já dú uḫ ḫán*
*wil wár deb sí id rú já dú uḫ ḫán*

VI. M ♩ ca. 170. (Sprechgesang)



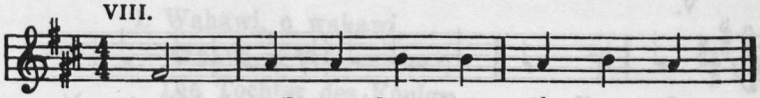
*jā śé ēḫ ḥám mū del hó' 'a*
*wa dí il lá ak 'el hó' 'a*
*wa ḫá āf 'á lēk 'el hó' 'a*
*mi né es sí jūf 'el hó' 'a*
*mi né el há wa 'el hó' 'a*
*ma lú ūś dá wa 'el hó' 'a*

VII. M ♩ ca. 170.



*jal 'á ā ḍī jal 'á ā ḍī*
*jal lí ka tabt ki tá ā bī*
*ka táb tu fēn jā 'á ā ḍī*
*ka táb tu fit taḫ ší ī be*
*wa na lís sa' rū sag dí ī de*

VIII.



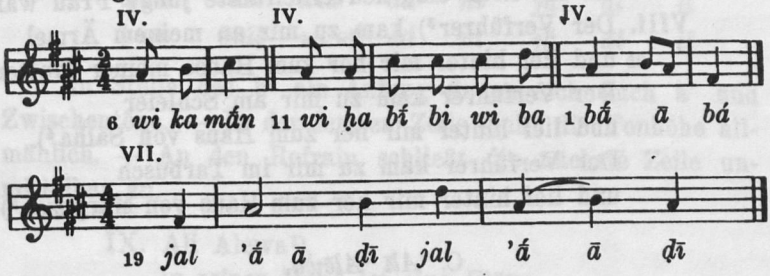
*gā ā níl me ḫar ra' fí kum mī*
*gi i rí wa rā jal bét 'um mī*
*gā ā níl me ḫar ra' fíṭ ṭar ḥa*
*gi i rí wa rā jal bét ṣāl ḥa*
*gā ā níl me ḫar ra' fíṭ ṭar būš*
*gi i rí wa rā jal bét mar gūš*

**In IV schließt an den Refrain der folgende Vers unmittelbar, ohne Pause oder Fermate, an, so daß das *-ḫān* mit dem Auftakt einen Takt bildet. Dies entspricht der Gliederung**

der Melodie; lediglich von ihr aus betrachtet bildet der Refrain mit dem folgenden, nicht mit dem vorhergehenden Vers eine Einheit, das Ende der melodischen Figur liegt vor, nicht hinter dem Refrain. Auf dieser Verlagerung zwischen Melodie und Text beruht die eigentümliche Wirkung des Stückes.

Das erste a′ von Nr. IV ist erhöht, fast ais′. Im Refrain von Nr. IV ist das h′ von *duḫḫān* oft erniedrigt; noch stärker in Nr. V, wo das in die Notierung eingesetzte b′ erreicht wird. Das gis′ von Nr. V ist gelegentlich ein wenig erniedrigt, das fis′ von Nr. VIII stark erhöht.

Einige Varianten:




IV. O der du Papa tröstest (Refrain:) O Tabak!
im Tor,
o der du Mama tröstest
im Garten!

V. 5 Als der Torhüter den Tabak auf die Rohseide[1])
schlug, die die jungen Leute tragen,
IV. und auch ein Stück (davon)[2]),
und auch Stickerei[3])!
V. Als der Torhüter den Tabak auf die Tarbusche
schlug, die die jungen Leute tragen,
IV. und auch Turban,
10 und auch Seide[2])!
Und mein Geliebter, und ich liebe ihn,
und die Rose an seiner Brust!

1) So Herr Fadly; Schech Ibrahim: *libās min al-ḥarīr.*
2) Schech Ibrahim: *qiṭ'a min as-sakarōta.*
3) Schech Ibrahim: *taǧǧīl min al-ḥarīr ḥūlja 'alā l-akmām wa-r-raqaba min al-gilbāb.*

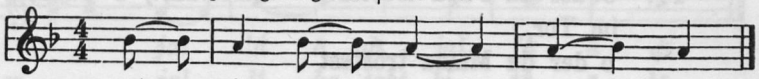
VI. O Schech Hammude,
ich will dir den Weg zeigen,
ich fürchte für dich
von den Schwertern[1]),
von der Liebe:
es gibt kein Mittel dagegen.

VII. O Kadi, o Kadi,
der du meinen Ehevertrag geschrieben hast,
wo hast du ihn geschrieben, o Kadi?
Du hast ihn geschrieben in der Bretterbude[2]),
als ich noch eine neuverheiratete junge Frau war

VIII. Der Verführer[3]) kam zu mir an meinem Ärmel
und lief hinter mir her zum Hause meiner Mutter.
Der Verführer kam zu mir am Schleier
und lief hinter mir her zum Haus von Salha[4]).
Der Verführer kam zu mir im Tarbusch
und lief hinter mir her zum Haus von Margusch[4]).

## C. *ʿAlī ʿAlēwa.*

IX. Im Sprechgesang. M ♩ ca. 175.



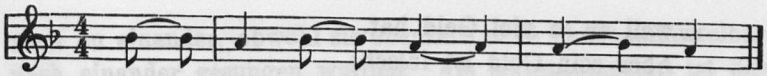
| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | *ʿA* | *lí* | *ʿA* | *lé* | *wa* | *já* | *al* | *lí* |
| | *fī* | *dú* | *zum* | *mé* | *ra* | *já* | *al* | *lí* |
| | *zum* | *mér* | *tu* | *ḥár* | *bī* | *já* | *al* | *lí* |
| | *naṭ* | *ṭét* | *fī* | *ʾál* | *bī* | *já* | *al* | *lí* |
| 5 | *ʾal* | *bí* | *ru* | *ṣá* | *āṣ* | *já* | *al* | *lí* |
| | *ʾaḥ* | *már* | *raʾ* | *ʾá* | *āṣ* | *já* | *al* | *lí* |
| | *raʾ* | *ʾáṣ* | *ʿa la* | *mí* | *īn* | *ja* | *al* | *lí* |
| | *ʿa* | *lá* | *šā* | *hí* | *īn* | *já* | *al* | *lí* |
| | *wi šā* | *hín* | *mā* | *má* | *āt* | *já* | *al* | *lí* |

1) Schech Ibrahim: *ʿind al-liʿb wa-hī liʿba kānat mustaʿmala bi-Miṣr fī l-qadīm wa-indaṭarat.*

2) Schech Ibrahim: *makān fī muḥāfaẓat Miṣr ai fī l-bōlīs; li-annhā lammā aḥabbathu wa-kānat bāliǧ, ḏahabat maʿ ḥabībhā kurhan min abīhā wa-katabat al-kitāb ai al-ʿaqd fī l-bōlīs.*

3) Wohl so (mit *b*); Schech Ibrahim schreibt *ḥ* und erklärt: *allaḏī jurīd an-nikāḥ.*

4) Nur des Reims wegen gewählte Namen.



*ḫal láf ba nā́ āt já al lí*
*ḫal láf hum tís ʿa já al lí*
*min táḫ tel ʾáṣ ʿa já al lí*
*wi ʾa ḫū́ ja wi jā́ hum já al lí*
*wi ʿā wúg ṭar bū́ šu já al lí*
*min kút ri flū́ su já al lí*
*wi flū́ su bar rā́ nī já al lí*
*wi ka báš wid dā́ nī já al lí*
*ḫum múṣ wi sū dā́ nī já al lí*

An Stelle des b′ am Anfang finden sich auch a′ und Zwischentöne. — In der letzten Zeile sinkt die Tonhöhe allmählich. — An den Refrain schließt die nächste Zeile unmittelbar an.

IX. Ali Alewa[1]),
in seiner Hand ist eine Flöte,
seine Flöte ist militärisch[2]),
sie ist in mein Herz gesprungen!
Mein Herz ist Blei[3]),
rot und heftig schlagend[4]).
Heftig schlagend für wen?
Für Schahin!
Aber Schahin ist tot;
er hat Töchter hinterlassen,
er hat sie zu neunt hinterlassen
unter dem Topf.
Mein Bruder ist mit ihnen
und hat den Tarbusch schief aufgesetzt,

1) Nach Herrn Fadly Diminutiv zu Ali.

2) In den ersten Versen kann man den Refrain *jallī* in den Satz einbeziehen und dann übersetzen: „Ali Alewa, o du, in dessen Hand . o du, dessen Flöte . .“. Weiterhin ist Ähnliches nicht mehr möglich.

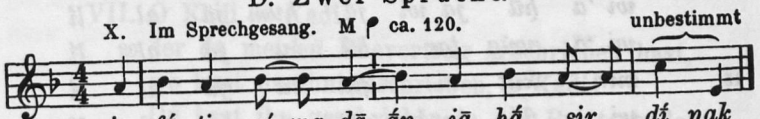
3) d. h. hart, fest.

4) eigentlich: tanzend. (Anders Littmann unten S. 161 Anm. 5.)

15 weil er so viel Geld hat.
Aber sein Geld ist falsch;
er hat eine Handvoll genommen und mir gegeben:
Kichererbsen und Sudan-Bohnen!

## D. Zwei Sprüche.

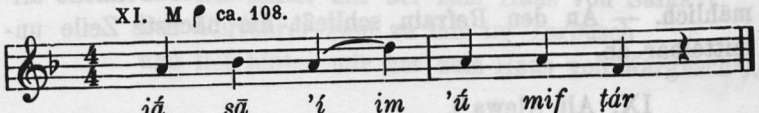
X. Im Sprechgesang. M ♩ ca. 120. unbestimmt



*jā fā ṭir rá ma ḍā án jā ḥā sir dí nak*
*kal bít nas só dā á ta' ṭá' maṣa rí nak*

O der du im Ramadan das Fasten brichst und deine Religion verdirbst,
unsere schwarze Hündin wird dir die Därme zerreißen!

XI. M ♩ ca. 108.



*jā́ ṣā 'í im 'ú mif ṭár*
*'ál kaḥ ké ē 'ümm suk kár*
*wíl 'ē šé el mé 'am már*
*wíl gib né el ḥá lū mí*

O der du fastet, auf, brich das Fasten[1]),
mit Kuchen voll Zucker
und frischgebackenem Brot
und vollfettem Käse!

Die Beziehung auf den Ramadan ist am deutlichsten in den beiden Sprüchen X und XI, die Zugehörigkeit zum bettelnden Umherziehen mit der Laterne in II/III. Diese beiden Stücke bilden wohl, trotz der Verschiedenheit von Melodie und Refrain, eine Einheit[2]), zu der dann als Einleitung I mit hinzugehört; in der Tat sind die drei Stücke zweimal so, ohne Pause an einander anschließend, gesungen worden. IX klingt an die Bettelabsicht wenigstens an. Dagegen gehören IV—VIII von Haus aus wohl weder zu den Ramadan-Kinderliedern,

1) Nämlich nach Ende des Fastenmonats.

2) In Littmann's Parallelaufnahme allerdings fehlt ein Gegenstück zu Nr. III; an seine Stelle tritt eine Fortsetzung von Nr. II in gleichem Ton.

noch zu einander, obwohl sie ebenfalls ohne Pause unmittelbar nach einander gesungen wurden. Am selbständigsten ist das Tabaklied IV/V; VII/VIII sind vielleicht zu verbinden.

Die Lieder bestehen in der Hauptsache aus paarig durch den Reim gebundenen Kurzversen; statt vollen Reims findet sich, in solchen Liedern nicht befremdend, Assonanz, andere Abweichungen von der Grundform werden vom Zersingen herrühren. Kunstvoller ist der Aufbau von IV/V: 4 + 2 + 4 Kurzzeilen, und dazwischen zwei Langzeilen, an die die jeweils folgende Kurzzeile auch melodisch eng anschließt.

Metrisch sind die Lieder zum Teil Vertreter des extremen Falles, der beim stets gesungenen, ohne Melodie überhaupt nicht existierenden echten Lied durchaus möglich ist, daß nämlich das sprachliche Substrat in sich eine metrische Formung überhaupt nicht besitzt, sondern eine solche erst durch den Rhythmus der Melodie erlangt, dem es gewaltsam unterworfen wird. Die Gewaltsamkeit geht in diesen Liedern so weit, daß sprachliche Kürzen mehr Zeit füllen nicht nur als Längen, sondern sogar als mehrere Silben, daß überhaupt die Silbenzahlen wechseln, daß der Iktus auf sprachlich schwache Silben fällt. Insofern sind diese Lieder metrisch nicht uninteressant: sie können vor unvorsichtiger metrischer Analyse von Liedertexten, zu denen die Melodie fehlt, warnen. Was würde wohl herauskommen, wenn man die hier vorliegenden Texte für sich metrisch untersuchen wollte? Aber natürlich: das echte, stets gesungene Lied ist ein Grenzfall, dessen Häufigkeit in der arabischen Volksdichtung zu untersuchen wäre.

An der Rhythmisierung durch die Melodie interessieren die zahlreichen Synkopen, die, wie die Varianten II b und III lehren, vom Sänger nach Belieben vermehrt werden können. Daß der Rhythmus der Melodie selbst ebenfalls variabel ist, wurde schon bemerkt.

Die Tonleiter sämtlicher Melodien ist, von den erwähnten Verschiebungen abgesehen, 1 1 ½ 1 1 ½; doch überschreitet keins der einzelnen Stücke den Umfang einer Sexte. Das Intervall der bezeichneten Tonleiter steht in I a—III a auf d′—c″ (G-dur), in I b—III b auf f′—es″ (B-dur), in IV—VIII auf e′—d″

(A-dur); wahrscheinlich ist die Abweichung zufällig und in Wirklichkeit die gleiche Höhenlage beabsichtigt.

Die Melodien ins Ganze der orientalischen Musik einzuordnen reichen leider meine Kenntnisse nicht aus.

---

**Anhang: Parallelaufnahmen von E. Littmann.**

*zikr il-'anašîd. 'auwal ma yibtídū ỉ'ûlū:*
*yā maġrafítna*[1]) *yā mna'ráša*[2]) } alle zusammen.
*limmī*[3]) *wilâd ḥārítna min 'al-'áša* }

(Von hier ab links: *munšid*; rechts: *il-kull*)

1. *'auwal ġinwit sī ḥammûda.*

| | |
|---|---|
| *yā sī ḥammûda* | *ḥallîna nnâm* |
| *waṭalla'ak* | *hu"a*[4]) |
| *wanazzílak* | *hu"a* |
| *warakkíbak* | *hu"a* |
| *waḥâfe 'alêk* | *hu"a* |
| *min is-siyûf il-ḥâmiya* | *hu"a* |
| *lā tigráḥak garḥ il-hawa*[5]) | *hu"a* |
| *mā lûš dáwa* | *hu"a* |
| *yā sī ḥammûda* | *ḥallîna nnâm.* |

1) *maġráfa* großer Holzlöffel, mit dem man das Essen aus dem Kessel holt. — 2) *mna'raš* = *mzauwa'*. — 3) *límmī* = hole zusammen. — 4) *hu"a* ohne Bedeutung. — 5) *hawa* hier = *ḥubb*.

2.

| | | | |
|---|---|---|---|
| *waḥāwî waḥāwî*[1]) | *'īyâḥā*[2]) | *ya l-'aṣfárī*[3]) | *'īyâḥā* |
| *bint is-sulṭân* | *'īyâḥā* | *ya l-'azrá'ī*[3]) | *'īyâḥā* |
| *labsa 'uftân* | *'īyâḥā* | *ya l-banafsígī*[3]) | *'īyâḥā* |
| *ya l-'aḥdárī*[3]) | *'īyâḥā* | *ya l-lamûnī*[3]) | *'īyâḥā* |
| *ya l-'aḥmárī*[3]) | *'īyâḥā* | | |

Von hier ab singen entweder alle oder nur einer.

| | |
|---|---|
| *mā 'ultílak yā sī madbûlī* | *willī ỉnâdī fô' is-sûr* |
| *'iddînī mītên riyâl* | *ỉ'ûl yā nâṣir yā manṣûr* |
| *warauwaḥ búhum 'ala sû'* | *fatšě 'alêk wâḥid sa"a* |
| [*iš-šâm* | *fât 'alaiya widdânī* |
| *wagîb zu'â' il-'aṣfûr* | *'ašar 'irab mā kafânī* |

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000164

| | |
|---|---|
| *'ultílu 'iddînī kamân* | *kan mĕ'ammar bêtu* |
| *gâb il-'aṣâya widdânī* | *ḳlâdu sab'a tamanya* |
| *gibt il-'ulêb widdêtu* | *yu''údū 'al-'aṣ'a* |
| *'ala 'ulêbu wĕhaddêtu* | *walâhum 'uṭaṭ walâhum fīrân* |
| *yā rítnī mā haddêtu* | *waḫāwî naḍḍar* |

1) *waḫāwî* soll bedeuten: *gam'ína tgama'*. — 2) *īyâḫā* soll bedeuten: *gêna, idgamá'na.* — 3) *lōn il-'ufṭân. bint is-sulṭân 'ánda kull il-'alwân.*

3.

| | |
|---|---|
| *lêla se'îda* | *yā ramaḍân* |
| *lêla mbârka* | *yā ša'bân* |
| *'álī 'ilêwa*[1]) | *yā allîī*[2]) |
| *ḍárab iz-zummêra*[3]) | *yā allîī* |
| *ḍarab zumm(á)írtu* | *yā allîī* |
| *naṭṭit fī 'álbī*[4]) | *yā allîī* |
| *'albi rṣâṣ* | *yā allîī* |
| *'aḥmar ra''âṣ*[5]) | *yā allîī* |
| *ra'aṣ 'ala mîn* | *yā allîī* |
| *'ala šāhîn*[6]) | *yā allîī* |
| *ḳšāhîn mā*[7]) *mât* | *yā allîī* |
| *ḫallif banât* | *yā allîī* |
| *ḫallífhum tís'a* | *yā allîī* |
| *ḳgáthum lás'a*[8]) | *yā allîī* |

Von hier ab singen alle Kinder.

*'álī 'ilêwa banâ-lu fī wuṣṭ il-gibâl iḥṣâṣ*[9])
*'áẓdu ịḥûš*[10]) *il-hawa. hûwa l-háwa yinḫâš?*[11])

---

1) *'ilêwa* = Dimin. von *'álī*. — 2) *yāallîī* = *'állī hûwa 'álī* — 3) = Kriegspfeife. — 4) = *gat fī 'álbī, 'aṣâbit 'albī* — 5) d. i. *subru*, der tanzt auf und ab (*ra'aṣ* = sich hin und her bewegen, hier = *itnáṣab, 'âm*). — 6) *šāhîn* = *'isme wäläd.* — 7) *mā mât* hier = *hûwa šāhîn mât.* — 8) *las'a* = *môta.* — 9) *ḫṣâṣ* = *bêt zeǧîr mil-ḫuṣṣ* (*garîd in-naḫl wil-'aḫšâb*). — 10) *ịḥûš* = *yímna'*. — 11) kann man {den Wind / die Liebe} fernhalten?

# Jemenische Geschichten.

Von **F. Goitein.**

## I.

„Jemenisch" soll hier die Sprache des Herzlandes von Jemen, Ṣan'ās und seiner Umgebung, bezeichnen, zunächst die der Städte, soweit ich es übersehe, die von Ṣan'ā, 'Amrān, Šibâm. Ich hatte Gelegenheit, diesen Dialekt durch jemenische Juden[1]) kennen zu lernen, die in großer Anzahl und geschlossenen Gemeinden in Palästina leben, und — was das Entscheidende ist — bis in die allerletzten Tage hinein[2]) reichen Zuzug aus allen Teilen Jemens erhalten.

---

1) Der von Rathjens–v. Wissmann, *Zeitschr. d. Gesellsch. f. Erdkunde*, Berlin 1929, S. 335 hervorgehobene Gegensatz von Stadt und Land in der Ṣan'aer Gegend gilt durchaus auch für die Juden, vgl. auch A. Z. Idelson, *Phonographierte Gesänge und Aussprachepoben des Hebräischen der jemenitischen Juden*, K. Akad. d. Wiss. Wien, Phil.-hist. Kl., Sitzungsber., 175. Bd., 4. Abt., 1917, S. 12. 40. Die ländlichen Juden kleiden sich wie die Gabîli nur mit dem Lendentuch *maẓar* und dem Überhang *gafṭān*, der Brust und Bauch unverhüllt läßt (Kleidung der städtischen bei Rathjens a. a. O., Bilder: Mittwoch, *Aus dem Jemen, A. Burchardt's letzte Reise durch Südarabien* — künftig zitiert: MJ. —, Tafel VIII, und passim im hübschen Buch der Frau des deutschen Gesandten in Abessinien, Hedwig v. Weiss-Sonnenburg, *Nach der verbotenen Stadt Sanaa*); sie gelten als unwissend und unsorgsam in religiösen Dingen; Kohanim soll es unter ihnen nicht geben; wegen ihrer mangelnden Reinlichkeit meidet der peinliche Städter ihre Tischgenossenschaft; Connubium mit ihnen wird scheel angesehen, während man 'Amräner und Šibâmer gewöhnlich mit Ṣan'aern verschwägert findet und umgekehrt. — Ihr Dialekt weist in der Tat charakteristische Unterschiede gegenüber dem städtischen auf.

2) Die unmittelbare Ursache des neuerlichen Anschwellens der Auswanderung aus Jemen ist die nun schon drei Jahre währende Dürre (vgl. *Oriente Moderno* IX, 190 für Ḥaḍramût). Die allgemeine sind

Niebuhr, *Description de l'Arabie*[2] I, 118 betont die völlige Verschiedenheit der Dialekte der Tihâma, der Küstenlandschaft des südwestlichen Arabiens und der des jemenischen Hochlandes, der seinerseits wieder in städtische, ländliche und beduinische Gruppen zerfalle. Der neueste einheimische Geschichtsschreiber Jemens, 'Abd-al-Wâsi' al-Wâsi'ī, *Ta'rîḫ al-Jaman* (Kairo 1346), erklärt S. 293, einer rasch gesprochenen Rede in der Tihâma nicht folgen zu können, und jede jemenische *gabîla* hätte ihre eigene Aussprache und besonderen Wortgebrauch[1]). Und doch möchte ich darauf hinweisen, daß

wirtschaftliche Schwierigkeiten, hervorgerufen durch die drückenden Steuer- und Militärlasten (Rīḥânī, *Mulûk al-'Arab* I passim), die Schattenseite der sonst als stark und gerecht gerühmten Herrschaft des Imams; die Juden haben hierunter übrigens nur indirekt zu leiden; zum Militärdienst werden sie natürlich nicht herangezogen, und zu zahlen haben sie nur die tarifmäßig festgesetzte Kopfsteuer *ǧizya*; (das geht so weit, daß der Imam den Juden verbietet, ihr Land, wenn es einigen Umfang erreicht, selbst zu bewirtschaften, da er von ihnen keine Grundsteuer — *'ušr* — erheben dürfe, der Sache nach eine nette Umkehrung der altislamischen Verhältnisse). Grundbesitz des *ḏimmī*, der nach *dâr al-ḥarb* — Palästina gilt als solches — auswandert, verfällt dem Fiskus (*baiṭ mâl*, bezeichnet auch Regierung überhaupt, vgl. das marokkanische Makhzen); doch erhalten Rückwanderer ihren Besitz zurück. — Ein nicht so sehr zahlenmäßig, als sachlich wichtiger Anlaß zur Auswanderung ist das Flüchten von Waisenkindern, die nach zaiditischem Staatsrecht zwangsweise zum Islam bekehrt werden (in den einschlägigen Werken von Griffini und Strothmann finde ich nichts darüber); ich kenne selbst drei solcher Kinder, von denen zwei im Staatsgefängnis zu San'ā zum Genuß verbotener Speisen gezwungen worden waren. Dieses, wohl auf dem Prinzip: ما من مولود الّا يولَد على الفطرة فأبَوَاه يهوّدانه ويَنصّرانه الخ (Buḫ. 82, 3) beruhende Gesetz hatte zur Türkenzeit keine Wirkung und wird natürlich auch jetzt nur mangelhaft durchgeführt; beim Tode eines Vaters unmündiger Kinder werden diese gewöhnlich von Verwandten als eigen übernommen; doch da das Gesetz in merkwürdiger Inkonsequenz den Bekehrungszwang auf die ganze Lebensdauer der Waise, selbst nach erfolgter Verheiratung, ausdehnt, und da sich doch gelegentlich, z. B. im Falle verschmähter Liebe oder scharfer Konkurrenz, Angeber finden, schwebt über den Häuptern solcher Personen die ewige Gefahr, aus ihrer Religion und ihrem Familienkreis gerissen zu werden — auch dies ein Antrieb zur Auswanderung.

1) Leider verrät er uns von diesen gar nichts; nach einheimischer literarischer Manier erwähnt er nur den von den alten arabischen Autoren

von der, etwa 100 Worte und Redensarten aus der Tihâma enthaltenden Liste Forskals (bei Niebuhr² I, 120 ff.) nur 10 nicht im hier vorgeführten Dialekt erscheinen und auch von diesen 10 mehrere in der ländlichen Umgebung von Ṣan'ā gebraucht werden. So scheint mir die, der Kürze halber gewählte Bezeichnung „Jemenisch" doch auch eine gewisse innere Berechtigung zu haben; der kantonale mag anderen Dialektgruppen gegenüber den Landesdialekt vertreten.

Die hier vorgelegte Sprache ist kein Judenarabisch, wie dem Leser ein Vergleich mit den vom muslimischen Lehrer Burchardt's stammenden Sprachproben und Reisebericht in Mittwoch's *Aus dem Jemen* zeigen wird[1]); und es ist nicht verwunderlich, wenn die jemenischen Juden, von hebräischen Worten und Hebraismen und gewissen Nüancen, die gelegentlich vermerkt werden, abgesehen, die Sprache ihrer Umgebung sprechen. Der kastenartige Aufbau der südarabischen Gesellschaft, welcher ja schon in den sabäischen Inschriften angedeutet erscheint, weist den Juden die Stellung von Handwerkern und Händlern an, welche sie allerorts mit allen Schichten der Bevölkerung in Berührung bringt. Überall in Jemen gibt es Juden; wo keine wohnen, kommen sie die Woche über hin, verfertigen dem Bauer seine Kleider, seine Geräte, den unentbehrlichen Schmuck, riefeln die Mühle (*mṭaggir* – ein sehr verbreiteter Beruf) oder verkaufen ihm, was er braucht. Die Kenntnis der islamischen Religion bei diesen Leuten ist erstaunlich groß; der Islam stellt eben die Kultur des Landes dar, an welcher sie lebhaften Anteil nehmen. Umgekehrt dient z. B. das jüdische Kirchenjahr den Muslimen als Landwirtschaftskalender; jedes der sieben jüdischen Feste hat einen arabischen, nicht von Juden gebrauchten Namen, drei davon landwirtschaftlicher Natur.

längst verzeichneten Ḥimjarismus ام = ال, vgl. Landberg, *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale* (künftig zitiert: Landberg) II, 282 ff., der übrigens dem „Jemenischen" fremd ist.

1) Ed. Glaser's *Mitteilungen über den jemenischen Dialect* (Landberg, II, 354 n., *Arabica* III, 9) sind mir nicht zugänglich; E. V. Stace, *English Arabic Vocabulary*, 1898 enthält nur weniges hierher gehörige Sprachgut.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000168

Vollends aber sind diese Geschichten, die durchweg muslimischer Herkunft sind, in der, wenigstens von dem Erzähler so empfundenen reinen Landessprache vorgetragen. Das wurde mir an der vorliegenden Geschichte klar, als der erste Erzähler (s. unten) einmal einen jüdischen Ausdruck: *bi̯i̯tḫarkem* „wurde gelb vor Wut“ (von כָּרְכֹּם) gebrauchte, was der zweite als ganz ungehörig erklärte, *ḥin hī ḥizu̯i̯äh ḥagg al-múslimīn*, da es doch eine muslimische Geschichte sei. — Man wäre sogar versucht, anzunehmen, daß diese Sprachproben dialektisch reiner sind, als die vom muslimischen Lehrer Burchardt's stammenden, da sie von dem Einfluß des Schriftarabischen verhältnismäßig[1]) freier sind. Ich möchte hierfür zwei Beispiele geben. „Geschichte, Erzählung“ heißt hier stets *ḥizu̯i̯äh*, „Geschichten erzählen“ *ḥâzä'*. Das Wort wird von حزى[2]) „raten“ kommen; der vieldeutige Gebrauch von חִידָה wäre ein Gegenbeispiel; bei MJ. 64, Nr. 40 erscheint das klassische حكاية. Für „wenn“ habe ich niemals إذا MJ. 57, Nr. 15, stets *ilā* gehört (über dieses ausführliche Literaturangaben bei Landberg, *Glossaire Daṭînois* 99 ff.).

Es scheint zweckmäßig, einige Punkte aus den Lautverhältnissen des Jemenischen hervorzuheben, die ihm sein charakteristisches Gepräge geben und die die Hauptschwierigkeit für sein Verständnis bilden — wenn man es hört.

1. Der Wortdruck hat das Bestreben, sich vom Wort- (bzw. Druckeinheits)ende so weit als möglich zurückzuziehen.

1) Auch für die Juden ist das Arabische Schriftsprache (in hebräischen Lettern), das dialektische in Rechnungsbüchern, *baṭân*, und Briefen (wofür es einen festen, „höheren“ als beim Sprechen üblichen Stil gibt), ein dem klassischen nahes in den zahlreichen, durchaus traditionellen poetischen Erzeugnissen. Sa'adias vielbenutzte arabische Bibelübersetzung ist nicht ohne Wirkung.

2) „Rätsel“ heißt in Ṣan'ā allerdings *ma'ǧizäh*; „R. aufgeben“ *'iddä'm*. Doch beginnt ein mir als aus *saddäh* (nicht mit *ṣa'däh* zu verwechseln) stammend angegebener Rätselspruch: *i̯ā ḥsaṭak*. Die oben genannte Form حازى findet sich in der Bedeutung „raten lassen“ nicht in den Nationallexica, wohl aber Balâḏurī, *Ansâb al-Aŝrâf*, ms. f. 409 a حازيتك, wo es einem حاجيتك Ṭabarī II, 421, 8 und Ibn Qotaiba, *Ma'ârif* 101 entspricht.

*ǧérāb* جراب Sack, *ṣíi̯āḥ* صياح, *'ágall* اقل, *ṭúu̯āl* طوال, *ḍúbā(n)* ظبان. — *'ámrāḍ*, *ṣái̯i̯āġ*, *tá'rīḫ*, *ṭîgān* (pl. von طاقة Fenster), *lâ-bai̯n* in hinein, *más'ūd*, *máu̯ǧūd*, *bístā(n)*. — *ṭúbabā*, *ṭûl-al-i̯au̯m*, *múslimin*, *mízzigāt* Musik, *ǧállīhä* جلّيها. — *u̯âsi-ṭii̯i̯ah*, *ḥau̯âfirähä'*, *fállatanī*; *támm-ḫăṭăb* daraufhin freite er.

Der Artikel zieht gern den Druck auf sich (vgl. Brockelmann, *Grundriß* I, 94), besonders nach Präpositionen. *'ál-ḥūr* (عَوْهَجى الحُور mein schöner Geliebter – vom Mann!), *'álmām* الإمام. *'alá-ṣ-ṣfāt kai̯t* (oder *kât*) *u̯kai̯t* على الصِّفات „nach dieser und dieser Art" (in der Erzählung, um Wiederholungen zu vermeiden), *fí-ṭ-ṭarīg*.

Ebenso *u̯* „und". *u̯ā̈razam* (und er möge drücken), *u̯úḥṣān* وحِصان, *u̯ṻnii̯āh* ونياح, *u̯âḥill* وَأَحِلّ.

Der „aschkenasische Akzent" auf der vorletzten Silbe, den A. Z. Idelson, *Phonographierte Gesänge etc.*, S. 16 beim Hebräischen der Jemeniten[1]) festellen konnte, ist wohl aus dem jemenischen Arabisch zu erklären. Die Stadt رداع heißt bei Niebuhr, passim *Röddah*[2]), weil sie *rédā'* gesprochen wird. A. S. Yahuda, *Yemenische Sprichwörter aus Sanaa*, Zeitschr. f. Assyriologie XXVI, 349 schreibt ملطم für مُلطام (es ist die im Jemenischen sehr beliebte مفعال-form augmentativen Sinnes), weil er *múlṭām* hörte. In Burchardt's Transkription scheint Doppelkonsonanz öfters den im Jemenischen sehr ausgesprochenen Druck zu bezeichnen: *senne* = *sā̈näh*, *merre* = *m(ā̈)räh*.

2. Die Sonore *l*, *m*, *n*, *r* werden im Auslaut oft unhörbar und dann — unmittelbar neben Vokalen — gelegentlich durch nasalierten Vokalabsatz ersetzt; zwischen flüchtigem Sprechen und völligem Aufgeben dieser Laute gibt es freilich viele Schattierungen. — Weniger zur Erklärung, als aus Beobach-

1) = jemenische Juden, nach einem weitverbreiteten Sprachgebrauch.

2) Wie ich mich überzeugt habe, liegt hier nicht etwa der im jemenischen übliche Infinitiv der II. Stammform فِعّال vor. Dieser z. B. MJ. 30, 3 دوّرناه دوّار شديد. Überhaupt südarabisch, Landberg, II, 535 ff.

tung möchte ich bemerken, daß — so paradox es klingen mag — die Volltönigkeit des den Wortdruck tragenden Vokals den übernächst-, oder auch nächstfolgenden Sonorlaut aufzusaugen scheint[1]).

*sam(n)*; *dak(m)* Hieb; *ḥab(l)*; *ṣab(l)* Stall (wofür gewöhnlicher *ḥarr*, plur. *'aḥrir*); *gam(l)* قمل; *gab(l)*; *šuġ(l)*; *šah(r)*; *bik(r)*; *ṣab(r)*; *gab(r)*. — Aber auch *tṣâ~'*, imperf. von وصل; *makâ(n)* Zimmer; *ṣámī(l)* und *ṣamî(l)* Stock, Gewalt; *sabû(l)* Wimpern; *mâ(m)* إمام; *naɣ(m)*; *daɣ(n)*, *lāɣ(l)*.

Weniger auffallend: *ṣúlṭā(n)* — aber natürlich *ṣulṭân-az-zamân*; *gábṭā(n)*; *dallâli(n)* Hausierer, *sakâki(n)* etc. Nicht hierher gehören *ba'dä'* بَعْدًا; *ma'ä'* مَعًا; *ǧam'ä'* جَمْعًا, wenngleich es daneben *'abadan* u. a. gibt.

Die Beispiele Landberg II, 317/8 stellen doch keine „Amplifikation mit ر", sondern eine Verschluckung desselben dar. Manche von den, Landberg, II, 432 gegebenen Worten — wo wohl Verschiedenartiges zusammengestellt ist — sind hier zu finden: قبل = قبّ. قبر = قبّ (wirklich Doppelkonsonanz?)[2]).

3. Besonders charakteristisch ist die reiche Erhaltung, ja Wucherung des festen und gehauchten Vokalabsatzes, ' und *h*. Mittwoch bemerkt zur Schreibweise von Burchardt's Lehrer (MJ. 66): „Am Wortende ist zumeist auch da ein Alif geschrieben, wo nach den Regeln des klassischen Arabisch ein *ɣā* stehen müßte. Die Femininendung schreibt unser Autor mit einem bloßen *hā*, ohne zwei darüber gesetzte Punkte. Im Status constructus schreibt er die Femininendung des Regens mit einem ت, nicht mit ة." Der Grund

1) Also anders als etwa im Frankfurter Deutsch, wo ja auch Schluß-*n* gern wegfällt oder nasaliert verflüchtigt wird („Floh – Sohn"). Ähnlich dagegen — wenigstens in der Erscheinung — ist es, wenn in Oberfranken *hä* = her, *kĕhî* = geh' hin gesprochen wird.

2) Dieser Paragraph gehört eigentlich nicht zur Grammatik, sondern zur Phonetik, da bei anderen Druckverhältnissen die Sonorlaute wieder hergestellt werden und so in der Regel keine dauernden Verluste entstehen. Doch kommt es mir hier darauf an, Dinge aufzuzeigen, die mir Fehlerquellen waren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000171

davon ist der, daß der Schreiber, wie meine Jemeniten, hier tatsächlich ' und *h* ausspricht[1]).

Also: جبا *ǧubä'* (MJ. 20, Z. 5) Dach; قرا *gurä'* Dörfer; غدا *ġadä'* Mittagessen. Ich füge andere Beispiele hinzu: *ʿiḥiä'* يَحْيَى, *ʿilgä'* يلقى, *lḥättä'* لحتّى, *ʿafä'* وَفَى, *maḍa'* مضى. Aber natürlich *ǧubâkum* euer Dach; *ʿilgâhum*. Die Suffixe 3. f. s. und 1. pl. klingen gekürzt *lähä'*; *lanä'*; auch *laʿmä'* لوما als, bis. مَعْ nein! wäre also eine ähnliche Steigerung, wie das syrisch-arabische *la'*. (Vgl. auch LANDBERG, I, 650 توقع = توق).

Das *h* der Femininendung ist in der Regel ganz scharf zu hören, nicht etwa nur in einem Falle wie *ṭalâṭäh-aʿiʿām* (worüber LITTMANN's Bemerkung bei LANDBERG, II, 340). Stets *loh* لَهْ. Nicht selten *hih* هِ (geschrieben היה), auch *huh* هُو.

Im Inlaut dagegen ist der feste Absatz nur sehr unvollständig erhalten. Zwar habe ich nicht den Eindruck, daß Aussprachen wie *ʿâ'ḥud*, *tá'rīḥ*, *ʿá'kul* (neben *'annâkul*) aus der Schriftsprache entlehnt sind, vgl. *Grundriß* I, 47; doch siehe: *mânăš* اناش ما; *ilant* أنت إذا; *kinnī* كَأَنِّي neben *la'ann*; *madḥul* أدخل ما; *marḥamoh* أَرْحَمُهُ ما (dieses *marḥam* schon feste Vokabel); *ʿadʿar* وَأَدْوَر taub; neben *lâ 'ab ʿalâ 'umm*, vgl. den Spruch: *lámmī ʿalâ lī 'abä'*, *ʿalā kínnäh lilḥağä'* keine Mutter habe ich und keinen Vater und keinen Winkel, mich zu bergen. Neben *'ágall* أَقَلّ, *ktar* أَكْثَر — auch wenn es alleinstehend ist, vgl. *Grundriß*, I, 91.

4. Bis heute gelingt es mir nicht, *d* und *t* bzw. *ṭ* mit Sicherheit zu unterscheiden. Die Schwierigkeit der Unterscheidung dieser Laute ist nicht etwa nur an bestimmte Stellen innerhalb der Druckeinheit (etwa *d-t* am Wortende) gebunden.

1) Noch ausgesprochener in dem, was ich zunächst vage allgemein als „ländliches Jemenisch" bezeichne; vgl. unten Kommentar Anm. 17. Bauernspruch (den, außer dem Eingeklammerten, auch die Städter kennen): *'ila l-ʿahûdī' gad mḥannä'*, (*'ulguṭ aš-šarî'*) *ʿalâ 'āt-tʿánnä'* ولا عاد تَأَنَّى. Wenn der Jude (zum Pfingstfest) sich mit Ḥenna färbt, nimm die Pflugschar und zögere nicht länger! — von zwei Arbeitern aus *ḥábbār* bzw. *ben(i) aḥkam* „eine Tagereise von Ṣan'ā".

Um so erstaunlicher ist es, wie wenig die Jemeniten beim Schreiben (Briefe!) diese Laute vertauschen. Die folgenden Beispiele könnten meist aus ihren besonderen Lautverbindungen erklärt werden. عصيد עציד; صدقاء צטקא; صدر צטר; חוטק *ḥaṷṭag* „umringen“ wohl حوذق, vgl. MJ. 58, Nr. 18; אדרב (Strich ist ـّـ) اضطرب; يتراجوا ידראגו; מדכי (so!) متّكى; stets דנאה نُجاه; מבורת *mbaṷrit* „Pulvermacher“ (Familienname. Über südarabisches *bārût* Landberg, II, 436 ff.); gelegentlich hebr. ילת für יָלָד. Der Lehrer Burchardt's: عطعش[1]) für (ر)عشد احد.

Diese Schwierigkeit beruht wohl darauf, daß der Unterschied zwischen *t* und *d* oft ein ganz anderer ist, als wir gewohnt sind, *Grundriß*, I, 43.

5. ض und ظ sind identisch, wie in allen Dialekten und schon von Djâḥiẓ, *Bajân* (Kairo 1332) II, 109 vermerkt; mit ganz breiter Zunge an der Schneide der Oberzähne hervorgebracht, *ḏ*, wie verschiedenerorts, *Grundriß*, I, 131, z. B. auch in Qubêbe (Littmann's Bemerkung Zeitschr. f. Semit., IV, 200) und Bīr Zēt (Schmidt–Kahle, *Volkserzählungen* 48*) bei Jerusalem. Deshalb wurde es von mir, nie aber von meinen Gewährsmännern, gelegentlich mit ذ verwechselt. In der Tat wird diese Vertauschung von Landberg häufig bezeugt I, 118; II, 772, 1398 und der Lehrer Burchardt's schreibt umgekehrt ظاك für ذاك, MJ. 67, Anm. 26.

6. *ṣ*, *ḏ*, *ṭ* bewirken Erhaltung des vollen *a* innerhalb ihrer Toneinheit (also nicht *ä*)[2]) — eine sehr ins Ohr fallende Erscheinung *ḍarbah*; *'arâḍah* „Parade“; *ṣâliḥah*; *ṭumbulah*; *fuṭrah*. Wie stark dieses Lautgesetz ist, mag man aus Landberg, II, 1398 entnehmen: trotz Verwandlung von ض in ذ „la voyelle

1) MJ. 70, Anm. 87. Wer die Orthographie unvollkommen beherrscht, schreibt nicht etwa immer wie er spricht, also quasi phonetisch, sondern sehr oft ganz willkürlich, da er keine feste Gewohnheit hat, bestimmte Laute mit bestimmten Buchstaben wiederzugeben. Ich bin nicht sicher, daß Burchardt's Lehrer wirklich *iḥṭa'ṣ* gesprochen hat; gewiß ist nur, daß er *t* statt *d* meint.

2) Im Palästinischen (vgl. L. Bauer, *Das Palästinische Arabisch* 1913, § 8, 4) ist diese Wirkung erheblich beschränkter.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000173

n'est jamais imâlée". — Daß ṭ nahes s emphatisch macht, ist sehr gewöhnlich, z. B. WILLMORE, *The spoken Arabic of Egypt*[2] 13 ff.; vgl. *ṣúltān*, *ɣaṣṭ*, doch *ɣâsiṭiɣɣah*.

7. ق ist *g* (tief unten am Gaumen), wie meist in Südarabien. In verschiedenen Gegenden des eigentlichen Jemen wird es übrigens *ġ* gesprochen, während ج *g* ist (vgl. dazu *Grundriß* I, 122). — Suffix der 2. f. s. ist stets č, während sonst *k* niemals mouilliert wird. Die Umschrift von č ist ڜ; es bleibt zu erwägen, ob die arabischen Sprachgelehrten, *Grundriß* I, 206, nicht diesen Laut mit ihrem ش gemeint haben!

## Geschichte von den drei Schwestern etc.

Diese Geschichte wurde mir erzählt und aufgeschrieben von *ɣešaɣ'oh ša'altî'el*[1]), aus 'Amrān gebürtig, schon lange in Jerusalem ansässig, aber ausgezeichneter Kenner seiner Muttersprache, die übrigens in seinem Elternhaus allein gesprochen wird. Ich nahm sie durch mit *brâhīm šam'äh*, der wenige Monate zuvor aus 'Amrān ausgewandert war, wobei sich verschiedene Änderungen (nicht gerade „Verbesserungen") ergaben; hierauf beruht meine Niederschrift. Die Geschichte der ersten beiden Schwestern las ich drei etwa zwölfjährigen Buben, die ganz frisch aus Ṣan'ā bzw. 'Amrān und Šibâm gekommen waren, vor, die sie unmittelbar aufnahmen und in ihrer Art ausschmückten; die Reinschrift wurde nochmals *brâhīm šam'äh* vorgetragen. Auf den Inhalt will ich nicht eingehen; echt volkstümlich ist am Schluß die uns unerträglich ausführliche Schilderung der Entlarvung und des Prozesses der zauberkundigen Sklavin.

---

1) So hat er sich „hebraisiert". Sein von ihm streng geheim gehaltener Name ist شَعْطَل, was „Fuchs" bedeuten soll; doch finde ich diese Bedeutung nirgends, auch nicht bei Ibn Sīda, *Muḫaṣṣaṣ* VIII, 75/6 und gewöhnlich heißt „Fuchs" im jemenischen *ṯa'l*; wahrscheinlich ist das nichts als eine elende „Erklärung" eines mir ohnehin nicht zuverlässig erscheinenden Mannes. Übrigens stellen diese Familiennamen (soweit sie keine Orts- oder Berufsbezeichnungen sind; z. B. *maṣrī*, „dessen Vater Handelsgeschäfte mit Ägypten trieb") ein schwieriges Problem dar.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000174

Um den Kommentar zu entlasten, schicke ich einige der gewöhnlichsten Verba und Partikeln, die in dieser Geschichte vorkommen, voraus.

حزر *i* sehen; Landberg I, 551 observer bien, constater, connaître. خطى *a* gehen; MJ. 62, 35. درى *i* wissen; MJ. 52, 2. رقد *u* schlafen; MJ. passim.

ركن *i* versprechen; vgl. Dozy, s. v. III, Lane, s. v. IV.

زقم *a/i* und زقد *a/u* packen, ergreifen; aus der Bedeutung ابتلع Lis. ʻAr. s. v. زقم unschwer abzuleiten; Landberg, I, 598 hat زقر in gleicher Bedeutung! (jem. *zagräh* „Schwindel").

ستر *i* können; MJ. 61, 29 a.

شتى *i* wollen; hielt ich für Abkürzung von اشتهى[1]), das auch gelegentlich vorkommt. MJ. 56, 11 c erklärt es شاء VIII.

شكى *i* erzählen, berichten.

شلّ *i* nehmen; MJ. 52, 19.

غرِق *a* zürnen; (vgl. اغترق النفس tief einatmen).

نذق *u* werfen.

هدر *u/i* sprechen, reden; wohl verwandt mit هذر.

وبه *ä* aufpassen, behüten; Landberg, II, 357, 690.

ادّى geben, bringen, hervorbringen.

دوّر suchen; MJ. passim.

روّى zeigen; bei MJ. 62, 35 und passim ورّى; ähnlich ist es, wenn für

راعى warten (auch MJ. 60, 26), „feinere Muslime" ورّع sagen; ich selbst habe *'ûrä'* warte! statt *râʻī*, *'an-i̯au̯rä'* ich werde warten, statt *'an-i̯ārâʻī* gehört.

سبّر machen s. Kommentar, Anm. 9.

سنّب stehen, stellen.

فلّت verlassen MJ. 67, 15.

تحقّق betrachten.

---

1) Dies ist auch, wie ich nachträglich sehe, die Meinung der einheimischen Gelehrten, Landberg, *Arabica* III, 110.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000175

*ḥĭn*, *mâ-ḥīn* (*mâ-ḥin*), *mâ-dām* da, weil.

*ḏálḥin* jetzt; MJ. 55, 8 c. *lâḥīn* bis. *mâ zid* nicht mehr; MJ. passim. *fîsā'* sofort, schnell; MJ. 63, 37. Nach Niebuhr[2] 121 wäre (wenn da keine Verwechslung vorliegt) *fîssa* gerade kairinisch[1]). *sā'*(*mā*) wie. *i̯â să'am* als ob. *'alā sibb* (*inn*) damit. *'âd* noch; MJ. 53, 3 b. *gáu̯ī* sehr. *kämä'* weil, denn. *lau̯mä'* als, bis; MJ. 55, 8 f.; entspricht genau لمّا *lumma*, Landberg, I, 712. *lilmäh* warum.

Die reiche Anwendung von قد (vgl. Landberg, *Arabica*, III, 38 ff.) und إنّ bedarf ausführlicherer Darstellung. — Strengen phonetischen Anforderungen wird meine Transkription nicht genügen[2]). Überhaupt scheint mir beim heutigen Stand der Wissenschaften der Weg in der Erforschung eines Dialektes der zu sein, daß erst einmal der Philologe einen möglichst vollständigen Rohbau der Grammatik und des Wortschatzes errichtet und dann mit Hilfe eines geschulten Phonetikers an eine abschließende Darstellung herantritt. Doch hoffe ich versichern zu können, daß kein Wort der vorliegenden Geschichte einem Jemener fremd oder ungenau erscheinen wird.

*'al-ḥízu̯i̯äh ḥagg*[1] *aṯ-ṯalâṯ al-banât allaḏí'*[2] *kānái̯n*[3] *i̯iġzilái̯n ḥarîr.*

*gâlū kân boh*[4] *ṯalâṯ banât u̯ahāḏáu̯lä l-banât kānái̯n i̯iġzilai̯n ḥarîr ṭûl-al-i̯au̯m. u̯annĕhâr*[5] *kân tsîr u̯âḥidäh minnĕhün*[6] *u̯tsûg al-ġazl u̯tbî'oh birúbo' re'âl*[7] *u̯min hâḏä'*

1) Im heutigen Kairinisch wenigstens nicht das Gewöhnliche. Solche Wörtchen wandern übrigens sehr leicht, was ich an Folgendem veranschaulichen will. In einem vom 1. Kislev 2241 (seleucid. Ära) = 3. XII. 1929 aus 'Amrān datierten Brief erscheint כמן im Sinne von „auch, wieder", also *kamân*, was dem Jemenischen fremd ist. Der Überbringer des Briefes gab mir dafür die sehr plausible Erklärung, daß ein (in dem Briefe erwähnter) Rückwanderer aus Palästina wahrscheinlich das Wort häufig gebraucht habe — wozu ich bemerken will, daß im Jemenischen tatsächlich ein exaktes Wort für „wieder" fehlt, s. Kommentar, Anm. 29.

2) Den Artikel schrieb ich anfangs teils *al*, teils *àl* (mit leichter Imâla); „und" hieß *u̯*, *'u*, *u̯u* (vgl. MJ. 55, 8 e). Ich gebe diese Nüanzierungen vorläufig auf.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000176

*kānáin ǯit'áǯǯašaǯn ṭūl ǯaɣm ṯânī, ɣmā kân büš ma'âhün*[8] *'aḥád lā 'áb ɣalā 'úmm 'illä' ǧaddäthün 'alladi' kân tisbirhün*[9] *ṭûl-al-ǯaɣm ɣkān t'îš min ǧaǯzihün*[10].

*lā-ǯaɣm min al-aǯǯâm, ɣsâ'ah min az-zamân, ɣmûsā 'alaǯhi s-salâm, gâmat al-uḫt az-zǧaǯreh ɣšallit al-ǧazl ɣsâgatoh as-sûg ɣbâ'atoh birúbo' re'âl. ɣ 'alā ráǧ'athä' al-baǯt ('i)ḥzerat ɣâḥid mbašše'*[11] *fi ṭ-ṭarīg biǯšaǯǯuḥ ǯâ man ǯištī 'abašše' ɣáftaḥ loh baḫtoh birúbo' re'âl ǯîǧī lā'indī. ǧumläh, laɣmä' simi'at al-uḫt az-zǧaǯräh hâḏa l-hidâr ǧit lā'indoh ɣgâlat loh: ǯa mbašše' 'íftaḥ lī baḫtī 'anä' ɣṯintaǯn ḫăɣâtī, gál-lähä': nâhī*[12]. *gâm al-mbašše' 'ífṯh-al-kitâb*[13] *ɣgál-lähä': 'isma'î ǯā bínti mā ḫaraǧ fi-l-kitâb: 'uḫtič al-kabîräh baḫthä' fi-l-ǧúbä' ɣuḫtič al-ɣâsiṭiǯǯah* (so!) *baḫthä' fi-l-ǧabal, ɣántī baḫtič fi-l-măǧannäh*[14]. *nâɣalatoh ar-rúbŏ'-ar-re'âl ɣrâḥăt lähä'.*

*laɣmä' riǧ'at al-baǯt, gāláǯn lähä' ḫăɣâthä': ɣaǯn gîmät al-ǧazl? ɣlilmäh ǧaddartī*[15]*? gāmat nahĭǧat ɣbikǯat*[16], *gāláǯn lähä': mā bakkâc, ǯuḫtänä'? ǧaɣɣabathün: ba'd mā bi't al-ǧazl ɣgult ǯarǧa'*[17] *'al-baǯt ḏaǯǯa't ar-rúbŏ'-ar-re'âl gîmät al-ǧazl ɣḏâḥīn mâ-năš dâriǯäh kaǯf 'af'al birûḥī ɣmâ hū 'alladī 'annâkul*[17] *ǧudɣäh. gāláǯn lähä' ḫăɣâthä': ǯa-'uhtänä' lā thummī, iḫn-annišgä' ṭûl-al-lai(l) badl alladi' ḏâ' (ʿ)alaǯč al-ǯaɣm. ǧumläh, gambaraǯn*[18] *ǯiǧzilaǯn tûl-al-lai(l) laɣmä' na"asat ɣâḥidäh min al-ḫăɣât, ɣinn gad gâlat ɣâḥidäh laṯṯâniǯäh: ǯuḫtī ḥâzaǯnä' ḥizɣiǯäh nsaǯǯir fîhä' 'al-laǯläh. ǧaɣɣabat al-uḫt az-zgaǯräh: 'ila-ntaǯn ma-ttuḫbuṭannīš 'anä' ǯaḥâkikün mâ-ūgá' 'al-ǯaɣm; gālat lähä': lilmäh mā-ûga'? gâlat: 'anä' ma ḏaǯǯa'tš gîmät al-ǧazl. gāláǯn: ɣillä' ɣáǯn ǧä'? gâlat: 'anä' ḫâṭiǯah* (so!) *'aštī 'arǧa' la-l-baǯt ɣalā ligît 'illä' ɣâḥid mbašše' biǯišaǯǯuḥ 'alladī ǯištī ǯiftaḥ baḫtoh brubo' re'âl ǯîǧī lā'índoh*[19]. *ǧumläh, sirt lā'indoh ɣgultă loh ǯiftaḥ lanä'-aṯ-ṭalâṯ. ba'd mā ftaḥ lanä l-kitâb, gal-lī: 'uḫtič al-kabîräh baḫthä' fi-l-ǧubä', ɣuḫtič al-ɣâsiṭiǯǯah baḫthä' fi-l-ǧabal, ɣantī baḫtič fi-l-măǧannäh. ba'd mā gal-lī hâkaḏä' rǧi't al-baǯt umin ḫaɣfī la tiǧragaǯn faɣgī*[20] *gult lakün inn gîmät al-ǧazl ḏâ'at 'alaǯǯä' ɣḏâḥīn gaḏḏä'* (قد ذا) *gult lakün mâ-ūga'* (!) *min aɣɣaloh la-'âḫiroh.*

*ǧumläh, inn al-uḫt al-kabîräh laɣmä' simĭ'at hâḏa l-hidâr,*

*gâmat šallit nafshä' ɣtšanga'at*[21] *la-l-ǧubä' ɣgambarat*[18] *titnakka'*[22] *min ǧubä' lā-ǧubä' laɣmä' ɣuṣulat lā ǧubä' ɣāḥidäh samsäräh*[23] *nazalat min-al-ǧubä' ɣdaḥalat la-s-samsäräh ɣehzerat al-maɣâ'id mĕmaɣɣadäh ɣfîhün 'aḥbâz*[24] *kĭmâǧ ɣlaḥm*[25] *ďĭǧâǧ umâ ḥin kânat ǧâɣi'äh gâmat šallit gurṣ*[26] *ɣdǧâǧäh ɣǧit bĭhün*[27] *lā-'ind ḥăɣâthä' ɣt'aššaɣn. lā-ɣaɣm ṯâni gâlat al-uḥt al-kabîräh liḥăɣâthä': lilmäh nzid*(!) *nišgä' ɣnit'ab mâ dām ɣgaḏḏä' ma'ânä' ḥuzgī*[28] *li-l-ma'âš. ɣṭûl-al-ɣaɣm maštaġaláɣn ši'.*

*la-l-laɣläh aṯ-ṯâliṯäh gâmat al-uḥt al-kabîräh ɣsârat las-samsäräh 'alā sibb tšill min hânok kudmät*[26] *kímâǧ ɣlaḥmät ďĭǧâǧ tit'aššä' hîɣ-uḥăɣâthä'. 'as-sámsärī, laɣmä' nuguṣ allaɣläh al-aɣɣaläh gurṣ ɣdǧâǧäh gâl: ɣümkin ġɣît ɣnisît mā 'amaɣɣid kull mâ'idäh ɣnaggaṣt gurṣ ɣdǧáǧäh. ǧumläh, 'inn as-samsärī mā ḥaṭṭš 'agloh 'alā hâḏa-n-nagṣ, ɣal-bint al-kabîräh ǧĕt*(!) *ɣšallit kúdmataɣn kĭmâǧ ɣdǧâǧataɣn ɣriǧ'at lā'ind ḥăɣâthä' ɣt'áššaɣn ɣrágadaɣn. la-l-laɣläh aṯ-ṯâliṯäh sârat*[29] *las-samsäräh. as-samsärī, laɣma-bṣar inn al-laɣläh aṯ-ṯâniɣäh nagaṣaɣn 'iṯnaɣn 'ágrāṣ gâl: hâḏä' lâ-bidd mā boh ɣad bitšilləhün, kämä' laɣ 'agull inn ane' baɣn-aġɣä'*[17] *fi-l-'ágrāṣ ɣáddiǧāǧ ɣbaɣn-anagguṣ ɣānágguṣ*[17] *'aɣɣal ɣaɣm, maš ɣaɣm ṯâni*[29]*. mâ fi'il? ṯhabbä' gáfa-l-bāb, laɣmä'*[30] *ǧät al-bint al-kabîräh tištī tusrug, zgimhä' ɣgál-lähä': hîḏäh hináɣɣäh! ǧumläh, 'inn ṣâḥib as-samsäräh gál-lähä mā-dâm ɣhū hâkăḏäh ɣantī mâ büš mä'ič mā tâkuli 'íǧǧisī 'indī ɣin'îš 'aná-ɣɣāč* (انا ياك)[31]*. ǧumläh, ɣā mâlī, 'inn as-samsärī tzaɣɣaǧ bähä' ɣa'âšū hûɣɣähä ɣiligit baḥthä' fi-l-ǧubä' sâ' mā gâl al-mbašše'.*

*'aṯ-ṯintaɣn ḥăɣâthä' rā'áɣn lähä' ṯûl-al-laɣl biǧû'ĕhün, laɣmä-fǧär ɣhî mâ zid*(!) *riǧa'atš, gâmat al-uḥt al-ɣâsiṭɣɣah gâlat: umā ḏálḥin 'agūm 'adaɣɣir baḥtī fi-l-ǧabal. ɣsârat titšalfaṭ*[21] *min ǧabal lā-ǧabal, laɣmä'*[30] *ɣuṣŭlat lā-râs al-ǧabal, ligit bâb ǧärf*[32]*; daḥălat min al-bâb madḥal madḥal, min baɣt lā-baɣt ɣmin makân lā-makâ(n), laɣmä' ɣuṣŭlat la ɣâḥid makân ɣmā tilgä' 'illä' ɣâḥid mġandaḥ hinaɣɣak ɣmġaṭṭa' bḥirgäh saudä' tǧī tiftšoh ɣalā tiḥzir 'illä' ɣhû maɣɣit ɣfaɣgoh laɣḥ maktûb fîh: inn hâḏa l-maɣɣit 'alladī ɣigambir nâbih*

*indoh ḫalâṯäh 'ašhür ḫṯalâṯäh-aẖẖâm ḫṯalâṯ sā'ât ḫṯalâṯ dagâ'ig ẖẖigûm al-maẖẖit ḫẖitzaḫḫăğ boh, 'ilâ hū máräh ḫilâ hū ráğğal ẖẖigûm ḫẖiġnîh. gâmat al-bint 'alli hī l-uḫt al-ḫâsiṭiẖẖah ḫgambarat 'ind râsoh nâbihäh middät šáhraẖn ḫhî la túrgud lâ lai(l) ḫalâ nhār ḫalā ġámmaḍát lähä' 'aẖn laḫmä' kān tûḥī[33] rûḥähä' bítstarig min gillät an-naḫm ḫmin at-ta'b. lā ḫâḥid ẖaḫm ḥaräğat al-ğärf titnaššag ar-rîḥ min ḥaẖṭ ḫgad kân lähä' ḥáẖrāt[34] maġmûmäh fi-l-makân ḫala tisma' 'illä' ḫâḥidäh 'ağûz biṭṣîḥ: 'ibär li-l-baẖ' dabâbīs li-l-baẖ', k(ú)stbânāt li-l-baẖ', (e)ḥzĕrat inn m'âhä' bint zġaẖräh, gâlat li-l-'ağûz: 'aḫ-anti tištaẖ tḥuṭṭi bintič 'indī tnâfi'nī[35]? gâlat al-'ağûz: nâhī ḫḥaṭṭat al-bint ḫrâḥ(a)t lähä'.*

*ğumläh, 'inn al-uḫt al-ḫâsiṭiẖẖah gâlat la-l-bint az-zġaẖräh: gambirī hinaẖẖäh 'ind râs hâḍa l-mmaddad ḫinbihī müddät šahr zamân ḫane' ẖargud[17] ẖaḫm ḫanbah ẖaḫm ḫantī ḥâkaḍä' nit'âḫan ẖaḫm bẖaḫm. ba'd hâḍä' ṣâdaf inn al-ẖaḫm al-âḥir gambarat ab-bint az-zġaẖräh nâbihäh 'ind râs al-maẖẖit, gâm al-maẖẖit ḫitzaḫḫağ bĕhä'. laḫmä' gâmat al-uḫt al-ḫâsiṭiẖẖah ḫgad kān tzaḫḫağ bi-l-bint az-zġaẖräh ísk(ă)tat ḫṣabarat 'alā ḥürgăthä' ḫ'alā ġabnĕhä ḫgâlat: mâ hū lī min allah gâbiläh. ğumläh, 'inn hî[36] 'ûga'at šâgiẖäh[37] taḫt ẖad sitthä' al-bint az-zġaẖräh ḫhâḍak álladī kān maẖẖit mâ ğä' ḫagt ḫillä' ḫal-bint az-zġaẖräh 'iddät loh 'eẖâl[38] ḫbanât lā-hânok lā-hânok.*

*'aẖẖâm min aẖẖâm gâl ar-ráğğāl álladī kān maẖẖit inn hū ẖištī ẖisâfir lā-blâd ba'îdäh 'alā sibb ẖittağir fîhä' ḫsĕ'il maratoh ḫa'ẖâloh mā ẖištaḫ ẖiddî lĕhum hadîẖẖäh mä'óh. hâḍak gâl innhū ẖištī 'antarì[39] ḫaṭ-ṭânī gâl inn hū ẖištī bundug min ḥagg aṣ-ṣaẖd, ğumläh, 'inn kull ḫâḥid minnĕhum ṭalaboh ḥâğäh, tamm ḫsâr ḫdaḥal ad-daẖmäh[40] ḫsĕ'il aš-šâgiẖäh mā tištī ẖiddî lähä' min hadîẖẖäh mä'óh. gālát loh 'ašti 'innĕ 'ant tiddî lī ḥağar aṣ-ṣab(r) ḫskînt al-ḥadd[41]. ḫa'aḥallifak 'inn hū lā ẖuḫṭâ bâk lâ barr ḫalā baḥr 'illä' laḫmä' tiddī ma'ak 'amânăti hâḍih (oder: 'alladī' ámmant 'alaẖk). ğumläh, 'inn hū sallam 'alaẖhūm kullĕhum ḫsâfar. laḫmä' ḫuṣul la hâḍik al-balad tbaḍḍa' ḫišträ' limaratoh ḫa'ẖâloh likull ḫâḥid al-hadîẖẖäh alladī ṭalab, ġarr[42] alladī ṭalabat minnoh aš-šâgiẖäh alladî hīẖ-al-uḫt al-ḫâsiṭiẖẖah nisiẖoh[16] umā ḍákar(ŏ)š*

ɣsâr naɣɣal[43] ⟨ɟa'nī: sallam aḏ-ḏalaṭ[44]⟩ 'ala l-markab ɣgambar min ğaɟz[10] an-nâs allī fîh ɣkânū mrâ'iɟīn[16] laɣmä' ɟīğî l-gábṭā(n) ḥagg al-bâbūr 'alā sibb inn hū ɟiḥaṭṭī l-bâbūr ɣɟisâfirū kull ɣâḥid lā-baladoh.

laɣmä' ğä l-gábṭā(n) bada' ɟiḥaṭṭī l-bâbūr ɣɟišaġġiloh ɣal-bâbūr mâ rḍīš ɟuḥṭā, ḥáṭṭāh, ḥáṭṭāh, ḥáṭṭāh, šaġġaloh, šaġġaloh, ğinin, tbaḥzağ[45], ɟā bɟállah, ɣal-bâbūr mâ rḍīš ɟuḥṭā, ɣgambarū ṭalâṭeh aɟɟâm al-gábṭā(n) ɣaṣ-ṣáɣmal[46] ɟišaġġiluh ɣalam[47] riḍî ɟuḥṭā, gâm al-gábṭā(n) ɣṣaɟɟah fi-l-bâbūr baɟn al-msâfḗrīn 'isma'ū ɟā ğîdā(n)[48] 'al-bâbūr mâ rḍīš ɟuḥṭā l-ɟaɣm ṭalâṭäh aɟɟâm ɣanä' mä'ī má'lūm inn al-bâbūr mâ ɟuḥṭāš 'ilā šî boh[4] ɣâḥid min al-msâfḗrīn fîh ɟikún 'alaɟh 'amânäh ɣmḥallaf 'alaɟhä' ɣmā kmalš bikalmatoh, ɣḏâḥīn alladī mä'óh 'amânäh ɣnisîhä' ɟisîr ɟiddîhä' ɣfîsa' ɟirğa' l'ann iḥnä'[36] ništī nsâfir ɣgáḏḏä länä' múbṭiɟīn[16] ṭalâṭäh aɟɟâm.

ğumläh, 'inn ar-ráğğāl alladī kān maɟɟit sâr las-sûg ɣsḗ'il 'aɣɣal tâğir 'ilā bóh mä'óh ḥağar aṣ-ṣab(r) ɣskînt al-ḥadd. ɣkull tâğir alladī ɟis'aloh ɟiğaɣɣiboh in mâ büš mä'oh, laɣmä'[30] ɣuṣul lā'ind 'âḥir tâğir gal-loh: ɟā ráğğāl, kullŭhum boh 'indahum fălâkin man hū l-máğnūn minnĕhum alladī 'aɟɟibî'oh[17] minnak[49]? gal-loh: lilmäh? gal-loh at-tâğir mâḥin (!) 'inn alladī ṭalab minnak hâḏeh al-amânäh hū máġbūn ɣhû 'aɟɟiğirr al-ḥağar ɣɟisannibhä' faɣg dakkäh ɣillä' mâɟdäh ɣɟizgam as-skîn fi ɟadoh ɣɟiškī 'alā l-ḥağar kull ġabnoh min al-aɣɣal la-l-'âḥir. al-ḥağar 'attiftalig[50] ɣal-maġbūn 'aɟɟigull la-l-ḥağar 'antī ḥağar ɣiftalagtī ɣanä' 'âdamī[51] dam ɣlaḥm ɣmá-ftaliğš[50]? ɣaɟɟigûm ɟiṭ'an nafsoh bis-skîn ɣmin hâḏa-l-ḥaɣf mā riḍiɟûš[16] at-tíğğār ɟibî'ū minnak ɣgallū mâ büš mă'âhum, ɣḏâḥīn ila-nt attirkinnī 'innak attûbeh 'alā l-máġbūn 'innhū lā ɟiṭ'ánš nafsoh 'anä' ɟābî'ähä' minnak. gal-loh: nâhī, mâ 'alaɟk šî'[52] 'ané ɟaɣbĕh ğahdī. gumläh, 'inn at-tâğir bā' minnoh ḥağar aṣ-ṣab(r) ɣskînt al-ḥadd ɣriğa' la-l-bâbūr. mā (hâ)ḏik-s-sā' rĭḍī l-bâbūr ɟuḥṭā ɣsâfar laɣmä' ɣuṣul lā-baɟtoh 'allī fi l-ğabal.

bass[42] ubṣarûh al-'ɟâl ɣal-maräh ğaɣ ḥalâɣataɟh (oder: ḥaɣâlataɟh) ɣiddâ lĕhum kull ɣâḥid hadîɟɟätoh; ɣtamm ɣsâr la-l-daɟmäh ɣnâɣal aš-šâgiɟäh al-amânäh alli ṭalabat ɣḥarağ

*u̯sannab gáfa-l-bāb i̯itsamma‘ mā-’áttĭf‘al dâḫil ad-dai̯mäh. u̯aš-šâgii̯äh šallit al-ḥağar u̯sannabathä’ fau̯g ad-dakkäh u̯bad‘at tiškī ‘alai̯hä’ min lai̯lat rubŏ‘ re’âl lā-hâḏik-s-sā‘. al-ḥağar iftalagat, u̯aš-šâgii̯äh gâmat u̯gâlat la-l-ḥağar u̯as-skîn fi i̯adĕhä’: ’antī ḥağar u̯íftalagtī u̯anä’ bint ’âdam dam u̯laḥm umaftaliğš? u̯ahau̯u̯ät*[53] *bi̯adĕhä’ tištī tifğir ṣadrhā’* (!) *’illä’ u̯arráğğāl allaḏī kān mai̯i̯it daḫal u̯zgim i̯adĕhä’ u̯ḥiğifhä’*[54] *u̯gállähä’: ‘álîtī i̯ā kabdī, lilmäh mā gultî liš min sâ‘atoh u̯ḥînoh? u̯ḏálḥīn sâmĭḥīnī i̯ā ‘ai̯nī ‘alā mā gad ṣadar minnī (’i)laič, mâḥīn kull mā-ûga‘ mā kânš bi‘ilmi u̯iḫtii̯ârī, kämä’ lau̯-iškái̯tī ‘alai̯i̯ä’ ’innhū ’antī l-’aṣl ’allī tă‘ibtī u̯allī sĭhirtī mā kuntš fi‘ilt hâkaḏä’, ’illä’ kunt i̯ābaddič ‘alai̯hä’. ğumläh, ’innhū tzau̯u̯ağ bähä’ u̯’ûgä‘at hîi̯-al-’aṣl u̯al-bint ’ûga‘at šâgii̯äh lähä’, u̯iligi̯at*[16] *naṣîbha’* (!) *ubaḫthä’ fi l-ğabal šâ‘ mā gâl al-fáttāḥ.*

*ba‘d hâḏä (’e)ḥzerat al-uḫt az-zġai̯räh inn u̯ḫthä’ al-u̯âsiṭii̯i̯ah mâ zid riğ‘atš, gâlat fī bai̯t nafshä’ mâ dām aṯṯintai̯n ḫău̯âtī mâ zid riğ‘ái̯nš ‘aglī bigúllī inn gad ligi’ai̯n baḫthün sâ‘ mā gâl al-mbašše‘. u̯ḏâḥīn dau̯lī ’asîr ’adau̯u̯ir baḫtī fái̯nĕhū. ğumläh, inn hî ḫarağat min al-bai̯t u̯sârat la-l-măğánnäh ugambarat min aṣ-ṣúbuḥ laumä’ ġarabat aššams u̯alâ ligit ’ăḥad u̯ahâkaḏä’ dâu̯amat ‘alâ l-gambäräh fī kull i̯au̯m min aš-šârigäh la-l-ġâribäh uma-stfâdatš bšī’. u̯hî tṣâbur nafshä’ u̯tgull: min i̯au̯m lā-i̯au̯m farağ, u̯man ṣábar gadar u̯man ista‘ğal tkadraf*[55].

*lā-u̯âḥid i̯au̯m bakkarat min aṣ-ṣubḥ u̯gambarat ‘âdathä’ lăḫámi̯äh*[56]*; mā tídrī u̯illä’ ugadîh* (وقد هي) *btisma‘ búkä’ u̯ṣíi̯āḥ u̯ü‘ŭdüd*[57] *u̯ŭnii̯āḥ, ’agarrit iḏnähä’ lis-sim‘ u̯alā tisma‘ ’illä’ bṣau̯t bi̯uḫruğ min u̯aṣṭ galb ’umm máḥrūg ‘ala-bnĕhä’ u̯btiz‘ag u̯tgull: i̯ā ḥúmmai̯*[58] *galbak i̯a u̯aladī ḥĭn ruḥtă lak u̯fállatanī. u̯sabab al-búkä’ hû inn marat aṣ-ṣúlṭā(n) māt ibnehä’ bġaftäh*[59] *u̯máḥḥad* (وما أحد) *dírī mā ‘ellatoh; u̯ğáu̯ boh*[27] *i̯idfanûh u̯ahâḏik al-bint mgau̯ḥizäh*[60] *umdakkii̯äh ḍahrhā’ lā-u̯âḥid gab(r).*

*ba‘d mā dafanûh u̯arâḥū lĕhum u̯alā tidrī l-bint ’illä’ u̯gaḏḏä’ u̯âḥidäh ğârii̯äh tă’aḫḫarat min biddat*[10] *kull an-nâs allaḏi’ ğau̯ i̯igbirū; u̯gau̯zabat*[60] *fau̯g al-gabr u̯barăḫṯat*[61] *attĕrâb min u̯aṣṭ al-gabr lau̯mä’*[30] *bai̯i̯an al-kfán*[62] *nabašatoh*

ʿaḫraǧat al-ʿald min ʿaṣṭoh ʿgambarat titlī faʿgoh bikalâm lā ʾa'raf[63] ʿraššit faʿgoh mä' min ʿaṣṭ gârüräh ʿinn gaddä' 'itna'fat[64] ʿgâm, gâmat al-ǧâriʾäh ḥiǧ'fâtoh ʿḏammatoh lā-ṣadrhā' ʿgambarat tḥabbiboh ʿtammat máddadätoh ʿtmadadat(!) ǧamboh ʿkssärū[65] l-ǧaʿz ʿa'ákalū l-laʿz[66]. ʿba'dä'[67] raššit faʿgoh mä' min al-gârüräh ʿitilit faʿgoh kalâm la ʾudrä[63] ʿinn gaddä' tǧandaḥ hinaʾäk ʿmât. gâmat kffánatoh[65] ʿdáfanatoh ʿaṣṭ al-gab(r) ʿraddit 'alaʾh at-tĕrâb sâ'mā kân ʿrâḥt lähä'. kull hâdä' ʿal-bint mitḥabbiʾäh gáfä' ʿâḥid gab(r) ʿbtäḥzir kull mā tif'al al-ǧâriʾäh min aʿgalat-š-šî' lā ḥîn râḥät lähä'. ʿahâkadä' 'ûga' 'inn al-ǧâriʾäh kān tǧî' kull ʾaʿm ʿtif'al bi-l-ʿald sâ' mā fi'ilat al-ʾaʿm al-aʿgal. ʿahâkadä' kān tif'al laʿmä' maḍa' šahr zamân. ǧumläh, 'inn al-bint az-zǧaʾräh mâ zid istaratš tuṣbur lĭkull hâdaʿlä l-'afâ'îl. mā gâmat fi'ilat? sârat tsâ'alat ʿaʾn baʾt aṣ-ṣúlṭā(n). laʿmä' raʿgaʿhä' ṭalabat inn ʾiballiǧûhä' lā'ind marat aṣ-ṣúlṭā(n) umâ ḥīn marat aṣ-ṣúlṭā(n) kânat ḥârigäh 'alā bnĕhä' mâ riḍitš inn hī tḥâki-ḥad. 'al-bint iḥzerat inn marat aṣ-ṣúlṭā(n) mâ riḍitš tǧaʿgibhä' ṭalabat 'inněhum ʾiballiǧûhä' ṯâni ʾaʿm ʿṭâlit ʾaʿm laʿmä' 'âʿgadat marat aṣ-ṣúlṭān-ʿgâlat li-l-'abîd inně hum ʾüṭlu'ûhā' lā-'indhä'.

ba'd mā ṭul'ut lā'indhä' si'ilathä' marat aṣ-ṣúlṭā(n) mā tištaʾ-ʾā bintī šaǧǧaltînī 'al-ʾaʿm ṭalâṭäh-aʾäm. ǧaʿgabathä': ǧît abašširič bašârat ḥaʾr. gâlat lähä': umâ hī l-bašâräh? ǧaʿgabathä': ǧît abašširič inn íbnič bḥaʾr. laʿmä' sim'at marat aṣ-ṣúlṭā(n) mâ hī l-bašâräh ǧirigat ǧarag šû'äh[68] faʿg[20] al-bint ʿgâlat lähä': mā ʾikfîniš ḥürgatī 'ala bnī ḏanîn 'aʾnī 'illä' tzîdī 'antī tǧaʾ tʿaffaʾ lī ʿtuḍuḥkī 'alaʾäʾ, ʿallâh al-'aḍîm laʿ maš hū 'aʾb lā-kunt gátaltič fī hâdeh-s-sā'[65]. gâmat al-bint nihiǧat ʿbikʾat laʿmä' gad kân dumû'ähä' tisgī ḥudûdhä'. ʿtammit gâmat ʿgâlat limarat aṣ-ṣúlṭā(n): ʾā malĭkat az-zamân ʿallī ḥalagič 'inn kull mā gultă lič 'inn hū ṣudg ʿmâ kān káʿnīš[69] 'aḍḥak(!) 'alaʾč 'abadan. laʿmä-ḥzerat marat aṣ-ṣúlṭā(n) nahǧěhä' ʿbukâhä' ḥannit 'alaʾhä' ʿǧärrit lammithä' lā-ṣadrhā' ʿgâlat lähä': ʾā bintī škaʾ 'alaʾäʾ kalâmič ʿḥabbirînī bašâratič alladī gultī.

gâlat lähä l-bint: 'isma'i kalâmī ʾā malĭkat az-zamân,

ɣgâmat škat ʿalaiḥä' mâ btifʿal al-ǧâriiäh bibnĕhä' min aɣɣaloh la-'âḥiroh. ɣmā hâḏik-s-sāʿ gâmat marat aṣ-ṣúlṭā(n) 'iddit ʿuṭb ɣaḥammalat ɣâḥidäh ʿárabīiäh ɣšallit al-bint az-zġairäh al-mbašširäh mäʿâhä' ɣšallit zabâṭiiah mäʿâhä' laɣmä' ɣuṣulū lā-bâb al-măǧannäh gâlat léhum al-bint antū tḥabbaɣ gáfa l-măǧannäh ɣan-iadḫul ʿalā ʿâdatī ɣatḥabbä' gafä' gab(r) ɣaʿarâʿī laumä' tǧi-l-ǧâriiäh ɣitbâḥiroh[70] ɣan-iaɣrúṣ[71] lakum ɣantū 'ŭhgusu (اعقسوا) ʿalaiḥä' ɣintfûh min baiṇ aiḏîhä' ɣizgadu l-ǧâriiäh ɣahâḏik-s-sāʿ 'an(ä')-iaǧî ɣnitbaṣṣar kaif nifʿal bĕhä' liḥtäh[65] nidrī mâ hū l-ḫabar min 'aṣloh. gâlat lähä l-malĭkäh: nâhī, iā bintī, 'ifʿalī mā badâ lič ɣanä' baʿdič: ǧumläh, 'inn az-zabâṭiiah ɣal-malĭkäh sannabū mit-šaggirîn[72] gáfa l-măǧannäh ɣal-bint daḫalat gambarat makânähä' ḫagg kull iaɣm mrâʿĕiäh liǧaiiat al-ǧâriiäh. ɣlaɣmä' ǧit ɣbaḥăṭat[61] al-gabr ɣuḫraǧat al-ɣald ɣbâḫaratoḥ ʿalā lʿâdäh ɣlaɣmä' badaʿat titnâdam hî-ɣiāh 'illä' ɣal-bint nabaġat min gáfa l-gabr ɣuaraṣat la-l-malĭkäh ɣaz-zabâṭiiah ɣuhum bâdarū ɣahagasū ʿalā-l-ǧâriiäh ɣnabazū[73] l-ɣald min diǧâhĕhä' (تجاهها) ɣzágadūhä' ɣrábaṭūha' (!) ḏâk[74] al-mürbâtī ɣsaddū fummĕhä' ʿalā sibb la tistirš tzid (!) titlī ʿala l-ɣald ɣšallū l-ɣald ɣaḥaṭṭûh ɣaṣṭ al-ʿuṭb ɣhû mā dâri ɣaiṇ ad-diniä' nâḏigäh boh[27] ɣal-ǧâriiäh mzanǧaräh[75] ɣsâru laɣmä' ɣuṣulū lā bâb al-madînäh ɣinn gad ḫaraǧ aṣ-ṣúlṭān iilgâhum ɣḏîk-s-sāʿ ṭalabat al-bint al-mbašširäh 'innĕ hum iiʿgidū maǧlis ɣiiṭḥaggagu kaif kân ɣkaif ûgaʿ al-ḫabar bimîtat al-ɣald.

*fi ḥâl* (حال) *as-sāʿ 'amar aṣ-ṣúlṭān inn iiʿgidū l-maǧlis ubaʿd mā haḏar al-maǧlis, ṭalab aṣ-ṣúlṭān innĕ hum iiddaɣ l-ǧâriiäh lā-diǧâhoh. laɣmä-ddauhä' sĕ'elha-ṣ-ṣúlṭān mā kallafhä' 'inn hih tifʿal hâkaḏä' bibnoh. 'al-ǧâriiäh 'aɣɣal šī' 'inkarat, 'ammā laɣmä ḫzerat inn aṣ-ṣúlṭā(n) gad biiṭḥargag[76] ɣbiithaddädhä' innĕ hī 'in kân mā tiškîš ʿalaiḥ biṣ-ṣudg 'aiiugtulhä', gâmat gâlat loh ɣhih btirtsif min al-faǧîʿäh: 'irkinnī 'innak-attsâmiḥnī ia ṣúlṭā(n) laʿannī kunt ġâɣiiäh ɣan-iaškī ʿalaik. gâm aṣ-ṣúlṭā(n) gál-lähä': lā tgambĕrīš tiḥḏaiḥ, 'israʿī fi l-hidâr ɣškaiḥ ʿalaiiä' gabl mā taʿḫuḏī mâ fī nafsī, kämä' gad hî lič lan-núḫar[77]. ʿâɣadat al-ǧâriiäh ɣaʿalä*

*le'ĕfhä'* (لعفها) *bada'at t(i)škī laṣ-ṣúlṭān ɣgâlat: ɨa ṣulṭân az-zamân min ğahlī*[38] *ɣanä' mit'allimäh lás-sḥār min ḥáɨāt ğaddatī ɣlaɣmä' kuburt 'indakum ma'ábnakum daḫalat mĭḥíbbatoh fī galbī umâ 'ād kuntš 'aqdir 'afârigoh lâ laɨl ɣalâ nhār. mā fi'ilt? gumt aɣɣal šī' 'isḥartoh 'alā sibb inn hū ɨiḥibbănī ɣlaɣmä' daḫalt ɣaḥid ɨaɣm 'áḥdumoh sā' sâ'ir al-'âdäh mā dirît 'illä-ɣgad ḥiğifnī ɣḥabbabnī ɣanä' fi hâḏik-s-sā' laɣmä ḥzert minnoh hâḏa l-f'ăl dirît inn gad hū ĭiḥibbăni ɣinn as-siḥ(r) gad-ištaġal šuġloh. mā fi'ilt? gumt ṣanna't*[78] *al-bâb ɣbada't 'ašârĭroh*[79] *bilmḥibbäh, 'agaṣṣur lak fi-l-hidâr inn iḥnä' kull ɨaɣm 'aná-ɣiāh kunnä' nikksir*[65] *al-ğaɣz aná'kul al-laɣz ɣgaḏḏâ-lanä' al-ɨaɣm middat arba' s(i)nî(n) ɣiḥnä' 'alā hâḏe(h)-s-sîräh. laɣmä' sĭme't ɨâ ṣulṭân az-zamân inn gadak*(!) *tištī tzaɣɣuiğoh mâ hānš 'alaɨɨä'-afârigoh ɣgumt 'áɲɣaɨt fī 'aglī inn-anä'-atḥaɨɨal innhū lā ɨifrignī ṭûl al-mádä'. ɣgumt-sḥártoh ɣaḫallaɨtoh ɨâ să'am inn hū maɨɨit ɣba'd mā ġassalûh ɣdafanûh râ'aɨt laɣmä' rāḥû lĕhŭm al-gabbâri(n) ɣan-nâs kullŭhum gumt-iḫrağtoh min al-gab(r) ɣtálaɨt 'alaɨh ɣbâḫartoh*[70] *ɣgaḏaɨt ġaraḏī minnoh ɣ'âɣatt* (عاودت) *inn anä' rağğa'toh la-l-gabr sâ' mā kân ɣa'alā hâḏa l-miṭl kunt 'af'al boh kull ɨaɣm laɣmä' bân al-ḫub(r) ḫaggi ɣḏálḥīn gaḏḏä' škaɨt 'alaɨk mā-ûga' ɣant-ifa'l bī mā badâ lak ɨâ ṣulṭân az-zamân.*

*ğumläh, 'inn aṣ-ṣúlṭā(n) laɣmä' sime' hâḏa l-hidâr min fumm al-ğâriɨäh ġirig ġarag ɨâ ḏāk*[74] *al-ġarag ɣgâm ṣaɨɨaḥ lahl al-mağlis ɣgâl: 'allah-állah lâ tshilū*[80] *'innakum mā tüḥkumū 'alā l-ğâriɨäh bil-ḫukm aš-šû'äh la'anněhä ḫargat galbī ɣkáɣit kabdī fi-bnī ɣmaḫḫad gad fi'il fă'ălăthä' fi-d-diɨä' lâ fi-l-hind ɣalâ fi-s-sind.*

*ğumläh, 'inn 'ahl al-mağlis hadarū ɣtšâɣarū bainâthum kḏaɨɨäh*[81] *ɣba'de-ttafagū inně hum ɨiṭalla'ú-ḫkm-alğâriɨäh hâkaḏä: innĕ hum ɨiğirrûhä' ɣiḥrigûhä' ɣiɨiṭaɨfirū ramâděhä' baɨn al-ğibâl. ɣahâkaḏä' fi'ilū.*

*kull hâḏä' ɣal-ɣald 'âduh hinaɨɨak sâděh*[82] *mâ hū dârī ɣaɨn ad-diɨä' nâḏigäh boh. kḏaɨɨäh, kḏaɨɨäh*[81] *(i)tšâkal*[83] *laɣmä' ḏihin 'alā nafsoh gâm ɣgâl: faɨn anä' ɣmâ hū llaḏī 'ûga' bî? gâmū škaɣ 'alaɨh bkull mā-ūgá' boh. gal-lĕhum:*

*ɣman hū 'allī ḫâraǧnī? gālû loh: hâḏi(h) (i)l-bint. min hâḏik-s-sā' mâ 'ād kânš ɟifârig al-bint lâ laɟl ɣalâ nhâr, laɣmä ḫzerū 'ummoh ɣabûh inn huh ɟiḥibbĕhä' ɣhî tḥibboh gâmū zaɣɣaǧûhä' boh ɣâ'ɣalū ɣähɣalū*[84] (oder: *ɣaúɣalū ɣahúɣalū* وأعولوا وأهولوا) *ɣiddaɣ 'ɟâl ɣbanât lā-hânok lā-hânok ɣgaḍaɣ zamânĕhum laɣmä' mâtū.*

*nirǧa' lā'ind al-'aǧûz ǧaddäthün. inn hî laɣmä ḫzerat innĕ mâ zid riǧa' minnĕhün 'aḥad, gâmat ɣḫaraǧat las-sûg ɣiligit al-mbaššĕ' ɣgâlat: mâ dām 'addámtanī l-banât ǧî tzaɣɣaǧ bī mâ ḫīn mâ zid bigi mä'ī 'aḥád.*

*ǧumläh, 'inn al-mbaššĕ' gâm ɣtzaɣɣaǧ bil-'aǧûz, ɣsallakū 'umurhum. ɣhum sârū kaḏâk, ɣiḫnä' ǧînä' kaḏä', fî ǧubâhum ba'r ġanam ɣfî ǧubânä' zabîb ulaɣz*[85]*, 'in ṣadagna ṣ-ṣâdug allah ɣin kaḏabnä' nistaġfir allah, ɣantū ɟā sâmi'în ḫaɟɟâkum allah, sa'ad masâkum, ɣal-kalb kal 'ašâkum, sâmiḫûnä' gad it'abnâkum ɣuzbaltûnä'*[86].

## Nachtrag.

Zu S. 162. Herzland von Yemen: der Ordnung halber sei vermerkt, daß *blâd al-ɟämän* im Munde eines Ṣan'aers oder 'Amräners die Gegend südlich von Ṣan'a, von Ḏä'lân an, bezeichnet (mit den Städten 'Ibb, ɟerîm, Ḍamâr, Saddäh usw.).

Zu S. 163, Anm. Die Flucht von Waisen vor gewaltsamer Bekehrung (welcher Brauch auf Entscheidung des Faqîh aṣ-Ṣa'dī zurückgehen soll) erweist sich immer mehr als von sehr erheblichem Umfang. Des Chacham Baschi von Ṣan'a Mitteilungen über diesen Gegenstand gegenüber Herrn Professor Strothmann (*Bulletin der Jüd. Tel. Agentur* vom 14. 7. 30) sind von typisch jemenitischer *taḳîɟa* bestimmt.

Zu S. 169. *t* klingt sowohl im Aus-, als auch im An- und Doppellaut (auch im Gesang im synagogalem Hebräisch) meist wie *ts* (als Affricata). Diese in den städtischen Mundarten Marokkos übliche Aussprache (vgl. jetzt EI. III, 344 a; ebenso in Hebron, s. z. B. L. Bauer, *op. cit.* § 5, c) ist also „eine selbständige Lebensregung der arabischen Sprache" (Jacob, *Altarab. Beduinenleben* 145 bei Brockelmann, *Grundriß* I, 132).

Zum Text: ˆ bezeichnet die betonte, ¯ die unbetonte Länge; nach der auf Seite 165 Nr. 1 ausgesprochenen Regel ist also *thummī: thúmmī, ǧubä': ǧúbä'* zu lesen.

# Verzeichnis
# der zur Besprechung eingesandten Schriften.

Die mit * bezeichneten Schriften sind besprochen oder zur Besprechung vergeben. Weitere Besprechungen werden vorbehalten; nur für die auf Verlangen eingesandten Exemplare besteht die Verpflichtung, sie zu besprechen oder andernfalls zurückzusenden.

## Allgemeines und Zeitschriften.

Behm, D. Johannes, Die mandäische Religion und das Christentum. Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1927. 34 S. Geh. 1.50 M.

Bergsträsser, Gotthelf, Einführung in die semitischen Sprachen. München, Max Hueber Verlag, 1928. XV und 192 S. Geh. 12 M., geb. in Leinen 15 M.

Buschan, Georg, Der Erdball. Berlin-Lichterfelde, Verlag für Kultur und Menschenkunde, 1926. 2 Probehefte.

Cohen, Marcel, Le système verbal sémitique et l'expression du temps. Paris, Imprimerie Nationale, MDCCCCXXIV. XXVII und 317 S.

F. C. Conybeare 1856—1924. [From the Proceedings of the British Academy.] London, Humphrey Milford, Oxford University Press. 10 S. Geh. 1 shilling. (Zwei Nachrufe von Albert C. Clark und J. Rendel Harris.)

Archiv Orientální. Journal of the Czechoslovak Oriental Institute, Prague. Vol. I, No. 1. Prag, 1929. 90 S.

*Bületen fun der katedre far jidischer kultur ba der alukrainischer wisenschaftlecher akademie* (in hebräischer Schrift). Kiew, 1929. 2 Probenummern.

Ehrenberg, Victor, Karthago. (Morgenland, Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens, Heft 14.) Leipzig, Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhdlg., 1927. 48 S. mit 5 Tafeln. Geh. 2.50 M.

*Erman, Adolf, Mein Werden und mein Wirken. Erinnerungen eines alten Berliner Gelehrten. Leipzig, Quelle & Meyer, 1929. VIII und 295 S. mit 12 Tafeln.

*Erman, Adolf, Ägyptische Grammatik. Vierte, völlig umgestaltete Auflage. Berlin, Reuther & Reichard, 1928. XVI, 309 und 10* S.

Forschungsinstitut für Geschichte der Naturwissenschaften in Berlin, 1.—3. Jahresbericht. Berlin, Julius Springer, 1928—1930.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000186

Gressmann, Hugo, The Tower of Babel. Edited with a Preface by Julian Obermann. New York, Jewish Institute of Religion Press, 1928. XXIII und 92 S. mit 11 Tafeln.

Hertz, Amelia, Die Kultur um den persischen Golf und ihre Ausbreitung. (Klio, Beiträge zur alten Geschichte, 20. Beiheft.) Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1930. II und 152 S. mit 8 Tafeln. Geh. 10.50 M., geb. 12.50 M.

Herzfeld, Ernst, Archaeologische Mitteilungen aus Iran. Bd. I, Heft 1. Berlin, Dietrich Reimer, 1929. 40 S. deutsch und französisch, 24 S. neupersisch, mit 30 Tafeln und 1 Karte.

Hommel, Fritz, Ethnologie und Geographie des alten Orients. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1926. XII und 1108 S.

Hume, Robert Ernest, The World's Living Religions. New York, Charles Scribner's Sons, 1924. X und 298 S.

Islamica. Vol. I. Editor A. Fischer. Leipzig, Asia Major, 1924—25. 558 S. Vol. II. Editor E. Bräunlich. 1926—27. 646 S. Vol. III. Editores A. Fischer et E. Bräunlich. 1927—28. 498 S.

Kerényi, Karl, Die Griechisch-Orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1927. XVI und 275 S. Geh. 16.50 M.

Linguistic Society of America. Bulletin Nr. 1—6. By Roland G. Kent and E. H. Sturtevant. Baltimore, Md., Waverly Press, Inc. 1926—30. 14, 19, 15, 47, 13, 15 S. Language. Journal of the Linguistic Society of America. Vol. I. Edited by George Melville Bolling, Aurelio M. Espinosa, Edward Sapir. 1925. 162 S. Vol. II und III. Edited by G. M. Bolling, A. M. Espinosa, Samuel Moore, Daniel Bussier Shumway. 1926—27. 258 und 279 S. Vol. IV. Edited by G. M. Bolling, A. M. Espinosa, S. Moore, Hans Kurath. 1928. 302 S. Vol. V. Edited by G. M. Bolling, H. Kurath, S. Moore, E. Sapir. 1929. 291 S. Vol. VI, Nr. 1—3. 1930. 277 S. Language Monographs. Published by The Linguistic Society of America. Nr. 1—6. Edited by G. M. Bolling, A. M. Espinosa, E. Shapir, S. Moore, D. B. Shumway. Philadelphia, Linguistic Society of America. 1925—1930. 45, 76, 124, 121, 40, 28 S. Language Dissertations. Published by The Linguistic Society of America. Nr. 1—6, von denselben Herausgebern wie Language. Philadelphia, Linguistic Society of America, 1927—29. 24, 103, 32, 160, 79, 74 S.

*Littmann, Enno, Morgenländische Wörter im Deutschen. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage nebst einem Anhang über die amerikanischen Wörter. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1924. XII und 161 S.

Littmann, Enno, Abendland und Morgenland. Rede des neuen Rektors. Universität Tübingen. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1930. 17 S.

Longrigg, St. H., Four Centuries of Modern Iraq. Oxford, Clarendon Press, 1925. XII und 378 S., 1 Karte. 21 sh.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000187

Mordell, Ph., The Origin of Letters and Numerals according to the Sefer Yetzirah. Philadelphia, Phineas Mordell 1914 (1922). 63 S.

Oriens, The Oriental Review. Directeurs A. Ember, S. Schiffer. Paris 1926. 2 Probenummern.

Otto, Walter, Kulturgeschichte des Altertums. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhdlg., 1925. X und 175 S.

*Renz, Barbara, Der Orientalische Schlangendrache. Augsburg, Literarisches Institut von Haas & Grabherr, 1930. V und 123 S. Geh. 3 M.

Sbath, Paul, 1500 Manuscrits scientifiques et littéraires, très anciens, en arabe et en syriaque. Cairo, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1926. 43 S.

Schröder, Franz Rolf, Die Parzivalfrage. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1928. 81 S. Geh. 4 M.

Tallgren, O. J., Survivance arabo-romane du catalogue d'étoiles de Ptolémée. I. Introduction et Série Première. (Extrait de Studia Orientalia edidit Societas Orientalis Fennica, t. II.) Helsinki-Helsingfors, 1928. 83 S.

Tallqvist, Knut, Himmelsgegenden und Winde. (Studia Orientalia edidit Societas Orientalis Fennica II.) 81 S.

Torczyner, Harry, Der Numerus im Problem der Sprachentstehung. Berlin 1928. Sonderdruck aus dem 45. Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. 27 S.

Ungnad, Arthur, Das Wesen des Ursemitischen. Eine sprachgeschichtlich-psychologische Untersuchung. Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1925. 30 S. 1.60 M.

## Epigraphik und Archäologie.

Bork, Ferdinand, Die Strichinschriften von Susa. Königsberg i/Pr., 1924. 25 S.

Grimme, Hubert, Althebräische Inschriften vom Sinai. Hannover, Orient-Buchhandlung Heinz Lafaire, 1923. 99 S. mit 1 Schrifttafel und 23 Tafeln.

Grimme, Hubert, Die Lösung des Sinaischriftproblems, Die altthamudische Schrift. Mit einem Anhang Thamudische Parallelen zu den altsinaitischen Inschriften. Münster i/W., Aschendorffsche Verlagsbuchh., 1926. VIII und 68 S. mit 14 Abb. Kart. 3 M.

*Grimme, Hubert, Texte und Untersuchungen zur safatenisch-arabischen Religion. Mit einer Einführung in die safatenische Epigraphik. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1929. 190 S. mit 15 Tafeln.

Nielsen, Ditlef, Handbuch der altarabischen Altertumskunde (in Verbindung mit Geheimrat Fr. Hommel und Prof. Nik. Rhodokanakis). I. Band, Die altarabische Kultur. Kopenhagen, Nyt Nordisk Forlag, Arnold Busck, 1927. VIII und 272 S. mit 76 Abb. 4°.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000188

Ryckmans, G., Répertoire d'épigraphie sémitique publié par la commission du Corpus Inscriptionum Semiticarum sous la direction de J.-B. Chabot. Tome V, Première livraison (2624—2741). Paris, Imprimerie Nationale, MDCCCCXXVIII. LXXXIII und 64 S.

Rhodokanakis, Nikolaus, Altsabäische Texte I. (Akad. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte, 206. Bd., 2. Abh.) Wien und Leipzig, Hölder-Pichler-Tempsky A.-G., 1927. 149 S. mit 1 Tafel und 1 Karte.

*Sobernheim, Moritz, Baalbek in islamischer Zeit. (Vorabdruck aus dem Werke: Baalbek, Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen in den Jahren 1899 bis 1905, Bd. III.) Berlin, Druck der Vereinigung wissensch. Verleger, Walter de Gruyter & Co., 1922. 40 S. Groß 4°.

Tallgren, O. J., Zu den Prachtinschriften der Alhambra. In Ephemerides Orientales, Bericht über Neue Erwerbungen von Otto Harrassowitz, Leipzig, No. 40, 1929. 9 S.

## Kanaanäisch.

Astley, H. J. D., Biblical Anthropology compared with and illustrated by the folklore of Europe an the customs of primitive peoples. Oxford, University Press, London: Humphrey Milford, 1929. VI und 262 S. Geb. 12/6 sh.

Beckh, Hermann, Der kosmische Rhythmus im Markus-Evangelium. Basel, Rudolf Geering, 1928. 382 S. Geh. 9 M.

Ben Iehuda, Thesaurus totius hebraitatis. Vol. VI. Berlin-Schöneberg, Langenscheidtsche Verlagsbuchhandlung, 1925. 472 S.

Bergsträsser, G., Hebräische Grammatik mit Benutzung der von E. Kautzsch bearbeiteten 28. Aufl. von Wilhelm Gesenius' hebräischer Grammatik. Mit Beiträgen von M. Lidzbarski. I. Teil: Einleitung, Schrift- und Lautlehre. Leipzig, F. C. W. Vogel, 1918. II. Teil: Verbum. 1. Hälfte 1926, 2. Hälfte 1929. VI und 166, VIII und 182 S. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandl.

Bergsträsser, G., Hebräische Lesestücke aus dem Alten Testament. I. Heft: Sage u. Geschichte. Leipzig, F. C. W. Vogel, 1920. VIII u. 43 S.

Birnbaum, Salomo, Das hebräische und aramäische Element in der jiddischen Sprache. Leipzig, G. Engel, 1922. 55 S.

Bursztyn, Israel, Vollständige Grammatik der alt- und neuhebräischen Sprache. Wien, Gerold & Co., 1929. X und 334 S. Geb. 15 M.

Daiches, Samuel, Studies in the Psalms, Part. I. Oxford University Press, London, Humphrey Milford, 1930. VII und 50 S. Geh. 5 sh.

Ehrentreu, Ernst, Untersuchungen über die Massora, ihre geschichtliche Entwicklung und ihren Geist. (Beiträge zur semit. Philol. und Linguistik, hrsg. von G. Bergsträßer, Heft 6.) Hannover, Orient-Buchhandl. Heinz Lafaire, 1925. VII und 161 S. Geh. 8 M.

Eitan, Israel, A Contribution to Biblical Lexicography. New York, Columbia University Press, 1924. 68 S. Geb. 2 doll.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000189

*Eissfeldt, Otto, Hexateuch-Synopse. Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches in ihre vier Quellen zerlegt und in deutscher Übersetzung dargeboten, samt einer in Einleitung und Anmerkungen gegebenen Begründung. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandl., 1922. XII und 395 S.

Enzyklopädie des Judentums. Berlin-Jerusalem, Verlag „Eschkol" A.-G., 1926. Probeheft.

Gábor, Ignaz, Der hebräische Urrhythmus. (Beihefte zur Zeitschr. f. d. alttestamentl. Wiss. 52.) Gießen, A. Töpelmann, 1929. 31 S.

Gaster, Moses, The Samaritans, Their History, Doctrines and Literature. With six Appendices and nineteen Illustrations. (The Schweich Lectures 1923.) London, Humphrey Milford, Oxford University Press, 1925. VII und 208 S.

Goldberg, Oskar, Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch. I. Bd. Berlin, Verlag David, 1925. IV und 301 S.

Gottheil, Richard und Worrell, W. H., Fragments from the Cairo Genizah in the Freer Collection. New York, The Macmillan Company, 1927. XXXI u. 273 S. mit 52 Tafeln. Geb. 4 doll.

Günther, Hans F. K., Rassenkunde des jüdischen Volkes. München, J. F. Lehmann, 1930. 352 S. mit 305 Abb. und 6 Karten. Geb. 13 M.

Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams. By the Faculty and Visiting Teachers of the Jewish Institute of Religion. Published under the Auspices of the Alexander Kohut Memorial Foundation. New York, Press of the Jewish Institute of Religion, 1927. LXVI und 459 S.

Jung, Moses, The Jewish Law of Theft. With comparative references to Roman and English Law. Philadelphia, The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1929. VI und 145 S. Brosch. 2 doll.

Kittel, Rud., Geschichte des Volkes Israel. 3. Bd., I. Hälfte. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1927. VIII und 298 S. Geh. 7.50 M.

Kittel, Rud., Gestalten und Gedanken in Israel. Geschichte eines Volkes in Charakterbildern. Leipzig, Quelle & Meyer (1925). X und 524 S. Geb. 16 M.

Klippel, Ernst, Wanderungen im Heiligen Lande. Ein Buch des Geschehens und Erlebens. Berlin, Hochweg-Verlag, 1927. XVI und 388 S. mit 129 Abb. und 1 Karte.

Kuhr, Ewald, Die Ausdrucksmittel der konjunktionslosen Hypotaxe in der älteren hebräischen Prosa. (Beitr. z. semit. Philol. u. Linguistik, hrsg. v. G. Bergsträßer, Heft 7.) Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandl., 1929. VIII und 78 S. Geh. 9.50 M.

The Legacy of Israel, Essays by Sir George Adam Smith, Edwyn Bevan, F. C. Burkitt, R. T. Hertford, A. Guillaume, Charles and Dorothea Singer, Rev. Canon Box, W. B. Selbie, N. Isaacs, L. Roth, A. Meillet, Laurie Magnus, C. G. Montefiore. Oxford, Clarendon Press, 1927. XXXIX und 551 S.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000190

*Löw, Immanuel, Die Flora der Juden. Wien und Leipzig, R. Löwit Verlag. Bd. I, 1. Hälfte, 1926: XII und 448 S., 2. Hälfte, 1928: S. XIII und XIV und 449—807; Bd. II, 1924: XII und 532 S.; Bd. III, 1924: XI und 522 S.

Marmorstein, A., The Old Rabbinic Doctrine of God. I. The Names & Attributes of God. Oxford University Press, London, Humphrey Milford, 1927. 217 S. Geh. 5 sh.

Nielsen, Ditlef, The Site of the Biblical Mount Sinai. A claim for Petra. Copenhagen, Nyt Nordisk Forlag, Arnold Busck, 1928. 24 S. Geh. 1.75 M.

Noth, Martin, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung. (Beitr. z. Wiss. vom alten u. neuen Test., hrsg. v. Rud. Kittel, Dritte Folge, Heft 10.) Stuttgart, W. Kohlhammer, 1928. XIX und 260 S. Geh. 12 M.

*Pérennes, Henri, Les Psaumes, traduits et commentés, avec préface du R. Père Condamin. Saint-Pol-de-Léon, Administration du Feiz Ha Breiz, 1922. XXII und 320 S.

Perles, Felix, Analekten zur Textkritik des Alten Testaments. Neue Folge. Leipzig, Gustav Engel, 1922. X und 131 S.

Praetorius, Franz, Die Gedichte des Hosea. Metrische und textkritische Bemerkungen. Halle a/S., Max Niemeyer Verlag, 1926. II und 48 S. Geh. 6 M.

Praetorius, Franz, Die Gedichte des Amos. Metrische und textkritische Bemerkungen. Halle a/S., Max Niemeyer Verlag, 1924. II und 46 S. Geh. 3 M.

Praetorius, Franz, Nachträge und Verbesserungen zu Deutero-Jesaias. Halle a/S., Max Niemeyer Verlag, 1927. II und 57 S. Geh. 7 M.

Rappaport, Salomo, Agada und Exegese bei Flavius Josephus. (Veröffentlichungen der Oberrabbiner Dr. H. P. Chajes-Preisstiftung an der Israelit.-Theolog. Lehranstalt in Wien, III. Bd.) Wien, Verlag der Alexander Kohut Memorial Foundation, 1930. XXXVI und 140 S.

Rieger, Julius, Die Bedeutung der Geschichte für die Verkündigung des Amos und Hosea. Gießen, A. Töpelmann, 1929. VIII und 116 S. Geh. 3.75 M.

*Riessler, Paul, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. Augsburg, Dr. Benno Filser Verlag G. m. b. H., 1928. 1342 S.

Rosen, Georg, Juden und Phönizier. Das antike Judentum als Missionsreligion und die Entstehung der jüdischen Diaspora. Neu bearbeitet und erweitert von Friedrich Rosen und Georg Bertram. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1929. VIII und 185 S. Geh. 11 M., geb. in Gzlwd. 14 M.

Schechter, Abraham I., Studies in Jewish Liturgy. Philadelphia, The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1930. VIII und 139 S. Brosch. 2 doll.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000191

Schirmann, J., Die hebräische Übersetzung der Maqamen des Hariri. Frankfurt a/M., J. Kauffmann, 1930. 133 S. Geh. 8 M.

Strack, Hermann L., Einleitung in Talmud und Midraš. 5. ganz neu bearbeitete Aufl. d. „Einl. in den Talmud". München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandl., 1921. XII und 233 S.

Strack, Hermann L., Hebräische Grammatik mit Übungsbuch. 14. Aufl., neubearbeitet von Alfred Jepsen. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandl., 1930. XIV und 242 S. Geb. in Gzlwd. 7 M.

Thackeray, H. St. John, Josephus the Man and the Historian. With a Preface by George Foot Moore. New York, Jewish Institute of Religion Press, 1929. IX und 160 S.

Unger, Erich, Das Problem der mythischen Realität. Eine Einleitung in die Goldbergsche Schrift: „Die Wirklichkeit der Hebräer". Berlin, Verlag David, 1926. 41 S.

Wiener, Harold M., The Altars of the Old Testament. (Beigabe zur Orientalist. Lit.-Ztg.) Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandl., 1927. 34 S. mit 1 Tafel. Geh. 5 M.

Willing, Carl, Hebräisch. Methode Toussaint-Langenscheidt, Brief 1—3.

Willing, Karl, Methodische Schulgrammatik der hebräischen Sprache. Frankfurt a/M., Moritz Diesterweg, 1929. IV und 207 S. Geb. 5.80 M.

*Yahuda, A. S., Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Aegyptischen. Erstes Buch. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1929. XXXII und 302 S.

## Babylonisch und Aramäisch.

Baumstark, Anton, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte. Bonn, A. Marcus und E. Webers Verlag, 1922. XVI und 378 S.

Clay, A. T., A Hebrew Deluge Story in Cuneiform and Other Epic Fragments in the Pierpont Morgan Library. New Haven, Yale University Press, 1922. 86 S. und 7 Tafeln.

David, M., und Ebeling, E., Assyrische Rechtsurkunden. Stuttgart, Ferd. Enke, 1929. 77 S. Geb. 3.80 M.

Krämer, Karl Fr., Babylonisches Gut in syrischen Zaubertexten. (Aus: Altorientalische Studien Bruno Meißner zum sechzigsten Geburtstag am 25. April 1928 gewidmet.) Leipzig, Ed. Pfeiffer, 1928. 14 S.

Leander, P., Laut- und Formenlehre des Ägyptisch-Aramäischen. (Göteborgs Högskolas Årsskrift XXXIV, 1928: 4.) Göteborg, Wettergren & Kerbers Förlag. 135 S.

Moberg, Axel, The Book of the Himyarites, Fragments of a hitherto unknown Syriac work. (Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskepssamfundet i Lund. VII.) Lund, C. W. K. Gleerup, 1924. CLXXII und 61 S. mit 8 Tafeln.

*Schultheß, Friedrich, Grammatik des christlich-palästinischen Aramäisch. Herausgegeben von Enno Littmann. Mit Nachträgen von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000192

Theodor Nöldeke und dem Herausgeber. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1924. XVI und 159 S.

Wolley, C. Leonard, The Sumerians. Oxford, Clarend. Press, MCMXXVIII. XI und 198 S. Geb. in Gzlwd. 6 sh.

## Arabisch.

Bergsträsser, G., Zum arabischen Dialekt von Damaskus. (Beitr. z. semit. Philol. u. Linguistik, Heft 1.) I. Phonetik — Prosatexte. Hannover, Orient-Buchhandl. Heinz Lafaire, 1924. IV und 111 S.

*Bräunlich, Erich, Bišṭām ibn Qais, ein vorislamischer Beduinenfürst und Held. Leipzig, Ed. Pfeiffer, 1923. IV und 84 S.

Caskel, Werner, Das Schicksal in der altarabischen Poesie. (Morgenl. Texte u. Forschungen, hrsg. v. A. Fischer I, 5.) Leipzig, Ed. Pfeiffer, 1926. 64 S. Geh. 7.50 M.

Fagnan, E., Additions aux dictionnaires arabes. Alger, Ancienne Maison Bastide-Jourdan, 1923. IX und 193 S.

Fischer, August, R. Brünnows Arabische Chrestomathie aus Prosaschriftstellern in vierter Auflage verbessertem Neudruck der zweiten und dritten Auflage. Berlin, Reuther & Reichard, 1928. VI, ١٨٣, 166 S.

Frankl, Theodor, Die Entstehung des Menschen nach dem Koran. Prag, J. G. Calve'sche Univ.-Buchhandl. (Robert Lerche), 1930. 48 S.

Gairdner, W. H. T., The Phonetics of Arabic. (The American University at Cairo Oriental Studies.) Humphrey Milford, Oxford University Press, 1925. 107 S.

Gairdner, W. H. T., Egyptian Colloquial Arabic, A Conversation Grammar. (The American University at Cairo Oriental Studies.) London, Oxford University Press, Humphrey Milford, 1926. XVI und 208 S. Geb. in Gzlwd. 10/6 sh.

*Geyer, R., Zwei Gedichte von Al-'A'šâ. II. Waddi' Hurairata. (Akad. d. Wiss. in Wien, Philos.-histor. Kl., Sitzungsberichte, 192. Bd., 3. Abhandl.) Wien, in Kommission bei Alfred Hölder, 1921. 306 S.

*Galarza, Cte de, Muḥāwarāt fi 'l-ḥikma bi-Madrasat al-mu'allimīn al-'uljā. Kairo 1924—25.

*Gibb, H. A. R., Arabic Literature, An Introduction. London, Oxford University Press, Humphrey Milford, 1926. 128 S. Geb. in Gzlwd. 2/6 sh.

Gottschalk, Walter, Das Gelübde nach älterer arabischer Auffassung. Berlin, Mayer & Müller, 1919. VIII und 185 S.

Guillaume, Alfred, The Traditions of Islam; An Introduction to the study of the Hadith Literature. Oxford, Clarendon Press, 1924. 184 S.

*Harder, Ernst, Arabisch-Deutsches Taschenwörterbuch. Heidelberg, Julius Groos Verlag, 1925. VIII und 804 S.

Hartmann, Richard, Eine islamische Apokalypse aus der Kreuzzugszeit. Ein Beitrag zur Ǧafr-Literatur. (Schriften d. Königsberger Gel. Ges., Geisteswissenschaftl. Kl., 1. Jahr, Heft 3.) Berlin, Deutsche Verlagsges. f. Politik u. Geschichte, 1924. 20 S.



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000193

Hitti, Philip K., As-Suyuti's Who's Who in the Fifteenth Century, Nazm ul-I'qyân fi A'yân-il-A'yân, A Biographical Dictionary of Notable Men and Women in Egypt, Syria and the Muslim World, Based on Two Manuscripts, One in Cairo and the Other in Leiden. New York, Syrian-American Press, 1927. 3 und ١٩٣ S.

*Kahle, Paul, Der Leuchtturm von Alexandria. Ein arabisches Schattenspiel aus dem mittelalterlichen Ägypten. Mit Beiträgen von Georg Jacob. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1930. VIII, 44*, 94, ٥٩ S.

Kamil, Ayad, Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Ḫaldūns. (Forschungen zur Geschichts- u. Gesellschaftslehre hrsg. v. Kurt Breysig.) Stuttgart und Berlin, J. G. Cottasche Buchhandl. Nachfolger, 1930. X und 209 S. Brosch. 9.50 M.

*Moritz, B., Arabien. Studien zur physikalischen und historischen Geographie des Landes. Hannover, Orient-Buchhandl. Heinz Lafaire, 1923. II und 133 S. mit 2 Karten und 22 Tafeln. 4°.

Olinder, Gunnar, The Kings of Kinda of the Family of Ākil al-Murār. (Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1, Bd. 23, Nr. 6.) Lund, C. W. K. Gleerup, 1927. 118 S.

*Paret, Rudi, Sīrat Saif ibn Dhī Jazan. Ein arabischer Volksroman. Hannover, Orient-Buchhandl. Heinz Lafaire, 1924. 120 S.

Paret, Rudi, Die Geschichte des Islams im Spiegel der arabischen Volksliteratur. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1927. 26 S. Geh. 1.50 M.

Paret, Rudi, Früharabische Liebesgeschichten. Ein Beitrag zur vergleichenden Literaturgeschichte. (Sprache und Dichtung hrsg. von H. Mayne und S. Singer, Heft 40.) Bern, Paul Haupt, 1927. 80 S. Geh. 2.40 M.

Paret, Rudi, Der Ritter-Roman von 'Umar an-Nu'mān und seine Stellung zur Sammlung von Tausendundeine Nacht. Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1927. II und 48 S. Geh. 4.50 M.

Plessner, Martin, Der *Οἰκονομικος* des Neupythagoreers 'Bryson' und sein Einfluß auf die islamische Wissenschaft. (Orient und Antike, hrsg. v. G. Bergsträßer u. O. Regenbogen, 5.) Heidelberg, C. Winter, 1928. XII und 297 S. Geh. 20 M.

Rustum, Asad Jibrail, Materials for a Corpus of Arabic Documents relating to the History of Syria under Mehemet Ali Pasha. Vol. I. Political Papers for the year 1247 A. H. Beirut, American Press, 1930. IX und ١٣٩ S.

*Schwarz, P., Escorial-Studien zur arabischen Literatur- und Sprachkunde I. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1922. 72 S.

Seemann, Hugo J., Die Instrumente der Sternwarte zu Marâgha nach den Mitteilungen von Al 'Urḍî. (Sonderabruck aus den Sitzungsber. der Physik.-medizin. Sozietät zu Erlangen, Bd. 60, 1928, S. 15—126.) Erlangen, Kommissionsverlag von Max Mencke.



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000194

Tállgren, O. J., Los nombres árabes de las estrellas y la transcripción Alfonsina. (Del Homenáje a Menéndez Pidal.) Madrid, Librería y Casa Editorial Hernando, 1925. 86 S.

Torrey, Charles C., The History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain known as the Futūḥ Miṣr of Ibn 'Abd al-Ḥakam. (Yale Oriental Series — Researches III.) New Haven, Yale University Press, MDCCCCXXII. 65* und 369 S.

Tritton, A. S., The Rise of the Imams of Sanaa. London, Humphrey Milford, 1925. 141 S. 7/6 sh.

## Jüdisch- und Christlich-Arabisch.

Sbath, le P. Paul, Ar-Raoudat at-tibbiyya (Le jardin médical) par Ubaid-Allah Ben Gibraïl Ben Bakhtichoû. Cairo, H. Friedrich & Co., 1927. 3 und ٧٣ S. Geh. 2 sh.

Sbath, le P. Paul, Traité sur l'âme par Bar-Hebraeus, mort en 1286. Cairo, H. Friedrich et Co., 1928. ٩٥ S.

Skoss, Solomon L., The Arabic Commentary of 'Ali ben Suleimān the Karaite on the Book of Genesis. Philadelphia, The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1928. VIII und 213 S.

Wolfson, Harry Austryn, Crescas' Critique of Aristotle, Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy. Cambridge, Harvard University Press, 1929. XVI und 759 S.

## Persisch und Türkisch.

Fischer, A., Prinz Mehmed Sa'id Ḥalim Pascha's „Islamlaschmaq" nach dem Sonderdruck Dār-ül-Ḫilafe, Ḥuqūq Maṭba'sy, 1337, türkisch neu veröffentlicht. Leipzig, Verlag der Asia Major, MCMXXVIII. V und ٢٨ S.

Hādī Ḥasan, Falakī-i-Shirwānī Dīwān. London, The Royal Asiatic Society, 1929. V, II und 83 S. 4°.

Schwarz, Paul, Iran nach den arabischen Geographen, V, Lieferung I u. II. Leipzig, Ed. Pfeiffer, 1924. 112 S.

Spies, Otto, Türkische Erzähler der Gegenwart, eingeleitet und übersetzt. Berlin, Weltgeist-Bücher, Verlagsgesellschaft m. b. H., o. J. 64 S.

Storey, C. A., Persian Literature, A Bio-Bibliographical Survey. Section I. Qur'ānic Literature. London, Luzac & Co., 1927. XXIII und 58 S.

Tschudi, Rudolf, Das Chalifat. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1926. 29 S. Geh. 1.20 M.

## Abessinisch und Afrikanisch.

Africa, Journal of the International Institute of African Languages and Cultures. Edited by Diedrich Westermann. London, Oxford University Press, Humphrey Milford, 1928. Vol. 1, No. 1 und 2. 287 S.

Cerulli, Enrico, The Folk-Literature of the Galla of Southern Abyssinia. (Harvard African Studies, Vol. III.) o. J. 228 S.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000195

Grohmann, Adolf, Aethiopische Marienhymnen. (Des XXXIII. Bandes der Abh. der philol.-histor. Kl. d. Sächs. Akad. d. Wissenschaften, No. IV.) Leipzig, B. G. Teubner, 1919. XII und 507 S. Groß 8°. 19.50 M.

Kammerer, A., Essai sur l'histoire antique d'Abyssinie. Paris, Paul Geuthner, MCMXXVI. 198 S. mit 45 Tafeln und 4 Karten.

Littmann, Enno, Galla-Verskunst. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1925. VII und 56 S. Geh. 3.60 M.

Löfgren, Oscar, Die äthiopische Übersetzung des Propheten Daniel. Paris, Paul Geuthner, 1927. LIV und 163 S. mit 4 Tafeln.

---

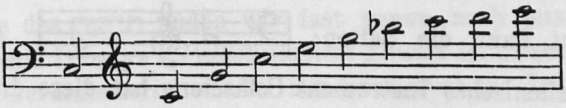
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000196

# Die ältesten Psalmenmelodien.

Von **Otto Glaser.**

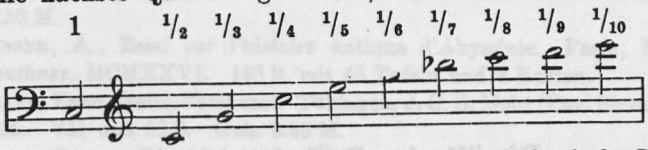
2. Paral. 5, 12 f.: Die levitischen Sänger allesamt, Asaph, Heman, Jeduthun und ihre Söhne und Brüder standen in Byssus gekleidet mit Zymbeln, Harfen (נְבָלִים) und Zithern (כִּנֹּרוֹת) östlich vom Altar, und bei ihnen 120 Priester, die Trompeten (חֲצֹצְרוֹת) bliesen. Es war aber einheitlich und einstimmig das Trompeten und das Singen beim Loben und Danken Jahves und beim Erschallen der Trompeten, der Zymbeln und der Zithern zum Lobgesang auf Jahve: „Denn er ist freundlich, und seine Güte währet ewiglich!"

Als Besonderes wird hier ein einstimmiger Tempelgesang mit einstimmiger Begleitung von Blas-, Saiten- und Schlaginstrumenten erwähnt. Eine Harmonie in unserm Sinne kennt der Orientale nicht. Die Instrumente geben sonst zum Gesange begleitende, unsern Harmonien nicht entsprechende Untertöne ab. Ist im Gegensatze dazu hier von einstimmiger Musik die Rede, so müssen alle Instrumente gleichgestimmt sein und gleiche Töne haben. Die Trompete — חֲצֹצְרָה wechselnd mit שׁוֹפָר (eigentlich Widderhorn) — ist nach Num. 10, 1 ff., Jos. Ant. III, 12, 6, den Abbildungen auf dem Titusbogen und auf Münzen eine ca. eine Elle lange silberne gleichmäßig dicke Röhre. (שׁוֹפָר vielleicht eine ebenfalls gleichmäßig dicke gewundene Röhre.) Eine solche Röhre ohne Löcher aber gibt nur die

Naturtöne: 

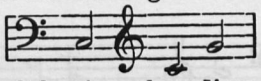
Danach dürften also die zu einstimmiger Tempelmusik gebrauchten Saiteninstrumente auch nur die Naturtöne haben.

Die Naturtöne auf Saiteninstrumenten entstehen durch Teilung der Saite (s. unser Geigenspiel), so daß $^1/_2$ der Saite die Oktave, $^1/_3$ die nächste Quinte ergibt usw., also:



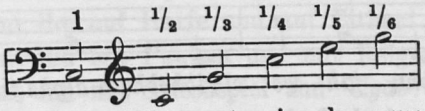

Auf Bekanntsein dieser Regel deutet das hebräische Wort für Saiten מִנִּים = Teile hin. Nun gibt es unter den Instrumentenbezeichnungen der Psalmen eine, die bestimmt ein nach der Zahl der Saiten benanntes Instrument meint: Ps. 33, 2, 144, 9 נֵבֶל עָשׂוֹר. (Jos. Ant. VII, 12, 3 kennt eine *κίνυρα* mit 10, eine *νάβλα* mit 12 Saiten.)

Danach können wir schließen, daß auch die כִּנּוֹרוֹת עַל־הַשְּׁמִינִית 1. Par. 15, 21 und נְגִינוֹת עַל־הַשְּׁמִינִית Ps. 6, 1 Saiteninstrumente mit 8 Saiten sind, wie auch die נֵבֶל in der Hand eines Semiten auf einem Relief aus Beni-Hasan 8 Saiten aufweist. Auch der Targum erklärt שְׁמִינִית für eine Zither mit 8 Saiten. Auf die Formunterschiede von נֵבֶל und כִּנּוֹר, über die die Angaben wechseln, lohnt sich nicht einzugehen, da es uns hier nur auf die Töne bzw. Saiten der Instrumente ankommt. שְׁמִינִית, die weibl. Ordinalzahl, bedeutet die Bruchzahl $^1/_8$; so wäre כִּנּוֹרוֹת עַל־הַשְּׁמִינִית wörtlich übersetzt Zither auf der Achtel(-Saite) oder Zither bis zum Achtel (der Saite).

Nach einer Zahl benannt sind auch die שָׁלִישִׁים 1 Sam. 18, 6, die gewöhnlich als Triangel gedeutet werden. Schilte Hagibborim c. 2 (Excerptus b. Ugolinus, *Thesaurus* XXXII erklärt: אך השלישי הם כלי עץ ארוכי עגולי וחלולי מתחתיתם שהיו להם ג׳ מתרי של גדי (hölzerne lange, runde hohle Saiteninstrumente mit drei Saiten). שָׁלֹשׁ ist Jes. 40, 12 ein Maß, $^1/_3$ des Epha, so daß auch an unserer Stelle das Wort die Bruchzahl bedeuten muß und auf eine Dreiteilung der Saiten hinweist. Es hat dann die Saiten:  Auch ein altitalienisches Instrument Colascione hat diese drei Saiten und die langhalsige Form der altägyptischen Nefer. Auch die Makkabäermünzen haben dreisaitige Lyren.

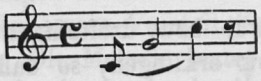
Steckt nun auch in שׁוֹשַׁן עֵדוּת Ps. 60, 1, שׁוֹשַׁנִּים Ps. 45, 1, Ps. 69, 1, Ps. 80, 1 ein Saiteninstrument? Die Präposition עַל oder אֶל spricht nicht dagegen. Vgl. Ps. 5, 4 אֶל־הַנְּחִילוֹת zu Flöten, Ps. 61, 1 עַל־נְגִינַת auf Saitenspiel, oder wie bei der Achtelharfe: (Zither) bis zum Sechstel. שׁוּשַׁן 1 Reg. 7, 19, שׁוֹשַׁן Cant. 2, 16 u. ö. ist nach Franz Delitzsch zu Ps. 45, 1 der weitverbreitete Name der sechsblättrigen Lilie. Raschi denkt an ein sechssaitiges Instrument. Das Wort ist (gegen Bäthgen, *Psalmen*) zu erklären nach assyr. *šuššu* = 1/6, vgl. auch die syr. Zahlwörter ܬܠܬ = 1/3, ܪܒܥ = 1/4.

Eine sechssaitige Zither, wie sie auch die Münzen aufweisen, hätte nach unserer Theorie folgende Töne:

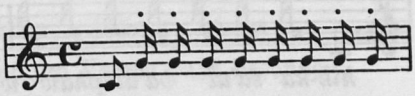



Num. 10, 6. 7 nennt zwei Trompetensignale: תְּקָעְתֶּם תְּרוּעָה mit folgender Unterscheidung: blast *taqa'* (תְּתָקְעוּ) beim Sammeln der Gemeinde, blast *tara'* (תָּרִיעוּ) beim Aufbrechen. Nach Saalschüz, *Form der hebr. Poesie*, Königsberg 1825 gibt es am Neujahrstage in der Synagoge drei verschiedene Figuren des Posaunenblasens, und zwar: שברים, תקיעה, תרועה.

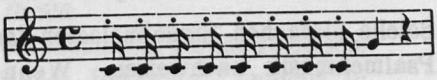
Bei תקיעה wird die Prime vorgeschlagen, sodann in der Quinte ausgehalten und in der Oktave geschlossen:



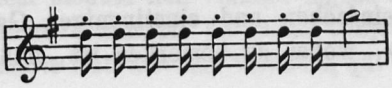
Bei תרועה wird die Prime vorgeschlagen und sodann der Ton in der Quinte öfter hintereinander abgestoßen ohne Schluß in die Oktave, also



(Saalschüz gibt wohl irrtümlich:



Die Melodie des תרועה finden wir fast genau noch jetzt in Palästina nach Dalman's *Palästinischem Diwan* im „Freudentriller" der Jerusalemerinnen, der mit *lulululēsch* den Liedern angehängt wird:



Wir haben in diesen Blasfiguren alte Überlieferung vor uns: das תקיעה-Signal kommt nämlich zustande durch die Blasbewegung *tekete*, das תרועה durch die Mundstellung *tereterete*.

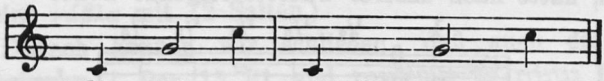
Zu diesen ersten einfachen Trompetensignalen oder -melodien gibt Num. 10, 35 f. einen Text an: Zum Aufbrechen sprach Mose:

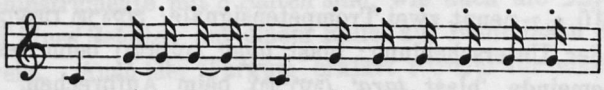
Auf, Jahve, es zerstieben die Feinde,
Es fliehen die Gegner vor dir!

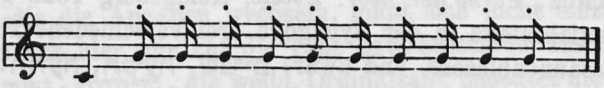
Und zum Lagern sprach er:

Kehr um, Jahve, zu Israels Myriaden! (Text verderbt?)

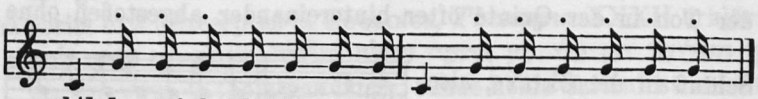
das heißt: Zu den Signalen sang das Volk kurze Lieder, wie ja auch unsere Soldaten den Trompetensignalen Texte unterlegen. Wir haben hier also die ältesten Marschgesänge:



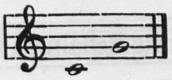




Zu solchen zwei- bzw. dreitonigen Melodien können die dreisaitigen שָׁלֹשִׁים erklingen, so daß wir uns den Jubelgesang der Weiber 1 Sam. 18, 6 nach der *tĕrū'ā*-Melodie denken können:




Solche einfachen Signalmelodien lassen sich nun auch in der Psalmenmusik nachweisen. Wenn der Dichter-Sänger auffordert, Jahve mit *tēqa'* und *tĕrū'ā* zu loben, so singt er dies auch in der *tēqa'*- bzw. *tĕrū'ā*-Melodie.

Der Instrumentenpsalm 150 gibt uns ein deutliches Beispiel solch einfachen und einstimmigen Gesanges mit allen Instrumenten, wobei zu bemerken ist, daß der Oktavunter-

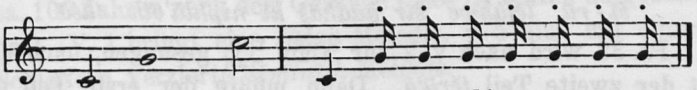
schied der Instrumente (z. B. vielleicht bei נֵבֶל und כִּנּוֹר) nicht als mehrstimmig gehört wird. Die Schlaginstrumente, selten beim Gottesdienst und nur zum Taktieren (לְהַשְׁמִיעַ 1 Par. 15, 9) gebraucht, haben entweder den Grundton oder sind in den Tönen  abgestimmt.

Psalm 150:

Hallelujah! Rühmt Gott in seinem Heiligtum
Rühmt ihn in seiner starken Veste!
Rühmt ihn ob seiner großen Taten
Rühmt ihn in seiner Größe Fülle
Rühmt ihn mit *tēqa'* der Posaune
Rühmt ihn auf Harfe und auf Zither!
Rühmt ihn mit Pauken und mit Reigen
Rühmt ihn mit Saitenspiel und *'Ugāb*!
Rühmt ihn mit dem Ton der Zimbeln
Rühmt ihn mit *tĕrū'ā* der Zimbeln!
Alles was Odem hat, rühme Jahve! Hallelujah!

Das Lied ist, wie die meisten Psalmen (vgl. Ps. 136) deutlich einstrophig. Möglich, daß zu jeder Strophe die in ihr genannten Instrumente als Begleitung einsetzen, aber immer in der gleichen kurzen einstrophigen Melodie.

Die Melodie ist nach v. 3 im ersten Versteil *tēqa'*, nach v. 5 im zweiten Versteil *tĕrū'ā*. Die Melodie lautet also:

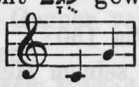


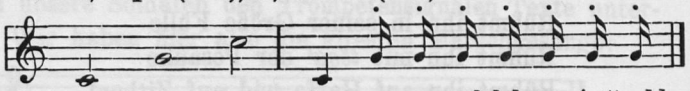
*hallĕlū ēl bĕqodhšō hallĕ-lūhū birqīa' 'uzzō*

Das ausklingende Hallelujah des letzten Verses paßt besonders gut zu dem Freudentriller des *tĕrū'ā*.

Wie gut die schmetternde Posaunenmusik gerade zu diesem Psalm stimmt, zeigt das Urteil des Johannes Clericus in seiner *diss. crit. de poesi Hebraeorum* V, 1 (aus Ugolinus, *Thesaurus*, Bd. 35): Sicut musicus perfectus tabulam versibus conscriptam, cuius quidem modum non vidisset legens aliquatenus ex materia versuumque numeris de modo conjecturam facere posset, ita ex numeris Hebraicorum versuum, qui breves,

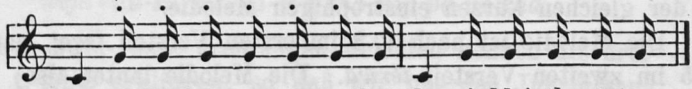
et inaequales sunt, vel modulum eorum, aliqua ex parte assequi licebit. Si quis v. gr. Psalmum CL ut oportet ad exprimendos numeros legat, nemo non qui auris consulit, judicabit, verba istius psalmi illi modo musico, qui Taratantara appellatur, esse aptissima.

Das Blasinstrument עֻגָב gewöhnlich als Schalmei erklärt, müßte dann die Töne  haben, also die älteste Form (Gen. 4, 21) einer zweilochigen Flöte darstellen. Dieselbe Melodie a) *tēqa'* (v. 4), b) *tĕrū'ā* (v. 2) hat auch Ps. 81:

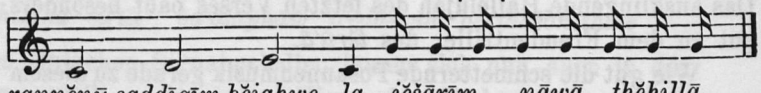


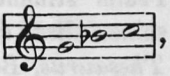

Ebenso ist dies die Melodie des Neujahrspsalms 47: v. 2: Alles Volk schlage zu *tēqa'* die Hand / macht Gott *tĕrū'ā* mit Jubelstimme! v. 6, nach dem Sela, finden wir *tĕrū'ā* im ersten Teil, im zweiten das unbestimmte קוֹל שׁוֹפָר. So können wir hier nur den ersten Teil der Melodie erkennen. Deutet vielleicht סֶלָה immer eine neue Melodie an?

Eine noch einfachere Melodie hat Ps. 98: v. 4a *tĕrū'ā*, v. 6b *tĕrū'ā*, also:



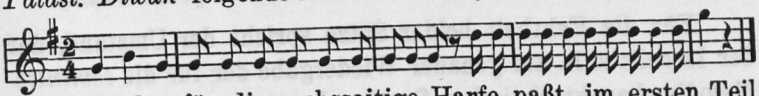

Ps. 33 wird nach v. 2 zur נֵבֶל עָשׂוֹר gesungen, nach v. 3 hat der zweite Teil *tĕrū'ā*. Dann müßte der erste Teil die charakteristischen Obertöne der נֵבֶל עָשׂוֹר haben, also etwa



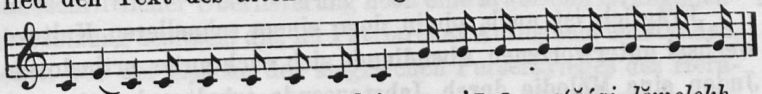

Ebenso müßte eine שְׁמִינִית-Melodie die Töne  , besonders die verminderte Septime enthalten.

Der שׁוֹשַׁן-Psalm 60 — (עֵדוּת scheint nach Jer. 31, 4 תַּעְדִּי תֻפֵּךְ — schlage Takt mit Handpauken — einen be-

sonderen Takt anzugeben; vgl. auch arab. عدّ zählen) hat nach v. 10 אֶתְרוֹעָע (verb. nach Ps. 108, 10), über Philistäa erhebe ich *tĕrū'ā*, in b תְּרוּעָה. Danach müßte a das שׂוּשַׂן-Motiv haben, also vor allem die Terz. Nun gibt Dalman in seinem *Paläst. Diwan* folgende Melodie eines jerusalem. Brautliedes:



Ein Lied, das für die sechssaitige Harfe paßt, im ersten Teil die *šūšan*-Töne enthält und mit dem dem *tĕrū'ā* entsprechenden Freudentriller schließt. Auffallend ist, daß Ps. 45, ebenfalls עַל־שֹׁשַׁנִּים zu singen, auch ein Hochzeitlied ist. Wetzstein weist in der *Syrischen Dreschtafel* das Alter der syr.-paläst. Hochzeitgebräuche nach, die er schon im Hohenliede findet; da ist es nicht verwunderlich, daß sich in dem konservativen Orient auch eine alte Psalmenmelodie in die Jetztzeit hinübergerettet hat, und unbedenklich können wir dem neuen Brautlied den Text des alten unterlegen: Ps. 45:

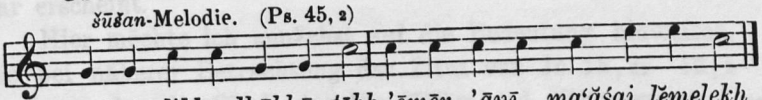


*rāḥaš libbī dhābhār ṭōbh 'ō-mēr 'ānī ma'ăśai lĕmelekh*

F. J. Fröhlich, *Beiträge zur Geschichte der Musik der älteren und neueren Zeit, auf musikalische Dokumente gegründet*, Würzburg 1868, bringt eine Melodie zu Psalm 84, die der eifrige Sammler und Tonsetzer Ett (München) vor ca. 100 Jahren nach dem Gesange eines Israeliten aufgezeichnet hat. V. 1 bringt eine *šūšan*-Melodie, v. 5 eine mit einzelnen Schleifern verzierte *šĕmīnīth*-Melodie.

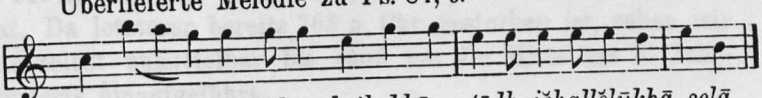
Überlieferte Melodie zu Ps. 84, 1.

*šūšan*-Melodie. (Ps. 45, 2)



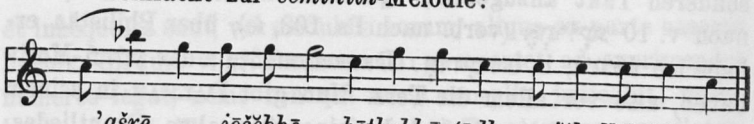
*rāḥaš libbī dhābhār ṭōbh 'ōmēr 'ānī ma'ăśai lĕmelekh*

Überlieferte Melodie zu Ps. 84, 5.



*'ašrē jōšĕbhē bēthekhā 'ōdh jĕhallĕlūkhā selā*

Vereinfacht zur *šĕmīnīth*-Melodie:




Für die Echtheit beider Sätze spricht der Umstand, daß der Israelit z. B. auf genauer Wiedergabe der für die *šĕmīnīth*-Melodie charakteristischen Septime bestand, und daß die Melodien sich merklich von allen andern Synagogen-Melodien unterscheiden. Auch die andern Sätze des Psalms haben antiken, nur in kleinen Schleifen modernisierten Charakter.

Zu bedenken ist aber, daß der Psalm entgegen unserer Theorie von einstrophiger Musik durchkomponiert ist, also jeder Vers seine eigene Melodie hat, und das z. B. die *šūšan*-Melodie zur Überschrift gesungen wird. Ich habe dieser Melodie die Worte des Ps. 45, wie bei der andern *šūšan*-Melodie, untergelegt.

Fraglich ist auch, ob in dem, einem schnelleren Kulturwechsel unterworfenen Abendlande sich auch unter orthodoxen Juden eine Melodie durch Jahrtausende erhalten konnte.

# Eine altarabische Evangelienübersetzung aus dem Christlich-Palästinensischen.

Von **Anton Baumstark.**

In meinem auf dem 6. Deutschen Orientalistentag in Wien gehaltenen Vortrag über „das Problem eines vorislamischen christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache“[1]) habe ich den Nachweis angetreten, daß wir in mehrfacher handschriftlicher Überlieferung noch eine arabische Evangelienübersetzung besitzen, die, im Patriarchat Antiocheia entstanden, schon vor der Epoche des siegreichen Perserkrieges des Herakleios, in das Nachbarpatriarchat Jerusalem übertragen wurde. Das Ergebnis konnte überraschen. Aber es wird zu fragen sein, ob jene Übersetzung auch nur die einzige ähnlichen Alters gewesen ist. Dabei dürften besondere Beachtung die Evangelienzitate — vor allem älterer — islamischer Autoren verdienen. Man wird versuchen müssen, sich möglichst genau über die jeweilig dem arabischen Text zugrundeliegende Vorlage Rechenschaft zu geben und dann zu prüfen, in welchen zeitlichen Grenzen etwa eine Vorlage des betreffenden Charakters denkbar erscheint.

Hier möchte ich zunächst auf die Bedeutung hinweisen, die bei näherer Betrachtung das Zitat von Jo. 15, 23—16, 2 gewinnt, das die Sīrah des Ibn Hišām (ed. Wüstenfeld I, S. 149 f.) aus dem älteren Doppelwerke Ibn Isḥāqs erhalten hat. Da letzterer bereits 768 n. Chr. gestorben ist, sehen wir uns selbst unmittelbar bis rund um die Mitte des 8. Jahrhunderts hinaufgeführt.

---

1) Im Druck erschienen: *Islamica* IV, S. 562—575.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000205

Ibn Isḥāq hat sich berichten lassen, daß der Evangelist Johannes eine auf den Propheten gehende Äußerung Jesu bewahrt habe. Ihr Wortlaut wäre der folgende gewesen: من ابغضنى فقد ابغض الربّ ولولا انى صنعت بحضرتهم صنايع لم يصنعها احدٌ قبلى ما كانت لهم خطيئة ولكن من الآن بَطِرُوا وظَنُّوا انهم يَعِزُّونني وايضا للربّ ولكن لا بُدّ من ان تَتِمّ الكلمة التى فى الناموس انهم ابغضونى مَجّانا اى باطلًا فلو قد جاء المُنْحَمَنّا هذا الذى يرسله الله اليكم من عند الربّ وروح القِسْطِ هذا الذى من عند الرب خرج فهو شهيدٌ عَلَىّ وانتم ايضا لانكم قديما كنتم معى هذا قلت لكم لكى ما لا تشكّوا. Eine Schlußbemerkung besagt erläuternd: فالمُنْحَمَنّا بالسُّريانية محمد وهو بالرومية البرقليطس.

Ohne weiteres gesichert wird hier durch den aramäischen Stat. Emphat. مسحدا die Abhängigkeit von einer nicht griechischen, sondern aramäischen Vorlage. Nicht minder gesichert erscheint durch die Schlußbemerkung, daß von Ibn Isḥāq bzw. dessen Gewährsmann jene Vorlage nicht unmittelbar eingesehen, sondern das Zitat einem aus ihr geflossenen arabischen Volltext des vierten Evangeliums entnommen wurde, der das aramäische Wort als Eigennamen hatte stehen lassen. Wenn hier nämlich, sowohl das „syrische منحمنا, als das griechische برقليطس als mit محمّد gleichbedeutend bezeichnet werden, so trifft dies allerdings für das letztere zu, sobald das arabische Konsonantenwortbild als Umschrift von *περίκλυτος*, nicht von *παράκλητος* gefaßt wird, nun und nimmermehr dagegen für das erstere. Das aber hätte einem arabischen Benutzer des aramäischen Textes, der fähig gewesen wäre, diesen selbst zu verstehen und die vorliegende arabische Wiedergabe nur dieser einzelnen Stelle zu schaffen, natürlich nicht haben entgehen können.

Aber noch ein drittes sichert das eine aramäische Wort: daß die aramäische Vorlage der durch das Zitat Ibn Isḥāqs kenntlich werdenden arabischen Evangelienübersetzung nicht eine im engeren Sinne syrische, sondern eine christlich-palästinensische war. Im Syrischen nämlich hat sich die Bedeutung

von ܢܚܡ im Sinne der Auferweckung der Toten spezialisiert, und demgemäß ist ܡܢܚܡܢܐ als der „Totenerwecker“ eine geradezu technische Bezeichnung Christi und somit eine Verwendung des Wortes mit Bezug auf den Heil. Geist von vornherein unmöglich geworden[1]). Das griechische παράκλητος wird dann auch Jo. 15, 26 wie überhaupt vom Sinaisyrer (= SSin), der hier bei Defekt des Curetonianus als Vertreter der altsyrischen Textgestalt allein steht, und der Pešitta (= P) überhaupt nicht übersetzt, sondern in Transkription beibehalten. Dagegen ist im Christlich-Palästinensischen die ursprüngliche allgemeinere Bedeutung „trösten“ für ܢܚܡ durchaus lebendig geblieben, und ܡܢܚܡܢܐ ist dementsprechend im allgemeinen wie speziell Jo. 15, 26 Wiedergabe von παράκλητος wenigstens in dem sog. „Hierosolymitanischen“ Evangelienlektionar (= EvH), während ein gerade für Jo. 15, 19—16, 9 im „Codex Climaci rescriptus“ (= CCl)[2]) zur Verfügung stehender Nebenzeuge des syro-palästinensischen Evangelientextes (= Sp) — gewiß unter Einfluß von P — gleichfalls die bloße Transkription bietet.

Mit Sp geht gegen SSin, P dann das arabische Zitat auch noch in drei weiteren sehr charakteristischen Elementen der Textgestaltung zusammen:

15, 26: τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας] روح القسط = Sp: ܪܘܚܐ ܕܩܘܫܛܐ > SSin, P: ܪܘܚܐ ܕܫܪܪܐ, zugleich mit dem für das christlich-palästinensische Westaramäisch bezeichnenden orthographischen Gegensatz gegenüber einem etwaigen syrischen ܩܘܫܬܐ.

Ebenda: μαρτυρήσει] شهد = Sp: ܡܣܗܕ > SSin, P: ܢܣܗܕ entsprechend einer häufig zu beobachtenden Neigung des

1) Vgl. z. B. das alte nach seinen Anfangsworten ܠܟ ܡܪܐ genannte Gesangsstück (nestorianisch-)ostsyrischer Liturgie: ܠܟ ܡܪܐ ܕܟܠܐ ܡܘܕܝܢܢ. ܘܠܟ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܡܫܒܚܝܢܢ. ܕܐܢܬ ܗܘ ܡܢܚܡܢܐ ܕܦܓܪܝܢ. ܘܐܢܬ ܗܘ ܦܪܘܩܐ ܕܢܦܫܬܢ. *Breviarium Chaldaicum*, S. 4 jedes Bandes.

2) Herausgegeben von Agn. Smith Lewis, *Horae Semiticae VIII.*, *Codex Climaci rescriptus.* Cambridge 1909, S. 82.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000207

Christlich-Palästinensischen zu präsentischer Wiedergabe griechischer Futura.

16, 2: ὑμῖν] لكم = Sp: لحم > SSin, P: لحمح im engeren Anschluß an das griechische Original.

In gleicher Gegensätzlichkeit zu griechischem Ἰωάννης wie zu syrischem ܝܘܚܢܢ entspricht es endlich nur christlich-palästinensischem ܝܘܢܢ, schon wenn Ibn Isḥāq den Namen des Evangelisten in der Form يُحَنَّس einführt[1]).

Die Textgestalt von Sp, auf welche das Bruchstück der arabischen Superversion führt, war nun aber allerdings von der in EvH und CCl zu uns redenden nicht unwesentlich verschieden, wie sich vor allem an einer Reihe von Stellen ergibt, an denen jenes Bruchstück textlich völlig eigene Wege, mindestens zweimal seltsamsten Wildwuchses, geht. Das ist von vornherein alles eher als überraschend. Ganz allgemein sind ja auch in der unmittelbar erhaltenen Masse biblischer Texte in christlich-palästinensischem Dialekt Abweichungen zwischen verschiedenen Überlieferungszeugen gleicher Textstellen durchaus an der Tagesordnung. Nicht zuletzt weichen so speziell in Jo. 15, 23—16, 2 EvH und CCl von einander ab, wenngleich diese Abweichungen zwischen ihnen nie so stark sind, wie diejenigen, die sich den beiden erhaltenen Textgestalten gegenüber für die Vorlage des Arabers ergeben. Bemerkenswert ist es dagegen, daß auch die Absonderlichkeiten des arabischen Zitats wenigstens in ihrer Mehrzahl auf eine Gestaltung der Vorlage führen, die entweder derjenigen von EvH und CCl immerhin näherstehen als SSin, P oder sprachlich durch ein spezifisch christlich-palästinensisches Gepräge in Gegensatz zur syrischen Überlieferung tritt.

Auszuscheiden ist freilich einmal die durchgängige Einsetzung von الربّ an Stelle des griechischen πατήρ. Hier handelt es sich um die Textänderung einer islamischen Hand, die eine der angeblichen christlichen Entstellungen des Evan-

1) Dieselbe Namensform in einer merkwürdigen letzten Endes auf einen Korpus apokrypher Apostelakten zurückgehenden Notiz über das Missionsgebiet der einzelnen Apostel: ed. Wüstenfeld I, S. 972.

geliums zu beseitigen glaubte, indem sie aus dem Munde Jesu den anstößigen Gedanken einer Vaterschaft Gottes, d. h. seiner eigenen Gottessohnschaft tilgte. Sodann wird auch das و vor روح sein Dasein islamischer Tendenz verdanken, die von dem Propheten, den man unter der Bezeichnung منحمنا zu erkennen glaubte, den aus dem Qoran als Offenbarungsvermittler bekannten „Geist“ unterscheiden wollte. Im übrigen scheinen sich selbst die merkwürdigsten Erscheinungen des arabischen Textes aus einer — von textlichen Entstellungen allerdings nicht freien — christlich-palästinensischen Vorlage erklären zu lassen.

15, 24: *οὐδεὶς ἄλλος* = ܐܢܫ ܚܘܪܢ ܠܐ, S^Sin: ܐܚܪܝܢ ܠܐ, P: ܢܫ ܐܚܪܝܢ ܠܐ] لم . . . احد قبلى, was, wenn es nicht selbst freie Wiedergabe des überlieferten Sp-Textes sein sollte, auf ein freieres ܐܢܫ ܩܘܕܡܝ ܠܐ führt, das mit ihm, freilich hier einmal auch mit P gegen S^Sin wenigstens in seinem ersten Bestandteile übereingestimmt hätte.

Ebenda: *νῦν* = Sp: ܟܕܘ, S^Sin, P: ܗܫܐ] من الان = ܡܢ ܟܕܘ, was als eine erweiternde Variante des Ausdrucks von Sp häufig zu beobachten ist, während eine entsprechende Erweiterung von ܗܫܐ nicht in Frage käme.

Ebenda: *καὶ ἑωράκασιν καὶ μεμισήκασιν καὶ ἐμέ* = EvH: ܚܡܘ ܘܣܢܘ ܐܘܦ ܠܝ, CCl: ܐܘܦ ܕܚܡܘ ܣܢܘ ܝܬܝ, S^Sin: ܚܙܘ ܥܒܕܝ ܘܠܝ ܣܢܝܢ, P: ܘܚܙܘ ܘܣܢܘ ܐܦ ܠܝ] بطروا وظنّوا انهم يعزّوننى, wovon zunächst بطروا als innerarabische Korruptel aus نظروا = ܚܡܘ (*ἑωράκασιν*) preiszugeben ist. Des weiteren scheint eine paraphrastisch erweiternde Übersetzung zugrunde zu liegen, die ihrerseits einer doppelten Korruptel unterlegen war: ܡܬܚܫܒܝܢ ܕܝܚܣܢܘܢ ܠܝ statt ܘܡܬܚܝܒܝܢ ܕܝܣܢܘܢ ܠܝ. Die Erweiterung, daß die Juden, nachdem sie die „Werke“ Jesu „gesehen“ hatten, sich durch den Haß gegen ihn und seinen Vater „schuldig gemacht“ oder die „Verdammung verdient“ hätten, war durch den Gegensatz des *ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν* im Falle des Fehlens jener Werke nahe genug gelegt. Das Eintreten des präsentisch zu verstehenden semitischen Imper-

fekts für das Perfekt μεμισήκασιν entspricht einer Freiheit des Tempusgebrauches, die für christlich-palästinensische Übersetzungstechnik besonders in den noch unedierten Psalmentexten eines Berliner Horologions charakteristisch ist, dessen Veröffentlichung P. Kahle und ich vorbereiten[1]). Der Stamm ist im Gegensatz zum Syrischen bislange im Christlich-Palästinensischen allerdings nicht belegt, darf für dasselbe aber auf Grund seines Vorkommens in jüdischem Westaramäisch unbedenklich unterstellt werden. Dagegen war das fälschliche Eindringen eines in ein christlich-palästinensisches zweifellos weit leichter, als es in ein syrisches gewesen sein würde.

15, 25: ἀλλ' ἵνα = Sp: , , $S^{Sin}$: , > P: auf Grund einer Omission von ἀλλά] ولكن لا بُدَّ من ان wiederum unverkennbar auf Grund einer paraphrastisch-erweiternden Übersetzung, die ihr von einem Ausdruck des Wissens abhängig machte. Die Stärke des arabischen weist dabei ungleich eher auf ein , das dann christlich-palästinensisch, als auf ein oder hin, das syrisch zu unterstellen wäre.

Ebenda: ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν = Sp: , $S^{Sin}$: , P: ] في الناموس, was letzten Endes auf die griechische Textvariante einer Omission des αὐτῶν führt. An derartigen Omissionen sind aber die Vorlagen gerade christlich-palästinensischer Bibeltexte sehr reich gewesen, wie man sich unschwer aus den Variantenangaben der Texteditionen überzeugen kann. Der überlieferte Sp-Text ist dann als Ergebnis einer Korrektur nach P zu begreifen, wie sie anerkanntermaßen nicht selten erfolgte.

15, 26: ὃν ἐγὼ πέμψω (mit Variante: πέμπω in D) = Sp: , $S^{Sin}$: , P: ] الذى يرسل الله =

1) Vgl. hier z. B. nur in den drei ersten Psalmen des sog. ἑξάψαλμος Ps. 3, 8 ἐπάταξας . . . συνέτριψας = . . . , 37, 14 οὐκ ἤκουον = , 62, 2 ἐδίψησεν = , 8 ὤφθην = , 12 ἐνεγράφη = .

ܕܐܠܗܘܐ ܡܫܡܫ, was als Korruptel aus einem ܕܐܢܐ ܗܘܐ ܡܫܡܫ zu verstehen sein wird, für deren Möglichkeit das für Sp gegen die syrische Überlieferung charakteristische Fehlen eines nachgestellten ܐܢܐ die unerläßliche Voraussetzung bildet. Zu der unterstellten Verwendung von ܗܘܐ innerhalb des Gefüges eines Nebensatzes vgl. etwa in einer Homilie, *Anecdota Oxoniensia. Vol. I, Part IX.* S. 65: ܕܗܘܐ ܡܢܐ ܕܝ ܕܐܠܗܢ: ܡܢ ܫܡܝܘܬܗ ܕܐܠܗܐ: ܘܡܫܝܚ ܫܠܚܗ ܠܥܠܡܐ ܘܠܡܫܡܫܘܬܗ܀ ܗܘܐ ܗܘ ܩܐܡ ܡܢ ܩܕܡ ܡܫܠܐ. Daß eine bewußte islamische Textkorrektur, die einem ursprünglichen انا ارسل gegenüber gewiß entschieden nahe gelegen hätte, hier jedenfalls nicht vorliegt, ergibt sich aus der völligen Sinnlosigkeit des folgenden من عند الربّ in Verbindung mit dem الذى يرسل الله. Ein bewußter Korrektor hätte naturgemäß die من عند-Angabe beseitigen müssen. Auch würde er höchst wahrscheinlich statt الله die in dem ganzen Passus einmal durchgeführte Gottesbezeichnung الربّ verwendet haben.

In welcher Richtung liegen nun aufs Ganze gesehen die Abweichungen, welche die sich ergebende Rekonstruktion der Vorlage des Ibn Isḥāq-Zitats dem erhaltenen Sp-Text gegenüber aufweist? — Das Entscheidende sind unverkennbar die Elemente einer mehr oder weniger paraphrastischen Erweiterung ܡܫܘܕܥ und ܕ ܐܫܟܚܘ in 15, 24, ܫܡܫܘܢ in 15, 25, ܗܘܐ in 15, 26. Das alles sind Züge eines einheitlichen Bildes, und wenn die Erweiterungen jeweils ihrem Umfang nach ziemlich unbedeutend sind, so sind es ihrer doch zahlenmäßig auf engem Raume auffallend viele. Die christlich-palästinensische Vorlage der von Ibn Isḥāq zitierten arabischen Evangelienübersetzung zeigte dem Text des EvH und CCl gegenüber grundsätzlich ein ähnliches Gesicht wie das palästinensische Targum gegenüber dem babylonischen des „Onkelos". Der Vergleich hat eine sehr tiefe innere Berechtigung. Der christlich-palästinensische Bibeltext ist seinem Wesen nach nichts anderes als christliches „Targum". Gleich dem jüdischen wurzelt auch er in der mündlichen Extemporation einer Verdolmetschung gottesdienstlicher Schriftlesung. Das bezeugt gegen Ende des 4 Jahr-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000211

hunderts die abendländische Palästinapilgerin „Aetheria“[1]): *„Lectiones etiam, quaecumque in ecclesia leguntur, quia necesse est graece legi, semper stat, qui siriste interpretatur propter populum, ut semper discant“.* Die von gleichen Anfängen ausgehende Entwicklung ist naturgemäß auf jüdischer und christlicher Seite eine wesentlich entsprechende gewesen. Nun kann es nach der Erweiterung, die unsere Kenntnis des palästinensischen Targums aus den Schätzen der Geniza vor allem durch die Veröffentlichung Kahle's[2]) erfahren hat, keinem Zweifel unterliegen, daß sie auf jüdischer Seite, wie die Entwicklung alter Bibelübersetzung überhaupt, grundsätzlich in der Richtung auf immer größere wörtliche Treue verlief. Das um solche von vornherein weniger besorgte palästinensische Targum ist älter als der in ihr am weitesten gehende „Onkelos“, wenn auch die ganz breiten haggadischen Erweiterungen ihm noch nicht von allem Anfang an eigentümlich gewesen sein werden, und „Ps.-Jonathan“ ist nicht eine Weiterbildung des „Onkelos“ im Sinne größerer paraphrastischer Freiheit, sondern das Ergebnis einer tiefgreifenden Revision des zur Paraphrase neigenden altpalästinensischen Targums auf Grund des „Onkelos“[3]). Im Lichte dieser Parallele gesehen, wird man auch die im Spiegel des arabischen Ibn Isḥāq-Zitats kenntlich werdende Gestalt des christlich-palästinensischen Evangelientextes gegenüber der in EvH und CCl vorliegenden als eine ganz wesenhaft altertümlichere betrachten können[4]).

1) *Itinera Hierosolymitana saeculi III—VIII rec.* P. Geyer, Prag–Wien–Leipzig 1898, S. 99, Z. 19 ff.

2) *Masoreten des Westens. II. Das palästinensische Pentateuchtargum. Die palästinensische Punktation. Der Bibeltext des Ben Naftali.* Stuttgart 1930. Vgl. hier z. B. besonders etwa den Targumtext von Gn 4, 7: S. 6. Sehr merkwürdig ist es und wäre einmal näher zu verfolgen, wie ein Echo solcher paraphrastischer Weise palästinensischen Targumstils gelegentlich bis in römische Liturgie hinein vernehmlich wird.

3) Vgl. meine Ausführungen in der *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, 1928, S. 50 in dem Aufsatz: „*Wege zum Judentum des neutestamentlichen Zeitalters*“.

4) Ein ähnliches Gesicht wie jene dieser gegenüber zeigt etwa das auf 19, 1–10 sich erstreckende Fragment eines Volltextes der Genesis bei Fr. Schulthess, *Christlich-Palästinische Fragmente aus der Omajjaden-*

Daß ausgerechnet eine solche Textgestalt noch im achten oder auch nur siebenten Jahrhundert — naturgemäß doch als die zur Zeit herrschende — einem arabischen Übersetzer vorgelegen haben sollte, will mir wenig glaubhaft erscheinen. Aber schon überhaupt die Tatsache einer christlich-palästinensischen Vorlage dürfte für die Entstehung des bei Ibn Isḥāq bzw. Ibn Hišām nachwirkenden arabischen Evangelientextes in noch vorislamische Zeit weisen. Die Anlehnung des Übersetzers an einen Text gerade in dieser Sprache läßt sich füglich doch nur verstehen, wenn sie zu seiner Zeit eben die Sprache derjenigen Landesteile Palästinas war, an die seine eigene Umwelt grenzte, Bibeltexte in ihr diejenigen waren, die sich ihm am unmittelbarsten darboten. Nun ist nach der islamischen Eroberung die semitische Volkssprache Palästinas sehr rasch das Arabische selbst geworden. Nur das Griechische steht ihm — in der Hauptsache selbst als Sprache des orthodoxen Kultus — weiterhin gegenüber. Ganz vereinzelt steht als Heimstätte christlich-palästinensichen Schrifttums nunmehr das nordjudäische ʿAbūd. Die Zeit, in der auf flachem Lande ein des alten palästinensisch-aramäischen Volksdialekts sich bedienendes und ein sprachlich arabisches Christentum sich eng berührten, lag weit hinter jenen Jahrhunderten zurück, denen erst die erhaltenen Hauptdenkmäler christlich-palästinensischen Schrifttums entstammen. Gegeben war eine solche Berührung an der Grenze zwischen der Kleinwelt der transjordanischen Landstädte und derjenigen der durch Euthymios missionierten Beduinenkamps, deren erster Bischof Petros 431 die Beschlüsse des Konzils von Ephesos mit unterzeichnete. Für das mithin voll hierarchisch organisierte Christentum jener παροικίαι möchte ich, wenn auch keineswegs notwendig gerade schon im Zeitalter seiner Begründung, am ehesten den arabischen Evangelientext entstanden denken, dessen vorläufig einzigen Splitter Ibn Hišām erhalten hat.

---

*Moschee zu Damaskus.* Berlin 1905, S. 19f. verglichen mit dem entsprechenden Lektionartext bei Agn Smith Lewis. *Studia Sinaitica No. VI. A Palestinian Syriac Lectionary.* London 1897, S. 100ff.

# Die beiden äthiopischen Anaphoren „des heiligen Cyrillus, Patriarchen von Alexandrien".

Herausgegeben von **Oscar Löfgren.**
Mit Übersetzung und Bemerkungen von **Sebastian Euringer.**

## Vorwort des Herausgebers.

Unter den 16 handschriftlich überlieferten Anaphoren[1]) der abessinischen Kirche befinden sich zwei mit dem Namen des Cyrillus von Alexandrien benannte Formulare, welche hier zum ersten Male im monophysitischen Urtext[2]) vollständig[3]) veröffentlicht werden. Während die eine, kürzere

1) Siehe F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies eastern and western*, Oxford 1896, Vol. I, S. LXXIII f., wo „S. Cyril I & II" als Nr. 13 u. 14 verzeichnet sind. Weitere Orientierung in J. M. HARDEN, *The Anaphoras of the Ethiopic Liturgy*, London 1928 (nützliche Arbeit, doch sind die Anaphoren-Ausgaben EURINGER's dem Verfasser eigentümlicherweise unbekannt) und S. A. B. MERCER, *The Ethiopic Liturgy*, Milwaukee & London 1915 (mit großer Vorsicht zu benutzen).

2) Über den im Asmara-Missale gedruckten revidierten Cyrillustext siehe unten.

3) Institutio und Epiklese der gewöhnlichen Cyrillusliturgie wurden von M. CHAÎNE in *La consécration et l'épiclèse dans le missel éthiopien* (Bessarione, Fasc. 110, 1910, S. 181—209) nach 5 Hss. (aber ohne Varianten) nebst lateinischer Übersetzung veröffentlicht, die Epiklese allein hat S. A. B. MERCER, *The Epiclesis in the Ethiopic Liturgy* (in Oriental Studies dedicated to Paul Haupt, Baltimore & Leipzig 1926, S. 446—453), zum zweitenmal nach seiner modernen Hs. nebst sehr ungenauer englischer Übersetzung abgedruckt. (Da MERCER die Abhandlung von CHAÎNE offenbar gekannt hat [s. *The Ethiopic Liturgy*, S. 147, 265], ist seine Behauptung „The Epiclesis of the present Ethiopic Liturgy has now for the first time been printed and translated" nur dann begreiflich, wenn man annimmt, daß er auf das Wort „present" Nachdruck legt.)

Liturgie m. W. nur in der Pariser Hs. *Éthiopien 74* (ZOTENBERG) vorkommt, welche uns auch allein die Jakobusliturgie[1]) erhalten hat, sind mir von der gewöhnlichen Cyrillus-Anaphora 17 Hss.[2]) bekannt. Von diesen konnten drei für unsere Ausgabe verwertet werden:

1. Berlin, *Ms. Petermann II Nachtr. 36* (= DILLMANN[3]) Nr. 34; aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts), fol. 94a—99a. Sigle: B.

2. Paris, *Ms. Éthiopien 69* (= ZOTENBERG[4]) Nr. 74; aus dem 17. Jahrhundert), fol. 108a—113b[5]). Sigle: P.

3. Stockholm, *Nr. 496* (= LÖFGREN[6]) Nr. V; aus der Zeit 1682—1694), fol. 144a—153b. Sigle: S.

In dem von COULBEAUX redigierten, für die unierten Abessinier bestimmten, 1914/5 zu Asmara gedruckten Missale[7]) findet sich S. ፻፲፱—፻፳፩ ein revidierter Text der gewöhnlichen Cyrillusliturgie, dessen Abweichungen hier ebenfalls vollständig verzeichnet sind.

---

1) Nebst deutscher Übersetzung veröffentlicht von S. EURINGER im Oriens Christianus, Neue Serie, 4. Bd., 1914, S. 1—23.

2) Die Hss. sind: Berlin, Preuss. Staatsbibl., Or. qu. 414 und Peterm. II Nachtr. 36; Frankfurt a. M., Stadtbibl., Or. Rüpp. III, 3; Leningrad, Kat. TURAIEV (ZVO. XVII, 1906) III, 19, IV, 9 und IV, 21; London, Brit. Mus., Or. 545, 546 und 547; Paris, Bibl. Nat., Éthiopien (ZOTENBERG) 74, d'Abbadie 13 und 72; Rom, Borg. aeth. 17 (= N bei CHAÎNE); Stockholm, Evang. Fosterl.-Stift., Ms. Nr. V (s. unten); Cheren (Eritrea), Kathol. Mission, Kat. CONTI ROSSINI (RRAL., Cl. d. sc. morali, XIII, 1904) Ms. 15 und 16; MERCER, Ms. Eth. 3 (vgl. Zeitschr. f. Semitistik, Bd. 4, S. 125f.). [Dazu kommt noch das Missale der abessinischen Kathedrale zu Jerusalem, von dem Prof. Dr. A. RÜCKER, Münster i. W., eine selbstgefertigte Photographie besitzt. Sigle: h = Hierosolymitanus. S. E.]

3) *Verzeichniss der abessinischen Handschriften*, Berlin 1878.

4) *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale*, [Paris] 1877.

5) Siehe im Text die Bemerkung zu § 40.

6) *Die abessinischen Handschriften der Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen, Stockholm* (Le Monde Oriental XXIII, 1929, S. 1—22).

7) ሥርዓተ ፡ ቅዳሴ ፡ ዘቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ካቶሊካዊት ፡ እንተ ፡ በኢትዮጵያ ። ተጎትመ ፡ በሀገረ ፡ አሥመራ ፡ በማኅተመ ፡ ካቶሊካውያን ፡ በ፲፱፻፲፭ዓመት ፡ እምልደተ ፡ እግዚእነ ።

Zur Bezeichnung der Varianten dieses Textes wurde die Sigle *A* gewählt.

Für Institutio und Epiklese ist daneben der Text von Chaîne (= *C*)[1]), für Epiklese allein auch der Text von Mercer (= *M*) berücksichtigt worden.

Was die Gruppierung der Hss. betrifft, so scheinen B und S am nächsten verwandt zu sein. *A* geht öfter mit P als mit den beiden übrigen.

Hinsichtlich der Textesgestaltung werden die beiden Anaphoren verschiedenartig behandelt. Während bei der „kleinen" nur ein genauer Abdruck der einzigen Hs. in Frage kam — ein paar offenkundige Versehen sind jedoch berichtigt worden — wurde bei der „großen" Liturgie der Versuch gemacht, durch eklektisches Verfahren einen möglichst guten Text zu gewinnen. Von mehreren inhaltlich ebenbürtigen Lesarten wurde die handschriftlich am besten bezeugte in den Text aufgenommen, sonst aber diejenige, welche den besseren Sinn ergab. Wo die Hss. an Vollständigkeit des Textes auf verschiedener Stufe stehen, was hauptsächlich die kürzeren Responsorien betrifft, bin ich der ausführlicheren Fassung (meist = S) gefolgt. Nur als sicher anzusehende Ergänzungen wurden in den Text eingeführt und dann stets durch Winkelhaken kenntlich gemacht. Die Orthographie des Textes — nicht aber der Varianten — wurde aus praktischen Rücksichten normiert. Lediglich orthographische Varianten sowie die Interpunktion der Hss. wurden nur ausnahmsweise berücksichtigt. Die interessante Tatsache, daß die „kleine" Anaphora größtenteils gereimt[2]) ist, habe

---

1) Außer der zugrunde gelegten Hs. Br. Mus. Or. 546 wurden angeblich noch 4 Hss. herangezogen: A (Br. Mus. Or. 545), D (Paris, Éth. 74 = P dieser Ausgabe), E (= d'Abbadie 13), N (= Borgia 17). Daß dennoch keine einzige Variante mitgeteilt wird, ist auffällig; hat doch die Hs. P allein in diesem Abschnitt einige nicht ganz unwesentliche Abweichungen, wie aus unserem Apparat ersichtlich ist.

2) Der Reim kommt wohl auch in anderen Anaphoren vor, so in einem Teil der Dioscorus-Liturgie und besonders in der noch nicht veröffentlichten „Marienliturgie" des Gregorius (von der eben-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000216

ich durch meine Interpunktion hervorzuheben versucht. Am Rande werden den ganzen Text hindurch die Folios und die Kolumnen der Hs. P angegeben. Einsetzen und Aufhören eines Textzeugen wird durch § bzw. † angedeutet. Die im Apparat verwendeten lateinischen Abkürzungen werden ohne weiteres verständlich sein.

## I.

### Die „kleine" Cyrillus-Anaphora,

ein liturgisches Unicum, nach der einzigen bekannten Hs. Paris, Éthiopien 69 (Zotenberg 74) veröffentlicht.

Überschrift: አኰቴተ ፡ ቍርባን ፡ ዘቂርሎስ ፡ ጸሎቱ ፡ ወበረከቱ ፡ የሀሉ ፡ ምስለ ፡ ገብረ ፡ እግዚአብሔር ፡ ትርሲ ተ[1] ፡ ወልድ[1] ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ። Ms. P f. 122 a α

1. ይ ፡ ዲ[2] ። ጸልዩ ፡ በእንተ ፡ ዛቲ ፡ ቅድስት ፡ ቤተ ፡ ክርስቲ ያን ፤ እለ[3] ፡ ይጼልዋ ፡ ኪሩቤል ፡ እለ ፡ ብዙኃት ፡ አዕይንቲሆሙ ፤ ወሱራፌል ፡ እለ ፡ ፮ ፡ ክነፊሆሙ ፤ እለ ፡ ይሠሩ ፡ ውስተ ፡ መርበብ ተ ፡ ዓለም ፤ እስመ ፡ ኢይትከሐሎሙ ፤ ይርአዩ ፡ አዕይንተ ፡ ፈጣ ሪሆሙ ።

2. ይ ፡ ካ ። ነአኵተከ ፡ ወናሌዕለከ ፤ ንባርከከ ፡ ወንሴብሐከ ፤ ቅዱስ ፡ ወቡሩክ ፡ ስምከ[4] ። አንተ ፡ ውእቱ ፡ አምላከ ፡ አማልክት ፤ እግዚአ ፡ ኵሉ ፡ ፍጥረት ፤ ወለከ ፡ ይገንዩ ፡ ኵሉ ፡ አድባራት ፤ ለከ ፡ ያሌዕሉ ፡ ኵሉ ፡ ሥልጣናት ።

---

falls nicht gedruckten „Hosannaliturgie" des Gregorius zu unterscheiden), und scheint ein Kriterium später Abfassungszeit zu sein. Von größerer Bedeutung aber ist diese Erscheinung als Stütze für die Ansicht, daß die meisten äthiopischen Anaphoren keine Übersetzungen sind und daß somit die im ganzen wenig originelle äthiopische Literatur doch auf dem Gebiet der Liturgie eine Originalproduktion aufweisen kann.

1) Name des Besitzers ausgemerzt, aber schwach erkennbar.

2) Hs. ይ ፡ ዲ ፡ ዲያቆን ፡ [sic].

3) Man erwartet vielmehr እንተ ፡

4) Hs. ስመከ ፡

3. ልሳናቲሆሙ ፡ ሰይፈ ፡ እሳት ፡ ዘመለኮት ፤ ዘይመትር ፡ ሥ
122 a β ርወ ፡ እም | አምትንት ፤ ወዘይመትር ፡ ሥጋ ፡ እመዘግብቲሃ ፡ ግዝ
ፍት ፤ ወዘይሰብር ፡ ዓዕመ ፡ ገበዋት ፤ ወዘይፈልጥ ፡ ነፍስተ ፡ እምነ
ፍስት[1] ፤ እስከነ ፡ እስትንፋስ ፡ ደሐሪት ።

4. አንተ ፡ ውእቱ ፡ አቡሃ ፡ ለምሕረት ፤ ወአምላክ ፡ ለትፍሥ
ሕት ፤ ወገባሪሃ ፡ ለሔዌት ። አንተ ፡ ውእቱ ፡ ሰቃሊሁ ፡ ለሰማይ ፤ ወ
አርዋጺሁ[2] ፡ ለፀሐይ ። አንተ ፡ ውእቱ ፡ ምዕላዲሁ ፡ ለጥበብ ፤ ወአ
ንተ ፡ ውእቱ ፡ ውሳጤ ፡ ከርሡ ፡ ለኮከብ ። አንተ ፡ ውእቱ ፡ ቃሉ ፡
ለአብ ፤ ወአንተ ፡ ውእቱ ፡ የማኑ[3] ፡ እዴሁ[3] ፡ ለአብ ። እስመ ፡ እም
ጎቤከ ፡ ይወጽእ ፡ ነፋስ ፡ ዓውሎ ፡ ወሐመዳ ፤ ወአስሐትያ ፡ ፀዓዳ ፤
ወአንተ ፡ ትሴሲ ፡ ለኵሉ ፡ እስከኔ ፡ አራዊት ፡ ዘበዳ ።

5. አልቦ ፡ ዘይመስለከ ፤ ወአልቦ ፡ ዘይትኄረየከ ፤ ወአልቦ ፡ ዘይ
122 b α ትኃበእ ፡ እምኔከ ። አንተ ፡ ተ | አምር ፡ ወአንተ ፡ ትጤይቅ ፤ ኵሉ ፡
ስጡሕ ፡ በጎቤከ ፤ ወኵሉ ፡ እሡር ፡ በሥልጣን ፡ ቃልከ ። አንተ ፡
ታቀርብ ፡ ወአንተ ፡ ታርኅቅ ፤ አንተ ፡ ትተክል ፡ ዕፀዋተ ፡ ገዳም[4] ፤
ወአንተ ፡ ትገፈትእ ፡ እለ ፡ ይገብሩ ፡ ዕልወታተ ።

6. ኪያከ ፡ አምላክ ፡ ኪያከ ፡ ፈጣሪ ፤ ኪያከ ፡ ገባሪ ፤ ኪያከ ፡ መ
ሐሪ ፤ ኪያከ ፡ ሚጎየዊ ፤ ኪያከ ፡ መርስኤ ፡ ኃዘን ፤ ኪያከ ፡ መንሥኤ[5] ፤

1) Vgl. Hebr. 4, 12: ወይፈልጥ ፡ ነፍሰ ፡ እምነፍስት ፡ (Platt), aber in der Asmara-Ausgabe von 1920 steht: ወይፈልጥ ፡ ነፍሰ ፡ እመንፈስ ፡

2) አርዋጺ ፡ (Nom. agentis von አሮጸ ፡) fehlt im Wörterbuch. Zu dieser im jüngeren theologischen Sprachgebrauch sehr beliebten Nominalform siehe S. Grébaut, *Brèves considérations sur le besoin d'un nouveau dictionnaire éthiopien*, Paris (Geuthner) 1926, S. 6 f., und im *Aethiops* 1922, S. 23.

3) Ob diese Konstruktion — statt der regelmäßigen እዴሁ ፡ ለአብ ፡ እንተ ፡ የማን ፡ (oder ዘየማን ፡) — grammatisch erlaubt ist, erscheint mir zweifelhaft; es wäre denn eine poetische Freiheit, um den Reim zu sichern. Sonst ist eines der beiden Wörter als Glosse aufzufassen, wenn man nicht einfach የማን ፡ እዴሁ ፡, das in der Hosannaliturgie vorkommt, lesen will.

4) Falls ዕፀዋተ ፡ auf ዕልወታተ ፡ reimen soll, wäre ገዳም ፡ als späterer Zusatz anzusehen.

5) Da sämtliche vorhergehende Appositionen zu ኪያከ ፡ im Nominativ (Vokativ) stehen, schlage ich die Ergänzung መንሥኤ ፡

ኪያከ ፡ ይሴብሑ ፡ ኪሩቤል ፡ እሳታውያን ፤ ወሱራፌል ፡ ዐፀፋኒ ፡ መብረቅ ፡ የዓርጉ[1]) ፡ ለከ ፡ ስብሐተ ፡ ወእኰቴተ ፡ እንዘ ፡ ይብሉ ፤ ቅዱስ ፡ ቅ〈ዱስ ፡〉 ቅ〈ዱስ〉 ፡ አንተ ፡ እግዚአብሔር ፡ አቡሁ ፡ ለእ ግዚእነ ፡ ወመድኃኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ።

7. ይ ፡ ዲ[2]) ። አውሥኡ ።

8. ይ ፡ ካ ። አማን ፡ መልአ ፡ ሰማያተ ፡ ወምድረ ፡ ቅድሳተ ፡ ስብሐቲከ ፤ ምሥራቀ ፡ ወምዕራበ ፤ ሰሜነ ፡ ወደቡበ ፤ አዜበ ፡ ወመ ሥአ ፤ ጎበ ፡ ያስተርኢ ፡ ወጎበ ፡ ኢያስተርኢ ።

9. ይ ፡ ዲ ። ንነ〈ጽር〉 ። 122 b β

10. ይ ፡ ካ ። ወረደ ፡ እምጎበ ፡ አቡሁ ፡ ምስለ ፡ መለኮት ፤ ኃደረ ፡ ውስተ ፡ ማኅፀነ ፡ ድንግል ፡ ዘእንበለ ፡ ትድምርት ።

11. ይ ፡ ዲ[3]) ። ውስ〈ተ ፡ ጽባሕ ፡ ነጽሩ〉 ።

12. ይ ፡ ካ[3]) ። ወካዕበ ፡ ዓርገ ፡ ውስተ ፡ ሰማያት ፡ ወካዕበ ፡ ይመ ጽእ ፡ በግርማ ፡ መለኮት ፡ ለኰንኖ ፡ ሕያዋን ፡ ወሙታን ፡ እስከ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ።

13. ይ ፡ ዲ ። ዲብዲቆን ።

14. ይ ፡ ካ ። እግዚአብሔር ፡ ገባሬ ፡ መላእክት ፤ እግዚአብሔር ፡ እግዚአ ፡ መናፍስት ፤ እግዚአብሔር ፡ ዘመልዕልተ ፡ ሥልጣናት ።

ይ ፡ ዲ ። እለ ፡ ት〈ነብሩ ፡ ተንሥኡ〉 ።

ይ ፡ ካ ። ሰፍሐ ፡ እደዊሁ ፡ ለቅንዋት ፤ ወመላትሒሁ ፡ ለገቢረ ፡ ጽፍዓት ፤ በፀ ፡ ክረምት ፡ ማእከለ ፡ ዮርዳኖስ ፡ ቆመ ፡ ለፈጽሞ ፡ ትስ ብእት ። መጽአ ፡ እምጎበ ፡ አቡሁ ፤ ወተሠውጠ ፡ ውስተ ፡ ከርሠ ፡ ድንግል ፡ ጽርኁ ።

---

ሙታን ፡ (auch መንሥኤ ፡ በድን ፡ wäre möglich) vor, wodurch zugleich noch ein N-Reim entsteht.

1) Für ያዐርጉ ፡

2) Die Hs. hat nur ዲ, und zwar am Rande.

3-3) So wird die Lesart der Hs. ይዲ ። ይካ ፡ ውስ ፡ zu verstehen sein.

〈*Institutio.*〉

15. ነሥአ ፡ 〈ኅብስተ ፡〉[1] በእደዊሁ ፡ ቅዱሳት ፡ ወብፁዓት ፡
123 a α እለ ፡ እንበለ ፡ ርስሐት ፤ አእኰተ ፡ ባ|ረከ ፡ ወፈተተ ፡ ወወሀቦሙ ፡ ለእሊአሁ ፡ አርዳኢሁ ፡ ከመ ፡ ይኩኖሙ ፡ ቤዛ ፡ ለብዙኃን ፡ ወይቤ ሎሙ ፤ ንሥኡ ፡ ብልዑ ፤ ዝኅብስት ፡ ሥጋየ ፡ ውእቱ ፡ ለዘበእንቲ አክሙ ፡ ይትፈተት ፡ ለኅድገተ ፡ ኃጢአት ።

16. ወከዕበ ፡ ቶስሐ ፡ ጽዋኅ ፡ ወይን ፡ ምስለ ፡ ማይ ፤ አእኰተ ፡ ወባረከ ፡ ወቀደሰ ፡ ወይቤሎሙ ፤ ንሥኡ ፡ ስተዩ ፤ ዝጽዋዕ ፡ ደምየ ፡ ውእቱ ፡ ለዘበእንቲአክሙ ፡ ይትከዓው ፡ ለስርየተ ፡ ኃጢአት ።

17. ወዝ ፡ ሥርዓት ፡ ይኩንክሙ ፡ ለተዝካረ ፡ ሕማምየ ፡ ወት ንሣኤየ ።

18. ንስእል ፡ ወነኃሥሥ ፡ እምነ ፡ ኂሩትከ ፡ አመፍቀሬ ፡ ሰብእ ።

19. a) ኦአዕይንት ፡ እለ ፡ ነጸራ ፡ ውስተ ፡ ዓውድ ፤ ኦአእጋር ፡ እለ ፡ ሖራ ፡ ውስተ ፡ ዓፀድ ፤ ተቀነዋ ፡ በቅንዋተ ፡ ጕንድ ።

b) ኦአዕይንት ፡ እለ ፡ ይኔጽራ ፡ ርሑቀ ፤ ኦአእጋር ፡ እለ ፡ ሖራ ፡
123 a β ፍኖተ ፡ ርሑቀ ፤ |ተቀነዋ ፡ በቅንዋተ ፡ መስቀል ፡ ጥዩቀ ።

c) ኦአዕይንት ፡ እለ ፡ ይራእያ ፡ ልዑለ ፤ ኦአእጋር ፡ እለ ፡ ያፈለ ፍላ ፡ ብዕለ ፤ እፍኑመ ፡ ጸራ[2] ፡ ቅንዋተ ፡ መስቀል ።

d) ኦአዕይንት ፡ እለ ፡ ያንቀዓድዋ ፡ ላዕለ ፡ ወታሕተ ፡ የማነ ፡ ወጸጋመ ፡ ሰሜነ ፡ ወደቡበ[3] ፤ እፎ ፡ ተቀነዋ ፡ በቅንዋተ ፡ መስቀል ፡ እሙነ ።

20. አብርሃን ፡ ዘይሰድዶ ፡ ለጽልመት ፤ ወይሰርር[4] ፡ ብርሃነ ፡ በዲበ ፡ ማዕዶት ፤ ወየሐንጽ ፡ ደመናተ ፡ በዲበ ፡ ጽልመት ፤ ይመሠርት ፡ ማየ ፡ በዲበ ፡ ነፋሳት ፤ ወይነድቅ ፡ ነፋሰ ፡ በዲበ ፡ ቀላያት ።

21. አልቦ ፡ በላዕሉ ፡ ወአልቦ ፡ በታሕቱ ፤ ዘእንበለ ፡ እግዚአብ ሔር ፡ ንጉሠ ፡ ነገሥት ፡ ባሕቲቱ ። ይሰርር ፡ በማይ ፡ ጽርሆ ፡ ወይጠ

1) Diese Ergänzung scheint mir notwendig zu sein.
2) Hs. ጸረ ፡ 3) Durch die einfache Umstellung ጸጋመ ፡ ወየማነ ፡ ደቡበ ፡ ወሰሜነ ፡ könnte man zwei auf እሙነ ፡ reimende Wortschlüsse erhalten. 4) Hs. ወይሰርር ፡

ፍር ፡ በእሳት ፡ መንበሮ ፤ የዓርግ[1] ፡ ደመናተ ፡ እምአጽናፈ ፡ ምድር ፤ ወያበቍል ፡ ሐመልማለ[2] ፡ ገነት ፡ በርእ|ሱ ፤ ወያወርድ ፡ እምዓየ 123 b α
ራት ፡ በትእዛዘ ፡ ቃሉ ።

22. ውእቱሰ ፡ ምዕላደ ፡ ፀሐይ ፡ ወወርኀ ፤ እልፍ ፡ ወአእላፋት ፡ ሠረገላቲሆሙ ፤ ወትእልፊተ ፡ አእላፋት ፡ ጸዋርያነ ፡ መንበሩ ፤ እለ ፡ ኢያጸርኡ ፡ ጸሎተ ፡ ወቅዳሴ ፤ ወልሳናቲሆሙ ፡ እለ ፡ ኢያረማ ፡ መ
ዓልተ ፡ ወሌሊተ ። በኵሉ ፡ ጊዜ ፡ ወበኵሉ ፡ ሰዓት ፡ ለከ ፡ ይሰግዱ ፡ በብረከ ፡ ኵሉ ፡ ሕሊና ፤ ወለከ ፡ ይትቀነዩ ፡ አውታረ ፡ ፲ ፡ ቃና ፤ ይ
ጠፍሑ ፡ እደ ፡ ጎቢሮሙ ፡ ለዘለሐከ ፡ ለአዳም ፡ ቀዳሚ[3] ።

23. እስመ ፡ አንተ ፡ ውእቱ ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላክነ ፡ ቀዳ
ማዊ ፡ ወደኃራዊ ፤ አልብከ ፡ ተፍጻሜተ ፡ ወአልብከ ፡ ማኅለቅተ ፤ ወአንተሰ ፡ አንተ ፡ ክመ ፡ እስከ ፡ ለዓለም ። አንተ ፡ ወኀብከ ፡ ሥጋ
ከ ፡ ወደመከ[4] ፡ ለኵሉ ፡ ዘመደ ፡ እጓለ ፡ እመሕያው ፤ በገዝ ፡ |ሥጋከ ፡ 123 b β
ወበገዝ ፡ ደምከ ፡ አብኀነ ፡ ንኪድ ፡ ኵሎ ፡ ኃይሎ ፡ ለጸላኢ ።

24. ደሚረከ ፡ ተሀቦሙ ፡ ለኵሎሙ ፡ ለእለ ፡ ይነሥኡ ፡ እምኔሁ ፡ ይኩኖሙ ፡ ለሕይወት ፡ ወለመድኃኒት ፡ ወለስርየተ ፡ ኃጢአት ፤ ለሐድሶ ፡ ነፍስ ፡ ወመንፈስ ፡ ወለሕይወት ፡ እስከ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፤ አሜን ፡ ወአሜን ፡ ለይኩን ።

---

1) Für ያዐርግ ፡ 2) Hs. ሐመል////መ ፡

3) ዳ ist aus ዲ durch Rasur geändert; vielleicht ist ቀዲሙ ፡ zu lesen, was sich auch des Reimes wegen empfiehlt. Die Übersetzung wird durch diese Änderung nicht beeinflußt.

4) Hs. ወደምከ ፡

---

## II.

## Die „große“ Cyrillus-Anaphora, nach drei Hss. veröffentlicht.

Ms. P f. 108 a β

Überschrift: አኰቴተ ፡ ቍርባን ፡ ዘቅዱስ ፡ ቄርሎስ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ዘእለ ፡ እስክንድርያ ።

1. ⟨ይ ፡ ካ ።⟩ ኀቤከ ፡ እግዚኦ ፡ አምላከ ፡ አማልክት ፡ ወእግዚአ ፡ አጋእዝት ፤ አምላክ ፡ ኅቡእ ፡ ህላዌሁ ፡ ዘኢይትዌዳእ ፤ ልዑል ፡ እምኵሉ ፡ ህላዌሁ ፡ ዘኢይትረከብ ፤ እሳት ፡ በላዒ ፡ ወእሳት ፡ ማሕየዊ ። አምላከ ፡ አማልክት ፡ ወእግዚአ ፡ አጋእዝት ፡ ዘመልዕልተ ፡ ሰማያት ፡ መንበሩ ፡ ወምድር ፡ መከየደ ፡ እገሪሁ ፤ ልዑል ፡ ወምጡቅ ፡ ዘውስተ ፡ ብርሃናት ፡ የኀድር ፤ ልዑል ፡ ወግኑዝ ፡ ዘበሰማያት ፡ ማኅደሩ ።

2. ልብሰ ፡ እሳት ፡ ይትዐጸፍ ፡ ወነደ ፡ እሳት ፡ የዐውዶ ፤ ወስርግው ፡ | ዲበ ፡ መንኰራኵረ ፡ እሳት ፡ ዘዲበ ፡ አርእስተ ፡ እሳት ፡ መንበሩ ፤ ወዲበ ፡ አየር ፡ ዘኢይትገሰስ ፡ ማኅደሩ ፤ ዘበሰማያት ፡ ልዑል ፡ ጠፈሩ ፤ ወበደመናት ፡ መንኰራኵሩ ፤ ወዲበ ፡ ማዕበለ ፡ ባሕር ፡ ፍኖቱ ።

108 b α

3. በአክናፈ ፡ እሳት ፡ እለ ፡ ይትለአክዎ ፡ ይሰሩ ።

ይ ፡ ዲ ። ንነጽር ።

---

Überschrift: ቄርሎስ ፡] + ወልደ ፡ ለቅለቅ ፡ S. — ሊቀ ፡ . . እስክንድርያ ፡] om P | + ጸሎቱ ፡ ወበረከቱ ፡ ተሀሉ ፡ (የሀሉ ፡ S) ምስለ ፡ ገብረ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዘወልደ ፡ ማርያም ፡ (so S; in P ist der Name des Besitzers ausradiert) ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ። PS | + በረከቱ ፡ ተሀሉ ፡ ምስለ ፡ ገብሩ ፡ ///////// ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ። B.

1. ይ ፡ ካ ።] om BPS. — ህላዌሁ ፡ ዘኢይትዌዳእ ፡] በህላዌሁ ፡ ዘኢይትቈጣዕ ፡ BS. — ልዑል ፡ 1°] ዘ pr BS | + ውእቱ ፡ B. — ወምድር ፡] ወእግዚአ ፡ አጋእዝት ፡ pr B^corr (sup lin) | (ወ P) እግዚአ ፡ አጋእዝት ፡ ዘበምድር ፡ P*A*. — ወግኑዝ ፡] ግኑዝ ፡ S | ወግዑዝ ፡ *A*.

2. ይትዐጸፍ ፡] ዘ pr *A*. — ዘዲበ ፡] ዲበ ፡ S. — አርእስተ ፡ እሳት ፡] አርእስት ፡ *A*. — አየር ፡] ኢዮር ፡ *A*. — ዘበሰማያት ፡] ወበ″ ፡ BP*A*. — ጠፈሩ ፡] ማኅደሩ ፡ pr P | መንበሩ ፡ B (+ ማይ ፡ ጠፈሩ ፡ B^mg) S. — ወበደመናት ፡] ዘበ″ ፡ P | ደ″ ፡ *A*. — ማዕበለ ፡] መንኰራኵረ(ር P) ፡ P*A*.

3. በአክናፈ ፡] ″ፍ ፡ B | ወዲበ ፡ (ውስተ ፡ *A*) አርእስተ ፡ P*A*. — እሳት ፡] om B. — ይሰሩ ፡] + በ፪ክነፊሆሙ ፡ *A*. — ይ ፡ ዲ ። ንነጽር ። ይ ፡ ካ ።] om

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000222

ይ ፡ ካ ። በክልኤቱ ፡ ክነፊሆሙ ፡ ዘእሳት ፡ ይከድኑ ፡ እገሪሆሙ ፡ ከመ ፡ ኢይብልዖሙ ፡ እሳት ፡ በላዒ ፤ ወበክልኤቱ ፡ ክነፊሆሙ ፡ ዘበጸዳል ፡ ይከድኑ ፡ ገጸሙ ፡ ከመ ፡ ኢይዝብጦሙ ፡ እሳት ፡ ግሩም ፤ ወበክልኤቱ ፡ ክነፊሆሙ ፡ ዘመንፈስ ፡ ይሰሩ ፡ ዲበ ፡ አጽናፈ ፡ ዓለም ።

4. ሱራፌል ፡ በቅዳሴሆሙ ፤ ወኪሩቤል ፡ በውዳሴሆሙ ፤ መላእክት ፡ በበሰራዊ | ቶሙ ፤ ትጉሃን ፡ በበጸታሆሙ ፤ ሊቃናት ፡ ትጉ 108 b β
ሃን ፡ በበሥርዐቶሙ ፤ መላእክተ ፡ እሳት ፡ በጸዳሎሙ ፤ መንፈሳውያን ፡ በህላዌሆሙ ፡ ያአኵቱ ፡ ወይቄድሱ ፡ በግሩም ፡ ቃል ፤ ይጸርጎ ፡ ወይብሉ ፡ በቃል ፡ ዐቢይ ፡ ወልዑል ፤ ወእንዘ ፡ ይቄድሱ ፡ ከመዝ ፡ ይብሉ ፤ ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ እግዚአብሔር ፡ ጸባኦት ፡ ፍጹም ፡ ምሉእ ፡ ሰማያተ ፡ ወምድረ ፡ ቅድሳተ ፡ ስብሐቲከ ።

5. ይ ፡ ዲ ። አውሥኡ ።

ይ ፡ ሕ ። ወንሕነኒ ፡ ንበል ፡ ምስሌሆሙ ፡ ኀቡረ ፡ እንዘ ፡ ንብለከ ፤ ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ እግዚአብሔር ።

6. ይ ፡ ካ ። ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ አንተ ፡ ወግሩም ፡ ቅድሳቲከ ፤ አቡሁ ፡ ለእግዚእነ ፡ ወመድኀኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘው-

---

*A*. — ንነጽር ፡] ንነ ፡ BP | ንኔጽር ፡ S. — በክልኤቱ ፡] ወበ፪ *A*. — ዘእሳት ፡] om *A*. — እገሪሆሙ ፡] ገጸሙ ፡ S*A*. — ከመ ፡ ኢይብልዖሙ ፡ . . . ግሩም ፡] om *A*. — ዘበጸዳል ፡] ዘጸዳል ፡ S. — ገጸሙ ፡] sup ras P | እግሮሙ ፡ S. — ኢይዝብጦሙ ፡] ዝብጦ sup ras P | ኢይብልዖሙ ፡ S. — እሳት ፡ 3°] በፀዳሉ ፡ S. — ዘመንፈስ ፡] om *A*. — ዲበ ፡] እምጽንፍ ፡ እስከ ፡ BS (+ ጽንፍ ፡ ወእስከ ፡). — ዓለም ፡] ዘመንፈስ ፡ P.

4. በቅዳሴሆሙ ፡] በአርእስቲሆሙ ፡ P*A*. — በበሰራዊቶሙ ፡] በበሥርዓቶሙ ፡ BS. — ሊቃናት ፡ ት″ ፡ በበ″ ፡] om B. — በጸዳሎሙ ፡] በበፀዳሎሙ ፡ S. — ይጸርጎ ፡] ወ pr S. — ወይብሉ ፡] om BS (sup lin B$^{corr}$). — ወእንዘ ፡] እንዘ ፡ S. — ይቄድሱ ፡] ይጸርጎ ፡ P*A*. — ቅዱስ ፡ ቅ″ ፡ ቅ″ ፡ እግዚ″ ፡] ቅዱስ ፡ እግዚ″ ፡ ቅዱስ ፡ ኃያል ፡ ቅዱስ ፡ ሕያው ፡ ዘኢይመውት ፡ S. — ፍጹም ፡ . . . ስብሐቲከ ፡] om P. — ሰማያት ፡ ወምድር ፡ S.

5. ይ ፡ ዲ ። አውሥኡ ።] om P. — ይ ፡ ሕ ።] ይ ፡ ካ ። BS. — ወንሕነኒ ፡ . . . ንብለከ ፡] om *A* | ቅዱስ ፡ ወንበል ፡ ምስሌሆሙ ፡ ኀቡረ ፡ B. — ቅዱስ ፡ ቅ″ ፡ ቅ″ ፡] circumscr B | ቅ ፡ ቅ ፡ P | ቅዱስ ፡ S. — እግዚአብሔር ፡] om B | + ፀባኦት ፡ ፍጹም ፡ . . . ስብሐቲከ ፡ (ut supra) *A*.

6. ይ ፡ ካ ።] om B | + ወንሕነኒ ፡ ንበል ፡ ምስሌሆሙ ፡ ኀቡረ ፡ እንዘ ፡ ንብለከ ፡ *A*. — አንተ ፡] + እግዚአብሔር ፡ S*A* (+ ቅዱስ ፡ አንተ ፡). —

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000223

እቱ ፡ ባሕቲቱ ፡ በአማን ፡ ወልድከ ፡ ወአንተ ፡ ባሕቲትከ ፡ አቡሁ ፡ በጽድቅ ። ኢይትረከብ ፡ ልደቱ ፡ ዘእምኔከ ፡ በከመ ፡ አልቦ ፡ ጥንት ፡
109 a α ለሀላዊከ ፤ ሎቱ ፡ ለወልድከ ፡ አልቦ ፡ ማኅለቅት ፡ ወአል|ቦ ፡ ተፍጻሜት ፡ በከመ ፡ አልቦ ፡ ጥንት ፡ ለመዋዕሊከ ። አልቦ ፡ ዘይነብር ፡ በየማንከ ፡ ዘእንበለ ፡ ወልድከ ፡ ዘእምኔከ ፡ ተወልደ ፤ ወአልቦ ፡ ዘይነብር ፡ ዲበ ፡ መንበሩ ፡ ዘከማሁ ፡ አላ ፡ አርአያ ፡ አቡሁ ፡ ዘከማሁ ፡ ወላዲሁ ።

7. ውእቱ ፡ ወልድከ ፡ መልአከ ፡ ምክርከ ፡ ወፍቁር ፡ በኀቤከ ፤ አምሳሊከ ፡ ወመልክእከ ፤ ሕሊናከ ፡ ወፈቃድከ ፤ ጥበብከ ፡ ወኀይልከ ፤ የማንከ ፡ ወመዝራዕትከ ፤ አምላክ ፡ ዘበአማን ፡ እምሀላዊከ ። በአማን ፡ ተወልደ ፡ ወልድ ፡ ዋሕድ ፡ ወሠረቀ ፡ እምኔከ ፡ ቃል ፡ ፍጹም ፡ በኵሉ ፤ ዘእምኔከ ፡ ተወልደ ፡ አርአያ ፡ ዚአከ ፡ ወዕሩይ ፡ ዘከማከ ፡ ወአርአያ ፡ ዚአከ ፡ ልዑል ፤ ዘምስሌከ ፡ ይሰግዱ ፡ ሎቱ ፡ መላእክት ፡ ወሊቃን ፡ መላእክት ።

109 a β 8. ዘበአፍቅሮትከ ፡ ሰብአ ፡ ፈነውከ ፡ ኀ|ቤነ ፡ እስመ ፡ አፍቀረነ ፡ አትሒቶ ፡ ርእሶ ፡ ውእቱ ፡ ቤዘወነ ፤ ዘተወልደ ፡ እምኔከ ፡ ዘከማከ ፡ ተወልደ ፡ እምኔነ ፡ በአምሳሊነ ፤ ዘውእቱ ፡ አርአያ ፡ ዚአከ ፡ አንሶሰወ ፡ ማእከሌነ ፡ ገኩ ፡ በአምሳሊነ ፤ ዘዕሩይ ፡ ፍጹሜሁ ፡ ምስ

---

ቅድሳቲከ ፡] ቅድሳተ ፡ ስብሐቲከ ፡ *A* | አንተ ፡ S. — ለእግዚእነ ፡] + ወአምላክነ ፡ *A*. — በጽድቅ ፡] ለጽድቅ ፡ S. — ዘእምኔከ ፡] ዘ om S. — ጥንት ፡ ለሀላዊከ ፡] ″ተ ፡ ሀ″ ፡ P | + ከማሁ ፡ S. — ሎቱ ፡ ለወልድከ ፡] ዘወለደክ ፡ PS (om ለ). — ማኅለቅተ ፡ P. — ተፍፃሜት ፡ P. — ጥንት ፡ ለመዋ″ ፡] ″ተ ፡ መዋ″ ፡ P. — አልቦ ፡] ወ pr BP. — በየማንከ ፡] በአርያም ፡ S. — ወአልቦ ፡] አልቦ ፡ S. — ዘከማሁ ፡] ዘእንበለ ፡ B | ዘእንበሌከ ፡ S. — አላ ፡] om B. — አርአያ ፡] ″ያሁ ፡ S.

7. ውእቱ ፡] ወ pr *A*. — መልአከ ፡ ምክርከ ፡] ወምክርከ ፡ *A*. — ወፍቁር ፡ በኀቤከ ፡] (ወ *A*) ፍቁርከ ፡ (ዘ *A*) እምኔከ ፡ P*A*. — እምሀላዊከ ። በአማን ፡ ተወልደ ፡] om *A*. — በአማን ፡] ዘ pr P. — ወልድ ፡] ወልድከ ፡ S. — ወሠረቀ ፡ እምኔከ ፡] ዘሠረቀ ፡ እምሀላዊከ ፡ P*A*. — አርአያ ፡] ″ያከ ፡ S. — ዚአከ ፡ . . ወአርአያ ፡] om P*A*. — ልዑል ፡] + ወግሩም ፡ P*A* (cum sequ conj). — መላእክት ፡ ወሊ″ ፡ መላ″ ፡] om S.

8. ዘበአፍቅሮትከ ፡ ሰብአ ፡] ″ሮተ ፡ ሰብእ ፡ *A*. — ፈነውከ ፡] ፈናከ ፡ S. — አፍቀረነ ፡] አፍቀርከነ ፡ P (ርከነ sup ras) *A*. — አትሒቶ ፡] ወ pr P. — እምኔከ ፡] om S | + አምላክ ፡ *A*. — ዘከማከ ፡] om BS. — ተወልደ ፡] om S. — በአምሳሊነ ፡ 2°] ″ሊከ ፡ S. — ዘዕሩይ ፡] ወዕሩይ ፡ BS. —

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000224

ሌከ ፡ አርአያ ፡ ዚአከ ፡ ውእቱ ፡ ዘከማከ ፡ ውእቱ ፡ ነገረን ፡ በእንተ ፡ ሀላዊከ ።

9. ኮነ ፡ ከማነ ፡ ሥጋ ፡ ወሐመ ፡ ካዕበ ፡ በፈቃዱ ፡ ዘያደነግፆሙ ፡ ለሱራፌል ፡ እምአርያም ፤ ርኢናሁ ፡ ወአእመርናሁ ፡ ከመ ፡ ዐቢይ ፡ ውእቱ ፡ በኀቤከ ፡ እግዚኦ ፡ ወስቡሕ ፡ በኀቤከ ፡ ወስዉር ፡ ውእቱ ፡ እምትጉሃን ። በአማን ፡ አስተርአየ ፡ ገሃደ ፡ ዘተወልደ ፡ እምሀላዊከ ፤ ኪያከ ፡ ይመስል ፡ በአርአያ ፡ ወበጸዳል ።

10. ተሰብአ ፡ ወተመሰለ ፡ በሥዕለ ፡ ሥጋ ፡ ወበአርአያነ ፡ ነበረ ፡ ከመ ፡ ውእቱ ፡ አምላክ ፡ ነበረ ፡ ኀቤከ ፡ ወስቡሕ ፡ ውእ|ቱ ፡ ዘከ 109 b
ማከ ፤ አጽነነ ፡ ወወረደ ፡ ኀቤነ ፡ ወተጽዕለ ፡ ከማነ ፤ ሰረረ ፡ ወፀርገ ፡ ኀቤከ ፡ ወከቡር ፡ ውእቱ ፡ ዘከማከ ።

11. ዘያአኩትዎ ፡ ትጉሃን ፡ በሰማያት ፡ ተቀጸለ ፡ አክሊለ ፡ ዘሥክ ፡ ወተሰቅለ ፡ ዲበ ፡ ዕፀ ፡ መስቀል ፡ ማእከለ ፡ ክልኤ ፡ ፈያት ። ዘያቴሕቱ ፡ ርእሶ ፡ ቅድሜሁ ፡ ልዑላን ፡ በፍርሀት ፡ አትሐተ ፡ ርእሶ ፡ ልዑለ ፡ በቅድመ ፡ ሰቃልያን ፡ ለሕማም ። ጸዋሬ ፡ ሰማያት ፡ ወምድር ፡ በኀይሉ ፡ ጸሮ ፡ ዕፅ ፡ ድኩም ፡ በዲበ ፡ ዕፀ ፡ መስቀል ። ለዘ ፡ እምኔሁ ፡ ተፈጥሩ ፡ ሰማያት ፡ ወምድር ፡ ባሕር ፡ ወአፍላግ ፡ አግመሮ ፡ መቃብር ፡ ጸብብ ፡ ኀበ ፡ ቀበርዎ ፡ ዲቤሁ ።

12. ዘአስተጋብአ ፡ አጽናፈ ፡ ምድር ፡ በሕፅኑ ፡ ወዘዘገነ ፡ አብ

---

ፍጻሜሁ ፡] በ pr S. — ምስሌከ ፡] om *A*. — ውእቱ ፡ 3°] ወ pr *A*. — ነገረነ ፡] ዚነወነ ፡ S. — በእንተ ፡] በከመ ፡ BP.

9. ወአእመርናሁ ፡] ወመነናሁ ፡ S*A*. — በኀቤከ ፡ 2°] በኀቤነ ፡ B*A*. — ውእቱ ፡ 2°] om S. — ዘተወልደ ፡] ወተ″ ፡ P | ተወሊዶ ፡ *A*. — እምሀላዊከ ፡] እምኔከ ፡ B*A*. — ወበጸዳል ፡] + ዕፁየ ፡ ሀላዊ ፡ ምስሌከ ፡ *A*.

10. በሥዕለ ፡ ሥጋ ፡] በሥጋ ፡ P | በሥጋነ ፡ *A*. — ወበአርአያነ ፡] ″ያከ ፡ S. — ነበረ ፡ . . አምላክ ፡] om P*A*. — ኀቤከ ፡] ኀቤነ ፡ P*A*. — ዘከማከ ፡] ከማከ ፡ P | om *A*. — አጽነነ ፡] ሠረረ ፡ P*A*. — ወተጽዕለ ፡] ተ″ ፡ BS. — ሰረረ ፡] ዘሣረረ ፡ ምድረ ፡ BS. — ወከቡር ፡] ከቡር ፡ BS.

11. ዘያአኩትዎ ፡] ወየአ″ ፡ P. — ወተሰቅለ ፡ . . . ፈያት ፡] በዲበ ፡ ዕፀ ፡ መ″ ፡ ምስለ ፡ ፈያት ፡ ተሰቅለ ፡ P*A*. — ልዑላን ፡] om *A*. — ልዑለ ፡] om P*A*. — ለሕማም ፡] om P. — ጸዋሬ ፡] ለ pr *A*. — ዕፅ ፡ . . ዕፀ ፡] ለዕፀ ፡ *A* | ዕፀ ፡ om P. — ለዘ ፡] ዘ *A*. — ተፈጥሩ ፡] om P | ይርዕዱ ፡ *A*. — ባሕር ፡ ወአፍላግ ፡] om *A*. — አግመሮ ፡] ወ pr P. — ቀበርዎ ፡] ሰቀልዎ ፡ S.

12. ወዘዘገነ ፡ አብሕርተ ፡] ወዘገነ ፡ አጽናፈ ፡ BS. — በስንዶናት ፡]

ሕርተ ፡ ዓለም ፡ በሕፍኑ ፡ ጠብለልዎ ፡ በስንዶናት ፡ ወቀበርዎ ፡ ከ
መ ፡ በድን ፡ ውስተ ፡ መቃብር ፡ ዘሠለስቱ ፡ እመቱ ። ወሰፍሐ ፡ ርእ
109 b β ሶ ፡ ክቡረ ፡ ወተመ|ልአ ፡ እምኔሁ ፡ መቃብር ፡ ወተንሥአ ፡ እምው
ታን ፡ በሣልስት ፡ ዕለት ፤ ወቦአ ፡ ኀበ ፡ አርዳኢሁ ፡ እንዘ ፡ ዕጽው ፡
ኖኅት ፡ ወወፅአ ፡ እምኀበ ፡ አርዳኢሁ ።

13. እንዘ ፡ ሀሎ ፡ ሀየ ፡ ከደን ፡ ሰማያት ፡ ሥኑ ፡ ወዐርገ ፡ ሰማያ
ተ ፡ ወነበረ ፡ በየማነ ፡ አቡሁ ፤ ወከነ ፡ ሰማይ ፡ መንበሮ ፡ ወምድርኒ ፡
መከየዶ ፡ እገሪሁ ። ወይመጽእ ፡ ዳግመ ፡ ይኰንን ፡ ሕያዋን ፡ ወሙ
ታን ፡ ወያንገዶጉድ ፡ እምላዕሉ ፡ ወያድለቀልቅ ፡ በቃሉ ፡ መሠረ
ታተ ፡ ምድር ፤ ወይመጽኡ ፡ ኀቤሁ ፡ ምውታን ፡ እመቃብሪሆሙ ።
ዘሎቱ ፡ ስብሐት ፡ ምስለ ፡ አቡሁ ፡ ወምስለ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ለዓ
ለመ ፡ ዓለም ።

ይ ፡ ዲ ። እለ ፡ ትነብሩ ፡ ⟨ተንሥኡ ።⟩

14. ይ ፡ ካ ። እወ ፡ እግዚኦ ፡ ዘታስተናሥእ ፡ ኵሎ ፡ በቃልከ ፤
110 a α ወሙታን ፡ እለ ፡ አንሣእከ ፡ በሞትከ ፤ ወ|እምከሓድያን ፡ እለ ፡ አ
ምኑ ፡ በመስቀልከ ፤ ወእምስሑታን ፡ እለ ፡ ተመይጡ ፡ በቅትለትከ ፤
ወእምርኩሳን ፡ እለ ፡ ተቀደሱ ፡ በሕማምከ ፤ ወሙታን ፡ እለ ፡ አንሣእ
ከ ፡ በትንሣኤከ ፤ ወአምኑ ፡ ሕዝብ ፡ እለ ፡ ተጋብኡ ፡ በሰንሄ ፡ ዚአከ ።

15. ወአርኅውከ ፡ ኖኅተ ፡ ኀጺን ፡ ወፈታሕከሙ ፡ ለሙቁሓን ፡

---

በሰንዱናት ፡ B*A*. — ወቀበርዎ ፡ ከመ ፡ በድን ፡] trsp (231) P*A*. — መቃ
ብር ፡] መቃብረ ፡ እንግዳ ፡ S. — እመቱ ፡] እመታ ፡ S. — ወሰፍሐ ፡] ሰፍሐ ፡
S. — ወተንሥአ ፡] ተ″ ፡ BS. — ኀበ ፡] + ሀለዉ ፡ S. — እምኀበ ፡] ኀበ ፡
P | እም *A*.

13. እንዘ ፡ ሀሎ ፡ ሀየ ፡] ወእንዘ ፡ ሀየ ፡ ሀሎ ፡ S. — አቡሁ ፡] አብ ፡ S.
— መንበሮ ፡] ″ሩ ፡ BS*A*. — ወምድርኒ ፡] ወምድር ፡ S*A*. — ዳግመ ፡] om
P*A*. — ወያንገዶጉድ ፡] ወአንገድጉዶ ፡ P. — እምላዕሉ ፡] በላዕሉ ፡ P*A*.
— በቃሉ ፡] ቃሉ ፡ P*A*. — ወይመጽኡ ፡] ወይወፅኡ ፡ S. — ወምስለ ፡
መንፈስ ፡] ወመንፈስ (ሱ B) ፡ BS. — ትነብሩ ፡] ት ፡ P | ትቀውሙ ፡ S. —
ተንሥኡ ፡] om BPS.

14. ዘታስተናሥእ ፡] ዘታነሥእ ፡ B. — እለ ፡ 1°] እንተ ፡ B. — እለ ፡ 2°]
ለእለ ፡ S. — ተቀደሱ ፡] ቀደሱ ፡ P. — በሕማምከ ፡] በስምከ ፡ B | በደምከ ፡
S. — ወሙታን ፡] ወእምውታን ፡ S*A*. — እለ ፡ 5°] እንተ ፡ B. — በትን
ሣኤከ ፡] በሞትከ ፡ S. — ወአምኑ ፡] ወአእመሩ ፡ S. — በሰንሄ ፡] ለሰንሄ ፡ S*A*.

15. ወፈታሕከሙ ፡ . . ኀጺን ፡] om B*A* (homoiot.). — ወፈታሕከሙ ፡

እምሰናስለ ፡ ኀጢን ። ወታነሥኦሙ ፡ በሕይወቶሙ ፡ ለእለ ፡ በልየ ፡ ሥጋሆሙ ፡ በውስተ ፡ መቃብር ፤ ወታነቅሆሙ ፡ ለእለ ፡ ኖሙ ፡ ንዋመ ፡ ሞት ፡ በሕይወቶሙ ፤ ወታነሥኦሙ ፡ ለእለ ፡ ሰከቡ ፡ ውስተ ፡ መሬት ፤ ወታግዕዞሙ ፡ እምግብርናት ፡ ለኃጥኣን ፤ ወታጸድቆሙ ፡ ለእለ ፡ ረስሑ ፡ በምሕረትከ ።

16. ወታወሥኦሙ ፡ ለዐላውያን ፡ በሣህልከ ፤ ወታጸንዖሙ ፡ ለእለ ፡ ተመይጡ ፡ በቃልከ ፤ | ወትመይጦሙ ፡ ለዐላውያን ፡ ከመ ፡ 110 a β
ይሑሩ ፡ በፍናትከ ፤ ወለዝርዋን ፡ ታስተጋብኦሙ ፡ ከመ ፡ ይባኡ ፡ ውስተ ፡ ዐጸድከ ፤ ወለእለ ፡ ስሕቱ ፡ ሕዝብከ ፡ ትመይጦሙ ፡ ውስተ ፡ ዚኣከ ፡ አሚን ።

17. አንተ ፡ እግዚኦ ፡ አጽንዖሙ ፡ ለድኩማን ፡ ወፈውሶሙ ፡ ለድውያን ፡ ከመ ፡ ያእምሩከ ፡ ኵሎሙ ፡ እለ ፡ ይነብሩ ፡ ውስተ ፡ ምድር ፡ ከመ ፡ አንተ ፡ ውእቱ ፡ አምላክ ፤ ወፈነውከ ፡ ለወልድከ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ፍቁርከ ፡ ዘታፈቅር ፡ ዘእምኔከ ፡ ተወልደ ፤ ዘለከ ፡ ምስሌሁ ፡ ስብሐት ፡ ወምስለ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ስዒር ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ።

ይ ፡ ዲ ። ውስተ ፡ ጽባሕ ፡ ⟨ነጽሩ ።⟩

18. ይ ፡ ካ ። ናቁርብ ፡ ለከ ፡ ዘንተ ፡ ቊርባነ ፡ ንጹሐ ፡ ወቅዱሰ ፡

---

ለሙቁሓን ፡] ወፈታሕክ ፡ ሙቃሕን ፡ [sic] S. — በሕይወቶሙ ፡ 1°] om P*A* | in S auf Rasur außer ሙ. — ሞት ፡] መዋቲ ፡ P | om *A*. — እምግብርናት ፡ ለኃጥኣን ፡] ለእግብርት (ተ P) ፡ ኃጥኣን ፡ P*A*.

16. ወታወሥኦሙ ፡] ወታስተናሥኦሙ ፡ S | ወታስተሠናዕዎሙ ፡ *A*. — ለእለ ፡] ለኃጥኣን ፡ እለ ፡ B. — ወትመይጦሙ ፡] ወይመ″ ፡ P. — ይሑሩ ፡] ይሑሩ ፡ B*A*. — በፍናትከ ፡] ውስተ ፡ ፍ″ ፡ *A* | ውስተ ፡ ፍናቲ ፡ P. — ታስተጋብኦሙ ፡] ያስ″ ፡ P. — ዐጸድከ ፡] አጸዱ ፡ P. — ሕዝብከ ፡] እም pr P*A*. — ዚኣከ ፡ አሚን ፡] ዘዚአከ ፡ ፈቃድ ፡ P*A*.

17. እግዚኦ ፡] በየማንከ ፡ S. — አጽንዖሙ ፡] ታጸንዖሙ ፡ *A*. — ለድኩማን ፡ ወፈ″ ፡ ለድ″ ፡] ለድኩማን ፡ መንፈስ ፡ P*A*. — ያእምሩከ ፡] ″ሩ ፡ B ያስምሩከ ፡ P. — እለ ፡ . . ምድር ፡] om BS (ዲበ ፡ pro ውስተ ፡ *A*). — ፍቁርከ ፡] ወልድከ ፡ ወፍ″ ፡ P | ወልድከ ፡ *A*. — ዘእምኔከ ፡] እምኔከ ፡ PS. — ወምስለ ፡] ምስለ ፡ P. — ስዒር ፡] om S. — ነጽሩ ፡] om BPS.

18. በቅድሜከ ፡] በኀቤከ ፡ B. — በእንተ ፡ አቤል ፡ . . . ሐዋርያት ፡] om *A*. — ወሴት ፡] + ወሄኖክ ፡ B. — በእንተ ፡ 3°] ወ pr BP. — ወዙሎ

በቅድሜከ ፡ በእንተ ፡ አቤል ፡ ወሴት ፡ ወኖኅ ፡ ወመልከ ፡ ጼዴቅ ፤
110 b α በእንተ ፡ | አብርሃም ፡ ይስሐቅ ፡ ወያዕቆብ ፤ በእንተ ፡ ሙሴ ፡ ወአ
ሮን ፡ ወኵሎሙ ፡ ነቢያት ፤ በእንተ ፡ ስምዖን ፡ ጴጥሮስ ፡ ወዮሐንስ ፡
መጥምቅ ፡ ወኵሎሙ ፡ ሐዋርያት ፤ በእንተ ፡ ዳዊት ፡ ወሕዝቅያስ ፡
ወኢዮስያስ ፡ ወቄስጠንጢኖስ ፡ ንጉሥ ፡ ወኵሎሙ ፡ ነገሥት ፡ እለ ፡
አዕረፉ ፡ በርትዕት ፡ ሃይማኖት ፤ ወበእንተ ፡ ኵሎሙ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶ
ሳት ፡ ቀሳውስት ፡ ወዲያቆናት ፡ ወንፍቀ ፡ ዲያቆናት ፡ አናጕንስጢ
ስ ፡ ወመዘምራን ፡ ወራዙት ፡ ወደናግል ።

19. ወበእንተ ፡ ኵሉ ፡ ነፍስ ፡ እንተ ፡ ኀደረ ፡ ላዕሌሃ ፡ መንፈ
ስ ፡ ቅዱስ ፡ ወተፈጸመ ፡ ላዕሌሃ ፡ መንፈሰ ፡ ሕይወት ፤ ወበእንተ ፡
ኵሉ ፡ ነፍስ ፡ እንተ ፡ ተለክአት ፡ በአምሳሊሁ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱ
110 b β ስ ፡ ክርስቶስ ፡ ወልድከ ፡ | ወፍቁርከ ፡ ዘታፈቅር ፤ ወበእንተ ፡ ኵሎ
ሙ ፡ እለ ፡ ተገብረ ፡ ሎሙ ፡ ዝንቱ ፡ ቊርባን ፡ በቅድሜከ ፡ ወአብ
እዎሙ ፡ ውስተ ፡ ቅድስት ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ወአቅረብዎሙ ፡
ቅድመ ፡ ምሥዋኒከ ፡ ቅዱስ ፡ ወልውል ።

20. በእንተ ፡ ኵሎሙ ፡ አሕዛብ ፡ ፈላስያን ፡ ወነጋድያን ፡ እለ ፡
ሀለዉ ፡ ውስተ ፡ ገጸ ፡ ምድር ፡ በርትዕት ፡ ሃይማኖት ፡ ወወፅኡ ፡
እምዝንቱ ፡ ዓለም ፤ በእንተ ፡ ኵሉ ፡ አፍ ፡ ወልሳን ፡ እለ ፡ አምኑ ፡

---

ሙ ፡ ነቢያት ፡] ካህናት ፡ S. — ዳዊት ፡ . . . ነገሥት ፡] ኵሎሙ ፡ አበዊነ ፡ *A*. — ወኢዮስያስ ፡] om P. — ንጉሥ ፡] om B. — ወኵሎሙ ፡] ወበእንተ ፡ ኵሎሙ ፡ P. — በርትዕት ፡ ሃይማኖት ፡] በሃ″ ፡ ር″ ፡ B. — ወንፍቀ ፡ ዲያቆናት ፡] om S. — አናጕንስጢስ ፡] ወ pr P*A*. — ወመዘምራን ፡] om P*A*. — ወራዙት ፡] ወ pr *A* | ወበእንተ ፡ pr P.

19. ወበእንተ ፡ 1° u. 2°] በእንተ ፡ S. — ኵሉ ፡ ነፍስ ፡ 1°] ኵላ ፡ ነፍስ ፡ *A*. — ኀደረ ፡ . . . ነፍስ ፡ እንተ ፡] om B (homoiot.). — ኀደረ ፡] ″ረት ፡ P. — መንፈስ ፡ . . ላዕሌሃ ፡] om *A* (homoiot.). — ኵሉ ፡ ነፍስ ፡ 2°] ኵላ ፡ መልክዕ ፡ *A*. — ወፍቁርከ ፡ ] om *A*. — ወበእንተ ፡ 3°] በእንተ ፡ P*A*. — ኵሎሙ ፡] + ምውታን ፡ *A*. — በቅድሜከ ፡] om P*A*. — ወአብእዎሙ ፡ . . . ወልውል ፡] om. *A*. — ወአብእዎሙ ፡] ወአብአሙ ፡ B S$^{corr}$. — ውስተ ፡ . . . ወአቅረብዎሙ ፡] om B | ውስተ ፡ ዝንቱ ፡ ቤትክ ፡ ወአቅ″ ፡ S. — ቅድመ ፡] ዲበ ፡ S. — ወልውል ፡] ወዓቢይ ፡ P.

20. በእንተ ፡ . . . ወነጋድያን ፡] ወበእንተ ፡ ነጋድያን ፡ B | ወበእንተ ፡ ኵሎሙ ፡ ነጋድያን ፡ ወፈላስያን ፡ *A*. — ፈላስያን ፡] om S. — እለ ፡ ሀለዉ ፡ . . . ወወፅኡ ፡] እለ ፡ በሃይማኖት ፡ ርትዕት ፡ ወጽኡ ፡ *A*. — ገጸ ፡ ምድር ፡] ኵ

በስሙ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ወልድከ ፡ ወፍቁርከ ፡ ዘታፈቅር ። ወለከ ፡ ስብሐት ፡ ምስሌሁ ፡ ወምስለ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ስዉር ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ።

ይ ፡ ዲ ። በእንተ ፡ ብፁዕ ፡

21. ይ ፡ ካ ። ለእሉኒ ፡ ወለኵሎሙ ፡ በእግዚእነ ፡ ወመድኀኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ትሰግድ ፡ ለከ ፡ ቤተ ፡ ክር|ስቲያን ፡ ወታሌዕለ 111 a α
ከ ፡ መርዓትከ ። በበቀኖዔቶሙ ፡ ለልዑላን ፡ ወበቅዳሴሆሙ ፡ ለሱራፌል ፡ ወበክብሮሙ ፡ ለኪሩቤል ፤ ወበአኰቴቶሙ ፡ ለመላእክተ ፡ እሳት ፡ ወበስእለቶሙ ፡ ለትጉሃን ፡ ወበፍጻሜሆሙ ፡ ለቅዱሳን ።

22. በንጽሑ ፡ ለአዳም ፡ ወበምጽዋቱ ፡ ለኖኅ ፡ ወበተወክፎቱ ፡ ለአብርሃም ፡ ወበኂሩቱ ፡ ለይስሐቅ ፡ ወበአስተርእዮቱ ፡ ለያዕቆብ ፤ በመዋቅሕቲሁ ፡ ለዮሴፍ ፡ ወበየውህቱ ፡ ለሙሴ ፤ በትዕግሥቱ ፡ ለኢዮብ ፤ በውዳሴሁ ፡ ለኤልያስ ፤ በአፍቅሮቶሙ ፡ ለሐዋርያት ፡ ወበላሖሙ ፡ ለቅዱሳን ፡ ወበጻማሆሙ ፡ ለፈላስያን ።

23. በጽፍዐቱ ፡ ለዋሕድ ፡ ወበጽድቆሙ ፡ ለእለ ፡ ኢአበሱ ፤ በ ትሕትናሆሙ ፡ ለእለ ፡ አድምዑ ፡ ን|ጽሐ ፤ በገድሎሙ ፡ ለቅዱሳን ፡ 111 a β
ወበሕርመቶሙ ፡ ለጎሩያን ፤ በርሕቀተ ፡ አጽናፈ ፡ ምድር ፡ ወበዕ

---

ሉ ፡ pr P | ገጻ ፡ ለምድር ፡ B. — ኵሉ ፡] om *A*. — ወፍቁርከ ፡] om *A*. — ወለከ ፡] ዘለከ ፡ P (+ ይደሉ ፡) *A*. — መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡] trsp S. — ብፁዕ ፡] እለ ፡ ኖሙ ፡ P | + ወቅዱስ ፡ ርእሰ ፡ ሊቃነ ፡ ጳጳሳት ፡ አባ ፡ (እገሌ) ፡ ወበእንተ ፡ ብፁዕ ፡ አባ ፡ (እገሌ) ። *A*.

21. ለእሉኒ ፡] ሎሙኒ (ሂ *A*) ፡ P *A* | በዝየ ፡ ይዝክር ፡ አስማቲሆሙ ፡ ለእለ ፡ ኖሙ ፡ pr B. — በእግዚእነ ፡] እግ″ ፡ P | አእግ″ ፡ *A*. — ወመድኀኒነ ፡] om P. — ክርስቲያን ፡] ″ያንከ ፡ P (auf Rasur) *A*. — ወበክብሮሙ ፡] ወበድንጋሄሙ ፡ P *A*. — ለመላእክተ ፡ እሳት ፡] ለመላእክት ፡ *A*. — ወበስእለቶሙ ፡] ወ om P *A*.

22. Fehlt *A*. — ወበምጽዋቱ ፡] ″ጽአቱ ፡ P. — ለኖኅ ፡] ለኢዮብ ፡ BS. — ወበተወክፎቱ ፡] በተ″ ፡ S. — በመዋቅሕቲሁ ፡ . . ለሙሴ ፡] trsp (3412) B. — ወበየውህቱ ፡] ወበጎብቱ ፡ P. — በትዕግሥቱ ፡ ለኢዮብ ፡] om S. — በውዳሴሁ ፡ . . ለሐዋርያት ፡] ወበአፍቅሮቶሙ ፡ ለሐዋርያት ፡ በቅዳሴሆሙ ፡ [sic] ለኤልሳዕ ፡ S. — ወበላሖሙ ፡ ለቅዱሳን ፡] om B | ወበገድሎሙ ፡ ለቅዱሳን ፡ S. — ወበጻማሆሙ ፡] በ″ ፡ BS.

23. Fehlt *A*. — ለዋሕድ ፡] + ወልድከ ፡ S. — በትሕትናሆሙ ፡] + ለእለ ፡ ኢአበሱ ፡ በትሕትናሆሙ ፡ S (dittogr.). — አድምዑ ፡] ኢያምዕው ፡ BS. — በገድሎሙ ፡] በጻማሆሙ ፡ S. — ለቅዱሳን ፡] ለንጹሐን ፡ P.

መቆሙ ፡ ለልጕታተ ፡ ባሕር ፤ በንጥረተ ፡ መባርቅት ፡ ወበስረተ ፡ ደመናት ፡ ወበአኰቴቶሙ ፡ ለመላእክት ፤ በስብሐቶሙ ፡ ለጻድቃን ፡ ወበንጽሖሙ ፡ ለትጉሃን ፤ በስንአሆሙ ፡ ለልዑላን ፡ ወበጸሎሙ ፡ ለመንፈሳውያን ።

24. በክነፊሆሙ ፡ ለሱራፌል ፡ ወበአኰቴቶሙ ፡ ለኢኣላፍ ፤ በየማኖሙ ፡ ለካህናት ፡ ወበቅትለቶሙ ፡ ለሰማዕት ፡ ወበደሞሙ ፡ ለመሃይምናን ፤ በጸሎቶሙ ፡ ለመላእክት ፡ ወበዕበዮሙ ፡ ለሊቃነ ፡
111 b α መላእክት ፤ በሕማማቲሁ ፡ ለዋሕድ ፡ ወልድከ ፡ በሥልጣንከ ፡ | አ ኃዜ ፡ ኵሉ ፡ ወበጸሎት ፡ እንተ ፡ ተወርግ ፡ ጎበ ፡ አቡሁ ፡ ለእግዚእነ ፡ ወመድኀኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ።

⟨*Institutio.*⟩

25. ይ ፡ ዲ ። አንሥኡ ፡ ⟨እደዊክሙ ፡ ቀሳውስት ።⟩

§ C ይ ፡ ካ ። §በይእቲ ፡ ሌሊት ፡ እንተ ፡ ባቲ ፡ አመ ፡ ያገብእዎ ፡ ነሥ አ ፡ ጎብስተ ፡ በእደዊሁ ፡ ቅዱሳት ፡ ወብፁዓት ፡ እለ ፡ እንበለ ፡ ነው ር ፤ አንቃዕደወ ፡ ሰማየ ፡ ጎቤከ ፡ ጎበ ፡ አቡሁ ፡ አእኰተ ፡ ባረከ ፡ ወፈተተ ፡ ወይቤ ፤ ንሥኡ ፡ ብልዑ ፡ ዝጎብስት ፡ ሥጋየ ፡ ውእቱ ፡

— ለጎሩያን ፡] + በጽድቆሙ ፡ ለቅዱሳን ፡ ፍጹሐን ፡ [sic] P. — በርሕቀተ ፡] በርጎቀ ፡ P. — በንጥረተ ፡] በንጥረ ፡ S. — በንጽሖሙ ፡ S. — በስንአሆ ሙ ፡] ወ pr P. — በጸሎሙ ፡ S.

24. In *A* nur: በቅትለቶሙ ፡ ለሰማዕታት ። ወበጸሎት ፡ እንተ ፡ ተዓር ግ ፡ ጎበ ፡ አቡሁ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ። — ለሱራፌል ፡] + ወበአ ዕይንቲሆሙ ፡ ለኪሩቤል ፡ B. — በየማኖሙ ፡] ወ pr P. — ለመሃይምናን ፡] + ወመሃይምንት ፡ (l. "ናት ፡) P. — በጸሎቶሙ ፡ ለመላእክት ፡] om P. — ወበዕበዮሙ ፡] ወበስብሐቶሙ ፡ S. — መላእክት ፡] + ብርሃናውያውያን ፡ [sic] P. — ለዋሕድ ፡ ወልድከ ፡] ለ" ፡ ወልድ ፡ S | ለወልድከ ፡ ዋሕድ ፡ B.

25. ይ ፡ ዲ ። . . . ይ ፡ ካ ።] om P | die eingeklammerten Worte stehen nur in *A*, welches den Ausruf des Diakons erst nach ያገብእዎ ፡ bietet. — ወብፁዓት ፡] ወንጹሐት ፡ P. — ነውር ፡] + ይ ፡ ሕ ። ነአ ምን ፡ ክመ ፡ ዝንቱ ፡ ውእቱ ፡ በእማን ፡ ነአምን ። ይ ፡ ካ ። *A*. — አቡሁ ፡] + እማሬ ፡ B. — ባረከ ፡] ቡራኬ ፡ pr B | + ይበርክ ፡ ላዕለ ፡ ጎብስት ፡ ቮጊዜ ። *A*. — ወፈተተ ፡ ወይቤ ፡] ወፈተተ ፡ ወወሀቦሙ ፡ ለእሊአሁ ፡ አርዳኢሁ ። ወእ ምዝ ፡ ያንቅዖ ፡ ለጎብስት ፡ እምፀጽንፍ ፡ ንስቲተ ፡ እንዘ ፡ ኢይሌልዮ ። ወይቤሎ ሙ ፡ *A*. — ዝጎብስት ፡ ሥጋየ ፡ ውእቱ ፡] እማሬ ፡ pr B | ዝ ፡ (እማሬ) ፡ ው

ለዘበእንቲአክሙ ፡ ይትፈተት ፡ ወይትወሀብ ፡ ለቤዛ ፡ ኵሉ ፡ ዓለም ፡ በዘይትጎደግ ፡ ጎጢአት ።

ይ ፡ ሕ ። አሜን ።

26. ይ ፡ ካ ። ወካዕበ ፡ እምድኅረ ፡ ተደሩ ፡ ነሥአ ፡ ጽዋዐ ፡ አእኰተ ፡ ባረከ ፡ ወቀደሰ ፡ ወይቤሎሙ ፡ ለአርዳኢሁ ፤ ንሥኡ ፡ ስትዩ ፡ ዝጽዋዕ ፡ ደምየ ፡ ውእቱ ፡ ዘሐዲስ ፡ ሥርዐት ፡ ለዘበእንቲአክሙ ፡ ይትከዐው ፡ ለቤዛ ፡ ኵ|ሉ ፡ ዓለም ፡ በዘ ፡ ይትጎደግ ፡ ጎጢአት ። 111 b β

ይ ፡ ሕ ። አሜን ።

〈*Invocatio.*〉

27. ይ ፡ ካ ። §እወ ፡ እግዚኦ ፡ አምላክነ ፡ ስምዖሙ ፡ ጸሎቶሙ ፡ ፤ *M*

ለአግብርቲከ ፡ ወተወከፎሙ ፡ ለእለ ፡ ይሰግዱ ፡ ለከ ። እምቅድመ ፡ ገጽከ ፡ ሜሎስ ፡ እሳት ፡ ዘይነድድ ፡ ይትከሠት ፤ ወይትረኀው ፡ ሰማ ይ ፡ በጽድቅከ ፤ ወበፈቃድከ ፡ ይትፈነው ፡ መንፈስከ ፡ ቅዱስ ፡ ወሕ

---

እቱ ፡ ሥጋየ ፡ *A.* — ይትፈተት ፡] "ፈተት ፡ S*A.* — ወይትወሀብ ፡ . . . በዘ ይትጎደግ ፡] ለጎድገተ ፡ *A.* — ኵሉ ፡ ዓለም ፡] ብዙኃን ፡ S. — ይ ፡ ሕ ። አ ሜን ።] om B*C* | አሜን ፡ P | + አእምን ፡ S | + አሜን ፡ አሜን ፡ ነአምን ፡ ወንትአመን ፡ ንሴብሐከ ፡ አእግዚእነ ፡ ወአምላክነ ። ከመ ፡ ዝንቱ ፡ ውእቱ ፡ በአ ማን ፡ ሥጋከ ፡ ነአምን ። *A.*

26. ይ ፡ ካ ።] om B P*C.* — ወካዕበ ፡ . . . ለአርዳኢሁ ፡] ወከማሁ ፡ ጽዋ ዓኒ ፡ አእኵቶ ፡ ባረከ ፡ ወቀዲሶ ። ይባርክ ፡ ላዕለ ፡ ጽዋዕ ፡ ፫ጊዜ ። ወመጠዎሙ ፡ ለእሊአሁ ፡ አርዳኢሁ ፡ ወይቤሎሙ ፡ *A.* — አእኵተ ፡] ድግሬ ፡ [sic] pr B | + ቡራኬ ፡ B. — ስትዩ ፡] ስተዩ ፡ *C* | om P. — ዝጽዋዕ ፡ ደምየ ፡ ውእቱ ፡] እግሬ ፡ pr B | ጽዋኅ ፡ ዝውእቱ ፡ ደምየ ፡ P | ዝ ፡ (እግሬ) ፡ ውእቱ ፡ ደምየ ፡ *A.* — ዘሐዲስ ፡ ሥርዐት ፡] om S*A.* — ለቤዛ ፡ ኵሉ ፡ ዓለም ፡] ወይትወሀብ ፡ pr BS | ለቤዛ ፡ ብዙኃን ፡ S*A* | ዘለኵሉ ፡ ዓለም ፡ P. — በዘ ፡ ይት" ፡ ጎጢ አት ፡] ይነክኑ ፡ ለጽዋዕ ፡ በትእምርተ ፡ መስቀል ፡ *A.* — ይ ፡ ሕ ። አሜን ።] om B P*C* | አሜን ። ይ ፡ ሕ ። አእ ፡ S | + አሜን ፡ አሜን ፡ ነአምን ፡ ወንትአ መን ፡ ንሴብሐከ ፡ አእግዚእነ ፡ ወአምላክነ ፡ ከመ ፡ ዝንቱ ፡ ውእቱ ፡ በአማን ፡ ደ ምከ ፡ ነአምን ። ይ ፡ ካ ። ወሶበ ፡ ትገብርዎ ፡ ለዝ ፡ ተዝክረ ፡ ዚአየ ፡ ግበሩ ። ይ ፡ ሕ ። ንዜኑ ፡ ሞተከ ፡ እግዚእ ፡ ወትንሣኤከ ፡ ቅድስተ ። ነአምን ፡ ዕርገትከ ፡ ወዳግመ ፡ ምጽአተከ ፡ ንሴብሐከ ፡ ወንትአመነከ ፡ ንስእለከ ፡ ወናስተበቍዓከ ፡ አእግዚእነ ፡ ወአምላክነ ። *A.*

27. ይ ፡ ካ ።] om B P*C.* — እምቅድመ ፡ ገጽከ ፡] ወገጹ ፡ S. — ሜ ሎስ ፡ እሳት ፡ ዘይነድድ ፡] om *A* | ሜሎስ ፡ (ዘ *C*) እሳት ፡ ይነድድ ፡ *C M.* — ይትከሠት ፡] ወ pr *A M.* — በጽድቅ ፡ *M.* — ይትፈነው ፡ መንፈስከ ፡] "ፈኖ ፡ (ወ BP) መን" ፡ B P*A M* (om ከ). — ቅዱስ ፡ ወሕያው ፡] ቅ" ፡ ሕ" ፡

ያው ፤ ይምጻእ ፡ ወይኅድር ፡ ወያዕርፍ ፡ ዲበ ፡ ዝንቱ ፡ ኅብስት ፡ ወ
ጽዋዕ ፤ ይባርክ ፡ ወይቀድስ ፡ ወይኩን ፡ ሱታፌ ፡ ሥጋሁ ፡ ወደሙ ፡
ለፍቁር ፡ ወልድከ ፡ እግዚእነ ፡ ወአምላክነ ፡ ወመድኀኒነ ፡ ኢየሱስ ፡
† *CM* ክርስቶስ† ።

ይ ፡ ዲ ። በኵሉ ፡ ልብ ፡

ይ ፡ ሕ ። በከመ ፡ ሀሎ ፡

28. ይ ፡ ካ ። (ድማሬ ፡) ከመ ፡ ይኩን ፡ ለኅድገተ ፡ አበሳ ፡ ለእለ ፡
ይቀርብዎ ፡ ወለስርየተ ፡ ኀጢአት ፡ ለእለ ፡ ይነሥእዎ ፤ ወለኵሎሙ ፡
112 a α | ለእለ ፡ በርትዕት ፡ ሃይማኖት ፡ ይሳተፉ ፡ ወይነሥኡ ፡ እምኔሁ ፡
ይኩኖሙ ፡ ለሣህል ፡ ወለምሕረት ፡ ለፈውስ ፡ ወለረድኤት ፡ ለሕይ
ወተ ፡ ነፍስ ፡ ወሥጋ ፡ ወለኅድገተ ፡ አበሳ ፡ ወለስርየተ ፡ ኀጢአት ፡
ወለትንሣኤ ፡ እምኀ ፡ ምውታን ፡ ወለሕይወት ፡ ሐዳስ ፡ ለዓለመ ፡
ዓለም ፡ አሜን ። ወትኩን ፡ ሞገሱ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡
ምስለ ፡ ኵሉ ፡ ወበኵሉ ፤ ንወድስ ፡ ኪያከ ፡ ንባርክ ፡ ኪያከ ፡ ንስእል ፡
እግዚኦ ፡ አምላክነ ፤ ሀበነ ፡ በል ።

---

P | ሕያው ፡ ወቅዱስ ፡ *ACM* | ቅዱስ ፡ B. — ይምጻእ ፡ ወይኅድር ፡ ወያዕርፍ ፡] ይረድ ፡ ወይምጻእ ፡ ወያዕርፍ ፡ *ACM* | + ወይረድ ፡ P. — ዲበ ፡ . . . ወይ ኩን ፡] ላዕሌነ ፡ ከመ ፡ *A*. — ወጽዋዕ ፡] "ዓ *M* | + ቡራኬ ፡ B. — ወይኩን ፡] ወ om S. — ሥጋከ ፡ P. — ወአምላክነ ፡ ወመድኀኒነ ፡] om B (hab $B^{corr}$ sup lin) S. — ወአምላክነ ፡] om *A*. — ይ ፡ ዲ ። . . . ሀሎ ፡] om BP*A*.

28. ይ ፡ ካ ፡] om BP*A*. — ድማሬ ፡] om *A* | እምድኅረ ፡ ተመጠዉ (ወ B) ፡ BP. — ከመ ፡] om *A*. — አበሳ ፡] ኃጢአት ፡ S. — ለእለ ፡ 3°] እለ ፡ BS. — ይሳተፉ ፡ ወይነሥኡ ፡] "ፍዎ ፡ "እዎ ፡ *A*. — እምኔሁ ፡] om S*A*. — ለፈውስ ፡] ወ pr S. — ነፍስ ፡ ወሥጋ ፡] ነፍስነ ፡ ወሥጋነ ፡ S. — ወለኅድገተ ፡ . . ኀጢአት ፡] om *A* | ወለኅ" ፡ አበሳነ ፡ ለስርየተ ፡ ኀ" ፡ S. — ለሕይወት ፡ B. — ሐዳስ ፡] ሐዲስ ፡ P*A*. — አሜን ፡] ይ ፡ ሕ ። pr *A*. — ወትኩን ፡ . . . አምላክነ ፡] om BP*A*. — ሀበነ ፡ በል ፡] om BP | ይ ፡ ካ ። ሀበነ ፡ ንኅበር ፡ በዘዚአከ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ወፈውሰነ ፡ በዝንቱ ፡ ጽርስፎራ ፡ ከመ ፡ ብከ ፡ ንሕየው ፡ ዘለኵሉ ፡ ዓለም ፡ ወለዓለመ ፡ ዓለም ። ይ ፡ ሕ ። ከማሁ ። ይ ፡ ካ ። ቡሩክ ፡ ስሙ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ወቡሩክ ፡ ዘይመጽእ ፡ በስመ ፡ እግዚ አብሔር ፡ ወይትባረክ ፡ ስመ ፡ ስብሐቲሁ ፡ ለይኩን ፡ ለይኩን ፡ ቡሩክ ፡ ለይኩን ። ይ ፡ ሕ ። ከማሁ ። ይ ፡ ካ ። ፈኑ ፡ ጸጋ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ላዕሌነ ። ይ ፡ ሕ ። ከማሁ ። ይ ፡ ዲ ። ተንሥኡ ፡ ለጸሎት ። ይ ፡ ሕ ። እግዚኦ ፡ ተሠሃለነ ። ይ ፡ ካ ። ሰላም ፡ ለኵልክሙ ። ይ ፡ ሕ ። ምስለ ፡ መንፈስከ ። *A*.

29. ጸሎተ ፡ ፈትዶ ። ጎቤከ ፡ እግዚኦ ፡ አንቃዕዶን ፡ አዕይንቲነ ፡ እንዘ ፡ ንትሜነይ ፡ ርደተ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፤ ወለከ ፡ ንሰግድ ፡ በአ ብራከ ፡ አልባቢነ ፤ ወለከ ፡ ናደንን ፡ አርእስተ ፡ ሕሊናነ ፡ ወመንፈ ስነ ፤ ቀድሰነ ፡ እግዚኦ ፡ በቅድሳቲከ ፡ ወአንጽሐነ ፡ በምሕረትከ ፡ ወረስየነ ፡ ሱቱፋን ፡ ለነሢኢ ፡ ምሥጢርከ ፡ ቅዱስ ። ዝአፍሓመ ፡ እሳት ፡ ዘአንበርኖ ፡ በቅድሜ | ከ ፡ ቅድመ ፡ ምሥዋኢከ ፡ ቅዱስ ፡ 112 a β
ኢይኩነነ ፡ ዘይሰክየነ ፤ ወዝጎብስተ ፡ አምልከ ፡ ዘፈተትኖ ፡ በአሚን ፡ ኢይኩነነ ፡ ለበቀል ፡ በእንተ ፡ ዘኢያንጻሕነ ፡ ነፍሰነ ።

30. መፍርህኬ ፡ አብቅዎ ፡ ከናፍር ፡ ለበሊዐ ፡ እሳት ፡ ግሩም ፤ መፍርህኬ ፡ ውኂጠ ፡ አፍሓም ፡ ርሱን ፡ ለእመ ፡ ኢያንጽሐት ፡ ከር ሥ ፡ ውሳጤያቲሃ ፡ እምጽልሑት ፤ መፍርህኬ ፡ ነጽሮ ፡ ሕርደቱ ፡ ለመርዓዊ ፡ ንጹሕ ፡ በውስተ ፡ ፒላሳሁ ፤ መፍርህኬ ፡ ርእየተ ፡ ጥብ ሐቱ ፡ ለወልደ ፡ አምላክ ፡ ሕያው ፡ በቅድመ ፡ አቡሁ ፡ ሰማያዊ ፤ መ ፍርህኬ ፡ ቀሪቦቱ ፡ ለንጥረ ፡ መለኮት ፡ ወለኪፎቱ ፡ ለመብረቀ ፡ ስብሐት ።

31. ይ ፡ ዲ ። ጸልዩ ።

ይ ፡ ካ ። ናንጽሕ ፡ ርእሰነ ፡ ለነሢኡቱ ፡ ወንቀድስ ፡ ነፍሰነ ፡ ለተ መጥዎቱ ፡ ወንበል ፤ ስብ | ሐት ፡ ለአብ ፡ ዘሠምረ ፡ ይጠባሕ ፡ መግ 112 b α
ዝአ ፡ ላህም ፡ ንጹሕ ፤ ስብሐት ፡ ለወልድ ፡ ዝውእቱ ፡ ዘተጠብሐ ፡

---

29. ጸሎተ ፡ ፈትዶ ።] ጸሎት ፡ B | + (እንዘ ፡ ይፈትዶ ፡ ለጎብስት ፡ በፀ) ይ ፡ ካ ። *A.* — አዕይንቲነ ፡] om S. — ወአንጽሐነ ፡ በምሕረትከ ፡] om B. — ሱቱፋን ፡] ድልዋነ ፡ ወስቱፋን ፡ [sic] *A.* — ዝአፍሓመ ፡ እሳት ፡] om S. — ዘአንበርኖ ፡] "ርነ ፡ BS. — ዘይሰክየነ ፡] ለስክየትነ ፡ እማ ፡ B. — ነፍ ሰነ ፡] ነፍስነ ፡ PS | + ወሥጋነ ፡ B*A.*

30. ከናፍር ፡] + ወአስናን ፡ P. — ግሩም ፡] om S*A.* — መፍርህኬ ፡ ውኂጠ ፡] ወውኂጠ ፡ *A.* — ውሳጤያቲሃ ፡] ውሳጤሃ ፡ S*A.* — ለመርዓዊ ፡] "ዊሃ ፡ *A.* — ርእየተ ፡] ርእየ ፡ S | ርዕይ ፡ *A.* — ጥብሐቱ ፡] "ቶ ፡ S*A.*

31. ይ ፡ ዲ ። ጸልዩ ። ይ ፡ ካ ።] om P*A.* — ለተመጥዎቱ ፡] + ይ ፡ ዲ ። ጸልዩ ። ይ ፡ ሕ ። አቡነ ፡ ዘበሰማያት ፡ ። ፡ (ወይበሉ ፡ በተባርዮ ፡) ፡ ይ ፡ ሕ ። ሠራ ዊተ ፡ መላእክቲሁ ፡ ለመድኃኔ ፡ ዓለም ፡ ይቀውሙ ፡ ቅድሜሁ ፡ ለመድኃኔ ፡ ዓለ ም ። ወይኬልልዎ ፡ ለመድኃኔ ፡ ዓለም ፡ ሥጋሁ ፡ ወደሙ ፡ ለመድኃኔ ፡ ዓለም ። ወንብጻሕ ፡ ቅድመ ፡ ገጹ ፡ ለመድኃኔ ፡ ዓለም ፡ በአሚነ ፡ ዚአሁ ፡ ለክርስቶስ ፡

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000233

መግዝአ ፡ ላህም ፡ ንጹሕ ፤ ስብሐት ፡ ለመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ዘይሬስዮ ፡ ለጎብስት ፡ ከመ ፡ ይኩን ፡ ሥጋሁ ፡ ለመግዝአ ፡ ላህም ፡ ንጹሕ ።

32. ፫ ፡ አካል ፡ ወ፩ ፡ እግዚአብሔር ፤ ፫ ፡ ገጽ ፡ ወ፩ ፡ ራእይ ፤ ፫ ፡ አስማት ፡ ወ፩ ፡ ህላዌ ። ሎቱ ፡ ስብሐት ፡ እምአፈ ፡ ትጉሃን ፡ መ ላእክት ፤ ወሎቱ ፡ ቅድሳት ፡ እምአፈ ፡ ነቢያት ፡ ወሐዋርያት ፡ እም ይእዜ ፡ ወእስከ ፡ ለዓለም ፡ ወእስከ ፡ ዳግም ፡ ጉባኤ ።

ይ ፡ ዲ ። እለ ፡ ትቀውሙ ፡ ⟨አትሕቱ ፡ ርእሰክሙ ።⟩

33. ይ ፡ ካ ። ህልው ፡ አብ ፡ ምስለ ፡ ወልዱ ፡ ወምስለ ፡ መንፈ ሱ ፡ ቅዱስ ፡ እምቅድመ ፡ ሰዓት ፡ ወዕለት ፤ እምቅድመ ፡ አዝማን ፡ ወዓመታት ። አልቦ ፡ ቀዲመ ፡ ህላዌ ፡ ለ፩ ፡ እምኪልኡ ፡ ወለካልኡ ፡
112 b β እምሣልሱ ። ኢመጠነ ፡ | ሩጸተ ፡ መባርቅት ፡ ወኢመጠነ ፡ ጥፍሐተ ፡ አክናፈ ፡ ንስር ። ጎቡራን ፡ በኢቱሳሔ ፡ ወዕሙራን ፡ በኢቡዓዴ ፤ ግጽዋን ፡ በትሥልስት ፡ ወእጉዛን ፡ በዕምረት ፤ ዕሩያን ፡ በአካል ፡ ወእዩያን ፡ በሥራኄ ፡ ወበጸዳል ።

34. አኮ ፡ ለመርድአ ፡ ግብር ፡ ዘወለዶ ፡ አብ ፡ ለወልዱ ፡ እም ቅድመ ፡ ይትፈጠር ፡ ዓለም ፤ ወአኮ ፡ ለአስተዋፅኦ ፡ ኪን ፡ ወተግባ ር ፡ ዘከነ ፡ ህላዌሁ ፡ ለመንፈስ ፡ ቅዱስ ። ንንግርኬ ፡ ልደቶ ፡ ለዋሕ

---

ንገኒ ። ይ ፡ ካ ። *A*. — ለአብ ፡ ዘሠምረ ፡] ለዘሠምረ ፡ S. — ይጠባሕ ፡ መግ ዝአ ፡] ይፈኑ ፡ መጥብሐ ፡ (ወ S) መግዝአ ፡ BS. — ዝውእቱ ፡ ዘተጠብሐ ፡] ዘውእቱ ፡ ተጠብሐ ፡ S | ዘውእቱ ፡ ጥብሐ ፡ *A*. — ዘይሬስዮ ፡] om S | ዘረ ሰየን ፡ *A*. — ለጎብስት ፡ ከመ ፡ ይኩን ፡] ንኩን ፡ ድልዋን ፡ ለተመጥዎተ ፡ *A*.

32. ፫ ፡ አካል ፡ ወ፩ ፡] ፫አስማት ፡ ፩ S*A*. — ገጽ ፡] ገጻት ፡ S. — አስ ማት ፡] አካላት ፡ S | አካል ፡ *A*. — ትጉሃን ፡ መላእክት ፡] trsp S*A* | ሎ ሙ ፡ pr P. — ቅድሳት ፡] ስብሐት ፡ S. — ወሐዋርያት ፡] om P. — ወእስከ ፡ ዳግም ፡ ጉባኤ ፡] om *A*. — ይ ፡ ዲ ። . . . (33.) ይ ፡ ካ ።] om BP | አትሕቱ ፡ ርእሰክሙ ፡ om S.

33. መንፈሱ ፡]″ስ ፡ S*A*. — ቀዲመ ፡] ቀዲሙ ፡ B | ቅድም ፡ S. — እምካልኡ ፡] መልከው ፡ S. — ኢመጠነ ፡ . . . ንስር ፡] om *A*. — ኢመጠነ ፡] ሚመጠነ (ን B) ፡ BS. — ወኢመጠነ ፡] ወሚመጠነ ፡ BS. — በኢቱሳሔ ፡ ወዕሙራን ፡ በኢቡዓዴ ፡] በኢቡዓዴ ፡ ወድሙራን ፡ በኢቱሳሔ ፡ S*A*. — ግጽ ዋን ፡] ህልዋን ፡ *A*. — በአካል ፡] በበአካሎሙ ፡ *A*. — ወእዩያን ፡] ወዕዩያን ፡ B*A* (cf. Dillmann, *Lexicon*, col. 1008 s. v. ዕዩይ ፡ [am Schluß]) | ወዕሩያን ፡ S | ወዓቢያን ፡ P.

34. ልደቶ ፡ ለዋሕድ ፡] ልደተ ፡ ዋሕድ ፡ P | ልደቶ ፡ ለወልድ ፡ S*A*. — ዘእምአብ ፡ . . . ልደቶ ፡] om *A*. — ዘእምአብ ፡] ዘ om S. — አልቦቱ ፡

ድ ፡ ዘእምአብ ፡ ባሕቲቱ ፡ እግዚአብሔር ፡ አልቦቱ ፡ እም ፡ አሜሃ ፡ እስመ ፡ ኢያስተርአየ ፡ ህላዌሆሙ ፡ ለፍጡራን ። ወካዕበ ፡ ንንግር ፡ ወንዜኑ ፡ ልደቶ ፡ ዘእምድንግል ፤ ባሕቲቱ ፡ ወልደ ፡ አምላክ ፡ ዘእምባሕቲታ ፡ ወለተ ፡ ዳዊት ፡ ዘእንበለ ፡ አብ ፡ ምድራዊ ።

35. ኢሐጸ ፡ ፍና ፡ ት|ስብእት ፡ በእንተ ፡ ዘአልቦቱ ፡ አበ ፡ ለዘ 113 a α
ርአ ፡ ሙላድ ፤ አላ ፡ ፍጹመ ፡ ተሰብአ ፡ ዘእምባሕቲታ ፡ ብእሲት ፤ በከመ ፡ ኢሐጸ ፡ ለሔዋን ፡ ጠባይዐ ፡ አንስት ፡ በእንተ ፡ ዘአልባቲ ፡ እም ፡ አመ ፡ ተነድቀት ፡ እምዐፅመ ፡ ገቦሁ ፡ ለአዳም ። ወበከመ ፡ ኢሐጸ ፡ ለአዳም ፡ እምሕንጻ ፡ ሥጋሁ ፡ ዘቀዲሙ ፡ በእንተ ፡ ዘተነቅለ ፡ ዐፅመ ፡ ገቦሁ ፤ ከማሁ ፡ ኢሐጸ ፡ ማኅተመ ፡ ድንግልናሃ ፡ ለማርያም ፡ አመ ፡ ወለደቶ ፡ ለአበ ፡ አዳም ፡ በሥጋዌሃ ። ወበከመ ፡ አያሕመሞ ፡ ለአዳም ፡ አመ ፡ ተነቅለ ፡ ዐፅመ ፡ ገቦሁ ፤ ከማሁ ፡ ኢረከባ ፡ ሕማመ ፡ ወሊድ ፡ ለእመ ፡ አምላክ ፡ ገሊላዊት ።

36. ከመዝ ፡ ነአምን ፡ ወከመዝ ፡ ንትአመን ፡ ከመ ፡ ዝንቱ ፡ ኅብስት ፡ ዘንፌትቶ ፡ ሥጋ ፡ ክርስቶስ ፡ ውእቱ ፡ ዘነሥአ ፡ እምወለ ቶሙ ፡ ለዕብራውያን ። ወ|ካዕበ ፡ ነአምን ፡ ከመ ፡ ዝንቱ ፡ ጽዋዕ ፡ 113 a β
ደመ ፡ መለኮት ፡ ውእቱ ፡ ዘተቀድሐ ፡ እምኅበ ፡ በግዑ ፡ ለእግዚአ ብሔር ። ወዓዲ ፡ ነአምን ፡ ከመ ፡ ዝንቱ ፡ ትእምርተ ፡ መስቀል ፡ አርአያ ፡ ስቅለቱ ፡ ለክርስቶስ ፡ ዘተንጦልዐ ፡ አመ ፡ ሕማማቲሁ ።

---

እም ፡ አሜሃ ፡] (ለ P$^{corr}$) ባሕቲቱ ፡ እግዚአብሔር ፡ አልቦ ፡ አመ (sic pro እመ ፡) አሜሃ ፡ P | አልቦቱ ፡ እምአሜሃ ፡ S. — ወካዕበ ፡] + አመ ፡ P. — ዘእምድንግል ፡] ዘ om P*A*.

35. ኢሐጸ ፡] ኢሐያ ፡ *A*. — ትስብእት ፡] ″ቱ ፡ S | ″ትከ ፡ B. — ዘአልቦቱ ፡] ″ቦ ፡ P. — አበ ፡] አብ ፡ BS$^{corr}$ *A*. — በከመ ፡] ወ pr S*A*. — ዘአልባቲ ፡] ″ባ ፡ P. — እም ፡ አመ ፡] እምአመ ፡ P. — ተነድቀት ፡] ተነቅለት ፡ *A*. — ዘተነቅለ ፡] ዘነቀለ ፡ BS. — ገቦሁ ፡] እም pr B. — ኢሐጸ ፡] ኢሐጻ ፡ P*A*. — ለአበ ፡ አዳም ፡] ለአምላክ ፡ *A*. — በሥጋዌሃ ፡] ″ዊሁ ፡ B | በሥጋ ፡ *A*. — ኢያሕመሞ ፡] ኢሐሞ ፡ P. — አመ ፡] ዖበ ፡ *A*. — ከማሁ ፡] om PS | ወ pr B.

36. ዝንቱ ፡] + እማሬ ፡ B. — መለኮት ፡] አምላክ ፡ *A*. — ዘተቀድሐ ፡ እምኅበ ፡] ዘውኅዘ ፡ እምገቦ ፡ S*A*. — ወንሰግድ ፡] ንሰ(ስ B)ግድ ፡ BP. — ምሥዋዒሁ ፡] + ቅዱስ ፡ P. — ልብሰ ፡] አልባሰ ፡ *A*. — በደም ፡] + ወለ

ወንሰግድ ፡ ቅድመ ፡ ምሥዋዒሁ ፡ ለዘይለብስ ፡ ልብሰ ፡ ዘንዙጎ ፡
BSA በደም† ።

[37. ጸሎተ ፡ ፈትቶ ። ንዑኬ ፡ ጉባኤ ፡ ማኅበራ ፡ ለቅድስት ፡ አሐቲ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ከመ ፡ ትኩኑ ፡ ልጹቃነ ፡ መንገለ ፡ ምሥዋዒሁ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ወከመ ፡ ትትቀደሱ ፡ በጥብሐተ ፡ በግዑ ።

38. ዝበግዕ ፡ ዘበአብ〈ር〉ሃም ፡ ተጸንሕሐ ፡ ወበኢሳዱያስ ፡ ተሰብከ ። ዝበግዕ ፡ ዘበዮርዳኖስ ፡ ኦደ ፡ ወዘዮሐንስ ፡ አንጸሮ ። ዝበ
113 b α ግዕ ፡ መሥዋዕተ ፡ ፋሲካሁ ፡ ለእግዚአ|ብሔር ፡ ዘርእሶ ፡ ኢተወ ቅየ ፡ ወዓፅሙ ፡ ኢተሰብረ ። ዝበግዕ ፡ ዘኂ ፡ አቅርንቲሁ ፡ ወኂ ፡ እዕ ይንቲሁ ፡ ዘውእቶሙ ፡ ላእካነ ፡ ምሥጢር ፡ ካህናት ። ዝበግዕ ፡ ዘበ ቍስለ ፡ ሞቱ ፡ ይፈውስ ፡ ቍስለ ፡ ብዙኃን ። ዝበግዕ ፡ ዘበጥብሐ ፡ ሥጋሁ ፡ ኅብስተ ፡ ሕይወት ፡ ዘይትፈተት ፡ ለሕድገተ ፡ ኃጢኣት ።

39. ዝኅብስት ፡ ዘበሥምረተ ፡ አብ ፡ ተዘርአ ፡ ውስተ ፡ ማኅፀና ፡ ለድንግል ። ዝኅብስት ፡ ዘበቤተ ፡ መቅደስ ፡ ፈረየ ፡ በከዊነ ፡ አጽ ርጌ ፡ ተቀስመ ። ዝኅብስት ፡ ዘበቤተ ፡ ልሔም ፡ ተወልደ ፡ እመሶበ ፡ ወርቅ ፡ እንተ ፡ መና ። ዝኅብስት ፡ ዘበላህበ ፡ መለኮት ፡ በሰለ ፡ ዘእ〈ን〉በለ ፡ እሳት ፡ ምድራዊ ። ዝኅብስት ፡ ዘዲበ ፡ ዕፀ ፡ መስቀል ፡ ተ ሥዓ ፡ በእደዊሆሙ ፡ ለዕብራውያን ። ዝኅብስት ፡ ዘበኵናተ ፡ ኃራ
113 b β ዊ ፡ ተረግዘ ፡ ወአፈልፈለ ፡ ለነ ፡ ጽዋዓ ፡ መድኃኒት ፡ ጽሩ|ይ ።

40. ዝጽዋዕ ፡ ዘእምባሕረ ፡ ምሕረት ፡ ተቀድሐ ፡ ወእምቀላየ ፡ ፈውስ ፡ ንጹሕ ። ዝጽዋዕ ፡ ዘበርደተ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ተቀደሰ ፡ ወበኃይለ ፡ መለኮት ፡ ተቶስሐ ። ዝጽዋዕ ፡ ደም ፡ ነባቢ ፡ ዘይሰክዮሙ ፡ ለሰቃልያን ። ዝጽዋዕ ፡ ደመ ፡ ሕግ ፡ ወሥርዓት ፡ ዘይቄድሶሙ ፡ ለመ ሃይምናን ። ወባሕቱ ፡ ፍርሀዎ ፡ እስመ ፡ ደመ ፡ መለኮት ፡ ውእቱ ፡ ወእምኒኢቱ ፡ አቅድሙ ፡ አንጽሖ ፡ ሥጋክሙ ፡ እስመ ፡ ጽሑፍ ፡

---

ይእቲ ፡ ልብስ ፡ ዘንዝጎት ፡ በደም ፡ P A (+ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡) | + ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ፡ B.

37—40. Stehen nur in P. Die Orthographie der Hs. wird beibehalten.

39. ዝኅብስት ፡ 4°. . . መስቀል ፡] in kleinerer Schrift auf Rasur.

ዘይብል ፤ ቅድሳት ፡ ለቅዱሳን ፤ ኩኑኬ ፡ ቅዱሳን ፡ በከመ ፡ አቡክሙ ፡ ቅዱስ ፡ ውእቱ ፤ ወተደለዉ ፡ ለጸውዖቱ ፡ እንዘ ፡ ትብሉ ፤ አብ ፡ ቅዱስ ፡ አብ ፡ ንዱሕ ፡ አብ ፡ መሐሪ ፡ አበ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፤ አቡነ ፡ ዘበሰማያት ።

ይ ፡ ዲ ። እለ ፡ ት ፡ ቅ ።

ይ ፡ ካ ። ሚመጠን ፡ ግርምት ፡ ዘቲ ፡ ሰዓት ፡ [† . . .] †P

41. §ይ ፡ ዲ ። ስግዱ ፡ §BS*A*

ይ ፡ ካ ። ጸሎተ ፡ ንስሓ ፡ ሐዳፌ ፡ ነፍስ ። ናአኵተከ ፡ ቅዱስ ፡ እግዚኦ ፡ መፍቀሬ ፡ ሰብእ ፡ እስመ ፡ ውስተ ፡ ዘሀለወት ፡ ዕለት ፡ ከፈልከነ ፡ ለስብሐቲከ ፡ ዘበሰማያት ፡ ወዘኢይመውት ፡ ምሥጢረ ፡ ወሀብከነ ። አርትዕ ፡ ለነ ፡ ፍኖተ ፡ ሥርውነ ፡ በፍርሀትከ ፡ ኵልነ ፡ ንዕቀብ ፡ ሕይወትነ ፤ አጽንዕ ፡ ወዕቀብ ፡ ለነ ፡ አሠረነ ። እስመ ፡

---

40. ይ ፡ ዲ ። እለ ፡ ት ፡ ቅ ።] so Hs. für እለ ፡ ትቀውሙ ፡ አትሕቱ ፡ ርእሰክሙ ፡ . — ሰዓት ፡] Damit bricht der Text von P ab. Fol. 114 fängt mit den Worten [ተስ]አረ ፡ ኵሉ ፡ ዘበምድር ። der Athanasius-Anaphora (= § 56 in EURINGER's Edition) an, was ZOTENBERG nicht bemerkt hat (vgl. dessen *Catalogue*, S. 82 a: „Quelques feuillets sont transposés"). Die Athanasiusliturgie kommt also in dieser Hs. auf Fol. 141—145 und 114—117 b α wahrscheinlich vollständig vor. Auch der Schluß des Cyrillustextes wird sich wohl bei näherer Untersuchung der Hs. finden lassen. [Das Übrige steht Fol. 138 f. und wird, mit § 40 A—I bezeichnet, in einem Nachtrag gegeben.]

41. ይ ፡ ዲ ። ስግዱ ።] om B | + ለእግዚአብሔር ፡ በፍርሃት ። ይ ፡ ሕ ። ቅድሜከ ፡ እግዚኦ ፡ ንሰግድ ፡ ወንሴብሐከ ። *A*. — ይ ፡ ካ ። ጸሎተ ፡ ንስሓ ፡] om B | ጸሎት ፡ ዘጎበ ፡ *A*. — ነፍስ ፡] + ይ ፡ ካ ። ወክዕበ ፡ ናስተበቍዕ ፡ ዘ ኵሎ ፡ ይእኅዝ ፡ እግዚአብሔር ፡ አቡሁ ፡ ለእግዚእነ ፡ ወመድኃኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ። ነአኵተከ ፡ እስመ ፡ ከፈልከነ ፡ ንንግሣ ፡ እምዝንቱ ፡ ቅዱስ ፡ ምሥጢር ። ኢይኩን ፡ ለርስሐት ፡ ወኢለኵነኔ ፡ አላ ፡ ለሐድሶ ፡ ነፍስ ፡ ወሥጋ ፡ ወመንፈስ ። በጸወልድከ ፡ በል ። ይ ፡ ሕ ። ሃሌ ፡ ሉያ ፡ ሃሌ ፡ ሉያ ፡ አቡነ ፡ ዘበሰማያት ፡ ይትቀደስ ፡ ስምከ ፡ ሥረይ ፡ ለነ ፡ ኵሎ ፡ አበሳነ ። ኢታብእነ ፡ ውስተ ፡ መንሱት ፡ እግዚኦ ፡ አድኅነነ ፡ እምዕለት ፡ እኪት ፡ ወበልሐነ ፡ እምኵሉ ፡ መንሱት ። ጸሎት ፡ ዘአንብሮ ፡ እድ ። ይ ፡ ካ ። *A*. — ቅዱስ ፡ እግዚኦ ፡] trsp B | ቅዱሰ ፡ አ *A*. — ውስተ ፡] ውእቱ ፡ *A*. — ምሥጢረ ፡] ″ር ፡ S. — ፍኖተ ፡ ሥርውነ ፡] ፍኖተከ ፡ *A*. — ኵሉነ ፡ ንዕቀብ ፡ ሕይወትነ ] sic B | ኵሉነ ፡ ዕቀብ ፡ ወሕይወትነ ፡ S | ኵሉነ ፡ ዕቀብ ፡ ሕይወትነ ፡ *A*. — ወዕቀብ ፡] om *A* | ዕቀብ ፡ S. — አሠረነ ፡] አሰርነ ፡ S.

ለከ ፡ ይእቲ ፡ መንግሥት ፡ ኀይል ፡ ወስብሐት ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡
†SA አሜን† ።

[42. አንብሮ ፡ እድ ። እለ ፡ ጸዋዕከ ፡ ወእለ ፡ ቀደስከ ፡ እግዚአ ፡
በጽዋዔከ ፡ ክፍል ፤ ወዕቀብ ፡ በፍቅርከ ፤ አጽንዕ ፡ በቅዳሴከ ፤ ዕቀብ ፡
እምእኩይ ፤ አድኅን ፡ በየማንከ ፡ ውስተ ፡ ዘለዓለም ፡ መንግሥትከ ፡
በክርስቶስ ፡ ዘቦቱ ፡ ለከ ፡ ምስሌሁ ፡ ስብሐት ፡ ምስለ ፡ መንፈስ ፡
†B ቅዱስ ፡ ገባሬ ፡ ሕይወት ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን† ።]

---

42. Steht nur in B. — *A* hat den Zusatz: ቡራኬ ። አንጦሥ ፡ ሰላም ፡ ሰላማዊ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ሰላመከ ፡ ሀበነ ፡ ወአጽንዕ ፡ ለነ ፡ ሰላመከ ፡ ውስተ ፡ ልብነ ፡ ወሥረይ ፡ ለነ ፡ ኃጣውኢነ ፡ ወረስየነ ፡ ድልዋነ ፡ ከመ ፡ ንሑር ፡ ወንእቱ ፡ በሰላም ። ወለከ ፡ ይደሉ ፡ ስብሐት ፡ ወክብር ፡ እዘዝ ፡ ወአምልክት ፡ ወሰጊድ ፡ ምስለ ፡ አቡከ ፡ መሓሪ ፡ ኄር ፡ ሰማያዊ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ማኅየዊ ፡ በል ። ይ ፡ ዲ ። አድንኑ ፡ አርእስቲከሙ ፡ ኅበ ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላክነ ፡ በእ ደ ፡ ገብሩ ፡ ካህን ፡ ከመ ፡ ይባርከሙ ። ይ ፡ ሕ ። አሜን ፡ እግዚአብሔር ፡ ይባር ከነ ፡ ወይሠሃለነ ። ይ ፡ ካ ። እንዘ ፡ ይባርክ ፡ በትእምርተ ፡ መስቀል ። አእግዚአ ፡ አድኅን ፡ ሕዝበከ ፡ ወባርክ ፡ † ርስተከ ። ረዳዮሙ ፡ ወአልዕሎሙ ፡ እስከ ፡ ለዓ ለም ። ወዕቀቦሙ ፡ እንተ ፡ አጥረይከ ፡ ወቤዘውካ ፡ በደሙ ፡ ለዋሕድ ፡ ወልድከ ፡ እግዚእነ ፡ ወአምላክነ ፡ ወመድኃኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ወዘጸዋዕከ ፡ ለቅድ ስት ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ትኩን ፡ ማኅደረ ፡ ለነገሥት ፡ ወለመኳንንት ፡ ለዘመድ ፡ ንጹሕ ፡ ወለሕዝብ ፡ ቅዱስ ።

# Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini.

Von **Georg Graf.**

(Fortsetzung.)

د

د (sic) Abk. in den Synaxarien für تلميذ „Jünger“.

دا Abk. für دَانِيَال, Buch des Propheten Daniel.

داتاريا die Dateria Apostolica an der römischen Kurie (L.).

دبتيكا (= *δίπτυχα*) Diptychon (Me.).

دبيخن = *τυπικόν* (K., alt).

دبر — مُدَبِّر رَسُولِىّ Apostolischer Präfekt (Leiter eines Missionsgebietes, L.). — تَدْبِير 1. Lebenswandel, Lebensgeschichte. 2. (Übersetzung von *οἰκονομία*, scil. المسيح ∾) Heilsökonomie, Heilsgeschichte. — دبار (< ܕܘܒܪܐ) aszetisches Leben (N.). — صلاة المدبرونوت (= ܡܕܒܪܢܘܬܐ) „Gebet der Ökonomie (Christi)“ nach der Wandlung in der maronitischen Messe[1]).

دبريامين s. بريومين.

درج — تلا (قرأ) المزامير دَرْجًا die Psalmen lesen, ohne durch Gesang anzuhalten, also rezitationsweise: die Psalmen rezitieren. قِرَاءة دَارِجَة Rezitation (Lesung ohne Gesang).

درع — دِرْع, Pl. دُرُوع und دُرُوعَة rochetta, Chorrock; auch Tunika, bzw. Dalmatika der Leviten (Ma. u. L.).

دِرْع ٱلرِّئَاسَة und ٱلرُّؤَسَاء ∾ Omophorion der Bischöfe (Ma.),

1) Isṭafān ad-Duwaihī II, 35.

التثبيت ∞ das Pallium, das den unierten Patriarchen mit ihrer Bestätigung vom Papste zugesandt wird.

دَسْتُور ٱلْإِيمَان ∞ das (in der Messe) gebetete Glaubenssymbolum (Me.).

دسق Abk. für das Folgende.

دَسْقَلِيَّة (دسقولية) und دُسْكَلِيَّة (< διδασκαλία) Didaskalia der Apostel.

دِسَمْبَر (engl.) Monat Dezember.

دشن ـ تَدْشِينُ ٱلْكَنِيسَة Kirchweihe (K.).

دعا ـ دَعْوَةُ ٱلرُّوحِ ٱلْقُدُس „Anrufung des Heil. Geistes", d. i. die Epiklese.

دِفْنَار und دِفْنَارِى (< τφωναρι, ἀντιφωνάριον) Buch mit Auszügen aus dem Synaxarion samt Gesangsstücken zu Ehren der Heiligen (K.).

دق Sigle für die Kanones des Konzils von Laodicea (لاذقية — bei aṣ-Ṣafī).

دقونيّة (διακωνια) Brotkammer in einem Kloster (K.).

دُكْصَا (= δόξα) das „Gloria Patri": Δόξα Πατρί, καὶ Υἱῷ, καὶ Ἁγίῳ Πνεύματι, المجد للاب وللابن وللروح القدس, und das darauffolgende Troparion (Me.).

دكصولوجية (< δοξολόγιον) mehrstrophiges Lied zu Ehren von Heiligen[1]).

دلّ ـ دَلِيل kirchliches Direktorium (Buch), Typikon. — دَلَّال dasselbe; Kalender, Menologion, Lektionar (K.).

دلماتيك = dalmatica (L.).

دمج ـ مَدْمُوج Lied mit kurzer Melodie[2]) (K.). — دَمْجًا rezitationsweise, ohne Gesang (einen Psalm beten[3])).

1) Beispiele in Tuki, *Rituale*, S. 160—227, 265—274.

2) *Le Muséon* 36 (1923), 264 f.

3) Indem man die Verse ohne Unterbrechung wie Radzähne ineinandergreifen (دَمَج) läßt.

دنْح (= ܕܢܚܐ) Epiphanie (S.).

دنس — دَنَّس profanieren, exekrieren. تَدَنَّس Passiv. — تَدْنِيس Profanation, Exekration.

دور — دَوْرَة Prozession. دورة القربان der große Eingang in (εἴσοδος) in der byzantinischen Liturgie. — دَائِرَة Lunula in der Monstranz (Ma.). — مُدِير ٱلْاِحْتِفَال Zeremoniar (Ma.).

دومنكانىّ und دومنكىّ Dominikaner.

دياكن (< διάκονος) Diakon. دياكونيكون (= διακονικόν) südlicher Seitenraum neben dem Altar (Me.).

ديرانى (< ܕܝܪܢܐ) Mönch (N.).

دِيسِمْبَر s. دسمبر.

ديكارى (< δικήριον) Handleuchter mit zwei Kerzen (Me.).

ذ

ذبتيخا und ذبتيخة (= δίπτυχα) Diptychon.

ذبح — مَذْبَح Altar der christlichen Kirchen. — الذَّبِيحَة ٱلْمُقَدَّسَة und خِدْمَةُ ٱلذَّبِيحَة die Zubereitung der Opfergaben: Prothesis, Proskomidie (Me.).

ذخر — ذَخِيرَة („Schatz" =) Hostienpartikel, welche die Kommunikanten empfangen (Ma.), die im ἀρτοφόριον aufbewahrt (Me.), zu den Kranken gebracht wird (K.). إِنَاء ٱلذَّخِيرَة Ciborium, Pyxis (S.). — Pl. ذَخَائِر Reliquien der Heiligen. Deshalb ذَخِيرَة auch das Reliquien enthaltende Medaillon (ἐγκόλπιον), welches Bischöfe auf der Brust tragen (Me.).

ذفتيريفون (= δευτερεύων) der dem Range nach zweite Diakon oder Priester (Me.).

ذكر — تَذْكَار, Pl. تَذْكَارَات Gedenktag, Gedächtnisfeier von Heiligen. Kommemoration in der Liturgie (= Memento). Ge-

dächtnisgottesdienst für Verstorbene (Me. Ma.) — ذُكْرَان (= ذِكْرَى), Pl. ذَكَارِين Gedächtnistag eines Heiligen. ذُكْرَانِيَّة Kommemoration (N.).

ذكصا und ذوكصا dasselbe wie دكصا.

ذكصولوجيا und ذوكصولوجيا (= δοξολογία) der Hymnus „Gloria in excelsis“ (Δόξα ἐν ὑψίστοις). — ميغالى ∞ (= δ. μεγάλη) derselbe in erweiterter Form (Me.).

ذهب ـ اَلذَّهَبِيُّ اَلْفَم (يُوحَنَّا) Übersetzung von (Ἰωάννης) ὁ Χρυσοστομός.

ذيتريكارى (< δικηροτρίκηρα) das Dikirion (siehe ديكارى) und Trikirion (siehe تريكارى) zusammen.

ذيكارى siehe ديكارى.

ذيل ـ ذَيْل Schleppe der bischöflichen غَفَارَة.

ذيوماله und ذيوميلا dasselbe wie ايديومالا.

ر

1. Abk. von رُومِيّ als Sigle für lectiones variae des griechischen Bibeltextes. — 2. Abk. in den Synaxarien für رسول Apostel.

را Abk. für سِفْرُ رَاعُوث Buch Ruth.

رازى und رازين (= رَازٌ, Pl. رُؤُوز „Geheimnisse“) Liturgie, Meßfeier. عمد رازين die Liturgie feiern (N.).

رأس ـ رَئِيسُ اَلْأَسَاقِفَة Erzbischof. اَلْكَهَنَة ∞ Erzpriester. اَلشَّمَامِسَة ∞ Archidiakon. اَلرُّهْبَان ∞ Archimandrit. رِئَاسَة Hierarchie; Regierung, Regierungszeit eines Hierarchen; Primat (des Papstes). اَلْفَضَائِل اَلرَّئِيسِيَّة die Kardinaltugenden. اَلْخَطَايَا اَلرَّئِيسِيَّة die Hauptsünden.

رأى ـ رُؤْيَا Vision, Apokalypse.

ربّ ـ اَلصَّلَاة اَلرَّبَانِيَّة, اَلرَّبِّيَّة das Gebet des Herrn (Pater noster). الاعياد الربانية die Herrenfeste. ربانية (scil. سَنَة) nach

Jahreszahlen bezeichnet die christliche Ara („anno Domini"). — رَبَّان und رَبّ (= أُسْتَاذ) Lehrer, Meister als Titel von Geistlichen (S.).

رُبريكات (< rubricae) liturgische Rubriken (L.).

رَبَطَ suspendieren (Kleriker). رِبَاط Suspension.

رُبْع — ربع Teil eines vier- oder mehrgliedrigen liturgischen Liedes: Strophe, Vers.

يَوْم ٱلْأَرْبِعَاء und ٱلْأَرْبِعَاء (< أَرْبِعَاء) Mittwoch. ٱلرَّمَاد ∞ Aschermittwoch. (sic) ٱلْأَرْبَعَة ٱلْأَزْمِنَة Quatember. (scil. شَهِيدًا) ٱلْأَرْبَعُونَ die vierzig Martyrer von Sebaste. عِيدُ ٱلْعَرْبَعِينَ (يَوْم) Fest Christi Himmelfahrt. — ٱلصَّوْم ٱلْأَرْبَعِينِيّ die vierzigtägige Fastenzeit: Quadragesima. — أَرْبَعِينِيَّة Quadragene (z. B. Ablaß von sieben Quadragenen (L.). — ٱلْحَجَر ٱلْمُرَبَّع das Hypogonation (siehe حَجَر. Me.).

رَبِّيتَة (= أُسْتَاذ), Dual ربيتان, Pl. ربابيت, Vertreter eines Klosteroberen: Vikar, Prokurator (S. K.).

رُتْبَة — رتب, Pl. رُتَب Weihegrad; kirchliche Zeremonie; Ritus. كِتَاب ٱلرُّتَب Rituale. تَرْتِيب Ritus einer Sakramentsspendung, Benediktion u. dgl. (Dasselbe wie ἀκολουθία.) كتاب الترتيبات das Typikon.

رَجَّعَ ٱلْقُرْبَان — رجع das Sanctissimum im Tabernakel reponieren (vgl. اخرج. Ma. L.) — ء رَاجَعَ bei jem. (einer kirchlichen Behörde) Berufung einlegen, appellieren.

تَرْحِيم — رحم, Pl. تَرَاحِيم der Ausruf: يَا رَبّ ٱرْحَمْ (Kyrie eleison) in den Fürbittgebeten (Ektenie). تَرْحِيم لِلْمَوْتَى (رَحْم), Pl. تَرَاحِيم Fürbitte für die Verstorbenen. مَرْحُوم (jem. für den man beten muß) Verstorbener, „der Selige". ٱلْمُثَلَّث ٱلرَّحْمَة

der dreifach der Barmherzigkeit Gottes Empfohlene, dreimal „Selige“ (von verstorbenen Kirchenfürsten).

رَدَّ respondieren (die Sänger). مَرَدّ Responsorium (auch Übersetzung von ܫܘܒܚܐ). مَرَدَّات die Gebete des Volkes als Antwort auf die Akklamationen des Diakons (K.). مردّ الانجيل das auf das Evangelium folgende R. اَلْبَحْرِيّ ∞ R. nach einer in Nordägypten, اَلْقِبْلِيّ in Südägypten gebräuchlichen Singweise.

رسط Sigle (bei aṣ-Ṣafī) für die dem heil. Petrus (ط = بطرس) zugeschriebenen „Kanones der Apostel“ (رس = قوانين الرسل); رسطا d. i. erste (ا) Sammlung mit 82 (83) Kanones bei den Melchiten und Syrern; رسطب d. i. die zweite (ب) Sammlung mit 71 K.; رسطج d. i. dritte (ج) Sammlung mit 56 K. bei den Kopten.

رسل — رَسَائِلِيّ Epistelvorleser, Subdiakon (< رِسَالَة, Pl. رَسَائِل Epistel). رَسُولِيَّة (Übersetzung von ἀποστολικόν) Troparion mit Anrufung der Apostel (Me.) — رَسُولِيّ apostolisch, päpstlich. مُرْسَل Missionar. رِسَالَة Mission. مَرْكَزُ اَلرِّسَالَة und إِرْسَالِيَّة Missionsstation.

رسم — رَسَمَ mit dem Kreuze bezeichnen, das Kreuzzeichen machen; weihen (Kleriker). مَرْسُوم Geweihter. اِرْتَسَمَ اَلصَّلِيب das Kreuzzeichen machen. أُرْتُسِمَ geweiht, ordiniert werden, eine Weihe empfangen. — رَسْم Titel, auf den eine Kirche geweiht ist. رَسْم غير قابل المَحْو character indelebilis (in der Sakramentenlehre. L.). رَسْمُ اَلْكَأْس (= رفع الكأس) „Bezeichnung, Segnung des Kelches“, d. i. Präsanktifikationsmesse (S.). كتاب الرُّسُوم Typikon (Me.). رِسَامَة und اِرْتِسَام Weihe (einer Person), Ordination.

مِرَشَّة — رشّ Aspergill.

رَشَمَ (= فعل) und تَرَشَّمَ das Kreuzzeichen machen, mit einem Kreuzzeichen versehen, erweitert: ∞ بصليب على oder ∞ الصليب über etwas. Pass. اِنْرَشَمَ. — رَشْم (= فَعْل), Pl. رُشُوم und رَشُومات Kreuzzeichen (Ma. Me. K.). Salbung (K.).

رِعِيَّة — رعى, Pl. رَعَايَا Pfarrei. كَنِيسَةُ ٱلرَّعَوِيَّة Pfarrkirche. رِسَالَة رَعَائِيَّة Hirtenbrief.

رَفَعَ auflegen, darbringen (Opfergaben), z. B. ∞ القرابين Wein und Brot (zur Meßfeier) bringen; die Totenspenden (auf das Grab) legen. ∞ البَخُور inzensieren. ∞ التَّأْدِيبات die (kirchlichen) Zensuren aufheben. — رِفَاع und مَرْفَع letzter Tag vor einer Fastenzeit. رِفَاع الكبير letzter Tag vor der Quadragesima (K.). مَرْفَع الجُبْن Übersetz. von κυριακὴ τῆς τυρινῆς, d. i. der letzte Sonntag vor der Quadragesima. مَرْفَع اللَّحْم Übersetz. von κυριακὴ τῆς ἀπόκρεω, d. i. der vorletzte Sonntag vor der Qu. (Me.). — رَفْع, اِرْتِفَاعُ ٱلصَّلِيب Fest Kreuzerhöhung.

عِيدُ ٱلرَّمَاد (أَرْبِعَاء) Aschermittwoch.

رَمْش (= فَعْل), Pl. رُمُوش Vesper (N. Ch.).

تَرْنِيمَة — رنم Versikel, Antiphon.

رَهَّبَ — رهب zum Mönch machen, in einen Orden aufnehmen. تَرَهَّبَ Mönch werden. رَهْبَنَة und رَهْبَانِيَّة Mönchsorden, Kongregation. تَرَهُّب Mönchsstand, Mönchsleben.

رؤ Abk. für رُؤْيَا يُوحَنَّا Apokalypse des Johannes.

رو Abk. für اَلرِّسَالَةُ إِلَى أَهْل رُومِيَة Brief an die Römer.

ديوان الروتا päpstlicher Gerichtshof Sacra Romana Rota (L.).

روثان Coll. Ruthenen.

روح — رُوحُ ٱلْقُدُسِ und ٱلرُّوحُ ٱلْقُدُسُ der Heilige Geist. — مُحِبُّو ٱلرَّاحَة die Hesychasten. — مِرْوَح, Pl. مَرَاوِح (Übersetzung von *ῥιπίδιον*) eine fächerartige Metallscheibe mit Cherubdarstellungen zum Gebrauch bei der Messe (mit kleinem Stiel) und bei Prozessionen (auf langem Schaft und mit Glöckchen am Scheibenrand). — رَوَّحَ diesen Fächer bewegen, schütteln.

روض — رِيَاضَة, Pl. رِيَاضَات (scil. رُوحِيَّة), geistliche) Exerzitien, Volksmission. ∞ أَقَامَ (أَلْقَى) Ex. geben, Mission(svorträge) halten. تَرَوَّضَ Ex. machen, daran teilnehmen.

ريش قربان (= ܪܫ ܩܘܪܒܢ) Lektionar[1]) (Ma.).

ز

زاون (= *τὸ ζέον*) das warme Wasser, das nach der fractio panis in den Kelch gegeben wird; das Gefäß dazu (Me.).

زك Abk. für زَكَرِيَّا Buch des Propheten Zacharias.

زمر — مَزْمُور (= ܡܙܡܘܪܐ מִזְמוֹר), Pl. مَزَامِير und مَزْمُورَات Psalm. مَزَامِير ٱلدَّرْج Gradualpsalmen. مُزَمِّر Psaltes, erster Grad des geistlichen Standes.

زند — زَنْد, Pl. زُنُود Manipel (L.), Dual زَنْدَان Epimanikien (Me.).

زوج — زَوَّجَ eine Ehe einsegnen, trauen. تَزْوِيج Trauung. زَوَاج und زِيجَة Heirat, Hochzeit. تَزَوَّجَ heiraten. صَلَاةُ ٱلزِّيجَة Ritus der Trauung. سِرُّ ٱلزِّيجَة Sakrament der Ehe. مُحَرَّمَات الزيجة Ehehindernisse.

زور — زَائِر, Pl. زُوَّار Pilger; Visitator. ~ الرسولي der apostolische (päpstliche) Visitator. زِيَارَة Visitation. ~ رعائيّة, ∞ bischöfliche V. لَجْنة الزيارة Visitationskomitee. — مَزَار Wallfahrtsort, Pilgerhospiz. — أَنَاجِيلُ ٱلزُّور die apokryphen Evangelien. — ٱلْكُتُب ٱلتَّزْوِيرِيَّة die apokryphen Schriften.

---

1) Siehe al-Machriq 17 (1914), 772.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000246

زونية (< ζώνη) Cingulum.

سرّ الزّيت المقدّس ~ زيت Sakrament der (letzten) Ölung.

عيد أحد الزّيتون, الزّيتونة (Palmsonntag (K.).

زيح ~ زيّح (= أمسد) eine Prozession halten; mit einem geweihten Gegenstande, mit dem Sanctissimum den Segen geben. مزيّح wer die Prozession hält, dabei die Monstranz mit dem Sanctissimum trägt. زيّاح und زيّاحة (= أمسلا), Pl. زيّاحات Prozession. Die feierliche Übertragung der Opfergaben an den Altar (εἴσοδος). زيّاح القربان, الجسد eucharistische, theophorische Prozession; sakramentaler Segen (Ma.).

زين ~ زينة الميلاد Krippendarstellung, Weihnachtskrippe.

س

س Abkürzung in den Synaxarien für قديس Heiliger.

ساعور (= أهدؤا) Visitator (περιοδευτής), Administrator.

ساعوروث (= أهدؤما) Amt desselben (N.).

ساكو (= ital. sacco) außerliturgisches Kleid der Geistlichen, das über dem قنباز (Sutane, Talar) getragen wird: Mantel (τὸ κοντόν).

سالسيّون Salesianer (Orden. L.).

سبّار (= أهدخا „Verkündigung") die Vorbereitungszeit auf Weihnachten: Advent (N. Ch.).

سبت (< أحدا שַׁבָּת), Pl. سبوت Samstag. السّبت العظيم, المعظّم, الكبير und الفرح, سبت النّور Karsamstag.

سبتمبر (engl.) Monat September.

سبح ~ تسبحة Canticum, z. B. الأطفال ∞ C. puerorum (Dan. 3, 57–88). الشّركة ∞ Kommuniongesang (κοινονικόν). Ein besonderer liturgischer Gottesdienst, aus Psalmen, Theotokien

(تداكية), Psali (ابصالية) und Hōsāt (هوس) zusammengesetzt ist (K.).

سبع — أَحَدُ ٱلسَّبْعِينَ Sonntag Septuagesimae (L.). — ٱلسَّبْعِينِيَّة (ٱلتَّرْجَمَةُ) die Septuaginta-Übersetzung.

أُسْبُوع, Pl. أَسَابِيع und سَابُوع (= ܫܒܘܥܐ), Pl. سَابُوعَات Woche. Adj. أُسْبُوعِيّ und سَابُوعِيّ wöchentlich.

سبق — السَابِق der Vorläufer (Johannis).

سِبَّة (< ܫܒܬܐ) Woche. سِبَّة ٱلآلَام Karwoche.

ست — أَحَدُ ٱلسِّتِّينَ Sonntag Sexagesimae (L.).

ستر — سِتْر die große Kelchdecke (ἀήρ). ٱلْمُنَاوَلَة ∾ Kommuniontuch (μανδήλη), das um den Kelch gelegt und den Kommunikanten unter das Kinn gehalten wird (Me.). صَلَاةُ ٱلسِّتْر ein Gebet in der Messe bei Wegnahme der Decke (M.). — صَلَاةُ ٱلسِّتَار (< ܣܘܬܪܐ) Completorium (Ma.). ٱلْكُتُبُ ٱلْمَسْتُورَة die Apokryphen.

سترنجيلّى und سطرنجيلّى (< ܐܣܛܪܢܓܠܐ στρογγύλη?) Estrangelo.

ستيخارة (< στιχάριον) Albe, Tunika (Me.).

ستيخُن und ستيخون (< στίχος), Pl. ستيخونات Psalmvers, welcher in die Troparien eingeschaltet wird (Me.).

ستيخولوجيا (= στιχολογία) Rezitation der Psalmen.

ستيخيرات, häufiger ستيشيرا und ستيشيرات (= στιχηρά), Sg. ستيشيرة (< στιχηρόν) Troparion, welche zwischen einzelne Psalmverse eingeschaltet werden (Me.).

سجد — سَجَدَ genuflektieren, anbeten. سِجْدَة Genuflex, προσκύνησις. تَرْتِيبُ ٱلسِّجْدَة Zeremonie der (dreimaligen) Kniebeugung am Pfingstfest; davon: أَحَدُ ٱلسِّجْدَة Pfingstsonntag.

سِجِلّ (< σιγίλλιον sigillum) u. a. Pfarrmatrikel: Tauf-,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000248

Ehe-, Sterberegister. مَجْمَعُ ٱلتَّسْجِيدِ ٱلرُّومَانِيُّ die römische Datarie (päpstliche Behörde).

سحر — صَلَاةُ ٱلسَّحَر der Orthros im kanonischen Gebet des byzantinischen Ritus. اَلسَّحَر und السَّحَرِيَّة die Gruppe der Psalmen 3, 37, 62, 87, 102 und 142 als 1. Teil des Orthros.

سَدْر und سَدْرَا (= ܣܕܪܐ) Fürbittgebet (Ma. S.)[1].

سدق Sigle für die Kanones des Konzils von Sardika (سرديقيا — bei aṣ-Ṣafī).

سِرّ, Pl. أَسْرار Sakrament. مجمع الأسرار die römische Congregatio Sacramentorum. — السِرِّيَّات die Gebete und Zeremonien (der Ritus) der Sakramentsspendung; Rituale (Ma.). — سِرّ, صلاة السِّرّ und صلاة سِرِيَّة Stillgebet in der Messe (Ma. K.) — سِرّ البولس das Stillgebet vor der Lesung aus den paulinischen Briefen. سِرّ الابركسيس das Stillgebet vor der Lesung aus der Apostelgeschichte (K.). — الغَسْلُ ٱلسِّرِّى die Fußwaschung am Gründonnerstag. — أَسْرَار die „Geheimnisse" des Rosenkranzes: ٱلْفَرَح ∾ die freudenreichen G., ٱلْأَحْزَان ∾ die schmerzhaften G., ٱلتَّمْجِيد die glorreichen G. (L.).

سرج — سِرَاجُ ٱلْمِيلَاد ٱلْمُقَدَّس Vigil vor Weihnachten (K.).

سرجاد (= ܣܘܪܓܕܐ) Kalender (N.).

سرح — تَسْرِيح die liturgische Entlassung (ἀπόλυσις) am Schluß des Gottesdienstes.

سُرْيَان Coll. Syrer. Adj. سُرْيَانِىّ.

سطرنجيلى siehe سترنجيلى.

سَطْل Weihwassergefäß (Ma.).

سعانين siehe شعانين.

---

1) Vgl. A. Baumstark, *Festbrevier*, S. 86 f.

سفر — سَفَّرَ (= ܣܦܰܪ) die Tonsur geben. تَسَفَّرَ die Tonsur erhalten. سُفّار (= ܣܘܦܪܳܐ) Tonsur (N.).

سفنجة siehe اسفنجة.

سقط — أَسْقَطَ absetzen (einen Bischof, Patriarchen. N.).

سَقَّفَ (< أُسْقُف siehe dieses) zum Bischof einsetzen, weihen. تَسْقِيف Bischofsweihe. تَسَقَّفَ Bischof werden.

سِكْرِتير (< franz. secrétaire) Sekretär. خاصّ ∾ Privatsekretär (m.).

سُكُرْجَة und سُكُرُّجَة (pers.) Pyxis, Ciborium (Ma.).

سكرستسانى (< lat. sacristanus) Sakristan.

سكن — مَسْكُونِىّ ökumenisch.

سكنة siehe اسكنا.

سكوفوس (= σκεῦφος) die Kopfbedeckung des niederen Klerus (ohne vorstehenden Rand auf der oberen Seite. Me.).

سُلّاق (= ܣܘܠܩܳܐ) Fest der Himmelfahrt Christi. (N. K.).

سلم — تَسْلِيم kirchliche Überlieferung, Tradition (L.). — السَّلَام (als Anfangswort von السلام لك يا مريم) das Gebet „Ave Maria". السَّلام المَلَائِكِىّ dasselbe, der englische Gruß. رُتْبَة السَّلام die Osternachtfeier der Maroniten, so genannt nach den Anfangsworten aus Jo. 14, 27[1]). — الطَّلَبَات ٱلسَّلَامِيَّة die Friedensgebete des Diakons: Ektenie, Synapte (Me.). — يُوحَنَّا ٱلسُّلَّمِىّ Johannes Climacus.

سَلِيح (= ܫܠܺܝܚܳܐ), Pl. سَلِيحُون Apostel.

سمح — رُتْبَة ٱلْمُسَامَحَة Ritus der Aussöhnung am ersten Montag der Quadragesima (L.).

سُمَعْلَة (< ܡܣܰܡܥܠܘܬܳܐ) Aszese, aszetisches Leben (N.).

1) Siehe *al-Machriq* 22 (1924), 264.

سن Abk. in den Synaxarien für قديسون Heilige (Pl.).

سنابتى und سنابثى (= συναπτή), Pl. سنابثيان litaneiartiges Fürbittgebet des Diakons, Ektenie (Me.).

سَنْجارِىّ (لَحْن) ein nach der Stadt Sondschar[1]) in Unterägypten benannter Kirchenton (K.).

سَنْدَلِيَّة (< σανδάλιον) ein zur Non am Dienstag gelesenes Evangelium (Mr. 1, 7? — K.)[2]).

سِنَكْسَار u. سِنْكِسَار (< συναξάριον سنكساريون), Pl. سنكسارات, Synaxar, Martyrologium.

سنهادس und سنهودس (= ⲥⲩⲛⲟⲇⲟⲥ, ϩⲥⲟⲩⲛⲟⲇⲟⲥ σύνοδος) Synode (N. S.).

سَنَوِىّ — سنو ein während des gewöhnlichen Jahres (außerhalb besonderer Festzeiten) treffendes liturgisches Gebet: commune per annum. الايام السنويّة die Tage per annum.

سنوديقون (= συνοδικόν) Sammlung von Konzilsakten (N.).

سنونس (= σύνοδος), Pl. سنونسات und سَنَانِس (Synode, Konzil.

سة Abk. in den Synaxarien für قديسة Heilige.

سَهْرَانَة und سَهْرَانية, Pl. سَهْرانات Vigil, Nachtgottesdienst (ἀγρυπνία, παννυχίς).

سوج — سَاجَة Lesepult (Ma.).

سوح — سَائِح, Pl. سُوَّاح Anachoret, Einsiedler.

سود — سَيِّد u. a. Monsignore, Monseigneur. سِيَادَة Titel und Anrede von Bischöfen. — اَلْأَعْيَادُ اَلسَّيِّدِيَّة die Herrenfeste. — اَلسَّيِّدَة „die Herrin“ Maria; „Unsere Liebe Frau“, Notre Dame. سَيِّدَةُ اَلزَّرْع, اَلزُّرُوع „U. L. Fr. von den Saaten“ (Fest

1) Im Jahre 1117 bei einer Nilüberschwemmung untergegangen; s. كتاب اللقان (Kairo 1921) S. 56f. Vgl. *Le Muséon* 36 (1923), 266.

2) Abū 'l-Barakāt; vgl. *Le Muséon* a. a. O. S. 268.

15. Mai. S.). ٱلسُّنْبُل ∾ „U. L. Fr. von den Ähren“ (dass.). ٱللُّبْنَان ∾ „Notre Dame du Liban“ (Standbild bei Ǧūnije, nördlich von Beirut). ٱلسَّفِينَة ∾ Maria de Navicella[1]). ٱلنَّجَاة ∾ Maria Redemptionis, usw.

سوع — اَلسَّاعَةُ ٱلْأُولَى die Prim. ٱلثَّالِثَة ∾ die Terz. ٱلسَّادِسَة ∾ die Sext. ٱلتَّاسِعَة ∾ die Non. Pl. سَوَاعَى die (kleinen) Horen. كتاب الساعات, كتاب السواعى und اَلسَّوَاعِيَّة Horologion, Brevier.

سوغيث (= ܣܘܓܝܬܐ), Pl. سواغيث religiöses Lied, Hymnus (S., Ma.)[2]).

سولياس (= σωλέας, σολέα) Platz, Stufen unmittelbar vor dem Eingang zum Altarraum (Me.).

سوم — أَسَامَ (< ܣܡ ܐܝܕܗ) weihen (Personen). Pass. سِيمَ und اِنْسَامَ geweiht, ordiniert werden. — سِيَامَة und اِسْيَام Weihe, Ordination; feierliche Aufnahme in eine Bruderschaft (Ma.). — مُسِيم und سايوم (= ܣܝܘܡܐ) wer die Weihe vornimmt, Ordinator. مُنْسَام Ordinand, Weihekandidat; Geweihter. — سياميد, سياميذ und اسياميذ (= ܣܝܡ ܐܝܕܐ, ܣܝܡܝܕܐ) Handauflegung, Weihe, Ordination (Ma. N.).

سيترونس dasselbe wie سينترونون (K.).

سير (< שִׁיר) und سِيرَة die besondere Art des Vortrags der Apokalypse am Karsamstag[3]) (K.).

سِيق (< σηκός) Laura. سيق سابا das Sabaskloster bei Jerusalem. سِيقِىّ (اسيقى) ein Laurenbewohner; Mönch vom Sabaskloster[4]).

1) Siehe *al-Machriq* 4 (1901), 566—569.

2) Siehe A. Baumstark, *Festbrevier*, S. 50f. — Wegen der 22 Strophen eines سوغيث ist auch die 22malige Wiederholung des Trishagion so genannt; s. Isṭafān ad-Duwaihī I, 525.

3) Vgl. *Le Muséon* 36 (1923), 266, 268.

4) Vgl. *Oriens christ.* 4 (1904), 92f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000252

سيليترغون (= συλλειτουργον) Conzelebration mehrerer Priester.

سيمونيّة (< σιμωνία) Simonie.

سيناپتى und سينپتى, Pl. سينابتيات (= συναπτή) dasselbe wie سنابتى.

سينترونون (= σύνθρονον) die um den bischöflichen Thron sich gruppierenden Sitzplätze der Priester.

سينكسيس (= σύναξις) gottesdienstliche Zusammenkunft, Meßfeier.

سينودس (= σύνοδος), Pl. سينودسات Synode.

ش

ش 1. Abk. für den Monatsnamen شُبَاط Februar. — 2. nach Jahreszahlen Abk. für سَنَة (تَأْرِيخ) لِلشُّهَدَاء Jahr (Ära) der Martyrer (beginnend mit dem J. 284 n. Chr.). 3. nach Monatsdaten Abk. für شَرْقِىّ zur Bezeichnung der „orientalischen", d. i. julianischen Kalenderrechnung. 4. Abk. in den Synaxarien für شَهِيد Martyrer.

شا Abk. ebd. für شُهَدَاء Martyrer (Pl.).

شارا und شارى (= ⲭⲉⲣⲉ χαῖρε) das Gebet Ave Maria; Pl. شارات die mit ⲭⲉⲣⲉ beginnenden Lobsprüche auf Maria in den Theotokien und auf andere Heilige (K.).

شاروبيم = χερουβίμ. التسبحة الشاروبيميّة, الشاروبيكون und الشيروبيكون (< ὁ χερουβικός, scil. ὕμνος) der Gesang zum großen Eingang (Me.).

شارى siehe شارا.

يوم الشباشت (= ܥܘܫܥܢܐ) Palmsonntag[1]).

شُبَاط und إِشْبَاط (= שְׁבָט ܫܒܛ) Monat Februar.

شبطا (= ܫܦܛܐ < שׁוֹפְטִים) Buch der Richter.

---

1) *Studia Sinaitica*, Nr. VII, S. 101, Z. 20.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000253

شُبْقَان (= ܫܘܒܩܢܐ) und حَفْلة الشبقان Versöhnungsfeier am ersten Montag der Quadragesima (S.).

شبن — شَبِين, شِبِين und إِشْبِين (< ܫܘܫܒܝܢܐ), Pl. أَشَابِين (Tauf-)Pate; Begleiter des Bräutigams. شَبِينَة, شِبِينَة und إِشْبِينَة (Tauf-)Patin; Brautführerin. شَبَنَ und اِسْتَبْشَنَ Patenschaft übernehmen; Pate, Brautführer sein.

شبه — شِبْه, Pl. أَشْبَاه eucharistische Spezies, Gestalt von Brot und Wein. شِبْهُ مَسْكَنٍ Quasidomizil (nach dem Kirchenrecht).

شبهمات, شبهموت und اشبهمات (< ϣⲉⲡϩⲙⲟⲧ) liturgische Danksagungsformeln (K.).

شَبِيَّة (< ܫܒܝܬܐ) Wochenbrevier (Ma.).

شتّ — تَشْتِيت Diaspora.

شُحَاد (< ܫܘܚܕܐ) Almosen; Kollekte (Ma.).

شَحِيم (= ܫܚܝܡܐ) und شَحِيمَة (< ܫܚܝܡܬܐ) Ferialoffizium. الايّام الشحيميّة die Ferialtage (Ma. S.).

شداية (< ܫܕܝܐ) Amictus des Priesters und Bischofs (N.).

شِدْيَاق (< ارشدياقون < ἀρχιδιάκονος), Pl. شَدَايِقَة und شَدَائِقَة Diakon (Ma.).

شذر — شَذْرَة biblische Perikope (Ma.).

شَرَر die Anaphora des heil. Petrus, so genannt nach dem Anfangswort ܫܪܪ (Ma.).

شَرْطُونِيَّة (< χειροτονία) und شَرْطَنَة Priesterweihe und jede Weihe von Personen mit Handauflegung. Simonie (K.). شَرْطَنَ weihen (Personen). تَشَرْطَنَ geweiht werden. مُشَرْطِن Ordinator (Ma. Me.).

شرق — مَشْرِقِيَّات (Übersetzung von ἀνατολικά) Troparien,

welche zwischen die Psalmverse des Orthros und der Vesper eingeschaltet werden[1]) (Me.).

شرك — اِشْتَرَكَ kommunizieren (K.). — شِرْكَة religiöse Genossenschaft, Bruderschaft. رِسَالَةُ ٱلشِّرْكَة Synodalschreiben, littera synodica. سِرّ الشِّرْكَة Altarssakrament. شِرْكَة und مُشَارَكَة Kommunion. — اَلْقُدَّاس ٱلْاِشْتِرَاكِيّ, اِشْتِرَاك ٱلْكَهَنَة بِٱلتَّقْدِيس Konzelebration mehrerer Priester. اَلْكَاهِن ٱلشَّرِيك, ٱلْمُشْتَرِك der Konzelebrant.

شعع — شَعَاع und شَعَاعُ ٱلْقُرْبَان Monstranz, Ostensorium (Ma. Me.).

شعر — شَعْرِيَّة ٱلنِّسَاء (vergitterte Galerie) Frauenabteil in der Kirche (τὸ γυναικεῖον — Me.).

شعن — شَعْنِينَة, Pl. شَعَانِين (Palm-)Zweig in: عِيدُ أَحَدُ ٱلشَّعَانِين Palmsonntag.

شغيتا (= عمّودا) rituelle Waschung, Besprengung (N.).

شفع — شَفِيع Schutzpatron, Namenspatron, Kirchenpatron.

شقّ — اِنْشِقَاق Schisma. مُشَاقّ Schismatiker.

شكر — سِرُّ ٱلشُّكْر Übersetzung von εὐχαριστία (K.).

شكل — اَلشَّكْلَان beide eucharistische Spezies. شَكْلُ ٱلْخُبْز die Brotsgestalt der Eucharistie. اَلشَّكْلُ ٱلْمَلَائِكِيّ das Mönchsgewand (σχῆμα ἀγγελικόν — K.).

شلموث (= عهدة) schriftliches Übereinkommen; Wahlkapitulation (N.).

شمّاس (< عهدة), Pl. شَمَامِسَة Diakon. رَئِيس ٱلشَّمَامِسَة Archidiakon. شَمَّاسِيَّة, شَمَامِسِيَّة, شَمُّوسِيَّة und تَشْمُسَة (N.) Diakonat. شَمَّاسَة Diakonissin. — شَمَّسَ den Diakonsdienst versehen (K.); eine liturgische Funktion vornehmen, z. B. الرمش ∞ die Vesper feiern. تشمسة liturgischer Dienst, officium. مُشَمِّس Offiziator (N.; vgl. تشمست).

1) Siehe Couturier, II, 27 f.

شَمْس — شمس, Pl. شُمُوس das von Bischöfen auf der Brust getragene Medaillon (ἐγκόλπιον — Me.). شَمْسَة Ostensorium, Monstranz für das Sanctissimum (Ma.). — الشَّمْسِيَّة eine dem Sonnenkult ergebene christliche Sekte im 'Irāq[1]).

شَمْعَدَانِيّ (< arab.-pers. شمعدان) Akolyth.

شمل — شَمْلَة Humerale mit Kapuze (K.).

شُمْلَايَة (< ܫܡܠܝܐ) Gedächtnis, Kommemoration, Memento (der Lebenden und Verstorbenen in der Messe. Ma.).

شهار (= ܫܗܪ̈ܐ) der Offiziator des Nachtgottesdienstes (N.).

شهد — شَهِيد, Pl. شُهَدَاء Martyrer[2]). شَهِيد فِي ٱلْكَهَنَة Übersetzung von ἱερομάρτυς. مَشْهَد, Pl. مَشَاهِد Martyrergrab, Kapelle. — شُهُودِيَّات (Übersetzung von μαρτυρικά) Troparien zu Ehren der heil. Martyrer (Me.).

شهر — كِتَابُ ٱلشَّهْرِيّ und ٱلْمُشَاهَرَة ∞ (Übersetzung von μηναῖον) Menäon (Me.).

شوباح (< ܫܒܚܐ, „Lob, Preis") eine Gruppe von 4—10 Psalmen; je 4 *šūbāḥ* bilden ein *marmīṯ*, das ganze Psalterium hat 60 *šūbāḥ*[3]). (West-S.)

شَوْتَف (< ܫܘܬܦܐ) c. a. p. die Kommunion spenden an j. تَشَوْتَف kommunizieren. شَوْتَفَة Kommunion (Ma.).

شورايَة (< ܫܘܪܝܐ) Antiphon (Ma.).

شُورَة und شُورِيَا (< ⲥⲟⲩⲣⲓ) Rauchfaß (K.).

شوك — شَوْكَة Henkel am Rauchfaß.

---

1) Siehe D. Afrâm Naqâšah عناية الرحمان فى هداية السريان (Beirut 1910), S. 84.

2) Vgl. *Analecta Bollandiana* 39 (1921), 57 f.

3) Siehe *Psalter. syr.*, ed. Joseph David, Mausilii 1877, p. XLIX—LI.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000256

اَلرَّهْبَانِيَّة اَلشُّوَيْرِيَّة die Kongregation der Basilianermönche vom Kloster des heil. Johannes des Täufers in aš-Šuwair (دَيْر اَلشُّوَيْر im Libanon). شُوَيْرِيّ Mönch dieses Ordens, Schuwairit.

شى Abk. für سِفْر ابن شيراخ Buch Jesus ibn Sirach.

شير شيرين (< غَمْنَا غَمْنَم) das Hohelied (N.).

شيرويكون siehe شارويكون.

شيريه dasselbe wie شارا und شارى.

شيع — شُيُوعِيّ Kommunist. شُيُوعِيَّة Kommunismus (m.).

شيلة (< غَالِكَا) laut gesprochenes Bittgebet (Oration) in der Messe (Gegensatz سِرّ). شِيلَة اَلتَّقْدِيس der die Konsekrationsworte enthaltende Meßteil, die Wandlung (Ma.).

ص

ص Abk. für أَصْحَاح und إِصْحَاح Kapitel.

صاكوس und صاكون (< σάκκος) liturgisches Obergewand (Phelonion) der Patriarchen und Metropoliten.

صَحْن Schiff der Kirche (Me.).

صرخ — قُدَّاس صَارِخ gesungene Liturgiefeier, missa cantata. أَعْيَاد صَارِخَة Feste mit gesungener Liturgie, Hochfeste (Ma.).

صرف — تَصَرَّفَ priesterliche Funktionen vornehmen (K.). — صَرْف اَلرُّوح „Abwendung des Geistes“ scil. von der Trauer, d. i. das Gebet für einen Verstorbenen am dritten Tage nach dem Tode zur Tröstung der Hinterbliebenen[1]) (K.). — مَصْرَف اَلْمَعْمُودِيَّة Behälter für das gebrauchte Taufwasser und andere geweihte, verbrauchte Dinge: Sacrarium (S. Ma.).

صعد — عِيدُ اَلصُّعُود, صُعُود اَلرَّبّ Fest Christi Himmelfahrt. اَلْآبَاء اَلصُّعُودِيُّون die Assumptionisten. — صَعِيدَة, Pl. صَعَائِد Opfergabe; Opferelemente zur Messe: Brot und Wein.

1) كتاب اللآلئ (Kairo 1909) II, 545 f.

صغر — اَلرُّهْبَان اَلْأَصْغَرُون die Franziskaner-Minoriten.

صف Abk. für صَفَنْيَا Buch des Propheten Sophonias.

سِمْعَان اَلصَّفَا Simon Cephas.

صفى — اَلْمَجْمُوع اَلصَّفَوِيّ die Kanonessammlung von aṣ-Ṣafī abū 'l-Faḍā'il ibn al-'Assāl (K.).

صلب — صَلَّبَ das Kreuzzeichen machen, على über, ب mit etwas. — صَلِيب (< صَلِيبَا), Pl. صُلْبَان Kreuz. صُورَة اَلصَّلِيب, ∞ إِشَارَة Kreuzzeichen. اَلصَّلِيبِيُّون die Kreuzfahrer. — صَلِيبِيَّة Troparion zur Verehrung des Kreuzes (*σταυρώσιμον* — M.). مَدْرَسَة اَلْمَصْلَبَة اَللَّاهُوتِيَّة die Theologenschule im Kreuzkloster bei Jerusalem. — صَلْبُوت die Darstellung der Kreuzigung, das Bild des Kruzifixes. جُمْعَة الصلبوت Karfreitag (Ma.). صلبوث (< صَلِيبَا) Kreuzigung (N.).

صلى — اَلْمَاء اَلْمُصَلَّى das Weihwasser (Ma.).

صم Abk. für صَمْوِيل Buch Samuels.

صمّ — تَصْمِيم اَلنِّيَّة Erweckung der (Meß-)Intention (Ma. L.).

صمد — صَمَدَ und أَصْمَدَ die Opferelemente zubereiten, herrichten, auf den Altar legen; (Gefäße) bereitstellen. صَمَّدَ das Sanctissum exponieren. مَصْمُود (scil. اَلْقُرْبَان) exponiert, aufbewahrt (Me. L.). صَمْدَة Korporale (Ma. L.); das Gestell, auf welchem ein Heiligenbild zur Verehrung aufgelegt wird (*προσκυνητάριον* — Me.) صَمْدَة اَلْأَسْرَار die Zubereitung der Opferelemente am Anfang der Messe (Ma.).

صَنج (< pers. چنک), Pl. صُنُوج Cymbal (Ma. S.).

صنقلس (< *σύγκελλος*), Pl. صناقلة Synkellos.

صَهْيُون (= ܨܗܝܘܢ < צִיּוֹן) Sion.

صَوْت dient zur Angabe, wie oft in der Liturgie eine Anrufung, wie *κύριε ἐλέησον*, gesprochen werden soll, z. B. اِثْنَا عَشَرَ صَوْتًا اِرْحَمْنَا zwölfmal „erbarme dich unser“.

صُورَة — صور, Pl. صُوَر Schrift-, Gebetstext. Formel zur Sakramentsspendung; Konsekrationsformel.

صوفيا = *σοφία*. صوفيا اورثى = *σοφία, ὀρθοί* (Akklamation in der Liturgie — Me.).

صَوْم — صَوْم und صِيَام, Pl. أَصْوَام Fasten, Jejunium. صَوْم اَلْمِيلَاد die Fastenzeit vor Weihnachten. يُونَان ∞ „Fasten des Jonas“, oder نِينَوِيّ ∞ „ninivitisches Fasten“, d. s. 3 Tage vor der Quadragesima. اَلْأَرْبَعِين ∞ oder اَلصِّيَام اَلْكَبِير die vierzigtägige Fastenzeit. اَلرُّسُل ∞ das Fasten vor dem Fest der Apostel Petrus und Paulus. اَلْأَرْبَعَة اَلْأَزْمِنَة ∞ Quatemberfasten (L.). — كِتَاب اَلصِّيَامِيّ Sammlung von Gebeten für die Fastenzeit (Ma.).

صِينِيَّة, Pl. صَوَانِي Diskos, Patene.

ض

ضَرَبَ اَلْمَطَانِيَة die *μετάνοια*, d. i. die große Verneigung oder die Prostration machen.

تَضَرُّع — ضرع, Pl. تَضَرُّعَات Fürbittgebet, Kommemoration, Memento (Ma.).

ضُرْن und ضورون (= *δῶρον*) unkonsekrierte Hostie (K.)[1]).

ط

ط Abk. in den Synaxarien für بطريرك Patriarch.

طَابِيَة Kopfbedeckung der maronitischen Bischöfe und Priester außerhalb des liturgischen Dienstes.

طَاسَة Cuppa des Kelches.

1) E. Renaudot, Lit. or. I, 189.

طافوس (= τάφος) Begräbnisplatz; Grab.

طَاوِلَة (< tabula) Kredenztisch (Ma. Me.).

طُبْح (< ⲧⲱⲃϩ), Pl. طبحات die mit ⲧⲱⲃϩ (أُطْلُبُوا) beginnenden Akklamationen des Diakons[1]); die ebenso (أُطْلُبْ) beginnenden Anrufungen von Heiligen[2]) (K.).

طَابَع — طبع der mit einer Prägung (σφραγίς) versehene Mittelteil des Opferbrotes (Me.).

طَبْلِيت (= ܛܒܠܝܬܐ), Pl. طَبَالِيت altare portatile (aus Stein oder aus Cedern- oder Akazienholz — Ma.).

طَكْس (= τάξις) Ritus (N.).

طَرَحَ ٱلْمَزْمُور — طرح den Psalmvers (προκείμενον) vor dem Evangelium anstimmen, vortragen. — طَرْح, Pl. طُرُوح und طُرُوحات 1. eine paränetische Paraphrase des gelesenen Evangelientextes; 2. der letzte Teil eines Theotokion mit Wiederholung des Hauptinhaltes der vorausgegangenen Strophen, zugleich mit einer moralischen Mahnung (K.).

طروباريون, طروبارين und طروبارية < τροπάριον.

طس 1. Sigle für تطلسات (s. dieses) bei aṣ-Ṣafī. 2. Abk. in den Synaxarien für بطريرك الاسكندرية Patriarch von Alexandrien.

طشت (< pers. تشت): تَرْتِيب ٱلطِّشْت „Ritus der Schüssel", d. i. Weihe des Wassers, in welchem das neugeborene Kind am 7. Tage nach seiner Geburt gebadet wird (K.).

طَغْمَات (= τάγματα) Chöre der Engel; priesterliche Weihegrade: ordines (K. Ma.). Die bei der Proskomidi in 3 Reihen auf die Patene gelegten 9 kleinen Hostienpartikel zu Ehren der Engel und Heiligen (Me.).

طفأ — مِطْفَأة und مِطْفَايَة Löschhorn.

---

1) Vgl. *Le Muséon* 36 (1923), 269.
2) z. B. Tuki, *Theotokia*, S. 38—46.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000260

طُفْه (= ⲧⲱⲃϩ) dasselbe wie طُبْح.

طَقْس (= τάξις), Pl. طُقُوس Ritus (in der erweiterten Bedeutung); priesterlicher Weihegrad. طَقْسِىّ liturgisch; Liturgiker. اَلطَّقْسِيَّات die liturgischen Bücher. — طَقَّسَ 1. in eine priesterliche Rangstufe aufnehmen; تَطَقَّسَ einen (gewissen) Ritus vollziehen, einem R. folgen, z. B. طَقْسًا قِبْطِيًّا ∾ dem koptischen R. folgen (K.). 2. (= ⲕⲁⲣⲟⲩ) eine Hostie (جمرة) sumieren, kommunizieren (N.).

طك 1. Abk. in den Synaxarien für بطريرك انطاكية Patriarch von Antiochien. 2. Sigle für die Kanones der 4. Synode in Antiochien (انطاكية — bei aṣ-Ṣafī).

طكس — تَطْكِيس (< ⲕⲁⲣⲟⲩ) liturgische Feier, Zelebration (Ma.).

طلب — طَلْبَة Litanei. Pl. طَلْبَات Übersetzung von συναπτή. — أَيَّامُ ٱلطَّلْبَات Bittage, dies rogationis (L.).

طهر — مَطْهَر Purgatorium, Fegfeuer. اَلنُّفُوسُ ٱلْمَطْهَرِيَّة die Armen Seelen. مَطْهَرَة Lavabo-Gefäß. مُسْتَطْهِر Katechumen (Ma. L.).

طو Abk. für طُوبِيت Buch Tobias.

طوبه *ṭūbah* (= ⲧⲱⲃⲉ) der 5. Monat des koptischen Jahres.

طومار (< ⲧⲟⲙⲁⲣⲓⲟⲛ < τόμος) „codex rationum“[1]) (K.).

طيب — طُوبَى und طُوبَاوِيَّة Seligkeit; Titel und Anrede eines Patriarchen, ebenso: اَلْكُلُّ ٱلطُّوبَى (Übersetzung von ὁ πανμακάριος). طُوبَاهُم der 118. Psalm (so genannt wegen dieses seines Anfangswortes). — طُوبَانِىّ (< ⲕⲁⲥⲱⲛⲓ) und طُوبَاوِىّ selig. تَطْوِيب Seligsprechung, Beatifikation. تَطْوِيبَات (Übersetzung von μακαρισμοί) die Seligpreisungen (Matth. 5, 3–12).

1) A. Kircher, *Lingua aegyptiaca restituta* (Rom 1648), S. 509; corrig. ظومار.

طَيْبُوث (= ܡܫܚܐ) geweihtes Öl. Gnade (N.).

طيث Sigle für die Briefe an Timotheus (طيموثاوس — bei aṣ-Ṣafī).

طَيْلَسَان (pers.) Humerale, Amictus (als priesterliche Kleidung — N. K.).

طيم Sigle für die Kanones des Patriarchen Timotheus (طيموثاوس — bei aṣ-Ṣafī).

ظ

عِيدُ ٱلظُّهُور — ظهر Fest Epiphanie.

ع

ع 1. Sigle für die Sammlung der „30 Kanones, welche die Apostel im Obergemach (عُلِّيَّة) von Sion in der Zeit zwischen Christi Himmelfahrt und der Herabkunft des Heil. Geistes verfaßten“ (bei aṣ-Ṣafī). 2. Abk. in den Synaxarien für عذراء Jungfrau. 3. Abk. bei Schriftzitaten für عدد Versnummer (M.) — Siehe auch عب.

عا 1. Abk. für عَامُوس Buch des Propheten Amos. 2. Abk. in den Synaxarien für عذارى Jungfrauen.

سَبْتُ ٱلْعَازَر — عازر Samstag des Lazarus (vor dem Palmsonntag.

عب, selten ع, Abk. für اَلرِّسَالَة إِلَى ٱلْعِبْرَانِيِّين Brief an die Hebräer.

عبد — ٱلْعُبَّاد die nicht einer Kongregation angeschlossenen Mönche der Maroniten. عِبَادَة Andacht, Devotion, Verehrung; Andachtsfeier, Gottesdienst. تَعَبُّد Verehrung, Kult der Heiligen. مُتَعَبِّد frommer Verehrer.

العَتيقَة ـ عتق das Alte Testament, der Alte Bund.

عج Sigle für die Kanones des dritten Konzils (مجمع ج — bei aṣ-Ṣafī).

اَلْعَجَائِبِىّ ـ عجب der Wundertäter, thaumaturga (heil. Gregor u. a.).

عَجْز ـ عجز, Pl. أَعْجَاز Irregularität (bei Klerikern).

عد Abk. für سِفْر اَلْعَدَد Buch Numeri.

عِدَّان (= حِقْبَة) Zeit, Zeitabschnitt, Jahr (N.).

عُرْبُون (< ἀρραβών < phön. ערבון) „Pfand". ترتيب العربون Verlobungsfeier.

عَرَض اَلْقُرْبَان ـ عرض das Sanctissimum (zur Anbetung) aussetzen (Ma. L.). — عَرَض Gestalt, Spezies des eucharistischen Brotes und Weines. — خَطِيئَة عَرَضِيَّة läßliche Sünde.

عَرَّفَ ـ عرف c. a. p. jemand beichthören, jemandes Beicht abnehmen. اِعْتَرَفَ beichten. سِرّ الاِعْتِرَاف das Bußsakrament. قبل الاعتراف, استمع, سمع beichthören. مُعَلِّم الاعتراف Beichtvater, Confessarius. مُعْتَرِف Bekenner, Confessor (in der Rangordnung der Heiligen). — عَرِيف, Pl. عِرْفَان Lehrer, besonders Lehrer und Leiter des Kirchengesangs (K.).

عز Abk. für عَزْرَا Buch Esdras.

عزى ـ مُعَزِّى Übersetzung von παρακλητική = Oktoïchos (Me.).

عطر (= بَخُور) Inzensationsgebet[1]).

عطل ـ عُطْلَة Sedisvakanz (K.).

عظم ـ تُعَظِّم نَفْسِى der Lobgesang Mariens „Magnificat" (Luc. 1, 46–56). اَلْمُعَظَّم فِى اَلشُّهَدَاء Übersetzung von ὁ μεγαλο-

1) Vgl. A. Baumstark, S. 87.

*μάρτυς*. تَعْظِيمَات und تَعَاظِيم (Übersetzung von *μεγαλυνάρια*) Troparien, welche mit den Worten beginnen: عَظِّمِى يَا نَفْسِى (*μεγάλυνον, ψυχή μου*).

عقد — اِعْتِقَادِيَّة (Übersetzung von *δογματικόν*) ein Tropa-
5 rion, in welchem ein Glaubenssatz (اِعْتِقَاد) ausgesprochen ist (Me.).

عقل — عَقْلِيُّون Rationalisten.

عكز — عُكَّاز Bischofsstab.

علم — عَلْمَانِىّ (= ܥܠܡܢܝܐ) Laie. الأَكليروس العلمانى der
10 Welt-, Säkularklerus. كَاهِن عَالَمِىّ Welt-, Säkularpriester.

علن — عَلَنَ mit erhobener Stimme (alta voce), laut sprechen, beten. Adv. عَلَانِيَةً laut (im Gegensatz zu سِرًّا still). إِعْلَان (Übersetzung von *ἐκφώνησις*) laut gesprochenes Gebet. Pl. إِعْلَانَات Ordnungsrufe des Diakons bei der Liturgie.

15 عمّ — العَوَامّ die Laien. كَاهِن عامّ Welt-, Säkularpriester. رَئِيس عَامّ, وَكِيل Generalvikar, -oberer. أَب عامّ لِرُهْبَان Generalsuperior.

عمد — عَمَّدَ und أَعْمَدَ (< ܐܥܡܕ) taufen. تَعَمَّدَ und اعتمد getauft werden. عِمَاد (= ܥܡܕܐ) und تَعْمِيد Taufe. مُعَمَّد
20 und مُعْتَمِد Täufling. مَعْمُودِيَّة (< ܡܥܡܘܕܝܬܐ) Taufe; Taufbecken. العِماد, جُرْن المعموديَّة Taufwasserbecken. خِدْمَة المعموديَّة Taufwasserweihe. بَنُو المعموديَّة die Getauften. اَلْمَعْمَدَانِىّ (< ܡܥܡܕܢܐ) der Täufer (Johannes). — عَمَّدَ eintauchen, z. B. das Kreuz im Taufwasser, eine Hostie im Kelch[1]). — عَمُودِىّ und
25 عَامُودِىّ Stylites, Säulensteher.

عمذ usw. mit allen Wortbildungen wie bei عمد (N.).

1) Isṭafān ad-Duwaihī II, 525.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000264

عمر — عَمَّرَ (= حدّث) bauen (Kirchen), wieder aufbauen, herstellen. عُمْر (= حدوث), Pl. أَعْمَار Kloster, Bethaus, Kirche. عِمَارَة Restauration, Renovierung (einer Kirche, eines Klosters). مَعْمُورِيَّة die (christliche) Welt (N.). — عَمَّرَ versehen, versorgen, füllen, z. B. die Lampe mit Öl, das Rauchfaß mit Kohlen, den Kelch mit Wein. تَعْمِير ٱلْكَأْس ein besonderer Ritus, wenn infolge eines Defektes der Meßkelch nachgefüllt werden muß[1]) (K.).

عمل — أَعْمَال und عَمَلِيَّات (Konzils-)Akte. (ٱلرُّسُل) أَعْمَال Acta Apostolorum, Apostelgeschichte.

عَنْصَرَة (< עֲצֶרֶת und עֲצֶרֶת „Fest“) Pfingsten: (أَحَد) عِيد ٱلْعَنْصَرَة.

عنية (< حسن), Pl. عَنَانِين und عَنَانِي Responsorium, Antiphon; Hymnus (N.).

عو Abk. für عُوبَدْيَا Buch des Propheten Abdias.

عود — عَيَّدَ und عَايَدَ c. على p. jem. zu einem Feste beglückwünschen. ٱلعيد الكبير das Osterfest. — مُعَيِّد und مُتَعَيِّد officium proprium der Festtage (Ma.).

عوض — رَاهِبَات ٱلتَّعْوِيض les Soeurs de la Reparatrice.

عون — عَاوَنَ assistieren bei der Liturgie. مُعَاوِن Assistens; Koadjutor. سَيِّدَة ٱلْمَعُونَات „Maria von der immerwährenden Hilfe“. رَاهِبَات ٱلْمَعُونَة Suore di Nostra Signora Ausiliatrice.

عُونِيثَة (< حنّث) Hymnus (Ch.).

---

1) Siehe G. Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der kopt. Kirche*, S. 80 f.

غ

غ 1. Abk. für اَلرِّسَالَة اِلَى أَهْلِ غَلَاطِيَّة Brief an die Galater. 2. Nach Monatsdaten Abk. für غريغورىّ zur Bezeichnung der gregorianischen Kalenderrechnung.

غاليلاون und غاليليون (< ἀγαλλιελεον < ἀγαλλι[άσεως] ἔλαιον „Öl der Freude“) Katechumenen-, Tauföl (K.).

مَغْبُوط ــ غبط selig. غِبْطَة Seligkeit (Titel der Patriarchen).

غر Sigle für „die Kanones des heil. Gregorius“ (غريغوريوس — bei aṣ-Ṣafī).

صَلَاةُ ٱلْغُرُوب ــ غرب Vesper.

غربنيا dasselbe wie اغربنيا.

غريقى (< γραικός) griechisch.

اِنَاء ٱلْغَسْل ــ غسل Ablutionsgefäß. اَلْغَسْلُ ٱلْاِلٰهِىُّ ٱلشَّرِيف die Zeremonie der Fußwaschung am Gründonnerstag. غُسَالَة das Wasser der purificatio bei der Messe, ablutio.

غَطَّس ــ غطس taufen. غِطَاس Taufe. عِيد الغطاس und عِيدُ ٱلْمِغْطَس Tauffest, d. i. Epiphanie. مِغْطَس Taufbecken. صلاة المغطس die Wasserweihe an Epiphanie. المغطس (كتاب) das Ritualbuch dafür[1]). (K.)

غَطَّى ٱلْقُرْبَان ــ غطى nach der Kommunion Wasser in den Mund nehmen und trinken. مَاء ٱلتَّغْطِيَة dieses „Wasser der Bedeckung“[2]) (K.). غِطَاء die kleine Kelchdecke. صَلَاتَا ٱلْغِطَاء zwei Gebete bei der Opferung des Brotes und Weines[3]) (K.).

اِسْتَغْفَرَ ــ غفر absolvieren. اِسْتِغْفَار Absolution. صلاة استغفارية Absolutionsgebet (Me.). — غُفْرَان, Pl. غُفْرَانَات und غَفَارِين Ab-

1) Abū 'l-Barakāt. 2) Siehe G. Graf, a. a. O. S. 85.
3) Ḫūlāgī, S. 225, Anm.

laß. غُفْرَان كَامِل vollkommener Ablaß (L.). — غَفَّارَة Pluviale der höheren Geistlichkeit (Ma. L.).

غل Abk. für اَلرِّسَالَة اِلَى أَهْلِ غلاطِيَّة Brief an die Galater.

غليكانى gallikanisch. اَلْمَذْهَبُ اَلْغَلِيكَانِى Gallikanismus.

غنوسيسيَّة (< γνῶσις) Gnostizismus.

غيطاس selten für غِطَاس, Epiphanie.

## ف

ف Abk. bei Schriftzitaten für فَصْل Kapitel (m.).

فاثور (= ܦܬܘܪ „Tisch“) Gastmahl[1]) (N.).

فاراقليط (= ܦܪܩܠܛܐ παράκλητος) Paraklet.

فاروق (= ܦܪܘܩܐ) Erlöser (N.).

فاقود (= ܦܩܘܕܐ) rector chori, Ceremoniar[2]) (N.).

فالونيون (= φελώνιον) Casula, Meßgewand.

فِبْرَايِر (= febbrajo?) Monat Februar.

فتش ـ مَجْمَعُ اَلتَّفْتِيش die römische Congregatio Inquisitionis oder das Sanctum Officium.

فتغام (auch فتغما = ܦܨܚܐ), Pl. فتغامات Versikel, Responsorium, Antiphon (Ma.).

فحص ـ مَجْمَعُ فَحْصِ اَلْكُتُب die römische Congregatio Indicis.

فخر ـ أُسْقُف فَخْرِىّ Ehren-Bischof, Titular-B.

فذيقن (= ܦܬܝܩܢ < ὑποδιάκονος) Subdiakon (N.).

فراكسيس und فركسيس (= ܦܥܘܠܐ Πράξεις) Apostelgeschichte (N.).

فرامِيَّة (< ܦܪܡܝܐ), Pl. فراميّات Lied im ephremischen Versmaß (Ma.; siehe افرامى).

فرش ـ صَلَاتَا اَلْفَرْش zwei Gebete der Zubereitung der Opfergaben zur Meßfeier[3]) (K.).

1) Sliba II, S. 9f, 14. 2) Ebd. S. 89, 7. 3) Ḫūlāgī, S. 225, Anm.

فُرْشَان (= ܦܘܪܫܢܐ) das nach der Messe verteilte gesegnete Brot: Eulogien (N.; vgl. بُرْشَان).

فرض — فَرْض (القانونيّ, الكنائسيّ, الإلٰهيّ), Pl. فُرُوض das kanonische Officium. كتاب الفرض das Brevier. الفرض الأُسْبوعيّ das Wochenbrevier. الصلاة الفَرْضيّة und الصلوات المَفْرُوضَة das Breviergebet.

فرنسسكان (Coll.) und فرنسيسيّون Franziskaner.

فروميون (= ܦܪܘܣܡܝܘܢ < προοίμιον) Einleitungsgebet, praefatio.

فسلطوس (= ܦܣܠܛܘܣ < ψάλτης) Sänger (Ma.).

فِصْح (= ܦܨܚܐ < Πάσχα < פֶּסַח) und فَصْح (K.) Ostern. — خَمِيس ٱلْفِصْح Gründonnerstag (K.; vgl. بَسْخَة). ٱلْفِصْحِيّ die Osterzeit (Ostern bis Pfingsten). الكتاب الفصحيّ Pentekostarion (Me.). المناولة الفصحيّة die Osterkommunion. فِصْحِيّات Ostertafeln.

فصل — فَصْلات ٱلْمُلُوك (كِتَاب) das Buch Paralipomenon. — فَضِيلَة, Pl. فَضَائل Tugend im Sinne der christlichen Moraltheologie. الفضائل الرئيسيّة die (4) Kardinaltugenden.

فَطْرَك, فِطْرَك, فِطْرِك und فَطْرِيَرْك (< ܦܛܪܝܪܟ πατριάρχης), Pl. فَطَارِكَة Patriarch. فَطْرَكَة und فَطْرَكِيَّة Patriarchat, Patriarchatswürde. دَارُ ٱلْفَطْرَكِيَّة Patriarchatswohnung. — تَفَطْرَك Patriarch werden. ٱلْمُفَطْرَك der, welcher P. geworden ist (N.).

فعل — فِعْل, Pl. أَفْعَال Akt, actus im theologischen Sinn, z. B. فِعْلُ ٱلْإِيمَان Glaubensakt, ٱلْمَحَبَّة ∞ A. der Liebe, ٱلنَّدَامَة ∞ Reueakt.

فَقَدَ Visitation halten, visitieren.

فل Abk. für ٱلرِّسَالَةُ إِلَى فِلِيمُون Brief an Philemon.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000268

المجمع الفلورنسي das Konzil von Florenz.

فنطيقسطى (= ܦܢܛܩܘܣܛܝ *Πεντηκοστή*) Pfingsten (N.).

فنقيت (Ma.), فنقيث (N.) und فنقيط (Ma.) < ܦܢܩܝܬ, ܦܢܩܝܬ (< *πινακίδιον*) Brevier (als Buch). اَلْفِنْقِيتُ ٱلشَّتَوِيّ der Winterteil, ٱلصَّيْفِيّ ∞ der Sommerteil des Breviers.

فوطاغوجيكون (= *φωταγωγικόν*), Pl. فوطاغوجيكا Troparion im Orthros der Fastenzeit, welche die Worte *φῶς* und *φώτισον* enthalten (Me.).

فَائِق ٱلطَّبِيعَة — فوق übernatürlich (supernaturalis).

ف Abk. für اَلرِّسَالَة إِلَى أَهْلِ فِيلِيبِي Brief an die Philipper.

فيرم (= ܦܝܪܘܡ < *πύρωμα*), Pl. فيارم thuribulum, Rauchfaß (N.).

فيلاس (< ܦܝܠܐ *φιάλη*) Diskos, Patene (N.).

فيمى (= *φήμη*) die Nennung der Titel und des Namens des zelebrierenden Bischofs oder Patriarchen vor der Epistel (Me.).

# Zum Stammbaum der arabischen Bibelhandschriften Vat. ar. 468 und 467.

**(Nachträge zu Band 7 [1929], S. 260 ff.)**

Von **Sebastian Euringer.**

Der rühmlichst bekannte russische Orientalist Ign. Kratschkowsky in Leningrad teilte mir am 31. Mai 1930 folgende Verbesserungen bzw. Ergänzungen zu dem oben genannten Aufsatze mit:

1. zu S. 267, 17. 18: Dort habe ich auf die zweimal sich wiederholende ungewohnte Schreibweise ستة الف jedesmal mit einem sic aufmerksam gemacht. K. weist mich nun auf die „Erörterungen" von Baron v. Rosen in *Zapiski* I, 1887, 31—32 hin, denen zufolge diese Schreibweise auch in muslimischen Hss. vorkomme.

2. zu S. 268, 30—269, 2 stellt er meine Übersetzung richtig, indem er den betreffenden Passus also verdeutscht: „Am Anfang des Dt. (Tafel I, Zeile 8 v. u.) erscheint in der Schrift (soll wohl heißen: im Texte) der vatikanischen Hs. der Vulgarismus كل شيا, während in unserer Hs. (I, 100) die normale Form كل شى steht". Damit ist die von mir berührte Unklarheit behoben und die Bemerkung 268, 33—269, 2 gegenstandslos geworden und zu streichen.

3. zu S. 270, 27—28: Dort habe ich in der Notiz über Chanania, den Enkel des Patriarchen Makarios, das Wort „Enkel" mit einem Ausrufungszeichen hervorgehoben. K. findet das unverständlich und teilte mir den betreffenden Passus im arabischen Originaltexte mit. Daraus geht hervor — was übrigens mein Ausrufungszeichen gar nicht bezweifeln wollte — daß Ch. der Sohn des verstorbenen Archimandriten Paulus und dieser wieder der Sohn des Patriarchen Makarios von Aleppo, daß also Ch. tatsächlich der Enkel des Pt. gewesen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000270

sei. Da also mein Ausrufungszeichen seinen Zweck nur schlecht erfüllt, muß ich mich deutlicher ausdrücken. Ich habe es gesetzt: einmal, um auf die kanonische Anomalität hinzuweisen, daß hier ein Patriarch, der doch aus dem Mönchsstande genommen werden sollte, leibliche Nachkommenschaft besitzt; dann, um zu vermeiden, daß man mir eine Verwechselung von „Neffe“ mit „Enkel“ (vgl. das lat. nepos) zutraue.

4. zu S. 270, Anm. 1: Das Zitat muß heißen: G. Murkos, *Reise* ..... (russisch), Band 5, Moskau 1900 (nicht 1920!) S. 184.

---

## Aureus von Esbael.

Von **Sebastian Euringer.**

Als einmal der Forschungsreisende E. Glaser in München weilte, hat das Kgl. Münzkabinett ihm eine altäthiopische Münze um 100 M. abgekauft. Die Münze ist aus Gold.

Avers: Brustbild eines Königs mit Zackenkrone und Zepter. Die Umschrift ist rückläufig von rechts nach links und beginnt rechts in der Mitte:

+ A ⊏ A + X A ⊐ + ϟ I ⊐ + ⊐ A ⊏ +

= + *BAC* + *CIN* + *BAX* + *ABA* +

*βασ(ιλεὺς) Σι(ὼ)ν, βα(σιλεὺς) Χαβα(σηνῶν).*

Revers: Brustbild mit der runden Königshaube, mit Zweig in der Rechten, in Ährenkranz:

A ⊐ A + ⊐ A ⊏ + Λ N A + ϖ ⊐ Ɜ

= *ЄCB* + *AHΛ* + *BAC* + *ABA*

= *'Εσβαὴλ βα(σιλεὺς) Σαβᾶ*

Es ist die von E. Littmann, Deutsche Aksumexpedition, I. Band, 3. Abschnitt, S. 53, 5 beschriebene Kategorie von Münzen. Merkwürdig ist die rückläufige Schrift. Da die Münze, wie man mir im Kabinett sagte, von Glaser beigebracht wurde, dürfte sie aus Südwestarabien stammen.

[Diese Münze ist wohl identisch mit Anzani, *Numismatica Axumita*, Nr. 112. Über die Lesung der Legende vgl. Conti Rossini, *Africa Italiana*, Vol. I, S. 194, und Anzani, *Numismatica e Storia d'Etiopia*, S. 24 ff. — *Red.*]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000271

# Bücherbesprechungen.

Dr. Israel Rabin: *Studien zur vormosaischen Gottesvorstellung. Erster Abschnitt: Untersuchung der entwicklungsgeschichtlichen Grundlagen.* gr. 8°. 100 S. Breslau, M. & H. Marcus 1929. 4.— RM.

Unter Vernachlässigung der in sich widerspruchsvollen pentateuchischen Quellenkritik und Ablehnung des dem Tatbestand nicht gerecht werdenden Evolutionsschemas — so bestimmt die Einleitung (S. 1—7) die Aufgabe — „soll der Versuch unternommen werden, aus dem Pentateuch-Schrifttum in seiner gegebenen Gestalt festzustellen, welches die Eigenart des vormosaischen Gottesbegriffs ist". Zu dem Zweck wird nach einer Übersicht über die von der kritischen Forschung vertretenen Auffassungen der altisraelitischen Gottesvorstellung (S. 9—28) zunächst „das Wesen der El-Religion" (S. 29–39), dann „der Monotheismus der Patriarchen" (S. 40–61) und schließlich „Ursprung und Wesen der J.[ahwe]-Religion (S. 62—95) behandelt.

Der Abschnitt über die El-Religion lehnt sowohl die Auffassung der in der Genesis genannten Elim als kanaanäische Lokalgottheiten ab wie auch die Meinung, daß die vormosaischen Hebräer mehrere Elim gekannt und verehrt hätten. Vielmehr wolle die Genesis „die Gottesvorstellung eines El ... als die Religion der Hebräer in der vormosaischen Zeit konstatieren" (S. 38). Diese Feststellung soll dann in dem nächsten Abschnitt ihre Bestätigung finden, der zeigen will, daß die Patriarchen von Abraham bis Jakob eine einheitliche monotheistische Gottesvorstellung gehabt und sich ihren Gott als den sie und ihr Volk erwählenden und mit ihnen einen Bund haltenden gedacht haben. Das letzte Kapitel schließlich tritt

den Versuchen, Jahwe als Baum- oder Berggott aufzufassen und ihn von den Midianitern herzuleiten, entgegen, erklärt, daß die Erzählungen vom Auszug aus Ägypten und vom Sinai-Geschehen ohne die — der Überlieferung entsprechende — Annahme, daß es der Bundesgott der Patriarchen gewesen sei, der sich Mose offenbart habe, ganz unverständlich blieben, und stellt — damit zugleich die gesamte Arbeit zusammenfassend — als sein Ergebnis diese Sätze anderen Theorien gegenüber: „Gegenüber dieser widerspruchsvollen Konstruktion steht die gradlinige einfache, bei allen irrationalen Bestandteilen der Offenbarung doch im festen Gefüge des Kausalgesetzes ruhende, biblische Erzählung der Vorgänge vom Werden des Volkes und seiner Religion. Die Grunderkenntnis des einzigen Gottes, Gnadengabe einer Offenbarung, Frucht eines einmaligen religiösen Erlebens, Erbe der Väter, gereift durch eine religiöse Erfahrung von Generationen, dann durch jahrhundertelangen Druck verdunkelt, aber nicht verdrängt, wird von der genialen religiösen Persönlichkeit Moses neu erweckt. Durch einen neuen Akt der Offenbarung wird dieser Gott des Väterbundes zum Gott des Sinaibundes“ (S. 93 f.).

Der Verf. hat sich ernstlich in die von der kritischen Theologie vertretenen Auffassungen vertieft, und es ist ihm auch gelungen, an diesen Auffassungen und ihrer literarkritischen Grundlage, der Quellenhypothese, Schwächen aufzudecken. Weiter hat er darin recht, daß bei der Darstellung der vormosaischen Gottesvorstellung die Entwicklungstheorie oft allzu mechanisch und allzu rationalistisch gehandhabt worden und der Tatsache des religiösen Erlebnisses bzw. — von Gott aus gesehen — der Offenbarung nicht gerecht geworden ist. Als eine Kritik der Kritik hat also seine Arbeit ihren Wert. Aber ihre eigenen positiven Ergebnisse bedeuten kaum eine Förderung der Erkenntnis, da sie dem Überlieferungsbefund viel weniger entsprechen als die abgewiesenen Aufstellungen. Daß — um nur zwei Punkte zu berühren und von der literarkritischen Frage ganz zu schweigen — in dem Grundbestand von Gen. 28 der Gott von Bethel ein an den Ort gebundener Gott ist und nicht der eine Gott Himmels und der Erden,

bleibt trotz des Widerspruches seitens des Verf. (S. 52) bestehen, und ebenso bleibt es dabei, daß die Auszugs- und Sinai-Erzählungen von einem den Israeliten bis dahin unbekannten oder vielleicht wenig bekannten, irgendwie mit dem Berg Sinai in Verbindung stehenden Gott zu sagen wissen. Mit der Annahme bloßer Erneuerung der inzwischen verdunkelten Erkenntnis des Vätergottes kommt man nicht aus.

Otto Eissfeldt.

---

*Firdausu 'l-Ḥikmat or Paradise of Wisdom of Alí b. Rabban-al-Ṭabarí*, edited by M. Z. Siddiqi, subsidized by the E. G. W. Gibb Memorial Trust and printed in the Buch- und Kunstdruckerei „Sonne" G. m. b. H. Berlin-Charlottenburg 1928, 15, 620, 52 SS.

Das älteste uns erhaltene arabische Werk über Medizin ist im dritten Jahre des al-Mutawakkil, also 850 u. Ä. von 'Alī b. Sahl Rabban aus Ṭabaristān verfaßt. Dessen Vater war ein angesehener Christ, der als solcher den Titel Rabban führte; daß er Geistlicher gewesen, ist wohl nicht unbedingt daraus zu schließen, obwohl der Sohn, wenn das der Fall war, in seiner späteren Stellung kein Interesse hatte, es hervorzuheben. Erst durch mißverständliche Auffassung des Titels als Rabbi hat man ihn zu einem Juden gestempelt (Steinschneider, *Die ar. Literatur der Juden* 32). Nachdem er seine Jugend in der Heimat verlebt hatte, vollendete er seine Studien in Bagdad. Als al-Ma'mūn i. J. 218/833 den Māzjār b. Qārin zum Fürsten von Ṭabaristān ernannte, begleitete er ihn als Sekretär. Nachdem dieser 225/840 in Ungnade gefallen war, ging er nach Rai, wo der später zu so hohem Ruhm gelangte Zakarījā ar-Rāzī seinen Unterricht in der Medizin genoß. Von dort kehrte er nach dem Iraq zurück und trat als Sekretär in den Dienst des Chalifen al-Mu'taṣim[1]). Dieser veranlaßte ihn den Islam anzunehmen. Unter seinem

1) Auf einem Mißverständnis muß die Angabe in *B. Isfendiyārs History of Ṭabaristān*, transl. by Browne, p. 43 beruhen, daß er Māzjārs Nachfolger im *Dīwān al-Inšā'* geworden sei; von einer solchen Dienststellung des Māzjār ist sonst nichts bekannt.

Nachfolger fand er die Muße, sein schon lange vorbereitetes medizinisches Hauptwerk zu vollenden. Von seinen anderen literarischen Werken, die außer der Medizin auch Theologie und schöne Wissenschaften umfaßten, sind uns nur ein Buch *fi ḥifẓ aṣ-ṣiḥḥa* und das von Mingana herausgegebene *kitāb ad-dīn wad-daula* erhalten[1]); s. jetzt Meyerhof, ZDMG. N. F. 10, 38 ff.

Das *k. Firdaus al-ḥikma*, das er auch ins Syrische übersetzt hatte (s. S. 8, 16) umfaßt die gesamte theoretische und praktische Medizin und darüber hinaus bietet es auch über philosophische und naturwissenschaftliche Fragen mancherlei Belehrung. Es zerfällt in sieben *Nau'*, die wieder in *Maqālāt* und *Abwāb* gegliedert sind. Das erste *Nau'* behandelt allgemeine Fragen der Naturphilosophie, das zweite Schwangerschaft und Geburt, Anatomie, Physiologie und allgemeine Gesundheitslehre, das dritte die Ernährung, das vierte die Pathologie, das fünfte Geschmack, Geruch, Farbe, Mineralien und Pflanzen, das sechste Nahrungs- und Genußmittel, die von Tieren gewonnenen Heilmittel, Gifte und die künstlichen Heilmittel, das siebente klimatische Einflüsse, Astronomisches und Lehren der indischen Medizin.

Als seine Hauptquellen bezeichnet der Verf. die griechischen Ärzte und Philosophen; in der Tat hat Dr. Th. Withington dem Herausgeber für zahlreiche Stellen die Vorlagen bei Hippokrates, Galen und Dioskorides nachweisen können. Von arabischen Ärzten zitiert er von Māsarğōe, dessen „Buch" Ğāḥiẓ Ḥaiḥ. III, 85, 8 noch benutzt hat, nur ein Rezept 465, 6; als zeitgenössische Hauptautoritäten nennt er den „königlichen Leibarzt" Jūḥannā bar Māsōe und den Übersetzer Ḥunain. Gegen die von Meyerhof herausgegebene Ophthalmologie des letzteren polemisiert er 80, 5, wo er sie als *ba'ḍ al-kutub al-mauḍū'a fi l-'ain* bezeichnet und eb. 17 ff. (s. ed. Meyerhof 84, 12 und 87, 6 ff.); das hindert ihn aber nicht, für seine eigene Darstellung der Augenheilkunde ein großes Stück,

1) Unter seinen verlorenen Werken, die der Herausgeber S. ط, ى aufzählt, fehlt das von ihm selbst 113, 9 zitierte كتاب الايضاح من البناء وابطاله وجميع فنونه (l. وتهييج) وتهييج الهزال والسمن.

S. 168, 21—173, 21 aus dessen Buch S. 182—189, 17 herüberzunehmen. Die Zitate des Verfassers aus dem *Kitāb al-Filāḥa* finden sich, wie der Herausgeber nachweist, in der Berliner Hds. von Ibn Waḥšīja's *Nabatäischer Landwirtschaft* wieder, können aber natürlich nicht aus dieser stammen, sondern gehen auf eine ältere arabische Übersetzung der Geoponika zurück; sie werden sich bei der dringend notwendigen Untersuchung der Geschichte dieses Werkes im Orient gewiß noch einmal wertvoll erweisen. Eine alte arabische Übersetzung des Physiologos lernen wir in dem *Kitāb ṭabā'i' al-ḥajawān* kennen, aus dem der Verf. 534, 16 ff. die Geschichte vom Halkyon und der während seines Brutgeschäftes herrschenden Meeresruhe in Übereinstimmung mit dem syr. Phys. (ed. Land, *Anecdota Syr.* IV, 68, 11) entnommen hat. Der Name des Vogels ist hier zu تاون entstellt, wofür قاون zu lesen ist, d. i. الاقاون mit Weglassung des vermeintlichen arabischen Artikels. Damīrī II, 204 hat dieselbe Quelle benutzt, aber eine ursprünglichere Form des Namens als القاوند bewahrt. Von indischen Quellen zitiert der Verf. außer Charaka, der nach *Albīrūnīs India* ed. Sachau 85, 6 schon für die Barmekiden ins Arabische übersetzt wurde, und Susruta noch Nidāna und Aṣṭagahṛdaya; die Zitate aus den ersteren beiden Werken hat ein Lucknower Pandit dem Herausgeber nachgewiesen.

Auf die Bedeutung des Werkes für die Geschichte der Medizin hatte bereits E. G. Browne in seiner *Arabic Medicine* hingewiesen. Er hatte auch schon eine Ausgabe mit englischer Übersetzung geplant und betraute später damit einen seiner indischen Schüler. Diesem stand außer den schon früher bekannten Hdss. von London, Berlin und Gotha noch eine solche aus indischem Privatbesitz zur Verfügung, die aber erst von S. 550 an benutzt werden konnte. Über den Wert der einzelnen Hdss. und ihr gegenseitiges Verhältnis äußert sich der Herausgeber leider nicht näher. Die Grundlage seines Textes bildet offenbar die Londoner Hds., Varianten der anderen verzeichnet er nur vereinzelt, obwohl der Leser bei den vielen Schwierigkeiten des Textes Nachweise über die Überlieferung nur ungern vermißt. Da der Herausgeber den Druck bei der weiten

Entfernung vom Druckorte nicht genügend überwachen konnte, ist dieser leider durch viele Druckfehler entstellt; die Liste von 14 solchen Fehlern hinter S. كل, die außerdem zu S. 124, 16 noch eine Verschlimmbesserung bietet, gewährt davon nur eine sehr unvollkommene Vorstellung. Freilich scheint auch die Textgrundlage recht mangelhaft zu sein, es fällt wenigstens sehr auf, daß ein so gewöhnliches Wort wie قيح „Eiter" fast ständig als قبح und das nicht minder häufige ثفل „Rückstand" (richtig 105, 16) sehr oft als ثقل erscheint.

Wie schlecht die Überlieferung des Textes ist, zeigt am besten ein Vergleich der aus Ḥunain abgeschriebenen Partie mit dem Original (s. u.). Darüber hinaus sollen hier nur noch einige wenige Vorschläge zur Herstellung des Textes gegeben werden, da zu einer gründlicheren Sanierung eine erneute Kollation der Hdss. erforderlich gewesen wäre. Dabei sehe ich von offenbaren Druckfehlern und allen den Stellen ganz ab, an denen die richtige Lesart unter dem Text steht. Übrigens scheint das Werk im Orient in verschiedenen Rezensionen verbreitet gewesen zu sein. Die Besteigung des Demāwend (549, 17) wird sowohl bei Jāqūt, *Mu'ǧam al-Buldān* II, 608/9 wie in *b. Isfendiyārs History of Tabaristān*, transl. by Browne 35/6 (wo für die Stadt Ask اسک, den Ausgangspunkt der Besteigung, sicher Āmul امل zu lesen ist), ausführlicher beschrieben als in dem uns vorliegenden Text, obwohl beide ihre Vorlage offenbar noch gekürzt haben. Ob der hier fehlende Bericht über den im Frühling in Ṭabaristān auftretenden Raubvogel كنكر (so Jāqūt III, 507, 3 ff.) oder الككم (so Damīrī, Kairo 1309, II, 242, 3), den beide auf unseren Autor (dessen Vatersname, wie so oft verderbt erscheint, bei Jāqūt zu Razīn, bei Damīrī zu Zaid) zurückführen, aus dem *Firdaus al-Ḥ.* stammt, das Damīrī ausdrücklich nennt, ist zweifelhaft, da sie ja noch andere Werke Alis benutzt haben könnten.

3, 4 اتحد l. اتخذ; 12 وتتحره l. وتبحره. 4, 20 Der Arzt sei nicht قدما l. قرما „gierig". 8, 13 يشد l. يشذ; 14 وفصوصها l. ونصوصها; 17 فى كون الشرق l. فى كور; 20 Der Plagiator ver-

dient nicht Gottes Liebe, المقة, sondern seinen Haß, المقت. 10, 2 تنقص zweimal l. تنقض. 20, 23 النيازل l. النيازك. 22, 14, 15, 16 خوائب l. خوابى „Krüge“. 26, 16 نصاجات l. نصاحات. 29, 15 Die fliegenden Säugetiere الخشاشيف sind natürlich الخفافيش „Fledermäuse“. 38, 5 رفعت l. دفعت. 39, 16 Die Pflanze فوفلافيقوس, die nach Dioscorides (s. ed. Wellmann II, 164, vol. I, 229, 17) auf Wunden gelegt wird, ist فوقلامينوس *κυκλάμινος*. 46, 10 Hinter الخياشم fehlt تلانف. 50, 15 مديرا l. مديدا. 64, 17 „Bewegung der Mühle“ والمجنون l. والمجنوق. 70, 1 Zwischen „Wenn der Verstand die Dinge nicht unterschiede“ und „daß das, was im Spiegel gesehen wird, kein Körper, sondern ein Phantom ist“ fehlt لما قلنا, wie in der Fortsetzung. 74, 3 Für قيود als Gegensatz zu قيام l. قعود. 80, 19 „Wenn das Gehirn heiß wäre, würde es brennen und austrocknen“ بما [يدير] اليه من تحريك البدن والحواس l. يسير. 96, 23 „Die Hexe beschwor Samuel aus dem Grabe“ حتى ينبأ l. تنبّأ. 103, 15 بحصصمه l. يضمّه. 108, 26 heiße Speisen wie مخاليف الحمام l. مسالیق „gekochte Tauben“. 113, 1 ارساجانيس l. ارشيجانيس, d. i. Archigenes (zu ارستجانيس verderbt bei Ibn al Qifṭī ed. Lippert 73, 17), wie bei Ibn abi Uṣaibi'a I, 34, 17, sonst meist اركاغانيس 143, 19; 148, 18; 150, 20; 343, 2; 457, 15. 117, 23 ويطب l. ويطلب. 125 u. استصحاف l. استحصاف. 128, 19 الخاط l. المخاط. 141, 19 دابيا l. دابّا. 154, 12 نرسيادار l. برسيان دارو s. Löw, Aram. Pfl. 34; ebenso 292, 6 für برساندارو. 154, 19 مامينا l. مايثا. 155, 12, 392, 5 اقشرجات l. افشرجات cf. Bar 'Alī ed. Gottheil 284, 6. 166, 11 ثمن بقر l. سمن. 168, 7 الشطباط l. الشبطباط. 168, 21 الظفرة l. الطرفة wie Ḥunain ed. Meyerhof 182, 1. 168, 23 شعير bei Ḥun. 182, 3 صعتر. 169, 2 يخج Ḥun. 182, 5 يحلل. 169, 3 ورق الحمام l. ذرق, bei Ḥun. 182, 6 خرء. 169, 4 المستكنة l. المنسكبة wie Ḥun. 182, 8. 169, 5 بما انحل ويبس Ḥun. 182, 10 ما يحل ويفش. 169, 10 تعديل l. تعجيل wie Ḥun. 182, 14; ib. الحادة Ḥun. الحارة. 169, 13 النتن l. اثر wie Ḥun. 182, 18. ib. 14 فتفقاً Ḥun. فتفنى. ib. 15 بتنقية المعدة

Ḥun. تفنى الغدة. ib. 16 منه Ḥun. 183, 2 فنيت. ib. 17 بعصب Ḥun. نقصت. ib. 18 وتبيض Ḥun. وتقيض. Dagegen ist ib. unter den astringierenden Heilmitteln السذاب die Raute dem الشراب Ḥun. wohl vorzuziehen; sie erscheint ja auch bei diesem 183, 8 neben Safran und Glauceum. Ib. 19 قلع Ḥun. فاح. Ib. 20 فعالج add. بعلاج wie Ḥun. Ib. 25 فانه ياوى Ḥun. 183, 15 مسحوقين. 170, 1 انتشار Ḥun. 184, 2 انتثار. ib. 5 بشعا Ḥun. 184, 10 شقا. ib. 6 النفس Ḥun. الشقتين. ib. وحفظها, 7 ويحفظها Ḥun. حفظهما, وحفظهما. ib. 8 الشفتين Ḥun. الشقتين. ib. 15 ? كالعمود Ḥun. كالعمق. ib. 16 القرنى Ḥun. القرحة. ib. 18 يملس واحسن Ḥun. فضلتين دائمتى. ib. 19 واجده Ḥun. واحدة. ib. ينفس Ḥun. تنفش. ib. 21 مما يجمع Ḥun. منها يجتمع. ib. 22 وفى Ḥun. الضعف. 171, 1 اكثر Ḥun. 185, 12 ما يخر. ib. 4 ? كالقىء Ḥun. كالعين. ib. 6 الذابلة Ḥun. الداملة. ib. 7 Hinter كالادوية fehlt: القابضة ومنه ما يفعله بالعرض كالادوية Ḥun. 185, 19. Ib. 19 قصارا Ḥun. قابضا. Ib. 22 فانه Ḥun. + لا. Ib. وانما يقبض Ḥun. وبما نقص. ib. 24 قبض Ḥun. نقص. 172, 3 من الكندس Ḥun. 186, 19 بالكندر. ib. 6 القابضة Ḥun. 187, 2 فاقيانون ديونو قروقودس. ib. 10 عليها Ḥun. + النشاستج. ib. 13 يعتصر Ḥun. يقبض. ib. يحتبس Ḥun. يحسن. ib. البثر Ḥun. شىء. ib. 14 تلألأ وبثور Ḥun. نتأ لأن نتوء. ib. 20 انها Ḥun. انما. ib. 15 الغدة ist Ḥun. المدة vielleicht vorzuziehen, da es dem ἔκχυμα Galens (ed. K. XII, 804) besser entspricht. ib. 16 يفتح Ḥun. ينضج. ib. 17 بالكندس Ḥun. بالكندر. ib. 18 ادمنه Ḥun. ازمنت. ib. ينحل Ḥun. تتحلل. ib. 23 المحرق Ḥun. والبورق. ib. الجرادين Ḥun. الحراذين s. Meyerhof's Anm. zur Übers. p. 120. Die LA. des Textes stimmt zur lat. Übersetzung des Ḥunain stercus muris; M.'s Konjektur fußt auf Galens σαύρας ἀφόδευμα (Krokodilskot verwandte auch die ägyptische Medizin, s. H. Düring, *Die über die medizin. Kenntnisse der alten Ägypter berichtenden Papp.*, Diss. Straßburg, Leipzig 1888, S. 100). Die LA. der beiden Hdss. Ḥunains خرى الحديد ist freilich nicht so sinnlos wie M. meint; sie entspricht dem syr. ܚܪܝ ܦܪܙܠܐ (s. Lex. syr.) „Eisenschlacke" und dem ägyptischen Medikament „Kupferkot" Äg. Wb. III, 164, vgl. Grapow, *Die*

*bildl. Ausdrücke des Agypt.* 129. 173, 2 عولجها Ḥun. عولجا. 4 تنفعه Ḥun. يقلعه. ib. 7 اسطاطيقون Ḥun. 188, 13 طاودتو طرا خوماطيقون. ib. 8 بالقمادين Ḥun. بما يخف العين. 174, 11 اشطيطفان l. اسطفان. ib. 23 الابرار l. الابار wie Z. 25. 176, 7 ويعجز l. ويعجن. 184, 10 الطين الجر l. الحرّ feiner Ton. 188, 7 ويعزل l. ويغربل. ib. 21 وتوار l. وتدلك und reibst (den Zahn) damit ein. 190, 20, 219, 13 تشبخ l. تشنج. 215, 3 حرف قد شمته النار lies mit der Berl. Hds. خزف قد اشممته النار, vgl. خزف التنانير 324/5 und den Gebrauch von Tonscherben als Heilmittel bei Dioscorides, mat. med. V, 177, sowie den von طين مختوم 237, 17, 277, 14, 411, 19 u. s. 216, 12 ديارسقوليطوس (101, 17 und sonst oft دياسقوليطوس) l. دياسفوليطوس *Διοσπολιτοῦς*. 227, 23 كشمهاى l. مروزى. كشمشهاى. 229, 17 مذبدا l. مزبدا. 250, 7, 404, 1 l. جوزمازق, vgl. جوزمازج (Ps.) Ṯābit, *Ḏaḫīra* 14 u. (zum Autor s. Guidi, JRAS. 1930, 142). 267, 11 ناركيوا l. انارکيرا (Löw, Pfl. 204) Husten – Granatapfel; Steinschn. verzeichnet zwar auch eine Variante انارڭيوا, aber der Husten heißt ڭيرا offenbar als der Packende. 270, 15 اندروفس, var. اندروس, 330, 21 اندروفيس als Name einer Pillenart ist اندرونيوس, *Syr. Book of Med.* 213, 18. 273, 6 الهرند l. الهرنوة wie 593, 2 Aloe Löw 295, BB. 659, 5. 282, 8, 387, 9 مكول als Maß l. مكّوك. 357, 17 كراحة l. كراعة. 367, 18 طغو l. طفو. 380, 21 القونيا = البطيخ الطوال ist offenbar nach dem von Vullers (s. Löw 331) als syr. aufgeführten مقلونيا *cucumis longa*. 383, 24. 25 gehören hinter Z. 20. ib. 22 الحبحة الخضراء l. الحبة wie 389, 22 Terebinthenkern Löw 68, 69, 70, 138, 374[1]). 408, 8 يقش l. يفش. 436, 8 جزو الخطاطيف l. خرؤ. 442, 12 Die langen Würmer, die unter Töpfen والحنات leben l. والحباب und Krügen. 446, 4 التلخشقون l. التلخشقوق. 448, 5 السكبستان l. السبستان. ib. 22 واعتنى رزقه l. واسنى رزقه. 451, 7 يطلب ابيه l. يطلب ثار ابيه Das Schlangenjunge rächt

1) Kommt als Heilmittel schon bei Ǧarīr, *Dīwān* II, 63, 8, zitiert b. Qotaiba *'Ujūn*, ed. Kairo III, 292, 9, vor: „Du trafst 'Imrān wie er auf Terebinthenkerne Hirschmilch trank" (vgl. LA. XIII, 37, 15).

seinen Vater an der Mutter. 455, 13 الشمكران var. السكران, اشركوان l. السيكران Bilsenkraut. 487, 15 الذيرة l. الذريرة s. Löw 348. 488, 7 رقوقا l. دفوفا Bretter; ib. كوائس حدد l. كوابيس جدد wie 568, 19 neue Baumwollfäden. 504, 16 Schnee- und Eiswasser sind schlecht; denn was leicht davon ist, verfliegt und وصارالى add. الهواء wird zu Luft. 508, 10 تثوق l. بثوق Spalten. 557, 7 تفنق l. تفتّن. 558, 2 حسينا l. حسيبا. 562, 6 الاجامة l. الاجاصة. 562, 18 الزفافة l. الذفافة wie 563, 15. 588 u. الايمن (?) على عائقة l. على جانبه.

Der Ertrag des Buches für die Kenntnis der arabischen Terminologie der Medizin, insbesondere der Pharmakologie, ist natürlich sehr groß; leider hat der Herausgeber nichts zu seiner Erschließung beigetragen, da er das Buch ganz ohne Indices gelassen hat. Eine kritische Gesamtübersicht über die arabische Materia medica wird sich erst gewinnen lassen, wenn erst einmal die Werke des Ibn al-Baiṭār in brauchbaren Neuausgaben vorliegen werden. So sollen hier nur noch ein paar besonders für die syrische Lexikographie interessante Termini kurz besprochen werden. Wie wichtig für den Arzt seiner Zeit die Kenntnis des Syrischen war, zeigt der Verf. indem er 220/1 die syrischen Termini für die verschiedenen Arten der Wassersucht anführt. So finden sich denn bei ihm auch einige sonst nur aus den syrischen Lexikographen zu belegende Bezeichnungen. 138, 11 erwähnt unter den Arten des Kopfschmerzes السنورتا d. i. ܩܘܢܘܣܐ „Helm“, dann „Hirnschale“, daher nach BB. 1362. 19 ܟܐܒ ܩ' „Kopfschmerz“, nach BA. II, 177, 1 auch ܩ' allein, الصداع المزمن العسر. 144 u. wird ein Amulett gegen Kopfschmerz aus einem Stück des Hirschherzens empfohlen, das getrocknet und am linken Arme من حديد (var. دكسير) فى ذكير getragen werden soll. Das ist ܕܩܩܣܢܐ السوار BB. 574, 22, dessen Etymologie noch dunkel ist. 158, 12 erscheint ein Heilmittel كوكبا لا مردحسابا, var. لا مرد جتانا, 264, 5 ك' لا مردخيانا, 460, 25 ك' لا مردحانا. Das ist ܟܘܟܒܐ ܠܐ ܡܙܕܟܝܢܐ, also لا مزدخيانا zu lesen, ἀστὴρ ἀνίκητος, *Syr. book of Med.* 297, 4 = Galen XIII, 165, 2, von BB. 874, 14

mit الطلق talcum erklärt. Mehrmals findet sich auch hier (214 u., 277, 24, 452, 11) das Medikament دحمرتا, dessen Erläuterung wir H. Lehmann im *Archiv für Geschichte der Medizin* XVII (1926), 303, n. 3 verdanken. Von arabischen Wörtern seien nur noch das häufige ضمور „Bewegung, Gymnastik", eig. „Abmagerung" 109, 3, 111, 21, 113, 12 u. s., sowie der Euphemismus النافعة für Vulva 592, 12, 14, 22 hervorgehoben.

Eingehendere Untersuchung durch einen Fachmann verdienen wohl die Abschnitte über die indische Medizin. Zwar lassen sich die meisten der dort gebrauchten Termini leicht identifizieren, wie فراجافطى 557, n. 1 mit *prajāpati* (bei Albīrūnī, *India* 86, 5 پرجاپت), بيايام Gymnastik 566, 7 mit *vyāyāma* (Jolly, *Ind. Med.* § 32), رسائنى „Verjüngungsmittel" 595, 6 mit *rasāyana* „Elixir" (Jolly, § 22, bei Albīrūnī, *India* 92, 6 als رساين), die Urstoffe دوس und دهاتوا 563, 4 mit *doṣa* und *dhātu* (Jolly, § 33); während diese Bezeichnungen aber sonst als Synonyma erscheinen, werden sie hier nach dem Nidāna als Phlegma, Blut und Galle einerseits, als Nahrung, Blut (so!), Fleisch, Fett, Knochen, Mark, Samen andererseits unterschieden und einem mir unbekannten الميل für die Exkremente und Sekrete gegenübergestellt.

---

Seit dem Erscheinen der Ausgabe hat die Berliner Staatsbibliothek durch Vermittelung O. Rescher's eine zweite, undatierte, aber recht alte Hds. des Werkes erworben (acc. mscr. 1930 — 211), die allerdings nur ein z. T. falsch gebundenes Bruchstück darstellt, aber an vielen Stellen eine abweichende und meist bessere Überlieferung bietet. Sie enthält 144 paginierte Blätter, genauer 145, da Bl. 17 doppelt gezählt ist, und ist namentlich gegen Ende durch Abreiben und Wurmfraß beschädigt. Sie beginnt mit einem Bruchstück aus einem anderen medizinischen Werk, wie schon der abweichende Duktus zeigt. Dies handelt von dem medizinischen Nutzen einzelner Tiere, weicht aber von dem einschlägigen Kapitel des *Firdaus*, S. 426 ff. ganz ab. Erst mit Fol. 6 r. beginnt der Text des Hauptwerkes = S. 317, 9 ff. der Aus-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000282

gabe. Da eine vollständige Kollation der Hs. zu viel Raum erfordern würde, sollen hier nur die wichtigsten sachlichen Abweichungen und besseren Lesarten verzeichnet werden, während die grammatischen und stilistischen Varianten sowie die Auslassungen durch Homoioteleuton unberücksichtigt bleiben. Nach 318, 15 folgen Rezepte. S. 319, 11—321, 3 fehlt; dafür: واذا رايت اتخساف انف وتفقيع آذر فبادر فاسعطه من بول قنفذ او مرارته فان جمعتهما فهو افضل واطعمه من لحمه ولحم الافاعى والله الشافى. 321, 5 والحصف, + والبثر; والسرطان الخ fehlt. Ib. 10 وان كان حارا + 322, 1. وابرية وحزازا + وجربا 11; مالحة: غليظة حديدا ذو مرة حمرا ولد الحصف والسعط والشرى وبنات الليل فان قلت رطوبته كانت منه حكة يابسة لا رطوبة معها وان كان بلغم مالح مع الدم كان منه حكة معها بله وندوة وان دخلا هاذان الى داخل الاعضاء هيجا اشتعالا وغشيانا شديدا فاذا ظهرا هيجا حكة وجربا وما يثور فى الجلد وان كان ذا مرة سوداء فيه برد ولد ثاليلا (so) وان كان بلغميا (9v.) حديدا مخالطا للخمر هيج الجرب فان اشتدت حدته وقلت رطوبته وافرط غلظه ولد القوابى والربطى[1] لانه يكون من الخمر القريبة من السوداء والقوابى المنتنة الرطبة تكون من الرطوبة المرية المالحة الحديدة وقد يتولد من الرطوبة الحديدة قويا غليظا صلبا فان افرط غلظه كان منه الجرب وان كان رقيقا حادا كان منه القمل. Es folgt 322, 1. وان لم يعالج بقى زمانا قليلا + صاحبه 8. والخنازير والسرطان والقوابى والسعفة والثاليل: والحكة والسعفة 11, 12. والحصف. 322 u. عليه + وان غمزت فى موضع الوضح فلم يخرج الدم لم يرجا (so) بروه وينفع فما خرج الدم اخراج الحام وتجنب (so) الاشياء المولدة للحام مثل اللبن والجبن والسمك وينفعه الاطعمة الحارة المذيبة للبلغم والاغتسال بالمياه المالحة الكبريتية ويطلا البرص [Loch] اتعاه ورمادا [Loch] لا مع سلاح الصب يحجن برغوة الارز المطبوة ويطلا على البهق السمح والكلف اذهبه دواء البرص ياخذ

1) So! l. والزيطى d. i. syr. ܙܝܛܐ „Krätze“, und so wird auch 135, 4 und 321, 3 für رطى (Ms. an der zweiten Stelle ربطى) zu lesen sein.

هليلج اسود سبعين درهما وخولنجان خربق ابيض كل واحد اربعين درهما يدق ويعجن بماء الزنجبيل المربا ويتخذ حبوب الشربة اول ليلة اربع مثاقيل والثانية ست مثاقيل (10٪) ويستف كل ليلة راحة وبالغداة راحة وكل اسبوع يشرب منه ستة مثاقيل يفعل ذلك اربعين يوما ويحتك ويكون طعامه خل او دهن قرطم او دهن جوز وان حمى البرص بالذراريح ثم طلى شيطرج وقرن الايل وبزر القطن البرى اذهب اثار السمجة وان كان برصا حديثا اذهب طلى الاسقف للبرص. Es folgen weitere Rezepte. 324, 13 واذا غلب + الجسد الحر والحصف على البدن او الحكة الشديدة فخذ (12٪) . . . . ان ودهن ورد ومخ بيض وكشك شعير مطبوخ يخلط ويطلا البدن وينفع للجرب ان يدق ورق الدفلى مثل الكحل ويصب فيه زيت ما يغمره ويغلا بنار لينة حتى ينعقد ويبرد ويطلا وثلثه يكفيه مرة وان من استودع نكه (80) ثلث حبات + الراس 325, 2 .زاد عليه مثله من حب الخروع لم يصبه دمل ولا حمر ابدا وان علقت على الخنازير اصول السوس نفع وان علقت اصول الملوخيا على الجانب الذى به الفاسد 327, 8 .الخنازير نفع وان علقت عليه (12٪) راس افعى نفع وينفع الصبر والهليلج والتربد والا . . . . . خارج شونيز مقلو معجون + بزيت وان كان قويا . . . كثير الندوة واللبونة فيخلط معه بول او . . يعالج بنوع. Nach Fol. 13 ist Fol. 37 einzuschalten = 327, 10 ff. mit zu Anfang abweichendem Text: فان لم يبرأ فليستحم بما الكبريتى او يغتسل بما الزيتون او بما الحمام والدفل حين يبدوا فضع فى حرق النار اما الروم فانهم لم يصفوا + Vor 14 .(وضعت) الخ لحرق النار الا عظم الدجاج يحرق ويسحق بدهن ورد ويطلا على الحرق وقالت العامة بل يلطخ بالمخاط ويطلا عليه اصل الكامخ والبر وقالت الفرس يوخذ عدس ورامك وعصفر وهليلج اصفر يدق مفرقة ويسحق ويجمع ويصب عليه بياض البيض ثم تروا (80) من دهن بنفسج فلا يزال يسحق حتى يصير مثل ملاب ثم يطلا على خرقة كتان او قرطاس ويوضع على الحرق ويجعل بعضه على بعض كلما جف جدد عليه وان شويت حية واخذ عظمها ولحمها وجفف

وسحق وجعل فيه بنفسج ودسح (so) به حرق النار سكن وجعه
ذلك 17 — وابراه مرهم للورم وحرق النارالخ = 14. Für 15 اوصب.
nur بالماء. 23 وضح بيض ودهن ورد ويعجن — ودقيق 328, 8
وهو جيد لصلابة العصب ايضا وللحرق دواء مجرب يدق + وعشية
بزر الكتان ويوضع على موضع الحرق ثم يذر عليه ملح مدقوق
مرارا وان اصاب اطراف الكتان الرطب فهو انفع والرماد يسحق ويعجن
بالسمن ويدخن بالطرفا فى الهاون ويطلا به دواء وينفع الخ Z. 8 =
وهو شىء يجلب من جبل فارس وجبل الماهين + والموميائى Ib. 10
ايضا. Mit Fol. 14r. beginnt der Text 366, 23 واما الخ. 367, 22
الثلج: الملح. 368, 19 والمسوخ والمسام. 371, 1 جامدة: مستطيلة. 10
يشاكل: شاكل من حارة. 372, 10 ثم يتوقف قليلا + قليلا ib. 15
جوهرها من خلاقة. 373, Z. 2 u. 3 sind umzustellen. 374, 2 +
فى قوى المحبوب والاشربة. 375, 9 — الجاورس البول folgt nach Z. 12.
فاذا اكثر منه احدث الغوم والسبات وهو ملين جيد + البرد 376, 13
للسعال. 379, 7 وكذلك اذا اكل ولد: ويولد اذا اكثر منه. Ib. 11 15
القنبيط: القسط. 380, 6 السداب: السداب وهو السداب. 382, 2
فلحوم الاهليات + مراعيها. 384, 12 الفرصاد وهو التوت: التوت
+ الانهضام. 385, 24 ارطب ولحوم الوحش احر وايبس ليبس مراعيها
والاستمراء. 386, 1 خلطا غليظ: دما جيدا. ib. 16 جبنية: كثيفة.
ib. 22 والكلية + الامعاء. 387, 23 قوطول: رطل منه. 388, 22 والماء 20
ضار للمحرورين: اوجبال للحجر. 391, 8 والمارماهى: ماهى. 391, 19
فى الانبجات المربيات: منقيان للصدر والكلية: والكلية والصدر
رطوبته 17 يقلل: قد ib. بالعسل + المربى 12 او: من احتراه 4
وكامخ الكبر جيد + للمعدة. 394, 6 الاورام: II النار 20 رغوته.
للمعدة. 9, 10 « » fehlt. 396, 4 ولكن bis 7 وروسى fehlt. 14 ينفع 25
راجح فى حار لطيف يابس: فاغية 18 — الياسمين 16 من وجع +
الذى يفوح رائحته بالليل + الاحمر 397, 2 خفيف على الدماغ.
قروح العين + II من 20 ;يبيبس: يقش ;واليبس: والبرد 398, 13
والكلية: والكبد 391, 7 اللبنا (so) حار يجلل ينفع دخانه من

الدرجة 8— الاولى 7 400, fehlt. لان 20— انه 19 مسلخن: حر غير 8 fehlt. 12 الاولى bis 13 الدرجة fehlt. 18 مما bis 19 اقوى fehlt. 401, 23 البلغم: البله. 402, 7 راجح + فى حره ويبسه وذكر دياسقو ريدوس انه ينفع من السم. 403, 3 الحلو: الحلوم. 22 يخرج: يحرق. ib. قطر + فيها والبلاذر فائت فى حره ويبسه 15 لدغ + الهوام و. 404, 3 محاك: محلل. 17 نورة: بزره. ib. ضار: كل ذلك يقطع. 18 الشجرة المقدسة المطهرة: ايلانا قديشا; vgl. Löw, Ar. Pfl. 376, BA. II, 421, 10. اى الشجرة المقدسة. 405, 17 الكنكرزد + (l. صمغ) وهو بوصغ 21 المخروب: ومحسن اللون. 407, 3 والبول + ويجذب البله 10 الحرشف, s. Löw, Ar. Pfl. 292. 408, 19 ويخرجها باذن الله الكور حار يلين وينزل الحيضة والبول. 22 الزاج + وقد يتصير بعصها (so in N. 2, z. l.). الصئبان: انواعه 409, 7 من بعض وكله قد يجفف البله والصف هذه الثلثة القلقيدس الزنجار ايضا اكال الحديد اذا وضع على القرح ياكل + الاسفيداج 15 عفونته ويعمل من الصفر بالخل كما يصنع الاسفيداج من الاسرب. 410, 3 البحر + (so, s. Dozy, II, 492) وهو القيسور 16 العنبية: العفونة. 17 قلقطار + لطيف ويتكون القلقطار من السورى كما يتكون الزنجار من الصفر ويتكون القلقطار من القلقديس واما القلقند فانه الخ. 19 القلقطار: القلقند ويصير منه القلقطار. Zu Fol. 37 s. o. S. 280.

20 Mit Fol. 38 beginnt der Text 339, 16 ff. 340, 6 الخامس: الرابع und diese abweichende Zählung geht bis zum Schluß des Abschnitts mit Kap. 19 statt 20 durch. 340, 8 المحرورين: البقر. 341, 20 والنيلوفر والقرع: والنيلوفل 4 والمحرور والمقرور. 342, 22 وملح هندى + كبيرة وان كانت ناقصة من + نبضة 25 لطيفة: وفتوره + النبض 5 343, جهاتها سميت نبضة الخ. 345, 19. 20 بطيئة: متتابعة: متكاثفة 20 ربما كانت: بماء حار. 350, 1 فان باله على لون: وان بال 18 351, اراسطيموس: اراطوس. 352, 5 الرصاص ثم اسود من بعد دل على افراط البرد وان باله من + الكحلس 4 353, فاستدل بذلك على ان القوة ضعفت: دل

الزعفران دل + لون 354, 22. تغشت: تقش 20. سائر الاخلاط
على ذبول البدن ونقصانه وان كان البول على لون = 355, 1. 2, wo
der Text in Unordnung. 355, 10 سحابة: ثخانة. 357, 16 فالبدن
وكل شىء يلين مثل الشحوم والادهان: كثير 361, 2. يستلذه كما +
والشمع فانه حار. 18 تغلظ + الكيموس. 363, 16 تجتمع: يشتعل. 5
364, 9 صافية الى الشقرة: خضرة الى الصفرة. 366, 18 اكثر: لان
الحرارة الغريبة تعرض للاشياء ايام الصف اكثر. Fol. 54v. schließt
mit 366, 23 والحديد. Fol. 55r. beginnt mit 418, 5 من غير ان الخ.
419, 14 وكذلك bis 16 اسهل: بلغنى عى ماء فيما بين طبرستان
وقوس انه اذا شرب منه عن قيام هيج القىء وان اخذته من قعود 10
اذا كان معمولا من ادوية البلغم اللزج: المالح 20 — وينفع 19. اسهل
الكلب 420, 14. وينفع القولنج السمك المالح تفعل ذلك والله اعلم
عذرته: من 421, 1. لدغ الحيات: جميع الحميات 18. 19. الكلب +
فيعجنه بعسل فيطليه على الحلق فينفع من الخناق والذبحة الخ.
فيه 423, 3: ثم ذيف مع اربعة: واربعة 422, 12. وروث: ورووس 26 15
ثقب ما الحوض فما دامت: الجرى 8 bis ثقب 424, 6. بعد هذا العلاج
تلك الريشة فى الثقب فانه لا يغتسل من ذلك الماء احد الا ينعظ.
اصابع: اطراف البدن 430, 5. بعره: بغيره 9. الاذن: الانف 427, 7
ويشرب انفجته مع شىء من خل فينفع من + الراس 431, 8. اليد
الراطينج ببزر الحماض 433, 16. الحملاق: الخيلان 432, 10. لسع الافاعى 20
435, 15 سمر الافاعى و: لسع ib. wie in der Ausgabe 434, 15
من تلك البيضة + طلى 436, 15. الاحمر: الابيض 21. ذرق: ورق.
اكتحل 441, 17. العين: العنق 10 wie in der Ausgabe 440, 8
ويوخذ رمادها + جديد 442, 1. احرق سلخ الحية: بسلخها.
الشعر 14 + الاخضر فانه: الذى 6. الى وزن درهم + دانقين 2 25
واذا اخذ من بيضه وزن نصف درهم فشرب وقع على صاحبه الضراط
البدن: 22 wie in der Ausgabe. 16 وقد يفعله قوم بطالون.
شىء ومن الاسارون: اثنان 443, 3. سحقت: سخنت 23. يد مفصودة
المازريون و + شرب 20 fehlt. معه شىء من اسارون 4. شىء.

446, 13 بارد: حار. 445, 18 ورم: وجع. 444, 2 الثوم: النوم. 22
447, 12 مقشر + مخول. 448, 10 المرتك: المرداسنج. فجنّ: وخر.
449, 2 ان — تزداد: المرتك: المرداسنج, الزيبق + يفعل 13 vor
على انهم يعمدون الى جارية مرضعة فيسقونها السم بلبن امها
وهذه صفة + منه 20 ملعقين من الماء: ملعقة ماء 17 ثم يزاد 5
الفها جالينوس الفيلسوف. Es folgt ganz abweichend von 449, 21 ff.:
اخلاطها اقراص لحوم الحيات اربعة وعشرين مثقالا اقراص هرور حوريون
اربعة وعشرين مثقالا اقراص العنصل وزن ثمانية واربعين مثقالا فلفل
ابيض واسود ودار فلفل وانيسون من كل واحد وزن ثلثين مثقالا او
لون اخر فى تاليف درهما ثوم برى وورد وبزر الخ 10 r. 73 weiter
يوحنا بن ماسويه abweichend von 465, 6.

Fol. 74 r. = 411, 7 ff. 15 منها خالصة الارضية fehlt; هوائية
دلكا شديدا ويراق الماء + فى الماء 412, 13 كالهواء الخفيف: قليلة
ويصبّ عليه ايضا ماء غير الاول ويدلك ايضا باليد ويراق الماء ثم
ويعاد عليه يفعل ذلك به ابدا حتى لا + الماء 18 يعاد عليه الخ 15
يبقى فيه طعم الدواء.

Fol. 75 r./v. = 338, 2 f.—339, 15. Fol. 76 r./v. = 416, 13—
418, 5. Fol. 77 r. = 331, 17 ff. 332, 15–16 عضلات: وبحرك المرفق
الكاهل 333, 18 اربع عضلات نابتة من العصد خمسة عشر عضلة.
من الخامس السادس و + وينبت 22 ويخرج من الكاهل + 20
ياخذ الى الاعضاء السفلى: البطن — ياخذ 8 جالينوس + العالم 7
وينبت منه ايضا عرق ياخذ الى باطن البطن والى باطن الكبد.
335, 9 — 336, 18 fehlt. 337, 6 الثالث: الثانى. An 79 v. u. =
338, 4 schließt 75 r. an.

Fol. 80/1 = 413, 5 — 414, 22. 413, 24 وما: وان يغسل بماء. 25
Fol. 82 r. = 499, 25 ff. 500, 1 والجروح: والخراج البلخى 5
يتوق. Z. 8–20 fehlt. 503, 19–20 ليبسهن fehlt. 506, 13 الرماد: يغزق.
ولا يصل اليها البرد فتسخن لذلك بطون الارض + 507, 5 الرباب.
509, 12 اشجارهم: اجسادهم. 515, 18 وقال — 22 الزكام fehlt. 516, 10

« » = n. 1 aber für الشتاء: الصيف. 518, 3 عند طلوعها + رأيت
وولیت 22 .او غروبها سحابا منقطعا دل على تأخر المطر وان رايت
— 519, 1 ملكه fehlt. 519, 18 الله: ابنه. 520, 4 فى كانون + رأى
الآخر دل على نكبة تصيب الملك وعلى خصب السنة وان راى.
ib. الاول والثانى + تشرين 12 .وتعبوا بتعبية: ولعبوا لعبة 526, 2 5
.بالفرفخ: ببقلة الحمقاء 7 .وان طلا باختا البقر انقلعت + انقلعت
بيضها وصيرها: فيدلكه — الذهب 15 .الدلدل: الدلوك 527, 3
مثل الفضة وان وضع النحاس او الحديد فى دم التنين لينه باذن الله
فسحقه وشده فيه جذب: الشوك 2 — مسحوقا 528, 1 .تعالى
الشوكة وهو ان تدفه بعسل وتطليه عليه ثلث مرات 529, 15 :طول 10
يتشرب ويروى ثم صفى عن + يشرب ذلك ثم ينقى ib. 17 .طين
وامهل حتى ينسف ما: وتركته ثم صفيته 19 .الطين ذهب حموضته
.يرويه ثم صفى عنه Nach 530, 15 .الباب الرابع 8 .الجبن: الجبر
.الرصاص فذفه: واذبه 16 .الانية: اليد 13 .القز: الفراش 531, 7
15 او اغسله بصمغ عربى او ما الغرى او بنوى المشمش + الله 532, 12
+ واعتل 4 بحمرة fehlt. 537, 4 وبعضها bis 535, 11 .فانه يذهبه 533, 2
عليه 17 — وبلغنى 15 .علة صادقة 4 ويسمع bis 6 اصابته fehlt.
fehlt. 18 مجلس + فدخل بعضهم بيته فاخرج قطعة خشب وقالوا
.هذا بيش 539, 23 .هربذ من هرابذة: شيخ من مشيخة 540, 19
20 ثم يعيدوا (so!) عليه: الناس bis 23 وحيل 21 .ويغتذيه: ويقتدى
وذلك محال + منه 2 543, .فينظر الى مايه فيخبره بما كان منه
(so!) فيكون حركته لغيره محال. 544, 5 نرى + اختلاف. 546, 7
bis عظيمة 11 .وكان بينهما قريب + الشمس 10 .البرج: الهودج
+ يوما 4 547, .صار نوره قليلا فاذا باعدته عنها صار عظيما: نوره
25 سنة: 6 ثلثين bis 5 .ويقيم المريخ فى كل برج خمس واربعين يوما
+ الاستواء 16 fehlt. قال — الفلاسفة 11 .سنتين ونصفا والله اعلم
والقطب الجنوبى جميعا فاما اهل + الشمالى 548, 24 .نصف النهار
.انتسع 7 549, .البلدان التى مالت الى ناحية الشمال فانهم الخ
.امتنع 13 مستدير: مستوى. 550, 10 وعشرين + الف. 551, 5

وابعد بعد زحل ستة وسبعون الف الف + شيء 9 .الف + الف
.والليل اثنتى عشر ساعة + ساعة 20 .مركز + من ib. 10 .ميل الا شيئا
553 Tabelle: الفرودغان ;مرداد ماه :هرداد ماه ;خرداد ماه :اردا ماه
.الفروردیجان 555, Z. 15 u. 16 sind mit der Hds. umzustellen.
.والظلمة خير لانها اعانت على اقامة الخير ودوامه + ودوامه 3 ,556 5
560, 12 وسط :فصد .562, 6 والاجامة :وكالاجاصة .اولا fehlt; + نواة
بصراع او غمز :اعنى الصمور 8 ,566 .والدراية :والزفافة 18 .اول ما ينشوا
او مشى او رمى او ركوب او غير ذلك من انواع الصمور ومن منافع اتعاب
وما كان فى الاذن فانه يدفع وجع الاذن والعنق + الحواس 17 .البدن
10 .وانما يقوى نار المعدة + المعدة 19 ,569 .الغذا :القذا 9 ,567 .والوجه
571, 12 والعنقا :والببغا .578, 12 (in der Ausgabe irrige Wiederholung von 13): والمرة والبلغم وقال صاحب كتاب سسرد ان العلة ثلثة
مقضية من السماء 17 .عضو زائد وعضو ناقص :زيادة عضو 14 .انواع نفسية
ويكون :ومن اكل طير و 7 ,579 .و :مثل 18 .بثرية مثل الدماميل
15 .من او مشرب او تنقل :او دعة او تعب 8 .ان ياكله + الرجل 8
:ذلك بالسعوط 4 ,582 .من شدة معتادة الى دعة او من دعة الى تعب
.والببغا :والففغا 6 ,584 .سقطة :صدغه 17 ,583 .الدم ثم تفريقه
ما كان :I حمى 15 — حمى 13 .الناس وتكون ايضا + وخيار 12
:خير بوا 6 ,590 .ودوى :ودرى 1 ,585 .الريح :الربع 17 .منها من
20 .جوز بوا 590, 17—591, 8 fehlt. 593, 12–16 fehlt. 593, 20 اهرقته
:المجدد 6 — كبر 4 ,595 .حولته الى لبن طرى ثم يجفف :وجففه 21 —
ان كبرت سنه لفتور الشهوة ووجع الكبد والجنب ومن الاسهال الفريغ
595, 8 .ومن الحكة والقروح واليرقان والاستسقاء وقلة الزرع ومن النامور
—597, 3 fehlt. 598, 16—599, 5 ebenso. 599, 9 .والفلنجة :والقرفة
25 599, 17 ويسمى — 610 u. fehlt. 611, 1 + قال على بن ربن .Z. 9–13,
17–22 fehlen. 611, 23 واحده — 612, 4 :المحكوك فاسقه من ماء الورد
على صلابة تسحق ساعة بعد ساعة وانت تحكه حتى يجتمع لك
مقدار حاجتك وهو خاثر فاجعله فى جام نظيف وجففه فى الظل
واجعل معه من المسك المنخول ومن العنبر ما احببت وان شئت

جعلت مكانه العود والسكر. 612, 5–11, 15–21 fehlen. 25 منه شيئا
وتخلطها وترفعها واحذر ان :يتنشط 3 — وتخلط 613, 2 شامية.
ينبسط العنبر فيفسد عملك وضم فم القارورة لئلا ..... ها
الندى فيفسد ما. 613, 20—614, 2, 614, 8–19 fehlen.

Statt des Schlusses 615, 3—620, 11 bietet die Hds. leider mit vielen Schäden: قال على بن ربن مؤلف هذا الكتاب قد ذكرت
فى صدر هذا الكتاب جميع منافع النفس وكيفية العالم الكبير
والعالم الصغير ومعرفة الخالق والمخلوق واتيت على جملة وجَملة
وانا ذاكر الآن ابوابا من الادب ان شاء الله تعالى (143v°) .....
الى ان تقول ان هذه الابواب ليست .... ان يعالج الابدان قد
يجمع فى حانوته ... الاجناس من النبت والاحجار والشحوم وآلات
الحديد ..... فلا يذم ذلك منه ... لا يذم من قصد الوصف
بنفع الانفس والابدان جمع فى كتابه ادابا مختلفة للابدان ولذلك
قال بقراط ينبغى للطبيب ان يكون متصرفا فى فنون الاداب والعقل
مطبوع ومسموع والمطبوع بمنزلة الارض والمسموع بمنزلة البزر ومن
عدم العقل المطبوع كان كالشجرة التى لا تنبت البزور وان فسد
المسموع كان ذلك كالحبة المحترقة التى لا تنبت وان طابت
ارضها فلذلك قيل ان الادب يزيد العاقل عقلا ويزيد الجاهل حمقا
لانه يورث العجب ويورث العجب المقت وقيل ايضا انه لم يكن
اكثر شىء فى الرجل عقله كان اكثر شىء فيه قاتله وذلك كالادبار
واللسان فانه ان لم يكن معهما عقل يسوسهما لم يؤمن ان يؤدّيا
بصاحبهما الى الهلكة فاما الاخلاق التى بها ينال هذه الخيرات وهى
سبعة وان شئت ثلثة وان شئت واحد اما السبعة فالجود وا ....
ول والحلم والتواضع والتضرع والرقبة عن الاثام والاقتصاد فى كل (144r°
Zeile 1 ganz abgerieben) تصل من قطعك وتعطى من . . واما
الواحد فان تحب الناس ما تحب ... الاخلاق اضداد تسهل .... كلها
... بين ... فيها ورسها (?) ونجاتها تلك فمن اقا ... البخل والجود
و ... والبذخ والفخر والحرص والد ... والاسراف فى الامور .....
نفسه وولده الراحة والنجاة فلياخذه بتلك الاخلاق التى يالفها

ويعشقها وينهاه عن هذه حتى يستقذرها ويهرب عنها كما يهرب عن السباع والسم وياخذه ايضا بحب الادب ... اهله ولا يتشبه بالخنازير فى اكلها وقذرها ولا بالكلاب فى .... ها وهريرها ولا ما لوحوش فى اخلاقها وشهواتها و... نه بالصبر على التعب والحر والبرد وخشونة اللباس ومجانبة الحلاوات وكثرة الشرب والنوم فان ذلك ينفع بدنه ونفسه اما بدنه فيصلب عليه واما نفسه فلان لا يغلب عليها التفنق والشهوات وينبغى ان يكون المؤدب رفيقا محمودا عقله ونفسه وان يربّى الصبى بما يحق للادب كما تربى المراة ولدها بالليّن اولا ثم الخبز ثم اللحم. Auf 144r. sind nur noch einzelne Wörter ohne Zusammenhang zu erkennen.

Die Berliner Hds. bietet offenbar eine andere Rezension des Werkes als die vom Herausgeber benutzten Textquellen. Sie zeigt aber auch, daß die Ausgabe an noch viel mehr und viel stärkeren Mängeln leidet als oben angenommen wurde. Wenn diese auch genügt, um über den literarischen Charakter des Werkes vorläufig zu orientieren, so kann sie doch eine endgültige Ausgabe nicht ersetzen, für die eine neue Vergleichung der benutzten Hdss. wahrscheinlich schon genug Material liefern würde.

Herrn Koll. Weil sage ich auch an dieser Stelle besten Dank, daß er mir die Benutzung der Hds. gestattet hat, noch ehe sie alle Stationen des bibliothekarischen Geschäftsganges passiert hatte.

C. Brockelmann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-8189-117075-17/fragment/page=00000295