



ESSYNOLOGIE



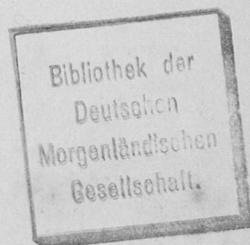


ZEITSCHRIFT
FÜR
ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD
IN HEIDELBERG.

—
ACHTUNDZWANZIGSTER BAND.



STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1914.



ZWEITHEFT
ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDLE GEBIETE

Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub in München.



I N H A L T.

	Seite
I. Löw, Cuscuta	I
J. Morgenstern, Biblical Theophanies	15
E. Klauber und B. Landsberger, Chetiter und <i>Χεταῖοι</i>	61
H. Zimmern, Zu den Maqlū-, Šurpu- und Šu-ila-Beschwörungen	67
H. Zimmern, Die Beschwörung „Bann, Bann“ (SAG-ba SAG-ba)	75
H. Bauer, Zur Entstehung des semitischen Sprachtypus	81
M. Horten, Das Buch der Ringsteine Fārābī's. Die philosophischen Ansichten des Emir Ismā'īl el Ḥoseīnī el Fārānī	113
H. Holma, Lexikalische Miscellen	147
S. Pincus, Die Scholien des Gregorius Abulfarag Barhebräus zum Buche Numeri	163
K. Dyroff, Deuteronomium 33, 2—5 und die Lage des Sinai	206
Th. Nöldeke, Ali Baba und die vierzig Räuber	242
A. Poebel, Anmerkungen zu dem Synonymenvokabular RA 10, 81 und CT 19, 13	253
E. Littmann, Zu den nabatäischen Inschriften von Petra	263

S P R E C H S A A L:

D. D. Luckenbill, Jadanān and Javan (Danaans and Ionians)	92
C. Frank, Šarrukīn's Ende	99
H. Zimmern, Zur Schöpfungsversion <i>E azag-ga e dingir-e-ne</i>	100
H. Holma, Zum ersten Ta'annek-Brief	102
R. Růžička, Zur Etymologie von غضب	280
R. Růžička, Zu ZA XXVIII, 83	286
W. G. Schileico, Fragment einer sumerisch-assyrischen Liste von Stein- namen aus der Sammlung der Kaiserl. Eremitage zu St. Petersburg	291
W. Riedel, Die altbabylonischen Monatsnamen	294
A. Ember, Several Semito-Egyptian Particles	302
J. Barth, Assyrisches <i>zš</i> , hebr.-aram. <i>z</i> als Adverbialendung	307
H. Bauer, Die Etymologie von Adam und Verwandtes	310
Ch. C. Torrey, A Possible Metrical Original of the Lord's Prayer	312



	Seite
C. Bonner, A primitive marriage-custom in the <i>Kebra Nagast</i>	317
C. Frank, Elamische Götter	323
C. Frank, Zu H. Holma's Lexikalischen Miszellen (oben S. 147 ff.)	329
A. van Hoonacker, Eléments sumériens dans le livre d'Ezéchiel	333
G. Förster, Diebstahl und Raub im Gesetze Hammurabi's	337
Fr. Boll, Neues zur babylonischen Planetenordnung	340
A. Kopff, Aus einem Briefe desselben an C. Bezold	352
J. D. Prince, Has  the value <i>tiš</i> in Sumerian?	362
K. Kohler, Die Malkisedek-Episode in Genesis 14	364
C. Frank, Nochmals Br. M. 86378	371

RECENSIONEN:

Th. J. Meek, Cuneiform Bilingual Hymns. Besprochen von St. Langdon	104
Jos. Halévy, Précis d'Allographie assyro-babylonienne. Besprochen von R. E. Brünnow	377
M. Jastrow, jr., Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens. Besprochen von L. W. King	391
A. S. Yahuda, Al-Hidāja 'ilā farā'id al qulūb; A. S. Yahuda, Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitāb al-hidāja 'ilā farā'id al-qulūb. Besprochen von Immanuel Löw	396
Fr. Thureau-Dangin, Une relation de la huitième campagne de Sargon. Besprochen von C. Bezold	400
A. Ungnad, Keilschrifttext der Gesetze Hammurapis; J. Kohler und A. Ungnad, Hammurabi's Gesetz, II—V; J. Kohler und A. Ungnad, Hundert ausgewählte Rechtsurkunden; J. Kohler und A. Ungnad, Assyrische Rechtsurkunden. Besprochen von C. Bezold	407

Bibliographie	III, 413
-------------------------	----------

Die Verantwortung für die einzelnen Artikel tragen allein die Verfasser.



D 6 257

1/5 1914

Zeitung vom 1. Okt. 28

ZEITSCHRIFT
FÜR
ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON
CARL BEZOLD
IN HEIDELBERG.

XXVIII. Band. Februar 1913. 1. Heft.

INHALT:

	Seite
I. Löw, Cuscuta	I
J. Morgenstern, Biblical Theophanies	15
E. Klauber und B. Landsberger, Chetiter und <i>Xetaïoi</i>	61
H. Zimmern, Zu den Maqlū-, Šurpu- und Šu-ila-Beschwörungen	67
H. Zimmern, Die Beschwörung „Bann, Bann“ (SAG-ba SAG-ba)	75
H. Bauer, Zur Entstehung des semitischen Sprachtypus	81
Sprechsaal: Mitteilungen von D. D. Luckenbill, C. Frank, H. Zimmern und H. Holma	92
Rezensionen: Th. J. Meek, Cuneiform Bilingual Hymns. Besprochen von St. Langdon	104
Bibliographie	111

STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1913.



VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG

ZEITSCHRIFT FÜR ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD

IN HEIDELBERG.

Band XVI—XXVII. 1902—1912.

(Die Bände I—XV sind im Verlag von Emil Felber in Berlin erschienen.)

Die „Zeitschrift für Assyriologie“ erscheint in Vierteljahresheften von je mindestens 5 Bog. 8^o zum jährlichen Subskriptionspreis von 20 M.

Einzelne Hefte soweit Vorrat zu entsprechend höheren Preisen.

Man beliebe alles was die Redaktion betrifft an Geh. Hofrat Prof. Dr. C. Bezold in Heidelberg, alles was die Expedition und den Verlag anbelangt an die Verlagsbuchhandlung von Karl J. Trübner in Strassburg (Elsass) zu adressieren.

Die Verantwortung für die einzelnen Artikel tragen allein die Verfasser.



Cuscuta.

Von Immanuel Löwe.

A. Syrische Quellen.

١) zu $\sqrt{\text{حما}}$, aufhäufen, gehörig, also Aufhäufung; vom Aussehen der Blütenköpfchen (LAGARDE, *Mitt.* II 359), im Arabischen und Persischen Lehnwort كَشُوْت, bei Hesychius $\kappa\alpha\sigma\acute{\upsilon}\tau\alpha\varsigma$ $\sigma\upsilon\upsilon\alpha\iota\alpha\kappa\acute{\alpha}\nu$ $\beta\omicron\tau\acute{\alpha}\nu\iota\omicron\nu$ (falsch Theophrast β 17, 3 $\kappa\alpha\delta\acute{\upsilon}\tau\alpha\varsigma$, daraus Plin 15 92, 244 *cadytas*, aber mit LA *casytas* LAG. a. O., schon bei Salmas. Plin. Exerc. 910), mischnisch: ܟܫܘܬ , aram. ܟܫܘܬܐ (nicht: » ܟܫܘܬܐ «, mit Artikel: ܟܫܘܬܐ ! LAG.). Davon unser *Cuscuta* und *Cassyta*. Syrisch: DBB 926. 1778 PSM 3609 *Pfln* 230. Die Blütenstielranken des Weinstocks (ܟܫܘܬܐ , ܟܫܘܬܐ , ܟܫܘܬܐ) sind der ܟܫܘܬܐ ähnlich: d. h. fadenförmig. Den Samen ܟܫܘܬܐ ܟܫܘܬܐ nennt Bar Serōšēwai bei BB 418 PSM 567: ܟܫܘܬܐ , Ei der *Cuscuta*.²⁾ — BA bei PSM 1785. 1841 DBB 910 haben die Glosse, die auch AUDO nachschreibt: ܟܫܘܬܐ ܟܫܘܬܐ .

1) Nicht ܟܫܘܬܐ PSM 4160, AUDO sv: ܟܫܘܬܐ und sv ܟܫܘܬܐ . Auch nicht ܟܫܘܬܐ Hunt bei PSM 1841.

2) Woraus ist ܟܫܘܬܐ , nach VULL sv der syrische Name des *Cuscuta*-samens, entstellt? Aus ܟܫܘܬܐ ? VULL II 117 ܟܫܘܬܐ Samen von ܟܫܘܬܐ .



كشوت رطب »frische Cuscuta«, das meint ἐλξίθη, das Sergius aus Rās 'Ain durch حمة wiedergab = افسين Pfln 142¹) PSM 1016.

كشوت [DOZY II 64 طانية, طانية, tineā] gehört nach Ibn Baiṭār dem Dialekte des Sawād an (DOZY bei LAG. a. O.). Bei den Syrern neben كشوت auch mit ت geschrieben BA PSM 825. BERGGREN 845 goutte du lin كشوتا, كتكت, كشوت, كشوت kutkut. — كشوت hat GUIGUES 21*, kouchous, Cuscuta europaea, chashuth, 84*, kachouš 41*. Sha 1704 aus Avicenna: aquasutum. STEINSCHNEIDER, Abū 'Salt Nr. 30: كشوت — קשקוטי. Plempius hat zu Avicenna 192: Cassutha. — كشوت römisches Absinthium = افسنتين رومی IBt II 380. Sha 496 scheka romanum, species cuscutae (absinthium). 1705 كشوت رومی Absynthe = افسنتين. Das ist Verwechslung mit افيثمون DOZY I 29 = كشوت DOZY I 753 zu شريين épithym (Verwechslung von Cuscuta Epithymum und Thymus). Ἐπιθυμον Diosc I 670 افيثمون, افيثمون DBB 261. 269. 653. GALEN, ZDMG 39, 257 BH List of plants 77 ist nicht Cuscuta, ist aber mit Cuscuta epithymum verwechselt worden. Die Pflanze صدة, von der BBahlül 439 berichtet, sie sei dem Epithymum ähnlich, ist aus حمة verschrieben (s. mein: 'Ezōb 20 n. 1).

IBt I 380 SONDHEIMER: كشوت C. Epithymum, L die echte Cuscuta; was man in Arabien, Afrika und Syrien so nennt, ist nicht diese Pflanze, sondern eine, die sich um den Flachs schlingt [also: C. Epilinum] حامول الكتان, in Andalus قريعة الكتان. Sie zerstört häufig die Pflanzen, indem sie dieselben aussaugt. Sie wird in den سكر gemischt. —

1) Mit شريين hat das Wort trotz K IV 355 nichts zu tun.

IBt II 4 hat noch: سبع الكتان Flachsölwe = كشوت, in Andalus قريعة الكتان, in Ägypten auch حامل الكتان. II 5 سبع الصغيرا (ms: سَعرا), man sagt: Epithymum.

Arab.¹⁾ *hamouïl* verzeichnen auch ASCHERSON u. SCHWF, *Flore d'Égypte* 108: *Cuscuta arabica*, FRES. aus BOISS. IV 120. — Sonst heisst jetzt *Cuscuta* in Palästina nach Post 564, DINSMORE Nr. 1233: خانق الكرسنة²⁾ d. i. wörtlich: *Orobanche*. Nach FRAAS 187 ist Theophrast's *δροβάγγη* nicht *Cuscuta*, sondern *Lathyrus aphaca*, während er des Diosc *δροβ.* für *Orobanche grandiflora*, Bory erklärt, neugr. *λύκος*. [Bei den Syrern: حَقْلُ = خانق الكرسنة (Pfln S. 61) = جعقيل IBt I 309: حشيشة الاسد 344 = هالوك = اوروبنكى in Ägypten I 99 Pfln a. O. Anm. Syr. aus *léonios botániη*: حصنا إنا Pfln a. O., auch AUDIO sv, der erklärt: حصنا صمد حَقْلُ. Wenn AUDIO dazu بيقية setzt, so ist das falsch; vielleicht wollte er حانق البيقية schreiben.]

In Palästina ausser a) *Cuscuta Epilinum*, Weihe nach POST 564 und DINSMORE Nr. 1233: b) *C. Epithymum*, L (*C. Pal.*, BOISS.), c) *arabica*, FRESEN, d) *monogyna*, VAHL (e) *plataniflora*, TEN, f) *brevistyla*, ABRAUN). f) auch in Ägypten: ASCHERS. u. SCHWF. *Suppl.* 768, ebenso a) b) d) e) ASCHERS. u. SCHWF. *Flore d'Égypte* 108.

1) FOUREAU p. 46: *Cuscuta acuminata*, arab. *zahmouk*.

2) Dr. SILBERBERG brieflich (5. VII. 1912): Über diese Bezeichnung ist von Dīnawarī nichts vorhanden. Es ist offenbar eine späte Bezeichnung, da sie sich bei Aṣma'ī und Abū Zaid nicht findet. Vielleicht gibt Dīnawarī eine Beschreibung unter einem andern Namen.



B. Jüdische Quellen.

Mischnisch: כְּשִׁוּת (so, ohne *j* nach dem *k* alle guten Zeugen¹⁾ z. B. Mischna und Tossefta-Hs auch Hg 58₂₁) TKil I 74_{12, 13} III 78₇ Sabb 139^a BK 119^b Erub 28^{a,b} und sonst.

Es wird neben חוּזין (חוּזין) Erub 28^{a,b} Bk 119^b und in der Nähe von פִּיטְרָא (Schwämme) Sabb 107^b genannt. Haj Gaon (Gaon HARK 215 und Ar sv) erklärt: Es heisst auch arab. كَشْوَت. Darauf folgt eine der seltenen Pflanzenbeschreibungen der rabbinischen Literatur: והוא כמין חוּזין ירקרקין כגון שלברקת שעיקרן בארץ ופרין על הקוצין הנקראין חוּזמי Er ist wie gelbliche Fäden, wie aus [dem Edelstein] *bāreqet*; wurzelt in der Erde, wächst aber (nicht: פִּרְוִין) auf den *hizmē* genannten Dornsträuchern. Aruch fügt aus anderer Quelle hinzu: Eine goldähnliche Pflanze, die sich in Fäden über Dornsträuchern hinzieht.

Auch die Blütenköpfchen רַבְשׁוּתָא רַבְשׁוּתָא²⁾ werden im Talmud erwähnt Gitt 69^a. Die Farbe der Pflanze ist gelb und wird als Farbenbezeichnung der kranken Lunge für verschiedene Schattierungen von gelb neben Saflor und Eidotter erwähnt im Gegensatz zu lauchgrün Hull 47^b.

Die *Cuscuta*³⁾ wächst (in Palästina und Babylon), so wird

1) כִּישׁוּת z. B. RḤan zu Erub 28^{a,b} (כִּישׁוּת) EINHORN, *Abodath ha-areš* 206) ist irrthümliche Analogie aus der Nachbarschaft von קִישׁוּת in Ukz 2, 1: כִּישׁוּת של קִישׁוּת. Auch כִּישׁוּת JASTROW sv ist unrichtig. Übertragen wurde das Wort auf Flaumhaare des Kindes כִּישׁוּת של קִישׁוּת Mikv 9, 4, ebenso lies mit ed ROMM TKel Bk III 571₂₇ und jPes III 30^{a,24} für שלקטו. DAVID FRAENKEL z. St. j und REWILNA zu T. a. O. KRAUSS, *Arch.* I 256) und der Gurke (Ukzin a. O. Haj: زغب الحيار, Maim: زغب الفقوس).

2) Aruch VI 69^a liest סמירחא, wofür K eine falsche persische Erklärung gibt: BACHER, ZDMG 47, 509.

3) JASTROW 287: רופקנין KNOCKER's name of a parasite plant growing on thorns. Comp. כִּישׁוּת. Der Artikel ist zu streichen, denn es ist mit RE WILNA T Erub XI 153₁₅ דוקרנים zu lesen. KRAUSS, LW II 193.

in mischnischer Zeit berichtet und in talmudischer und nach-talmudischer Zeit bestätigt (Haj Gaon!) auf **איזמא**, pl **היזמי** und **הגא**, pl **הגי** TKil I 74^{12, 13}. VULLERS: Auf **حاج** wächst eine **كشوث**-Art: **خنثو**. Bekanntlich stirbt die Wurzel der Cuscuta, wenn sie erst auf ihrer Wirtspflanze gesichert ist, ab; daher wird talmudisch berichtet: wenn die **היזמתא** abgehauen wird, so stirbt die Cuscuta, der ihre Nahrung durch Vermittelung der Wirtspflanze aus der Erde zufließt, die sich also nicht aus der Luft nährt. **דהא חזינן רקטלין לה** **דהא חזינן רקטלין לה** Erub 28^b Hg 58²⁷ RNissim zu Sabb 107^b. Wenn man sie von den Dornsträuchern am Sabbat losreißt, verletzt man die Sabbatruhe, wie wenn man etwas am Standorte seines Wachstums entwurzelt: **האי מאן דהלש** **האי מאן דהלש** (מהגה והיזמנה: RNissim) **חייב משום עוקר** **שותא מהיזמי והיגי** (מהגה והיזמנה: RNissim) **חייב משום עוקר** **שבתא** Sabb 107^b.

C. Wirtspflanzen der Cuscuta.

Als Wirtspflanzen der Cuscuta werden in den talmudischen Quellen **היזמי** und **הגי** genannt.

היזמי (pl **היזמי**) ist in den edd wegen des fast immer mitgenannten **היזמי** meist in **הגי** entstellt. Korrekt **אגא** Ms Wien TŠvi V 68₆ (**האגה**, LA **הגא**, **האגה**, **האגה**) = j VII 37^b₂₅ (fehlt j IX 39^a₂₄) TKil I 74¹³ TERub IV 143^{2, 9} (LA: **הגה**, **הגה**). **הגא** Hg 357⁴_{vu} = Ms M Bk 119^b, Scha'are Teschuba Nr. 321. — **היגתא** Hg 60²⁰ und Targum.

Plural: **היזמי** Haj Gaon Tor schel Rischonim II 56 (richtig für **היגי** Gaon LYCK 18 Schibbole haleket 126). BACHER,

1) Ein Nachklang des Wortes bei Plin 12, 18, 34: Onesikritus berichtet, es gebe in den Tälern Hyrkanien dem Feigenbaume ähnliche arbores, quae videntur *occhi*, aus denen morgens zwei Stunden lang Honig fließt. Die Stelle wird allgemein auf *A. manniferum* bezogen. Der Kameldorn (*Alhagi camelorum*) und der Mannaklee (*Alhagi Maurorum*) der asiatischen Steppen bringt bei Verletzungen, z. B. beim Abweiden durch Vieh, vielleicht aber auch bei physiologischen Vorgängen eine körnige Art von Manna hervor. LIPPMANN, *Geschichte des Zuckers* 84.

S. b. S. 39 hebr. — הגין Ms Wien TBk X 37^{110. 12} und Haj Gaon Scha'are Teschuba 233. — הגין jKil V 30^{a56}. — הגין TKil III 78₅ (aber ZUCK 104 bezweifelt die Richtigkeit der Lesung und setzt הגין²), daraus richtig הגין Erub 34^b (LAA הגין, הגין).

הגין jRh II 58^{a21} Ms Rom bei GINZBERG p 140: הגין (in Gen r 38 p 358 Theodor und Parallelst. הגין Pfln 147). — הגין Bk 110^b, Sukka 13^a RĤan = MV 400 und sonst oft. הגין Hg 160¹⁶.

Das mischnische הגין, jüd.-pal.-aram.: הגין, jüd.-babylonisch-aram. הגין (הגין) ist = syrisch حجاج = سبباً سبباً [mit *Rukkāch* BA 3642. 3654 BH zu Job 30, 7, ed Urmia Jes 55, 13 NÖLDEKE]. Syrisch steht es für a) κόρυθα Hex und GAL, ZDMG 39, 278 PSM 3545 DBB 716. 1738 شوك الخرنوب, b) BB: حجاج = اصل الينبوت, c) حجاج = خرنوب. Es wird erklärt حجاج BA 3642. 3654 (beidemal falsch حجاج) BA aO. Doch hat BA 587 شوك الحجاج und حجاج auch zu حجاج.

حجاج BA 587. 4609 (حجاج l. حجاج) DBB 122. 1026: PSM 2030. 4327 حجاج = شوك الحجاج, nach BA u. BB der Dornstrauch, auf den in Chorasān das Manna نرجسين fällt.²) Er heisst auch Kameldorn حجاج³ (BA 4609), weil ihn die Kamele fressen: cameli spinosa hac delectantur planta (FORSK 136 zu حجاج). Die Hūzājē nennen ihn حجاج, die Griechen حجاج (mit vielen Varianten; *μύζακινθος*?). —

1) DBB 1839. PSM 3730 حجاج قوط (حجاج) Sabb 110^b (mischn. הגין רומיתא) Bb 83^b) (mischn. הגין, LA הגין, הגין Pfln 147 ist *Loranthus Acaciae*, Zucc (POST 711) Mistletoe. *J. Enc. Plants* 79.

2) LIPPMANN, *Gesch. d. Zuckers* 84.

3) Kameldorn شوك الجمال heisst auch *Echinops* POST 446 DINSMORE Nr. 967 ASCHERS. u. SCHWF. 92.



הַסְּעֵנָה [BHgr I 21₁₃, סְעֵנָה 22₅ NÖLDEKE] DBB 624 der Strauch, der keine Blätter hat = عاقول, حاج, حمى PSM 1003 حمى BHebr gr I 33₂₅ bei BROCK: spinae genus foliis egens. Hier erscheint das Wort arabisiert. Die Angabe, die Pflanze habe keine Blätter, stimmt für Alhagi Maurorum nicht mit der Wirklichkeit, wohl aber mit der hier folgenden talmudischen Nachricht.

Man darf die Laubhütte mit הַיְזְמִי וְהַיְגִי decken. Abbaj erlaubt wohl *h̄z̄mē*, verbietet aber הַיְגִי, weil dessen Blätter (nach anderer LA: Zweige) beim Trocknen abfallen. (Scha'are Teschuba Nr. 321 und RḤan zu Sukka 13^a beziehen das Verbot auf beide, aber die vorhergehende Entscheidung Abbaj's über שושי ושווצרי spricht für unsere LA.) Danach dürfte auch Abbaj annehmen, הַיְזְמִי habe keine Blätter (Sukka 13^a Hg 160₁₆ MV 400).

אָאָא ist ein Baum (d. h. ein Strauch mit perennierenden Zweigen) TKil III 78₅ Erub 34^b Hg 60₂₀, während הַיְזְמִי ein Kraut ist (= nur eine perennierende Wurzel hat). Haj Gaon erklärt: *h̄agē* sind Bäume, *h̄z̄mē* sind Kräuter, denn die *h̄z̄mēthā* vertrocknet winters samt Zweigen und schlägt dann aus den Wurzeln wieder aus, während *h̄agē* wie Bäume vertrocknen, deren Zweige bleiben; im Sommer steigt das Wasser in die Zweige und treibt sie zum Ausschlagen (Gaon LYCK p 18. Tor schel Risch II 56. RḤan bei Schibbole haleket 126. Vgl. Hg 7^b Ven). Danach ist *h̄z̄mēthā* *Alhagi Maurorum*, DC: FORSK 136: *Radix* perennis, *caules* autumnno emoriuntur.

حاج und عاقول sind synonym: *Alhagi Maurorum*, DC (A. manniferum) BOISS II 558. 559 DINSMORE Nr. 605. Nach POST 284 *Alhagi*, DESV allgemein: 'aqūl. FOUREAU 3.

אָאָא wird zu assyr. *egu* = *ašagu*, Dorn, gestellt (DEL, WB 13 PICK, *Talm. Glossen* 32) und gehört nach FL LY I 556^b mit סַיָּה und حاج zu $\sqrt{\text{חַיָּה}}$, so benannt, weil es zur Einfriedigung von Feldern diente. Mit *āzarāda* hat es trotz



KOHUT und PCASSEL, *Targum* II Esther S. 37 n nichts zu tun. Das Targum hat הַיְתָה für das bibl. נַעֲצוּץ. Die Bedeutung: RĤan nur allgemein: קוצים, auch Hg 160₁₆ marg: حَسَك, Dorn.

Nach den jüdischen Quellen muss es eine in Babylon und Palästina einheimische strauchartige *Alhagi*-Art sein, bei der nicht nur die Wurzel perenniert, wie bei *A. Maurorum*.

הַיְתָה mischnisch: אִזְמָה TKil I 74₁₂, talm. הַיְתָה Hg 60₂₀, הַיְתָה Scha'are Teschuba 321. Pl הַיְתָה oft, doch auch אִזְמָה BACHER, S. b. S. 37 hebr. und הַיְתָה Hg 160₁₆ sowie הַיְתָה RĤan Suk 13^a sind vertreten. Es ist nicht עֵינֶזֶם, Holz (MS 16, 297 dagegen NÖLD, GgA 1871, 145).

Der arabische Name *hag* ist in *Alhagi* erhalten. Die auf den Zweigen der *Alhagi* schmarotzende *Cuscuta* ist, wie BOISSIER bei Mossul feststellen konnte, *Cuscuta chinensis*, Lmk (= *ciliaris*, HOHENACKER) und *C. pulchella*. Ausser dieser kommt in Babylon massenhaft die auch aus Palästina verzeichnete *C. monogyna*, VAHL vor (*Pfln* 231. DINSMORE 1235).

»Mit Filtzkraut, wie der Thymus, überzogen« sah RAUWOLF die stechenden *Alhagi*-Stauden (I 94) nach brieflicher Mitteilung des Herrn Prof. v. DEGEN-Budapest, der von der Züchtung einer *Cuscuta* in der Literatur keine Spur gefunden hat. Herr Baron Dr. HANDEL-MAZZETTI-Wien, der Mesopotamien im vorigen Jahre bereiste, schreibt mir auf meine Anfrage (8. IX. 12): »Ich habe auf *Alhagi* gar keine *Cuscuta* gesehen, habe auch von der Züchtung einer solchen nichts gehört. Ich habe *Cuscuta*-Arten auf *Jasminum fruticans*, *Medicago falcata*, *Satureia* und *Nepeta*-Arten (diese bis 3100 m!), *Vitex Agnus castus* und *Paliurus Spina Christi* (*C. lupuliformis*) gesammelt, sämtliche in Kurdistan, letztere auch in Mesopotamien auf *Populus Euphratica* in verdorrtem Zustande gesehen. Die Arten habe ich noch nicht bestimmt.«



D. Verwendung der Cuscuta.

Die (wild wachsende) Cuscuta wird als herrenloses Gut betrachtet; doch gibt es Gegenden in Babylon, in denen die Aneignung auf fremdem Boden wachsender Cuscuta als unrechtmässig betrachtet wird, da man dort Gewicht auf ihren Besitz legt Bk 119^b. Sie kann auch angebaut werden (Plinius 13, 46: seritur in spinis. *Pfln* 230) und der Anbau ist nicht schwierig, da die Aussaat (זרע—למזרע) auch durch Kinder besorgt werden kann Sabb 139^a. Die zur Verwendung geeignete Cuscuta wird abgeschnitten (קטל Mk 12^b) oder abgerissen (הלש Sabb 107^b).

Die Cuscuta gilt für ein Nahrungsmittel¹⁾: eine Handvoll reicht zur Not für zwei Mahlzeiten Erub 28^b. Jemandem, der eine Schlange geschluckt hatte,²⁾ gab man als Gegenmittel Cuscuta mit Salz (בשותה במלחא Sabb 109^b).

Angesichts der von Plinius bestätigten bestimmten talmudischen und arabischen Aussagen ist an der Verwendung einer Cuscuta als Nahrungsmittel und Schekar-Zusatz nicht zu zweifeln, obwohl Herr Prof. R. KOBERT (Rostock 4. II. 07) mir schreibt: »Cuscuta-Zusatz zum Bier ist unmöglich, weil

1) *C. Epilinum*-Samen wertvolles Futter: DEGEN, *Tanulmányok az aran-káról* 23.

2) *Neues Wiener Journal* berichtet am 17. VII. 1912: Eine sonderbare Geschichte wird aus Riga berichtet: Ein Knecht, der auf dem Felde pflügte, legte sich in der Mittagspause zum Schläfe nieder und befand sich bald in Morpheus' Armen. Ihm träumte, er läge an einer Quelle und labe sich an dem köstlichen Nass. Als er nach einiger Zeit wieder erwachte, verspürte er ein eigenartiges Drücken im Magen; er legte den Beschwerden weiter keine Beachtung bei, bis der Schmerz immer ärger wurde und er sich vor Schmerzen nicht mehr auf den Füßen halten konnte. Man brachte ihn nach der nächsten Stadt zu einem Arzt, der die eigenartige Entdeckung machte, dass sich eine lebende Schlange im Magen des Mannes befand. Das Tier muss ihm im Schläfe durch den Mund in den Magen gekrochen sein, wobei der Knecht das Gefühl hatte, als tränke er kaltes Wasser. Der Patient wurde, um ihn von dem Reptil zu befreien, nach Reval ins Hospital geschafft.



das Gebräu giftige Eigenschaften bekommt (Diarrhöe, Harn-
drang, Fehlgeburt etc.).¹⁾

Die hauptsächlichste Verwendung fand die *Cuscuta* —
Plinius: *condiunt eo vina* — bei der שֶׁכֶר-Bereitung (Ibn Baiṭār
und LANE sv **كشوث**): es wird wohl Palmwein gemeint sein,
wie RSar Schalom Gaon in Sura Ar IV 270 *Pflu* 230 sagt
(KRAUSS Arch II 244), nicht Gerstenbier, wie europäische Tal-
muderklärer annehmen (z. B. Sal. ha-Jathom zu MK 12^b p 58
ed CHAJES). Jedenfalls lehrt Abbāj *k^esūthā* ist bei der *sēkār*-
Bereitung verwendbar (MK 12^b). Es hat gegen eine gewisse
Krankheit prophylaktische Wirkung, dass man in Babylon
das so bereitete *sēkār* (שֶׁכֶר של הזימי) Kt 77^b PREUSS 402)
trinkt. Sogar wenn dies Getränk offengestanden hat, wo
sonst bei offengelassenen Getränken Vergiftung durch Schlan-
gengift besorgt wird, darf es getrunken werden: die Bitter-
keit der *Cuscuta*²⁾ verbrennt (= neutralisiert) das eventuell
hineingeratene Gift Az 31^b.³⁾

Ich habe in meinen *Pflanzennamen* bei Raschi (Berlin
1903 Nr. 42) ausgeführt, dass man in Frankreich im 11. Jahr-
hundert unter einer Pflanze mit kugeligen Blütenköpfen, die
als Bierzusatz diente, naturgemäss nur den Hopfen verstehen
konnte. Daher erklären RGēršōm, Raschi und alle Spä-
teren⁴⁾ כְּשׁוּת für den Hopfen. So z. B. Sal. ha-Jathom zu
MK ed CHAJES 12 u. 58: **luprolo* = *luppolo*. Im modernen
Hebräisch heisst denn auch Hopfen כְּשׁוּת EINHORN, *Abod.*
ha-adama 206 unmittelbar neben כְּשׁוּתָא *Cuscuta*. Der Arzt

1) Sowohl *C. Epithymum* als *C. monogyna Cashmiriana* sind in Indien
offizinell. HONIGBERGER, *Früchte aus dem Morgenlande* 429.

2) מְרוּרָא דְכְּשׁוּתָא (bei Toss RElchana ed HUSIATYN 1901 z. St.
מְרוּרָא).

3) Gaon CASSEL 42^a übersetzt: כְּשׁוּת מְרָה הוּא וְהוּא שׁוּרְף אֵירִם שֶׁל
גִּילּוּי שְׁלֵגוּיִם. Scharf und bitterlich ist Herba *C. Epithymi* (RICHTER, *Aus-
führliche Arzneimittellehre* I, 1832, 339), und scharf schmeckt auch das Kraut
von *C. europaea* (OKEN, *Bot.* II 1080).

4) Z. B. FUNK, *Beitr. z. Kulturgesch. Babylons* 10. Irig auch KOHUT
IV 270^b V 326^a.

Tobia ha-Kohen hat richtig כאסוטה = קישקוטה und davon getrennt לופולי — הומיל, ein Kraut, das sich um Zäune windet Ma^case Tobijja 152^a.

Unsicher ist die Bedeutung von ביסי pl Bm 42^b 43^a. RSar Schalom Gaon erklärt bei Aruch IV 270: Cuscuta, die nicht gereinigt ist, in die Unkraut gemischt ist; wenn man sie zu den Datteln gibt und davon *šēkār* bereitet, verdirbt der *šēkār*. Ähnlich Raschi: Cuscuta, die auf Dornsträuchern wächst und von den Dornsträuchern nicht gereinigt ist. Anders RḤananel: Es ist בשוטה, die noch der Erweichung (תריכות?) und Zurichtung (תיקון) bedarf und ohne diese Zurichtung den *šēkār* verdirbt (RḤan im Kommentar, auch bei Toss z. St.).

E. Podagra lini.

פרגיא של פשתן jTaan III 66^d₂₃ = podagra lini, *Cuscuta Epilinum*.

1. פרגיא stellen LEVY u. A. zu הפריגה Num r 7, 4 [= Jalk Machiri Jes 104. SHOROVITZ, briefl. 24. VI. 12] (LA שהוריקה Lev r 18, 3 BACHER P I 461), was wieder entweder es hat sein Aussehen gewechselt — פרג tauschen — (Mattn. Kehunna, Oth Emeth z. St.) oder auswachsen, missraten (LEVY und die Späteren, auch HERSCHBERG, *Hakedem* III 25 hebr.) erklärt wird. KOHUT VI 409 setzt dazu ein angebliches פרג auswachsen.

Was das »Auswachsen« des Flachses bedeuten soll, wird nicht gesagt. Das unsichere הפריגה bietet keine genügende Unterlage für die Erklärung.

2. Man könnte *përaggajā*, Hirse, lesen. Herr Prof Dr. A. v. DEGEN schreibt mir hierüber (19. VI. 12): »Man denkt bei dem Ausdrucke: Hirse des Flachses unwillkürlich an *Lolium Linicolum* (*L. remotum*), das lästige Unkraut des Flachses, dessen Same der Hirse, namentlich wilden Hirsearten nicht ganz unähnlich ist. Doch kommt *Lolium Linicolum* in Palästina, ja im mediterranen Flachse überhaupt,

nicht vor. Von den zwei Einbruchrichtungen des Flachses, der mediterranen und der skythischen, hat sich dies Unkraut nur auf letzterer Richtung dem Flachse angeschlossen.«

3. *pargajā*, KÜCHLEIN, liest ein Kommentator zur Stelle. Auch diese Lesung bietet eine entfernte Erklärungsmöglichkeit. *Cuscuta Epilinum* mit seinen goldgelben Fäden kann an Flecken, wo sie dichter auftritt, an den Goldflaum der Küken erinnern. Sie heisst קִנְיָהּ בַּחֲמֵץ BA PSM 825 und

الاکشوت = חֲתָהּ בְּחֻמְצָה HUNT bei PSM 1841. 2853 DBB 1414, ungarisch *aranka* »Goldchen«. Die Erklärung wäre allerdings weit hergeholt.

4. Es gibt für die Flachsseide eine populäre Benennung: *podagra lini* (A. v. DEGEN, *Tanulmányok az arankáról*, Budapest 1911 S. 21). SALMASIUS (*De homonymis hyles iatricae* p. 81) sagt darüber: Hodierna Graecia $\lambda\omega\zeta\omega\sigma\tau\omega$ ¹⁾ nominat, quae podagra lini vulgo vocatur quibusdam. Linozostin hac notione usurpavit graecus interpres librorum Aristotelis de plantis. Ad oram ipse se explicat his verbis: $\alpha\delta\tau\eta\ \eta\ \lambda\omega\zeta\omega\sigma\tau\iota\varsigma\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\ \pi\alpha\rho'\ \text{Ἰταλοῖς}\ \text{ποδάγρα}\ \lambda\acute{\iota}\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Quod linum cingat et ambiat factum illi nomen. Danach ist פדגרא של פשתן, genau gleich = $\text{ποδάγρα}\ \lambda\acute{\iota}\nu\omicron\upsilon\varsigma$ herzustellen.

Die Krankheit podagra פדגרא, פדגרא KRAUSS, LW II 422; auch für *podagros* gibt es LAA ohne *w*: פדגרום, פטרנום. Vgl. פִּדְגָרָה .

Die *Cuscuta Epilinum* wird jetzt aus Palästina nicht aufgeführt (POST und DINSMORE). Sie ist in Europa aus Ägypten und Vorderasien eingeschleppt worden (DEGEN a. O. S. 21) und kommt bei den alten Griechen und Römern, soweit ich sehe, nicht vor, denn *angina lini*, das aus Plinius angeführt wird (z. B. bei FRAAS), findet sich bei Plinius nicht. Dies schliesst aber das Vorkommen der *Cuscuta Epilinum* im Palästina der mischnischen Zeit, die sehr viel Flachs baute, nicht aus. In der Bezeichnung Podagra des Flachses hätten

1) סַעֲדָה Pfln S. 142.



wir ein Zeugnis für das Vorkommen der Flachsseide in Galiläa im dritten Jahrhundert. Der Tradent ist RJössē bChaninā in Tiberias, der vor RJohanān (st. 279) tannaitisches Gut tradiert (BACHER P I 418 ff.).

Für diese Emendation und Erklärung spricht zunächst der Zusammenhang, in welchem der Ausspruch tradiert wird. Die Mischna sagt Taan 3, 5: Ob has [plagas] in omni loco buccinis clangitur: utpote si uredo (שרפון), rubigo (ירקון), locusta, bruchus, immanes ferae bestiae et hostiles exercitus terram quandam vexarint, tum eorum causa buccinae inflantur, siquidem est plaga late se diffundens.

Im Anschluss nun an die Kalamitäten des Getreides שרפון und ירקון Brand und Rost¹⁾ (VOGELSTEIN, *Landwirtschaft* 56 PREUSS 187 ff.) wird im dritten Jahrhundert tradiert (jTaan III 66^d₂₃): ר' חמא בר עוקבא בשם רבי יוסי בר חנינא מתרעין: שמה ושערורה נהייתה בארץ. על פרגייתא של פשתן. מה טעמא: שמה ושערורה נהייתה בארץ. Wegen פ' של פ' ordnet man das Lärmblasen, welches die Bussübungen einleitet, an. Als Schriftbeleg wird Jer 5, 30 angeführt: »Entsetzliches und Schaudererregendes hat sich zugetragen im Lande (KAUTZSCH).« Einen Zusammenhang zwischen dem Schriftverse und der Flachskalamität kann man nur herstellen, wenn man an agadische Auslegung des Wortes שערורה denkt, das als שערורה — an שער, Haar, erinnernd — gedeutet wurde. Die haarförmige Flachsseide, die auf dem Erdboden und dem Flachse wuchert, bot sich als Exemplifikation des Schriftverses an: »Verwüstung und Haare sind entstanden auf der Erde.« Bei dem Zustand unseres Jeruschalmi-Textes bietet die Emendation פרגייתא für פרגייתא keine Schwierigkeit.

Dagegen spricht: 1. Es ist immer misslich, ein hapax legomenon zu emendieren. 2. Wir wissen nicht, wie hoch der Ausdruck podagra lini zurückreicht. 3. Bedenken gegen die Emendation könnte erregen, wenn man eine offenbar

1) EINHORN, עבודת האדמה 160 f. 173. 211n hat die richtige Erklärung: ש' = Brand, charbon, י' = Rost.



parallele Tradition im babylonischen Talmud Bb 91^a in Betracht zieht. Nach Babylon ist die Tradition in folgender Formulierung gelangt: מתרעין על פרקמטיא אפילו בשבת Man ordnet wegen einer geschäftlichen Krise selbst am Sabbath Lärmblasen an. RJochohanan bemerkt dazu: z. B. wegen Leinenwaren in Babylon, wegen Wein und Öl in Palästina. Trotz der hohen Autorität RJochohanan's dürfte der ganze, wegen des Sabbaths verdächtige Ausspruch einem Missverständnis der palästinischen Tradition: פרגיא של פ' entstammen. Aus dem unbekanntem פרגיא hörte ein Tradent das geläufige פרקמטיא heraus, das nicht wie die Marginalnote zu j a. O. angibt, Lesart, sondern Konjektur für פרגיא ist, daher nicht mit KRAUSS, *Arch.* I 139. 538 einfach in den Text gesetzt werden darf. Um den Zusammenhang zwischen den in der Mischna genannten Getreidekalamitäten und der *pragmateia* des Flachses nicht zu stören, will KRAUSS dem Worte *pragmateia* hier die Bedeutung Ökonomie unterschieben, was nicht angeht. Wenn es sich nicht doch um verschiedene Bārājthā's handelt, so würde die babylonische Tradition mit *r* eine Instanz für ursprüngliches *r* in פרגיא bilden, da es sich bei Bārājthā-Varianten talmudischer Tradenten nicht um Verlesen, sondern um Verhören handelt.

5. Gegen eine Kombination mit ἀπογία, an die man wegen des babylonischen parallelen *pragmateia* denken könnte, ist geltend zu machen, dass die Bārājthā sich an die Getreidekrankheiten Brand und Rost anlehnt und einen Schaden des Flachses bezeichnen muss. Alles erwogen wird man sich für die Emendation *podagra* und für die Annahme entscheiden dürfen, dass die Bārājthā in Babylon irrig tradiert wurde.



Biblical Theophanies.

By *Julian Morgenstern.*

VII.¹⁾

We have already noted the striking parallelism between the narrative of Ex. 34, 27 f. and that of Ex. 24, 4a, 7, both agreeing that the words of the covenant of the deity with Israel were written by the hand of Moses. We have also had reason to affirm that 24, 4a, 7 was not a part of E proper, but rather the conclusion of an ancient document, that came to be embodied in E just as C 2 came to be embodied in J. This ancient document, as we have learned, C 1, consisted of Ex. 20, 23—23, 19; 24, 4a, 7. It narrated that God made a covenant with Israel. Israel on its part was to keep all the laws, both judicial and ritual, contained in Ex. 20, 23—23, 19. Jahwe's part of the covenant is not stated, but it is clearly, as in all other documents, that He will lead Israel to some certain land and give it to them for a possession. 24, 4a, 7 then carry the procedure one step farther than the parallel version of C 2. Moses writes the conditions of the covenant, viz. the commands of Jahwe, that Israel is to observe on its part, in a book and reads them to the people. And the people answer, "All that Jahwe has commanded will we perform and obey". The covenant is thus ratified.²⁾

Certainly this narrative must at one time have related

1) See this *Zeitschrift*, Vol. XXV, p. 139 ff.

2) The repetition of the thought of v. 7 in v. 3 is due probably to the unskillful attempt of the redactor to harmonize the versions of C 1 and E.



more details of the theophany and covenant, which have however been suppressed in favor of the Elohist version of the Sinaitic revelation of Ex. 19—20 and 24. The story must in fact have paralleled the version of C 2 very closely. We can readily discern one other point of parallelism. In Num. 10, 33—36 the account of Israel's journeying from Horeb led by the ark of Jahwe must certainly be independent of every other tradition of Israel's guidance. Certainly it can not be the work of J (pillars of cloud and fire), nor of C 2 (Hobab), nor of P (*k'bhod Jahwe* or the "cloud of Jahwe"). We have already seen that v. 34 is utterly unharmonious with this narrative and must be a redactorial interpolation). It might possibly be interpreted as the work of E, viz. the ark is the *mal'ak* which God promises to send before Israel to guide it to the promised land. Such an interpretation would not be altogether impossible. This argument would seemingly even be supported by the fact that in Ex. 33, 2—6 we have a fragment of the Elohist version of the building of the tabernacle. The tradition recorded in Deut. 10, 1—5, undoubtedly based on E, proves that in this connection E told of the building of the ark at the same time. Accordingly this passage following immediately upon the word of God to send a messenger before Israel to lead it away from Horeb (Ex. 32, 34; 33, 2) may be thought to indicate that by this *mal'ak 'Elohim* nothing but the ark is meant.

But a strong, practically conclusive, argument against the theory of the Elohist origin of this passage is found in the analysis of the verses themselves. V. 33 states expressly that Israel was guided by the ark on its journey through an altogether unknown country. This implies in the first place that there was absolutely no other guide, and in the second place that the ark was advancing, not carried on the shoulders of men, wherever they chose, but in some peculiar and mysterious way under its own volition. This is certainly the meaning of vv. 35 f. The ark journeys where

and when, and comes to a halt where and when, it pleases, and the people, following behind, regulate their march accordingly.

A typical illustration of the ark's journeying in this manner, without human assistance, is the story of I Sam. 6. The Philistines, almost convinced of the divinity of the ark, and fearing to keep Jahwe longer in their midst, determine to put matters to a final test. The ark is placed in a new wagon, drawn by cows that had never been yoked before. If now it returns to the land of Israel, it is proof that it was Jahwe who brought all the calamities upon them. It is not a question of the cows chancing to take the road to Beth Šemeš, but the implication is that the ark, if indeed it be divine, will purposely select this road. This is then a typical instance of the ark of its own volition and without human intervention, choosing and advancing along the correct road. Undoubtedly Num. 10, 33 is to be interpreted in the same way. The ark advances, whether in a wagon, that is however not driven by men, but proceeds absolutely without guidance, or in some other similar fashion, is immaterial. It suffices that the ark proceeds of its own volition, and the people follow close behind wherever it leads, and camp wherever it halts.

Furthermore in the first chapters of I Sam. the implication is that the ark is not merely the representative of Jahwe, but is actually Jahwe Himself. In I Sam. 3, 3 f. emphasis is laid upon the fact that Jahwe speaks to Samuel in the room in which the ark was placed, implying undoubtedly that the divine voice was heard coming from out the ark. Again in I Sam. 4 the Israelites take the ark into battle in order that Jahwe Himself might go in their midst.¹⁾ And

1) This matter is of deep significance if KLOSTERMANN is correct, and this seems most probable, that the original reading was ונקחה אלהינו משם (cf. BUDDE, *Commentary* 34). In fact, accepting this reading, our contention is proved beyond question that in these early times the ark was regarded as primarily divine, as Jahwe Himself.

Zeitschr. f. Assyriologie, XXVIII.



the Philistines, hearing this, are terrified and say, "Their god has come to the camp". But in spite of this Israel is defeated. The presence of Jahwe is of no avail. Nevertheless Jahwe shortly shows His power over the Philistines and their gods. Accordingly we must infer that the author would have us believe that Israel's defeat in spite of the presence of Jahwe, was by Jahwe's own will. From this and from the fact that the presence of the ark is of no avail, we must also infer that the action of Israel in thus bringing the ark into camp was entirely without the approval and consent of Jahwe. From all this the further inference is safe that whenever the ark did go into battle, it was not through the mere desire of the people, but through its own volition through the exercise of some supernatural power, thought to be peculiar to it, by which the ark expressed its willingness to do certain things, and even assumed the initiative in their performance. All this of course implies the conception of the ark as divine, as Jahwe Himself.

Furthermore as narrated in I Sam. 5 the Philistines suffer with boils etc. in only one city at a time, and only during the period when the ark is within that city. As soon as the ark is sent on to another city the pestilence breaks out there. In other words the destructive activity of Jahwe is conditioned by the presence of the ark, i. e. Jahwe and the ark are inseparable, are one.

Also in 6, 3, as BUDDE remarks (*Commentary* 42), "The ark is again treated as a person; it should not be sent away with empty hands". And again in 6, 20 f. the people of Beth Šemeš regard the ark not as the representative of, but as the Deity Himself. Accordingly it is clear beyond question that the ark was considered in the early times described in the first chapters of Samuel as divine, and divine not merely as the representative of Jahwe, but as, in the fullest sense of the term, Jahwe Himself.¹⁾

1) The conception of Jahwe as identical with or else as dwelling within the ark, would be parallel to the identification of the black stone of the Ka-



On the whole it seems most probable that the ark was regarded rather as the abode of Jahwe than as actually Jahwe Himself.¹⁾ In the first place this ark was undoubtedly the work of men, and on the one hand it seems improbable that such an object should come to be regarded as divine, and on the other hand an ark, it seems, would be built only to contain something. And in the second place the tradition was current in later times (cf. Deut. 10, 1—5) that the ark actually did contain the two tablets of the decalogue. Had the ark itself been originally looked upon as divine, it is difficult to imagine that it could ever have come to be regarded as the receptacle of even the tablets of the decalogue. Accordingly reducing this tradition to its elements, it seems that even in the most ancient times the ark was regarded as the receptacle of a stone, or perhaps of two stones, which were looked upon as Jahwe Himself. The identification of a deity with a stone or stones, as the very instances of the Ka'aba and the stone of Heliogabalus, as well as the frequent references to *masseboth* in the Bible and other literature, show, was thoroughly in accord with the principles of primitive Semitic religion. Accordingly it seems best to regard the ark as the original receptacle of the stone or stones with which Jahwe was identified. But just because of this Jahwe and the ark were inseparable, and the terms practically synonymous and interchangeable.²⁾

We have noted earlier in this work the application of the term *kebhod Jahwe* to the ark in I Sam. 4, 21 f. In view of this proof of the identification of the ark, or at least of its contents with Jahwe Himself, this use of this term be-

¹aba with Allāh or of the conical black stone which Heliogabalus had transported from Emesa to Rome and accorded divine honors, with Ba'al.

1) In this connection it is proper to take notice of the very interesting, and in many respects suggestive monograph of DIBELIUS, *Die Lade Jahwes* (Göttingen 1906), although I can not subscribe to his main argument or conclusions.

2) Cf. also BENZINGER, *Archäologie*¹ 367 ff.



comes all the more significant. We see that it is exactly parallel to the use of the same term in C 2 and later on in Ezeziel and in P, i. e. the form in which Jahwe appears to mortals.

The same conception of the primary sanctity and divinity of the ark prevailed apparently throughout the reigns of David and Solomon, and probably even to the exile.¹⁾ In II Sam. 6 and 15, 24 the ark is treated as if it were the Deity Himself. This is especially noticeable in I Ki. 8, 4—6. The ark is brought into the temple and placed within the innermost shrine beneath the outspread wings of the cherubim. This last matter is important. Clearly the cherubim are a part of the temple itself, are a fixture in the holy of holies, beneath which the ark is deposited. But according to P (Ex. 25, 18—22) the cherubim were a part of the ark, covering the mercy-seat, upon which the *kebhod Jahwe* was thought to dwell. Hence the term *יושב הכרובים*, as a fixed attribute of the Deity in the Priestly code and other post-exilic literature. Clearly then in P the ark is no longer regarded as primarily divine. Its only claim to sanctity is as the receptacle of the two tablets of the decalogue. Jahwe was no longer thought to dwell within it, but rather on the mercy-seat between the two cherubim. But in the temple of Solomon it was just the opposite. The cherubim seem to have had no particular significance, were a fixed and stationary part of the temple, beneath whose wings, the most holy object, the ark, clearly the deity, or that which contained the deity, was placed.

It is significant that almost all passages in Samuel in which the ark is thus regarded as Jahwe Himself, are assigned by scholars with practical unanimity to E (cf. *BUDDE, Commentary*). Yet it is clear from our previous discussion

1) If Jer. 3, 16 may be taken as evidence of the reverential regard entertained for the ark at that time, or at an even later date. Cf. *DUHM, Commentary* 40, *GIESEBRECHT* 20.

that the conception of the ark as Jahwe Himself or His abode is altogether irreconcilable with the conception of E. We have seen that E insisted that Jahwe did not forsake Horeb, but only sent His *mal'ak* to represent Him. But in Samuel it is clear that the ark is in no sense regarded as the *mal'ak* or representative of Jahwe, but as actually Jahwe Himself, or at least as indissolubly linked with Jahwe's presence, that Jahwe is not enshrined upon Horeb alone, but is actually present with Israel in Palestine.

Furthermore we have already noticed that in Ex. 14, 19 f. the Elohist tradition recorded the presence of the *mal'ak 'Elohim* already at the crossing of the Red Sea, and that this was a certain intangible and fearful something, enveloped in cloud and darkness, that kept Israel and Egypt apart. Certainly this *mal'ak 'Elohim* can not have been the ark. It is true, as we shall see, that this passage is not the work of E 1, but of a secondary Elohist source. None the less there is most probably a certain underlying harmony between the conceptions of the *mal'ak 'Elohim* entertained by E 1 and E 2, that would render the hypothesis that E 1 regarded the ark as the *mal'ak 'Elohim* extremely unlikely.

Furthermore as we have seen, E apparently goes even farther than either J or P in spiritualizing the conception of the Deity, and seemingly refuses altogether to endow Him with any form whatsoever. Certainly such a theology could never regard a concrete object like the ark as the *mal'ak 'Elohim*.

In addition both J and E do record the tradition of the ark brought by Israel from Sinai. But in both documents the ark is divine clearly in only a secondary sense, as the representative of Jahwe, and perhaps because it contained the two tablets of the decalogue (cf. Deut. 10, 1—5). But it does not proceed of its own volition and initiative. According to both J and E (cf. Josh. 3, 6; 6, 6) it is carried along on the shoulders of priests, whithersoever these are directed by Joshua. This conception of the ark is characteristic of



both J and E, and is of course altogether contradictory of that other conception, according to which the ark was primarily divine, was Jahwe, or else His abode, and had the power of initiative and independent action.

All this makes it clear that while it is true that all the passages in which this conception of the ark is found, are now parts of the Elohist document, they really reflect the thought of an earlier and more primitive age, when the Deity was conceived in a much cruder form than by the Elohist. They are most probably merely literal extracts from an earlier document, embodied in the Elohist book. Certainly they can not be originally the work of E.¹⁾

The same is undoubtedly true of Num. 10, 33, 35 f. While embodied in the Elohist document, it can not possibly be originally the work of E. It must be a fragment of an older document, and this, as we have seen, is certainly C I. It is a different question, and one altogether without the province of this paper, whether the narratives of the ark in Samuel, which we have just investigated, are likewise based upon a portion of the original C I.²⁾

But the full significance of Num. 10, 33, 35 f., has not

1) We may suppose this original document to have narrated the early history of Israel, and to have been composed but little later than the reign of Solomon.

2) One other passage seems to have been a part of C I, or at least to reflect the spirit of that document, Num. 14, 44. This states that when the people went up to fight against the Amalekites and Canaanites, Moses and the ark did not move from the camp. Apparently here too the ark is thought to have the power of volition and initiative. The people have gone up to fight, despite the fact that Jahwe is not in their midst, that the ark has refused to accompany them. Most scholars assign these verses to E, and apparently with good reason. But HOLZINGER, while accepting this assignment, still is conscious of a certain lack of harmony between this verse and the body of the Elohist document (cf. *Commentary*). Consequently since this verse seems hardly the original work of E, and yet, as scholars agree, it is embodied in the Elohist document, just as we have learned that C I was, and since the conception of the ark underlying this verse is apparently the same as that of C I, it seems most probable that this verse too was originally a part of C I.



yet been appreciated. V. 33 states that Israel journeyed for three days from the mountain of Jahwe, with the ark proceeding three days' journey ahead to spy out a resting-place. As the verse stands its meaning is obscure. It would seem to indicate that the ark kept always three days' journey in advance of the people, so that consequently each evening's camping-place was known always three days previously. But such an interpretation is on the surface impossible. For the first part of the verse states expressly that the entire journey from the mountain of Jahwe was one of only three days. This is altogether contradictory then to the actual significance of the participle, גסע, and the second דרך שלשה ימים, that the manner of marching was for the ark during the entire journey to keep three days in advance.

Furthermore the conception of a guide for a people always three days ahead of the people themselves is ridiculous (cf. WELLHAUSEN, *Composition des Hexateuchs*³ 98).

And finally from vv. 35aa and 36aa it is clear that Moses and the people are regarded as actually present in person at the time and place of the setting forth of the ark on each day's journey, and of the completion of the journey in the evening.

Evidently then there is here, as the passage now reads, an irreconcilable difficulty, that is however simply and easily removed, when the second דרך שלשה ימים of v. 33 is omitted (cf. HOLZINGER, *Commentary*, to the passage). In fact the repetition of these words, following so closely upon their first utterance looks suspicious. The original narrative then was that Israel made a three days' journey from the mountain of Jahwe with the ark of Jahwe at their head and acting as their guide, to spy out for them a resting-place.

That v. 33 implies that the entire journey from the mountain of Jahwe to the promised land was one of only three days is certain. Consequently there is here a double disagreement between this passage of the C₁ document, and all other sources. In the first place it is expressly stated



here that from the mountain of Jahwe to the promised land was only a three days' journey,¹⁾ and in the second place Israel is here led by the ark marching at its head without human assistance. This contradiction some redactor sought to overcome by inserting the second *דרך שלשת ימים*, giving the entire passage thereby the implication that the journey was of indefinite duration, and that in addition to the regular guide, either the *mal'ak' Elohim* or the pillars of cloud and fire, the ark kept always three day's journey in advance of the people to mark out where Israel was to encamp each night. In this way the seemingly contradictory narratives were satisfactorily harmonized in the redactor's mind. But the procedure is easily seen through and the original narrative clearly determined. Its primitive character is thus evident, and may be regarded as additional proof that this narrative was a part of the early document, C 1.

The evidence is thus complete that the extent of C 1 must be greater than most critics suppose. In addition to the main body of the document, Ex. 21, 1—23, 19, Ex. 24, 4a and 7 and Num. 10, 33, 35 f. and possibly also Num. 14, 44 f. are fragments of the same document. They reflect an early conception of the ark, identified with Jahwe Himself, that must certainly have been pre-Elohistic.

Accordingly it is clear that this early document was known to E, and embodied by him in his larger work, regardless of numerous contradictions and incongruities, just as we have seen that the smaller C 2 was embodied in J. In fact the parallelism between the narratives of C 1 and C 2 is striking. Both conceive of the Deity in a most primitive form; both record the divine revelation of the same code of laws, of course in C 1 considerably amplified, and both narrate, in direct contradiction of the later documents, that these

1) For the distance according to the other sources cf. HOLZINGER, Commentary to Numbers, 66, and also the various accounts of the camping-places of Israel (cf. Num. 10, 12; 11, 3; 35; Deut. 10, 6 f.).



laws were written down, not by Jahwe, but by Moses. And both give an account of Israel's departure from Sinai, which both agree was the mountain of Jahwe, His peculiar abode, and journey through the wilderness under divine guidance, differing it is true from each other, but at the same time differing radically from, and independent of, every other tradition. In both documents too the actual form of Jahwe, in which He comes in contact with man, is termed His *kabhad*.

As the result of our study thus far we have established facts of prime importance for this investigation of the various conceptions of the Deity in the different documents of the Bible. We have learned two extremely primitive conceptions of Jahwe, those of C 1 and C 2, the former identifying Him with the ark or its contents, and the latter depicting Him in a strikingly anthropomorphic manner, with all the characteristics and limitations of space and time peculiar to man, yet none the less with certain superhuman, divine powers. And we have also established three other less primitive conceptions of the Deity, those of E, J and P. E refuses absolutely to conceive of God in any form at all, other than as revealing Himself to mortals as a terrifying, spiritual being, enveloped in thick darkness, and attended by thunder and lightning and supernatural noises.¹⁾ Both J and P on the other hand conceive of Jahwe in a fiery form, attended by a cloud, J as a pillar of fire by night and a pillar of cloud by day, and P as something like fire enveloped in the cloud of Jahwe.

1) If anything at all, it would seem that the picture of a storm-god, such as the Babylonian Adad, lies at the bottom of the Elohist conception of the Deity. This would bear out the contention of some scholars that Jahwe was originally a storm-god.

VIII.

Our investigation thus far has been confined to those portions of the various documents of the Hexateuch¹⁾ describing the theophanies on Sinai and during the journey through the wilderness. It will now be well to briefly consider the stories of Genesis and Num. 22, where also the Deity is depicted as revealing Himself to mortals, and learn how far they agree with the principles we have already determined. One fact however must be born in mind. All sources agree that the theophany on Sinai was of a peculiar nature, that it was the theophany par excellence, where the people were given a glimpse of God's real nature and character, such as, according to some of the sources (C 2, J, E and P) was never before nor since accorded to mortal man. We have learned that with the possible exception of J, all the sources agree that Sinai was the peculiar mountain of Jahwe, and accordingly a theophany at that spot might well be represented as being more specific and concrete than elsewhere. It is but natural therefore that in the stories of Genesis and Num. 22 we find in general a more modest and less detailed and realistic account of theophanies.

Furthermore it must be born in mind that throughout Genesis and in Num. 22 the original account of the simple theophany of Jahwe has been modified into an account of the theophany of the *mal'ak* of Jahwe or of *'Elohim*. Undoubtedly GUNKEL has in the main explained this matter correctly (*Genesis*² 164) that originally either *Jahwe* or *'Elohim* stood in those passages which now speak of the *mal'ak* (cf. Jud. 6, 11, 14), and which the growing antipathy to the primitive conception of the Deity revealing Himself to mortals gradually modified into their present form.²⁾ Probably

1) Deuteronomy and Holiness Code excepted.

2) From Jud. 5, 23 it must not be inferred that this appearance of the *mal'ak Jahwe* in place of Jahwe Himself took place early, or at least at an age earlier than the composition of the Jahwistic document. For on the one



not too much significance should be attached to the fact that almost without exception this *mal'ak* is conceived of in human form. It does not necessarily follow that the original Deity was likewise pictured in human form, such as we have found was characteristic of C 2. This conclusion is possible, but not at all necessary. But on the other hand it is equally possible that this conception of the *mal'ak* in human form is due solely to the fact that the mind of man, rising above its first primitive state to some stage of comparative culture can not but look upon the human form as the most perfect in creation, and accordingly could hardly conceive of the *mal'ak* in any other form.¹⁾

Accordingly we may put aside all those narratives that relate merely that Jahwe or 'Elohim or the *mal'ak* appeared to mortals (Gen. 16, 7 ff.; 21, 17; 22, 11; Num. 22) without any further hint of the manner or form of the theophany, as of no particular significance, either for or against our previous conclusions. Gen. 18 too, while somewhat more specific, certainly implies that the human form of the three angels, or more probably as the original story read (cf. GUNKEL, *Commentary*, to the passage), the human form assumed by Jahwe, was something unusual, and not His form in which He customarily revealed Himself. This is in perfect accord with the later conception, but as we have seen, opposed to that of C 2, that the Deity can assume any shape He pleases.

The only passage then in which the human shape of hand the substitution of *mal'ak Jahwe* for Jahwe is too transparent in the Jahwistic portions of the Bible, and on the other hand the *mal'ak Jahwe* of Jud. 5, 23 is almost certainly a substitution for the original Jahwe. In the first place the idea of a *mal'ak Jahwe* is altogether out of harmony with the theology of Jud. 5, and in the second place the words *mal'ak Jahwe* seem to spoil the rhythm or meter of the verse, while the word *Jahwe* alone, gives it the proper swing (cf. MOORE, *Commentary* 162; BUDDÉ, *Commentary* 47 f.).

1) Even in the Babylonian statues of the so-called "winged bulls" the human head, undoubtedly representing intelligence, speech, beauty, etc. is probably the most characteristic and supreme part.



the Deity or *mal'ak* is of significance is of course Gen. 32, 25, the story of Jacob wrestling with the "angel". Clearly the story rests upon the premise that the deity (as the story originally read; cf. GUNKEL, *Commentary* 319 f.) appears naturally in human form, for Jacob at first certainly believes that he is wrestling with a human being. However while this tradition of the human form of the deity was recorded in both the Jahwistic and Elohist documents, it must not be inferred that this human form was thought by them characteristic of deities, and that consequently our previous conclusions must be incorrect. It is one of the peculiar merits of GUNKEL's admirable commentary, that he distinguishes so clearly and keenly between an ancient story, merely retold by J or E, and stories created, or at least re-written by them in the spirit of the times. Certainly here, as GUNKEL maintains, we have to do with a story of great antiquity. This is proved by the following characteristic features; (1) the deity can not apparently change his shape nor leave the spot at will; he must continue to wrestle with Jacob in his own human form until he conquers or Jacob chooses to let him go; (2) he is weaker than Jacob, and is accordingly defeated; (3) he can not endure the light of the sun, is an evil spirit of the night. Certainly GUNKEL's conclusions are correct, that this is not Jahwe, but an evil god who attacks Jacob with the intention of killing him. This deity is in every way then parallel to the Arabic Ginn, or better still to the Assyrian demon, *Lilū* (cf. my *Doctrine of Sin in the Babylonian Religion* 16 ff.).¹⁾

Accordingly then while this story can in no sense be regarded as the account of a theophany of Jahwe, still it is certainly a story of great antiquity, and consequently the conception embodied in it, of a deity in human form, unable

1) That Hosea (12, 5) makes of this evil spirit a *mal'ak*, is further proof of the correctness of GUNKEL's contention, that in general the *mal'ak* represents a modification of the original Jahwe.



the change this shape, and in some respects with limitations to his physical strength,¹⁾ but above all possessed of the divine power of bestowing blessings, is perfectly in accord with the conception of the deity which we have learned was characteristic of C 2. It shows that our conclusions on this matter are not at all forced nor illogical, that this was the actual conception of a deity, whether Jahwe or any other god, prevailing at a very early period in the history of the religion of Israel. The same conception too underlies the narrative in Gen. 3, 8 ff. of Jahwe walking in His garden in the cool of the evening and unable to find Adam and Eve, and so calling out, "Where art thou?". It is probably the most primitive conception of the deity that we find in the entire Bible.

Probably the theophany in Genesis in most complete accord with our previous conclusions is that of Gen. 15, 12, 17 (cf. GUNKEL, *Commentary* 156 ff.). Jahwe appears to Abraham immediately after sunset when it was very dark, in the form of a smoking oven and a blazing torch. This passage is the work of J (Jb, according to GUNKEL). While it is difficult to fix the detailed picture in our minds, it suffices for our purpose that the underlying thought here is that Jahwe appeared at night in a particular fiery shape, parallel thus in every way to the pillar of fire at night, the form in which Jahwe led Israel through the wilderness, which we have learned, was characteristic of J.

Of the theophanies of E but little can be said, since invariably in all such Elohist passages either the original 'Elohim has been modified to the *mal'ak 'Elohim* (cf. Gen. 21, 17; 22, 11, and GUNKEL, *Commentary*, to the passage) or the revelation occurs during a dream (Gen. 20, 3 ff.; 28, 12 ff.). It shows perhaps that E wrote under the direct influence of this developing, reverential conception, that forbade the

1) Notice also that here too under normal conditions it is dangerous for a mortal to look upon the face of a deity.



very idea of the Deity revealing Himself to men. At least the modification of the original *'Elohim* to the form of the *mal'ak 'Elohim* is carried out far more consistently and with fewer exceptions than the corresponding modification of the original *Jahwe*, to *mal'ak Jahwe*. It is clear that in those comparatively few passages in the Hexateuch where the term *mal'ak Jahwe* occurs, it was merely substituted by a late hand for the original *Jahwe* (cf. Num. 22, 22 ff.; 29, 31). In general the *mal'ak 'Elohim* is met with far oftener, and in most, though not all cases (cf. GUNKEL to Gen. 22) seems in perfect harmony with the original Elohist text and theology. We may therefore infer that in the main the Elohist himself, and not merely a later hand, used the term *mal'ak 'Elohim*, where his sources, the most ancient traditions, spoke of *'Elohim* only.¹⁾ At any rate we see too that these Elohist passages are in perfect accord with our previous conclusion, that the narrative that Israel was led on its journey to the promised land by a *mal'ak* or the *mal'ak 'Elohim*, to which however no definite form is assigned, is characteristic of E.

However one point is worthy of closer attention. In Gen. 21, 17 and 22, 11 as well as in 28, 12 f. *'Elohim* and the *mal'ak* are depicted as dwelling in heaven and calling down to mortals from there. This is the same idea as in Ex. 20, 22. These passages are most certainly the work of E.²⁾ But as we have seen, according to E in Ex. 3 and 32

1) Furthermore in no passage is there the slightest suggestion that either *'Elohim* or the *mal'ak* had any particular, and especially human, shape. In general *'Elohim* or the *mal'ak* calls from heaven, and even where, as in Gen. 21, 17, the theophany takes place on earth, there is no suggestion of any specific form. Certainly in 28, 12 ff. it is implied that Jacob sees *'Elohim* and the angels in some particular form, probably human, since they need a ladder to ascend to heaven (cf. GUNKEL, *Commentary* 280), but the text itself carefully refrains from all references to this thought.

2) It is not altogether impossible that Ex. 20, 22 is the work of J, as the name, *Jahwe*, would indicate, and that it is out of place here, stood originally after 24, 11, which told how the elders of Israel were able from their

'*Elohim* dwelt par excellence on the summit of Horeb, the mountain of '*Elohim*, and furthermore He refused to depart from Horeb with the people, but merely sent His *mal'ak* as their guide and His representative. These two conceptions of the dwelling-place of '*Elohim* are hardly reconcilable. Furthermore we have already noted that according to Ex. 14, 19 a the *mal'ak* '*Elohim* is guiding Israel already at the Red Sea. This is the thought too in Num. 20, 16. But this is contradictory of the principle which we have already determined is characteristic of E, that Moses alone leads the people from Egypt to Horeb, and the *mal'ak* '*Elohim* goes with Israel only from Horeb on. There is consequently a grave contradiction within passages, all certainly belonging to the Elohist document. The best solution of this difficulty is to conceive of a double Elohist source, that we may designate E 1 and E 2, parallel to J 1 and J 2 or Ja and Jb of other commentators. To E 1 then, the main Elohist document, belong the stories of Horeb and of the *mal'ak* '*Elohim* leading Israel only from Horeb on. To E 2 belong those verses at least of the Elohist document, that make '*Elohim* or the *mal'ak* speak to mortals from the sky, and the *mal'ak* '*Elohim* lead Israel already at the Red Sea.

It is probable that one great distinction must be made between the *mal'ak* *Jahwe* and the *mal'ak* '*Elohim* of E 1, viz. that of their origin and function. We have seen that the conception of the *mal'ak* *Jahwe* was due to the growing reverence for and fear of the divinity of *Jahwe* and the ever-increasing antipathy to ascribing anthropomorphic attributes to Him, and to regarding Him as doing actual work

position on the mountain to behold what was under the feet of *Jahwe*, i. e. that *Jahwe* Himself was not on the mountain, but in heaven above. This however only by way of conjecture. Certainly v. 22 is altogether inconsistent with the theology of C 1, as we have learned, that looked upon the ark or its contents as *Jahwe*. Consequently whether we regard v. 22 as the work of J or E 2, it certainly can not be a part of C 1. This document must therefore begin with v. 23, instead of 22, as generally supposed.



like mortals. A typical illustration of this process is found in Gen. 1 and 2. In Gen. 2 the more ancient narrative tells simply and unreservedly that God fashioned (יצר) everything with His own hands, while in Gen. 1, on the contrary, in general God sits in dignified inactivity and everything¹⁾ comes into existence merely through His word.²⁾ Accordingly the *mal'ak Jahwe* is everywhere merely a compromise, substituted for the original Jahwe, is an artificial term and abstract conception, like the Logos of Gnosticism, that never connoted any actual, concrete form or being in the minds of either author or reader.³⁾ But the *mal'ak 'Elohim* of E 1 seems to have had an altogether different origin, to have resulted from the primitive conception, characteristic of E 1, as we have noticed, that God's peculiar and unchangeable abode was on Horeb. Consequently when active in any other locality, as for instance when leading Israel from Horeb to the promised land, God Himself could not be present, but had to be represented by and act through a *mal'ak*. This conception of the *mal'ak 'Elohim* was consequently perfectly concrete and logical, with an existence as definitely conceived in the popular mind as that of God Himself. But on the other hand it is clear that the *mal'ak 'Elohim* of E 2, which speaks from heaven in place of God Himself, is

1) Probably a survival of an earlier and more mythical form of this story. Cf. GRESSMANN in the *Archiv für Religionswissenschaft* X, 345—368.

2) This act of calling into existence by a single word of command (cf. Marduk in Inuma Eliš IV, 25 ff.) is undoubtedly the act indicated by the word, מַלְאֲכֵי, peculiar to Gen. 1 (P.). It is clearly a technical theological term. The conjecture is tempting to relate it to the Babylonian *barū*, "to see", then in a technical sense, describing the functions of the *bāru*-priest, "to read oracles", "to see the future", and thence by a not unnatural nor improbable step, "to determine the future", "to call into existence", "to create".

3) The nearest approach to a concrete conception of the *mal'ak Jahwe* is in Gen. 18. But even there this is due, not to the fact that the people habitually pictured the *mal'ak Jahwe* in human form, but merely because the original story told that Jahwe Himself appeared alone and in human form to Abraham; in other words this human form is essential to the story.

a parallel idea, and the result of the same development that gave rise, to the *mal'ak Jahwe*.

Finally according to Gen. 35, 9, 13, a passage of the Priestly document, Jahwe appeared to Jacob at Bethel, and after some conversation ascended from him. The details of this theophany are however too meager to permit of any conclusions.

It is clear that these accounts of theophanies in Genesis and Num. 22 in every way corroborate the conclusions to which we have come as to the peculiar conception of the Deity and the manner in which He appeared to mortals, characteristic of the different sources.

IX.

A careful study of Deuteronomy, while advancing us but little in our investigation, still goes far toward proving the correctness of our conclusions. Apparently the Deuteronomist had no original conception of the nature of a theophany. At any rate he seems to have followed the traditions of both J and E most exactly, or better the combined narrative of JE, after these were once woven together.

Analysing those passages in which the theophany at Sinai and the preceding and attendant incidents are described, we find Deut. agreeing with J that Israel was led through the wilderness by Jahwe in the form of the pillar of cloud by day and the pillar of fire by night (1, 33; cf. 9, 3; notice also the references to this same Jahwistic tradition in Ps. 78, 14; 99, 7; 105, 39; Neh. 9, 12, 19), that the people beheld Jahwe face to face (5, 4) and that Jahwe appeared to them in the form of a flame which reached from the summit of Horeb to the "Heart of heaven" (4, 11 ff.; 5, 4 ff.), and that the voice of Jahwe was heard, speaking from out its midst (*ibid.*). But at the same time and in the very same verses we find Deut. following E just as faithfully. In addition to the mountain, burning with fire, he tells that it was



enveloped in blackness, cloud and thick darkness (4, 11 ff.; 5, 19), that the people saw no form nor likeness of the Deity at all (4, 11, 15), that they feared to ascend the mountain (5, 5, following E in Ex. 20, 18 f.), and marvel that they have even been able to listen to the voice of God without dying (4, 33; 5, 22 f.), and finally, that the voice of God was heard speaking, not from out the midst of the flame on the summit of the mountain, but from heaven (4, 36, following E 2 in Ex. 20, 22).

It is evident from all this that Deut. has followed his source, the combined JE faithfully and unquestioningly, with little or no realization of the contradictions and incongruities resulting in his own narrative. For it is certainly a glaring contradiction to speak in one verse of God calling from heaven, and in other verses to state expressly and repeatedly that God spoke to the people on the summit of the mountain from the midst of the fire, or to say again that in this theophany the people saw no form nor likeness at all, and in another verse that Jahwe spoke to them face to face and permitted them to see His fire, which, as we have learned from J, was the form in which Jahwe let Himself be seen by mortals. It is thus indubitably clear that in the first place Deut. had no original and independent conception of the nature of this theophany, and in the second place that he has followed with minute exactness two versions of the same event, each independent, and in many respects contradictory of the other. Almost without the aid of external sources we could from the scant material that Deut. offers, reconstruct the original narratives, the one telling that Jahwe revealed Himself to the people in fire, His usual form in such theophanies, that this enveloped the whole mountain, and that the people beheld Jahwe in this fiery form clearly, and heard His voice speaking from out the midst of the flame, and the other, that the mountain was enveloped in thick cloud and darkness, before which the people trembled and feared to approach, lest they die, and that God's voice

was heard speaking from the top of the mountain, from out the midst of the darkness,¹⁾ and the people marvel that even the sound of God's voice has not killed them (cf. Ex. 20, 19) and fear to hear Him speak again. And finally there is a trace of a third tradition, that told, unlike the other two, that God spoke to the people, not from the summit of the mountain, but from heaven. All this agrees with, and is final proof, if such be needed, of the absolute correctness of, our previous conclusions. The first tradition, characterized by the theophany in fire²⁾ which was distinctly perceived by the people, is of course that of J; the second, characterized by the theophany in thick darkness and cloud, and the people fearing for their lives, and the voice of God heard from out the darkness on the top of the mountain, is that of E 1; and the third tradition, telling that God spoke from heaven, is that of E 2.

In 5, 21 the Deuteronomist makes the people say, "Jahwe, our God, has shown us His *kabhod* and His greatness". From the parallelism of the two words, כבוד and גִּדְלוֹ, we may be sure that the former is not here used in the concrete sense we have noted, viz. the form assumed by Jahwe in theophanies, but conveys the abstract idea of "glory", "majesty", "magnificence" (German, "Herrlichkeit"), parallel to "greatness" (גִּדְלוֹ). So much for Deuteronomy.

X.

Returning for a moment to Num. 14, 21, we find, as we have already noted, the term, כבוד, used in a certain concrete sense. It is however not the form of Jahwe, but something emanating from Him, brightness like the light of

1) For this alone can be the significance of the fact that the mountain is enveloped in thick darkness. For did this tradition narrate that God spoke from heaven, there would be no place nor reason for the mountain in the story.

2) Notice also the term, אֵשׁ אֲבֵלָה, applied to Jahwe, 4, 24; 9, 3 and cf. Ex. 3, 3.



the sun, that fills the entire earth. We have therefore come across three passages in the Bible, outside of the priestly portions of the Hexateuch, in which the term, כְּבוֹד, is used with reference to Jahwe in a peculiar technical sense, this passage here, Ex. 33, 18 ff. (where טוֹב is synonymous with כְּבוֹד), connoting the actual shape and person of Jahwe,¹⁾ and I Sam. 4, 21 f. where it is applied to the ark. With this in mind we are ready to proceed one step farther in our investigation.

XI.

The only passage in the book of Isaiah which, for the present at least, demands our attention, is the sixth chapter, the famous consecration scene, the only passage that we shall be called on to examine, which scholars assign with certainty and without restriction to the first Isaiah. All scholars are agreed that the date of this prophecy is but little later, if any, than that of the compilation of the Jahwistic document of the Hexateuch. We may accordingly expect to find here in the main a conception of the theophany of Jahwe closely related to that of J.

The salient features of the theophany of Is. 6 are, (1) that the prophet claims to have actually beheld Jahwe in the vision, (2) that because of this he fears that he is doomed to destruction, (3) that the choir of seraphim calls forth that the *kebhod Jahwe* fills the entire earth, and (4) that the house is filled with smoke.

Undoubtedly a certain, possibly indirect, Babylonian influence is discernible in this chapter.²⁾ The word, הִיבֵל, is

1) Consequently not altogether parallel to the connotation of the term, *kebhod Jahwe*, in P. There it means, not the real, divine form of Jahwe, but merely the fiery appearance assumed in theophanies.

2) This does not imply that the prophet borrowed directly from Babylonian religious thought, or was swayed immediately by Babylonian example or dogma, but merely that undoubtedly already at this time Babylonian culture, religion and thought were exerting a strong and direct influence, not only upon

certainly of Babylonian origin, as possibly also כַּפֵּר, as used in v. 7 (cf. my *Doctrine of Sin in the Babylonian Religion* 44; SCHRANK, *Babylonische Sühnriten*, index under *kuppuru*). The picture of the attendant seraphim,¹⁾ as well as of Jahwe seated on a lofty throne in His heavenly palace,²⁾ in which there is an altar with burning coals upon it,³⁾ may also be regarded with certainty as evidences of Babylonian influence.

One point of great significance, already referred to, shows that the prophet was in close touch with the thought and theology of at least the time of J, if not with the actual Jahwistic document. His picture of the *k'bhod Jahwe* filling the whole earth parallels in every way that of J (Num. 14, 21). Certainly here too the *k'bhod Jahwe* is not an abstract concept, "glory", but something concrete, "brightness", the radiance emanating from Jahwe Himself. The term is here technical, just as elsewhere, but it has not the connotation of either the earlier traditions of Ex. 33 or of I Sam. 4, or of the later P. It is not here the person of Jahwe, the actual form in which the prophet sees Him. For as the prophet expressly states, Jahwe Himself is seated upon a lofty throne surrounded by His seraphim, while His *kabhod* fills the whole earth. Accordingly our interpretation, "brightness", or some similar, or perhaps even more spiritual, concept, is justified.

The prophet fears that having actually beheld Jahwe,

Judah, but upon all nations of Western Asia. Whether the beginning of this influence is to be assigned to pre-Tell-el-Amarna times, when Western Asia was still subject to Babylon, or to the progress of the Assyrian power, which had already touched Palestine under Tiglathpileser IV a few years previous to this date, is immaterial for our present investigation.

1) Cf. the *šēdu* and *lamassu* attendant upon Ištar. Cf. my *Doctrine of Sin* 27.

2) Cf. CHEYNE's note, *Prophecies of Isaiah*⁵ I, 37, and also MARTI, *Commentary* 64.

3) For this picture of the altar before the deity cf. the article, *Altar and Sacrifice in the Oldest Babylonian Art* by W. H. WARD, appended to CURTISS' *Primitive Semitic Religion of Today* (German edition, 325 ff.).



he must now die, since he is but a mortal (this must be the significance of v. 5), and according to the ancient doctrine no mortal can look upon Jahwe and live.¹⁾ This then accords with the old tradition expressed, with or without an exception being made in the case of Moses, in all documents of the Hexateuch, as we have observed.

And finally the house is filled with smoke. The smoke does not come from the burning coals upon the altar, but is apparently the result of the chanting of the seraphim. At least it is clear that this smoke is a supernatural phenomenon attendant upon the divine presence, and consequently parallels the pillar of cloud of J, or even the "cloud of Jahwe" of P.

This is all that can be determined from this chapter of the mental picture the prophet entertained of Jahwe and His theophany. Excluding the Babylonian elements of the palace and throne of Jahwe, the altar with burning coals and the train of attendant seraphim,²⁾ we may say that the conception of Jahwe by the prophet, as far as we can determine, seems to have been essentially that of J, characterized

1) J maintains that only to Moses of all men was it permitted to at any time behold Jahwe face to face (Ex. 33, 11 and Deut. 34, 10). Only once (Ex. 24, 10 ff.) did Jahwe permit Himself to be seen by other mortals in anything approaching His actual shape. For all other mortals to look upon Jahwe meant death.

2) These seraphim are in no way parallel to, or the development of the "angels" of Gen. 6, 2 ff. or 28, 12 or 32, 2 f. The latter, according to the generally accepted, and no doubt correct, theory, are really the outgrowth of ancient polytheism, and accordingly have a certain individuality, intermarry with the daughters of men, etc. But these seraphim have no function at all, but to wait upon Jahwe, to always constitute his train and do His immediate bidding. Their role in Israelitish theology is clearly unnatural and of foreign origin. We have here then the first reference to angels as such, that later developed into the complicated system of angelology of late and post-Biblical Judaism and Christianity. Undoubtedly the influence of Zoroastrianism was potent in the development of this system. But certainly its beginning was due entirely to Babylonian influence (cf. below p. 42). The great question is, how much of the Zoroastrian angelology was due to Babylonian influence?

by the *kabhod*, the emanation of light, filling the earth, yet immediately enveloped in smoke or cloud, upon which no mortal can look and live. In other words, we may say, that by Isaiah, just as in fact by J and P, Jahwe was conceived as, in form at least, in His relations to mankind, a being of light.¹⁾

XII.

In the book of the prophet Ezekiel we have the most complete and detailed picture of the *kabhod Jahwe* as a material and tangible shape. Constant reference to this image is found in the first eleven chapters and in chapters 43—44, and everywhere it is clear that the prophet had the same vivid, definite and concrete picture in mind. Chap. 1 tells that the *kabhod Jahwe* is born into the presence of the prophet, seated upon a throne, resting upon the platform above the heads of the four *Hayyoth* with wings, faces and wheels. They came from the north, enveloped in cloud, bright and gleaming, from which fire darted forth. The whole was a vision of dazzlingly brilliant light. And the *kabhod Jahwe*, itself, seated on the throne had something like human form. And from the waist up it shone like **לְשֵׁמֶט**-metal, and from the waist down like fire, and around the whole figure was brilliance like that of the rainbow. And before this vision the prophet fell upon his face, undoubtedly fearing that to look upon it meant death (cf. 44, 4). And the *kabhod Jahwe* spoke to the prophet. So much for the description in chap. 1.

From 3, 12 we learn that the flight of the *kabhod Jahwe*

1) Cf. Is. 60, 19 f.; Mic. 7, 8, and notice also the development of this figure in passages such as Is. 2, 5; Ps. 27, 1; 36, 10; 43, 3. Likewise the common figurative expression, *Or pene Jahwe* (Num. 6, 25; Ps. 4, 7; 31, 17; 44, 4; 67, 2; 80, 4, 8, 20; 119, 135; Dan. 9, 17) goes back to the same primitive conception. Cf. also how in the Apocrypha and Pseudepigrapha the names *Uri'el* and *Penu'el* seem to designate one and the same angel. In other words **אֵל + אֹרַח = אֵל + פְּנִים**, and *Uri'el* and *Penu'el* are merely two different forms of the same name. Cf. the discussion of the *malak panay* (Vol. XXV, p. 183).



from one place to another was accompanied by a great, thundering noise. According to 9, 3 the *k^ebhod Jahwe*, or as here called, the *k^ebhod 'Elohē Yisra'el*, is capable of independent motion; it rises from the cherub upon which it had been seated, and stations itself upon the threshold of the temple at Jerusalem (cf. also 10, 4), so that the temple was filled with the brightness emanating from the *k^ebhod Jahwe*, while at the same time the accompanying cloud filled the courtyard (10, 3 ff.). In 10, 18 f. the *k^ebhod Jahwe* remounts the cherubim, and is carried to the eastern gate of the temple, and thence to the mount east of the city (11, 22 f.). And again in 43, 1 ff. the prophet tells that once more he saw the *k^ebhod Jahwe* coming, this time from the east, riding on the cherubim, as in the previous visions, and with the same appearance as then, and the earth gleamed from its brilliance (*kabhod!*). And it entered the temple filling it with its brightness (v. 5, cf. 44, 4). And the prophet hears that the temple is to be the peculiar dwelling-place of the *k^ebhod Jahwe* in the midst of Israel.

Such is the detailed picture of the *k^ebhod Jahwe* portrayed by Ezekiel. It is clear that it occupies a position midway between J and Isaiah on the one hand and P, and as we shall see, the late historical books on the other. It is but a short step from the picture of the God of Israel of J in Ex. 24, 10, seemingly in the heaven above Sinai, and under whose feet it was like sapphire-work and bright like the heaven itself¹⁾ to this picture of Ezekiel. And at the same time we can not but recognize in the four *Hayyoth*, which Ezekiel later expressly states were cherubim (10, 20), that carry the platform upon which is the throne of the *k^ebhod Jahwe*, figures parallel to the seraphim of Is. 6, attendant upon Jahwe. In the same way too we must regard the picture of Ezekiel of the *k^ebhod Jahwe*, carried about on

1) In fact it is highly probable that the thought underlying this picture is that Jahwe was seated upon a throne (cf. כִּסֵּא כְבוֹד, in Jer. 14, 21).



the shining throne, and taking up its permanent abode in the temple, as most probably a natural development of the conception underlying Isaiah's picture of Jahwe in His heavenly palace, of which the temple was really but the earthly prototype, seated upon a lofty throne.

But on the other hand the closeness of the relationship between the pictures of the *kēbhod Jahwe* of Ezekiel and P is even more marked. In both the *kēbhod Jahwe* is enveloped in cloud, is of dazzling brilliance, so that mortal eye can not look upon it, and is attended by fiery phenomena. And in both the perpetual dwelling-place of the *kēbhod Jahwe* is the holy of holies, of the tabernacle and temple respectively.¹⁾ Above all the term *kēbhod Jahwe* has in Ezekiel crystalized into its final technical significance, as used by P. No longer as in J and Isaiah is the *kēbhod Jahwe* merely the brightness emanating from Jahwe, nor on the other hand is it, as in C 2, a mere technical term for the bodily form of Jahwe, whatever that may have been, nor as in I Sam. 4, is it the ark, but now, just as in P, and as we shall see, in the late historical books, it is Jahwe, Himself, a divine presence of radiant, dazzling light.²⁾

But while in Ezekiel we can thus notice a natural and consistent step in the development of both the conception of the theophany of Jahwe and of the technical use of the

1) Notice the use of the word, שֹׁהַב, in an almost technical sense in Ez. 43, 7 and in P (cf. Vol. XXV, pp. 141, 149).

2) In the expression of 43, 2, that the earth shone because of the *kabhod* of the *kēbhod Jahwe*, as well as in the statements that the temple was full of the *kēbhod Jahwe*, it is clear that the term is still used in its earlier sense, not Jahwe Himself, but the brightness emanating from Him. This is particularly apparent in the double use of the term *kabhod*, as brightness emanating from the *kēbhod Jahwe* in 43, 2. Perhaps we may infer from this that it was Ezekiel who gave this term, *kēbhod Jahwe*, its late peculiar, technical connotation, Jahwe Himself, in the form in which He reveals Himself to mortals. But while constantly using the term in this technical sense, he had still not wholly divorced himself from its earlier significance as the brightness emanating from Jahwe.



term, *k^ebhod Jahwe*, from J, or even from C 2 and I Sam. 4, through Isaiah to P, we can not but recognize at the same time, as is but perfectly natural, an ever-growing Babylonian influence, determining the details of the picture. Certainly the figures of the cherubim, so graphically portrayed, with the four heads of various beasts, the human hands under the wings, etc. are due directly to Babylonian influence, just as were the seraphim of Isaiah. Furthermore the picture of the *k^ebhod Jahwe*, carried along, seated on a throne, resting on a platform above the four cherubim, is exactly the same as that of the gods of the Babylonian pantheon in the famous relief on the rock of Maltaya and elsewhere (cf. WINCKLER, *Allorientalische Forschungen* I, 347 f.).

Furthermore the picture of the *k^ebhod Jahwe*, seated upon a throne, from the waist upward shining like לשׁמט metal, and from the waist downward like fire has its significant parallel in Babylonian literature and art. In the famous bas-relief on the Hammurabi-stone the sun-god, Šamaš, is portrayed in human form, seated upon a throne with flames, or more probably, since Šamaš is nowhere in Babylonian literature identified with the god of flames, rays of light, or the light emanating from flames, arising from his shoulders.¹⁾ There can be no doubt that a great part, per-

1) Cf. also the seal-cylinder, Br. Mus. 89100 (JEREMIAS, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients* 35) and the seal-cylinder reproduced *ibid.* p. 38. Notice also that on the sun's-disk reliefs on various Babylonian boundary-stones, the ribboned rays are portrayed emerging from the circle in the center, no doubt representing the actual body of the sun, in all four directions (cf. FRANK, *Bilder babylonisch-assyrischer Götter*, *passim*). It is clear from this too that these waving, ribbon-like lines can not be flames, but rather rays of light (this is clear also from the fact that these rays are also found with the figure of Ištar as the morning-star; cf. JEREMIAS, *ibid.* 38 and 370). This is in perfect accord with all our deductions thus far. The *k^ebhod Jahwe* is a vision of light rather than of fire, and undoubtedly Ezekiel's picture of the *k^ebhod Jahwe* coming from the east, surrounded with brightness like the rainbow, and lighting up the earth, is based directly upon that of a Babylonian sun-god with which the prophet had become familiar in the captivity.

haps the greater part of the details of Ezekiel's picture, was borrowed from the Babylonian. Starting with the simple foundation of the old story of Jahwe revealing Himself to mortals in the form of a pillar of fire or cloud, and influenced by the prevailing conception of Jahwe as a divinity whose presence emitted the light that filled the universe, and modifying the term, *k'bhod Jahwe*, originally applied only to the light, to denote Jahwe as the source of this light, and with perhaps the road prepared for him by Isaiah's picture of Jahwe in His heavenly palace, it is evident that working on this simple foundation and borrowing largely from the Babylonian, borrowing particularly the figure of the sun-god in human form, bright and dazzling, surrounded with light and seated on a throne, resting on a platform, and carried along on four cherubim, composite beings, the parts of whose bodies were those of various animals, the prophet, with fertile and artistic imagination, has evolved all the details of his picture. It is clear accordingly that the image of a solar deity lies at the bottom of the prophet's conception, and that not merely unconsciously or inadvertently, but purposely.

In one other respect the prophet shows a decided development of the original conception of the Deity and theophanies. In addition to his usual picture of the *k'bhod Jahwe*, he speaks in 8, 2 f. of a divine being, but with human form, from the waist downward shining like fire, and from the waist upward of dazzling brightness. This supernatural being acts as the go-between or messenger that brings the prophet through the air to Jerusalem into the presence of the *k'bhod Jahwe*. In his description of its appearance the prophet has clearly patterned after his picture of the *k'bhod Jahwe* itself. It is plain that this idea of the mediator between the *k'bhod Jahwe* and mortals was the result of this same process of thought that gradually changed the *Jahwe* of J to the *mal'ak Jahwe*. The prophet refused to conceive of the *k'bhod Jahwe* as descending to such mechanical, and



in itself unimportant work, as bringing the prophet from Babylon to Jerusalem, and so this task was delegated to the mediator or *mal'ak* of the *k'bhod Jahwe*.¹⁾ But there is one all-important difference between this messenger of Ezekiel and the *mal'ak Jahwe* and *mal'ak 'Elohim*. The latter act merely for or in the place of the Deity, who Himself remains inactive. Here the messenger does the more menial and preparatory work, while the main action is performed by the *k'bhod Jahwe* itself. Probably here then we have a great step toward the conception of Zechariah for instance, with his angels riding through the world etc. preparatory to the actual coming of Jahwe.²⁾

We have thus seen how clearly defined Ezekiel's picture of the *k'bhod Jahwe* is, and how in the details it is undoubtedly the result of direct Babylonian example and influence. We have also seen how Ezekiel in one respect represents the intermediate step in the development of the *k'bhod Jahwe* between J and Isaiah on the one hand and P on the other. It is self-evident that the graphic and clearly-defined conception of the *k'bhod Jahwe* entertained by P was directly influenced by Ezekiel, or as is more probable by the prevailing thought and theology of the generations immediately following Ezekiel and the return from Babylonian captivity. The bold and suggestive picture of the *k'bhod Jahwe*, the form in which Jahwe was seen by mortals, depicted by Ezekiel, assisted also undoubtedly by the intimate acquaintance with the Babylonian religious thought and symbolism, gained by the captives in their Babylonian home, went far toward molding the conception of the *k'bhod*

1) This figure is of course parallel to that of the man clad in linen and with the ink-horn on his hip, of 9, 2 ff.

2) It is highly probable that just as we have seen, the figure of the Babylonian sun-god, Šamaš, lies at the bottom of the prophet's picture of the *k'bhod Jahwe*, so too the figure of Bunene, the messenger of Šamaš, himself certainly a sun-god also, lies at the bottom of this picture of the messenger of the *k'bhod Jahwe*, clad in light and fire like the *k'bhod Jahwe* itself.



Jahwe in succeeding ages. And this influence is plainly discernible in P.

But in one important respect P differs materially from Ezekiel. He has clearly rejected, probably on the ground of too great anthropomorphism, the prophet's characterization of the *kebhod Jahwe* as having something like human form. Undoubtedly this feature of the prophet's picture was due to the influence of Babylonian representations of the gods, either in statue or bas-relief. But as already noticed, long before the exile a steadily-growing antipathy to anthropomorphic conceptions and representations of Jahwe had begun to develop, and had entirely uprooted the primitive conception, of which, as we have learned, C 2 is typical. It had almost completely spiritualized the conception of Jahwe, even when in visible form, He permits Himself to be seen by mortals. The most it will admit is that Jahwe, in order to be seen by the limited, material vision of mortals, assumes the indefinite, changeable and unstable form of a column of such intangible matters as smoke and flame. With this spiritualized conception Ezekiel's picture of Jahwe, not only having the form or outline, but also the actual appearance of a man, even though this be surrounded by a dazzling brightness, was altogether incompatible. It is plain that this material picture, more Babylonian than Hebrew, could not live on Palestinian soil, that the returning exiles, freed from the direct influence of Babylonian thought and symbolism, must inevitably return to the anti-anthropomorphic conceptions of their fathers. And accordingly we find P no longer picturing the *kebhod Jahwe* in human form, but stating expressly that it had the appearance of something like fire, without however attempting to assign to it the limitations of any particular form or outline.

But it must not be inferred that this rejection of Ezekiel's picture of Jahwe in human form and return to the more spiritual conceptions of pre-exilic days, was the work of P. It was rather, as said in the preceding paragraph,



the result of the release from immediate Babylonian influence and the return to Palestine, the land hallowed by all the traditions of the exiles' fathers. This change is apparent immediately after the exile. Already in Zech. 2, 9 Jahwe is likened to a protecting wall of fire around Jerusalem and to *kabhod*, "brightness" or "source of light", within the city.

It was not that the influence of Ezekiel was entirely nullified or thrown off. It was merely this picture of Jahwe in human shape that speedily, though probably unconsciously, ceased to be generally accepted. But otherwise the influence of Ezekiel continued permanent and decisive for all future conceptions of theophanies. Old ideas and conceptions, which we have already noticed, certainly continued, just as Ezekiel's picture was in the main fashioned from the material furnished him by previous ages, though with a Babylonian dress, but they were henceforth completely dominated and recast by the influence of Ezekiel's presentation.

XIII.

Illustrative of this is the picture of the *k^ebhod Jahwe* of Is. 60, 1 ff.,¹⁾ described as rising like the sun (זרחה, cf. also Deut. 33, 2) and hence coming from the east, in a vision of light, and hovering above Israel, apparently in a manner similar to that in which the *k^ebhod Jahwe* hovers above the camp of Israel, according to P. Likewise the picture of Is. 30, 27 reminds us in some respects of Ezekiel and in

1) It is interesting, and perhaps significant of his theology that Deutero-Isaiah (cf. CHEYNE, in *Polychrome Bible* X, 192) nowhere speaks of Jahwe in any particular material shape or as ever revealing Himself to mortals. The term, *kabhod*, as used by him with reference to Jahwe, has always the abstract meaning, "glory", "grandeur", "dignity" (42, 8; 43, 7; 48, 11; and also 40, 5. In this last verse, in spite of the use of the word, *nigla*, of which VOLLERS makes so much capital, it is clear that *kabhod* connotes but little, if anything, more than elsewhere in Deutero-Isaiah. None the less though it is apparent that *nigla* is here used as an expression originally technical, but now become a common and stock phrase).



some respects of J and E, the predecessors of the prophet. It depicts the Name of Jahwe¹⁾ coming from afar with His anger burning and with a heavily ascending column of smoke. This passage together with 18, 7 and 59, 19 remind us of the *mal'ak* in whom is the name of God of E, and confirms our hypothesis that the expression, אשר שמי בקרבו, means merely the representative or substitute for the Deity. The same idea too underlies the picture in 66, 15 f. of Jahwe coming in fire and with His chariots like the whirlwind, and judging (or punishing) the world with fire. The chariots here naturally remind us of the מרכבות כבוד of Is. 22, 18. It is not at all improbable that whatever this expression came in time to connote, it had its origin in the idea of the sun-god riding through the heaven, i. e. coming from the east, in a chariot of dazzling brightness (cf. II Ki. 2, 11 f.; 6, 17, and Ps. 24, and note also that in the Babylonian theology Bunene was the driver of the chariot of Šamaš). In the same way too the origin of the term, כסא כבוד (Jer. 14, 21; 17, 12; I Sam. 2, 8), would be found in the throne surrounded by brightness upon which the *k^ebhod Jahwe* sits (Ez. 1, 26; Is. 6, 1, and cf. also the Hammurabi bas-relief of Šamaš seated upon the throne). That the expression is used already by Jeremiah, as a mere stock phrase, proves only that the idea of Jahwe or the *k^ebhod Jahwe*, seated upon a shining throne, originated long before the time of Jeremiah, as Is. 6, 1 actually indicates. Accordingly in Is. 66, 15 ff. it is not at all improbable that at the bottom of the prophet's figure lies the conscious picture of a sun-god coming from the east in his bright chariot, accompanied by fire and other similar phenomena.

Likewise in Is. 58, 8, while in itself the thought is highly figurative, the idea of the *k^ebhod Jahwe* bringing up the

1) I. e. Jahwe Himself, or at least Jahwe as revealing Himself to mortals (cf. CHEYNE, *Prophecies* I, 179 f.; MARTI, *Commentary* 227), and is consequently synonymous with *k^ebhod Jahwe* (cf. also 18, 7 and 59, 19, likewise ascribed to the post-exilic period).



rear on a march is most probably based upon the old picture of J of Jahwe (= the *k^ebhod Jahwe* of this passage) leading Israel to the promised land in the pillars of cloud and fire, and of the particular incident at the crossing of the Red Sea, where according to J's account the pillar of cloud left its customary position at the head of the camp and took up a new position between Israel and Egypt.

In 31, 9, accepting with CHEYNE (*Prophecies* I, 185) DELITZSCH's explanation of the words, אֹר and תְּנוּרָה, as used "symbolically of the light of Jehovah's presence on Mount Zion", this figure probably also rests upon this same primitive conception, of Jahwe as a being of light. If so then the use of תְּנוּרָה here symbolically designating the presence of Jahwe, might well be compared with Gen. 15, the work of J (cf. above, p. 29).

Thus in all these Isaianic passages the striking resemblance and close relationship to the conception of the *k^ebhod Jahwe* of Ezekiel and of the pillars of cloud and fire of J, is plainly seen. But at the same time a gradual approach to the picture of P is discernible. Thus in 4, 5—6 the picture of the cloud upon Zion by day and smoke and the brightness of the flaming fire by night reminds us in a way of J's pillars of cloud and fire, but far more strongly of the picture of P of the tabernacle in the wilderness enveloped in the cloud of Jahwe by day, but the *k^ebhod Jahwe*, the something like fire, shining through and visible at night.¹⁾ In the same way the picture of Is. 24, 23, of Jahwe reigning on Zion, and the moon and the sun put to shame, and with *kabhad*, "brightness", opposite His elders, likewise reminds us in the main of P.

1) Note also on the one hand the use of כְּרֹאשׁ in Is. 4, 5 as in P, and on the other hand the term, *kabhad*, which in all probability has the connotation, "brightness", just as in J and the first Isaiah.



XIV.

But the passages in the Bible that show the influence of P more clearly than any others are I Ki. 8, 10 f.; II Chron. 5, 13 f. and 7, 1—3 describing the scene at the conclusion of the dedication of Solomon's temple. After the ark is deposited in the sanctuary the temple is filled with the cloud of Jahwe. This is exactly the same conception as that of P. When once the temple, just as the tabernacle in Ex. 40, is actually dedicated the cloud of Jahwe hovers over or about it and the *k^ebhod Jahwe* itself fills the sanctuary. And again in II Chron. 7, 1—3 we read that after Solomon had offered his sacrifices, fire and the *k^ebhod Jahwe* came down from heaven, and the fire consumed the sacrifices, while the *k^ebhod Jahwe* took up its abode within the temple. Here too as in P the *k^ebhod Jahwe* is associated with the appearance of the divine fire. There the fire emanated from the presence of Jahwe, and is the invariable result of the rending asunder of the cloud and the appearance of the *k^ebhod Jahwe* in all its dazzling and destructive brilliance, while here the fire is merely a parallel phenomenon, attendant upon the *k^ebhod Jahwe*. And here too, just as in P even the priests can not come into the presence of the *k^ebhod Jahwe*, and the people beholding it, cast themselves upon their faces.¹⁾

XV.

In the Psalms, as is to be expected, we find pictures reminding us most forcibly of the conceptions of J, E and P. And surprisingly enough the references to the Jahwistic and Elohist pictures of the Deity seem more common, even

1) In contrast to this entire picture is the thought conveyed in I Ki. 8, 12 and repeated in II Chron. 6, 1, which scholars agree is an extract from an ancient poem (cf. BENZINGER, *Commentary* 58 f.; KITTEL, *Commentary* 73 f.) that Jahwe originally dwelt in darkness. This touches close upon the characteristic thought of E.



in those psalms generally accepted as post-exilic, than references to the pictures of Ezekiel or P. Thus the picture in Ps. 97, 2—6 of Jahwe surrounded by cloud and darkness, yet preceded by fire, with the whole world lit up by His lightnings, reminds us of the composite, and in great measure internally self-contradictory, picture of the Deity, that resulted from the fusion of the Jahwistic and Elohist documents, with their totally distinct pictures of the Deity.¹⁾

In the same way the picture of Ps. 18 (II Sam. 22) of Jahwe coming in cloud and darkness, yet emitting fire and flaming coals and smoke reminds us on the one hand very strongly of the composite picture of JE, and on the other hand Jahwe, riding upon the cherub and with the dazzling brightness beside him (v. 12) reminds us equally strongly of the picture of Ezekiel or of Is. 6.²⁾

1) Very often in modern commentaries we read of Jahwe revealing Himself in storms and exhibiting all the characteristics of a storm-god (cf. WELLHAUSEN, *Polychrome Bible* XIV, 170, on Ps. 18, 7). This passage would seem to agree with such a theory. But as we have shown most of those so-called storm-pictures, particularly that of Ex. 19 f. seem such only because they are the result of the fusion of the Jahwistic and Elohist pictures of the Deity, of the Jahwistic picture of Jahwe in a pillar of fire and cloud, or merely in fire alone, and of the Elohist picture of God in cloud and darkness. We have seen unmistakably that none of the Pentateuchal sources (E alone possibly excepted) nor Ezekiel conceive of God as revealing Himself in storm, and accordingly it seems far better to look upon passages such as this as modelled after the stock picture resulting from the fusion of J and E. It is true however that this fused picture, speaking of cloud and thick darkness and fire and light, does convey the impression of a storm scene, and accordingly it is probable that in time, after the sense of fusion was lost, the popular mind interpreted Ex. 19 and similar passages as pictures of Jahwe revealing Himself in a storm, and consequently in later compositions, influenced by this fused conception of the theophany, introduced other phenomena of storms. It is of course not impossible nor even improbable that the picture of E of God revealing Himself in cloud and thick darkness, attended by thunders and lightning (cf. Ex. 19 and 20) is based upon the picture of a storm-god such as the Babylonian Adad (cf. above, p. 42 ff.). But certainly the original of the conceptions of J and P is not the figure of a storm-god, but if anything of a solar deity.

2) Certainly the cherub of v. 10 is not the thunder-cloud, as WELLHAUSEN



We again find strong reminders of J and Isaiah in the thoughts that the *kēbhod Jahwe* extends over all the earth (Ps. 57, 6, 12; 108, 6), that it is even above the heavens (Ps. 113, 4) and that the earth is filled with it (Ps. 72, 19).

Again in Ps. 72, 19 and 102, 16—17 we notice a very interesting and significant development. It is the combination of the terms, *šem* and *kabhod*, applied to Jahwe. We have already seen that the use of *kabhod* in 72, 19 reminds us forcibly of J. In the same way the term, *šem*, reminds us just as forcibly of E's *mal'ak* in whom is the name of God.¹⁾ The significant fact in this development is that owing to the ever-growing reverence for the Deity, and the aversion to regarding Him as performing physical labors or

maintains (ibid. 170, n. 4), just as the seraphim of Isaiah 6 or the cherubim of Ezekiel or the composite animals of the Assyrian inscriptions and reliefs, upon which the gods ride, are not the thunder-cloud.

1) Undoubtedly the principle underlying the conception of this *mal'ak* in whom is the name of God is the same as that which I have already touched upon in my *Doctrine of Sin in the Babylonian Religion*, p. 35 ff., the principle common to all primitive religions. Before the assistance of a deity can be invoked, it is essential that the name of the deity be known and pronounced. The mere utterance of the name binds the deity to one's service, enables one to command the labors of the deity on his behalf. (Cf. this principle in Kabbala, and the antipathy of Jews from time immemorial to pronouncing the name, Jahwe.) Accordingly it was but natural that the very essence of divinity came in time to be regarded as inherent in the name of the deity, and consequently the *mal'ak* in whom is the name of God, while not actually God Himself, is to all intents and purposes equivalent to God, is thus the Elohistic expression of the manner or form in which God communicated and came in contact with mortals, is therefore in every respect equivalent to the pillars of cloud and fire of J and the *kēbhod Jahwe* of P. Thus too in time in a perfectly natural way the term, *hašem*, "the Name", became a common designation of Jahwe (cf. already Deut. 28, 58, and particularly in mediaeval Jewish literature), and it was but natural that as the result of the fusion of J, E and P, the terms *šem Jahwe* or *šem kabhod* should arise in time as mere, common designations of Jahwe, equivalent in every way to the term, *kēbhod Jahwe*. (Notice also the still later combination in the sentence of the liturgy, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, which translated literally has absolutely no meaning, but which is certainly equivalent to ברוך יהוה לעולם ועד. Cf. also LXX to Num. 14, 21.)

even possessing physical attributes, the Jewish mind came at an already comparatively early period to associate with God an assistant, mediating, subordinate divinity or angel. We have already noticed evidences of this tendency in the early documents of the Bible. This subordinate divinity, as designated by E 1, was the *mal'ak* in whom was the name of God. And thus, partly through the process we have already noted, whereby *sem* became a common designation in late, post-exilic times for God Himself, and partly through the related principle that the source of the divinity of a deity lay in his name, and through the utterance of this miracles such as the creation itself were brought about, there arose the figure of a subordinate deity, parallel to the nameless "something like a man" of Ezekiel, called now "the Name", which was thought to exist alongside of God, not God Himself however, and yet in a sense identical with Him, the name of God, and this "Name" carried out all the work which God Himself planned and in the manner in which planned.

We can not fail to recognize here not only the Gnostic principle of the demiurgos, but probably also the very origin and full explanation of the term, Logos. In fact the opening sentences of the Gospel of John voice this thought in all detail: "In the beginning was the Logos, and the Logos was with God, and the Logos was God. This was in the beginning with God. All things were made through it, and without it nothing was made that has been made. And the Logos became flesh and dwelt among us, and we beheld its *kabhad* ($\delta\acute{o}\xi\alpha = kabhad$; cf. below, p. 56)" etc. It is both interesting and important to note that these peculiar Gnostic conceptions most probably had their origin not in mere empirical speculation, as is so generally believed, but are the result of a long development from primitive beginnings, of Jewish religious thought, to which probably through the Alexandrian Philo the Gnostic school fell heir.¹⁾

1) That invariably in the LXX the Hebrew *sem* is rendered *ὄνομα* and



XVI.

We have thus traced the development of the conception of theophanies in the Bible, and have noticed that from the various and altogether inharmonious conceptions of C 1, C 2, Samuel, J and E a generally accepted and somewhat composite picture developed. The characteristic features of this picture were in the main furnished by J, a being of, and surrounded by, cloud and fire and light. This picture, developed by the age of Isaiah, under the ever-growing Assyrian influence, reaches its complete and most detailed presentation in Ezekiel, who was swayed directly by Babylonian theology, literature and art. It is the picture of "something like a man", seated on a throne, resting on a platform and born along on cherubim, enveloped in fire and dazzling brightness, yet likewise surrounded by clouds. Most of the details of this picture were borrowed from the usual representations of Babylonian deities on bas-reliefs and seals and particularly from the well-known representation of the sun-god, Šamaš, as seen for instance on the Hammurabi-stone. Moreover in this picture the "something like a man", i. e. the *kēbhod Jahwe*, is attended by another "something like a man", likewise surrounded by fire and brilliance, yet on a smaller scale than the *kēbhod Jahwe*. This is the demiurge, as we have just seen.

From now on this picture, with occasional slight variations of details, is the stock conception of a theophany. We have seen that P varied from the picture of Ezekiel in so

never *λόγος*, is not at all adverse to this hypothesis. The idea of the *sem* as not a mere abstract term, but as an actually existent subordinate deity is far better conveyed in the term, *λόγος*, than in the circumscribed term, *δνομα*, with its exact connotation.

With this entire development may be profitably compared the conceptions of the *Memrā*, particularly in the Targum (cf. KOHLER in *Jewish Encyclopedia* VIII, 464 f.) and of the divine word (*amatum* *iz* N. N.) in the late Babylonian texts of the Seleucid era (cf. REISSNER, *Hymnen* nos. I—XIII and LANGDON, *Sumerian and Babylonian Psalms* XVIII f.).

far that he does not ascribe a human form to the *k^ebhod Jahwe*, but characterizes this as merely "something like the appearance of fire", and also ignores the figure of the demiurge at the side of the *k^ebhod Jahwe*. Likewise in the prophetical and historical passages, as well as in the Psalms, we have treated, we find variations from the picture of Ezekiel, and a closer approach to the less clearly conceived pictures of J, E and P. But none the less the picture of Ezekiel was not forgotten, and in all these post-exilic references to theophanies and the *k^ebhod Jahwe* we can readily discern many of the features of Ezekiel's picture at the bottom.

Accordingly it is not at all surprising to find in Daniel and subsequent works the picture of Ezekiel faithfully reproduced in all details, save that of the four cherubim. Probably these were after all of a nature too foreign to permit of a lasting influence on Jewish religious thought, or even of their survival long after the direct influence of Babylonian polytheism, with its gross religious concepts and representations had succumbed to the purer Persian dualism.¹⁾ For in Dan. 7, 9 ff. we have a striking picture of the "Ancient of days" i. e. God, seated upon a throne of flames of fire with wheels of burning fire, His garments white as snow, and the hair of His head like pure, white wool, and with a river of fire streaming out before Him. And then in the course of the vision one like a human being came in the clouds of heaven, and dominion was given to him, to rule

1) In fact it is a fruitful suggestion that the spirit of the immediate post-exilic age, which, as we have noticed, in P refused to ascribe human form to the *k^ebhod Jahwe*, but saw in it something like fire, was due in part to the influence of Zoroastrianism, which on the whole, because of its dualistic basis, was naturally opposed to the gross Babylonian polytheism and to the representation of the gods in human shape, either in statue or bas-relief, and more preferably regarded fire as divine. But on the other hand this late return in Daniel to the picture of Ezekiel of the Deity in human form, but now without the gross figures of the cherubim, may have been influenced, in part at least, by the Greek representation of the gods in beautiful human shape.



and carry out the plans of God. It is the old picture of Ezekiel revived in all details, with the "something like a human being" playing the role of the "something like a man" of Ezekiel, the demiurge of later Gnosticism.¹⁾

XVII.

Likewise in the New Testament we find many evidences of the general belief in this conception of a theophany. This is particularly noticeable, as is but natural, in Revelations. There we have the picture of God, of course in human form as in Dan. 7, seated upon the great, white throne (20, 11; cf. also 7, 15; 19, 4 and Math. 19, 28; 25, 31 (= כסא כבוד²⁾) and Heb. 8, 1; 12, 2), Himself like jasper and sardius (4, 3) and around the throne was a rainbow like an emerald (*ibid.*), while from the throne flowed forth the river of life on whose banks grew the tree of life (22, 1 ff.; cf.

1) This matter is of prime importance in its relation to certain fundamental concepts of Christianity and the origin of various passages of the New Testament. We have seen that this idea of the demiurge was a natural and necessary development of early Jewish religious thought. This passage of Daniel is generally regarded by the Christian Church as one of the most distinctive messianic portions of the Old Testament. And in the "something like a human being" they see the figure of the Messiah. But we have learned that this figure is wholly and naturally the result of the old idea, developed already by Ezekiel, of the demiurge. Typical illustration of this conscious and deliberate identification of Christ with the demiurge is found in the first verses of John, already noticed. Accordingly it is clear that many of those so-called messianic passages of the Old Testament, that are thought by the Christian Church to foretell the coming of Christ, seem such only because on the one hand they do refer to this figure of the demiurge, and on the other hand Jesus has been deliberately identified with, and endowed with all the qualities and attributes of this demiurge. It is of course an altogether independent question, and one of great moment for the right understanding of Judaism and Christianity, in how far the idea of the Messiah, the one who carries out the plans of God here on earth, God's earthly representative, with a certain element of divinity, is the result of this conception of the demiurge.

2) Certainly too the *τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης* of Heb. 8, 1 also = כסא כבוד.

Ez. 47).¹⁾ It is the picture of Ezekiel in detail. Likewise the picture in 10, 1 of the angel descending from heaven arrayed in a cloud, with the rainbow upon his head, his face like the sun and his feet like pillars of fire, and the other picture in 14, 14 of the "something like a human being" (*ὅμοιος ἄνθρωπον* = the *כְּבֹד אֱלֹהִים* of Dan. 7, 13), sitting on the white cloud, with a crown of gold upon his head, remind us forcibly of the figure of the *kēbhod Jahwe*, or perhaps better still of the demiurge of Ezekiel. And again in 18, 1 and 21, 23 we read that the earth was lit up with the *δόξα* of the angel and of the Lord respectively.²⁾ Undoubtedly here, just as in many other passages of the New Testament this *δόξα*, or in full *ἡ δόξα τοῦ κυρίου* or *ἡ δόξα τοῦ θεοῦ* is a literal translation of the Hebrew *kēbhod 'Elohim* or *kēbhod Jahwe*, and here also not conceived in the abstract sense, "glory", but in the concrete sense that we have already noted, the brightness emanating from the presence of Jahwe. Thus in I Cor. 15, 40 *δόξα* can mean only "brightness", and is consequently a literal translation of the Hebrew *kabhod*, as used in its technical sense.

And finally in the frequent picture of the second coming of Christ in the clouds of heaven (Math. 16, 27; 24, 30; 26, 64; Mark 8, 38; 13, 26; Luke 9, 26) and in the picture

1) Cf. also the picture of Jesus seated at the right hand of God (Math. 26, 64; Mark 14, 62; 16, 19; Luke 22, 69; Heb. 1, 3; 8, 1; 10, 12; 12, 2; I Pet. 3, 22). It is not going too far to imagine that according to the conception of Ezekiel, when the demiurge was not active upon some mission of the *kēbhod Jahwe*, he was seated, as second to the *kēbhod Jahwe* itself, in the place of honor at the right hand of the *kēbhod Jahwe* (cf. I Ki. 2, 19; Ps. 45, 9; Zech. 6, 13 [in the LXX] and Ps. 80, 17; 110, 1). And accordingly Jesus at the right hand of God (cf. also Acts 7, 55; Rom. 8, 34; Eph. 1, 20; Col. 3, 1) is another detail of the picture of the demiurge of Ezekiel reproduced in the New Testament.

2) Note also that in Luke 2, 9 the *δόξα κυρίου* shone around the shepherds, and that the brightness of Moses' face, in the incident of Ex. 34, 29 ff. because of which the people could not look upon the face of Moses, is called in II Cor. 3, 7 *δόξα* = *kabhod*.

of the Lord enthroned in the clouds (I Thes. 4, 17) we see again on the one hand Ezekiel's picture of the *k'bhod Jahwe* coming from the east, and on the other hand the picture of the *k'bhod Jahwe* enveloped in the cloud of Jahwe of P.¹⁾

Other passages of the New Testament remind us equally strongly of P.²⁾ Thus in Heb. 9, 5 the cherubim which according to Ex. 25, 18 ff. and I Ki. 8, 6, covered the mercy-seat upon which Jahwe was thought to sit or dwell, are called *χερουβίμ τῆς δόξης*, in Hebrew *כְּרוּבֵי הַכְבוֹד*, or perhaps in full, *כְּרוּבֵי כְבוֹד יְהוָה*. Again from II Cor. 3, 7, 18 we learn that, just as in P, under normal conditions mortals can not look upon the *kabhod* or *δόξα* of the Lord, or even of Moses, but here through a special dispensation it is permitted to believers. This same idea underlies the description of the meeting of Jesus with Moses and Elijah (Math. 17, 2 ff.; Mark 9, 2 ff.; Luke 9, 29 ff.). When Jesus comes to the top of the mountain he is transfigured; his face shines as the sun and his garments become dazzlingly white, whiter than any fuller can make them, like the light. And Moses and Elijah appear unto him, and his companions *ἐν δόξῃ*, in the dazzling brightness characteristic of the *k'bhod Jahwe* and His messengers. And Peter and James and John are frightened, undoubtedly in accordance with the principle which we have learned was characteristic of P, that no mortal may look upon the *k'bhod Jahwe*, this dazzling brightness, and would go aside from the three (Mark 9, 6; Luke

1) The expression, "enter into glory" (*εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν*), of Luke 24, 26 is likewise based upon this picture of Ezekiel. The underlying thought is that Jesus at birth put off all elements of divinity and became altogether mortal. But at death he resumed all those characteristic signs and elements of his former divinity, that were his as the demiurge of God, according to the picture of Ezekiel; once more he became the figure similar to the *k'bhod Jahwe*, surrounded by brightness, etc.

2) The term, *δόξα*, equivalent to the Hebrew *kabhod*, denoting not so much Jahwe Himself as the dazzling light emanating from Him as well as from the angels and from Jesus, is far more closely related to the use of the term by J and Isaiah than to that of Ezekiel and P.

9. 33 f.). And then while they are speaking a cloud comes over them, into which Moses and Elijah enter, i. e. the cloud enveloped them and the voice of God is heard speaking from out the cloud. In other words this is identical with the cloud of Jahwe of P, particularly as described in Ex. 24, 12 ff. where it envelopes the mountain, and into which Moses enters to ascend Sinai, and from the midst of which he hears the voice of Jahwe. And finally in Rev. 15, 8 we read that the heavenly temple was filled with smoke emanating from the *δόξα τοῦ θεοῦ*, so that no one could enter. It is identically the same picture as that of the dedication of the temple of Solomon in I Ki. 8, 10 f. and II Chron. 7, 1—3, which as we saw, was largely influenced by the conception of the *k'bhod Jahwe* of P.

Thus we see the early conceptions of theophanies of J, P and Ezekiel survive in the New Testament and also the term, *kabhod*, used still in its peculiar technical sense. The same use survives in the apocryphical and pseudepigraphical writings (II Mac. 2, 8; Wisdom of Sol. 9, 10; Prayer of Moses 5; Additions to Dan. 1, 31; Sir. 17, 13; 42, 1; 43, 11; 45, 38; Enoch 75, 3) and even in the so-called apocrypha to the New Testament (cf. Protevangelion 14, 10 ff.).¹⁾

XVIII.

A few words in conclusion bearing on VOLLERS' theory of the solar origin of Jahwe, as set forth in his suggestive article. This study on the whole seems to weaken the force of VOLLERS' argument. There can be no doubt that at the bottom of the figures of the *k'bhod Jahwe* of Ezekiel and P lies the picture of a solar deity. But just here the evidence is all-conclusive that this is due entirely to direct Babylonian influence, to the conscious borrowing of the picture of a sun-god, surrounded by and emitting dazzling light, seated upon a shining throne that rests upon a flat plate

1) Cf. also the account of the death of Moses, Josephus, *Ant.* 4, 8, 48.



upon the backs of the so-called "winged bulls". Subtracting all this Babylonian material there remains but little positive evidence of a pre-exilic solar-conception of Jahwe. True certain features of the pre-exilic pictures may possibly be interpreted as indicative of a solar origin, notably that according to C 2 and J, as well as according to P later no mortal can under normal conditions look upon the face of Jahwe and live, and that His *kabhod*, His brightness, fills the entire earth. But this is indeed meager evidence to base the theory of the solar origin of Jahwe upon. And as we have seen E at least knew nothing of a solar origin of Jahwe. To him, if anything, 'Elohim was originally a storm-god. Nor can any evidence of a solar origin be gathered from the identification of Jahwe with the ark according to C 1.

Accordingly VOLLERS' theory seems a mere hypothesis, lacking sufficient evidence to entitle it even to the claim of probability.¹⁾

But one thing this investigation has established, viz. the record of the development of the conception of the Deity in Israel from the most primitive conception of C 2 of Jahwe in human form, with certain supernatural powers, yet at

1) Furthermore VOLLERS' theory of the development of the expression, *kabhod Jahwe*, from the primitive picture of the sun's disk as a liver, *kabid* (*kabd*, *kibd*) seems forced, if not altogether groundless. In Arabic كبد or كبداء means the middle part of the bow, where it is grasped by the hand, where it is heaviest, and from this it has the secondary meaning, the zenith, the middle part of the heaven, the arch of which is by the expression likened to a bow.

From this كبد, to reach the zenith is derived. Since in the Bible the term, *kabhod Jahwe*, connotes the bright, dazzling light emanating from the actual being of Jahwe, Jahwe Himself, the form in which He appeared to mortals, and *kabhod* is, as we have seen, used alone in several passages with the particular connotation, "brightness", it seems most probable that *kabhod Jahwe*, if based at all upon solar terminology, developed from كبد and كبد, referring to the sun at the zenith, when it is brightest and most dazzling.

the same time with many of the physical limitations of mortals, on through the scarcely more advanced conception of C I, to the loftier and more spiritual conceptions of J and E to those of Isaiah and Ezekiel, and down to those of P and other writings of the post-exilic age. It is the record of a steady development from low beginnings to an ever higher and higher realization and picturization of the Deity, a development in a measure checked by the introduction of Babylonian elements, yet checked only for a short time, culminating finally in the realization of the sublime truth of a universal God, the Father of all men, without form or limitation, whom even the heavens can not contain. It is a positive record of Israel's greatest gift to humanity, a gift independent of all foreign influences and contributions, the product of Israel's religious genius alone.



Chetiter und Χεταῖοι.

Von E. Klauber und B. Landsberger.

In einem in den *Babyloniaca*, vol. VI, 164—179 erschienenen Aufsatz *Studien zum Kalender der Hethiter und Babylonier* sucht WEIDNER die Angaben des Sampsuchares, eines persischen Gelehrten aus dem späten Mittelalter, die uns in einer schlechten griechischen Übersetzung¹⁾ vorliegen (*Catalogus codicum astrologorum graecorum* I, 85 ff.), für den Kalender der Chetiter zu verwerten. Hierbei setzt er kritikalos das darin erwähnte Volk der Χεταῖοι mit den Chetitern gleich und kombiniert einen nach ihm etwa 3500 Jahre früheren (angeblich chetitischen) Lokalkalender (s. u.) mit Angaben jenes späten Dokuments, während der Autor offensichtlich die für seine Zeit geltenden und nicht historische Verhältnisse im Auge hat. Man vergleiche die folgende Aufzählung (F. 4. *Διάγνωσις τῶν χρόνων*, 1 ff., l. c. 85): Ἐνταῦθα μέλλει δηθῆναι πῶς κρατοῦσι τοὺς χρόνους πᾶν ἔθνος, Πέρσαι, Χριστιανοί, Ἑβραῖοι, Εἰδωλολάτραι, Χεταῖοι, ἀστρονόμοι, Ἴνδοί. Fraglich bleibt zunächst, wer mit den Astronomen und wer mit den Χεταῖοι gemeint ist.

1) *Περσικὴ σύνταξις ἀστρονομίας*, Florentiner Kodex (Laur. 28, 17) aus dem 14. Jahrhundert n. Chr. Nach den Bemerkungen GILDEMEISTER's bei USENER, *Ad historiam astronomiae symbola*, Bonn 1876 [Rede zu Kaisers Geburtstag], p. 15, vgl. CUMONT, *Cat. cod. astr. graec.* p. 85, wäre Sampsuchares Sams al-dīn al Bukhārī (13. Jahrhundert n. Chr.). Doch bemerkt GILDEMEISTER l. c.: sed huius Shams aldin al bukhārī legitime compositi vestigium in Arabum litteris frustra quaesivi, nisi forte idem est atque Shams aldin alsamarqandi, cuius exiguus de stellis fixis libellus persice scriptus habetur in bibliotheca Lugdunensi Bat.

Über die Astronomen äussert sich Sampsuchares u. a. wie folgt (l. c. 88, 23 ff.): οἱ μῆνες οὖν τοῦ ἔτους τούτου κατὰ β' τρόπους ψηφίζονται· καθ' ἓνα μὲν ἀριθμοῦσιν οἱ Πέρσαι· ἐκεῖνοι δὲ τοῦ ψῆφου τὴν ἀρχὴν ἀπὸ τότε κρατοῦσιν ἡνίκα ἴδωσι τὴν σελήνην νέαν. μετὰ τοῦ ψῆφου τοῦτον τούτου ἔστι καιρὸς ὅτι γ' μῆνες ἀνὰ καθ' ἡμέρας ἔχουσι· καὶ ἄλλος δὲ καιρὸς ὅτι δ' μῆνες ἀνὰ λ'. τοῦτο καλοῦσι ψῆφον **ῥοιάτουχιλαλι**· διὰ τοῦτο εἰς μίαν τάξιν οὐδέν εἰσιν. οἱ δὲ ἀστρονόμοι ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ χρόνου τὸν α' μῆνα ἀνὰ λ' ἡμέρας κρατοῦσι, τὸν δὲ μετ' αὐτὸν ἀνὰ καθ' καὶ οὕτως ἀριθμοῦσιν ἐναλλάξ μέχρι καὶ τῆς τοῦ χρόνου τελειώσεως· τοῦτον δὲ τὸν ψῆφον καλοῦσιν **ἄμπρι ἀουσατ'** »Die Monate dieses¹⁾ Jahres nun werden nach zwei Arten berechnet. Nach der ersten zählen die Perser; diese beginnen die Rechnung von dem Zeitpunkte an, an dem sie den Neumond erblicken. Nach dieser Rechnung ist es das eine Mal der Fall, dass sie drei Monate zu 30 Tagen, das andere Mal, dass sie vier Monate zu 29 haben. Dies²⁾ nennen sie Rechnung der »Neumondphase«. ³⁾ . . . Die Astronomen dagegen rechnen vom Beginn des Jahres den ersten Monat zu 30, den folgenden zu 29 und zählen so abwechselnd weiter bis zu dem Ende des Jahres. Diese Rechnung nennen sie »mittlere Rechnungsart«. ³⁾

Zur Erläuterung dieser Zeilen und zum Beweise, dass mit den Astronomen die persischen und arabischen Gelehrten der Zeit unseres Autors gemeint sind, genügt es ein Stück aus der lateinischen Übersetzung des persischen Astronomen ULUG BEGH⁴⁾ hierherzusetzen. ULUG BEGH, *Epochae celebriores*,⁵⁾ p. 8 sequentes Cap. I, De cognitione Epochae He-

1) Nämlich des persischen, Z. 13.

2) Der Emendationsvorschlag CUMONT's τοῦτον für τοῦτο erscheint unnötig.

3) Siehe sofort.

4) Lebte ca. 1394—1459. Vgl. auch DELAMBRE, *Histoire de l'astronomie du moyen age*, Paris 1817, p. 204 suiv.

5) *Epochae celebriores Astronomis, Historicis, Chronologicis, Chataiorum, Syro-Graecorum, Arabum, Fersarum, Chorasmiorum, usitatae: ex traditione Ulug Beigi (etc.) primus publicavit, recensuit et commentariis illustravit Johannes Gravius; Londini CIOICL (1650).*

girae: Initium hujus epochae est principium Moharram illius anni, in quo propheta noster Mohammedes Mostafa, cui benedictio, & pax sit, à Meccâ ad Medinam migrabat; & illud secundùm *medium calculum* [pers.¹⁾ *امر اوسط*, d. i.: ἀμποι ἀνοσάτ] est feria quinta, sed secundum phasim Lunae, dies Veneris. Nos autem feriam quintam accipimus. Moham-medani menses hujus epochae à *phasi novilunii* [pers.²⁾ *رویت هلال*, d. i.: *روایتونخالی*] ad phasim sequentis novilunii numerant; atque hoc intervallum nunquam triginta dies excedet, neque minus erit novem & viginti: ita ut quatuor menses alternatim consequentes triginta dierum sint, & tres viginti novem, sine ullo utrinque excessu. E duodecim mensibus annum constituunt. Anni itaque, & menses, secundùm eorum usum, sunt Lunares veri. *Astronomis* Moharram triginta est dierum, & Safar undetriginta: & similiter mensium unus, triginta dierum, & alius undetriginta, usque ad finem anni. — Vgl. noch Albîrûnî (SACHAU, *Chronology of ancient nations*, p. 76): However these calculations [der Astronomen] were based not upon the apparent, but upon the *mean*, i. e. the corrected, motions of sun and moon, upon a lunar year of 354¹/₆ days, and upon the supposition that six months of the year are complete, six incomplete, and that each complete month is followed by an incomplete one. — Siehe noch IDELER, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie* II, 476 f.; GINZEL, *Handbuch der math. u. techn. Chronologie* I, 254.

Hiemit erledigen sich WEIDNER's Ausführungen, der die Astronomen für die Babylonier erklärte und für ἀμποι ἀνοσάτ ein babyl. *abrê u sâti* vermutete.

Das höchst Unwahrscheinliche und Bedenkliche der Annahme ferner, im 13. nachchristlichen Jahrhundert noch sichere

1) Arab. *امر اوسط*.

2) Arab. *روية الهلال*, vgl. LANE I, p. 1001 c und Farfānī, *Elem. astron.*

ed. GOLIUS 2, 10 u. 13; 3, 2. (Gütiger Hinweis von Herrn Geheimr. FISCHER.)

Nachrichten über Chetiter und chetitischen Kalender zu finden, führt sofort darauf, in den neben den *Ἰνδοί* erwähnten *Χεταῖοι* ein späteres Volk mit ähnlich lautendem Namen zu sehen, und das sind — die Chinesen. Ein Blick in v. PFLUGK-HARTTUNG's *Weltgeschichte* (Orient, Abt. China von CONRADY S. 555) zeigt, dass Khitai die mittelalterliche und noch heutige russische Bezeichnung von China ist. Die verschiedenen Formen dieses Namens im Arabischen, Persischen, Syrischen, Türkischen usw. findet man bei MÜLLERUS, *Disquisitio de Chataja*,¹⁾ p. 5 angegeben. ASSEMANIUS,²⁾ p. DIV äussert sich darüber wie folgt: Chataja, ut suprâ dixi, Sinam borealem significat, quam Orientales Sinae nomine absolutè appellat. . . . Recentioribus vero appellatur Chataja, Cataja, Catajum, Chathai, & Chatha: Syris ܫܬܐ Chatha, & ܫܬܐ Chata: Arabibus خٲا Chata, & قٲا Kata: Herbelotio Khathai, & Khatha. Mullerus alia ejusdem nomina refert Hebraica, Graeca, & Armenica. Abulpharagius³⁾ ejus regionis populos ܫܬܐ Chethaeos, seù Cethaeos appellat, eosdemque ܫܬܐ Sinenses perpetuò interpretatur.⁴⁾ Der Freundlichkeit von Herrn Prof. CONRADY verdanken wir folgende neuere Literatur über den Stamm der Khitai: H. YULE, *Cathay and the way thither. Being a Collection of Medieval Notices of China*. London 1866 (Hakluyt Society) vol. I, CXV; Derselbe, *Book of Ser Marco Polo*² I, 231 ff., 288 f.; RICHTHOFEN, *China* I, 580 ff. (Kitan); M. A. STEIN, *Ancient Khotan. Detailed report of arch. Exploration in Chin. Turkestan*. Oxford 1907; S. W. BUSHHELL, *Inscriptions in the Iuchen and allied scripts*, p. 4 f. (Actes du onzième Congrès international des Orientalistes, Paris 1897,

1) ANDREAE MÜLLERI, *Greiffenhag. Disquisitio Geographica & Historica, De Chataja*. Berolini MDCLXXI. (Anhang zur Ausgabe des Marco Polo.)

2) JOSEPH SIMONIUS ASSEMANIUS, *Bibliotheca orientalis clementino-vaticana in qua manuscriptos codices syriacos recensuit. Tomus tertius, pars secunda*. Romae 1728.

3) Vgl. Barh., *Chron.* 218 bzw. ROEDIGER, *Chrest.*³ 18, 6 f. — *Red.*

4) Vgl. noch ULUGH BEGH, l. c. Cap. VI, *De epochâ Chataiae & Igruae. Sectio octava. De cognitione initiorum mensium in quolibet anno quaesito & de indicio, in quo anno mensis Shun* [pers. ماه شون] *incidat* (p. 86).

Deuxième section). DU CANGE, *Gloss. mediae et infimae latininitatis* vol. II, 17 a sub v. Chan: Maximus vero Tartarorum omnium Chan, cui subjecti sunt Chanes caeteri, quique Chitainus adpellari solet.

Zum chinesischen Kalender stimmen nun aufs genaueste die Angaben des Samspuchares, dass die *Xetaïoi* 1. ein Lunisolarjahr haben, 2. den Jahresanfang in den Wassermann setzen (GINZEL, a. a. O. 472), 3. — und das ist der schlagendste Beweis — den Schaltmonat mit *σοῦν* (Samspuchares, l. c. 86, 24) benennen. Denn *σοῦν* ist natürlich nichts anderes wie chin. *jun* (GINZEL, a. a. O. 474).¹⁾ WEIDNER hingegen setzt *σοῦν* = sumer. ZU.EN²⁾ und vermutet Mond = Monat (*χαρ' ἐξοχήν*) = Schaltmonat. — Vom chetitischen Kalender erfahren wir also aus Samspuchares nichts.

Es ist ferner auch nicht einzusehen, warum der uns durch V R 43 (6. Serie), durch die Datierungen der altassyrischen Inschriften und aus den sogenannten kappadokischen Keilschrifttafeln bekannte Kalender als »semitisch-chetitisch« in Anspruch zu nehmen wäre (WEIDNER, a. a. O. 171 ff.), da alle Monatsnamen,³⁾ abgesehen von dem noch unsicheren elften, sich deutlich als semitisch zu erkennen geben (wie WEIDNER, a. a. O. 172 selbst bemerkt), somit einen neuen Beweis liefern, dass die »kappadokischen« Urkunden von einer assyrischen Kolonie herrühren (vgl. JENSEN, ZA IX, 72, wo jetzt manches zu modifizieren; MEYER, GA² I, 2, 594; THUREAU-DANGIN, *Lettres et Contrats*, p. VIII, n. 2).

Zum Schlusse sei es den Kennern der alten und mittelalterlichen Ethnologie Zentralasiens anheimgegeben zu entscheiden, ob zwischen dem zentralasiatischen Stamm der Khitan oder Khitai und den Chetitern ein ethnologischer Zusammenhang bestehen kann. Bekanntlich hat ja SCHRÖDER, WZKM (1908) XXII, 348 f. (vgl. MEYER, GA² I, 2, 802)

1) Zur persischen Transkription s. oben S. 64, N. 4.

2) *Zu-in* der kappadokischen Tafeln.

3) Wie auch WEIDNER, a. a. O. richtig vermutet, hat der zweite Monat *arāh iSin* gelautet, vgl. MDOG 38, 23 Anm.: »Monat des Mondgottes«.



frappante Übereinstimmung einer im chetitischen Sprachgebiete nachgewiesenen Suffixbildung einerseits und einer des Tocharischen, einer zentralasiatischen Sprache, andererseits aufgezeigt. Somit erscheint eine Verbindungslinie zwischen Kleinasien und dem zentralasiatischen Hochland gezogen. Dazu kommt, dass in der Sprache der Chetiter (früher Arzawa genannt, weil damals nur aus den Arzawabriefen bekannt) indogermanische Elemente eine wichtige Rolle zu spielen scheinen, ebenso wie im Tocharischen. Bei der Wichtigkeit und Ungelöstheit des Chetiterproblems sei wenigstens auf diese vage Fährte hingewiesen, auf die jener Namensgleichklang führen könnte.

Zu den Maqlū-, Šurpu- und Šu-ila-Beschwörungen.

Von H. Zimmern.

Es ist nicht ohne Interesse, festzustellen, bei welchen Gelegenheiten die bekannten babylonischen Beschwörungsserien Maqlū und Šurpu, sowie die ebenfalls als Beschwörungen bezeichneten »Händerhebungs« (Šu-ila)-Gebete im Ritual des Beschwörungspriesters auch tatsächlich Anwendung gefunden haben.

Am ausführlichsten ist, soweit ich sehe, von einer praktischen Anwendung der Šu-ila- und der Maqlū-Beschwörungen die Rede in dem grossen Ritual für den Beschwörungspriester, das ich als Nr. 26 meiner *Ritualtafeln* veröffentlicht habe. Denn es dürfte so gut wie sicher sein, dass es sich hier in Kol. III 35—Kol. IV 12 durchgehends um Šu-ila-Gebete vor den einzelnen hier genannten Göttern, Anu, Anatu, Ellil, Ninlil, Ea, Damkina usw. handelt. Für die daselbst mit ihrer Anfangszeile aufgeführten Gebete an Ea, Nin-ib, Gu-la, Sin, Ištar, Tašmēt, Nusku, Sibzianna konnte ich dies bereits in meiner Ausgabe in den Anmerkungen feststellen. Dass auch mit dem daselbst in Z. 41 zitierten Gebet an Ellil: *bēlu*¹⁾ *surbū sadū Igigi* wirklich das Šu-ila-Gebet an Ellil bei KING, *Magic* Nr. 19 gemeint ist, zeigt jetzt das den Anfang dieses Textes vervollständigende Duplikat Philadelphia Museum Kh.² 1515 (MYHRMAN, *Hymns* Nr. 17, in Photographie daselbst Pl. XLVII).²⁾

1) Das *ilu* vor *bēlu* in meiner Ausgabe könnte wohl auf einem Versehen beruhen.

2) Dieses schöne Ellil-Gebet, das sich auf diese Weise jetzt vollständig



In Kol. V 73 ff. desselben Textes, *Rit. Taf.* Nr. 26, begegnen wir, wie ich ebenfalls schon in den Anmerkungen zu der Stelle in meiner Ausgabe hervorhob, Beschwörungen aus der Serie Maqlū. Und zwar ist hier in Z. 73, entgegen meiner in der Ausgabe vorgeschlagenen Ergänzung (vgl. aber auch bereits Anm. 9 daselbst), natürlich zu lesen und zu ergänzen: *GA + T[U d. i. anaš[si(-ši) di-pa-ru šalmāni-su-nu a-qal-lu]* = Maqlū I 135. Die weiterhin aufgeführten Beschwörungen entsprechen dann, wie bereits angegeben, Maqlū V 95 (*buānē* usw.), V 139 (*ezzētunu šamrātunu gazzātunu*), V 156 (*šadū liktunkunūši*). Voraussichtlich enthielten auch die der Z. 73 unmittelbar vorausgehenden Zeilen bereits Maqlū-Beschwörungen, und zwar aus Tafel I. Zu den beiden hier in Z. 78 ff. hinter den Maqlū-Beschwörungen folgenden Beschwörungen s. weiter unten.

Maqlū-Beschwörungen, gleichfalls in der Reihenfolge der Serie, wenn auch mit Übersprungung namentlich einzelner kleinerer, und ebenfalls hauptsächlich gerade aus Tafel I und Tafel V, werden nun auch in dem Texte Philadelphia Museum Kh.² 1527 (MYHRMAN, *Hymns* Nr. 13, in Photographie daselbst Pl. XLV) Rs. 41 ff. aufgeführt. Und zwar werden diese Beschwörungsanfänge aus Maqlū hier im Anschluss an ein Šamaš-Gebet¹⁾ zitiert, das sich auch in

herstellen lässt, ist neuerdings von LANGDON, PSBA 34 (1912), 152 ff. in Transkription und Übersetzung auf Grund der beiden Duplikate behandelt worden. Doch hält LANGDON daselbst fälschlich den Philadelphiaer Text für eine Nippur-Tafel aus altbabylonischer Zeit, während es sich vielmehr um eine wohl aus Sippar stammende Tafel der Assurbanipal-Zeit handelt (s. dazu auch MYHRMAN selbst S. 9 und 12 (zu Nr. 17) seiner Einleitung). Auch in der Einzelbehandlung des Textes durch LANGDON ist allerlei zu korrigieren. So ist insbesondere in Z. 3 Anfang sicher zu lesen [*dEn-l*]il, nicht etwa [*bēl*] nišē(?); und in Z. 15 *ù en-ši* (Var. *šam*) *tu-šam-šu-ú ma-a[l]* (Var. *mal*) *dan-ni* »auch den Schwachen gleichkommen lässt dem Starken« statt *ù adi paṇ ú-tu ú-šu-ú-ma tulidanni* »and until I came forth to the light thou didst create me«.

1) Das Gebet selbst ist bearbeitet von SCHOLLMAYER, *Sumerisch-babylonische Hymnen an Šamaš*, S. 133 f. als Nachtrag zu seiner Nr. 25 (Sm. 1612, GRAY Pl. VIII, das Duplikat zum Anfang des Textes ist) mit Heranziehung

seinem Wortlaut bereits eng mit Stellen in der Maqluserie berührt. Die einzelnen Beschwörungen sind hier folgende: Z. 41 *Šamas*¹⁾ *annātu šalmāni ēpiš-[ia]* = Maqlū I 73; Z. 42 *Nusku šurbū ilitti itu[Anim]*²⁾ = Maqlū I 123; Z. 43 *anašši dipāru* = Maqlū I 135; Z. 44 *ša Šamsi mannu abu-[šu]* = Maqlū IV 76;³⁾ Z. 45 *ša-ru-ub la-a [...]* = Maqlū V 89; Z. 46 *buānē tu-qaš-ši(!)⁴⁾-š[i](?)* = Maqlū V 95; Z. 47 *e-piš-ú⁵⁾-a e-piš-tu-u-a* = Maqlū V 118; Z. 48 *ezētunu samrātunu* = Maqlū V 139; Z. 49 *šadū liktumkunūši* = Maqlū V 156; Z. 50 *isā isā* = Maqlū V 166.

In der nächsten Z. 51 folgt nun eine in der zweiten Person (*ta-še-it-ma*) gehaltene Anweisung, deren Anfangsworte mir allerdings nicht recht klar sind, deren Schlussworte aber lauten⁶⁾ *šur-pu tašakkan(-an)* »eine Verbrennung

von K. 11243 (CRAIG, *Rel. Texts* II, 18), das teilweise Duplikat dazu ist. Doch finden sich bei SCHOLLMAYER mehrfach zum Teil starke Versehen. Die hauptsächlichsten Änderungen, die an seiner Transskription und Übersetzung vorzunehmen sind, sind folgende: Z. 9 lies *ed-lu ip-pi-it-tu* (Var. *ti*) *pi* (Var. *ip*)-*tu-u in-ni-dil* »der Verschlussene wird geöffnet, der Offene wird verschlossen« statt »Held, der im Augenblick seine Gunst (*in-ni-taš*) eröffnete«; Z. 13 lies *iluŠamas šamTAR-MUŠ ina pī* (Var. *pī*)-*iā* (Var. *ia*) *šamŠI* (Var. *in-ḫur*)-*MAN ina šumēli-iā* »Šamaš, die TAR-MUŠ-Pflanze in meinem Munde, die inḫur-MAN-Pflanze in meiner Linken (trage ich)« statt *iluŠamas ú-tar šir-ru ka-mu-ú lim-niš ina šumēli-iā* »Šamaš entfernt den Bedränger, der in böser Absicht an meine Linke gebunden ist«; Z. 21 ff. handelt es sich darum, dass die von den Hexen angefertigten Bilder des Behexten einem Hund, Schwein, Vogel oder Fisch zu fressen (*ú-ša-ki[l]*) gegeben werden, in den Fluss (*ana nāri*) geworfen (*iā-d[i]*), in die Erde vergraben (*iq-[bir]*) werden usw., ganz entsprechend wie an der Stelle Maqlū IV 43 ff. und vorher 27 ff., wozu letztere Stelle ja SCHOLLMAYER in den Bemerkungen auch ganz richtig herbeizieht.

1) Maqlū I 73 scheint dafür als Variante [*Nu*]sku zu haben; TALLQVIST's Ergänzung zu [*ana*]-ku ist, soviel ich sehe, ohne Anhalt am Original.

2) Also nicht etwa, wie LANGDON, PSBA 34 (1912), 75 Anm. 2 will, die Šu-ila-Beschwörung KING Nr. 6, 18: *Nusku šurbū ilitti Dur-an-ki*.

3) Diese, aber auch nur diese Gleichung führt auch SCHOLLMAYER in seinen Bemerkungen auf S. 136 an.

4) Diese, auch nach der Photographie sichere Verbesserung bietet auch LANGDON, a. a. O. (s. Anm. 2).

5) Das *ú* ist in Maqlū teilweise noch erhalten.

6) Hierauf hat mich Herr B. LANDSBERGER aufmerksam gemacht, wie

sollst du anstellen (wörtl. hinsetzen)«. Möglicherweise hängt diese Anweisung, unmittelbar hinter den Maqlū-Beschwörungen, mit der Anweisung *šur-pu ta-sar-[rap]* »eine Verbrennung sollst du verbrennen« in Maqlū VIII Kol. III 53 zusammen. Jedenfalls folgen nun, nach einem Trennungsstriche, in unserem Texte 4 Šurpu-Beschwörungen mit ihren Tafelanfängen, und zwar auch hier in der Reihenfolge der Šurpu-Serie, wenn auch mit Auslassung der Tafel Šurpu IV. Besonders wertvoll ist auch, dass wir hierdurch endlich die Anfangszeile der II. Tafel Šurpu vollständig gewinnen. Es ist also Z. 52 *lu-u paṭ-ra*¹⁾ *ilāni rabūti* = Šurpu II Anfang; Z. 53 *ma-mit kālama* = Šurpu III Anfang; Z. 54 *aš buḷ gāl-lā-gim*²⁾ = Šurpu V Anfang; Z. 55 *kīma sāmi an-ni-i* = Šurpu V 60 bzw. VI Anfang.

Wie im vorstehenden Texte auf Maqlū-Beschwörungen Šurpu-Beschwörungen folgen, so folgen auch in dem bereits oben herangezogenen Texte *Rit.Taf.* Nr. 26 Kol. V hinter den dort genannten Maqlū-Beschwörungen zunächst noch in Z. 78 ff. zwei (bzw. drei) weitere (die übrige Fortsetzung fehlt leider einstweilen noch) Beschwörungen, die zwar nicht direkt zur Šurpu-Serie gehören, sich aber ihrem Inhalte nach eng mit ihr berühren. Denn, wie LANGDON, PSBA 34 (1912), 75 Anm. 3 richtig gesehen hat, ist die in Z. 78 f. zitierte Beschwörung *Ea Šamaš Marduk minū an-ni-ma* »Ea, Šamaš, Marduk, welches ist meine Sünde³⁾?« identisch mit der Beschwörung *Ea Šamaš u Marduk minū annija*, die wir jetzt in Philadelphia Museum Kh.² 1514 (MYHRMAN Nr. 14, in Photographie Pl. XLVI), 1—22 in extenso be-

ebenso auf die Identität der folgenden Beschwörungen mit den Anfängen der Šurpu-Tafeln.

1) Dieses *lū paṭra* wird dann in Šurpu II 130 wieder neu aufgenommen!

2) So ist natürlich statt *du* zu lesen, wie auch die Photographie zeigt.

3) So natürlich statt »dies«, wie ich früher übersetzte; ob etwa auch das Original von *Rit.Taf.* Nr. 26 *an-ni-ja* statt *an-ni-ma* hat, vermag ich augenblicklich nicht festzustellen, möchte es aber doch bezweifeln, dass meine Kopie in diesem Punkte fehlerhaft wäre.

sitzen.¹⁾ Ebenso ist dann, wie LANGDON ebenfalls bereits bemerkt hat, mit der in Z. 81 zitierten Beschwörung *ili-jà ul idi* die in MYHRMAN Nr. 14, 24 gleichfalls unmittelbar folgende mit *ili-jà ul idi* beginnende Beschwörung gemeint. Dagegen scheint LANGDON nicht gesehen zu haben — wenigstens erwähnt er es nicht —, dass mit dem in *Rit.Taf.* Nr. 26 V 81 hinter *ili-jà ul idi* unmittelbar noch folgenden *ili-jà bēl̄* nichts anderes gemeint sein kann als das in MYHRMAN Nr. 14, 41 = CRAIG II 6, 22 auf jenes folgende fernere Beschwörungsgebet *ili-jà bēl̄*. Es ist nicht uninteressant, an diesem Beispiele zu sehen, dass in einem solchen Zitate unter Umständen also auch die Anfänge zweier unmittelbar aufeinander folgenden Beschwörungen enthalten sein können.

1) Bei LANGDON's ebenda gegebener Transskription und Übersetzung dieser Tafel, die weiterhin Duplikat zu K. 143 (CRAIG, *Rel. Texts* II 6 f.) und teilweise zu K. 3177 (CRAIG I 13) ist, sind auch wieder allerlei Versehen zu korrigieren. Zunächst hat auch hier LANGDON die Philadelphiaer Tafel fälschlich für eine Nippur-Tafel aus der Hammurabi-Zeit gehalten, während es sich vielmehr um eine wohl aus Sippar stammende Tafel aus der Assurbanipal-Zeit handelt. Im einzelnen ist u. a. Folgendes zu berichtigen. Z. 2 ist *ŠA-GIG* als *ikkibu* statt als *mursu* zu lesen; Z. 3 ist natürlich zu lesen und zu übersetzen *abi irhanni ummi uldanni* »meines Vaters, der mich erzeugt; meiner Mutter, die mich gebar« statt »my father's [sin] pursues me; my mother's [sin] seeks me (*ultanni*)«; Z. 4 ist doch wohl zu lesen *iq-tap-du-ma kima širi* usw.; Z. 8 bedeutet *abrūa* natürlich »meine Schwingen«, entsprechend dem folgenden *kap-pija* »meine Flügel«; Z. 9 lies (mit LANDSBERGER) *ú-šem-mit*; Z. 10 lies *munga* »Lähmung«; Z. 11 lies (mit LANDSBERGER) *bir-ki-jà*, nicht *in-ki-jà*; Z. 13 heisst *nangulāku* nicht »I am cast into darkness«, s. dagegen schon KING, *Seven Tabl. of Creat.* zu Z. 65 des grossen Ištarhymnus und BÖLLENRÜCHER, *Nergal* S. 41 zu Nr. 6 (K. 69) Rs. 24; Z. 14 ist natürlich *na-an-ḥu-za-at* (für *nanḥusat*) zu lesen; Z. 20 natürlich *li-še-riid*; Z. 25 *šim(!)-ka* statt *migir-ka* und *al-ta-kar* statt *šurri-ik etir*; Z. 26 *me-e(!)-ka* »dein Name« statt *sib-si-ka*; Z. 33 ist *sukun ḫitātija ana damqāti* richtig übersetzt »turn my sins unto favour«, während JASTROW, *Relig. Babyl.* II 93 diese Zeile, einer falschen Ergänzung CRAIG's folgend, übersetzt hatte: »Stelle meine Gattin zu den guten Weibern!« mit der Anmerkung: »Also auch für seine Frau betet der Büsser«; zu Z. 47 s. YLVIŠAKER, *LSS* V 6 § 38, der *ilī-me e-eš atta* lesen möchte; Z. 49 lies *elli* statt *ullul* und *ú-lu u* statt *u-lu-u*.

Ein derartiges Identifizieren der in den Ritualtexten vorkommenden Zitate von Beschwörungen mit den uns in extenso überlieferten Beschwörungen, wie es im vorstehenden für einzelne Fälle unternommen wurde, dürfte dazu dienen, das babylonische Ritual und seinen Zusammenhang mit der Beschwörungs- und Hymnenliteratur immer noch klarer, als es bis jetzt der Fall ist, hervortreten zu lassen.

Endlich möchte ich an dieser Stelle noch darauf hinweisen, dass sich die IV. Tafel Šurpu, die in ihrem Anfang bisher immer noch ziemlich fragmentarisch ist, wieder um ein Stück weiter herstellen lässt. Denn sicher gehört zu dieser Tafel das Fragment K. 8126, von BEZOLD, *Catalogue* s. no. als part of a religious text bezeichnet, das mir unter zahlreichen mir freundlichst zur Einsicht überlassenen Kopien WEISSBACH's begegnete. Wie ich bereits in den Nachträgen zu meiner Šurpu-Ausgabe auf S. 80 zu S. 22 (Šurpu IV) bemerkt habe, ist die linke Hälfte der Zeilen 31—34 meiner Transskription nicht mit der rechten Hälfte zu verbinden, sondern die letztere und damit auch Z. 35 ff. erst etwa 16 Zeilen später einzusetzen, so dass also zwischen Z. 34 und 35 meiner Ausgabe eine Lücke von etwa 20 Zeilen klafft. Diese Lücke kann nun durch K. 8126 (das voraussichtlich an eines der Stücke der IV. Tafel Šurpu, sei es an K. 2938 + 2948 oder an K. 2333 etc. direkt anschliesst) unter Berücksichtigung der naheliegenden Ergänzungen nahezu ganz ausgefüllt werden. Die Stelle lautet demnach von Z. 33 ab, mit der das Fragment K. 8126 rechts einsetzt:

<i>ša ali-šu r[u-u-q]u ḫarrān-šu n[i]-s[u-u] . . . pu</i>	
<i>šal-la u k[a-m]a-a a-na nišē-šu tu[r]-r[u] pu</i>	
<i>ina [amāt(?) ša]rrū-ti¹ e-ṭe-[ru] pu</i>	
<i>[ḫi-ti-ti qil-]la-ti pa-sa-s[u] pu</i>	
<i>[. . . . mur]ši²(?) šú-ut-bi-i [pu</i>	

1) Oder [am]elū-ti; schwerlich [am]elbalṭu; vgl. zu der obigen eventuellen Ergänzung K. 2279, 4 ff.: *ina ūmē d'Irra liṭeruka, ina amāt saqqašti lišēzibuka, ina amāt ili u šarri lišallimuka.*

2) Auch [g]i möglich.

[. p] ¹		ša-la-pu	[pu]
[. d]i(?) ¹ -ni		ga-ma-li	[pu]
[. ina da]nnati(?) ²		šū-zu-bu	[pu]
[. ina bu-tu]q(?) ² -ti		šū-li-i	p[u]
[. ina k]a-ra-še-e		e-še-ru	p[u]
[ša utukk]u	lim-nu	išbatu ³ -šu	pu
[ša alū]	lim-nu	išbatu-šu	pu
[ša eṭimnu]	lim-nu	išbatu-šu	pu
[ša gallā]	lim-nu	išbatu-šu	pu
[ša ilu]	lim-nu	išbatu-šu	pu
[ša rābišu]im-nu	išbatu-šu	pu
[ša ši-i]m(?) ⁴ -ti	ilū-ti	išbatu-šu	p[u]
ša ⁴	labartu ⁵	išbatu-šu	[pu]
ša	labašu ⁶	išbatu-šu	[pu]
ša	aḫḫazu ⁷	išba-tu-šu	[pu]
[ša]	lim-nu	i[šbatu-šu	pu] ₈
<hr/>			
[pu-tur(?) ⁹] ma-mit hi-ti-tū ⁹ qil-[la-tū]			

Den, dessen Stadt f[er]n, dessen Weg wei[t, zu], liegt dir, o Marduk, ob.]

Den Gefangenen und Ge[bun]denen zu seinen Leuten zurück-zubringen, liegt usw.]

Vor [einem kön]iglichen [Befehl(?)¹⁰ zu schüt[zen, liegt usw.]
[Sünde, Fre]vel zu tilg[en, liegt usw.]
[. aus Kran]kheit(?) aufzurichten, [liegt usw.]
[. . . aus den . . .] . . . herauszuziehen, [liegt usw.]

1) Ausläufer von 2 wagrechten Keilen.
 2) Geschr. *fK* AL.GA, falls so zu ergänzen. 3) Geschr. LU.
 4) Hier und in den beiden folgenden Zeilen ist das *ša* auf K. 2333 erhalten.
 5) Auf K. 8126 [RAB.KAN].ME, auf K. 3378 [l]a-bar-tum.
 6) Auf K. 8126 [RAB.KAN].ME.A, auf K. 3378 [l]a-ba-ša.
 7) Auf K. 8126 [RAB.KAN].ME.KIL, auf K. 3378 [a]ḫ-ḫa-zu.
 8) Diese Trennungslinie nur in K. 3378, nicht in K. 8126.
 9) So K. 3378; K. 8126 t[i]. Mit der folgenden Zeile, nur noch eine geringe Spur davon aufweisend, bricht K. 8126 ab.
 10) Sollte doch *amelbatu* zu lesen sein, dann könnte der Sinn sein: »[vor einem Totengeist] den Lebenden zu schützen«.



[. im Ger]icht(?) zu schonen,	[liegt usw.]
[. in der N]ot(?) zu retten,	[liegt usw.]
[. aus der Flu]t(?) heraufzuholen,	l[liegt usw.]
[. aus dem S]umpf zu erretten,	l[liegt usw.]
[Den der] böse [Utuk] gepackt hat,	liegt usw.
[Den der] böse [Alū] gepackt hat,	liegt usw.
[Den der] böse [E]tīmmu gepackt hat,	liegt usw.
[Den der] böse [Gallū] gepackt hat,	liegt usw.
[Den der] böse [Ilu] gepackt hat,	liegt usw.
[Den der] böse [Rābišu] gepackt hat,	liegt usw.
[Den das] göttliche [Schick]sal(?) gepackt hat,	lieg[t usw.]
Den die Labartu gepackt hat,	[liegt usw.]
Den der Labašu gepackt hat,	[liegt usw.]
Den der Aḥḥazu gepackt hat,	[liegt usw.]
[Den der] böse [. . .] ge[packt hat,	liegt usw.]
[Löse(?)] Bann, Sünde, Fre[vel]	

Die Beschwörung „Bann, Bann“ (SAG-ba SAG-ba).

Von *H. Zimmern*.

Beim Durchsehen der mir freundlichst zur Verfügung gestellten Kopien WEISSBACH's stiess ich u. a. auf das Fragment K. 4982 und erkannte alsbald, dass es sich hierbei um ein Duplikat zu der Beschwörung SAG-ba SAG-ba IV R 16 Nr. 1 = CT XVII 34 f. handle. Ferner aber wurde mir auch klar, dass das gleichfalls unter diesen Kopien befindliche Fragment K. 5050 notwendig links an K. 4982 von dessen 18. Zeile an unmittelbar anschliesst. Aller Wahrscheinlichkeit nach schliesst nun weiter auch das mit oberem Rand beginnende Stück K. 4982 + K. 5050 dos-à-dos unmittelbar an K. 3586 an, bildet also mit diesem, um einen für solche Fälle im Britischen Museum üblichen Slang-Ausdruck zu gebrauchen, sozusagen einen »sandwich«. Wie es sich mit dem letzteren Punkte auch verhalten mag, jedenfalls wird durch K. 4982 + K. 5050 der Text der Beschwörung SAG-ba SAG-ba nunmehr so gut wie vollständig hergestellt, einschliesslich der Unterschrift zu dieser Beschwörung. Ich gebe nun im folgenden mit WEISSBACH's Erlaubnis eine Umschrift von K. 4982 + K. 5050, hierbei alles aus Duplikaten Stammende oder (insbesondere von Z. 52 an) frei Ergänzte in eckige Klammern schliessend, und die von mir postulierte Anschlussbruchlinie zwischen K. 5050 und K. 4982 durch | markierend. Im Anschluss daran bringe ich eine Übersetzung des ganzen Textes dieser in verschiedener Hin-

sicht nicht uninteressanten Beschwörung.¹⁾ Von früheren Übersetzungen erwähne ich als mir bekannt diejenige von WEISSBACH in *Mélanges Charles de Harlez* p. 360 ff. und von THOMPSON in dessen *Devils and Evil Spirits* II 118 ff.²⁾

- [ab ti - ta ig]i mu-un-ši³-in-[bar-ri-e-ne]
 [ša ina ap-ti ši-li] ip-pa⁴ - [la - sa]
 [igi - bi] he - ni - ib⁵ - sig - g[a - e - ne]
 [pa - ni - šu] lim - h[a - šu]
 40 [ab igi - lal - t]a gù-mu-un-na-an-d[e-e]
 [ša ina ap-ti mu-šir-ti] i - ša - as - su - [u⁶]
 [ka - bi he-ni-ib⁵-tab-e-ne] : pa - a - šú li - di - [lu]
 [ab sag - gà - ta mu - u]n - da - ab - šu - šu - e³ - n[e]
 [ša ina ap-ti muh-h]i it - ta - na - at - ba - [ku]
 [kakkul nu bad - da - t]a he - ni - ib - šu - šu - e³ - n[e]
 [kak - kul - ti la] pa - te - e lik⁷ - tum - [šu]
 [läh - (ga) - ta] mu - un - ši - in⁸ - gig - gig - g[a]
 [ša ina na - ma - ri] i - te - ni - tu - [ú⁹]
 45 [läh - ta ki d Babbar^c è¹⁰] he - ni - ib - zi - zi - e³ - [ne]
 [ina na - ma - ri a -]sar ši-it^d Šamsi^{si} li - is - su - hu - [šu]
 [gig - gig¹¹ - ga - ta nim] - gir - gim mu³ - un³ - gir - gir - e¹² - [ne]
 [ša ina ek - li -]ti ki - ma bir - ki it - ta - nab - ri - [qa]
 g[ig - gig¹¹] - ga šag u[rugal¹³ - la - ta he - ni - ib - sar - ri - [e - ne]
 ina ek - li - t*i* ki - rib qab - rim¹⁴ lik - lu - [šu]

1) Von Verwendungen dieser Beschwörung innerhalb des babylonischen Rituals beachte die Labartu-Serie Taf. III Rev. 18 (ZA XVI 192 = IV R 55), wo die Rezitation ebendieser Beschwörung speziell in Verbindung mit dem »Umzeichnen« (*ešēru*) mit Mehlbrei (*zišurrū*) geboten wird, ganz im Einklang mit Z. 14 f. der Beschwörung selbst und vor allem mit ihrer jetzt bekannt gewordenen Unterschrift.

2) Vgl. auch FOSSEY, *Magie* p. 278 suivv. — Red.

3) Fehlt in Var.

4) Var. *pal*.

5) Var. en für ni-ib.

6) Var. *i-šes-si*.

7) Var. *li-ik*.

8) Var. *ib*.

9) Der obere Anfangskeil noch zu sehen; Var. *i-te-ni-ik-ki-la*.

10) Schluss von DU noch erhalten.

11) So, MI-MI, gewiss in K. 4667 statt gul-gul in CT XVII; vgl. auch DT 38 in IV R² Additions p. 3.

12) Var. *ri-e*.

13) Zeichen Sb 192.

14) Var. *ri*.

- Was durch Schwelle und Angel stürmt,
 30 was durch Pfosten und Zapfen huscht,
 wie Wasser schüttele man es aus,
 wie einen Krug zerbreche man es,
 wie einen Topf zerschmetterte man es!
- Was das Gebälk übersteigt,
 35 dessen Flügel schneide man ab!
 Was durch eine Öffnung sich hereinneigt,
 dessen Hals schneide man durch!
- Was durch eine Öffnung an der Seite hereinschaut,
 dem schlage man ins Gesicht!
- 40 Was durch die Öffnung eines Fensters(?)¹ hereinruft,

1) So wohl im Hinblick auf das Ideogramm *igi-lal*. Die Lesung *muširtu* (genauer wohl *muširtu*, vgl. *lal* = *šāru*) wird, wie bereits JENSEN, KB VI I S. 528 unten ausgesprochen hat, gesichert durch die eng verwandte Stelle in K. 156 (HAUPT, ASKT Nr. 11), III 21 ff. (darnach auch MEISSNER, SAI 7102 zu verbessern). Da diese Stelle auch im übrigen für das Verständnis der Beschwörung »Bann, Bann« nicht unwichtig ist, so sei sie hier noch etwas eingehender herangezogen (zum Teil auch bei JASTROW, *Religion* I 376 f. behandelt, doch mit allerlei Fehlgriffen in den Einzelheiten). Schon in der unmittelbar vorangehenden Beschwörung Kol. III 14 ff. handelt es sich, ebenso wie bei der Beschwörung »Bann, Bann«, um die Verwendung von Mehlbrei (*zišurrū*) als Zaubermittel: »Jenen Menschen umzeichne mit Mehlbrei, mit einem (Mehl)brei aus Gips umzeichne das schliessende(?) Tor rechts und links, zur Lösung des Bannes und jegliches Bösen! Beim Himmel sei beschworen, bei der Erde sei beschworen!« Sodann heisst es in der Beschwörung III 21 ff. selbst: »Durch eine Öffnung (*[ina ap-ti]* = *ab-ta* in Rm. 612, ASKT 102) möge es (scil. jegliches Böse) nicht zu ihm eindringen; durch eine Öffnung an der Seite (scil. des Hauses) desgl. (d. h. möge es nicht zu ihm eindringen); durch [eine Öffnung] an der andern [Seite] desgl.; durch eine Öffnung an den Bestreichungen (lies wohl *ina [ap-ti tak-p]i-ra-ti* = *ab šu-gur* [in Rm. 612 und vgl. *[tak]-pīr-tum biti* K. 4370 Obv. 10 = CT XVIII 33) desgl.; durch [eine Öffnung] am Dach (*muḫḫi*) desgl.; durch die Öffnung eines Fensters (*[ina ap-ti] muširti* = *ab lal-a* [in Rm. 612) desgl.; durch die Öffnung eines Ausgucks(?) (*bīrru*) desgl.; durch die Öffnung eines Grabes (= *ab uruga* [in Rm. 612) desgl.; [durch die Öffnung] einer Luke desgl.; [durch die Öffnung(?) (Rm. 612 beginnt mit *dumu* ^d[Babbar, ohne *ab* davor) eines glühenden(?) (*nablē*) »Šamaš-Kindes« desgl.; beim Hellwerden (Rm. 612 *lāḫ*) desgl.; [in] der Nacht desgl.; [in der Fi]rsternis (Rm. 612 *igi-[nu-gál-la?]*) desgl.; [durch einen Br]unnen (*[b]ur-ti* = *ṭ[ul]* in Rm. 612) desgl.; [durch einen] Wasch[br]unnen desgl.; durch ein *gisallū* desgl.; durch die Befestigung eines *gisallū* (*[ki-šir*

- dem verriegle man den Mund!
 Was durch eine Öffnung am Dach sich ergießt,
 ein Mischkrug; der nicht zu öffnen, decke es zu!
 Was beim Hellwerden sich verfinstert,
 45 beim Hellwerden, am Ort des Sonnenaufgangs, rotte
 man es aus!
 Was in der Finsternis wie ein Blitz aufblitzt,
 in der Finsternis, im Grabe, schliesse man es ein!
 Was aus einem Brunnen aufsteigt,
 in eine Grube werfe man es!
 50 Was in einen Waschbrunnen schlüpft,
 in einen Brunnen ohne Ausgang werfe man es!
 Was in einem *gisallū* einhergeht,
 wo es hinkommt, vernichte man es!
 Was durch die Befestigung eines *gisallū* schlüpft,
 55 aus dem Hause rotte man es aus,
 in einen Windhauch verwandle man es!
 Was in einem Loche weht,
 seinen Namen vernichte man!
 Was in einem Spalte huscht,
 60 in ein Nichts verwandle man es!
 Durch die Zauberformel nach dem Worte Ea's,
 durch die Beschwörung Marduk's in der Wassertiefe,
 die Beschwörung der Wassertiefe und Eridu's, die ge-
 [waltige, werde sein Nichtwiederkehren befohlen!]
 Beschwörung, um durch Mehlbrei [jegliches Böse zu lösen.]

gi-sal-li-e] = ka-sar gi-sal) desgl.; durch ein Loch desgl.; durch einen Spalt im Hause desgl.; durch einen Spalt in einem Grabe desgl.; mit einem ausgehenden Menschen desgl.; mit einem eintretenden Menschen desgl.; im Schatten der Gliedmaßen eines Menschen desgl.; mit dem Gotte, seinem Schöpfer, desgl.; hinter dem Gotte, seinem Schöpfer, desgl.; durch das Tor des Hauses desgl.; durch die Schwelle des Hauses desgl.; durch die Tür des Hauses desgl.; durch den Riegel des Hauses desgl.; durch das Schloss des Hauses desgl.; durch den Verschluss des Hauses desgl.; durch die Innenseite des Hauses desgl.; durch die Aussenseite des Hauses desgl.; durch den oberen Türzapfen desgl.; durch den unteren Türzapfen desgl.; durch die obere Türangel desgl.; durch die untere Türangel desgl.! Beim Himmel sei beschworen, bei der Erde sei beschworen!«

Zur Entstehung des semitischen Sprachtypus.

Von *H. Bauer.*

Es ist bekannt, dass die semitischen Sprachen eine Reihe von Eigentümlichkeiten aufweisen, die sich in dieser Weise in keiner anderen Sprache wiederfinden. Wenn wir im folgenden den Versuch machen, die Entstehung dieser Eigentümlichkeiten zu erklären, so gehen wir dabei von der Voraussetzung aus, dass es einen spezifisch semitischen, nicht weiter analysierbaren Sprachgeist oder Sprachtrieb, welcher mit Notwendigkeit gerade diesen Typus hervorgebracht hat, nicht gibt; vielmehr nehmen wir an, dass einzig dieselben elementaren Faktoren, die wir in unseren Sprachen gestaltend und umgestaltend wirken sehen, auch dort gewaltet haben, nur in eigenartiger Kombination und Wirkungsrichtung. Wir sind somit fest überzeugt, dass jene Eigentümlichkeiten nicht von Anfang an dagewesen, sondern geschichtlich geworden sind, und dass wir dieselben, wenn es uns vergönnt wäre, die semitischen Sprachen bis etwa ins siebente Jahrtausend zurückzuverfolgen, ebenso klar in ihren Ursachen zu durchschauen vermöchten wie z. B. das Wesen des Umlautes in unserer Sprache. Da wir aber jene Geschichte nicht kennen und auch nie kennen werden, so sind wir lediglich auf Rekonstruktionsversuche angewiesen, etwa in der Weise wie die Indogermanisten für die Erklärung des urindogermanischen Ablautes. Ob man dabei zu einem sicheren oder wenigstens wahrscheinlichen Ergebnis kommen könne, lässt sich hier wie dort nicht von vorn-



herein sagen; einzig und allein die Probe kann das entscheiden.

1. Das Gesetz der Dreilautigkeit.

Das am meisten charakteristische Merkmal der semitischen Sprachen und das Rätsel der Rätsel ist das Gesetz der Dreilautigkeit. Ein geheimnisvolles, fast mystisches Dunkel liegt über dieser einzigartigen Erscheinung, und wenn es gelänge, jenen Schleier zu lüften, so würden vermutlich auch die übrigen Eigenheiten dieser Sprachfamilie verständlich werden. Um die Bedeutung der Dreilautigkeit in ihrer Eigenart würdigen zu können, wären genaue, am besten statistische Angaben darüber erwünscht, wie in dieser Hinsicht die übrigen Sprachen sich verhalten, d. h. wie viele Konsonanten die einfachen Wurzeln im Durchschnitt aufweisen. Eine derartige Statistik existiert nicht, aber auch ohne eine solche genügt schon die flüchtige Durchsicht von Wörterverzeichnissen der verschiedensten Sprachen, um zu sehen, dass sie alle neben zweikonsonantigen Wurzeln und Zusammensetzungen mit solchen eine erhebliche Anzahl von dreikonsonantigen aufweisen. Das ist in der Tat von vornherein nicht anders zu erwarten aus dem einfachen Grunde, weil die brauchbaren Kombinationen von zweikonsonantigen unmöglich ausreichen können, die ganze Mannigfaltigkeit des Wirklichen und seiner Beziehungen zum Ausdruck zu bringen. Überall also, wo es sich nicht mehr um ganz primitive Verhältnisse handelt, werden wir zahlreiche dreikonsonantige Wurzeln oder Wörter erwarten müssen. Diese letzteren bieten aber ihrerseits eine so enorme Menge von Kombinationsmöglichkeiten dar, dass eine Notwendigkeit, über die drei hinauszugehen, kaum besteht, wie denn in der Tat die vierkonsonantigen überall selten und überdies meist sekundär sind. So ergibt sich denn die Dreilautigkeit der Wurzeln insofern als das Naturgemässe, als sie den Rücksichten des Bedürfnisses einerseits und der Sparsamkeit («des kleinsten Kraftmasses») andererseits am besten entspricht.

Wenden wir uns nach diesen allgemeinen Betrachtungen zu den semitischen Sprachen selbst, so müssen wir zunächst feststellen, dass auch bei ihnen die Dreilautigkeit keineswegs ausnahmslos ist. Nicht nur weisen sie eine erhebliche Anzahl von zweikonsonantigen Substantiven auf,¹⁾ sondern auch in den sog. schwachen Verben schimmert unverkennbar ein Sprachzustand durch, wo jenes eherne Gesetz noch nicht vorhanden war. Immerhin können wir nicht leugnen, dass auch nach Ausscheidung dieser »zweikonsonantigen« eine solche Menge von dreikonsonantigen Wurzeln bleibt, die verhältnismässig erheblich grösser ist als in anderen Sprachen. Diese Erscheinung verliert aber sofort alles Befremdende, wenn wir bedenken, dass das Semitische eine eigentliche Wortzusammensetzung, die in anderen Sprachen eine so bedeutende Rolle spielt, nicht kennt; da aber die brauchbaren Kombinationen von zwei Konsonanten auch im Semitischen beschränkt sind, so war es naturgemäss genötigt, eine entsprechend höhere Anzahl dreikonsonantiger Worte auszuprägen.²⁾

1) NÖLDEKE, dem wir eine vollständige Zusammenstellung derselben verdanken, führt deren in den *Neuen Beiträgen zur semitischen Sprachwissenschaft* S. 109 ff. nicht weniger als 61 auf, abgesehen von den Verwandtschaftsbezeichnungen.

2) Ob in ihnen nicht doch zum Teil urzeitliche Zusammensetzungen vorliegen, haben wir an dieser Stelle nicht zu untersuchen. Beispiele wie neuarabisches *gāba* (aus *gā'a + bi*) oder syrisches *nettel* (aus **netten + l*) usw. lassen allerdings vermuten, dass in noch manchem anscheinend ursprünglichen 3. Radikal eine alte Präposition sich verbirgt. Dagegen besteht keinerlei Notwendigkeit, sämtliche dreikonsonantige Wurzeln auf zweikonsonantige zurückzuführen, wie dies schon mehrmals versucht worden ist. Auch die bekannte Erscheinung, dass zahlreiche bedeutungsverwandte Wurzeln die beiden ersten Radikale gemein haben und nur durch den dritten sich unterscheiden — eine Erscheinung, die übrigens in den indogermanischen Sprachen ihre Parallele hat —, nötigt nicht zu einer solchen Annahme; vielmehr wird hier zumeist eine Art Kontamination ursprünglich dreikonsonantiger vorliegen, wenn wir auch nicht für jeden einzelnen Fall das induzierende Element angeben können. Damit erledigt sich wohl grösstenteils die von NÖLDEKE in den *Neuen Beiträgen z. sem. Sprachw.* S. 140 aufgeworfene Frage. Die ebenda von ihm aufgeführten Parallelförmern

$\overline{\text{ك}}\overline{\text{ر}}$ und
6*

Aber das Charakteristische der semitischen Sprachen liegt ja nicht darin, dass sie einen höheren Prozentsatz von dreikonsonantigen aufweisen, sondern darin, dass auch die ursprünglich zweikonsonantigen das Bestreben zeigen, sich zu dreiradikaligen auszugestalten. Das ist sonst in keiner Sprache der Fall. Jenes Bestreben erklären heisst also das Rätsel der Dreilautigkeit erklären. Wenn wir näher zusehen, so bemerken wir, dass in erster Linie das Verbal-system und die mit ihm zusammenhängenden Bildungen von jenem ehernen Gesetz beherrscht sind, während es in einer grossen Anzahl der Nomina nie durchgeführt wurde. Diese Tatsache scheint darauf hinzudeuten, dass der Ursprung des dreikonsonantigen Normalschemas überhaupt im Verbum zu suchen ist. Und zwar wäre der Vorgang sprachgeschichtlich nur so denkbar, dass eine von der grösseren Masse der dreikonsonantigen Wurzeln ausgehende Neubildung sich analogisch über den ganzen Verbalbestand ausgebreitet hat, so dass auch die zweikonsonantigen, um jener Forderung genügen zu können, genötigt waren, einen dritten Radikal zu Hilfe zu nehmen. Um welche Neubildung es sich hier handelt, kann kaum mehr zweifelhaft sein, es ist die dem Urverbum (Aorist-Imperativ-Infinitiv) gegenüber tretende Form *qatala*. Die Einzelheiten dieses Prozesses, d. h. wie die verschiedenen Klassen der zweikonsonantigen es fertiggebracht haben, sich der dreikonsonantigen Schablone einzuordnen, habe ich in ZDMG 66, 102 darzulegen versucht. Bei den vielfachen Berührungen zwischen Nomen und Verbum (man denke nur an die zahlreichen Denominativa!) konnte es aber nicht ausbleiben, dass auch die Substantiva und Adjektiva (diese vor allem durch die Formen *qatila* und *qatula*) in den Kreis der

وَكَنَّ »nisten« erklären sich meines Erachtens so, dass ersteres die ursprüngliche Form, وَاَنَّ dagegen durch Einwirkung von سَكَنَّ »wohnen« entstanden ist. Vgl. auch BROCKELMANN, *Vgl. Gr.* I, 285.

Dreilautigkeit gezogen wurden. Soweit sie vom Verbal-system gänzlich isoliert blieben, haben sie dagegen zumeist ihre ursprüngliche zweikonsonantige Gestalt beibehalten, so besonders im Assyrischen und Hebräischen. Im Südsemitischen, wo der Uniformierungstrieb, d. h. die Analogiebildung am durchgreifendsten gewirkt hat, haben nur die allerwenigsten dem Normalschema sich entziehen können. Da den hier herrschend gewordenen gebrochenen Pluralformen (im Arabischen kommen noch andere Klassenbildungen dazu, z. B. der Elativ *af^calu*) ebenfalls durchweg dreiradikalige Muster zu grunde liegen, so mussten diese für die Nomina dieselbe Bedeutung und dieselbe Wirkung haben wie die Normalform *qatala* für das Verbum. In der Tat ist die Art und Weise, wie die biliteralen Nomina sich den fehlenden Radikal zu verschaffen suchen, nur eine Wiederholung jenes Prozesses, den wir für einsilbige Verbalwurzeln mit kurzem Zwischenvokal (ZDMG 66, 114) voraussetzen müssen.

2. Das Überwiegen der Konsonanten über die Vokale. Die Bedeutung der »Wurzel«.

In enger Beziehung zum Gesetz der Dreilautigkeit steht eine andere Eigentümlichkeit der semitischen Sprachen: das sogenannte Überwiegen der Konsonanten über die Vokale. Es wäre eine *petitio principii* und hiesse zugleich Ursache und Wirkung verwechseln, wollten wir als Grund dieser Eigentümlichkeit eine ursprüngliche grössere Lebenskraft des konsonantischen Elementes gegenüber dem vokalischen voraussetzen. Wir müssen vielmehr auch sie als das Resultat eines freilich vorgeschichtlichen Entwicklungsprozesses betrachten und aus der Lebensgeschichte der Sprache zu verstehen suchen. Ich meine in der Tat, dass sie sich als eine notwendige und selbstverständliche Folge aus der sekundären Entstehung von *qatala* ableiten lässt. Man mache sich nur einmal klar, was es für die Sprache bedeutete, wenn ein solches Schema über den gesamten Verbalbestand sich ausbreitete! Es standen dann an hundert oder wohl

noch mehr Verba neben einander, die alle genau dieselbe Struktur aufwiesen, drei Konsonanten und drei *a*.¹⁾ Es leuchtet ohne weiteres ein, dass bei einer solchen Uniformierung der Vokalisation diese selbst zu einem mehr gleichgültigen Element herabsinken musste und für die eigentliche Bedeutung des Verbums nur mehr die Konsonanten in Betracht kommen konnten. Diese mussten sich daher als etwas Eigenartiges und Charakteristisches herausheben, als Wurzel. Hier liegt in der Tat die Geburtsstätte dieses für die semitische Formenbildung so eminent bedeutungsvollen Begriffs, hier auch der Ausgangspunkt für den spezifisch semitischen Dualismus einer unaussprechbaren dreikonsonantigen Begriffswurzel auf der einen Seite und einer leeren, gewisse Modifikationen oder Funktionen des Begriffes ausdrückenden Vokalschablone auf der anderen.

Aus dem Gesagten ergibt sich die Folgerung, dass die Konsonantenwurzel für das Sprachgefühl des Semiten mehr bedeutet als eine bloße Abstraktion. Es kommt ihr vielmehr ohne Zweifel eine psychische Realität ganz besonderer Art zu, die dem semitischen Sprachbewusstsein allein eigen ist. Dass die Wurzel niemals isoliert erscheinen kann, steht dem nicht entgegen; kommen doch z. B. auch die Gefühle nie anders als in Verbindung mit Empfindungen vor, obgleich sie etwas von diesen spezifisch Verschiedenes sind, womit aber keineswegs eine Gleichheit der beiderseitigen Verhältnisse ausgesprochen sein soll.

Ferner muss uns die Einsicht in die Entstehung und die wahre Natur des dualistischen Verhältnisses zwischen dem konsonantischen und dem vokalischen Elemente zu der Erkenntnis führen, dass jenes Verhältnis nur für die jüngere Sprachgestaltung Geltung besitzt, also für das Verbalsystem und andere Klassenbildungen, nicht aber für den gesamten

1) Ähnliches gilt für die grösstenteils denominativen Bildungen *gatila* und *gatula*.

semitischen Sprachschatz, der zu einem grossen Teil in eine ältere, protosemitische Epoche weist. Es wäre also vom Standpunkt der historischen Sprachbetrachtung aus durchaus verfehlt, Wörter wie *kalb* »Hund«, *udn* »Ohr«, *riḡl* »Fuss«, *daqan* »Bart«, *dirā^c* »Arm« als *qatl-*, *qull-*, *qill-*, *qatal-*, *qitāl-*-Bildungen aus den Wurzeln **كَلَب**, **أَذَن**, **رَجَل**, **ذَقَن**, **ذَرَع** anzusehen. Diese Gebilde dürfen überhaupt nicht dualistisch, als etwas Zweieitliches, um mich so auszudrücken, aufgefasst werden, sondern sie sind ebenso einheitlich wie die entsprechenden deutschen Wörter »Kalb, Hund, Kind, Pirat«, die ja rein äusserlich ebenfalls als *qatl*-Bildungen usw. betrachtet werden können. Die Fragen, was für eine Form **ماء** oder *tāb* (**تَاب**) darstellen oder warum **ilāh* »Gott« dieselbe Bildung wie *himār* aufweise, beruhen daher auf falschen Voraussetzungen und haben überhaupt keinen Sinn. Wenn auf jüngeren Sprachstufen *kalb* tatsächlich als eine *qatl*-Form behandelt wird und im Arabischen z. B. gebrochene Plurale wie **كَلَاب**, **أَكَلَب** bildet, so beweist das natürlich gar nichts für den ursprünglichen Charakter solcher Wörter; denn derartige Pluralbildungen müssen sich selbst moderne Fremdwörter gefallen lassen, z. B. **بَنَك**, Plural **بِنُوك**.

Wir können also, wenn wir das Verhältnis von Wurzel und Form, des konsonantischen Elementes zum vokalischen kurz zusammenfassen wollen, sagen: Die semitischen Sprachen haben das Bestreben, sich dualistisch auszugestalten, aber dieses Bestreben ist nur teilweise verwirklicht worden,¹⁾ am durchgreifendsten im Verbalssystem, am wenigsten in den aus der Urzeit überkommenen Substantiven; zwischen diesen beiden Extremen liegen zahlreiche Abstufungen, worüber ausführlicher in der No-

1) Andererseits haben mehrere (besonders einige neuarabische) Dialekte das früher vorhandene dualistische Verhältnis durch neue Analogiebildungen wieder teilweise vermischt und sich so vom semitischen Typus entfernt; ich denke dabei u. a. an die Ausgleichungen zwischen Aorist und Perfekt.

minalbildungslehre zu handeln sein wird. Dass für eine solche die oben geltend gemachten Gesichtspunkte massgebend sein müssen, liegt auf der Hand. Die immer wiederkehrende Hauptfrage wird die sein, ob eine Bildung als einheitlich, d. h. ursprünglich oder als zweiheitlich, d. h. sekundär aufgefasst werden müsse. Im ersteren Fall ist sie überhaupt nicht weiter zu erklären, sondern als gegeben hinzunehmen, im anderen handelt es sich darum, das Muster bzw. die Muster aufzufinden, von denen die Uniformierung ihren Ausgangspunkt genommen hat.

Die Tatsache, dass an die Konsonantenwurzel die Bedeutung geknüpft ist und dass ihr gewissermassen eine Sonderexistenz im Sprachbewusstsein zukommt, musste weiterhin zur Folge haben, dass es auch bei der Aussprache in erster Linie darauf ankam, die Konsonanten scharf zu artikulieren, wenn auch die Vokale dabei nicht ganz zu ihrem Recht kommen sollten. Nicht als ob die Vokalisation überhaupt gleichgültig wäre — sie ist vielmehr ein wesentliches, wenn auch nur das formelle Element, liegt doch z. B. der Unterschied von Aktiv und Passiv lediglich in ihr —, aber sie ordnet sich der Artikulation der Konsonanten in der Weise unter, dass eine sehr erhebliche Variationsbreite sich ergibt, innerhalb welcher die Vokale noch als identisch empfunden werden (man denke nur an den *i*-Laut in علم oder حُبِّ). Diese Erscheinung mag im Verein mit der Tatsache, dass dem Perfekt *qatala* die Aoriste *jaqtul* und *jaqtil* gleichmässig entsprechen, eine gewisse Abstumpfung des Sinnes für Vokalunterschiede überhaupt (besonders *u* und *i*) zur Folge gehabt haben, wie das im Äthiopischen und in mehreren neuarabischen Dialekten (BROCKELMANN, *Vergl. Gramm.* I 544 ff.) der Fall ist.

3. Die Starrheit und Unveränderlichkeit des semitischen Sprachtypus.

Die Bildung des Nominal- (*qatala*, *qatila*, *qatula*) und des von ihm ausgegangenen Verbalsystems ist vielleicht auch noch in einer anderen Hinsicht für Leben und Schicksal der semitischen Sprachen bedeutungsvoll geworden. Indem diese Form wie ein starres dreiteiliges Gerüst über die Wurzel gestülpt wurde, war jeder Radikal gleichsam in einer Zelle abgesperrt und behütet und damit zugleich eine mächtige Schutzvorrichtung gegen lautlichen Verfall gegeben. Wenn auch bei der Flexion und gewissen Nominalbildungen die unmittelbare Berührung von Konsonanten, ein Hauptfaktor für Lautveränderungen, unvermeidlich war, so bot doch der Zusammenhang dieser Bildungen mit den Normalformen *qatala*, *qattala* usw., dessen die Sprache sich immer bewusst blieb, ein stetig wirkendes Korrektiv dar gegen etwaige Abweichungsbestrebungen, die sich dort geltend machen wollten. Gewiss wurde auch auf diese Weise nicht jeder Lautwandel verhindert, aber er wurde doch auf ein Mindestmass beschränkt und, was das Entscheidende ist, es geht, weil eben die ganze Sprachbildung vom Gesetz der Dreilautigkeit beherrscht wird, nicht so leicht ein Radikal verloren, auch nicht bei den zungenbrecherischen Konsonantenhäufungen im Maghrebinischen. Von hier aus erklärt sich vielleicht das, was E. RENAN als die »eherne Starrheit« (*roideur métallique*) der semitischen Sprachen bezeichnet, jene Gleichmässigkeit des Typus, die sich in den viereinhalb Jahrtausenden geschichtlichen Lebens, die wir überblicken, in so erstaunlicher Weise bewahrt hat. In der Tat wird man wohl behaupten dürfen, dass beispielsweise das älteste Babylonisch, obwohl dieses im Munde einer fremden Rasse bereits im dritten Jahrtausend tiefgehende Wandlungen durchgemacht hatte, in seiner Struktur dem Arabischen von heute ebenso nahe oder sogar näher steht als das Deutsche dem Gotischen oder das Französische dem Lateinischen.



Freilich darf man andererseits die Starrheit und Unbeweglichkeit der semitischen Idiome auch nicht übertreiben und zu einer absoluten machen wollen. Wenn auch bei ihnen eine so weitgehende lautliche Verwitterung, wie sie im Französischen oder Neuchinesischen vorliegt, ganz undenkbar erscheint, so haben sie doch nach Ausweis der vergleichenden historischen Grammatik — ganz abgesehen von den eigentlichen Mischsprachen — zum Teil recht bedeutende Wandlungen durchgemacht, während andererseits gewisse indogermanische Dialekte mit merkwürdiger Zähigkeit ihren alten Typus festgehalten haben. Aber im ganzen und grossen ist doch die relativ viel grössere Beständigkeit der semitischen Sprachen nicht zu bestreiten; sie ist, wie wir gesehen haben, in deren Bau begründet.

* * *

So haben sich also die Charaktereigentümlichkeiten der semitischen Sprachen als das notwendige Ergebnis einer vorgeschichtlichen Entwicklung herausgestellt. Wenn wir diesen Entwicklungsprozess noch einmal überblicken und auf seine letzten Elemente zurückführen wollen, so finden wir, dass es im Grunde lediglich Wirkungen desjenigen Faktors sind, der neben dem Lautwandel die stärkste Macht in der Sprachentwicklung überhaupt bedeutet: Wirkungen der Analogie. Das von *qatala* ausgehende Verbalsystem mit seiner starren Einförmigkeit der Vokalisation ist nichts anderes als ein einziger riesenhafter Analogieprozess, der wohl in der gesamten Sprachgeschichte nirgends seinesgleichen hat. Aber auch die Nominalbildung wird von einer Reihe von Gruppenbildungen beherrscht, die sich um ein nicht überall bestimmbares Muster als Kern kristallisieren. Das alles musste zur Folge haben, dass nur die Konsonanten sich mehr oder weniger unversehrt behaupten konnten, während die Vokale dem Normalschema zum Opfer gefallen sind. So zeigt sich also das Angesicht der proto-semitischen Sprache im Semitischen in der Weise umgestaltet,

dass die Mannigfaltigkeit der ursprünglichen Gebilde auf weite Strecken hin durch gleichförmige Schichten überlagert ist und nur an einigen wenigen Punkten die Urbildungen noch durchschimmern. Ihnen werden wir mit besonderer Sorgfalt nachgehen müssen, wenn wir den Zustand der proto-semitischen Sprache rekonstruieren wollen. Ob eine solche Arbeit, die im Anschluss an ein vergleichendes semitisches Wörterbuch zu unternehmen wäre, viel Erfolg verspricht, lässt sich von vornherein nicht sagen. Aber der Versuch dazu sollte einmal gemacht werden, auch zu dem Zwecke, um eine sichere Unterlage für die Vergleichung der semitischen Sprachen mit anderen Sprachfamilien zu gewinnen. Dass die Aussichten einer solchen Vergleichung ziemlich gering sind, ist oft genug gesagt worden. Andererseits glauben wir aber doch betonen zu müssen, dass die Möglichkeit eines genealogischen Zusammenhangs vorhanden ist und dass die eigenartige Struktur der semitischen Sprachen dem nicht entgegensteht, wie man vielfach gemeint hat und noch meint. Denn eben dies war das Ziel und Ergebnis unserer Ausführungen, dass die charakteristischen Eigentümlichkeiten dieser Sprachen nicht Ursprüngliches, sondern geschichtlich geworden sind.

Sprechsaal.

Jadanan and Javan (Danaans and Ionians).

By *D. D. Luckenbill.*

One of the centers of interest today, to the student of ancient history, is around the problem of the amount of the indebtedness of the civilization of the Greeks to that of the Orient (Babylonia and Egypt). The classicist is anxious to show that the culture of Greece was founded upon the earlier Aegean (Minoan and Mycenaean) civilization, while the Semitist is loath to give up without protest the belief, backed by the tradition of the Greeks themselves, that it had its roots in the Oriental civilizations. This paper will contribute nothing to the solution of this larger problem. It will, however, attempt to add something toward the solution of the secondary problem of the movements of the ancestors of the Greeks and other Indo-European peoples from the time of their migration from the plains of southeastern Europe to their settlement in their later homes around the Aegean, in Persia or in India. More particularly, it will attempt to fix the approximate date at which the Ionians superseded the Danaans in Asia Minor.

The earliest¹⁾ and only mention of the Danaans in the Egyptian inscriptions is in the time of Ramses III. The identification of the Denyen (*D'-yn-yw-n'*, *D'-y-n-yw-n'* or

1) The identification of the Danaoi with the Utentyew mentioned in the Hymn of Victory of Thutmose III, has been abandoned (MEYER, GA II, 121).

D'-y-n-yw)¹⁾ with the Danaans or Danaoi is almost universally accepted by scholars and therefore needs no further discussion here. As will be seen presently, the conclusion at which we shall arrive in this paper seems to remove any remaining doubt as to the identity of the Denyen and Danaoi. To the knowledge of the writer, no one has hitherto found any reference to this group of the Hellenic peoples in the cuneiform inscriptions. An attempt will now be made to show that such references occur.

The writer believes that the name of the Danaans is a component part of the well-known but hitherto obscure name of Cyprus, Jadnan (Jadnana). The reasons for this belief follow.

It has long been recognized that the names Jadnana and Jamani are used seemingly interchangeably in the inscriptions of Sargon of Assyria. It may be well to review the relevant passages. (Unless otherwise indicated, the citations are from, and the abbreviations follow, WINCKLER'S *Die Keilschrifttexte Sargons*.)

a) Lines 219 f. of the Annals give an account of how the "Hittites"²⁾ placed *Ia-ad-na* on the throne of Ashdod in place of Ahimiti who had been established thereon by Sargon. A variant text reads *Ia-ma-ni* instead of *Jadna*. The parallel passage in the Prunkinschrift, 92 f., also reads *Jamani*. The same is true of the Annals of Room XIV, 11. Whether *Jamani* is to be regarded as a personal name or as gentilic, "the Ionian", is immaterial. The fact remains that the scribe who wrote the Annals clearly seems to have regarded *Jamani* and *Jadna* as synonymous.³⁾

1) BREASTED, *Ancient Records* IV, §§ 64, 403.

2) General name for the inhabitants of Syria and southern Asia Minor.

3) Cf. the personal names *Jamannû*, *Jâmâni*, *Jamanni* in the documents dating from the 7th century B.C., published by JOHNS in *Assyrian Deeds and Documents* (see Index). WILAMOWITZ has pointed out that the personal name *Avâ* was known in Thessaly (CAUER, *Grundfragen der Homerkritik*, 2nd ed., 222). This may be compared with *Jadna*.

b) In the Cylinder-inscription (KB III, 2, p. 43), Sargon speaks of "drawing the Ionian (*Ia-am-na-ai*) out of the sea like a fish". Cf. the parallel passages, Annals of Room XIV, 15, and Pavé des Portes IV, 34.

c) In giving the extent of his conquests, Sargon describes them as extending "from Iadnana, which lies in the western sea", to Elam, Persia and beyond (Pr. 16 f., Annals of Room XIV, 22 f., Pp. I, 7 f., II, 4 f., III, 5 f., V, 14 f.).

d) Then, speaking more specifically, he tells of his subjugation of the "7 kings of Iadnana, which lies 7 days' journey in the western sea" (Room XIV, 17). But more frequently this passage appears as "7 kings of Ia', a district of Iadnana" (*VII šarrâni ša matIa' na-gi-i ša matIa-ad-na-na* etc., Pr. 145 f., Annals 383 f., Pp. IV, 41 f., Stela II, 28 f.).¹⁾ The writer's explanation of these passages will be given below.

The next²⁾ references to Iadnana occur in the inscriptions of Esarhaddon.

In Prism B, Col. V, 12 f., Esarhaddon gives the names of 22 kings of the "Hittite-land" and from "beyond the sea", who were compelled to furnish materials for the Assyrian king's building operations. Twelve of these ruled over the little states of the sea-coast (*ša kisad tamdim*), Tyre, Byblos, Arvad, Edom, Moab, Gaza etc., while the names of most of the cities of the "10 kings of Iadnana" have been identified with towns on the island of Cyprus, — Idalion, Salamis, Paphos, Soli, Tamassos etc. That Iadnana here refers to Cyprus hardly admits of any question.

But the most important passage for our discussion occurs in the new Esarhaddon text from Ashur.³⁾ After the

1) The explanation, proposed by WINCKLER (*Sargon* XL, n. 6), and accepted by v. LICHTENBERG (MDVG 1906, 2, p. 5), that *Ia' na-gi-i* is due to a mistaken etymology of *Ἰωνικοί* hardly needs refutation.

2) That Sennacherib came in contact with the Ionians is probable from the new Cylinder, CT XXVI. Cf. KING, *Sennacherib and the Ionians*, *Jour. Hellenic Studies* XXX, pt. II, 327 f. (1910).

3) *Keilschrifttexte aus Assur* No. 75.



account of the overthrow of Tirhakah (Tarkû) comes that of the submission of "the kings of the midst of the sea". Ll. 10 f., *šarrânipl ša kabal tam-tim kal-šu-nu ištu mat[ā-da-na-na mat[ā-man a-di matNu-si-si¹) a-na šêpê-ia ik-nu-šu*. Here Iadanana and Iaman are in apposition. It would seem as if Iaman (𐎠𐎢𐎡) were now the current name for the older Iadnana, Iadanana.

We are now in a position to offer an etymology of the name Iadanana. The writer would suggest that Iadnana, Iadanana is the cuneiform rendering of "the isles of the Danaans". This suggestion is offered in view of Egyptian and Hebrew usage of similar designations.

From very early times the Egyptians seem to have believed that the habitable world Asiawards gradually dwindled off into marshes somewhere beyond the Euphrates. Surrounding their world in this as well as in other directions, flowed the Great Circle, Okeanos, dotted with isles.²) Of a northern shore of the Mediterranean they knew nothing. The Aegean peoples with whom they came in contact were "peoples of the sea" or "Northerners of the isles". Thutmose III in his Hymn of Victory³) speaks of smiting those who were "in the isles". Those who were "in the midst of the Great Green (Mediterranean)" heard his roarings. Egypt's relations — mostly peaceful, as far as we know — with the Minoan and Mycenaean worlds do not concern us here. However, in the 12th century B.C., the movements of a new race of "Northerners", which had doubtlessly begun some centuries earlier, threatened the peace of Egypt. Ramses III found them coming "with fire prepared before them, forward to Egypt. Their main support was Peleset, Thekel, Shekelesh, Denyen (*D¹-y-n-yw*), and Weshesh".⁴) Summing

1) The identifications of *Nusisi* with Nysa in Karia (MEYER, according to OLZ 1911, 475) or *νησος* for Peloponnesos (CHAPMAN, OLZ 1912, 59), are precarious. Knossos, for Crete, would fit better.

2) BREASTED, AR II, § 73.

3) *Ibid.* II, § 660.

4) *Ibid.* IV, § 64.

up his war with these Northerners, he says: "I extended all the boundaries of Egypt; I overthrew those who invaded them from their lands. I slew the Denyen in their isles, the Thekel and the Peleset were made ashes, etc."¹⁾

From these passages it may be concluded that the Egyptians were familiar with the name "Isles of the Denyen".

That the Hebrews and the Syrians may have been familiar with this term may be inferred from similar names in the Old Testament: The isles of the sea אִיֵי הַיָּם, the isles of the nations אִיֵי הַגּוֹיִם, the isles of Elishah אִיֵי אֵלִישָׁה, the isles of the Kittim אִיֵי כִּתִּיִּים.

Now the word for isle is the same in the Hebrew (אי) and the Egyptian (*iw*). On the other hand, the Assyrians do not seem to have had a word for island.²⁾ It seems reasonable to infer that the name "the isles of the Denyen" was the regular name by which both the Egyptians and the Syrians referred to Cyprus — and, in all probability, the other isles occupied by the Danaans in the twelfth and following centuries B.C. Not recognizing the word "isles" in the name "Isles of the Denyen", the Assyrians took this combination over as one word, I₂adnana, I₂adanana. The taking over of foreign compound names without any attempt at translation was of course as common among the ancients as with us. Just two lines before the passage quoted from the new Esarhaddon text, occurs the word *matPa-tu-ri(-si)*, the Egyptian *P'-t'-r'sj*, Hebrew פְּתוּרִים. One also thinks of the Assyrian *Pir'u*, Egyptian *Pr-^o*, Hebrew פְּרִיעָה. Professor BREASTED calls my attention to the Great Karnak Relief of Sheshonk in which Palestinian compound names are taken

1) BREASTED, AR IV, § 403. Whether *T'-k-k²-r'* is to be identified with the *Tevzooi* or the Sicilians (Thekel), is immaterial as far as this paper is concerned.

2) Cf. the uncertainty as to whether *Dilmun* is the name of a city or an island (written *Dilmun* or *Dilmun^{ki}*, WINCKLER, *Keilschrifttexte Sargons*, index). — For אִי as a component of I₂ad|t(a)nana see also E. ROBERTSON, JQR 1908, p. 14. — *Ed.*

over into the Egyptian: $P^{\prime}-\overset{\circ}{m}-\overset{\circ}{k}-\overset{\circ}{y}-\overset{\circ}{d}$ = The Valley of עַדְיָ or עַדְיָ (עמק) and $P^{\prime}-\overset{\circ}{h}\overset{\circ}{w}-\overset{\circ}{k}-\overset{\circ}{r}\overset{\circ}{w}-\overset{\circ}{b}-\overset{\circ}{r}-\overset{\circ}{m}$ = חקל אברם, The Field of Abram.¹⁾

Iadnana or Iadanana was, therefore, the name of "the isles of the Danaans". It was also applied to Cyprus, as we saw above, but that it was not the name of Cyprus only, seems to be certain from the Sargon passage, d) quoted above. One text reads "7 kings of Iadnana" etc., the others "7 kings of Ia' a district of Iadnana". That is, Cyprus was "the island" *par excellence*.²⁾

Let us briefly review the historical situation.

The first Indo-Europeans who pushed into Asia Minor seem to have been the Aryans (Iranians). As we learn from the Boghaz Keui tablets, they succeeded in establishing a dynasty there in the 15th century B.C. The names of their kings, Sauššatar, Artatama, Artasumara, Šutarna etc., are certainly to be regarded as Iranian,³⁾ and it is extremely probable that, when the key to the Hittite language shall have been found, many of the non-Semitic personal names found in the El-Amarna letters will turn out to be Indo-European rather than Hittite or Mitannian. The later movements of the Aryans do not interest us here.

A few centuries later, the "peoples of the sea" became restless "in their isles", and began to move southward through Syria. As we saw above, among these were the Peleset, Thekel, Shekelesh, Weshesh and Denyen (Danaans).⁴⁾ Ramses III was able to check their advance, but it is evident that their presence in Syria had seriously disturbed affairs there.⁵⁾ It is of interest to note at this point that Greek

1) BREASTED, AR IV, § 715, and *Journ. of the American Orient. Soc.*, Vol. XXXI, Part III, 1911, pp. 290 f.

2) The other names of Cyprus, *Alashia*, *Isy* or *Alasa*, need not be taken up here.

3) MEYER, *Das erste Auftreten der Arier in der Geschichte*, *Sitzungsberichte d. K. Preuss. Akad.* 1908, pp. 14 f.

4) Cf. p. 96 n. I. 5) BREASTED, *A History of Egypt* 483.



tradition had Danaos come from Egypt. More important, however, is the fact that the latest Homeric studies seem to have established the point that the name Danaoi, one of the general names for the Greeks in Homer, is archaic. CAUER concludes: "Weder Ἀργεῖοι noch Δαναοί ist in der Odyssee noch ein Wort der lebendigen Sprache. Hier werden nicht die handelnden Personen so genannt, sondern die Personen des älteren Epos, wo von ihnen die Rede ist, die Helden die vor Ilios kämpften. Das gilt von den "Danaern" ausnahmslos."¹⁾ That is, the Danaans belonged to the "Trojan" days. This fits well with the appearance of their names in the time of Ramses III (1198—1167 B.C.). If our identification is correct, they gave their name to the "isles of the sea", which now became the "Isles of the Denyen" = Iadanana.

By the time of Sargon of Assyria (722—705 B.C.), the Danaans had disappeared from the scene and the "Greeks" who took their place were known as Ionians. The name Iadanana still survived, but to avoid misunderstanding, the scribe who used the name in the inscription of Esarhaddon, placed the current name Iaman (𐎲𐎠𐎺) in apposition with it. The Old Testament does not know the name Danaoi, but the name Javan occurs in the genealogical lists of Gen. 10, and elsewhere. To the Hebrews, therefore, as well as to the Assyrians, the Ionians, but not the Danaoi, were known.

Assurbanipal, who gives a list of the kings of the same 22 countries mentioned by Esarhaddon (see above), does not distinguish between the kings of the "sea-coast" and those of Iadnana in the sea, as did Esarhaddon. For Assurbanipal, they all belong to the sea-coast (*ša aḫi tamtim*).²⁾

Summing up: The identification of Iadanana with the "Isles of the Denyen (Danaoi)", if correct, explains the hitherto obscure name of Cyprus, confirms the identity of the

1) CAUER, *op. cit.* 220 f.

2) The Ionians are mentioned by Darius.

Denyen and Danaoi as well as the conclusion reached on other grounds by Homeric criticism, that the Danaoi represent an older group of the Hellenes, and finally, establishes the approximate date, 1000—800 B.C., at which the older Danaans were superseded in Asia Minor by the Ionians.

Šarrukīn's Ende.

Von C. Frank.

Die babylonischen Omentexte erweisen sich von neuem als wichtige Ergänzung zu den historischen Texten. Wie im Falle von Rīmuš und Ibe-Sin¹⁾ gibt eine Stichzeile in einem Leberschautexte (Rm 2, 112) bzw. die einführende Zeile von K. 3671 + etc. (= III. bzw. IV. Tafel der Serie *šumma GIR* in CT XX Pl. 2 bzw. 3) einen wichtigen Aufschluss über das Ende, das der erste grosse Herrscher von Akkad²⁾ gefunden hat.

Schon aus der Chroniktafel des Brit. Museum Nr. 26472 (s. KING, *Chronicles* III S. 3 ff.) war bekannt (Z. 22 f.), dass Šarrukīn nach grossen, glücklichen Eroberungen³⁾ gegen Ende seiner Regierung⁴⁾ von allerlei Unglück (Belagerung Akkad's selbst, Hungersnot, durch Marduk's Zorn⁵⁾ verur-

1) S. auch KING, *Hist.* I 205 bzw. 304. — Statt Rīmuš mag vielleicht besser Erīmuš zu lesen sein im Hinblick auf Namen wie Ili-erīmuš, Ašdūni-erim.

2) Vgl. die neueste Königsliste bei SCHEIL, *Comptes rendus* 1909 S. 606 ff.

3) Beachte auch in dem Omentext K. 8265, 19 (und 20) (= CT XXVII 23) folgende Stelle: *Šarrukīnu šá kiššata-šu ultu* [. . . .] »der seine Macht von [. . . . ausbreitete?]*«.*

4) Nach anscheinend 26 jähriger Regierungszeit. Die neue Königsliste Z. 26 (s. die gereinigte Tafel bei SCHEIL, RA IX Nr. II S. 69) verglichen mit K. 3401 + etc. (in CT XIII 42) Z. 12 scheint die Zahl 26, vielleicht sogar 36 als die Zahl seiner Regierungsjahre zu ergeben. Ein Blick auf das Original dürfte wohl eine sichere Entscheidung bringen.

5) Die Auffassung Marduk's als Herrn des Strafgerichts über Šarrukīn und als Schutzherrn Babylon's ist natürlich erst aus späterer Zeit.



sacht) heimgesucht worden war. Schliesslich, so lautet der Text, »von Osten bis Westen empörten sie (sc. die Völker) sich gegen ihn, und keine Friedensruhe legte er (sc. Marduk) ihm auf«.

Einen genaueren Bericht über das Ende Šarrukīn's verdanken wir dem oben zitierten Omentext, Z. 9 f.: *Šarrukēnu ša ummān-šu ra-a-tū¹) i-si-ru-ma be-li-šu-nu ana a-ḫa-meš uš-pi-lu* »Šarrukēnu, den seine Truppen in eine Grube (Zisterne?) einschlossen und (die so) ihren Herrn gemeinsam überwältigten«.

Daraus geht hervor, dass Šarrukēnu durch Gewalt seinen Tod gefunden hat, und zwar durch sein eigenes Heer. Aber nicht mit der Waffe wurde er erschlagen, sondern in grausamer Weise in eine Grube oder Zisterne oder sonst ein Loch (Behälter) eingesperrt und wohl erstickt.

Sein fataler Untergang erinnert insofern an das Geschick Rīmuš', der bekanntlich von seinen Hofleuten »mit ihrem Siegel« erschlagen wurde.

Zur Schöpfungsversion *É azag-ga é dingir-e-ne.*

Von *H. Zimmern.*

Bisher war die sog. zweite Version des babylonischen Schöpfungsmythus nur durch die Neubabylonische Tafel 82-5-22, 1048 (jetzt 93014) vertreten (= CT 13, 35—38). Es ist nun nach verschiedenen Seiten hin nicht unwichtig, feststellen zu können, dass dieser Beschwörungstext mit einer eigenartigen Schöpfungslegende als Einleitung auch bereits in der Assurbanipal-Bibliothek vorhanden war. Es handelt sich zwar zunächst nur um ein kleines Fragment, ein kleines rechtes oberes Eckstück des Tafelanfangs. Aber vielleicht

1) Vgl. dazu JENSEN, KB VI 1 S. 566. Auffallend bleibt, dass nicht *ina* (Verschen?) oder *kirīb (rātu)* dasteht, womit sonst *ešēru* konstruiert wird. Vgl. DELITZSCH, HW 110^b.



führt dies dazu, mit der Zeit auch noch weitere zur gleichen Tafel gehörige Stücke zu erkennen und so dann vielleicht auch die Lücke des neubabylonischen Textes ausfüllen zu können.

Das in Betracht kommende Täfelchen ist das Fragment Sm. 91, von BEZOLD, *Catalogue* s. no., als *Part of an incantation with an interlinear Assyrian version* bezeichnet, was ja auch nicht unrichtig ist. Ich verdanke die Kenntnis dieses Fragments wiederum der mir von WEISSBACH gütigst gestatteten Durchsicht seiner Kopien. Der erhaltene Teil des Textes lautet:

] nu	mu - un - dü
	á]š-ri	el-lim ul e-pu-uš
] giš	nu dím
	i]š - šu	ul ba - ni
] nu	dím
na-al-ban-tu]	m	ul ba - na - át
] nu	dím
	u]	ba - ni
]mu-un-gar-gar(?) ¹⁾	
] ul	ša - [kin]

Die Rückseite des Fragments enthält nach WEISSBACH den Rest (nach BEZOLD, *Catalogue* s. no., 3 Zeilen) einer längeren Unterschrift, d. h. also wohl einer der gewöhnlichen Bibliotheksunterschriften. Daraus geht übrigens auch mit Sicherheit hervor, dass die betreffende Tafel nur 1-kolumnig war.

1) So, *mu-un-gar-gar*, bietet wohl auch 93014.

Zum ersten Ta'annek-Brief.

Von H. Holma.

Im folgenden möchte ich für die ersten Zeilen des Briefes Ta'annek n. 1 (s. HROZNÝ, *Keilschrifttexte aus Ta'annek* als Anhang zu SELLIN's *Tell Ta'annek*; vgl. auch PEISER in OLZ 1903) eine neue Übersetzung vorschlagen, wodurch das Verständnis des Briefes an Klarheit gewinnen dürfte. Der eigentliche Brief wird bekanntlich mit Z. 8 eingeführt:

8. at-ta ta-ás-pu-ru[m]
9. a-na ia-ši áš-šum kaspi[pl?]
10. ù a-ru-ma a-na-di[n]
11. 50 kaspu^{pl} ki la e-[t]e-pu-šú.

HROZNÝ übersetzt: »Du hast mir betreffs des Geldes geschrieben [. . .]; und siehe, ich will 50 Geldstücke geben, damit man (es) nicht tue.«

Wie man nun aus dem weiteren Brief erfährt, steht der letzte Satz »damit man (es) nicht tue« in keinem Zusammenhang mit dem übrigen Inhalt des Briefes. Indessen ist die ganze mit *kî lâ* eingeführte Stelle anders aufzufassen. Bei *kî lâ* haben wir zunächst an KN., *Amarna* n. 254, 40 ff. zu denken, wo nach DELITZSCH im *Memnon* III 164 (vgl. WEBER bei KNUDTZON p. 1317) folgendermassen zu übersetzen ist: »Ja! wenn der König nach meiner Frau schreibt, wahrlich! ich werde sie nicht verweigern. Ja! wenn mich selbst betreffend der König schreibt: ‚stosse den kupfernen Dolch in dein Herz und stirb‘, wahrlich! ich werde ausführen die Weisung des Königs.« Dass hier *kî lâ* als Schwur- bzw. Beteuerungspartikel, genau dem hebr. לֵאמֹר וְיָ וְיָ entsprechend, zu fassen ist, unterliegt keinem Zweifel. Auf einen weiteren Gebrauch von *kî lâ* in diesem Sinne bei HARPER, *Letters* n. 920 Rev. 8 habe ich in meinen *Namen der Körperteile* 47 aufmerksam gemacht. Rev. 6 ff. lauten: [ina muḫhi m]Bêl-uballiṭ(-it) mâr mu-še-niq-ti-ia (7)-e šú-ú



šarru bêli-a (8) *liš-. . . .-ma li-mur ki la 1-en* (9) *širti-lu-²*
a-na-ku u šú-ú (10) *ni-ku-lu* »Was Bêl-uballiṭ betrifft, so ist
 er ein Sohn meiner Amme; der König, mein Herr,
 möge und möge wissen: wahrlich wir, ich und er,
 haben uns an éiner Brust genährt«.

Dass nun auch Ta'annek I, 11 dies *ki lâ* vorliegt, ist wohl ohne weiteres klar. Die ganze Stelle ist danach wie folgt zu fassen: »Du hast mir betreffs des Geldes [. . .?] geschrieben; und siehe, ich will 50 Geldstücke geben, ja wahrlich!, (das) werde ich tun.« Wörtlich: »wenn ich (das) nicht tue, (so mögen die Götter mir so und so tun)!«. Vgl. GENSENIUS-KAUTZSCH § 149. Das Vorhandensein einer Schwur- bzw. Beteuerungspartikel *ki*, *ki lâ* im Assyrischen muss auf Grund dieser drei Stellen als sicher angesehen werden.

Recensionen.

Cuneiform Bilingual Hymns, Prayers and Penitential Psalms. By Th. J. Meek. *Beiträge zur Assyriologie*, Vol. X pt. 1.

This volume contains 49 tablets, several of which have been built up by joining small fragments, and with a few exceptions are here published for the first time. The author with the aid of BEZOLD's *Catalogue* has selected only bilingual fragments without regard to their contents, in much the same way as MACMILLAN had selected and published 76 tablets in the *Beiträge*, Vol. V. The greater portion of these texts, as in the case of those published by MACMILLAN, belong to the class of literature known as public liturgies, recited in Sumerian with a translation into the Semitic vernacular. In many cases, however, especially in connection with well-known litanies, the scribes did not add a translation. The texts add considerably to our knowledge of liturgical literature and general philology. Professor DELITZSCH was good enough to collate the autographed copies, which adds to their value. The author has also attempted to transcribe and translate those of the texts, which are best preserved, and his teacher, DELITZSCH, has added a minute list of corrections. The transcription of the Sumerian is antiquated, as DELITZSCH himself remarks. The following corrections and joins, which have been overlooked, include only the most essential additions.



By successfully combining five tablets, the author has given us a complete interlinear text of a prayer to Shamash employed as an incantation to assist a woman in child-birth. A portion of this text K. 5982 was published by GRAY in his *Shamash Texts* pl. VIII and edited by SCHOLLMAYER, *Hymnen und Gebete an Šamaš* No. 23. Line 3 read with SCHOLLMAYER *an-ki-bi-da-ge* = *šamê u iršitim*. Line 5 *peš*, not *libiš* confirms BRÜNNOW 6940 and DELITZSCH, *Handwörterbuch* 389a against ZIMMERN, *Tamūz* 704. Line 7 read *an-dūl*. For the reading *an-dul* for BR. 6388 and MEISSNER, SAI 4562 see *Babyloniaca* III 187. L. 15 *e-ti-a-zu-dé*. The sign *NE* after infinitives in a gerundive sense has the value *dé* = *da*; it is misread passim. See *Sum. Grammar* § 97. L. 19 *nig-si-sá*. L. 21 *máš-sag*. L. 27 restore [*sal-dumu dingir-]ra-na* = *marti ili-šu*. Strike *litta*. L. 30 for 𒀭𒀭𒀭 read 𒀭𒀭𒀭 . L. 14 the second sign 𒀭𒀭 after GRAY, not 𒀭𒀭 . L. 17 probably *lu-sal-mad*, "May Marduk cause the people to know thy greatness". In any case delete the note page 5.

No. 2, rev. 9 restore *dimmer dumu mağ an-na-ge* after my *Babylonian Liturgies* 134. Rev. 4 *ina libbi-šu* = "in it", i. e., in the temple. This text is a fragment of a litany, not a psalm. Page 7, l. 11, *ni-rib*.

No. 3, l. 3 read *ka-áš*. Line 13 *gar* = *uklu* is improbable; the line is possibly *-gig] lağ-šu gar* = *tūr ukla ana namāru*, "turn to lighten the darkness", or something similar.

No. 4. K. 3160 represents tablet 3 of a series known as *enzu sá-mar-mar*, and is to be restored from variants in my *Liturgies* No. 212. MEEK's restoration of rev. 1—8 is false. The translation of the Sumerian line obv. 6 is also false; translate, "To purge the ordinances of the *sea*, stand forth; to glorify the handwashings, stand forth". In the reverse the refrain to be supplied after each line is *nam-mu-un-šub-bi-en* = *lâ tanamdannî* "not will thou reject me"; cf. No. 43, 15. The restoration of the seven names of Enlil¹⁾ at the beginning

1) MEEK still translates *Enlil* by *Bēl*.



of the reverse is not plausible since we have to do with a Marduk litany. For reverse 20—25 see REISNER, SBH 58, 42—7. Certainly  is not to be read *sakkur*, a false reading introduced by STRECK and corrected by MEISSNER. Page 12 note to l. 6 is false; read *am erin-na sá-sá = kardu muštesir ummāni-šu*, *Babylonian Liturgies* p. 111, 16.

No. 5, l. 14 *ši(?) - ri*. L. 16 [*ana ameli m*] *ar ili-šu*. L. 23 *ga-an-[sil]*.

No. 6. In the translation *mukil rêš limut-tim*, “the adversary”, is rendered by “(Marduk) who lifts the head of evil” (!).

No. 7 is a duplicate of CRAIG, RT II 11. MEEK’s edition is totally false. Also DELITZSCH’s notes are inadequate. The text reads:

1. *én: bir-bi den-ki-(ge) ge-en-túg-mal*
2. *ka-li-tu ilu é-a li-ni-iḫ-ki¹⁾*
3. *den-ki ná-bi us - bi*
4. *ilu é-a ina ru-ub-ši-šu um-mid-šu²⁾*
5. *muḡ giš-kun súḡ-bi us-sa*
6. *ina eli ra-pa-aš-ti-šu³⁾ iš-di-šu um-mid*
7. *zal-lu šig-ga muḡ-bi ge-en-zal-zal*
8. *li-pu-u da-am-ku e-li-šu šu-tab ri*
9. *tù-tù-zu nam-ti-la-šú⁴⁾*
10. [*ina tu-u-]* *ka lib-luṭ*
11. *tù nam-ti-la-zu ge-en-šub-ba*
12. *ši-pat ba-la-ti li-in-na-di-ka⁵⁾*
13. *túg-mal bir šed-dé: nuḫ šup-ši-iḫ ka-li-tum*
14. [*enim-enim-ma*] *bir-kam⁶⁾*

1) CRAIG *ka*. 2) Read *su(?)*; CR. *um-me-du-šu*.

3) CR. omits *šu*. HOLMA, *Körperteile* p. 53 renders *rapastu* by “shoulder”. This rendering hardly suits here. The word apparently means “rump” in this passage.

4) Var. *ge-en-ti-la*. 5) Var. *ina nadi-ka*. 6) So,  ?

- Rev. 1. *tum a-ḫat. ilu marduk*
 2. [.]*ra-an-ni bal-lu u-tu-da*¹⁾
 [. *a-a-tu-ḫu-ti-su il-ḫa-an-ni(?)*]²⁾
 3. *ši ubanāti-ia ina bi-rit ṣa-ap-pi u ba-a-lum a-di-e*³⁾
 4. *ina pāni-ia* ^{ilat} *Istar be-el-tum a-pi-lat ku-mu-a*
 5. [*a-ḫat ilu marduk rinnītu ša*] *ūmu 15-kam ummu*⁴⁾ *araḫi*⁵⁾
 6. *ru ka-ḫ-ū*⁶⁾ *ta-ma-a-ti*
 7. *mu-u-la-tu ḫar-ra-du rim-nu-u ilu marduk*
 8. *enim-enim-ma bir-kam*⁷⁾

- 1/2. "Incantation: May the kidney of Ea appease thee.
 3/4. Ea in his bed placed him.
 5/6. Upon his *rumpf* place his *lower limbs*.
 7/8. Clean lard over him rub in abundance.
 9/10. By thy oath may he live.
 11/12. When thy oath of life is uttered,
 13. Repose! may the kidney appease.
 14. Words of incantation for the kidney."⁸⁾

The reverse is a prayer to Ishtar, called the sister of Marduk. Interesting is line 5 where her sacred number, 15 (in MEEK, 14 in CRAIG) is connected with the 15th (14th) of the month, or day of the full moon.

No. 9 forms a welcome addition to the fragment of a psalm to Enlil, IV R. 27 No. 2, translated in my *Sumerian and Babylonian Psalms* 220, and by SAYCE and JASTROW.

1) Uncertain: MEEK *ba-a-lum ul-lad(?)-ni(?)*.

2) Line omitted by MEEK (?), or by K. 8447 (?).

3) CR. *u bal-lu*. The text is uncertain. For *ṣappu* see HOLMA, l. c. 160.

4) *AD*, cf. BR. 4167. 5) Var. *a-ra-[hi]*.

6) CRAIG, *a LUL-ŠU-RA-u* sic! In MEEK's copy the sign \blacktriangleright occurs in line 2 before *ba-a-lum*; in line 3 before *ṣa-ap-pi* and *ba-a-lum*. It is difficult to understand why the variant omits \blacktriangleright in all this places, and it does not appear to make sense.

7) See p. 106 note 6.

8) The text is a ritual in which a kidney is employed in some magic process.

MEEK mentions none of these editions. His translation of obv. 21 is false, as is also the transcription. For rev. 8 ff. see SBP 258, 9 ff.

No. 10 is a fragment of a public litany. Rev. 3 restore [*duraš-a*] *ki-še gu-nu-ra*, after SBP 150, 6. *ki-še gu-nu-ra* most likely a title of the goddess Ninā. L. 4, restore *den-ki d nin-ki*, father-mother names of Enlil. Line 5 read 60 + 50(40?) + 7 *šumê kardūti*, "117(107?) mighty¹) names" here to be inserted. The passage to be inserted is SBP 150, 8—164, 38. Line 6 is to be restored from SBP 164, 39 and l. 7 from *ibid.* note 8.

No. 11 is completely misunderstood. Line 1 restore *gi-er-ra ba-mā*, after SBP 120, 25 and RADAU, *Miscellaneous Texts* 3, 24. Restore l. 4 from SBP 120, 27. L. 6 read [*āmu-ul-]li* also l. 7 and at end *dū-ru*. MEEK's text line 8 gives the reading *amāru* for SAI 2668. Line 9 = SBP 122, 32 and *Babylonian Liturgies* 94, 12 should be read *me-e ur-ri-gín me-e kās gín*, "I am a stranger and a fugitive". Line 12 restore [*nin-]uru-ma* = IV R. 18 b 17 and see duplicate in WEISSBACH, *Miscellen* 36—41 (overlooked by DELITZSCH). The translation p. 23 is to be entirely suppressed.²)

No. 12, l. 1 the restoration is improbable. Restore from duplicates in my *Liturgies*:

2 *gū-de-de*. 3 *gašan azag-ga*. 4 *dumu nun-gal*. 5 *mu-gig-an-na*. 6 *šul d babbar*. 7 *gašan bar*. 8 *ama é urú-azag-gà*. 9 *sag-tun an-na*. 10 *dnusku á-mağ*. 11 *d kal-kalag-ga ni-dū-gal*. 12 *nu-banda mağ*. The reverse is a duplicate of SBP 124, 19—34 = BL No. 15 see BL p. 104.

No. 13, obv. 17 restore [*enem-mà-ni a-ma-ru zi-ga*] *gab-*

1) Or read *gū-ud-meš* = *šahidāti*, "omitted", after MEISSNER, OLZ 1908, 405.

2) In line 9 read  for  = *ubaru*, SAI 3302. Line 14 *gašan ni-ip-pur* after SBH 132, 23, BL 92, 8 etc. Note [*nin-]ú-a* = *bêlit šaš* where parallel texts have *gū-de-de*. Line 13 probably *d a-ru-ru dam* etc.

*šu*¹⁾-gar nu-tuk after SBP 38, 17. Line 18 read *amat-su abûbu tebû sa maḫira lâ išû*.

Rev. 10 ff., the reading *û* for *ĤU + SI* is well known.²⁾

No. 15, l. 3 restore *ištu ûm šâti epušu* after KING, *Magic* 11, 36. Note *ām* = *ša* the neuter relative and cf. IV R. 9 b 7 with *Sum. Gr.* p. 113. L. 6 read *še-ib akkil ki-a er-ra(?) še-ir-ra*, "House of lament where wailing is uttered(?)".

Rev. 2 at end *mar ili-šu* and l. 5 at end *dé-[ra-ab-ab-bi]*. On Manungal see especially CT 25, 4, 5, wife of Bîrtum = 24, 47, 28.

No. 16, obv. 14 for *saḫ* read *subur* after HROZNYĀ.

No. 17, l. 4 for *munappiṣ* cf. CT 25, 47, 18.

No. 18. Interesting is line 7 since it gives us the interpretation of SBP 276, 1. At end restore *ša ina ramânišu etillu*.

No. 19 on *tî-na* = *dapniṣ* cf. the root *tin* 2) in *Sum. Gr.* 247.

No. 20, *purkullu* r. 7 is translated by "firmament", which is not probable.

No. 21, l. 11 at end *us-sa*.

No. 24, l. 9 *kunšu* is naturally the same word as *kunašu* (= *aš-a-an*), "spelt" Aramaic *kunnathā*, as HROZNYĀ has long since shown. *gû-gal* = *ḫalluru* is also a kind of cereal, occurring often in temple records, PINCHES, *Amherst* 69, obv. II 12. 14; REISNER, TU 1 I 2; MEISSNER, SAI 2083; KÜCHLER, *Medicin* 103; BOISSIER, DA 11, 12; BA V 206, 7 etc. It is identical with Arabic خَلَر, Aram. חורקל, Syr. ܫܘܪܩܠ, Hebrew חרול "beans" or "peas" (PAYNE-SMITH s. v.). The word came to mean $\frac{1}{20}$ of a shekel probably from the number of beans required to weigh a shekel, in the same way that *še* is employed for $\frac{1}{180}$ of a shekel. If 180 grains

1) Not *ba*.

2) Cf. ZA XXVII, p. 395. — *Ed.*

= 1 shekel, a bean in this system would represent 6 grains. See also SAYCE and COWLEY, *Aramaic Papyri* p. 21 ff. and WEISSBACH, ZDMG 1907, 382.

No. 26 probably a Tammuz liturgy.

No. 28 follows directly on IV R. 23 No. 2 = HROZNY, *Ninrag* p. 32. Restore partially *dúb-ba-šú šag šu-bi ši-ib-ri* and *ḵâta ana libbišu ustêtel*.

Rev. 7 read *duppu X-kam lugal-e ud me-lam-bi nir-gál *ur¹)-ra* etc.

No. 29, l. 3 at end read *sig* (*DIRIG*).

No. 32, l. 2 restore *mu-lu šă-ab umun mu-un-zu-a a-ra-zu dē-ra-ab-bi* and l. 3, *ša libbi be-lí idu-u tešlîtam likbi-šu*.

No. 35, l. 5 read *sû-mû* = *darru*, the bearded, SAI 504.

No. 36, l. 15 restore perhaps [*nî-te-a-ni-]ta gi-âš-dim mu-un-sîg-sîg-ga-e-ne* = *ina puluḵti-šu kîma ḵani edâni usahḵipanni*; cf. SBP 208, 21.

No. 38, 9 the translation is surely false. The third sign is probably the Neo-Babylonian form of  *dāg* = *subtu*(?), cf. *Sum. Gr.* 208.

No. 41, l. 8 read *su á-lá* a leather tambourine(?). Compare PSBA 1911 date formula b².

The publication of these texts has placed welcome material in the hands of Assyriologists. The author has cited a great many interesting parallels, but it is a pity that he has not more thoroughly mastered the literature before attempting to edit his texts.

1) In no case *labar* which is Semitic.

Oxford, Jan. 9th '13.

St. Langdon.

Bibliographie.

- Allotte de la Fuÿe** — Notes sumériennes: Rev. d'Assyriol. IX (1912), p. 143—154.
- Banks, E. J.** — Where Israël's conqueror had her beginnings: The Sunday School Times 1912 (Vol. XLIV), No. 52, p. 829—30.
- Barth, J.** — Die Pronominalbildung in den semitischen Sprachen. Leipzig (Hinrichs) 1913. XV, 183 Ss. in gr.-8⁰.
- Bates, W. N.** — Archaeological Discussions (January-June, 1912). Babylonia and Assyria: Amer. Journ. of Archaeol., Second Series, Vol. XVI, 1912, p. 564—7.
- Bezold, C.** — Kritik über Harper's »Assyrian and Babylonian Letters«, Parts IX—XI: Deutsche Lit.-Ztg. 1913, No. 1, Sp. 28—30.
- Clay, A. T.** — Personal names from cuneiform inscriptions of the Cassite period: Yale Oriental Series. Vol. I. New Haven (Yale University Press) 1912. 208 pp. in 4⁰.
- Dhorme, P.** — Mélanges: Rev. d'Assyriol. IX (1912), p. 155—9.
- Fossey, Ch.** — Présages assyriens tirés des naissances. Transcription, traduction, tables et commentaire. Fasc. III (= Babyloniaca t. V, fasc. 3). Paris (Geuthner) 1913. 64 pp. in gr.-8⁰.
- Frank, C.** — Babylonische Kunst: Kunstgeschichte in Bildern. Neue Bearbeitung. Systematische Darstellung der Entwicklung der bildenden Kunst vom klassischen Altertum bis zur neueren Zeit, I. Das Altertum, zweites Heft (Leipzig, Seemann, 1912), S. 33—64.
- Halévy, Jos.** — Un aveu de M. Ungnad: Rev. sém. 1912, p. 365—77.
— Bibliographie: ibid. p. 415—6.
- Hartmann, R.** — Artikel »Damaskus« in: »Enzyklopädie des Islām, S. 941—9.
- Hehn, Joh.** — Die biblische und die babylonische Gottesidee. Die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altorientalischen Religionsgeschichte. Mit 11 Abbildungen. Leipzig (Hinrichs) 1913. XII, 436 Ss. in gr.-8⁰.
- Jastrow, M., jr.** — Bildermappe mit 273 Abbildungen sammt Erklärungen zur Religion Babyloniens und Assyriens, besonders im Anschluss und als Er-



- gänzung zu Jastrow's Religion Babyloniens und Assyriens zusammengestellt und erklärt. 24 Textblätter und 56 Tafeln. Giessen (Töpelmann) 1912. X Ss. und 114 Spp. in 4⁰.
- Jensen, P.** — Leitsätze und Tabellen zu einem Kolleg über Die babylonisch-palästinensischen Ursprünge der griechischen Heldensagen. Als Manuskript gedruckt. [Marburg 1913.] 56 Ss. in gr.-8⁰.
- Langdon, St.** — Concerning two unidentified signs: Rev. d'Assyriol. IX (1912), p. 161—2.
- Lehmann-Haupt, C. F.** — Vergleichende Metrologie und keilinschriftliche Gewichtskunde: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXVI, S. 607—96.
- Lyon, D. G.** — The Consecrated Women of the Hammurabi Code: Studies in the History of Religions presented to Crawford Howell Toy by pupils, colleagues and friends (New York, The Macmillan Company, 1912), p. 341—360.
- Meyer, Ed.** — Untersuchungen über die älteste Geschichte Babyloniens und über Nebukadnezars Befestigungsanlagen: Sitzber. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. 1912, XLVII, S. 1062—1108.
- Pognon, H.** — Lexicographie assyrienne: Rev. d'Assyriol. IX (1912), p. 125—141.
- Poulsen, Fr.** — Der Orient und die frühgriechische Kunst. Mit 197 Abbildungen. Leipzig (Teubner) 1912. VIII, 195 Ss. in 4⁰.
- Prince, J. D.** — An Akkadian cruciform monument: Amer. Journ. of Sem. lang. XXIX, p. 95—110.
- Robertson, Edw.** — Where was Eden?: ibid. XXVIII, p. 254—73.
- Schorr, M.** — Zur Frage der sumerischen und semitischen Elemente im altbabylonischen Rechte: Rev. sém. 1912, p. 378—97.
— Arbeitsruhetage im alten Babylonien: ib. p. 398—9.
— Ausführliche Kritik über Koschaker's »Babylonisch-assyrisches Bürgerschaftsrecht«: Gött. gel. Anz. 1913, No. 1, S. 1—13.
- Torczyner, H.** — Kritik über Holma's »Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen«: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXVI, S. 767—71.
- Weissbach, F. H.** — Zu Herodots persischer Steuerliste: Philologus LXXI (N. F. XXV), S. 479—90.
- Zimmern, H.** — Sumerische Kultlieder aus altbabylonischer Zeit. Erste Reihe. Mit 8 Lichtdrucktafeln: Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königlichen Museen zu Berlin herausgegeben von der Vorderasiatischen Abteilung. Heft II. Leipzig (Hinrichs) 1912. XX, 64 Ss. in fol.

Abgeschlossen am 17. Januar 1913.



VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

Der Alexandersarkophag aus Sidon.

Von

Franz Winter

ord. Professor an der Universität Straßburg.

(Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg, Heft 15.)

Format 57×50 cm. 18 S. Text u. 18 Taf. in Faksimile-Farben-Lichtdruck. 1912.
In Mappe *M* 120.—.

Der Alexander-Sarkophag ist eines der herrlichsten Denkmäler antiker Kunst, die uns erhalten sind. Professor Winter konnte die photographischen Aufnahmen des Sarkophags in Konstantinopel, dem jetzigen Aufbewahrungsort des Kunstwerkes, aufs sorgfältigste herstellen und überwachen. Der Faksimile-Farben-Lichtdruck, durch die Firma Albert Frisch in Berlin ausgeführt, gibt die herrliche Harmonie des Ganzen aufs getreueste wieder.

Das Alexandermosaik aus Pompeji.

Von

Franz Winter

ord. Professor an der Universität Straßburg.

Format: 57×50 cm. 9 Seiten Text, 1 Doppeltafel und 2 Tafeln in Faksimile-Farben-Lichtdruck. 1909. In Leinwandband *M* 48.—.

Burzōes Einleitung zu dem Buche Kalīla wa Dimna

übersetzt und erläutert

von

Theodor Nöldeke

Lex. 8^o. V, 27 S. 1912 *M* 1.50.

(Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg, Heft 12.)



VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

Soeben erschien:

MINERVA.

JAHRBUCH DER GELEHRTEN WELT.

Begründet von Dr. R. Kukula und Dr. K. Trübner.

Zweiundzwanzigster Jahrgang 1912—1913.

Mit dem Bildnis von Professor Dr. Henri Pirenne in Gent.

16°. LXIV, 1822 Seiten. In Halbpergament geb. *M.* 20.—.

Die Minerva gibt authentische Aufschlüsse über die Organisation und das wissenschaftliche Personal aller **Universitäten** der Welt, sowie aller **technischen, tierärztlichen, landwirtschaftlichen und anderen Hochschulen**, ferner über sonstige wissenschaftliche Institute: **Bibliotheken, Archive, Museen, Observatorien, Gelehrte Gesellschaften** usw.

Ein vollständiges **Register** über ca. 50000 Namen ermöglicht es, die Adresse und das Amt jedes einzelnen Gelehrten festzustellen.

Die intensiven internationalen Beziehungen auf wissenschaftlichem Gebiet haben das Jahrbuch hervorgerufen.

DER ISLAM

Zeitschrift für Geschichte und Kultur
des islamischen Orients

Herausgegeben
von

C. H. Becker.

Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung.

Die Zeitschrift wird in Jahresbänden von ca. 24 Bogen Lex. 8° ausgegeben. Vierteljährlich erscheint ein Heft von ca. 5—6 Bogen nebst Abbildungen und Tafeln.

Erster Band: Mit 62 Abbildungen im Text und 7 Tafeln. Lex. 8°. VIII, 396 S. 1910. *M.* 20.—.

Zweiter Band: Mit 86 Abbildungen im Text und 7 Tafeln. Lex. 8°. VI, 418 S. 1911. *M.* 20.—.

Dritter Band: Mit 2 Abbildungen im Text und 17 Tafeln. Lex. 8°. VII, 418 S. 1912. *M.* 20.—.

Vierter Band: Lex. 8°. 1913. [Unter der Presse.]

Akademische Buchdruckerei von F. Straub in München.



86 251

29/314

ZEITSCHRIFT
FÜR
ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON
CARL BEZOLD
IN HEIDELBERG.

XXVIII. Band. März 1914. 2-4. Heft (Schluß des Bandes).

INHALT:

	Seite
M. Horten, Das Buch der Ringsteine Fārābi's. Die philosophischen Ansichten des Emīr Ismā'il el Hoseinī el Fārānī	113
H. Holma, Lexikalische Miscellen	147
S. Pincus, Die Scholien des Gregorius Abulfarag Barhebräus zum Buche Numeri	163
K. Dyroff, Deuteronomium 33, 2-5 und die Lage des Sinai	206
Th. Nöldeke, Ali Baba und die vierzig Räuber	242
A. Poebel, Anmerkungen zu dem Synonymenvokabular RA 10, 81 und CT 19, 13	253
E. Littmann, Zu den nabatäischen Inschriften von Petra	263
Sprechsaal: Mitteilungen von R. Růžička, W. G. Schileico, W. Riedel, A. Ember, J. Barth, H. Bauer, Ch. C. Torrey, C. Bonner, C. Frank, A. van Hoonacker, G. Förster, Fr. Boll, A. Kopff, J. D. Prince und K. Kohler	280
Rezensionen: Jos. Halévy, Précis d'Allographie assyro-babylonienne. Besprochen von R. E. Brünnow. — M. Jastrow, jr., Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens. Besprochen von L. W. King. — A. S. Yahuda, Al-Hidāja 'ilā farā'id al-qulūb; A. S. Yahuda, Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitāb al-hidāja 'ilā farā'id al-qulūb. Besprochen von Immanuel Löw. — Fr. Thureau-Dangin, Une relation de la huitième campagne de Sargon. Besprochen von C. Bezold. — A. Ungnad, Keilschrifttexte der Gesetze Hammurapis; J. Kohler und A. Ungnad, Hammurabi's Gesetz, II-V; J. Kohler und A. Ungnad, Hundert ausgewählte Rechtsurkunden; J. Kohler und A. Ungnad, Assyrische Rechtsurkunden. Besprochen von C. Bezold	377
Bibliographie	413

STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1914.



VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

ZEITSCHRIFT FÜR ASSYRIOLOGIE
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON

CARL BEZOLD

IN HEIDELBERG.

Band XVI—XXVIII. 1902—1914.

(Die Bände I—XV sind im Verlag von Emil Felber in Berlin erschienen.)

Die „Zeitschrift für Assyriologie“ erscheint in Vierteljahresheften von je mindestens 5 Bog. 8^o zum jährlichen Subskriptionspreis von 20 M.

Einzelne Hefte soweit Vorrat zu entsprechend höheren Preisen.

Man beliebe alles was die Redaktion betrifft an Geh. Hofrat Prof. Dr. C. Bezold in Heidelberg, alles was die Expedition und den Verlag anbelangt an die Verlagsbuchhandlung von Karl J. Trübner in Strassburg (Elsass) zu adressieren.

Die Verantwortung für die einzelnen Artikel tragen allein die Verfasser.



Das Buch der Ringsteine Fârâbî's. Die philosophischen
Ansichten des Emîr Ismâ'il el Hoseinî el Fârânî.¹⁾

Von M. Horten.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
[313] الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أُنشَأَ هَوِيَّاتِ الْمَاهِيَّاتِ بِالْقَضَاءِ
السَّابِقِ عَلَى الْقَدَرِ²⁾ وَأَبْدَعَ جَوَاهِرَ الْعُقُولِ وَنَفُوسَ الثَّقْوَى بِسَابِقِ
أَمْرِهِ كَلَمَحٍ بِالْبَصَرِ³⁾ أَحْكَمَ نِظَامَ الْعَالَمِ⁴⁾ بِتَأْتِيرِ حِكْمَتِهِ عَلَى
أَبْلَغِ وَجْهِ وَأَحْسَنِ صُورٍ⁵⁾ وَأَحَاطَ عَلَيْهِ⁶⁾ [314] بِكَلِّيَّاتِ الْأُمُورِ
وَجَزْئِيَّاتِهَا مِنَ الْمَعَانِي وَالصُّورِ وَالصَّلَوَةِ عَلَى نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ أَفْضَلِ
مَنْ أُوْتِيَ الْحِكْمَةَ⁶⁾ مِنَ الْبَشَرِ صَلَوَةٌ تَامَّةٌ مَا تَوَارَدَ عَلَى الْهَيْبُولِ
الْأَعْرَاضِ وَالصُّورِ

وَبَعْدُ فَلَمَّا شَهِدَتْ الْعُقُولُ السَّلِيمَةُ وَالطَّبَاعُ الْمُسْتَقِيمَةُ بِأَنَّ
لِلْعُلُومِ شَرَفًا وَجَلَالًا وَأُنْبَهَةً وَجَمَالًا خُصُوصًا لِلْعِلْمِ الْمُسَمَّى بِالْحِكْمَةِ
النَّظَرِيَّةِ⁷⁾ الْمَتَشَرَّفِ بِتَحْصِيلِهَا الْقُوَّةَ الْبَشَرِيَّةَ الْكَافِلِ لِمَعْرِفَةِ⁸⁾

1) Vgl. Bd. XVIII, S. 257 ff.; Bd. XX, S. 16 ff. — Die Übersetzung
des Folgenden ist mitgeteilt in Bd. V, Heft 3 der von C. BAEUMKER und G.
Freih. v. HERTLING herausgegebenen *Beiträge zur Geschichte und Philosophie
des Mittelalters* (Münster 1906), S. 313 ff. Die in eckigen Klammern stehenden
Ziffern beziehen sich auf die Seitenzahlen dieser Übersetzung.

2) Cfr. ZA XVIII, Nr. 48, S. 288, 4. 3) Cfr. Nr. 13 لِحِطَاتِ.

4) Cod. G. بِبَالِغِ حِكْمَتِهِ. 5) Z. erw. صُورَةً. 6) Cod. F الْحِكْمِ.

7) Gegensatz الْحِكْمَةِ الْعَمَلِيَّةِ. 8) Vielleicht بِمَعْرِفَةِ.



الْحَدْسِ الْقَوِيَّ || تَحَيَّرَتِ الْعُقُولُ فِي (1) غَوِيصَاتِهِ | وَعَجَزَتِ الْأَفْهَامُ
 عَنْ (2) مُشْكِلَاتِهِ | كَنُوزُ مَعَانِيهِ فِي صُخُورِ عِبَارَاتِهِ مَحْزُونَةٌ | وَرَمُوزُ
 حَقَائِقِهِ فِي دَقَائِقِ إِشَارَاتِهِ مَكْمُونَةٌ (3) || (4) مَا حَلَّ إِلَى الْآنَ (5) بِنَانُ
 الْبَيَانِ عَقَدَ مُفَصَّلَاتِهِ (6) | (4) وَمَا فَتَحَتْ أَيْدِي الْأَفْكَارِ بَعْدَ أَبْوَابِ
 مَعْلَقَاتِهِ || فَعَرَّائِسُ نِكَاتِهِ فِي خِيَامِ الْإِحْتِجَابِ مَقْصُورَةٌ | وَلَطَائِفُ
 مَعَانِيهِ تَحْتَ حُجُبِ الْأَلْفَاظِ (7) مُسْتَوْرَةٌ

فَأَمْرْتُ أَنْ أَكْشِفَ عَنْ وَجْهِهِ خُضْرَانَهُ نَقَابَهَا | وَأَمِيطَ عَنْ
 حِسَانِ خِرَائِدِهِ حِجَابَهَا | فَشَرَحْتُهُ بِحَمْدِ اللَّهِ سَبْحَانَهُ شَرْحًا يَنْشُرُ
 مَطْوِيَّاتِ رَمُوزِهِ | وَيُظْهِرُ خَفِيَّاتِ كَنُوزِهِ | يَهْدِي إِلَى سَوَاءِ السَّبِيلِ |
 وَيَخْلُو عَنِ الْإِخْتِصَارِ وَالتَّطْوِيلِ | وَضَمَّنْتُهُ جَمِيعَ مَا يُجْتَنَجُ إِلَيْهِ |
 مِنْ تَبْيِينِ مَا فِيهِ أَوْ لَهُ أَوْ عَلَيْهِ (8) | وَأَوْرَدْتُ عَلَيْهِ مَا آدَى إِلَيْهِ
 نَظَرِي الْقَاصِرُ | وَسَخَّحْتُ لِحَاطِرِي الْفَاتِرِ | وَجَنَحْتُ فِي حَلِّ لَفْظِهَا (9)
 لِلنَّقْلِ عَنْ (10) الْفُحُولِ كَمَا يُقَالُ (11) | فَخَافَةَ جُحُودِ الَّذِينَ عَرَفُوا
 الْحَقَّ بِالِدِّخَالِ (12) | وَالتَّرَمْتُ إِيرَانَ الْأَفَاطِهِ مَمْرُوجًا (13) بِمَا سَخَّ
 لِي مِنَ الزَّوَائِدِ | تَسْهِيلًا لِلْأَمْرِ عَلَى النَّاطِرِ وَتَكْتِيْرًا (14) لِلْفَوَائِدِ |
 وَأَرْجُو مِنْ أَعْيَانِ الْأَدْكِيَاءِ | أَنْ يَنْظُرُوا فِيهِ بِعَيْنِ الرِّضَاءِ (15) |
 وَلَا يَبَادِرُوا إِلَى إِنْكَارِ (16) مَا فِيهِ قَبْلَ النَّظَرِ فِيهِ وَاسْتِكْشَافِهِ
 فَلَمَّا قَوْمْتُ (17) بُنْيَانَهُ رَأَيْتُ أَنْ أُشَيِّدَ عُنْوَانَهُ بِاسْمِ

1) غويصات الكتاب. 2) G add. حل. 3) F منطوية 4) Glosse

5) G نفى. 6) Scharniere. 7) G الاعزاز.

8) F او له عليه. 9) F بعضها. 10) F من. 11) كما يقال

12) in tiefem Eindringen. 13) G متى و جا. 14) F

15) G الرضوان. 16) F الافكار. 17) F قومت.



من¹) سماً وأَوْضَحَ²) الله³) طَوَيْتَهُ بِأَنْوَارِ أَسْرَارِ الْوَحْيِ وَالْإِلَهَامِ |
 وَأَنَاهِ الْحِكْمَةَ وَالْحَكْمَ صَبِيئًا وَأَعْطَاهُ الْمُلْكَ وَالدِّينَ صَفِيئًا⁴) | وَمَحْضَةً
 عَنْ سُوءِ⁵) الْخُلُقِ وَالْإِثْمِ وَزَادَهُ⁶) فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ | نَصَبَ رَايَاتِ
 الشَّرِيعَةِ بِيَمِينِ تَقْوِيَتِهِ⁷) وَنَصَرَ رِيَاضَ الْحِكْمَةِ بِحُسْنِ تَرْبِيَتِهِ |
 إِجْمَالَ الْكِمَالِ⁸) وَتَفْصِيلَهُ كِمَالَ⁹) الْجَلَالِ وَتَفْضِيلَهُ | سُلْطَانَ
 الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ بِرَهَانِ الْمَطَالِبِ وَالْمَأْرَبِ | فَيَبْأُضُ سِجَالِ اللَّطْفِ
 عَلَى الْخَلَائِقِ وَهَابُ عَظِيمِ¹⁰) النِّعَمِ وَالِدَقَائِقِ | لَهُ هِمَمٌ لَا مُنْتَهَى
 لِكِبَارِهَا وَهَمَّتُهُ الصُّغْرَى أَجَلُّ مِنْ الدَّهْرِ | الْغَازِي فِي سَبِيلِ
 اللَّهِ | الْحَازِي لِمَنْ اتَّخَذَ¹¹) إِلَهَهُ هَوَاهُ¹²) | ظَلَّ اللَّهُ عَلَى
 الْعَالَمِينَ | غِيَاثُ الْحَقِّ وَالسُّلْطَنَةُ وَالِدِينِ | الْوَائِقُ بِاللَّهِ الْمَلِكِ
 الْمُسْتَعَانُ | أَبُو الْمَظْفَرِ¹³) سُلْطَانُ يَعْقُوبَ بَهَادُرْ خَانَ | لَا زَالَ
 نَاصِرًا لِعِبَادِ اللَّهِ | وَحَافِظًا لِبِلَادِ اللَّهِ | اللَّهُمَّ شَرِّقْ¹⁴) صَدْرَةَ
 بُمَرَاعَةِ قُلُوبِ الْمَسَاكِينِ وَتَوَرِّ قَلْبَهُ بِنُورِ الْمَعْرِفَةِ وَالصِّدْقِ
 وَالْيَقِينِ | وَخَلِّدْ ظِلَالًا مَعْدَلْتَهُ لِكَلَامِكَ الْقَدِيمِ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا
 إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ |

وَمَا أَنَا أَسْرَعُ فِي الْمَرَامِ وَأَقُولُ مُسْتَعِينًا بِالْحَكِيمِ الْعَلَامِ | ان
 الْحَكِيمِ بِالْحَقِّ¹⁵) هُوَ الْحَقُّ الْأَوَّلُ الْوَاجِبُ بِالذَّاتِ إِذْ هُوَ كَامِلٌ¹⁶)

1) G add.: سَمَى مَنْزِلَتَهُ السَّمَاءَ وَرَسَمَ مِنْ عِلَالِ بَمُرْتَبَتِهِ أَعْلَامَ
 الْهَيْدَى | اعْنَى زَفِيْعَ الْخُضْرَةِ مِنْ شَرْحِ اللَّهِ صَدْرَةَ لِلْإِسْلَامِ.
 2) F سَمَا وَأَوْضَحَ. 3) اللَّهُ fehlt. 4) Anspielung auf die Saffiden-
 dynastie. 5) F سُوءًا. 6) F زَادَهُ بِسَيْطَةِ فِي. 7) F دَعْوَمَهُ.
 8) G الْكَلَامِ. 9) G جَمَالَ statt كِمَالَ. 10) F عَظَامِ. 11) F اتَّخَذَهُ.
 12) F سَوَاهُ. 13) F سُلْطَانُ يَعْقُوبَ fehlt. 14) F شَرَفَ.
 15) F الْحَقِيقَةَ بِالْحَكِيمِ ohne إِنَّ. 16) F كَامِلٌ.

المعرفة بذاته والحكمة عند المحققين تقع على العلم التام وكل ما في¹⁾ سوى الواجب الوجود ففي إدراكه نقصان بالنسبة الى علمه تعالى فلا حكيم حقيقه الا هو وأما الحكيم في العرف فهو من عنده²⁾ الحكمة التي هي معرفة اصول³⁾ أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية يعنى أنه علم بجميع الأحوال التي موضوعاتها الحقائق الخارجية على وجه تكون تلك الحقائق عليه في حدود ذواتها بحيث لا يتصور فيه تغيير بتبدل الأديان والأوضاع بمقدار كفى⁴⁾ به الطاقة الإنسانية وبالجملة ذلك⁵⁾ العلم لا يلزم أن يكون⁶⁾ العلم بجميع أحوال جميع الأعيان على وجه [317] يطابق الواقع حتى يلزم انتفاؤه وعدم تحققه لأحد بل⁷⁾ قد يجب أن يكون العلم بالجميع على هذا الوجه بقدر الطاقة البشرية⁸⁾

ولما كان العلم⁹⁾ ينقسم بأقسام¹⁰⁾ المعلوم والموجودات¹¹⁾ تنقسم الى ما يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا والى ما لا يكون كذلك لا جرم انقسمت الحكمة أيضا الى قسمين أحدهما العلم بأحوال الموجودات التي لقدرتنا¹²⁾ واختيارنا تأثير في وجودها

1) F ما سوى. 2) F علم الحكمة الذى. 3) F احوال اعيان.

4) F يفى به. 5) F إن ذلك. 6) F العلم. 7) F fehlt.

8) F البشرية statt الانسانية. 9) Vgl. zum folgenden die Abhandlung

Avicenna's: في اقسام العلوم العقلية s. BROCKELMANN I 455, Nr. 24.

Gedr. Konstantinopel 1298; كتاب الشفاء S. 73 ff. und

Einleitungen in die Logik, Physik und Metaphysik I, Kap. 2. 10) F بإفهام.

11) F الموجودات الخارجية. 12) F بقدرنا.



وَيُسَمَّى حِكْمَةً عَمَلِيَّةً وَثَانِيَهُمَا الْعِلْمُ بِأَحْوَالٍ¹⁾ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي لَا يَكُونُ لِقَدْرَتِنَا تَأْثِيرٌ فِي²⁾ وَجُودِهَا وَيُسَمَّى حِكْمَةً نَظَرِيَّةً وَهِيَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ لِأَنَّ مَا لَا يَتَعَلَّقُ بِقَدْرَتِنَا إِمَّا أَنْ لَا تَكُونَ مُخَالَطَةُ الْمَادَّةِ شَرْطًا فِي وَجُودِهَا³⁾ أَوْ يَكُونُ⁴⁾ وَحِينَئِذٍ إِمَّا أَنْ لَا يَكُونُ تِلْكَ الْمُخَالَطَةُ شَرْطًا لِتَعَقُّلِهَا⁵⁾ أَوْ تَكُونُ وَالْأَوَّلُ هُوَ الْعِلْمُ الْإِلَهِيُّ وَهُوَ الْعِلْمُ الْأَعْلَى وَالثَّانِي هُوَ الْعِلْمُ⁶⁾ الرِّيَاضِيُّ وَهُوَ الْعِلْمُ الْأَوْسَطُ وَالثَّلَاثُ هُوَ الْعِلْمُ⁶⁾ الطَّبِيعِيُّ وَهُوَ الْعِلْمُ الْأَسْفَلُ⁷⁾ هَذَا وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّهُ قَدْ يُبْحَثُ فِي الْعِلْمِ الْأَعْلَى عَنْ أُمُورٍ تَكُونُ مُخَالَطَةُ الْمَادَّةِ [318] شَرْطًا لَوْجُودِهَا كَالْحَرَكَةِ⁸⁾ وَالسَّكُونِ وَالْكَمِّيَّاتِ وَالْكَيفِيَّاتِ وَلِأَنَّهُ قَدْ يُبْحَثُ فِي عِلْمٍ⁹⁾ الْهَيْئَةِ الَّتِي هُوَ مِنْ¹⁰⁾ الْعِلْمِ الْأَوْسَطِ عَنْ كَرَوِيَّةِ الْأَفْلَاقِ وَالْعُنَاصِرِ فَيَجِبُ أَنْ لَا تَكُونَ تِلْكَ الْمُخَالَطَةُ شَرْطًا لِتَعَقُّلِهَا عَلَى مَا يَقْتَضِيهِ التَّقْسِيمُ فِيلِزِم¹¹⁾ أَنْ¹²⁾ يُبْحَثَ عَنْهَا¹³⁾ فِي الْعِلْمِ الْأَسْفَلِ لِأَنَّ الْمَبْحُوثَ عَنْهُ فِيهِ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ الْمُخَالَطَةُ¹⁴⁾ شَرْطًا لِتَعَقُّلِهَا وَقَدْ يُبْحَثُ عَنْهَا¹²⁾ فِيهِ كَمَا لَا يَخْفَى. وَيُمْكِنُ أَنْ يُجَابَ عَنْهُ إِمَّا عَنْ¹⁵⁾ الْأَوَّلِ فَيَأْنُ نَقُولُ أَنَّ مَا يَجِبُ أَنْ لَا تَكُونَ الْمُخَالَطَةُ شَرْطًا لَوْجُودِهَا هُوَ مَحْمُولَاتُ ذَلِكَ الْعِلْمِ لَا مَوْضُوعَاتُهُ لِأَنَّ مِنْهَا

1) F ohne بأحوال بالموجودات F 2) تأثير فيها F 3) F

لوجوده. 4) Cod. abgekürzt ح. 5) F statt لتفصيله F 6) F

مثل F 7) F statt الاعمى F 8) F العلم. 9) F beide Male fehlt العلم. 10) F

fehlt العلم. 11) G فلزم. 12) Codd. add. لا. 13) F عنها beide Male. 14) F f. المخالطة.

15) F عنها statt عن.

ما هو برئى¹⁾ من²⁾ المادّة وعلائقها مطلقاً كالواجب تعالى
 والملاّ الأعلى ومنها ما³⁾ يخالط المادّة مُخالطة السبب المقدّم
 كالصورة ومنها ما يوجد في المادّة وغيرها كالعلية⁴⁾ والوحدة
 ومنها ما يتوقف وجوده⁵⁾ على المادّة كالحرّكة والسكون والكميات
 والكيفيات لكن ليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها المستفاد
 من المادّة بل⁶⁾ المبحوث عنه فيه إنّما هو نحو الوجود⁷⁾ الذى
 لها أى وجودها أى قسم من أقسام الوجود من الوجود الجوهريّ
 أو العرضيّ ولا شك أنّ نحو وجودها الذى أثبت⁸⁾ لها في هذا
 العلم وهو⁹⁾ الوجود الخارجى العرضى لا يتوقف على المادّة
 فالأحوال التى يُبحث¹⁰⁾ عنها في هذا العلم يجب أن لا تكون¹¹⁾
 مستفادّة من المادّة وأما الموضوعات فيجوز أن تكون مستفادّة
 منها وان لا تكون منها¹²⁾ فإن قيل كيف يجوز أن يكون الموضوع
 محتاجاً الى المادّة والحمول لا يكون محتاجاً اليها مع أنّه يجب
 أن يكون مساوياً له قلنا لا تجب مساواته له بل يجوز أن
 يكون أعمّ منه لكن بحيث لا يتجاوز عن موضوع العلم كما
 في قولنا الصلوة واجبة فإنّ الوجوب أعمّ من الصلوة لتناولها
 الزكوة والحجّ وغيرهما ولكن لا يتجاوز عن فعل المكلّف الذى
 هو موضوع علم الفقه وأما عن الثانى [320] فبأن نقول لا نسلم

1) Statt برئى. 2) F عن. 3) F المادّة. 4) F

ويخالط السبب. 4) Derselbe Ausdruck bei Avicenna, l. c. 5) F

وجودها. 6) F > المبحوث عنه فيه أنّما هو > 7) Diese vier Punkte

fast wörtlich entlehnt von Avicenna, Metaphys. I, Kap. 2 Ende. 8) F فيها

statt لها. 9) F وجود الخارجى. 10) G يُبحثْ vokalisiert und ohne

فيها. 11) Codd. يكون. 12) F > منها.



أَنَّ عِلْمَ الْهَيْئَةِ الْجَسْمَةِ مِنَ الْعُلُومِ الرِّيَاضِيَّةِ بَلْ هِيَ مِنَ الْعُلُومِ الطَّبِيعِيَّةِ كَالطَّبِّ لِأَنَّ الطَّبِيعِيَّ لَا يَنْظُرُ إِلَّا فِي الْأَحْوَالِ مِنْ جِهَةِ الْمَادَّةِ وَالطَّبِّ¹⁾ (2) وَالْهَيْئَةُ الْجَسْمَةُ يَنْظُرَانِ فِي الْأَحْوَالِ الَّتِي لِأَجْلِ الْمَادَّةِ أَيْضًا لَكِنْ بِاعْتِبَارِ خُصُوصِيَّتِهِ مِنَ الْعَقَّةِ وَالْمَرَضِ وَالشَّكْلِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ فَلَا يَنْفَكَّانِ عَنِ تَعَقُّلِ الْمَادَّةِ بِخِلَافِ الْعُلُومِ الرِّيَاضِيَّةِ فَإِنَّهَا يُبْحَثُ فِيهَا عَنِ أَحْوَالِ الْخُطُوطِ وَالسُّطُوحِ وَغَيْرِهَا الَّتِي يُمْكِنُ تَعَقُّلُهَا مِنْ غَيْرِ تَعَقُّلِ الْمَادَّةِ فَإِنَّ الْعَقْلَ يُمْكِنُهُ أَنْ يَتَعَقَّلَ الْمَقْدَارَ بَدُونَ الْمَادَّةِ كَيْفَ لَا. وَقَدْ ذَهَبَ أَفْلَاطُونُ إِلَى أَنَّ الْبُعْدَ مُوجُودًا فِي الْخَارِجِ مَجْرَدًا عَنِ الْمَادَّةِ فَالْعَقْلُ يَحْتَاجُ إِلَى اسْتِقْصَاءِ فِي النَّظَرِ وَالتَّمَاثُلِ حَتَّى يَنْكَشِفَ لَهُ أَنَّ الْمَقْدَارَ لَا يَوْجَدُ فِي الْخَارِجِ إِلَّا فِي مَادَّةٍ خَلِيفٍ تَسْتَلْزِمُهُ³⁾ فِي التَّعَقُّلِ.

وَالْحِكْمَةُ الْعَمَلِيَّةُ أَيْضًا ثَلَاثَةٌ أَقْسَامٍ لِأَنَّهَا إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَعَلِّقًا بِمَا يَخْتَصُّ بِشَخْصٍ وَاحِدٍ وَتَصْلُحُ حَالُهُ بِهِ كَالْعِلْمِ بِحَاسِنِ الْأَخْلَاقِ وَرِذَائِلِ الْأَوْصَافِ فَهُوَ عِلْمُ الْأَخْلَاقِ وَفَائِدَتُهُ تَحْلِيَّةُ [321] النَّفْسِ بِالْفَضَائِلِ وَتَحْلِيَّتِهَا عَنِ الرِّذَائِلِ⁴⁾ وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَعَلِّقًا بِمَا تَصْلُحُ بِهِ حَالُ الشَّخْصِ مَعَ أَهْلِ مَنْزِلِهِ فَهُوَ عِلْمُ تَدْبِيرِ الْمَنْزِلِ وَغَايَتُهُ انْتِظَامُ الْمَصْلُحَةِ بَيْنَ الزَّوْجِ وَزَوْجَتِهِ وَالْوَلَدِ وَالْوَالِدَةِ⁵⁾ وَالْعَبْدِ وَمَالِكِهِ أَوْ يَكُونُ مُتَعَلِّقًا بِمَا تَصْلُحُ بِهِ الْأُمُورُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَتَنْتَظِمُ بِهِ حَالَهُمْ فَهُوَ الْحِكْمَةُ الْمَدِينِيَّةُ⁶⁾

1) Dasselbe Beispiel Avicenna, Metaphys. I, Kap. 2 Mitte. 2) Z. erw.

3) أي تستلزم المادة المقدار. 4) Gl.

حتى يكون حالة. 5) Gl. حتى يسعد في الحياة الأولى والآخرة.

6) Z. erw. المدنية. منتظمة.



وَحُكْمُهَا أَنْ يَنْعَاوَنَ النَّاسُ عَلَى مَا تَتَعَلَّقُ بِهِ مَصَالِحُ الْأَبْدَانِ
 وَكَيْفِيَّةُ بَقَاءِ نَوْعِ الْإِنْسَانِ وَقَدْ يَنْقَسِمُ هَذَا الْقِسْمُ إِلَى مَا يَتَعَلَّقُ
 بِالنَّبُوءَةِ وَالشَّرِيعَةِ¹⁾ [322] وَيُسَمَّى عِلْمَ النُّوَامِيسِ²⁾ وَإِلَى مَا يَتَعَلَّقُ
 بِالْمَلِكِ وَالسَّلْطَنَةِ وَيُسَمَّى عِلْمَ السِّيَاسَةِ

1) Zu النبوة und الشريعة gibt Ism. eine Glosse, von der folgendes
 entziffert werden konnte (fol. 4^v): الشريعة والنبوة: فإن قلت ما يتعلّق بالنبوة والشريعة:
 لا شك أنّها يجوز أن تتغيّر بتغيّر الأديان فكيف يكون من
 جملته قسماً من الحكمة التي قد أخبرتم في بيان تحقيق تعريفها
 أنّه لا يجوز أن تتغيّر بتغيّر الأديان فلنا أنّ مسائل الحكمة
 العمليّة كالمسائل (كمسائل) الحكمة النظرية تستند إلى العقل
 يعني أنّ العقل (ينظر) إلى ذرات (ذوات) الأعمال ويستبيط ثلاث
 الأجزاء إما من حيث هي أو باعتبار خصوصيات (الأعمال)
 والأديان مثلا ولا شك أنّ حال الشيء (من حيث) هي أو مع
 اعتبار شيء لا يمكن أن يتغيّر فإذا (اعتبرت) من حيث هي
 أو مع ذلك الشيء متحقفاً (اصول) الفقه فإنّ مسائل (المسائل)
 لما كانت مستندة إلى الشارع بالعقل ونهيه عنه من غير مدخليّة
 الأعمال فيها مطلقاً كما هو مذهب أهل (الحق) أن يتغيّر
 ما من شارع آخر فهم (فهما) قدما في الشرع . . . به العقل فيجدان
 صورة وإن اختلفا بقولهما الإحسان إلى الفقراء حسن وكشف
 (العورة) قبيح فلا يجدهما صورة واحدهما ينسب إلى الشريعة
 لسبب الآخر اليها واختلافها في ال فعل الحسن عند أهل
 الشرع أنّه يستحقّ فاعل النواميس وعند الحكماء ان فاعله يستحقّ
 المدح عند العقلاء نظرهم لا يلزم من تغيّرها تغيّر الآخر
 سلبه الله



هذه جُمْلَةٌ اِسْمُ الحِكْمَةِ الَّتِي مَن يُوْنِيهَا³⁾ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا⁴⁾

قِيلَ إِنَّ الحِكْمَةَ العَمَلِيَّةَ مَرْكَبَةٌ مِنَ العِلْمِ وَالعَمَلِ فَإِنَّ كِمَالَ الْإِنْسَانَ لَا يَتَحَصَّلُ بِجَرْدِ العِلْمِ قَالُوا الحِكْمَةُ خُرُوجُ النَفْسِ إِلَى كِمَالِهَا الْمُمْكِنِ فِي جَانِبِي العِلْمِ وَالعَمَلِ وَيُرَدُّ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ تَحْصِيلِ كِمَالِ الْإِنْسَانَ بِجَرْدِ العِلْمِ تَرْكِيْبُ الحِكْمَةِ العَمَلِيَّةِ مِنَ العِلْمِ وَالعَمَلِ وَإِنَّمَا يَلْزَمُ ذَلِكَ لَوْ انْخَصَرَ كِمَالُ الْإِنْسَانَ فِي عِلْمِ الحِكْمَةِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ بَلِ الْحَقُّ أَنَّ الحِكْمَةَ بِقِسْمِيَّهَا النِّظَرِيَّةِ وَالعَمَلِيَّةِ مِنْ جُمْلَةِ العِلْمِ الَّتِي هِيَ مِنْ كِمَالِ القُوَّةِ النِّظَرِيَّةِ لَكِنِ الْإِدْرَاكَاتِ فِي قِسْمِيَّهَا لَيْسَتْ مَقْصُودَةً بِذَاتِهَا بَلِ لِيَتَوَسَّلَ بِهَا إِلَى اسْتِكْمَالِ القُوَّةِ العَمَلِيَّةِ بِالْأَخْلَاقِ الْمَرْضِيَّةِ وَالصِّفَاتِ الْحَمِيدَةِ وَأَمَّا قَوْلُنَا الحِكْمَةُ خُرُوجُ النَفْسِ الْحُ فَلَيْسَ تَعْرِيفًا لِعِلْمِ الحِكْمَةِ بَلِ هُوَ تَعْرِيفٌ لِنَفْسِهَا⁵⁾ كَمَا صَرَّحَ بِهِ هَذَا الْقَائِلُ أَيْضًا وَالْكَلَامُ فِي الحِكْمَةِ العَمَلِيَّةِ الَّتِي هِيَ قِسْمٌ مِنْ عِلْمِ الحِكْمَةِ

وَأَعْلَمُ أَنَّ النِّزَاعَ فِي أَنَّ الْوَجُودَ هَلْ هُوَ زَائِدٌ عَلَى الْمَاهِيَّاتِ أَمْ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ فِي مَاهِيَّةٍ حَيْثِيَّةِ الْوَجُودِ [324] الَّتِي هِيَ الْمَسْمَاةُ بِالْوَجُودَاتِ الْخَاصَّةِ⁶⁾ الَّتِي بِهَا تَتَّحَدُ الْمَاهِيَّةُ مَعَ مَفْهُومِ

فَإِنَّ الْمَلِكَ الَّذِي يَأْتِي بِالْوَحْيِ يُسَمَّى نَامُوسًا 2) F. Gl. فَيُؤْتَلَعُهَا 3) Z. erw. 4) Vgl. dazu Avicenna *Physik* ed. Konstant. 1298, S. 1 Mitte. 5) Das theoretische Erfassen der Weisheit wird hier unterschieden von der Weisheit »selbst« insofern sie auch die Ausführung der Weisheitslehren im praktischen Leben einschliesst. 6) Damit führt Ismā'il das Problem der *distinctio realis inter essentiam et existentiam*, das die Grundlage des Kontingenzbeweises für das

الموجودِ وهى مَبْدَأُ انتزاعِ المفهومِ الإعتباريِّ من الموجوداتِ الحقيقِيَّةِ المسمَّى بالفارسيَّةِ بهَسْتِي وَبُونَن لا في¹⁾ نفسِ هذا المفهومِ لأنَّ الشكَّ في كَوْنِهِ زَائِدًا مُسْتَبَعْدٌ مِمَّنْ هُوَ فِي رَتْبَةِ التَّكْصِيلِ فَكَيْفَ بِالْفَحُولِ مِنَ الْعُقَلَاءِ.

فَالْحُكَمَاءُ الْقَائِلُونَ بِكَوْنِ الوجودِ عَيْنَ الذَّاتِ فِي الْوَاجِبِ أَرَادُوا بِهِ أَنَّ الْأَمْرَ الَّذِي هُوَ مَبْدَأُ انتزاعِ هذا المفهومِ عَيْنُ ذَاتِهِ تَقَدَّسَتْ يَعْنِي أَنَّ ذَاتَهُ تَعَالَى بِذَاتِهِ لَا بِسَبَبِ انْضِمَامِ أَمْرٍ آخَرَ إِلَيْهَا مَصْدَرٌ لِلآثَارِ الْخَارِجِيَّةِ بِخِلَافِ الْمُمْكِنَاتِ فَإِنَّهَا لَيْسَتْ بِذَوَاتِهَا كَذَلِكَ بَلْ بِسَبَبِ²⁾ ضَمِيمَةٍ يُنْسَبُ إِلَى الْفَاعِلِ فَالوجودُ الْمَطْلُوقُ عِنْدَهُمْ زَائِدٌ عَلَى الْوَاجِبِ كَمَا أَنَّهُ زَائِدٌ عَلَى الْمُمْكِنَاتِ³⁾.

Dasein Gottes bildet — die reale Verschiedenheit beider in den Dingen der Aussenwelt ist gleichbedeutend mit ihrer Kontingenz — sozusagen auf ein empirisches Gebiet. Dasselbe Problem bildet einen der Hauptstreitpunkte der gesamten scholastischen Philosophie.

1) Parallel zu ماهيَّة حَيْثِيَّة. 2) G Gl. باعتبارها, wohl besser zu بذواتها gehörig. 3) F fügt hierzu fol. 5^r eine Glosse, von der einige

Worte durch Konjekturen ergänzt werden mussten: قد يُتَوَهَّمُ مِنْ هَذِهِ الْعِبَارَةِ أَنَّ مَفْهُومَ الْوَاجِبِيَّةِ أَوْ مَفْهُومَ الوجودِ بِالْعَقْلِ غَيْرُ ذَاتِهِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ لِأَنَّ الشَّيْخَ فِي آخِرِ مِنْ تَعْلِيْقَاتِهِ صَرَّحَ بِأَنَّ ذَاتَهُ هِيَ الْوُجُودُ الْكَمُّ وَالْحَقُّ (الذَّاتُ) الْبَرِيَّةُ عَنْ مَعْنَى مَا بِالْقُوَّةِ وَالْأَعْدَامِ وَلَا تُدْرِكُ (كُنْهَهَا وَحَقِيقَتَهَا) الْعُقُولُ الْبَشَرِيَّةُ وَقَالَ وَجُوبُ الْوُجُودِ إِمَّا شَرَّحَ لِتِلْكَ الْحَقِيقَةِ (أَوْ) مِنْ لَوَازِمِهَا وَكَذَلِكَ الْوُجُودُ بِالْعَقْلِ وَهَذَا كَمَا يُجَبَّرُ عَنِ (الْحَقِّ) بِاللَّوْازِمِ كَمَا يُقَالُ أَنَّ النَّفْسَ مَا تَصْدُرُ عَنْهُ أَرَاءٌ أَوَّلًا لَا أَنَّ هَذَا مِنْ لَوَازِمِ النَّفْسِ لَا حَقِيقَتِهَا مِنْهُ سَلَّمَ اللَّهُ



قال¹⁾ الشيخ في تعليلقائه الوجود في كلى ما سواه غير
 داخل في ماهيته بل طار عليها من خارج ولا يكون من
 لوازمه فذاته هو²⁾ الواجبية أو الوجود بالفعل لا الوجود مطلقاً
 بل ذلك من لوازمه

فالوجود المطلق عندهم زائد على الواجب تعالى كما
 انه زائد على الممكنات

ملخصه³⁾ أن ماهية الإنسان لو كانت عين وجوده لكان
 العلم بالإنسان هو العلم بوجوده وليس كذلك إذ كثيراً ما
 نتصور الإنسان ولا يخطر ببالنا معنى الوجود وماهيته أما
 الوجود الخارجى فظاهر وأما الوجود العقلى فلأن تعقل الإنسان
 لا يستلزم تعقله فإن قيل لا نسلم أن تعقل الماهية
 ينفك عن وجودها فإن تعقل الماهية هو بعينه تعقل وجودها

1) 272, 18. 2) Z. erw. هى. 3) 272, 20. Glossen Cod. C.

272, 18 nach Cod. G قَبَلْنَا يَعْنِي الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي تَقْرُبُ بِنَا

272, 19 ماهيته إلا واجب الوجود تعالى فإن ماهيته عين هويته

272, 21 nach Cod. G فعلمت أى إن كان ماهية الإنسان عين

وجوده لكان العلم بالإنسان هو العلم بوجوده وليس كذلك
 إذ كثيراً ما نتصور الإنسان ولا يخطر ببالنا الوجود. أما الخارج
 فظاهر وأما الوجود العقلى فلأن تعقل الإنسان لا يستلزم تعقل
 تعقله

273, 3 ملخصه انه الوجود لو كان جزءاً من الماهية لوجب

أن يحصل لنا التصديق بوجودها عند تصورهما وليس كذلك

274, 7 قبل قبلية ذاتية لا زمانية



فَلَمَّا لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَكُنَّا لَا نَشْكُ فِي كَوْنِهَا مَوْجُودَةً عِنْدَ حَصُولِهَا
 فِي الْعَقْلِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ لِأَنََّّا نَتَعَقَّلُ كَثِيرًا الْإِنْسَانَ وَنَشْكُ فِي
 وَجُودِهِ وَأَيْضًا لَوْ كَانَتِ الْمَاهِيَّةُ عَيْنَ الْهَوِيَّةِ لَكَانَ كُلُّ تَصَوُّرٍ
 لِلْمَاهِيَّةِ يَسْتَدْعِي تَصَدِيقًا بِوَجُودِهَا لِأَنَّ تَصَوُّرَ الْمَاهِيَّةِ عَلَى
 هَذَا التَّقْدِيرِ هُوَ بَعِينُهُ تَصَوُّرُ الْوُجُودِ فَكَمَا أَنَّ تَصَوُّرَ الْعَقْلِ
 مِثْلًا يَكْفِي فِي الْعِلْمِ بِأَنَّهُ عَقْلٌ مِنْ غَيْرِ اسْتِعَاذَةٍ بِشَيْءٍ
 [325] إِنْ ثَبُوتُ الشَّيْءِ لِنَفْسِهِ¹⁾ بَيِّنٌ كَذَلِكَ يَلْزَمُ أَنْ يَكْفِيَ
 فِي²⁾ الْعِلْمِ بِكَوْنِهِ مَوْجُودًا لِأَنَّهُ عَيْنُهُ عَلَى هَذَا الْفَرَضِ وَلَيْسَ
 كَذَلِكَ إِذْ قَدْ يَحْتَاجُ الْعِلْمُ بِهِ إِلَى بَرَاهِينٍ كَثِيرَةٍ الْمَقْدَمَاتِ
 وَلَمْ يُبَيِّنْ اسْتِحَالَةَ كَوْنِ الْمَاهِيَّةِ دَاخِلَةً فِي الْهَوِيَّةِ مَعَ أَنَّ
 الدَّعْوَى شَامِلَةٌ لَهَا أَيْضًا إِكْتِفَاءً³⁾ بِالْبَيَانِ الَّذِي سَيَذْكَرُهُ فِي
 اسْتِحَالَةِ كَوْنِ الْهَوِيَّةِ دَاخِلَةً فِيهَا⁴⁾ لِأَنَّهُ يَجْرِي فِيهَا بَعِينُهُ
 وَالِدَلِيلَانِ الْمَذْكُورَانِ إِنَّمَا يَتِمَّانِ إِذَا كَانَتِ الْمَاهِيَّةُ مَتَصَوِّرَةً
 بِكُنْهَيْهَا أَمَّا الدَّلِيلُ الْأَوَّلُ فَلِأَنَّهُ⁵⁾ إِذَا كَانَتِ مَتَصَوِّرَةً لَا بِكُنْهَيْهَا
 جَازَ أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ بِالْمَاهِيَّةِ بِالْوَجْهِ هُوَ الْعِلْمُ بِالْوُجُودِ⁶⁾ وَعَدَمُ
 خَطُورِ الْوُجُودِ فِي⁷⁾ الْعَقْلِ بِالْوَجْهِ عِنْدَ تَصَوُّرِنَا الْمَاهِيَّةَ بِالْوَجْهِ
 مَمْنُوعٌ⁸⁾ (أَمَّا الدَّلِيلُ الثَّانِي فَلِأَنَّهُ لَوْ لَمْ تَكُنِ الْمَاهِيَّةُ مَتَصَوِّرَةً
 بِكُنْهَيْهَا جَازَ أَنْ يَكُونَ الْوُجُودُ عَيْنَهَا وَمَعَ ذَلِكَ يُمْكِنُ أَنْ
 لَا يُصَدَّقَ بِوَجُودِهَا لِأَنَّهُ غَيْرُ مَعْلُومٍ لَهَا بِخُصُوصَةٍ فَإِنَّ تَصَوُّرَ
 الْإِنْسَانِ بِوَجْهِ الضَّحْكِ مِنْ غَيْرِ أَنْ تُعْلَمَ خُصُوصِيَّةُ ذَاتِ الْإِنْسَانِ
 لَا يَسْتَلْزِمُ الْعِلْمَ بِأَنَّهُ إِنْسَانٌ ضَرُورَةً

1) Dies ist eine Formulierung des Gesetzes der Identität. 2) G f. في.

3) F add. 4) F f. فيها. 5) G فلانها. 6) F add.

7) G بالعقل. 8) F أمّا. كذلك و.



الماهيات المعقولة تتم تصوراتها بدون الوجود واعتبارها فلا يكون جزءاً لشيء منها فإن قيل المقصود أن الوجود خارج¹⁾ عن جميع الماهيات الممكنة وما ذكرتم في بيانه لو تم لدل على أن الوجود زائد على الماهيات المتصورة فلا ينطبق الدليل على الدعوى فدل لا شك أن الماهيات الممكنة تستند إلى فاعلها من حيث انها موجودة لا من حيث هي فإن الإنسان من حيث انه موجود مستند الى فاعل لا من حيث انه إنسان فبالفاعل يرتبط الوجود بها وتتحقق نسبتها اليها وظاهر أن²⁾ انتساب الماهيات الى الفاعل على وتيرة واحدة لا تختلف باختلافها وكذلك نسبة الوجود اليها فإذا ثبت زيادته في البعض فقد ثبت في الكل وأيضا لو كان الوجود

داخلاً في الماهية يستحيل رفعه³⁾ عن الماهية توهمها أي⁴⁾ لما أمكن أن يتوهم رفع الوجود مع بقاء الماهية كالواحد للآخرين إذ لا⁵⁾ يمكن أن يتوهم ارتفاع الواحد مع بقاء ماهية الآخر وليس كذلك وقد بين ذلك بأن ارتفاع الجزء هو بعينه⁶⁾ ارتفاع الكل لا أنه ارتفاع آخر ومن المستحيل أن يتصور انفكاك الشيء عن نفسه وفيه نظر لأن⁷⁾ عدم العلة علة لعدم المعلول ولا شك أن الجزء علة لوجود الكل فيكون عدمه علة لعدمه لا⁸⁾ عينه وأيضا العقل الصريح يحكم بعبارة قولنا عدم الجزء فعدم⁹⁾ الكل فيكون بينهما تقدم وتأخر

1) F الحارج. 2) F f. ان. 3) F دفعه. 4) F بما. 5) F

عنه. 6) F عينه هو. 7) F f. عدم. 8) F عينه هو. 9) F

9) »und dann folgt erst das Nichtsein der Summe.«



ذاتِي عَلَى أَنَّ الْكُلَّ كَالثَّانِيَيْنِ إِذَا وُجِدَ تَكُونُ¹⁾ هُنَاكَ مَوْجُودَاتٌ
ثَلَاثٌ²⁾ مُتَغَايِرَةٌ بِالذَّاتِ قَطْعًا: الْكُلُّ مِنْ حَيْثُ هُوَ كُلٌّ وَكُلٌّ
وَاحِدٌ مِنَ الْوَحْدَتَيْنِ فَإِذَا انْتَفَى وَاحِدٌ مِنْ تَيْنِكَ الْوَحْدَتَيْنِ
إِنْتَفَى الْمَوْجُودَاتُ مِنْ تِلْكَ الْمَوْجُودَاتِ الثَّلَاثِ³⁾ وَهَمَّ الْكُلُّ
مِنْ حَيْثُ هُوَ كُلٌّ وَوَاحِدٌ مِنْ جِزِّيَّةٍ فَهُنَاكَ عِدْمَانُ وَمَعْدُومَانُ
مُتَغَايِرَانِ بِالذَّاتِ فَلَا يَكُونُ أَحَدُهُمَا هُوَ الْآخَرَ⁴⁾ * وَالسِّرُّ فِيهِ
أَنَّ الْجِزءَ عِلَّةٌ لِتَحْصِيلِ ذَاتِ الْكُلِّ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَبِهِ قِوَامُ
الْكُلِّ أَعْنَى أَنَّهُ دَاخِلٌ فِي ذَاتِهِ وَمَنْ الْمُسْتَكْمِلُ أَنْ يُتَوَهَّمَ بَقَاءُ
مَاهِيَّةِ الْكُلِّ بَدُونَ مَا لَا⁵⁾ تَتَحَصَّلُ⁶⁾ تِلْكَ الْمَاهِيَّةُ وَلَا تَتَقَوَّمُ مِنْ
حَيْثُ⁷⁾ هِيَ إِلَّا بِهٍ بِخِلَافِ الْعِدَلِ الْآخَرَ وَاللَّوْازِمِ إِنْ لَيْسَ لَهَا مَدْخَلٌ
فِي طَبِيعَةِ الذَّاتِ مِنْ حَيْثُ هِيَ⁸⁾ (بَلْ هِيَ إِذَا تَكُونُ خَارِجَةً
عَنْهَا فَيَصِحُّ أَنْ يُتَوَهَّمَ انْتِفَاءُهَا مَعَ بَقَاءِ الذَّاتِ.

لَا⁹⁾ يَكُونُ الْوُجُودُ جُزءًا مِنَ الْإِنْسَانِ. تَلْخِيصُ هَذَا الدَّلِيلِ
أَنَّ الْوُجُودَ لَوْ كَانَ جُزءًا مِنَ الْمَاهِيَّةِ لَوَجَبَ أَنْ يَحْصَلَ لَنَا
التَّصْدِيقُ بِوُجُودِهَا عِنْدَ تَصَوُّرِهَا وَلَيْسَ كَذَلِكَ وَفِي الْأَدَلَّةِ
الْمَذْكُورَةِ فِي نَفْيِ كَوْنِ الْوُجُودِ جُزءًا مِنَ الْمَاهِيَّةِ نَظَرٌ أَمَّا الْأَوَّلُ

فَبِأَنَّ نَقُولَ إِنْ أُرِيدَ بِقَوْلِهِ لَا يُسْتَكْمَلُ تَصَوُّرُهَا¹⁰⁾ أَنَّهَا لَا تَحْصُلُ
بِكُنُهَا فِي الْعَقْلِ بَدُونَ الْوُجُودِ فَنَفْيُ التَّالِيِ مَمْنُوعٌ وَإِنْ أُرِيدَ
أَنَّهَا لَا تَحْصُلُ مَطْلَقًا فِي الْعَقْلِ بَدُونَ الْوُجُودِ فَالْمَلَازِمَةُ مَمْنُوعَةٌ

1) sic! F und G statt كان. 2) ثلاثة F. 3) الكنه F.

4) F السرفيه بل، das Übrige fehlt und ist auch in G nur Gl. G Gl. اضراب

هو F 7). 6) F تكل. 5) pleonastisch. لا 8). عن نوعه وقد بين ذلك

8) F f. بل. 9) 273, 3. 10) R. 272, Z. 2 v. unten.



وأما الثاني فلأنه إن أريد بقوله يستحيل رفعه الخ¹⁾ أنه
 (ممتنع توهم ارتفاعه حين ملاحظة الماهية بالكنه فنفي التالي
 ممنوع وإن أريد أنه²⁾ ممتنع توهم ارتفاعه مطلقا سواء كانت
 تحصل بالكنه أو بالوجه فالملازمة غير مسلمة لأنه يجوز أن لا تتصور
 الماهية حينئذ على وجه يكون الوجود ملحوظا فيها بالذاتية
 فيمكن للعقل أن يتوهم رفعه إذ منشأ استحالة هذا التوهم
 كونه ملحوظا بالجزئية وأما الثالث فلأنه إنما يتم لو³⁾ كانت
 الماهية متصورة بكنهها إذ لو لم يكن كذلك جاز أن يحصل
 لنا الشك حينئذ في كونها موجودة لأنها إذا لم تكن متعلقة⁴⁾
 بكنهها جاز أن تكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن التصديق
 بثبوتها لها ألا ترى أن النفس لما كانت متصورة باعتبار تدبير
 البدن تعرضوا لإثبات⁵⁾ جوهريتها بالبرهان مع زعمهم أن
 الجوهر جنس لها

فهو من العوارض⁶⁾ لأن كونه غير مبين لها وعدم كونه
 معروضا لها ظاهر فإن قيل لا يمكن أن يكون الوجود من
 العوارض لأن ثبوت العارض للمعروض فرع ثبوت المعروض إن
 ذهنا فذهنا وإن خارجا فخارجا فذلك الثبوت المتقدم إن
 كان هو الثبوت المتأخر يلزم توقف الشيء على نفسه وإن كان
 غيره ينتقل الكلام إليه ويلزم التسلسل فلنا إن عروض
 الوجود للماهية وزيادته عليها في نظر العقل واعتبارها⁷⁾ يعنى

1) Cf. loc. cit.

2) F يمتنع beide Male.

3) F لو ان.

4) Wohl statt متعلقة.

5) F جوهر ههنا بالبرهان.

6) 273, 5.

7) F بمعنى.

أنه يمكن (١) للعقل أن يلاحظها من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود والعدم سواء كان ذهنياً أو خارجياً وإن كانت لا تنفك عن الوجود في العقل (٢) وينسب إليها الوجود فيجده زائداً عليها عارضاً لها ويجد الماهية قابلةً له وهذا هو المراد بثبوت الوجود لها في الذهن لا ما هو المتبادر منه وإلا يلزم الحال المذكور وإذا ثبت أن الوجود من العوارض فلا يمكن أن يكون من العوارض المفارقة بل هو من العوارض اللازمة لأنه يمتنع بديهياً (٣) بقاء الماهية بدون الوجود وكلما انتفى الوجود لم تبق الماهية فيكون لازماً لا يقال فحينئذ يلزم تقدم الوجود على الماهية لأن ما ذكرتم يقتضى أن يكون كونها ماهية بسبب الوجود وليس كذلك إذ الوجود (٤) عارض لها لأننا (٥) نقول لا يلزم مما ذكرنا تقدم الوجود عليها غايته أنه يلزم منه استلزام كون الماهية ماهية للموجود ولا محذور فيه بل نقول أن الحق الصريح الذي لا تحوم حوله شائبة الرب أن الوجود والماهية متلازمان لا يتقدم أحدهم على الآخر ذاتاً وزماناً. (٦) وأما أنه ليس بينهما تقدم وتأخر زمانى فظاهر لا ستره به وأما أنه ليس بينهم تقدم وتأخر ذاتى فلا لأنه لو كان بينهم تقدم وتأخر ذاتى فلا يخلو إما أن تكون الماهية متقدمة على الوجود أو يكون الوجود مقدماً عليها. لا جائز أن تكون الماهية متقدمة عليه بالذات وإلا لوجب أن يصح قولنا (٧) صار الإنسان إنساناً فوجد إذ التقدم الذاتى بين الشيتين معكح لدخول

1) F للتعقل. 2) F دم Konj. abhängig von يمكن أن. 3) F

و. 6) G f. 7) Ende des ersten Teiles von F. 4) F عارضاً. 5) F نقول فما ذكرنا تقدم الخ.

7) Ende des ersten Teiles von F.



الفاء على المتأخر المحتاج¹⁾ وليس كذلك لأن اعتبار كونه مقدّمًا على الوجود هو اعتبار كونه معدوما صرفًا والمعدوم الصرف لا يكون إنسانًا ولا مقدّمًا على الوجود بل هو لا شيءٌ محضٌ يُسلب عنه جميع المفهومات ولا جائز أيضًا أن يكون الموجود مقدّمًا عليه لأنّه لو كان مقدّمًا عليه²⁾ فلا يخلو إمّا أن يكون باعتبار وجوده في نفسه أو باعتبار ثبوته للماهية لا يجوز أن يكون باعتبار وجوده في نفسه وإلا لزم أن يوجد الوجود في حد ذاته ثم يصير الإنسان إنسانًا وهو باطل لأن الوجود إذا صار موجودًا في نفسه لم يمكن أن يكون جوهرًا لأنّه أمرٌ إضافيٌ بل عرضًا³⁾ فيمتنع أن يصير وصفًا للإنسان مرتبطًا به لأنّ ثبوت الصفة الموجودة في حدّ نفسها للموصوف فرّع على ثبوت موصوفها بديهة فالموصوف إن كان ثابتًا بهذا الثبوت يلزم الدور وإن كان ثابتًا بغيره فنقل الكلام إليه ويلزم التسلسل.

ولا يمكن أيضًا أن يكون تقدّمه على الماهية باعتبار ثبوته للماهية وإلا لزم صحّة قولنا وجد الإنسان فصار إنسانًا وهو باطل لأنّ قولنا وجد الإنسان يقتضى أن يكون الإنسان إنسانًا

1) يعنى المحتاج الى المتقدّم.

2) G Gl. ممنوع بل اعتبار كونه مقدّمًا عليه يستلزم عدم اعتبار الوجود في تلك المرتبة وعدم اعتبار الوجود ليس اعتبار العدم ولا مستلزمًا له أصلًا لجواز أن لا يعتبر العقل الوجود فيها ولا العدم أيضًا وهو ليس إلا ارتفاع النقيضين فيهما (فيها) وهو غير محال بل ارتفاعهما في نفس الأمر محال لا في مرتبة من مراتب اعتبار العقل لمولانا السيّد أسعد رحمه الله

3) أى بل لازم أن يكون عرضًا

وموجوداً وقولنا فصار إنساناً يقتضى أن لا يكون إنساناً في تلك
المرتبة فيتناقضان.

لا يقال¹ تقدّم الوجود على الماهية في الاعتبار بمعنى أن
العقل يعتبر الوجود أولاً والماهية ثانياً بأن يحكم بأذه وجد فصار
إنساناً لا أنه وجد الإنسان فصار إنساناً حتى يتناقض كما يقال
أنّ الجسم النامي بشرط [335] الحساس يكون حيواناً لأنّ²
نقول الوجود لا يتصور إلا عارضا مرتبطا بغيره فلا يمكن للعقل
أن يعتبره قبل اعتبار معروضه فلو لم يقدّم على الوجود فلا
أقل³ من أن يكون معه على أن قولكم وجد يقتضى ارتباط
الوجود بغيره فذلك الغير إن كان إنساناً عاد الحدور وإن
كان غيره فيما أن يكون منهما يصير معينا بضميمة الوجود
أو يكون معينا فإن كان الأول يلزم أن يتعين الشيء في حد
ذاته بسبب أمر خارج عنه عارض له وهو باطل لأن ذلك التعين
لا يمكن إلا من أمر داخل كالفصل بالقياس الى الجنس فإن
الحيوان إذا أخذ من حيث هو منهم واعتبر الناطق معه صار
نوعا معينا هو الإنسان فكونه إنساناً إنما يكون بالفصل الذي
هو داخل لا بالوجود الذي بيننا أنه زائد وإن كان الثاني يلزم
تأخر⁴ إنسانية الإنسان عن وجود [336] غيره لا عن وجود
نفسه هذا خلف

هذا لا يتفرّع على ما سبق إذ العروض والارتباط في 1) G Gl.
نفس الأمر لا يمنعان التقدّم في اعتبار العقل كما لا يخفى للسيّد
vgl. أي لا بد³ . لا يُقال 2) Abhängig von أسعد رحمه الله

ZDMG Bd. 65 (1911) S. 548, 25 ff.

يتأخر 4) G



وأيضاً الوجود من الصفات الاعتبارية المنتزعة عن الماهية
فلو تقدّم عليها لزم تقدّم الصفة الاعتبارية على موصوفها وهو
حَالٌ

فإن قيل إنّ الصورة متقدّمة على الهَيُوتَى مع أنّها وُصِفَ
لها فُلْنَا الصورة وإن كادت من صفات الهَيُوتَى لَكِنَّهَا ليست
من صفاتها الاعتبارية والمستحيل تقدّم الوصف الاعتباري على
موصوفه فإن قُلْتَ إذا جاز أن يكون وُصِفَ الشئ مقدّمًا عليه
في الجملة فليجز ذلك في الأوصاف الاعتبارية أيضاً فُلْتُ الصورة
الجوهريّة لما كانت غير محتاج إلى الكلّ في وجودها بل في
عوارضها من¹⁾ قبول الاتّصال والانفصال والتشكّل أمكن للعقل
أن يعتبر تقدّمها على الهَيُوتَى بخلاف الأوصاف الاعتبارية والأعراض
التي في وجوداتها²⁾ محتاجة إلى الكلّ فإنها يمتنع للعقل أن
يعتبر تقدّمها على موضوعاتها

[337] نَعَمْ يمكن تقدّم الوجود على مذهب من³⁾ قال
أن الوجود حقيقة الحقائق وأن امتياز بعضها عن البعض
بعوارض مسمّاة في المشهور بالماهيات كما يقول إنّ حقيقة

1) »Nämlich den Akzidenzien der Aufnahmefähigkeit für die Kontinuität oder Diskontinuität und der äusseren Gestalt«.

2) Gl. فيه خطأ محض لأنّ الأوصاف الاعتبارية لا وجود لها حتى تكون محتاجة إلى الكلّ فيه (في الوجود) فيمتنع للعقل حينئذ أن يعتبر تقدّمها بل هي من الأمور التي لا وجود لها أصلاً فيمكن للعقل اعتبار تقدّمها بلا حضور كما صرح به المتأخرون
للسيد أسعد رحمه الله

3) Die pantheistische Richtung unter den Sūfis.



الانسان مثلا هو الوجودُ وبِمَتَّازُ عَمَّا عَدَاهُ بَعَارِضِ هُوَ الْحَيَوَانُ
النَّاطِقُ عَلَى عَكْسِ مَذْهَبِ الْجُمْهُورِ وَأَمَّا عَلَى مَذْهَبِ الْجُمْهُورِ
المشهورِ بَيْنَ الْقَوْمِ فَلَا

وبالجملة ليس الوجود من اللواحق التي تكون بَعْدَ الماهية¹⁾
لِمَا بَيَّنَّا أَيْضًا وَفَدَّ يُتَوَهَّمُ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ أَنَّ الْوَجُودَ مِنَ
الاعتباراتِ المتقدِّمةِ عَلَى الماهيةِ لِأَنَّ فِيهِ نَفْيٌ أَنْ يَكُونَ بَعْدَ
الماهيةِ وَهُوَ فَاسِدٌ لِأَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ انْتِفَاءِ كَوْنِهِ بَعْدَ الماهيةِ
أَنْ يَكُونَ قَبْلَهَا إِذْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَعَهَا كَمَا سَبَقَ وَإِنَّمَا نَفَى
كَوْنَهُ بَعْدَ الماهيةِ وَلَمْ يَنْفِ كَوْنَهُ قَبْلَهَا لِأَنَّهُ يَتَسَارَعُ الْوَهْمُ
إِلَى تَأْخِيرِهِ عَنِ الماهيةِ لِأَنَّهَا مَعْرُوضَةٌ لَهُ فَفَنَى البَعْدِيَّةَ لئَلَّا
يَقَعَ غَلْطٌ

[338] وَلَمَّا بَيَّنَّ زِيَادَةَ الْوَجُودِ عَلَى الماهياتِ الممكِنةِ أَرَادَ
أَنْ يُثَبِّتَ مَوْجُودًا هُوِيَّتَهُ وَوَجُودَهُ عَيْنُ ذَاتِهِ²⁾

إِنَّ لِحُوقِ الشَّيْءِ لِلشَّيْءِ أَمْرٌ مُمْكِنٌ فِي نَفْسِهِ فَلَا بَدَّ لَهُ
مِنْ عِلَّةٍ فَعَلَّتُهُ إِمَّا نَفْسُ الذَّاتِ أَوْ غَيْرُهَا ضَرُورَةً وَالْوَجُودُ
لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مِنَ اللّٰوَا حِقِ التِّي تَلْحَقُ الشَّيْءَ ذَاتِهِ لِأَنَّهُ
لَوْ كَانَ كَذَلِكَ فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَلْحَقَهُ قَبْلَ الْوَجُودِ أَوْ يَلْحَقَهُ بَعْدَهُ.

لِاجْتِازِ أَنْ يَلْحَقَهُ قَبْلَ الْوَجُودِ لِأَنَّهُ مَحَالٌ أَنْ يَكُونَ الَّذِي لَا وَجُودَ
لَهُ³⁾ سِوَاءَ كَانَ مَعْتَبَرًا مَعَهُ صِلَاحِيَّةٌ أَنْ يَعْضُ لَهُ الْوَجُودُ أَمْ
لَا — يَلْزَمُهُ شَيْءٌ يَنْتَبِعُهُ فِي الْوَجُودِ.

قِيلَ لَوْ تَمَّ ذَلِكَ لَزِمَ أَنْ لَا تَكُونَ الماهياتُ الممكِنةُ قَابِلَةً

1) 273, 5—6.

2) 273, 7. Definition des göttlichen Wesens.

3) 273, 7—8 u.

للموجود لأنّ بديهته العقل حاكمة بأنّ ما لا وجود له لا يمكن أن يكون له شيء¹ يتبعه في الوجود سواء كان بالايحاء والافادة او بالقبول والاستفادة وأجيب عنه بأنّ قابل الوجود مستفيد له فلا بدّ أن يعتبره العقل معرّي عن الوجود لئلا يلزم تحصيل الحاصل وعنّ العدم أيضا حتى لا يلزم اجتماع المتناقضين بخلاف معطى الوجود سواء كان في وجود نفسه أو وجود غيره فيآته يستحيل أن لا يكون موجودا ضرورة أن² مرتبة³ الایحاء متأخرة عن رتبة الوجود فما لم يوجد الشيء لم يوجد.

هذا واعلم أنّ كلام الناقض متي على أنّ قبول الوجود للماهية قبول بالمعنى المتبادر منه بأن يكون للماهية ثبوت ثم أنّ الوجود يعرض لها عروض الأعراض لموضوعاتها وليس كذلك لأنّ القبول بذلك الوجه لا يتصور إلا إذا كان للقابل وجود مستقل بدون المقبول ولا شك أنّ الماهية بالنسبة الى الوجود ليس كذلك إذ ثبوت الماهية هو وجودها لا أنّ وجودها أمر يحلّ فيها بعد ثبوتها فحينئذ نقول إن أراد الناقض بقوله

لزم أن لا تكون الماهية قابلة للوجود³ القبول بالمعنى الذي ذكره فاللامزة مسلمة وبطلان التالي ممنوع وإن أراد القبول في نظر العقل بمعنى أنه يمكن للعقل أن يجد بينهما نسبة مثل نسبة القابل بالمقبول حين انتزاعه منها الوجود فاللامزة ممنوعة فحال أن تكون الماهية الصالحة لأن يعرض لها الوجود يلزمها شيء حاصل ويحصل منها أمر موجود⁵ إلا بعد حصولها

1) Infolge der Notwendigkeit dessen dass . . . 2) G Gl. رتبة.

3) Text المقبول.

هذا¹⁾ إذا كان الوجود السابق عَيْنَ اللاحق ظاهرًا وأما إذا كان وجودًا آخر فيلزم أيضًا أن يكون موجودًا بوجودين سواء كان الوجود المتقدم مجتمعًا مع الوجود المتأخر أو غير مجتمع بأن يكون أن عروض الوجود الثانى للماهية بعينه أن انتفاء الوجود الأول لكن في استحالة اللازم على هذا التقدير تأمل حقوق شىء لذات لا يمكن أن يكون من تلك الذات إلا بشرط كونها²⁾ موجودة

وجوب³⁾ الشىء عن الشىء فرع وجوبه في نفسه إن الشىء ما لم يجب إما بالذات أو بالغير لم يجب عنه شىء فإن قيل الوجوب الذاتى من مقتضيات الذات فتكون الذات علّة له⁴⁾ ولا تتقدم عليه بالوجوب لأنها لو تقدمت عليه بالوجوب فإما أن يكون بهذا الوجوب فيلزم أن يكون الشىء قبل نفسه أو بوجوب آخر وينقل الكلام اليه ولا يتسلسل بل ينتهى الى وجوب لا يكون وجوبًا مقدمًا عليه ولا يصح كلبية قوله والعلّة لا تُوجب معلولها إلا إذا وجبت فلا ينتج المطلوب اللهم إلا أن يخصص بالوجود ويقال والعلّة أى علّة الوجود لا تُوجب معلولها الى آخره فحينئذ يسقط النقض لكن كلامه لا يساعد ذلك لأنه إن أُريد بقوله أن الملزوم المقتضى للآزم علّة له لما يتبعه ويلزمه أنه علّة لوجوده في نفسه فهو ممنوع وإن

1) 273, 10.

2) Codd. موجودا und كونه.

3) 273, 14—15.

4) Wohl فلا zu lesen.



أريد أنه علة له من غير تقييد بالوجود وغيره كما هو الظاهر فهو صحيح لكن إذا قيّد العلة في الكبرى بالوجود لم يتكرر الأوسط قلنا لا نسلم أن الوجوب الذاتي من مقتضيات الذات بل الوجوب الذاتي مثل الوجود عين الذات فلا يحتاج الى علة والوجوب الغيرى مستفاد من الغير وهو متقدم عليه بالوجوب كما بين في موضعه وأيضا عند تقييد العلة في الكبرى بالوجود يمكن أن تبين الصغرى بأن يقال المراد أن الملزوم المقتضى لوجود اللازم في نفسه علة للوجود وحينئذ يصير ضروريا غير قابل للمنع لكن الكبرى سواء قيّد العلة بالوجود أو أطلق في حين المنع

إذا كان المراد بالوجوب هو الوجوب اللاحق فعدم تقدمه على الوجود ظاهر بل متأخر عنه لأنه ضرورية¹⁾ بشرط الحمل الذى هو الوجود وأما إذا كان المراد الوجوب مطلقا أو الوجوب السابق ففي عدم كونه قبل الوجود خفاء ويمكن أن يبين بأن يقال أنه أيضا لا يمكن أن يكون قبل الوجود لأنه من الصفات الاعتبارية المتأخرة عن الوجود

فإن قيل الوجوب وإن كان من الصفات الاعتبارية لكنها من الصفات التى تتقدم على وجود معروضها إن الشيء ما لم يجب إما بالذات أو بالغير لم يوجد فوجوب الشيء قبل وجوده قلنا إن تقدم العارض الغير المستقل في الوجود — سواء كان له وجود كالعارض أو لم يكن كالأوصاف الاعتبارية — على وجود معروضها ممتنع كما سبق وأيضا الوجوب إما بالذات

1) Wohl statt ضرورى oder نسبة zu ergänzen oder Abstraktum: necessitas.

أو يالغير فإن كان الأول فهو لا يتقدّم على وجود الواجب لأنّه
يستحيل تقدّم أمرٍ عليه وإن كان الثانى فهو إن كان مقدّمًا
على نسبة الوجود الى الماهيّة كالإمكان لكنّه ليس مقدّمًا على
نسبة الوجود اليها¹⁾ لأنّا إذا اعتبرنا ماهيّة الممكن ونسبنا
الوجود اليها وجدنا الامكان كيفيّةً لهذه النسبة وبواسطة
تحقق عدل الوجود تخرج هذه النسبة عن صرافة الامكان
وينتهى الى الوجوب وهو الوجوب السابق ثمّ تصير موجودةً
بالفعل فهذا الوجوب مقدّم على الاتّصاف بالفعل ومتأخّر عن
الاتّصاف بالامكان كما أنّ الامكان أيضا مقدّم على الاتّصاف
بالفعل وموخر عن مطلق الاتّصاف إذ هو كيفيّة له

وأما أنّ تأخّر الوجوب عن هذا الوجود ههنا يكفى في
الايجاب أم لا فكلام آخر لا دخل²⁾ له في تقدّم الوجود على
الوجوب الذى هو غرضنا والظاهر هو أنّه لا يكفى بل لا بدّ
فيه³⁾ من تأخّر الوجوب عن الوجود بالفعل فثبوت بعض
المفهومات يستدعى الوجود بالفعل وبعضها يستدعى الوجود
مطلقًا على ما يقتضيه العقل الصريح وأما ما ليس فيه من
رائحة الوجود كالمعدوم الصّرف فلا يثبت له شيء قطعًا فعلى
هذا يجب أن يُحمّل الوجوب في الدليل على الوجوب اللاحق
حتى ينطبق الدليل على الدعوى

بقى ههنا شيء وهو أنّ الامكان مستند الى ذات الممكن
من حيث هي فيكون معلولا لها فيلزم أن تكون علته التى

1) Vielleicht مطلقًا zu ergänzen. 2) Wohl دخول oder مدخل
zu lesen. 3) فيه يعنى في الايجاب.

هي الذات واجبةً قبلَ ثبوتِ الامكانِ لها فهذا الوجوب لا يجوز أن يكون وجوباً ذاتياً وإلا يلزم الانقلاب ولا يجوز أيضاً أن يكون وجوباً بالغير لأنَّ الوجوبَ الغيريَّ متأخراً عن الامكانِ لها سبق. وما قيل في الجواب عنه هو¹⁾ أننا نختارُ كونَه وجوباً ذاتياً ونمنع لزوم الانقلابِ وإنما يلزم لو كان وجوبَ الوجودِ وأما إذا كان وجوبَ الامكانِ فلا. فالممكنُ ضروريُّ الامكانِ لا ضروريُّ الوجودِ في حدِّ نفسه ليلزم الخالُ فهذا الوجوبُ يجوز أن يتأخَّرَ عن اتِّصافِ الماهيةِ بالوجودِ كالامكانِ ويتقدَّم على اتِّصافِ الماهيةِ بالامكانِ فمدنوعٌ بأنَّ الكلامُ في وجوبِ وجودِ العلةِ لا في وجوبِ وجودِ أيِّ محمولٍ لها كما لا يخفى إلا أن تُقبِلَ العلةُ بالوجودِ كما أشيرُ اليه²⁾ بقولي يمكن أن تُبينَ الصغرى الى آخره ولما لم يكن الايجادُ واقتضاء الوجودِ بدونِ الوجوبِ المأخَّرِ عن الوجودِ فلا يكون الخ³⁾

وإذا أثبت أن الوجودَ لا يمكن أن يكون من مقتضيات الماهية ولا بُدَّ للموجودات الممكنة من مبدأٍ موجودٍ فيكون إذا المبدأ الخ بهذا⁴⁾ القدر من الكلام⁵⁾ ثبت ما ادعاه وأما

قوله فكل ما هويته غير ما هيته وغير المقومات فهويته من غيره فلا تظهر الفائدة فيه بل الظاهر أنه تكرر وكل ما كان هويته مستفاداً من الغير فهو ممكن لا بد له من علة ولا يمكن أن تذهب العلة الى غير النهاية لاستحالة التسلسل فيجب

1) Text من.

2) Codd. بقوله.

3) 273, 15.

4) Bis 273,

19 incl.

5) Cod. fehlt ما.

أَنْ يُنْتَهَى إِلَى مَبْدَأٍ لَا مَاهِيَّةَ لَهُ مَبَايِنَةً لِلْهُوِيَّةِ¹⁾ أَيْ يَكُونُ هُوِيَّتُهُ عَيْنَ ذَاتِهِ لِأَنَّهَا لَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ خَارِجَةً عَنْهُ كَمَا بَيَّنَّ وَلَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ جِزْأً لَهَا لِمَا سَنَبِّينُهُ عَنْ قَرِيبٍ فَتَعَيَّنَ أَنَّ مَبْدَأَ الْمَوْجُودَاتِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْوَجُودَ عَيْنَهُ.

قال بعضُ الحَقِّقِينَ مَرَاتِبَ الْمَوْجُودَاتِ بِحَسَبِ التَّقْسِيمِ الْعَقْلِيِّ ثَلَاثَ لَا مَرِيدَ عَلَيْهَا أَدْنَاهَا الْمَوْجُودُ بِالْغَيْرِ أَيْ الَّذِي يُوجِدُهُ غَيْرُهُ فَهَذَا الْمَوْجُودُ لَهُ ذَاتٌ وَوَجُودٌ يُغَايِرُ ذَاتَهُ وَمُوجِدٌ يُغَايِرُهُمَا فَإِذَا نُظِرَ إِلَى ذَاتِهِ وَقُطِعَ النَّظَرُ عَنْ مُوجِدِهِ أُمِّمَكَنَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ انْفِكَالُ الْوَجُودِ عَنْهُ وَلَا شُبُهَةٌ فِي أَنَّهُ يُمْكِنُ تَصَوُّرُ انْفِكَالِهِ عَنْهُ فَالْتَصَوُّرُ وَالْمَتَصَوُّرُ كِلَاهِمَا مُمْكِنٌ وَهَذِهِ حَالُ الْمَاهِيَّاتِ الْمُمْكِنَةِ كَمَا هُوَ الْمَشْهُورُ وَأَرْسَطُهَا الْمَوْجُودُ بِالذَّاتِ بِوَجُودٍ غَيْرِهِ أَيْ الَّذِي تَقْتَضِي ذَاتُهُ وَجُودَهُ اتِّضَاعًا تَامًّا يَسْتَحِيلُ مَعَهُ انْفِكَالُ الْوَجُودِ عَنْهُ فَهَذَا الْمَوْجُودُ لَهُ ذَاتٌ وَوَجُودٌ يُغَايِرُ ذَاتَهُ فَيُمْتَنَعُ انْفِكَالُ الْوَجُودِ عَنْهُ بِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِهِ لَكِنَّ يُمْكِنُ تَصَوُّرُ هَذَا الْإِنْفِكَالِ فَالْمَتَصَوُّرُ حَقًّا وَالتَّصَوُّرُ مُمْكِنٌ وَهَذَا حَالُ وَاجِبِ الْوَجُودِ تَعَالَى عَلَى مَذْهَبِ جُمْهُورِ الْمُتَكَلِّمِينَ وَأَعْلَاهَا الْمَوْجُودُ بِالذَّاتِ بِوَجُودٍ هُوَ عَيْنُهُ أَيْ الَّذِي وَجُودُهُ عَيْنُ ذَاتِهِ فَهَذَا الْمَوْجُودُ لَيْسَ لَهُ وَجُودٌ يُغَايِرُ ذَاتَهُ فَلَا يُمْكِنُ تَصَوُّرُ انْفِكَالِ الْوَجُودِ عَنْهُ بَلِ الْإِنْفِكَالُ وَتَصَوُّرُهُ كِلَاهِمَا حَقًّا وَلَا يَخْفَى عَلَى ذِي مُسَكَّةٍ أَنَّ لَا مَرْتَبَةَ فِي الْمَوْجُودِيَّةِ أَقْوَى مِنْ هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ الثَّلَاثَةِ الَّتِي هِيَ حَالُ الْوَاجِبِ تَعَالَى عِنْدَ جَمَاعَةِ ذُرَى بَصَائِرٍ ثَابِتَةٍ وَأَنْظَارٍ صَائِبَةٍ [352, 25]

1) Alfār. 273 Ende von Kap. I.



ولم يريدوا بقولهم أنّ وجوده عَيْنُ ذاته أنّ ذاته تعالى
 فَرَدَّ من أَفْرَادِ مفهوم الوجود المطلق المشترك العارض
 للأشياء حتى يَرَدَّ عليهم أنّ تصوّر الانفكاك ليس بمستحيل
 حينئذٍ لأنّ الذات على هذا التقدير غَيْرُ الوجودِ يحسب
 الواقع فَيَتَصَوَّرُ الانفكاكُ بينهما كمرتبة الأوسَطِ للموجود فيلزم
 أن لا تتحقّق المرتبة الثالثة التي هي المرتبة العُلْيَا بل أرادوا
 به أنّه تعالى هو الوجودُ الحُضُّ يعنى أنّه بحيثيّة لو حصل
 في العقل لَمَا أَمَكَّنَ للعقل أن يُفَصِّلَهُ الى معروض غير الوجود
 وعارض هو الوجود كما أنّه يَفَصِّلُ الموجودات الممكنة اليهما
 كالإنسان فإنّه عند التفصيل وَجَدَهُ العقل أنّه أمرٌ يعرضُ
 الوجودُ فهو شَيْءٌ موجودٌ لا أنّه موجود من حيث هو بلا اعتبارِ
 شَيْءٍ مَعَهُ ولذلك يحتاج الممكنُ الى علةٍ تجعل ذلك الأمرَ
 المغايرَ للذات مرتبطا بها ولا يحتاج الواجب اليها لعدم
 المغايرة بين الذات والوجود فلا يُتَصَوَّرُ الانفكاكُ بين ذاته
 وبين كونه موجودا وهو كونه بحيث تُصَدَّرُ عنه الآثار الخارجية
 بخلاف المرتبتين الأخرين وأما تصوّر الانفكاك بين الذات
 وبين مفهوم الوجود المطلق البديهيّ التصوّر فهو ممكنٌ
 لِأَنَّهُ يَغَايِرُ الذات [254, 3]

فإن قيل المراتب الثلاث للموجود والموجود ما قام به
 الوجود فيكون مغايرا له فلا يتحقّق المرتبة الثالثة التي هي
 المرتبة العُلْيَا إنّ كلّ غيرين يُتَصَوَّرُ الانفكاكُ بينهما قُلْتُ
 تقسّم الموجود الى هذه الأقسام ليس بحسب معناه اللغويّ
 حتى يَرَدَّ ما ذكرتم بل بحسب معناه الحقيقيّ المعبر عنه
 بالفارسيّة باللفظ هَسْت ولا شك أنّ ذلك المعنى لا يقتضى

المغايرة بل يمتثل أن يتحقق مع المغايرة وبدونها إن مآله
 أنه أمرٌ تظهر عنه الآثارُ الخارجيّةُ سواء كان ذلك الظهورُ
 لذاته من غير قيامٍ شيءٍ به أو لأجل قيامٍ شيءٍ آخر به ولو
 سلم أن هذا التقسيمَ بحسبِ معناه اللغوي نقول القيامُ أعمُ
 من أن يكون حقيقياً كقيامِ الوصفِ بموصوفه أو غيره كقيامِ
 الشيءِ بذاته الذي مرَّجعه¹⁾ عدمُ القيامِ بالغير كما قيل في
 حدِّ الجوهرِ أنه أمرٌ يقوم بذاته أى لا يكون قائماً بالغير وظاهرُ
 أن التجوُّزَ في معنى القيامِ لا يستدعى التجوُّزَ في وقوع الوجودِ
 على شيءٍ ولو سلم أنه يستدعيه نقول أن الحكماءَ لا يتكاشون
 عن ذلك بل صرح الشيخُ أبو عليّ في تعليقاته²⁾ بذلك حيث
 قال إذا قلنا واجبُ الوجودِ موجودٌ فهو لفظٌ تجازُ معناه أنه
 يجب وجودُه لا أنه شيءٌ موضوعٌ فيه الوجودُ [355, 17]

فصَّ الشيءَ عبارةً عن خلاصةِ الشيءِ وزبَدَتِه ولما كانت
 المباحثُ المذكورةُ في هذه الرسالةِ عيّنَ الحكمةَ وخلاصةَ مسائلِها
 عنونَ كلَّ طائفةٍ خصوصيةً منها بالفصِّ ليشعرَ في أوّلِ الأمرِ بجلالةِ
 مكانتها ونفاسةِ شأنها حتى يرغب الطالبون في تحصيلها رغبةً
 كاملةً

وإلا لم توجد³⁾ وإلا يلزم الانقلابُ من الامتناعِ الذاتيِّ
 الى الإمكانِ

لم تكن معلولةً للتنافي بين الوجوبِ والاحتياجِ الى⁴⁾
 الغير الذي يستلزم الإمكانَ [356, 8]

1) فائدتهُ، مرادُهُ، مآلهُ. 2) Cfr. BROCKELMANN, *G. d. a. L.* Bd. I,

S. 455 Nr. 21. 3) 274, I Ende. 4) Cod. اى للغير 274, 2 Mitte.



إِحْصَارُ الْمَفْهُومَاتِ فِي الثَّلَاثِ¹⁾ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا وَلَا مَمْتَنَعًا
لذاته تَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ مِمكِنًا لذاته [356, 11]

ان²⁾ الممكِنَ لا يخلو من أن تكون علته موجودة أو
معدومة فإن كانت موجودة فالممكِنُ واجبٌ بِالغَيْرِ وإن كانت
معدومة فالممكِنُ ممتنع بِالغَيْرِ إذْ عَدَمُ علته علةٌ لعدمه
والوجوبُ بِالغَيْرِ يُسَمَّى وجوبًا سَائِقًا إِذَا كَانَ مَقْدَمًا عَلَى وجودِ
المعلولِ لِأَنَّهُ وَجِبٌ مِنْ علته ثُمَّ وَجِدٌ. والمرادُ بِالسَّيْقِ الدَّائِي
فلا يلزم اتصافُ الماهيةِ بوجوبِ الوجودِ حالَ كونها معدومةً
كيف. وهى فى تلكِ الحالةِ ممتنعةٌ بِالغَيْرِ وَإِذَا كَانَ مَتَأَخَّرًا
عن وجودِ المعلولِ يُسَمَّى الوجوبُ اللَّاحِقَ وَالضَّرُورَةَ بِشَرِطِ
الكمولِ لِأَنَّ كُلَّ مِمكِنٍ موجودٍ يَجِبُ وجودُهُ بِشَرِطِ كونه موجودًا
فإن قيل لِمَ لا يجوزُ أن يكفَى فى وقوعِ أَحَدِ طَرَفِي الممكِنِ³⁾
رِجَائُهُ الحاصِلُ مِنَ العلةِ الخارجيةِ من غيرِ أن يُنتهى إلى
خَدِّ الوجوبِ فلا يكونُ يَجِبُ بِشَرِطِ مَبْدئِهَا فَلَمَّا العلةُ التى
بها يقعُ وجودُ الممكِنِ أعنى علتهُ النامةُ لا بُدَّ أن⁴⁾ يكونَ
بحيث يَجِبُ بها الوجودُ إذْ لو لم يَجِبْ بها أمكِنَ أن يتحققَ
معها الوجودُ وَالْعَدَمُ إذْ لا جِهَةَ لِلامتناعِ فأمكِنَ أن يقعَ
بالنسبةِ إلى ذلكِ⁵⁾ العلةِ الطَّرْفِ المَرجوحِ ووقوعِ الطَّرْفِ المَرجوحِ
بالنسبةِ إليها لا يَمكِنُ بدونِ رِجَائِهِ عَلَى الطَّرْفِ الرَّاجِحِ
بالنسبةِ إليها وهو باطلٌ لِمِنَافَاتِهِ مَقْتَضِي ذاتها وهو رِجَانُ
الطَّرْفِ الرَّاجِحِ وَإِذَا كَانَ الوجودُ حَاصِلًا لِلماهيةِ المَعْلولةِ

1) Tres modi entis.

2) Anschliessend an 274 Z. 3 Mitte.

3) Das

Sein und das Nichtsein.

4) Statt أن

5) Codd. statt تلك.

عن غيرها فهي في حد ذاتها هالكة عارية عن الوجود باطلّة
في نفسها [358, 7]

يمكن أن يراد بِالْوَجْهِ¹⁾ الذات كما تقول العَرَبُ أَكْرَمَ
اللُّدَى وَجْهَهُ أَي ذَاتَكَ يَعْنِي أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ هَالِكٌ بَاطِلٌ فِي حَدِّ
ذَاتِهِ إِلَّا ذَاتَ الْحَقِّ فَإِنَّهُ بَحْتُ الْوُجُودِ فَكُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا
وَجْهَهُ²⁾ أَرَأَى وَأَبَدًا وَلَا يَحْتَاجُ الْعَارِفُ إِلَى قِيَامِ الْقِيَمَةِ حَتَّى يَسْمَعَ
نِدَائَهُ تَعَالَى لِمَنْ الْمُدْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاجِبُ الْقَهَّارُ بَلْ هَذَا
النِّدَاءُ لَا يَفَارِقُ سَمْعَهُ أَبَدًا وَيَجُوزُ أَنْ يَرْجِعَ ضَمِيرُ وَجْهَهُ إِلَى
الشَّيْءِ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ مِنْ سِيَاقِ كَلَامِهِ أَي كُلُّ شَيْءٍ مِنْ
الْمُمْكِنَاتِ هَالِكٌ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ إِلَّا وَجْهَهُ الْمُنْسُوبَ إِلَى
مَبْدَأِهِ لِأَنَّ ذَاتَ الْمُمْكِنِ إِذَا اعْتَبِرَ مِنْ حَيْثُ هِيَ بَدُونَ عِلَّتِهِ
يَكُونُ هَالِكًا مَحْضًا عَدَمًا صِرْفًا وَإِذَا اعْتَبِرَ مِنَ الْوَجْهِ الَّذِي
يَسْتَرِي إِلَيْهِ الْوُجُودُ مِنَ الْحَقِّ الْأَوَّلِ يَكُونُ مَوْجُودًا فَإِذَا لَا مَوْجُودَ
فِي ذَاتِهِ إِلَّا ذَاتُهُ تَقَدَّسَتْ [359, 1]

قال الشيخ في إلهيات الشفاء³⁾ إذا كان شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ
لذاته سبباً لوجود شَيْءٍ آخَرَ كَانَ سَبَبًا لَهُ دَائِمًا مَا دَامَتْ
ذاتُهُ موجودةً فَإِنَّ كَانَ دَائِمَ الْوُجُودِ كَانَ مَعْلُومُهُ دَائِمَ الْوُجُودِ
فِيكُونُ مِثْلُ هَذَا مِنَ الْعَدَلِ أَوْلَى بِالْعِلِّيَّةِ لِأَنَّهُ يَمْنَعُ مَطْلَقَ
الْعَدَمِ لِلشَّيْءِ فَهُوَ الَّذِي يُعْطَى الْوُجُودَ التَّامَّ لِلشَّيْءِ وَهَذَا
هُوَ الْمَعْنَى الَّذِي يُسَمَّى إِبْدَاعًا⁴⁾ عِنْدَ الْحُكَمَاءِ وَهُوَ تَأْسِيسُ

1) Alfārābī 274, 5.

2) S. 28, 88.

3) BROCKELMANN, *G. d. a. L.*

I S. 455 Nr. 18 Met. VI 2 Mitte.

4) Vgl. 280, 11 Nr. 29 إبداعيّة.

الشيء بعد لَيْسَ مطلقاً¹ فإنَّ للمعلول في نفسه أن يكون لَيْسَ ويكون له عن علته أن يكون أَيْسَ² والذي يكون للشيء في نفسه أَقْدَمُ عند الذهن بالذات لا بالزمان³ عن الذي يكون عن غيره قد يُنَوِّهَم من ظاهر كلام الشَّيْخَيْنِ⁴ في هذا المقام لأنَّ العدمَ مقتضى ذاتِ الممكنِ وله تقدُّمٌ بالذاتِ على وجودِ الممكنِ وأعترض عليه بأنَّ الممكنَ متساوي النسبة إلى الوجودِ والعدمِ فكما أنَّ وجودَهُ يكون من الغير كذلك عدمُهُ أيضاً يكون من الغير فلا يكون من ذاته وأيضاً لو كان عدمُهُ مقتضى ذاته لكان ممتنعاً بالذات وقد فرضناه ممكناً بالذات هذا خَلْفٌ وبأنَّ⁵ تقدُّمَ عدمِ الشيء على وجوده باطلٌ إذ لا يصحُّ أن يقالَ عَدَمَ الشيءِ ثمَّ وُجِدَ ولنا أن نجيبَ عنه بأنَّ نقولُ الممكنُ لما كان وجودُهُ عن غيره فإذا قُطِعَ النَّظَرُ عن الغيرِ وأعتبرَ ذاته من حيث هو لم يكن له وجودٌ قطعاً وهذا السلبُ للمعلول ثابتٌ في حدِّ ذاته لازمٌ له من حيث هو سواء كان في حالة الوجودِ أو في حالة العدمِ وهو المرادُ بالعدمِ الذي قيل فيه أنه مقدَّمٌ على وجودِ الممكنِ لأنَّ صريحَ العقلي حاكمٌ بأنَّ وجودَهُ من الغيرِ لأجل أنَّه ليس بموجودٍ في حدِّ ذاته إنَّ لو كان له وجودٌ في حدِّ ذاته لم يمكن أن يوجد من الغيرِ وإلا يلزم تحصيلُ الحاصلِ لأنَّ اتصافَهُ بالعدمِ الذي هو رَفَعُ الوجودِ ويستحيل اجتماعُهُ معهُ من مقتضى ذاته لَيَلْتَزِمُ الحَالَ فإنَّ ذلك بيِّنُ البطلانِ

1) Ismā'il zu 274, 6 Nr. 3 und Übersetzung zu 12, 13. 2) Es existiert.

3) Avic. في الزمان. 4) ابو علي بن سينا وابو نصر الفارابي

5) اي وأعترض بأنَّ

لا يتفوّه به عاقلٌ فضلاً عن فضلاء الحكماء أو نقول المراد أنّ
 للمعلول في حد ذاته عدم اقتضاء الوجود ولا استحقاقيته لا
 عدم الوجود ولا شك أنّ عدم ذلك الاقتضاء الذى هو مقتضى
 ذات الممكن المعلول مُقدّم على وجود المعلول لأنّه ما لم
 يتحقّق عدم الاقتضاء في ذات المعلول لم يتصور وجوده إن
 حينئذٍ يتحقّق إما اقتضاء الوجود فيكون الوجود وجود الواجب
 لا وجود المعلول أو اقتضاء العدم فيصير ممتنعاً بالذات
 لا معلولاً موجوداً فعلى أنّهما كان صحّ قولهم الحدوث مسبوبة
 الوجود بالعدم فإن كان السبق بالزمان فحدوث زمانى وإن
 كان بالذات فحدوث ذاتى غايته أن يكون المراد بالعدم أعم
 من معناه المتبادر وقد يُمنع كون الأمر الذى عن الذات
 قبل الذى عن الغير بأنّه يجوز أن لا يكون بين ذينك الأمرين
 علّة ومعلوليّة مطلقاً فضلاً عن أن يكون الذى عن الذات
 علّة للذى ليس عن الغير¹⁾ [362 unt.]

إن فسّر الحدوث الذاتى باحتياج الشئ في وجوده الى
 الغير كما فسره الإمام²⁾ فتحققه ظاهرٌ وتقدّمه على وجود
 الممكن لا يحتاج الى كثرة مؤنّة إن يصحّ أن يقال احتياج الى
 العلّة فأوجدته فوجد [363, 12]

1) عن الغير statt عن الذات. 2) Mit
 الإمام wird meistens Gazālī, immer aber ein Theologe bezeichnet. Farānī will
 mit diesem Titel seinen Gewährsmann in die Reihen der Theologen einführen
 und zugleich deren Vorurteil gegen Fārābī als Philosophen die Spitze ab-
 brechen. Vielleicht ist auch جلال الدين الدوانى (BROCKELMANN II 217)
 der Lehrer Ismā'il's, oder Suhrawardī (BR. I 440 Nr. 22) gemeint.



إن كان حملها¹⁾ على كثيرين من مقتضى ذاتها لم تكن
 ماهيتها²⁾ محمولةً على واحدٍ بالعدد وإلا يلزم تخلف مقتضى
 الذات عنها إذ المفروض أنّ حملها على كثيرين من مقتضاها
 فذلك³⁾ أي حملها على كثيرين واتحادها معها من غيرها
 فوجود الماهية للأفراد وكونها إياها معلولٌ لغير الذات لأنه
 لما لم يمكن أن يكون من الذات فتعيين أن يكون من غيرها
 ليس كون كل واحدٍ تلك الماهية يعني⁴⁾ لا يكون منشأها
 حمل الماهية عليه واتحادها معه هو كونه ذلك الواحد أي
 لا تستدعي تلك الماهية لذاتها خصوصية ذلك الواحد واتحادها
 معه ويمكن أن يقال معناه ليس كون تلك الماهية تلك الماهية
 أي ليس مقتضى نفس تلك الماهية هو كونه⁵⁾ واتحاده مع ذلك
 الواحد [364, 13]

1) Ad Nr. 4 حمل الماهية. 2) 274, 14. 3) 274, 11 لَمَّا

كانت ماهيتها بمفردٍ فذلك. 4) Nr. 3 Anfang. 5) Z. erg. كونه ذلك الواحد.

(Fortsetzung folgt.)



Lexikalische Miscellen.

Von *Harri Holma*.

1. *akû, ekû*.

Für den Gebrauch von assyr. *akû, ekû*, fem. *akûtu, ekûtu* »schwach«, »Schwächling«, »Krüppel«, speziell auch »Waise« (Cod. Hamm. XXIV 61; DHWB 52^b) verweise ich hier kurz auf die Wörterbücher, sowie HUNGER, *Tieromina* 92¹, CT XXVII 5, 17 f.; BOISSIER, *Doc. Ass.* 118, 21 u. a. m. Die Etymologie des Wortes ist, soviel ich weiss, bis jetzt noch nicht ermittelt. Es scheint mir aber über jeden Zweifel erhaben, dass *akû* etymologisch mit hebr. כָּהַן »schwach, blöde sein« identisch ist (vgl. GES.-BUHL¹⁵ 332^a, wo aus den übrigen semitischen Sprachen mehrere Entsprechungen erbracht sind). Im Assyrischen hat also dieselbe Metathesis von *k* und *h* stattgefunden wie im Äthiopischen, wo *uhē* »energielos sein« (DILLMANN 10) genau dem assyr. *akû, ekû* entspricht. Stammverwandt sind fraglos auch hebr. קָהָה, syr. ܩܗܐ »stumpf sein« (GES.-BUHL¹⁵ 699^a), arab. هَكَعَ »niedrig sein«, wovon هُكَّعَةٌ »Dummkopf«, ferner هَاكَيْ (III) »für dumm halten«, كَهَيْ »verzagt sein«, »avoir la figure rousse et l'haleine fétide« (BELOT), wovon أَكْهَى »dumm« etc.; wohl auch كَهَّ »alt und dekrepid sein«, كَهَمَ »stumpf sein« etc. Vgl. endlich hebr. כָּהַן GES.-BUHL¹⁵ 328^a. Es scheint allen



diesen Stämmen eine uralte, ursprünglich zweiradikalige Wurzel, etwa *kh*, zugrunde zu liegen, die verschiedener Dreiradikalisierung anheimgefallen ist. Dass assyr. *akû*, *ekû* zu dieser Wurzel zu stellen ist, dürfte aus dem oben Gesagten ohne weiteres hervorgehen.

2. *Û.KAS.KAS.UL*.

In dieser bei KÜCHLER, *Medizin* K. 61 I 8 ff. und wahrscheinlich auch II 39 f. sich findenden Zeichengruppe, deren Lesung uns bis jetzt nicht überliefert ist (SAI 7179), wollte K. ein Ideogramm für »Darm« erblicken; es handelte sich nach ihm in den betreffenden Zeilen um einen »Darmvorfall durch den After«. Dagegen glaubte MEISSNER (GGA 1904, 753) darin den Namen für »Geschwür«, »Wunde« sehen zu müssen. Wie aber in der Beschreibung einer Magenkrankheit (*šumma rêš libbi-šu ikkal-su* »wenn sein Epigastrium ihn schmerzt«) von derartigen Symptomen die Rede sein sollte, leuchtet nicht ein. Aber auch KÜCHLER's Hypothese vom Darmvorfall ist, wie er selbst im Kommentar angedeutet hat, etwas gesucht.¹⁾ Viel natürlicher wäre es meines Erachtens, in *Û.KAS.KAS.UL* einfach den Namen für Stuhlgang zu sehen. In drei Tagen sollte die in den Zz. 2—7 vorgeschriebene Kur wirken (dass der Verband gerade *Û.KAS.KAS.UL* bedeckt haben sollte — daher K.'s Auffassung dieser Gruppe als eines Körperteilnamens —, wird durch den Text nicht direkt gefordert: der Arzt sollte am vierten Tage den Verband losmachen und überhaupt nachsehen, d. h. den Kranken aufs neue untersuchen); erst dann konnte die Diagnose festgestellt und der weitere Verlauf der Krankheit vorhergesagt werden. Dass dabei — es handelt sich ja um eine Magenkrankheit — die Farbennüancen des Stuhls des Kranken (es werden weisse, rote, grüne und schwarze *Û.KAS.KAS.UL* unterschieden)

1) Zudem würde man, wenn *Û.KAS.KAS.UL* = »Darm«, das Personal-suffix erwarten.

als wichtiges Hilfsmittel zur richtigen Bestimmung der Art der Krankheit dienen, ist selbstverständlich.

Als ich nun, um Parallelen zu erhalten, bei Hippokrates nachschlug, sah ich sofort, dass er in seinem *Προγνωστικόν*, dort wo vom Stuhlgang des Kranken die Rede ist (*Opera medicorum graec.* XXI 99 f.; GRIMM's Übersetzung I 143), unter verschiedenen Stuhlgängen gerade die weissen, grüngelben, hochroten und schwarzen hervorhebt, und zwar so, dass die drei ersten als gefährlich, der letzte, schwarze, aber als ganz besonders gefährlich bezeichnet werden (so auch sonst passim in seinen Büchern). Wir finden also hier genau dieselben Farben wie in unserm Text wieder. Auch sonst ist die Übereinstimmung des assyrischen und griechischen Textes auffällig, nur dass hier der weisse Stuhlgang als gefährlich, dort als günstig (*libbi-su i-pa-sak*) betrachtet wird. Man beachte aber insbesondere, dass der schwarze Stuhl hier wie dort als speziell gefährlich, ja sogar tödlich betrachtet wird. In der Tat ist ja u. a. der schwarze Stuhl ein Zeichen des Magengeschwürs, wie mir von medizinischer Seite mitgeteilt wird.

Die Übereinstimmung der beiden Texte kann kaum ein blosser Zufall sein. Hier scheint sich also alte Gelehrten-tradition fortgesetzt zu haben. Für die Gleichsetzung *Û.KAS.KAS.UL* = Stuhlgang spricht aber noch folgendes. Dass der Stuhlgang farbig erschien, war jedenfalls ein Zeichen des anormalen und ungünstigen Verlaufs der Krankheit, wobei jedoch der weisse Stuhl für den Patienten am wenigsten gefährlich war. Der Zweck der Kur war natürlich damals, wie heute in ähnlichen Fällen, den Magen zum Purgieren zu bringen, wie dies tatsächlich aus inhaltlich gleichen Abschnitten der KÜCHLER'schen Texte hervorgeht (K. 71 I 28. 45. 48, K. 61 I 16. 18 usw.). Nun schliesst sich an die Angabe der Prognose nach den verschiedenen Färbungen des Stuhles abrupt ein neuer Abschnitt, der Vorschriften für den Arzt für den Fall, dass *Û.KAS.KAS.UL* lang ist, enthält. Der »lange« *Û.KAS.*

KAS.UL kann meines Erachtens nur auf Purgation, Diarrhoe Bezug haben! Vorausgesetzt wird also, dass der Zweck der in *Zz.* 2—7 beschriebenen Kur wirklich erreicht war; nur in dem Falle, dass die Krankheit normal verlief, d. h. dass der Patient zum Purgieren gekommen war, durfte also der Arzt zum Herstellen der Gesundheit des Patienten die in *Zz.* 11—13 vorgeschriebenen Massregeln treffen. Wie sich aber der Arzt dem Falle gegenüber verhalten sollte, wo der Stuhl (schwer und) farbig war, dafür scheint unser Text keinen näheren Bescheid zu geben.

Nach der obigen Auslegung dürfte die Gleichsetzung *Ü.KAS.KAS.UL*¹⁾ = »Stuhlgang« nicht als zu kühn erscheinen. Auf irgend welche Erklärung des Ideogrammes und auf jede Vermutung der Aussprache desselben muss ich einstweilen verzichten.²⁾

3. *e|illuku, šuduru.*

Für *e|illuku*, zu dem man ausser den DHWB 70^a erbrachten Belegen vielleicht noch V R 16 b 38: [*il*]-*lu-uk-ku* (es folgen: [*sa*]-*a-bu*³⁾) und zweimal [*e*]-*rim-mu-ú*; vgl. *erim-*

1) Oder besser *Ü.BÚ.BÚ.UL*? Vgl. BR. 4463, SAI 2989.

2) Hat man, wenn die Lesung *Ü.BÚ.BÚ.UL* sich bewahrheiten sollte, etwa an onomatopoetischen Ursprung zu denken?

3) So wird zweifelsohne wegen des folgenden *erimmû* zu ergänzen sein, im Hinblick auf II R 40 c—d 37 ff. = CT XIV 16 a—b 2 ff.: [*aban*]*sa-a-bu*, gefolgt von *epirru* (vgl. KB VI (1) 397) und *erimmatu* u. a. An unsrer Stelle scheint *sábu* einen aus *sábu*-Stein gefertigten Schmuckgegenstand zu bezeichnen; I R 44, 83 wird *aban sa-a-bu* dagegen als Baumaterial gebraucht. Sollte daher nicht vielmehr *sápu* zu lesen und dieses mit arab. **سَاف** »Steinschichte in der Mauer (series lapidum in pariete)«, **مَسَافَة** »un pan de mur« (Dozy) zu kombinieren sein (vgl. auch **سُوف**)? — Etymologisch zu trennen sind: 1. *sábu* »schöpfen« (CT XVII 38 »AA« 34: *sa-am-ma*, Imper., WZKM 1905, 394 f., FRANK, *Beschw.-Rel.* 66¹, GES.-BUHL¹⁵ 789b), etymol. = hebr. **שָׁבַב** (s. d.). 2. das an der bekannten Stelle KB III (2) 6 Nr. 2, 17 vorkommende *sa-a-pu* (vgl. I R 67 II 2), das wohl »verschwinden« o. ä. heisst und daher zum Stamme

matu unten) vergleiche, hat schon DELITZSCH richtig zwei verschiedene Bedeutungen in Anspruch genommen: 1. Prachtgewand, 2. Schmuckgegenstand. Es sei mir gestattet im folgenden diese Bedeutungen etwas näher zu besprechen. Dass zunächst die Bedeutung »Schmuckgegenstand« gesichert ist, geht aus II R 37 g—h 53 (jetzt auch CT XIV 3; zum Ideogramm vgl. SAI 2546, wo das Fragezeichen getrost getilgt werden kann) hervor, weil dort das Determinativ *aban* dem Ideogramm vorangesetzt ist. *illuku* muss also einen aus (Edel)stein bzw. Metall verfertigten oder mit solchem versehenen Gegenstand bezeichnen, wie auch die folgenden *ti-ig-n[u]* »Schmuck« und *e-rim-ma-tú* (ausser Wbb. s. GES.-BUHL¹⁵ 11^b; KB VI (1) 397) zum Überfluss zeigen.

Etymologisch ist dieses *e|illuku* sicher mit arab. حَلَقٌ, حَلَقَةٌ, äthiop. ስልቀት »Ring« (annulus) identisch.¹⁾ Ob auch die Bedeutungen sich decken, scheint aber im Hinblick auf das Ideogramm von *illuku*²⁾ weniger wahrscheinlich. Wie dem auch sei, jedenfalls dient *illuku* zugleich zur Bezeichnung eines mit *illuku*'s versehenen Kleides. Das zeigt schon das Determinativ *ku* vor dem Ideogramm V R 15 c—d 14 und ferner das von unserm Wort sicher nicht zu trennende nhbr. חָלִיק »Hemd«. Am sichersten aber scheint dafür der Parallelismus mit *šuduru* zu sprechen. — V R 28 c—d 67 steht *el-lu-ku* parallel mit *šu-du-rum* und ebenso CT XIV 3 b—c 12 in einer Gruppe mit *il-lu-ku*, *ti-ig-nu* etc. *su-du-ru*. Dass hier dasselbe Wort vorliegt, dass wir es also keines-

סָבָו (GES.-BUHL¹⁵ 533) zu stellen sein wird. — Zu *sabú* »zittern«, »beben« (M.-A. 745^b, ganz unten) vgl. noch die Belege bei FRANK, a. a. O. 82*, sowie HUNGER, *Tieromina* 156⁸. Sollte damit etymologisch arab. سَبَّأٌ »aus Altersschwäche delirieren« zu kombinieren sein? — Zu dem unsicheren Stamm *sabú*, dessen III^{II} = »gebaut werden«, vgl. LANDSBERGER, ZA XXV 384.

1) Wohl vom Stamme *hlq* »glatt sein« abzuleiten.

2) *MUL.UG.* Man denkt eher an irgend einen Sternschmuck.

falls mit verschiedenen Wörtern zu tun haben, wie die Wbb. wollen, ist ohne weiteres ersichtlich. Entweder hat der Schreiber fälschlich *su* statt *zu* geschrieben oder aber, und das scheint mir wahrscheinlicher, weist die schwankende Orthographie auf fremdländischen Ursprung hin, zumal ein Stamm *šdr* für das Assyrische sonst nicht zu belegen ist. Selbst wenn *suduru* in der HWB 490^b vorgeschlagenen Weise zu fassen wäre, ist das Vorkommen eines mit *illuku* parallelen Wortes *šuduru* nicht wegzuleugnen.

Assyr. *šuduru* kann im Hinblick auf das Fehlen dieses Stammes in Assyrischen kaum etwas anderes sein als arab.

صَدْرِيَّةٌ, صَدْرَةٌ etc. »Brustpanzer«, »Brustrüstung«, »thorax« (von صَدْرٌ »Brust«). Dass grade bei Schmuckgegenständen, Kleidernamen etc. Entlehnungen aus den Nachbarsprachen in grossem Umfang stattfanden, ist ja bekannt, und dass auch das Arabische zu der assyrischen Terminologie der Kulturwörter viel geliefert hat, braucht nicht weiter betont zu werden. Es würde sich sicher verlohnen, dieses Gebiet einer eingehenden Untersuchung zu unterwerfen.

Um noch einmal zu *e|illuku* zurückzukehren, so haben wir auch sonst direkte Beweise für die Richtigkeit der oben gegebenen Erklärung. Zunächst kann es kein Zufall sein,

sein, dass arab. حَلَقَةٌ speziell »Ring des Panzers« bedeutet. Ferner kann *illuku* seinem Ideogramme *KU.GAB.GAB.ŠU.A* (V R 15) gemäss und im Hinblick auf BR. 10831 (*ŠU* = *katâmu*) nichts anderes heissen, als »ein die Brust bedeckendes Kleid«. ¹⁾

Wir müssen also nach meinem Dafürhalten die Bedeutung von *e|illuku* folgendermassen charakterisieren: 1. ein zur Kleidung gehörender (Schmuck)gegenstand, 2. ein mit solchen *illuku*'s versehenes Brustkleid.

1) Auch *tab-šû-û* und *ha-nu-û* (V R 15, 13. 15) müssen wohl in derselben Weise erklärt werden. Für das letztere s. M.-A. 325^a, für das erstere s. ZBBR Nr. 70, 6, wo die Hinzufügung *ina gaggadi* so gefasst werden könnte, dass dies nicht der gewöhnliche Platz für *tabšû* war.

4. *urnu*.

II R 24 e—f 11 steht unter Schlangennamen *ur-nu*, das seinem Ideogramme gemäss eine gelbliche Schlange, parallel mit *širu ar-[qu]*, bezeichnen muss. Nach DELITZSCH, *Studien* 87 soll wegen des Determinativs *ŠIR* ein Zusammenhang mit arab. *وَرَن*, *وَرَل* »eine rotgelbe Eidechse« abzulehnen sein. Indessen ist *ŠIR* zweifellos nicht nur Determinativ für »Schlangen«, sondern auch für »schlangenartige Tiere«. Dies geht deutlich aus Z. 10 unseres Textes hervor, wo *hulmittu*, dem hebr. *חַלְמִית* (»Eidechsenart«), syr. *ܫܚܡܝܬܐ* (ditto) entsprechend, mit einem mit *ŠIR* zusammengesetzten Ideogramm geschrieben wird. — Ausser *وَرَن* beachte auch syr. *ܘܪܢܐ*, *ܘܪܢܐ* etc. und vgl. nunmehr LÖW, *Aram. Lurchnamen* (ZA XXVI 126 ff.), Nr. 12^a.

Es würde sich sicher verlohnen, die von LÖW veröffentlichten aramäischen Lurchnamen-, Schlangennamen- u. a. Listen auch vom assyriologischen Standpunkte aus näher zu untersuchen. Ich gebe dazu im folgenden einiges, was ich mir bei der Lektüre derselben notierte.

Eidechsen (ZA XXVI 126 ff.) Nr. 2: *ܘܪܢܐ*; vgl. assyr. *mûnu* »Tier niederer Ordnung« (DHWB 395^a; M.-A. 559^a) neben *umûnu*, S^a I 7, V R 38 a—b 59. NÖLDEKE'S Vermutung (bei LÖW), *ܘܪܢܐ* sei blosser Entstellung von *ܘܪܢܐ*, würde dann allerdings nicht zutreffen.¹⁾

Nr. 2. *ܘܪܢܐ*, wahrscheinlich Eidechsenart. Damit hängt zweifellos irgendwie assyr. *mutqu* (s. Wbb., SAI 6194), der Name eines Tieres niederer Ordnung, zusammen, das wohl als die ursprüngliche Form zu gelten hat (Stamm *mtq* »süss sein«??), woraus durch Metathesis *muqtu* wurde. *t* ist dann als Femininendung gefasst worden, und das *n* ist prostetisch.²⁾

1) DELITZSCH, *Studien* 90 verglich *ܘܪܢܐ* »curculio«.

2) *n* in *ܘܪܢܐ* ist sekundär.

Die Richtigkeit dieser Gleichsetzung geht auch aus folgendem hervor. **اصصا** wird mit **𐎠𐎢𐎡𐎢**, **𐎠𐎢𐎡𐎢** etc. gleichgesetzt. Vgl. arab. **فَالِيَّة** und **أَفِيلِيَّة** und s. zu diesen Tiernamen LÖW, a. a. O. sowie LEVY, *Nhbr. Wb.* IV 52^a. Dazu dann **فلي** II »sich lausen«. Es kann nun kein Zufall sein, dass *mutqu* in den Syllabaren gerade mit dem Tiernamen *ub|plu* in derselben Zeile erwähnt wird (DHWB 7^b, *Stud.* 79, SAI 6194). Hier lebt wieder alte Tradition fort. Ob *uplu* gerade »Laus« bezeichnet, scheint freilich nicht so sicher zu sein.¹⁾ Dass aber *uplu* etymologisch zu **𐎠𐎢𐎡𐎢** etc. zu stellen ist, kann kaum mehr bezweifelt werden. Nebenform *uppulu* BR. 8316.

Nr. 14, S. 135 unten. **عَرَبَانَة** wird *Kleine Beiträge* 92 sub Nr. 3 nachzutragen sein.

Nr. 36, S. 138 oben. Zu arab. **تَمْسَاح** »Krokodil« möchte ich ausser *tumsaku* (s. M.-A. 1171^a) auch *tamsaku* (SAI 6184) vergleichen, das sicher ein derartiges Tier bezeichnet. Im Assyrischen wohl Lehnwort.

Nr. 40 ist vielleicht identisch mit dem ein niederes Tier bezeichnenden assyr. *šenu*, SAI 6181, das jedenfalls von *šenu* »Kleinvieh« zu trennen ist; vgl. *šinnu*, M.-A. 885^a.

Salamander (*Florilegium Melchior de Vogüé* S. 399 ff.). Nr. 4. **𐎠𐎢𐎡𐎢** ist zweifellos identisch mit assyr. *šurâru* und *šuririttu* (DHWB 576^b, M.-A. 897^b, HUNGER, *Tieromina* 153). Übrigens möchte ich — vorläufig mit allem Vorbehalt — die Frage aufwerfen, ob nicht das Wort »Salamander« selbst,

σαλάμανδρα, **سَمَنْدَر**, **سَمَنْدَل**, **سَمَنْد** (Ibn Khallikân) etc., wo für bisher meines Wissens keine befriedigende Etymologie gefunden ist, in letzter Linie auf assyr. *zermandu* zurückgeht. Für dieses Wort s. DHWB 723^b, M.-A. 560^a. Im Assyrischen bedeutet *zermandu*, richtiger *zêr-mandu*, »viele

1) Leider verbietet mir hier der Raum, auf die ganze Frage, die durch uralte naturgeschichtliche Märchen noch komplizierter wird, näher einzugehen.

Brut«, eine passende Bezeichnung des Gewimmels des Bodens. Dass *zermandu* gerade diese Bedeutung hat, wird bewiesen durch seine Stellung zwischen *nammaštu*, *tênišêtu* etc. in VATH 244 (vgl. SAI 8989), wo verschiedene Geschöpfe nach einer Art von naturgeschichtlichem System aufgezählt werden; insbesondere aber durch IV R 19 3/4b, wo die Krankheit bildlich *zemandi qaqqari* »z. des Bodens« genannt wird; endlich durch SAI 6173, wo *zermandu* mit dem Ideogramm $\dot{U}\dot{H}$, der speziellen Bezeichnung insekten- und reptilienartiger Tiere, geschrieben wird. Dass *zermandu* dann zur Bezeichnung einer ganz speziellen Gattung von niederen Tieren geworden ist, ist fraglos. Lautlich liesse sich »Salamander« aus *zermandu* vorzüglich erklären.¹⁾ Dass *zermandu* aber schon im Assyrischen gerade die Gattung der Molche bezeichnet habe, braucht natürlich nicht angenommen werden.

Schlangennamen (Festschrift für HARKAVY) S. 11 (des S.-A.) Nr. 3. Zu 𐎠𐎢𐎣 , bibl. 𐤍𐤏𐤔 (GES.-BUHL¹⁵ 60^a) »Otter« ist vielleicht der assyrische Kriechtiername *iphu* (BR. 8321; DHWB 5^b) zu vergleichen; man beachte die angeblich mandäische Form ܦܦܗܐ .

Nr. 11. Zu 𐎠𐎢𐎣 vgl. vielleicht CT XIV 8, 29: *kur-pittum*, Name eines Kriechtieres. SAI 6196 liest *kurmittu*. Unsicher.

Nr. 18. Zu 𐎠𐎢𐎣 , arab. بشن etc. vgl. *bašmu*, Körperteile 109¹. GES.-BUHL¹⁵ 663^a.

Nr. 19 ist wohl zu hebr. קרקר , assyr. *qaqqadu* zu stellen: eine Schlange, deren Kopf gross oder irgendwie sonst merkwürdig ist; vgl. *qaqqadânu*, eine Heuschreckenart (M.-A. 924^b).

Nr. 21. Die (volkstümliche?) Erklärung der Bedeutung des biblischen N. pr. קיש als »Schlange« geht wohl auf arab.

1) Dass das assyr. *z* in den arabischen und aramäischen Formen nicht erhalten ist, darf nicht wundernehmen, weil letztere aus dem Griechischen entlehnt sein dürften und im Griechischen bekanntlich *z* fehlt. Auf welchem Wege *zermandu* aber nach Griechenland gekommen ist, bleibt zunächst unklar.

קִשִּׁישׁ »Rauschen der Schlangenhaut«, כִּשֵּׁשׁ, כִּשְׁכֵּשׁ »im Grase rascheln (Schlange)«, כִּשִּׁישׁ »Rascheln der Schlange«, כִּשְׁיָה »Fetteile des Krokodils und der libyschen Eidechse« etc., lauter onomatopoetische Bildungen, zurück. Vgl. dazu assyr. *kušû* »Schlange« (*Körperteile* 23, wo Belege).

Nr. 25. Zu נִשְׁפִּיפִּנָּה vgl. den assyrischen Schlangennamen *sib|p̄b|pu*, CT XVI 19, 19 (SAI 5625), eines der sieben *utukkê*. Vgl. auch GES.-BUHL¹⁵ 850^b und M.-A. 1000, *sibbu* 4; FRANK, *Beschw.-Rel.* 22 f. Arab. سِف. Möglich wäre immerhin ein etymologischer Zusammenhang mit arab. ثَعْبَان »grosse Schlange«, zumal da *sibbu* ein grosses, furchtbares Ungeheuer zu bezeichnen scheint.

Endlich möchte ich vorschlagen, assyr. *šelippû* (Ideogr. UH; DHWB 666^a; SAI 6183) etymologisch zu arab. سَلْحَفَاء »Schildkröte« zu stellen. Dass *šelippû* trotz des Ideogramms UH nicht gerade »Wurm«, »Ungeziefer« bezeichnen muss, dürfte aus dem oben Gesagten hervorgehen.

5. לָלְאוֹת.

Dieses hebräische Wort, das »Schleifen« oder »Schlingen« bedeutet, hat GES.-BUHL¹⁵ 383^a sicher mit Recht vom Stamme *lwlw* abgeleitet und letzteren als Reduplikation des einfachen Stammes *lw* erklärt, der in hebr. לָוֶה »Kranz« u. a., assyr. *lamû*, *lawû* »umgeben«, arab. لَوِي »winden«, »drehen« vorliegt. Es scheint aber BUHL entgangen zu sein, dass sich eine sichere Stütze für diese Ableitung im Äthiopischen findet. DILLMANN 60 hat nämlich ein Verbum ሌለገ angeführt, worin er eine reduplizierte Form des einfachen, oben besprochenen *lwj* erblickt und dessen Bedeutung er folgendermassen formuliert: *duas vel plures res a se invicem avertere i. e. separare*. Von diesem Stamm kommt im Äthiopischen

ein Wort **סבא.ת**, membrum, artus, nec non locus, quo et junguntur et separantur singula membrana, i. e. articulus, junctura membrorum. Beachte dazu die Bedeutung des hebr. **לְצִנּוֹת**: Schleifen oder Schlingen, in die die Haken gehängt werden. Hinsichtlich der Bedeutung sowie des Stammes entsprechen also die hebräischen und äthiopischen Wörter einander ganz genau. — Vgl. auch **לְגִים**, wozu GES.-BUHL arab. **لَوَّكِب** vergleicht.

Im Assyrischen ist der Stamm ausser in *lamû*, *lawû* auch sonst nachzuweisen. Allerdings wird die von TALLQVIST (*Contracte* 88) vermutete Identität von *lu-lu*, dem Namen eines Kleides, und **לְצִנּוֹת** kaum zu Recht bestehen, wegen *subat ku-lu-lu* V R 28 c—d 17 (wenn nicht Ditto-graphie?); vgl. BA I 635 und meine *Körperteilnamen* 60¹. Dagegen möchte ich in *Maqlû* IV 123: *lu-li qab-li* ein zu diesem Stamme gehörendes assyrisches Wort *lûlu*, etwa = »Schlinge«, »Schleife« erblicken. Auch in den Omina habe ich mir *lûlu* notiert; insbesondere werden die Teile der Leber mit einem *lûlu* (*kîma lûli*) verglichen.¹⁾

Die ursprüngliche Bedeutung des Stammes *lû* ist ohne Zweifel die des Windens (flectere, volvere). — Stammverwandt sind daher jedenfalls äthiop. **ለዋው** »perversus animo«, wozu DILLMANN u. a. **لوى** V obliquo, perverso et dissimulato animo fuit (FREYTAG) vergleicht, und dessen reduplizierter Stamm in IV 3 part. **סח+אው.א** is qui perplexionem efficit vorliegt.²⁾ Ferner arab. **لَبْلَاب** convolulus (Mauerkraut). Wohl auch arab. **لَفَّ**, äthiop. **ለፈፈ**, syr. **لَف** etc. »convolvere«, »falten« (arab. auch intransitiv »verwachsen sein«, vgl.

1) Leider habe ich meine diesbezüglichen Notizen verlegt.

2) Assyrl. *lûlu*, syr. **لُؤ** sind dagegen onomatopoetische Bildungen: der »Lallende«.

mein *Kleine Beiträge* 84), dem assyr. *lapâpu* »falten«, wovon *lippu*, *lappu* »Verband« etc., entspricht.¹⁾ — Vgl. vielleicht endlich den Stamm von lat. *volvare* (WALDE 688)?!

Es geht aus dem oben Gesagten hervor, dass wir so ziemlich in allen semitischen Dialekten den Stamm *lw* nachweisen können, insbesondere in reduplizierter Form, wodurch die dem Begriff »winden«, »drehen« inneliegende pluralische, den vielfachen Windungen des gedrehten Gegenstandes entsprechende Bedeutung zum Ausdruck gebracht wird.

6. *karân lâni*.

Unter den verschiedenen *karânu*-Arten der Assyrer begegnet u. a. *ka-ra-an la-a-ni* II R 45 Nr. 4 = CT XIV 19.²⁾ Meines Wissens ist bisher kein Versuch gemacht worden, die Bedeutung von *k. lâni* zu ermitteln. Jedoch liegt es nahe, das Wort *lânu* mit hebr. לענה in etymologische Verbindung zu bringen, das Wermuth bedeutet (GES.-BUHL¹⁵ s. v.). Die Kunst, aus den Blütenköpfchen verschiedener *Artemisia*-Arten Wermuth zu bereiten, würde dann also schon für Babylonien nachweisbar sein. Vgl. BOISSIER, *Flora* III 373, LÖW Nr. 58, GUTHE, *Bibelwb.* 723 u. a. — Im AT kommt לענה allerdings nicht als Bezeichnung des Wermuths

1) Vgl. M.-A. 492^{a-b} und CT XXIII 3, 17: [mu]l-lap-pi tu-lap-pap (vgl. JA 1909, 183); ferner MYHRMAN, ZA XVI 184, 3. 25 und den Kommentar dazu.

2) Vgl. jetzt auch die dritte Tafel der Serie *harra* = *hubullum*, veröffentlicht von MEISSNER, *Assyr. Studien* VI, I 22: *ka-ra-la-nu* mit der richtigeren Var. (*ka-ra-an*) *la-a-ni*. Entweder haben wir es hier mit einer abgeschliffenen Form zu tun: *karân lâni* > *karallâni* > *karal(l)ânu*, oder aber hat das folgende *taralânu*, dessen Lesung allerdings unsicher ist, auf die Form eingewirkt. Dass in *taralânu* unser *lânu* vorliege, scheint weniger wahrscheinlich. Vielmehr ist es als eine *ânu*-Bildung zu fassen (vgl. *Kleine Beiträge* 83). Wenn die Zeile als ein einziges Wort zu fassen ist, wird die Lesung *tarabânu* vorzuziehen sein, weil *r* und *l* kaum nebeneinander stehen konnten. Vgl. vielleicht arab. قَرَبَاءَ, قَرَبَةٌ, قَرَبَةٌ, alles Pflanzennamen (»wilde Senna«), قَرَاب »Arsenik« etc.



als eines Genussmittels, sondern ausschliesslich, wegen seines bitteren Geschmacks, als Bezeichnung des Bittern und Widerlichen vor. Deshalb hat man das Wort etymologisch mit arab. لعن »verfluchen« in Verbindung gebracht (vgl. GES., *Thesaurus* und LEVY, s. v.). Vorläufig weiss auch ich nichts besseres vorzuschlagen; man könnte sogar wegen לענה und arab. مَلْعُون »cholique souvent mortelle chez cheveaux« (BELOT, DOZY) eine konkrete Urbedeutung, etwa »bitter sein« o. ä. für den Stamm l'n vermuten. — Übrigens dürfte assyr. lānu als Lehnwort zu betrachten sein, nicht zum wenigsten wegen der Erhaltung von â trotz des ursprünglichen ع im Stamme. Auch scheint der Stamm l'n im Assyrischen sonst zu fehlen. Nicht durchaus abzulehnen ist jedoch eventueller nichtsemitischer Ursprung des Wortes, trotzdem es mir nicht gelungen ist, die Wege der Entlehnung nachzuweisen. Beachtenswert ist nämlich die Tatsache, dass die *Artemisia absinthium*, die von allen *Artemisia*-Arten am meisten zur Bereitung von Wermuth gebraucht wird, nicht in Vorderasien heimisch ist (geographische Verbreitung: Nordafrika, Europa, Nordasien). Andererseits scheint hebr. לענה gut semitisch sein zu können. Vorläufig werden wir also hier zu keiner Entscheidung gelangen.

7. mēšû.

Dieses an der bekannten Stelle DT 67 Rev. 17/18 (ASKT 119) vorkommende Wort, das einen Gegenstand, womit man tötete und der zur Ausrüstung des kalû-Priesters gehörte, bezeichnet, hat DHWB 422^a unter mšw gebucht und »Werkzeug (des kalû)« übersetzt. Dasselbe Wort, das meines Wissens nur an dieser Stelle zu belegen ist, hat neuerdings FRANK in seinen *Studien* (I 56. 98. 230) behandelt. Nach ihm soll mešû wegen des Ideogrammes ME.ŠI (BR. 10411) identisch sein mit manzû, das jedenfalls ein Musikinstrument (auch des kalû) bezeichnete und das auch mit dem Ideo-

gramme *ME.ŠI* geschrieben wurde (SAI 6689. 7933; vgl. auch *Namen der Körperteile* 31⁴). Indessen ist es mir unbegreiflich, wie *mešû* und *manzû* dasselbe Wort sein könnten; auch hat FRANK in keiner Weise versucht, die etymologische Identität der beiden Wörter zu erklären. In der Tat ist zu bemerken, dass das Musikinstrument *ME.ŠI* überall, wo es phonetisch interpretiert wird, immer semitisch *manzû*, nie *mešû* heisst, und ferner, dass es wohl kaum anzunehmen ist, der Priester hätte sein Musikinstrument zum Töten gebraucht. Dass *mešû* mit *manzû* identisch sei, geht aus keiner Stelle hervor. Überdies zeigt die Etymologie von *mešû*, oder richtiger *mêšû*, dass diese Gleichsetzung nicht berechtigt war. *mêšû* leitet man nämlich am natürlichsten vom Stamme $\sqrt{hšw}$ ab;¹⁾ es entspricht durchaus äthiop. **ሣሕደ** »Axt« (DILLMANN 134 f.). Von demselben Stamm haben wir hebr. **צִיָּן** »Pfeil«. $\sqrt{hšw}$ bedeutet »durchschneiden«, »teilen« und ist eine Nebenform zum $\sqrt{hšs}$ mit derselben Bedeutung; davon bekanntlich assyr. *ušsu*, hebr. **צָן**, äthiop.

ሐደ, alle = »Pfeil«. Wegen arab. **حَظْوَة** »kleiner Pfeil (zum Spielen)«²⁾ ist der Stamm also eigentlich mit **ظ** anzusetzen. Diese meines Erachtens unzweifelhaft richtige Etymologie zwingt uns nun, *mêšû* von *manzû* zu trennen. Nur hierdurch erklärt sich der Gebrauch von *mêšû* als eines zum Töten dienenden Gegenstandes (parallel mit *sibirru*, der grosse, dicke Hirtenstab, der in den Händen des *rê'û* denselben Dienst leistete). Ob *ME.ŠI* = *mêšû* pseudoideographisch zu fassen ist, sei hier dahingestellt; dass es aber von *me-ši*, dem Namen des Zeichens für *manzû*, zu trennen ist, dürfte aus dem Gesagten klar hervorgehen.

Übrigens wäre auch zu untersuchen, ob nicht *manzû* zum Stamme *nšh* gehöre, wovon im Hebräischen das Piel gerade »musizieren« bedeutet. *manzû* also statt *manšû* <

1) Zur Etymologie s. GES.-BUHL¹⁵ **צִיָּן**, DILLMANN 134.

2) Zu der sekundären Bedeutung »Glück(santeil)« s. GES.-BUHL¹⁵ 249^a und die arab. Wbb.

**manšahu* »Instrument, womit man musiziert«. Indessen gehen die Ansichten betreffs dieses $\square\ddot{\text{y}}\square$ auseinander; man hat es ja auch auf ein ägyptisches Wort *natab*, das ein Musikinstrument bezeichnet, zurückzuführen versucht (BONDI 71 f.). Andererseits ist die lautliche Ähnlichkeit frappant. Vorläufig möchte ich von verfrühten Schlussfolgerungen absehen, zumal der Stamm von *manzû* im Assyrischen nicht nachzuweisen ist (ob *nuzzû* II R 30 Nr. 4 Rev. 20 = CT XI 40 dazu gehört, ist sehr unsicher).

Es sei mir erlaubt, in diesem Zusammenhang noch einmal auf das von mir (*Körperteile* 31) behandelte *mešû* »Kiefer« zurückzukommen. Die von BOISSIER und mir vorgeschlagene Etymologie (arab. مَضَع »kauen«, مَضِيع »Kiefer«) ist freilich sprachlich wohl annehmbar. Es fällt jedoch auf, dass das Wort an allen bisher bekannten Stellen *me-ši* (nie etwa *me-ši-e*) geschrieben wird, was auf eine ideographische Fassung desselben hinweisen könnte. Nun macht mich LANDSBERGER auf SAI 7932¹⁾ aufmerksam, wonach *ME.ŠI* u. a. den phonetischen Wert *issu* hat. Sollte nicht dieses *issu* mit dem bekannten *isu* »Kiefer« (*Körperteile* 33 f.) identisch sein? Dann hätten wir also überall für *ME.ŠI* = ein Körperteil diese Lesung *isu* (dreiradikalisiert *issu*) einzusetzen. Da aber die Bedeutung »Kiefer« für *ME.ŠI* durch den Parallelismus mit *lahû* gesichert ist, so würde diese Bedeutung auch für *isu* an Wahrscheinlichkeit gewinnen.²⁾

8. *qallu*.

Für *qallu* »Sklave«, »Diener«, »Knecht« hat man, soviel ich weiss, keine andere Etymologie vorgeschlagen als die Ableitung vom Stamme *qll* »leicht, gering sein«, an

1) Es ist mir leider momentan unmöglich, REISNER, *Hymnen* (Nr. 79, 9) einzusehen.

2) Vgl. etwa auch CT XXX 48 b 12: [. . . .] ^{pl} u pa-an is-si-i šakin 2^{ta} marrâti^{pl}.

die man dabei natürlich zuerst denkt. Nun könnte *gallu* (< *gal'u* < *gal'u*) aber auch mit äthiop. **ቀላጺ**, fem. **ቀላጺት** identisch sein, das ebenfalls *famulus*, *famula* bedeutet und arab. **قَلَاع** *satelles* (*praetoris*) entspricht. DILLMANN 414 vergleicht damit allerdings auch arab. **فُلَى** *puella parva*, das sicher von \sqrt{qll} herkommt (vgl. auch **فُلٌ بَنٌ فُلٌ** *homo ignotus*), also gegen unsre Vermutung sprechen würde.

9. *ruddû*.

Die etymologische Identität von assyr. *ruddû* »hinzu-fügen« und arab. **رَدَى** »zunehmen«, »wachsen«, die BARTH in dieser *Zeitschrift* 24, 155 nachgewiesen hat, hatte ich meinerseits gleichzeitig bemerkt. Es sei mir gestattet, nachträglich auf äthiop. **ጸጸጸ** I 1 *pecuniam fenori dare*, III 1 *foenerari*, III 3 *foenus capere*, sowie auf **ጸጸ** *foenus*, *usura* hinzuweisen, in denen die Bedeutung des assyr. *ruddû* noch ganz deutlich zu erkennen ist.

10. *šaṭâtu*.

Der meines Wissens einzige Beleg für *šaṭâtu* ist KB VI (1) 106, 32: *iptêma libbašu* (des Wildochsen) *ka-ra-as-su is-tu-ut* (Subjekt: die Schlange); vgl. 104, 18. JENSEN hat zweifelnd »eindringen« übersetzt. Doch fordert schon der Parallelismus mit *pitû* eine Bedeutung wie »gewaltsam öffnen«, »reißen«, »spalten« o. ä. In der Tat lässt sich diese Bedeutung sicher feststellen; denn *šaṭâtu* ist fraglos identisch mit äthiop. **ሠጠጠ** *scindere*, *discindere*, *dirumpere* etc.¹⁾ Hierdurch wird auch JENSEN'S Lesung *is(!)-tu-ut* gesichert.

1) DILLMANN 270 vergleicht auch arab. **شَتَّ** »trennen«, »auseinanderwerfen«, sowie **شَطَّ**, **شَدَّ**, **شَدَّ**, denen die Bedeutung »trennen« zugrunde liegt. Vgl. auch **سَطَّ**.

Die Scholien des Gregorius Abulfarag Barhebräus zum Buche Numeri.

Von Siegbert Pincus.

Über das Leben und die Schriften des Barhebräus (1226—1286 n. Chr.), der bekanntlich unter den syrischen Schriftstellern eine hervorragende Stellung einnimmt, weil er durch die Schärfe und Klarheit seines Geistes sowie wegen seiner vielseitigen, allumfassenden wissenschaftlichen Interessen dazu berufen war, die ganze syrische Literaturentwicklung vor ihrem Abschluß noch einmal zusammenzufassen, orientiert am besten der achte Aufsatz in NÖLDEKE'S *Orientalischen Skizzen* (Berlin 1892) und dazu die ausführliche Darstellung von GÖTTESBERGER, *Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift* (Freiburg 1900), der auch die folgende Arbeit manche wertvolle Anregung verdankt.

Wie die meisten bisher erschienenen Ausgaben der Scholien, die bei GÖTTESBERGER S. 76—78 vollständig zusammengestellt sind, habe ich zur Feststellung des Textes die vier in Deutschland vorhandenen Handschriften des 3, 5, 17 herangezogen, unter denen der cod. Berolin. Sachau 326 wohl überhaupt die älteste und zuverlässigste Handschrift der Scholien darstellt. GÖTTESBERGER hat es durch die annähernde Entzifferung der stark beschädigten und verwischten Nachschrift dieses Codex sehr wahrscheinlich gemacht, daß wir in ihm eine direkte Abschrift von dem Original des Barhebräus aus dem Kloster Mär Mattai besitzen, die im Jahre 1298, also kurz nach dem Tode des Autors angefertigt

II*



worden ist. Damit steht im besten Einklang die anerkannte Güte seines Textes, die uns an vielen Stellen allein das Verständnis des Sinnes ermöglicht. Die drei übrigen Handschriften, der cod. Berolin. Sachau 134, der cod. Gottingens. ms. or. 18^a und der cod. Berolin. Peterm. I, 10, sind weit jünger — sie stammen aus dem 17. und 18. Jahrhundert — und weniger zuverlässig. Über ihr Verhältnis zu einander vgl. RAHLFS, *Des Greg. Abulf. gen. Bar Ebhroyo Anmerk. zu den salomon. Schriften*, Leipzig 1887.

Die Peschitōzitate in den Scholien habe ich mit der Peschitōausgabe von LEE, der Londoner Polyglotte, der Urmiabibel und dem Ambrosian. Codex (ed. CERIANI) verglichen und bei Varianten zwischen den Lesarten des Barhebräus und der Peschitō auch den massoretischen Text zum Vergleiche herangezogen. Zur Prüfung der Syrohexaplazitate sind LAGARDE's *Librorum V. T. canonicorum pars prior graece*, Göttingen 1883, ferner die Hexapla des Origines (ed. FIELD, Oxford 1875) und LAGARDE's *Bibliotheca Syriaca*, Göttingen 1892 benutzt und die Varianten verzeichnet. — Die massoretischen Glossen in den Scholien des Barhebräus zu Numeri sind allerdings bereits von LASSER WEINGARTEN in seiner Dissertation *Die syrische Massora nach Barhebräus* (Halle 1887) veröffentlicht worden; da jedoch WEINGARTEN noch nicht in der Lage war, den cod. Berolin. Sachau 326 zu benutzen, so fielen bei ihm die wenigen massoretischen Glossen, die dieser Codex allein enthält, ganz weg (vgl. Kap. V, 22 und XXIV, 17), und aus demselben Grunde konnte W. auch an einigen anderen Stellen nicht die ursprüngliche und allein richtige Lesart des Barhebräus mitteilen (vgl. vor allem Kap. X, 13, X, 36, XXXVI, 3).

In einer Berner Dissertation vom Jahre 1903 (*Beiträge zur Geschichte der Bibelexegese*) hat dann R. GLÜCK zum ersten Male einen Teil der bisher erschienenen Scholien eingehend auf jüdische Quellen untersucht und gezeigt, daß manche Erklärungen des Barhebräus, zu denen sich zwar nicht bei den Kirchenvätern, wohl aber bei den jüdischen Exegeten

Parallelen finden, diese aus den letzteren direkt geschöpft zu sein scheinen. Um zur Beurteilung dieser wichtigen Frage neues Material zu liefern, habe ich mich ebenfalls bemüht, Übereinstimmungen zwischen den Erklärungen des Barhebräus zu Numeri und der jüdisch-exegetischen Literatur aufzuzeigen, und sie, soweit sie mir wesentlich erschienen, in einem Anhang zusammengestellt. Sind auch der Stellen nicht wenige, an denen zweifellos eine frappante Ähnlichkeit vorliegt, so scheint mir doch die Möglichkeit nicht ganz ausgeschlossen, daß Barhebräus in seinem Bestreben, den einfachen Schriftsinn zu erklären, oft unabhängig von den jüdischen Exegeten zu gleichen oder ähnlichen Resultaten wie diese gelangte.

Über die Auflösung der Abkürzungen und die Setzung der diakritischen Punkte vgl. RAHLFS und LÖHR, *Greg. Abulf. Bar Ebhraya in epist. Paulin. adnot. pars I*, Göttingen 1889, denen ich in der Hauptsache gefolgt bin.¹⁾

1) Zitierte Ausgaben und Abkürzungen: cod. Berolinensis Sachau 326 = S. — cod. Berolinensis Sachau 134 = s. — cod. Gottingensis ms. or. 18^a = g. — cod. Berolinensis Peterm. I, 10 = p. — Alle 4 Handschriften der Scholien = BH. — Peschitō, ed. LEE, London 1823 = l'. — Londoner Polyglotte, ed. WALTON, 1657 = l. — Urmiabibel 1852 = u. — Codex Ambrosianus, ed. CERIANI, Mailand 1876 ff. = a. — Alle 4 Peschitōausgaben = Ps. — Septuaginta, ed. LAGARDE, Göttingen 1883 = Sept. — Origenis Hexapla, ed. FIELD, Oxford 1875 = f. — LAGARDE, *Bibliotheca Syriaca*, Göttingen 1892 = b. — Midrasch rabba, ed. Leipzig 1864 = Midr. rabba. — Midrasch Tanchuma, ed. BUBER, Wilna 1885 = Tanch. — Midr. Jalkut, ed. Frankfurt a. M. 1687 = Jalkut. — Sifre debe Rab, ed. FRIEDMANN, Wien 1864. — Targum Onkelos, ed. BERLINER, Berlin 1884. — Massoretischer Text = MT. — Pentateuchkommentar des R. Samuel ben Meir, ed. ROSIN, Breslau 1881 = Raschb. — Die anderen Targumin sind nach der Pentateuchausgabe von NETTER, Wien 1859 Raschi's Pentateuchkommentar nach der Ed. BERLINER (1905) und der Pentateuchkommentar des Jos. Bechor Schor zu Numeri 1—15 nach der Ausgabe NEUMANN's, Breslau 1899 zitiert.

לכ עכא בעלמא שפא דאזכא דאזכא
בשא חשפא סכא

פזעכע * עכ לעב זמש אזפא שפא סל מלמא. אלא אף פזעב
עמקלמסע, ולמכעפ חמפא אלא ספא (1) חמקע סלע, בחמפ
אזא אמלזו. סכע דפזעכע, בעפא חפא חכזעז מלמא. בעפזא
דז מלמא. מלספא סכ *

I. בשא ספא: (2) «מל ספמא בעלמא דשא דכס מלמא
עקד (2) שפא» ס אמו מלמא פזעז מלמא סתלמס סכזעז אע, חפא.
סלסד אע, בעפזע. (3) עכ חמקע לעפא דכע חפא. זעמא סס
שפא. ספזכע, לכ ולא מלמא חס, (4) שפא סלעז, חל ספמלזעס.
מסע פזעפזא אפזע סזא אסלמא חל לאזא בעלמא. ספז אזעמ
עמל אזעז בעלמא, עפזא למלמא ס (5) עז. אמלעס מלמא חמפ
סלמא חמפ ספמלמא ספמפא חפא עכ עז חשפא חמפ סכא.
שפא עכ לעמא ספמא ספמא שפא עכ חמא. בסל מלמא בעפזע, עכ
עז בשא סכא: חשפא סלעז חמפ. חמא עכ עז בשא סכא
מלמא. עז חמלמא ספמא פזעפא חפא אמו סלע, פזעז.
עכ עז חשפא חמפ סכא מלמא. (5) «זעמא חמפז עז חפאז»
(6) בעלמא, (6) מלמא עז (7) «זעפז» (7) «זעפז» חמפז
(8) דאשפז, (8) למלמא עז (9) «זעפז» חמפז עז סכמ, (10) «זעפז»
ספז דאשפז חמפז עז חמפז. בעלמא (10) חמפז עז חפאז
II (11) «זעמא חמפז עז חפאז» (12) «זעפז» (12) חמפז עז חפאז

1) חמקע, das keinen Sinn gibt, ist vermutlich ein Versehen der Ab-
schreiber. 2) > BH, l' gewöhnlich: «אמלמא», a: «אשפז», u: «שפא».
3) > S, pgs: סמ. עכ 4) > pgs; S mit Sejamē. 5) > S; pgs: אמו.
6) > BHu; l': «מלמא»; MT: חפאז. 7) > SuaMT; psg:
חפאז; l: חפאז; l': חפאז. 8) > BHu; l: «למלמא»; l': «למלמא»;
MT: חפאז. 9) > Ssau; pgl': «זעמא»; MT: חפאז. 10) > SuMT;
pgl': «חמפז». 11) > Spgau; MTl': «זעמא». 12) > BHl';
u: «אשפז»; MT: חפאז.

עֲתִיבָּה כְּחַמְלָא » מַלְמָה זְהִיבָּה תְּעִיבָּה ¹⁾ וְשִׁמְעִי. טָ חַל (2) כְּחַמְלָא
 חַל וְחָ (3) כְּחַמְלָא »
 IV. (7) « חַל » פֻּלְמָה וְחָלָה לְעִיבָּה. ⁴⁾ לְמָה זְהִיבָּה. סַחְלָה וְעִיבָּה וְסַחְלָה
 עֲתִיבָּה » מַחְסֵר וְחַל » « חַל » (5) מְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא » מַלְמָה תְּעִיבָּה
 סַחְלָה וְחָלָה מְחַמְלָא. (13) « חַל » מְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא » כְּחַמְלָא וְסַחְלָה לְמַ.
 (14) « חַל » מְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא » חַמְלָא »
 V. יִסָּה וְחָלָה: (7) « חַל » סַחְלָה וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא. (7) מְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה
 (8) « חַל » מְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא. (8) « חַל » מְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא
 וְחָלָה לְעִיבָּה. לְמָה מְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה » (10) « חַל » וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא (11) לְעִיבָּה וְחַמְלָא
 מְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא. אִי מְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא. לְעִיבָּה וְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה
 וְחַמְלָא. אִי מְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא. (12) מְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא. לְעִיבָּה וְחַמְלָא
 מְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא. (15) מְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא. (13) מְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא
 מְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא. סַחְלָה וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא. סַחְלָה וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא
 וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא. (14) מְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא. « חַל » מְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא
 מְחַמְלָא » (15) מְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא. סַחְלָה וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא. סַחְלָה וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא
 חַמְלָא. « חַל » מְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא » (16) מְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא
 יִסָּה וְחָלָה: (17) « חַל » מְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא. סַחְלָה וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא
 מְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא. « חַל » מְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא. סַחְלָה וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא
 (18) « חַל » מְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא. « חַל » מְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא » (16) מְחַמְלָא וְחָלָה לְעִיבָּה וְחַמְלָא

1) > Sg; ebenso fO': εἴκοσι ὀβολοῦς τοῦ οἴκλου; s: שְׁמַעְיָה; ebenso Sept: εἴκοσι ὀβολοὶ ὁ οἴκλος. 2) > pgs; S: mit Sejamē. 3) > pgs; S: חַמְלָא. 4) > Sul'IMT; pgs: mit Sejamē. 5) > Su; pgs'l: מְחַמְלָא. 6) > BHul'; l: מְחַמְלָא; MT: חַל וְחָלָה. 7) > BHu; l'l: חַל. 8) > BH; ul'l haben noch סַחְלָה hinter חַל. 9) > Sul'l; pgs nur: חַל וְחָלָה. 10) > S; bei pgs fehlt סַחְלָה. 11) > Sg; ps: לְעִיבָּה. 12) > S; pgs: ohne Sejamē. 13) > Spaul'; l: חַל וְחָלָה; sg: חַל; MT; עֲשִׂירַת הַיָּפֶה; 14) > Sps; g: מְחַמְלָא. 15) > Sg; bei ps fehlen die Worte: חַל וְחָלָה infolge flüchtiger Abschrift. 16) > SPs; bei pgs fehlt חַל וְחָלָה.

חמ. מלילא ובעלילא חמז¹⁾ ובעלילא וזכא » תִּיבְסוֹמֵר חֲבִיבֵי מִבְּרָא
 וְכִלְכִּילָא עֲבִיבֵי מִלְּבָבָא. (15) «מִבְּרָא חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא. אִי
 מִבְּרָא וְלִבָּא חֲבִיבֵי חֲבִיבֵי » תִּיבְסוֹמֵר חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא. (3) «אִי מִבְּרָא. מִבְּרָא
 חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא »

X. 4) (2) «חֲבִיבֵי חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא חֲבִיבֵי. וְכִלְכִּילָא חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא
 מִלְּבָבָא חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא חֲבִיבֵי. (6) «וְכִלְכִּילָא חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא. (5) «וְכִלְכִּילָא
 חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא » חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא. (13) «מִבְּרָא חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא » חֲבִיבֵי
 חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא. (9) «מִבְּרָא חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא חֲבִיבֵי. (21) «מִבְּרָא
 חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא חֲבִיבֵי »

יִסָּא וְזִכְרָא: (29) «מִבְּרָא חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא חֲבִיבֵי (11) וְכִלְכִּילָא חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא
 מִלְּבָבָא (12) «מִבְּרָא חֲבִיבֵי » תִּיבְסוֹמֵר חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא (14) חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא.
 חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא חֲבִיבֵי חֲבִיבֵי. מִלְּבָבָא חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא חֲבִיבֵי
 חֲבִיבֵי. (36) «מִבְּרָא חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא חֲבִיבֵי (15) חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא חֲבִיבֵי (16) חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא » (17) חֲבִיבֵי
 חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא (18) חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא »

XI. (1) «מִבְּרָא חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא חֲבִיבֵי » תִּיבְסוֹמֵר חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא חֲבִיבֵי. (4) «מִבְּרָא
 חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא חֲבִיבֵי. חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא חֲבִיבֵי. (5) «מִבְּרָא חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא חֲבִיבֵי »

1) > al'IMT; BHu: mit Sejāmē. 2) > BHauMT; l' hat noch חֲבִיבֵי vor חֲבִיבֵי; bei 1: חֲבִיבֵי חֲבִיבֵי. 3) > S; pgs: mit Sejāmē, vgl. NÖLD. § 142.
 4) In den Handschriften ist Vers 2 von Kap. X mit Erklärung zwischen Vers 14 und 15 von Kap. IX geraten. 5) > BHu; l'1: חֲבִיבֵי. 6) Eigentl.: marmorn, hier vielleicht: glänzend zu übersetzen; Sept.: ἐλατὰς ἀργυροῦς.
 7) > BHu; l'1: חֲבִיבֵי. 8) > BHau; l'1: חֲבִיבֵי. 9) > S, be-
 stätigt durch b; bei pgs fehlt: חֲבִיבֵי. 10) > SgPsMT; ps: חֲבִיבֵי.
 11) > BHuMT; l: חֲבִיבֵי. 12) > PspgsMT; bei S fehlt: חֲבִיבֵי.
 13) > S; pgs: חֲבִיבֵי. 14) > pgs; S: mit Sejāmē. 15) > SPs; pgs:
 חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא חֲבִיבֵי. 16) > BH; ebenso Sept.: ἐν τῷ Ἰσραηλ; PsMT:
 חֲבִיבֵי מִלְּבָבָא. 17) > S; pgs: חֲבִיבֵי; ebenso 1: חֲבִיבֵי. 18) > S, be-
 stätigt durch u; pgs: חֲבִיבֵי.



1) > עָפְרָה (2) > עֲפֹרָה «מלמל עֲפֹרָה»
 3) > עֲפֹרָה «מלמל עֲפֹרָה» (6) > עֲפֹרָה «מלמל עֲפֹרָה»
 4) > עֲפֹרָה «מלמל עֲפֹרָה» (7) > עֲפֹרָה «מלמל עֲפֹרָה»
 8) > עֲפֹרָה «מלמל עֲפֹרָה» (9) > עֲפֹרָה «מלמל עֲפֹרָה»
 10) > עֲפֹרָה «מלמל עֲפֹרָה» (11) > עֲפֹרָה «מלמל עֲפֹרָה»
 12) > עֲפֹרָה «מלמל עֲפֹרָה» (13) > עֲפֹרָה «מלמל עֲפֹרָה»
 14) > עֲפֹרָה «מלמל עֲפֹרָה»

1) > pgsPsMT; bei S fehlt עָפְרָה . 2) > pgul'1; s: עֲפֹרָה ; S: עֲפֹרָה . 3) > gsl'; S: עֲפֹרָה ; p: עֲפֹרָה ; ulb: עֲפֹרָה . 4) > BHau; l'1MT: ohne עֲפֹרָה . 5) > BH; b: עֲפֹרָה . 6) > BHul'1; aMT: עֲפֹרָה . 7) > Sl; pgsu: עֲפֹרָה . 8) > Spg; PsMT: עֲפֹרָה . 9) Nach b und einer Anmerkung bei f hat die Sh hier: עֲפֹרָה (= ἐγκριδος) mit der Anm.: עֲפֹרָה עֲפֹרָה usw.; fO' und Sept. haben ἐγκριδος . 10) > BHu; al'1: עֲפֹרָה . 11) > BHb; Sept.: עֲפֹרָה ; nach fO' einige cod. עֲפֹרָה , andere עֲפֹרָה . 12) > pgul; s: עֲפֹרָה . 13) > BHb; Sept.fO': עֲפֹרָה . 14) > Sb; pgs: עֲפֹרָה ohne עֲפֹרָה .



1) לחמם כמנהגו. (41) «אם תחטא חטאת» תחטא חטאת וְחַטְיָהּ
* חטאת * 2)

XXIII. I) «אם תחטא חטאת» חטאת חטאת וְחַטְיָהּ * חטאת *
3) «אם תחטא חטאת» חטאת חטאת וְחַטְיָהּ * חטאת *
4) חטאת חטאת וְחַטְיָהּ * חטאת חטאת וְחַטְיָהּ * חטאת חטאת וְחַטְיָהּ *
5) חטאת חטאת וְחַטְיָהּ * חטאת חטאת וְחַטְיָהּ * חטאת חטאת וְחַטְיָהּ *
14) «אם תחטא חטאת» חטאת חטאת וְחַטְיָהּ * חטאת חטאת וְחַטְיָהּ *
19) חטאת חטאת וְחַטְיָהּ * חטאת חטאת וְחַטְיָהּ * חטאת חטאת וְחַטְיָהּ *
21) «אם תחטא חטאת» חטאת חטאת וְחַטְיָהּ * חטאת חטאת וְחַטְיָהּ *
24) «אם תחטא חטאת» חטאת חטאת וְחַטְיָהּ * חטאת חטאת וְחַטְיָהּ *

XXIV. 4) «אם תחטא חטאת» חטאת חטאת וְחַטְיָהּ * חטאת חטאת וְחַטְיָהּ *
חטאת חטאת וְחַטְיָהּ * חטאת חטאת וְחַטְיָהּ * חטאת חטאת וְחַטְיָהּ *
6) «אם תחטא חטאת» חטאת חטאת וְחַטְיָהּ * חטאת חטאת וְחַטְיָהּ *
חטאת חטאת וְחַטְיָהּ * חטאת חטאת וְחַטְיָהּ * חטאת חטאת וְחַטְיָהּ *

1) > BHb; Sept.fO: εἰς διαβολήν σου. 2) > S; pgs: mit Sejāmē.
3) > BHu; 1: לא חטאת. 4) S. PSM 2873. 5) > BH; Ps: חטאת.
6) > SPs; pgs: חטאת. 7) > BH; ul'1: חטאת. 8) > SPs; pgs: חטאת.
9) > BHu; 1'1: חטאת. 10) > SPsMT; pgs: חטאת.
11) Ungenaues Peschitōzitat. 12) > S; bei pgs fehlt das ganze Stück von
חטאת einschließlich bis חטאת. 13) In den codices sind die Verse 4, 6 und 7
mit Erklärung zwischen Vers 14 und 17 geraten. 14) > SPs; pgs: חטאת.



«¹אֵלֶיךָ» תָּעַל עֲלֶיךָ מִלְּבָבְךָ וְסִלַּמְתָּ ¹אֵלֶיךָ בְּחַס נֶפֶשׁ.
 «לִלְבָבְךָ עַל אֵלֶיךָ עֲלֶיךָ» תָּעַל עֲלֶיךָ מִלְּבָבְךָ וְסִלַּמְתָּ ²אֵלֶיךָ וְסִלַּמְתָּ
 מִלְּבָבְךָ וְסִלַּמְתָּ עֲלֶיךָ. אֵלֶיךָ בְּחַסְךָ מִלְּבָבְךָ וְסִלַּמְתָּ ³אֵלֶיךָ.
 וְסִלַּמְתָּ בְּחַסְךָ לִבְךָ וְסִלַּמְתָּ אֵלֶיךָ עֲלֶיךָ מִלְּבָבְךָ וְסִלַּמְתָּ
 עֲלֶיךָ עֲלֶיךָ. אֵלֶיךָ ³אֵלֶיךָ ⁴מִלְּבָבְךָ ⁵חֲסִידְךָ וְסִלַּמְתָּ ⁶אֵלֶיךָ.
 אֵלֶיךָ. «עֲלֶיךָ בְּחַסְךָ אֵלֶיךָ לִבְךָ מִלְּבָבְךָ עֲלֶיךָ. אֵלֶיךָ ⁶אֵלֶיךָ
 אֵלֶיךָ עֲלֶיךָ חֲסִידְךָ וְסִלַּמְתָּ ⁷אֵלֶיךָ וְסִלַּמְתָּ ⁸אֵלֶיךָ»
 עֲלֶיךָ עֲלֶיךָ וְסִלַּמְתָּ ⁸אֵלֶיךָ. ⁹אֵלֶיךָ ¹⁰אֵלֶיךָ ¹¹אֵלֶיךָ
 אֵלֶיךָ לִבְךָ וְסִלַּמְתָּ ¹²אֵלֶיךָ. «אֵלֶיךָ וְסִלַּמְתָּ ¹²אֵלֶיךָ
 אֵלֶיךָ וְסִלַּמְתָּ ¹³אֵלֶיךָ. «אֵלֶיךָ וְסִלַּמְתָּ ¹⁴אֵלֶיךָ
 אֵלֶיךָ וְסִלַּמְתָּ ¹⁵אֵלֶיךָ. «אֵלֶיךָ וְסִלַּמְתָּ ¹⁶אֵלֶיךָ
 אֵלֶיךָ וְסִלַּמְתָּ ¹⁷אֵלֶיךָ. «אֵלֶיךָ וְסִלַּמְתָּ ¹⁸אֵלֶיךָ
 אֵלֶיךָ וְסִלַּמְתָּ ¹⁹אֵלֶיךָ. «אֵלֶיךָ וְסִלַּמְתָּ ²⁰אֵלֶיךָ»

1) > S; pgs: אֵלֶיךָ. 2) > S; pgs: אֵלֶיךָ וְסִלַּמְתָּ. 3) I Kō.
 13, 2. 4) > pgsul'MT; S: וְסִלַּמְתָּ. 5) > BH; ul'MT: אֵלֶיךָ.
 6) Jesaja 45, 1. 7) > BHul'1; a: «אֵלֶיךָ וְסִלַּמְתָּ». 8) > S; bei
 pgs fehlt אֵלֶיךָ. 9) > BHu; l: אֵלֶיךָ. 10) > BH; Ps: אֵלֶיךָ
 וְסִלַּמְתָּ. 11) Kap. XXIV, 17. 12) Kap. XXXI, 15. 16. 13) > pgs;
 S: mit Sejamē. 14) > BH; ul: אֵלֶיךָ. 15) > S; bei pgs fehlt die
 ganze Stelle von אֵלֶיךָ einschließlich bis אֵלֶיךָ. 16) Bei bf wird
 diese Variante nicht unter Symm., sondern unter Aquila angeführt, sodaß hier
 wohl ein Irrtum des Barhebräus vorliegt. 17) > S; pgs: אֵלֶיךָ.
 18) > SMT; pgsPs: אֵלֶיךָ.



XXVI. פסא ?צו: (4) «סעלא אנח ענמה. מח צו צשפח עתמ
 חליל». אב דפשו עזמא לטמה» טַ בלסא באַע (1) שפמא חלסח, אַיפ
 (2) «סח עזמא סלסטס». אלא חב שפח אנצו עילמסח, עז עזא בלעמ
 עז מרזב. «עז דעמא סלמו. חַב. סרזע. עזעב. (9) «עז
 (4) יַמפ לטמא». עז, (5) «עזמא עזמא (6) בלעמא (7) דאזעזע»
 עזעזי חטפ «חא ענמה (8) «עז» אהזח, עזממסח דעזס. עזע
 עזמח, (9) «עזמא». מַעל. (10) מַעל. (11) אַזס. (12) חַב. עזעזי
 (13) «עזמ». (14) סַעב. חַעל. (15) אַלמ. חַב. (16) אַזעב. (17) אַזב. עזע
 סח (18) חַב. מַעל. עז. (11) אַזס. סַעב. עזעזי. עזעזי
 עזמא. (18) מַעב. מַעל. עזעזי. (19) אַעלמ. (20) שַב. (21) חַב.
 לטמא. עזעזי. (22) מַעל. (23) חַב. סַעב. (24) אַזב.
 עזעזי. (25) «עזמא». סַעב. (33) «עזמא עזמא עזמא. לא סח חב חליל.
 אלא חליל. עזמא (27) «עזמא סעלא עזמא עזמא. עזעזי מַעב.

- 1) > S; pgs: צשפח. 2) > pgs; bei S fehlt סח. 3) > BH;
- PST: עזעזי. 4) > Su; pg: יַמפ. Y1MT: יַמפ. 5) > Spg;
- Y1MT: «עזמא»; u: «עזמא». 6) > SPsMT; bei pgs fehlt בלעמא.
- 7) > BHU; Y1: «דאזעזע». 8) > SPsMT; pgs: «סחזעזי». 9) > BHU;
- Y1: «עזמא»; l: «עזמא». 10) > BHUMT; Y1: «מַעל». 11) > BHU;
- Y1: אַזס; MT: אַזס. 12) > BHau; Y1: «עזמא»; MT: «עזמא». 13) > BHU;
- Y1: «עזמא»; MT: «עזמא». 14) > SuY1MT; pg: «עזמא». 15) > BHau;
- Y1MT: אַזס. 16) > BHU; Y1MT: אַזעב. 17) > BH; uY1: «אַזב»;
- MT: «אַזב». 18) > BH'1; uMT: «מַעב». 19) > BHau;
- Y1: «עזמא»; MT: «עזמא». 20) > BHU; Y1: «עזמא»; MT: «עזמא». 21) > SuY1;
- pg: «עזמא»; MT: «עזמא». 22) > BHUMT; Y1: «עזמא». 23) > SPs;
- pgs: «עזמא»; MT: «עזמא». 24) > SPs; pgs: «עזמא»; MT: «עזמא».
- 25) > BHMT; u: «עזמא»; Y1: «עזמא». 26) > BHU; Y1: «עזמא»;
- MT: «עזמא». 27) > BHU; Y1: «עזמא»; MT: «עזמא».

עֲבָרָה (1) אֲשֶׁר (2) עֲבָרָה עֲלֵיכֶם עָלָה (3) אֲשֶׁר: אֲשֶׁר:
 (4) אֲשֶׁר: שָׁמַעְתִּי: (5) אֲזַי: לִכְתֹּב: עֲבָרָה וְיָדַעְתִּי: עֲבָרָה אֲמִין: מִלְּפָנֶיךָ:
 עָלָה: (6) מִיָּד: עֲבָרָה: שָׁמַעְתִּי: (7) עֲלֵיכֶם: (46) מִלְּפָנֶיךָ אֲמִין: (8) שָׁמַעְתִּי:
 עֲבָרָה לִפְנֵיךָ יְיָ: יָדַעְתִּי: מִיָּד: מִלְּפָנֶיךָ: (51) מִלְּפָנֶיךָ: עֲבָרָה
 מִלְּפָנֶיךָ מִלְּפָנֶיךָ לְקִיָּה עֲלֵיכֶם מִלְּפָנֶיךָ עֲלֵיכֶם: « תִּן לָכֵן לְעַבְדֶיךָ
 עֲבָרָה עֲלֵיכֶם: (9) עֲבָרָה:»

יָשָׁא וְכָא: (57) «10» עֲבָרָה עֲלֵיכֶם מִלְּפָנֶיךָ: עָלָה: עֲבָרָה: (11) עֲבָרָה:
 (12) לִכְתֹּב: יִשְׁמָעְלָה: עֲלֵיכֶם: מִלְּפָנֶיךָ: עֲבָרָה: (58) מִלְּפָנֶיךָ אֲשֶׁר לְכַתְּבֶיךָ:
 (59) מִלְּפָנֶיךָ אֲזַי: מִלְּפָנֶיךָ מִלְּפָנֶיךָ: עֲבָרָה: לִכְתֹּב: (13) מִלְּפָנֶיךָ לְאִתִּי:
 עֲבָרָה (14) מִלְּפָנֶיךָ: (60) «15» מִלְּפָנֶיךָ לְאִתִּי: לִכְתֹּב: עֲבָרָה: (16) מִלְּפָנֶיךָ:
 (17) «17» מִלְּפָנֶיךָ: (62) מִלְּפָנֶיךָ: עֲבָרָה: מִלְּפָנֶיךָ: « תִּן לָכֵן לְעַבְדֶיךָ
 עֲבָרָה (18) לָכֵן לְעַבְדֶיךָ: מִלְּפָנֶיךָ: מִלְּפָנֶיךָ: עֲבָרָה מִלְּפָנֶיךָ:»

XXVII. I) «19» מִלְּפָנֶיךָ עֲלֵיכֶם: « תִּן לָכֵן לְעַבְדֶיךָ: (אֲשֶׁר לְאִתִּי
 מִלְּפָנֶיךָ: עֲבָרָה: מִלְּפָנֶיךָ: מִלְּפָנֶיךָ: מִלְּפָנֶיךָ: מִלְּפָנֶיךָ: מִלְּפָנֶיךָ: מִלְּפָנֶיךָ: מִלְּפָנֶיךָ:
 עֲבָרָה: מִלְּפָנֶיךָ: מִלְּפָנֶיךָ: מִלְּפָנֶיךָ: מִלְּפָנֶיךָ: מִלְּפָנֶיךָ: מִלְּפָנֶיךָ: מִלְּפָנֶיךָ:
 עֲבָרָה: (3) «עֲבָרָה:» מִלְּפָנֶיךָ: מִלְּפָנֶיךָ: « תִּן לָכֵן לְעַבְדֶיךָ: מִלְּפָנֶיךָ: מִלְּפָנֶיךָ:
 (21) מִלְּפָנֶיךָ: עֲבָרָה: מִלְּפָנֶיךָ: מִלְּפָנֶיךָ: מִלְּפָנֶיךָ: מִלְּפָנֶיךָ: מִלְּפָנֶיךָ: מִלְּפָנֶיךָ: מִלְּפָנֶיךָ:»

1) > BH; Ps: אֲשֶׁר; MT: תִּתֵּן. 2) > BHau; l: אֲשֶׁר; MT: יִתֵּן.
 3) > BHau; l'1MT: אֲשֶׁר. 4) > pgsPsMT; S: מִלְּפָנֶיךָ. 5) > BH
 au; l'1: אֲזַי; MT: יִתֵּן. 6) > SgPs; ps: מִלְּפָנֶיךָ; MT: יִתֵּן. 7) > Spu;
 g'l'1: עֲלֵיכֶם; MT: מִלְּפָנֶיךָ.
 8) > BHu; l'1: שָׁמַעְתִּי; MT: יִתֵּן.
 9) > ps; g: עֲבָרָה. 10) > BHau'l'1MT; l: מִלְּפָנֶיךָ. 11) > BHuMT;
 l'1: עֲבָרָה. 12) > S; pgs: מִלְּפָנֶיךָ; u'l'1MT: מִלְּפָנֶיךָ. 13) > BH;
 PsMT haben vor מִלְּפָנֶיךָ noch: מִלְּפָנֶיךָ עֲבָרָה. 14) > BH;
 PsMT haben hinter מִלְּפָנֶיךָ noch: מִלְּפָנֶיךָ. 15) > BHMT; Ps: מִלְּפָנֶיךָ.
 16) > BH'l'1MT; u: מִלְּפָנֶיךָ. 17) > BH'l'1MT; u: מִלְּפָנֶיךָ. 18) > S;
 pgs: מִלְּפָנֶיךָ. 19) > BH'l'1; au: מִלְּפָנֶיךָ. 20) > BHau; l'1: מִלְּפָנֶיךָ.
 21) > S; pgs: מִלְּפָנֶיךָ.

ט חזק מכלל חכמה לא חכמה בפרשתי. חכמה במה
 וְחָכְמָה. עַם לַעֲמַל חָכְמָה. (1) חכמה במה.

XXXI. (8) חכמה במה. «עמל במה». «חזק
 (2) עמל במה. (3) חכמה במה. חכמה במה. (4) חכמה במה
 (5) חכמה במה. (6) חכמה במה. (7) חכמה במה
 (8) חכמה במה. (9) חכמה במה. (10) חכמה במה. (11) חכמה במה
 (12) חכמה במה. (13) חכמה במה. (14) חכמה במה. (15) חכמה במה
 (16) חכמה במה. (17) חכמה במה.

חכמה במה. (18) חכמה במה. (19) חכמה במה. (20) חכמה במה
 חכמה במה. (21) חכמה במה. (22) חכמה במה. (23) חכמה במה. (24) חכמה במה
 חכמה במה. (25) חכמה במה. (26) חכמה במה. (27) חכמה במה
 חכמה במה. (28) חכמה במה. (29) חכמה במה. (30) חכמה במה
 חכמה במה. (31) חכמה במה. (32) חכמה במה. (33) חכמה במה
 חכמה במה. (34) חכמה במה. (35) חכמה במה. (36) חכמה במה
 חכמה במה. (37) חכמה במה. (38) חכמה במה. (39) חכמה במה
 חכמה במה. (40) חכמה במה. (41) חכמה במה. (42) חכמה במה
 חכמה במה. (43) חכמה במה. (44) חכמה במה. (45) חכמה במה
 חכמה במה. (46) חכמה במה. (47) חכמה במה. (48) חכמה במה
 חכמה במה. (49) חכמה במה. (50) חכמה במה.

1) > S; ps: חכמה במה; g: חכמה במה. 2) > SpPs; gs: חכמה במה.
 3) > BHau; l: חכמה במה; MT: חכמה במה. 4) > BH; PsMT haben vor חכמה במה
 noch: חכמה במה. 5) > BH; PsMT: חכמה במה. 6) > SPs;
 pgs: חכמה במה. 7) > Spg; s: חכמה במה. 8) > BHl; u: חכמה במה.
 9) > BHMT; Ps: חכמה במה. 10) > Sp; gs: חכמה במה. 11) > SpgPs;
 sMT: חכמה במה. 12) > BHl; u: חכמה במה. 13) > S; pgs: חכמה במה.
 14) > Ps; MT: חכמה במה. 15) > S; pgs: חכמה במה. 16) > S;
 bei pgs fehlt das ganze Stück von חכמה במה einschließlich bis zum 2. חכמה במה.
 17) > pgs; S: חכמה במה.



יִשְׁמְעֵלָהּ. (1) סִיָּוָה. (2) עֲמֻסָּהּ. לְזֹרֵם. יִשְׁמְעֵלָהּ. (3) יִשְׁמְעֵלָהּ.
 (4) יִשְׁמְעֵלָהּ. עֲמֻסָּהּ. (5) יִשְׁמְעֵלָהּ. (6) סִיָּוָה. (7) יִשְׁמְעֵלָהּ. (8) יִשְׁמְעֵלָהּ. (9) יִשְׁמְעֵלָהּ.
 יִשְׁמְעֵלָהּ. יִשְׁמְעֵלָהּ. יִשְׁמְעֵלָהּ. יִשְׁמְעֵלָהּ. יִשְׁמְעֵלָהּ. יִשְׁמְעֵלָהּ. יִשְׁמְעֵלָהּ. יִשְׁמְעֵלָהּ.
 יִשְׁמְעֵלָהּ. יִשְׁמְעֵלָהּ. יִשְׁמְעֵלָהּ. יִשְׁמְעֵלָהּ. יִשְׁמְעֵלָהּ. יִשְׁמְעֵלָהּ. יִשְׁמְעֵלָהּ. יִשְׁמְעֵלָהּ.

יִשְׁמְעֵלָהּ: (55) «לִשְׁמֵעַלָהּ» עֲמֻסָּהּ. יִשְׁמְעֵלָהּ. יִשְׁמְעֵלָהּ. יִשְׁמְעֵלָהּ.

XXXIV. (13) «יִשְׁמְעֵלָהּ» (14) סִיָּוָה. יִשְׁמְעֵלָהּ. (15) יִשְׁמְעֵלָהּ. סִיָּוָה.
 (16) יִשְׁמְעֵלָהּ. (17) יִשְׁמְעֵלָהּ. (18) יִשְׁמְעֵלָהּ. (19) יִשְׁמְעֵלָהּ. (20) יִשְׁמְעֵלָהּ. (21) יִשְׁמְעֵלָהּ. (22) יִשְׁמְעֵלָהּ.
 (23) יִשְׁמְעֵלָהּ. (24) יִשְׁמְעֵלָהּ. (25) יִשְׁמְעֵלָהּ.

1) > SP1; u: יִשְׁמְעֵלָהּ; pgs: סִיָּוָה; MT: תְּרַדָּה. 2) > BH; l1:
 תְּרַדָּה; MT: סִיָּוָה; 3) > BHu; l1: מִקְהֵלָהּ; MT: עֲמֻסָּהּ.
 4) > BHu; l1: עֲמֻסָּהּ; MT: מִסְרָה. 5) > SPsMT; pgs: יִשְׁמְעֵלָהּ.
 6) > BHu; l1: סִיָּוָה; MT: חֹד תְּרַדָּה. 7) > BH'l; u: עֲמֻסָּהּ;
 MT: יִשְׁמְעֵלָהּ. 8) > BH; u'l1: יִשְׁמְעֵלָהּ; MT: עֲמֻסָּהּ. 9) > S;
 pgs: יִשְׁמְעֵלָהּ; l1: יִשְׁמְעֵלָהּ; MT: יִשְׁמְעֵלָהּ. 10) > BH; u'l1: אֲמַל; MT: אֲמַל.
 11) > BHuMT; l1: יִשְׁמְעֵלָהּ. 12) > BH'l; u: יִשְׁמְעֵלָהּ; MT: יִשְׁמְעֵלָהּ.
 13) Freie Behandlung von Vers 4—11. 14) > BH; l1: סִיָּוָה; u: סִיָּוָה;
 MT: תְּרַדָּה. 15) > BHu; l1MT: יִשְׁמְעֵלָהּ. 16) > S; pgu'l1: יִשְׁמְעֵלָהּ.
 17) > BHu'l1; a: יִשְׁמְעֵלָהּ; MT: תְּרַדָּה. 18) > SPsMT; pgs: עֲמֻסָּהּ.
 19) > pgsPsMT; S: עֲמֻסָּהּ. 20) > BHu; l1: יִשְׁמְעֵלָהּ; MT: יִשְׁמְעֵלָהּ.
 21) > BHu; l1: יִשְׁמְעֵלָהּ; MT: יִשְׁמְעֵלָהּ. 22) > BH'l1MT; u: יִשְׁמְעֵלָהּ.
 23) > BH; l1MT: יִשְׁמְעֵלָהּ; u: יִשְׁמְעֵלָהּ.



als Gott nämlich Mose befahl, sich siebzig Älteste auszuwählen, da dachte Mose: was soll ich tun? es fallen doch je sechs auf jeden Stamm, auf zwei Stämme aber nur je fünf, welcher Stamm wird denn einwilligen, daß aus seiner Mitte nur fünf gewählt werden? Da traf Mose folgende Anordnung: er nahm Lose und schrieb darauf »Ältester«, ferner nahm er zwei leere Lose, mischte sie unter die anderen und warf alle in die Urne; darauf sprach er zu ihnen: kommet und ziehet eure Lose! Zog nun jemand ein Los, auf dem »Ältester« geschrieben stand, so sagte Mose zu ihm: dich hat Gott schon längst geweiht; wer aber ein Los nahm, auf dem nicht »Ältester« stand, zu dem sagte Mose: vom Himmel ist es so bestimmt, was kann ich da für dich tun? R. Simon sagte: im Lager waren sie zurückgeblieben; als sie nämlich sahen, wie Mose sich die Ältesten auswählte, da dachten sie: wir sind solcher Größe nicht würdig, und gingen und verbargen sich; daher sprach Gott zu ihnen: weil ihr euch gering geachtet habt, will ich euch über alle erheben.

Dieselbe Erklärung, wenn auch nicht wörtlich übereinstimmend, findet sich auch im Talmud, Sanhedr. 17a, Jerusalem. Talm. Sanhedr. S. 19, Midrasch Rabba, Tanchuma und Jalkut sowie bei Raschi und Jos. Bechor-Schor zu XI, 26.

Noch mehr an Barhebräus erinnert Ibn Esra in seiner Erklärung zu XI, 25¹⁾: Die Weisen sagen, daß Mose aus jedem Stamme sechs gewählt habe, sodaß es im ganzen zweiundsiebzig waren; weil aber Gott ihm befohlen hatte: siebzig Mann, ließ er die beiden zurück, und dies ist richtig.

»Und es lief ein Jüngling« d. h. Josua, der Sohn Nun's.

Vgl. dazu Sifrē²⁾: »Und es lief ein Jüngling und erzählte

1) אמרו חכמים ז"ל שלקח משה מכל שבט ששה והנה שנים ושבעים ובעבור שאמר לו השם שבעים איש הניח השני וזה נכון.

2) וירץ הנער ויגד למשה. ו"א זה יהושע כענין שנאמר ומשרתו יהושע בן נון נער.



זמר עניינה. סוף אהבה סוף. נשכח לבדך מלחמה, עליה. אמר, וצדקה
 משפחה. »Da redeten
 Mirjam und Aaron gegen Mose wegen des kuschitischen
 Weibes, das er genommen hatte« d. h. einige glau-
 ben, daß mit dieser die Tochter des Jethro gemeint sei; und
 zwar werde sie Kuschitin anstatt Midjanitin genannt, weil
 Midjan an der Grenze der Kuschiten liege; andere
 wieder behaupten: als Mose herangewachsen sei, habe ihn
 Pharao zum Heerführer gemacht und ihn ausgesandt, gegen
 die Kuschiten zu kämpfen; als er dann im Kampfe gesiegt,
 habe er die Tochter ihres Königs zur Frau genommen, wie
 Josephus erzählt; doch in Wirklichkeit hat Pharao sie gehei-
 ratet und nicht Mose.

Die erste Erklärung ist ähnlich der Ibn Esra's zu XII, 1:¹⁾
 nach meiner Ansicht ist unter dieser Kuschitin Zippora zu
 verstehen, denn sie war eine Midjanitin; die Midjaniter aber
 waren Ismaeliten und wohnten in Zelten, denn so heißt es:
 »es schwanken die Zeltdecken im Lande Midjan (Habakuk
 III, 7)«, und wegen der Sonnenhitze sind sie insgesamt nicht
 weiß; daher war Zippora schwarz und glich einer Kuschitin.
 Zu der zweiten Ansicht vgl. Raschbam zu XII, 1²⁾: »denn
 eine kuschitische Frau hatte er genommen«, wie es auch in
 den Geschichtsbüchern heißt, daß unser Lehrer Mose vierzig
 Jahre als König über das Land Kusch geherrscht und eine
 Königin geheiratet habe, ohne ihr jedoch beizuwohnen, wie
 es dort geschrieben steht.

והישר בעיני שזו הכושית היא צפורה כי היא מדינית ומדינים
 הם ישמעאלים והם דרים באהלים וכן כתוב ירמון יריעות ארץ מדין
 ובעבור חום השמש אין להם לבן כלל וצפורה היתה שחורה ורומה
 לכושית:

כי אשה כושית לקח. כדכתיב בדברי הימים דמשה רבנו שמלך
 בארץ כוש ארבעים שנה ולקח מלכה אחת ולא שכב עמה כמו
 שכתוב שם.



12) «לא נחם אביו מן הבשר אשר נתן לו» (Gen. 27, 27) «Laß uns nicht werden wie ein totgeborenes Kind, dessen Fleisch, wenn es aus dem Mutterleibe kommt, zur Hälfte verfault ist» d. h. Aaron überredet Mose, ihnen ihr Vergehen zu verzeihen, und weil [Mirjam] ihre Schwester ist, betrachtet er sie als einen Teil ihres Fleisches.

Vgl. dazu die Erklärung des Sifrē,¹⁾ die auch im Jalkut angeführt wird: »indem verfault ist die Hälfte seines Fleisches«: die Hälfte unseres Fleisches hätte er sagen sollen, wie es auch heißt: »denn unser Bruder, unser Fleisch ist er (Gen. 37, 27)«.

Auch bei Raschi und Raschbam zu XII, 12 findet sich derselbe Gedanke, nur etwas ausführlicher dargelegt.

Kap. XIII. 1) «וַיִּשְׁתַּחֲוֶינָהּ הָעָם מִן הַבְּשָׂר וְהָעוֹלָם» (Gen. 27, 27) «Darauf brach das Volk von Hēšroth auf und lagerte in der Wüste Paran» d. h. schon vorher hatten sie die Wüste Paran betreten, als sie von der Wüste Sinai aufgebrochen waren, aber auf einem Zuge konnten sie sie nicht überschreiten.

Ähnlich erklärt Ramban zur Stelle²⁾: »Darauf brach das Volk von Hāšeroth auf und lagerte in der Wüste Paran« d. h. als sie von Hāšeroth fortzogen, brachen sie nicht von dieser Wüste zu einer anderen auf wie bei ihrem früheren

1) ויאכל חצי בשרו. חצי בשרנו היה צריך לומר בענין שנאמר כי אחינו בשרנו הוא:

2) ואחר נסעו העם מחצרות ויחנו במדבר פארן. לומר כי כאשר נסעו מחצרות לא נסעו ממדבר זה אל מדבר אחר כאשר במסעו הראשון שנסעו ממדבר סיני ויחנו במדבר פארן אבל נסעו מחצרות אשר הוא במדבר פארן וחנו במקום אחר מן המדבר ההוא עצמו.



Aufbrüche, als sie von der Wüste Sinai fortzogen und in der Wüste Paran lagerten, vielmehr brachen sie von Hase-roth auf, das in der Wüste Paran liegt, und lagerten dann an einem anderen Ort in derselben Wüste.

Kap. XVIII. »עֲצֵי הַקֹּדֶשׁ לֹא יֵאָכְלוּ. עַל דְּבַר הַקֹּדֶשׁ יֵאָכְלוּ. 10) «Im Allerheiligsten sollt ihr es verzehren, jeder Männliche darf es genießen« d. h.: nicht daß sie das Allerheiligste betreten und dort das Opfer verzehren sollten, befahl er ihnen, sondern es wie etwas Hochheiliges zu berühren, dazu ermahnte er sie.

Damit übereinstimmend erklärt Ramban zu XVIII, 10¹⁾: und nach dem einfachen Wortsinn erklären wir: »Im Allerheiligsten sollst du es essen«: du sollst die hochheiligen Opfergaben in Heiligkeit genießen, denn vorher sagt er: »die hochheiligen Opfergaben gehören dir und deinen Kindern (XVIII, 9)«, um zu lehren: ihr sollt sie nicht wie die einfachen heiligen Opferspenden behandeln, sondern hochheilig sollen sie in eurer Hand sein, und dann erklärt er nochmals: »Im Allerheiligsten sollst du es essen« d. h. dein Essen von ihnen soll in strenger Heiligkeit geschehen.

Kap. XX. »וְיָשָׁב לְךָ הַמִּזְבֵּחַ. 8) «Nimm dir den Stab« d. h. jenen, der ausgeschlagen hatte.

Dieselbe Ansicht ergibt sich auch aus der Erklärung Raschbam's zu XX, 10²⁾: »Da sprach er zu ihnen: Höret doch, ihr Widerspenstigen!«, als welche dieser Stab, an dem

1) ועל דרך הפשט נפרש בקדש הקדשי' תאכלנו שתאכלנו בקדוש' 1) קדש הקדשים כי אמר תחלה קדש קדשים לך הוא ולבניך שלא תנהגו בהם מנהג קדשי' קלים אבל יהיו בידכם קדש קדשים וחזר ופירש בקדש הקדשים תאכלנו שתהיה אכילתך בהם בקדושה חמורה.

2) ויאמר להם שמעזנא המורים. כמו שהמטה הזה שיש בו 2) שקדים מוכיח שהוא למשמרת לאות לבני מרי.

sich Mandeln befinden, euch zeigt; er wurde nämlich als Wahrzeichen für die Widerspenstigen aufbewahrt.

Kap. XXI. 18) «עַל מַעְיָן אֶמְצְאוּ אֶת־הַמַּדְלֵן הַזֶּה וְעָלְתֶם אֵלָיו וְעָלְתֶם אֶל־הַר הַזֶּה וְעָלְתֶם אֶל־הַמַּדְלֵן הַזֶּה וְעָלְתֶם אֶל־הַר הַזֶּה וְעָלְתֶם אֶל־הַמַּדְלֵן הַזֶּה» (19) «עַל מַעְיָן אֶמְצְאוּ אֶת־הַמַּדְלֵן הַזֶּה וְעָלְתֶם אֵלָיו וְעָלְתֶם אֶל־הַר הַזֶּה וְעָלְתֶם אֶל־הַמַּדְלֵן הַזֶּה וְעָלְתֶם אֶל־הַר הַזֶּה וְעָלְתֶם אֶל־הַמַּדְלֵן הַזֶּה» (20) «עַל מַעְיָן אֶמְצְאוּ אֶת־הַמַּדְלֵן הַזֶּה וְעָלְתֶם אֵלָיו וְעָלְתֶם אֶל־הַר הַזֶּה וְעָלְתֶם אֶל־הַמַּדְלֵן הַזֶּה וְעָלְתֶם אֶל־הַר הַזֶּה וְעָלְתֶם אֶל־הַמַּדְלֵן הַזֶּה» Und von der Wüste zog er sich hin nach Mathne, und von Mathne nach Nahalael, und von Nahalael nach Bemoth; von Bemoth aber, einem Tal im Gefilde Moab's, zum Gipfel des Hügels, der der Wüste zugewandt ist« d. h. diese Worte beweisen, daß an allen diesen Orten jener Felsen mit ihnen herumzog.

Dieselbe Auffassung finden wir auch im Targum Onkelos zu XXI, 19¹⁾: und nachdem er [der Brunnen] ihnen gewährt war, zog er mit ihnen in die Täler hinab und aus den Tälern stieg er mit ihnen zu den Höhen empor.

Auch Targum Jerusch. stimmt dem Sinne nach damit überein; Raschi begnügt sich, auf Onkelos hinzuweisen, während Ramban in seiner Erklärung zu Vers 18 dieselbe Ansicht weitläufig ausführt.

Auch im Midrasch Jalkut finden wir die gleiche Vorstellung,²⁾ und zwar nicht ausdrücklich an dieser Stelle, sondern gelegentlich bei der Erklärung zu Numeri I, 1: wie aber war er [der Brunnen] beschaffen? — wie ein Felsen wälzte er sich und zog beim Aufbruch mit ihnen mit; sobald nun die Fähnlein lagerten und die Wohnung stehen blieb, kam der Fels und ruhte im Vorhofs des Stiftszeltes; die Fürsten aber stellten sich neben ihn und sprachen: Steig auf, o Brunnen!, und dann stieg er empor.

1) ומראתיהיובת להון נחמא עימהון לנחליה ומנחליה סלקא עימהון לרמתא:

2) והיאך היתה עשויה במין סלע היתה מתגלגלת ובאה עמהם במסע וכיון שהיו הדגלים חונים והמשכן עומד היה בא הסלע ויושב לו בחצר אהל מועד והנשיאים עומדין על גבו ואומרים עלי באר היתה עולה:



auch dieselben Beispiele angeführt werden¹⁾: »und sein König wird sich über Agag erheben« sein [des Agag] Name wird vor seiner Geburt genannt, ähnlich wie in den folgenden Stellen: »zu Cyrus, den ich bei seiner Rechten halte« und: »siehe, ein Sohn wird dem Hause David's geboren werden, Josia wird sein Name sein« und wie bei Isaak, Ismael und Salomo.

14 « 12 » *וְיִבְרַח אֶתְּמוֹתָיִם מִן־הַיָּם וְיִבְרַח אֶתְּמוֹתָיִם מִן־הַיָּם*
וְיִבְרַח אֶתְּמוֹתָיִם מִן־הַיָּם וְיִבְרַח אֶתְּמוֹתָיִם מִן־הַיָּם
 וְיִבְרַח אֶתְּמוֹתָיִם מִן־הַיָּם וְיִבְרַח אֶתְּמוֹתָיִם מִן־הַיָּם
 וְיִבְרַח אֶתְּמוֹתָיִם מִן־הַיָּם וְיִבְרַח אֶתְּמוֹתָיִם מִן־הַיָּם
 Wohlan denn, ich will dir raten, was dieses Volk deinem Volke in ferner Zukunft tun wird« d. h. zuerst weissagte er, indem er sprach (XXIV, 17): »es wird aufgehen ein Stern« usw., darauf aber riet er ihnen, das Volk zur Unzucht zu verleiten, weshalb später Mose zu den Befehlskabern des Volkes sagte (XXXI, 15, 16): »Weshalb habt ihr alle Frauen am Leben gelassen? waren doch gerade sie der Fallstrick für die Kinder Israel!«

Vgl. dazu Targum Onkelos²⁾: »wohlan, ich will dir raten, was du tun sollst, und dir verkünden, was dieses Volk deinem Volke in ferner Zukunft antun wird.«

Targ. Jerusch. bringt denselben Gedanken, nur etwas ausführlicher; wie Onkelos erklärt auch Raschi³⁾: »wohlan,

וירום מאנג מלכו. נקרא שמו טרם הולידו רומה לו¹⁾
 לבורש אשר החזקתי בימינו הנרה בן נולד לבית הוד יאשיהו שמו
 ויצחה וישמעאל ושלמה:

איתא אימלכינג מא דתעביר ואיחוי לך מא דיעביר עמא הדיון
 לעמד בסוף יומיא:

לכה איעצך. מה לך לעשות. ומה היא העצה. אלהיהם של³⁾
 אלו שונא זמה הוא כו' כראיהא בחלק. תרע שבלעם השיא עצה זו
 להכשילם בזמה. שהרי נאמר הן הנה היו לבני ישראל ברבר בלעם.
 אשר יעשה העם הזה לעמדך. מקרא קצר הוא זה איעצך להכשילם
 ואומר לך מה שהן עתידין להרע למואב באחרית הימים ומהן פאתי
 מואב. התרגום מפרש הוצר העברי:



Deuteronomium 33, 2—5 und die Lage des Sinai.

Von *Karl Dyroff*.

I. Deut. 33, 2—5 hergestellt.

Der Anfang des »Mosessegens« Deut. 33, 2 ist von WELLHAUSEN, *Prolegomena* (1883) 364 übersetzt und mit einer kurzen Anmerkung versehen worden, die von der Lage des Sinai handelt.¹⁾ Beides, Übersetzung und Anmerkung, haben weite Kreise gezogen: sie sind der Ausgangspunkt der Ansichten hervorragender neuerer Forscher über die Lage des Sinai geworden. Denn so wegwerfend auch WELLHAUSEN an der angeführten Stelle und schon vor ihm STADE, *Geschichte des Volkes Israel* (1881) 132 von der Suche nach der Lage dieses Gottesberges reden, die Frage: wo haben sich die biblischen Schriftsteller den Sinai gedacht? ist wissenschaftlich durchaus einwandfrei, und die Arbeiten der letzten Jahrzehnte führten wiederholt auf die Notwendigkeit, eine Antwort darauf zu geben. Dabei hat denn sowohl für A. v. GALL, *Altisraelitische Kultstätten* (1898) 10. 11 als für ED. MEYER, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (1906) 60 WELLHAUSEN's Auffassung von Deut. 33, 2 entscheidende

1) In *Proleg.*³: S. 359. Die 4. und die folgenden Ausgaben sind mir nicht zugänglich; BAENTSCH (in dem sogleich im Text zu erwähnenden Kommentar 139) zitiert: »*Proleg.*⁴ S. 350 A. 1«, ED. MEYER (s. gleich im Text) 60: »*Proleg.*⁵ 349«. In WELLHAUSEN's *Geschichte Israels* I, der ersten Fassung der *Prolegomena*, findet sich der Passus noch nicht, er gehört zu dem »völlig umgearbeiteten« (*Proleg.* 1883, VII) achten Kapitel. Vgl. *Gesch. Isr.* 396, 3 mit *Proleg.* 362.

Bedeutung gewonnen. Um so enttäuschter ist man, wenn man sieht, wie kurz in NOWACK's verbreitetem *Handkommentar* unsere Stelle von C. STEUERNAGEL (S. 123, zu Vers 2) abgetan wird, wenn auch sein Urteil vielleicht das Richtige trifft; freilich, da sein Deuteronomium im Frühjahr 1898 erschien, hat ihm GALL noch nicht vorgelegen. Erheblich mehr bietet in demselben Handkommentar BR. BAENTSCH zu Exodus (1900), S. 138 f.

Bei der Wichtigkeit der Stelle mag eine neue Behandlung des Textes, die sich mit WELLHAUSEN's Auffassung genauer, als es meines Wissens¹⁾ bis jetzt irgendwo geschehen ist, auseinandersetzt, manchem nicht unerwünscht kommen. Sie würde aber wenig Aussicht haben, Neues zu ergeben, wenn nicht der Versuch gewagt würde, die Korruptelen der Verse 2—4 zu heilen. Denn »leider« ist der Anfang »stark verderbt«, sagt CORNILL, *Einleitung*² (1892) 72,²⁾ und gleichermassen klagt ED. MEYER 60: »alles [auf »Kadesh« V. 2] folgende ist leider unheilbar korrupt«. Dazu kommt, dass man kaum ein sicheres Urteil über die Stelle gewinnen kann, wenn man sich nicht die Frage beantwortet, was statt der korrupten Wörter ursprünglich dagestanden haben mag. Und so ist der Zweck des vorliegenden Aufsatzes, den Bibelforschern zwei Konjekturen, oder eigentlich zwei Deutungen und eine Konjektur, zur Prüfung vorzulegen, die ich vor längerer Zeit gemacht habe und die mir auch jetzt noch den Text auf eine einfache Weise in Ordnung zu bringen scheinen. Im Anschluss daran habe ich es mir nicht versagen wollen, unter II und III die literarischen und einige sachliche Schlüsse darzulegen, die, wie ich meine, auf Grund des von mir hergestellten Textes gezogen werden müssen.

1) Ich denke, das Wichtigste aus der neueren Literatur über die hier zu berührenden Fragen wird mir bekannt geworden sein. Freilich wage ich kaum zu hoffen, dass ich ganz auf dem laufenden bin.

2) In der 5. Auflage (1905) S. 78 ist das geändert. Die dazwischen liegenden Auflagen sind mir nicht zugänglich.

In V. 2 ist das Wort קרש noch von LXX richtig als Ortsname gefasst worden; das ihm vorausgehende מרבבת aber (*μυριαστ* LXX) ist sinnlos und muss also geändert werden. Wenn nun 32, 51 מריבת קרש steht, so ist die Herstellung von 'מרבבת ק', oder auch 'מריבת ק', in 33, 2 nicht etwa eine coniectura palmaria, sondern etwas, was jedem Philologen einfallen muss. Mit andern Worten, dass dies Wort in מרבבת drin steckt, ist in philologischem Sinne direkt unzweifelhaft, und es ist auch nicht streng philologisch gedacht, wenn DILLMANN, *Die Bücher Numeri, Deut. und Josua* (1886) 417 mehrere Änderungen zur Auswahl stellt. Fraglich erscheint nur, in welche grammatische Form מריבת zu rücken sei, und da könnte man aus dem Parallelismus allerdings die Berechtigung herleiten wollen, ממרבבת zu lesen, wie EWALD¹⁾ und noch STEUERNAGEL vorgeschlagen haben. Gibt das nun einen Sinn oder ist es mit ED. MEYER, a. a. O. 60 Anm. 3 als sinnlos zu bezeichnen? Nach DILLMANN und Vorgängern würden hier, ebenso wie in drei Parallelstellen, »die altheiligen Schauplätze der herrlichen Offenbarung Jahve's an sein Volk fixirt, von denen aus der Siegeszug Gottes mit seinem Volk nach dem hl. Land begann«. Die drei Parallelstellen Jud. 5, 4 f., Ps. 68, 8 f., Hab. 3, 3 ff. können freilich nichts beweisen, aber so ganz »evident richtig«, wie ED. MEYER meint, ist WELLHAUSEN's Übersetzung »und kam nach Meribat Kadesch« doch nicht. Wie, wenn im folgenden wirklich dastünde, dass Gott ins Heilige Land

1) EWALD, *Gesch. d. Volk. Israel*² 2, 257 Anm. (1853) = 3. Ausg. (1865) 280 liest eigentlich nur מריבת und will »den Sinn des מן noch vom vorigen Gliede fort dauern« lassen. Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, dass es für unsere Untersuchung der Verse 2—5 interessant ist, die Übersetzung EWALD's vom Jahre 1851 in seinen *Jahrbüchern* 3, 234 nachzulesen. (Das Zitat bei DILLMANN 417.) Auch die Situation, die nach EWALD's Auffassung in unsern Versen geschildert wird, »das grosse Ereignis der nun vollendeten Bildung der Gemeinde, wie durch das zuvorkommende Begegnen Jahve's und das ihm entgegenkommen des seines göttlichen Gesetzes sich freuenden festvereinten Volkes die Gemeinde entstand (usw.)«, findet sich hier mit EWALDISCHEM Schwung dargelegt.

zog? Ich will damit nur auf das hinaus, was ich schon vorhin betont habe: wir kommen zu einem sicheren Urteil erst dann, wenn wir den ganzen Text verstehen.

Versuche ich nun weiter zu übersetzen: »zu seiner Rechten die **אשרה** ihm« (»ihnen« ist ausgeschlossen wegen »zu seiner Rechten«), so wird mir wohl jeder Philologe zugeben, dass in **אשרה** zunächst ein Ortsname vermutet werden muss. Eine solche Vermutung wird noch gestützt durch die Beobachtung, die wir später bestätigt finden werden, dass unser Dichter in diesem Gedichtanfang fast in jedem Vers einen Eigennamen anbringt. Um so verwunderlicher erscheint es, dass, falls DILLMANN nichts übersehen hat, noch niemand diesen Schluss gemacht hat.¹⁾ Und dazu steht gar noch das Wort **אשרה** öfter in unserm Bibeltext in einem Zusammenhang, wo es ganz ungezwungen als Ortsname gefasst werden kann. Die **אשרה הפסגה** sind aus Deut. 3, 17, 4, 49. Jos. 12, 3, 13, 20 sehr wohl bekannt; in Jos. 10, 40, 12, 8 steht **האשרות** ohne den Pisgah. Wer bürgt uns dafür, dass das wirklich die »Abhänge des Pisgah« übersetzt werden muss und nicht vielmehr »die Aschedot des Pisgah« heisst? Wobei dann immerhin die Ortsbezeichnung **אשרה** ursprünglich »die Abhänge« bedeutet haben kann.²⁾ Jedenfalls steht der Auffassung gar nichts im Wege, dass unser Dichter den Ausdruck hier als Ortsbezeichnung verwendet hat, im Gedicht ohne Artikel, im übrigen aber so wie Jos. 10, 40. 12, 8.

Damit ist aber die bisher besprochene fünfgliedrige

1) S. aber den Nachtrag S. 241.

2) Ich nehme in der Tat an, dass **אשרה** »Abstürze« bedeutet (Num. 21, 15), zu syrisch (usw.) **ܐܫܪܗ** »hinschütten, ausgiessen«, weiterhin zu **ܐܫܪ** »werfen, hinwerfen« und den zugehörigen Wörtern der verwandten Sprachen. Die Beziehung der Wurzel auf die Berge scheint mir in babyl. *šadū* »Berg« noch deutlich erhalten. Dagegen ist babyl. *išdu* »Fundament« fernzuhalten; es geht zurück auf eine Weiterbildung der Wurzel babyl. *ašāsu* »gründen« (*aššē* »Fundament«), die im Grunde zu dem wohlbekannten ägyptisch-semitischen Wort *st* (f.) »Sitz, Wohnsitz« gehört; zu diesem Wort haben zuletzt GRAPOW in der *Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 46, 107 und ich ebenda 48, 30 Notizen gegeben.



Strophe zu Ende gekommen, und wir übersetzen, indem wir nur das מריבת herstellen, sonst schlechterdings nichts ändern, folgendermassen:

(Str. 1) ² Jahweh kam vom Sinai
 Und ging ihnen¹⁾ auf (als Sonne) vom Seir,
 Er leuchtete auf vom Berg Paran
 Und zog heran²⁾ nach Meribat Kadesch,
 Während ihm die Aschedot zu seiner Rechten lagen.

Dabei erinnere ich ausdrücklich daran, dass die Übersetzung »nach Meribat Kadesch« für uns noch nicht ganz feststeht.

Ist das nun aber geographisch möglich? Zunächst wird man die Möglichkeit nicht in Abrede stellen dürfen; denn von den fünf vorkommenden geographischen Grössen ist nur der Seir eine leidlich bekannte, auch der Paran und die Aschedot erscheinen nicht allzu vieldeutig, aber der Sinai ist x und Meribat Kadesch y , so dass Aussicht besteht, durch geeignete Bestimmung der Unbekannten die geographische Möglichkeit zu wahren. Indessen bietet uns die erste Strophe noch zu wenig Anhaltspunkte zur Feststellung der Situation, wir müssen zunächst weiter sehen.

Aus dem bis jetzt Gefundenen lernen wir, dass der Text zwar in Unordnung ist, dass es aber doch nicht allzu weit fehlt. Wir dürfen also kaum zur Annahme von Lücken und ähnlichen schwereren Auskünften greifen, sondern müssen erwarten, durch eine leichte Änderung helfen zu können. Treten wir mit dieser Erwartung an die folgende Strophe heran, so verstehen wir ohne weiteres die Worte »alle seine Heiligen sind in deiner Hand«, und wenn der Text hier in Ordnung ist, so ersehen wir daraus jedenfalls,

1) So muss man למו unter Vergleich von Gen. 32, 32 (ויזרח-לו), Mal. 3, 20, Ps. 112, 4, vgl. auch Ex. 22, 2 (עליו), Jes. 60, 1. 2, fassen. Die Beziehung von למו auf die Israeliten ergab sich für die alten Zuhörer unseres Dichters von selbst, ja auch für uns liegt sie nahe. Ich komme S. 216 noch genauer auf die Stelle zurück, vgl. auch S. 214, Anm. 2.

2) Davon, dass die Verwendung von אתה »kommen« hier keinen Anstoss hat, wird S. 223 die Rede sein.



dass nun von Gott in der 2. Person die Rede ist, während die erste Strophe die 3. Person verwendete — ein Wechsel, der nichts Auffallendes an sich hat. Ferner ist immerhin auch **ישא מרברתיך** ohne weiteres verständlich; kein Mensch wird da, wenn er die Punktation hinwegdenkt, auf eine Konstruktion mit **מן** verfallen, sondern man wird, da es ein hierher passendes **רברה** und ein **מרברה** nicht gibt, ein Partizip lesen und übersetzen: «er empfängt (trägt davon) dein Gesprochenes». Also **מְדַבְּרֶיךָ**, Pual, denn auf das Hithpael sind einige Ausleger (s. DILLMANN 419) nur deshalb gekommen, weil sie die überlieferte Aussprache retten wollten; das Hithpael hat aber aktive Bedeutung¹⁾ und ist also hier nicht zu brauchen. Diese Worte des Textes wird wohl jeder, wenn er weiss, dass vom gesetzgebenden Jahweh die Rede ist, auf Moses beziehen. Wir wissen das zwar noch nicht, aber ein alter Israelit könnte das vielleicht aus dem Anfang des Gedichtes herausgelesen haben — wovon hernach gesprochen werden wird, S. 232 —, und auch für uns verschwinden alle Zweifel, wenn wir gleich drauf in unmissverständlichen Worten hören: »eine Torah befahl uns Moses«. Ist aber von Jahweh's Gesetzgebung die Rede, so wird man **והם תבו לרגלך** auf das Volk Israel beziehen und den ungefähren Sinn »sie sind zu deinen Füßen hingeworfen« leicht erraten, wie es auch schon ältere Übersetzer getan haben. Und auch das Wort **תבו** ist dann leicht richtigzustellen. Man lese **הִכּוּ** »sie sind zu deinen Füßen hingeschlagen«, ein Ausdruck, der mir sehr gut hebräisch scheint, vgl. die ähnliche Verwendung des Pual in Ex. 9, 31, 32.

All das ergibt sich ziemlich einfach und wurde von manchen Übersetzern ähnlich aufgefasst. Aber die Worte **אף חבב עמים** widerstanden bisher den Bemühungen der

1) DILLMANN weist zu Num. 7, 89 die Punktation als Hithpael anstatt Piel an allen Stellen mit Recht ab. Aber dass ein Hithpael von **רבר** in der Sprache existierte, wird man trotzdem aus der falschen Punktation der Masoreten lernen dürfen.



Emendatoren und Interpreten. Da ist nun eines sicher: **חבב** »lieben« ist ausgeschlossen. Das Alte Testament kennt nur ein **אהב** als den gewöhnlichen Ausdruck für »lieben«, und gerade die neuerdings bekannt gewordene Stelle Jesus Sir. 7, 21 **עבר משכיל חבב כנפש** »einen verständigen Sklaven liebe von Herzen«¹⁾ deutet darauf hin, wie spät erst das Piel **חבב** aus dem Aramäischen in die hebräische Schriftsprache eingedrungen ist. Aber auch sachlich passt hier ein Begriff wie »lieben« durchaus nicht. Wenn wir soeben die in V. 3 noch folgenden Worte nicht gänzlich missverstanden haben, ist von der Übergabe des Gesetzes an Moses die Rede, und der Gedanke, dass Gott aus Liebe zu seinem Volk das Gesetz gegeben habe, klingt mir ein wenig zu sentimental für die ältere Zeit²⁾ und würde jedenfalls nicht so knapp, mit einem einzigen Wort, eingeführt werden können.³⁾ Das Wort **עמים** ist nun aber sehr glaub-

1) Die Hs. C (= »D« bei J. LÉVI) hat **אהוב**.

2) Ich finde auch keinen solchen Gedanken bei DILLMANN, *Handbuch d. alttest. Theol.* (1895) 459 notiert, wo von dem Gesetz als Gottesgabe, oder 277, wo von der Liebe Gottes zu Israel die Rede ist. Auch nicht bei SMEND, *Lehrbuch d. alttestamentl. Religionsgesch.* (1893) 198. 200. 242. 285. 362. 437, vgl. das Sachverzeichnis 547 unter »Liebe«. Ich setze alle Stellen hierher, die ich über die »Liebe« Jahweh's zu Israel zusammengesucht habe, natürlich nur solche, wo wirklich **אהב** gesagt ist, nicht etwa **חסד** oder **חשק**; man wird finden, wenn man sie nachsieht: so nahe jener Gedanke eigentlich zu liegen scheint, er ist in Wirklichkeit nicht da. Gott hat das Gesetz höchstens zum Heil Israels gegeben. Seine tatsächliche Funktion, nach den Gedanken der Propheten, ist aber die, dass es die strenge Norm vorstellt, woran Jahweh die Treue seines erwählten Volkes misst. 1 Kö. 10, 9 (2 Chron. 2, 10. 9, 8). Deut. 4, 37. 7, 8. 13. 10, 15. 23, 6. Jes. 43, 4. 63, 9. Jer. 2, 2 (ist nach Hos. 11, 1 zu erklären). 31, 3. Hos. 3, 1. 9, 15. 11, 1. 4. 14, 5. Zeph. 3, 17. Mal. 1, 2. Ps. 47, 5 (vgl. 78, 68). Besonders aus Jes. 63, 7 ff., wo auch Moses erwähnt wird, erkennt man den herrschenden Gedankengang. Vgl. noch die folgende Anmerkung.

3) Wollte man gar annehmen, dass in den ersten Worten von V. 3 der Gedanke von der Liebe Gottes zu seinem Volke ganz allgemein, ohne Rücksicht auf die Offenbarung seines Gesetzes, berührt würde, so würde nur noch deutlicher heraustreten, wie unvermittelt und unorganisch ein solcher Gedanke hier einspringt. Die Schwächlichkeit des Ausdrucks, die aber ihren wirklichen

würdig,¹⁾ denn im folgenden wird ja davon gesprochen, dass das Volk vor dem Herrn hingestreckt lag; es wird also etwas dagestanden haben, wodurch das Volk auf die Szene gebracht wurde. Und es wäre schön, wenn uns durch das, was dagestanden hat, das Suffix »sein« in קדשיו erklärt würde. Wer ist der »er«, da ja doch hier von Gott in der 2. Person geredet wird? Aber ist nicht חבב ein wohlbekannter Eigenname? Hat nicht Hobab nach der in Num. 10, 29—32 trümmerhaft, mit weggeschnittenem Schluss, überlieferten Quelle das Volk Israel durch die Wüste geführt, weil er wegekundig war? Und wir hatten ja schon Gelegenheit zu beobachten (S. 209), wie gern unser Dichter Eigennamen anbringt. Ist aber חבב Hobab, dann muss in אף ein Verbum stecken, und was ist leichter als, unter Vergleichung von V. 5, א(ס)ף zu schreiben? Damit ist aber die Stelle geheilt, und zwar auf ähnlich leichte Weise, wie die erste Strophe. Über das Sachliche rede ich hernach in III.

Wir übersetzen also V. 2—5:

(Str. 2) ³ Hobab versammelte die Völker¹⁾ (an dem Ort der Gesetzgebung),

Grund in der Ungehörigkeit des Gedankens hat, zwingt die Erklärer, in das Wort חבב eine besondere Force zu legen: »liebend hegen« DILLMANN 418, STEUERNAGEL. Wenn חבב, als Partizip, möglich wäre, so liesse sich der mangelhaften grammatischen Struktur bequem dadurch aufhelfen, dass man את statt אף schriebe, im Sinne von אתה »du«. Aber dann klappt wieder das Suffix der 3. Person in קדשיו nicht, zum deutlichen Zeichen dafür, dass so eben nicht zu helfen ist. Früher hatte ich versucht אף חרה בעמים »Zorn entbrannte über die Völker«, aber s. S. 215.

1) DILLMANN 418 will durchaus nicht glauben, dass man עמים von den Stämmen Israel's sagen könne, und empfiehlt das ungläubhafte, durch eine billige Konjekture aufgebrachte עמו der LXX. Ich lasse mir durch alle Beispiele DILLMANN'S nicht einreden, dass ein Dichter das Wort nicht so habe gebrauchen können. Er wird damit ausdrücken wollen, dass die Stämme so stark an Volkszahl wie Völker waren, vgl. Gen. 28, 3, 48, 4. (Vgl. auch Gen. 49, 10.)

Alle seine Heiligen (d. h. das ganze von ihm geführte
 heilige Volk)¹⁾ waren zu deiner Hand;
 Indem sie hingeworfen waren zu deinen Füßen,
 Während er (Moses)²⁾ deine Worte empfing.
 (Str. 3) ⁴ Die Torah befahl uns Moses,
 Ein Erbe für³⁾ die Gemeinde Jakob's.
⁵ Und er (Gott)²⁾ ward in Jeschurun König,
 Als sich versammelt hatten die Volkshäupter,
 Israel's Stämme allzumal.

[Fortsetzung des Gedichtes S. 225.]

II. Literarisches zu Deut. 33, 2—5; der Zeitansatz für den Dichter.

Bevor ich meine Herstellung von Deut. 33, 2—5, die ich hiemit vorgelegt habe, dem Urteil des Lesers überlasse, harren noch einige Punkte der Erledigung, die vorhin zurückgestellt worden sind. Die Besprechung dieser Punkte würde uns zwingen, das ganze Sinaiproblem aufzurollen, das eben durch unser hier behandeltes Gedicht einen entschei-

1) Deut. 7, 6. DILLMANN 418. STEUERNAGEL 123 ult. SMEND, *Lehrb.* [s. S. 212 Anm. 2] 337.

2) [Zu Str. 2 und 3.] Auf die stilistische Besonderheit, dass der Dichter erst eine Person in unbestimmter, andeutender Weise einführt und dann gleich darauf gewissermassen die Auflösung mit deutlichen Worten gibt, werde ich noch zurückkommen, S. 225 f.

3) Hier spricht der Parallelismus so deutlich, dass man sich durch die Leichtigkeit der Konjekturen (vgl. LXX und S. 213, Anm. 1) nicht abhalten lassen darf, קהלת (ל) zu schreiben. An einer Stelle, wo so manches in Unordnung ist und unverstanden von den Schreibern fortgepflanzt wurde, kann auch das Vorkommen einer so simplen Auslassung nicht überraschen. Erörterungen der Stelle bei DILLMANN 419 und STEUERNAGEL 124. Es gäbe noch allerlei Möglichkeiten, das einfache Einsetzen von ל zu vermeiden, was ich aber davon kenne, lässt mich immer wieder reuig auf ל zurückkommen. Wem gefällt z. B. die Änderung in מורשה? Oder die Erklärung: »ein Gesetz gab uns Moses, einen Erbbesitz, o Gemeinde Jakob's«? Oder das kühne קהלת: »ein Gesetz gab uns Moses, ein Erbe der Prediger Jakob's«? Schade, dass es von qhl weder ein Qal noch ein Piel gibt, sonst liesse sich noch manches andre vorschlagen.

denden Anstoss empfangen hat, s. S. 206. Doch soll diese weitschichtige Frage in III nur in aller Kürze behandelt werden. Hier in II sind noch einige Vorfragen zu erörtern.

Zunächst löst sich für uns jetzt in einfacher Weise jener Zweifel auf, den wir S. 208 nicht zur Entscheidung bringen konnten: in welche grammatische Form in V. 2 der Ortsname מריבה zu rücken sei. Da wir nun deutlich ersehen haben, dass die Strophen 2 und 3 von der Gesetzgebung Jahweh's handeln, so kann nicht mehr mit DILLMANN daran gedacht werden, dass Jahweh in Str. 1 nach dem Heiligen Lande zöge. Es ist klar, dass er nach dem Ort der Gesetzgebung ziehen muss, und es ist nun ebenso klar, da ja Jahweh vom Sinai auszieht, dass dieser Ort der Gesetzgebung hier nicht der Sinai ist, sondern — der Schluss lässt sich jetzt nicht mehr umgehen — eben Meribat Kadesch. Der Fund WELLHAUSEN's (s. S. 208) hat sich also auch uns aufgedrängt.

Ferner sehen wir jetzt deutlich: wir haben ein jubelndes Triumphlied vor uns, Gott und Israel stehen hier in eitel Frieden und Eintracht, jedes Wort von Str. 2 und 3 freut sich darüber. Also nichts von אף »Zorn« (s. S. 213, Note), und auch ein אש יקרת (DILLMANN 418), ein brennendes Feuer, würde zu sehr an die strafende Gottesmacht erinnern. Jahweh zieht vielmehr als Lichtglanz, als aufgehende Sonne (ורח V. 2), er zieht in feierlich strahlender Herrlichkeit heran. Der Dichter, der sie in Str. 1 schildern will, muss das in ganz knappen Strichen tun, denn er will hier nur kurze (dreiehebige) Verszeilen bauen. Das Hauptmotiv, das er dazu in Bewegung setzt, ist nun das, dass er die ganze Bergwelt der Gegend, wie sie aus der heiligen Geschichte bekannt war, zu dem in der Höhe herankommenden Gott (vgl. Micha 1, 3) in Beziehung setzt: den Sinai, den Seir, den Paran und die Aschedot. Die Handlung aber spielt in Kadesch.

Es geht bei unserm Dichter ganz anders zu als in den grossartigen Bildern von Ex. 19. Jahweh kommt nicht wie

dort im Gewölk, nicht mit Donner und Blitz, und das Volk ist nicht von dem Unnahbaren peinlich abgesperrt. Es liegt vertrauensvoll zu den Füßen des strahlend Herabgefahrenen, sie sind ja »seine Heiligen«, sein auserwähltes Volk. Auch die Konzeption unseres Dichters hat ihre eigene Grossartigkeit.

Nachdem uns nun die hier geschilderte Situation deutlich geworden ist, können wir aufs neue die früher (S. 210) berührte geographische Frage vornehmen. Zwar liegt die Möglichkeit vor, dass wir uns durchaus auf die »unklaren geographischen Vorstellungen« des Dichters zurückziehen und so allen geographischen Schwierigkeiten aus dem Wege gehen. Aber das dürfte doch erst geschehen, wenn man bewiesen hätte, dass seine Vorstellungen unklar sind. Es bleibt uns also nichts übrig, als die schon einmal gestellte Frage zu wiederholen: lässt sich die Geographie der Str. 1 begreifen?

Wir haben vorhin gesagt, Sinai ist x und Kadesch y . Wollen wir diese Unbekannten näher bestimmen, d. h. herausfinden, welchen Sinn etwa der Dichter mit diesen Namen verbunden hat — und nur darum ist es uns zu tun —, so müssen wir vor allem unsern Dichter schärfer ins Auge fassen. In welches Milieu führt er, in welche Zeit, in welche Literaturkreise?

In welche Zeit? Da zeigt seine Sprache einen sicheren Weg. Die Form לְמוֹ »ihm« wird in Str. 1 zweimal absichtlich angebracht. Der Gleichklang am Schluss der rhythmischen Zeile ist gewollt, ebenso wie der in *-ēkhā* in den drei letzten Gliedern der Str. 2. Man beachte ferner, dass die Form לְמוֹ beide Male die korrekte Stellung in Pausa inne hat, die ihr fast ausnahmslos¹⁾ zukommt, und man wird nicht mehr versuchen, die Form wegzuschaffen, wie v. GALL 11 vorgeschlagen hatte. Auch scheint mir eine gewollte Sprach-

1) Nämlich nur Jes. 16, 4. Ps. 58, 5. 64, 6. 119, 165. Job 24, 17, wohl auch Klagel. 1, 22 nicht. Vgl. DIEHL (s. sogleich im Text) 28. Über Jes. 16, 4 s. S. 221.



spielerei darin zu liegen, dass לְמוֹ im zweiten Glied der Str. 1 pluralische, im fünften singularische Bedeutung¹⁾ hat. v. GALL will aber nur deswegen im zweiten Glied לְעִמּוֹ für לְמוֹ lesen, um dieses Indicium eines »jungen Alters des Verses« unschädlich zu machen. Denn in der Tat kann man nach der sorgfältigen und scharfsinnigen Untersuchung von WILHELM DIEHL, *Das Pronomen personale suffixum der 2. und 3. pers. plur. des Hebräischen* (1895) S. 14—34 im allgemeinen nicht daran zweifeln, dass die Suffixformen auf *-mō* erst in »nach-exilischer«²⁾ Zeit auftauchen. Und zwar in gewissen Kreisen der Psalmendichtung sind diese Bildungen in Schwung gebracht worden, DIEHL 32, 33, sie sind nach einem noch nicht sicher aufgezeigten Muster künstlich zu-rechtgemacht. Ich glaube nun, dass DIEHL's Urteil in einigen Punkten zu verändern oder näher zu bestimmen ist. An die Herleitung dieser Suffixformen aus dem Aramäischen will DIEHL nicht glauben. »Allem Anschein nach, sagt er 31, sind die Nominalsuffixe *-āmō* und *-ēmō* älter oder doch eher in die Psalmensprache aufgenommen worden als die Verbalsuffixe *-ēmō* und *-āmō* (vgl. Deut. 32 und Ex. 15)« und die Nominalsuffixe seien ja im Aramäischen genau so gebildet wie die hebräischen. Aber für diesen »Anschein« erbringt DIEHL keinen Schatten eines Beweises, und gerade sein Material scheint mir eine ganz andere Beurteilung an die Hand zu geben. Zunächst einmal, um von der sprachgeschichtlichen Erklärung der *-mō*-Suffixe auszugehen, halte ich es für unmöglich, das auslautende *-mō* mit STADE, *Lehrbuch* (1879) 208. 347 als »Steigerung« eines ursprünglichen *-mu* (in **-himu*) zu begreifen; denn ein *-u* wäre nach

1) DIEHL 20 f. leugnet, dass es eine unanfechtbare Stelle für den singularischen Gebrauch von לְמוֹ gebe. Aber um Job 22, 2 kommt er doch mit allen Kunstmitteln nicht herum, und da werden dann auch noch einige der andern Beispiele bestehen. Ist diese Anwendung erst eine Neuerung des Dichters von Job?

2) So DIEHL. Ich rücke hernach, S. 220. 222, die Anfänge der Erscheinung etwas höher hinauf.



den Auslautgesetzen einfach weggefallen. Auch BROCKELMANN's Erklärung, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* 1, 256. 305, von *-humū aus durch Dissimilation ein *-humō zu gewinnen, setzt einen so vereinzelt stehenden Vorgang voraus, dass man sie nicht zu glauben vermag. Auf die rechte Spur scheint mir dagegen die bei BROCKELMANN 306, Anm. 1 (vgl. 662) abgelehnte Deutung von NÖLDEKE zu weisen. NÖLDEKE, *Mandäische Grammatik* 86, Anm. 3 leitet aram. הַנִּין, f. הַנִּין »sie (Pl.)« aus הָן »siehe« + -hōn, f. -hēn »sie« (suffigierte Formen) her. Die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Ableitung berührt mich hier nicht, aber mein Weg führt ungefähr in dieselbe Richtung. Ich mache darauf aufmerksam, dass aram. *him-mō*, *himmōn*, wo es zum Ausdruck des akkusativischen »sie (Pl.)« dient, an allen mir bekannten Stellen¹⁾ noch unmittelbar hinter der Verbalform steht, also an demselben Platze wie das Suffixpronomen. Die für das Aramäische vorauszusetzende Form des Suffixes der 3. Pers. Pl. m. ist -hōm, das auch für das Suffix am Nomen im Gebrauch blieb; nehmen wir an, es habe sich daneben seit alter Zeit *-hēm, wie im Hebräischen, d. h. mit dem Vokal des Femininum, entwickelt und zwar innerhalb des Suffixes am Verbum: so begreift sich die Form *himmōn* (woraus *himmō*) sehr leicht als eine Verselbständigung dieses suffixalen -hēm + einem zur Verdeutlichung nachgesetzten hōn. Dem nominalen -hōm, -hōn gegenüber war das verbale -hēm, das auch durch Betonungsverhältnisse in seiner Form alteriert gewesen sein mag, einer Verdeutlichung bedürftig erschienen und es trat das absolute hōn in ähnlicher Weise an, wie man מְנִי אֲנִי

1) הַמִּין Esra 4, 10. 23. 5, 5. 12. 14 (zweimal). 15. 7, 17. SAYCE, *Aramaic Papyri* (1906), text S. 55 unter הָן (E 5. G 35. K 13; COWLEY bemerkt S. 17, dass es an zwei Stellen, G 35. K 13, zweifelhaft sei, ob הַמִּין mit dem Verbum als Suffix verbunden ist oder nicht, vgl. S. 44^b zu G 35). SACHAU, *Aram. Papyrus u. Ostr.* (1911), 263. 282 (Tafel I, 9. 16, 6. 10. 12. 47 Kol. 2, 13. 48 Kol. 1, 4. 65, 3, aussen 2; wohl auch 51b, 1). הַמִּין Dan. 2, 34. 35. 3, 22.

אנה Esra 7, 21. Dan. 7, 15 sagt¹⁾ (WINER's *Chald. Gramm.*³ 176), oder wie im Syrischen in weitem Umfang ein enklitisches *-hū* auftritt, das sich ursprünglich in den Formen *-hū*, *-hī*, **-hōn*, je nach dem zu verstärkenden Wort, repräsentiert haben wird (NÖLDEKE, *Syr. Gramm.* 155 = 2. Aufl. 167). Das *-n* in *himmōn*, also *hōn* statt *hōm*, lässt sich vielleicht zu einer Zeitbestimmung für das Entstehen der Form verwerthen; denn möglicherweise ist das Eindringen des *-n*, vom Femininum her, eben zuerst in **himmōm*, wegen des vorausgehenden *-m-*, eingetreten. Dann ist, zunächst unter bestimmten Bedingungen, hernach allgemein, *-n* hier weggefallen, vgl. im spätern Aramäisch die Fälle bei DALMAN, *Gramm. d. jüd.-pal. Aram.*² 102 unter δ (trotz der unter ε besprochenen Vorliebe des galiläischen Dialekts für *-n*). Bei Daniel hat sich das ältere *himmōn* erhalten.

Diese soeben in Kürze dargelegte Ansicht über den Ursprung von *himmō* mag im einzelnen verbessert werden können, so könnte z. B. das *-n* in dem *himmōn* bei Daniel nicht das alte aus *-m* entstandene, sondern ein irgendwoher neu eingeführtes sein;²⁾ in der Hauptsache wird sie wohl standhalten. Damit haben wir dann aber die Tatsache aufgezeigt, dass sich *himmō* innerhalb des Aramäischen, und zwar in der Suffixstellung hinter dem Verbum gebildet hat. Und nun kann es nicht mehr für belanglos gelten, dass in einem abgeschlossenen Stück des Alten Testaments, in Ex. 15, das hebräische Suffix *-mō* ausschliesslich als Verbalsuffix verwendet wird, DIEHL (24) 25. 29; BAENTSCH (zu Exodus) 130. 129. Ohne hier näher auf die Zeit, der dieser dröhnende Siegespsalm zuzuweisen ist, eingehen zu wollen, darf

1) Genau entsprechend sind die beiden Beispiele freilich nicht, da in beiden Fällen durch אנה ein Eigenname eingeführt werden soll. Im Hebräischen und Arabischen ist die Ausdrucksweise wohlbekannt, s. GESENIUS unter Syntax des Pron. und WRIGHT, *Grammar*² 2, 287 § 130 (= 3. Ausg. 2, 265). Ebenso im Koptischen, STEINDORFF, *Kopt. Gramm.*² 45 § 93.

2) Vgl. J. BARTH, *Die Pronominalbildung in den sem. Spr.* (Leipzig 1913), S. 18. — Red.



ich doch das als gesichert bezeichnen, dass er so spät fällt, dass Entlehnungen aus dem Aramäischen bei ihm nicht weiter auffallen würden. Da mir aber, wie S. 217 f. angedeutet wurde, die Entstehung der Suffixform *-mō* innerhalb des Hebräischen sprachlich unannehmbar ist, so trage ich in der Tat kein Bedenken, den Einfluss des Aramäischen, ich denke der uns unbekanntes Sprache der aramäischen Dichter, zur Erklärung der Form heranzuziehen; das hebräische Muster *לְמוֹ* zu *לְ* »wie« wird bescheiden mitgewirkt haben, indem sein Gebrauch die Vorliebe für den Ausgang *-mō* begünstigte. Nun meine ich natürlich nicht, dass gerade der Dichter von Ex. 15 das Verbalsuffix *-mō* nach aramäischem Vorbild ins Hebräische eingeführt habe; er mag schon Vorläufer gehabt haben. Auch seine Beschränkung auf das Verbalsuffix muss nicht so gedeutet werden, dass sein Gedicht in die Zeit gehöre, wo *-mō* als Nominalsuffix noch nicht im Schwange war, sondern nur erst der ältere, dem Aramäischen direkt entnommene verbale Gebrauch statt hatte. Sicher aber ist der Dichter von Ex. 15 ein Zeugnis dafür, dass eine solche ältere Phase existierte; er ist ihr entweder gleichzeitig, oder er hält sie absichtlich gegenüber dem in der hebräischen Dichtung bereits neu aufgekommenen nominalen *-mō* fest. Diese Konsequenz ergibt sich mit Notwendigkeit aus dem Zusammenhang der sprachlichen Tatsachen, den wir vorhin als zu Recht bestehend angenommen haben.

Also das einzige *לְמוֹ* (S. 216) verweist den Verfasser von Deut. 33, 2—5 in eine Zeit, wo die alte Weise der Verwendung von *-mō* schon verlassen war. Wir haben S. 217 gesagt: in die nachexilische Zeit. Hierüber noch ein Wort. »Nachexilisch« sprachen wir zunächst DIEHL 33 (vgl. 23)¹⁾ nach, aber wir müssen uns sein Urteil im ganzen aneignen; nur ist »nachexilisch« so zu verstehen, dass auch das Exil

1) Für das Suffix *-mō* am Nomen umfasst der Ausdruck nach DIEHL 15 auch die exilische Zeit; ebenso für *לְמוֹ* nach DIEHL 17.



und die nächstvorhergehende Zeit einbeschlossen ist. Solche Dinge kann man ja gewöhnlich nicht auf Tag und Stunde festlegen; noch dazu in einer so lückenhaft überlieferten Literatur wie der althebräischen können wir nur in seltenen Fällen hoffen, den Urheber einer Erscheinung aufzuzeigen. Es liegt mir fern, noch einmal in eine detaillierte Prüfung der in Betracht kommenden Stellen einzutreten. Es sind folgende, wenn wir Ex. 15 (s. S. 219 f. 222), Deut. 32 und 33 (s. S. 222 f. 226 ff.) ausser acht lassen: 1. לְמוֹ steht vor dem Psalmbuch nur Gen. 9, 26. 27. Jes. 16, 4. 23, 1. 26, 14. 16. 30, 5. 35, 8 [43, 8. 44, 7. 15. 48, 21. 53, 8]. Hab. 2, 7. DIEHL 23, MANDELKERN, kleine Ausg., 812; 2. Suffix מו findet sich vor den Psalmen nur am Verbum, in der Prosastelle Ex. 23, 31. DIEHL 23, 25 oben. Dazu bemerke ich nur so viel:

Zu 1. Jes. 15 + 16, das Orakel über Moab, ferner 23, das Orakel über Tyrus, und das Gedicht 26, 1—19 werden mit Recht in sehr späte Zeiten gesetzt, s. DUHM's Kommentar. Die Lesung לְמוֹ ist an keiner dieser Stellen zu beanstanden; in 16, 4 ist das Stellungsgesetz für לְמוֹ verletzt, s. S. 216, Anm. 1, was einfach der Charakteristik dieses späten Dichters beigefügt werden muss. Auch 35, 8 steht in einem nachexilischen Stück (34 + 35); לְמוֹ halte ich auch hier für richtig, die Konjekturen לְעַמּוֹ für sicher falsch. Die Worte הַלֵךְ רַרְךָ können nicht in der Weise von DUHM² 224 mit dem Vorausgehenden verbunden werden, sondern der Einschnitt ist, wie man auch erwartet, bei לְמוֹ; wahrscheinlich ist hinter רַרְךָ das Verbum ausgefallen: »der Wanderer (wird sicher darauf (d. i. auf dem Wege) schreiten) und Wegkundige werden darauf nicht irregehen«. Dagegen stammt 30, 5 aus vorexilischer Zeit: zum Glück haben wir hier gleich daneben in V. 6 die richtige Fassung und haben ausserdem den älteren Sprachgebrauch (1 Sam. 12, 21. Jer. 2, 8. 11. 7, 8. 12, 13. 16, 19), der zeigt, dass in diese feste Redensart »nichts-nützig sein« der Dativ nicht hineingehört (Jer. 23, 32 ist anders, da hier breit »diesem Volke« hinzugefügt werden soll); לְמוֹ kann auch hier nicht aus לְעַמּוֹ entstanden sein,

sondern ist wohl von einem Schreiber in Erinnerung an irgend eine, ihm bekannte Parallelstelle, wo למו am Platze war, hinzugefügt worden, ich denke z. B. an Job 30, 13. [Bei Deuterjesaia ist למו anzuerkennen; das Einzelne zu besprechen, fällt nicht in meine Aufgabe.] — So bleibt also noch die Genesis und Habakuk. Die Verse Gen. 9, 26. 27 sind eine Dublette zu V. 25. In welche Zeit wir die Verse 26 und 27 rücken wollen, hinge in erster Linie von ihrer sachlichen Erklärung ab, wenn eine solche einwandfrei gefunden wäre. Da dies nicht der Fall ist, kann uns niemand hindern, sie nach dem formellen Indicium למו für »nachexilisch« zu halten. Für Habakuk steht die Sache ähnlich. Da in Hab. 1, 5—11 ein selbständiges prophetisches Fragment vorliegt, so schwebt die Zeitbestimmung für den Not-schrei an Jahweh 1, 1—4. 12—17 und die Antwort darauf in Kap. 2 ziemlich in der Luft; sodass wir gern nach dem formellen Indicium למו in 2, 7 greifen, um in »nachexilische« Zeit zu gelangen, wogegen mir in der Tat nichts Stichhaltiges zu sprechen scheint.

Zu 2. Gegen die Überlieferung in Ex. 23, 11 steht die gesamte vorexilische Prosa des A. T., ja die biblische Prosa überhaupt.

Ich hoffe, diese lange Nachprüfung von DIEHL's Ergebnissen wird durch den Wert gerechtfertigt, den die Form למו als Zeitmarke für uns hat. Wir haben gefunden, dass einstmals in der hebräischen Poesie, genauer der Psalmenpoesie, die Suffixe in *-mō* in enger Anlehnung an das Aramäische nur am Verbum verwendet wurden; das muss wohl bereits in dem Jahrhundert vor dem Exil geschehen sein, in jener Epoche, wo man auch sonst aramäischen Einflüssen innerhalb des Hebräischen begegnet. Ein Nachhall dieser Periode ist Ex. 15. Dann schritt man dazu, das Suffix auch beim Nomen zu gebrauchen: Deut. 32 und 33 stehen auf dieser Stufe. Ausserhalb der Psalmendichtung hat man das Suffix *-mō* überhaupt vermieden, nur die Form למו wurde, vielleicht zuerst durch Deuterjesaia, in gewissen Fällen zu-

gelassen. Für das uns hier interessierende Fragment in Deut. 33 bleibt demnach לְמוֹ (s. S. 210, Anm. 1, S. 216) bei der Zeitbestimmung von Bedeutung. Das Fragment gehört wegen לְמוֹ entweder in die Psalmendichtung, sei es die der letzten Zeiten vor dem Exil oder die spätere, exilische und nach-exilische; oder es nimmt, falls es nur die Form לְמוֹ verwendet, etwa die Stellung von Deuterjesaia ein, sei es dass es vor das Exil oder ins Exil (540 Deuterjesaia) fällt oder nachexilisch ist. Da kommen uns nun schon in den kurzen drei Strophen, die wir bisher besprochen haben, einige weitere sprachliche Indizien zu Hilfe, wenn auch nicht durchaus eindeutige. Auch אֲרָהָה, V. 2, ist ein Aramäismus: zuerst bei Jeremia und Deuterjesaia, dann auch Jes. 21, 12 («Duma»). 14 («Arab»), Micha 4, 8 (nachexilisch. Interessant, weil hier das hebräische Wort (בּוֹא) unmittelbar hinter dem gleichbedeutenden aramäischen gebracht wird, etwa wie man im Koptischen das einheimische hinter das griechische zu setzen pflegt.). וַיְהִי Deut. 33, 21 ist verdorben. Ferner bemerke man: מוֹרְשָׁה nur bei Ez. und P (Ex. 6, 8); קְהֻלָּה nur noch Neh. 5, 7 (STEUERNAGEL 124). Besondere Wichtigkeit aber würde »Jeschurun« V. 5 beanspruchen, wenn wir es sicher beurteilen könnten. Ausser Deut. 32 und 33 kommt dies Wort nur Jes. 44, 2 vor. Glücklicherweise ist diese Deuterjesaiastelle völlig klar; wir ersen hier aus dem Parallelismus, dass Jeschurun eine Bezeichnung für Jakob (Israel) sein muss. Aber die Genesis dieser Bezeichnung darf wohl als zweifelhaft gelten. Behauptet die masorethische Vokalsetzung ihren Platz oder ist sie fälschlich nach זְבוּלוֹן gewählt? Muss man vielmehr an שְׁמֵרוֹן, שְׁמֵשׁוֹן usw.¹⁾ denken? Ein יִשׁוּר gibt es ja nicht. Wenn man den Namen mit Fug zu יִשְׂרָאֵל zieht, so kann er kaum etwas anderes sein als eine individuelle dichterische Erfindung zu bestimmtem Zweck, wie die Namen in Jes. 7, 14. 8, 3 oder

1) Ein Teil dieser Eigennamen auf -ōn sind Ortsnamen und die Eponymen davon; so vermutlich gerade die Beispiele im Text.

in Hosea 1. Aber dann musste, wie an diesen Stellen, die Deutung des Eigennamens sofort erfolgen, damit der Hörer die Anspielung auch verstehen kann. Wie ein Eigenname sieht ja **ישרון** in der Tat aus, aber eine Deutung wird an keiner der vier Stellen, wo es sich findet, gegeben, es liegt auch nirgends im Zusammenhang ein Hinweis auf die Sippe von **ישר**, ja in Deut. 32, 15 müsste bei der Annahme der Beziehung auf **ישר** die Verwendung des Namens geradezu ironisch aufgefasst werden. Daraus folgt, dass keine dieser Stellen diejenige ist, durch die dieser Name in der Literatur Geltung bekam. Die Originalstelle mag in einem der alten Liederbücher gestanden haben, deren Namen uns überliefert sind; sie könnte aber auch moderneren Ursprungs sein. In beiden Fällen ist es trotzdem möglich, dass Deuterojesaja die nächste Quelle für Deut. 32 und 33 ist, indem er es gewesen wäre, der den alten Namen wieder ausgrub oder die jüngere Erfindung aufnahm und in Schwung brachte. Leider fehlen uns die Mittel, zwischen der Fülle all dieser Möglichkeiten die Wirklichkeit am Schopf zu fassen.

Dadurch werden wir nun endlich zu der Notwendigkeit gedrängt, das für unsern Dichter verfügbare Material, wenn es angeht, zu vermehren, und der Name **ישרון** V. 26 zeigt uns den Weg. Ebenso wie sich die Verse 2—5 von dem Gedicht über die Stämme Israel's V. 6—25 ablösen, so auch der Schlussteil V. 26—29. Dagegen schliesst er sich vorzüglich an 2—5 an, so dass der Hymnus von Gottes Erscheinen zur Gesetzgebung in den Preis dieses Gottes und des durch ihn starken Israel ausklingt. Der Gedanke, die Stücke zusammenzunehmen, stammt von STEUERNAGEL 123. 129. CORNILL, in der 5. Aufl. der *Einleitung* 78, hat das gebilligt und gut daran getan. STEUERNAGEL's richtige Bemerkung zu V. 27^b führt ferner auf die rechte Auffassung der Situation, s. die Anm. 1 auf S. 225.



- (Str. 4) ²⁶ Keiner ist wie der Gott Jeschurun's,
Der einherfuhr am Himmel zu deiner (Israel's) Hilfe¹⁾
Und in seiner Herrlichkeit auf den Wolken.
- (Str. 5) ²⁷ Eine Zuflucht war (in jenem Kampfe) der Gott der
Vorzeit,
(Wie) die Arme der Urzeit, (die) von unten (empor-
huben).²⁾
Und er verjagte vor dir her den Feind
Und sprach: Vertilge!
- (Str. 6) ²⁸ So siedelte sich Israel³⁾ an in Sicherheit,
Für sich der Quell Jakob's,
In das Land des Kornes und des Mostes,
Und sein Himmel träufelte Tau.
- (Str. 7) ²⁹ Heil dir, Israel, wer ist wie du?
Ein Volk, dem Jahweh hilft;
Der⁴⁾ der Schild deiner Hilfe ist und das Schwert
deiner Herrlichkeit.
So mussten dir schön tun deine Feinde,
Während du auf ihre Höhen tratst.⁵⁾

Eine stilistische Besonderheit scheint mir noch darauf hinzuweisen, dass in der Tat V. 26 unmittelbar auf V. 5 folgte. Ich habe S. 214, Anm. 2 hervorgehoben, dass am Schluss von Str. 2 Moses zunächst unbestimmt (wenn auch

1) Von Kadesch weg führte er sein mit der Gesetzgebung ausgestattetes Volk zur Eroberung des Gelobten Landes.

2) Das kann wohl nur bedeuten: (seine Hilfe wirkte so kräftig wie) die Arme (Gottes), die einst in der Urzeit den Himmel von der Erde emporhuben, und bezieht sich auf eine besondere Vorstellung von der Scheidung zwischen Himmel und Erde. In der ägyptischen Welterschöpfung geht es so zu.

3) Die Strophe ist nicht mit STEUERNAGEL 129 deswegen, weil die Anrede aufgegeben und dann in Str. 7 wieder aufgenommen wird, auszuscheiden. Der Dichter schaltet, wie es auch sonst in der hebräischen Poesie üblich war, mit der Anrede ganz frei, vgl. Str. 1 mit 2 und 3 (V. 2, 3, 4), ferner Str. 4 (V. 26).

4) Das Relativ gehört auch zum ersten Glied der rhythmischen Zeile.

5) Der Satzbau der beiden letzten rhythmischen Zeilen ähnlich wie in Str. 6. Demnach lese ich יִבְחֶשֶׁן.



infolge des Zusammenhangs unzweideutig) eingeführt wird, worauf dann am Anfang von Str. 3 der Name ausdrücklich steht, also eine Art Spiel: der Andeutung folgt die deutliche Aussage. Das gleiche Verhältnis waltet ob zwischen dem Schlussteil von Str. 3 und dem Anfang von Str. 4 (Gott). Und es ist am Ende nichts anderes, wenn in Str. 4 und 5 Israel angedredet wird, ohne dass ein Vokativ mitgeht, während in Str. 6 und 7 dann die deutliche Benennung nachschlägt.

Was lehrt uns nun dieses neue für unsern Dichter gewonnene Stück? Was lernen wir neu zu dem hinzu, was wir schon aus V. 2—5 erschliessen konnten? Der Gewinn ist äusserst beträchtlich, denn wir haben jetzt ein allem Anschein nach vollständiges, wohlabgerundetes Gedicht vor uns. Der glänzende Eingang lässt Gott in erhabener Offenbarung über die Berge des Südens zur Gesetzgebung ziehen; in der Mitte steht der inhaltsschwere Satz, dass Gott durch die Gesetzgebung zum König in Israel geworden ist, und die Schlusstrophen führen aus, wie dieser König an der Spitze seines Volkes ihm seinen neuen vortrefflichen Wohnsitz erobert. Nun bedarf es auch keines Beweises mehr, dass dieses in sich abgeschlossene Stück mit den Sprüchen über die Stämme Israel's V. 6—25 ursprünglich nichts zu tun hat und nur wegen der Schlussworte von Str. 3 irgend einem irgend einmal passend erschienen ist, die Sprüche über die Stämme zu umrahmen. Diese sind gewiss viel älter; die Frage, wer das Gedicht so benützt hat, und aus welchen Bedürfnissen heraus, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Ferner charakterisiert sich das Stück nun von selbst als ein Psalm und stellt sich sprachlich zu jenen Psalmen, die neben לַמַּנְצֵחַ auch am Nomen das Suffix $-mō$ verwenden; denn Str. 7 hat uns diesen letzten, für uns wertvollen sprachlichen Fingerzeig geliefert. Wir können weiterhin jetzt in der Zeitbestimmung, von der wir S. 223 gesprochen haben, sicherer urteilen: unser Stück in Deut. 33 befolgt nicht die Weise von Deuterosejaia, sondern die des »Mosesliedes« Deut. 32 und gewisser Psalmen.



So werden wir darauf geführt, auch auf Deut. 32 einen Blick zu werfen; denn wenn etwa das »Moseslied« vor-exilisch sein könnte, so wäre diese Möglichkeit auch für unser Gedicht naheliegend, und wir hätten dann hier vielleicht zwei vorexilische Psalmen vor uns — ein sehr kostbarer Besitz bei der spärlichen Anzahl solcher Dichtungen, die man für die ältere Zeit in Anspruch nehmen kann. Denn auch Deut. 32 ist ein Psalm zum Preis Jahweh's und Israel's (V. 3. 43), ähnlich wie unser Gedicht. Im übrigen ist Deut. 32 im ganzen wohl verständlich, bis auf eine Stelle (V. 28—31) gut in sich zusammenhängend¹⁾ und von stattlichem Umfang. Die Zeitbestimmung hat hier aber viel deutlichere Anhaltspunkte als in Deut. 33, wo ja nur von der Vorzeit gesprochen wird. Ich brauche nicht ins einzelne zu gehen, es genügt zu bemerken, dass ich mich bei dem zeitlichen Ansatz des »Mosesliedes« im allgemeinen den neueren Forschungen anschliesse, dass ich namentlich überzeugt bin, dass nur die Situation des Exils das Gedicht verständlich macht. Die sprachlichen Beziehungen zu Jeremia freilich möchte ich nicht mit so vollem Brustton wie CORNILL,

1) Wie kann man mit STEUERNAGEL V. 5 und 6 athetieren? Es ist das erste Anschlagen des eigentlichen Themas: Gott soll nicht im allgemeinen gepriesen werden, sondern (V. 4) dass er gerecht und redlich gegen Israel verfahren ist, soll dargetan, Gott soll wegen seiner Verstossung des Volkes, wegen der Herbeiführung der Exilsnot gerechtfertigt werden. Ich halte alle Athetesen STEUERNAGEL's für überflüssig und nicht minder die von MAX LÖHR (in den *Protestant. Monatsheften* 7 (1903)). Die Verse 28—31 sind freilich schwierig, aber sie werden doch nicht durch Athetese klarer. Wie sollte sich ein Interpolator so vertrakt, so zusammenhangslos ausdrücken? Dass sich die eigenartige Verwendung von *šūr*, die sich durch das ganze Gedicht zieht, auch in V. 30 f. findet, spricht denn doch sehr dafür, dass wir auch in 28—31 Worte dieses Dichters vor uns haben; so scheint es also, dass die Unklarheiten durch Ausfallen ganzer Stellen verursacht sind. In V. 28 f. kann nur von Israel die Rede sein. Der V. 31, der doch wohl fest an 30 haftet, kann wegen »unsere Feinde« nicht von Jahweh gesprochen sein. Daher sehe ich nicht, wie man anders als durch die Annahme von Lücken helfen kann, denn Umstellungen sind noch viel unwahrscheinlicher. Aber auch die Bosheit der Feinde wird in V. 32 zu abrupt eingeführt. Das Gedicht ist also unvollständig überliefert.

*Einl.*⁵ 77 als beweiskräftig dafür proklamieren, dass Deut. 32 hinter Jeremia gehört; ich kann unter den von KAMPHAUSEN 296 f. verglichenen, auch bei CORNILL angeführten Jeremiastellen durchaus nichts Durchschlagendes entdecken, es sind sehr allgemeine und entfernte Anklänge des Ausdrucks in trivialen Gedanken, will sagen in solchen, die damals gewiss von vielen gehegt und ausgesprochen werden konnten und wofür die Worte längst geprägt waren. Doch halte ich dafür, dass in der Tat mit sprachlichen und literarischen Gründen der Nachweis geführt werden kann, dass Deut. 32 frühestens als exilische Dichtung anzusprechen ist; besonders die Sage in V. 8, dass Gott die Gebiete der Völker nach der Zahl der Engel bestimmte, fällt auch für mich schwer ins Gewicht.

Ist dann aber Deut. 32 des Gedankeninhalts wegen ins Exil zu rücken, so verschwindet jeder Grund, unser Gedicht in Deut. 33 als vorexilisch anzusehen. Denn wenn auch die sprachlichen Erscheinungen, die es aufweist, in den letzten Jahrzehnten vor dem Exil vielleicht ebenso gut möglich sind, so passt doch der Grundgedanke des Gedichts so genau in die Zeit des Exils und ist dem des »Mosesliedes« in Deut. 32 eigentlich so verwandt, dass ich beide Lieder zwar nicht demselben Verfasser, aber doch dem gleichen Milieu zuschreiben möchte. Es ist ein Preis der guten alten Zeit, da Jahweh seinem Volk das herrliche Gesetz zum Erbbesitz gab und es in das treffliche Land Kanaan führte, wo Israel בָּרַךְ und in Freuden wohnte. Man muss zwischen den Zeilen lesen, dass der starke Gott Jeschurun's auch in Zukunft sein Volk nicht preisgeben wird, sondern Israel noch einmal glorreich allen seinen Feinden auf den Kopf treten darf. Und dann: was ist doch Israel für ein einziges Volk, das einen solchen Gott zum Helfer hat! Jetzt, wo man nicht mehr בָּרַךְ, sondern inmitten der Heiden sitzt, wird man sich dieses letzten, aber auch sicheren Rettungsankers mit Stolz bewusst und lenkt die Aufmerksamkeit der Nachbarn gern auf diesen auszeichnenden Besitz. Zeigt sich so der Grund-

gedanke von Deut. 33 nur als eine anders beleuchtete Form des Jahwehpreises in Deut. 32, so sind hingegen die sprachlichen Berührungen beider Dichtungen, soweit ich sehe, bis auf zwei Punkte bedeutungslos, freilich aber diese zwei reden doch ziemlich deutlich. Der eine ist »Jeschurun«, von dem wir S. 223 f. gesprochen haben, der andere eben dieses **בָּרַר**. Ich glaube, man versteht Deut. 32, 12 völlig falsch; **בָּרַר** hat keineswegs den Sinn von **לְבָרוּ**, sondern einen ganz prägnanten, der sich auf den gesonderten Wohnsitz bezieht, das Fürsichhausen, s. Jer. 49, 31 **בָּרַר יִשְׁכְּנוּ**, Lev. 13, 46, Num. 23, 9 und so an allen Stellen. Folglich ist **יִנְחֲנוּ** unrichtig punktiert, man muss **יִנְחֲנוּ** verstehen. Der Dichter bleibt noch im Bild vom Adler: der Vogel trägt sein Junges auf seinem Fittich (aus Ägypten) und lässt es dann (in dem guten Land Kanaan) nieder; gerade in diesem Sinne wird ja **הֵינִיחַ** gebraucht.¹⁾ Da, in Kanaan, war kein fremder Gott bei ihm, nämlich dem Volk; so wenigstens war's in der guten alten Zeit, später freilich Jer. 2, 28. An dieser Stelle folgen nun in beiden Gedichten die gleichen Ausdrücke »gesondert wohnen« und »auf die Höhen treten« in gleicher Ordnung aufeinander, Deut. 32, 12. 13. 33, 28. 29. Freilich spielt auch noch Jes. 58, 14 herein, und es sind ja weitverbreitete Ausdrücke, so dass es unsicher bleibt, dass ein Dichter den andern vor Augen hat, aber die Gleichheit des Gedankengangs leuchtet doch deutlich hervor.

Für den Ansatz: Exil darf auch noch ein äusserer Umstand herangezogen werden: neben den beiden von uns besprochenen poetischen Stücken findet sich am Ende des Deuteronomiums auch sonst noch Material aus dem Exil angehäuft. So der seltsame Bundesschluss in Moab Deut. 28, 69—29 ult. Da mir dieses Stück für die Kritik des Pentateuchs von Wichtigkeit zu sein scheint, so sei mir ge-

1) Der Dichter bleibt ferner bei der Aufzählung der Wohltaten Jahweh's; der Gedanke, dass Jahweh all das allein getan habe, liegt dem Zusammenhang fern.

stattet, ein paar Bemerkungen darüber hier anzufügen, obwohl sie nicht eigentlich zu unserm Thema gehören. Dabei lasse ich das erst nachträglich, vermutlich in nachexilischer Zeit, hinzugekommene Kap. 30 der Einfachheit halber ausser Betracht. Es ist ausgeschlossen, dass die Ausführungen über den Moabbund, also Kap. 29, jemals eine selbständige Schrift gebildet haben; dann können sie aber doch nur den Sinn haben, dass dadurch der gesetzliche Inhalt des Deuteronomiums ebenso unter die Idee eines Bundes Gottes mit Israel gestellt werden soll, wie in Ex. 19 ff. (19, 5, 24, 8) das am Sinai geoffenbarte Gesetz (so richtig R. KRAETZSCHMAR, *Die Bundesvorstellung im A. T.* 136). Nun stellt das aber, genau besehen, einen Widerspruch dar gegen das gesamte Deuteronomium, die beiden Einleitungsreden in Kap. 1—4 und 5—11 eingeschlossen: in dem ganzen vor 28, 69 stehenden Deuteronomium ist zwar viel vom Erzväterbund und vom Bund am Horeb, nie aber vom Moabbund die Rede (KRAETZSCHMAR 132. STEUERNAGEL 95, letzte Zeile). Es ist also durch den Moabbund eine Umprägung des gesamten Inhalts des Deuteronomiums eingeführt worden. Stellt man sich nun vor, etwa der Vereinerger von JE mit Deut. habe diese Idee vom Bundescharakter des Deuteronomiums gefasst, so begreift man nicht, wie ein Schriftsteller, der doch noch immerhin ziemlich freie Route hatte, eine solche für ihn dann doch grundlegende Idee erst in einem solchen hinten aufgeklebten Flickchen wie Deut. 29 gebracht haben sollte; die beiden Einleitungsreden des Moses hätten dazu doch prächtige Gelegenheit gegeben. War aber JE schon mit Deut. verbunden — und dem Zweck, diese Verbindung herzustellen, scheinen mir eben die beiden Einleitungsreden zu dienen —, so begreift sich Deut. 29 leicht als die Nothilfe eines Schlussredaktors, dem das Deut. für so heilig oder noch heiliger galt als das Gesetz vom Sinai und der also dem Bund am Sinai den in Moab an die Seite stellte, — schlecht und recht, wie es eben durch einen derartigen Anhang geht, der aber doch wenigstens das Gute

hat, das bereits Bestehende nicht zu tangieren. Solche Neigung zum Konservieren des Bestehenden eignet aber bekanntlich der Schlussredaktion des Korpus Genesis — 2 Könige. Nach dem soeben über Kap. 29 Gesagten trägt die ganze Reihe der fünf Kapitel Deut. 29—33 dem Kerne nach — Moabbund, Lied und Segen des Moses — den ausgesprochenen Charakter eines Anhangs, und die spärlichen, zur Fortführung des Geschichtsverlaufs dienenden Zwischenstücke können diesen Charakter nicht verwischen. Die Materialien dieses Anhangs stammen zumeist aus dem Exil. Dann ist es aber doch das Nächstliegende anzunehmen, dass die Teile des Anhangs gleichzeitig Aufnahme fanden und dass die Ausgabe, durch die der Anhang hereingekommen ist — anders als durch eine Ausgabe war das nach meiner Meinung nicht möglich —, im Exil oder bald nach dem Exil gemacht worden ist. Auch scheint mir kein Grund zu bestehen, die Aufnahme der Stücke der Schlussredaktion abzuspochen. Die Existenz des Anhangs lehrt also auch ihrerseits, dass JE + D in irgend einer Form schon vor der Schlussredaktion da waren. Und der Anhang ist meines Erachtens durch die Schlussredaktion, also zusammen mit der Einverleibung des Priesterkodex, eingefügt worden. Über die literarische Geschichte von Kap. 30 soll damit, wie schon hervorgehoben, kein Urteil ausgesprochen sein. [Zu S. 230 f. im allgemeinen vgl. STEUERNAGEL XX. CORNILL⁵ 88.]

III. Sachliches zu Deut. 33, 2—5: die Quelle, die Lage des Sinai.

Wir haben nun die feste Position gewonnen, dass das Gedicht Deut. 33, 2—5. 26—29 im Exil entstanden ist. Es obliegt uns noch die Aufgabe, zu einigen sachlichen Fragen Stellung zu nehmen.

»Hobab versammelte die Völker.« Der Verfasser las also noch in seiner Quelle, deren Reste wir wohl in Num. 10, 29—32 vor uns haben (s. S. 213), dass Hobab das Volk

nach Kadesch geführt hat. Ferner muss die Quelle erzählt haben, dass in Kadesch und nicht am Sinai die für die Gesetzgebung entscheidende Unterredung des Moses mit Jahweh stattfand (vgl. S. 215). Denn der Verfasser des Gedichtes betrachtet es als ganz selbstverständlich, dass der Hörer oder Leser seine kurzen Andeutungen der Situation versteht; er kann also in den Tatsachen nichts Neues bringen. Vielleicht ist מדרתוך (S. 211) in dem technischen Sinne, vom Inhalt einer ברית, zu verstehen, von dem bei R. KRAETZSCHMAR, *Die Bundesvorstellung* (z. B. S. 124) Beispiele gegeben sind; dann wäre in der Quelle vom Abschluss einer ברית in Kadesch die Rede gewesen. Auch noch andere Züge mag man aus der Schilderung unseres Gedichtes für die alte Quelle in Anspruch nehmen; so könnte z. B. das »Versammeln« für einen, der das alte Buch kannte, einen ganz prägnanten Sinn gehabt haben, so dass ihm beim Hören der Worte »Hobab versammelte die Völker« die gemeinte Situation nicht im geringsten zweifelhaft war (vgl. S. 211). Ja die Situation muss, wenn der Dichter seine Sache gut gemacht hat, schon durch die geographischen Angaben der Str. 1 in der Seele des Hörers aufgebaut werden. Dass wir freilich die Reihe der Ortsnamen Sinai, Seir, Paran, Kadesch, Aschedot ohne weiteres für die alte Quelle reklamieren, geht nicht an; denn der Dichter hat hier sicher nur Namen verwendet, die seinen Hörern durchaus geläufig waren, wie das denn auch für den Ort Kadesch und die Bergnamen ohne Bedenken angenommen werden kann. Selbst dass die Quelle Sinai¹⁾ und nicht Horeb sagte, darf man nicht folgern; denn zur Zeit des Dichters wird der Name Sinai, der uralte Gottesberg, längst auf dem Wege gewesen sein, den Namen Horeb zu überflügeln und in die Stelle einzurücken, auf der er in P erscheint.²⁾

1) In Deut. nur an dieser Stelle.

2) Die Statistik der Namen Sinai, Horeb, Kadesch scheint mir unzweideutig. »Sinai« steht in dem alten Anfang des Deborahliedes und stand bei J; in der späteren Königszeit herrschte aber der Name Horeb, wie der Ge-

Also nur **Hobab** als Führer und Meribat Kadesch als Ort der Gesetzgebung sind sichere Kennzeichen eines bestimmten von unserm Dichter gelesenen Buches, dessen Angaben seinen Hörern nicht unbekannt waren. Können wir dies Buch noch namhaft machen? Als Hilfsmittel zur Beantwortung der Frage bietet sich zunächst Num. 10, 29—32. Das Stück tritt ganz unvermittelt im Zusammenhang des Textes auf und ist am Schluss verstümmelt. Man schreibt es J zu. Können wir uns diese Meinung aneignen, so ist für uns jenes Buch bestimmt; freilich nur, wenn wir die Vorfrage bejaht haben, dass Num. 10, 29—32 — wir wollen das Stück das **Hobabfragment** nennen — in dem Buch gestanden hat, das unserm Dichter vorlag. Wir müssen also die Verhältnisse dieses Fragments genauer untersuchen.

Die Vorfrage ist schwer zu beantworten, denn neben **Hobab** haben wir nur den Anhaltspunkt, dass im Buch **Hobab** nach Meribat Kadesch geführt hat. Das stimmt freilich ganz gut zum **Hobabfragment**. Die Wüste Num. 10, 31, worin **Hobab** die Lagerplätze kennt, ist nach dem Zusammenhang der paar Verse des Stückes die Wüste zwischen dem Ort, wo sich Moses und **Hobab** trafen, und der nächsten Hauptstation. Nach dem Zusammenhang der jetzigen

brauch des Deut. und 1 Kö. (8, 9 (Lade) = 2 Chron. 5, 10) 19, 8 (Elias) beweisen. Ausserhalb des historischen Korpus findet sich der Sinai nur Neh. 9, 13 (wo der durch das historische Korpus herrschend gewordene Gebrauch auftritt) und Ps. 68, 9 (zu der Stelle im Deborahlied gehörig). 18 (zu Deut. 33, 2 gehörig), der Horeb (von der Chronikstelle abgesehen) nur Mal. 3, 22. Ps. 106, 19. Kadesch kommt innerhalb des Korpus vor in den Abrahamgeschichten, bei der Wüstenwanderung der Israeliten und bei den Grenzbestimmungen des Heiligen Landes (wozu Ez. 47, 19. 48, 28), dann einmal in der Josuageschichte (10, 41); der alte Spruch über Levi Deut. 33, 8 (Moses zu Meribah) sei besonders hervorgehoben. In der Geschichte der Richter und Könige spielt Kadesch gar keine Rolle und ausserhalb des Korpus (und abgesehen von Ez.) steht es nur Ps. 29, 8. 68, 18(?) (s. vorher zum Namen Sinai) und als Meribah 81, 8. 95, 8. 106, 32. Ps. 29, 8 darf wohl als Zeugnis für die fortdauernde Bekanntschaft mit dem Ort betrachtet werden, für die auch die Ezechielstellen sprechen, trotzdem sie auf die alten Grenzbestimmungen zurückschlagen; die übrigen Stellen der Psalmen enthalten literarische Anspielungen.

Textordnung ist es die Wüste zwischen dem Sinai und Kadesch, die den Namen Wüste Paran führt (10, 12, 16, 13, 3, 26), während die Wüste von Kadesch nach Norden hin die Wüste Sin heisst (13, 21, 20, 1, 27, 14), vgl. S. 238. Wir dürfen aber den jetzigen Zusammenhang auch für den ursprünglichen des Hobabfragments halten, denn so erklärt sich, weshalb ein Redaktor es gerade an seiner jetzigen Stelle angeordnet hat — wir werden nämlich gleich sehen, dass es nachträglich eingefügt wurde. Es liegt also der Fall so, dass sich das Hobabfragment und unser Gedicht gegenseitig stützen, d. h. dass durch das Zusammenstimmen der zwei Zeugen wahrscheinlich wird, dass in beiden dieselbe Quelle fließt. Weiter aber lässt sich die Beantwortung der Vorfrage kaum führen. Wir versuchen es also mit dem andern Punkt. Denn wenn das Hobabfragment aus J stammt, so darf unbedenklich dies berühmte Buch, zu dem dann auch der Name Sinai in Deut. 33, 2 stimmt, als Quelle des Gedichtes erklärt werden.

Ist also das Hobabfragment aus J? Man weiss, dass es nicht aus E ist. Denn in diesem Buch hiess der Schwäher des Moses יתרו (arabisch وثرى), Ex. 3, 1. Ferner ist das Hobabfragment eine offenkundige Dublette zu Ex. 18, dem Besuch Jitro's. Ex. 18 stammt aber aus JE, denn Šipporah und Gerschom (V. 2 f.) sind aus J, Ex. 2, 21 f. Fragen wir nun nach dem Verhältnis zwischen den beiden Dubletten, so leuchtet eines ein: unmittelbar neben dem Besuch Jitro's wäre das Hobabfragment unmöglich; was es zur Not erträglich erscheinen lässt, ist die weite Trennung von der Dublette durch den gewaltigen Block der Sinaigesetzgebung, deren Grenzen genau durch die beiden Dubletten besetzt sind. Demnach ist auch JE ausgeschlossen und es bleibt nur J übrig, denn P kommt nicht in Betracht — P verwendet ganz andere Führer als den einfachen Wüstenaraber — und Redaktorenarbeit oder irgend ein andres Buch haben hier gar keine Wahrscheinlichkeit. Dann ist aber das Hobabfragment eines jener Stücke, die ein Redaktor aus dem

echten alten J eingefügt hat, weil H̄obab später noch vor- kam.

Zu J stimmt auch alle Kunde, die wir sonst etwa dem Fragment entlocken können. Wir sehen, dass hier E dem J wieder ziemlich parallel erzählt hat. Der Name H̄obab kann sehr wohl ein genuin arabischer Name sein, wie es יְהוֹבָב ist: sowohl von חֶבֶב wie von خَبَب werden alte Personennamen gebildet;¹⁾ der Name passt also zu dem »Priester von Midjan« Ex. 2, 16. H̄obab führt in der Wüste zwischen dem Sinai und Kadesch: in unserm Fragment tritt er so unvermittelt beim Abzug vom Sinai auf, dass man nach einem Grund sucht, der dem Einfüger des Stücks die Motivierung des Auftretens konnte entbehrlich erscheinen lassen. Ein solcher Grund ist gegeben, wenn es für den Einfüger selbstverständlich war, sich den H̄obab in der Nähe des Gottesberges zu denken. Nun liegt in der Tat nach E Ex. 3, 1 der Horeb in der Wüste, die nicht sehr weit von dem Wohnort des Schwähers von Moses gedacht wird, so nah, dass ein Hirt einmal dazu kommen kann, seine Schafe dahin zu treiben. So wird eben auch J erzählt haben, und die Vorstellung des Erzählers in Ex. 18 ist auch keine andre, da hier der Schwäher den Moses aufsucht, als Moses mit den Israeliten am Berg Elohim's lagert (18, 5). Vielleicht rühren wir hier an einen sehr alten Erzählungszusammenhang: der alte Erzähler liess vielleicht den Moses gerade deswegen nach Midjan fliehen Ex. 2, 15 f., damit er dann später in der Wüste einen Stützpunkt habe, der ihm das Weiterkommen in der Richtung nach Kanaan erleichterte.

Wir zweifeln also nicht länger, dass das H̄obabfragment aus J stammt, und halten demnach (S. 234) J auch für das Buch, dessen Darstellung der Dichter von Deut. 33, 2 ff. vor

1) Die Vokalisierung von חֶבֶב 'Oßaf ist wohl bewusst arabisierend: Form *fu'al*; vgl. עֲמִילֵק 'Amālīk, Form *fa'ālil*. Sie braucht deshalb nicht richtig zu sein.

Augen hatte. Es hat also noch im Exil ein hebräischer Poet das Buch J gelesen und sich nicht gescheut, die darin enthaltene Erzählung, dass Jahweh in Kadesch dem Volk das Gesetz gegeben habe, dem glänzenden Eingang seines Gedichtes zu Grunde zu legen, sicher, dass ihn seine Hörer verstanden, und doch wohl auch sicher, dass sie keinen Anstoss an solchen Angaben nahmen. Diese Gesetzgebung in Kadesch steht auf dem Grund der einzigen Deuteronomiumstelle fest, wenn wir richtig erklärt haben. Wie sie in J eingeführt war, da doch J nach den sicheren Trümmern in Ex. 19 auch eine ähnliche Szene am Sinai kannte, und ob sich sonst Spuren dieser Überlieferung finden, müsste untersucht werden; und man kann in der Tat dem Sachverhalt näher kommen, da in unserm Bibeltext zu beobachten ist, dass ein Redaktor Geschichten, wie die vom Wasser aus dem Felsen, die ursprünglich fest mit Kadesch verbunden sind, ihrem innern Sinne nach aber an den Anfang der Wüstenwanderung gehören, hinter den Sinai gerückt hat. Das wird mit der gewaltigen Steigerung zusammenhängen, die die Stellung des Sinai dadurch erfuhr, dass man die Hauptmasse der Gesetze an die Position Sinai gehängt hat; so blieb für Kadesch nur ein dürftiger Rest, Num. 15 usw. Wir werden aber hier dieser komplizierten Untersuchung so lang aus dem Wege gehen, als es möglich ist. Zur Erklärung unseres Gedichtes haben wir vorläufig nur noch die Besprechung der geographischen Angaben nötig, die wir S. 210. 216 verschoben haben.

Wie wir schon sagten (S. 232), ist nicht selbstverständlich, dass der Dichter, wieweil er J benützt, mit den Ortsnamen, die er nennt, die gleichen Lokale meint, die J im Sinn hatte. Es kann vielmehr als wahrscheinlich gelten, dass er die Vorstellungen damit verknüpfte, die zu seiner Zeit gang und gäbe waren. Können wir auf Grund dieser Annahme seine Worte verstehen? Wenn wir sagten, Sinai sei x und Kadesch y , so ist doch die Lage von Kadesch keineswegs so unbestimmt wie die des Sinai. Wir glauben

zwar nicht, dass H. CLAY TRUMBULL¹⁾ bewiesen hat, dass Kadesch 'Ain Qadis im Wadi Qadis sei, und wagen nicht, dem modernen arabischen Namen Beweiskraft²⁾ beizumessen. Aber ungefähr in der von TRUMBULL gemeinten Gegend muss Kadesch denn doch liegen, jedenfalls nicht in der Araba südlich vom Toten Meer, sondern weiter westlich, nahe der Südgrenze des Negeb (Gen. 20, 1) und nahe der Westgrenze der Edomiter (Num. 20, 16). Über die Lage von Kadesch sind sich die alttestamentlichen Schriftsteller gewiss nie zweifelhaft gewesen, denn noch Ezechiel (vgl. S. 232, Anm. 2), wenn auch seine Grenzen des Heiligen Landes auf literarischer Grundlage bestimmt sind, drückt sich doch so aus, dass man ihm eine feste sachliche Vorstellung über die Ortsnamen nicht absprechen kann. Sicher steht ferner der Seir, das Gebirge Edom's. Er ist an allen Stellen³⁾ das zum Teil wilde, aber auch an fruchtbaren Strichen nicht arme Felsgebirge östlich von der Araba, arabisch الشراة. Dann lässt sich aber meines Erachtens das geographische Bild, das der Dichter in dem Hörer erwecken will, leicht

1) *Kadesh-Barnea* (1884) 311 ff. 320. Gewürdigt von GUTHE in *Z. d. D. Pal.-Ver.* 8 (1885), 209—16 (über die Form Qudēs s. dort 183. 211).

2) Wenn der Name im Munde der Araber echt und nicht irgendwie durch gelehrte Kombination beeinflusst ist, so hat er, bei der immerhin passenden Lage des Platzes, denn doch Bedeutung; wie viele alte Namen sind nicht gerade in Palästina »bis auf den heutigen Tag« erhalten! MUSIL's Besuche in »'ajn Kdejs«: *Arab. Petr.* 2 (Edom) 1, 169. 212. 230 (236 »scheint ihm beim dritten Besuche der Ort noch weniger geeignet«, mit Kadesch gleichgestellt zu werden).

3) Richtig FR. BUHL, *Geschichte der Edomiter* (1893) 29. Zwischen Gebirg Seir und bloss Seir zu scheiden ist freilich unhaltbar (vgl. GUTHE in dem in der Anm. 1 zitierten Aufsatz 213). Die von BUHL (29 unten und 30) besprochenen Stellen, an denen Seir westlich von der Araba zu liegen scheint, erledigen sich durch unsere Erklärung von Deut. 33, 2, wozu Ri. 5, 4 gehört. Warum BUHL 27 an dem »Gefilde Edom's« Gen. 32, 4. Ri. 5, 4 Anstoss nimmt, da er doch selbst S. 15 die »sehr fruchtbaren und schönen Landstriche« des östlichen Gebirges rühmt (gegenüber dem »tostlosen« westlichen Gebirge S. 16 und der wüsten Araba S. 19), verstehe ich nicht. Jos. 15, 10 wäre etwas Besonderes (BUHL, *Geogr.* 91); aber hier ist »Seir« gewiss eine falsche Lesart; ebenso Deut. 1, 44.



begreifen, wenn unter Paran die Höhen westlich von der Araba verstanden werden und unter den Aschedot die steilen Südhänge des moabitischen Gebirges östlich von dem Südeude des Toten Meeres oder auch die steilen Hänge gegen das Tote Meer zu. Eine solche Annahme stimmt aber auch sehr wohl zu den Angaben, die wir sonst hierüber haben. Denn die Lage von Paran wird ja überhaupt schon durch die Stellen in Num. so mit der Gegend von Kadesch verknüpft, dass es unausweichlich ist, die Wüste von Paran als die Wüste südlich von Kadesch (s. S. 234) zu bestimmen — eine freilich ziemlich allgemeine, aber doch für uns hier ausreichende Festsetzung.¹⁾ Für die Aschedot (vgl. S. 209) gibt FR. BUHL, *Geographie des alten Palästina* (1896) 122 (vgl. 49) die Definition so: »Die steilen stufenförmigen Abhänge (der Rändberge der moabitischen Hochebene) über dem Todten Meere heissen Ašdôt-ha-pisga«. Diese Definition, die sich in der Tat aufdrängt,²⁾ genügt schon für

1) Ich denke, פָּרָן in der Schreibung פָּרָן ist das im ägyptischen Text durch einen alten Schreibfehler entstellte Ptn (פֶּתִן) der ägyptischen Erzählung von Sinuhe. — Es ist nicht richtig, mit GUTHE (in dem S. 237, Anm. 1 zitierten Aufsatz S. 214) zu sagen, dass P zwischen Paran und Kadesch die Wüste Šin setze, und dass nach P Num. 20, 1a das Volk erst über die Wüste Šin nach Kadesch gelange; hinter Num. 20, 1a ist eine Fuge, so dass es nicht P sondern die Redaktion ist, die Kadesch in die Wüste Šin verlegt, und Kadesch kann ja am Anfang der Wüste Šin (von Süden her) gedacht sein. Nach E wurden die Kundschafter von Num. 13 von Kadesch aus abgesandt, Deut. 1, 19. 22. Trotzdem kann man in Num. 13, 26 den Ausdruck »in die Wüste Paran nach Kadesch«, der formell untadlig ist, nicht mit Sicherheit E zuschreiben, da hier »nach Kadesch« zu stark nach einer Glosse (auf Grund des Deut.) aussieht. Immerhin ist es möglich, dass so in E zu lesen stand; gerade an dieser Stelle sind die Quellenketzen einfach nebeneinander gesetzt. Aber wir befinden uns nach dem alten Bruchstück Deut. 1, 1+2 schon mit Ḥašerot Num. 11, 35. 12, 16 in der Gegend von Kadesch (und Paran). In welche Wüste J Kadesch verlegte, steht nirgends ausdrücklich.

2) Deut. 3, 17: »(Den Reubeni und den Gadi gab ich) und die Araba und den Jordan und eine Grenze (d. h. den Fluss bis zur Mitte), von Kinneret bis zum Meer der Araba, dem Salzmeer unter den Aschedot des Pisgah, auf der Ostseite«. Ferner Jos. 13, 20 bei der Bestimmung des Gebiets von Reuben: »Und Bet Peor und die Aschedot des Pisgah und Bet Haj-Jeschimot«.

die Bedürfnisse unserer Stelle, denn, wie A. MUSIL, *Arabia Petraea* 1, 1 sagt, »von dem Ölberge oder der Jordanmündung aus betrachtet, erscheint das alte Moab als blaues, hohes und unzugängliches Gebirgsland«; es ist also für einen z. B. in Jerusalem aufgewachsenen Dichter sehr wohl verständlich, dass er dem Jahweh, der vom Seir über Paran nach Kadesch zieht, die Aschedot zur Rechten liegen lässt. Aber es erscheint auch nicht unmöglich, den Namen Aschedot auf die Südabhänge des moabitischen Gebirges östlich von der Südspitze des Toten Meeres zu beziehen. Denn der Begriff »Pisgah« umfasst wohl den ganzen Gebirgszug östlich vom Toten Meer, wenn einerseits der »Berg Nebo gegenüber von Jericho«, andererseits der Pisgah von Num. 23, 40 (Bil'am) dazu gehören.¹⁾ BUHL, *Geogr.* 49 (vgl. 12): »Der von Schluchten umgebene Hügel, auf welchem Kerak liegt, ist 1026 Meter hoch. Südlich erhebt sich das Terrain bei Ġafar zu einer Höhe von 1254 Meter. Danach senkt es sich stark zum Wadi aḥṣâ²⁾ hinab, hinter welchem das edomitische Gebirge sich erhebt, das Anfangs niedriger ist als der südliche Theil von Moab, weiter hin allerdings eine viel bedeutendere, dem Ḥaurân-gebirge gleichkommende Höhe erreicht.« Diese letzteren, bedeutenderen Höhen sind eben die des Seir: der Berg Hor bei Petra 1329 m (»welcher die Aussicht von der 'Araba aus beherrscht«), im Gebel

Jos. 12, 3: »(König Sichon) von Heschbon herrschte über) und über die Araba bis zum See Kinnerot auf der Ostseite, und bis zum Meer der Araba, dem Salzmeer, auf der Ostseite, bis zum Wege nach Bet Haj-Jeschimot und südlich unter den Aschedot des Pisgah«. Auch Deut. 4, 49 vom Gebiet des Sichon (+ Og). In Jos. 10, 40. 12, 8 steht »Aschedot« von den östlichen Berghängen der Wüste Juda's, also den Hängen im Westen des Toten Meeres. Doch verzichte ich darauf, diese dritte Möglichkeit der Erklärung zu diskutieren (BUHL, *Geogr.* 17).

1) BAENTSCH zu Num. 21, 20: »Das Pisga-Gebirge ist das steile Randgebirge, in dem die moabitische Hochebene nach der 'Araba zu abfällt.« Die Ansicht von MUSIL s. *Arab. Petr.* 1, 347.

2) Dieses wird von BUHL 12 als Grenze zwischen Ostjordanland (Moab) und Edom angenommen. Vgl. BUHL, *Gesch. d. Edom.* 3.

Hismâ, dem südöstlichsten Teil des Gebirges, Berge gegen 1800 m (DOUGHTY's Schätzung) = dem Hauran, s. BUHL, *Gesch. d. Edom.* 4 und die Anm. 3 daselbst (»die Berge bei Hebron 1027 m, der Ölberg 818 m, Tell 'asûr 1011 m, Garizim 868 m, Ğebel ğermak in Galiläa 1199 m, Ğebel ğil'âd 1096 m«. Šôbak 1350 m). Vgl. MUSIL, *Arab. Petr.* 2 (Edom), 1, 1 und seine »Karte von Arabia Petraea«.

Demnach glaube ich die Geographie der Strophe 1 des von mir hier behandelten Gedichtes so weit leidlich zu verstehen, es fehlt nur noch der Sinai. Hat sich nun für diesen durch unsere Ausführungen die Situation verändert? Es scheint fast so. Zwar lernt man aus BUHL, *Gesch. d. Edom.* 13, dass man von einem gewissen Berggipfel (bei Dibdiba) aus über den Berg Hor hinweg »den südlichen Theil des Gebirges Šerâh und daneben das Sinaigebirge« erblicken kann. Aber es ist doch schwer zu denken, dass sich unser Dichter seinen Sinai auf der Sinaihalbinsel gelegen vorstellt. Namentlich der von uns seinen Worten eingefügte Zug, dass Jahweh die Aschedot, die Moabberge, zu seiner Rechten hat, stellt das Bild des von Osten (𐤍𐤏𐤍!) nach Westen ziehenden Gottes so fest, dass sich nicht leicht der im fernen Süden gelegene Sinai der Sinaihalbinsel diesem Bilde zu assoziieren vermag. Von diesem Sinai aus würde Jahweh durch die Wüste nordwärts nach Kadesch ziehen müssen. Ist also aus unserer Stelle zu schliessen, ähnlich wie Andere früher geschlossen haben (s. BAENTSCH an der S. 207 zitierten Stelle), dass der Dichter, dem wir klare Vorstellungen abzusprechen nirgends einen Grund sehen, nur eine von zwei Vorstellungen gehabt haben kann: dass entweder sein Sinai noch weiter östlich als der Seir liegt, oder dass er im Seir selbst liegt, d. h. Sinai und Seir ungefähr Synonyma sind, wie das dem Parallelismus entsprechen würde?

Hier muss eine Möglichkeit erwogen werden. Dichtet der exilische Verfasser in seinem ersten Verse, wo er Sinai und Seir in Parallelismus setzt, vielleicht nicht aus freier Anschauung, sondern steht unter literarischem Einfluss? Ist

es wahrscheinlich, dass Sinai und Seir eine alte poetische Parallele sind? An den zwei poetischen Stellen, wo ein Parallelismus zum Wort Seir stattfindet, Num. 24, 18 (Bil'am), Ri. 5, 4, ist Edom das entsprechende Wort. An eine davon, das alte im Deborahlied erhaltene Fragment, das auch in Ps. 68, 8 f. reproduziert wird und in Hab. 3, 3 ff. dem Sänger vorschwebt, hat der Dichter sicher gedacht, und dort steht (V. 5) auch der Sinai daneben, aber keineswegs in Parallelismus zum Seir. Somit wird jene Wahrscheinlichkeit gleich Null, vielmehr muss man urteilen, dass erst unser Dichter diesen Parallelismus gewagt hat. Dann ist aber Deut. 33, 2 für die geographische Bestimmung des Sinai in dem Sinne, wie S. 206 die Frage von uns formuliert wurde, absolut unbrauchbar und STEUERNAGEL's Urteil (vgl. S. 207) trifft, was diesen Punkt angeht, das Richtige. So hart es uns fallen mag, wir müssen uns mit der Vorstellung befreunden, dass der Dichter seinen Jahweh von dem altheiligen Berg des Deborahliedes und des Buches J über den Seir nach Kadesch ziehen lässt, weil er, eben in Erinnerung an das Deborahlied, beide Namen verwenden will. Nun wird auch der Gebrauch von סני und סיר bedeutungsvoll: erst vom Seir an hat der Vergleich mit der Sonne Geltung.

Über die Lage des Sinai hat der Dichter, das dürfen wir nun bestimmt sagen, gewiss keine andere Anschauung als die, die, an klaren Stellen, allein in unserm Bibeltext vertreten ist: es ist der Sinai der Sinaihalbinsel, d. h. irgend einer der dort gelegenen Berge. Ob die von uns auf S. 236 berührte Untersuchung, die Rekonstruktion und Kritik des Verlaufs der Wüstenwanderung bei J, etwa die Tatsache ergibt, dass sich irgend ein alter hebräischer Schriftsteller den heiligen Berg anderswo gelegen vorstellt, muss sich erst noch zeigen.

Zu S. 209 Mitte. Nachträglich ersah ich aus A. VAN DER FLIER, *Deuteronomium 33* (1895), S. 15, dass A. PALM, *Die Lieder in den histor. Büchern d. A. T.* (2. Aufl. 1883) אשרה als Eigennamen gefasst hat. Ich kann dessen Buch gegenwärtig nicht einsehen.



Ali Baba und die vierzig Räuber.

Von Th. Nöldeke.

Nachdem der unvergeßliche ZOTENBERG einen arabischen Text der Erzählung von Aladdin und der Wunderlampe aufgefunden und herausgegeben hatte, lag die Annahme auf der Hand, daß GALLAND auch die Geschichte von Ali Baba¹⁾ und den vierzig Räubern einem schriftlichen Text entnommen habe.²⁾ Dem wissenschaftlichen Eifer DUNCAN MACDONALD's verdanken wir es nun, daß er einen solchen in einem Oxforder Codex entdeckt und in JRAS 1910, 332 ff. ediert hat.³⁾ MACDONALD erkannte sogleich, daß der Oxforder Text nicht genau der ist, den GALLAND übersetzt oder vielmehr bearbeitet hat. Die Sache liegt hier also ähnlich wie beim Aladdin. Die Handschrift des Maroniten Ḥannā, welche jenem vorlag, fehlt uns für beide Märchen, und ob eine solche überhaupt noch existiere, ist zweifelhaft. Wie MACDONALD später festgestellt hat (JRAS 1913, 48), ist das Oxforder Exemplar von JEAN VARSY, einem Schüler DE SACY's, geschrieben; es ist daher kaum älter als 1800. Man muß ihm also schon darum zustimmen, daß die Vermutung TORREY's (JRAS 1911, 222) hinfällig wird, der Abschreiber sei auch der Autor gerade dieser »Recension« der Geschichte. Und der ganze Wortlaut

1) Ich behalte für die Personen des Märchens GALLAND's Formen bei.

2) S. meine Anzeige von ZOTENBERG's Ausgabe in der WZKM 2, 168 ff.

3) Da mir gerade dies Märchen seit meinen Knabenjahren sehr lieb gewesen ist, bin ich dem Herausgeber noch besonders dankbar. Ich lernte es damals aus der geschickten Bearbeitung der GALLAND'schen Gestalt von A. L. GRIMM (Frankfurt a. M. 1820/21) kennen; s. CHAUVIN, *Bibliogr.* 4, 58.

scheint mir dafür zu sprechen, daß wir hier die Abschrift einer anderen Vorlage haben, die selbst auch noch nicht die ursprüngliche schriftliche Gestalt der Erzählung bot. Denn wenn ich gleich MACDONALD und TORREY in der Beurteilung des sprachlichen Charakters unsres Textes im ganzen beistimme, so kann ich mir doch nicht gut denken, daß der Schriftsteller, der mit mehr oder weniger Erfolg ein leidliches Schriftarabisch anzuwenden sucht, so grobe Vulgarismen wie لريز für لذيد، اجوا für جأراً، اري für اري (das daneben vorkommt) gebraucht hätte, während einem Abschreiber solche Formen, die er zu sprechen pflegte, leicht ins Schreibrohr fließen konnten.¹⁾ Dazu kommt eine Anzahl deutlicher Verschreibungen, die auch TORREY anerkennt und die wir dem Autor selbst nicht aufbürden dürfen.²⁾

Hält man MACDONALD's arabischen Text zu dem französischen GALLAND's, so zeigt sich sofort, daß dieser viel

1) Ich habe bei mehrmaligem Durchlesen die verschiedenen Bestandteile der Sprache sorgfältig beobachtet und mir ziemlich Vieles daraus aufgezeichnet. Wir finden hier hochelegante Ausdrücke, die freilich billig erworben sind, andre, die zwar nicht streng klassisch, aber doch in der späteren Schriftsprache gang und gäbe sind, dann starke Spuren der Umgangssprache namentlich in der Syntax, die sicher zum Teil schon vom Schriftsteller herrühren, und endlich einige wenige Dialektformen. Ich bemerke, daß **الى حدّ** »bis« 364, 8 zwar nicht klassisch sein wird, aber auch nicht »semi-colloquial« ist, da es sich schon bei Ibn Athîr 9, 350, 3 [zum Jahre 434 d. H.] findet. (Weniger besagt das Vorkommen von **الى حد الموت** »bis zum Tode« in einer Patriarchengeschichte ZDMG 5, 63 oder **الى حد هدا** bei Severus ibn alMuqaffa' (ed. SEYBOLD, Hamburg 1912) 39, 5.) — Der Verdacht, daß **خوفنا لا** 346, 13. 347, 8. 362, 3 v. u. französischem Sprachgebrauch entstamme, ist nicht aufrecht zu halten. So findet sich auch in *1001 Nacht*, HABICHT 3, 209, 2 **خاف لا**, wofür freilich Būlāq² 9, 7 und ein Tuniser jüdischer Druck vom Jahre 1900 das korrekte **خاف ان** setzen; und HABICHT 9, 220, 4 **خوفنا لا**, dem in Būlāq² 277 unten nichts entspricht. Und so selbst ganz im Süden *hoft 'alâ rili lâ tballil* »ich fürchte, mein Fuß könnte naß werden« RHODOKANAKIS, *Dialekt im Dofâr* I, 51, 23.

2) Zu diesen rechne ich auch das zweimalige **فقط ان** für **فقط أن** (352, 12. 357, 12).

kürzer ist. GALLAND konnte die arabische Rhetorik (die häufig Sağ^c anwendet) und den Redeschwall nicht gebrauchen, den auch seine Vorlage gehabt haben wird. Hätte er einigermaßen wörtlich übersetzt, so wäre das Ergebnis für das damalige Europa ungenießbar geworden.¹⁾ Er mußte vieles kürzen, um sein Meisterwerk zu Stande zu bringen.

In ihrer Art ist aber die Darstellung unsers Arabers gar nicht übel. Das Sağ^c, das, allerdings besonders in gewissen stehenden Phrasen, die Geschichten von 1001 Nacht vielfach schmückt, verwendet er meistens ziemlich geschickt. Nur eine große Stelle der Art (376, 3—378, 7) möchte ich entschieden für einen späteren Einschub halten. Sie ist albern, stört völlig und paßt nicht für den guten Erzähler. Der, welcher hier redet, wollte zeigen, was er konnte, und gab in Reimprosa eine ungereimte Schilderung aller Menschenklassen mit Benutzung von Vorbildern, aus denen er auch entlegene, präziöse Ausdrücke nahm. Daß GALLAND keine Spur von dieser ganzen Stelle zeigt, entscheidet zwar nicht gegen sie, ist aber doch zu erwägen.

Rechnen wir den Redeschmuck des arabischen Textes ab und berücksichtigen wir sonst die Weise, wie GALLAND verfährt, um die orientalischen Erzählungen seinen Zeitgenossen schmackhaft zu machen, so finden wir, daß seine Vorlage gar nicht so weit von MACDONALD's Text abwich, wie es zunächst scheinen möchte. Nun hat uns aber MACDONALD gewissermaßen noch eine dritte Gestalt des Ali Baba gegeben, nämlich die betreffende Stelle aus GALLAND's Tagebuch (JRAS 1913, 41—47). Da macht dieser Notate über die Geschichte, wie sie ihm Ḥannā erzählt hatte, während er später bei der Ausarbeitung einem von Ḥannā geschriebenen Text folgte (also wie beim Aladdin). Daß die Aufzeichnungen im Tagebuch nur einen Auszug als Stütze für das Gedächtnis geben, erhellt schon aus den vielen *etc.*

1) Vgl. WZKM 2, 169. Übrigens hat er auch schwerlich jeden einzelnen Ausdruck genau verstanden.

darin. Namentlich ist zu beachten, daß sie gar nicht genügen, die Geschichte zu verstehen, da wesentliche Züge weggelassen sind (z. B. bei Morgiane's Verfahren mit der Kreide). Mir ist es durchaus wahrscheinlich, daß Ḥannā ihm vortrug, was er in einer Handschrift gelesen hatte, und daß er ihm später diese selbst oder eine Kopie davon übergab. Das Tagebuch stimmt soweit mit dem vollständigen französischen Texte überein, daß sich deren wesentliche Einheit aufdrängt. So haben beide, daß die Tür der Schatzhöhle beim Austritt durch einen besonderen Spruch verschlossen wird, während sie sich bei MCD.¹⁾ auch dann von selbst schließt. Die Räuber verschonen in G¹ wie in G² die ihrer Höhle benachbarte Gegend; MCD. hat das nicht. In G² verbindet Morgiane dem Schuhflicker die Augen erst an einem bestimmten Punkt des Wegs und hält sie bei der Rückkehr nur bis dahin verbunden; das muß auch G² gemeint sein. Anders MCD. — In G¹ und G² läßt Ali Baba selbst den Hauptmann zum Mahle ein, in MCD. sein Sohn. In G¹ und G² kriegen die Tiere Heu und Gerste, in MCD. nur Gerste. — Daß die französischen Ausdrücke in beiden oft genau übereinstimmen (wie z. B. daß der Apotheker der Morgiane das erste Mal »tablettes« [MCD. مكجون], das zweite Mal eine »essence« [MCD. bloß دوا] gibt), braucht an sich allerdings nicht auf Identität des Grundtextes zurückzugehen; so etwas könnte ja leicht von GALLAND selbst herrühren. Aber die wesentliche Übereinstimmung bleibt.

Einzelnen hat sich GALLAND im Tagebuch versehen. So wenn er einmal »chevaux« schreibt (46, 5), während er kurz vorher richtig »mulets« hatte. Verschrieben ist in G¹ »il loue une boutique vis à vis de celle de Hogia Baba« für »vis à vis de celle du fils de Hogia Baba«. Die wichtigste Differenz zwischen G¹ und G² ist, daß der Held der Er-

1) Diese Abkürzung erlaube ich mir für »MACDONALD's arabischen Text«. Für das Tagebuch gebrauche ich G¹, für GALLAND's Ausarbeitung G². Da, wo jenes nicht in Frage kommt, steht einfach G für letztere.

zählung dort Hogia Baba heißt, hier Ali Baba. Jenes muß aber auf einem Versehen Ḥannā's oder GALLAND's beruhen, denn Hogia¹⁾ paßt wohl für den reichgewordenen Mann, nicht aber für den bettelarmen Holzhauer, der uns zuerst entgegentritt.²⁾ In Ḥannā's Handschrift stand das schwerlich. Kleinigkeiten, wie daß der Vater in G¹ der Morgiane nach dem Tanz »un nombre de pièces d'or« gibt, statt wie in G² und MCD. ein Goldstück, oder daß in G¹ der Kessel durch Pech erst recht erhitzt wird statt einfach durch Brennholz wie in G² und MCD., können die Identität des zu Grunde liegenden Textes nicht aufheben. Jenes mag auf einen Gedächtnisfehler GALLAND's, dieses auf ein Versehen Ḥannā's zurückgehn.

Daß aber GALLAND's Vorlage auch dem Text MACDONALD's nahe stand, ergibt sich aus der Ähnlichkeit des ganzen Verlaufs. Zweimal erscheint sogar ein Einschnitt in diesem auch bei GALLAND: هذا ما كان من امره واما ما MCD. 345, 2: »Laissons Cassim déplorant son sort; il ne mérite pas de compassion. Les voleurs etc.«³⁾ und هذا ما كان من امره هولاء واما ما كان من MCD. 354, 10: »Laissons Ali Baba jouir des commencements de sa bonne fortune et parlons des quarante voleurs«.⁴⁾

Aber in manchen Einzelheiten unterscheiden sich freilich die beiden Gestalten des Märchens. Ich führe die hauptsächlichsten hier auf. Bei G wird Cassim dadurch reich,

1) D. i. die türkische Aussprache von خواجه, das GALLAND sonst mit Kogia wiedergibt.

2) Vgl. bei GALLAND die Geschichte des Seilers Hassan, der erst, nachdem er reich geworden, »Kogia Hassan Alhabbal« heißt, »c'est à dire le marchand Hassan le cordier«.

3) Da ich die Originalausgabe GALLAND's nicht vor mir habe, benutze ich eine im Haag (à la Haye) 1730—31 erschienene (CHAUVIN 4, 28 nr. 21^b), die allerdings seine Orthographie schon teilweise modernisiert.

4) Beide Stellen sind charakteristisch für die Art, wie GALLAND seinen Text behandelt.

daß seine Frau eine Erbschaft macht. Das kann aber ein Zusatz des Bearbeiters sein, der die Unwahrscheinlichkeit beseitigt, daß der arme Mann gleich eine reiche Frau bekommt. — Nur bei G kommt Ali Baba in Versuchung, vom Baum zu steigen und zwei Pferde der Räuber zu entführen. — Eine, wohl erst GALLAND selbst zuzuschreibende, rationalistische Erklärung der Helle in der Höhle ist, daß bei ihm deren Felsendecke hoch oben ein Lichtloch hat. — Nur bei G ist das auf dem Boden des Maßes klebende Goldstück uralt. — Merkwürdig, daß Morgiane bei MCD. eine schwarze Abessinierin ist. Das paßt wohl für den Namen, da ja gerade schwarze Sklaven besonders gern nach Edelsteinen, Aromata u. dgl. benannt werden,¹⁾ stimmt aber schlecht zu der großen Schönheit, die ihr zugesprochen wird. Trotzdem haben wir hier wohl einen ursprünglichen Zug. — Daß bei G Morgiane zum Schuhflicker geht, nachdem die Nachbarschaft durch das Geschrei den Tod Cassim's schon erfahren hat, ist unpassend und stand schwerlich in der Vorlage. — Ein starkes Mißverständnis GALLAND's ist auf alle Fälle, daß Ali Baba die Witwe seines Bruders drei oder vier Tage nach dessen Tod als seine Frau in sein Haus nimmt: »et comme ces sortes de mariages ne sont pas extraordinaires dans nôtre Religion, personne n'en fut surpris«. Sein arabischer Text hatte sicher die **عدة** wie MCD. oder setzte sie wenigstens voraus. — Auch daß die Bahre bei G oben zugenagelt wird wie ein wirklicher Sarg, muß eine Ände-

1) Allerdings heißt auch ein vornehmes Mädchen **مرجانه** LITTMANN, *Arabic Tales* 150 ff., und so die Dienerin einer Prinzessin *1001 Nacht* (HABICHT) 4, 302, 7. — Das klassische **مَرْجَانَة**, **مَرْجَان** wird heutzutage **مَرْجَان**, **مَرْجَانَة** gesprochen; s. Dozy. Das bestätigt mir auch LITTMANN. So (in Palästina) *mirdschân* ZDPV 36, 293. Daneben (im syrischen Küstenlande) *mirdschân* (in Ägypten *margân*) HARTMANN, *Sprachführer* 216. — *ur* aus *ar* so in *Burbâra* ZDPV 36, 276. 287.

rung GALLAND's sein. — Daß der Hauptmann den Räubern »la grande place« als Stelldichein anweist, statt der großen Moschee, sehe ich ebenso an: den damaligen Europäern wäre ein solcher Versammlungsplatz so unwahrscheinlich vorgekommen, als wenn's eine Kirche gewesen. — Weglassen mußte er auch die frommen Redensarten, die der Räuberhauptmann, echt orientalisches, im Munde führt. — Der Er-satz des (kahlen) Gebirges, von dem Ali Baba (das Dorngebüsch als) Brennholz holt durch den Wald entspricht europäischer Vorstellung. — Bei G fehlt die ironische Erklärung der Willfähigkeit des Schuhflickers MCD. 362, 2. — Der Hauptmann hat bei G die Schläuche oben geöffnet, damit die Männer darin besser atmen können; wohl ein Zusatz GALLAND's, um die Unwahrscheinlichkeit zu mindern. — Der Räuberhauptmann schläft bei G zuerst wirklich, während er sich bei MCD. nur schlafend stellt; vielleicht eine Änderung des Bearbeiters, um zu begründen, daß er von Morgiane's Tun nichts merkt. — Diese sieht bei MCD. genau, wie er entflieht; bei G verliert sie ihn wegen der Dunkelheit aus dem Gesicht; wohl eine Verbesserung GALLAND's. — In der Beseitigung der Leichen und der Schläuche kleine Verschiedenheiten zwischen G und MCD. — Nur bei G nennt sich der Hauptmann als Kaufmann Kogia Houssain. — Daß Ali Baba's Sohn den Hauptmann nicht zu sich selbst einlädt, motiviert G durch die Enge seiner Wohnung; das sieht auch wie ein Zusatz aus, der den Europäern die Sache natürlicher vorstellen soll. — Der Hauptmann will bei G den Sohn verschonen; anders, und jedenfalls ursprünglicher, MCD. — Nur bei G heißt es am Schluß, daß Ali Baba seinem Sohn das Geheimnis des Eintritts in die Höhle mitteilt und daß es so auf die späteren Geschlechter kommt, die es alle mit Maß benutzen und reich und angesehen bleiben.

Daß der Dialog und die einzelnen Reden von GALLAND im Ganzen sehr frei behandelt werden, versteht sich von selbst. Gar die kräftigen Schimpfworte, womit Morgiane nach der Ermordung des Hauptmanns überschüttet wird,

konnte er seinen Lesern nicht bieten. Da heißt es einfach:
»Ah malheureuse«.

Geringe Abweichungen finden sich noch allerlei, aber wenn wir das Verfahren des Bearbeiters betrachten, das sich schon aus dem oben Angeführten einigermaßen ergibt, so werden wir, das wiederhole ich, die Verschiedenheit seines arabischen Textes und des Oxforders nicht allzu hoch anschlagen.¹⁾ Immer müssen wir aber anerkennen, daß GALLAND's Bearbeitung den Reiz der Erzählung erst recht ans Licht gestellt hat.

Ein richtiges Märchen ist sie allerdings. Der einzige mirakulöse Zug darin, das »Sesam, öffne dein Tor« (oder bei GALLAND »sésame ouvre-toi« resp. »sésame (re)ferme-toi«²⁾) wäre für sie nicht einmäl unumgänglich nötig, und doch ist, so natürlich sich sonst das Ganze zu entwickeln scheint und so gern wir dem Verlauf folgen, alles echt märchenhaft auf Unmöglichkeiten aufgebaut, wie bei Herodot's Rhampsinit.³⁾ Aber trotzdem haben wir hier wirkliche Menschen vor uns. Welch lebendige Figur ist z. B. der alte Schuhflicker!

Daß die Erzählung aus verschiedenen Elementen zusammengesetzt ist, hat bereits MACDONALD betont. Sie hätte ja schon mit dem Tode Cassim's einen Abschluß. Und noch

1) Ähnlich steht es mit dem ZOTENBERG'schen Text Aladdin's und der Bearbeitung GALLAND's. ZOTENBERG weist auf einige deutlich von diesem herührende Zusätze hin; s. seine Anmerkungen zu S. 4. 9. 33. Ein solcher Zusatz ist sicher auch, daß der Bruder des Zauberers die Stadt durchwandert »non tant pour en remarquer les beautez qui luy étoient fort indifferentes« als usw.

2) Möglicherweise ist die Zauberkraft dieser Worte ein entfernter Ausfluß der Bedeutung, welche das aus Sesam gewonnene (Herodot I, 193) Öl im Ritus und Zauberesen des alten Babyloniens hatte (s. MORRIS JASTROW, *Religion Babyloniens und Assyriens* 2, 759 ff.), wie dort auch noch bei den Mandäern »das Öl, Sohn des weißen Sesams« (oder »das weiße Öl, Sohn des Sesams«?) eine solche Rolle spielte. LIDZBARSKI, an den ich mich wandte, da ich die mir vorschwebenden Stellen in mandäischen Schriften nicht wiederfinden konnte, gab mir diese in liebenswürdigster Weise an und verwies mich auch noch auf allerlei der Art bei Gnostikern; da handelt es sich allerdings um Olivenöl.

3) Vgl. ZDMG 42, 71 f.

allerlei könnte fehlen, ohne daß eine Lücke zu merken wäre. So konnte der Hauptmann gleich mit seinen Leuten umgebracht werden, aber wie dann die vortrefflich dargestellte Vereitelung der grimmigen Blutrache fehlte, so machen mehrfach auch sonst solche nicht notwendige Züge das Ganze eben besonders anziehend.

Den Ursprüngen der einzelnen Bestandteile des Märchens nachzugehen muß ich Kennern wie COSQUIN und BASSET überlassen. Ich bemerke nur, daß der Transport der Räuber in den Schläuchen auf Maultieren vielleicht auf die alte Erzählung zurückgeht, wie Qaṣīr die Bewaffneten zum Verderben Zabbā's in Säcken auf Kamelen einschmuggelt.¹⁾ — Ferner weise ich darauf hin, daß sich die Zahl Vierzig für Räuber, Diebe, Einbrecher auch sonst noch in orientalischen Märchen findet, s. SPITTA, *Contes arabes* 128 ult., LITTMANN, *Arabic Tales* 198 f. 201 f. 215 ff. 227. 239, 10. Das mag allerdings, wenigstens zum Teil, erst aus unsrer Geschichte stammen, aber da eben diese Zahl überhaupt in solchen Erzählungen für Personen und selbst für Tiere und Sachen beliebt ist,²⁾ so haben wir hier jedenfalls einen alten Zug.

Die Gestalt unsers Märchens, auf welche sowohl GALLAND's (d. i. Ḥannā's) wie MACDONALD's Text zurückgehen, ist jedoch schwerlich sehr alt. Als ihre Heimat ist mit MACDONALD und TORREY höchst wahrscheinlich Syrien anzusehen, wo GALLAND sie von einem Syrer empfangt. Ich darf mir zwar kein Urteil über die speziell provinzielle Färbung der Sprache von MACDONALD's Text erlauben, aber ich glaube doch ziemlich viele Analogien zwischen ihr und der des

1) Tab. I, 765; Mas. 3, 196 f. Dasselbe Motiv schon im trojanischen Pferde, ohne daß wir aber hier einen historischen Zusammenhang damit annehmen dürften.

2) Z. B. 1001 *Nacht* (HABICHT) 7, 79. 92. 9, 193. 236. 243. 260. 268; Aladdin 44 f.; PRYM und SOCIN, *Der neuaramäische Dialekt von Tür 'Abdin* 109 f. (Übersetzung 159 f.); LITTMANN, *Arabic Tales* 225 ff. 235, 8 f. 269, 8 usw. — [Vgl. auch ROSCHER, *Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten* in den *Abhandl. d. phil.-hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.*, Bd. XXVII, Nr. 4 (1909); besonders S. 134 [44]. — *Red.*]

heutigen Jerusalemer Dialekts zu erkennen, den LITTMANN'S *Arabic Tales* zeigen.

Vielleicht spricht für Syrien auch die Stelle 337, 10, wo die syrischen Lande, wohl als Heimat, den entferntesten afrikanischen usw. gegenübergestellt werden. Dazu kommt noch eins. Von den oben genannten Erzählungen, welche alle der Jerusalemer Salīm Ġā'ninē für LITTMANN aufgeschrieben hat, ist Nr. 14 (S. 163 ff.) ein Reflex der Geschichte Ali Baba's. Freilich paßt auch hier, was ich WZKM 2, 168 Anm. gesagt habe: »die arabischen Märchen, welche sich Neuere von illitteraten Leuten haben erzählen lassen, sind viel unvollkommener in Disposition und Ausführung«. Schreiben konnte ja freilich dieser Salīm, aber er gab seine Aufzeichnungen nicht nach geschriebenen Büchern, sondern nach Erinnerungen seiner Familie, besonders seiner Mutter. Die Gestalt des Märchens ist hier sehr verdorben, teils verstümmelt, teils mit heterogenen Zügen vermischt; dabei schlecht geordnet. Der arme Bruder namens Kelim findet zufällig den Schatz in der Höhle (ähnlich wie in anderen Geschichten). Daß dieser von den Räubern (حرامي) herührt und daß das vierzig waren, wird erst ganz zuletzt erwähnt. Der Finder wird Eidam und endlich Nachfolger des Königs von Stambul. Den reichen Bruder macht er zu seinem Vezir, aber dieser kommt um, als er, von seiner Frau zum Neid aufgereizt, auch die Schätze holen will. Die Räuber in Koffern (صناديق). Die kluge Ghāwije, die zugleich Sklavin und Tochter des regierenden Königs(!) ist, wird Kelim's Gattin. Am Schluß erscheint auch der Räuberhauptmann. Der Schuhflicker fehlt.

So hörte, nach einer Mitteilung MACDONALD'S (JRAS 1913, 53), JOSEPH GABRIEL als Kind (vor 1860) in Ḥāsbejā im Libanongebiet die Geschichte von Ali Baba und den 40 Spitzbuben (أزعر) in Fässern (خوابي).

Man sieht, die Erzählung war in Syrien verbreitet.

Der Text MACDONALD'S ist im ganzen recht gut; einige Schreib- und Druckfehler hat er selbst nach neuer Kollation



der Handschrift verbessert (JRAS 1913, 51), und damit hat er mehrere Vermutungen TORREY's bestätigt. Auch dessen übrige Vorschläge sind fast alle treffend; zum Teil stellen sie die handschriftliche Lesart gegen MACDONALD's Änderung wieder her. Jedoch halte ich 347, 16 المانع mit MACDONALD aufrecht und ebenso ضرروب 363, 4 v. u. (wie 379, 6 v. u.).¹⁾ Und 358, 12 bleibe ich bei الكوروم.

Ich erlaube mir jetzt noch einige weitere Verbesserungen vorzuschlagen. S. 335, 6 l. ووجههم. Auch an einer oder zwei anderen Stellen ist ein و »und« vor einem و ausgefallen. — 344 ult. ist das zweite كلما einfach zu streichen. — 349, 2 l. وراك d. i. وراك. — 349, 5 und 373, 3 v. u. war die Verbesserung خوفنا schon wegen der zahlreichen und dem Verfasser nicht abzusprechenden Formen ohne ا, die eigentlich اء haben sollten, unnötig; aber خوف wäre hier sogar ebenso gut wie خوفنا, s. mein *Zur Grammatik des class. Arabisch* S. 105 § 83. — 350, 12 l. الشفاء. — 374, 3 v. u. l. والطعان, da der Reim das fordert. — 376, 10 lese ich mit Sicherheit اثاث. Dies Wort, das »Hausgerät« usw. bezeichnet, kommt schon bei den alten Dichtern vor und ist noch heute in Syrien lebendig, s. LITTMANN, l. c. 155, 20 und sonst. — 381 paen. l. وناحجة mit ص, nicht mit ض. — 384, 9 ist vielleicht vor نهيت einzuschalten امرت و امر; امرت و نهيت gehören ja zusammen, um die Autorität auszudrücken.

Ich mag nicht schließen, ohne MACDONALD noch einmal ausdrücklich meinen Dank dafür auszusprechen, daß er uns einen arabischen Ali Baba geschenkt hat.

1) Aber selbst wenn das Wort »Wege« bedeuten sollte, wäre das ض zulässig, da ضروب eine syrische Form für دروب ist, wie unzählige Stellen in LITTMANN's *Tales* bezeugen.

Anmerkungen zu dem Synonymvokabular RA 10, 81 und CT 19, 13.

Von A. Poebel.

1. In *Revue d'Assyriologie* X, S. 81 hat neulich DE GENOUILLAC ein aus Erech stammendes, in griechischer Zeit niedergeschriebenes sumerisch-akkadisches Vokabular veröffentlicht, welches nach einer Anmerkung in der letzten Kolumne die fünfte Tafel einer Serie ERIM-HUŠ darstellt. DE GENOUILLAC scheint nicht gesehen zu haben, daß dieses Vokabular das Duplikat einer Kujundschiktafel ist, deren unterer Teil, etwa ein Viertel der ganzen Tafel (K. 7331), von MEISSNER, *Suppl.*, Aut., S. 13 und von THOMPSON in CT 19, 13 veröffentlicht worden ist, nachdem bereits STRASSMAIER in seinem *Alphabetischen Verzeichnis* etc. (Nr. 5427) den Text, den er als \oplus 252 zitiert, ausgezogen hatte.

Ein Vergleich der beiden Tafeln ergibt die interessante Tatsache, daß die Kujundschiktafel keine der Glossen enthält, die auf der Erehtafel die Aussprache der Zeichen in den sumerischen Kolumnen angeben, was natürlich beweist, daß die Glossen der Erehtafel nicht ursprünglich sind. In der Tat ist es ja auch keineswegs der Zweck dieses wie der ähnlich eingerichteten Vokabularien, dem Schüler die Aussprache gewisser Zeichen oder Zeichengruppen beizubringen. Wir beobachten, daß in unserem Vokabular synonyme sumerische Wörter oder Phrasen in Gruppen von drei, seltener von zwei oder vier und fünf zusammengestellt sind, und es

besteht darum kein Zweifel, daß sie dem Sumerisch Erlernenden eine Summe von verwandten Ausdrücken einprägen und ihm dadurch eine gewisse Leichtigkeit in der Handhabung der Sprache und die Fähigkeit einer feineren Nüanzierung des Gedankens vermitteln wollten. Die Anordnung in kleinen Gruppen, beiläufig bemerkt, wurde deshalb befolgt, weil den Schülern, die ohne Zweifel angehalten wurden, ganze Partien solcher Vokabularien auswendig zu lernen, der Rhythmus, der sich beim Rezitieren solcher Abschnitte ergeben mußte, beim Auswendiglernen sehr zu statten kam. Dieses Prinzip, das sich ja im Grunde mit der in unseren Schulen üblichen Versifikation grammatischer Regeln berührt, läßt sich beispielsweise sehr leicht an den folgenden Auszügen erkennen.

	<i>tag(ga)</i>	<i>nadû</i>
	<i>šubba</i>	<i>maqâatum</i>
	<i>sigga</i>	<i>tarâku</i>
	<i>subba</i>	<i>abâku</i>
	<i>gulla</i>	<i>abâtu</i>
	<i>sigga</i>	<i>napâšu</i>
oder	<i>tug-tug</i>	<i>râba</i>
	<i>â-ma-ma</i>	<i>râdu</i>
	<i>likir-tug-tug</i>	<i>râdu</i>
	<i>hub-ba</i>	<i>râbu</i>

Eine Sprachübung, die sich mit synonymen Ausdrücken beschäftigt, wendet sich jedoch naturgemäß an fortgeschrittenere Schüler, bei denen bereits eine beträchtliche Kenntnis der zu übenden Sprache vorausgesetzt ist; da nun die Erlernung der sumerischen Schriftzeichen mit ihrer Aussprache und Bedeutung eine der elementaren Anforderungen an den Schüler war und, wie die Schultexte aus Nippur zeigen, dementsprechend frühzeitig geübt wurde, so bedarf es kaum eines weiteren Hinweises, daß die Bezeichnung der Aus-

sprache in den Synonymenverzeichnissen ursprünglich wenigstens und im allgemeinen als überflüssig betrachtet wurde. Wenn wir nun in der Erektafel wie in vielen anderen Synonymenverzeichnissen trotzdem Glossen finden, so ist das lediglich ein Anzeichen, daß zu der Zeit ihrer Niederschrift der Unterricht im Sumerischen nicht mehr auf einer solchen Höhe stand, daß bei den fortgeschrittenen Schülern eine feste Kenntnis der jeweiligen Lesung eines Zeichens vorausgesetzt werden konnte.

2. In lexikographischer Hinsicht ergeben sich durch Vergleich der beiden Duplikate sowie durch andere Hilfsmittel folgende Beobachtungen und Korrekturen zu DE GENOUILLAC's Publikation.

2₁₅ *za-ma-nu* »Feind«, CT 19, 13 wohl [*za-²i*]-*ru* »Feind«.

2₁₆ *pa-aš-qu*, CT 19, 13 [*pa*]-*aš-qu*.

2₂₁ *lù-é-bùr-bùr-ru*, CT 19, 13 [*lù-é*]-*bùr-bùr(u)*. Zu dem Lautwert *buru* für \llcorner siehe die unten zitierte Stelle; die Bedeutung des sumerischen Wortes (und damit auch des semitischen Äquivalents *ni-it-tum*, Synonym von *šarraqum* »Dieb«) ist »Einbrecher«, wörtlich »der ein Loch in ein Haus macht«: *bùr-bùr* = *palâšu* »durchhöhlen«; vgl. CT 12, 1:

2₂₃ $\begin{array}{l} \uparrow \\ \text{bu-ru} \end{array} \mid \llcorner \text{II} (= \text{gi-gu-ru-u}) \mid \text{pa-la-šu}$

3₃ $\begin{array}{l} \uparrow \\ \text{ } \end{array} \mid \text{ } \mid \text{ša é-bùr-bùr(u) ni-it-tum LÛ}$

und im Akkadischen CH 9₂₁ *šum-ma a-wi-lum bi-tam ip-lu-uš i-na pa-ni bi-il-ši-im šu-a-ti i-du-uk-ku-šu-ma i-ḫal-lu-lu-šu* »Wenn jemand in ein Haus einbricht, so soll man ihn angesichts der betreffenden Einbruchsstelle töten und verscharren«.

2₂₂ lies *lù-lul-la-ga* und [*lù-lul*]-*la-ga* = *rabišu* »Wege-lagerer«; sonst nur *lul-la* = *sarru* »Räuber«.

2₂₃ *lù-níni-šu*, CT 19, 13 [*lù-ní*]-*šu-tug* = *šar-ra-qu*.

2₃₈ siehe 6₉.

3₂₈₋₃₀ sind zwei Gruppen in eine zusammengedrängt; CT 19, 13 ist nur die letztere Gruppe erhalten.



3₃₀ *igi-tab* = *ba-ru-ú*, CT 19, 13 *igi-tub* = *ba-ru-u*; diese Gleichung zeigt, daß $\langle \text{I} \text{---} \text{E} \text{---} \text{III} \rangle$ *barû* ein zusammengesetztes Verbum *igi-tub* ist, und deshalb nichts mit dem Zeichen $\langle \text{I} \text{---} \text{E} \text{---} \text{III} \rangle$ (= *tukultu* etc.) zu tun hat, mit dem es BR. 9423 und SAI 7143 zusammengestellt ist.

3₃₂ *û-sù-û-da-šâ-a* = *šu-ub-bu-ú*, CT 19, 13 *igi-sù-û-šâ-a* = *šu-ub-bu[ú]*.

3_{34. 35}: Die Bedeutungen *barû* und *banû* sind auf einer der beiden Tafeln in verkehrter Reihenfolge aufgeführt. CT 19, 13 scheint wieder das richtige zu haben. Vgl. 3_{45. 46}.

3₃₆ *a-zu* = *a-su-ú*, CT 19, 13 *NI-zu* = *a-su-u*. Vgl. zu dem Wechsel zwischen *a-zu* und *ni-zu* CT 19, 24 Col. 3_{14 f}.

<i>azu, uzu</i> { <i>ba-ru-ú</i>	<i>[a]-zu</i> { <i>ba-ru-ú</i>
<i>NI-zu</i> { II	<i>[m]e-zu</i> { II
etc.	

3₃₉ *me-wa-zu* = *mu-di-e ter-tú*, CT 19, 13 *me-a-zu* = *mu-di-e ter-tú*; es handelt sich hier wahrscheinlich nur um die Einfügung oder den Ausfall eines Digamma. Der Wechsel zwischen *azu* und *uzu*, *mezu* = *wezu* und vielleicht *NI-zu* = *iâ-zu* scheint jedoch auf Ursprünglichkeit des *w* hinzuweisen.

3₄₂₋₄₄ lautet auf den beiden Tafeln:

CT 19, 13 Col. 4₁₋₃:

<i>tü-[tur]-maḫ</i>	<i>tu-ú-zu</i>
<i>tügada-lá</i>	<i>ga-da-(la-)lu-ú</i>
<i>tü G Ú-[NIG-]ḫar-ša-a</i>	<i>ga-da-ma-ḫu</i>

RA 10, 81 Col. 3₄₂₋₄₄:

<i>{ŠU-}tü-tur-maḫ</i>	<i>tu-uz-zu(!)¹</i>
<i>gada-lá</i>	<i>ga-da-lu-ú</i>
<i>tü G Ú-NIG-ḫar-ra-ša-a</i>	<i>ga-da-ma-ḫu</i>

1) Text *lu*.



Hierzu vgl. 5 R 14 Sp. 38:

<i>tü tu-tur[tur]-mah</i>	[]
<i>tü</i> 𒄠 𒄠 [tur]-m[ah]	[]
<i>tü</i> 𒄠 𒄠 []	[]
<i>tü GÜ-NIG-ḫar-r[a-šâ-a</i>	[]
<i>tü GÜ-NIG-ḫar-ra-š[â-a]</i>	[]
<i>tü GÜ-NIG-ḫar-ra-šâ-a</i>	[]

Das ŠU am Anfang von 3₄₂ ist, wie CT 19, 13 und 5 R 14 zeigen, zu streichen. Andererseits fehlt in der folgenden Zeile das Determinativ *tü* »Kleid«. Dieser Doppelfehler erklärt sich wie häufig aus einer mißglückten Korrektur: der Schreiber wollte in Zeile 43 vor ŠU-lá das fehlende *tü* nachtragen, geriet aber in Zeile 42 und setzte hier umgekehrt vor *tü* ein ŠU. CT 19, 13 hat in beiden Fällen den richtigen Text. Das von DE GENOUILLAC's Kopie und Transkription gebotene *tu-uz-lu* ist nach CT 19, 13 in *tu-uz-zu* zu korrigieren; DE GENOUILLAC hat hier offenbar das Zeichen *zu* in *lu*  verlesen. Vgl. 5₁₉.

Das Zeichen *GÜ* in Zeile 44 ist trotz der kleinen Schrift nicht mit DE GENOUILLAC als Glosse zu nehmen, wie CT 19, 13 und 5 R 14 zeigen. Es kann auch schon aus dem Grunde nicht als Glosse aufgefaßt werden, weil in einer solchen nicht das ungewöhnliche *gú* (= ) , sondern das Zeichen *gu* (= ) verwendet werden würde, was übrigens, nach seiner Transkription zu schließen, auch DE GENOUILLAC irrtümlich vorgeschwebt zu haben scheint.

Ga-da-la-lu-u in CT 19, 13 ist wohl Fehler für *ga-da-lu-u*, welches Lehnwort von sumerischem *gada-lá* ist. Mir scheint ŠU-lá vielleicht so gelesen werden zu müssen, d. h. ŠU könnte möglicherweise den Lautwert *gada* haben, wonach sich dann auch das akkadische *qâtum* »Hand« leicht als Lehnwort erklären würde. Sicher ist das aber durchaus nicht; es liegt hier ebenso nahe und vielleicht noch näher, an *gad(a)* »Kleid« zu denken.



3₄₅. 4₆ beachte die fehlerhafte Umkehrung der semitischen Bedeutungen *šarrûtu* und *bêlûtu*. CT 19, 13 hat wieder das Richtige.

3₄₈ ist nach CT 19, 13 *sag-li-tar* = *pa-ki-du*, *sag-li-en(?)tar* = *pa[-ki-du]* statt *KA-li-en-tar* zu lesen.

4₂ ist wie in 4₁ *á-eš* statt *á-man* zu lesen. Auch hier liegt wieder eine mißglückte Korrektur vor; der Schreiber wollte das fehlerhafte *lu-ma-nu* in der semitischen Kolumne in das richtige *lu-man* umändern, irrte aber in die sumerische Kolumne ab und änderte dort *eš* (◀◀◀) in *man* (◀◀). Lies daher auch mit CT 19, 13 *lu-man* für *lu-ma-nu*. CT 19, 13 bietet statt *á-eš á-se*, welches als korrekte Form erwiesen wird durch HGT¹⁾ 152 Col. 7₃₇ *á-se na-an-me-da* = *lu-ma-an la [ni-a-ti]*, während andererseits auch *á-eš* durch *a-šú* (oder *á-èš*) = *a-nu-um-ma*, *la-ma-an* VAT 244 Col. 2₁₀, 17 gestützt wird.

4₃. Wie *nu-ub-dirí* = *la ma-ŠEŠ* mit *nu-ub-dirí* = *la ma-** CT 19, 13 zu vereinigen ist, ist mir nicht klar. Das letztere ist offenbar *la ma-tar* = *la wa-tar* »(es ist) nicht mehr«, was als ein konjunktioneller oder adverbialer Ausdruck ohne weiteres mit *anumma* und *luman* zusammengestellt werden kann. Für die Lesung *la ma-šil* (SAI 1166) läßt sich nichts geltend machen. Vgl. *dirí* = *atru*. *ŠEŠ* wäre alsdann als Fehler zu betrachten.

4₄₋₇ lautet nach den beiden Tafeln:

CT 19, 13 Col. 4 ₁₀₋₁₃		RA 10, 81 Col. 4 ₄₋₇	
𒀭𒀭𒀭 -ga	<i>še-ir-ru</i>	𒀭𒀭𒀭 -ga	<i>še-e-ri</i>
𒀭𒀭𒀭	<i>ši-iḫ-[ru]</i>	𒀭𒀭𒀭	<i>za-aḫ-ri</i>
𒀭𒀭𒀭	<i>la-a[']-ú</i>	𒀭𒀭𒀭 ^{gi-na-an}	<i>la-'u-u</i>
IGI-DIM	<i>la-[ku-ú]</i>	IGI ^{hi-en-šir} DIM	<i>la-ku-u</i>

1) *Historical and Grammatical Texts from Nippur*; wird von mir in diesem Herbst veröffentlicht.

In der ersten Zeile ist sicher *dumu-ga* das Richtige, da $\text{𒌦} \text{𒌦} \text{𒌦} \text{𒌦}$ *-ga* erst hinter $\text{𒌦} \text{𒌦} \text{𒌦}$ 𒌦 aufgeführt werden würde; es bedeutet wörtlich »Kind der Brust«, d. h. »Säugling«. Das genaue akkadische Äquivalent ist *amelmâru ša tulê, mârtu ša tulê*, DEL., HW 707 a. *Sêrum, šerrum* ist demnach »kleines, noch nicht entwöhntes Kind«.

Die Glosse *gi-na-an*, mit welcher $\text{𒌦} \text{𒌦} \text{𒌦}$ 𒌦 auf der Erektafel versehen ist, ist identisch mit *gi-na* und *gi-en-na*, den Lautwerten von $\text{𒌦} \text{𒌦} \text{𒌦}$ 𒌦 ; vgl. z. B. 5 R 38_{14-16a} $\text{𒌦} \text{𒌦} \text{𒌦}$ *gi-na* | $\text{𒌦} \text{𒌦} \text{𒌦}$ 𒌦 | *gi-nu-ú*,¹⁾ *šer-rum, ši-ih-rum*, und CT 11, 18_{38a} $\text{𒌦} \text{𒌦} \text{𒌦}$ *gi-en-na* | $\text{𒌦} \text{𒌦} \text{𒌦}$ 𒌦 | *še-ir-ru*. Hieraus folgt, daß CT 19, 13 mit $\text{𒌦} \text{𒌦} \text{𒌦}$ 𒌦 wieder das Richtige bietet. Woher das $\text{𒌦} \text{𒌦} \text{𒌦}$ 𒌦 stammt, ist schwer zu sagen; bis jetzt läßt sich anderwärts nur ein *TUR-TUR-lá* und *TUR-TUR-la* belegen, z. B. . . . *še-ba lù-TUR-TUR-la-ne-kam*, HUSSEY, *Sumerian Tablets* I, 2₁₆₋₁₈, das aber wohl kaum hierhergezogen werden darf, da nach 5 R 23_{21a} *dumu-minnabi* einen besonderen Lautwert hatte. Ist *LÁ* etwa nur falsch für *DIŠ* kopiert?

Ferner ist zu beachten, daß die Glosse *gi-na-an* sich erst bei dem zweiten *DUMU-DIŠ* resp. *DUMU-LÁ* findet. Das deutet darauf hin, daß dem ersten *DUMU-DIŠ* ein anderer und zwar geläufigerer Wert zukam, vorausgesetzt natürlich, daß nicht etwa ein ganz anderes Zeichen in der vorangehenden Zeile stand. *DUMU-DIŠ* hat bekanntlich auch den Wert *hibis*, der 5 R 38 zudem auch dem Werte *gina* vorangeht. Siehe hierzu im folgenden.

Die Glosse zu *IGI-DIM* bietet ganz deutlich *hi-en-šir* statt des von DE GENOUILLAC gelesenen *mah²-. . . .* Die gleiche Glosse findet sich auch CT 19, 14 (K. 13074), mit dem möglicherweise \oplus 51 und dessen Duplikat II R 36_{54-56ab} zu kombinieren sind.

1) Lehnwort aus dem Sumerischen.

K. 13074				⊕ 51 Col. 4 (nach DEL., HW)			
3	UŠ ^u bu-ug-ga	[]	[]	11	[]-mà		še-ir-ru
4	lù-	[]	[]	12	[]	𒀭𒀭	la-a-u
5	hi-bi-is	[]]]	13	[]	𒀭𒀭	la-ku-u
6	IGI ^{hi} en-sir	[]]]	14	[]-DIM		gu-da-du

Hiernach würde *IGI-DIM* mit der Aussprache *ḫeṣṣir* dem semitischen *qudadu* »klein«, »schwächlich« entsprechen, welches nach ⊕ 51 Synonym von *lakû*, *šerru* etc. ist. Auf jeden Fall kann darüber, daß *qudadu* und *ḫeṣṣir* Äquivalente sind, kein Zweifel bestehen, denn CT 19, 27 (K. 2061. 5452) wird *qudadu* mit dem phonetisch geschriebenen *ḫeṣṣir* gleichgesetzt: Col. 118-21

<i>dû-uš-sa</i>		<i>ru-u-a</i>
<i>tam-ma</i>		<i>ta-li-mu</i>
<i>ḫe¹-en-ši-ir</i>		<i>ku-da-du</i>

Wenn K. 13074 und ⊕ 51 wirklich zu kombinieren sind, dann würde die Gleichung in der dritten Zeile *hi-bi-is* 𒀭𒀭 | *la-ku-u* lauten, und wir würden somit in der Tat berechtigt sein, RA 10, 81 und CT 19, 13 diesen Wert für das erste 𒀭𒀭 | einzusetzen, sodaß der ganze Abschnitt folgendermaßen zu lesen wäre:

<i>dumu-ga</i>		<i>šerrum</i>
<i>ḫibis</i>		<i>šihrum</i>
<i>ginan</i>		<i>la'û</i>
<i>ḫeṣṣir</i>		<i>lakû</i>

49 ist die Glosse *lu-ḫu-um* zu *LUM-LUM* auffällig; man sollte entweder *lu-lu-um* oder *ḫu-ḫu-um* (= *lum-lum*, *ḫum-ḫum*) erwarten. Zu dem Schwund des auslautenden Konsonanten in dem ersten der beiden reduplizierten Elemente vgl. auch 437 *ga-gal* = *gâl-gâl*.

1) Zeichen *KAN*.

4₁₀: *su-lu-un* ist Lehnwort von dem semitischen *sullunu* in der vorhergehenden Zeile; die Pielbedeutung ist noch besonders durch Reduplikation kenntlich gemacht, wobei jedoch nur die erste Silbe wiederholt ist: *su-sulun*.

4₂₇ ist natürlich statt DE GENOUILLAC's *nar-ba-a-šu lib-ba-a-tum* »Zorn« zu lesen, Synonym zu dem folgenden *azzatum* und *nangu(!)gu. ūr-kú*, das sumerische Wort für *libbâatum*, bedeutet wörtlich »Fressen der Leber«.

5₁₄ *ù-KA-de* (𒀭-𒀭𒀭 𒀭-𒀭𒀭 𒀭-𒀭𒀭) = *ha-la-qu* »davoneilen«, »entfliehen« bietet eine neue orthographische Variante zu den bereits bekannten 𒀭𒀭𒀭-𒀭-𒀭𒀭 𒀭-𒀭𒀭 (i-KA-de) = *na'butum* »davoneilen«, »fliehen« und 𒀭-𒀭-𒀭𒀭 (u-KA-de) = *ita'butum* »davoneilen«.

5₁₉ ist DE GENOUILLAC's *hi-lu-u* nach CT 19, 13 *hi-su-u* in *hi-zu-u* zu verbessern; vgl. hierzu 4₁. Es liegt hier offenbar der gleiche Stamm vor wie in dem Infinitiv *hutensû*, *hutensû* im vorangehenden Abschnitt 5₁₅.

5₂₀: statt des unverständlichen *mar-uk-ki-tum* hat CT 19, 13 *mar-ki-tum* »Zufluchtsstätte«, welches sehr gut zu den vorhergehenden Verben paßt.

5₃₉ siehe unter 6₉.

6₁: Ist vielleicht *hubbu-ub-ba* zu lesen?

6₉: Dem Zeichen 𒀭𒀭𒀭 ist hier der Lautwert *sûku* beigegeben, der natürlich mit *sub(u)* identisch ist. Man beachte, daß dieser Wert auch 2₃₈ bei der Wiedergabe der reduplizierten Wurzel *sukud* zusammen mit dem Zeichen *suku* verwendet wird: 𒀭𒀭𒀭 𒀭𒀭𒀭 𒀭𒀭𒀭 = *suku-sûku-da* = *sîku* »hochgewachsen«. Das Zeichen *suku* 𒀭𒀭𒀭 wird andererseits 5₃₉ in *nig-suku-da* = *i-šu-tu* »Zerstörung« zur Wiedergabe der Wurzel *suk(u)* »verwüsten«, »zerstören« verwendet, für die wir sonst gewöhnlich das Zeichen 𒀭𒀭𒀭 *sûh* in Gebrauch finden; auch hier haben wir eine lautliche Beziehung zwischen *sub(u)* und *suku*. Es braucht natürlich

nicht betont zu werden, daß diese unterschiedslose Verwendung der Zeichen einen Beweis für den durchaus phonetischen Charakter des sumerischen Schriftsystems bildet. *Nig-suk-u-da* zeigt die gleiche Bildung wie sein Synonym *nig-hul-lu-da* in der folgenden Zeile.

Man wird aus dieser Vergleichung der beiden Duplikate ersehen, daß die Kujundschiktafel, die ja auch einige Jahrhunderte älter ist, im allgemeinen einen viel besseren Text aufweist als die Erektafel.

Zu den nabatäischen Inschriften von Petra.

Von *Enno Littmann*.

In seinem für die orientalische Altertumskunde äußerst wichtigen Buche *Neue Petra-Forschungen und der heilige Felsen von Jerusalem*, Leipzig 1912 hat G. DALMAN auf S. 79—107 eine Anzahl von nabatäischen Inschriften behandelt, die er in den Jahren 1904—1910 in der alten Nabatäerhauptstadt gesammelt hat. Es sind im ganzen 93 Texte, von denen aber nur sehr wenige mehr sind als flüchtig hingekritzelte Graffiti. Diese wenigen sind jedoch zum Teil sehr wichtig.

M. LIDZBARSKI hat in seiner trefflichen *Ephemeris* III, S. 276—279 mit gewohnter Sach- und Sprachkenntnis einige Bemerkungen zu diesen Inschriften veröffentlicht. Mehrere von ihnen treffen mit meinen unabhängig gemachten Notizen zusammen; andere sind mir von großem Nutzen gewesen.

Trotzdem, wie LIDZBARSKI mit Recht sagt, die Möglichkeit der Nachprüfung beschränkt ist, da DALMAN nur Nachzeichnungen gibt, so glaube ich doch, daß die veröffentlichten Inschriften ein etwas eingehenderes Studium verdienen, als LIDZBARSKI ihnen hat angedeihen lassen. In manchen Punkten, über die LIDZBARSKI nicht spricht, glaube ich auch noch weiter gekommen zu sein als DALMAN.

Im folgenden stelle ich die Bemerkungen zusammen, die ich mir beim Studium dieser Texte gemacht habe, und gebe zugleich auch Berichtigungen von Versehen und Druckfehlern zu Nutz und Frommen der Benutzer des Buches.

Ich gebe sie natürlich nach der Reihenfolge der Nummern bei DALMAN.

Nr. 1. Zu Witr vgl. auch ותרר, *Nords. Epigr.* S. 501, *Rec. Arch. Or.* II, S. 374; ferner Ουιθρος in WADDINGTON 2537 h, şafaît. und thamud. ותר; desgl. ותרר in meinen *Semitic Inscriptions* S. 94. — Das Wort שלם, das in diesen Graffiti so häufig ist, will DALMAN mit »Heil dem . . .« übersetzen im Gegensatz zu NÖLDEKE und EUTING, die es durch »Gruß« wiedergaben. Niemand wird bestreiten, daß שלם »Heil« bedeutet, und LIDZBARSKI hat in der *Theol. Lit.-Ztg.* 1912, Nr. 13, Sp. 386 darauf hingewiesen, welche wichtige religionsgeschichtliche Probleme in diesem Worte enthalten sind. Zugleich ist ja auch der Gruß ein Heilswunsch und hat eine geheimnisvolle Kraft, wie Luk. 10, 4—6 zeigt. »Heil« bedeutet der bekannte englische Gruß *hail fellow, well-met*, und auch im Deutschen begrüßt man einander mit »Heil!«. Ich glaube aber doch, daß für שלם »Gruß« die bessere Übersetzung ist, da der Schreiber durch dieses Wort den Leser begrüßt.

Der Araber würde etwa sagen, das Wort bedeute أَنَا أَسَلِمُكَ أَيْ الْقَارِيءِ. In ihm liegt ein السلام عليكم, das der Schreiber an den Leser richtet, und dieser muß dann natürlich ein وَعَلَيْكُمْ السَّلَام an den abwesenden oder bereits verstorbenen Schreiber richten. Wer bei einem Grabe vorbeigeht, sagt χαίρει; das wird in manchen Grabinschriften bereits als selbstverständlich vorausgesetzt, daher steht in ihnen nur die Antwort des Toten και σύ oder και σοι τὰ διαπλά. (Dies letztere gilt natürlich auch für den, der etwa dem Toten etwas Böses wünschen sollte.) Daß diese Auffassung die richtige ist, wird nicht nur durch die nabatäischen Inschriften selbst bewiesen, wo z. B. שלם קראא steht, wie DALM. 28, 4, sondern auch durch viele andere Parallelen. Ich verweise nur auf die Formeln mit ותר in den thamudischen Inschriften und auf das السلام على من قرأه in arabischen Inschriften und Graffiti.

Nr. 2. Am Anfang ist sicher שׁוּׁׁׁ zu lesen. Daß dies das Ende eines Namens ist, hat DALMAN bereits bemerkt. Für Petra würden am ehesten אוישו, אויש, אוישו oder עתשו in Frage kommen; andere Möglichkeiten wären עבישו, אברשו, אחרשו u. a. m. Darüber, daß עמו nicht = עממו ist, vgl. LIDZB., a. a. O. S. 276. Der Name ^עעִמָּׁׁׁ kommt im *Tâğ el-'Arûs* als *laqab* vor; vgl. HESS, *Thamud. Inschr.* Nr. 103. Zu עממה vgl. HESS, *ibid.* Nr. 152.

Nr. 3. Daß עבראִיסִי = 'Abd-Isis sei, war mir von vornherein sicher. LIDZBARSKI hat die Frage a. a. O. S. 276 ausführlich erwogen. Er hat ja auch in Petra eine עלימת־אם nachgewiesen und die safaitischen Namen עבר־אם, תם־אם scharfsinnig als 'Abd-Is und Taim-Is erkannt. — Die vor dem Namen stehenden Zeichen |X| erkläre ich unbedenklich als ein *wasm*, Stammeszeichen. Ich habe, meines Wissens zuerst, darauf hingewiesen, daß diese *wusûm* am Anfange von sinaïtischen und thamudischen Inschriften ziemlich häufig sind. Ein ähnlicher Brauch herrscht auch noch heute. So hat z. B. EUTING in Hâjel auf Grabsteinen u. a. folgende Inschriften notiert ⁺מנירה البدر, ferner ⁺عائشة; vgl. Bd. II seines *Tagbuch einer Reise nach Innerarabien* (erscheint demnächst) unter dem 22. November 1883 und dem 16. Januar 1884. Auch ich erinnere mich auf modernen arabischen Grabsteinen dergleichen gesehen zu haben. Bei dem hier in Frage kommenden Zeichen ist das Kreuz X das ursprüngliche *wasm*, die Striche, die *sawâhid*, bedeuten, daß neue Familien sich von der alten abgezweigt haben. Sowohl das stehende wie das liegende Kreuz kommt heute noch oft in Stammeszeichen vor. Vgl. zu dem hier Gesagten den Anhang zu meinen *Thamud. Inschriften*.

Nr. 4. Der erste Name kann עבו, עלו oder ענו sein. Aber zu ענו darf nicht *Ανεος* verglichen werden, denn dies ist Hâni' (הנאו); und zu עבו darf man weder *Οβαιος* noch *Οββη* stellen, denn ersteres ist 'Ubaiy (אבוי) und letzteres ist



Ḥubb (חבו). Am ehesten ist, wenn die Kopie richtig ist, an Ableitungen von den arabischen Wurzeln *عبل*, *علل* oder *عنن* zu denken; von den beiden letzteren sind mir Eigennamen bekannt. — Zu dem Namen חרי gibt es noch manche andere Parallelen. — Das Zeichen vor der Inschrift wird wieder ein *wasm* sein.

Nr. 5. Ob משלמו als *Muslim* oder als *Musallam* zu lesen ist, ist natürlich aus den nabatäischen Zeichen nicht festzustellen. Aber die Lesung *Muslimu* (so JAUSSEN) hat ebenso viel Berechtigung wie *Mušallamu* (so DALMAN). Ich ziehe *Muslim* vor, da *Μοσλεμος* mehrfach in den von mir in der Haurân-Gegend kopierten griechischen Inschriften vorkommt (vgl. *Publ. Princet. Exped. to Syria* III, Nr. 119, 440 und WADD. 2418, wo *Μοσλεμος* zu lesen ist). Ebenso lese ich מחלמו als *Muhlīm*; vgl. *Μολέμου* in WADD. 1969, 1978, *Μολεμος* in *Publ. Princ. Exp.* III, 70. 360.

Nr. 6. Die Inschrift scheint schlecht erhalten zu sein. Die Lesung מתורתל stimmt zwar zur Kopie, aber sie ist unverständlich. Ich schlage vor, in der Mitte ein נ und ein ס zu ergänzen, sowie das ה in ח zu verbessern. Dann hätten wir בריבן אמת ורחל »Gesegnet seien Amat und Rahill!«. אמת ist natürlich Abkürzung von אמת-אלהי oder einem ähnlichen Namen. Im Nabatäischen kommt אמה als Frauennamen vor, vgl. *Nordsemit. Epigr.* s. v., im Šafaïtischen als Männernamen, vgl. DUSSAUD s. v. Im Arabischen würde 'Abde als Frauennamen entsprechen. Dagegen wäre רחל im Nabatäischen neu. Es würde biblischem רחל entsprechen. Von derselben Wurzel ist mir im Nabatäischen das Deminutiv רחילה bekannt; vgl. *Ephem.* II, S. 423 s. v. und *Semit. Inscr.* S. 92. Es entspricht arabischem *Ruhailat* und griechischem *Ρουλαθης*.

Nr. 7. Der Name *Gad* kommt wahrscheinlich auch im Šafaïtischen vor. Dort sind ג und י einander sehr ähnlich, und in manchen von den vielen ער (vgl. DUSSAUD s. v.) mag גר stecken.



Nr. 14. Statt יסום ist יקום zu lesen; vgl. auch LIDZBARSKI, *Ephem.* III, S. 277 u. Anm. 4.

Nr. 21. Es ist schade, daß gerade diese Inschrift in mehreren Punkten zweifelhaft bleiben muß; denn, wenn ich recht sehe, enthält sie zwei interessante Götternamen. DALMAN selbst nennt einen Teil seiner Lesung befremdlich. Wenn man jedoch in der 1. Zeile ein ה in ein ח und in der 2. Zeile ein ח in ein ת verbessert, so erhält man folgende Lesung רכיר תימו בר (ח)יו קוש ועס(ה)רה שלם. Eventuell könnte hinter קוש noch ein ו stehen. Dann wäre zu übersetzen:

»Gedacht werde des Taim, Sohnes des Haiy. [Im Namen des] Qaus und der Astarte Gruß!«

Der Name חיי ist im Nabatäischen bekannt; vgl. JAUSSEN et SAVIGNAC, *Mission* Nr. 45, 51, 52, 64, 111, 116. Im Şafaïtischen ist חי sehr häufig; vgl. DUSSAUD, s. v.; dazu Αιος und Εov WADD. 2160. Qaus, meist mit Q geschrieben, ist als nabatäischer Göttername ebenfalls bekannt; die Namen Κοσαδαρος, Κοσβαραχος, Κοσγηρος, Κοσβατανος usw. sind längst richtig erklärt. Freilich, עסתר in einem aramäischen Texte bereitet Schwierigkeiten. Man müßte eben annehmen, daß der Name in Petra direkt aus Kanaan bezogen wäre und daß man — was übrigens bei fremden Namen auch sonst vorkommt — nach falscher Analogie für das ש von עסתר ein Q gesetzt hat.

Nr. 23. Zu חלפלהי könnten außer Αλφαιος auch Χαλιπος, Χαλαφαθος, Χαλαφανης, Αλαφαν, Αλαφωνας, Αλιφηνων u. a. angeführt werden; ferner şafaït. חלף, DUSSAUD, s. v., und arab. خَلَف. Hinsichtlich der Bedeutung wäre auf NÖLDEKE, *Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft* S. 98 ff. zu verweisen.

Nr. 26—27. Nach der Zeichnung wäre jedenfalls der zweite Teil von 26 mit 27 zusammenzunehmen und dann zu lesen:

ורכיר אדרם בר ירב

Aber der zweite Name ist recht unsicher.

Nr. 30. Ich nehme mit LIDZBARSKI an, daß der Name חלקו zu lesen ist; vgl. seine Bemerkungen a. a. O. S. 277.

Nr. 31. Die Inschrift ist zu lesen:

חלפו לחברתה »Halaf und seine Genossin«.

An חדרו ist nicht zu denken, da das ד nie nach links verbunden sein kann. Übrigens ist der nabatäische Name חדרו sowohl als Masculinum wie als Femininum *Hald* zu sprechen; vgl. *Αλδος Publ. Princ. Exp.* III, 139, *Αλδη* ibid. 121, 393, 503, *Χαλδη* WADD. 1967. Über חלפו vgl. meine Bemerkungen zu Nr. 23.

Nr. 33. Der Name שלי ist hier und an allen folgenden Stellen *Sullai* zu lesen; vgl. LIDZBARSKI, a. a. O. S. 277. Die griechische Form ist nicht nur *Συλλαιος*, sondern auch *Σολλεος*; vgl. die von mir veröffentlichte Bilinguis im *Florilegium de Vogüé* p. 388, sowie *Rev. Bibl.* XII (1903), S. 428, Nr. 6. Dagegen ist *Σολεος* arabisch *Ṣulaih*.

Nr. 34. DALMAN umschreibt אירען, aber seine Zeichnung hat nur אירן bzw. אירן. An und für sich wäre ein Name אירען sehr gut möglich. Aber wenn das ע wirklich auf dem Steine fehlt, so kann man auch an אירן denken; vgl. thamudisch אר, HESS, a. a. O. Nr. 89. Prof. NÖLDEKE denkt bei אירן auch an آيد^ف »Stärke«.

Nr. 35. Diese außerordentlich wichtige und interessante Inschrift ist von allen Herausgebern bisher mißverstanden. Es ist gut, daß neben der Kopie von JAUSSEN die von DALMAN veröffentlicht ist, und vor allem, daß DALMAN den Ort der Inschrift genauer beschrieben hat; denn nur dadurch ist der Anfang und die Erklärung der ersten Worte gesichert. D. sagt nämlich, die Inschrift befinde sich »auf dem Felsboden neben einem kleinen Troge«. Demnach lese ich den Anfang mit Sicherheit אגנא רה. Der Verbindungsstrich zwischen dem ג und dem א ist nur zufällig. Dann folgen יי und ein Verbum. Nach der Kopie JAUSSEN's müßte man נרב lesen; aber dies Verbum ist noch nicht sicher im Ara-

mäischen nachgewiesen. Ich habe auch an נרר »geloben« gedacht, aber der letzte Buchstabe muß nach beiden Kopien ein ב sein. Daher wird LIDZBARSKI's brieflicher Vorschlag, קרב zu lesen, das Richtige treffen. Der Name des Spenders ist תימו; der Name seines Vaters ist שמיתו. Es ist mir unbegreiflich, wie man einen Namen wie שמיתתאלה, der doch sozusagen den Stempel der Unwahrscheinlichkeit auf der Stirn trägt, für möglich gehalten hat. Vielmehr ist das zweite ת einfach in ו und ל zu zerlegen; der Kopf des ך ist zu nahe an das ך gerückt, und man sah ךֿ für einen Buchstaben an. Das י zu Anfang der dritten Zeile ist in beiden Kopien enthalten, also darf man es nicht streichen. Somit ist das Ganze zu lesen:

די קרב תימו »Dies ist das Becken, welches darbrachte Taim,

בר שמיתו לאלה der Sohn des Šumait, für die Götter
שלם י אהלתא des »Zeltes«(?). Gruß!«

Das Wort אגנא ist im Syrischen Femininum, daher steht hier auch רה. Es bezeichnet zwar im Syrischen hauptsächlich den »Krug«, wird aber dort auch übertragen gebraucht. Im Hebräischen ist es jedoch ein »Becken, Waschbecken«, und das paßt vorzüglich zu dem von DALMAN beschriebenen »Trog«. Daß die אגנא hier religiöse Bedeutung hat, geht aus der Inschrift hervor; vgl. dazu die »Spendeschalen« in DALMAN, *Petra* I, S. 81 f. — Die Lesung אהלתא ist nach JAUSSEN's Kopie sicher. Ich erinnere vorläufig nur an die תַּרְפִּים, die »Hausgötter«, die mitgenommen wurden, sowie an den religiösen Gebrauch des Wortes מִשְׁכָּן. Vielleicht ist aber אהלתא Ortsname. Nach DALMAN's Kopie könnte man auch אלהים אלהא lesen, wie mir Prof. NÖLDEKE mitteilt; aber das ist sachlich unwahrscheinlich. — Hier könnte שלם am Schlusse vielleicht auch den Segenswunsch für den Stifter bezeichnen.

Nr. 36. In dieser unvollständigen Inschrift ist wohl zwischen den beiden letzten Zeichen keine Trennung zu machen. Ich lese רכרון טב לחוש[בו], da חושבו ein bekannter

nabatäischer Name ist; vgl. JAUSSEN et SAVIGNAC, *Mission* nab. 1, 1 (CIS II, 199) und 2, 2. Dann ist natürlich auch in JAUSSEN's Kopie (CIS 426 E) der Schluß anders zu lesen, d. h. die Buchstaben לם sind in בו zu verbessern. Das ist bei diesen Graffiti leicht möglich.

Nr. 37. Die Namen *Οτασσο* und *Οταισσο* dürfen nicht mit עתשו verglichen werden; denn zu jener Zeit entsprechen ה und θ, ט und τ einander fast ausnahmslos. Wo, wie bei *Γαντος*, *Μογυτος* u. ä. Ausnahmen zu konstatieren sind, scheinen besondere phonetische Gründe vorzuliegen; denn daneben haben wir *Αυθος* und *Μοειθος*. Also gehören *Οτασσο* und *Οταισσο* entweder zu nabat. חטישו oder zu şafait. עטס. Letzteres ist mir deshalb wahrscheinlicher, weil dem חטישו im Şafa ein חטס mit خ entspricht; denn im allgemeinen wird das خ im Griechischen nur dann nicht ausgedrückt, wenn eine Liquida in der Nähe steht.

Nr. 40. Daß מנו aus מענו entstanden sein sollte, ist ganz unwahrscheinlich. Eher ist כנו zu lesen und zu dem arabischen Stamm کنس zu stellen, von dem mehrere Namen gebildet sind. Im Şafa ist כן als Stammes- und Personenname recht häufig. Den las man bisher als *Kaun*; angesichts dieses כנו und der arabischen Namen bin ich jetzt eher geneigt, ihn *Kinn* (*Kunn*) zu lesen.

Nr. 41. Der Name אמת-חלרו ist Amat-Hald zu lesen; vgl. oben zu Nr. 31. Die Frage, wessen Frau sie war, läßt sich jedenfalls nicht nach Nr. 51 beantworten; denn dort steht am Anfang nicht שלי sondern שלם.

Nr. 42. Die Lesung לבסא ist sehr unsicher. Vielleicht ist das unvollständige Zeichen am Anfang des Wortes zu einem א zu ergänzen. Dann hätte man אסא; mit עלים zusammen עלים-אסא »Diener der Isis«. Es scheint, daß der fremde Gottesname in verschiedener Weise wiedergegeben wurde.

Nr. 46. Daß *Ταλεμνο* = ظالم ist, hat auch LIDZBARSKI



erwähnt. Hätte DALMAN die Stelle WADD. 2464 nachgeschlagen, so hätte er dort schon gesehen, daß *Taleμov* Übertragung von *طلمو* ist.

Nr. 49. Ob der neuarabische Name 'Abejsi zu *עבישו*, *עבישה* gehört, ist doch fraglich. Denn die nabatäischen Namen sind wohl von der Wurzel *عَبَش* (mit *ش*) abzuleiten, wie sich aus der safaitischen Form *עבשת* ergibt; vgl. meine *Semit. Inscr.* S. 164. Aber von *عَبَس* kommen ja auch Namen vor.

Nr. 51. Die Inschrift kann nach der Kopie nur *שלם* *ואמת-חלדו* *ש* ... gelesen werden. Das stimmt eben auch zu den anderen Inschriften, da *שלם* kaum je zwischen zwei Namen steht, sondern entweder vor oder nach den Namen. Nun mag aber immerhin *ש* zu *שלי* ergänzt werden, sodaß man aus *שלי* und *אמת-ח* ein Ehepaar machen könnte; aber mit *ש* kann auch ein ganz anderer Name beginnen. Vgl. oben zu Nr. 41.

Nr. 53. Der Name *ענמו* kann *Ġanm*, oder *Ġānim*, oder *Ġannām* sein, aber nicht *Ġanām*. Dementsprechend griechisch *Ονμες*, *Ανεμov* und *Ανναμος*.

Nr. 55. Ich lese diese Inschrift trotz ihrer schlechten Erhaltung doch ziemlich sicher *שלם מליכת בר מיור*. Zu *מיור* »Major« vgl. JAUSSEN et SAVIGNAC, *Mission* S. 220, Nr. 70.

Nr. 56. Über die partielle Assimilierung des *ס* vor *מ* im Namen *קומס* vgl. jetzt auch meine Bemerkungen in *Deutsche Aksum-Exped.* IV, S. 68, Nr. 59.

Nr. 57. Die Inschrift wird zu lesen sein:

»Gedacht werde des Ḥalaf-
allāh und seines Genossen in Gutem!«

Die Inschrift ist schlecht erhalten, daher kann man ebenso gut ein *ו* ergänzen, wie man ein *ב* in *בטב* ergänzen muß. Der Wechsel von *ה* und *ח* ist uns auch sonst schon begegnet.

Nr. 58. Über *חפצא* vgl. die Bemerkungen LIDZBARSKI'S, l. c. S. 277—278.

Nr. 59. Am Anfang des Kommentars ist Ma'rab Druck-

fehler für Ma'rab. Statt חצנמת ist nach der Kopie eher חצומת zu lesen. Dies ist wahrscheinlich derselbe Name wie *Asoumadh* *Publ. Princ. Exp.* III, Nr. 422, das ich früher als 'Ašūmat erklärte. Man weiß nicht recht, ob man den Namen der Wurzel حصم oder der Wurzel خصم zuweisen soll.

Nr. 60. Der Name עאם ist seltsam, namentlich als Frauennamen. Dazu kommt, daß man im nabatäischen Arabisch eher עים für عائم erwarten würde; vgl. unten zu Nr. 67. Natürlich denkt man sofort an den Götternamen عائم; vgl. WELLHAUSEN, *Reste arab. Heidentums*² S. 66. Aber Ableitung und Zusammenhang sind unklar.

Nr. 61. Am Anfang wird ם doch als ש zu lesen sein; auch LIDZBARSKI, l. c. S. 276, Anm. 3 bezweifelt das ם. Man braucht nur anzunehmen, daß die beiden Querstriche des ש versehentlich miteinander verbunden sind, sei es im Original oder in der Kopie, oder daß vielleicht auf dem Steine durch Verwitterung eine Verbindungslinie entstanden sei; dann hat man schon ם. Überdies steht in der Kopie ein Fragezeichen über dem ם.

Nr. 64. Ich glaube in der Tat, daß רחימו, nicht רחימו zu lesen ist; Wechsel von ח und ה.

Nr. 65. Die Zeichen hinter בר sind wohl zu einem Buchstaben zu verbinden. Zunächst denkt man an ח, also ברת, aber der vorhergehende Name עירו ist ein Masculinum. Daher wird vielleicht ein ס zu lesen sein, und man hätte עירו בר אבלבו. Der Name אבלבו kommt in CIS II, 182, 184 vor.

Nr. 66. Natürlich ist קינא zu lesen statt קיזא; so auch LIDZBARSKI, l. c. Auch die Namen קיזו und קיזו im CIS (vgl. Index) halte ich nicht für richtig. In beiden Fällen lese ich פ statt ק, daher *Fâyiz* und *Fuyais* (oder *Fiyais*).

Nr. 67. Ich lese בר עימו שר(ח)אל. Der erste Name entspräche dem bekannten سرحل in der Bilinguis von Ḥarrân. Aber die etymologische Erklärung des Namens ist noch nicht ganz sicher. Soll man *sarah-'ēl*, oder *šarah-'ēl*, oder *sarāḥ-'ēl* (»Gott hat Ruhe gegeben«) oder noch anders lesen? Ein שרה

kommt im Şafaitischen vor; vgl. meine *Semit. Inscrs.* S. 152, Nr. 76. Daß עימו zu lesen sei, ist mir ganz sicher; das Zeichen zwischen ע und מ ist ein deutliches י. Über den Namen vgl. DALMAN's Bemerkungen.

Nr. 68. Der Name שיעאליהי ist sonst doch nicht ganz unbekannt, denn WADD. 2298 hat die entsprechende griechische Form *Σηαλλας*. Hier sei auch gelegentlich des Wortes שיע bemerkt, daß DALMAN in *Petra* I, S. 51, Z. 6 behauptet, שיעאלקום sei »nach der Inschrift von tell řarie der 'gute und wohlbelohnende Gott, der keinen Wein trinkt'«. Das ist nicht richtig. Diese Charakterisierung des Gottes steht nicht in der nabatäischen Inschrift von il-Gâriye, sondern in der von mir gefundenen palmyrenischen Altarinschrift; vgl. *Semit. Inscrs.* S. 70. — Das Wort hinter שיעאליהי wird zu [יא]תרמר zu ergänzen sein.

Nr. 69. Wenn die Striche in der zweiten Zeile etwas zu bedeuten haben, so wäre עור[ו] zu lesen. Der Name ist bekannt.

Nr. 71. Die Inschrift ist sehr merkwürdig. Wenn nicht alles täuscht, so haben wir hier ein Graffito mit ähnlichem Inhalt wie manche şafaitische und thamudische Graffiti, in denen erzählt wird, was dem Schreiber oder dem Urheber der Inschrift begegnet ist. Denn die 2. Zeile hat deutlich die Buchstaben פנע אשר רם (oder am Schlusse etwa רמא, bzw. רמו). Und da ist die Übersetzung »Es traf einen Löwen Rām« sehr verlockend. Mischung von aramäischen und arabischen Worten ist auch sonst bekannt; zur Not könnte man auch فجع in der arabischen Bedeutung nehmen und dann lesen »ein Löwe jagte den Rām in Angst«. Beide Formen, רמא und רמו, sind bekannt. Hier könnte dann auch wieder שלם in der 1. Zeile mehr als ein bloßer Gruß sein, da man Ableitungen der Wurzel سلم sehr häufig bei der Begegnung mit wilden Tieren gebraucht. Aber das Ganze ist ja leider recht unsicher. Zu dem Inhalte des Graffito wären dann zu vergleichen die thamudische Inschrift in meiner



Abhandlung über diese Inschriften, S. 25, wo von einer Löwenjagd die Rede ist; ferner *Deutsche Aksum-Exped.* IV, S. 69, Nr. 63, ein Graffito, in dem jemand sagt, er habe eine Schlange getötet; und in den von mir kopierten Şafâ-Inschriften wird z. B. gesagt כלמה האסר »der Löwe hatte ihn verwundet«; vgl. auch *Rec. Arch. Orient.* VII, S. 216.

Nr. 73. Auf die Wichtigkeit dieser Inschrift und auf die Bemerkungen DALMAN's und LIDZBARSKI's über den מרוח sei besonders hingewiesen.

Nr. 74. DALMAN's Lesung ist ganz unsicher, wie auch LIDZBARSKI hervorhebt. Ich glaube, daß hier drei Personen sich verewigt haben. Man braucht übrigens nur ein ך in Z. 2 einzufügen und dann liest man ganz glatt עברית ואמית וזי(ד)אל »Obdîyat und Umaiyyat und Zaid'el«. Der erste Name ist neu, aber unwahrscheinlich; er wäre ein doppeltes Hypokoristikon von עבר, mit ך und mit ה gebildet. Der Name אמית kommt sonst als Frauennamen vor; vgl. *Nords. Epigr.*, s. v. und JAUSSEN et SAVIGNAC, *Mission* S. 199, Nr. 36. Aber als Männernamen kennen wir Umaiya aus der arabischen Geschichte. — Zu זידאל vgl. die bekannten anderen Formen; nabat. זיראלהי, thamud. זרלה, şafâit. זראל.

Nr. 75. Statt קיוו ist קינו zu lesen; vgl. oben zu Nr. 66.

Nr. 76. Zu שעחמו = شَعْتَم vgl. LIDZBARSKI, l. c. S. 278.

Nr. 80. Die Inschrift ist zu lesen [ע]מר בר אתלמו. Die beiden etwas schrägen Striche in Z. 2 stehen für בר, wie auch sonst manchmal. Zu אתלמו vgl. תלמו (şafâit. תלם) bei DALMAN Nr. 46.

Nr. 82. Statt יבשר lese ich deutlich אישו. Man braucht nur den ersten Buchstaben in der 2. Zeile unten links zu schließen und die Querlinie des vierten Buchstaben gerade zu ziehen.

Nr. 83. Die Lesung LIDZBARSKI's גרינו statt DALMAN's יריבו ist jedenfalls viel besser; die Inschrift ist aber recht unsicher.

Nr. 84. Trotz der schlechten Erhaltung der Inschrift wage ich folgende Lesung:

ד[כירין] [ש]לי [ו]עורו[ו]
בני כוזא) שלם

Der Name כוזא ist aus Hegra, aus dem Neuen Testament (*Xovzã* Luc. 8₃) und aus einer altsyrischen Inschrift (בוא ZA XXVII, S. 381) bekannt. Ob er aber wirklich hier gestanden hat, ist mir noch sehr zweifelhaft, während die Lesung der 1. Zeile mir ziemlich sicher erscheint.

Nr. 86 u. 88 scheinen in der Tat Zeichen aus einer nicht-nabatäischen Schrift zu enthalten. Aber sie sehen eher thamudisch denn şafaitisch aus. Unter dieser Voraussetzung könnte man in 86, Z. 2 להרית lesen und in 88, Z. 2 am Ende חתף. Letzterer Name ist thamudisch belegt; vgl. J. J. HESS, *Entzifferung* Nr. 42. Thamudische Inschriften in Petra wären ein Seitenstück zu den şafaitischen in Umm iğ-Gimâl. Aber die Sache ist doch recht unsicher. Wenn meine Vermutung richtig ist, so wäre Hutaif wohl von der südlichen Nabatäerhauptstadt, Hegra, nach der nördlichen, Petra, gekommen. In beiden Fällen scheint חורו die merkwürdigen Zeichen veranlaßt zu haben.

Nr. 87. Der Name scheint mir ziemlich deutlich עבראיסי zu sein.

Nr. 92. Der fragmentarische Zustand dieser für die Geschichte des nabatäischen Königshauses so außerordentlich wichtigen Inschrift ist besonders zu bedauern. Wie LIDZBARI, l. c., S. 279 sagt, ist eine erfolgreiche Nachprüfung der Lesung nur nach dem Original möglich. Daß in Z. 6 שזב und in Z. 9 u. 11 קשמא (statt בשמא) zu lesen sei, hatte ich unabhängig von LIDZBARI notiert. Ein ähnliches ק ist mir auch sonst begegnet; so z. B. in meinen *Nabataean Inscriptions*, Leiden 1913, Nr. 32 und 106. Vortrefflich ist die Vermutung LIDZBARI's, daß in חבתא (Z. 5) der Name des Ortes, Hubta, enthalten sein könne.

Den Namen עבראלגא (bzw. גיא) transkribiert DALMAN

in Nr. 42 'Abdulgajā, S. 104, Z. 7 'Abdulgē, S. 104, Z. 12 'Abdelgē. Die griechische Schreibung *Μαθγα* (*Publ. Princ. Exp.* III, A, Nr. 215) deutet wohl auf ein *ā* in dem Gottesnamen מלגא hin. Doch das mag zweifelhaft sein, da ja die Schreibung מלג wirklich vorkommt. Immerhin würde ich den Artikel מל im Nabatäischen durchweg mit *al* umschreiben, da alle griechischen Formen hier ein *a* haben; vgl. *Αβδαλγον*, *Αβδallas*, *Σηαλλας*, *Οναβαλλας*, *Θαιμαλλας* u. a. m. Daher ist auch besser Wahballāhi denn Wahbullāhi zu schreiben. — Zu Z. 7: Der Name מלג ist wohl Gumullat oder Gumulat zu lesen, da *Γομολλαθη* und *Γομολαθη* belegt sind, ersteres in *Publ. Princ. Exp.* III, Nr. 363, letzteres *ibid.* Nr. 305, 346, 380. — Der Name מלג wird Hagar, und nicht Hāgir zu lesen sein; vgl. *Αγαρη* in *Publ. Princ. Exp.* III, 519 (wo Hagar statt Ḥagar zu lesen ist), sowie WADD. 2200 und 2405 (= DUSSAUD-MACLER, *Mission* p. 243 unter Nr. 12).

Z. 8: DALMAN sagt, der Beiname עמא מלג müsse griechisch *Φιλόδημος* heißen, dagegen müßte *Φιλόπατρις* durch מלג מדינתה wiedergegeben werden. Es ist keine Frage, daß ein so ideal wörtlicher Übersetzer wie Aquila genau so übertragen haben würde. Aber es kommt doch auch schon im Altertum hie und da vor, daß man sinngemäß und nicht buchstabengemäß übersetzt. Wenn also die Nabatäer *Φιλόπατρις* durch עמא מלג wiedergaben, so pflegten sie eben עמא zu gebrauchen, wo man griechisch *πατρις* sagte. Daß *Φιλόδημος* stilwidrig sei, hat schon v. GUTSCHMID erklärt; vgl. EUTING, *Nabatäische Inschriften aus Arabien* S. 85, Anm. 1. Das griechische *φιλόδημος* könnte man mit heutigen Ausdrücken etwa durch »Sozialdemokrat« übersetzen; jedenfalls ist es jemand, der das niedere Volk lieb hat. Außer Arethas IV. haben ja auch Archelaos von Kappadokien und Mithradates II. vom Bosphorus den Titel *Φιλόπατρις* gehabt; vgl. v. GUTSCHMID, l. c.

Nr. 93. Zu עבר-איסי = 'Abd-Isis vgl. oben zu Nr. 3.

Nr. 98. Zu עמנו vgl. meine *Nabataean Inscriptions* Nr. 79. DALMAN führt aus seinen Inschriften »עמן Nr. 57«

an; aber erstens ist Nr. 67 gemeint und zweitens ist in Nr. 67 עימו zu lesen; s. o.

Das Verzeichnis der nabatäischen Eigennamen (S. 164—166) wäre nun folgendermaßen zu verbessern. Statt אנלארי? 35, 1 l. (אגנא) 35, 1. — Hinter אהלתא(?) 35, 3 einzufügen. — Zu אידען 34 ist ein Fragezeichen zu setzen; vgl. oben zu dieser Inschrift. Gleich dahinter wäre אירן(?) 34 einzuschalten. — Bei אישו ist die Zahl 82 einzufügen; danach »אבלבו? 65«. — Unter אלהא ist 35, 3 mit einem Fragezeichen zu versehen. — Hinter אלעזא ist אמית 74 und אמח(?) 6 hinzuzufügen. — Am Ende der mit א beginnenden Wörter ist hinzuzufügen (אשר?) 71 und אחלמו 80. — Der Name בשמא ist zu streichen; vgl. oben zu 92. — Hinter גמלת ist גריגו(?) 83 einzufügen. — Unter ד ist (רה) 35, 1 einzuschalten. — Die Zahl 82(?) hinter ואלו ist ein Druckfehler; wofür, habe ich nicht feststellen können. — Die Namen וגעא 71 und והבאל 67 sind zu streichen. — Bei זבינא ist statt 89, 3 zu lesen 79, 3; mit »gr. 1« ist 94 gemeint. — Hinter ן ist »זיר[אל] 74« einzufügen. — Hinter (חברתה?) ist חבתא(?) 92, 5 einzuschalten. — Hinter חורו ist »חיו? 21« einzufügen. — חלרו 31 ist zu streichen; statt dessen ist bei חלפו die Zahl 31 einzufügen, wo auch 94 in 95 zu ändern ist. — Bei חלפאלהי ist 23 zu streichen und gleich darauf »חלפלהי 23« (ohne א!) einzuschalten. — Statt des Namens חמה ist חלקו zu lesen. — Hinter חפצא ist חצומת 59 einzufügen. — יבריהו 74 und יבשר 83 sind zu streichen. — Statt יקום l. יקום. — Bei יריבו wäre 84 in 83 zu ändern, wenn nicht die ganze Zeile zu streichen wäre. — Desgleichen ist die folgende Zeile יתימו 35, 1 zu streichen. — Unter כ ist כוזא? 84 einzufügen. — Bei כלבו erhält die Zahl 65 ein Fragezeichen. — Hinter כלהם ist »כנו? 40« einzufügen. — Bei לבסא 42 ist ein Fragezeichen zu setzen. — Hinter מארב wären »מיור 55« und »מליכת 55« einzuschalten. — Die Namen מנו 40 und מתורתל 6 sind zu streichen. — Das Wort נחנתא 92, 5 ist zu streichen. — Zu סעדאלהי 61 ist ein Fragezeichen zu machen; wahrscheinlich ist dafür bei שעדאלהי die Zahl 61



einzufügen. — Auch zu עבר 16 ist ein Fragezeichen zu machen; es wäre mindestens עברו[ן] zu lesen wie in 8, 83. — Bei עבראיסי ist die Zahl »87(?)« einzuschalten. — Der Name עברחרחה 87 ist dafür zu streichen. — Hinter עברית 74 einzufügen. — Bei עברת ist statt 72, 2 die Zahl 73, 2 zu lesen. — Zu ערנו ist ein Fragezeichen zu setzen. — Bei עורו ist statt 82 die Zahl 84 zu lesen; bei עירו statt 84 die Zahl 83. — Der Name עטשו 37 ist zu streichen, statt dessen ist am Schlusse der mit ע beginnenden Wörter zu lesen עהשו 37. — Hinter עירו ist »עימו? 67« einzufügen. — Die ganze Zeile »עמן? 67. 98« ist am besten zu streichen. — Statt עסבירת lese ich »עסחרת(?) 21«. — Unter פ ist פגיע) 71 einzufügen. — Hinter קדם) ist קושו) 21, 1« einzuschalten. — Statt קיזא ist קינא, statt קיזו ist קינו zu lesen. — Hinter קראא) ist »קרב) 35, 1« und »קשמא) 92, 9. 11« anzufügen. — Hinter רחימו ist »רחל) 6« einzuschalten. — Hinter רחם) ist רמו[ן] 71 einzufügen. — שבוז 92, 6 ist zu streichen; dafür ist die Zahl bei שיזב einzuschieben. — Die Namen שרהאל 67 und שררמא 71 sind zu streichen. — Statt שכמו l. שכמא; denn so steht im Texte. — Bei שלי sind die Zahlen 51 und 61 zu streichen; oder 61 wäre zu streichen und zu 51 ein Fragezeichen zu setzen. Denn in 61 kommt kein Name שלי vor und in 51 ist die Lesung ש[לי] zum mindesten sehr zweifelhaft; vgl. meine Bemerkung zu der Inschrift. Die Zahl »84(?)« wäre hinzuzusetzen. — Statt שמיחהלה ist שמיחה; vgl. oben zu Nr. 35. — Hinter שעראלהי ist שרהאל 67 einzufügen. — Der Name תבוקו 21 ist zu streichen. Statt dessen ist bereits oben חיו und קושו) hinzugefügt. — Statt תרמר? ist תרמ[יא]? zu setzen. — Bei תימו ist nach der Zahl 25(?) die Zahl 35, 1 einzuschalten. — Bei תלמו ist die Zahl 80 mit einem Fragezeichen zu versehen; denn wahrscheinlich ist in 80 אתלמו zu lesen. — Der Name תצנמת 59 ist zu streichen. Dafür ist bereits oben הצומת eingefügt.

Anhangsweise sei hier noch auf eine andere interessante Inschrift aus Petra hingewiesen, CIS II, 427, von der die Herausgeber des *Corpus* sagen: Fragmentum quod interpretari non valemus.

Es ist zu transkribieren דנה נצירך
 כיצר »Dies ist dein Sieg(?), o Kaiser!«. Ich glaube, daß hierin ein Segenswunsch für den Kaiser enthalten ist,

wahrscheinlich für Hadrian, als er den Osten des Reiches besuchte. *Caesar* wird sonst קיסר, arabisch قيسر wiedergegeben; im Palmyrenischen, Vog. 118, scheint auch כיסר vorzukommen. In כיצר hätten wir erst die Assimilation des ם an das ק und dann die Dissimilation des ק zum כ wegen des folgenden צ anzunehmen. Das Wort נציר wird zur arabischen Wurzel نصر gehören. Doch ist die Bedeutung nicht ganz sicher. Zu dem Inhalte vgl. die griechischen Graffiti, die mit ἡ τύχη beginnen.

ו נח נצירך

כיצר

CIS II, 427.

Sprechsaal.

Zur Etymologie von **غضب**.

Von *Rudolf Růžička*.

Die meisten Ableitungen des Stammes **غضب** bedeuten *zürnen*; daneben gibt es aber einige Ableitungen, bei deren Bedeutung eine Verknüpfung mit der Bedeutung *zürnen* von vornherein als ausgeschlossen erscheint. So bedeutet **غُضَاب** *Strohhalme* oder *Holzsplitter im Auge*, **غَضْبَةٌ** *Haut einer alten Gemse*, **غَضْبِي** *Herde von 100 Kamelen*. Solche Konglomerate von anscheinend grundverschiedenen Bedeutungen, die aus dem einzelnen Stamme heraus gar nicht erklärt und in Zusammenhang gebracht werden können, finden wir bekanntlich namentlich innerhalb des verhältnismäßig am vollständigsten vorliegenden arabischen Sprachmaterials bei der Mehrzahl der Stämme. Es hieße die Augen vor einer in die Augen springenden Wirklichkeit verschließen, wenn man die charakteristische, das semitische Sprachmaterial scharf von dem indogermanischen scheidende Eigenschaft des Semitischen nicht berücksichtigen wollte, daß das semitische Sprachmaterial in Stammgruppen zerfällt, von denen jede eine zweiradikalige Wurzel mit einer bestimmten Grundbedeutung zur Grundlage hat. Daraus folgt, daß die Hauptaufgabe der semitischen Etymologie, wenn sie dieser Eigenart des semitischen Sprachmaterials gerecht werden will, ist, die Grundbedeutung jeder von diesen Wurzeln festzustellen

und die Bedeutungsentwicklung derselben in alle Stämme, die derselben Gruppe angehören, hinein zu verfolgen. Warum diese ungemein wichtige und unerschütterliche Tatsache bei den semitistischen etymologischen Studien fast durchgehends mißachtet wird, ist schwer verständlich. Ein Etymologisieren ohne Berücksichtigung dieses Grundsatzes ist vollständig verfehlt, ist ein ziel- und nutzloses Hin- und Herraten, das die semitische Sprachwissenschaft keinen Schritt weiter zu bringen vermag zu dem Ziele jeder Sprachwissenschaft, zur Erkenntnis der Entwicklung eines Sprachstammes in dessen Eigenart. Will man dieses Ziel erreichen, so darf man nicht einfach die indogermanischen Methoden auf das doch grundverschiedene Semitische anwenden, sondern diese Methoden müssen erst aus dem Semitischen heraus gefunden werden. Dies gilt hauptsächlich für die semitische Etymologie.

Wenden wir uns nun dem Stamme **غضب** zu. Die Bedeutung *zürnen* ist gewiß nicht ursprünglich; es muß die Bedeutung einer konkreten Tätigkeit vorangegangen sein, die dann auf dem Wege einer Metapher zur Bezeichnung für die oben erwähnte Gemütsbewegung geworden ist. Von diesem Gesichtspunkte aus ist von großer Wichtigkeit, daß bei dem Verb **غضب** die Bedeutung einer konkreten Tätigkeit vorkommt, nämlich die Bedeutung *beissen*. Diese Bedeutung wird in unseren auf dem *Kâmûs* basierenden Wörterbüchern nicht angeführt, kommt aber im *Lisân* vor; cfr. 2, 141, Z. 19—22: **وقولهم غَضَبَ الخَيْلِ عَلَى الْجَمِّ كَنُوا بِغَضِبِهَا**
عَنْ عَضِّهَا عَلَى الْجَمِّ كَانَهَا إِنَّمَا تَعَضُّهَا لِذَلِكَ وَقَوْلُهُ أَنَشَدَهُ تَعَلَّبَ
تَغَضَّبُ أَحْيَانًا عَلَى الْجَمَامِ ۖ كَغَضَبِ النَّارِ عَلَى الضَّرَامِ
 فسره فقال تعضّ على الجمام من مرحتها — Wie man sieht, entspricht hier **غضب** dem Stamme **عَضَّ** nicht nur der Bedeutung, sondern auch der Konstruktion mit **عَلَى** nach. Wir werden weiter unten sehen, wie die Bezeichnung für eine konkrete Tätigkeit, durch die eine Gemütsbewegung zum

Ausdrucke gelangt, zur Bezeichnung für diese Gemütsbewegung selbst geworden ist.

Die Wurzel *gd* ist eine sekundäre Entwicklung aus *'d* mit der Grundbedeutung *trennen, gewaltsam trennen, schneiden, mit den Zähnen zerschneiden, beißen*. Die Bedeutung *beißen*

besitzt bekanntlich *عَضَّ* und der erweiterte Stamm *عَضِمَ* (cfr. unten), die also mit *غَضِبَ* eng verwandt sind. Durch die Feststellung der Grundbedeutung wird auch das Verhältnis von *غَضِبَ* zu *عَضِبَ* klar. Der letztere Stamm hat die ursprüngliche Bedeutung *gewaltsam trennen, schneiden* beibehalten, dagegen ist bei *غَضِبَ* mit der lautlichen Differenzierung auch die etymologische erfolgt und die ursprüngliche konkrete Bedeutung bis auf einige Überreste zum metaphorischen Ausdruck einer Gemütsbewegung geworden. Die

parallele Bedeutungsentwicklung der Stämme *عَضَّ, عَضِبَ, عَضِمَ, غَضِبَ* aus der Wurzel *'d* mit der Grundbedeutung *trennen, schneiden* läßt sich klar verfolgen.

Wie gesagt, hat sich in *عَضِبَ* die ursprüngliche konkrete Bedeutung erhalten; dieser Stamm bedeutet (*gewaltsam*) *trennen, schneiden, abschneiden, stechen, durchbohren*. Dieselbe Bedeutung hat sich auch bei *عَضَا* *trennen, absondern, zergliedern, zerlegen, zerschneiden* erhalten, davon *عَضَاة* *Abchnitt, Teil, Portion*; ebenso gehört hierher *عَضْوٌ* *Körperglied, eig. der vom Körper abgesonderte Teil*.

Hierher sind folgende Ableitungen des Stammes *عَضِبَ* zu stellen, bei welchen *ع* zu *غ* geworden ist: 1. *غَضَبِي* *eine Herde von 100 Kamelen, eig. Teil, Abteilung*;¹⁾ L 2, 143, Z. 2: *وَعَضَبِي* *وَالغَضْبَةُ* *ein Stück Haut, abgetrennte Haut*; 142, Z. 15 sqq.: *من جلد البعير يُطَوَى والغَضْبَةُ*

1) Analoge Bedeutungsentwicklung bei den Stämmen der Wurzel *'d* s. in meinem Artikel *Zur Etymologie von غدر—لا ٦٦* in dieser Zeitschr. 27, 320 sqq.

بعضها الى بعض وتجعل سببها بالدقة التهذيب الغصبة جنة
تتخذ من جلود الابل تلمس للقتال والغصبة جلد المسن
3. غَضَابٌ, ein abgetrennter Teil,
Holzsplitter oder Strohalm im Auge; ibid., Z. 13: في
القذى في
العينين. — 4. صخرة صلبة غَصْبَةٌ harter Stein, 142, Z. 14, eig.
das Scharfe, Schneidende = عَضَبٌ; ähnliche Bedeutungsent-
wicklung bei عَضٌ stark, شديد L 9, 52, Z. 3, eig. schneidend,
beissend.

Mit einer Einengung der Bedeutung bedeutet dann عَضُّ
mit den Zähnen zerschneiden, beissen; ebenso عَيْضُومٌ in عَيْضُومٌ
beissend im Kāmūs; cfr. FREYTAG 2, 174: Mordax. Kam.;
grosser Esser; ibid. Edax, helluo. Kam.; L 16, 303, Z. 5: وامرأة
وعَضَبٌ كَثِيرَةٌ الأكل (cfr. oben).

Die metaphorische Bedeutung einer Gemütsbewegung
hat sich zuerst wohl da entwickelt, wo die konkrete Tätig-
keit wirklich als ein Ausdruck jener Gemütsbewegung vor-
kommt, nämlich wo es sich um Tiere als Subjekte handelt.

So bedeutet عَضُوضٌ beissend, bissig und dann in übertragener
Bedeutung böseartig vom Pferde, Hunde, von einer Kamelin;
L 9, 51, Z. 8: وفرس عَضُوضٌ أى يعصّ وقلب عَضُوضٌ وناقاة عَضُوضٌ.

Dasselbe bedeutet عَضُوبٌ von einer Schlange; L 2, 142, Z. 5:
وعَضُوبٌ الحبيثة, وَعَضُوبٌ, وَعَضُوبٌ الحبيثة
Z. 2 sq.: وناقاة عَضُوبٌ عبوس وكذلك عَضُوبٌ الحبيثة.
Stier, Löwe bedeutet eigentlich der Beissende.

Von hier aus führt der Weg zu einer vollkommen meta-
phorischen Anwendung jener Stämme, wo die ursprüngliche
Bedeutung in den Hintergrund tritt oder sogar vollständig
verschwindet.

So bedeutet عَضُّ *mit Worten verletzen*; L 9, 51, Z. 6 sq.:
 وَالْعَضُّ بِاللِّسَانِ أَنْ يَتَنَاوَلَهُ بِمَا لَا يَنْبَغِي
 وَالْعِصُّ أَيْضًا السَّبِيَّ الْخَلْقِ قَالَ : وَلَمْ أَكْ :
 بَؤْسًا ; 52, Z. 9: عِصًّا بَؤْسًا ; عِصًّا بَؤْسًا ; عِصًّا بَؤْسًا ; عِصًّا بَؤْسًا ;
 وَمَلِكٌ عَضُّوهُ شَدِيدٌ فِيهِ عَسْفٌ وَعِنْفٌ ; 54, 10 sqq.:
 وَفِي الْحَدِيثِ يَكُونُ مَلِكٌ عَضُّوهُ أَيْ يَصِيبُ الرِّعِيَّةَ فِيهِ عَسْفٌ
 وَظَلَمٌ كَأَنَّهُمْ يُعَضُّونَ فِيهِ عِصًّا وَالْعَضُّوهُ مِنَ ابْنِيَّةِ الْمَبَالِغَةِ وَفِي
 رَوَايَةٍ ثَمَّ يَكُونُ مَلُوكٌ عَضُّوهُ وَهُوَ جَمْعُ عِصٍّ بِالْكَسْرِ وَهُوَ الْحَبِيبُ
 الشَّرْسُ وَفِي حَدِيثِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَسْتَرُونَ بَعْدَى
 مَلِكًا عَضُّوهُ . Von der Zeit, vom Schicksal عَضُّ *übel mit-*
spielen, عَضُّوهُ *bösartig, böse*; ibid. Z. 2 sqq.:
 وَزَمَنٌ عَضُّوهُ أَيْ
 كَلَبٌ قَالَ ابْنُ بَرِيٍّ عَضُّهُ الْقَتَبُ وَعَضُّهُ الدَّهْرُ وَالْحَرْبُ وَهِيَ
 عَضُّوهُ وَهُوَ مُسْتَعَارٌ مِنْ عَضُّ النَّابِ .

Dieselbe Bedeutung finden wir bei عَضِبَ *mit Worten verletzen, schelten*, عَضَّبَ, عَضَّبَ *scharf, scharfzüngig*, عَضِبَ *scharf sein* (von der Zunge); L 2, 99, Z. 18 sqq.:
 وَلِسَانٌ عَضِبٌ :
 ذَلِيْقٌ وَعَضِبَهُ بِلِسَانِهِ تَنَاوَلَهُ وَشْتَمَهُ وَرَجَلَ عَضَّبَ شَتَمًا
 وَعَضِبَ لِسَانَهُ بِالضَّمِّ عَضُّوْبَةٌ صَارَ عَضْبًا أَيْ حَدِيدًا فِي الْكَلَامِ .
 Diese Bedeutungsentwicklung ist alt, denn sie kommt auch
 im Hebräischen und Aramäischen vor. H. עָצַב bedeutet *ver-*
letzen, betrüben, kränken. 1 K. 1, 6, 1 Ch. 4, 10, Jes. 54, 6,
 ebenso Pi. Jes. 63, 10, Ps. 56, 6, Hiph. *kränken, zum Zorne*
reizen Ps. 78, 40, Niph. *sich wehe tun* Koh. 10, 9, *sich betrüben*
 Gn. 45, 5, 1 S. 20, 3, 34, 2 S. 19, 3, Neh. 8, 10 sq., Hithpa.
sich betrüben (grämen) Gn. 6, 6, *sich erzürnen, ergrimmen*
 Gn. 34, 7. Aram. Ithpe. *sich betrüben*, ܥܘܨܒܐ *betrübt*. Ha. ܥܘܨܒܐ
Kränkung, ܥܘܨܒܐ *ein verletzendes Wort* Pr. 15, 1, *anstrengende*

Arbeit Pr. 5, 10, 10, 22, 14, 23, Ps. 127, 2, *Schmerz der Gebärenden* Gn. 3, 16. Aram. אֲצִיבָה *Betrübnis, Mühsal*. H. אֲצִיב *Schmerz, Pein* Jes. 14, 3, 1 Ch. 4, 9, Ps. 139, 24; אֲצִיבֹן *saure Arbeit* Gn. 3, 17, 5, 29, *Beschwerde* Gn. 3, 16; אֲצִיבָה *Schmerz* Hi. 9, 28, *Leiden* Ps. 16, 4, *Betrübnis* Ps. 147, 3, Pr. 10, 10, 15, 13; מְעַצְבָה *Qual, Pein* Jes. 50, 11; nh. אֲצִיבֹת, אֲצִיבוֹת, *Betrübnis*.

Wie man aus dieser Darlegung ersehen kann, entspricht אֲצִיב sowohl lautlich als etymologisch dem arabischen عَضِب. Erst im Sonderleben des Arabischen hat sich aus عَضِب der Stamm غَضِب entwickelt, der in seinen meisten Ableitungen *zürnen, zornig sein, sich erzürnen* bedeutet. Wie diese Bedeutung zustande gekommen ist, geht aus dem oben Dargelegten klar hervor. Im nordsemitischen אֲצִיב finden wir die Bedeutung der Tätigkeit (*verletzen, kränken*) und des durch diese Tätigkeit zum Ausdrücke gelangenden Gemütszustandes noch vereinigt; im Arabischen ist mit der lautlichen Differenzierung auch die etymologische erfolgt in der Art, daß durch عَضِب die Tätigkeit, durch غَضِب der Gemütszustand ausgedrückt wird.

Ich will noch eine parallele Bedeutungsentwicklung bei der Wurzel *hd* mit derselben Grundbedeutung *trennen, schneiden* anführen. So bedeutet حَدَّ I, VIII, X *heftig, leidenschaftlich, wütend sein, zürnen*, III *gegen Einen leidenschaftlich werden*, حَدِيد, حُدَاد *heftig, leidenschaftlich*; حِدَّة, حَدَّ *Leidenschaftlichkeit, Zornausbruch, Stärke*; L 4, 117: *رجل حَدِيدٌ وَحُدَادٌ مِنْ قَوْمِ أَحَدَاءَ وَأَحِدَةٌ يَكُونُ فِي اللِّسَنِ وَالْفَهْمِ وَالغَضَبِ وَالْفِعْلِ مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ حَدٌّ يَجِدُّ حِدَّةً وَانَّهُ لِبَيْنِ الْحَدِّ أَيْضًا كَالسَّكِينِ وَحَدٌّ عَلَيْهِ يَجِدُّ حَدًّا وَاحْتَدَّ فَهُوَ مَحْتَدٌّ وَاسْتَحَدَّ غَضِبَ وَحَادَتَهُ أَيْ عَاصَيْتَهُ وَحَادَهُ غَاضِبَهُ مِثْلَ شَاقِهِ*. Im späteren Arabisch حَادَ *rigide, sévère, dur, difficile, en*



parlant du temps (cfr. oben عَضُوض). *Prompt (colère). Querrelleur.* DOZY 1, 256. — وحِدِيّ عليه; L 1, 48: وحِدِيّ حِدِيّ zürnen; L 15, 6: واحتدم صدر; غلب. — فلان غيظا واحتدم على غيظا.

Zu ZA XXVIII, 83.

Von Rudolf Růžička.

Im letzten Hefte dieser *Zeitschrift* (S. 83, Anm. 2) schreibt H. BAUER: »Dagegen besteht keinerlei Notwendigkeit, sämtliche dreikonsonantige Wurzeln auf zweikonsonantige zurückzuführen, wie dies schon mehrmals versucht worden ist. Auch die bekannte Erscheinung, daß zahlreiche bedeutungsverwandte Wurzeln die beiden ersten Radikale gemein haben und nur durch den dritten sich unterscheiden — eine Erscheinung, die übrigens in den indogermanischen Sprachen ihre Parallele hat —, nötigt nicht zu einer solchen Annahme; vielmehr wird hier zumeist eine Art Kontamination ursprünglich dreikonsonantiger vorliegen, wenn wir auch nicht für jeden einzelnen Fall das induzierende Element angeben können. Damit erledigt sich wohl größtenteils die von NÖLDEKE in den *Neuen Beiträgen z. sem. Sprachw.* S. 140 aufgeworfene Frage. Die ebenda von ihm angeführten Parallelformen وَكَرَ und وَكَنَّ »nisten« erklären sich meines Erachtens so, daß ersteres die ursprüngliche Form, وَكَنَّ dagegen durch Einwirkung von سَكَنَّ »wohnen« entstanden ist.«

Ich möchte zu diesen Worten Folgendes bemerken.

Meinen Standpunkt in der Frage der Entwicklung der triliteralen Stämme aus biliteralen Wurzeln habe ich in dieser *Zeitschrift* 25, 114 sqq. präzisiert. Ich sage dort S. 115: »... nicht alle Stämme, die in semitischen Sprachen vorkommen,

sind direkt aus der Wurzel entstanden, sondern auf Grund der schon bestehenden alten, aus der Wurzel gebildeten Stämme, haben sich durch die Wirkung der oben erwähnten Kategorien andere gebildet.« Dies gegen den ersten Satz BAUER'S.

Was die Erklärung des äußerst komplizierten und meines Erachtens nur auf Grund von Einzelstudien erst nach langer, langer Zeit lösbarer Problemes der Biliteralität und Trilateralität betrifft, so ist damit BAUER allerdings sehr rasch fertig geworden. Wie es aber scheint, ist er sich selbst wohl bewußt, wie unsicher seine Erklärung ist; wir finden dicht nebeneinander »wird . . . vorliegen«, »zumeist«, »erledigt sich wohl«, »größtenteils«. BAUER gibt also zu, daß seine Erklärung nicht für alle Fälle ausreicht. Er spricht von einer Art Kontamination ursprünglich dreikonsonantiger Stämme, durch die sich jenes Problem erklären lasse. Ich möchte BAUER ersuchen, an der Hand von Tatsachen diese Worte verständlich zu machen; dann erst wird man im Stande sein, darüber zu diskutieren. Sprachwissenschaftliche Probleme können nur auf Grund von Tatsachen gelöst, nicht aber durch allgemeine Sätze erledigt werden.

BAUER erwähnt auch parallele Erscheinungen im Indogermanischen, wieder ohne Belege. Zur Information möchte ich Folgendes anführen. Auch im Indogermanischen gibt es, wenn auch in weit geringerem Umfange, Fälle, daß zwei oder mehrere bedeutungsverwandte Wurzeln sich dadurch unterscheiden, daß eine von ihnen um einen Konsonanten mehr hat als die andere, oder daß eine in einen anderen Konsonanten auslautet als die andere. So z. B. kommt von der Wurzel *uer-* in der Bedeutung »drehen« lat. *aperio* aus *ab + uer-io*, *operio* aus *ob + uer-io*, lith. *veriu*, *ätveriu*. Daneben kommen von der gleichbedeutenden Wurzel *uert-* lat. *vertere*, lith. *verčiu*, *vėrsti*, ind. *vārtatē*, goth. *wairþan*. Ähnlich *k'lu-* (*k'leu-*): κλώω, κλωτός, *cluo*, *clutus*. Daneben *k'lus-* lith. *klausyti*, slav. *slyšati* »hören«. Interessant ist folgender Wechsel des Endkonsonanten: Neben der Wurzel

tre- im ind. *taralāh* »bewegt, zitternd« finden wir *tres-* in *τρέω, τρεσω*, ind. *trāsati*, lat. *terreo* aus *terseo*; *trem-* in *tremo, τρόμος*; *trep-* in *trepidus*. — Diese Konsonanten nennt man in der indogermanischen Sprachwissenschaft Wurzelterminative. Das Problem der Wurzelterminative hat zuerst P. PERSSON in der Monographie *Studien zur Lehre von der Wurzelweiterung und Wurzelvariation*, Upsala 1891 behandelt. Dasselbe Problem behandelt er in seinem großen Werke *Beiträge zur indogermanischen Wortforschung*, Upsala-Leipzig 1912.

In der indogermanischen Sprachwissenschaft also, wo diese Erscheinung in weit geringerem Umfange vorkommt und nicht mehr lebendig ist, ist sie trotzdem längst zum Gegenstande wissenschaftlicher Behandlung geworden; umsoweniger dürfen wir uns in der semitischen Sprachwissenschaft über das Problem der Wurzelterminative mit einigen allgemeinen Worten hinwegsetzen. Um zu zeigen, welchen Standpunkt diesem Problem gegenüber die Indogermanisten einnehmen, führe ich folgende Stelle aus HIRT's *Handbuch*² S. 289 an: »Wir können freilich bei der etymologischen Betrachtung des Begriffs der Wurzeltermination noch nicht entbehren, weil tatsächlich hinter den Basen konsonantische Elemente verschiedener Art auftreten, aber man darf durchaus nicht annehmen, daß es sich dabei um irgendwelche lebende Sprachelemente handele.«

Wie ist nun BAUER dazu gekommen, die Tatsache der Wurzelterminative im Indogermanischen, die doch eine Parallele und somit ein Argument für die Entwicklung der triliteralen Stämme aus biliteralen Wurzeln darstellt, als ein Argument gegen dieselbe anzuführen?

Es erübrigt noch, einige Worte über die Stämme **وكن** und **وكر** zu sagen. Alles, was über diese Stämme gesagt worden ist, wird durch die Tatsache gegenstandslos, daß beim ersteren die Wurzel *kn*, beim letzteren die Wurzel *kr* zu Grunde liegt und folglich beide Stämme grundverschieden sind und, was ihren Ursprung betrifft, miteinander nichts zu tun haben.

Die Grundbedeutung der Wurzel *kn* ist *bedecken*. So bedeutet **כַּן** *bedecken, verhüllen, verborgen halten, übertragen hüten, bewachen, כִּין* *Hülle, Decke, das Innere des Hauses, Asyl, Zuflucht, Lager des Wildes*. Auch die erweiterte Wurzel *kun* bedeutet ursprünglich *bedecken, einen Platz bedecken, einnehmen, stehen, dastehen*, dann übertragen *existieren, sein*. — *kn + f*: bh. **כַּנָּה** Niph. *sich verbergen* Jes. 30, 20, arab. **كَنَف** *bewachen, eig. bedecken* (cfr. **كَن**), *mit einer Umsäunung od. Pferch umgeben, כַּנָּה, כַּנָּה, كَنْفًا, kappu, חַנְף *Flügel, eig. der den Körper bedeckende Teil, arab. كَنْف* *Vogelflügel, Seite* (bes. *schützende*), *Asyl, Zuflucht, Schutz, Protektion*. — *kn + s*: bh. **כַּנָּס** Hithpa. *sich in eine Decke einwickeln* Jes. 28, 20, arab. **كَنَس** I, V *sich in das Lager zurückziehen, کناس, مَكْنَس* *Lager des Wildes*. — *kn + u*: arab. **كَنَا** *etwas auf uneigentliche oder bildliche Weise anzeigen, eine Metonymie gebrauchen, eigentlich ebenfalls bedecken*.*

Von dieser Wurzel *kn* kommt durch Präfigierung von *u* der Stamm **وکن** ursprünglich *bedecken*, dann *über etwas sitzen, sitzen* überhaupt (ähnliche Bedeutungsentwicklung wie bei dem oben angeführten gemeinsemitischen *kun*) in der I. und V. Form; cfr. L 17, 344, Z. 23—345, Z. 1: **والتوکن حسن**

الاتكاء في المجلس قال الشاعر

**قلت لها ايّاك أن توکنى ❖ في جلسة عندى أو تبلنى
أى ترّبعى في جلستك وتوکن أى تمکن والواکن الجالس وقال
الممّرّق العبدى**

وهنّ على الرّجائز واکنات ❖ طويّلات الذوائب والقرون

Dann auf dem Nest, über den Eiern sitzen, brüten, bebrüten,



وَكَنَّ Nest, Vogelnest, Zufluchtsstätte eines Vogels (= كَنَّ), in derselben Bedeutung وَكْنَةٌ, وَكْنَةٌ, مَوَكِّن, مَوَكِّنَةٌ L. I. c. Z. 84.

Dagegen stammt وَكَّرٌ von der Wurzel *kr* mit der Grundbedeutung *rund, hohl sein*. Von dieser Wurzel kommt كَرٌّ Bodeneinsenkung, Brunnen, كَرٌّ Brunnen, كَرُّوْرَةٌ Einsenkung, tiefes Tal. — Von der erweiterten Wurzel *kar*: (و)كار Erde ausgraben, كُورٌ Wespennest, syr. ܥܕܘܐ, ܥܕܘܐ, ܥܕܘܐ, nh. ܦܘܪܝܬ, arab. كَوَارَةٌ, كَوَارَةٌ Bienenkorb. *kr + ʕ*: bh. ܟܪܗ graben, e. Gruft, e. Brunnen, e. Grube, ܟܘܪܝܗ Grube Zeph. 2, 9, aram. ܟܪܗ graben, ܦܘܪܝܬ Brunnen, arab. كبرى, äth. ከረዩ graben. Mit präfigiertem ʾ أكر Erde ausgraben, أكرٌ Grube, gewöhnlich mit Wasser gefüllt, Zisterne; L 5, 85, Z. 18 sqq.: في الأكرة بالضم الحفرة في الأرض يجتمع فيها الماء فيغرف صائبا . . . والأكر الحفر في الأرض واحدها أكرة.

Durch Präfigierung von *u* entsteht وَكَّرٌ ursprünglich Aushöhlung, Loch, خروق في الحيطان والشجر (L 7, 156, Z. 1); وَكَّرَةٌ Einsenkung, Zisterne (= أكرَةٌ); FREYTAG 4, 499: *Locus, ubi ad aquam potus ergo descenditur. Kam.*

Es ist dann ganz natürlich, daß diese beiden Wörter, trotz des verschiedenen Ursprungs, zu einander in Beziehung getreten sind, da nun in ihrer trilateralen Form die ersten zwei Radikale identisch sind. Diese Annäherung von وَكَنَّ und وَكَّرٌ, unterstützt durch die Ähnlichkeit der Bedeutung, führt zu einer Kontamination der Bedeutungen, sodaß für das arabische Sprachbewußtsein وَكَنَّ und وَكَّرٌ als Variationen



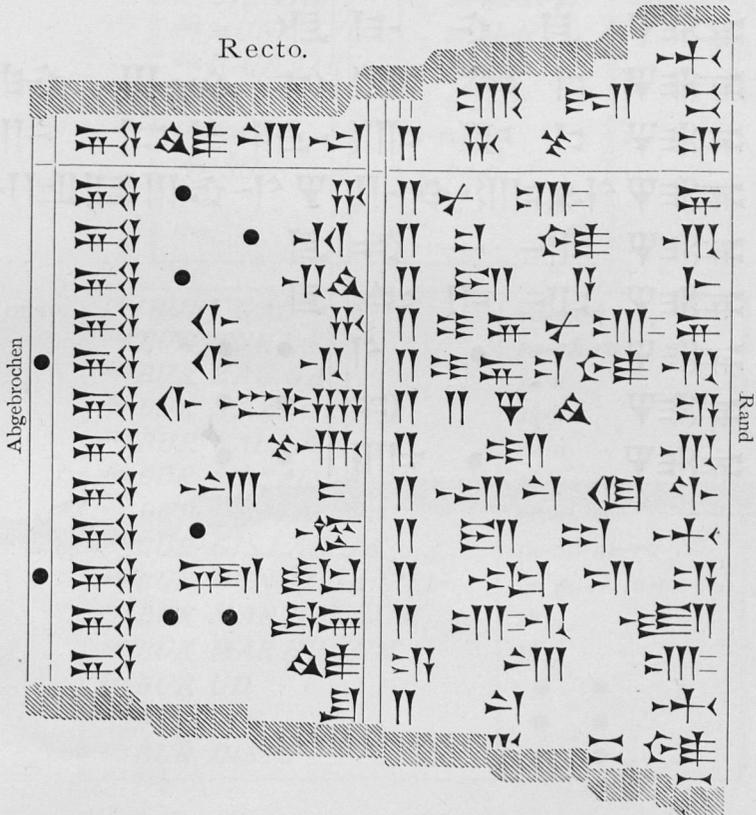
eines und desselben Wortes erscheinen. Man vergleiche die betreffenden Artikel des *Lisân* 7, 155 sq. und 17, 344 sq. Dadurch darf sich allerdings die wissenschaftliche Etymologie bei der Beurteilung der wirklichen Entwicklung beider Wörter nicht täuschen lassen.

Fragment einer sumerisch-assyrischen Liste von Steinamen

aus der Sammlung der Kaiserl. Eremitage zu St. Petersburg.

Von Woldemar G. Schileico.

Für die Erlaubnis, das Täfelchen zu veröffentlichen, spreche ich den Herren W. GOLENISCHTSHEFF und E. PRIDIK hiermit meinen Dank aus.



Transkription.

Recto.	[dag]-ti	
	[dag]	„ ga-ra-bi	
	dag HUR.ŠUB.BA	„ ha-še-e	
	dag KÙ	„ nu-ú-ni	
	dag MUŠEN	„ iṣ-ṣu-ri	5
	dag MUD	„ ta-a-me	
	dag IGI.KÙ	„ i-ni nu-ú-ni	
	dag IGI.MUŠEN	„ i-ni iṣ-ṣu-ri	
	dag IGI.ŠAḤ	„ „ ša-ḥi-e	
	dag MUŠ	„ ṣi-ri	10
	dag GIR.TAB	„ zu-ka-ki-pi	
	dag MUN	„ ta-ab-ti	
	dag IGUB.ŠAR	„ ka-si-e	
	dag TÈ	„ ú-ḥu-li	
	dag HAR	e-ru-ú	15
	[dag] ŠU	„ ka-ti	
	[dag]-bi-ṣu	
	[dag]-b[i]	

Verso.

[dag BUR] GAL	ra-bu-ú	
dag BUR TUR	ša-aḥ-ru	
dag BUR ZAG.GA	šú-u	
dag BUR ŠU.ZAG.GA	šú-u	
dag BUR ŠAL.LA	šú-u	5
dag BUR ŠU.SAL.LA	šú-u	
dag BUR GIŠ.TAG.GA	mi-iḥ-ṣu	
dag BUR GIŠ.LAG.GA	ṣu-ud-du-ru	
dag BUR NUNUZ.GA.ŠIR ^{bu}	ša pi-el lu-ur-me	
dag BUR MAR.ḤAL.LUM	šú	10
dag BUR MAR.ḤU.ŠUM	šú	
dag BUR UD	● ●	
dag BUR GĪG	● ●	
dag BUR DIRIG	● ●	

Einige Bemerkungen.

Recto. 2a. Vielleicht  ^{dag}ERIBU. SAĤAR.RA zu ergänzen, vgl. K. 4373, 4a. — **4.** Vgl. K. 4396 und II R 40, 18e. — **5.** Vgl. K. 4396 und II R 40, 17e. — **8.** Vgl. K. 4396 und II R 40, 16e (8a geschrieben ^{dag}IGI.MUŠEN.NA). — **14.** Vgl. K. 6003, 2. — **15.** Vgl. CT XVIII pl. 44, 58a.

Verso. 5. Vgl. ^{dag}SAL.LA = *mul-ta-aš*. . . K. 240 obv. 16; K. 4232 col. I, 18. — **6.** ^{dag}BUR ŠU.SAL.LA = *abanpur-ša-ši*. . . K. 240 obv. 15; K. 4232 col. I, 17. — **7a—8b.** Vgl. K. 4325 + 13692 obv. II, 12; ^{dag}NIG.TAG.GA = *su-du-ru*. — **9.** Zu GA.ŠIR^{hu} = *lurmu* s. BM. 35503 rev. 3 und MEISSNER no. 4355; *pel lurmi* kommt hier zum ersten Male vor. — **11a.** Vgl. ^{dag}MAR.ĤU.ŠUM K. 4325 + 13692 obv. II, 23. — **12a.** Vgl. V R 30, 65g und CT VI pl. 11, 30b. — **13a.** Vgl. ^{dag}GIG CT VI pl. 11, 35b. — **14a.** Vgl. ^{dag}DIRIG CT VI pl. 11, 36b.

Die altbabylonischen Monatsnamen.

Von *Wilhelm Riedel*.

Die Tafel S. 295 enthält eine Zusammenstellung der Monatsnamen von Lagasch (unter der Dynastie von Ur), Umma und Drehem mit denjenigen von Nippur und den späteren babylonischen Namen. Die Reihenfolge der Monate von Umma, die von THUREAU-DANGIN (RA VIII, 152) aus mehreren Tafeln rekonstruiert wurde, ist jetzt durch die von LANGDON veröffentlichte Tafel (PSBA XXXV (1913) p. 47) urkundlich bestätigt. Die Reihenfolge der Monatsnamen von Drehem kann nach den neuesten Veröffentlichungen nicht in Zweifel gezogen werden (cf. LÉON LEGRAIN, *Le temps des rois d'Ur* 1912, p. 14); ebensowenig die Reihenfolge von Lagasch, die von THUREAU-DANGIN

Zahl	I Spät- babylonische Monatsnamen	2 Nippur und Babylon	3 Lagaš (unter der Dynastie von Ur)	4 Umma (Djokha)	5 Drehem (und Uruk?)	Ungefähre Lage im Jahr
1	נִיָּסָן	<i>Bár-sag-gar</i>	<i>gan-maš</i>	<i>še-kar-ra-gál-la</i>	<i>še-kin-kud</i>	April-Mai
2	אֶדָר	<i>hár-si-sá</i>	<i>hár-rd-ne-mú-mú</i>	? (SCHEIL Nr. 63)	<i>mas-da-kú</i>	Mai-Juni
3	סִיָּוָן	<i>síg-ga</i>	<i>ezen^a Ne-gín</i>	<i>RI</i>	<i>šeš-da-kú</i>	Juni-Juli
4	תַּמּוּז	<i>šu-(n)umun-na</i>	<i>šu-(n)umun-na</i>	<i>šu-(n)umun-na</i>	<i>ū-ne-bu-ku</i>	Juli-August
5	אָב	<i>Bi(l)-bi(l)-gar</i>	<i>ezen dím-kú</i>	<i>mín-ab</i>	<i>kí-síg^a Nin-a-zu</i>	August-Sept.
6	אֶלּוּל	<i>Kin^a Innana</i>	<i>ezen^a Dumu-zi</i>	<i>itu é-itu-às</i>	<i>ezen^a Nin-a-zu</i>	Sept.-Oktober
7	תִּשְׁרֵי	<i>Dù asag</i>	<i>ezen^a Dun-gi</i>	<i>itu^a Ne-gín</i>	<i>A-ki-ti</i>	Oktober-Nov.
8	כּוֹסְרִיָּוָן	<i>apin-dū-a</i>	<i>ezen^a Ba-ú</i>	<i>ezen^a Dun-gi</i>	<i>^aDun-gi</i>	Nov.-Dezemb.
9	כִּסְלִי	<i>gán-gán-na</i>	<i>mu-šu-dū</i>	<i>pap-ú-e</i>	<i>šu-ès-sa</i>	Dez.-Januar
10	טֵבֵת	<i>Ab-ba-è</i>	<i>amar-a-a-si(g)</i>	<i>^aDumu-zi</i> (Schaltmonat)	<i>ezen maš</i> (Schaltmonat)	Januar-Febr.
11	שֶׁבַט	<i>ás-a-An</i>	<i>še-kin-kud</i> (Schaltmonat)	<i>še-kin-kud</i>	<i>ezen An-na</i>	Februar-März
12	אֶדָר (Schaltmonat)	<i>še-kin-kud</i> (Schaltmonat)	<i>še-il-la</i>	<i>síg-giš-šub-ba</i>	<i>^ame-ki-gál</i> (Schaltmonat)	März-April.

schon 1897 aufgestellt wurde (cf. F. X. KUGLER, *Sternkunde* II, 1 p. 174). Dagegen steht das Verhältnis dieser Monatsnamen zueinander und zu dem spätbabylonischen Kalender noch nicht fest. Unsere Zusammenstellung beruht rein auf der Überlieferung und sieht von allen etymologischen Spekulationen über die Bedeutung der Monatsnamen sowie von allen astronomischen Erwägungen, wie Siriusjahr, Spicasytem etc., völlig ab, da solche immer zweifelhaft bleiben. Wer könnte aus unseren Monatsnamen ihre Stellung im Jahre mit Sicherheit erschließen? Selbst der »Fiebermonat« könnte mit einigem guten Willen das ganze Jahr hindurch festgelegt werden. Ebenso beispielshaber die macedonischen Monatsnamen; wieviel mehr die sumerischen?

Die Gründe für unsere Ansetzung sind folgende. Kol. 1 und 2 sind durch V R 29a (cf. DELITZSCH, *Lesestücke* 5. Aufl. p. 113) gegeben. Die Ansetzung der Kol. 3 im Verhältnis zu Kol. 2, die mit derjenigen von KUGLER (*Sternkunde* II, 1 p. 181) und LANGDON (*Tablets from Drehem* p. 15) übereinstimmt, beruht darauf, daß nach CT V 18358 und anderen Texten (cf. KUGLER, ZA XXII p. 72) das Jahr in Lagasch zur Zeit der Dynastie von Ur mit dem *gan-mas* begann und mit dem *še-illa* schloß. Dann fällt der *šu-numun-na* der dritten Kolumne mit demjenigen der zweiten Kolumne zusammen; der Monat von Lagasch, der nach dem Rinde benannt ist (*hár-rá-ne-mú-mú*), fällt ebenfalls mit dem Monat von Nippur zusammen, der nach dem Rinde benannt ist (*hár-si-sá*). Der Monat des Tamuz in Lagasch fällt weiter mit dem Monat der Sendung der Innana in Nippur zusammen. Die nach dem Getreide benannten Monate von Lagasch (*še-kin-kud* und *še-illa*) fallen dann auch in die Zeit des *še-kin-kud* von Nippur. Endlich fällt der Monat *ezen-ab-è*, der in älterer Zeit in Lagasch dem *amar-a-a-si* vorausging, auf diese Weise in nächste Nähe des *ezen-ab-ba-è* von Nippur. Nur nebenbei sei bemerkt, daß der Monat des Dungi, der in noch früherer Zeit »Monat von Ur« hieß, vermutlich in einem bestimmten Verhältnis zum Dù azag stand.

Die Ansetzung der 4. Kolumne beruht darauf, daß der 8. Monat im Kalender von Umma den Namen *itu-é-itu-6*, »sechster Monat«, »Sextilis« trägt. So gut wie die lateinischen Namen Sextilis, September etc. darauf hinweisen, daß das römische Jahr in einer älteren Periode mit dem März begann, so gut wie der Arah-8 (= *šamna*) auf den Nisan als ersten Monat hinweist, ebensogut ist auch in Umma der Name »6. Monat« ein Beweis, daß es einen älteren Kalender gab, der mit dem *še-kar-ra-gál-la* begann. Setzen wir diesen gleich mit dem *gan-maš* von Lagasch, dann fällt der 4. Monat, *šu-(n)umun-na*, mit demjenigen von Nippur und Lagasch zusammen. Ebenso fällt der 11. Monat, *še-kin-kud*, mit demjenigen in Lagasch zusammen, und der Monat des Dungi in nächste Nähe desjenigen von Lagasch. Endlich fällt der Monat *min-ab* zusammen mit dem Monat Ab des spätbabylonischen Kalenders. Sonach dürfte die Ansetzung der Kolumne 4 nicht zweifelhaft sein. Nur beiläufig sei darauf hingewiesen, daß der *še-kar-ra-gál-la* vermutlich eine ähnliche Bedeutung hat wie der ältere Name des ersten Monats in Lagasch, *kāru-dub-ba* (GENOUILLAC, TSA p. XVIII n. 6).

Der Kalender von Drehem zeigt viele besondere Namen. Aber auch hier finden wir einen mit einer Ordinalzahl benannten Monat, den »Monat 3«, *itu-šu-3-ša* (cf. LEGRAIN, l. c. p. 14). Man kannte in Drehem also einen älteren Kalender, der mit dem *á-ki-ti* begann; und wirklich wird auch auf einigen Geschäftstafeln von Drehem ein Jahr beobachtet, das mit dem Feste der *Nin-a-zu* abschloß und mit dem *á-ki-ti* begann (cf. DHORME, RA IX p. 43). Nun erfahren wir aus LEGR. 21, daß in dem Monat *á-ki-ti* das Fest des Dù-azag gefeiert wurde (cf. LEGRAIN p. 14). Wir werden also nicht fehlgehn, wenn wir den *á-ki-ti* mit dem Monat Dù-azag in Nippur identifizieren, zumal der spätere Name dieses Monats (Tischri) ebenfalls auf einen Jahresanfang hindeutet. Dann fällt der Monat des Königs Dungi in dieselbe Zeit wie in Umma. Endlich fällt der Schaltmonat in Drehem gewöhnlich hinter den Me-ki-gál (cf. LEGRAIN p. 15), also nicht

hinter den letzten Monat des eigentlichen Drehemjahres (*še-kin-kud*), sondern in die Zeit des Ve-Adar oder *diri(g) še-kin-kud* in Nippur. Bisweilen fiel der Schaltmonat in Drehem aber auch hinter den Ezen-maḥ (cf. LEGR. 13, 14, 36, AO 5616, BM 103, 413, SA 49, SA 124, 125, AM 12, cf. DHORME, RA IX, 40), also in dieselbe Zeit wie in Umma, wo der Monat *diri(g)* hinter dem Monat ^dDumu-zi(d) steht. Darf man betonen, daß bei dieser Gleichsetzung der Ezen-Anna dem *Āš-a-An* des Kalenders von Nippur entspricht?

Erst nachdem diese Gleichungen aufgestellt waren, sah ich, daß unsere 5. Kolumne durch die erste Reihe der Monatsnamen in V R 43 und unsere dritte Kolumne durch die dritte Reihe daselbst bestätigt wird. Es ist nämlich V R 43 c 7 *ezen me-ki-gál* = *še-kin-kud*; c 1 *ezem-ma An-na(?)* = *āš-a-An*; a 40 *ezen d. Dun-gi* = *Apin-dū-a*; a 34 *á-ki-it* = *Dū-azag*; a 27 *ezen d. Nin-a-zu* = *Kin-d.-Istar*; a 21 *KU-EL* (= *ki-sìg*) *d. Nin-a-zu* = *bi(l)-bi(l)-gar*;¹⁾ a 15 *ù-bí-ḫu-?* (= *ū-bí-ḫu-kú*) = *šu-(n)umun-na*; a 3 (*mašda*)-*kú* = *ḫár-si-sá*; und endlich wahrscheinlich auch a 9 *ši-i-UR* = *šešda*; cf. LEGR. 81, 10 *Dun-ši-da-kú*. Die erste Reihe in V R 43 enthält also den Kalender von Drehem (d. h. den von Uruk?).

Ferner ist V R 43 a 5 *ḫár-rá-ne-mū-mū* = *ḫár-si-sá*; a 11 *ezen-d.-Nin-gún-na* (= *d. Ne-gún*) = *sìg-ga*; a 17 *šu-(n)umun-na* = *šu-(n)umun-na*; und a 23 *ezen* (. . . .) = *bi(l)-bi(l)-gar*. Die dritte Reihe in V R 43 ist also dem Kalender von Lagaš verwandt.

Um den Einwand abzuwenden, daß diese Zusammenstellung in V R 43 eine spätere Künstelei sei, können wir endlich auf EAH 134 (veröffentlicht bei RADAU, *Early Babylonian History* p. 299) verweisen, welche Tafel ebenfalls unsere 5. Kolumne bestätigt.

Die Tafel LEGR. 323 bietet nur eine scheinbare Schwierigkeit für dieselbe Kolumne. Hier werden nämlich unter dem Datum 11. Akiti 7. Bur-Sin unter anderen mehrere

1) V R 29 g 2 schreibt: *ni-ni-GAR*.

Tiere verzeichnet, welche vom Könige in Nippur am Feste der Sendung der Istar (*ezen kin d. Innana*) dargebracht waren. LEGRAIN p. 80 n. 3 scheint nun anzunehmen, daß also beide Feste, *kin-d.-Innana* und *Dù-azag*, in den Monat Akiti fielen. Das wäre aber doch nur möglich, wenn die Monate in Nippur und Drehem zu ganz verschiedenen Zeiten begonnen hätten, was bei dem rein lunaren Charakter der babylonischen Monate ausgeschlossen ist. Die Schwierigkeit löst sich einfach durch die Annahme, daß die Opfer beim Feste der Sendung der Innana, welches in Nippur stattfand (Z. 24), erst am 11. des nächsten Monats auf den Drehemtafeln registriert wurden. Die Tafeln umfassen ja bisweilen noch viel längere Zeiträume (cf. KUGLER, *Sternkunde* II, 2 p. 213).

Die außerordentlich verschiedene Benennung der Monate in so nahe beieinander liegenden Distrikten ist nun ein neuer Beweis dafür, daß die einzelnen Gemeinwesen Sumir's ursprünglich ziemlich selbständig waren. Die nächste historische Parallele bieten uns die partikularistischen Stadtrepubliken des alten Griechenland. Abgesehen von der geistigen Einheit des Hellenismus und der religiösen Einheit, ausgedrückt durch den delphischen Tempel, erkannten sie meist auch eine politische Hegemonie an, aber stets entwickelten sie ein besonderes geistiges Leben in ihrer Stadt. Ähnlich in Babylonien. Wie verschieden liegen z. B. die Feste der Götter in unseren Kalendern. Im spätbabylonischen Kalender ist der Monat der Sommersonnenwende nach dem Tamuz benannt; in Umma der Monat der Wintersonnenwende; in Lagasch dagegen der September, auffallenderweise übereinstimmend mit der Nachricht, daß 2000 Jahre später in Heliopolis der Monat Tamuz mit dem 23. August begann und ebenso der Monat Adonisius in Seleucia (Pierien), wie denn auch in Alexandrien das Adonis-Fest um diese Zeit gefeiert wurde. BAUDISSIN (PRE XIX p. 343, 345, 357, 359) zweifelt alle diese Nachrichten an und will nur ein Tamuz-Fest um die Sommersonnenwende anerkennen; aber schon um 2400 v. Chr. wurde das Tamuz-Fest in Babylonien an verschie-

denen Orten zu ganz verschiedenen Zeiten gefeiert, wie die Kalendernamen beweisen. Ebenso fällt das Ne-gún-Fest¹⁾ in Lagasch in den Juni, in Umma in den Oktober; das Dungi-Fest in Lagasch in den Oktober, in Umma und Drehem in den November. Die härteste Nuß für Etymologen ist es, daß der Monat *su-numun-na* überall, in Nippur, in Umma und in Lagasch, gerade in diejenige Zeit fällt, in welche wir ihn, rein auf Vermutungen angewiesen, am wenigsten setzen würden, nämlich in die Hundstage. GENOUILLAC (TSA p. XVII) hat deshalb die Richtigkeit der Überlieferung angezweifelt; ich würde eher die Richtigkeit unserer bisherigen Deutung dieses Monatsnamens anzweifeln. Dagegen fällt der »Ziegelmonat« in Nippur in den Juni, in Umma in den März. Merkwürdig ist auch die Übereinstimmung des *še-kin-kud* mit dem Februar in Lagasch und Umma, wobei er in Lagasch auch noch vor den *še-illa* fällt. Die Erklärung, die PINCHES in PSBA 1913 p. 20 dafür gibt, will nicht recht einleuchten. In Nippur fällt dieser Monat dagegen in den März, und in Drehem in dieselbe Zeit, wie der Abib im alten kanaanäischen Kalender und wie der *še-kar-ra-gál-la* des Kalenders von Umma.

Die Erscheinung, daß die Jahresrechnung an verschiedenen Orten mit verschiedenen Monaten begann, in Umma mit dem Šebať, in Drehem mit dem Ijjar etc., ist von geringerer Bedeutung. Auch wir haben ja in verschiedenen Kreisen verschiedene Jahresanfänge: das julianische Jahr, das Kirchenjahr, das Schuljahr, das Buchhändlerjahr und Finanzjahr; jeder Verein hat sein eigenes Vereinsjahr, jedes Geschäft sein Geschäftsjahr. Der Regierungsantritt eines Fürsten, der Beginn einer neuen Dynastie oder ein anderes wichtiges politisches Ereignis würden völlig ausreichen, eine solche Tatsache zu erklären. Dagegen ist bemerkenswert, daß genau ebenso wie bei den Juden zwei Jahresanfänge

1) = *d. Nabū emuq liti* (V R 43 b 37, BR. 3487). V R 43 a 11 schreibt *d. Nin-gún-na*. Nach CT XXXIII Pl. 3 (II, 30) gleich Antares (*Ant-Ares*); vgl. BEZOLD, *Sitzber. Heid. Akad.*, phil.-hist. Kl., 1913, Nr. 11, S. 51 f.



von besonderer Bedeutung waren, auf denen auch die beiden Schaltmonate Elul II und Adar II beruhen: das eine Jahr beginnt um die Herbstsonnenwende, wenn mit dem Beginn der Regenzeit der Ackersmann wieder zu pflügen beginnt (Akiti, Dù-azag, Tišri), das andere mit dem Nisan. Ersteres ist das eigentliche ökonomische Jahr (gegen KUGLER II, 1 p. 129), während das letztere für das Klima Babyloniens schwieriger zu erklären ist, also wohl auf rein astronomischen Gründen beruht.

Was das genaue Verhältnis der Monate zu den Jahreszeiten betrifft, so hat KUGLER (*Sternkunde* II, 2 p. 300—305) nachgewiesen, daß zur Zeit Ammizaduga's der erste Nisan auf den 26. April (— 23, + 16 Tage) fiel. Nach dem englischen Astronomen MAUNDER (*The Astronomy of the Bible*, 3rd ed., London 1903, p. 320) fiel der erste Nisan des Jahres 1063 auf den 6. Mai, was zu KUGLER's Berechnungen vorzüglich stimmt. Für die Lage der Monate unter der Dynastie Sargon's I. gibt uns eine Stelle in der kreuzförmigen Inschrift des Manišusu (CT XXXII) einen Anhalt. Es wird dort gesagt (XI, 16—18), daß der König für den Sonnengott drei Turbane stiftete, einen für die heiße Zeit (*hu-un-ti*), einen für den Monat Bi(l)-bi(l)-gar und einen dritten für den Apin-dü-a, also wohl für Sommer, Herbst und Winter, sodaß also die drei Turbane symbolisch die verschiedene Strahlungskraft der Sonne darstellen. Nach KUGLER und MAUNDER würde der Apin-dü-a mit dem Dezember zusammenfallen, der Bi(l)-bi(l)-gar mit dem September, was zu den von uns vermuteten Jahreszeiten stimmt, wenn man bedenkt, daß die Turbane natürlich bei Beginn der Jahreszeiten gewechselt werden sollen. *Hu-un-ti* hat hier kein Monatszeichen, ist also wohl Bezeichnung der Jahreszeit; doch ist möglich, daß es mit dem in der Hammurabi-Periode vorkommenden Monatsnamen *Hu-um-ti* identisch ist (cf. VS IX, 191a, MEISSNER, *Privatrecht* p. 135, KING, *Letters* III p. XXXVI, KUGLER, *Sternkunde* II, 2 p. 245). KUGLER identifiziert diesen Monat vermu-



tungsweise mit dem (11. oder) 12. Monat (April), was zu unserer Aufstellung passen würde; doch scheint mir die ganze Beweisführung KUGLER's auf p. 243—245 fehlerhaft zu sein, worüber an anderer Stelle.

Im allgemeinen werden wir nicht fehlgehen, wenn wir den Gan-maš von Lagasch, den Še-kar-ra-gál-la von Umma und den Še-kin-kud von Drehem dem Mai gleichsetzen. Eine noch genauere Festlegung dieser Monate für das dritte Jahrtausend wird, da noch zur Zeit Ammizaduga's die Monatsanfänge nach unserer Rechnung um 40 Tage schwankten, unmöglich sein.

Several Semito-Egyptian Particles.

By Aaron Ember.

1. Egyptian enclitic particle *š*¹) = Assyrian adverbial ending *iš* (also *aš*, *eš*).²)

The Egyptian enclitic particle *š* may in nearly every case be rendered by "as", or "like". The following passages from the Pyramid Texts will illustrate its use:

Pyr. 1863 a *šdm-k mdw R^cntr š* "Thou hearest the word of Re^c like a god".

Pyr. 752 b "Thou goest away (i. e. from the living) in order that thou mayest become spiritual *škm-k m ntr šstj š ws-šr* and in order that thou mayest become powerful like a god, as the representative of Osiris".

Pyr. 1538 a-b "Thou takest thy stand before the gods as the eldest one *šw^c hrj nš-t Gbb š* as the heir and as the successor of Geb".

1) Cf. ERMAN, *Aeg. Gramm.* (3rd. ed.) page 241 § 458.

2) Cf. DELITZSCH, *Assyr. Gramm.* page 223.

Pyr. 1533 b "Embrace them *mīnw bhsrw*¹⁾-*k iš* like the herdsman of thy calves".²⁾

Compare now the use of the Assyrian adverbial ending *iš* (also *eš*, *aš*):³⁾

abûbiš and *abûbâniš* "like a deluge".

iççûriš "like a bird".

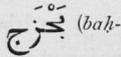
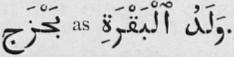
šelabiš "like a fox".

imû šalamtaš "they were like a corpse".

*dabûeš*⁴⁾ "like a pig".

The use of the Assyrian adverbial ending *iš*, as you see, is practically the same as that of the Egyptian enclitic particle *iš*. One can hardly entertain any serious doubt that they are ultimately identical. As for Eg. *s* = Assy. *š*, cf. Eg. *ns* "tongue": Assy. *lišânu*, Eg. *šis* "six": Assy. *šiššit* (fem.), Eg. *šdm* "to hear": Assy. *šemû*, and Eg. *šm* "plants", "herbs": Assy. *šammu*.⁵⁾

2. The Egyptian particle *m*⁶⁾ after imperatives = Se-

1) Egyptian *bhs* "calf" is etymologically the same as Arab.  (*bah-zag*). Al-Jauharî defines  as . For Eg. *s* (—) = ı cf. *sb* = .

2) For additional passages containing the particle *iš* see Pyr. 704, 928, 994, 1048, 1140, 1201, 1348, 1358, 1406, 1913, 1690, 1694, 1865, 1990, 1997/8.

3) The examples are taken from DELITZSCH, *Assyr. Gramm.* p. 223.

4) For Eg. *db* hippopotamus = Assy. *dabû* "pig" see my paper *Notes on the Relation of Egyptian and Semitic* in *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, vol. 50, p. 88, § 4.

5) For Eg. *šm* = Assy. *šammu* cf. my paper referred to in the preceding note, p. 90, no. 9.

6) That the correct reading of the particle is *m* and not *m'*, as ERMAN reads it, is evident from the Pyramid Texts, where it is written simply  (*m*).



 is simply the later writing for *m*. I may add that GARDINER reads this particle *m'* ()⁷⁾, which may be correct as late texts are concerned. See GARDINER, *The admonitions of an Egyptian Sage* (Leipzig 1909) p. 105, below. I am indebted to Prof. SETHE for pointing out to me the passages where this particle occurs in the Pyramid Texts.

mitic emphatic particle *ma*, *mâ*. The Egyptian particle *m* which is found after imperatives has exactly the same force as the Hebrew particle מָּ in אִמְרֵי-יְהוָה “pray, do say” (Gen. 12, 13) and in שׂוּ-יָדְיָם “do put” (Gen. 24, 2).¹⁾ The following two passages from the Pyramid Texts will illustrate its use:

Pyr. 868 c *igr m sdm-tn šw mdw pn ddw* (M) *p* “Pray be silent that you may hear this word which Merenrē has said”.

Pyr. 1746 a *igr m rmt-t sdm-tn* “Pray be silent, o ye people, that you may hear”.

This Egyptian emphatic particle *m* is evidently the same as the emphatic *ma* which we find in Ethiopic (DILLMANN, *Gramm. d. äthiop. Spr.*, 2d ed., p. 338), Assyrian (DELITZSCH, *Assyr. Gramm.* p. 219, § 107) and in Arabic (cf. especially NÖLDEKE, *Zur Gramm. d. klass. Arab.*).²⁾

In his *Z. Gramm. d. klass. Arab.* NÖLDEKE p. 61 says with reference to the emphatic particle *mâ* in Arabic: So steht denn ein scheinbar überflüssiges مَا auch sonst nicht ganz selten, um dem vorhergehenden oder auch dem folgenden etwas Nachdruck zu geben. Of the many citations which NÖLDEKE gives as illustrations I shall repeat here only one (from *kitâb al-'agânî*)

يَا عَيْنِ فَأَبْكِي مَا بَنِي أَسَدِ

“O mein Auge beweine die B.A.”

Here the emphatic مَا is used after an imperative, just as in Egyptian.

1) According to Prof. HAUPT Heb. מָּ is ultimately identical with the Semitic emphatic particle *mâ*; cf. HAUPT, *The Hebrew Particle -nâ* in *The Johns Hopkins University Circulars* no. 114, p. 109 b.

2) According to Prof. HAUPT we have the emphatic particle *ma* also in Hebrew; cf. his book on *Canticles*, p. 57, l. 8 and p. 62, below.

3. Egyptian particle *m* introducing *oratio directa* = Assy. *mâ* "thus", "as follows" (also a particle introducing *oratio directa*).

Papyrus d'Orbiney 4, 10: *îw prjst hj hr ddnš m nm mdt mdj* "Her husband said to her: who spoke with thee".

Urk. IV p. 365, l. 10: *sšw dd-tn m n rħj n rħj* "Beware (lest) you say: I don't know, I don't know".

ERMAN explains this particle as a special use of the prep. *m*.¹⁾ I believe, however, that it is the same as the Assyrian particle.²⁾

4. Egyptian negative particle *m* = Arab. negative *لَ*.

In about a dozen or more passages in the Pyramid Texts we find a particle *m* as the negative of the so-called *sdm-f* form.³⁾ Note the following passages:

Pyr. 1336 a *Dħwtj m ħtħ-k ĩmsdšw nb it* "O Thoth! spare not all those who have hated the king".

Pyr. 1337 b *wš-ir (P) ĩn nk smš kw m prj-f m'-k*
"O Osiris P! it is being brought to thee he who has killed thee; he shall not get away from thee".

Pyr. 582 a-b *rdj-n hr ĩp-k šw m hrj ĩb-f*
m prj-f m'-k
rdj-nf ndr-k šw m drt-k
m nhp-f m'-k

"Horus hath caused that thou shouldst recognize him in his inner heart, without his getting away from thee; He hath caused that thou shouldst take hold of him with thy hand, without his escaping from thee".

Pyr. 642 a-b *dn nk hr ħftj-k hr-k*
wš-f tw
m šfħk-k ĩmf

1) For the Eg. prep. *m* = Heb. מ cf. my paper *Semito-Egyptian Sound-changes* in *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, vol. 49, p. 90, n. 1.

2) According to Prof. HAUPT Heb. מ also occurs as a particle introducing *oratio directa*, see *Critical notes on Proverbs* (in SBOT) p. 68, l. 6.

3) Cf. SETHE, *Verbum* II, § 1020.



“Horus hath placed thy enemy (i. e. *Set*) under thee (i. e. *Osiris*) in order that he may carry thee; and thou dost not loosen thy hold from him”.

Pyr. 651d—652a *ir is-t-k hr-f*
prj hms hr-f
m nhp-f m'-k

“Take thy seat upon him,
 Ascend and sit down upon him;
 Not will he get away from thee.”

Similarly in a number of other passages. This negative *m* is evidently identical with the Arabic negative *mâ*. The question arises as to whether the negative particle *m* is etymologically connected with the negative verb *im* (ERMAN, *Aegypt. Gramm.* § 519). I am inclined to believe that the negative particle is older than the negative verb, and that the later is a secondary derivative from the former. At any rate there appears to be no doubt that both the negative particle and the negative verb are closely connected with the Arabic negative *mâ*.¹⁾

1) Also in the Somali, Afar and Saho we find the negative particle *mâ*. That this negative is of great antiquity in the so-called Hamitic languages is evidenced by the fact that in the Galla language it has long ceased to have a living use, and it has survived only in several old compounds; e. g. *mâlê* “but”, “except” was shown by PRAETORIUS in his excellent Grammar of the Galla language to be composed of the negative particle *mâ* + *lê* “having”, so that the phrase means “not having”, “there is not”. Similarly *wâmâ* “nothing” = *wâ* “something” + *mâ* “not”, and *çâmâ* “blind” = *îçâ* “eyes” + *mâ* “not”. See PRAETORIUS, *Zur Grammatik der Gallasprache* p. 179.

z. B. *كَيْبَت*, *كَيْبَت*, *كَيْبَت*, *كَيْبَت*, nicht *كَيْبَة*, wie ein feminines Nomen. Die Schrift bringt also zum Ausdruck, daß das *ta* in der lebendigen Sprache als die Adverbialendung gefühlt wurde, daß man das Verhältnis von *رَبَّت* zu *رَبَّ* als dasselbe wie das von *كَيْبَت* zu *كَيْب* u. a. m. empfand.

2. Entscheidend für diesen Ursprung aber sind die zahlreichen Nebenformen dieses Adverbs, welche es ausschließen, daß die Endung eine feminine sei; nämlich *رَبَّت* (*Mufaššal* 133, 9, Muğni bei LANE) *رَبَّت*, *رَبَّت*, *رَبَّت*, *رَبَّت* u. and.¹⁾ Diese Endungen *uta*, *uti*, *ut* können ihrer Form nach keine femininen sein; schon Mišbah I, 139 bemerkt, daß sie nicht femininisch seien. — So erklärt sich auch auf das Natürlichste, warum sowohl das hebr. *רַבַּת* als das syr. *ܪܒܬܐ*, die keine Status constructi sind, im scheinbaren Status absolutus gegen die Norm auf *at*, nicht auf *רַבַּ* endigen und unter sich in dieser Abnormität ebenso übereinstimmen wie mit dem arab.

رَبَّت, das keine Femininendung ist. Wir haben in allen drei Sprachen vielmehr dieselbe Adverbialendung *ta*, wie z. B. in arab. *كَيْبَت* = syr. *ܟܝܒܬܐ*. — Tritt diese Endung hinter ein Nomen, das gemäß der Bedeutung naturgemäß im adverbialen Akkusativ steht, so entsteht arab. *a-ta*, syr. und hebr. *at*. Daher neben dem obigen *rubbata* = syr. *rebbath* die syrischen Adverbien wie *ܟܝܒܬܐ* »nackt«, *ܟܝܒܬܐ* »schön«, *ܟܝܒܬܐ* »lebendig«, *ܟܝܒܬܐ* »zuerst²⁾ usw., zu denen auch das *ܟܝܒܬܐ* »aus Liebe« Eleph. S.-Cowl. C 7 (= *ܟܝܒܬܐ* J 11, 14) gehört. — Im Syrischen führten die von der Nisbe auf *āj* aus fortgebildeten Adverbien auf *āj-ath* ihre Endung in *ā'ith* über, die so eine weite Ausdehnung gewann. — Diese Adverbialbildung geschah also in den genannten drei Sprachen vermittelt der affigierten Partikel *ta*.

1) LANE u. d. W. nach dem vokalisiertem *Tāg al-ʿArūs*.

2) NÖLDEKE, *Syr. Gramm.*² § 155 A.



Nun geht aber im Babylonisch-Assyrischen bei den Pronomina parallel mit dem Affix *t* bekanntlich die Endung *s* her: neben *jā-tu*¹⁾ steht *jā-si*, — *kā-tu* neben *kā-su*,²⁾ — *kā-ti* neben *kā-si*. Da kein Grund vorhanden ist, das vorgenannte adverbielle Encliticum *ta* von den beim Pronomen angeetzten *tu*, *ti*, z. B. von dem von äthiop. *l̄-ta* zu trennen, so erklärt es sich natürlich, daß neben der Adverbialendung *ta* des Arabischen, Hebräischen, Syrischen das parallele *s* im Babylonisch-Assyrischen steht, um in der Form *is*, selten *as*, gleichfalls Adverbien zu bilden. Die Parallelität beider Endungen als Adverbiaffixe ist dieselbe wie ihr Nebeneinanderbestehen als Affixe der Pronomina.

Man wird nicht annehmen können, daß im Hebräischen das viermal vorkommende רַבֵּן »sehr« das einzige Adverb seiner Art gewesen sei. Ich vermute, daß אָחֲרָיִים »rückwärts«, קִרְבָּיִים »schmutzig«, die nur als Adverbien vorkommen, die z. B. nie eine Präposition vor sich haben, also keine Substantive sein können, mit diesem adverbiellen *t* gebildet sind, dessen Existenz durch רַבֵּן erwiesen ist. Es trifft sich merkwürdig, daß sie in einer entsprechenden Endung *ānis* des Assyrischen, die hier nicht geschärft, sondern vokalgedeht ist, ihre Parallelen haben, in Formen wie *abūb-ānis* »sturmartig«, *sinnis-ānis* »wie ein Weib«, *urp-ānis* »wie eine Wolke«,³⁾ — ein weiterer Beleg für die Entsprechung der *t*- und *s*-Affixe.

1) Die Endvokale können differieren *jā-ti*, *kā-sa*. Beim Adverb sind sie abgefallen. — Im Äthiopischen vgl. zu den *t*-Formen *bō-tu*, *lō-tu*, *li-ta*.

2) Auch das äthiopische hervorhebende Encliticum *sa* in *ʿan-sa* »ich«, welches sich aber an Wörter jeder Art ansetzt, um sie hervorzuheben (DILLMANN² § 168, 5), wird dazu gehören; ebenso das dialektische arabische Suffix der 2. Pers. Sing. *ki-s* (*Pronominalbildung* § 16 c). — Über uralte Differenzierung von *t*-Formen für den Akkusativ, solcher mit *s* für den Dativ der Pronomina im Babylonisch-Assyrischen, die aber nicht konsequent durchgeführt wird, vgl. BEZOLD, *Verbalsuffixformen als Alterskriterien babylonisch-assyrischer Inschriften*.

3) DELITZSCH, *Assyr. Gramm.*² § 108 c; MEISSNER, *Assyr. Gramm.* § 75 o. — Auch im Syrischen geht ja neben dem schlichten *ath*, wie *chajj-ath*, eine kombinierte Endung *āi-ath*, daraus *āʾi-th* (s. oben) her.

Die Etymologie von Adam und Verwandtes.

Von H. Bauer.

Mit arab. *'anām*, womit man אָדָם »Mensch« zusammenzustellen pflegt, kann dieses nichts zu tun haben. Die wirkliche Etymologie von אָדָם liegt vielmehr so sehr an der Oberfläche, daß man sich nur wundern muß, daß sie bisher noch niemand gesehen hat. Sie ist enthalten im arab. *'adam* »Haut, Fell«, ein Wort, das in den Traditionen, z. B. bei Buḥārī und Ibn Sa'd, ziemlich häufig vorkommt. Der Bedeutungsübergang von »Haut« zu »Fleisch, Mensch« ist ja, so seltsam er uns erscheinen mag, im Semitischen etwas ganz Gewöhnliches.¹⁾ Außer dem bekannten בֶּשֶׂר, בִּשְׂרַי ver- gleiche man noch arab. *ǧildat* »Haut« in der Bedeutung »Race« (verschiedene Belege bei BROCKELMANN, *Grundriss der vergleich. Grammatik der semit. Sprachen* II, 52 Anm.). אָדָם »Mensch« ist somit im Grunde dasselbe wie אֶרֶם »Erde«, letzteres nur mit Femin.-Endung in der Bedeutung »Oberfläche«.

Die genannte Bedeutungsentwicklung von *'adam* scheint aber nicht auf das Hebräische beschränkt zu sein, sondern sich, parallel der von *bašar*, auch im Südsemitischen selbst vollzogen zu haben. Denn was immer für eine soziale Klasse das südarabische אָדָם auch bezeichnen mag, die Grundbedeutung dieses so häufigen Wortes (man vgl. jetzt M. HARTMANN, *Die arabische Frage*, passim, wo sämtliche Stellen verzeichnet sind) wird doch wohl nichts anderes sein als »Leute«. Auch nordarab. *'udmat* »state of mixing or mingling« und *'adm* »familiarity« etc. (LANE 36 ff.), also beide ungefähr im Sinne von *'uns*, scheinen auf ein verlorenes arab. *'adam* als Synonym von *'insān* hinzudeuten.

1) Darf man vielleicht unser »Rothaut, ehrliche Haut« und ähnliche Ausdrücke vergleichen?



Während also die Gleichung אָדָם = אָדָם über jeden Zweifel erhaben ist, ist es recht unsicher, ob wir die verschiedenen anderen Bedeutungen, die im Semitischen unter der Wurzel אָדָם verzeichnet stehen, damit zusammenstellen dürfen. Das gilt gleich von אָרָם »rot«, arab. 'adima »braun sein«. Es liegt nahe, diese Worte von 'adam »Haut« abzuleiten, sodaß deren Grundbedeutung etwa wäre »fleischfarbig«; aber gewiß ist diese Zusammengehörigkeit nicht. Ein anderer könnte in ihnen vielleicht eine Ableitung von dam »Blut« sehen wollen mit א als Hilfsradikal, also ursprünglich »blutfarbig«. Dagegen ist die Lautähnlichkeit zwischen dam »Blut« und 'adam »Haut« wohl nur eine zufällige.

Von einem vorauszusetzenden arab. 'adam »Fleisch« könnte denominiert sein 'adama »mit einer Zukost versehen, würzen«. Sagt man ja geradezu: أدم الخبز بالحم »er würzte das Brot mit Fleisch« (LANE, ebd.). Dazu 'idām und 'udm »Zukost«. Von hier aus könnte man ohne Schwierigkeit auch eine Brücke schlagen zu dem ganz isolierten äthiop. 'addama »ergötzen, gefallen«. Dieses wäre dann ein Denominativum von »Zukost« im Sinne von »wohlschmecken« oder ähnlich. Aber das alles sind, wie gesagt, nicht viel mehr als Vermutungen.

Was die Entsprechung unserer Wurzel im Assyrischen anlangt, so hat schon DELITZSCH admānu »Gebäude« und HAUPT adnāti »Wohnstätten« mit אָדָם zusammengestellt. Man darf aber doch wohl auch admu »Kind, Junges« zu arab. 'adam stellen. Wir hätten hierbei denselben Bedeutungsübergang wie bei bisru »Kind«, denn das letztere ist sicherlich nichts anderes als das arab. bašar; für die Lautform sei erinnert an assyr. ziqnu »Bart« = arab. daqan.

A Possible Metrical Original of the Lord's Prayer.

By Charles C. Torrey.

In the volume of *Studies in the History of Religions* in honor of Professor TOY, of Harvard University,¹⁾ in the course of an essay on *The Translations made from the Original Aramaic Gospels* (pp. 269—317), I brought forward material tending to show that in very considerable portions of the Third Gospel we have fresh Greek renderings from original Aramaic or Hebrew documents. It was demonstrated conclusively (as I believe, and as all those who have expressed an opinion in regard to my argument seem to agree) that the "Gospel of the Infancy", Luke 1 and 2, is a literal translation from a Hebrew — or, far less probably, Aramaic — document, and the evidence was shown to support very strongly the theory that "Luke" himself was the translator. It was further shown that in other parts of this Gospel there is satisfactory evidence of translation from Aramaic documents; the documents being sometimes the same as those incorporated in Mark and Matthew and with the same (Aramaic) readings differently rendered, and again sources not preserved elsewhere.

One of the passages used by way of illustration was the Lord's Prayer in the oldest form known to us, Luke 11, 2—4. I endeavored to show that this is a new and close translation made by the author of the Third Gospel from an Aramaic document, and set forth the evidence in some detail, showing also the reasons which we have for believing that the text given in Matthew has been freely expanded (perhaps not merely in the Greek, but also in the Aramaic original), while Luke gives us an evidently faithful rendering, bearing the marks of his own hand, from an Aramaic text which lay before him.

1) *Studies in the History of Religions, Presented to Crawford Howell Toy by Pupils, Colleagues and Friends.* The Macmillan Co.; New York, 1912.



In order to make all this clearer, I turned Luke's Greek, word by word,¹⁾ back into Aramaic. The Greek reads as follows:

Πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·
 ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου·
 τὸν ἄσπτον ἡμῶν δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν·
 καὶ ἄφεσις ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν,
 καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν·
 καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.

I treated this as a close rendering, and gave what seemed to me the probable Aramaic original.

Not long after the publication of my essay, Professor LITTMANN called my attention to the fact, overlooked by me, that four of the six lines of the prayer are (with very slight changing of the wording in two cases) truly metrical, forming regular verses of seven syllables each. In line 1 it is only necessary to replace שְׁמָךְ by שׁוּמָךְ, the common Palestinian form; and in line 2 instead of מְלִכּוּתְךָ to employ the at least equally frequent paraphrase מְלִכּוּתָא דִּי לָךְ. Lines 4 and 6 require no change.

Having tested LITTMANN's observation, I turned with much interest to the remaining two lines of the prayer to see whether they also could plausibly be adjusted to the seven-syllable schema. To my surprise, such adjustment proved to be easy in both cases, without any sacrifice of the theory that the Greek is a truly *close* rendering. In line 5, for which I had conjectured כְּרִי אֲנַחְנָא שְׁבַקְנָא לְחַבְבִּינָא as the original, the meter is rendered perfect by merely omitting the unnecessarily repeated verb. The ל introducing the object fully suffices in the Aramaic, but the translator would by pretty sure to repeat the verb in his Greek rendering. It further occurred to me that by supposing כְּרִי

1) With the exception of the secondary ἐπιούσιος, which came in later from Matt., as I endeavored to show.



instead of ܘܐ at the beginning of this line we can account for the *ὡς* of Matthew as well as the *καὶ γὰρ* of Luke. For line 3 I had conjectured ܠܚܝܢܐ ܗܒ ܠܢܐ ܠܚܝܢܐ, which has one syllable too many. There seem to be two plausible ways of bringing this line into the scheme of the rest. The reading may have been ܠܚܝܢܐ ܠܚܝܢܐ, "the continual bread"; Matthew rendering *ad sensum*, very naturally, τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν σήμερον,¹⁾ and Luke retaining the ἡμῶν of his predecessor in the way illustrated elsewhere in his Gospel where he had both Greek and Semitic texts before him.²⁾ Or it is possible that instead of ܠܚܝܢܐ the form with the "Galilean" suffix, ܠܚܝܢܐ, was used for the sake of the meter. We do not know to what extent this shorter suffix may have been used in the popular speech of Judea, at this time.³⁾ The former solution, however, seems to me the more probable. The whole prayer would then read as follows:

Abbā yīθqaddās sūmāx
Tēθē mālķāθā dīlāx
Lāhīmā θdīrā hāβ lanā
Ūšβāq lānā hōβa(i)nā
Kdī 'nahnā lhayγāβa(i)nā
Wlā θā^c ēlnā lnēsγōnā.

It can hardly be denied, at all events, that this Aramaic prayer consisting of six perfectly metrical lines of seven syllables each might naturally have been rendered, by a

1) Matt. very possibly had in the Aramaic which lay before him the equivalent of both ἡμῶν and σήμερον, however; my article, p. 311, mid.

2) L. c., p. 309: "His [Luke's] mode of procedure in dealing with the material already incorporated by Matt. is well illustrated in the Lord's Prayer. . . . In rendering this, Luke retained almost everywhere the words of the Greek Matthew."

3) Paul's μαγαθα cannot be cited as an unequivocal example of the ordinary suffix *-ana*, since the regular Palestinian imperative form of the verb is ܠܚܝܢܐ, two syllables (which might naturally be transliterated *aθa*), not ܠܚܝܢܐ.

careful translator, into the Greek form of words found in the Third Gospel. In the case of four of the six lines the correspondence is verbally perfect, while in the two others we can at least say that the Aramaic might easily have produced the Greek. What measure of probability there would be in the theory that the meter is merely accidental, those who are well acquainted with these early translations and with Semitic poetry may decide. Observe that each verse is complete in itself, there is no overlapping. It is worthy of remark, too, that it is not possible to make similar verses by any retroversion from Matthew's Greek.

As for the seven-syllable meter, it is interesting to notice that it is *the* syllabic meter *par excellence* in Aramaic literature, so far as our very limited knowledge goes. Of course the poems of Ephrem Syrus and his successors will occur to every student of Syriac. LITTMANN also calls my attention to the old Egyptian Aramaic verses on the Carpentras Stele, probably of the fifth century B.C. (CIS II, 141). This is a funerary inscription consisting of four double lines. The pronunciation is quite uncertain at numerous points, so that it is impossible to mark the syllables throughout. The fact of meter is hardly to be questioned, however; see the articles by DERENBOURG, *Journ. Asiat.* (6^e série) XI, 277; CLERMONT-GANNEAU, *Rev. Archéol.* XXXVI, 93, XXXVII, 21; SCHLOTTMANN, ZDMG XXXII and XXXIII; and WRIGHT's notes on the facsimile published by the Palaeographic Society (plate 64). The meter which can satisfactorily be determined is 7-syllabic (e. g. 1a, 3a), and it is pretty certain that the scheme of the whole is either 7-syllabic throughout, or else 7/8, the second half-verse having in each case one syllable more.

Another feature of this Aramaic Lord's Prayer which deserves at least passing mention is the *rhyme*. Lines 1 and 2 rhyme, and so do 3—6. This may be accidental, but may also be intentional. The Hebrews, in the very small fragment of their literature known to us, make hardly

any use of rhyme in poetry, seeming to regard it as too cheap a device to be employed in serious compositions. Now and then, especially in prayers and other formulae suitable for popular recitation, rhyme appears. Thus Judges 16, 24, which MOORE (*Comm.*) calls "a hymn formed upon a single rhyme". The repeated rhyme in the first verses of Psalm 45 was probably designed. The great poet of Is. 40—66, who had an unusually strong feeling for the sound of words, occasionally drops into rhyme for a moment. There are other examples in the Old Testament, which need not be dwelt on here.

The wide-spread tendency to use rhyme in prayer-formulas is well known. NÖLDEKE remarks of Mohammed that he used the *sağ*⁶ only rarely outside the Koran, "besonders in Gebeten" (*Geschichte des Qorans* 31, note 2). Modern Mohammedan rhyming prayers, recited on special occasions, are familiar to those acquainted with the East. There are some good examples in DALMAN's *Palästinajahrbuch* for 1912, in the article by KAHLE, *Gebräuche bei den moslemischen Heiligtümern*, pp. 162 ff., "Regenprozessionen". I can add one or two more to the number. In the early spring of 1901, when there was an unusually severe drouth in Syria, I stood on a housetop in the city of Sidon and heard the whole Mohammedan population of the town chanting the following prayers for rain, as they marched by in procession:

Yā al-mughhith al-mustaghith
In lam tughith fa man yughith

* * *

Yārham ar-rāhimīn
Askin al-ghaitha yā karīm

* * *

Yārham ar-rāhimīn
ʿīb al-matar liṭ-ṭalībīn

In view of the liturgical character of the Lord's Prayer, and of the facts just stated, we might well expect both rhythm and rhyme in the original Aramaic, and it is hardly unreasonable to conclude that the formula closely resembled the one here restored from the Greek of the Third Gospel.

A primitive marriage-custom in the *Kebra Nagast*.

By Campbell Bonner.

While looking through BEZOLD's translation of the *Kebra Nagast* or *Splendor of Kings*¹⁾ in search of another item, to which the learned editor had kindly directed my attention, I came upon a passage in which traces of an ancient marriage-custom seemed to lie hidden. If such be the case, the matter is not only of interest in itself, but also of some importance for its bearing upon the relation between the *Kebra Nagast* and a kindred Arabic document, which BEZOLD prints and translates in his introduction.²⁾ This Arabic work presents a version of the legend of the Queen of Sheba which differs in many particulars from the version of the *Kebra Nagast*. The following discussion is concerned in the main with the two accounts of the episode in which the queen at first repels the advances of Solomon, but is outwitted by him and obliged to yield to his desires. I deal here only with the translations, since I am not an Orientalist and must leave all linguistic matters to specialists in that field.

In the *Kebra Nagast*³⁾ the story is told about as follows: Solomon gave the queen a great feast, and with treacherous intent provided her with highly seasoned food, such as would provoke violent thirst. After the tables were cleared,

1) *Abh. d. I. Kl. d. K. Bayer. Akad. d. Wiss.* XXIII, 1—164.

2) Pp. XLIV to LX.

3) Pp. 19—21 of the translation.



and the guests and attendants had been dismissed, the king proposed to Mākedā that she spend the night with him. She consented, with the provision that he should take an oath to do her no violence. Solomon swore the oath, exacting from her in turn an oath that she would do no violence to anything in the house. Couches were then arranged for the queen on the one side, and for Solomon on the other. The king's last order was to place a vessel of water near by, while the queen was looking. They were then left alone.

For a time Mākedā slept, but was soon waked by a terrible thirst. Rising to get a draught of water, she was detected and held back by Solomon, who had only feigned sleep. He taxed her with breaking her oath, and claimed release from his own. She acknowledged her transgression of the compact, and after she had satisfied her thirst, yielded to the king's will.

The Arabic narrative differs in several details.¹⁾ Here the queen rejects Solomon's proposals, even after he has offered to make her his lawful wife. He then begs her to agree that she will be his wife if she comes to his bed at night (*wenn du nachts zu mir kommst, während ich auf dem Pfühle meines Lagers bin, so sollst du mein Weib sein nach dem Recht der Könige*). Confident in the strength of her will, the queen consents. Solomon then commands the cooks to prepare highly seasoned food for the queen. She drinks water copiously, but her thirst is not assuaged. On the third night the king gives secret orders that all water shall be removed from the queen's neighborhood, and that in answer to all her inquiries it shall be said that water is to be found only in the king's chamber beside his bed. Tortured by thirst, the queen seeks water in vain, and finally goes into Solomon's chamber and satisfies her thirst. When she is about to return to her own room, So-

1) P. LV f.



lomon, who had pretended to be asleep, arose, detained her, and reminded her of their bargain. The language may be significant: "Wahrlich, jetzt bist du mir Gattin geworden nach dem Gesetz der Könige." Thereupon she consented to his wishes without resistance.

The incident has still another form in a modern Abyssinian story published by LITTMANN under the title *The Legend of the Queen of Sheba in the Tradition of Axum*.¹⁾ Here the queen and her minister, who is also a woman, go to the court of Solomon disguised as men. The episode that is of interest for our purpose proceeds as follows in LITTMANN'S version (p. 7):

'The king ordered "Bring bread, meat, and mead!" and they sat down to eat. And while they were eating, the women out of modesty ate little of the meal, and drank little of the beverage. So the king suspected that they were women. When it grew evening, he gave order "Make their beds for them!" And in one and the same room with him, they made them, one opposite the other. And he took a skin with honey and hung it up in the room, and he put a bowl under it; also he made a hole in the skin, so that it would trickle. Now it was his custom, when he was sleeping, to keep his eyes half open, and when he was awake, to close them. At night, when they were resting, he fell asleep, and his eyes were half open. And the women said "He does not sleep; he sees us. When will he sleep?" While they spoke thus, he awoke and closed his eyes. "Now he has fallen asleep", they said, and began to lick from the bowl. So he knew that they were women. And he approached them both and slept with them.'

LITTMANN shows²⁾ that the incident of the water-jar in the narrative of the *Kebra Nagast* has in the modern

1) *Bibliotheca Abessinica. Studies concerning the Languages, Literature, and History of Abyssinia*. Edited by Dr. E. LITTMANN. Part I. Leyden 1904.

2) *Op. cit.* pp. 15. 33 f.

story lost its original meaning (which he does not attempt to explain), and has become confused with another theme, which is widely known in the legends of Solomon and the Queen of Sheba. That theme is the disguising of the sex of a number of youths or maidens by dressing them all alike, and then distinguishing the females by their delicacy or bashfulness in eating.¹⁾

The only feature common to all of these three versions of the marriage of Solomon and the Queen of Sheba is that the queen is led by a ruse to drink (or eat) in the chamber of Solomon. We have just seen how the introduction of another theme has confused this incident in the modern tradition. In the *Kebra Nagast* the queen's stolen draught of water is made, quite awkwardly, to serve the purpose of putting her into Solomon's power, inasmuch as she thus breaks her foolish oath. In the Arabic version, the purpose of Solomon's tempting the queen to satisfy her thirst is that she may thus be inveigled into his apartment and so become his wife "according to the law of the kings".

Nobody, I believe, has pointed out that we have in these stories an instance of that primitive marriage-custom according to which the woman, by partaking of the man's food or drink, especially in his dwelling, becomes a wife and passes into her husband's power. This, in my judgment, is the essential feature of the legend, though in each of the three forms it has been, to a greater or less degree, forgotten or disguised.

The important part played by food and drink in marriage-rites has been fully recognized by students of primitive customs, and it is not necessary to amass evidence bearing

1) LITTMANN refers to M. GRÜNBAUM, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde* p. 221, cf. p. 218, and to RÖSCH, *Die Königin von Saba als Königin Bilqis (Jahrb. f. protest. Theol. VI, p. 552 f.)*. To the kindness of Prof. GEORGE L. HAMILTON of Cornell University I owe references to HERTZ, *Die Rätsel der Königin von Saba (Gesammelte Abhandl. p. 413 ff.)*, and to TOY, *Journal of American Folklore XX, 209*.



upon the point.¹⁾ It is worth while, however, to call attention to the story that Persephone could not remain in the upper world because she had eaten a pomegranate-seed in the house of Hades, her lord,²⁾ and to the Roman marriage by *confarreatio*, in which the contracting parties seem to have partaken together of a sacred barley-cake.³⁾ Interesting also is a modern Greek custom, reported from the vicinity of Sparta. When the bride is brought to her new home, the mother of the bridegroom stands waiting at the door, holding a glass of honey and water in her hand. From this glass the bride must drink, while the lintel of the door is smeared with the remainder.⁴⁾

It is more to our purpose to show that covenants, and especially marriage-covenants, made by drinking or eating together were known among peoples whose customs could be reflected in the Abyssinian legends of Solomon and the Queen of Sheba — that is, the Semitic and upper African races. The following evidence is to be considered.

W. ROBERTSON SMITH describes the Meccan covenant known as *hifl al-fodûl*, which was made by taking Zemzem water and washing the corners of the Ka'ba with it, after which it was drunk by the parties;⁵⁾ and elsewhere he shows the importance attached by the Arabs to the bond created between men by eating together.⁶⁾ Herodotus⁷⁾ tells us that

1) WESTERMARCK, *History of Human Marriage*, third edition, p. 419; HARTLAND, *The Legend of Perseus II*, p. 343—349; WINTERNITZ, *Trans. of Internat. Folklore Congress 1891*, p. 280 f.; FRAZER, *Totemism and Exogamy I*, p. 72. An interesting example too, recently published to be noticed in the works just named, is to be found in the *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits V*, p. 224.

2) *Hom. Hymn to Demeter* 371 ff., Artemid. I, 73; see also PRELLER-ROBERT, *Griech. Mythologie* p. 763 n. 2. Of course the fact that the pomegranate is a symbol of fertility is to be taken into account.

3) Gaius I, 112.

4) RODD, *Customs and Lore of Modern Greece* p. 95 ff.

5) *Kinship and Marriage in Early Arabia* p. 49, citing *Agh.* XVI, 66.

6) *Op. cit.* 149 f., 262.

7) IV, 172.



the Nasamonians sealed compacts by drinking out of each other's hands, and THOMAS SHAW¹⁾ found that this was the only ceremony that the Algerines used in marriage at the time of his travels (between 1720 and 1730?).²⁾

In the Jewish wedding ceremony the bride and bridegroom drink wine together under a canopy which probably represents the tent, the primitive dwelling-place of the husband.³⁾ In modern Abyssinia, where marriage is commonly treated as merely a civil institution, the contracting parties sometimes take the communion together.⁴⁾ This is perhaps an adaptation, under Christian influence, of the old marriage-covenant made by eating or drinking together.

I may add here a reference to a text that is unfortunately not accessible to me, and which I know only at second hand.⁵⁾ This is the legend of Joseph and Asenath,⁶⁾ in which it is related that Asenath became Joseph's wife after she had eaten the "food of heaven" (a piece of honeycomb) with him.⁷⁾

The evidence amply suffices to show that in the legends of the Queen of Sheba the incident of the drinking of water, or the eating of honey, in Solomon's chamber is an ancient marriage-rite, into the performance of which the crafty king

1) SHAW, *Travels in Barbary* p. 668 (PINKERTON'S *Voyages and Travels* vol. XV, 1814).

2) HOW and WELLS on Herodotus *l. c.* cite the story of Rebekah and the servant of Abraham (Gen. XXIV, 14. 43) as an approach to this idea.

3) I. ABRAHAMS, *Jewish Life in the Middle Ages* p. 206—208; CRAWLEY, *The Mystic Rose* p. 383; HARTLAND, *op. cit.* p. 349. Cf. also a Turkish ceremony given on the authority of RICAULT by W. TEGG, *The Knot Tied* p. 91.

4) SALT, *Voyage to Abyssinia* p. 396 f., A. B. WYLDE, *Modern Abyssinia* p. 161; ANDREE, *Abessinien* p. 125.

5) Through the brief notice in CHRIST-SCHMID-STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur*, part II, p. 444.

6) P. BATTIFOL, *Studia Patristica* (Paris 1889), fasc. I and 2, p. 1—115.

7) The frequent mention of honey in the above cited ceremonies, as in many primitive rites, deserves attention.



lured his guest. Such being the case, it is important to observe that of the three versions discussed above, it is the Arabic document which comes nearest to preserving the original meaning of the story. There Solomon's strategy leads the queen to come to his apartment and drink water. Thus she becomes his wife "according to the law of kings". Even here the significance of the draught of water is somewhat veiled; but the story is at any rate clearer and more reasonable than the versions of the *Kebra Nagast* and the modern tradition of Axum.

I therefore find myself in entire agreement with FLEMING,¹⁾ who for other reasons believes that the Arabic work is not derived from the *Kebra Nagast*, as BEZOLD thought,²⁾ but rather stands nearer to a common original.

Elamische Götter.

Von C. Frank.

Eine Zusammenstellung der elamischen Götter hat erstmals GÉNOUILLAC in RT XXVII (1905) S. 94—119 unter dem Titel *Les dieux de l'Élam* gegeben. Seitdem sind von KING die großen Götterlisten in CT XXIV und XXV veröffentlicht worden, die, wie nahe liegt zu denken, weiteres Material enthalten. Obwohl die Ausbeute freilich nicht allzugroß ist, dürfte es sich doch lohnen, die fraglichen Stellen kurz zu ordnen, um so einiges neue Material für das elamische Pantheon zu gewinnen.

Gewöhnlich sind diese »fremden« Götternamen schon äußerlich durch eine Glosse wie *NIM^{ki}* oder *ina NIM^{ki}* kenntlich gemacht und lassen sich dann leicht herausfinden. Bei manchen Namen ist jedoch diese Bemerkung, wenn sie

1) *Gött. Gel. Anz.* 1909, p. 907.

2) *Op. cit.* p. LX.



überhaupt dagestanden hat, jetzt weggebrochen. Sie treten deshalb unter der großen, schier unüberblickbaren Menge von Götternamen nicht mehr so deutlich hervor; immerhin dürfte die hier gebotene Zusammenstellung im ganzen erschöpfend sein.

Wichtig sind vor allem zwei Texte, die gleich eine ganze Reihe von elamischen Götternamen aufweisen, noch dazu mit den entsprechenden babylonischen Namen. Es sind dies K. 8219 und K. 7620 (CT XXV, 24), die, leider fragmentarisch, sich gegenseitig ergänzen lassen,¹⁾ und es so ermöglichen, unter Berücksichtigung leichter Varianten, einen gemeinsamen Text herzustellen.

Dieser zerfällt dann in zwei Teile: erstens, eine Liste von Dämonennamen, zweitens, von eigentlichen Göttern.

1. Dämonen.

- | | |
|---|-----------|
| 1. <i>naḫ</i> | <i>šú</i> |
| 2. <i>naḫ Ib-na-ḫa</i> | <i>šú</i> |
| 3. <i>naḫ Ib-na-sà-sà</i> (Var. <i>ki-ki</i>) | <i>šú</i> |
| 4. <i>naḫ Taḫ-še-eš-ra</i> (Var. <i>ri</i>) | <i>šú</i> |
| 5. <i>naḫ Ru-uš-ḫa-ki-àk²⁾-bu-uš</i> | <i>šú</i> |
| 6. <i>naḫ Na-ḫu-un-di³⁾</i> | <i>šú</i> |
| 7. <i>naḫ I-gi-iš-ti</i> (Var. <i>tum</i>) | <i>šú</i> |
| <i>VII naḫ VII-bi mat Elam-ma^{ki}</i> | |
| <i>naḫ Na-ru-un-di nin-ne-[ne] = a-ḫat-su-nu.</i> | |

Daraus ist zu ersehen, daß sieben Dämonen von Elam aufgezählt werden mit »ihrer Schwester« *Narundi*,⁴⁾ oder, wie sie sonst bezeichnet wird, *Narudi-Narute*. Es handelt sich nach dieser Unterschrift natürlich um nichts anderes als um die Schwester der sieben bösen Dämonen, wie wir sie aus zahlreichen Beschwörungs- und Zaubertexten kennen.⁵⁾

1) Darauf verweist natürlich auch schon KING.

2) Wohl so, nicht *ki-ém* u. a. zu lesen; vgl. elam. *kuḫ* »Herr«.

3) Sonst *naḫunte* = *Šamaš*; s. GÉNOUILLAC, a. a. O. 103.

4) Vgl. auch GÉNOUILLAC, a. a. O. 105.

5) Schon von ZIMMERN (bei MEISSNER, OLZ 1910, Sp. 66) ist diese Dä-



Außer dieser »Schwester« ist aber noch ein Dämon erwähnt, der ebenfalls ganz eng mit diesen bösen Sieben in Verbindung steht: *naṣ Za-am-ma-ḫu-un-di alam-gù-ne-ne = muta[kkil lāni-ṣunu]*¹⁾ »Stärker, Festiger ihrer Gestalt« (?). Leider ist kein babylonisches Äquivalent des Namens gegeben, sodaß man ihn, der hier zum erstenmal und in dieser Eigenschaft begegnet, nicht näher bestimmen kann. Ebensowenig wie die sieben Dämonennamen, denen auf K. 7620 bloß babyl. *šú*, in jeder Zeile, entspricht. Ausgenommen die erste Zeile, deren Namen überhaupt beide Male abgebrochen sind. Sonst fehlt leider jeder Anhalt, aus dem Kreis der babylonischen Dämonen entsprechende Namen einzusetzen. Die Reihenfolge dieser Dämonennamen selbst schwankt zu sehr, als daß man sie einfach auf Grund babylonischer Texte der Reihe nach identifizieren könnte.

Auf jeden Fall zeigt das Ganze, daß die bösen Sieben samt »ihrer Schwester« und ihrem »Stärker« dem elamischen Pantheon angehören, sei es, daß sie überhaupt elamischen Ursprungs sind — *Narundi-Narute* hat ja z. B. gar keinen entsprechenden babylonischen Namen, während für ihre Brüder sumerisch-babylonische Dämonennamen vorhanden sind —, und sich dann in das benachbarte Pantheon eingedrängt haben, oder daß es sich nur um eine parallele Erscheinung in zwei gleichartigen Götterwelten handelt.

2. Götter.

In den genannten Texten folgen dann unmittelbar an die Dämonen anschließend die Namen von Göttern mit ihren babylonischen Äquivalenten.

monin richtig erkannt worden. — Andererseits können die CT XXIV 4, K. 4340 + etc., 29 ff. aufgezählten Kinder des *Enmesarra* nicht die Siebengotttheit sein, wie ZIMMERN in ZA XXIII 366 annehmen wollte.

1) So möchte ich die Zeichenspuren *mu- . . .* ergänzen. Für *gù* bzw. *gù-gù = itkulu — itakkulu* vgl. BR. 530 und 574. Vgl. auch *mutakkil ilāni*, von Marduk gesagt.



<i>naṣ Ib-na</i> ¹⁾	= <i>il A-nu-[um]</i> ²⁾
<i>naṣ Ṣa-ab-na</i> (Var. <i>nu</i>)	= <i>il En-[lil]</i> ³⁾
<i>naṣ Ib-na-ḫa-za</i> ¹⁾	= <i>il É-[a]</i>
<i>naṣ Dak-da-ad-ra</i>	= <i>il En-[zu]</i> ⁴⁾
<i>naṣ Ra-aṣ-ṣa-an-ku-us-bi</i>	= <i>il Šamaš</i> ⁵⁾
<i>naṣ Šun-nu-kúš-sà</i> ⁶⁾	= <i>il Adad</i>
<i>naṣ ŠI.DU</i> ⁷⁾	= <i>il Nin[ib]</i>
<i>naṣ ḫu]-un-dí</i> ⁸⁾	= <i>il Maḫ</i>
<i>naṣ</i>	= <i>il Nin . . .</i>

Des weiteren seien die folgenden Namen elamischer Götter in alphabetischer Reihenfolge, mangels anderer Begründung, zusammengestellt. Bis auf einen stammen sie aus den Listen von CT XXV. Auch hier werden, soweit das möglich ist, ihre babylonischen Äquivalente beigelegt. Im übrigen können die meisten dieser wie der obigen Namen noch nicht anderweitig belegt werden.⁹⁾

1) S. oben die ebenso anfangenden Dämonennamen.

2) Die Ergänzungen auch schon bei MEISSNER, a. a. O. 65 f.

3) Nach der Glosse *Elamma^{ki}* zu schließen hat auch K. 4330 + etc. II 4 (CT XXIV 5) ein elamischer Name für *Enlil* dagestanden. Daß daselbst gerade an ihn zu denken ist, geht aus dem Text (Z. 5 und 13) deutlich hervor.

4) So wird besser gegen MEISSNER's *Ennugi* (a. a. O. 66) zu ergänzen sein.

5) Vgl. auch so auf K. 4365, II (Pl. 27); ebenso schon MEISSNER, a. a. O. 66 Anm. 1.

6) S. noch K. 4144 Obv. 27 (Pl. 26), wo unter den *gud-dúš* des *Šamaš* ein ähnlicher Göttername begegnet, wenn man die Spuren zu *[kú]š-sà* ergänzen darf.

7) Lesung unsicher; mit sumer. *igi-gin* (= *ālik-pāni*) ist nichts anzufangen, da man doch eine elamische Namensform erwartet. Ergänzung zu *Ninib* auf Grund bekannter Stellen.

8) Eine Göttin. — Für *ḫundi* s. oben *Zammohundi* und *Nahundi*. Vgl. noch K. 4209 Rev. 14 (Pl. 34), wo unter den Namen für *Šam[as]* auch einer auf . . . *ḫundi* auslautet (*Nahundi-Nahunte*).

9) Vgl. auch elam. *naṣ* = *ilu NIM^{ki}* K. 2100 II 11 b (Pl. 18); *usan* = *iltu*, ebend. Z. 18; *kirir* (so, sicher nicht *sa*, MEISSNER, a. a. O. 64 b) = *iltum*, ebend. Z. 17.

<i>A-da-e-lám</i> ¹⁾	=	<i>Ninib</i> K. 4339 III 2 (Pl. 12)
<i>As-sīg-a</i>	=	— „ Z. 5
<i>Da-ak-ba-ak</i>	=	— „ Z. 4
<i>Di-meš</i>	=	— „ Z. 1
<i>E-la-gu</i>	=	<i>Šarpanītu</i> Rm. 610 Obv. 19 = K. 29 Obv. 18 (Pl. 35—36)
<i>Kun-zi-ba-mi</i>	=	<i>Adad</i> K. 2100 I 20 (Pl. 16)
<i>La-ḫu-ra-til</i> ²⁾	=	<i>Ninib</i> K. 4339 II 37 (Pl. 11)
<i>Na-ap</i> ³⁾ -š/sak	=	— K. 7662, 1 (Pl. 7)
<i>Na-ap-ri-si</i> ⁴⁾	=	— „ Z. 2
[<i>N</i>]a-pi-ir-ta ⁵⁾	=	<i>Šamaš</i> K. 4209 R. 15 (Pl. 34)
<i>Ri-ia</i> ⁶⁾	=	— KING, <i>Bound. St.</i> p. 96 Z. 2, 11, 13 u. a.
Š[i]-iḫ-ḫa-aš	=	<i>Adad</i> K. 2100 I 40 (Pl. 17)
<i>Pi-id-di-g[i-ir]</i> ⁷⁾	=	— „ II 12
<i>Pi-de-gir</i> ⁸⁾	=	— Sm. 1558, 3 (Pl. 44)

1) Vielleicht so statt *e-ne* zu lesen; »Vater Elams« (?). S. noch weiter unten S. 328, N. 5. — Wahrscheinlich ist auch der Gott *Al-x-x* bei SCHEIL, MDP II S. 63 und THUREAU-DANGIN, *Kön.-Inscr.* S. 78 b ein elamischer Gott, aber die Zeichen lassen sich noch nicht sicher bestimmen.

2) Gleich *Ruḫuratir*; s. GENOUILLAC, a. a. O. 107 f. — Die Glosse ist hier allerdings zerstört, aber sicher als *Elam* zu fassen. So bei *Šiḫḫaš* s. f.

3) *na-ap* = *ilu*; *sak*, wenn so zu lesen ist, = »Sohn«; oder ist *riš/s* zu lesen? S. die folgende Anm.

4) *ri-si* wohl = *riša* »groß«. — Bei diesen beiden Namen sind Glosse und Äquivalent abgebrochen. Ob wegen des folgenden *Endašurimma* = *Ea* zu diesem Kreis gehörig? S. noch GENOUILLAC, a. a. O. 104 und vgl. den Königsnamen *Untaš-naš-Riša*.

5) Vgl. auch GENOUILLAC, a. a. O. 104 und 117.

6) Lesung nicht ganz sicher; möglich wäre auch *Eri-ia* wie bei CLAY, AJSL XXIII 272. Sicher aber nicht *il ali-ia*.

7) Ergänzung auch bei MEISSNER, a. a. O. 63. Glosse fehlt wie auch beim folgenden.

8) Oder ist in Hinblick auf *Pinigir* (s. GENOUILLAC, a. a. O. 106 f.) besser *Pi-ne-gir* zu lesen? Da an beiden Stellen (K. 2100 und Sm. 1558) Namen wie *Éš-tár*, *Aš-tar-tum*, *Ir-ni-na* begegnen, wird diese Gottheit dem Istarkeis zugehören.



*Pi-ni-du-u[h]*¹⁾ = — K. 2100 II 6
*Tur-ra-ka-ra-ak*²⁾ = *Nergal* K. 2108 Obv. 15.

Als Anhang dazu können auch die andern »fremden« Götternamen in den Listen noch kurz aufgeführt werden. Es werden da Götter mit den Glossen *Dilmun*, *Kaššū*,³⁾ *Mar*,⁴⁾ *Su*,⁵⁾ *Subir*⁶⁾ und *Suḫ* erwähnt.

1. *Dilmun*: *La-ḫa-mun* = *Šarpanītu*, Rm. 610 Obv. 12 =
 K. 29 Obv. 11 (CT XXV 35 bzw. 36)
En-zak = *Nabū*, ebend. Z. 20 bzw. 19
2. *Kaššū*: *Bu-ri-ia-aš*⁷⁾ = *Adad*, K. 2100 I 21
3. *Mar*^{ki}: *Ad-du* = *Adad*, ebend. 16 bzw. 17
Da-da = *Adad*⁸⁾
Šar-ra-pu = *Lugalgirra-Nergal*, Rm. 610
 Rev. 24 (auch K. 29 Rev. 30), K. 2108, 20
 (Pl. 37)
*Bi-ir-du*⁹⁾ = *Meslamtaäa-Nergal*, ebend., Z. 25
 bzw. 21
4. *Su*^{ki}: *Pa-ar-si* = *Lugalgirra-Nergal*, Rm. 610 Rev.
 26 = K. 2108 Obv. 22
Na-ga-ar-si = *Meslamtaäa-Nergal*, ebend.
 Z. 27 bzw. 23
Zi-za-nu = *Ninib*, K. 4339 II 35 (Pl. 11)
*Te-es-su-ub*¹⁰⁾ = *Adad*, K. 2100 I 18

1) Glosse fehlt auch hier; der Bildung nach aber sicher kein babylonischer Name, sondern nach der angenommenen Ergänzung elamisch. Gleichfalls zum Ištarkreis zu zählen.

2) Ebenfalls ohne Glosse; gleichwohl sicher elamisch.

3) *ma-aš-pak* = *ilu* K. 2100 II 14.

4) *ma-la-ḫu-um* = *ilu*; *aš-ta-ru* = *iltum*, ebend. Z. 12 bzw. 16b.

5) *ḫi-li-bu-ú* und *e-ne* = *ilu*, ebend. Z. 10b bzw. 11a.

6) Vgl. dafür zuletzt DHORME, RA VIII 98 f. und THUREAU-DANGIN,

LC 34 Anm. 2.

7) S. auch DHORME, a. a. O. 98.

8) Schon GÉNOUILLAC, a. a. O. 95.

9) Beachte die Glosse: *ni-bu*. S. auch MEISSNER, a. a. O. 62.

10) Vgl. GÉNOUILLAC, a. a. O. 115.

5. *Subir^{ki}*: vgl. CT XXIV 5, K. 4340 + etc. II 4: nach Glosse *Subir* ein Äquivalent für *Enlil* zu ergänzen, aber unbekannt.
6. *Suḫi^{ki}*: *Ad-gi* = *Adad*, K. 2100 I 19
E-mu (anscheinend dem Nergalkreis angehörig)
 Rm. 610 Rev. 13 = K. 29 Rev. 19 =
 K. 2108 Ob. 14.

Zu H. Holma's Lexikalischen Miscellen (oben S. 147 ff.).

Von C. Frank.

a) *meṣi* — *meṣū* — *manzū*.

Auf S. 159 ff. hat H. HOLMA eine Deutung von *mēšū* versucht. Er wendet sich dabei gegen die Ausführungen in meinen *Studien*, besonders gegen die Gleichsetzung von *meṣū* mit *manzū*, und wünscht den Nachweis für »die etymologische Identität der beiden Wörter«. Aber schließlich ist oft keine Etymologie besser als eine falsche.

Was nun *meṣū* betrifft, so findet es sich an jener bekannten Stelle DT 67 (HAUPT, ASKT S. 119 ff.), wo sum. *me-ṣi* in der babylonischen Zeile gerade durch *me-ṣi-e* wiedergegeben wird. Wie nun HOLMA S. 160 sagen kann, »daß das Musikinstrument *ME-ṢI* überall, wo es phonetisch interpretiert wird, immer semitisch *manzū*, nie *meṣū* heißt«, ist mir nach der genannten Stelle ganz unverständlich. Hat doch HOLMA selbst diese Belegstelle angezogen, wobei ihm freilich die Gleichung *me-ṣi* = *meṣū* völlig entgangen zu sein scheint.

Man könnte, wie schon HOLMA S. 160 in Erwägung gezogen hat, annehmen, daß *meṣi* ein sog. Pseudoideogramm darstellen soll, auf Grund eines semitisch-babylonischen Wortes *meṣū* oder, wie HOLMA liest, *mēṣū*. Viel wahrscheinlicher



aber dünkt es mir, daß umgekehrt *mešū* ein sumerisches Lehnwort ist, gerade aus *me-ši* entstanden. Was für eine sumerische Etymologie diesem Worte dann zu Grunde liegt, läßt sich jetzt beim besten Willen nicht feststellen.¹⁾

Eine weitere Stelle (s. *Studien* S. 97 Nr. II; jetzt auch MEISSNER, *Ideogr.* 7933) gibt für sumer. *me-ši* das babylonische Wort *manzū*, ein Musikinstrument, unter anderen ähnlichen Instrumenten aufgezählt.

Wenn nun *me-ši* einerseits gleich einem Musikinstrument *mešū*, andererseits gleich einem Musikinstrument *manzū* ist, so ist es doch zunächst ganz logisch anzunehmen, daß beide Wörter *me-ši* identisch sind und nur in dem einen Fall durch das sumerische Lehnwort *mešū*, in dem anderen Fall durch das babylonische Wort *manzū* erklärt werden.

Ferner hat aber ein Wort *manzū* das Ideogramm *LID* + (*me-en*);²⁾ vgl. HW 455 a und MEISSNER, *Ideogr.* 6689.³⁾ Die phonetische Lesung dafür ist ja *me-ši*, dasselbe, das oben — ohne jeden Zweifel — in dieser phonetischen Weise geschrieben wird als sumerisches Äquivalent von *mešū* und *manzū*. Andererseits kommt jetzt für *me-ši* = *mešū* kein Etymologisieren mehr in Betracht, denn die Erklärung bietet doch eben nur das Ideogramm *LID* + (*me-en*) mit seiner phonetischen Lesung.

Weiter: unter den Namen verschiedener Musikinstrumente in V R 32, K. 4400 (vgl. HW 276 b) und CT XI 2 I, K. 4263 begegnet unter *lilissu*, *halḫallatu* u. a. an ersterer Stelle das Wort *ma-zu-u* bzw. an letzterer [*man*]-*zu-u*, wenn so, und nicht etwa auch zu [*ma*]-*zu-u* ergänzt werden soll.

1) Ein anderes sumer. *me-ši* ist bekanntlich = *i(s)su* »Kiefer«, das auch HOLMA S. 161 zitiert. Auch hier wird es schwer sein, eine Etymologie zu bieten; HOLMA verzichtet selbst darauf. Mit *ši* = »Galle« kann man nichts anfangen.

2) Vgl. *LID* + *ŠA* mit Lesung *šēm* = *halḫallatu*.

3) Hier mit Determinativ *su* = *mašku*. Übrigens beachte, daß auch MEISSNER *manzū* als Äquivalent auffaßt, »das BA V 64 I, 11 als Ideogramm die aus der eben erwähnten Stelle her bekannte Glosse *me-ši* hat«.

Daraus folgt doch, daß *manzū* und *mazū* Musikinstrumente und zwar sicher die gleichen sind. Die Ideogramme bzw. deren phonetische Lesung ist leider an beiden Stellen abgebrochen, aber aus K. 4263 kann man sicher erschließen, daß Musikinstrumente mit dem Ideogramm *LID* + *x* zusammengestellt sind. Zu diesen gehört ja gerade *LID* + *ŠĀ* = *šem* = *halḫallatu*; die Ergänzung *LID* + (*me-en*) ist dann selbstverständlich und sicher.

mazū wird ferner in HW 396 b als Synonym von *adapu* (a. a. O. S. 27 b) angeführt, ebenfalls ein Gegenstand aus Kupfer.¹⁾ Vgl. auch MEISSNER, *Suppl.* 56 b.

Wir haben also nach dem gesagten *meši* als phonetische Lesung des Ideogrammes *LID* + (*me-en*) = *mešū* zu betrachten, dem das babyl. *manzū* bzw. *mazū* entspricht. Für dieses letztere könnte dann wohl mit HOLMA (S. 160 f.) der Stamm *nšy* angenommen werden, ähnlich wie schon DELITZSCH, a. a. O. 418 a und 455 a an 𒌶𒌷 dachte.

Was vollends die sachliche Seite betrifft, so gehört dieses *mešū* — *manzū*-Instrument dem *kalū*-Priester als kultisches Gerät zu. Da wir aus anderen Untersuchungen wissen, daß diese Priesterklasse Sänger und Musikanten sind, so kann man auch insofern mit vollem Rechte dieses Kultgerät als Musikinstrument bestimmen. Wenn sich HOLMA daran stößt, daß der Priester sein Kultgerät zum Töten gebrauchen soll, so ist darauf hinzuweisen, daß man schließlich auch mit irgendwelchen Kultgeräten der christlichen Kirche einen Menschen erschlagen kann. Zu diesem Behufe braucht ein Kultgerät noch nicht zu einer Axt zu werden; ganz abgesehen davon, daß diese niemals das Kultgerät des *kalū*-Priesters sein könnte. Auch paßt dies durchaus nicht zu dem Parallelismus der Textstelle DT 67; der Hirte soll mit seinem Hirtenstab, also mit seinem augenfälligen

1) Übrigens wechseln die Determinative *su* und *urudu* bei denselben Musikinstrumenten ab, weil beide Dinge wichtige Bestandteile derselben ausmachen.



Berufsabzeichen, der *kalū* aber mit dem seinigen, d. h. seinem Musikinstrument¹⁾ das sündige Mädchen erschlagen.

b) *Nergal-Ububul*.

Die lang gesuchte Bedeutung des Ideogramms *Û-KAS-KAS-UL* scheint nunmehr von HOLMA, oben S. 148 ff. wirklich richtig gefunden zu sein, nämlich als »Stuhlgang« bzw. »Diarrhoe«. Auch die von HOLMA, oben S. 150 Anm. 1 und 2 noch zweifelnd vorgeschlagene Lesung *ù-bù-bù-ul* dürfte sich meines Erachtens als sicher erweisen, zumal, wenn man sie — wie mir dünkt mit Recht — jetzt mit dem phonetisch geschriebenen Götternamen *Û-bu-bu-ul*, einer Erscheinungsform Nergal's, zusammenzustellen hat. Dieser Beiname des bekannten Krankheits- und Seuchengottes begegnet Rm. 610 Rev. 14 = K. 29 Rev. 20 (CT XXV 35 bzw. 36); beide Male folgen Bezeichnungen des Seuchengottes Irra, ähnlich wie an einer weiteren Belegstelle K. 4349 Rev. X 62 (CT XXIV). Somit kann über die Bedeutung und Identifikation wohl kaum ein Zweifel bestehen.

Dafür aber, daß diese Auffassung auch sachlich berechtigt ist, vgl. die verschiedenen Namen für die *bennu*-Krankheit,²⁾ die, personifiziert und deifiziert wie andere Krankheiten, nebst verschiedenen Seuchen mit Nergal einherzieht: *itti-ka ana alāki*, wie zu Nergal (im *Myth. v. Nergal u. Erišk.* Rev. Stück I 5)³⁾ gesagt wird. Die betreffenden Namen sind nach CT XXIV 25 K. 4349 Obv. II 99 ff. = 13 K. 4332 Obv. I 47 ff.: ^d*Lugal-me*, ^d*Nam-en-na*, ^d*A-gà-gig-dù(g)-ga*, ^d*En-úr-ta*, ^d*Dun-pa-è-ta-ri-a*.

Schließlich vgl. für die Etymologie von *ù-bu-bu-ul* bzw.

1) Die von LANGDON, *Bab. Lit.* S. XXXII gebotenen Ausführungen über Musikinstrumente bieten nichts wesentlich neues, da sich der Verfasser recht eng an meine Vorarbeiten anschließt. So eng, daß S. XXV sogar die Priester in derselben Anordnung aufgeführt sind.

2) S. dazu SUDHOFF in *Arch. f. Gesch. d. Med.* Bd. IV 5 S. 353 ff.

3) S. auch die anderen Seuchen daselbst Z. 5 ff.; darunter eben *bennu* als *ù-Bi-e-en-na* (JENSEN, KB VI 1 S. 74 ff.).

ù-bù-bù-ul Bildungen wie *ù-mu-un* = *damu*; *ù-tud-da* = *alādu*; *ù-bu-bu* = *nablu* (s. Br.). Allerdings, ob wirklich *bu* zu verstehen ist, und ob nicht vielmehr an *bu(l)* (wegen *ul*) zu denken ist: also *ù-bu(l)-bu(l)-ul*, wäre doch sehr in Erwägung zu ziehen. Diese Vermutung scheint richtig zu sein, wenn man *BUL-BUL* bzw. *bu(l)-bu(l)* = *šrbt* nach MEISSNER, *Ideogr.* 7832 mit *KAS-KAS* = *bù-bù* = Var. *bu-bu* = *šrbt* bei BR. 4463 vergleicht. Demnach *ù-bù-bù-ul* = ^d*U-bu-bu-ul* mit einem wahrscheinlich vom *šrbt* (syn. *nāšu*) gebildeten babylonischen Äquivalent, das leider noch nicht belegt ist.

c) *šippu*.

Zu der Gleichsetzung *šippu* — שִׁפּוּן bei HOLMA S. 156 wäre noch auf die von mir bereits *Studien* S. 272 gegebene Zusammenstellung *šippu* — שִׁפּוּן — سِفْ hinzuweisen gewesen.

Éléments sumériens dans le livre d'Ezéchiel?

Par A. van Hoonacker.

Le rapprochement que j'ai suggéré dans cette *Revue* XXV (1911) p. 364, entre AŠ-BAR-EŠ, lecture supposée d'un groupe de signes *Ašurb.* VII, 48, et l'énigmatique אֶשְׁבַּן (LXX: *Αβιεσδοκι*) *Daniel* I, 3, m'a donné l'idée de rechercher si le livre d'Ezéchiel n'offrirait pas, parmi les termes empruntés par le prophète à son entourage babylonien, des expressions d'origine sumérienne. Voici le résultat de cette petite enquête.

1°. Ezéch. I 4, 27; VIII 2 le mot אֶשְׁבַּן, qui doit signifier d'après le contexte et d'après les versions anciennes (LXX: *ἤλεκτρον*, *Vulg.*: *electrum*) une substance brillante, ne se rattache à aucune racine connue en hébreu. Il s'expliquerait,



moyennant la lecture *hušmal*, comme un composé de HUSŠ (𐎲𐎠𐎫) = *huššu* (*rutilant, brillant*, en parlant de métaux; MUSS-ARNOLT, *Handw.* 344^a), augmenté du suffixe *mal*, variété dialectale de *gal*,¹⁾ qui sert à former des substantifs aussi bien que des adjectifs.

2°. מחמל dans Ezéch. XXIV 21 est un ἄπ. λεγ. dont la signification et l'étymologie sont au point de vue de l'hébreu, ou des langues sémitiques, un mystère. Quelques exemplaires lisent מחמר sous l'influence du membre précédent; mais il est invraisemblable que le texte primitif ait offert la répétition insipide: מחמר עיניכם ומחמר נפשכם. La distinction des deux formules est d'ailleurs nettement marquée dans le passage parallèle du v. 25, où nous lisons: אַתְּ-מַחְמֵר עֵינֵיהֶם וְאַתְּ-מֵשֵׂא נַפְשָׁם. Ezéchiel lui-même nous apprend ainsi que מחמל = משה. Les exégètes traduisent משה au v. 25 par *das Verlangen* (BERTHEAU), *das Begehren* (KRAETSCHMAR) *ihrer Seele*; et ils supposent en conséquence une signification analogue à מחמל au v. 21, tout en reconnaissant qu'elle ne peut pas être directement justifiée. Mais si משה signifie proprement *das Sicherheben* (KRAETSCHMAR), il ne s'ensuit pas qu'on doive l'expliquer: *das, wonach sich ihre Seele erhebt*. On peut au moins aussi bien comprendre: *ce touchant quoi leur âme s'élève; l'objet de l'exaltation, de l'orgueil de leur âme*. Comp. p. ex. 2 Rois XIV, 10: מִשָּׂא לִבְךָ *ton cœur t'exalte* . . . Dès lors מחמל, correspondant à משה, s'expliquerait comme un terme babylonien composé de MAḪ (𐎠𐎫𐎠) = *širu, rabû, tizqaru* . . . (BR. 1033 ss.) + *mal*, encore une fois pour *gal*. D'après LANGDON, *Sum. Gramm.* *gal* équivalent de *mal* (p. 214, coll. p. 227), sert aussi à former des noms abstraits et a souvent pour fonction de renforcer la signification d'une racine. *Mahmal* signifierait donc exactement *orgueil*. La raison pour laquelle le prophète aurait eu recours au terme en question pour exprimer cette

1) P. HAUPT, ASKT p. 134. Pour *mal* = *gal*, comp. LANGDON, *Sumerian Grammar* p. 42, 227.



notion, se trouverait dans l'assonance qu'il offrait avec **מהמר** qui précède.

3°. Ezéch. XXVII, 24, parmi les tissus précieux qu'apportaient à Tyr les marchands des bords de l'Euphrate, mentionne en premier lieu les **מכללים**. Il n'est pas étonnant, vu la provenance des objets énumérés en cet endroit, que les noms qui les désignent soient en partie d'origine assyro-babylonienne. Ainsi on a mis en rapport avec l'ass. *gulînu* (habit) les **תכלת** גלומי; et les **גנוי ברומים** rappellent l'assyrien *birnu* ou *burrumu*, *burîmu* (CHEMINANT, *Les Prophéties d'Ezéchiel contre Tyr*, 1912 in 1.). Mais que sont les **מכללים**? On suppose que le nom se rattache à la racine **כלל** et signifie proprement, d'une manière générale: *magnificences*. A la rigueur cette explication serait admissible, peut-être, pour Ezéch. XXIII, 12; XXXVIII, 4, où le même nom, sous la forme **מכלול**, est construit avec le part. ... **לבשי**. Il s'agit, dans le premier cas, de l'équipement des dignitaires assyriens; dans le second, de l'équipement des cavaliers de Gôg. Même en ces deux endroits, il est plus naturel de supposer que **מכלול**, employé au singulier, signifie un vêtement de forme spéciale. Dans tous les cas Ezéch. XXVII, 24, qui offre une énumération d'articles nettement caractérisés, ne permet guère la supposition que les **מכללים**, désignés d'une manière absolue, seraient en général des *magnificences*. Les commentaires admettent qu'il s'agit en effet de vêtements somptueux, *Prachtgewänder*. Mais nous le répétons, le mot doit avoir signifié par lui-même une notion de ce genre; sinon il aurait été accompagné d'un élément déterminatif. Ne serions-nous pas, ici encore, en présence d'un nom d'origine babylonienne? L'orthographe hébraïque, comme on vient de le voir, est incertaine. Au lieu de *maklul* il est possible que la prononciation originale fût *muklal*, ce qui donnerait un composé de MUK (𐤎𐤍, *mukku*, une espèce de vêtement; BR. 95) + LAL (𐤋𐤏, *tâbu*; BR. 3340; HAUPT, ASKT 16, 228).

4°. Ezéch. XXXVIII, 1 met en scène *Gôg* du pays de *Magôg*. מגוג est encore nommé Ezéch. XXXIX, 6; Gen. X, 2. Ce nom de région est composé de *ma* + *gug*, comme le montre à l'évidence le rapprochement établi par Ezéchiel. L'élément *ma* ne peut se concevoir ici comme le מ local hébreu; dans le composé en question il doit avoir lui-même la valeur d'un nom, puisque le second élément est un nom propre. Il sera fait droit à cette exigence par la supposition qu'il représente l'expression sumérienne MA, Ξ , = *mātu* (BR. 6774). Ma-Gog = pays de *Gôg*; le pléonasme ארץ מגוג, à l'endroit cité d'Ezéchiel, équivaut en réalité à un commentaire. L'élément GUG lui-même signifie les *ténèbres*, comme GIG dont il est un dérivé; il s'emploie aussi comme verbe dénomiatif au sens d'*être obscur* (LANGDON, l. c. p. 215, 218). La même racine verbale comme participe (LANGDON, p. 125), ou qualificatif, aura donc le sens de *ténébreux*. Le *Gôg* d'Ezéchiel est la personnification des *ténèbres*, le *ténébreux*, l'ennemi qui vient du Nord (comp. *Joël* II, 20); *Magôg* est *la région des ténèbres* ou *du ténébreux, le Nord*.

5°. Ezéch. XLI, 25 nous lisons que devant le vestibule du temple, au dehors, il y avait un עב en bois. Les commentaires constatent que la signification de עב est entièrement inconnue, mais qu'il doit être question d'un auvent (*Schirmdach*). Le signe Ξ AB se traduit en assyrien par *aptu* (BR. 3815), et *aptu*, outre les significations de *nid d'hirondelles* et en général de *maison*, a celle de *pièce ajoutée à un bâtiment*, *Anbau* (constatée en néo-babylonien; MUSS-ARNOLT 83^b). La coïncidence semble assez singulière.

Diebstahl und Raub im Gesetze Hammurabi's.

Von G. Förster.

Indem KOHLER und UNGNAD in §§ 22—24 des Gesetzes Hammurabi's *hubtum* mit »Raub« übersetzen, gehen sie davon aus, daß, wie die Griechen zwischen *κλοπή* = heimlicher Wegnahme und *ἀρπαγή* = offener, gewaltsamer Wegnahme, und wie wir zwischen »Diebstahl«, der Wegnahme ohne Gewalt, und »Raub«, der Wegnahme mit Gewalt, unterscheiden, bereits in dem ältesten uns bekannten Gesetze in einer diesem Gegensatze entsprechenden Weise zwischen Diebstahl und Raub unterschieden wird.

Schließt man sich dieser Auffassung an, so ist die kriminelle Bedeutung des § 22 die, daß auf *hubtum* in allen Fällen, also auch in den Fällen, die beim Diebstahle privilegiert sind, die Todesstrafe eintreten soll, die zivilrechtliche Bedeutung der §§ 23 und 24 aber, daß die Behörde für den durch *hubtum* erwachsenen Schaden aufzukommen hat, eine Haftpflicht, die sich selbst bei dem schweren Diebstahle des § 21 nicht findet.

Gegen diese Auffassung bestehen aber erhebliche Bedenken. Richtig ist zwar, daß unter *hubtum* die mit Gewalt bewirkte Wegnahme zu verstehen ist. *habātu* = »plündern, erbeuten, in die Gefangenschaft wegführen«. Unrichtig aber ist es, die mit Gewalt bewirkte Wegnahme als selbständiges Verbrechen dem Diebstahle gegenüberzustellen. Das Gesetz Hammurabi's kennt überhaupt nicht ein allgemeines Verbot des Diebstahls. Der allgemeine Begriff *šrk* II G 2 »stehlen«, der sich in einer großen Reihe Einzelbestimmungen findet, umfaßt Fälle der Unterschlagung (§ 7), der Hehlerei (§ 6 und § 10) und des Kindsraubes (§ 14). Aus den Bestimmungen läßt sich nicht entnehmen, daß die Heimlichkeit ein dem *šrk* und den hiervon gebildeten *šarrâkum* (VI 56, VII 39, 58), *šarrâkânum* (VI 67, V r 6) und *šurkum*



(VI 37) wesentliches Merkmal ist. Daß im Gegenteil auch *pīšum* (IV r 70, IX 18) und *nabalkattum* (IV r 71) mit unter den Begriff *šrk* fallen, zeigt § 125, wo *sarrākānum* mit Bezug auf die *û lû ina pīšum û lû ina nabalkattim* bewirkte Entwendung gebraucht wird. Bei der Redewendung in Sarg. Ann. 164: *šadû u madbaru irtappudû šar-ra-kiš* ist keineswegs bloß an das heimliche Treiben von Dieben, sondern an ein Räuberleben der vom Joche Asur's befreiten Völkerschaften zu denken. Vgl. DELITZSCH, HW s. *sarrakiš*.

Zu einer richtigen Beurteilung der §§ 22—24 kann man nur gelangen, wenn man sie nicht für sich als selbständige Gesetze, sondern als Glieder der Gesetzesgruppe faßt, in der sie sich finden. Nachdem der Gesetzgeber in § 14 den als Diebstahl gefaßten Kindsraub und in §§ 15—20 den Diebstahl an fremden Sklaven behandelt hat, kommt er in § 21 auf den schweren Diebstahl (Einbruchsdiebstahl) zu sprechen: Wer in ein Haus ein Loch bohrt, (um zu stehlen,) den soll man vor jenem Loche töten und ihn eingraben. An die §§ 22—24 schließt sich dann in § 25 ein Gesetz, das KOHLER und PEISER dahin verstehen, daß, wer bei einer Feuersbrunst zum Löschen in die Wohnung eindringt und Vermögensgegenstände wegnimmt, an derselben Stelle mit dem Feuertode bestraft werden soll.

Es ist leicht zu erkennen, daß die §§ 21 und 25 in einem inneren Zusammenhange stehen. Das gilt zunächst von der Art der Qualifikation, die bei beiden Strafen gewählt ist. Sie fällt unter den weiteren Begriff der Talion, ist durch die Art, wie sie die Vergehung in der Strafe ausdrückt, eine Art Sinnbildstrafe (KOHLER und PEISER, Bd. I S. 126). Aber auch die Verbrechen selbst gehören zusammen. Beide behandeln den Diebstahl an fremdem Vermögen, das unter dem besonderen Schutze des Hauses steht, in dem ersten Falle begangen durch Einbruch (Bohren eines Loches), in dem zweiten Falle durch Ausnutzen eines im Hause entstandenen Brandes.

Will man nicht, wie KOHLER und UNGNAD, diesen

inneren Zusammenhang der §§ 21 und 25 zerreißen, so darf man unter *hubtum* nicht jede gewaltsame Wegnahme fremden Gutes (Raub) schlechthin verstehen, sondern nur an eine in fremdem Hause begangene Wegnahme denken. Daß in §§ 22—24 nicht ein auf freiem Felde begangener Raub in Frage kommt, zeigen die Worte in § 23: *âlum û râbi'ânum, ša ina eršetišunu û pâtišunu hubtum iḫḫabtû*. Andererseits lassen die Ausdrücke *ittašbat* und *lâ ittašbat* in § 22 und 23 erkennen, daß der Gesetzgeber einen wenigstens zunächst heimlich zu Werke gehenden Verbrecher im Auge hat. Nach alledem ist *ḫabbâtum* im Sinne des Gesetzes lediglich der, der mit Gewalt den Frieden des Hauses bricht, um zu stehlen. Gemeint ist in erster Linie die Gewalt an der Sache, wie sie der Dieb im Sinne des § 21, sodann aber jeder begeht, der sich unter Verletzung der Substanz in eine fremde Wohnung Eingang verschafft. Der Einbrecher in diesem Sinne wird als ein Mann der Gewalt bezeichnet, um so mehr, als sich von ihm vermuten läßt, daß er, auf frischer Tat betroffen, zur Gewalt gegen die Person übergeht.

Der Sinn des § 22 wird sonach folgender sein: Wenn jemand mit Gewalt gegen die Sache, namentlich in der in § 21 gedachten Art, in ein fremdes Haus eindringt, um zu stehlen, so kann er von dem, der ihn betrifft, ohne weiteres getötet werden.

iddâk bezeichnet nicht die Todesstrafe im ordentlichen Verfahren. Da nach dem Gesetze Hammurabi's auf den Diebstahl, soweit er nicht privilegiert ist, schon an sich die Todesstrafe steht, würde die Bestimmung des § 22 überflüssig sein. Unter *iddâk* kann daher nur die sofortige Tötung im Wege der Selbsthilfe gemeint sein.

Wie das römische Recht, das den Einbrecher dem Diebe gleichstellt, der sich mit Waffen zur Wehr setzt (*Dig.* 47, 17, l. 1), so geht auch das Gesetz Hammurabi's davon aus, daß der Einbrecher keine Gewalt scheut, um den Diebstahl durchzuführen und sich der Ergreifung zu entziehen. Die vom Gesetze präsumierte Gewalt gibt daher dem, der den Dieb

betrifft, das Recht, ohne weiteres die Todesstrafe zu vollstrecken. Die Tötung des Einbrechers ist Strafvollzug im Wege der Selbsthilfe.

Da das Verbrechen der in § 22 gedachten Art im wesentlichen auf die Nachtzeit beschränkt bleibt, findet die Bestimmung in folgenden Gesetzen ein Gegenstück: Ex. 22, 1 und 2 (Bundesbuch) לֹא-בִמְחֻתָּתָהּ וּמִצָּאָה תִּנְבֵּב וְהָרָה וְנָמָה אִין לֹא . . . דְּמִים; Solonisches Gesetz. Demosth. g. Timokr. 113 f.: ὁ Σόλων . . . νόμον εἰσήνεγκεν, εἰ μὲν τις μεθ' ἡμέραν ὑπὲρ πενήκοντα δραχμᾶς κλέπτει, ἀπαγωγὴν πρὸς τοὺς ἔνδεκ' εἶναι, εἰ δέ τις νύκτωρ διουὼν κλέπτει, τοῦτον ἐξεῖναι καὶ ἀποκτεῖναι καὶ τρῶσαι διώκοντα καὶ ἀπαγωγεῖν τοῖς ἔνδεκ' εἰ βούλοιο· τῶ δ' ἄλλόντι ὧν αἱ ἀπαγωγαὶ εἰσιν, οὐκ ἐγγυητὰς καταστήσαντι ἔκτεισιν εἶναι τῶν κλεμμάτων, ἀλλὰ θάνατον τὴν ζημίαν. Xenoph. Oecon. 14. Plat. Ges. IX, 12; Zwölftafelgesetz: Si nox furtum fax sit, si im occisit, jure caesus esto. Luci . . . si se telo defendit, . . . endoque plorato.

Neues zur babylonischen Planetenordnung.

Von Fr. Boll.

Nach dem übereinstimmenden Zeugnis des Diodor (II 30, 3: *μεγίστην δέ φασιν εἶναι θεωρίαν καὶ δύναμιν περὶ τοὺς πέντε ἀστέρας τοὺς πλάνητας καλουμένους οὓς ἐκεῖνοι κοινῇ μὲν ἐρομηεῖς ὀνομάζουσιν*) und des Seneca (*Q. N. II 32, 6: quinque stellarum potestates Chaldaeorum observatio accepit*; aus zweifellos bester Quelle, wohl Poseidonios) haben die Babylonier die fünf Planeten zu einer Einheit zusammengefaßt; es wäre eine der dringendsten Aufgaben der babylonischen Religionsgeschichte, endlich Aufklärung zu schaffen, wann und wo aus jener Fünzfzahl durch Hinzufügung von Sonne und Mond die Siebenzahl wird, und welcher geschichtliche Verlauf diese Siebenheit der Sterne dann zu der



allbeherrschenden Rolle führt, die sie in der hellenistischen Astrologie und der von ihr abhängigen neueren in Ost und West spielt. Ist es doch für den, der fortgesetzt die Lehre von der Herrschaft der sieben Planetengötter als eine der Grundlehren babylonischer Religion und Weltanschauung verkünden hört, im höchsten Grade verblüffend, wenn er auf sämtlichen Darstellungen des *Bilderatlas* zu JASTROW'S *Religion der Babylonier* auch nicht eine findet, die diese Reihe der sieben Planetengötter wiedergäbe! Dem Leser dieser *Zeitschrift* (vgl. XXV 373) brauche ich nicht erst zu versichern, daß es mir, obwohl mir das neuestens zugeschrieben wurde,¹⁾ nicht einfällt, entgegen dem klaren Zeugnis der von mir (an jener Stelle ausdrücklich mitgeteilten) Liste II R 48, 48—54 die Tatsache zu bestreiten, daß in Babylon auch einmal die sieben Wandelsterne — freilich in loser Verbindung, da Sonne und Mond isoliert voranstehen — in eine Reihe zusammengefaßt wurden: was ich erklärt wünsche, ist eben, auf welchem Wege gerade diese so selten bezeugten Sieben zu einer so enormen Bedeutung gekommen sind, daß sie im Hellenismus alles Schicksal immer mehr allein beherrschen; mit anderen Worten, wie es geschah, daß eine Unzahl lokaler Götter von jener Sieben-

1) Von A. JEREMIAS in seiner freundlichen Besprechung meiner *Lebensalter* im *Theol. Lit.-Bl.* 1913, Nr. 17, S. 390. Ich fürchte, wir werden uns nie verständigen können, wenn — nicht etwa bei zufälliger Erwähnung, sondern bei ganz spezieller polemischer Erörterung der Siebenzahl der Planeten — von Diodor's Zeugnis geschrieben wird, »nach dem die Chaldäer die sieben (von mir gesperrt) Planeten *ἑξομνητεῖς* »Dolmetscher des göttlichen Willens« nannten«. Man traut kaum seinen Augen, wenn man das liest. *Πέντε* heißt es doch! Und gerade um diesen Punkt dreht sich ja die ganze Frage! — Auf dem Bilde 98 bei JASTROW (assyrische Götterprozession aus Malatia im Antitaurusgebirge) erscheinen sieben Götter auf Tieren, aber nur 1 + 5 sind als Sterngottheiten durch Rosetten charakterisiert, und unter den fünf befinden sich auch Sin und Šamaš, und ferner steht Istar unter den sieben Gestalten zweimal: man sieht, wie wenig hier von einer Darstellung der sieben Planeten, oder auch der fünf, zu reden ist, und wie weit diese Dinge noch von jener kanonischen Festigkeit entfernt sind, die sie dann in der hellenistischen Astrologie haben.

heit astraler Gottheiten aufgesogen wurde. Auf diese Frage fehlt uns noch immer jede anschauliche Antwort.

Indes nicht um das wieder einmal zu betonen, habe ich meinen verehrten Freund BEZOLD gebeten, mir im *Sprechsaal* ein kurzes Wort zu vergönnen. Ich möchte vielmehr für die babylonische Anordnung der fünf Planeten (s. ZA XXV 373 f.)

altbabylonisch ¹⁾ : Jupiter	♃	neubabylonisch: Jupiter	♃
Venus	♀	Venus	♀
Saturn	♄	Merkur	♁
Merkur	♁	Saturn	♄
Mars	♂	Mars	♂

ein bisher übersehenes wichtiges Zeugnis aus der hellenistischen Astrologie beibringen.

Eine von deren — auch von Ptolemaios (*Tetrab.* I 21) ernst genommenen — Grundlehren ist die von den *ῥοια*, d. h. kleineren Bezirken, wie sie innerhalb jedes der 12 Tierkreiszeichen einem jeden der Planeten zu besonderer Einflußsphäre zugewiesen wurden. Es war ein wesentlicher Streitpunkt unter den Astrologen, wie die Verteilung der 30 Grade jedes Tierkreiszeichens auf die fünf oder, wie wir später sehen werden, sieben Planeten zu geschehen habe, und wir kennen durch Ptolemaios allein schon drei Systeme: das 'chaldäische', das 'ägyptische' und ein drittes, das er einem alten Buch entnommen haben will und bevorzugt. Ein viertes, das mit den sieben Planeten arbeitet, werden wir aus Vettius Valens kennen lernen. Nach Porphyrios *Isag.* p. 195 lehrte in diesem Punkte »Apollinarios etwas anderes als Ptolemaios, und beide anderes als Petosiris und Thrasyllus und andere von den älteren Astrologen«. Das System des Petosiris und des Thrasyllus ist jedenfalls das ägyptische; das des Apollinarios von Laodikeia kann mit dem des Valens, der ihn anderwärts zitiert, oder mit dem chaldäischen identisch sein.

1) Z. B. auch *Suppl.* LIII, 1 ff. II ff. 22. 24. 27. — *Red.*



Das 'chaldäische' System, das wir aus Ptolemaios kennen, verteilt die 12 Tierkreiszeichen in folgender Weise jeweils auf die fünf Planeten:

1. ♈	♃ 8	♀ 7	♁ 6	♀ 5	♂ 4	= 30
2. ♉	♀ 8	♁ 7	♀ 6	♂ 5	♃ 4	= 30
3. ♊	♁ 8	♀ 7	♂ 6	♃ 5	♀ 4	= 30
4. ♋	♂ 8	♃ 7	♀ 6	♁ 5	♀ 4	= 30
5. ♌	♃ 8	♀ 7	♁ 6	♀ 5	♂ 4	= 30
6. ♍	♀ 8	♁ 7	♀ 6	♂ 5	♃ 4	= 30
7. ♎	♁ 8	♀ 7	♂ 6	♃ 5	♀ 4	= 30
8. ♏	♂ 8	♃ 7	♀ 6	♁ 5	♀ 4	= 30
9. ♐	♃ 8	♀ 7	♁ 6	♀ 5	♂ 4	= 30
10. ♑	♀ 8	♁ 7	♀ 6	♂ 5	♃ 4	= 30
11. ♒	♁ 8	♀ 7	♂ 6	♃ 5	♀ 4	= 30
12. ♓	♂ 8	♃ 7	♀ 6	♁ 5	♀ 4	= 30

Das System ist einfach genug: zugrunde liegt die Planetenreihe ♃ ♀ ♁ ♀ ♂, die bei den drei ersten, zu einem Trigonon gehörigen Tierkreiszeichen Widder Löwe Schütze (Nr. 1, 5, 9) verwendet wird. Bei den Tierkreiszeichen des zweiten Trigonons — Stier Jungfrau Steinbock — tritt an die Spitze der zweite Planet der Reihe, Venus: die Folge wird hier also ♀ ♁ ♀ ♂ ♃; bei denen des dritten der dritte Planet nebst dem vierten, Saturn und Merkur, und bei dem des letzten Trigonons der letzte Planet jener Reihe, Mars. Innerhalb des einzelnen Tierkreiszeichens hat der erste der betreffenden fünf Planeten jedesmal 8 Grade unter sich, der zweite 7 usw., sodaß jedesmal die 30 Grade aufgeteilt sind



und der an der Spitze stehende Planet immer das größte Machtbereich hat.

Die Notwendigkeit, beim dritten Trigonon zwei Planeten zu verwenden, ergab sich von selbst daraus, daß fünf Planeten, aber nur dreimal vier Tierkreiszeichen vorhanden sind;¹⁾ und es scheint nur natürlich, daß man dabei den kleinsten Planeten, Merkur, in die ihm auch sonst gegebene Rolle eines Mitläufers, hier des in der Reihe vor ihm stehenden Saturn, einfügte. Wir werden für den Vorgang unten gleich noch eine weitere Beleuchtung finden.

'Chaque tranche d'*ōqia* est decoupée dans la série — invariable et inexplicquée — $\text{h } \text{♀} \text{♂} \text{♃} \text{♀}$ ' sagt noch BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrol. grecque* (p. 211, vgl. p. 206 'sans former jamais ni dans un signe, ni dans l'ensemble des signes, une série connue et intelligible'). Die von B.-L. zitierte Reihe ist, wie die Tabelle zeigt, nur die dritte reguläre Weiterführung der ersten und maßgebenden: diese aber — $\text{♃} \text{♀} \text{h } \text{♂}$ — ist die gewöhnliche altbabylonische Reihe der fünf Planeten, die oben S. 342 angeführt wurde. Sie ist also nun in der griechischen Astrologie, und zwar in einer Liste nachgewiesen, die sich ganz ausdrücklich 'chaldäisch' nennt. Damit ist einerseits die Richtigkeit der Übersetzung jener babylonischen Namen (also die Unrichtigkeit der 'Vertauschungshypothese') zwingend nachgewiesen; und andererseits ist es erwünscht, daß nun einmal ein von den griechischen Astrologen als 'chaldäisch' bezeichnetes Lehrstück wirklich seine babylonische Grundlage enthüllt — was freilich nur unkritische Voreiligkeit ohne weiteres auf alle anderen Fälle übertragen dürfte, wo der 'Chaldäer' oft nichts weiter als der Astrolog ist.

Auch in anderen Versuchen, die *ōqia*-Reihe festzustellen, zeigt sich noch deutlich der Einfluß jener babylonischen

1) Die alte Not der Astrologen, die sie bei den zwölf Tierkreiszeichen und den leider nur fünf oder sieben Planeten so schwer die Mängel der prästabilierten Harmonie des Weltalls fühlen und so gewaltsam verbessern machte!



Planetenreihe. So in dem 'ägyptischen' System, das mehrfach überliefert ist und (wahrscheinlich weil es dem Nechepso-Petosirisbuch entstammt) offenbar das einflußreichste war. Da stehen die *ὄρια* des Tierkreiszeichens des Löwen in der altbabylonischen Planetenreihe (Jup. Ven. Sat. Merk. Mars) und die des Schützen in der neubabylonischen (Jup. Ven. Merk. Sat. Mars); und das letztere ist auch in Ptolemaios' verbesserter Bearbeitung des ägyptischen Systems geblieben. Ptolemaios bemerkt aber auch, daß diese Umstellung (nicht etwa 'Vertauschung' der Namen!) auch von den Chaldäern in ihrer Liste vorgenommen wurde: bei Tag nämlich ging Saturn voran, bei Nacht Merkur (*Tetrab.* I 21 p. 46, 11 ff.). Ganz besonders ausgedehnt aber zeigt sich dies Nebeneinander von alt- und neubabylonischer Planetenordnung bei Vettius Valens, dem Astrologen der Antoninen-Zeit (III 9 KROLL p. 144 f.). Er allein hat — aber unzweifelhaft nicht aus Eigenem, sondern durch Überlieferung wie bei allem, was er bringt¹⁾ — eine Verteilung der *ὄρια* in jedem Tierkreiszeichen auf die Reihe der sieben Planeten. Man findet sie bequem bei BOUCHÉ-LECLERCQ p. 214 in eine Tabelle gebracht. Es genügt hier das Prinzip zu zeigen: es wird eine Liste für den Tag und eine für die Nacht unterschieden und diese Planetenreihen sind folgende:

Tag-Horia: Sonne Jup. | Ven. Mond | Sat. Merk. | Mars
d. h., nur mit Einfügung von Sonne und Mond, die altbabylonische Planetenreihe; und dann, mit jedesmaliger Umstellung innerhalb der drei ersten Paare, die

Nacht-Horia: Jup. Sonne | Mond Ven. | Merk. Sat. | Mars

1) Er fängt zwar sehr großartig an *ἐμοὶ δ' οὐκ ἔδοξεν ὡς τινες κατὰ τὴν ἐπιτάζωνον τὰ ὄρια ὑπέθεντο*: aber er verrät sich dadurch, daß er sowohl vor wie nach der Darlegung des Systems die Planeten nach der Umlaufzeit, wie er es sonst gewohnt ist, oder wenigstens in obere und untere geordnet bringt (p. 145, 13 lies *Ἄρης* statt *Ἀφροδίτη*). — Ptolemaios scheint übrigens die Siebenzahl hier für ungehörig zu halten, wenn der Satz *οὐ δίδονται τοῖς φασὶν ὄρια* p. 48, 13 allgemein zu verstehen ist. Auch Porphyry. p. 195 spricht in diesem Zusammenhang nur von fünf Planeten.

d. h., bei Ausscheidung von Sonne und Mond, genau die Neubabylonische Planetenordnung. Man sieht, der Urheber dieses von Valens vorgeführten Systems arbeitete mit völliger Kenntnis der 'alt-' und der 'neu'babylonischen Planetenordnung; und ebenso, wie sich aus Ptolemaios ergibt, der Urheber des 'chaldäischen', fünfgliedrigen Systems.

Ehe wir versuchen, diese Tatsache weiter zu verwerten, müssen wir auf den Zusammenhang der Lehre von den *δῶα* mit der von den Trigona hinweisen. Ptolemaios leitet die erstere geradezu von der letzteren ab; von der Fundierung in der babylonischen Planetenordnung hat er nichts mehr geahnt. Die Trigona sind in den Tierkreis eingezeichnete gleichseitige Dreiecke, die in der Astrologie eine sehr wesentliche Rolle spielen:¹⁾ solche Dreiecke kann man vier in den Tierkreis einzeichnen, zu deren jedem drei Tierkreiszeichen gehören. Diese vier Trigona, die dann wieder mit den vier Himmelsrichtungen parallel stehen, haben zwei Planeten, je einen für den Tag und einen für die Nacht, als Regenten, in folgender Art:

- | | | | | | |
|-------------|----------|-------------|----|-------------|---|
| 1. Trigonon | (♈ ♌ ♍): | Tagesplanet | ☉, | Nachtplanet | ♃ |
| 2. " | (♉ ♊ ♋): | " | ♀, | " | ♁ |
| 3. " | (♈ ♎ ♏): | " | ♃, | " | ♁ |
| 4. " | (♉ ♌ ♍): | " | ♀, | " | ♂ |

So ergibt sich die Reihe der Trigona-Planeten:

Sonne Jup. | Ven. Mond | Sat. Merk. | Ven. Mars.

Man sieht, es ist genau die gleiche wie die in Valens' Tageshoria — nur daß bei den Trigona, aus dem Zwang 2×4 Planeten zu verwenden, Venus zweimal vorkommt;

1) Die Idee der Trigona selbst ist, wie ich jetzt meinen Ausführungen *Neue Jahrb.* XXI 119 hinzusetzen kann, ohne Zweifel babylonisch: das ergibt sich aus der trigonalen Verteilung der (dort für Mondfinsternisse in Betracht gezogenen) 12 Monate — die den 12 Zeichen im Tierkreis entsprechen — auf die vier Länder Akkad, Elam, Amurrü und Subartu (ev. + Guti) bei VIR., *Suppl.*² CXVIII, 19 f. bzw. XIX, 13—15, auf die BEZOLD in seinem Hamburger Vortrag 'Die babylonisch-assyrische Astrologie' hinwies.



es hätte ebenso gut der Mond wiederholt werden können, und das Paar Venus-Mars sieht verdächtig griechisch aus: da wäre also wieder Echorientalisches und Hellenistisches wie so oft in der Astrologie beisammen. Doch kann auch bloß das Bedürfnis nach freundlicher Deutung, die die Frager immer lieber als die schlimme hören, zur Verdopplung der Venus geführt haben. In jedem Falle ist nicht, wie Ptolemaios meinte, die Reihe der acht Trigonaplaneten das Primäre; sondern sowohl die fünf oder die sieben Planeten der *ὄγια*, wie die acht der Trigona sind auf Grund der alt- und der Neubabylonischen Planetenreihe geordnet.¹⁾

Mit den zwei Listen des Valens und den Trigonaplaneten sind es nun nicht weniger als sechs astrologische Reihen, in denen sich die babylonische — und zwar dicht nebeneinander die 'alt-' und die 'neu'babylonische — Planetenordnung geltend macht. Man dürfte sogar die Frage stellen, ob es nicht bloß zufällig ist, daß wir die eine Reihe der fünf Planeten — Jup. Ven. Sat. Merk. Mars — nur in älterer Zeit, die andere — Jup. Ven. Merk. Sat. Mars — erst seit 400 kennen. Es wäre an sich möglich, daß es lediglich zwei verschiedene (allerdings doch wohl von Verschiedenen unternommene) Gruppierungsversuche der Planeten sind: doch wird sich bald ein Grund herausstellen, das später bezeugte System auch wirklich für jünger zu halten.

Wir haben gesehen, wie fest diese Reihen in den Köpfen derjenigen Babylonier saßen, von denen die Griechen und die hellenisierten Ägypter die Elemente der Astrologie empfangen. Da darf man fragen, ob die bisher kaum befriedi-

1) Die künstlich herbeigehten Beziehungen der Trigonareihe zu den Hypsomata der sieben Planeten und zu den zwölf Häusern sind, wie ich für den Nachprüfenden ohne nähere Darlegung bemerke, ohne Frage sekundär; das sieht man daran, daß von den Hypsomata nur Widder Stier Wage Fische, und von den 'Häusern' Stier Zwillinge Löwe Skorpion berücksichtigt sind, wobei obendrein der Stier zweimal vorkommt und eine ganz zufällige Auswahl der Tierkreiszeichen unter äußerem Zwang getroffen ist (das 1.; das 2. zweimal; das 3., 5., 7., 8., 12.). Die alt- oder die Neubabylonische Planetenordnung geht also nicht aus den Systemen der *ὑψόματα* oder *οἴκοι* hervor.

gend erklärte¹⁾ babylonische Reihe der Planeten nicht eben auch nur einen astrologischen, nicht einen astronomischen Grund hat. Bei der 'alten' Reihe

Jup. Ven. Sat. Merk. Mars

steht in der Mitte Saturn, der bei den Babyloniern ἥλιος hieß und den sie den ἐπιφανέστατον καὶ πλεῖστα καὶ μέγιστα προσημαίνοντα nannten (Diod. II 30, 3); vor ihm die zwei ἀγαθοποιοί, nach ihm der zweifelhafte Merkur²⁾ und der böse Mars. Das Neubabylonische System aber

Jup. Ven. Merk. Sat. Mars

setzt in die Mitte den zweideutigen Merkur, als den richtigen μέσος und κωνός; vor ihn die zwei ἀγαθοποιοί (Jup. Ven.), nachher die zwei κακοποιοί (Sat. Mars): so würde also die von den Griechen stets festgehaltene Auffassung des frostigen, trübgelben Saturn als κακοποιός sich in der Neubabylonischen Ordnung ausdrücken. 'Sciendum autem' heißt es Serv. Georg. I 335 'de planetis quinque duos esse noxios, Martem et Saturnum; duos bonos, Jovem et Venerem; Mercurius vero talis est qualis ille cui iungitur' — das ist genau das Prinzip der Neubabylonischen Reihe. Die Übernahme dieser Einreihung des Saturn aber durch die Griechen stimmt recht gut zu der bisher bekannten Überlieferung dieser Anordnung nur in der Spätbabylonischen Zeit.

Das Prinzip der babylonischen Planetenordnung scheint also astrologisch, nicht astronomisch zu sein. Wenn es nun von den Babyloniern auch in ihrer späten astronomischen Literatur, soweit wir bis jetzt wissen, stets festgehalten worden ist: ist es da wahrscheinlich, daß die wissenschaftliche Planetenordnung nach der Umlaufzeit sich zwar nicht

1) Doch vgl. KUGLER, *Sternk.* II 86, dessen mythologische Erklärung, wie ich mit Freuden nachträglich sehe, der von mir versuchten astrologischen sehr nahe kommt.

2) So sah ihn wenigstens die griechische Astrologie an — er ist in allem κωνός, d. h. sich je nach der Lage dem Guten oder Bösen anschließend. Die babylonische Auffassung scheint noch wenig geklärt (vgl. JASTROW II 663 ff.).

in der astronomischen oder der astrologischen Literatur, jedoch ganz ausschließlich — und noch dazu latent — in der rein astrologischen Wochentagsreihe zeigen könnte, wenn diese babylonisch wäre? Wir können, wenn wir auf wissenschaftlichem Boden bleiben wollen, doch nur zu Grunde legen, was uns die bis jetzt bekannte Überlieferung sagt: von da aus aber scheint mir die Antwort auf die gestellte Frage nicht zweifelhaft.

Da ich zuletzt auf die Frage der Planetenwoche gekommen bin, so mag ein kleiner Zusatz hier erlaubt sein. E. F. WEIDNER hat in seiner Besprechung von KUGLER's Schrift *Im Bannkreis Babels*, OLZ 1913, Nr. 1 durch Kombinationen, über deren textliche Grundlage ich nicht urteilen kann,¹⁾ die Reihenfolge Nebo Nergal Marduk Ninib = Merkur Mars Jupiter Saturn ermittelt. Da wären also — die Richtigkeit von WEIDNER's Schlüssen vorausgesetzt — diese vier Planeten einmal in der Anordnung nach ihrer Entfernung von der Erde oder ihrer Umlaufszeit gegeben. »Die Trinität Mond, Sonne und Venus steht natürlich außerhalb. Damit ist der Beweis geliefert, daß die Anordnung der Planeten nach ihrer Umlaufszeit und also auch unsere Wochentagsreihe babylonisches Erbgut ist. Auch BOLL wird, so hoffe ich, diese Tatsache trotz seiner Ausführungen in ZA XXV, S. 372 ff. nunmehr zugeben.« Es tut mir leid, WEIDNER enttäuschen und das Kopfschütteln gestehen zu müssen, mit dem ich diese Aufforderung *ad ho-*

1) Ich halte die Deutung der diesen Schlüssen zugrunde liegenden Textstellen für durchaus unsicher: u. a. läßt sich nicht erweisen, daß *kakkabāni-šu* (𐎠𐎢𐎽𐎢𐎠𐎠𐎢𐎠𐎢𐎠𐎢𐎠𐎢𐎠𐎢𐎠) *Bt.* XXVIII 12 »seine Lichterscheinungen« heißt, und ebensowenig, daß dort Z. 13 *ina ūmi* »am Tage«, und nicht etwa »an einem Tage« bedeutet. (Zum seltenen Gebrauch von *ūmu* für *urru*, *immu* s. einstweilen ZIMMERN bei FISCHER, „*Tag und Nacht*“ *im Arabischen und die semitische Tagesberechnung*, *Abhh. d. phil.-hist. Kl. d. K. Sächs. Ges. d. W.* XXVII XXI, Leipzig 1909, S. 751 [12] f.) Und daraus wird für die Babylonier kurzer Hand die Fähigkeit abgeleitet, »den Merkur auch einmal am Mittagshimmel zu erspähen«! — *Bez.*

minem gelesen habe. Wenn diese vier Planeten, wie WEIDNER doch selbst sagt, als 'Vertreter' von Abend Mitternacht Morgen Mittag oder von Herbst Winter Frühling Sommer so geordnet sind — so dünkte ich, brauchte man doch nach dem Anordnungsprinzip nicht erst zu fragen. Da denn Abend Mitternacht Morgen Mittag sich doch seit Adam's Zeiten gerade so folgen — oder nicht??

Wenn also wirklich Nergal die Wintersonne und zugleich Mars ist, und Marduk die Frühlingssonne und zugleich Jupiter, und Ninib, also der frostige Saturn, den Sommer vertreten soll und endlich Nebo gleich Herbst und Merkur ist, wie konnte denn in aller Welt der Anordner diese Sterne anders stellen als in der Reihenfolge von Winter, Frühling, Sommer, Herbst? Auch wenn hundertmal nach der Umlaufszeit noch zwei oder drei Planeten dazwischen kämen? Oder ist bloß deswegen von den Babyloniern der blutigrote Planet Mars zum tödlichen Winter gemacht worden, damit er — in dieses Schema paßt?¹⁾

Aber gesetzt sogar, WEIDNER's Schlüsse über die Anordnung der Planeten wären richtig, und weiter, man habe zwar das Prinzip gehabt, die Planeten nach der Umlaufszeit zu ordnen, dabei aber (nicht »natürlicher-«, sondern sehr sonderbarerweise, wie die griechisch-römische Astrologie zeigt) die Venus ausgelassen, von Sonne und Mond zu schweigen — wie soll ich aus der Aufzählung von vier Planeten in solcher Reihe den Schluß ziehen, die Babylonier hätten die siebentägige Planetenwoche gekannt? Ich lasse mich sehr

1) In den nur allzu mannigfaltigen griechischen Systemen der Trigona wird WEIDNER (bei BOUCHÉ-LECLERCQ p. 199 ff., s. bes. die Figur S. 203) nie dem Saturn den Süden zugewiesen finden, wohl aber der Venus. Da ergäbe sich also im Anschluß an WEIDNER die Ordnung Merkur Mars Jupiter Venus — und die ganze schöne Ordnung nach der Umlaufszeit zerflattert, vom Fehlen des Saturn ganz abgesehen. Man muß ein wenig in die Details der Astrologie sehen, um das 'System', das vielfach nur ein tastendes Suchen ist, richtig zu bewerten. BOUCHÉ-LECLERCQ hat es mit kühlem Blick gesehen; aber sein Buch wird viel zu wenig gelesen.

gerne von dem energischen Arbeiter an der Geschichte der babylonischen Astronomie belehren; aber wenn das Schließen so rasch geht, dann habe ich die Eisenbahn im Altertum nachgewiesen, wenn ich bei Heron von Alexandria Verwendung der Dampfkraft nachweise. Ich kann nicht leugnen, daß ich mir Beweise anders vorstelle. Es kommt an sich sehr wenig darauf an, ob das bescheidene Verdienst, die sieben Planetennamen den sieben Tagen der Woche beigelegt zu haben, einem reinen Orientalen oder einem hellenisierten, oder einem orientalisierten Hellenen zukommt («die Planetenwoche ist in ihrer ganzen Art nichts weniger als griechisch gedacht, vielmehr recht eigentlich orientalischem Stern glauben und persischem Zeitkultus gemäß« habe ich vor mehr als drei Jahren in meiner *Hebdomas*¹⁾ geschrieben); aber darauf kommt es, wenn Fortschritte gemacht werden sollen, allerdings recht wesentlich an, daß die Scheidung zwischen bloßer Vermutung und wirklichem Nachweis auch hier wie überall in der Wissenschaft klar und reinlich festgehalten wird.

1) In PAULY-WISSOWA'S *Realencyklopädie* VII 2547 ff. — Es sei bei dieser Gelegenheit darauf hingewiesen, daß von dieser Realencyklopädie ein 3. Supplement in Vorbereitung ist (bei dem u. a. auch die griechischen Astrologen besonders berücksichtigt werden sollen). »Die Herren Fachgenossen werden freundlichst gebeten, den Herausgeber, Prof. KROLL in Breslau 16, Hobrechtsufer 12, auf Lücken in den bisher erschienenen Bänden nach Möglichkeit aufmerksam zu machen. Bloße Verbesserungen von Druckfehlern und Nachträge inzwischen erschienener Literatur sollen in dem Supplementheft nicht berücksichtigt werden.«



Aus einem Briefe des Herrn Prof. August Kopff

an C. Bezold.

Heidelberg-Königstuhl, 17. Dez. 13.

. . . Gern komme ich Ihrem Wunsche nach, mich über den neuerschienenen astronomischen Keilschrifttext im Louvre, AO 6478, zu äußern, von dem Sie mir kürzlich (am 12. d. M.) Ihre eigene Transkription ohne Ergänzungen und später (am 15. d. M.) THUREAU-DANGIN's Ausgabe in der *Revue d'Assyr.* X, 4 sowie KUGLER's einschlägige Untersuchungen in dessen *Ergänzungen* zu Buch I und II seiner *Sternkunde*, S. 73 ff. übersandten.

Zunächst aber möchte ich — zum Teil mit Rücksicht auf die letztere Publikation — die Gelegenheit ergreifen, meinen Standpunkt gegenüber dem von uns in Gemeinschaft mit Herrn Kollegen BOLL bearbeiteten Text des Brit. Mus. 86378 (in der Abhandlung *Zenit- und Aequatorialgestirne am babylonischen Fixsternhimmel* in den diesjährigen *Sitzber. d. Heidelb. Akad. d. W.*, Abh. 11; ich will sie im folgenden mit ZÄF abkürzen) noch etwas zu präzisieren, bzw. zusammenzufassen, wie ich den Text bei seiner Bearbeitung aufgefaßt habe.¹⁾

1) Es darf hier wohl betont werden, daß diese unsere Akademicabhandlung fast am gleichen Tage wie der zweite Teil von KUGLER's *Ergänzungen* ausgegeben wurde, die in den beiden Schriften niedergelegten Resultate also von dem verdienten Verfasser der *Sternkunde* einerseits und von uns Heidelbergern andererseits völlig unabhängig erreicht worden sind. Und daß wir dabei in einer ganzen Reihe von Sternbestimmungen (Vela, Hercules, Serpens, Wega; Triangulum, Ursa minor, Polaris etc.) — ebenso wie schon früher bei der Identifizierung von Auriga, Perseus, Lyra und Bootes — zusammengetroffen sind, darin scheint mir eine gewisse Garantie dafür zu liegen, daß nun endlich gesicherte Grundlagen für die Erforschung des babylonischen Fixsternhimmels (abgesehen von dem schon länger bekannten Zodiacus) gewonnen sind. — Daß das ZÄF S. 6 u. ö. »Bur + kur« umschriebene Zeichen auch hier das gewöhnliche Zeichen für »Ziege« ist (KUGLER, *Erg.* S. 57, zu Z. 24), hatte mittlerweile auch ich aus der Vergleichung von CT 26, 44, 10b mit dem Duplikat K. 11267 (CT 26,



Wie schon auf Ss. 11 und 41 dieser Abhandlung angedeutet wurde, habe ich die Angaben von 86378 in der Regel auf Stern-Bilder, nicht auf Einzel-Sterne bezogen. Die Sätze über die heliakischen Aufgänge (Col. II, 36 ff.) gelten also für Sterngruppen. Wenn von irgend einem Sternbild gesagt wird, es gehe heliakisch auf, so bedeutet das: das Stern-Bild als solches wird vor Sonnenaufgang am Morgenhimmel sichtbar, wobei einzelne Sterne des Bildes schon vorher im strengen Sinn heliakisch aufgegangen sein können und wiederum andere noch nicht im strengen Sinn heliakisch aufgegangen zu sein brauchen. So wurde beispielsweise Dilgan mit Pegasus + α Andromedae identifiziert, obwohl dessen Hauptsterne nach der astronomischen Prüfung zum Teil schon früher aufgegangen sind, als die Textangabe erwarten läßt. Andererseits waren z. B. bei Orion die Hauptsterne noch nicht aufgegangen, was damit zu motivieren sein dürfte, daß die Bezeichnung des Stern-Bildes, das sich vielleicht im engeren Sinn, wie Sie annehmen (ZÄF S. 48), nur auf die Gürtelsterne bezieht, hier im weiteren Sinne auf alle in der Umgebung stehenden Sterne übertragen wurde.

Die im Text von 86378 mitgeteilten Daten können also bei der Identifizierung der einzelnen Stern-Bilder, da uns ja die genauen Grenzen dieser Bilder noch gar nicht bekannt sind, nur als rohe Anhaltspunkte und nicht als der Rechnung streng zu unterwerfende Beobachtungen angesehen werden.¹⁾ Natürlich kann man berechnen, welche Sterne an den im Text gegebenen Daten¹⁾ heliakisch (im strengen

49) 8a erschlossen. — Die Anm. 8 von ZÄF S. 14 kann jetzt gestrichen werden; der Originaltext bietet wirklich so, wie ich vermutete. — Ebd. S. 19, Z. 10. 17 ist natürlich mit KUGLER, a. a. O. S. 54 f. »Schwanz« von Leo bzw. »g« Urs. maj. zu lesen. — ZÄF S. 47, Z. 20 habe ich versehentlich »den linken Fuß« statt »die linke Hand« von Kusariqu geschrieben, wonach in Z. 22 wahrscheinlich » α « Ophiuchi zu verbessern ist. — Endlich sind jetzt natürlich die Ergänzungen von K. 9794 auf S. 58 zu streichen. — [Aber meine Übersetzung auf S. 26, 42 f. etc. halte ich gegenüber MEISSNER, DL 1913, Nr. 48, Sp. 3036 f.; 1914, Nr. 1, Sp. 28 f. aufrecht!] — *Bezold*.

1) S. auch ZÄF S. 54 f. und vgl. KUGLER, *Erg.* S. 34. — *Bez.*

Sinne) aufgehen; aber aus diesen Daten Schlüsse über die genauen Grenzen der Sternbilder ziehen zu wollen, heißt doch vielleicht mehr aus dem Text herauslesen als der babylonische Verfasser hineinlegte.

Auch die Textangabe, ein Stern stehe »in der Mitte des Himmels« (Col. IV, 13 ff.), braucht nicht genau den Moment des Meridiandurchgangs zu bedeuten: ein Stundenwinkel von einigen Graden für die Mitte eines Stern-Bildes wurde bei diesen Angaben vernachlässigt.

Es empfahl sich also hier das graphische Verfahren mittelst der drehbaren Sternkarte als völlig ausreichend, und dieses Verfahren, das im wesentlichen der Genauigkeit des Textes entspricht, wurde dem rein rechnerischen auch deshalb vorgezogen, weil die Karte einen guten Überblick über die verschiedenen zulässigen Möglichkeiten bei der Identifizierung gibt. Gerade durch die Karte bin ich — und zwar bevor Sie mir Ihre Entdeckung von *ziqpu* = Zenit mitteilten; vgl. Sie ZÄF S. 5 — auf die Identifizierung von Udkagabá = Cygnus (+ Cepheus) gekommen, wofür KUGLER früher (*Erg.* S. 9 f.) »wahrscheinlich Pegasus + Vulpecula« annahm, während er im neuen Heft (Ss. 31. 59) darunter »Cygnus + Pegasus« versteht.

Beachtenswert sind endlich noch die folgenden Vergleiche. Für den Abstand der Mitte der von uns als sicher oder doch wahrscheinlich identifizierten *ziqpu*-Stern-Bilder vom astronomischen Zenit bei 36° geogr. Br., und zwar nördlich +, südlich —, erhält man für

	das Jahr — 600	das Jahr — 2000
Bootes	+ 4°	+ 12°
Corona bor.	+ 3	+ 9
Serpens (pars ant.)	— 16	— 11
Hercules	— 1	+ 3
Lyra	+ 3	+ 1
Cygnus	+ 2	0
Andromeda	— 8	— 15
in ihrer jetzigen Ausdehnung		



	das Jahr — 600	das Jahr — 2000
Perseus	0°	— 9°
Auriga	+ 1	— 6
Gemini	— 5	— 10
Cancer	— 9	— 11
Leo	— 6	— 3
Coma Ber.	0	+ 2
Canes venatici	+ 16	+ 18
Mittl. Abweich. v. Zenit	7°,4	9°,5

Für — 600 schmiegen sich also die Stern-Bilder dem Zenit besser an als für — 2000.

Meine Prüfung des neuen Textes AO 6478 soll nur als vorläufig gelten; ich hoffe aber näher darauf zurückzukommen. Unabhängig von KUGLER und THUREAU-DANGIN (RA X, 221) hat sich auch mir ergeben, daß 1 *mana* »Gewicht« = 24 Zeitminuten; 1 *bīru* »auf der Erde« = 2 Wegstunden und 1 *bīru* »am Himmel« = 54000 *bīru* »auf der Erde«; ebenso daß das *bīru* »auf der Erde« = 30 *uš*; Col. II des Textes gibt also den der Zeit entsprechenden Weg auf der Erde, Col. III den wirklichen Weg von einem Stern zum andern am Himmel in Längenmaß an. Daraus ließen sich auch die Textergänzungen und die Verbesserungen von Zz. 10 und 12 der Vorderseite ($\frac{5}{6}$ st. $\frac{2}{3}$ bzw. $\frac{1^2}{3}$ st. $\frac{1^5}{6}$) gewinnen. Desgleichen ergab meine Umrechnung der Textangaben in Bogengrade mit KUGLER's Berechnungen völlig übereinstimmende Resultate.

Der Text enthält streng genommen keine Fixstern-Distanzen; denn er gibt nicht die Entfernung von Sternen im größten Kreis, die zu bestimmen mangels aller Meßvorrichtungen nicht möglich war, sondern beschränkt sich darauf, die Zeiten festzulegen, zu denen die Einzel-Sterne, um die es sich hier zum größten Teil handelt, nacheinander einen bestimmten Kreis, den Meridian oder Horizont (und zwar, wie KUGLER, *Erg.* S. 79 bereits hervorgehoben hat, den Osthorizont) erreichen. Da die hier vorkommenden Sterne sich



auf einen verhältnismäßig schmalen Streifen beschränken, so erhält man hierdurch wenigstens genäherte Werte für die Fixstern-Distanzen.

Die weiteren Identifizierungsversuche erfolgten dann — und zwar zunächst wiederum nur mit Hilfe der Sternkarte —

1. unter der Annahme, daß die Zeitangaben des Textes — in *mana* »Gewicht« ausgedrückt — nicht Differenzen der Aufgangszeiten, sondern die Unterschiede der Kulminationszeiten der Gestirne bedeuten, was mir deshalb wahrscheinlicher ist, weil Bestimmungen von Sternabständen wohl leichter bei Beobachtung von deren Kulminations- als von deren Aufgangszeiten ausgeführt werden können;

2. unter der Voraussetzung, daß die in AO 6478 niedergelegte Reihe von Beobachtungen dieser Zeitabstände einen Versuch darstellt, die gegenseitige Stellung heller Zenitsterne zahlenmäßig festzulegen. Bei meinen Identifikationen sind deshalb möglichst helle Sterne ausgewählt, auch da wo die Annahme schwächerer Sterne eine bessere Übereinstimmung der Zahlen des Textes mit der Wirklichkeit ergeben hätte.

Die Beobachtungsgenauigkeit des neuen Textes stellt sich dann allerdings als recht gering heraus; in den Rektaszensionsdifferenzen ergeben sich Fehler von 4° und sogar 5° (einschließlich etwaiger Abrundungsfehler). Gibt man aber diese Fehlergrenze zu, so lassen sich sämtliche Unstimmigkeiten des Textes aus Beobachtungsfehlern erklären, und man umgeht zwei Schwierigkeiten, nämlich a) die bedenkliche Annahme, daß die Babylonier bei der Festlegung der Stern-Distanzen ziemlich schwache Sterne und nicht die oft in unmittelbarer Nähe stehenden hellen beobachtet hätten, obwohl von solchen schwachen Sternen sonst meines Wissens in derartigen Texten nirgends die Rede ist; und b) die Annahme von Verwechslungen von Sternen, ganz besonders einer konstanten Verwechslung zweier weit entfernter Sterne: β und δ Herculis. Letztere Annahme, nämlich daß die babylonischen Astronomen in offenbar vielgelesenen und,

wie es nach dem Befund von 86378 und seinen Duplikaten den Anschein hat, ziemlich sorgfältig tradierten Schultexten durch mehr als drei Jahrhunderte hindurch die falsche Identifizierung zweier um über 10° voneinander entfernter Sterne nicht sollten bemerkt haben, ist nahezu undenkbar.

Und darin, d. h. in der Bevorzugung möglichst heller gegenüber von lichtschwächeren Sternen und in der Vermeidung einer »Lücke« bei der Aufzählung der Zenitgestirne liegt der prinzipielle Unterschied meiner Identifizierungen gegenüber denen KUGLER's. Freilich ist man dann, wie schon hervorgehoben wurde, gezwungen, die Beobachtungsgenauigkeit als sehr gering anzunehmen, noch wesentlich geringer, als KUGLER sie annehmen will. Aber KUGLER selbst hat (*Erg.* S. 76) die Erfahrung gemacht, daß sich ein Versuch von ihm, »die Ehre der babylonischen Meßkunst zu retten«, als vergeblich erwies, und betont (ebd. S. 81, vgl. S. 133), daß in AO 6478 »sowohl unter der Voraussetzung von Differenzen der Aufgangs- als auch von Kulminationszeiten sehr fehlerhafte Beobachtungs- bzw. Kompositionsfehler vorliegen«. Gerade da auch seine Annahme von Aufgangszeiten keine von Störungen freie Interpretation des Textes ermöglicht, habe ich von dieser seiner Erklärung der Zeitangaben vorläufig abgesehen. Einige Proben haben mir indessen schon jetzt gezeigt, daß auch hier — wenn man helle Sterne bevorzugt, wobei Verwechslungen nicht anzunehmen sind — die Beobachtungsgenauigkeit nicht größer ist als die oben von mir angegebene.

Unter den beiden oben (S. 356) hervorgehobenen Voraussetzungen sind nun vorläufig die folgenden Identifizierungen des Textes erhalten worden, die freilich bei genauerer Prüfung in einzelnen Fällen später durch andere ersetzt werden mögen:

Šudun¹⁾ α Bootis (wie KUGLER)

1) K. 11306 (CT 26, 48), 2. 3. 7 zählt drei »Joch-Gestirne« auf: 1. Draco, das »Joch des Himmels« (*ša šamī* ergänzt nach K. 11926 (CT 12,



Šudun-anšu <i>arkēti</i> . . .	ε Bootis
Gamti	α Coronae
<i>Mašati</i>	ζ Herculis
<i>Urkāti</i>	δ Herculis
Dil	ξ oder θ Herculis (vgl. K.)
<i>Bilit-balāti</i>	α Lyrae (wie K.)
<i>Kumaru ša</i> Udkagaba	β Cygni
<i>Nibū ša irtišu</i>	γ Cygni
<i>Qinšu</i>	α Cephei
<i>Asidu</i>	ο Andromedae
Stern 4 von Lulim ¹⁾ . . .	α Andromedae

42), 6 und K. 4230, IV (CT 12, 43), 25; vgl. KUGLER, *Erg.* S. 56); 2. Bootes, das »Joch der Erde« (♄, BRÜNNOW no. 7392; auch in dem unveröffentlichten Text K. 1776 löst Šú.pa den   ab); und 3. Vela (zur Ergänzung s. 81-7-1, 4 r 1), das »Joch des Meeres«. — *Bez.*

1) »Stern 4 von Lulim«, nicht »die vier des Lulim« (KUGLER, *Erg.* S. 85), »Quatre (étoiles)« du *Lulim* (THUREAU-DANGIN, l. c. p. 220) schrieb ich in meiner dem Herrn Kollegen übersandten Transkription, weil später ganz ähnlich vom »Stern 4 (hier steht allerdings vor der Zahl ausdrücklich *kakkabu*) seiner (des Löwen) Brust« etc. die Rede ist; »die vier Sterne des Lulim« hätte der Schreiber wohl durch 4 *kakkabāni ša* Lulim ausgedrückt, wie später die »2 Sterne des Kopfes des Löwen« durch 2 *kakkabāni ša qaqqa* Urgula. — Wenn oben im Text dieser Stern als α Andromedae erkannt wurde, so scheint dies ja zunächst unseren früheren Angaben (ZÄF Ss. 11⁴. 46 f.) zu widersprechen, wonach α Andromedae zu Pegasus (Dilgan) zu rechnen ist. Die Erklärung dieser angeblichen Diskrepanz dürfte aber gerade in der von BOLL (a. a. O. S. 46) angeführten Ptolemaios-Stelle zu suchen sein: ebenso wie von den Griechen, wurde eben auch von den Babyloniern α Andromedae als ein ἀστὴρ κοινός, sc. τοῦ Ἰαπυῶν καὶ τῆς Ἀνδρομέδας angesehen. Wie mir BOLL neuerdings mitteilte, kommen solche »gemeinsamen« Sterne bei Ptolemaios gelegentlich auch an zwei Stellen vor; vgl. dort am Schluß von Aquarius (HEIBERG II, 124, 1): ὁ ἕοχατος τοῦ Ὑδατος καὶ ἐπὶ τοῦ στόματος τοῦ νοτίου Ἰχθύος und noch einmal bei Piscis austrinus (ib. II, 166, 17): ὁ ἐν τῷ στόματι ὁ αὐτὸς τῆ ἀρχῆ τοῦ Ὑδατος. Und dies hängt, wie ich bestimmt annehmen und vorläufig schon hier bemerken möchte, mit einer eigentümlichen babylonisch-astrologischen Auffassung zusammen, die zunächst freilich nur aus einzelnen Beispielen zu rekonstruieren ist. Nach dieser Anschauung oder, wenn man will, »Lehre« hatten offenbar alle (größeren) Stern-Bilder gewisse gemeinsame (Grenz-)Sterne oder Sterngruppen. Perseus greift in Andromeda über (vermutlich mit Alamak; *Suppl.*²

<i>Ummulūti</i>	Gruppe bei ξ Andromedae
<i>Nibū ša Šugi</i>	β Persei (wie K.)
<i>Našrapu</i>	ε Persei
Gam	Auriga (wie bekannt), speziell wohl <i>a</i> Aurigae
<i>Rittu Gam</i>	β oder ϑ Aurigae (vgl. K., <i>Erg.</i> S. 87)
Maštabba	Gemini (wie bekannt)
Allul ¹⁾	Cancer (wie bekannt)
Die zwei Sterne von	
<i>Qaqqad Urgula</i>	ε und μ Leonis (wie K.)
Stern 4 <i>ša irtišu</i>	ζ Leonis (wie K.)
„ 2 <i>ša rapašišu</i>	ϑ Leonis (wie K.)
„ 1 <i>ša zibbatišu</i>	β Leonis (wie K.)
Abil	Coma Ber.
Šudun-anšu	η Bootis (wie K.)

Asidu = *o* Andromedae ist zwar ein verhältnismäßig schwacher Stern, hebt sich aber am Himmel aus der Umgebung noch schwächerer Sterne sehr deutlich ab. Inbezug auf die Milchstraße steht er symmetrisch zu *a* Cephei = *Qinsu* und würde mit letzterem, wenn beide als »Beine« oder Teile von solchen angenommen werden, sich als Ergänzung zu Udkagaba = Cygnus + Cepheus gut einfügen. Allerdings gehörte dann unsere Lacerta noch zu Udkagaba, was gegen ZÄF S. 13, N. 7 spricht.

Die Identifizierung von Abil mit Coma Ber. wäre unmöglich, wenn die Zeitangaben des Textes sich nicht, wie

LIII r 15); Andromeda in Cygnus (*Suppl.*² LXXVIII, col. II, 17); — Pisces W (*Anunitu*) greift, wie es scheint (trotzdem am Himmel ein Stückchen unseres heutigen Aquarius dazwischensteht), in Capricornus E (Simmah) über (*Sin* III, 120; *Suppl.*² LXXI, 7; *Rep.* 116 A o [2]); ferner Sagittarius in Scorpius (*Rep.* 209 o 3 etc.); Scorpius in Libra (86378, II, 11 etc.) und Virgo in Corvus (*Suppl.*² LXXX, 4). Die nähere Begründung dieser hier angedeuteten astrologischen Betrachtungsweise muß indessen künftigen Ausführungen vorbehalten bleiben. — *Bezold*.

1) Bzw. *Šittu*; s. THUREAU-DANGIN, l. c. p. 225. — *Bez.*⁵

hier vorausgesetzt, auf Kulminationen, sondern, wie KUGLER annimmt, auch auf Sternaufgänge beziehen könnten; aber der dann in Betracht kommende westlichste Teil von Virgo stünde doch für ein Zenitgestirn recht südlich. Außerdem ist Coma Ber. eine scharf ausgeprägte Sterngruppe, was von dem westlichsten Teil von Virgo (bei *o*) nicht gesagt werden kann.

Aus den beiden hier angeführten Beispielen ersieht man, daß Stern-Bilder, wie die in ZÄF mit Lacerta, Coma Ber. oder Canes venatici identifizierten, für deren Bestimmung dort nur wenige Anhaltspunkte vorhanden waren, möglicherweise noch anders gedeutet werden müssen, wenn weiteres Material vorliegt.

Aus dem Text geht schließlich noch hervor, daß der Parallelkreis in 36° Deklination (entsprechend der in ZÄF angenommenen ungefähren Breite von Ninive) in 648000 Teile eingeteilt ist. Da als Einheit ein auf der Erde gebräuchliches Längenmaß zugrunde liegt, so ist die Annahme, daß man es hier mit einer Winkeleinteilung zu tun habe, sehr unwahrscheinlich; auch die große Zahl spricht stark gegen diese Annahme. Dagegen läßt sich die Zahl 648000 wohl verstehen, wenn sie den Umfang eines Kreises am Himmel in Längenmaß angibt. In Fortführung der Auseinandersetzungen von KUGLER, *Erg.* S. 78 ist die Entstehung dieser Zahl wohl folgendermaßen zu erklären. Man beobachtete für die beiden Ränder des Vollmonds den Zeitunterschied der Kulmination. Wenn man dabei die Beobachtung nicht nur am Äquator, sondern in verschiedenen Deklinationen ausführte, so erhielt man einen etwas zu großen Wert für den Monddurchmesser und kam dann zu der Annahme, daß der Zeitunterschied für die beiden Mondränder der 648. Teil des Tages ist. Gerade diese Zahl wählte man offenbar der Zwölfzahl zuliebe, deren Vielfaches sie ist ($12 \cdot 9 \cdot 6$). Um die Fixsterne in eine entsprechend große Entfernung zu rücken, nahm man dann für den Umfang des Kreises am Himmel das Tausendfache dieser Zahl in Ein-

heiten von *bīru* an. Wollte man streng daran festhalten, daß 648 000 *bīru* den Umfang des Parallelkreises in 36° Deklination angäben, so würde sich eine Entfernung der Sphäre von 127 478 *bīru* oder 1 363 000 km (vgl. THUREAU-DANGIN, *Fourn. as.* 1909, t. XIII, p. 98) ergeben. Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, daß bei dieser Berechnung der Text viel zu scharf interpretiert ist. Denn die Einteilung des Kreises in 648 000 Teile bezieht sich doch wohl nur auf einen größten Kreis am Himmel und nicht auf einen Parallelkreis.

Hierin liegt die Schwierigkeit, daß man dann nicht eingesehen haben sollte, daß der Parallelkreis kleiner sein muß als der größte Kreis; man müßte daraus also folgern, daß die Babylonier jedenfalls damals noch nicht mit der Vorstellung einer Himmelskugel gerechnet, sondern angenommen haben, daß bis über den Zenit hinaus die Parallelkreise gleichen Umfang mit dem Äquator haben. Damit würde sich, wie mir Herr Kollege BOLL mitteilt, sehr wohl die vielbesprochene Stelle in den Fragmenten des Anaximenes (*Hippol. ref.* I 7) vertragen, wonach die Sterne sich um die Erde bewegen wie der Hut um den Kopf des Menschen.¹⁾ Der »Hut« ist also so zu denken, daß er nicht unmittelbar sich nach oben verengt, sondern bis zu einer gewissen Höhe dieselbe Weite behält und sich dann kappenförmig zusammenschließt, und daß er, wie man schon früher angenommen hat, schief nach hinten auf dem Kopf sitzt, d. h. — auf den Himmel übertragen — das Himmelsgewölbe hat bis zu einer gewissen Deklination die Form eines Zylinders, der gegen den Pol zu durch eine Kalotte abgeschlossen ist

1) Ὅν κινεῖσθαι δὲ ὑπὸ γῆν τὰ ἄστρο λέγει (scil. Ἀναξίμενης), καθὼς ἕτεροι (scil. Ἀναξίμανδρος) ὑπελήφασιν, ἀλλὰ περὶ γῆν, ὡσπερὶ περὶ τὴν ἡμετέραν κεφαλὴν στρέφεται τὸ πλῆρον (DIELS, *Fragm. d. Vorsokr.*² I 18, 45). Vgl. ZELLER, *Phil. d. Gr.*⁵ I 248 f.; HEATH, *Aristarchos of Samos* (1913) p. 41. Sonach hätte Anaximenes in seiner Astronomie, wie das schon durch andere Gründe festgestellt ist, sich rückschrittlich gezeigt und Anaximander's kühne Annahme zu Gunsten der älteren, babylonischen Anschauung wieder aufgegeben. Ein *πλῆρον* von der Form, wie sie für Anaximenes' Vergleich gefordert wird, zeigt etwa der Erzgießer einer rotfigurigen attischen Schale in Berlin (BAUMEISTER, *Denkmäler* S. 506) oder der Hephaistos von Piazza di Spagna in Rom (ebd. S. 642). — *Boll.*

Has the value *tik* in Sumerian?

By J. Dyneley Prince.

JOH. V. GALGÓCZY in a letter in ZA XXVII, p. 390 f., insists that the so-called *TIK-KIŠADU*-sign has a value *tig(k)* in Sumerian, basing his theory on the transcriptions *TIK-ud-du-a* = *naxlaptu*, KB IV, 292, rem. 7; *TIK-xar* = *šimir kišadi*, KB V, 2, 33; *za-kur-TIK* = *cibir kišadi*, KB VI, 240, rem. 3, of PEISER, WINCKLER and JENSEN respectively, and adding that I can hardly doubt the ability of these gentlemen to "read the ideograms".

I certainly do not doubt their ability in this direction, but I maintain that, when each of the above mentioned scholars reproduces  by *TIK* in capital letters, he is not attempting to read the ideogram, but is merely indicating the ideogram by the conventional method of giving a well known value, Semitic or Sumerian, in capitals. This is not recording a value, but, on the contrary, indicating to the reader that the phonetic value is either unknown or uncertain. V. GALGÓCZY is evidently not familiar with this Assyriological device, or he would not cite the three passages just quoted as authority for a Sumerian *tik*-value for . It is unfortunate that the Semitic *tik*-value should have been arbitrarily chosen to indicate  which has the sign-names *gu-u-nu*, BR. 3199; *gu-u*, BR. 3200, and *kišadu*, BR. 3203, the latter plainly from the equation *GU* = *kišadu* 'neck', BR. 3215. It should be noted that the other signs with *gu*-values are named respectively: *kagu* = *KA*, BR. 502; *guttu* = *GUD*, BR. 5731; *tukullu* and *su* = *KU*, BR. 10493-4; *gu* = , BR. 11136; viz., in each case with a characteristic value of the sign in question predominating in the sign-name, which is the usual system followed in the Sumerian sign nomenclature. The sign  is never called *tikkû*, as might be expected if it had a Su-

merian value *tik*, of which there is as yet no evidence. The Semitic *tik*-value was probably given to this sign, because of the Assyrian word *tikku* 'neck', a synonym of *kišadu*. *Tikku* 'neck' is probably an associated cognate of *tikkatu* 'rope' (*תִּקָּה) which may be regarded as a derivative from Semitic *takû*, secondary from *wakû* = Arab. وَكِيَ 'bind; lean on'; cf. اِتْكَأ 'a leaning upon; relying upon; confidence'. The original meaning of 𒀭𒀭𒀭 'neck' seems to have been 'turn', with which should be compared Heb. צִנָּר 'neck' from צוּר 'turn', from which comes Assy. *cirru* 'pivot' or 'hinge of a door'. I will refer Mr. v. GALGÓCZY to my original note, ZA XXVII, p. 260, for the probable development and connection of the meanings of 𒀭𒀭𒀭.

Whether or not *GU-EN-NA* in GB Cyl. XVI, 17 means 'prince' or indicates a locality or ritual object of the temple may be passed over at present, but certainly v. GALGÓCZY's identification of this *GU-EN-NA*, on the strength of a supposed *tig*-value for *GU*, with the Ugro-Turkish *teknö*, *tekenö* 'trough, hollow vessel' does not inspire confidence, nor strengthen the probability that there was a Sumerian word *tig-en-na*. There is no satisfactory evidence to prove an affinity between Sumerian and either Ugro-Altaiic or Turkish. The interesting parallels in sentence-construction already set forth by v. GALGÓCZY in recent numbers of ZA between Magyar and Sumerian are not in themselves conclusive, as such comparisons may be made between many agglutinative-polysynthetic idioms of widely separate origin. They partake rather of the general nature of agglutination than of a specific family relationship. Such parallels might even be drawn between Sumerian and American Indian, as, to cite a simple example: Sum.: *gu(KA)-bi xu-mu-ra-ab-bi* 'let him speak that word to thee', IV, 15, 45b (*mu* = 3 p.; *rab*¹)

1) The infix *rab* is not used exclusively to denote the second person; see my *Materials* p. XXXIII, but, like all the Sumerian prefixes and infixes, is personally indeterminate.

here = 'thee'; *bi* = 'speak'); San Blas of Panamá¹⁾: *i'ti-pe-takse* 'he (*i'ti*) sees (*takse*) thee (*pe*)'. More complicated parallels may be multiplied without attaining any satisfactory result.

I note that *teknö*, *tekenö* 'trough' in Ugro- Altaic is not regarded by the authorities²⁾ as a native element, but is cited as one of the Turkish loanwords introduced into Ugric before the occupation of Hungary by the Magyars. This opinion, if correct, eliminates any connection between the Ugric and Sumerian, so far, at least, as this word is concerned.

To suppose, finally, that *tig-en-na* could mean both 'prince' and 'trough' seems rather far-fetched, and is not aided by the citation of *kišadu* = both 'neck' and 'bank, shore' = also *axu* 'side', which are by no means "heterogeneous ideas" (v. GALGÓCZY), as Heb. קַנְיָה 'shoulder' and Assyrian *idu* 'hand' may both mean 'side', as well as 'shoulder' and 'hand' respectively.

Die Malkisedek-Episode in Genesis 14.

Von K. Kohler.

Das vierzehnte Kapitel der Genesis tritt auffallenderweise aus dem Rahmen der Abrahamsgeschichte heraus, und hat man ihm seit WELLHAUSEN den Charakter eines *Midrasch*, d. h. einer künstlich aufgeputzten Schuldichtung beigelegt. Haben ja die Versuche der Keilinschriftenforscher, die Geschichtlichkeit der Erzählung mit Hinweis auf den

1) See J. D. PRINCE, *Prolegomena to a Study of the San Blas Language of Panamá*, *Amer. Anthropologist* XIV, p. 114.

2) GOMBOCZ ZOLTAN, *Honfoglaláselőtti Török Jövevényyszavaink* p. 85; "our Turkish loanwords before the (Magyar) occupation of the fatherland". He cites several authorities.

Namen Hammurabi = Amrafel, auf Kudur und Lagamar in Kedorlaomer und Anderes zu retten, sich als unhaltbar erwiesen. Siehe besonders MEINHOLD, *I Mose 14* im Beiheft zur *Z. f. A. W.* XXII und jetzt auch MORGENSTERN in dem Artikel *Genesis 14* in der mir gewidmeten Festschrift *Studies in Jew. Lit.*, Reimer 1913, S. 236. Beide Forscher sprechen auch der Malkisedek-Episode, die sie der Zeit des makkabäischen König-Priestertums zuschreiben, allen geschichtlichen Wert ab; letzterer freilich läßt die Bezugnahme des 110. Psalm auf den Makkabäer Simeon im Ungewissen. Dahingegen erblickt GUNKEL in seinem *Genesiskommentar* wie in seinem neueren Werk *Die Urgeschichte und die Patriarchen* S. 192 f. in Malkisedek »eine Gestalt der Überlieferung, vielleicht sogar eine geschichtliche Person der vorisraelitischen Zeit, als Jerusalem der Sitz eines bedeutenderen Reichs gewesen, als dessen Hauptvertreter den Späteren Malkisedek galt«. Diese, wie hier gezeigt werden soll, richtige Erkenntnis GUNKEL's wurde jedoch durch seinen, mit den meisten Neueren geteilten, mangelhaften Einblick in die Komposition des Kapitels getrübt, so daß er »Alt-historisches und Sagenhaftes, Gutbeglaubigtes und jüngste Erdichtungen kritiklos« darin zusammengewürfelt findet.

Gerade hier nun hat MORGENSTERN mit seinem kritischen Blick Bahn geschaffen, indem er in den Versen 11—17 a und 21—24 eine ältere Erzählungsgeschichte erkennt, in welcher eine einfache Beduinenrazzia geschildert wird, die Abraham mit seinen Bundesgenossen siegreich verfolgt, um nicht bloß seinen Neffen Lot zu retten, sondern auch dem König von Sodom die ihm entrissene Habe zurück-erstaten zu können. Ein dem Vers 11 vorausgehendes, jetzt ausgefallenes oder ausgemerztes Stück hatte Namen und Herkunft dieser Beduinenhorde angegeben. Diese so herausgeschälte Erzählung ist kaum mehr als »Midrasch« zu bezeichnen, wie MORGENSTERN S. 228 will; im Gegenteil, der Anfang von Kap. 15 scheint gerade auf diesen Kampf Abraham's hinzuweisen, und sonach hätten wir hier einen ge-



schichtlichen Vorgang vor uns, bei welchem die Großmut Abraham's hervorgehoben werden sollte.

Einen ganz anderen Charakter aber trägt der in den Versen 1—10 geschilderte Krieg der fünf Könige des Sodomsgefildes mit den vier Königen des Nordens, dessen Darstellung eine Bekanntschaft mit der altbabylonischen Geschichte, wie sagenhaft dieselbe auch lautet, voraussetzt und in welcher auch mythische Völkernamen, wie die Refaim und Emim u. dergl., als Kolorit des Ganzen benützt sind. Wir haben es hier offenbar mit einer, vielleicht ursprünglich dem uralten Damaskus entstammenden Volkssage zu tun, die die Namen der altbabylonischen Geschichte bunt durcheinander mischte und widerspruchsvoll Dinge und Personen zusammenfädelte. Wieviel hier ausgefallen, das läßt sich freilich nicht mehr feststellen. Nach Vers 20 scheint in dieser Erzählung nicht Lot, sondern Abraham der Angegriffene zu sein, der seine Bedränger siegreich zurückschlägt und große Beute macht, mit der er nach dem Tal Schaveh, dem Königstal bei Jerusalem, einzieht. Auf alle Fälle bildet die Begegnung Abraham's mit Malkisedek, dem Priester-König von Salem (= Jerusalem) den Gipfelpunkt der Erzählung. Die leuchtende Gestalt der Urzeit Palästina's, wie sie in der Volkssage lebte, der priesterliche Fürst des altehrwürdigen Jerusalem's oder Salem's, muß die Hoheit Abraham's »des Hebräers« anerkennen und im Namen der altkanaanäischen Gottheit, des El Eljon, ihn segnen, gerade wie die Hethiten des alten Hebron ihm als »Fürsten der Gottheit« huldigen (Genes. 23, 5).

Betrachten wir nun die Gestalt Malkisedek etwas näher, so tritt dieselbe gerade aus dem Dunkel der mythischen Vorzeit uns recht greifbar entgegen, gleichviel ob wir sie als geschichtliche Person bezeichnen wollen oder nicht. Haben wir ja aus den Amarna-Tafeln zur Genüge erfahren, daß bereits im fünfzehnten vorchristlichen Jahrhundert Jerusalem oder richtiger Urusalimu der Sitz eines einflußreichen Königtums im Herzen Palästina's war, und scheinen die

Briefe des Statthalters Abdcheba an Amenophis IV. (KB V, 102—103) anzudeuten, daß der Glanz des erblichen König-tums eben unter diesem Vasallen Ägyptens bereits erblichen war. Von dieser ehemaligen Glanzperiode Jerusalem's wissen noch in biblischer Zeit verschiedene Lokalsagen zu erzählen. Bei der Invasion Josua's steht nach Jos. 10 Adonisedek, der König von Jerusalem, an der Spitze eines Kriegsheeres dem Eroberer gegenüber, und derselbe scheint, nach dem Urteil vieler Exegeten, identisch mit Adonibezek, der mit abgehauenen Daumen und Zehen in Jerusalem stirbt, be-kennend, daß er siebenzig Königen dieselbe Schmach zu-gefügt habe (Richter 1, 5—7). Somit hat auch nach israeli-tischer Überlieferung der König von Jerusalem in alter Zeit eine Führerrolle gespielt, wie sie keinem Anderen zuge-kommen.

Die Namen Malkisedek und Adonisedek weisen nun mit Bestimmtheit auf einen göttlich als »König« und »Herr« verehrten Šedek hin, den PRAETORIUS auf himjaritischen In-schriften, BAUDISSIN und BLOCH im Phönizischen wiederge-funden haben (s. MOORE, Kommentar zu den *Richtern* S. 16) und der im Sternnamen Jupiter's צָרֶק (*Shabbath* 156^{a,b}) steckt, — vielleicht am besten mit »Glück« oder »Sieg« zu übersetzen, wie das Wort häufig in Deutero- und Dritto-Jesaias ge-braucht wird. Wenn sonach Jerusalem oder die Zionsstadt bald עִיר הַצְּדָק (Jesai. 1, 26) oder בְּנֵי הַצְּדָק (Jerem. 31, 22) genannt wird, und der Psalmist die Tempeltore Jerusalem's שְׁעֵי צְדָק nennt (Ps. 118, 19), so liegt hier eine absichtliche Begriffsumwandlung des Wortes vor, dessen ursprünglich mythische Bedeutung ins Moralische übertragen wurde, als wäre die Stadt des Glücksgottes von Anfang »die Stadt der Gerechtigkeit« geheissen worden und die Zionstore die, »durch welche die Gerechten einziehen«. Vgl. noch Ps. 132, 9.

Richtig bemerkt GRESSMANN, *Die älteste Geschichts-schreibung etc.* S. 135, daß sich um das vorisraelitische Je-rusalem ein Kranz von Legenden gewoben als »die einzig-

artige Gottesstadt« und um Zion als »den Gottesberg«, der in mythischen Bildern besungen wird, »die Wonne der ganzen Welt«, »die Stadt des großen Königs« (Ps. 48, 3; 46, 5). Doch hat er schwerlich die rätselhafte Erzählung von der Eroberung Jerusalem's (II Sam. 5, 6—16) richtig erfaßt, die offenbar vom Chronisten geflissentlich entstellt ist (I Chron. 11, 5 ff.), eben weil sie der späteren Zeit anstößig erschien. Unter den »Blinden und Lahmen«, von denen V. 6 und 8 die Rede ist, können nichts Anderes als die, vielleicht vom Volkswitz so bezeichneten Pätaken oder Schutzgötter des Jebusiters, resp. der Zionsburg, gemeint sein, die dann David wirklich vom furchtlosen Angreifer der Jebusiten die (Wasserleitungs?)Röhre hinabschleudern läßt, und der Chronist hat hier die Mitteilung, daß Joab der Angreifer war. Auf alle Fälle ist um die Eroberung Jerusalem's wie um die Besitznahme des jebusitischen Grundstücks, auf dem der Tempel sich später erhob (II Sam. 24, 20—25 und I Chron. 21, 1—31) eine ganz wunderliche Sage gewoben, die auf ein ehemaliges urkanaanäisches Heiligtum zurückweist.

Nun aber ist es ganz unbeachtet geblieben, daß Josephus bei Gelegenheit seiner Erzählung von der letzten Eroberung Jerusalem's im *Jüd. Krieg* VI, 10, offenbar nach alter Volkssage, Malkisedek als den Gründer Jerusalem's nennt, der den Namen »gerechter König« wohl verdiente. Er war deshalb auch der erste Priester, der Gott diente und die Stadt Salem zur heiligen Stadt (Anspielung auf den griechischen Namen: Hierosolyma) machte. Wir haben hier somit aus Josephus' Zeit die Lokalsage, die den zu Abraham's Zeit lebenden Priester-König Malkisedek als eine Art Urpriester und Gründer Jerusalem's im Volke fortleben ließ. Von hier aus gesehen gewinnt denn auch der 110. Psalm neue Bedeutung. Der da gefeierte fürstliche Sieger auf dem Zionsthron wird durch ein göttliches Orakel vom heiligen Berge aus zum Priester für ewig nach dem Vorbild des Urpriesters und Urfürsten Malkisedek erklärt. Ob wir an Simeon den Makkabäer zu denken haben oder an einen



siegreichen Hohepriester der älteren Zeit, soll hier nicht untersucht werden. Der gedrungene Styl und die fragmentarische Gestalt des Hymnus spricht zu Gunsten des letzteren.

Merkwürdigerweise aber treibt die im Volke lebende Malkisedek-Sage noch weitere Wurzeln und Blüten, die hier gar wohl in Betracht kommen müssen, um die Meinung, als sei Genesis 14 die Erfindung eines müßigen Kopfes, vollends aus dem Wege zu räumen. Im Hebräerbrief (7, 1—3), in welchem der 110. Psalm auf den Davididen Christus nach dem Vorgange der Evangelien bezogen wird, erscheint Malkisedek als eine vorzeitliche übermenschliche Persönlichkeit, die »ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlecht, weder einen Anfang der Tage noch ein Ende des Lebens hat« und die, »dem Sohne Gottes verglichen, Priester in Ewigkeit bleibt«. Daß hier ein anderer Malkisedek-Mythus vorliegt, ist unverkennbar, und ist hiezu der nur lückenhaft erhaltene *Midrasch Rabba* zu Klagelieder 5, 3 zu vergleichen: »Ihr seid, sagt ihr, zu vaterlosen Waisen geworden, fürwahr ich werde euch einen Erlöser aufstellen, der weder Vater noch Mutter hat.« Was da folgt, verrät eine späte Eintragung an Stelle des Ursprünglichen: Das ist Esther, von der es heißt: »Sie hatte keinen Vater und keine Mutter« (Esth. 2, 7). Das Richtige hat noch RAIMUND MARTINI (*Pugio Fidei* S. 125) vorgefunden: Es heißt ja Zach. 6, 12: »Ein Mann des Sprosses, und aus seiner Stelle wird er aufsprießen« (das soll bedeuten: aus sich selbst ohne Vater und Mutter!), und ebenso Jes. 53, 2: »Und er wuchs auf vor Ihm wie ein Sprößling und wie eine Wurzel aus dürrer Land.« Auf ihn (den Messias) sprach David in Psalm 110 die Worte: »Aus dem Schoß der Mannhaftigkeit kommt dir der Tau deiner Jugend Malkisedek«, und Psalm 2, 7 spricht Gott: »Ich habe dich heute gezeugt.« Der Messias also galt in vorchristlichen jüdischen Kreisen als ein vorweltliches, unzeugtes Wesen (vgl. Genes. I, 5), und mag man mit ihm Malkisedek auf Grund von Psalm 110, 4 identifiziert haben. Hieher gehört auch die eigenartige Haggadah (*Suk-*



kah 52^b, vgl. *Cant. R.* II, 29), daß unter den in Zacharia 2, 3 genannten vier göttlichen »Schmieden« die beiden Messiasse, der Davidsson und der Sohn Ephraim's, Elias und Malkisedek zu verstehen seien. Nun wird *Falkut Reubeni* 9^d und ebenso bei Epiphanius, *Haeres.* 55, 3 Elias, dessen Herkunft nirgendwo in der Schrift angegeben ist, tatsächlich als »vater- und mutterlos« bezeichnet, und so werden wohl all diese vier genannten Persönlichkeiten einmal als vorweltlich und fortlebend gegolten haben. Gerade daß die Rabbiner geflissentlich an Stelle Malkisedek's Schem, den Sohn Noah's, setzen (*Nedarim* 32^b und häufig im Midrasch wie im Targ. zur Stelle; vgl. auch Epiphanius, l. c. 55, 6), verrät die Tatsache, daß man an der ehemaligen Vergötterung Malkisedek's, gerade wie an der Enoch's, später Anstoß genommen hat.

Daß aber die Sekte der Melchisedekianer eben Malkisedek über Christus gesetzt (Epiphanius, l. c.; s. HILGENFELD, *Ketzergeschichte* 611), bezeugt die Fortdauer dieser Verehrung, die nachher in der reich ausgesponnenen Sage von der Schatzhöhle, in der Malkisedek, der Enkel Schem's, als der Wächter des Adamkörpers in ewiger Verborgenheit das Priesteramt für alle Zeiten verwaltet, ihre christliche Umgestaltung gefunden, wie die syrische *Schatzhöhle* (übersetzt von BEZOLD 1883, S. 26—29) und das christliche *Adam-buch* (ins Deutsche übersetzt von DILLMANN, *Fahrh. d. bibl. Wissensch.* 1853, S. 111—116, engl. von MALAN 1882, 166—183 und Noten 243 f.) zeigen. Auch diese Sage, die an die Schädelstätte (Golgatha) Adam's anknüpft, scheint, wie DILLMANN in der Note 118 S. 142 bemerkt, an einen ursprünglich jüdischen Grundstock anzuknüpfen. Wo die Sage so üppig Jahrhunderte lang fortwuchert, da kann von bloßer Erfindung nicht die Rede sein.

Nochmals Br. M. 86378.

Von C. Frank.

Dieser wichtige astronomische Text wurde bekanntlich von BEZOLD in seiner Schrift *Zenit- und Aequatorialgestirne am babylonischen Fixsternhimmel* (*Sitzber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 1913, Abh. 11*) in zusammenhängender Weise übersetzt und mit astronomischer Hilfe sachlich erklärt, nachdem schon vorher KUGLER in seinem *Ergänzungsheft I* die heliakischen Aufgänge einer Reihe von Sternen behandelt hatte. Gegen BEZOLD's Auffassung verschiedener Stellen hat nun MEISSNER in einer Rezension (DLZ 1913, Nr. 48, Sp. 3036 ff.) Einwände erhoben und auf die »Antwort« BEZOLD's in DLZ 1914, Nr. 1, Sp. 27 f. eine »Entgegnung« folgen lassen (ebend. Sp. 28 f.).

Soweit ich den Text verstehe, muß ich, um das gleich zu betonen, sagen, daß mir MEISSNER's Einwände nicht recht stichhaltig und verständlich zu sein scheinen. Da, von einigen nebensächlichen philologischen Bemerkungen abgesehen, gegen die Auffassung MEISSNER's der *ma*-Sätze als »Bedingungssätze« sich wohl auch sonst Bedenken erheben werden, sei es erlaubt, auf die fraglichen Sätze in diesem Zusammenhang zurückzukommen. Und zwar sollen die beanstandeten Stellen nach ihrer Reihenfolge im Texte auf Grund der Arbeit BEZOLD's erwähnt werden.

S. 24, 16: Nicht um eine hypothetische Spekulation, ob Merkur erscheint oder nicht; nicht um die Bedingung, daß er, noch um den Zeitpunkt, da er erscheint, handelt es sich. Die babylonischen Astronomen wissen sehr wohl, daß er zu einer bestimmten Zeit kommen muß. Nur die Tatsache liegt vor, daß Merkur innerhalb eines Monats erscheint oder erschien, und innerhalb eines Monats verschwindet; mit andern Worten: er ist einen Monat lang sichtbar. Das geht aus der Übersetzung BEZOLD's richtig hervor. Und eine

wortgetreue, sinngemäße Übertragung ist doch die erste Bedingung für die erfolgreiche Mitarbeit eines Astronomen.

Daß man wörtliche Übersetzungen dann in einer modernen Sprache oft etwas anders fassen und dem betreffenden Sprachgebrauch angleichen kann und darf, ist selbstverständlich und wird von niemandem bestritten — solange nicht der Sinn des Textes dadurch gestört und verändert wird. Aber niemals kann eine richtige wörtliche Übersetzung verurteilt werden. Wir können immerhin freier übersetzen »wenn der Merkur innerhalb eines Monats . . . erscheint, verschwindet er innerhalb eines Monats«; aber man darf damit in den babylonischen Text keinen konditionalen oder sonstigen Nebensinn hineininterpretieren. Man übertrage MEISSNER's »durch *-ma* charakterisierten Bedingungssatz« einmal ins Englische, das sich hier viel schärfer ausdrückt: "if Mercury . . . appears" etc.! Wäre das dem Sinn des Textes entsprechend, oder überhaupt nur denkbar?

Gewiß sagt MEISSNER richtig: »der Vordersatz eines Bedingungssatzes gilt im Assyrischen nicht als Nebensatz«; auch kann man mit ihm einen solchen Satz in der Übersetzung in Hauptsatz und Nebensatz auflösen; aber auf jeden Fall muß man zuerst einen wirklichen Kondizionalis vor sich haben. Das trifft aber in unserm Fall gar nicht zu; handelt es sich doch nur um eine ganz nüchterne Aussage, um einen astronomischen Bericht, wenn man will. Insofern ist es vielleicht sogar besser, besonders in Hinblick auf die unmittelbar vorhergehenden Sätze, die Tempora recht genau zu fassen und zu übersetzen: »Der Merkur . . . erschien innerhalb eines Monats und verschwindet (dann) innerhalb eines Monats« oder »der Merkur . . . erschien: er verschwindet usw.«. Einen ganz andern Sinn aber gäbe eine Auffassung: »wenn der Merkur . . . erschiene, verschwindet er usw.«. Das steht jedoch nicht da, noch liegt im Text dieser Sinn vor. Zu dem Zeitpunkt, da dieser astronomische Bericht abgefaßt ist, sind ja Merkur sowohl als auch die vorhergenannten Planeten noch sichtbar. Die letzteren, sagt

der Bericht, »änderten ihren Standort«; aber sie stehen noch am Himmel, wo sie in der ihnen eignen Schleifenbewegung fortschreiten.

S. 26, 42: Auch hier kann es sich nicht um die Bedingung oder die Möglichkeit handeln, daß der Stern wirklich erscheint, sondern doch nur um den Zeitpunkt des Aufleuchtens, mit dem die erwähnte Tageseinteilung eintritt. »Am 15. Tag erschienen Sirius etc.: es ist $\frac{2}{3}$ Tag, $\frac{1}{3}$ Nacht.« Oder freier: »Wenn (sobald als) am 15. Tag Sirius etc. erscheinen, ist es $\frac{2}{3}$ Tag, $\frac{1}{3}$ Nacht.« Aber niemals würde man hier z. B. im Englischen *if* anstatt *when* gebrauchen dürfen. Wie könnte denn hier das deutsche »wenn« kondizional sein? Andererseits dürfte man auch folgende freiere deutsche Übersetzung wählen: »die Sterne Sirius etc. erscheinen, wenn es $\frac{2}{3}$ Tag, $\frac{1}{3}$ Nacht ist«. Der Sinn des babylonischen Textes wird auch damit richtig gegeben; aber es ist gar kein Grund vorhanden, von der wort- und sinngemäßen Übersetzung BEZOLD's abzuweichen.¹⁾

S. 28, 13: Wenn man diesen Satz (und die folgenden) mit MEISSNER als »Bedingungssatz« fassen wollte, dann müßte es auch erlaubt sein, ihn einmal zur Probe in negativer Form zu geben: »Wenn die Plejaden nicht aufgehen, so geht der Skorpion nicht unter.«! — Oder man übertrage die Übersetzung MEISSNER's ins Englische: "if the Plejades rise, Scorpius sets". Wäre so etwas möglich? Weiter: will man durchaus eine freiere, moderne Übertragung, dann darf man doch auch so fassen: »die Plejaden gehen auf, wenn der Skorpion untergeht«. Kondizional? Diesmal wäre eben der »*ma*-Satz« nicht als »Nebensatz« übersetzt, entgegen dem Postulat MEISSNER's!

Aber der Babylonier drückt sich so klar in zwei Hauptsätzen aus: »die Plejaden gehen auf; (und) der Skorpion geht unter«; genau wie es BEZOLD richtig gefaßt hat. So gewinnt man doch den Eindruck, daß es sich nur um nuch-

1) Vgl. dafür jetzt auch KUGLER, RA XI (1914), 4.

terne, sachliche Angaben auf Grund einer langen und reichen Beobachtungstätigkeit handeln kann. Ganz anders verhält es sich freilich bei den von MEISSNER zitierten Gesetzesverordnungen; hier liegen natürlich hypothetische und konditionale Annahmen und Fälle vor, die erst eintreten oder eintreten können. Deshalb ist eben zweifellos stets auch die sachliche Seite der Texte zu beachten. Zur Veranschaulichung sei nur noch auf einen astronomischen Text hingewiesen, dessen Umschrift und Übersetzung bei KUGLER, *Sternkunde*, II. Buch, S. 267 zu finden ist: »am 10. Arah-samna verschwand Venus im Osten; zwei Monate sechs Tage bleibt sie am Himmel aus (*uhharam-ma*), (und) erscheint (dann) am 16. Tebet im Westen«. Was für ein Sinn aber herauskäme, wollte man den *ma*-Satz als »Bedingungssatz« fassen, kann jeder für sich versuchen; die Feder sträubt sich, so etwas zu schreiben. Dergleichen Beispiele gäbe es genug; vgl. z. B. noch KUGLER, a. a. O. S. 259 f.; 261; 262 Anm. 1 (»Venus stand auf der Bahn derer (d. h. der Sterne) des Ea still und (dann) blieb (sie) noch da«; und diese richtige Auffassung KUGLER's würde sofort falsch sein, wollte man *innemid-ma* als »Bedingungssatz« fassen).

Zum Schluß führt MEISSNER zugunsten seiner Auffassung und Übersetzung das Beispiel S. 32, 10 bei THUREAU-DANGIN, RA X 222 an und weist darauf hin, daß THUREAU-DANGIN »sie (d. h. die »Bedingungssätze«) jedenfalls auch hypothetisch übersetzt«. Aber da ist zu entgegenen, daß in diesem Falle doch eine ganz andre Satzkonstruktion gebraucht ist. Der betreffende Satz wird ja deutlich mit *summa* eingeführt — MEISSNER hat das anscheinend übersehen —, sodaß über seinen Sinn, auch inhaltlich, gar kein Zweifel bestehen kann. Im übrigen möchte auch ich mit BEZOLD den zweiten Satz lieber mit *qumaru* beginnen lassen, als ihn, wie THUREAU-DANGIN, von *summa* abhängig konstruieren. —

Einige kleine Bemerkungen über wichtige und schwierige Stellen, die mir bei der Lektüre auffielen, mögen noch angefügt

werden, zumal MEISSNER als Rezensent entweder nicht auf sie hingewiesen oder keine besseren Vorschläge für sie gegeben hat.

S. 20, 18: vielleicht *rubuṣ* ⁱⁱA-a zu lesen; 19: ist *Anim* mit BEZOLD doch sicher als Genitiv zu verstehen; 29: statt *šul-an-da-mu* »Mann des Gottes Damu« (MEISSNER) ist ohne Zweifel richtiger mit KUGLER, *Ergänzungen* I, S. 11 als *šah* ^d*Damu* zu fassen; 37: möglicherweise könnte für *bar* = *zāzu*, wie BEZOLD liest, auch ein andres Verbum, etwa *uṣṣuru* eigentl.: »gerade machen, ebnen« (oder *barāru* »leuchten«), in Betracht kommen: *uṣṣir-ma izzizu(-zu)*; vgl. oben: *innemid-ma izziz(-iz)*, s. im folgenden. — Für Marduk *nḫbiri* (Genit.!) s. KUGLER, *Sternk.* I 11 f. — S. 24, 16: AN-BAR, von BEZOLD als *mumassil-šamā*(?) gefaßt, scheint mir fraglich zu sein; vielleicht darf man *ilu muṣṣiru* lesen. — S. 32, 11: *lam* wird nicht, wie MEISSNER will, mit dem Infinitiv konstruiert, sondern stets mit dem Präsens; vgl. übrigens UNGNAD, *Gr.* § 61, 2; also *lam Šamaš inappuḫa(-ḫa)*. — S. 34, 13: *qumaru* ist doch wohl sicher »Gürtel«; vgl. auch talm. קומר und mand. קומר; freilich in übertragenem Sinn (vgl. unser »Nasenflügel«, »Ohrmuschel«). Nach CT XVII 43, 50 paarweis vorhanden. 19: *asīdu* vielleicht »Ellbogen« (vgl. GESENIUS-BUHL unter יסר), die natürliche Kopfstütze. Zu beiden Deutungen paßt dann ausgezeichnet, was BOLL bei BEZOLD S. 57, 1 von Cepheus bei Ptolemaios berichtet. — S. 36, 31: Daß eine Ergänzung [*ina a*]rik-šunu — bei BEZOLD übrigens schon mit Fragezeichen versehen — nicht gut möglich ist, darin hat MEISSNER völlig Recht; aber leider gibt er dafür keine bessere Ergänzung, noch sonst eine Erklärung. Jedoch erscheint beides einfach, wenn man [*pi*]-rik ergänzt: *pirku* eigentl. »Riegel«, dann: »Gebiet, Bereich« s. HW 540 a. Also: [*kakkabāni*] *ša ina ḫarran* ⁱⁱ*Sin izzazū-ma* ⁱⁱ*Sin ema arḫi* [*pi*]rik-šunu *iṭētiqum-ma iṭtapatusunūti* »die Sterne, die in der Mondbahn stehen und deren Bereich (dann) der Mond während eines Monats durchzieht und sie (dann) berührt«. — S. 51, 30: Die Glosse zu dem Sternnamen NE-DAR des sonst ^d*Ne-gūn* gelesenen Gottes

möchte ich doch eher als *us-sì*, nicht *ussi-dar*, fassen; denn NE ist sonst = *izu* bzw. *izi*; DAR = *sì*. Übrigens steht diese Glosse (gegen MEISSNER) doch wirklich schon bei BR. 4578. — S. 56, 31 ff.: Es ist zu beachten, daß die Form auf *ha* in Col. IV 14 ff. (S. 34) gebraucht wird, auch wenn nur ein Sternname dasteht; eine eigentliche Dualform (MEISSNER) kann man deshalb kaum darin erblicken. Sind zwei oder mehrere Sterne aufgeführt, so gibt der Text »pl. + *ni*« (vgl. S. 34, 24) besonders an. Insofern durfte BEZOLD auch oben S. 30, 33 mit Recht die Pluralform gebrauchen.

Recensionen.

Précis d'Allographie assyro-babylonienne par J. Halévy. Kl. 8°. XXIX, 472 pp. Paris, Ernest Leroux, 1912.

Das vorliegende, von der Pariser Académie des Inscriptions et Belles-Lettres ausgezeichnete Werk ist ein Separatabdruck einer in der *Revue Sémitique* 18, 1910 Ss. 208—217, 269—324, 408—462 und 19, 1911 Ss. 30—95, 160—190, 267—337, 418—451 unter dem gleichen Titel erschienenen Reihe von Artikeln. Sie stellt eine Zusammenfassung des Materials dar, das der greise Verfasser seit so vielen Jahren in zahllosen Schriften aufgehäuft hat, und ermöglicht somit auch dem Fernerstehenden, eine Übersicht über die Grundsätze und Tatsachen zu gewinnen, auf denen die HALÉVY'sche Hypothese von dem semitischen Ursprung der assyro-babylonischen Keilschrift und dem nichtsprachlichen Charakter des sog. Sumerischen aufgebaut ist. Sowohl aus diesem Grunde, wie auch als Zeugnis von der umfassenden Gelehrsamkeit, der unverwüstlichen Arbeitskraft und dem wissenschaftlichen Enthusiasmus des in einem Alter stehenden Verfassers, in dem sich die meisten Gelehrten berechtigt fühlen, auf ihren wohlverdienten Lorbeeren auszuruhen, beansprucht das Werk alle Beachtung und Bewunderung, auch für den, der mit den darin vorgetragenen Ansichten und Ergebnissen nicht einverstanden ist. Es wird HALÉVY stets der Ruhmestitel unbenommen bleiben, daß er als Erster und für lange Zeit als Einziger die Gebrechen

der herrschenden Ansicht über die sumerische Frage erkannt und bekämpft hat; und wenn wir in diesen Dingen einmal klarer sehen sollten, so werden wir nie vergessen dürfen, daß wir es in erster Linie seinen bahnbrechenden Vorarbeiten zu verdanken haben.

Eine eingehende Analyse des ganzen Werkes würde ein eigenes Buch erfordern, und ich muß mich hier darauf beschränken, das Wichtigste und für die Lösung des in Frage stehenden Problems Entscheidende herauszugreifen. Zunächst muß hervorgehoben werden, daß die HALÉVY'sche Hypothese eigentlich zwei Fragen einschließt, die von einander unabhängig sind und von einander getrennt behandelt werden müssen, nämlich ob die uns vorliegenden sumerischen Texte eine nichtsemitische Sprache oder eine »Allographie« der semitischen Sprache Babyloniens darstellen, und wenn letzteres der Fall ist, ob diese »Allographie« sich auf rein semitischer Grundlage entwickelt hat oder einer anderen, vorläufig unbekanntem Sprache nachgebildet ist.

Diese beiden Fragen hat der Verfasser nicht genügend auseinandergelassen. In den einleitenden Abschnitten §§ 4 — 12 stellt er seine Beweise für den semitischen Ursprung der Keilschrift zusammen und geht erst dann in den folgenden, den bei weitem größten Teil des Werkes bildenden Abschnitten zur Darstellung der »Allographie« über, eine Bezeichnung, die ebenfalls zwei nicht notwendig zusammengehörige Dinge, nämlich das auch in den semitischen Texten angewandte ideographische System und die nur in den sumerischen Texten vorkommenden grammatischen Formen umfaßt. Richtiger wäre die umgekehrte Reihenfolge gewesen, da die Frage des Ursprungs, wie gesagt, eine sekundäre ist und erst dann zur Sprache kommen darf, nachdem das Wesen der vorliegenden Texte bestimmt worden ist, auch keineswegs von der Lösung der letzteren Frage notwendig bedingt wird.

Der Nachweis, daß das ideographische System zum großen Teil auf der semitischen Sprache Babyloniens beruht



mit dem Verbalstamm *maḥālu* zusammenhängen wird und nicht »groß«, sondern »hoch, erhaben« bedeutet, ist vielmehr als sekundärer Sinnwert zu dem Ideogramm  *šīru*, *rabū* »groß« infolge des zufälligen Anklangs an den sumerischen Sinnwert hinzugetreten.

Aber nicht nur in dem ideographischen System der semitischen Texte lassen sich unzweifelhafte Semitismen nachweisen, sie finden sich auch in den Formen der sumerischen Grammatik. Besonders schwerwiegend ist es, daß das sumerische, dem semitischen Optativpräfix *lu* entsprechende Zeichen  zugleich die an jenes Optativpräfix anklingende semitische Partikel der Hervorhebung *lū* wiedergibt (§ 121). An einen Zufall ist hier nicht zu denken. Dagegen sind die von HALÉVY gegen die Existenz der sumerischen Sprache erhobenen Einwände, die sich auf die formelle Gestaltung der grammatischen Bildungen berufen, von geringem Gewicht. Daß die präfigierten Verbalformen trotz ihrer großen Anzahl — nach des Verfassers Verzeichnis 154 (vgl. S. 174) — die einzelnen Subjektpersonen nicht unterscheiden, ist gar nicht so ungeheuerlich. Das Japanische z. B. hat eine ziemlich reich entwickelte Verbalkonjugation, unterscheidet aber nicht die einzelnen Personen. Die große Anzahl der Formen im Sumerischen erklärt sich leicht durch die Annahme, daß eine Menge feiner Bedeutungsunterschiede dadurch ausgedrückt wurden, die das einfachere semitische Verbum gar nicht wiedergeben konnte. Etwas ernsterer Natur ist der sich aus der Zusammenstellung der Verbalformen ergebende Einwand, daß die sumerischen und semitischen Verbalformen, trotzdem sie sich im allgemeinen entsprechen, doch in vielen Fällen bedeutende Abweichungen zeigen, indem die Objektinfixe des Sumerischen nicht immer im Semitischen ausgedrückt sind, auch vielfach nach dem Sinne der betreffenden semitischen Verba gar nicht aus-

belegt und geht zweifellos auf *mūḥhu* zurück; die sumerische Präposition = *ēli* »über« lautete vermutlich *ugu* (vgl. *igi* »vor«, *ēgir* = *ēgi* + *r(a)* »nach«).

gedrückt werden konnten. Es muß aber bemerkt werden, daß die älteren Texte hierin ein günstigeres Verhältnis aufzuweisen scheinen; in der späteren Zeit konnte das Verständnis dieser Formen sich etwas abgeblaßt haben, sodaß man sich mit ungenauer oder geradezu falscher Wiedergabe begnügte.¹⁾ Bei einer reinen »Allographie« im HALÉVY'schen Sinne wäre es aber eigentlich erst recht unbegreiflich, warum man sich in vereinzelt Fällen von der semitischen Vorlage entfernt hat.

Unter den von HALÉVY gegen die Existenz der sumerischen Sprache und für den semitischen Ursprung des gesamten Keilschriftsystems ins Feld geführten Beweisgründen ist der wichtigste die von ihm behauptete Tatsache, daß die sämtlichen phonetischen Werte der sumerischen Zeichen aus den den letzteren entsprechenden oder zu ihnen in enger Beziehung stehenden semitischen Wörtern abgeleitet sind (§§ 4 ff., 46). Hierzu habe ich zu bemerken, daß das sumerische phonetische Syllabar fast ausschließlich aus einfachen Silbenwerten (Vokal, Konsonant-Vokal, seltener Vokal-Konsonant) besteht, und daß es zunächst für unsere Frage gleichgültig ist, ob die Masse der zusammengesetzten Silbenwerte (Konsonant-Vokal-Konsonant) semitischen Ursprungs ist oder nicht. Sie wären somit aus der Diskussion auszuscheiden gewesen. Ich habe bereits in der *Revue Sémitique* 15, 1907 S. 313 ff. ausführlich über diese Dinge gehandelt und verweise für das Nähere auf jene Stelle. Aber auch die Ableitungen, die HALÉVY in § 47 von den einfachen Silbenwerten aus semitischen Wörtern gibt, sind keineswegs überzeugend, abgesehen davon, daß er über einige, wie *ba*, *i*, *tu*, überhaupt nichts Rechtes zu sagen weiß. Vor allem ist das von ihm in Anspruch genommene akrophonische Prinzip im höchsten Grade bedenklich, da es sonst keine Analogien dafür gibt. Diejenigen Silbenwerte, die anerkanntermaßen auf semitische Wörter zurückgehen, wie *riš* und *bêl*, bewahren

1) Vgl. unten S. 388.



die volle Wortform: *bê* hat sich augenscheinlich erst sekundär aus *bêl* entwickelt, und auch die von HALÉVY, *Revue Sémitique* S. 316 Anm. 1 angeführten Beispiele beweisen Nichts.¹⁾ Noch bedenklicher sind die weiteren, ebenfalls ohne jede Analogie dastehenden Ableitungen phonetischer Werte aus der zweiten oder gar letzten (Flexions-)Silbe der entsprechenden semitischen Wörter, wie *bi* aus *nibîtu*, *nu* aus *iânu* usw.; ganz unzulässig ist es aber, wenn der Lautwert nicht von einem dem betreffenden Zeichen als Sinnwert zugehörigen oder als zugehörig angenommenen Worte abgeleitet wird, sondern von einem anderen, mit jenem Sinnwert in äußerst entfernter Beziehung stehenden, wie *ha* (Sinnwert »Fisch«) von *hâšu* »eilen« (nach HALÉVY auch »sich fürchten«), dessen Ideogramm vielmehr den Lautwert *hal* hat.

Einen weiteren Beweis für seine These findet HALÉVY in folgenden, dem Semitischen angeblich eigentümlichen lautlichen Erscheinungen des Sumerischen (§ 12):

1. Das Zeichen  zur Wiedergabe des semitischen Aleph, das allen anderen vorderasiatischen Sprachen fehlen soll. Das Zeichen kommt aber, soviel ich sehe, gar nicht in sumerischen Wörtern vor und ist gewiß von den semitischen Babyloniern erfunden worden. Das Aleph oder Spiritus lenis findet sich übrigens in allen Sprachen als Vokalansatz, wenn es auch nur in den semitischen Sprachen als eigener Konsonant behandelt wird.

2. Die häufige Verwechslung von Konsonanten desselben Organs, namentlich am Ende einer Silbe (*az*, *as*, *aš*

1) *DA* statt *DAN* und *MA* statt *MADA* sind Ideogramme und keine Silbenwerte;  und  haben nirgends die Lautwerte *da* und *ma*, würden aber, wenn es der Fall wäre, ebenfalls als sekundäre Formen wie *bê* aus *bêl* zu beurteilen sein. Der Hinweis auf die Namen der Buchstaben in verschiedenen europäischen Sprachen ist ein recht unglücklicher, denn die verkürzten Formen sind erst infolge von Wanderung von einem Volke zum anderen entstanden, während das älteste erreichbare Alphabet, das hebräo-phönikische, das hier allein mit dem babylonischen Schriftsystem in Parallele gestellt werden dürfte, die vollen Wortformen zeigt.

— *aš* gehört kaum hierher — usw.). Aber im Semitischen werden die Konsonanten innerhalb einer Wurzelgruppe nie in dieser Weise verändert; die von HALÉVY angeführten Beispiele sind verschiedene, zum Teil grundverschiedene Wurzeln; קטל und قتل gehören überdies verschiedenen semitischen Dialekten an.

3. Besondere Zeichen für die emphatischen Laute ט, ש, פ in den Silben *tu, si, su, ka, ki, ku*. Allein diese Zeichen werden als phonetische Zeichen in sumerischen Wörtern kaum je gebraucht, — außer etwa *si* im sog. Dialekt, — und sind wohl als solche zuerst von den Semiten angewendet worden. Wo sie aber im Sumerischen vorkommen, brauchen sie doch nicht gerade die emphatischen Laute des Semitischen darzustellen, sondern können ebensogut einen anderen, ähnlichen Wert gehabt haben. Vgl. griechisches θ aus τ.

4. Übergang der Tenuis in Mediae, was die besondere babylonische Aussprache widerspiegeln soll. Wenn aber diese Aussprache in der frühesten Zeit, in der nach HALÉVY die »Allographie« entstanden sein müßte, wirklich in Babylonien in dem vorauszusetzenden Grade üblich gewesen wäre, so hätte doch die lautliche Form der Allographie sich von der phonetischen Schreibweise nicht unterschieden, und wenn man *AB.ZU* allographisch schrieb, so hätte man *abzû* und nicht *apsû* gesprochen und demgemäß das erstere in der phonetischen Schreibweise ausgedrückt. Die angeführten allographischen Schreibungen semitischer Wörter sind eben in einer viel späteren Periode als die phonetischen Schreibungen entstanden, nachdem tatsächlich der in Frage kommende Lautwandel im Semitischen eingetreten war; es sind künstliche, von den semitischen Wörtern abgeleitete Bildungen und beweisen nichts für den lautlichen Bestand des Sumerischen.¹⁾

1) Auch nach der herrschenden Annahme müßten sumerische Lehnwörter wie *apsû, kussû* usw. viel später als die phonetischen Lautwerte von den



5. Verwandlung von *s* in *l* vor einem Dental ist mir im Sumerischen unbekannt. HALÉVY scheint den Übergang *ašd* : *ald* : *alad* anzunehmen, indem ersteres eine »Umformung« von *šêdu* sein soll.

6. Wechsel von *m* und *g*. Dieser Wechsel kommt aber im Semitischen gar nicht vor; die S. 353 dafür angeführten Wörter *amaru* und *agaru* (eigentlich *igaru*) »Um-schließung«, zu denen noch die weitere Variante *abâru* hinzugefügt ist, sind in der historischen Gestalt der Sprache durchaus von einander differenziert, und bei dem sonstigen Mangel an parallelen Erscheinungen darf man wohl bezweifeln, ob sie auf eine gemeinsame prähistorische Wurzel *ag^waru* zurückgehen. Daß der Laut *g^w* im ältesten Babylonisch-Semitisch vorhanden gewesen sei, ist eine durchaus unbewiesene Annahme.

7. Nebensächliche Rolle der Vokale in einer Anzahl von Silbenwerten, wie 𒀭 *mit*, *mut*, *zi*, *zu*, 𒀭 *par*, *pir*, 𒀭 *šar*, *šir*, 𒀭 *lab*, *lib* usw. Die zusammengesetzten Werte (Konsonant-Vokal-Konsonant) kommen aber, wie oben bemerkt, im Sumerischen so gut wie gar nicht vor und sind in ihrer überwiegenden Mehrzahl zweifellos erst von den Semiten eingeführt worden; *zi* ist wohl *ziz* und demnach ebenso zu beurteilen. In den sumerischen Sinnwerten spielen die Vokale nirgends eine nebensächliche Rolle.

Keine der von HALÉVY in diesem Werke oder in seinen früheren Schriften angeführten Gründe genügen nach meiner Meinung, dem Sumerischen die Eigenschaft einer wirklichen Sprache streitig zu machen und es zu einer bloßen Schriftart zu stempeln. HALÉVY hat bis jetzt keinen ernstlichen Versuch gemacht zu zeigen, wie die Semiten überhaupt dazu gekommen wären, ein so verzwicktes und widersinniges

Semiten übernommen worden sein. Gerade die angeführten Wörter würden aber naturgemäß am frühesten entlehnt worden sein, während man bei anderen wie *bandû*, *balangu* u. ähnl., die den Lautwandel nicht aufweisen, eher eine spätere Entlehnung annehmen möchte.

System auszuhecken. Die gewöhnliche phonetische Schrift war schon schwierig genug, um ihre Geheimnisse vor profanen Blicken ohne weitere Zutat zu schützen,¹⁾ abgesehen davon, daß das große Publikum, wie noch heute im Orient, gewiß nicht allgemein des Lesens kundig war; und da HALÉVY stets die Annahme einer eigentlichen Geheimschrift, die auch z. B. bei Königsinschriften ganz unangebracht gewesen wäre, abgelehnt hat, so sieht man wirklich nicht ein, wozu diese »Allographie« gedient hätte. Daß sie sich naturgemäß aus der ursprünglich rein ideographischen Schreibweise entwickelt hätte, wie HALÉVY anzunehmen scheint (vgl. §§ 4 ff., 15), kann nicht zugegeben werden, da die übrigen uns bekannten ideographischen Systeme nicht die geringste Spur einer analogen Entwicklung aufweisen. Ich halte es aus psychologischen Gründen für unmöglich, daß ein Volk darauf verfallen konnte, Erscheinungen seiner eigenen Sprache auch nur graphisch in einer seinem Sprachgeiste diametral entgegenstehenden Weise wiederzugeben. Künstliche Sprachen gehen nie über den linguistischen Horizont ihrer Erfinder hinaus; und für einen Semiten, der nur seine eigene Sprache kennt, wäre der Begriff etwa einer Postposition so absolut unfaßlich, daß es ihm nie einfallen würde, sie auch nur in der Schrift anzuwenden. Ein Franzose würde nie dazu kommen, in einer von ihm erfundenen ideographischen Schreibweise für *maître de maison* die umgekehrte Ordnung *maison-maître* zu setzen, wenn ihm nicht der Begriff der Possessiv-Komposita aus anderen Sprachen geläufig ist. Ich muß also bei der bereits von ZIMMERN²⁾ ausgesprochenen Ansicht bleiben, daß der »allographischen« Schreibweise auf jeden Fall eine nicht-semitische Sprache

1) S. 226 behauptet HALÉVY, der Überreichtum des Sumerischen an Verbalformen habe *le seul but visible de rendre encore plus mystérieux le système hiératique aux yeux d'un public crédule*, während er S. 304 eine andere Erscheinung des Sumerischen mit den Worten *pour diminuer l'obscurité du verbe hiératique* erklärt.

2) *Babylonische Busspsalmen* S. 5.

zu Grunde liegt, auch wenn es sich herausstellen sollte, daß HALÉVY in allen sonstigen Stücken Recht hätte und daß das Sumerische nie und nirgends in Babylonien als wirkliche Sprache gesprochen worden wäre. Diese letztere Frage ist eben durchaus von der Frage über den Ursprung des Schriftsystems zu trennen; und wenn HALÉVY das große Verdienst hat, jene Frage zuerst aufgeworfen und länger als ein Menschenalter verteidigt zu haben, so ist lebhaft zu bedauern, daß er seinen Aufstellungen durch die Verquickung mit der Frage des Ursprungs so starken Abbruch getan hat.

Daß das Sumerische der späteren Texte in einer Gestalt erscheint, die den Vergleich mit dem Mönchslatein des Mittelalters herausfordert, ist längst allgemein anerkannt. Wo aber die literarische Tradition so ununterbrochen von den frühesten bis zu den spätesten Zeiten fortgedauert hat, wie das in Babylonien der Fall gewesen ist, läßt sich das allmähliche Erlöschen einer quasi-heiligen einheimischen Sprache gar nicht denken, namentlich auch wenn die Schrift ganz unverändert bleibt und somit kein äußeres Hindernis dem Verständnis jener Sprache entgegensteht. HALÉVY hat entschieden Recht, wenn er immer wieder diese Tatsache als Argument gegen die herrschende Ansicht über die Sumerer als Ureinwohner Babyloniens geltend macht (§ 36).¹⁾

Ich glaube nun, daß alle Schwierigkeiten des sumerischen Problems sich in einfacher und einwandfreier Weise lösen werden, wenn wir annehmen, die semitischen Babylonier hätten ihre Schrift von auswärts entlehnt. Es ist zunächst klar, daß die herrschende Ansicht mit nur geringfügigen Änderungen dabei bestehen bleiben würde. Ob die

1) Was er hier über die Differenzierung der verschiedenen semitischen Alphabete (aramäisch, arabisch, neupunisch) aus dem phönikischen sagt, ist nicht zutreffend, da es sich um Schriftarten handelt, die von einem Volke zum anderen gewandert sind. Das älteste aramäische Alphabet ist übrigens mit dem phönikischen fast vollkommen identisch.

Semiten ihre Kultur von einem in Babylonien uransässigen oder von einem auswärtigen Volke übernommen haben, ist für die zunächst in Betracht kommenden Fragen ziemlich gleichgültig. Die Entlehnung der sumerischen Schrift und der sumerischen Silbenwerte, die Übernahme sumerischer Lehnwörter,¹⁾ die Aufbewahrung und Nachbildung sumerischer Literaturdenkmäler, die Einführung religiöser Ideen und Kultuseinrichtungen der Sumerer in den semitischen Religionskreis, die Aneignung sumerischer Kulturerrungenschaften lassen sich ebensogut bei der einen Hypothese wie bei der anderen begreifen. Auf der anderen Seite gewährt die Annahme einer Entlehnung von auswärts eine ungleich vernünftigeren Erklärung der von HALÉVY gegen die herrschende Ansicht ins Feld geführten Tatsachen und Erwägungen als die von ihm aufgestellte Hypothese selbst. Vor allem hätte der Umstand keine Bedeutung mehr, daß von der eigentlichen sumerischen Kultur so geringe Reste übrig geblieben sind; was allenfalls dazu gerechnet werden kann, stammt aus einer Zeit, in der die Semiten bereits überall im Lande festsaßen, und wenn sie diese Kultur von einem auswärtigen Volke übernommen hätten, so würde sie natürlich erst von dem Zeitpunkte jener Übernahme an in Babylonien erscheinen. Ebenso verschwinden sämtliche Bedenken gegen den nichtsemitischen Charakter von Schrift und Sprache, die auf den in diesen auftretenden Semitismen beruhen, wenn Schrift und Sprache erst durch die Semiten in Babylonien eingeführt worden sind.

Die »Sumerer« — diese Bezeichnung, durch Gänsefüßchen hervorgehoben, behalte ich bequemlichkeitshalber bei — mögen etwa im nördlichen oder nordwestlichen Mesopotamien zu Hause gewesen sein, in derselben Gegend, von der aus später sich die aramäische Sprache über andere semitische Stämme ausgebreitet hat. Ähnlich wie die arabischen Nabatäer sich in ihren Inschriften der aramäischen Schrift

1) Zu den Lehnwörtern vgl. oben S. 379.

und Sprache bedienten, mögen die babylonischen Semiten die »sumerische« Schrift und Sprache, die in der damaligen Zeit eine ähnliche Stellung wie später das Aramäische als *lingua franca* Vorderasiens eingenommen haben mag, für ihre schriftlichen Aufzeichnungen entlehnt haben. Auch das Babylonische selbst hat in den westlichen Ländern während der Amarna-Zeit die gleiche Rolle gespielt. Die ältesten Königsinschriften Babyloniens mögen tatsächlich »sumerisch« gelesen worden sein, wie die semitischen Könige sich selbst mit wirklich »sumerischen«, nicht bloß ideographisch geschriebenen semitischen, Namen genannt haben mögen; man wird aber bald dazu gekommen sein, die kurzen, in ihrer syntaktischen Konstruktion wenig oder gar nicht vom Semitischen abweichenden Inschriften direkt semitisch abzulesen, indem man die »sumerischen« Wortkomplexe als zusammengesetzte Ideogramme der entsprechenden semitischen Wortkomplexe auffaßte, ähnlich wie es im Pehlevi geschehen ist. So konnte z. B. *LU.GAL-A-NI-RA* geradezu als Ideogramm für *ana šarrišu* angesehen werden; und wenn einmal die Analyse dieser »sumerischen« Wortkomplexe in Vergessenheit geraten war, so konnten die wunderlichsten Mißverständnisse entstehen, indem man diese Formen mit weiteren Elementen schmückte, die gar nicht dazu gehörten. Man vergleiche die interessanten Zusammenstellungen HALÉVY's in §§ 182 ff. Daß der spezifische Keilschriftcharakter der Zeichen erst in Babylonien, dem klassischen Lande der Tontafelschreiberei, entstanden ist, und die eigentliche »sumerische« Schrift weit primitiver war, ist im Hinblick auf das Vorkommen von Linien- und sogar Bilderschrift auf den ältesten babylonischen Monumenten ebenfalls anzunehmen. Indem man sich nun daran gewöhnte, die »sumerisch« geschriebenen Inschriften semitisch zu lesen, was ja auch wir noch tun, war es natürlich, daß sich allmählig auch semitische Endungen und Wörter in die Schrift einschlichen, nachdem man angefangen hatte, die »sumerischen« Silbenwerte zur phonetischen Wiedergabe semitischer Namen und Wort-

formen zu verwenden. Da aber das »sumerische« Syllabar fast ausschließlich aus einfachen Silbenwerten besteht, so müssen die für die semitischen Wortformen so bequemen zusammengesetzten Silbenwerte mit wenigen Ausnahmen von den Semiten selbst eingeführt worden sein, wobei man in der ersten Zeit die »sumerischen« Sinnwerte der Zeichen phonetisch gebrauchte, um später auch von semitischen Sinnwerten gebildete Silbenwerte heranzuziehen. Daß bei dieser Entwicklung die Wortordnung, die Konstruktion und die Formenbildung immer mehr semitische Elemente in sich aufnehmen mußten, braucht nicht weiter hervorgehoben zu werden.

Daß *EME.KU*, die ideographische Bezeichnung der nicht-semitischen Sprache und Schrift, auch die Landschaft *Šumer* bedeutet, steht mit dieser Hypothese nicht in Widerspruch. *Šumer* ist eben derjenige Teil Babylo니ens, der zuerst von den Semiten besiedelt und in den die »sumerische« Schrift zuerst eingeführt wurde; die später in Nordbabylonien eindringenden semitischen Stämme haben diese Schrift naturgemäß nach der Landschaft benannt, in der sie sie zuerst kennen lernten. Diese späteren Ankömmlinge sind es vermutlich gewesen, die die aus ideographischen und phonetischen Elementen gemischte Schreibweise für ihre Sprache ausbildeten, im Gegensatz zu den älteren Insassen, die fortfuhren, sich des »Sumerischen« zur Abfassung ihrer Schriftstücke zu bedienen und die »Allographie« ihrer Sprache daraus entwickelten. Die Nordbabylonier mögen dann eine jüngere Form des »Sumerischen«, das sich in seinem Heimatlande im Laufe der Zeit, wenigstens was die gesprochene Form anbelangt, verändert haben wird, neben der phonetischen Schreibweise für gewisse, vornehmlich kultische Zwecke benützt haben; diese hat aber offenbar nie eine weite Verbreitung gefunden.¹⁾

1) Daß *EME lišānu* nicht nur »Sprache«, sondern auch »Schriftart« bedeutet, steht durch das Berliner Vokabular VAT 144 fest (vgl. LEHMANN, *Šamašsumukin* S. 163 ff.). Auch in der BEZOLD'schen Tafel ZA 4 S. 434 bezieht



Ich will noch die Möglichkeit erwähnen, daß die »Sumerer« zeitweilig eine Oberherrschaft über Babylonien ausgeübt haben könnten, sodaß die alten Inschriften tatsächlich wenigstens zum Teil auf echt »sumerische« Satrapen zurückgehen würden. Dann ließe sich die Einführung von Sprache und Schrift vielleicht einfacher erklären. Das babylonische Volk ist aber gewiß, so lange es überhaupt eine semitische Rasse gegeben hat, im wesentlichen semitisch gewesen; etwaige andere, von den ersten Semiten vorgefundene oder später eingewanderte Völkerschaften sind von jenen aufgesogen worden und haben ihre Spur höchstens in dem von den übrigen semitischen Dialekten so abweichenden Konsonantismus der babylonischen Sprache und vielleicht auch in dem Rassentypus hinterlassen. Nach dem vollständigen, wohl durch Barbareneinfälle verursachten Untergang des »sumerischen« Volkes und seiner Kultur in Nordmesopotamien und Nordsyrien konnten sich die Satrapen nicht länger in Babylonien halten und sind von semitischen Herrschern verdrängt worden, die aber fortfuhren, sich der traditionellen Schreibweise zu bedienen, wie das in ähnlichen Fällen häufig genug vorgekommen ist.

Einen äußern Beweis für die von mir aufgestellte Hypothese kann ich freilich nicht erbringen, und ihre Wahrscheinlichkeit hängt allein davon ab, ob sie imstande ist, alle vor-

sich [*li*]-*ša-an Šu-me-ri tam-sil Ak-[ka-di-i]* vielleicht nur auf die Schriftart, und HALÉVY wird mit seinen Ausführungen S. 333 Recht haben, wenn das ergänzte *Akkadû* wirklich die semitische Sprache Babyloniens bedeutet (vgl. dagegen BEZOLD, *Florilegium de Vogüé* S. 57 f.; seine Vermutung, »Akkadisch« habe in der frühen Zeit den *EME.SAL*-Dialekt, später auch die semitische Sprache bezeichnet, ist sehr einleuchtend). Es ist aber auch möglich, daß HALÉVY Recht hat und daß die *EME.SAL*-Texte eine besonders künstliche, spätere Form der »Allographie« darstellen, die in Nordbabylonien als Gegenstück zur gewöhnlichen »Allographie« ausgetüftelt worden ist. Ähnlich mag die Ungenauigkeit in der Anwendung sumerischer Verbalformen, namentlich in der späteren Zeit (vgl. oben S. 388) ihren Grund darin haben, daß die Schreiber gerne mit möglichst langen Formen prunkten, um den Anschein höherer Gelehrsamkeit zu erwecken.

liegenden Tatsachen restlos zu erklären. Wie bereits oben bemerkt wurde, steht ihr von Seiten der herrschenden Ansicht über den Ursprung der babylonischen Kultur nicht das Geringste im Wege; und nicht nur lassen sich sämtliche von HALÉVY gegen den Sumerismus vorgebrachten Einwendungen durch diese Hypothese, soviel ich sehe, vollkommen erklären, sondern es werden auch die wirklich wertvollen und unanfechtbaren Ergebnisse seiner Untersuchungen — namentlich der nach meiner Meinung gelangene Nachweis, daß die sog. sumerischen Texte im wesentlichen eine »Allographie« des Babylonisch-Semitischen enthalten, — erst durch sie verständlich. Denn die Tatsache jener »Allographie« gebe ich in vollstem Maße zu; nur ist sie nicht von den babylonischen Priestern zwecklos erfunden worden, sondern sie stellt die natürliche Entwicklung eines von einem Volke zum andern gewanderten Schriftsystems dar. Der in neuerer Zeit behauptete Zusammenhang zwischen den ägäischen und babylonischen Sagenwelten würde auch wahrscheinlicher werden, wenn er durch ein Kulturzentrum im nördlichen Mesopotamien oder Syrien vermittelt worden wäre; ebenso würden angebliche Spuren sumerischen Einflusses in Syrien und Palästina bei dieser Hypothese nicht mehr so befremdlich erscheinen.

Princeton, New Jersey, Februar 1913. R. E. Brünnow.

Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens, besonders im Anschluss und als Ergänzung zu Fastrow's Religion Babyloniens und Assyriens, zusammengestellt und erklärt von Morris Fastrow, jr. Gießen (Verlag von ALFRED TÖPELMANN, vormals J. RICKER), 1912. 24 Textblätter und 56 Tafeln.

With this publication Prof. JASTROW has brought to a fitting conclusion his great work on the religion of Baby-



lonia and Assyria. Begun a good many years ago as a German edition of his American work of the same name, it assumed, with the earlier parts of the second volume, a completely different scope and outlook. The chapter-headings and chapter-titles were retained, but the treatment became far more detailed and original. The work in short ceased to be a summary of facts already ascertained; it began to break fresh ground and to offer interpretations of the augural texts which were to a great extent original. The discussion had obviously to be increased with the result that the twentieth chapter of the work, concerned with *Vorzeichen und Deutungslehre*, came to occupy only half-a-dozen pages less than were devoted to the whole seventeen chapters of the first volume put together. The advance which Prof. JASTROW was enabled to make in our knowledge of a great branch of the religious literature, was ample justification for expanding the original plan of the book, and its author is to be congratulated on the courage and perseverance with which he pursued and completed the more ambitious task he set himself. It is with the first volume of his work, containing the chapters on the gods, that the *Bildermappe* is necessarily in the main concerned. It is true that *Tafel* 34 illustrates the liver-omens; but our knowledge of Babylonian augury, in its various branches, is derived from the texts, and few artistic or archaeological illustrations of the subject are possible.

Prof. JASTROW classifies his material under ten principal headings, arranging his plates to illustrate the Sumerian and Semitic racial types, a number of figures of gods and goddesses, the divine emblems, protective spirits, demons, the ritual, temple-architecture, graves, mythological representations, and cylinder-seals. It will be seen that he has cast his net wide, and as a result he has got together an extremely valuable collection of material. Many familiar treasures from the great collections in London, Paris and Berlin here make a re-appearance, but the specialist, apart from the general

reader, will find the *corpus* of great value for reference. One particularly interesting illustration is *Taf.* 2, No. 4 which gives the head of a statue found by Banks at Bismaya. As Prof. JASTROW points out, the full beard and thick fleshy nose suggest that the statue was that of a Semitic ruler, while the turban with its broad band is precisely similar to that worn by Hammurabi on the Louvre Stele and on his relief in the British Museum. Another interesting point about this head is that the shell setting of the eye is still in place, as in Manishtusu's statue from Susa.

While turning over the plates one cannot help being struck by the contrast Babylonia presents to Egypt in the comparatively meagre information we possess concerning the forms and attributes of her gods. In such a work as LANZONE's *Dizionario di Mitologia Egizia* or BUDGE's *Gods of the Egyptians* we find a regular pictorial catalogue of the Egyptian deities, and, so far from having to ransack his library for illustrations, the Egyptologist's main difficulty is to know which of many duplicate examples to select. This contrast is of course largely due to difference in racial temperament; and it is fortunate for us that the artistic impulse of the ancient Egyptian of all periods is counterbalanced by the literary instinct of the Babylonian. But it is all the more necessary to make the fullest possible use of what artistic and archaeological material we do possess; and a perusal of the work before us shows that the more accurate methods of modern excavation are already achieving solid results in this respect. Take, for example, the rude terracotta figures collected on *Taf.* 3, Nr. 8, or the later and more finished terracotta on *Taf.* 7, Nr. 25. The 'strip and boss' technique of the former reappears throughout the Nearer East and occurs as far west as the Mediterranean coast; and had not the provenance of both finds been known they would undoubtedly have all been classified vaguely as figures of Ishtar or Ashtar. But knowing as we do precisely the sites from which they came, we also infer with confidence that they represent

the Babylonian goddesses Ninlil and Ninmakh respectively. A continuance of the same scientific method, both in excavation and in research, will doubtless enable us to carry this process of differentiation further.

In his descriptions of the older material Prof. JASTROW has included sufficient references to earlier publications, and he has at the same time condensed the information he gives, so that the reader's attention is not unduly distracted from the plates. It is hardly necessary to say that he is a very pleasant and reliable guide. But on one point we venture to differ from him; that is, in his interpretation of the 'Lebensbaum', several examples of which are given on *Taf.* 16—19 and 55. The tree of life (or, rather, the plant of life) plays, as he points out, a prominent *rôle* in Babylonian mythology; and since the date-palm was one of the two main sources of Babylonia's wealth and food-supply, he is quite justified in referring to the sacred tree of the monuments as the 'Lebensbaum'. We also fully agree that much of the imagery of the Paradise story in Gen. III is based on, or suggested by, the representations of the tree upon the monuments. It is his interpretation of the scene, in which the tree so frequently occurs, that we think should be modified. Referring to the winged figures holding a conical object in one hand and a basket in the other, which are so frequently sculptured beside the sacred tree, Prof. JASTROW says (col. 40 f.): »Wir dürfen wohl annehmen, daß diese geflügelten Gestalten als Hüter des heiligen Baumes betrachtet wurden, denen allein es erlaubt war, die Frucht des Lebensbaumes für die Menschheit zu pflücken. Das geht besonders aus der Darstellung von Nr. 56 hervor, wo die geflügelten Gestalten die abgepflückte Frucht segnend über den König halten. Anstatt der Palmfrucht in der rechten Hand der geflügelten Gestalt und eines Korbes (mit Früchten[?]) in der linken, erscheint als Variation« usw.

We may note in passing that this description of Nr. 56 does not take into account a very common convention in

Assyrian sculpture. When it was necessary to represent two figures in different dress and attitude, standing or moving side by side, any attempt at realistic treatment was quite beyond the sculptor's powers. In such a case the more distant figure, which in reality would have been in great part bidden by the nearer one, is portrayed as though completely in the spectator's view; consequently in the sculpture the more distant figure appears to be standing immediately behind the nearer one. This convention has of course been employed in Nr. 56. The winged figures are not to be regarded as holding their conical objects over the king's back-hair. Each stands beside, not behind, the figure of the king, and it is to the sacred tree that he raises his conical object in precisely the same way as in those representations from which the figures of the king are absent. This explanation of the arrangement upon Nr. 56 of course holds good, whatever view we take of the conical object and its relation to the 'Lebensbaum'.¹⁾

Prof. JASTROW's explanation of the conical object, as representing the fruit of the tree which only its guardian was permitted to pluck, is also held by Dr. HAYES WARD who contributes a description of the cylinder-seals on *Taf.* 41—56; see especially the latter's remarks in col. 107. The principal grounds for this view are found on two cylinder-seals in the Metropolitan Museum and in the Pierpont Morgan Collection, the latter of which is reproduced by Prof. JASTROW as Fig. 213.²⁾ But, taking both these seals at their full face-value, they do not in the least degree conflict with Prof. E. B. TYLOR's explanation that the scene in which the winged deities so frequently take part is a symbolic representation

1) In other instances, not referred to by Prof. JASTROW, the winged figures with and without their cones and baskets, are employed apart from the tree as purely decorative motives.

2) See further W. HAYES WARD, *The Seal Cylinders of Western Asia*, p. 230, and *Cylinders and other Ancient Seals in the Library of J. Pierpont Morgan*, No. 160, p. 77 f., Pl. XXIII.



of the fertilization of the date-palm, on which the success of the date-harvest largely depended.¹⁾

It would be out of place in this review to pursue the subject further, especially as it might tend to give the quite wrong impression that there was more to criticise than to praise in Prof. JASTROW's very valuable work. The 'Lebensbaum', though it bulks largely on the Assyrian monuments and cylinder-seals, is only one of many subjects selected by Prof. JASTROW to illustrate Babylonian and Assyrian religion. And the sketch we have already given of the work may suffice to indicate the great interest this collection of photographic reproductions and drawings must have for all those who would gain some knowledge of the religious art produced at one of the great centres of civilization in the ancient world.

London, Nov. 28th 1913.

L. W. King.

Al-Hidāja 'ilā farā'id al-qulūb des Bachja Ibn Fōsef Ibn Paqūda aus Andalusien. Im arabischen Urtext zum ersten Male nach der Oxforder und Petersburger Handschrift sowie den Petersburger Fragmenten herausgegeben von Dr. A. S. Yahuda. E. J. BRILL, Leiden 1912. 18 + 116 Ss. Vorrede, Einleitung und Corrigenda, 9 + 407 Ss. Text.

Dazu: *Dr. A. S. Yahuda, Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitāb al-hidāja 'ila farā'id al-qulūb von Bachja Ibn Fosef Ibn Paqūda aus dem 'Andalus nebst einer grösseren Textbeilage.* C. F. WINTER'sche Buchdruckerei, Darmstadt 1904. [Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums in Berlin.] VIII + 43 Ss. Vorrede und Prolegomena + 49 Ss. Text.

Das einzige bekannte Werk Bachja's wurde, wie DAVID KAUFMANN (*Ges. Schr.* II 25) bemerkt, »eines der volkstüm-

1) See his very able article in PSBA XII (1890), pp. 383 ff.

lichsten jüdischen Bücher. Durch seine Reinheit von aller mystischen Trübung konnten die Generationen vieler Jahrhunderte religiöse Erhebung und sittliche Läuterung aus ihm schöpfen, wie aus ewig sprudelnder Quelle.« Das Buch war den jüdischen Frommen aus der Seele geschrieben, es nimmt »den ersten Platz unter den Erbauungsbüchern ein, ja, es wird vielfach noch heute — besonders im Osten — als eine Art heiligen Buches angesehen« (Prol. 1).

Die Hidaja ist eine Confessio, zunächst nicht für die Öffentlichkeit, sondern zur Klärung der eigenen Anschauungen und zur systematischen Rechtfertigung des eigenen religiösen und ethischen Verhaltens geschrieben. Zur Veröffentlichung hat sich Bachja erst nach langem Zögern entschlossen (Hidaja 75 n. 2): es war die Schamhaftigkeit innerlicher, echter Religiosität, die sich gegen die Darstellung der innersten und tiefsten Regungen der Seele vor der Öffentlichkeit sträubte.

Das arabische Original wurde durch die um 1160 verfaßte Übersetzung Jehuda ben Tibbon's (richtiger wäre nach Y. *Tibbān* **تِبُون** = Ofen, daher hebräisch auch הנורי genannt: Hid. I n. 1) verdrängt und hat keinen MUNK oder LANDAUER gefunden, der es aus dem Staube der Bibliotheken geholt und in wissenschaftlich einwandfreier Weise bearbeitet und veröffentlicht hätte.

Dieser Arbeit nun hat YAHUDA mehr als zehn Jahre eingehenden Studiums gewidmet. Nach Geburt und Studiengang dürfte zur Herausgabe des arabischen Bachja-Textes kein Zweiter so berufen sein wie er. In seiner Ausgabe besitzen wir jetzt »das ethische Standard-work der Glanzepoche der jüdisch-arabischen Kultur des Mittelalters« (Hid. S. XII) in einer von philologischer Akribie und tief eindringendem Verständnis getragenen Form, neben der aus dem gleichen Literaturkreise nur MUNK's *More* und LANDAUER's *Sa'adja* genannt werden können. Es war ein glücklicher Griff GOLDZIEHER's, dem die Ausgabe gewidmet ist,

die Arbeit in die Hände Y.'s zu legen (Hid. S. XVII). Die Wertung der erhaltenen Handschriften und Fragmente, die Bestimmung ihrer Heimat (P. 20) aus Schriftduktus, Vokalisierung und dialektischen Eigentümlichkeiten weist auf den sicheren Takt des geschulten Philologen, dem das Arabische Muttersprache und in allen dialektischen Verzweigungen zugänglich ist.

Die eigentliche Grundlage der Ausgabe bildet eine Oxford-Handschrift (H. 1) unter Berücksichtigung der Pariser Handschrift und unter Kontrolle der Tibbon'schen Übersetzung, deren Wert in dieser Beziehung »nicht hoch genug anzuschlagen ist« (P. 41) und deren Vorlage mit der Hs. O fast vollkommen übereinstimmt (H. 1). Y. hofft aber in seiner Ausgabe der Urhandschrift näher gekommen zu sein als die Vorlage Tibbon's (H. 8). Über Fragmente anderer Hss., die verwertet wurden, berichtet H. 1—7 unter Vorlegung dreier gut ausgeführter Faksimiles.

Mit vollem Rechte druckt Y. den Text nicht in den hebräischen Charakteren der Handschriften, sondern in arabischen Buchstaben, die für eine wissenschaftliche Ausgabe allein berechtigt sind (H. 15). Auch von früher beabsichtigten Editionen des arabischen Originals berichtet YAHUDA. JAKOB ROMAN, Konstantinopel, 1634 trug sich mit dieser Absicht. Um dieselbe Zeit scheint POCOCK eine kritische Ausgabe vorbereitet zu haben. An JECHIEL JEHUDA B. JOSEF MOSCHE (wie ich aus P. 3 ersehe, hieß er: LEWENSOHN), der 1872 Berichtigungen zur Tibbon'schen Übersetzung herausgab, erinnere ich mich lebhaft. Er war für seine Aufgabe begeistert, um nicht zu sagen fanatisiert, und reiste mit seinen Handschriften viel herum, um die Druckkosten aufzubringen. Das Ergebnis seiner Arbeit entsprach, wie YAHUDA (P. 4) zeigt, nicht der vieljährigen Mühe und Hingebung, die er seinem Gegenstande gewidmet hatte.

Bei der Wichtigkeit und großen Verbreitung der Tibbon'schen Übersetzung ist es vollkommen berechtigt, daß Y. (P. 5, H. 19—52) sich eingehend mit ihr beschäftigt und eine

sehr interessante Reihe von Bemerkungen und Verbesserungen dazu mitteilt. Stellenweise gibt er bestechende Proben seiner eigenen hebräischen Übersetzung (H. XII). Es wäre gewiß wünschenswert, wenn Y. uns eine neue hebräische Übersetzung der Hidāja bescheren wollte. Vom wissenschaftlichen Standpunkte und unter Berücksichtigung der weiten jüdischen Kreise, denen mit einer hebräischen Übersetzung nicht mehr gedient ist, würde ich dafür stimmen, daß Y. vor der hebräischen eine deutsche Übersetzung vorlegen wolle. Erst dann würde der Ertrag seiner Arbeit und seiner sprachlichen und sachlichen Beherrschung des Stoffes den weitesten Kreisen zugänglich werden.

Auf Seite 53—113 läßt uns Y. in die Werkstatt Bachja's (P. 5 f.) hineinblicken. Er behandelt hier die islamischen Quellen des Al-Hidāja und sagt einleitend mit Recht: Kenner des Islams und seines Schrifttums werden bei der Beschäftigung mit den Erzeugnissen der jüdisch-arabischen Literatur immer wieder von neuem überrascht sein, in welchem Maße diese von den Elementen der muhammedanischen Kulturwelt beherrscht war. Die großen wissenschaftlichen Fragen, welche die muhammedanische Gelehrtenwelt beschäftigten, die religiösen Strömungen, die den Islam durchwogten, treten uns auch im jüdisch-arabischen Geistesleben entgegen . . . Nicht minder wirksam war der Einfluß in formeller Beziehung. Die Juden eigneten sich die Methoden der arabischen Wissenschaft an und bemühten sich, ihre eigenen Disziplinen nach den großen arabischen Vorbildern zu gestalten.

Die literarische Sitte jener Zeit erlaubte, Entlehnungen nach Gutdünken umzugestalten: um so dringender ist es geboten, diesen fremden Elementen nachzugehen (H. 53 f.), ohne die man nie zum vollen Verständnis dieses Schrifttums gelangt.

Von besonderer Wichtigkeit ist der Nachweis der fremden Einwirkung bei Bachja, dessen Werk schon in Entstehung und Anlage nur aus dem Einfluß des Islams, speziell des Šūfismus zu verstehen ist. Der Šūfismus bot seinem



Streben nach Verinnerlichung der Religion die willkommene Formel (H. 59). Die islamischen Quellen Bachja's sind dieselben, die von den Lauteren Brüdern benützt wurden. Y. hält die von D. KAUFMANN u. A. angenommene direkte Abhängigkeit Bachja's von den Lauteren Brüdern für nicht erwiesen (H. 71). Auch die Abhängigkeit Bachja's von Ġazālī wird nicht mehr mit der Bestimmtheit behauptet wie früher (P. 11).

Auf S. 72—113 folgen noch von weitreichender Belesenheit zeugende interessante Exkurse über sonstige islamische Quellen Bachja's, Lehrsätze und Aussprüche frommer Männer, apokryphe Aussprüche Jesu, Ḥadīte Muhammed's, Aussprüche der ersten Kalifen und der Genossen Muhammed's, Worte muhammedanischer Asketen usw.

Die Ausstattung des Buches ist sehr schön, der arabishe Druck tadellos. Der deutsche Satz ist von Druckfehlern nicht ganz frei. In hebräischen Texten 397—407 sind viele Vokalpunkte abgesprungen, manche überflüssig und manche Vokalpunkte und Dagesch falsch gesetzt. Druckfehler sind z. B. 400, 16 וְיִשְׁחִי; 401, 10 רְנִי; 403, 24 וְלֵאמֹס; 406, 6 וְאִמְנֵעַ statt וְאִמְנֵעַ; 407, 2 מוֹרֵחַ. Die hebräischen Typen der Zitate im arabischen Texte hätten, um im arabischen Satze weniger zu stören, noch etwas kleiner gewählt werden dürfen. Auch die Rundklammern neben den Nonpareilzahlen, die im Texte auf die Anmerkungen hinweisen, wären besser weggeblieben.

Szeged, am 9. April 1913.

Immanuel Löw.

Musée du Louvre. — Département des antiquités orientales. — Une relation de la huitième campagne de Sargon (714 av. J.-C.). Texte assyrien inédit, publié et traduit par François Thureau-Dangin. Avec une carte et trente planches. Paris (Librairie Paul Geuthner) 1912. XX, 87 pp. in kl.-fol.

Der unerschöpfliche Boden Westasiens bringt auch dem heutigen Assyriologen noch genug der Überraschungen. Während drüben in Amerika, im Yale Museum eine sumerische Quelle des Chammurabi-Codex und im Museum von Philadelphia die Fragmente einer neuen Rezension des Welterschöpfungsberichtes und andere Kostbarkeiten auftauchen, beschenken uns das Britische Museum und der Louvre fast gleichzeitig mit Texten, die zum ersten Mal die Berechnung einer ganzen Anzahl außerhalb des Tierkreises liegender Fixsterne ermöglichen. Und aus letzterem Museum erhielt wiederum der Historiker ein Dokument, das im ganzen orientalischen Altertum seinesgleichen sucht: die Beschreibung eines einzigen Feldzuges Sargon's II. vom Jahre 714, die nicht weniger denn 1300 Worte umfaßt, also $\frac{5}{4}$ Spalten der Londoner Times füllen würde!

Daß grade ein so ausgezeichnete Assyriologe wie THUREAU-DANGIN zur Herausgabe und Bearbeitung dieses Teiles schritt, ist besonders zu begrüßen. Denn die Inschrift ist in manchen Abschnitten durchaus nicht leicht zu verstehen und enthält zudem eine Reihe mehr oder minder klar erkennbarer Auslassungen und Schreibversehn.¹⁾ THUREAU-DANGIN hat für die Ausgabe, Umschrift, Übersetzung und Erklärung des Textes in musterhafter Arbeit alles geleistet, was man von einer editio princeps erwarten darf. Der Inhalt des Berichtes wird in der *Introduction* geographisch und historisch erörtert²⁾ und durch die beigegebene Karte mit Marschroute-Einzeichnung veranschaulicht. Von der Genauigkeit der, auch von Druckfehlern freien,³⁾ Trans-

1) Zz. 7. 16. 21^{bis}. 59. 66. 70. 71. 75. 80. 91. 94. 131. 242. 260(?). 355. 364. 367. 374. 378. 382(?). 396. 401 (l. ). 409 und 414(?). Auch Z. 138 und Z. 175 möchte ich nach *sudšag* (pl) bzw. *kakki* (pl) Auslassung von *-šu* bzw. *-ja* annehmen und Z. 383 *Ū-ra-ar-ti* verbessern.

2) Über die Gründe, die gegen einen Selbstmord Ursā's sprechen, und die Reihenfolge der urartäischen Könige s. dort p. XIX und n. 3.

3) Ich habe mir nur in Z. 357 *paṭri*, in Z. 404 *širuš-su-un* und auf p. 74, Z. 136 die Notenziffer 5 st. 4 bei *nag-la-bi* notiert.

sription kann sich jeder Fachgenosse, zum Teil sogar ohne Lupe, durch Vergleichung mit den trefflich gelungenen Photographien der Tontafel überzeugen, wo in praktischer Weise begedruckte Randziffern das rasche Auffinden einzelner Stellen erleichtern. Und seine Übersetzung, der zur Vervollständigung des Berichtes der einschlägige Passus aus den Annalen Sargon's (p. 68 suivv.) und das — von KING kollationierte — »Prisma B« (p. 76 suivv.) beigegeben sind, begründet der Verf. durch eine Menge von Anmerkungen, die das Lexikon um nicht weniger denn 130 Zettel bereichern.¹⁾ Von diesen seien hier wenigstens die folgenden als besonders beachtenswert hervorgehoben: *abūbu* Fabeltier, »Drache« (p. 58⁶⁾; *idē* »Arme«, Dual (64⁶⁾; *šī-lu-ut* (Lanzen-, Dolch-)»Spitze« (6¹); *aslu* »Lamm« (24²; s. aber schon MUSS-ARNOLT 75 a); *irini*, nicht *irni* »Zeder« (5⁹; vgl. aber auch TORCZYNER, WZKM 24, 427 ff. und jetzt noch ZDMG 67, 755); *irritu* = *miḡru* »Stauwerk« (34⁵); *isittu* »Schatz, Schatzkammer« (41⁸); *uššuru*, *muššuru* (die Arme) »frei machen« (64⁵); *bīt-būšīni* »Haus des Dochtes« = »Lampe« (56⁵; *bū-šīnu* also wie im Syrischen = »Kerzenkraut«, das nach LEUNIS, *Botanik*³ II, 624 in Südeuropa noch heute als Zunder gebraucht wird, und »Docht«; vgl. NÖLDEKE, ZDMG 29, 650; HOLMA, *Beitr.* 64 ff.; OL 1913, 291 f.; MEISSNER, *Stud.* VI, 42 und zum Ganzen natürlich die bekannten Analogien im Syrischen wie *ܩܘܢܐ*); *bibbu* »Wildschaf« (40⁷); *gapnu* »Rebstock« (*ܩܦܢܐ* 39²) gegenüber *gupnu* »(Baum-)Stamm, Stumpf« (42⁵); *ša-zumbi* »Fliegenwedel« (54⁹; zur Bildung vgl. JENSEN, ZA 7, 174¹); *ḫaṭāmu* »mit Maulkorb versehen«, vgl. h. *חטמ* (4¹); *kallabu*, *kallapu*, plur. *kallabāni* = *𐎕𐎗𐎗𐎕𐎗𐎗𐎕* »Pionier, Schanzgräber« (66^{1.2}); *kippatu* »Ring« als Götterattribut (59⁹); *kutallu* »Rückseite« (46²; vgl. aber auch BEZOLD, ZA 25, 392); *mašū* II₁ »(wieder) instandsetzen« (37⁸); *nārtu* »Wasserlauf« (5¹²); *sakālu* »erwerben, erobern« (38¹); *dubdū* »Niederlage« phonetische Schreibung für *𐎠𐎢𐎣* *𐎠𐎢𐎣* (22⁷); *pit-hallu*

1) Gegenüber von z. B. 590 Zetteln aus JENSEN's Anmerkungen in KB VI.



»Roß, Reiterei« (67); *pitān-birki* »schnell« (11⁶); *puppānu* »platter Bauch« (65⁸); *piqitti ummāni* »Heerschau« (4⁶); *parūtu* »weißer Marmor, Alabaster« (54¹¹); *šadāšu*, oder *šahāt šadāšu*, *imādu* »auf seinen Berg(-Abhang) kommen« = sterben (26¹); *mašlū* eine Art »Schlauch« (36²); *tabalu* »Trommel«, vgl. *طبل* (27⁵); *tabarru* »rote Wolle« (57⁹) und *turmina* »farbiger Marmor (44²).

Die historisch-geographische Ausbeute aus dem Text dürfte der Verf., wie schon oben angedeutet, endgiltig festgelegt haben. Aber damit ist seine Wichtigkeit noch lange nicht erschöpft. Wenn wir die Dutzende von Tributgegenständen lesen, deren Namen dem Schreiber selbst zum Teil so schwierig vorkamen, daß 'sie nicht gut zu schreiben sind' (*ša nibīt šumišunu ana šaṭāri lā ṭābu* Z. 364); wenn wir die architektonischen Angaben und die Bemerkungen über die Erzeugnisse der Kleinkunst im Palaste Urzana's und im Tempel seiner Götter verfolgen, über die goldenen Schilde mit Hundeköpfen, das goldene Schloß in Form einer Menschenhand, auf der ein Ungetüm sitzt, und die goldenen Schlüssel in Form gekrönter Göttinnen mit Hundefratzen zu Füßen (Z. 370 ff.); wenn wir die Opfer für Haldia (und seine Gemahlin Bagbartu) kennen lernen (Z. 398, vgl. p. XVII) und von den einzelnen Bezeugungen der Trauer Ursā's lesen (sich am Boden kauern, zerreißen der Kleider, entblößen der Arme etc., Z. 411) oder anderwärts der Unterwürfigkeit (auf allen Vieren kriechen wie ein Hund, Zz. 58. 345), so gewinnen wir damit wertvolles Material zum Ausbau der altorientalischen Kultur- und Kunstgeschichte. Und aus den zahlreichen Eigennamen der von Sargon bekriegten Fürsten und Länder, die THUREAU-DANGIN sorgfältig gesammelt hat (p. 83 suivv.), ist zweifellos noch manches zum Verständnis von deren Sprache zu lernen.

Aber auch der rein assyriologische Philologe wird durch ein genaues Studium der Inschrift belohnt. So bestätigt sie, um nur ein paar kurze Beispiele zu bringen, aufs neue die



Annahme präponierter phonetischer Komplemente (in meiner *Oriental Diplomacy*, p. XVIII, § 9b); vgl. Z. 37 (*mātu*) *Al-(E)lab-ri-a* und Z. 110 *um-(E)man.*¹⁾ — Über den Ausdruck der Vergleichung ließe sich aus unserem Text ein ganzes Kapitel schreiben, das auch über die Gedankenwelt der Assyrer Interessantes böte: über die Einführung der Similia durch *kīma* (Zz. 16. 18. 20. 25. 26. 58. 65. 99. 134. 136. 149. 151. 168. 174. 182^{bis}. 183. 187. [198^{bis}.] 201. 203. 205-7. [220.] 223. 224. 230. [239.] 253^{bis}. 255. 260. 263. 266. 267. 268^{bis}. 286. 291. 302. 326. 420), oder durch *kī* (Zz. 133. 143. 150^{bis}. 164. 322), oder durch *kīma ša* mit folgendem Verbum (Zz. 90. 183), oder endlich durch die Adverbialbildung auf *-iš* (Zz. 10. 24. 30. 135^{bis}. 165. 169. 176. 194. 217. [251.] 256. 260. 275^{bis}. 279. 288. 327), deren Gebrauch zu anderen Beziehungen gleichfalls aus einer lehrreichen Reihe von Beispielen ersichtlich ist; vgl. *anantiš* »im Kriege« (Z. 225); *dāriš šatti* »auf ewig« (225); *madbariš* »(flohen) nach der Wüste« (193); *kitmušiš* »(schickte) eilig« (333); *titalliš ušmi* »ließ in Flammen aufgehen« (181. 196. 232. 273. 294); *kirubāniš ummi* »machte zu unbebautem Land« (230); *sahhiš ušmi* »machte zu Wiesenland« (209); *puppāniš* »(warfen sich) auf den platten Bauch« (412); *šilāniš* »(passierten) im Flankenmarsch« (330); *qaqqariš ippalsih* »kauerte am Boden« (411) neben *qaqqariš amnu* (217) oder *ušanhir* (180. 195) oder *uškšid* (293) »machte dem Erdboden gleich«; *šuribiš* »zum Schrecken, fürchterlich« (215); *šarūriš* »(leuchteten) im Glanz, glänzend« (370) und *šursiš assuḥ* »riß bis auf die Wurzel aus« (228).

Von Einzelbemerkungen zur Einleitung und zu der Übersetzung, die nur selten etwas frei erscheint (wie zu Zz. 190. 317. 319), seien hier noch die folgenden gestattet.

P. XII. Ein Duplikat im Kgl. Antikenkabinett zu Dresden zu dem hier besprochenen Siegel Urzana's hat A. JEREMIAS in dieser *Zeitschrift* 1, 45 ff. beschrieben.

1) Gegenüber den postponierten Komplementen in *tim-man* (E | II)-*šū-nu* Z. 260.



P. 4⁵ (Z. 10; vgl. p. 14⁶). Daß *šahātu* nur »springen«, nicht auch »aufsteigen« bedeute, ist schwerlich richtig; denn es wird auch von der Sonne (*ši-ši-it šamsi Suppl. LXI, 25*; vgl. *Sin III, 82*; *Ist. XX, 17*) und von einem Stern (*Ist. XXIV, 1*; die Stelle *Suppl. XLVIII, 9* ist nicht ganz klar) gebraucht. — Z. 17 ist *ša* von *gišši-ša* auf *nārtum*, nicht auf *ummāni* zu beziehen.

P. 8¹ (Z. 28). *bīru* (*bēru*) könnte vielleicht auch »langgestreckt« heißen; vgl.  »der lange (Weg)«, dessen von LANDSBERGER, ZA 25, 385 f. eruierte Lesung *bīru* THUREAU-DANGIN nun auch (RA 10, 223) durch ein Syllabar bestätigt fand. Ob nun aber an den Stellen der Sargoninschrift so oder, wie TH.-D. vorschlägt, *puissant* zu übersetzen ist, jedenfalls wird man jetzt gut daran tun, mit der Transkription *gaš-ri* etc. für -*ri* etwas vorsichtig zu sein.

P. 16, Z. 95. *maqātu* ist im Assyrischen wohl, wie allgemein geschieht, mit Γ anzusetzen: *maqātu* : *ḫēo* = *qa-tānu* : 𐎧𐎺 etc.

P. 20, Z. 118 möchte ich  lieber als Pseudoideogramm fassen und *māmīti-šu* transskribieren; denn nach *ma-mit-* muß ja *su* stehen, wie Z. 148 richtig bietet.

P. 27⁴ (Z. 159). Daß es sich bei    um ein Saiteninstrument handelt, hat schon FRANK, *Studien I, 234* vermutet, und die Übersetzung »Harfe« hat schon HAUPT (OL 10, 68) vorgeschlagen; auch die Lesung *tanittu* für   , die THUREAU-DANGIN, ZA 18, 141² konstatierte, war schon aus der Gleichung auf K. 6088 zu gewinnen, die ich *Cat. p. 762* erwähnte.

P. 40, Z. 253 ist die Transkription *mit̄* für   wohl *a-riḫ* vorzuziehen.

P. 48⁴ (Z. 318). Daß    auch ein anderes Gestirn als den Mond bedeuten kann, war schon aus 81-7-1, 4 r 2 ersichtlich und wird jetzt durch 86378, II, 34 bewiesen.

P. 50, Z. 327 möchte ich *iš̄ ḫisih̄ti* als »Nutzholz« fassen.

Endlich sei es mir noch gestattet, den Schluß von Z. 100 (p. 18), den der Verf. unübersetzt läßt, kurz zu besprechen. Ich möchte dort statt *šá-qa-aš-tu šú-tar-du[-ú]* vorschlagen zu lesen *šá qa-aš-tu šu-kud-du*, und wir hätten dann wohl die phonetische Schreibung zweier zusammengehöriger Sternnamen vor uns, des Bogensterns = δ Can. maj. etc. () und des Sirius (  ). Als Name des letzteren habe ich längst *Šukudu* angenommen und das bisher als Name erklärte *kakkab mišrī* (»Stern des Wachstums«) als Beinamen gefaßt. Nun wird allerdings in der Regel *Šukudu* nur mit einem *d* geschrieben: *Sin XVIII*, 1—6 = *Suppl.*² IX, 15. 16. 18—21; *Suppl.*² I a IV, 28; I b, 14; K. 260, 22; II R 39, 59 e; K. 12654 (*Cat.* p. 1257); K. 12788 (*Cat.* p. 1266); aber die assyrische Schrift läßt die Gleichsetzung von *Šukudu* und *Šukuddu* jedenfalls zu. Und dann hätten wir in Z. 100 eine Parallele zu der sattsam besprochenen Stelle I R 28, I, 13 ff., wo der Aufgang — nicht der heliakische! vgl. KOPFF, ZÄF S. 55 — des Sirius + Prokyon¹⁾ in der Zeit der großen Kälte erwähnt wird. *Šukud(d)u* = Sirius + Prokyon würde dann auch hier wieder (vgl. ZÄF S. 49) als »Pfeil« (*tartaḫu*)²⁾ — wie er besonders schön bei KING, *Bab. Bound. St.* Pl. LXXVII zu sehen ist — mit der Gruppe bei δ Can. maj. als »Bogen«, *Qastu* zusammengefaßt sein.

THUREAU-DANGIN gebührt unser aller Dank für diese Edition, durch die er sich ein neues Verdienst um die Assyriologie erworben hat.

1) Vgl. ZÄF Ss. 49. 59; anders KUGLER, *Erg.* Ss. 47. 49.

2) Die Bedeutung »Pfeil« für *tartaḫu* wird grade durch die astrologisch-astronomischen Texte gesichert; gegen TH.-D.'s »javelot« (Z. 133; auch für *mulmullu* gebraucht: Zz. 139. 145) oder »dard« (Zz. 358. 378. 394 und p. 79, Z. 31); vgl. früher JENSEN, KB 6, 328 und MEISSNER, *Studien* III, 78¹.

Heidelberg,
Weihnachten 1913.

C. Bezold.

(I) *Keilschrifttexte der Gesetze Hammurapis. Autographie der Stele sowie der altbabylonischen, assyrischen und neubabylonischen Fragmente.* Von Arthur Ungnad. Leipzig (Hinrichs) 1909. V, 42 Ss. in fol.

(II) *Hammurabi's Gesetz.* Von F. Kohler und A. Ungnad. Bd. II: *Syllabische und zusammenhängende Umschrift nebst vollständigem Glossar.* Bd. III—V: *Übersetzte Urkunden, Verwaltungsregister, Inventare, Erläuterungen.* Leipzig (Pfeiffer) 1909—11. VII, 184; VII, 271; VI, 99; VII, 128 Ss. in kl.-4°.

(III) *Hundert ausgewählte Rechtsurkunden aus der Spätzeit des babylonischen Schrifttums von Xerxes bis Mithridates II. (485—93 v. Chr.).* Von F. Kohler und A. Ungnad. Leipzig (Pfeiffer) 1911. IV, 89 Ss. in gr.-8°.

(IV) *Assyrische Rechtsurkunden.* Von F. Kohler und A. Ungnad. Leipzig (Pfeiffer) 1913. VII, 467 Ss. in kl.-4°.

Daß sich nach SCHEIL's epochemachender Erstausgabe der berühmt gewordenen Gesetze Hammurabi's und nach HARPER's handlicher Wiederholung des Originaltextes eine abermalige Reproduktion der Heliogravüren der französischen Ausgabe, diese aber dann in Verbindung mit dem ganzen übrigen in Betracht kommenden Textmaterial verlohne, hat UNGNAD ebenso richtig empfunden wie das Bedürfnis nach einer »kleinen« Ausgabe der aramäischen Papyri aus Elephantine. Ihm und den unermüdlichen Bemühungen der Hinrichs'schen Buchhandlung um die Fortschritte der Assyriologie ist es zu danken, daß wir jetzt für Vorlesungen ein bequemes Hilfsmittel haben, um den Schüler nicht nur den Text der Stele, sondern auch die verstreuten altbabylonischen, assyrischen und neubabylonischen Fragmente, die jenen zum Teil ergänzen, kennen zu lehren. Aber auch der Fachmann wird aus der übersichtlichen Sammlung und sorgfältigen Wiedergabe dieser Inschriften (I) Nutzen ziehen und, wenn erst einmal die von POEBEL entdeckten alten

Tontafelduplikate und CLAY's sumerisches Stück in Originalschrift zugänglich gemacht sind, die UNGNAD'sche Ausgabe als willkommene Unterlage zu allerhand Ergänzungen und Vergleichen verwerten können.

Der Verfasser dieser Ausgabe erkannte aber auch die Notwendigkeit, ihr eine neue, und zumal im Hinblick auf Nichtassyriologen doppelte — syllabische und zusammenhängende — Umschrift nebst vollständigem Glossar folgen zu lassen ('II'), die zurzeit zweifellos als das beste Hilfsmittel zum Studium der »Gesetze« zu gelten hat. Stichproben der Transkription im Zusammenhalt mit dem Urtext, und Vergleiche von Transkription und Wörterbuch überzeugen von der Sorgfalt auch dieser Arbeit, und die in Noten beigesetzten Varianten erhöhen ihren Wert.

Besonders verdienstlich aber ist es, daß sich UNGNAD dann entschlossen hat, als Fortsetzung des Werkes sämtliche nicht allzufragmentarisch erhaltenen Privaturkunden aus der Zeit der Hammurabi-Dynastie in wortgetreuer, gelegentlich durch knappe erläuternde Anmerkungen gestützter Übersetzung mitzuteilen. Man darf wohl sagen, daß grade er als Herausgeber der einschlägigen Hefte der *Vorderasiatischen Schriftdenkmäler der Königlichen Museen zu Berlin* zu den berufensten Gelehrten gehört, die eine solche anstrengende und zeitraubende Arbeit unternehmen konnten, und die wertvolle sachkundige Unterstützung eines Fachmannes wie J. KOHLER mag ihm dazu nicht der geringste Ansporn gewesen sein. Daß sich die beiden Bearbeiter geeinigt haben, im Bd. V auch noch alle Verwaltungsregister, Inventare und Urkunden zu behandeln, wird gewiß allseitig begrüßt werden, und es muß sie mit gerechtem Stolz erfüllen, daß somit »alle der ersten babylonischen Dynastie angehörigen Texte vereinigt sind, die übersetzbar sind und bis Ende 1910 publiziert wurden« (Bd. V, p. III).

UNGNAD's schon erwähnter Löwenanteil an der Herausgabe der *Vorderasiatischen Schriftdenkmäler* führte ihn aber (dort in Heft III—VI) auch in die Spätzeit des babylonischen



Schrifttums und damit zu einem genaueren Studium der einschlägigen Arbeiten von CLAY, EVETTS, PINCHES und STRASSMAIER. Eine Frucht dieser letzteren Untersuchungen ist die wiederum unter Mitwirkung von KOHLER getroffene Auswahl von Rechtsurkunden aus der persischen Zeit, besonders solcher, die dem Archiv der »Murašū-Söhne« entstammen, und einiger aus den Regierungszeiten Alexander's, Philippos', Seleukos' und Arsakes' IX. ('III').

Endlich war zur Vervollständigung des Bildes von der Rechtsentwicklung auf babylonisch-assyrischem Boden auch die Berücksichtigung der betreffenden assyrischen Urkunden geboten, deren Hauptmasse durch C. H. W. JOHNS' verdienstliche Sammlung *Assyrian Deeds and Documents* zugänglich geworden war. Eine sich als notwendig erweisende Kollation dieser Ausgabe mit den Originalen im Britischen Museum nahm UNGNAD — wenn auch nicht »in alle Einzelheiten gehend« — in den Osterferien 1912 vor. Und schon ein gutes Jahr später beschenkte er uns — abermals im Verein mit KOHLER — mit der stattlichen Auswahl von nahezu 700 dieser Urkunden in Umschrift, nebst Übersetzung und juridischen Erläuterungen ('IV').

Damit ist für einen wichtigen und umfänglichen Teil des babylonisch-assyrischen Schrifttums eine grundlegende Arbeit geleistet. Die mitgeteilten Texte sind authentische Zeugen einer offenbar ununterbrochenen gradlinigen Rechtsentwicklung von nahezu 2100 Jahren, zu denen bisher weder in Ägypten noch in China noch irgendwo anders Parallelen existieren. KOHLER's übersichtliche Rechtserläuterungen vermitteln nun auch jedem Juristen zuverlässige Aufschlüsse über das Personen-, Familien-, Sachen- und Schuldrecht jener Westasiaten, über ihre Prozesse, ihre Staats- und finanzrechtliche Stellung und über die wenigen, bis jetzt gefundenen Bestimmungen des dortigen Strafrechts.¹⁾ Und der Philologe

1) Vgl. dazu jetzt die verdienstliche Breslauer Dissertation *Die peinlichen Strafen im Kriegs- und Rechtswesen der Babylonier und Assyrer* von J. JELITTO.

hat grade hier Gelegenheit, an der verhältnismäßig gleichartigen Diktion dieser Texte die zweitausendjährige Entwicklung einer semitischen Sprache und ihre frühzeitige Einführung an Stelle ursprünglich sumerisch abgefaßter Urkunden zu untersuchen.

Aber auch für den Kultur- und besonders den Religionshistoriker bieten diese Inschriften reiche Ausbeute und noch manche Probleme, die hier nur durch ein paar vereinzelte Bemerkungen angedeutet werden können. Die Bedeutung der verschiedenen in der assyrischen Zeit beim Eid angerufenen Götter: Aššur ('IV', 182, 12 f.), Aššur und Šamaš ('IV', 179, 18; 180, 18; 181, 16) oder Aššur, Šamaš, Bil und Nabū ('IV', 632, 22) bzw. des angerufenen Königs ('IV', 183, 13; 184, 3; 185, 11) oder Kronprinzen ('IV', 651, 10) wird noch näher zu prüfen sein, ebenso wie die in der Phrase *ina burki (ilu) . . . isakan = ana (ilu) iddan* im Sinne einer Geldstrafe (KÖHLER 'IV', 456) erwähnten Gottheiten, unter denen neben Apil-Rammān ('IV', 209, 10), Aššur, Aššur von Ešarra (ebd. 596, 6), Belanu (204, 20), Ištar von Arba'il, Nabū, Ningal (170, 16), Ninib, Ninib von Kalḫi, Ninlil, Rammān, Rammān von Dūr-Enlil (615, 10), Rammān von Kakzi (460, 17) und Sin (172, 13) weitaus Ištar (von Ninive) die größte Rolle spielt, während andererseits in der altbabylonischen Zeit unter den in den Texten genannten Tempeln neben solchen von Belit und Gula, Nannar und Ninsar(?) ('II', Nos. 65, 66) gewiß der von Šamaš (Nos. 110. 186. 217) bevorzugt wurde, dessen Priesterinnen in einigen 30 Texten figurieren, von dem Feste (𒂗𒂗𒂗, Nos. 111. 158), ein spezielles(?) Weihgefäß(?), 𒂗𒂗 No. 127) und ein »Schatz(haus)« (No. 189) bekannt sind und dessen Kult offenbar andere überragte (vgl. Nos. 152. 153. 162. 164. 165. 167. 169. 187. 205); Sin (No. 160) bzw. Nannar (Nos. 59. 60) wird dagegen nur gelegentlich und ein Emblem (ŠŪ.RIN) von Enlil(?): ein »Panier(?)« (No. 74) oder eine »Säule(?)« (MEISSNER, *Stud.* III, 51) oder etwas Netzartiges (FRANK, *ZA* 22, 108. 110) ganz vereinzelt erwähnt.

Von Zeremonien und symbolischen Handlungen ist in alter Zeit besonders das Weitergeben des *bukannu* zur Darstellung des Besitzübergangs (UNGNAD, ZA 23, 88¹) zu erwähnen, womit H. FEHR (*Hammurapi und das salische Recht* S. 40) eine analoge Handlung in der Lex Salica vergleicht; ferner das Richten des Antlitzes eines Sklaven gen Sonnenaufgang (*šakānu pāni ana šit-šamsī*) bei der Zeremonie der Freilassung durch Adoption ('II', Nos. 29, 30). In der assyrischen Zeit erfahren wir von der Bestärkung der Verträge durch die von dem Vertragschließenden übernommene Verpflichtung, beim Vertragsbruch Selbstmord zu begehen oder ein Kind zu verbrennen oder sich die Zunge durchbohren zu lassen oder wenigstens ein Weihopfer (Pferde oder einen Bogen) darzubringen oder eine Geldbuße für einen Tempelschatz (*sacramentum?*; vgl. meine *Lit.* S. 152) oder an den Staat zu leisten (KÖHLER, 'IV', S. 455 ff.).

Es bedarf kaum des Hinweises, daß diese Fülle von Texten auch für die Grammatik und das Lexikon ergiebig sind. Wer die Mengen von verschiedenen Tieren oder von Wolle, Öl, Kleidern, Getreide, Zwiebeln, Sesam und Fett bedenkt, um deren Umsatz es sich hier handelt, wird dies leicht begreiflich finden. Auch Hausgeräte (z. B. 'II', Nos. 50, 137) und Ackerbaugeräte etc. (z. B. 'II', Nos. 77, 96) werden schon von der altbabylonischen Zeit an aufgezählt, ebenso wie verschiedene Metallarten und Münzsorten. — Die zahlreichen Beamten- und Berufstitel (vgl. KÖHLER 'IV', Ss. 446, 450) sind hier natürlich zum mindesten ebenso schwer verständlich wie z. B. im alten Abessinien.¹⁾ — Aus dem Ka-

1) Übersetzungen wie »linker« Feldmarschall« ('IV', 57, 25) oder »Oberpflockmann« ('IV', 161, 11) helfen darüber nicht hinweg. — Zu den Priesterklassen sind natürlich auch FRANK's *Studien* I, S. 4 ff., zu anderen Amtsnamen KLAUBER's *Assyrisches Beamtentum* und zu den »Hofbarden« (KÖHLER, 'IV', S. 446) auch die in meinem *Catal.* V, p. 2154 a unten zitierten Inschriften (*Prayers and hymns written for an Assyrian king*) zu vergleichen. Auch die Arbeit von MANITIUS in dieser *Zeitschr.* 24, 97 ff.; 185 ff. hätte in 'IV', S. 448 eine Erwähnung verdient.

pitel der Zeitteilung sind Ausdrücke wie *ina šir-ti i-li-dis* »morgen übermorgen« (‘IV’, 133, 4), *ina qaqqad mušlali(?)* »genau am Neulichtstage«¹⁾ (‘IV’, 263, 5; 649, 5); $\rightarrow\{\{\} \rightarrow\} \rightarrow\} \rightarrow\}$ »nächstes Jahr« (‘II’, 180, 7) und *ina šanāti ina ūmī* »nach Jahr und Tag« (‘IV’, 126, 5 f.) zu beachten, wogegen astrologisch-astronomische Beziehungen höchstens in der »vierten Windrichtung« (*šá-ar ir-bi-tim*, ‘II’, 256, 6), in der Nennung der Plejaden (‘IV’, 1, 11) und von Götterepitheta in der leider verstümmelten Stelle ‘IV’ 44, 15 ff. über eine Kindhingabe an den Tempel (KOHLER, S. 451) zu erkennen sind, wo die Aufzählung der Götter (z. B. Ninib und Gula) und der Beiname Rammān’s an die Grenzsteine erinnern (vgl. zu letzterem KING, *Bound. St.* VI, II, 41; VII, II, 32).

Kurze Einleitungen zu den Sammlungen ‘II’, ‘III’, ‘IV’ mit den wichtigsten auf die Texte bezüglichen historischen Daten sowie Konkordanzen zu den Urkunden und zu ‘III’ ein Verzeichnis der nicht-babylonischen *nomina propria* mit Ausschluß der Königsnamen, zu ‘IV’ ein solches aller Personennamen vervollständigen diese wohlgeordneten »Chrestomathien« (KOHLER, ‘IV’, S. 443) einer babylonisch-assyrischen Rechtsdarstellung, deren Druck fast durchaus korrekt ist²⁾ und zu denen im allgemeinen auch die moderne Literatur hinreichend berücksichtigt wurde.³⁾

1) So UNGNAD; damit ist die Bedeutungszählung von WEIDNER, *Bab.* VI, 76 allerdings nicht zu vereinigen.

2) Merkwürdigerweise haben sich grade in die Inschriften-Zitate einige Druckfehler eingeschlichen, die ich hier — selbst auf den Vorwurf der Pedanterie hin — notiere, um künftiges Suchen zu ersparen. In ‘II’, III, S. 10 sub no. 20 lies: »Warka 102«; ebd. S. 213 l. zu no. 9 f.: »709« und zu no. 30: »712«. — In ‘IV’, S. 71 sub no. 88 l.: »Rm. 2, 193«; S. 103, no. 129: »Bu. 91-5-9, 138«; S. 104, no. 130: »80-7-19, 368«; S. 210, no. 325: »Bu. 89-4-26, 14«; S. 307, no. 490: »81-2-4, 158«; S. 308, no. 492: »83-1-18, 163«; S. 311, no. 497: »81-2-4, 153« und S. 363, no. 615: »82-5-22, 35«.

3) Immerhin ließe sich da manches monieren; so wird, um nur ein einziges Beispiel anzuführen, in ‘III’ zwar zu No. 90 PEISER zitiert, aber unmittelbar vorher, zu No. 89, MEISSNER, ZA 17, 245 übergangen.

Heidelberg, im Januar 1914.

C. Bezold.



Bibliographie.

- Albrecht, W. F.** — Dallalu: Or. Lit.-Ztg. XVI, Sp. 213.
- Allotte de la Fuÿe** — Documents présargoniques, Fascicule II. — Première partie 30 planches. — De LVI à LXXXV (DP 145 à DP 265). Paris (Leroux) 1912. 4 pp. und 30 Taff. in kl.-fol.
— Correspondance sumérologique: Rev. sém. 1913, p. 145—55.
- Anspacher, A. S.** — Tiglath Pileser III: Contributions to Oriental History and Philology, No. V. New York (Columbia University Press) 1912. XVI, 72 pp. in 8^o.
- Argentieri, D.** — La soluzione del gravissimo problema della cronologia biblica nel periodo dei re in base ai dati della Bibbia e delle iscrizioni cuneiformi. Aquila (Unione arti grafiche) 1913. 42 pp. in gr.-8^o.
- Assmann, E.** — Titaia, Titanen und Tartaros: Babyloniaca VI, p. 236—9.
- Banks, J.** — How Abraham's people buried their dead: The Sunday School Times 1913 (Vol. LV), No. 9, p. 135—6.
— What is left of antiquity's proudest city: ib. No. 29, p. 435—6.
- Barton, G. A.** — The inscription of Enkhegal, king of Lagash: Amer. Journ. of Archaeol., Second Series, Vol. XVII, 1913, p. 84—5.
— The tablet of Enkhegal: University of Pennsylvania, The Museum Journal, Vol. IV, No. 2 (June, 1913), p. 50—4.
- Bates, W. N.** — Archaeological News (July-December, 1912). Asshur: Amer. Journ. of Archaeol., Second Series, Vol. XVII, 1913, p. 101.
— Archaeological Discussions (July-December, 1912). Babylonia, Assyria, and Persia: ib. p. 271—5.
— Archaeological News (January-June, 1913). Babylonia and Assyria: ib. p. 434.
— Archaeological Discussions (January-June, 1913). Babylonia, Assyria, and Persia: ib. p. 528—34.
- Baudissin, W. W.** — Ausführliche Kritik über Hehn's »Die biblische und die babylonische Gottesidee«: Deutsche Lit.-Ztg. 1914, No. 1, Sp. 5—13.



- Becker, C. H.** — Hugo Winckler: Der Islam IV, S. 301—2.
- Beer, G.** — Besprechung von Baudissin's »Adonis und Esmun«: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXVII, S. 157—64.
- Bezold, C.** — Die babylonisch-assyrische Religion: Die Kultur der Gegenwart herausgeg. von P. Hinneberg, Teil I, Abt. III, 1, zweite, vermehrte und verbesserte Auflage (Leipzig 1913), S. 42—59.
- Aus dem Pantheon der astrologischen Keilinschriften: Actes du IV^e Congrès internat. d'Histoire des Religions (Leide, Brill, 1913), p. 112.
- Zenit- und Aequatorialgestirne am babylonischen Fixsternhimmel. Mit astronomischen Beiträgen von A. Kopff und Zusätzen von Fr. Boll: Sitzber. d. philos.-hist. Kl. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Jahrg. 1913, 11. Abh. 59 Ss. in gr.-8^o.
- Boissier, A.** — L'avenir économique de la Chaldée: Journal de Genève, 25 mars 1913.
- Mythes et fables: Rev. sémi. 1913, p. 439—44.
- Bork, F.** — An die K. Preußische Akademie der Wissenschaften zu Berlin: Or. Lit.-Ztg. XVI, Sp. 184—5.
- Buddensieg, G., Wetzel, F., Reuther, O., Koldewey, R. und Wachtsmuth, Fr.** — Aus den Berichten aus Babylon. September 1912 bis März 1913: Mitt. d. D. Orientges., April 1913, No. 51, S. 6—24.
- Burchardt, M.** — Zur Rassenzugehörigkeit der Hyksos: Zeitschr. f. ägypt. Spr. Bd. 50, S. 6—8.
- Ein arisch-ostsemitischer Name: ebd. S. 122.
- Besprechung von Myhrman's »Babylonian hymns and prayers« und Clay's »Business documents of Murashu sons of Nippur dated in the reign of Darius II« und »Documents from the temple archives of Nippur dated in the reign of Cassite rulers«: Lit. Ztbl. 1913, No. 25, Sp. 812—3.
- Casartelli, L. C.** — Religion of the Achaemenid Kings: Journ. of the Manchester Egyptian and Oriental Soc. 1913, p. 65—7.
- Christian, V.** — Die Namen der assyrisch-babylonischen Keilschriftzeichen: Mitt. d. Vorderasiat. Ges. 1913, 1. Leipzig (Hinrichs) 1913. VI, 113 Ss. in gr.-8^o.
- Besprechung von Holma's »Kleine Beiträge zum assyrischen Lexikon« und Hancock's »Mesopotamian Archaeology«: Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morg. XXVII, S. 122—5.
-  = ná. (Zu OLZ XV, Sp. 443.): Or. Lit.-Ztg. XVI, Sp. 213.
- Erklärung: ebd. Sp. 322—3.
- Clay, A. T.** — Babylonian records in the Library of J. Pierpont Morgan. Part I. Babylonian business transactions of the first millennium B. C. Part II. Legal documents from Erech dated in the Seleucid Era (312—65 B. C.). New York (privately printed) 1912—3. 49, 89 pp. und 50, 50, IV, VII Taff. in 4^o.



- Clay, A. T.** — A Sumerian prototype of the Hammurabi Code: Or. Lit.-Ztg. XVII, Sp. 1—3.
- Condamin, A.** — Babylone et la Bible. Extrait du Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique (Paris 1913), col. 327—90.
— Bulletin des religions babylonienne et assyrienne: Recherches de Science Religieuse IV, No. 2 (1913), p. 179—200.
— Le déchiffrement de l'écriture proto-élamite. Question de priorité: *ibid.* Nos. 4 & 5 (1913), p. 408—11.
- Cuneiform texts** from Babylonian tablets, &c., in the British Museum. Part XXXIII (50 Plates). Printed by Order of the Trustees. London (British Museum, etc.) 1912. 8 pp. und 50 Taff. in 4⁰.
- Curtius, L.** — Studien zur Geschichte der altorientalischen Kunst. I. »Gilgamisch« und »Heabani«: Sitzber. d. Kgl. Bayer. Akad. d. Wiss., Philos.-philol. und hist. Kl., Jahrg. 1912, 7. Abh. 70 Ss. in gr.-8⁰.
— Assyrischer Dreifuß in Erlangen: Sonderabdruck aus dem Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst 1913, I, S. 1—21.
- Daiches, S.** — Babylonian oil magic in the Talmud and in the later Jewish Literature: Jews' College, Publication No. 5. London 1913. 42 pp. in gr.-8⁰.
- Delaporte, L.** — Le cylindre royal du Musée de Péronne: Rev. d'Assyriol. X (1913), p. 89—92.
- Delitzsch, Frdr.** — Kleine sumerische Sprachlehre für Nichtassyriologen. Grammatik, Vokabular, Textproben. Mit einem Titelbild. Leipzig (Hinrichs) 1914. VIII, 142 Ss. in 8⁰.
— Grundzüge der sumerischen Grammatik. Leipzig (Hinrichs) 1914. XXV, 158 Ss. in gr.-8⁰.
- Dhorme, P.** — Kritik über Kohler und Ungnad's »Assyrische Rechtsurkunden«: Rev. d'Assyriol. X (1913), p. 226.
- Ebeling, E.** — Altbabylonische Briefe: *ib.* pp. 15—40; 105—55.
- Ember, A.** — Notes on the relation of Egyptian and Semitic: Zeitschr. f. ägypt. Spr. Bd. 50, S. 86—90.
- Förtsch, W.** — Lugal-an-da(-nu-ku-mal): Or. Lit.-Ztg. XVI, Sp. 306.
- Fossey, C.** — Besprechung von King's »A history of Sumer and Akkad«, Radau's »Sumerian hymns and prayers to god Nin-ib«, Messerschmidt's »Keilschrifttexte aus Assur« und Langdon's »Die neubabylonischen Königsinschriften«: Journ. asiat., XI^{me} Série, t. I (1913), p. 205—9.
— Besprechung von Ylvisaker's »Zur babylonischen und assyrischen Grammatik«, Weidner's »Beiträge zur babylonischen Astronomie«, Koldewey's »Die Tempel von Babylon und Borsippa« und Schiffer's »Die Aramäer«: *ib.* p. 471—5.
- Gelderen, C. van** — Zu der von Scheil veröffentlichten altbabylonischen Königsliste: Or. Lit.-Ztg. XVI, Sp. 145—9.

- Genouillac, H. de** — Vocabulaire suméro-babylonien à l'usage des devins d'Ourok datant de l'époque des Séleucides: Rev. d'Assyriol. X (1913), p. 69—82.
 — Texte de Sargon le Jeune provenant des Fouilles d'El²Ahmer: ib. p. 83—7.
 — Inscriptions diverses: ib. p. 101—2.
- Gordon, G. B.** — Important historical documents found in the Museum's Collection of ancient Babylonian clay tablets: University of Pennsylvania, The Museum Journal, Vol. IV, No. 2 (June, 1913), p. 37—41.
- Gottheil, R.** — A building inscription of King Nebuchadnezzar: Reprinted at The New York Public Library from the Bulletin, Nov., 1913. 5 pp. in gr.^o.
- Gray, L. H.** — Iranian Miscellanies: Journ. of the Amer. Or. Soc., Vol. XXXIII, 1913, p. 281—94.
- Guidi, I.** — Anzeige von Olmstead's »Hittite Inscriptions«: Rivista degli Studi Orientali VI, p. 192—3.
- Halévy, Jos.** — Analyse comparative de quelques phonèmes sumériens pré-argoniques: Rev. sémi. 1913, p. 39—44.
 — Un aveu de M. Ungnad: ib. p. 45—52.
 — Notes de grammaire sumérienne (les innovations de M. M. Witzel): ib. pp. 156—77; 287—317; 403—23.
 — Le nom sémitique du cheval: ib. p. 253—63.
 — Analyses sumériennes: ib. p. 264—86.
 — Des mots sumériens dans la Bible: ib. p. 326—38.
 — La vérité à propos d'un compte rendu de M. Thureau-Dangin: ib. p. 424—438.
 — Bibliographie: ib. pp. 75—6; 95—7; 462—3; 467—72.
- Hall, H. R.** — The ancient history of the Near East from the earliest times to the battle of Salamis. With thirty-three plates and fourteen maps. London (Methuen & Co.) 1913. XXIII, 602 pp. in 8^o.
 — The land of Alashiya and the relations of Egypt and Cyprus under the Empire (1500—1100 B. C.): Journ. of the Manchester Egyptian and Oriental Soc. 1913, p. 33—45.
- Harper, R. Fr.** — Assyrian and Babylonian letters belonging to the Kouyunjik Collections of the British Museum. Parts XII & XIII. The University of Chicago Press. Chicago, Ill. 1913. XVIII, 116 pp. und 4 Taff.; XIX, 116 pp. und 4 Taff. in 8^o.
- Hartmann, M.** — Aus dem Irak (Babylonien): Die Welt des Islams I, S. 216—219.
- Hartmann, R.** — Artikel »Didjla« in: Enzyklopädie des Islām, S. 1010—12.
- Haupt, P.** — Assyr. *kabtu adi arba'isu* höchst wertvoll: Or. Lit.-Ztg. XVI, Sp. 529—31.
 — Die Form der assyrischen Ordinalzahlen: ebd. Sp. 531—33.



- Hehn, Joh.** — Wege zum Monotheismus. Festrede zur Feier des 331-jähr. Bestehens der Univers. zu Würzburg. Würzburg (Stürtz) 1913. 29 Ss. in gr.-8^o.
- Holma, H.** — Assyrialaisista kalainnimistä: Ylipainos suom. tiedekat. esitelmistä ja pöytäkirjoista. (Ueber assyrische Fischnamen. Mit einem deutschen Résumé.) 13 u. 2 Ss. in gr.-8^o.
- Karl Fredrik Eneberg, orientalisti ja assyriologi: aus Ylipainos Joukahaisesta, XIV. 61 Ss. in gr.-8^o.
- Piirteitä Assyrian vanhimmasta historiasta. Helsinki (Osakeyhtiö Weifin & Göös Aktiebolag) 1913. 39 Ss. in gr.-8^o.
- Assy. bûşinnu 1. Verbasum, 2. Docht: Or. Lit.-Ztg. XVI, Sp. 291—2.
- Hommel, Fr.** — Geschichte des alten Morgenlandes. Dritte verbesserte Auflage. Durchgesehener Neudruck. Sammlung Göschen No. 43. Berlin und Leipzig (Göschen) 1912. 193 Ss. in 12^o.
- Mitanninamen in den Dreheim-Tafeln: Or. Lit.-Ztg. XVI, Sp. 304—6.
- Fliegerträume aus uralter Zeit: Münchner Neueste Nachrichten vom 6. Jan. 1914, Nr. 10, 2. Blatt.
- Hunger, J. und Lamer, H.** — Altorientalische Kultur im Bilde. Herausgegeben und mit Erläuterungen versehen. Mit 193 Abbildungen auf 96 Tafeln: Wissenschaft und Bildung, No. 103. Leipzig (Quelle & Meyer) 1912. 96 Taff. und 64 Ss. in 8^o.
- Jampel, S.** — Vorgeschichte Israels und seiner Religion. Nach der altjüdischen Ueberlieferung und den zeitgenössischen Inschriften gemeinverständlich dargestellt. Nebst einer Anleitung zur Popularisierung derselben vermittelt des Religionsunterrichtes. Frankfurt a. M. (Kauffmann) 1913. VI, 260 Ss. in 8^o.
- Jastrow, M., jr.** — Die Religion Babyloniers und Assyriens. Vom Verfasser revidierte und wesentlich erweiterte Uebersetzung. 20. und 21. Lieferung (Schluß). Gießen (Töpelmann) 1912. XX, 183 Ss. in gr.-8^o.
- On Babylonian, Etruscan and Chinese divination: Actes du IV^e Congrès intern. d'Histoire des Religions, p. 106—11.
- Babylonian, Etruscan and Chinese divination: Records of the Past (Washington) 1913, p. 13—6.
- Abstract of a paper on the Babylonian-Assyrian birth omens and the history of monsters: Proceed. of the Numismatic and Antiquarian Soc. of Philadelphia 1913, p. 217—23.
- The medicine of the Babylonians and Assyrians: The Lancet, Oct. 18, 1913, p. 1136—42.
- Jean, F. Ch.** — Les lettres de Hammurapi à Sin-idinnam. Transcription, traduction et commentaire précédées d'une étude sur deux caractères du style assyro-babylonien. Paris (Lecoffre) 1913. X, 280 pp. in gr.-8^o.
- Zeitschr. f. Assyriologie, XXVIII. 27

- Jelitto, J.** — Die peinlichen Strafen im Kriegs- und Rechtswesen der Babylonier und Assyrer. (Breslauer Diss.) Breslau (Buchdruckerei der Schlesischen Volkszeitung) 1913. XII, 71 Ss. in gr.-8^o.
- Jensen, P.** — Ausführliche Kritik über Ungnad und Greßmann's »Das Gilgamesch-Epos«: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXVII, S. 503—29.
 — Ausführliche Kritik über Kohler und Ungnad's »Hammurabi's Gesetz« 1904/11: Lit. Ztrbl. 1913, No. 16, Sp. 510—4. Vgl. Ungnad, ebd. No. 23, Sp. 759 und Jensen, ebd. Sp. 759—60.
 — Ausführliche Kritik über Thureau-Dangin's »Lettres et contrats«: Deutsche Lit.-Ztg. 1913, No. 9, Sp. 541—4.
 — Ausführliche Kritik über Langdon's »Die neubabylonischen Königsinschriften«: Theol. Ltrztg. 1913, No. 12, Sp. 355—8.
- Jeremias, A.** — Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. Mit 125 Bildern nach den Monumenten und zwei Sternkarten. Leipzig (Hinrichs) 1913. XVI, 366 Ss. in gr.-8^o.
- Jeremias, A. und Weber, O.** — Hugo Winckler: Reichsanzeiger vom 7. Juli 1913.
- Johns, C. H. W.** — Ancient Babylonia. Cambridge (University Press) 1913. VII, 148 pp. in 8^o.
- Johnston, Chr.** — Anzeige von Harper's »Assyrian and Babylonian Letters«, Parts X and XI: Amer. Journ. of Philol. XXXIII, p. 342—5.
- Jordan, J.** — Aus den Berichten aus Warka. Oktober 1912 bis März 1913: Mitt. d. D. Orientges., April 1913, No. 51, S. 47—76.
- King, L. W.** — The origin of animal symbolism in Babylonia, Assyria, and Persia: Proceed. of the Soc. of Bibl. Archaeol. 1912, p. 276—8.
 — A Neo-Babylonian astronomical treatise in the British Museum, and its bearing on the age of Babylonian astronomy: ib. 1913, p. 41—6.
 — Studies of some rock-sculptures and rock-inscriptions of Western Asia: ib. p. 66—94.
 — Kummukh and Commagene. A study in North Syrian and Mesopotamian geography: Journ. of the Manchester Egyptian and Oriental Soc. 1913, p. 47—56.
- Klauber, E.** — Kritik über Thureau-Dangin's »Une relation de la huitième campagne de Sargon«: Deutsche Lit.-Ztg. 1913, No. 34, Sp. 2139—41.
 — Besprechung von Ylvisaker's »Zur babylonischen und assyrischen Grammatik«: Babyloniaca VI, p. 240—3.
- Kmoskó, M.** — Az emberiség első írott szabadságlevelé (Urúkagina Lagasi király reformjai). Budapest 1913. 75 pp. in gr.-8^o.
 — Kerub und kurib: Bibl. Zeitschr. 1913, S. 225—34.
- Knudtzon, J. A.** — Ueber *qibima* in Eingängen babylonisch-assyrischer Briefe: Or. Lit.-Ztg. XVI, Sp. 298—303.



- Knudtzon, J. A.** — Die El-Amarna-Tafeln. Mit Anmerkungen von O. Weber und Glossar von E. Ebeling: Vorderasiatische Bibliothek, 2. Stück. Leipzig (Hinrichs). 15. Lief. 1914. 96 Ss. in 8^o.
- Kobold, H.** — Anzeige von Bezold's »Zenit- und Aequatorialgestirne« und Kugler's »Sternkunde und Sterndienst in Babel. Ergänzungen zum 1. und 2. Buch«: Liter. Beiblatt zu den Astronom. Nachr. Nr. 17, November 1913.
- Kohler, J. und Ungnad, A.** — Assyrische Rechtsurkunden. Umschrift und Uebersetzung. Konkordanz der Urkunden. Index der Personen-Namen. Rechtserläuterungen. Leipzig (Pfeiffer) 1913. VII, 467 Ss. in 4^o.
- Koldewey, R.** — Das wieder erstehende Babylon. Die bisherigen Ergebnisse der deutschen Ausgrabungen. Mit 255 Abbildungen und Plänen, davon 7 in farbigem Lichtdruck. Leipzig (Hinrichs) 1913. VII, 328 Ss. in gr.-8^o.
- Kugler, Fr. X.** — Sternkunde und Sterndienst in Babel. Assyriologische, astronomische und astralmythologische Untersuchungen. Ergänzungen zum ersten und zweiten Buch. I. Teil. I.—VIII. Abhandlung: Astronomie und Chronologie der älteren Zeit. Münster i. W. (Aschendorff) 1913. VII, 140 Ss. in gr.-8^o.
- Kyle, M. G.** — Did Israel's culture come from Babylon?: The Sunday School Times 1913 (Vol. LV), No. 26, p. 396—7.
— Have cities before the Flood left traces to-day? A new discovery of a remarkable Babylonian story of the Creation and the Flood, written on three tablets of the University of Pennsylvania's large collection: ib. No. 40, p. 597.
- Landersdorfer, S.** — Die Kultur der Babylonier und Assyrier. Mit 31 Abbildungen und 1 Karte. Kempten (Kösel) 1913. VIII, 239 Ss. in 8^o.
- Langdon, St.** — The sister of Tammuz: Actes du IV^e Congrès intern. d'Histoire des Religions, p. 116—8.
— Babylonian eschatology: *Babyloniaca* VI, p. 193—215.
— The Neo-Babylonian measure *gu-zì*: Or. Lit.-Ztg. XVI, Sp. 533—4.
— Babylonian Liturgies. Sumerian texts from the early period and from the Library of Ashurbanipal, for the most part transliterated and translated, with introduction and index. With 75 plates. Paris (Geuthner) 1913. LII, 151 pp. in gr.-8^o.
- Laufer, B.** — Der Pfau in Babylonien: Or. Lit.-Ztg. XVI, Sp. 539—40.
- Legrain, L.** — Textes cunéiformes. Catalogue, transcription et traduction: Rev. d'Assyriol. X (1913), p. 41—68.
- Lindl, E.** — Das Priester- und Beamtentum der altbabylonischen Kontrakte. Mit einer Zusammenstellung sämtlicher Kontrakte der I. Dynastie von Babylon in Regestenform. Ein Beitrag zur altbabylonischen Kulturgeschichte: Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Zweiter Ergänzungsband. Paderborn (Schöningh) 1913. X, 514 Ss. in gr.-8^o.



- Maas, M.** — Babylonische Religion und Astrologie: Münchner Neueste Nachrichten 1913, No. 419, vom 17. August.
- Maresch, P. und Andrae, W.** — Aus den Grabungsberichten aus Assur. September 1912 bis März 1913: Mitt. d. D. Orientges., April 1913, No. 51, S. 24—47.
- Meissner, Br.** — Die Keilschrift. Mit 6 Abbildungen: Sammlung Göschen, No. 708. Leipzig (Göschen) 1913. 107 Ss. in 8^o.
- Assyriologische Studien. VI: Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, 1913, 2. Leipzig (Hinrichs) 1913. 79 Ss. in gr.-8^o.
- Besprechung von Thureau-Dangin's »Une relation de la huitième campagne de Sargon«: Lit. Ztrbl. 1913, No. 24, Sp. 781—2.
- Kritik über Klauber's »Politisch-reilgiöse Texte aus der Sargonidenzeit«: ebd. No. 26, Sp. 849—50.
- Besprechung von Clay's »Personal names from cuneiform inscriptions of the Cassite Period«: ebd. Nr. 29, Sp. 953—4.
- Kritik über Bezold's »Zenit- und Aequatorialgestirne«: Deutsche Lit.-Ztg. 1913, No. 48, Sp. 3036—8. Vgl. Bezold, ebd. 1914, No. 1, Sp. 27—8 und Meissner, ebd. Sp. 28—9.
- Haben die Assyrer den Pfau gekannt?: Or. Lit.-Ztg. XVI, Sp. 292—3.
- Bemerkungen zu dem Brüsseler Vokabular: Rev. d'Assyriol. X (1913), p. 211—4.
- Meloni, G.** — Saggi di filologia semitica. (A cura degli amici.) Con dieci tavole in autografia. Roma (Casa Editrice Italiana) 1913. XIII, 319 pp. in gr.-8^o.
- Meyer, Ed.** — Referat über Andrae's »Die Festungswerke von Assur« und »Die Stelenreihen von Assur«: Archaeologischer Anzeiger 1913, Sp. 77—88.
- Nielsen, D.** — Gemeinsemitische Götter. Vortrag gehalten bei dem 4. religions-historischen Kongreß zu Leiden, September 1912: Sonderabdruck aus der Or. Lit.-Ztg. XVI, Nr. 5/6. 19 Ss. in 8^o.
- Anzeige von Nilsson's »Etudes sur le culte d'Ichtar«: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXVII, S. 379—83.
- Paffrath, Th.** — Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften. Mit einem ausführlichen Register der auf die altbabylonische Götterlehre bezüglichen Stellen: Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, VI. Band, 5/6. Heft. Paderborn (Schöningh) 1913. XVI, 226 Ss. und 3 Taff. in gr.-8^o.
- Pancritius, M.** — Besprechung von Jastrow's »Aspects of Religious Belief«: Or. Lit.-Ztg. XVI, Sp. 218—20.
- Paton, L. B.** — Israel's conquest of Canaan: Journ. of Bibl. Lit. 1913, p. 1—53.
- Peiser, F. E. und Niebuhr, C.** — Hugo Winckler: Or. Lit.-Ztg. XVI, Sp. 193—200.



- Peiser, F. E.** — Die neuen Ziegelaufrschriften von Warka: Or. Lit.-Ztg. XVI, Sp. 289—91.
- Pereira, Fr. M. E.** — Inscricão de Dario, o Grande, rei da Persia no rochedo de Bisutun: Academia das sciências de Lisboa, separata do »Boletim da Segunda Classe«, Vol. V. Coimbra 1913. 63 pp. in 8^o.
- Pick, H.** — Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländischen Studien im Jahre 1912. Assyriologie (1912): Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXVII, S. 386—9.
- Pilster, W. T.** — Eastern and Western Semitic personal names. The equivalence of Hammurapi and Amrāphel: Proceed. of the Soc. of Bibl. Archaeol. 1913, p. 171—86.
- Some Amorite personal names in Genesis XIV: Bera^s, Birsha^s, Shinab, and Shemē^sber: ib. p. 205—26.
- Supplementary note on the equivalence of Hammurapi and Amraphel: ib. p. 244—5.
- Poebel, A.** — Warum die Namen Šar-gali-šarri und Šarrukin nicht gleichgesetzt werden können: Or. Lit.-Ztg. XVI, Sp. 293—8.
- Der Name der Mutter des Gilgameš: ebd. XVII, Sp. 4—6.
- The Babylonian story of the creation and the earliest history of the world: University of Pennsylvania, The Museum Journal, Vol. IV, No. 2 (June, 1913), p. 41—50.
- Pognon, H.** — Mélanges assyriologiques: Journ. asiat., XI^{me} Série, t. I (1913), p. 395—426.
- Radau, H.** — Sumerian hymns and prayers to god Nin-ib from the temple library of Nippur: The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Series A: Cuneiform texts. Edited by H. V. Hilprecht. Vol. XXIX, Pars 1. »Eckley Brinton Coxe, junior, Fund«. Philadelphia. Published by the Department of Archaeology, University of Pennsylvania. 1911. X, 88 pp. und 15, VI Taff. in 4^o.
- Riedel, W.** — Weitere Tafeln aus Draham: Rev. d'Assyriol. X (1913), p. 207—210.
- Röck, F.** — Kritik über Deimel's »Veteris Testamenti chronologia«: Or. Lit.-Ztg. XVI, Sp. 216—8.
- Ruska, J.** — Wem verdankt man die erste Darstellung des Weingeists?: Der Islam IV, S. 162—3.
- Sarsowsky, A.** — Nochmals „Nār šal-šal-lat“: Or. Lit.-Ztg. XVI, Sp. 181—4.
- Scheil, V.** — De l'exploitation des dattiers dans l'ancienne Babylone: Rev. d'Assyriol. X (1913), p. 1—9.
- Documents relatifs à l'histoire de l'Assyriologie: ib. pp. 11—14; 185—93.
- Inscriptions des derniers rois d'Assyrie: ib. p. 197—205.



- Scheil, V.** et **Dieulafoy, M.** — Esagil ou le temple de Bêl-Marduk à Baby-lone: extrait des Mémoires de l'Acad. des Inscr. et B.-L., t. XXXIX. Paris 1913. 84 pp. in 4⁰.
- Schorr, M.** — Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozeßrechts: Vorderasiatische Bibliothek, 5. Stück. Leipzig (Hinrichs) 1913. LVI, 618 Ss. in 8⁰.
- Schröder, O.** — Miscellen: Zeitschr. f. d. Alt. Wiss. XXXIV, S. 69—73.
- Soltau, W.** — Orientalische und griechische Geschichte: Grundriß der alten Geschichte und Quellenkunde von W. Strehl und W. Soltau. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. I. Band. Breslau (Marcus) 1913. X, 508 Ss. in 8⁰.
- Spiegelberg, W.** — Der angebliche Name des Xerxes in der demotischen Chronik: Zeitschr. f. ägypt. Spr. Bd. 50, S. 125.
- Stakemeier, B.** — Anzeige von Schneider's »Kultur und Denken der Babylonier und Juden«, Schorr's »Altbabylonische Rechtsurkunden«, III. Heft und Landersdorfer's »Eine babylonische Quelle für das Buch Job?«: Rivista degli Studi Orientali VI, p. 143—57.
- Streck, M.** — Artikel »Diyālā« und »Djūdī« in: Enzyklopädie des Islām, Ss. 1022—4, 1106—7.
- Tallqvist, K. L.** — Kritik über Delitzsch's »Assyrische Lesestücke«, 5. Aufl.: Or. Lit.-Ztg. XVI, Sp. 214—6.
- Teloni, B.** — Anzeige von Jean's »Les lettres de Hammurapi à Sin-idinnam«, Deimel's »Enuma eliš« und »Veteris Testamenti Chronologia« und Mercer's »The oath in Babylonian and Assyrian literature«: Rivista degli Studi Orientali VI, p. 157—64.
- Thureau-Dangin, Fr.** — Une relation de la huitième campagne de Sargon (714 av. J.-C.). Texte assyrien inédit, publié et traduit. Avec une carte et trente planches. Paris (Geuthner) 1912. XX, 87 pp. und 30 Taff. in fol.
- Notes assyriologiques: Rev. d'Assyriol. X (1913), p. 93—100.
- Kritik über Halévy's »Précis d'allographie assyro-babylonienne«: ib. p. 194—6.
- Distances entre étoiles fixes d'après une tablette de l'époque des Séleucides: ib. p. 215—25.
- Šarru-kin, šar kiššati: Or. Lit.-Ztg. XVI, Sp. 323.
- Tolman, H. C.** — The grave relief of king Darius: Amer. Journ. of Archaeol., Second Series, Vol. XVII, 1913, p. 85—6.
- Torczyner, H.** — Altbabylonische Tempelrechnungen umschrieben und erklärt: Denkschriften d. K. Akad. d. Wiss. in Wien, philos.-hist. Kl., Bd. LV, No. II. Wien (Hölder) 1913. 135 Ss. in 4⁰.

- Torczyner, H.** — Besprechung von Clay's »University of Pennsylvania, Publications of the Babylonian Section«, Vol. II, Nos. 1 und 2 und Dhorme's »Les pays bibliques et l'Assyrie«: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXVII, S. 136—53.
- Besprechung von Holma's »Kleine Beiträge zum assyrischen Lexikon«: ebd. S. 568—9.
- Zur Geschichte des semitischen Verbuns: ebd. S. 645—52.
- Kritik über Clay's »Personal names from cuneiform inscriptions of the Cassite Period«: ebd. S. 755—61.
- Tseretheli, M.** — Sumerian and Georgian. A study in comparative philology: Journ. of the R. Asiat. Soc. 1913, p. 783—821; 1914, p. 1—36.
- T . . . , E.** — Anzeige von Halévy's »Précis d'allographie assyro-babylonienne«: Rivista degli Studi Orientali VI, p. 164—7.
- Ungnad, A.** — Zur Lage von Upi-Opis: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXVII, S. 133—5.
- Besprechung von Langdon's »Die Neubabylonischen Königsinschriften«: ebd. S. 566—8.
- Besprechung von Langdon's »Babylonian Liturgies«: Or. Lit.-Ztg. XVI, Sp. 540—2.
- Virolleaud, Ch.** — Etudes astrologiques: Babyloniaca VI, p. 251—61.
- Vocabulaire** du Musée de Bruxelles (2 planches): Rev. d'Assyriol. X (1913), no. III.
- Weidner, E. F.** — Zur babylonischen Astronomie: Babyloniaca VI, p. 216—220.
- Babylonische Messungen von Fixsterndistanzen: ebd. p. 221—33.
- Verbesserungen und Nachträge zu meinen Aufsätzen in Babyloniaca VI: ebd. p. 234—5.
- Ausführliche Kritik über Figulla's »Der Briefwechsel Bêlibni's«: ebd. p. 244—50.
- Zum Kampfe um die Altorientalische Weltanschauung. Besprechung von F. X. Kugler, S. J., Im Bannkreis Babels: Sonderabdruck aus der Orientalistischen Literaturzeitung XVI, 1913, Nr. 1 und 2. Leipzig (Hinrichs) 1913. 16 Ss. in 8^o.
- Zu der neuen Sternliste in CT XXXIII: Or. Lit.-Ztg. XVI, Sp. 149—52.
- Beiträge zur Erklärung der astronomischen Keilschrifttexte: ebd. Sp. 204—212.
- Kannten die Babylonier die Phasen des Mars?: ebd. Sp. 303—4.
- Zur altbabylonischen Chronologie: ebd. Sp. 534—7.
- Weissbach, F. H.** — Zur Kritik der Achämenideninschriften: Zeitschr. d. D. Morg. Ges. LXVII, S. 271—341.



- Westrup, C. W.** — Stat og borger i det gamle Babylonien: Studier fra sprog- og oldtidsforskning udgivne af det philologisk-historiske samfund, Nr. 91. København 1913. 52 Ss. in 8^o.
- Wirth, H.** — Nochmals die Homersage: Südwestdeutsche Schulblätter 1913, S. 80—6.
- Witzel, M.** — Neue Uebersetzungsversuche sumerisch-babylonischer Tamuzlieder: Rev. d'Assyriol. X (1913), p. 157—84.
- Nochmals das sumerische -ages „wegen, weil“: Or. Lit.-Ztg. XVII, Sp. 3—4.
- Zimmern, H.** — Sumerische Kultlieder aus altbabylonischer Zeit. Zweite Reihe. Mit 2 Lichtdrucktafeln: Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königlichen Museen zu Berlin herausgegeben von der Vorderasiatischen Abteilung. Heft X. Leipzig (Hinrichs) 1913. XIV, 56 Ss. in fol.

Abgeschlossen am 31. Januar 1914.



VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG.

Der Alexandersarkophag aus Sidon.

Von

Franz Winter

ord. Professor an der Universität Straßburg.

(Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg, Heft 15.)

Format 57×50 cm. 18 S. Text u. 18 Taf. in Faksimile-Farben-Lichtdruck. 1912.
In Mappe *M* 120.—.

Der Alexander-Sarkophag ist eines der herrlichsten Denkmäler antiker Kunst, die uns erhalten sind. Professor Winter konnte die photographischen Aufnahmen des Sarkophags in Konstantinopel, dem jetzigen Aufbewahrungsort des Kunstwerkes, aufs sorgfältigste herstellen und überwachen. Der Faksimile-Farben-Lichtdruck, durch die Firma Albert Frisch in Berlin ausgeführt, gibt die herrliche Harmonie des Ganzen aufs getreueste wieder.

Das Alexandermosaik aus Pompeji.

Von

Franz Winter

ord. Professor an der Universität Straßburg.

Format: 57×50 cm. 9 Seiten Text, 1 Doppeltafel und 2 Tafeln in Faksimile-Farben-Lichtdruck. 1909. In Leinwandband *M* 48.—.

Burzōes Einleitung zu dem Buche Kalīla wa Dimna

übersetzt und erläutert

von

Theodor Nöldeke

Lex. 8^o. V, 27 S. 1912 *M* 1.50.

(Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg, Heft 12.)



Verlag von Karl J. Trübner in Straßburg.

Soeben erschien:

Minerva.

JAHRBUCH DER GELEHRTEN WELT.

Begründet von Dr. R. Kukula und Dr. K. Trübner.

Dreiundzwanzigster Jahrgang 1913—1914.

Mit dem Bildnis von Exzellenz Professor Dr. Adolf Harnack
Generaldirektor der Königlichen Bibliothek in Berlin.

16^o. LXXXV, 1891 S. 1914. In Halbpergament gebunden M 20.—.

Die Minerva gibt authentische Aufschlüsse über die Organisation und das wissenschaftliche Personal aller **Universitäten** der Welt, sowie aller **technischen, tierärztlichen, landwirtschaftlichen und anderen Hochschulen**, ferner über sonstige wissenschaftliche Institute; **Bibliotheken, Archive, Museen, Observatorien, Gelehrte Gesellschaften** usw.

Ein vollständiges **Register über ca. 52000 Namen** ermöglicht es, die Adresse und das Amt jedes einzelnen Gelehrten festzustellen.

Urteil des *Literarischen Zentralblattes* in Jg. 1914 Nr. 2 über den soeben erschienenen 23. Band des Jahrbuches «Minerva»:

«Gerade zur rechten Zeit noch für eine Anzeige in dieser Nummer geht uns der neue stattliche Band des nun bis zum 23. Bande gediehenen *einzigartigen* und *unentbehrlichen* Nachschlagewerks zu, dessen erstaunliche Fülle von Angaben wiederum noch vermehrt worden ist. Die Sorgfalt und Genauigkeit, abgesehen von einer Anzahl Stichproben, im einzelnen nachzuprüfen, davon glauben wir uns in Anbetracht des bisher Geleisteten einmal entheben zu dürfen, haben wir doch gerade in dieser Beziehung stets nur Rühmenswertes zu berichten gehabt. Es dürfte auch genug damit gesagt sein, daß die Bearbeiter dieselben geblieben sind . . . Die Anlage ist die bewährte alte geblieben; daß die gelehrten Gesellschaften wieder in einem systematisch geordneten Gesamtregister vereinigt sind, ist sehr zu begrüßen. Die jetzt bei allen Exemplaren eingeführte Verwendung des Dünndruckpapiers, die die Zerlegung in zwei Bände vorläufig noch verhütet, möchten wir willkommen heißen, wenn wir die Einrichtung auch noch nicht durch fortgesetzte Benutzung gründlich haben erproben können. Alles in allem ein Jahrgang, auf den der Verlag ebenso stolz sein kann, wie auf die früheren.»

«Die Minerva ist das im akademischen Publikum der ganzen Kulturwelt längst unentbehrliche Jahrbuch . . .»

Hochschul-Nachrichten.

 Mit einer Beilage der Verlagsbuchhandlung Alfred Töpelmann in Giessen, betr. „M. Jastrow, jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens“.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub in München.







Db 251

ULB Halle
000 026 719

3/1



Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft.



